تفسیر موضوعیالمیزان

-----------------------------------------------------------------

ویرایش 77 کتاب جیبی از معارف قرآن در المیزان

**کتاب شصت و پنجم**

**گفتارهای علامه طباطبائی**

**در مفاهیم علمی و فلسفی قرآن**

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر: 1394)

**بسم الله الرحمن الرحیم**

بسيار مى‏شود كه مردم، عملى را كه مى‏كنند و يا مى‏خواهند آغاز آن كنند، عمل خود را با نام عزيزى و يا بزرگى آغاز مى‏كنند، تا به اين وسيله مبارك و پر اثر شود و نيز آبرويى و احترامى به خود بگيرد و يا حداقل باعث شود كه هر وقت نام آن عمل و يا يـاد آن بـه ميـان مى‏آيـد، به ياد آن عـزيز نيـز بيـفتنـد.

اين معنا در كلام خداى‏تعالى نيز جريان يافته، خداى‏تعالى كلام خود را به نام خود كه عزيزترين نام است آغاز كرده، تا آن چه كه در كلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نيز ادبى باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب كند و بياموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهايش اين ادب را رعايت و آن را با نام وى آغاز نموده، نشان وى را بدان بزند، تا عملش خدايى شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلى از آن اعمال، خدا و رضاى او باشد و در نتيجه باطل و هالك و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدايى آغاز شده كه هلاك و بطلان در او راه ندارد(1) ... و

**« من به نام خدا آغاز مى‏كنم! »**

1- الـميزان ج 1، ص 26.

**فهرست مطالب**

**موضـوع :      صفحـه :**

**مقدمـه مــــؤلــــف 5**

**بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی دربیان مفاهیم علمی و فلسفی قرآن**

**پیش گفتار 7**

**فصل اول : احساس و اندیشه 8**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: احساس و اندیشیدن و تعلیم انسانهای اولیه**

**گفتارى پيرامون: معناى احساس و انديشيدن**

**فصل دوم : رؤیا و خواب دیدن 19**

**گفتارى در پيرامون: رؤيا**

**بحث 1- اعتناى مردم نسبت به رؤيا**

**بحث 2- رؤيا داراى حقيقت است!**

**بحث 3- خوابهاى راست**

**بحث 4- در قرآن مؤيد آنچه گفته شد هست !**

**فصل سوم : تکلیف 26**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: تکلیف**

**بحث فلسفى در: تکلیف و چگونگى دوام آن**

**فصل چهارم : عطای الهی 30**

**بحث فلسفى در: عطای الهی و منشأ اختلاف انواع و افراد**

**فصل پنجم : خیر و شر 32**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: خیر و شر**

**بحث فلسفى در موضوع: خیر و شر**

**فصل ششم : علم 37**

**بحثى عقلى پيرامون علم**

**فصل هفتم : علم نزد حیوانات و جمادات 40**

**مقدمه تفسیری درباره: علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها**

**بحث اجمالى فلسفى درباره: علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها**

**فصل هشتم : علم در انسان 42**

**بحث فلسفی در نیاز آدمی به علم**

**علم، واسطه بین انسان و مدرکاتش**

**فصل نهم : اطلاع از غیب 47**

**مقدمه تفسیری در موضوع: اطلاع از غیب و وقوع حوادث**

**بحثى فلسفى و دفع يك شبهه در زمینه: اطلاع از غیب**

**فصل دهم : تعلیم حکمت 52**

**گفتارى در اينكه منظور از تعليم حكمت چيست؟**

**فصل یازدهم : عشق و دوست داشتن 57**

**بحث فلسفى درباره: دوست داشتن و چگونگی عشق الهی**

**فصل دواز دهم : عقل و ادراک های حسی 61**

**بحثی در عقل و احساس**

**اعتماد به حس یا اعتماد به مبانی عقلی؟**

**فصل سیزدهم : جبر و اختیار 64**

**بحثى پيرامون مسئله معروف جبر و تفويض**

**روايتى درباره جبر و تفویض**

**روایتی از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض**

**روایتی از امام هادی (ع) درباره افعال منتسب به خدا**

**روایتی دیگراز امام رضا(ع) درباره جبر و تفویض**

**روایتی از امام محمدباقر و امام جعفر صادق(ع) درباره جبر و تفویض**

**سایر روایات در مسئله جبر و تفویض، قضا و قدر**

**تحلیل روایات**

**گفتار فلسفى درباره : جبر و اختیار**

**گفتار فلسفی در: استناد مصنوعات انسان به خدا**

**فصل چهاردهم : خرافه پرستی 94**

**مقدمه تفسیری در: گفتن سخن بدون علم و خرافه پرستی**

**بحث اخلاقى و اجتماعى در: گفتار بدون علم و خرافه پرستی**

**فصل پانزدهم : حوادث، تفأل و سرنوشت 101**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: پیش آمدهای خوب و بد**

**گفتارى در اينكه: حسنات و سيئات مستند به خداى تعالى است!**

**فصل شانزدهم : سحر و جادو 111**

**بحث فلسفی درباره: سحر و جادو**

**بحث علمى درباره: سحر و جادو**

**تحلیل روایت های مربوط به: مسائل خارق العاده**

# مقدمه مـؤلـف

اِنَّــهُ لَقُـرْآنٌ كَـــريــمٌ **« اين قـــــــــرآنـى اســت كــريـــــــــــم! »**

فـى كِتــابٍ مَكْنُـــــونٍ **« در كتــــــــابـــــــى مكنـــــــــــــــــــــــون! »**

لا يَمَسُّــهُ اِلاَّ **الْمُطَهَّـــروُنَ « كه جز دست پــاكــان و فهـم خاصان بدان نرسد! »**

**(77 ـ 79/ واقعه)**

**اين كتاب به منزله يك «كتاب مرجع» يا فرهنگ معارف قرآن است**

**كه از «تفسير الميزان» انتخـاب و تلخيـص و بر حسب موضوع، طبقه‏بندى شده است.**

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن كريم در تفسیر المیزان قريب 77 عنوان انتخاب شد که هر يك یا چند موضوع، عنوانی براى تهيه يك كتاب در نظر گرفته شد. هر كتاب در داخل خود به چندين فصل يا عنوان فرعى تقسيم گرديد. هرفصل نيز به سرفصل‏هايى تقسيم شد. در اين سرفصل‏ها، آيات و مفاهيم قرآنى از متن تفسيـر الميــزان انتخــاب و پس از تلخيص، به روال منطقى طبقه‏بندى و درج گرديد، به طورى كه خواننده جوان و محقق ما با مطالعه اين مطالب كوتاه وارد جهان شگفت‏انگيز آيات و معارف قرآن عظيم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از 21 جلد قبلی است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به 22 رسید. در قطع جیبی نیز چند بخش از هر کتاب اصلی، عنوان یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به 77 جلد رسید.

کتاب حاضر یکی از 77 جلد جیبی است که برای احتراز از تکرار، مقدمه ها و فهرست عناوین موجود در کتاب اصلی، در آن تکرار نشده است.

... و همه توفیقاتی که از جانب حق تعالی برای تألیف این کتاب به بنده خود داده شده، ثواب و توشه راهی است که روح پاک و مقدس علامه طباطبائی بزرگوار به امت اسلام در سراسر جهان پخش کرده است. روحش با فاتحه ای از صمیم دل همه مان شاد باد!

و نیز... همسر مهربانم که در آخر این سالها روحش به مهمانی خدا رفت، سال های طولانی یار راه متحمل من بود... سائل فاتحه و یاسین است!

سید مهدی ( حبیبی) امین

بخش اول

**گفتارهای علامه طباطبائی در بیان**

**مفاهیم علمی و فلسفی قرآن**

## پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت 15 عنوان در 3 جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد **(جلدهای 17 و 18 و 19 معارف قرآن در المیزان،)** و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنــوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

فصل اول

احساس و اندیشه

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# احساس و اندیشیدن و تعلیم انسانهای اولیه

**« فَبَعَث اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَث فى الأَرْضِ لِيرِيَهُ كَيْف يُوَرِى سوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَوَيْلَتى أَ عَجَزْت أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَرِى سوْءَةَ أَخِى فَأَصبَحَ مِنَ النَّدِمِينَ!»**

**« و در اينكه كشته برادر را چه كند سرگردان شد، خداى تعالى كلاغى را مامور كرد تا با منقار خود زمين را بكند( و چيزى در آن پنهان كند،) و به او نشان دهد كه چگونه جثه برادرش را در زمين پنهان كند. ( وقتى عمل كلاغ را ديد،) گفت واى بر من كه آنقدر ناتوان بودم كه نتوانستم مثل اين كلاغ باشم و جثه برادرم را در خاك دفن كنم، آن وقت حالتى چون حالت همه پشيمانها به او دست داد!»**

**( 31/ مائده)**

اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه قاتل (قابیل پسر آدم علیه السلام) بعد از ارتكاب قتل(هابیل پسر دیگر آدم علیه السلام) مدتى در كار خود متحير مانده و از اين بيمناك بوده كه ديگران از جنايت او خبردار شوند ، و فكر مى‏كرده كه چه كند تا ديگران به جسد مقتول بر خورد نكنند ، تا آنكه خداى تعالى كلاغى را براى تعليم او فرستاد.

اگر فرستادن كلاغ و جستجوى كلاغ در زمين و كشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزديك به هم اتفاق افتاده بوده ديگر وجهى نداشت بگويد:« **واى بر من كه آنقدر ناتوان بودم كه نتوانستم مثل اين كلاغ باشم و جثه برادرم را در خاك دفن كنم!»** معلوم مى‏شود مدتى طولانى سرگردان بوده .

و نيز از زمينه كلام استفاده مى‏شود كه كلاغ مزبور بعد از بحث و گود كردن زمين چيزى را در زمين دفن كرده بوده ، چون ظاهر كلام اين است كه كلاغ خواسته چگونه دفن كردن را به قاتل تعليم دهد ، نه چگونه بحث و جستجو كردن را و صرف بحث و جستجو نمى‏تواند چگونه دفن كردن را به وى ياد دهد ، چون او مردى ساده‏لوح بوده و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمى‏شده ، بلكه ساده فهمى او به حدى بوده كه تا آن موقع معناى بحث را نفهميده ، چگونه ممكن است از بحث و منقار به زمين زدن كلاغ منتقل به دفن و پنهان كردن بدن مقتول در زير خاك بشود ؟ با اينكه بين اين دو هيچگونه ملازمه‏اى نيست ، معلوم مى‏شود كه انتقال ذهن او به معناى دفن و موارات بخاطر اين بوده كه ديده كلاغ زمين را بحث كرد ، و سپس چيزى را در آن دفن كرد و خاك به رويش ريخته .

اما اينكه قاتل گفت:« **واى بر من كه آنقدر ناتوان بودم كه نتوانستم مثل اين كلاغ باشم ...!»**  علتش اين بوده كه ديده درس و راه چاره‏اى كه كلاغ به او داد ، امر بسيار ساده و پيش پا افتاده‏اى بود و احساس كرده كه خود او مى‏توانسته چنين كارى را كه غراب كرد انجام بدهد ، اول زمين را بكند و سپس جسد برادر را در آن پنهان كند ، چون رابطه بين بحث و موارات ، و يا كندن زمين و پنهان كردن چيزى در آن رابطه‏اى روشن بود ، لذا بعد از اين احساس بوده كه تاسف خورده كه چطور ذهنش به اين حيله منتقل نشده؟ و پشيمان شده از اينكه چرا در چاره جوئى فكر نكرده تا با اندكى فكر برايش روشن شود كه كندن زمين وسيله نزديكى براى پنهان كردن جسد برادر است ، لذا ندامت خود را با گفتن : اى واى بر من كه نتوانستم بقدر اين كلاغ فكر كنم و با كندن زمين جسد برادرم را دفن نمايم؟!

**الميزان ج : 5 ص : 500**

**گفتارى پيرامون:**

# معناى احساس و انديشيدن

اين گوشه از داستان فرزندان آدم كه خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا با كندوكاو كردن زمين به قاتل تعليم دهد چگونه جسد برادر را در زمين پنهان كند ، و او بعد از مشاهده كار كلاغ گفت:

**« يا ويلتى ا عجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاوارى سواة اخى فاصبح من النادمين!» (31/مائده)**

يك آيه از قرآن است كه در نوع خود نظيرى در قرآن ندارد ، آيه‏اى است كه حال انسان در استفاده از حس را مجسم مى‏سازد و خاطرنشان مى‏كند كه بشر خواص هر چيزى را به وسيله حس خود درك مى‏كند و بعد از درك و احساس آنرا ماده خام دستگاه تفكر خود كرده با دستگاه فكريش از آن مواد خام قضايائى مى‏سازد كه به درد اهداف و مقاصد زندگيش بخورد ، البته اين بر حسب نظريه‏اى است كه دانشمندان پس از بحث‏هاى علمى به دست آورده و به اين نتيجه رسيده‏اند كه علوم و معارف بشرى اگر به دقت ريشه‏يابى شود ، همه منتهى به يكى از حواس آدمى مى‏گردد ، در مقابل نظريه تذكر و علم فطرى است كه ريشه علوم و معارف را فطرت بشر مى‏داند.

توضيح نظريه اول اينكه اگر خواننده عزيز صور علميه ، يعنى تك تك تصديق‏ها و تصورهاى يك انسان هر چند جاهل‏ترين و كم‏فهم‏ترين انسان را در نظر بگيرد چه صور علميه كليه او را و چه جزئيه‏اش را - خواهد ديد كه همين فرد جاهل و كوتاه فكر آنقدر صورتهاى علمى در خزينه فكريش دارد كه به جز رب العالمين احدى نمى‏تواند آن صورتها را آمارگيرى كند .

و از سوى ديگر اين معنا را به مشاهده در مى‏يابد كه تمامى آن صورتهاى علمى با همه كثرتش و با اينكه گفتيم از حد شمار بيرون است ، پيوسته و همه روزه و در طول زندگى بشر در دنيا رو به زيادتر شدن و نمو كردن است و اگر از آخرت به طرف عقب برگرديم ، يعنى از آخر عمر آن انسان فرضى به طرف اولين روز تولدش بر گرديم مى‏بينيم روز به روز معلومات آن انسان و صور علميه‏اش كمتر شده تا در روز تولدش به صفر مى‏رسد ، تا جائى كه در صفحه ذهن هيچ صورت علميه‏اى وجود ندارد البته منظور ما از اين علم علم بالفعل است ، نه استعداد و آمادگى براى داشتن علم ، دليل اين گفتار ما آيه شريفه قرآن است كه مى‏فرمايد:

« علم الانسان ما لم يعلم!» (5/علق)

و منظور آيه شريفه اين نيست كه خداى تعالى از ميان معلوماتى كه هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را كه خود انسان نمى‏دانسته تعليمش داده و آنچه خودش مى‏دانسته مستند به خودش است ، زيرا اين از ضروريات است كه علم بشر هر چه باشد حتى بديهياتش هدايت خداى تعالى است ، او است كه با تعليم خود بشر را هدايت كرده كه چگونه وجود خود را به كمال رسانده و در زندگيش از آن برخوردار شود ، آرى آن راهى كه تمام كائنات بى جان به وسيله انگيزه‏هاى طبيعى طى مى‏كنند اقسام موجودات جاندار - كه يكى از آنها بنى نوع بشر است - آن راه را با نور علم طى مى‏كند ، پس علم خود يكى از مصاديق هدايت است .

و از سوى ديگر مى‏بينيم كه خداى سبحان مطلق هدايت را به خودش نسبت داده و فرموده:

« الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه) و نيز فرمود:

« الذى خلق فسوى!»(2/اعلی)

« والذى قدر فهدى!»(3/اعلی)

و در خصوص هدايت بشر كه به وجهى هدايت به وسيله حس و فكر است فرموده:

« امن يهديكم فى ظلمات البر و البحر!»(63/نمل)

علم از آنجا كه هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خداى تعالى است ، پس علم نيز هر چه باشد به تعليم الهى است .

قريب به مضمون آيه سوره علق كه گذشت يعنى آيه:« علم الانسان ما لم يعلم!»(5/علق) آيه زير است كه مى‏فرمايد:

« و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة!»(78/نحل)

آرى دقت در حالات بشر و تدبر در آيات كريمه قرآن اين نتيجه را مى‏دهد كه علم نظرى و اكتسابى بشر يعنى علمى كه به اشيا و خواص اشيا دارد و به دنبال آن علم ، علمى كه به معارف عقلى پيدا كرده است تمامى آنها از حواس پنجگانه سر چشمه مى‏گيرند ، در نتيجه از آنجائى كه اين حواس عطاياى الهى است ، پس تمامى و تك تك علومى كه بشر دارد خداى تعالى از طريق حس به او تعليم داده ، همچنانكه آيه مورد بحث يكى از آن علوم را به عنوان نمونه ذكر كرده و مى‏فرمايد:

« پس خداى تعالى كلاغى را مبعوث كرد تا زمين را كندوكاو كند و در نتيجه به قاتل نشان دهد كه چگونه جسد برادرش را دفن كند....»(31/مائده)

پس اينكه مى‏بينيم خداى سبحان در نقل اين گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: كلاغى تصادفا آمد و زمين را كندوكاو كرد و قاتل از كار او چاره كار خود را جست بلكه فرمود: خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا نشان دهد كه چگونه مى‏توان چيزى را در زمين پنهان كرد ، براى اين بوده كه بفهماند در حقيقت كيفيت پنهان كردن جسد برادر در زمين را خداى تعالى به قاتل ياد داد و تعليم كرد ، پس كلاغ گو اينكه خودش متوجه نبوده كه مامور خداى سبحان است و همچنين پسر آدم متوجه نبود كه خدائى مدبر دارد امر او را تدبير مى‏كند ، و فكر او را هدايت مى‏نمايد و بر حسب نظر ظاهرى آمدن كلاغ تصادفى و سبب شدن عمل آن حيوان براى راه يابى پسر آدم اتفاقى بوده ، مثل ساير راه يابى‏هائى كه انسانها در امر معاش و معاد خود دارند و ليكن سر نخ در همه اينها به دست خداى سبحان است ، او است كه بشر را آفريده و به سوى كمال علم و به منظور رسيدنش به هدف زندگى هدايتش كرده و مى‏كند و عالم كون را به نوعى تنظيم كرده ، كه بشر خود به خود و از راه تماس و اصطكاك با اجزاى عالم چيزهائى بفهمد و در نتيجه كسب كمال كند ، پس **اين خداى سبحان است كه در آن روز و روزهاى ديگر كلاغ را و چيزهاى ديگر را وادار ساخته كه كار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چيزهائى را تعليم كنند پس معلم بشر خود خداى تعالى است!**

و اين جريان در قرآن كريم نظائرى دارد ، مانند آيه شريفه زير كه مى‏فرمايد :

« و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله!»(4/مائده)

كه آنچه را بشر مى‏داند و آنچه كه بشر از دانسته‏هاى خود به سگ شكارى تعليم مى‏دهد را ، تعليم خداى تعالى مى‏داند ، با اينكه آنچه كه هر انسانى مى‏داند يا از ساير مردم آموخته و يا به ابتكار فكر خود به دست آورده ، در عين حال همه اينها را تعليم الهى مى‏داند و نيز آيه زير است:

« و اتقوا الله و يعلمكم الله!»(282/بقره)

كه ملاحظه مى‏كنيد با اينكه مسلمين هر چه از دين آموخته بودند از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ گرفته بودند مع ذلك نسبت تعليم را به خود خداى تعالى داده ، و آيه زير كه مى‏فرمايد:

« و لا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله!»(282/بقره)

با اينكه هر با سواد و صاحب قلمى ، خط نوشتن را از يك صاحب دستخط ديگر آموخته مع ذلك نسبت تعليم اين فن را به خداى تعالى داده و اين بدان جهت است كه تعليم سگ شكارى و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن ، همه‏اش امورى است كه در عالم خلقت و تدبير دخالت دارند ، و چون خلقت و تدبير كل جهان مستند به خداى تعالى است اينگونه امور هم مستند به خدا است ، چيزى كه هست معلم( سگ در چگونه شكار كردن و معلم) انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و كارهاى ديگر را انجام دادن ، از راه زبان و تلقين به آدمى و يا به آن سگ تعليم مى‏دهد و معلم خط با زبان و قلم تعليم مى‏دهد و خداى سبحان با همه اين اسباب تعليم مى‏دهد .

و اين تنها راهى است كه توجيه مى‏كند همه آياتى را كه خداى تعالى در آن آيات ، آثار اسباب ظاهرى را به خود نسبت مى‏دهد و راهى است بسيار روشن و درست ، براى اينكه آفريدگار همه اسباب او است ، اسباب همه مخلوقاتى از اويند كه بر حسب ظاهر بين او و مسببات واسطه ، و يا آلات و ادواتى براى وجود مسبباتند و اگر شما خواننده محترم بخواهى مى‏توانى بگوئى كه اسباب شرط وجود مسبباتى هستند كه وجودشان و جميع جهات و اطرافشان بستگى به اسباب دارد ، مثلا يكى از شرائط هست شدن زيد( پسرى كه از ازدواج عمرو با هند متولد شده،) اين است كه قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج كرده باشند و گرنه پسرى كه ما فرض كرديم هرگز موجود نمى‏شد ، و همچنين يكى از شرائط ديدن به وسيله چشم بينا اين است كه قبل از ديدن چشم بينائى موجود باشد و همچنين .

پس با در نظر داشتن اين حقيقت مى‏فهميم كه اگر كسى معتقد باشد كه توحيد خداى سبحان به اين است كه همه اسباب را نفى نموده و ملغى بدانيم و بپندارد كه نفى اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خداى تعالى و نفى عجز از او مؤثرتر است توحيدش كامل است ، و كسى كه وساطت اسباب را ضرورى و لازم و مؤثر بداند ، خداى تعالى را مجبور كرده به اينكه در به كرسى نشاندن اراده‏اش و ايجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوك كند .

در حقيقت توحيد چنين مسلمانى كامل نيست ، زيرا كه خداى تعالى را مجبور دانسته و در واقع بدون اينكه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد آورده .

و سخن كوتاه اينكه **خداى سبحان همان كسى است كه خواص اشيائى كه حواس بشر توانائى دسترسى به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعليم داده و از طريق حواس او به او تعليم داده ، آنگاه تمامى آنچه در آسمان و زمين است مسخر وى و رام وى كرده** و فرموده:« و سخر لكم ما فى السموات و الارض جميعا منه!» (13/جاثیه)

و اين تسخير جز براى اين نبوده كه بشر با نوعى تصرف در اين موجودات زمين و آسمان به اهداف زندگيش و به آرزوهايش برسد ، و به عبارتى ديگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط كرده تا بشر به وسيله آنها سود ببرد و براى سود بردن از موجودات او را موجودى متفكر خلق كرده كه او را به چگونگى تصرف و چگونگى استعمال هر موجودى هدايت و راهنمائى كند تا در نتيجه به هدفش برسد ، يكى از ادله اين ادعا آيات شريفه زير است:

توجه بفرمائيد:

**« الم تر ان الله سخر لكم ما فى الارض و الفلك تجرى فى البحر بامره!» (65/حج)**

**« و جعل لكم من الفلك و الانعام ما تركبون!»(12/زخرف)**

**« و عليها و على الفلك تحملون!»(22/مومنون)**

و آياتى ديگر از اين قبيل:

خواننده عزيز به لحن اين آيات توجه كند كه چگونه پيدايش كشتى را به خداى سبحان نسبت داده ، با اينكه ساختن كشتى كار انسانها است و از سوى ديگر حمل شدن انسان به وسيله كشتى و چهار پايان را به خداى تعالى نسبت داده ، و حال آنكه اين خود كشتى و چهار پايان است كه انسان را حمل مى‏كند و باز مى‏بينيد كه حركت كشتى در دريا را به امر خدا منسوب نموده ، با اينكه اين حركت مستند به جريان آب دريا و يا وزش بادها و يا به كار افتادن موتورها و امثال آن است و همه اينها را تسخير خداى سبحان خوانده و علت همه اينها اين است كه اراده خداى عز و جل نوعى حكومت در كشتى‏ها و چهار پايان و در زمين و آسمان دارد ، كه همه اينها را به سوى غاياتى كه از آنها مطلوب و منظور است سوق مى‏دهد .

نهايت اينكه اين خداى سبحان است كه علاوه بر دادن حس به بشر ، فكر نيز به او داد تا با آن( حس) مواد خام و با اين( فكر) قضايائى بسازد و به كمال برسد ، البته به آن مقدارى كه برايش مقدر شده كه علوم فكرى جارى در تكوينيات و يا به عبارتى علوم نظرى را كسب كند و در اين باب فرموده:« و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلكم تشكرون!»(78/نحل)

و اما علوم عملى يعنى علومى كه سر و كارش همه با اين معنا است كه چه كارهائى سزاوار و چه كارهائى ناسزاوار است ، تنها منشا اين علوم الهامهائى از ناحيه خداى سبحان است ، بدون اينكه حس بشر و يا عقل نظرى او در آن نقشى داشته باشد:

به آيه زير توجه فرمائيد:

« سوگند به نفس و خلقت كامل و تمام عيار آن، كه خداى سبحان آن را بيافريد و سپس تقوا( آنچه سزاوار است،) و فجور ( آنچه ناسزاوار است،) را به آن الهام كرد، در نتيجه هر كس نفس را پاك نگه دارد، رستگار و هر كس آن را آلوده كند زيانكار مى‏شود!»(7و8/شمس)

و به آيه زير توجه كنيد كه مى‏فرمايد:

« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم!»(30/روم)

بطورى كه ملاحظه مى‏كنيد ، در اين آيات علم به آنچه از اعمال كه سزاوار است انجام شود( يعنى حسنات) و آنچه از اعمال كه نبايد انجام شود( يعنى سيئات) را از چيزهائى دانسته كه به الهام الهى يعنى افكندن در دلها حاصل مى‏شود ، و منشا آن علم اين الهامات است .

پس به حكم اين آيات تمامى علومى كه براى انسان حاصل مى‏شود همه و همه هدايت الهى و به هدايت الهى است ، چيزى كه هست به حسب نوع ، مختلف است .

آنچه از علوم كه مربوط به خواص اشياء خارجى است ، طريقى كه خداى سبحان بشر را به آن طريق به سوى آن علوم هدايت مى‏كند طريق حس است ، و آنچه از علوم كلى و فكرى كه چون بديهيات عقلى نه ربطى به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطى به خواص اشياء ، اينگونه علوم را خداى تعالى به تسخير و اعطاء به انسان مى‏دهد و اين تسخير و اعطاء چنان نيست كه حس بتواند آنرا ابطال كند و يا انسان در حالى از حالات از آن بى نياز شود ، قسم سوم علومى است مربوط به اعمال آدمى و اينكه چه اعمالى صالح و چه اعمالى فاسد و فساد انگيز است ؟ چه اعمالى تقوا و چه اعمالى فجور است ؟ خداى سبحان آن را از طريق الهام و افكندن در دلها و كوبيدن در فطرت به انسان مى‏دهد .

و قسم سوم كه در اصل به الهام الهى بر مى‏گردد ، تنها زمانى در عمل انسان مفيد واقع گشته و اثرش تمام مى‏شود ، كه قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد و بر درستى و استقامت رشد كرده باشد( چون بسا مى‏شود كه انسانى در اثر كجرويهاى ممتد ، فطرت خداداديش را از دست داده و حتى بديهيات كلى و عقلى را درك نكند!) همچنانكه درك عقلى نيز وقتى حاصل مى‏شود كه عقل به سلامتى خود باقى مانده باشد و آن تا زمانى است كه تقواى دينى و دين فطريش را از دست نداده باشد ، به آيات زير توجه فرمائيد:

« و ما يذكر الا اولوا الالباب!»(269/بقره)

« و ما يتذكر الا من ينيب!»(13/غافر)

« و نقلب افئدتهم و ابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة!»(110/انعام)

« و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه!»(130/بقره)

يعنى كسى مقتضيات فطرت را ترك نمى‏كند مگر وقتى كه عقلش را تباه كرده و راهى غير از راه عقل را پيش گرفته باشد .

اعتبار عقلى و حساب سرانگشتى هم مساعد با ملازمه‏ايست كه گفتيم بين عقل و تقوا بر قرار است ، براى اينكه وقتى عقلش و يا به عبارتى نيروى تفكر و نظر انسان آسيب ديد و در نتيجه حق را حق نديد و باطل را باطل نيافت ، چگونه ممكن است از ناحيه خداى تعالى ملهم شود به اينكه بايد اين كار نيك را بكند ، و يا فلان كار زشت را نكند ؟ مثل چنين كسى مثل آن شخصى است كه معتقد است بعد از زندگى دنيائى و مادى عاجل ديگر هيچ زندگى‏يى نيست ، چنين كسى معنا ندارد كه ملهم به تقواى دينى شود ، براى اينكه تقواى دينى زاد و توشه زندگى آخرت است ، و بهترين توشه آن است .

كسى هم كه دين فطريش فاسد شد و از تقواى دينى توشه‏اى ذخيره نكرد ، قواى داخلى و شهوت و غضبش و محبت و كراهتش و ساير قوايش نمى‏تواند معتدل باشد و معلوم است كه اين قوا( كه فرمانده اعضاى بدن است،) وقتى دچار كوران شد نمى‏گذارد قوه درك نظريش عمل كند و آن عملى كه شايسته آن درك است را انجام دهد .

آرى!

« حقيقت، سرائى است آراسته!»

« هوا و هوس گرد برخاسته! »

و بيانات قرآن در نشر معارف دينى و تعليم علم نافع به مردم همين روش را پيش گرفته ، يعنى سه طريقه سابق الذكر را رعايت نموده ، سه طريقه‏اى كه خودش رعايت نموده و هم براى رسيدن انسان به معلومات سودمند آن طريقه‏ها را معين فرموده آنچه از معلومات جزئى كه مربوط به خواص اشياء است و به وسيله احساس درك مى‏شود ، قرآن كريم آنها را به حواس بشر حوالت داده و مى‏فرمايد:

« ا لم تر - مگر نديدى!»

« ا فلا يرون - پس چرا نمى‏بينند!»

« ا فرايتم - آيا شما اينطور ديديد!»

« ا فلا تبصرون - چرا پس نمى‏بينيد!»

و از اين قبيل تعبيرهاى ديگر.

آنچه از معلومات كه از سنخ كليات عقلى و مربوط به امور كلى مادى و يا ماوراى ماده است ، در آن موارد عقل را يك معيارى جازم دانسته است ، هر چند كه آن امور غايب از حواس ظاهرى و خارج از محيط ماده و ماديات است ، نظير غالب آيات راجع به مبدأ و معاد ، كه مشتمل است بر تعبيراتى نظير:

**« لقوم يعقلون!»**

**« لقوم يتفكرون!»**

**« لقوم يتذكرون!»**

**« يفقهون!» و امثال اينها.**

و آنچه از قضايا كه مربوط به عمل است و مساسى با خير و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد ، درك آنها را به الهامى الهى حوالت داده ، مطالبى ايراد مى‏كند ، تا به وسيله آن بشر را متوجه الهام‏هاى باطنى خود كند ، نظير آياتى كه مشتمل است بر تعبيرى نظير:

**« ذلكم خير لكم!»**

**« فانه آثم قلبه!»**

**« فيهما اثم!»**

**« و الاثم و البغى بغير الحق!»**

**« ان الله لا يهدى!»**

و از اين قبيل تعبيرها كه خود خواننده بايد در دسته‏بندى كردن آيات راجع به اين سه قسم معلومات تدبر كند .

از اين بيان سه نكته اساسى روشن گرديد:

اول: اينكه قرآن كريم طريقه و مسلك حسيين يعنى علمائى كه همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است و احكام عقلى صرف را در بحث‏هاى علمى راه نمى‏دهند به شدت تخطئه كرده است ، براى اينكه ما مى‏بينيم اولين و مهم‏ترين مساله‏اى كه قرآن كريم در بيان آن اهتمام ورزيده مساله توحيد خداى عز و جل است و ساير معارف اخلاقى و علمى دين را بر آن اساس بيان كرده و مردم را به سوى آن دعوت فرموده و اين هم پر واضح است كه مساله توحيد از هر مساله ديگرى بى‏ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هيچ ارتباطى با حس و ماده ندارد .

قرآن كريم بيان كرده كه اين معارف حقيقى همه از فطرت منشا مى‏گيرد و فرموده:« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله!» (30/روم) مى‏فرمايد خلقت بشر نوعى خلقت و ايجاد است كه مستلزم اين علوم و ادراكات است و معنا ندارد كه خلقت موجودات تبدل و دگرگونى پيدا كند ، مگر آن دگرگونى كه خودش نيز جزء خلقت و ايجاد باشد و اما اينكه ايجاد مطلق مبدل شود ، يعنى حكم واقع باطل شود ، هيچ معنائى برايش تصور ندارد ، پس انسان هرگز نمى‏تواند( و حاشا كه بتواند!) علوم فطرى خود را باطل ساخته و در زندگى راهى را پيش بگيرد كه غير از راه فطرت و خلقتش مى‏باشد و اما انحرافى كه مى‏بينيم انسانهائى از احكام فطرت دارند اين انحرافها ابطال حكم فطرت نيست ، بلكه استعمال و به كار گيرى همان احكام است ، اما در مواردى كه نبايد به كار گرفت ، نظير اينكه يك فرد تير انداز با اينكه تير و كمان را ساخته‏اند براى خوردن به هدف ، ولى او تير به غير هدف بزند ، پس او تير و كمان را استعمال كرده و ليكن استعمالش غلط و به خطا بوده ، كاردك‏ها و پيچ مهره‏ها و سوزنها و ساير اجزاى يك موتور و كارخانه در صورتى كه درست به كار نرود و در جاى خود قرار نگيرد وقتى ماشين و موتور به كار مى‏افتد آن اجزاء ، كارى را كه بايد انجام دهند انجام مى‏دهند و ليكن غرضى كه از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمى‏شود ، آنچه در مثال ما محال است اين است كه در يك كارخانه آن جزئى كه كار اره را مى‏كند به جاى اره كردن بدوزد و سوزنى كه در آن كارخانه كارش دوختن است اره كند و خلاصه اره كار خود را با كار سوزن عوض كند و در نتيجه چيزى را كه بايد قطع كند و پاره كند بدوزد ، اين محال است.

و اين معنا براى هر دانش‏پژوهى كه در تمامى استدلالهاى حسى مسلكان دقت كند كاملا روشن است مثلا يكى از استدلالهاى اين طائفه اين است كه گفته‏اند : بحثهاى عقلى صرف و قياس‏هاى منطقى كه از مقدماتى دور از حس چيده مى‏شود بسيار دستخوش اشتباه و خطا مى‏گردد ، دليلش هم اختلافهاى بسيارى است كه در مسائل عقلى صرف ديده مى‏شود ، به همين دليل نبايد بر اين مسائل اعتماد كرد ، چون دل انسان اطمينانى به آن پيدا نمى‏كند .

و يا در تخطئه طريقه بحث‏هاى عقلى و درستى طريقه حس و تجربه ، استدلال كرده‏اند به اينكه: حس آلتى است براى دستيابى به خواص اشياء و اين چيزى نيست كه كسى آنرا انكار كند ، وقتى كه انسان اثرى را در موضوعى از موضوعات - آنهم در شرائطى مخصوص - احساس مى‏كند و سپس اين مشاهده - با حفظ همان شرائط ، يعنى بدون اختلاف - تكرار مى‏شود ، قهرا كشف مى‏كند كه اثر مذكور از خصوصيات موضوع نامبرده است ، نه اينكه تصادفى پيدا شده باشد ، چرا كه تصادف هيچگاه دوام پيدا نمى‏كند .

و اين دو دليل يعنى دليل بر نادرستى قياسات عقلى محض و دليل بر درستى صد درصد طريقه حس و تجربه به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد ، براى اين اقامه شده كه لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده ، ترك طريقه عقلى صرف را لازم قلمداد نمايد در حالى كه مقدماتى كه در اين دو دليل اخذ شده همه مقدماتى عقلى و خارج از حس و تجربه بودند ، آن وقت طرفداران طريقه حس با همين مقدمات عقلى مى‏خواهند طريقه استدلال عقلى را باطل سازند ، و اين همان چيزى است كه قبلا خاطرنشان كرديم كه فطرت هرگز باطل نمى‏شود و تنها انحرافى كه هست در كيفيت استعمال فطرت است .

و از اين اشتباه فاحش‏تر ، اين است كه بخواهند با استعمال حس و تجربه ، احكام تشريع شده و قوانين موضوعه را تشخيص دهند و مثلا حكمى از احكام را در جوامع بشرى آزمايش مى‏كنند تا ببينند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته ، و در آن ديگرى چند در صد ، اگر ديدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حكم كنند به اينكه اين حكم حكم خوب ، ثابت و لا يتغير است ، و بايد هميشه باشد و اگر ديدند اثرش آنطور كه بايد چشمگير نيست ، آنرا دور انداخته و حكمى ديگر را به كرسى بنشانند ، همچنانكه قائلين به قياس و استحسان( يعنى اكثر علماى اهل سنت كه احكام شرع را با آن اثبات مى‏كنند ، مثلا مى‏گويند چون فلان موضوع شبيه به آن موضوع ديگر است پس حكم همان موضوع را هم دارد!) نظير چنين خطائى را مرتكب شده‏اند ، با اينكه قياس فقهى و استحسان و آن اظهار نظرهائى كه نامش را شم الفقاهه مى‏گذارند ، امارات و نشانه‏هائى است براى كشف حكم نه براى جعل حكم كه البته بحث در اطراف مساله قياس و استحسان ارتباطى با كار ما كه تفسير قرآن كريم است ندارد ، بايد در آن باره به كتب اصول مراجعه نمود .

قرآن كريم همه اين روش‏ها را باطل دانسته و اثبات كرده است كه احكام تشريع شده‏اش همه فطرى و روشن است و تقوا و فجورى كه در فطرت همه انسانها هست الهامى است علمى كه جزئيات آن فقط و فقط بايد از ناحيه وحى گرفته شود ، نه كار حس است و نه كار تجربه - به آيات زير توجه فرمائيد:

**« و لا تقف ما ليس لك به علم!»(36/اسرا)**

**« و لا تتبعوا خطوات الشيطان!» (168/بقره)**

قرآن كريم علاوه بر اينكه ريشه همه احكام الهى را فطرت بشر دانسته ، شريعت تشريع شده را حق ناميده ، به اين آيات توجه فرمائيد:

**« و ان الظن لا يغنى من الحق شيئا!»(36/یونس)**

و چگونه مى‏تواند جايگزين حق و مصلحت باشد با اينكه در پيروى ظن خوف آن هست كه انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است كه خويشتن را در خطر باطل افكندن ضلالت است:

**« فما ذا بعد الحق الا الضلال!»(32/یونس)**

**« فان الله لا يهدى من يضل!»(37/نمل)**

يعنى ضلالت شايستگى آن را ندارد كه انسان را به خير و سعادت برساند ، پس كسى كه مى‏خواهد از راه باطل به هدف حق برسد ، و يا از راه ظلم به عدالت منتهى شود ، و يا از راه سيئه به حسنه و از راه فجور به تقوا دست يابد ، راه را خطا رفته است و از عالم صنع و ايجاد كه ريشه شرايع و قوانين است توقعى كرده كه هرگز و به هيچ وجه به آن نمى‏رسد( و مثل كسى مى‏ماند كه به اميد دست‏يابى به آتش دست خود در آب كند ، و در شكم آب به جستجوى آتش بپردازد!) اگر چنين چيزى ممكن بود چنان توقعى نيز بجا بود كه در همه اشياء ممكن باشد ، و نيز بجا بود كه از هر چيزى كه خاصيتى دارد ضد آن خاصيت را توقع كرد ، و هر ضدى كار ضد خود كند و اثر آن را ببخشد ، معلوم است كه نمى‏بخشد .

نكته اساسى دوم كه بيان قبلى ما روشنش ساخت اين است كه قرآن همانطور كه طريقه حس و تجربه را تخطئه كرده طريقه تذكر را نيز - كه سلوك علمى فكرى را باطل مى‏داند و منطق فطرت را كنار مى‏زند - باطل كرده است ، كه در همين جلد بيان مفصل آن گذشت .

نكته سومى كه روشن شد اين است كه قرآن به مردم اجازه آن را نمى‏دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خداى سبحان به تفكر بپردازند ، و اين كار را خطرناك و بى فائده مى‏داند كه در سابق راجع به اين مطلب نيز تا حدى بحث كرديم ، و به همين جهت است كه مى‏بينى قرآن در ضمن تعليم شرايع دين هر حكمى را كه بيان مى‏كند ، همراه آن حكم ، سخن از فضائل اخلاق و خصال حميده به ميان مى‏آورد ، تا با تذكر آن ، غريزه تقواى بشر بيدار گشته ، بر فهم حكم خدا و هضم آن قوى شود و شما خواننده عزيز مى‏توانى اين معنا را در امثال آيات زير مطالعه كنى:

**« و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله و اليوم الاخر ، ذلكم ازكى لكم و اطهر و الله يعلم و انتم لا تعلمون!»(232/بقره)**

**« و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، و يكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين!»(193/بقره)**

**« و اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر ، و لذكر الله اكبر و الله يعلم ما تصنعون!»** (45/عنکبوت)

**الميزان ج : 5 ص : 502**

فصل دوم

رؤیا و خواب دیدن

**گفتارى در پيرامون**:

# رؤيا

**بحث 1- اعتناى مردم نسبت به رؤيا**

مردم از قديم الايام - كه نمى‏توان ابتداى تاريخش را به دست آورد - نسبت به امر رؤيا و خواب عنايت زيادى داشته‏اند و در هر قوم و مردمى قوانين و موازين مختلفى براى تعبير خواب بوده ، كه با آن قوانين ، خوابها را تعبير و رموز آنها را كشف مى‏كرده‏اند و مشكلات اشارات آنها را حل مى‏نموده‏اند و در انتظار خير و شر و يا نفع و ضررى كه فالش را زده بودند مى‏نشستند .

در قرآن كريم نيز به امر خواب اعتناء شده چنانكه رؤياى ابراهيم عليه ‏السلام‏ را در باره فرزندش آورده مى‏فرمايد: بعد از آنكه با او به منى رسيد گفت:

* اى پسرك من ، در خواب مى‏بينم كه دارم تو را ذبح مى‏كنم ، ببين تا نظرت در اين باره چيست؟
* گفت: اى پدرم بجاى آر آنچه كه مامور شده‏اى ...؟ و ما ندايش كرديم كه اى ابراهيم رؤياى خود را تصديق كردى . (102/صافات)

و حكايت رؤياى يوسف عليه‏السلام را نقل كرده مى‏فرمايد: زمانى كه يوسف به پدرش گفت:

* اى پدرم ! در خواب ديدم يازده ستاره و شمس و قمر را كه دارند برايم سجده مى‏كنند!(4/یوسف)

و همچنين رؤياى دو رفيق زندانى يوسف عليه‏السلام‏ را چنين حكايت مى‏كند كه: يكى از آن دو گفت:

* در خواب مى‏بينم كه شراب مى‏گيرم ، و ديگرى گفت:
* من در خواب مى‏بينم كه بالاى سرم نان حمل مى‏كنم و مرغان از آن مى‏خورند، ما را به تعبير آن خبر ده، كه ما تو را از نيكوكاران مى‏يابيم! (36/یوسف)

و رؤياى پادشاه مصر را حكايت نموده مى‏فرمايد: پادشاه گفت:

* من در خواب مى‏بينم هفت گاو فربه را كه هفت گاو لاغر آنها را مى‏خورند و هفت سنبله سبز و سنبله‏هاى خشك ديگر ، هان اى كرسى‏نشينان ، نظر دهيد مرا در رؤيايم ! (43/یوسف)

و نيز از خواب مادر موسى حكايت نموده مى‏فرمايد:

- و چون وحى كرديم به مادر تو آنچه وحى شدنى است كه او را در صندوق بگذار و بدريا بينداز!(7/قصص)

( چون در روايات آمده كه اين وحى بصورت رؤيا بوده است.)

و نيز خوابهايى از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم حكايت كرده مى‏فرمايد:

* زمانى كه خداوند ايشان را در عالم رؤيا به تو اندك نشان داد ، كه اگر ايشان را بسيار جلوه مى‏داد هر آينه سست مى‏شديد و در اينكه به جنگشان اقدام بكنيد يا نه نزاع مى‏كرديد.(43/انفال)

و باز فرموده:

* هر آينه خداوند صدق و حقيقت خواب رسولش را آشكار و محقق ساخت كه: بزودى ان شاء الله به مسجد الحرام وارد مى‏شويد، در حالى كه ايمن باشيد و سرهايتان تراشيده باشد و تقصير كرده باشيد و ترسى بر شما نباشد!(27/فتح)

و نيز مى‏فرمايد:

* ما خوابى كه به تو نشان داديم قرارش نداديم مگر فتنه و امتحان مردم!

(60/اسرا)

از دليل نقلى هم تعداد زيادى روايت از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم و امامان اهل بيت عليهم‏السلام‏ رسيده كه همه ، اين معنا را تاييد مى‏كنند.

و ليكن دانشمندان طبيعى اروپا ، رؤيا را يك واقعيت خارجى نمى‏دانند و برايش ارزش علمى قائل نيستند كه در باره حقيقت و ارتباطش با حوادث خارجى بحث كنند ، مگر عده‏اى از روانشناسان ايشان كه به شان آن اعتنا ورزيده عليه دسته اول به پاره‏اى از رؤياهاى صحيح استدلال كرده‏اند ، كه از حوادث آينده و يا امور پنهانى بطور شگفت‏آورى خبر داده ، بطورى كه ممكن نيست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود ، و اينگونه خوابها آنقدر زياد و بطرق معتبر نقل شده كه ديگر نمى‏توان در باره آنها ترديد كرد و اين دسته ، از اينگونه خواب‏ها كه گفتيم( بطور اعجاب آورى از آينده و يا امور پنهانى خبر داده،) در كتب خود نقل كرده‏اند .

**بحث 2- رؤيا داراى حقيقت است!**

هيچ يك از ما نيست كه در زندگى خود خوابهايى نديده باشد كه به پاره‏اى امور پنهانى و يا مشكلات علمى و يا حوادث آينده از خير و شر دلالت نكرده باشد ، آرى از هر كه بپرسى يا خودش چنين رؤياهايى داشته و يا از ديگران شنيده و چنين امرى را نمى‏توان حمل بر اتفاق كرد و گفت كه: هيچ ارتباطى ميان آنها و تعبيرشان نيست ، مخصوصا خوابهاى صريحى كه اصلا احتياج به تعبير ندارد .

البته اين هم قابل انكار نيست كه رؤيا امرى است ادراكى ، كه قوه خيال در آن مؤثر و عامل است و اين قوه از قواى فعالى است كه دائما مشغول كار است ، بسيار مى‏شود كه عمل خود را از جهت اخبارى كه از ناحيه حس لامسه و يا سامعه و امثال آن وارد مى‏شود ادامه مى‏دهد و بسيار هم مى‏شود كه صورتهايى بسيط و يا مركب ، از صورتها و يا معناهايى كه در خزينه خود دارد گرفته و آنها را تحليل مى‏كند ، مانند تفصيلى كه در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به يك يك اعضاء ، از قبيل سر و دست و پا و غير آن تجزيه و تحليل مى‏كند ، و يا بسائط را گرفته تركيب مى‏نمايد ، مثلا از اعضايى كه جدا جدا در خزينه خود دارد انسانى مى‏سازد .

حال بسيار مى‏شود كه آنچه تركيب كرده با خارج مطابقت مى‏كند و بسيار هم مى‏شود كه مطابقت نمى‏كند ، مانند اين كه انسانى بى‏سر و يا ده سر بسازد .

و كوتاه سخن اينكه اسباب و عوامل خارجى كه محيط به بدن آدمى است ، از قبيل حرارت و برودت و امثال آن ، و همچنين عوامل داخلى كه بر آن عارض مى‏شود از قبيل مرض و ناملايمات و انحرافات مزاج و پرى معده و خستگى و غير آن ، همه در قوه مخيله و در نتيجه در خوابها تاثير مى‏گذارد .

و لذا مى‏بينيم كسى كه( در بيدارى و يا در خواب) حرارت و يا برودت شديد در او اثر كرده ، در خواب آتشى شعله‏ور و يا برف و سرمايى شديد مشاهده مى‏كند ، و كسى كه گرماى هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جارى ساخته در خواب حمام گرم و يا خزينه و يا ريزش باران را مى‏بيند و نيز كسى كه مزاجش منحرف و يا دچار پرى معده شده خوابهاى پريشانى مى‏بيند كه سر و ته نداشته ، چيزى از آن نمى‏فهمد .

و همچنين اخلاق و سجاياى انسانى تاثير شديدى در نوع تخيل آدمى دارد ، كسى كه در بيدارى دچار عشق و محبت به شخصى شده و يا عملى را دوست مى‏دارد بطورى كه هيچگاه از ياد آن غافل نيست او در خواب هم همان شخص و همان چيز را مى‏بيند .

و شخص ضعيف النفسى كه در بيدارى همواره دچار ترس و وحشت است و اگر ناگهانى صدايى بشنود هزار خيال كرده امور هولناك بى‏نهايتى در نظرش مجسم مى‏شود ، او در خواب هم همين سنخ امور را مى‏بيند ، همچنين خشم و عداوت و عجب و تكبر و طمع و نظائر اينها هر كدام آدمى را به تخيل صورتهاى متسلسلى مناسب و ملائم خود وامى‏دارد و كمتر كسى است كه يكى از اين سجاياى اخلاقى بر طبيعتش غالب نباشد.

و بهمين جهت است كه اغلب رؤياها و خوابها از تخيلات نفسانى است كه يكى از آن اسباب ، خارجى و يا داخلى طبيعى و يا داخلى اخلاقى ، نفس را به تصور آنها واداشته است و در حقيقت نفس آدمى در اين خوابها همان كيفيت تاثير و نحوه عمل آن اسباب را در خودش حكايت مى‏كند و بس و آن خوابها حقيقت ديگرى غير اين حكايت ندارند.

اين است آن حقيقتى كه منكرين واقعيت رؤيا را به انكار واداشته ، و غير آنچه ما گفتيم دليل ديگرى نداشته و بغير شمردن عوامل مزبورى كه گفتيم ( در قوه خيال آدمى اثر مى‏گذارند،) مطلب علمى ديگرى ندارند .

و ما هم آنرا مسلم مى‏دانيم منتهى چيزى كه هست بايد به ايشان بگوييم دليل مذكور نمى‏تواند اثبات كند كه بطور كلى هر چه رؤيا هست از اين قبيل است و حقيقت و واقعيتى ندارد ، بله اين معنا را اثبات مى‏كند كه هر رؤيايى حقيقت نيست و اين غير مدعاى ايشان است ، مدعاى ايشان اين است كه همه خوابها خالى از حقيقت است .

آرى( همانطور كه گفتيم،) خوابهايى در اين ميان هست كه رؤياى صالح و صادق است و از حقائقى پرده برمى‏دارد كه هيچ راهى به انكار آن نيست و نمى‏توانيم بگوييم هيچگونه رابطه‏اى بين آنها و بين حوادث خارجى و امورى كه كشف و پيش بينى شده وجود ندارد .

پس ، از آنچه كه بيان شد اين معنا روشن گرديد كه بطور كلى هيچ يك از رؤياها خالى از حقيقت نيست به اين معنا كه اين ادراكات گوناگونى كه در خواب بر نفس آدمى عارض مى‏شود و ما آنها را رؤيا مى‏ناميم ريشه‏ها و اسبابى دارند كه باعث پيدايش آنها در نفس و ظهورشان در خيال مى‏شود ، و وجود اين ادراكات حكايت از تجسم آن اصول و اسبابى مى‏كند كه اصول و اسباب آنها است ، بنا بر اين( صحيح است بگوئيم،) براى هر رؤيايى تعبيرى هست ، ليكن تعبير بعضى از آنها عوامل طبيعى و بدنى در حال خواب است ، و تاويل بعضى ديگر عوامل اخلاقى است و بعضى ديگر سببهاى متفرقه اتفاقى است ، مانند كسى كه در حال فكر در امرى بخواب مى‏رود و در خواب رؤيايى مناسب آن مى‏بيند .

در آنچه گفته شد هيچ حرف و بحثى نيست و همه در باره آن متفقند. بحث و رد و قبولى كه هست همه در باره رؤيايى است كه نه اسباب خارجى طبيعى دارد و نه ريشه‏اش اسباب مزاجى و يا اتفاقى است و نه مستند به اسباب داخلى و اخلاقى است و در عين حال با حوادث خارجى و حقائق كونى ارتباط هم دارد .

**بحث 3- خوابهاى راست**

خوابهاى مورد بحث، يعنى آنهايى كه با حوادث خارجى و مخصوصا حوادثى كه سابقه قبلى ندارند ارتباط دارد از آنجايى كه يكى از دو طرف ارتباط امرى است معدوم و نيامده از قبيل بخواب ديدن اينكه پس از مدتى چنين و چنان مى‏شود و عينا هم بشود اشكال شده است، كه معنا ندارد ميان امرى وجودى(رؤيا) و امرى عدمى(حادثه نيامده) ارتباط برقرار شود و يا به عبارت ديگر معقول نيست ميان رؤيا و امرى كه بوسيله يكى از عوامل مذكور در قبل ، از حواس ظاهر و اخلاقيات و انحراف مزاج وارد بر نفس نشده ارتباط برقرار گردد. مثلا شخصى بدون هيچ سابقه‏اى در خواب ببيند كه در فلان محل دفينه‏اى از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصيات را هم دارد و شكل و قيافه ظرف آن هم چنين و چنان است ، آنگاه از خواب برخاسته به آن نقطه برود و زمين را بكند و دفينه را با عين آن خصوصيات پيدا كند ، چون همانطور كه گفتيم معنا ندارد ميان نفس آدمى و امرى كه به تمام معنى از حواس ظاهرى و باطنى انسان غايب بوده ارتباط برقرار شود .

و بهمين جهت در جواب اين اشكال گفته‏اند : اين ارتباط از اين راه برقرار مى‏شود كه نفس شخص نائم ، نخست با سبب حادثه ارتباط پيدا مى‏كند ، آن سببى كه فوق عالم طبيعت قرار دارد و بعد از برقرار شدن ارتباط ميان نفس و آن سبب ، ارتباط ديگرى برقرار مى‏شود ميان آن و خود حادثه .

توضيح اينكه عوالم سه گونه‏اند:

يكى عالم طبيعت كه عبارتست از عالم دنيا كه ما در آن زندگى مى‏كنيم و موجودات در آن صورتهايى مادى هستند ، كه بر طبق نظام حركت و سكون و تغير و تبدل جريان مى‏يابد .

عالم دوم عالم مثال است كه ما فوق اين عالم قرار دارد ، به اين معنا كه وجودش ما فوق وجود اين عالم است( نه اينكه فوق مكانى باشد،) و در آن عالم نيز صور موجودات هست اما بدون ماده ، كه آنچه حادثه در اين عالم حادث مى‏شود از آن عالم نازل مى‏گردد و باز هم به آن عالم عود مى‏كند و آن عالم نسبت به اين عالم و حوادث آن ، سمت عليت و سببيت را دارد .

عالم سوم عالم عقل است كه ما فوق عالم مثال است، يعنى وجودش ما فوق آنست( نه جايش،) در آن عالم نيز حقايق اين عالم و كلياتش وجود دارد ، اما بدون ماده طبيعى و بدون صورت مثالى ، كه آن عالم نسبت به عالم مثال نيز سمت عليت و سببيت را دارد .

نفس آدمى بخاطر تجردش ، هم سنخيتى با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل و وقتى انسان به خواب رفت و حواسش دست از كار كشيد ، طبعا از امور طبيعى و خارجى منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل كه خود ، هم سنخ آنها است مى‏شود و در نتيجه پاره‏اى از حقايق آن عوالم را به مقدار استعداد و امكان مشاهده مى‏نمايد .

حال اگر نفس ، كامل و متمكن از درك مجردات عقلى بود ، آن مجردات را درك نموده اسباب كاينات را آنطور كه هست يعنى بطور كليت و نوريت در پيش رويش حاضر مى‏سازد و اگر آن مقدار كامل نبود كه بطور كليت و نوريت استحضار كند ، به نحو حكايت خيالى و بصورتها و اشكالى جزئى و مادى كه با آنها مانوس است حكايت مى‏كند ، آنطور كه خود ما در بيدارى ، مفهوم كلى سرعت را با تصور جسمى سريع الحركه حكايت مى‏كنيم و مفهوم كلى عظمت را به كوه و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانى و شخص مكار را به روباه و حسود را به گرگ و شجاع را به شير و همچنين غير اينها را بصورتهايى كه با آن مانوسيم تشبيه و حكايت و مجسم مى‏سازيم .

اين صورتى است كه نفس متمكن از ادراك مجردات آنطور كه هست بوده باشد و بتواند به آن عوالم ارتقاء يابد و گرنه تنها از عالم طبيعت به عالم مثال ارتقاء يافته و چه بسا در آن عالم ، حوادث اين عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نمايد بدون اينكه با تغيير و تبديل تصرفى در آن بكند .

و اينگونه مشاهدات نوعا براى نفوسى اتفاق مى‏افتد كه سليم و متخلق به صدق و صفا باشند ، اين آن خوابهايى است كه در حكايت از حوادث ، صريح است و چه بسا كه نفس ، آنچه را كه در آن عوالم مشاهده مى‏كند با مثالهايى كه بدان مانوس است ممثل مى‏سازد، مثلا ازدواج(آينده) را بصورت جامه در تن كردن حكايت مى‏كند و افتخار را بصورت تاج ، و علم را بصورت نور ، و جهل را بصورت ظلمت و بى‏نامى و گوشه‏نشينى را بصورت مرگ مجسم مى‏سازد و بسيار هم اتفاق مى‏افتد كه در آن عالم هر چه را مشاهده مى‏كنيم ، نفس ما منتقل به ضد آن مى‏شود ، همچنانكه در بيدارى هم با شنيدن اسم ثروت به فقر و با تصور آتش به يخ و از تصور حيات به تصور مرگ منتقل مى‏شويم و امثال اينها .

از جمله مثالهاى اين نوع خوابها ، اين خوابيست كه نقل شده كه مردى در خواب ديد در دستش مهرى است كه با آن دهان و عورت مردم را مهرى مى‏كند ، از ابن سيرين پرسيد ، در جواب گفت: تو بزودى مؤذن مى‏شوى و در ماه رمضان مردم با صداى تو امساك مى‏كنند .

از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه خوابهاى راست در تقسيم اولى تقسيم مى‏شود به ، خوابهاى صريحى كه نفس نائم و صاحب رؤيا در آن هيچگونه تصرفى نكرده و قهرا و بدون هيچ زحمتى با تاويل خود منطبق مى‏شود .

و خوابهاى غير صريحى كه نفس صاحب خواب از جهت حكايت ، در آن تصرف كرده حالا يا به تمثيل و يا به انتقال از معناى خواب به چيزى كه مناسب آن و يا ضد آنست ، اين قسم رؤيا آن قسمى است كه محتاج به تعبير است تا متخصصى آن را به اصلش كه در رؤيا مشاهده شده برگرداند ، مثلا تاجى را كه مى‏گويد در خواب ديده‏ام افتخار و مرگ را به حيات و حيات را به فرج بعد از شدت و ظلمت را به جهل و حيرت را به بدبختى تعبير كند .

آنگاه قسم دوم به يك تقسيم ديگرى منقسم مى‏شود به دو قسم يكى آن خوابهايى است كه نفس صاحب خواب فقط يكبار در آن تصرف مى‏كند و از آنچه ديده به چيز ديگرى مناسب و يا ضد آن منتقل گشته و آنرا حكايت مى‏كند و يا فوقش از آنهم به چيز ديگرى منتقل مى‏شود به طورى كه برگرداندن آن به اصل و ريشه‏اش دشوار نيست .

قسم دوم آن رؤيايى است كه نفس صاحبش به يك انتقال و دو انتقال اكتفا ننموده ، مثلا از آنچه ديده به ضدش منتقل شده و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل و همچنين بدون اينكه به حدى توقف كرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف كرده ، بطورى كه ديگر مشكل است كه تعبيرگو بتواند رؤياى مزبور را به اصلش برگرداند ، اينگونه خوابها را اضغاث احلام مى‏نامند ، كه تعبير ندارد ، براى اينكه يا دشوار است و يا ممكن نيست تعبيرش كرد.

از اينجا بخوبى روشن گرديد كه بطور كلى خوابها داراى سه قسم كلى هستند ، يكى خوابهاى صريحى كه احتياجى به تعبير ندارد ، يكى اضغاث احلام كه از جهت دشوارى و يا تعذر ، تعبير ندارد و سوم خوابهايى كه نفس در آن با حكايت و تمثيل تصرف كرده ، اين قسم از خوابها است كه تعبير مى‏شود .

اين بود اجمال آنچه كه علماى روانشناس قديم در باره رؤيا گفته‏اند و بحث بيش از اين و كامل آن موكول به كتبى است كه در اين باره تدوين يافته است.

**بحث 4- در قرآن مؤيد آنچه گفته شد هست !**

يكجا مى‏فرمايد:

« و هو الذى يتوفيكم بالليل!» (60/انعام)و در جاى ديگر مى‏فرمايد:

« الله يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت و يرسل الاخرى!»(42/زمر)

و ظاهر اين دو آيه اين است كه نفوس در موقع خواب ، از بدن‏ها گرفته مى‏شوند و ديگر ارتباطى با حواس ظاهرى بدن ندارند ، به نوعى به عالم ربوبى رجوع كرده و منتقل مى‏شوند كه بى‏شباهت به مرگ نيست .

خداى تعالى در كلام خود به هر سه قسم رؤياى مذكور اشاره كرده و از قسم اول، رؤياى ابراهيم و رؤياى مادر موسى و پاره‏اى از رؤياهاى رسول خدا صلى‏الله ‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ را آورده و به قسم دوم هم در جمله اضغاث احلام اشاره كرد ، كه چنين رؤياهايى هم هست و از قسم سوم ، رؤياى يوسف و رؤياهاى دو رفيق زندانى او و رؤياى پادشاه مصر را كه هر سه در سوره يوسف آمده برشمرده است .

**الميزان ج : 11 ص : 365**

فصل سوم

تکلیف

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# تکلیف

**« فَاصدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِض عَنِ الْمُشرِكِينَ‏!»**

**« إِنَّا كَفَيْنَك الْمُستهْزِءِينَ‏...!»**

**« فَسبِّحْ بحَمْدِ رَبِّك وَ كُن مِّنَ السجِدِينَ‏!»**

**« وَ اعْبُدْ رَبَّك حَتى يَأْتِيَك الْيَقِينُ‏!»**

**« آنچه را دستور دارى آشكار كن و از مشركان روى بگردان!»**

**« ما شر استهزاءگران را از تو كوتاه مى‏كنيم !»**

**« كسانى كه با خداى يكتا، خداى ديگر مى‏انگارند به زودى خواهند دانست!»**

**« ما مى‏دانيم كه تو سينه‏ات از آنچه مى‏گويند تنگ مى‏شود!»**

**« به ستايش پروردگارت تسبيح گوى و از سجده‏كنان باش!»**

**« پروردگار خويش را عبادت كن تا برايت يقين( مرگ) فرا رسد!»**

**(94تا99/حجر)**

غرض از آن آيات اين بود كه خدای تعالی رسول گرامی خود را به قيام بر انجام ماموريت و رسالت خود و اعراض و گذشت از جفاهاى مشركين دعوت كند ، و تسلاى خاطر دهد كه از آنچه مى‏گويند غمگين و تنگ حوصله نگردد ، زيرا قضاى حق بر اين رانده شده كه مردم را به اعمالشان در دنيا و آخرت و مخصوصا در روز قيامت - كه هيچ شكى در آن نيست - سزا دهد ، همان روزى كه احدى را از قلم نمى‏اندازد و به اندازه يك ذره هم از خير و شر كسى را بدون كيفر و پاداش نمى‏گذارد. با در پيش داشتن چنين روزى ، ديگر جاى تاسف خوردن بر كفر كافران باقى نمى‏ماند ، چون خدا بدان دانا است و به زودى جزاى اعمالشان را مى‏دهد و نيز جاى تنگ حوصلگى و اندوه نيست ، چون به خداى سبحان مشغول گشتن مهم‏تر و واجب‏تر است .

در اين سوره خداى سبحان دو بار مساله اعراض و گذشت از كفارى را كه رسول الله(ص) را مسخره مى‏كردند تكرار كرده و همچنين به آنجناب سفارش فرموده كه به تسبيح و حمد و عبادت خداى خود بپردازد و خبر داده كه خود او شر كفار را از او مى‏گرداند.

اينك در اين آيات هم همين را تكرار مى‏كند كه به كار رسالت خود مشغول باشد!

**الميزان ج : 12 ص : 276**

**بحث فلسفى در:**

# تکلیف و چگونگى دوام آن

در المیزان در خلال بحثهاى نبوت و چگونگى نشو و نماى شرايع آسمانى در ميان بشر، اين معنا گذشت كه : هر نوعى از انواع موجودات براى خود هدف و غايتى از كمال دارد كه از بدو پيدايش بسوى آن حد از كمال سير مى‏كند و با حركت وجوديش آن كمال را جستجو مى‏كند و لذا همه حركاتش طورى است كه با آن كمال متناسب است و تا خود را به آن حد نرساند آرام نمى‏گيرد مگر آنكه مانعى در سر راهش در آيد و او را از سير باز بدارد و قبل از رسيدن به هدف او را از بين ببرد ، مثلا درخت به خاطر آفاتى كه به آن حمله‏ور مى‏شود از رشد و نمو باز بايستد .

و نيز اين معنا گذشت كه محروميت از رسيدن به هدف ، مربوط به افراد مخصوصى از هر نوع است ، نه نوعيت نوع ، كه همواره محفوظ است و تصور ندارد كه تا آخرين فردش دچار آفت گردد .

يكى از انواع موجودات ، آدمى است كه او نيز غايتى وجودى دارد كه به آن نمى‏رسد مگر آنكه به طور اجتماع و مدنيت زندگى كند ، دليل و شاهدش هم اين است كه به چيزهايى مجهز است كه به خاطر آنها از همنوع خود بى نياز نيست ، مانند نر و مادگى و عواطف و احساسات و كثرت حوائج و تراكم آنها .

و همين اجتماع و مدنيت ، آدميان را به احكام و قوانينى محتاج مى‏كند كه با احترام نهادن به آن و به كار بستن آن ، امور مختلف زندگى را منظم ساخته و اختلافات خود را كه غير قابل اجتناب است بر طرف سازند و هر فردى در جائى قرار بگيرد كه سزاوار آنست و به همين وسيله سعادت و كمال وجودى خود را در يابد و اين احكام و قوانين عملى در حقيقت ناشى از حوائجى است كه خصوصيت وجودى انسان و خلقت مخصوصش ، يعنى تجهيزات بدنى و روحيش آن را ايجاب مى‏كند ، همچنانكه همين خصوصيات وجودى و خلقتيش مرتبط با خصوصيات علل و اسبابى است كه در ميان نظام عمومى عالم ، مثل او موجودى را پديد بياورد .

و اين معنا همان معناى فطرى بودن دين خداست ، زيرا دين خدا عبارتست از مجموعه احكام و قوانينى كه وجود خود انسان ، انسان را به سوى آن ارشاد مى‏كند و يا به تعبير ديگر : فطرى بودن دين خدا به اين معنا است كه دين خدا مجموعه سنتهايى است كه وجود و كون عمومى عالم آن را اقتضاء مى‏كند بطورى كه اگر آن سنتها اقامه شود مجتمع بشر اصلاح شده و افراد ، به هدف وجودى و نهايت درجه كمال خود مى‏رسند ، باز بطورى كه اگر آن سنت‏ها را باطل و بى اعتبار كنند ، عالم بشريت رو به تباهى نهاده ، آن وقت مزاحم نظام عمومى جهان مى‏گردد .

و اين احكام و قوانين چه مربوط به معاملات اجتماعى باشد كه حال مجتمع را اصلاح و منظم كند و چه مربوط به عبادات باشد كه آدمى را به كمال معرفتش برساند و او را فردى صالح در اجتماعى صالح قرار دهد ، مى‏بايستى از طريق نبوت الهى و وحى آسمانى به آدمى برسد و انسان تنها بايد به چنين قانونى تن در دهد و لا غير .

با اين بيان و اصولى كه گذشت معلوم مى‏شود كه : تكاليف الهى امورى است كه ملازم آدمى است ، و مادامى كه در اين نشاه ، يعنى در دنيا زندگى مى‏كند چاره‏اى جز پذيرفتن آن ندارد ، حال چه اينكه خودش فى حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد كمال وجودش نرسيده باشد و چه اينكه از حيث علم و عمل به حد كمال رسيده باشد( خلاصه اينكه بشر تا بشر است و تا در اين عالم است محتاج دين است چه اينكه در حال توحش باشد و چه اينكه به نهايت درجه تمدن و پيشرفت رسيده باشد!) اما احتياجش به دين در صورت توحش و عقب افتادگى روشن است و اما در صورت تمدن و كمال علم و عمل از اين نظر است كه معناى كمالش اين است كه در دو ناحيه علم و عمل داراى ملكات فاضله‏اى شده است كه به خاطر داشتن آن ، كارهايى از او سر مى‏زند كه صالح به حال اجتماع است و اعمال عبادى‏اى از او سر مى‏زند كه صالح به حال معرفت او است و درست مطابق با عنايت الهى نسبت به هدايت انسان به سوى سعادتش مى‏باشد .

و پر واضح است كه اگر قوانين الهى را مختص به افراد و اجتماعات ناقص و عقب افتاده بدانيم و تجويز كنيم كه انسان كامل تكليف نداشته باشد تجويز كرده‏ايم كه افراد متمدن ، قوانين و احكام را بشكنند و معاملات را فاسد انجام دهند و مجتمع را فاسد و در هم و بر هم كنند و حال آنكه عنايت الهى چنين نخواسته .

و همچنين تجويز كرده‏ايم كه افراد متمدن از ملكات فاضله و احكام آن تخلف كنند و حال آنكه همه افعال ، مقدماتى براى به دست آوردن ملكاتند و وقتى ملكه پيدا شد افعال ، آثار غير قابل تخلف آن مى‏شود و ديگر تصور نمى‏شود شخصى كه مثلا : ملكه معرفة الله را پيدا كرده خدا را عبادت نكند و يا كسى كه ملكه سخاوت را پيدا كرده بذل و بخشش نكند .

اينجا است كه فساد گفته بعضى‏ها روشن مى‏شود كه توهم كرده‏اند : غرض از تكاليف عملى ، تكميل انسان و رساندنش به نهايت درجه كمال او است ، و وقتى كامل شد ديگر حاجتى به تكليف نداشته بقاى تكليف در حق او مفهومى ندارد .

وجه فسادش اين است كه انسان هر قدر هم كه كامل شده باشد اگر از تكاليف الهى سرباز زند ، مثلا : احكام معاملاتى را رعايت نكند ، اجتماع را دچار هرج و مرج كرده است و عنايت الهى را نسبت به نوع بشر باطل ساخته است و اگر از تكاليف مربوط به عبادات تخلف كند بر خلاف ملكاتش رفتار كرده و اين محال است ، چون رفتار بشر آثار ملكات او است و به فرض هم كه جائز باشد ، باز مستلزم از بين بردن ملكه است و آن نيز مستلزم ابطال عنايت الهى نسبت به نوع بشر است .

آرى ميان انسان كامل و غير كامل از نظر صدور افعال فرق است ، انسان كامل و داراى ملكه فاضله از مخالفت مصون است و ملكه راسخه در نفسش نمى‏گذارد او كار خلاف بكند ، ولى انسان ناقص چنين مانع و جلوگيرى در نفس ندارد .

خداوند همه را در به دست آوردن ملكات فاضله يارى فرمايد!

**الميزان ج : 12 ص : 288**

فصل چهارم

عطای الهی

**بحث فلسفى در:**

# عطای الهی و منشأ اختلاف انواع و افراد

در اينكه فيض مطلق و غير محدود است بطورى كه از آيه شريفه:

**« و ما كان عطاء ربك محظورا !»**

**« هر يك را از عطاء پروردگارت مدد مى‏كنيم، اينها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگيرى نمى‏شود!»**

**(20/اسری)**

چنين استفاده مى‏شود. همه براهين اتفاق دارند بر اينكه وجود واجب تعالى به خاطر اينكه لِذاته واجب است، مطلق است و به هيچ حدى محدود و به هيچ قيدى مقيد و به هيچ شرطى مشروط نيست و گرنه اگر محدود به چيزى مى‏شد در پشت حد و بيرون آن وجود نمى‏داشت و به فرض نبودن قيد و يا شرطش به طور كلى معدوم و باطل مى‏گشت ، حال كه وجودش واجب فرض شد بنا بر اين بايد گفت : خداى تعالى واحدى است كه براى وحدتش دومى نيست و مطلقى است كه به هيچ قيدى مقيد نمى‏باشد .

اين معنا نيز به اثبات رسيد كه وجود ما سواى او هر چه كه هست اثر مجعول او است و هيچ فعلى نيست كه ميان آن فعل و فاعلش سنخيت نباشد، به همين جهت بايد گفت از آنجائيكه خداى تعالى واحد است اثر صادر از او هم واحد حقيقى است و از آنجائى كه او مطلق است اثر او هم به حكم سنخيت مطلق و غير محدود مى‏باشد و گرنه اگر مقيد و محدود مى‏بود لازم مى‏آمد كه ذاتش مركب باشد از محدود و حد و يا به عبارت ديگر از وجود(در داخل حد) و عدم(در خارج آن) و به حكم سنخيت ، اين مناقضت ذاتى ، به ذات فاعل و آفريدگارش سرايت مى‏كرد و او هم مركب مى‏شد ، با اينكه فرض كرديم كه او واحد است و مطلق ، پس وجود هم كه اثر و فعل او است واحد است و مطلق و مطلوب هم همين است .

پس اين جهات اختلاف كه موجودات از نظر نقص و كمال و وجود و فقدان دارند مربوط به خود آنهاست ، نه به وجود آورنده و آفريدگارشان ، براى اينكه اين اختلافات يا : اختلافهائى است كه در اصل نوعى و يا لوازم نوعيه با هم دارند ، به اين معنى كه نوعى چنين است و نوعى چنان يعنى در واقع منشا اين اختلافات ماهيات است كه قابليت گرفتن وجود ، در آنها مختلف است ، مانند انسان و اسب ، كه هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند ، يكى به اندازه معينى از وجود گرفته و ديگرى بيش از آن را .

و يا اختلافى است كه افراد يكنوع ، در كمال و نقص با هم دارند ، يكى از ميان ساير افراد واجد كمالاتى مى‏گردد ، در حالى كه ديگران فاقد آنند و آنها هم كه واجدند بعضى حد كامل آن را دارند و بعضى ناقصش را و منشا اينگونه اختلافات ، به جهت اختلافى است كه در استعدادهاى مادى آنها است كه آن هم ناشى از اختلاف علل نهفته‏اى است كه افاضه را از ناحيه علت و استفاضه را از ناحيه معلول فراهم مى‏سازند .

پس آنچه را كه علت مفيضه افاضه مى‏كند اثر واحد و مطلق است ، ليكن اين گيرنده‏هاى فيضند كه به خاطر اختلاف در قابليت گرفتن آن فيض ، فيض مذكور را بسيار مى‏كنند ، مثلا يكى بطور كلى آن فيض را نمى‏پذيرد و در پى تحصيل چيزى نقيض آن فيض است ، يكى ديگر قبول مى‏كند ولى اندكى از آن را و آن ديگرى همه آن را ، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب كه او يك نور را كه تمامى اجزايش نظير همند افاضه مى‏كند ولى اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند ، و هر يك بر حسب قوه و استعدادى كه دارد در آن نور دخل و تصرف مى‏نمايد .

حال اگر بگوئى كه اين اختلافات يك سلسله امور واقعى و خارجى‏اى هستند مانند ساير موجودات و واقعيات ، اگر منشاى كه براى آن ذكر كردى و آن را با ماهيات دانستى و يا استعدادها اگر امور وهمى بوده باشند ديگر معنا ندارد اختلاف مذكور را ( كه گفتيم از امور واقعى است!) مستند به امور وهمى و خيالى بكنيم ، و آنگاه برگشت حرف به اين مى‏شود كه تنها وجود ، اثر فيض حق باشد و حال آنكه شما قبلا گفتيد فيض حق مطلق است و اگر منشا آن از امور واقعى باشد نه امور وهمى ، قهرا از سنخ وجود خواهند بود و خود اصالت خواهند داشت و باز محذور به جاى خود باقى خواهد ماند زيرا منشا اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و اين خلاف مدعاى شما است .

در پاسخ مى‏گوئيم : همين نظر ، همه موجودات را به يك سنخ وجود برمى‏گرداند و ديگر اثرى از اختلاف باقى نمى‏گذارد ، آرى در اين نظر چيزى ديده نمى‏شود جز يك وجود ظلى كه قائم است به وجودى واحد و اصلى و ديگر محلى براى اين بحث باقى نمى‏ماند .

و به عبارت ديگر تقسيم كردن موجود مطلق را به ماهيت و وجود يا به ما بالقوه و ما بالفعل باعث شده است كه سلب‏هائى كه در واقع و نفس الأمر است جلوه‏گر شود و موجودات را بدو قسم واجد و فاقد، مستكمل و محروم و قابل و مقبول تقسيم نمايد كه منشاش تحليل عقل است كه اشياء را به ماهيت قابل وجود و وجود مقبول ماهيت و همچنين قوه فاقد فعليت و فعليت قابل قوه تقسيم مى‏نمايد و گرنه اگر اين تقسيم‏ها در بين نيايد برگشت همه به موجودات كه آن خود يك حقيقت است خواهد بود و ديگر جائى براى بحث از سبب اختلاف باقى نمى‏ماند و اثر جاعل و فيض او همان واحد و مطلق خواهد بود ، بدون هيچ كثرت و تعددى- دقت فرمائيد! **الميزان ج : 13 ص : 103**

فصل پنجم

خیر و شر

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# خیر و شر

**« وَ إِذا أَنْعَمْنا عَلَى الْإِنْسانِ أَعْرَضَ وَ نَأى‏ بِجانِبِهِ وَ إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ كانَ يَؤُسا!»**

**« و ما هر گاه به انسان نعمتى عطا كرديم رو بگردانيد و دورى جست و هر گاه شر و بلائى به او روى آورد به كلى مايوس و نااميد شد!» (83/اسری)**

مجموع جمله:« اعرض و نا بجانبه،» وضع آدمى را در دورى از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم مى‏سازد ، كه خدا به او انعام مى‏كند ، او روى خود را از درگاه او برتافته( مانند كودكان قهر مى‏كند به نقطه دورى مى‏رود.) و اما وقتى اندكى با شر و مصيبت برخورد كند آن وقت مايوس و نا اميد از خير و نعمت مى‏شود.

در اينجا شر را به خداى تعالى نسبت نمى‏دهد آنطور كه نازل كردن نعمت را به او نسبت مى‏داد ، براى اينكه بفهماند خدا منزه از آن است كه شرى را به او نسبت دهند.

و نيز براى اينكه وجود شر امرى نسبى است نه امر نفسى ، يعنى هر شرى كه در عالم تصور كنيم از قبيل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شر است و اما نسبت به غير موردش مخصوصا نسبت به نظام جمعى و عمومى كه در عالم جريان دارد خير است ، آن هم خيرى كه هيچ چيز جاى آن را نمى‏گيرد .

پس هر چه خير است معناى خير بودنش اين است كه خداوند عنايتى به عين موردش داشته و آن مورد منظور بالذات بوده و هر چه شر است شر بودنش اين است كه خداوند خير غير موردش را خواسته و عنايت الهى اولا و بالذات متوجه غير مورد شده و قهرا نسبت به مورد باعث نقصان و يا مرگ و امثال آن شده است.

پس معناى آيه اين است كه : ما وقتى انعامى به انسان - كه موجودى است واقع در مجراى اسباب - مى‏كنيم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن مى‏بندد و ما را فراموش مى‏كند و شكر ما را به جاى نمى‏آورد ، وقتى مختصر شرى به او برسد و در نتيجه خيرى را از او بگيرد و يا جلوى اسباب خير را ببندد دچار ياسى شديد و نوميدى از خير مى‏گردد ، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از كار افتادن اسباب را مى‏بيند چطور دچار نوميدى نشود ؟ آرى او پروردگار خود را در اجراى اين اسباب هيچكاره مى‏دانست .

اين آيه حال انسانهاى عادى را توصيف مى‏كند كه در محيط زندگى قرار گرفته كه حاكم در آن عرف و عادت است ، وقتى نعمتهاى الهى - از حال و جاه و فرزندان و چيزهاى ديگر - به سويش سرازير است و اسباب ظاهرى هم سر سازگارى دارند همه اميد و دلگرميش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها مى‏دهد و در دلش ديگر جاى فارغى براى ياد خدا نمى‏ماند تا او را شكر بگزارد و به همين جهت وقتى شرى به او مى‏رسد و بعضى از نعمتهاى الهى از او سلب مى‏شود به كلى از خير مايوس مى‏گردد ، چون جاى ديگرى را سراغ ندارد ، همه اميدش اسباب ظاهرى بود كه آنهم روى ترش كرده و پشت كرده است .

اين حال غير از حال يك انسان فطرى است كه ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته و عرف و عادت در دلش هيچ نقشى را بازى نكرده و دخل و تصرفى ندارد .

آرى ، انسانى كه با تاييد الهى و يا به خاطر پيشامدى ، اسباب ظاهرى را فراموش كرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم اميد به خداى خود دوخته رفع گرفتاريها را از او مى‏خواهد نه از اسباب .

پس آدمى داراى دو حال است يكى حال فطرى كه او را در هنگام گرفتارى و برخورد با شر هدايت به رجوع پروردگارش مى‏كند و يكى حال عادى او كه در آن حال اسباب ظاهرى ميان او و ياد پروردگارش حايل گشته دلش را از رجوع به خدا و ياد او و شكر او مشغول مى‏سازد ، آيه مورد بحث اين حال دومى را وصف مى‏كند نه حال اولى را .

از همينجا روشن مى‏گردد كه ميان اين آيه و آياتى كه افاده مى‏كند كه انسان وقتى به سختى و گرفتارى دچار شود به ياد خداى تعالى افتاده و پروردگار خود را مى‏خواند ، هيچ منافاتى نيست ، مانند آيه:

« و اذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون الا اياه!» (67/اسرا)و آيه:

« و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما!»(12/یونس)

و همچنين آيات ديگر ، چون همانطور كه گفتيم آن آيه متعرض حال عادى آدمى است و اين آيات متعرض حال فطرى او است .

**الميزان ج : 13 ص : 256**

**بحث فلسفى در موضوع:**

# خیر و شر

حكما گفته‏اند كه شرور بالعرض داخل در قضاى الهى هستند و در بيان آن چنين گفته‏اند: از افلاطون نقل شده كه گفته است: شر عدم است و اين دعوى خود را با چند مثل توضيح داده و گفته است : مثلا يكى از شرها آدم‏كشى است و حال آنكه مى‏بينيم آدم‏كشى كار قاتل نيست تا بگوئيم شرى ايجاد كرد آنچه كار قاتل است اين است كه بتواند دست خود را بلند و پائين كند و كار جرأت و شجاعت او هم نيست و همچنين كار شمشير و تيزى آن هم نيست زيرا همه اينها در جاى خود خوب و كمال و خيرند و نيز از ناحيه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسيله شمشير نيست ، زيرا كمال بدن مقتول اين است كه نرم باشد ، پس باقى نمى‏ماند براى شر مگر مساله بى جان شدن مقتول و بطلان حيات او كه آن هم امرى است عدمى ، و همچنين هر شر ديگرى كه به اين طريق تجزيه و تحليل كنيم خواهيم ديد شر بودنش از يك امر عدمى است ، نه امور وجودى .

چيزى كه بايد دانست اين است كه شرورى كه در عالم به چشم مى‏خورد از آنجائى كه با حوادث موجود در اين عالم ارتباط دارند و با آنها پيچيده و در هم هستند از اين رو عدمهاى مطلق نيستند بلكه عدمهاى نسبى‏اند كه خود بهره‏اى از وجود و واقعيت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص‏ها و مرگ و فسادهائى كه در داخل و خارج نظام عالمى پديد مى‏آيد كه همه اينها أعدامى نسبى بوده و مساسى با قضاى الهى - كه حاكم در عالم است - دارند ، البته داخل در قضاى الهى نيستند نه بالعرض نه بالذات .

توضيح اينكه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور مى‏كنيم يا عدم مطلق است كه همان نقيض و نقطه مقابل وجود مطلق است .

و يا عدم مضاف و منسوب به ملكه است ، كه عبارت است از عدم كمال وجودى كه جا دارد آن كمال را داشته باشد مانند نابينائى كه عبارت است از عدم بصر از كسى كه جا داشت بصر داشته باشد و لذا به ديوار نمى‏گوئيم نابينا .

قسم اول هم چند جور تصور مى‏شود يكى اينكه عدم را به ماهيت چيزى بزنيم نه به وجود آن ، مثل اينكه عدم زيد را تصور كنيم و خود آن را معدوم فرض كنيم ، نه او را بعد از آنكه موجود بود ، اين قسم صرف يك تصور عقلى است كه هيچ شرى در آن متصور نيست ، چون موضوع را كه مشترك ميان بود و نبود باشد تصور نكرده‏ايم تا نبودش شرى باشد .

بله ممكن است انسان عدم چيزى را مقيد به آن چيز كند مثلا عدم زيد موجود را تصور كند ، و او را بعد از آنكه موجود شده معدوم فرض نمايد چنين عدمى شر هست و ليكن اين قسم عدم همان عدم ملكه‏اى است كه توضيحش خواهد آمد .

تصور دوم اينكه عدم چيزى را بالنسبه به چيز ديگرى اعتبار كنيم مانند نبود وجود واجبى براى موجودات امكانى و نبود وجود انسانيت مثلا براى ماهيت ديگرى مانند اسب و يا نداشتن نبات وجود حيوان و نداشتن گاو وجود اسب را كه اين قسم عدم از لوازم ماهيات است ، و امرى است اعتبارى نه مجعول و محقق .

قسم دوم از عدم همان عدم ملكه‏اى است كه در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود كمال براى چيزى كه شان آن ، داشتن آن كمال است ، نظير انواع فسادها و نواقص و عيبها و آفات و امراض و دردها و ناگواريهائى كه عارض بر چيزى مى‏شود كه شان آن نداشتن اين نواقص و داشتن كمال مقابل آن است .

اين قسم از عدم شر است و در امور مادى پيدا مى‏شود و منشا آن هم قصورى است كه در استعدادهاى ماديات است كه البته اين قصور در همه به يك پايه نيست ، بلكه مراتب مختلفى دارد ، منظور اين است كه منشا اينگونه عدم‏ها كه شرند منبع قبض وجود يعنى ذات بارى تعالى نيست و نمى‏شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چيزى است مانند خود آن عدم ، همچنانكه علت وجود وجودى ديگر است ، نه عدم .

پس آن چيزى كه در اينگونه امور توأم با شر مورد تعلق كلمه ايجاد اراده الهى قرار مى‏گيرد و قضاى الهى هم بالذات شامل آن مى‏شود ، آن مقدارى است كه وجود به خود گرفته و به عبارت ديگر استعداد و قابليت گرفتن وجود را داشته و همان است كه مى‏توان گفت خدا خلق كرده ، اراده الهى ايجادش نموده و قضاى الهى بر آن رانده شده.

و اما عدمهائى كه همراه آن است مستند به خدا نيست ، بلكه مستند به نداشتن قابليت بيشتر خود او و قصور استعداد اوست ، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها مى‏دهيم ، از اين جهت است كه آميخته و متحد به آن مقدار وجود مى‏باشند .

و به بيانى روشن‏تر امور به پنج قسمند 1 - آنها كه خير محضند 2 - آنها كه خيرشان بيشتر از شرشان است 3 - آنها كه خير و شرشان يكسان است 4 - آنها كه شرشان بر خيرشان مى‏چربد 5 - آنها كه شر محضند .

از اين پنج قسم امور سه قسم آخرى آنها معقول نيست كه هستى به خود بگيرند زيرا هست شدن آنها مستلزم ترجيح بلا مرجح است و يا ترجيح مرجوح بر راجح .

و اگر حكمت الهى را كه از قدرت و علم واجبى او سرچشمه مى‏گيرد و همچنين جود خدائى را كه هرگز آميخته با بخل نمى‏شود در نظر بگيريم حكم خواهيم كرد بر اينكه بر چنين خدائى واجب مى‏آيد كه فيض خود را به وجهى مصروف كند كه اصلح و شايسته‏تر براى نظام اتم است و از امور پنجگانه گذشته دوتاى اولى را كه ايجاد كند كه عبارت بود از خير محض و آن ديگرى كه خيرش بيش از شرش مى‏باشد ، زيرا اگر اولى را خلق نكند مرتكب شر محض شده و اگر دومى را خلق نكند شر بيشتر را خلق كرده است .

بنا بر اين آنچه از شرور كه به نظر ما مى‏رسد نسبت به آنچه كه از خيرات به چشم مى‏خورد نادر و قليل است و شر قليل به خاطر خير كثير تحقق يافته و ممكن نبود تحقق نيابد .

امام فخر رازى در اينجا دچار اشتباهى شده كه گفته است : اينكه حكما گفته‏اند : شرور اعدام‏اند و مستند به خدا نيستند حرف بيهوده‏اى است و با مسلك خود آنان منافات دارد كه خداى تعالى را علت تامه عالم مى‏دانند و اعتراف مى‏كنند كه انفكاك معلول از علت تامه محال است زيرا با چنين اعترافى خداى تعالى در كارهايش مجبور است و اختيارى ندارد كه فلان كار را بكند و آن ديگرى را نكند ، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ايجاد مى‏كند چه خير و چه شر ، نه اينكه سبك سنگين نموده راجح را خلق كند .

و اشتباه او در اين است كه نفهميده اين وجوب و خواه ناخواهى كه معلولات دارند عينا تاييد وجودشان را از قبل علت خود گرفته‏اند ، وقتى وجوب مخلوق مانند وجودش عاريتى و از ناحيه خداى تعالى باشد ديگر معقول نيست همين معلول برگشته حاكم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل( ايجاد مخلوق) و تجديد حدود آن سازد .

در اينجا صاحب روح المعانى انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است : مخفى نماند كه اين سخن بنا بر اين مذهب تمام است كه اراده خدا را در ايجاد و عدم ايجاد متساوى النسبة ندانيم و او را بدون رعايت مصلحت و يا داعى ديگرى مجبور در كار خود بدانيم و اين مذهب اشاعره است .

و گرنه اگر او را مختار بدانيم چه مانعى دارد كه در انتخاب خيرات و يا شرور اختيار داشته و هر كدام را كه بخواهد انجام دهد و ليكن چيزى كه هست حكما و اساطين اسلام مى‏گويند : افق اختيار خداى تعالى عالى‏تر از اين تصورات است ، و امور عالم منوط به قوانين كلى است و افعال او مربوط به حكمت‏ها و مصالحى است آشكار و نهان .

آنگاه مى‏گويد : و اما گفتار امام فخر كه گفته است : فلاسفه بعد از آنكه قائل به جبر در افعال شده‏اند ديگر خوض و دقتشان در اين بحث از جمله فضوليها و گمراهى صرف است ، زيرا پرسش از اينكه چرا فلان شر ايجاد شد نظير پرسش از اين است كه چرا آتش سوزندگى از خود بروز مى‏دهد ، آرى سوزندگى از ذات آتش برمى‏خيزد نه از اختيارش ناشى از تعصب اوست .

زيرا محققين از حكما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلكه اختيار را اثبات كرده‏اند ، و هرگز صدور افعال خدائى از خداى تعالى را مانند صدور سوزندگى از آتش جبرى نمى‏دانند .

و به فرض هم كه گفتار وى را قبول نموده و همه را جبرى مذهب بدانيم تازه باز بحثشان در اين مساله فضولى نيست ، زيرا باز هم جاى اشكال هست كه با اينكه خداى تبارك و تعالى خير محض است و تركيبى در ذات او نيست ديگر چه معنا دارد كه در عالم شرور پيدا شود ، مگر خداوند مركب از دو جهت - خير و شر - است تا خيرات را ناشى از آن جهتش و شرور را صادر از اين جهتش بدانيم ، آرى حكما و لو به گفته او جبرى مذهب باشند به محض اينكه به اين مساله برمى‏خورند فورا به ذهنشان مى‏آيد كه پس افتراء مجوسيها درست است كه يك مبدأ براى شرور و يكى براى خيرات قائلند و لذا براى رهائى از اين اشكال به خود اجازه داده‏اند كه وارد اين بحث شده و آن را حلاجى كنند ، پس بحث ايشان نه تنها فضولى نيست كه فضل است .

**الميزان ج : 13 ص : 258**

فصل ششم

علم

# بحثى عقلى پيرامون علم

**« إِنَّ فى ذَلِك لاَيَةً وَ مَا كانَ أَكْثرُهُم مُّؤْمِنِينَ‏! »**

**« كه در اين عبرتى هست ولى بيشترشان مؤمن نيستند!» ( 8/شعرا)**

صاحب تفسير روح المعانى در ذيل آيه:« و ما كان اكثرهم مؤمنين!» از بعضى نقل كرده كه گفته‏اند معناى آيه اين است كه: در علم خدا چنين چيزى نبوده و چون از اين سخن عليت را فهميده‏اند بر آن اعتراض كرده‏اند كه علم خدا علت ايمان نياوردن كفار نمى‏شود، زيرا علم تابع معلوم است نه اينكه معلوم تابع علم باشد تا چنانچه هدايت و ايمان بعضى‏ها در علم خدا نباشد علت شود كه آنان ايمان نياورند.

آنگاه خود روح المعانى اعتراض را پاسخ داده كه : معناى تابع بودن علم خدا براى معلوم اين است كه علم خداى سبحان در ازل به معلومى معين و حادث ، تابع ماهيت آن باشد

به اين معنا كه خصوصيت اين علم و امتيازش از ساير علوم به همين اعتبار است كه علم به اين ماهيت است و اما وجود ماهيت در لايزال تابع علم ازلى خداى تعالى به ماهيت آن است به اين معنا كه چون خداى تعالى اين ماهيت را در ازل با اين خصوصيت دانسته ، لازم است كه در وجود هم به همين خصوصيت موجود شود.

بنابر اين مرگ كفار به حالت كفر و ايمان نياوردنشان متبوع علم ازلى خدا است ولى وجود آن تابع علم اوست .

اين طرز استدلال در كلام جبرى مذهبان و مخصوصا فخر رازى در تفسيرش بسيار آمده و با اين دليل ، جبر را اثبات ، و اختيار را نفى مى‏كنند و خلاصه اين دليل اين است كه : حوادث عالم كه اعمال انسانها هم يكى از آنها است همه از ازل براى خداى سبحان معلوم بوده و به همين جهت وقوع آنها ضرورى و غير قابل تخلف است چون اگر تخلف كند لازم مى‏آيد علم او جهل شود - و خدا از جهل منزه است - پس هر انسانى نسبت به هر عملى كه مى‏كند مجبور است و هيچ اختيارى از خود ندارد و چون به ايشان اعتراض مى‏شود كه آخر علم هميشه تابع معلوم است ، نه معلوم تابع علم ، همان جواب بالا را مى‏دهند كه : درست است كه علم تابع معلوم مى‏باشد اما تابع ماهيت معلوم ، نه وجود آن و وجود معلوم تابع علم است .

و اين حجت و دليل ، علاوه بر اينكه از مقدماتى فاسد تشكيل شده و در نتيجه بنا و مبناى آن فاسد است ، مغالطه روشنى نيز در آن شده است كه اينك اشكالات آن از نظر خواننده مى‏گذرد:

اول اينكه : اين حرف وقتى صحيح است كه ماهيت داراى اصالت باشد و در ازل و قبل از آنكه وجود به خود بگيرد و هستى بپذيرد ، داراى تحقق و ثبوتى باشد تا علم به آن تعلق گيرد و ماهيت چنين اصالت و تقدمى بر وجود ندارد .

دوم اينكه : مبناى حجت و همچنين اعتراضى كه به آن شده و پاسخى كه از اعتراض مى‏دهند همه بر اين است كه : علم خداى تعالى به موجودات ، علمى حصولى نظير علم ما به معلوماتمان باشد كه همواره به مفاهيم متعلق مى‏شود و در جاى خود برهان قاطع بر بطلان اين معنا قائم شده و ثابت گشته كه موجودات براى خداى تعالى معلوم به علم حضورى‏اند نه حصولى و نيز ثابت شده كه علم حضورى حق تعالى به موجودات دو قسم است ، يكى علم به اشياء قبل از ايجاد آنها - كه اين علم عين ذات او است - ديگرى علم به اشياء ، بعد از ايجاد آنها - كه اين علم عين وجود اشياء است - و تفصيلش را بايد در محل خودش جستجو كرد.

سوم اينكه : علم ازلى خداى تعالى به معلومات لا يزالى ، يعنى معلوماتى كه تا لا يزال موجود مى‏شوند اگر به تمامى قيود و مشخصات و خصوصيات وجودى آن چيز كه يكى از آنها حركات و سكنات اختيارى آن چيز است تعلق گيرد ، علم به تمام معنا و به حقيقت معناى كلمه است ، خداى تعالى در ازل عالم است به اينكه فلان فرد انسانى مثلا دو قسم حركت دارد ، يكى حركات اضطرارى ، از قبيل رشد و نمو و زشتى و زيبايى صورت و امثال آن و ديگرى هم حركات اختيارى ، از قبيل نشستن و برخاستن و امثال آن .

و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصيات وجودى اين فرد از انسان ضرورتى در او پديد آرد و اين ضرورت صفت خاص او شود ، باز صفت خاص اختيارى او مى‏شود .

به عبارت ساده‏تر ، باعث مى‏شود كه به ضرورت و وجوب ، فلان عمل اختيارا از او سر بزند ، نه اينكه باعث شود كه فلان عمل از او سر بزند چه با اختيار و چه بى اختيار، زيرا اگر در چنين فرضى فلان عمل بدون اختيار از او سر بزند ، در اينصورت است كه علم خدا جهل مى‏شود ، چون علم خدا به صدور فعل از او و به اختيار او تعلق گرفته بود و ما فرض كرديم كه بدون اختيار از او سر زد ، پس علم خداى تعالى تخلف پذيرفت و در حقيقت علم نبوده ، بلكه جهل بوده و خدا از جهل منزه است .

پس ، مغالطه‏اى كه در اين حجت شده اين است كه در مقدمه حجت فعل خاصى ، - يعنى فعل اختيارى - مورد بحث بوده ، آن وقت در نتيجه‏اى كه از حجت گرفته‏اند فعل مطلق و بدون قيد اختيار آمده است .

از اينجا روشن مى‏شود اينكه ايمان نياوردن كفار را تعليل كرده‏اند به اينكه چون علم ازلى خدا به چنين چيزى تعلق گرفته ، حرف صحيحى نيست ، زيرا - گفتيم - تعلق گرفتن علم ازلى خدا به هر چيز باعث مى‏شود كه آن چيز بطور وجوب و ضرورت با همه اوصاف و مشخصاتى كه علم بدان تعلق گرفته بود موجود شود ، اگر علم خدا تعلق گرفته بود به اينكه فلان عمل از فلان شخص بطور اختيارى سربزند ، بايد بطور اختيارى سربزند و اگر تعلق گرفته بود به اينكه فلان خصوصيت يا فلان عمل بطور اضطرارى و بى اختيار از فلان شخص سربزند ، بايد همين طور سربزند .

علاوه بر اين اگر جمله:« و ما كان اكثرهم مؤمنين!» مى‏خواست بفرمايد: ايمان آوردن كفار محال است ، چون علم ازلى به عدم آن تعلق گرفته است ، خود كفار همين آيه را مدرك براى خود قرار مى‏دادند و به ضرر رسول خدا صلى‏الله‏عليه ‏وآله‏وسلّم‏ و به نفع خود احتجاج مى‏كردند و مى‏گفتند : تو از ما چه مى‏خواهى ؟ مگر نمى‏دانى كه خدا ما را از ازل كافر ديده ، همچنان كه بعضى از جبرى مسلكان همين كار را كرده‏اند!

**الميزان ج : 15 ص : 350**

فصل هفتم

علم نزد حیوانات و جمادات

**مقدمه تفسیری درباره:**

# علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

در بحث‏هاى گذشته مكرر گفتيم كه از كلام خداى تعالى چنين ظاهر مى‏شود كه تمامى موجودات داراى علم هستند ، از آن جمله در تفسير آيه:

**« و ان من شى‏ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم!»(44/اسرا)**

بود ، كه گفتيم جمله:« و لكن لا تفقهون - تسبيح آنها را نمى‏فهميد!» بهترين دليل است بر اينكه **منظور از تسبيح موجودات ، تسبيح ناشى از علم و به زبان قال است** ، چون اگر مراد زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود ، ديگر معنا نداشت بفرمايد:« شما تسبيح آنها را نمى‏فهميد!»

و از اين قبيل است آيه شريفه:

**« فقال لها و للأرض ائتيا طوعا او كرها قالتا آتينا طائعين!»(11/فصلت)**

باز از اين قبيل است اين آيه:

**« و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيامة و هم عن دعائهم غافلون و اذا حشر الناس كانوا لهم اعداء و كانوا بعبادتهم كافرين!» (5و6/احقاف)**

و به طور قطع سنگ و چوب جزو اين معبودها هستند ، حال يا به تنهايى منظورند و يا با ساير معبودها . و نيز مى‏فرمايد :

**« يومئذ تحدث اخبارها ! بان ربك اوحى لها !»(4و5/زلزله)**

و نيز از اين قبيل است آياتى كه دلالت مى‏كند بر شهادت دادن اعضاى بدن انسانها و به زبان آمدن و سخن گفتنشان با خدا و پاسخ دادن به سؤالات او ، مخصوصا كه اعضا مى‏گويند:

**« أنطقنا الله الذي أنطق كل شى‏ء ...!»(21/فصلت)**

در اينجا ممكن است كسى بگويد: اگر غير از انسان و حيوان، ساير موجودات از نباتات و جمادات هم شعور و اراده داشته باشند ، بايد آثار اين شعور از آنها نيز بروز كند و همان آثارى كه انسانها و حيوانات از خود نشان مى‏دهند ، آنها نيز نشان دهند ، اينها داراى علمند و فعل و انفعالهاى شعورى دارند ، آنها نيز بايد داشته باشند و حال آنكه مى‏دانيم ندارند؟ در پاسخ مى‏گوييم: هيچ دليلى نداريم بر اينكه علم داراى يك سنخ است تا وقتى مى‏گوييم نباتات و جمادات هم شعور دارند ، آثار شعور واقع در انسان و حيوان نيز از آنها بروز كند. ممكن است شعور هم براى خود مراتبى داشته باشد و به خاطر اختلاف مراتب ، آثارش نيز مختلف گردد .

علاوه بر اينكه آثار و اعمال عجيب و متقنى كه از نباتات و ساير انواع موجودات طبيعى در عالم مشهود است ، هيچ دست كمى از اتقان و نظم و ترتيبى كه در آثار موجودات زنده مانند انسان و حيوان مى‏باشد ، ندارد .

**الميزان ج : 17 ص : 579**

**بحث اجمالى فلسفى درباره:**

# علم نزد حیوانات و جمادات و تکلم آنها

در فلسفه در مباحث علم اين معنا محقق شده كه:

اولا علم عبارت است از حضور چيزى براى چيز ديگر ،

ثانيا علم با وجود مجرد مساوى است ، چون مجرد چيزى است كه آنچه از كمال كه براى او فعليت يافته ، نزدش حاضر باشد و ديگر چيزى براى او بالقوه و فعليت نيافته نباشد و عين اين تعريف در مورد علم نيز صادق است ، پس هر وجود مجردى كه ممكن باشد وجود پيدا كند ، براى ساير مجردات حاضر است و نيز ساير مجردات هم براى او حاضرند و خلاصه آنچه كه براى يك مجرد ممكن به امكان عام باشد ، براى مجرد مفروض ما بالضروره هست .

پس هر عالمى مجرد است و همچنين هر معلوم نيز مجرد است ، و اين دو قضيه به عكس نقيض منعكس مى‏شود ، به اينكه ماده و آنچه كه از ماده تركيب يافته ، نه مى‏تواند عالم باشد ، نه معلوم. پس علم مساوى و مساوق است با وجود مجرد ، در نتيجه وجودهاى مادى نه علمى بدانها متعلق مى‏شود و نه آنها به چيزى علم پيدا مى‏كنند ، ليكن بر همين حال ، يعنى بر اينكه مادى‏اند و متغير و متحركند و بر هيچ حالى استقرار ندارند ، ثبوت دارند و دائما بر اين حال هستند و اين حال در آنها دستخوش دگرگونى و تحول نگشته ، هرگز از آن انقلاب پيدا نمى‏كنند .

و بنا بر اين ، پس موجودات مادى از همين جهت كه ثابت در وضع خود هستند ، تجرد و علم دارند و علم در آنها نيز مساوى است ، همچنان كه در مجردات محض و عقليات مثالى جارى است - دقت بفرماييد!

**الميزان ج : 17 ص : 580**

فصل هشتم

علم در انسان

# بحث فلسفی در نیاز آدمی به علم

# علم، واسطه بین انسان و مدرکاتش

انسان ساده‏اى كه هنوز به اصطلاح پشت و روى دست را نشناخته اين معنا را در خود مى‏يابد، كه از هر چيز عين خارجى آن را درك مي كند بدون اين كه توجه داشته باشد به اين كه علم واسطه ميان او و آن موجود است و اين سادگى را همواره دارد تا آن كه در موردى دچار شك و ترديد و يا ظن - كه پائين‏تر از علم و بالاتر از شك است - بگردد، آن وقت متوجه مي شود كه تاكنون در مسير زندگى و معاش دنيويش هر چه را مى‏فهميده و درك مي كرده بوسيله علم بوده و علم بين او و مدركاتش واسطه بوده، از اين به بعد هم بايد سعى كند با چراغ علم قدم بردارد، مخصوصا وقتى مى‏بيند كه گاهى در فهم و دركش دچار اشتباه مى‏شود، اين توجهش بيشتر مى‏شود ، چون فكر مى‏كند در عالم خارج و بيرون از ذهن كه هيچ خطا و غلطى وجود ندارد - چون گفتيم خطا و غلط يعنى چيزى كه در خارج نيست! اينجاست كه يقين مى‏كند در وجودش حقيقتى هست بنام علم( يعنى ادراكى ذهنى كه مانع از ورود نقيض خود در ذهن است،) و اين واقعيتى است كه ذهن ساده يك انسان آن را در مى‏يابد.

وقتى مسئله را در زير قعر انبيق علمى هم وارسى مى‏كنيم بعد از بحث‏هاى طولانى و جستجوهاى پى‏گير، باز به همان نتيجه مى‏رسيم كه ذهن ساده ما به ان برخورده بود.

زيرا وقتى ادراكهاى خود را در زير قعر انبيق قرار مى‏دهيم و آنرا تجزيه و تحليل مى‏كنيم مى‏بينيم كه همه آنها به دو مسئله منتهى مى‏شوند، كه ديگر ابتدائى‏تر از آنها هيچ مسئله‏اى نيست و آن دو مسئله ابتدائى و بديهى اين است كه:

1- هست و نيست در يك مورد با هم جمع نمى‏شوند،

2- هست و نيست از يك مورد سلب نمي شوند( ساده‏تر آن كه ممكن نيست موجودى هم باشد و هم نباشد، و نه باشد و نه نباشد!)

دليل اين مطلب آن است كه هيچ مسئله بديهى و يا علمى نيست، مگر آن كه در تماميتش محتاج به اين دو قضيه بديهى و اولى است، حتى اگر فرض كنيم كه در اين دو مسئله شك داريم، باز در همين شك خود محتاج به اين دو قضيه هستيم، چون ممكن نيست هم شك داشته باشيم و هم در عين حال شك نداشته باشيم و وقتى بداهت اين دو قضيه ثابت شد، هزاران مسئله تصديقى و علمى كه ما محتاج به اثبات آنيم ثابت مي شود، مسائلى كه آدمى در نظريه‏هاى علميش و در اعمالش محتاج بدانها است .

آرى هيچ موقف علمى و هيچ واقعه‏اى علمى پيش نمي آيد، مگر آن كه تكيه‏گاه آدمى در آن موقف علم است، حتى آدمى شك خود را هم با علم تشخيص مي دهد و همچنين ظن خود و يا جهل خود را، يكجا يقين دارد كه علم دارد، جائى ديگر يقين دارد كه شك دارد و جائى ديگر يقين دارد كه ظن دارد و جاى چهارم يقين دارد كه نادان است!

« تا بجائى رسيد دانش من،

كه بدانم همى كه نادانم!»

پس احتياج انسان در تمامى مواقف زندگيش به علم، بدان حد است كه حتى در تشخيص علم و شك و ظن و جهلش نيز محتاج به علم است.

ولى مع الاسف در عصر يونانيها جماعتى پيدا شدند، بنام سوفسطائيها، كه وجود علم را انكار كردند و گفتند اصلا به هيچ چيز علم نداريم و در باره هر چيزى شك مى‏كردند، حتى در خودشان و در شكشان هم شك مى‏كردند، جمعى ديگر بنام شكاكها، كه مسلكى نزديك مسلك آنها داشتند، از آنان پيروى نمودند، آنها هم وجود علم را از خارج از خود و افكار خود، يعنى ادراكات خود، نفى نموده و براى خود ادله‏اى تراشيدند:

**اول:** اين كه قوى‏ترين و روشن‏ترين علوم و ادراكات( كه عبارتست از ادراكهاى حاصل از حواس ظاهرى ما،) سرشار است از خطا و غلط، مثلاً شعله آتش‏گردان را بصورت دائره مى‏بينيم و حال آن كه آن طور نيست. از اين قبيل خطاها در حس بسيار است، مثلاً دست خود از آب پنجاه درجه حرارت در آورده در آب پانزده درجه حرارت فرو مى‏كنيم، بنظر آب سرد مى‏آيد و دست ديگرمان را از آب يخ در آورده، در همان آب فرو مى‏كنيم، داغ بنظر مى‏آيد، با اين حال ديگر چطور ممكن است، نسبت به موجوداتى كه خارج از وجود ما است، علم پيدا كنيم و به ان علم اعتماد هم بكنيم!

**دوم:** اين كه ما به هر چيز كه خارج از وجود ما است، بخواهيم دست بيابيم كه چيست؟ و چگونه است؟ بوسيله علم دست مى‏يابيم، پس در حقيقت ما به علم خود دست يافته‏ايم، نه به آن چيز، مثلا مى‏خواهيم ببينيم كبوتر چيست؟ و چگونه است؟ ما از راه علم يعنى ارتسام نقشى از كبوتر در ذهن خود كبوتر را مى‏شناسيم، پس ما در حقيقت كبوتر ذهن خود را ديده و شناخته‏ايم، نه كبوتري كه در خارج از وجود ما و لب بام خانه ما است، با اين حال ما چگونه مى‏توانيم به حقيقت موجودى از موجودات دست پيدا كنيم و يقين كنيم كه آن موجود همانطور است كه ما درك كرده‏ايم؟

وجوهى ديگر براى اثبات نظريه خود آورده‏اند، كه مهم‏تر آنها همين دو وجه بود.

**جواب** وجه اولشان اين است كه: اين دليل خودش خود را باطل مى‏كند، براى اين كه وقتى بنا باشد به هيچ قضيه تصديقى اعتماد نكنيم، به قضايائى هم كه دليل شما از آن تشكيل شده، نبايد اعتماد كرد، علاوه بر اين كه اعتراف به وجود خطاهاى بسيار، خود اعتراف به وجود صواب هم هست، حال يا صوابهائى معادل خطاها و يا بيشتر، چون وقتى در عالم به خطائى بر مى‏خوريم، كه به صواب هم بر خورده باشيم و گر نه از كجا خطا را شناخته‏ايم؟

علاوه بر اين كه به ايشان مي گوئيم: مگر غير سوفسطائيان كه به علم اعتماد مى‏كنند، ادعاء كرده‏اند كه تمامى تصديقهايشان صحيح و بدون خطا است؟ كسى چنين ادعائى نكرده، بلكه در مقابل شما كه بطور كلى مي گوئيد: هيچ علمى قابل اعتماد نيست، ادعاء مى‏كنند كه بعضى از علوم قابل اعتماد هست و اين« موجبه جزئيه» براى ابطال سلب كلى شما كافى است و دليلى كه شما اقامه كرديد نمى‏تواند « موجبه جزئيه» خصم شما را باطل كند.

**جواب** وجه دوم: و اما وجه دوم، پاسخ از آن اين است كه: محل نزاع بين ما و شما علم بود، كه ما مى‏گفتيم هست و مي توان بدان اعتماد كردو شما مى‏گفتيد اصلا علم نيست، آن وقت در دليل دوم خود اعتراف كرديد كه به هر چيزى علم پيدا مى‏كنيد، چيزي كه هست مي گوئيد علم ما غير آن موجود خارجى است و اين مسئله مورد بحث ما و شما نبود و ما نخواستيم بگوئيم و احدى هم نگفته كه واقعيت هر چيزى كه ما درك كنيم همانطور است كه ما درك كرده‏ايم!

علاوه بر اين، اين كه خود آقايان روزمره به حكم اضطرار مجبور مي شوند، بر خلاف نظريه خود عمل كنند، چون از صبح تا به شام در حركتند، حركت بسوى كسب، بسوى كشت، بسوى غذا، بسوى آب، از ايشان مى‏پرسيم: آقا شما اين همه براى غذا تلاش مى‏كنى، براى اين است كه واقعا غذا بخورى و آب بنوشى و رفع گرسنگى و عطش از خود كنى، يا تنها تصور غذا و آب تو را اين چنين كوك كرده و يا اگر از شير درنده مى‏گريزى و يا از مرضهاى مهلك فرار مى‏كنى و به در خانه طبيب مى‏روى، آيا از واقعيت آنها مى‏ترسى، يا از تصور آنها، تصور شير كه كسى را پاره نمى‏كند و تصور مرض كسى را نمى‏كشد، پس واقعيت شير و مرض را درك كرده‏اى و ناخودآگاه بدست خودت نظريه فلسفيت را باطل كرده‏اى و از صبح تا به شام مشغول باطل كردن آنى!

و كوتاه سخن آن كه هر حاجت نفسانى كه احساسات ما آنها را به ما الهام مى‏كند، در ما ايجاد حركتى مى‏كند، كه بپا خيزيم و براى رفع آن حاجت تلاش كنيم، با اين كه اگر اين احساس حاجت نبود و ما روزى هزار بار تصور حاجت مي كرديم هرگز از جا برنمي خاستيم، پس معلوم مي شود ميان آن تصور حاجت و اين تصور حاجت فرق است، در اولى واقع و خارج را ديده‏ايم و در دومى تنها نقش ذهنى را، اولى واقعيت خارجى دارد و دومى ندارد و يا بگو اولى بوسيله امرى خارجى و مؤثر، در نفس آدمى پيدا مى‏شود، ولى دومى را خود انسان و به اختيار خودش در دل ايجاد مى‏كند. اولى را علم كشف مى‏كند، ولى دومى خود علم است، پس معلوم مي شود كه علم هست!

البته اين را هم بايد دانست كه در وجود علم، از جهت ديگر شبهه‏اى است قوى، كه همان شبهه، اساس علوم مادى قرار گرفته است، كه علم ثابت را ( با اين كه هر علمى ثابت است،) نفى كنند.

**توضيح** اين كه: بحث‏هاى علمى اين معنا را به ثبوت رسانده كه علم طبيعت در تحول و تكامل است و هر جزء از اجزاء عالم طبيعت كه فرض شود، در مسير حركت قرار دارد و رو بسوى كمال دارد و بنا بر اين اساس، هيچ موجودى نيست، مگر آن كه در آن دوم از وجودش، غير آن موجود، در آن اول وجودش مي باشد.

از سوى ديگر مي دانيم و هيچ شكى نداريم، در اين كه فكر و انديشه از خواص مغز و دماغ است و چون دماغ، خود موجودى مادى است، فكر نيز اثرى مادى خواهد بود و قهرا مانند ساير موجودات در تحت قانون تحول و تكامل قرار دارد، پس تمامى ادراكات ما كه يكى از آنها ادراكهائى است كه نامش را علم نهاده‏ايم، در مسير تغير و تحول قرار دارد و ديگر معنا و مفهومى براى علم ثابت و لا يتغير باقى نمى‏ماند، بله اين معنا هست، كه ادراكهاى ما دوام نسبى دارند، آن هم نه بطور مساوى، بلكه بعضى از تصديقات، دوام و بقاء بيشترى دارد و عمرش طولانى‏تر و يا نقيض آن پنهان‏تر از ساير تصديقات است، كه ما نام اين گونه تصديقات را علم گذاشته‏ايمو مي گوئيم به فلان چيز علم داريم، در حالي كه علم به معناى واقعى كلمه كه عبارت است از علم به عدم نقيض، نداريم، بلكه تاكنون به نقض و نقيض آن بر نخورده‏ايم و احتمال مي دهيم دير يا زود نقيضش ثابت شود، پس علمى در عالم وجود ندارد.

جواب از شبهه اين است كه: اين شبهه وقتى صحيح و قابل اعتناء است، كه علم، همان طور كه گفتند، مادى و از ترشحات دماغ و مغز باشد، نه موجودى مجرد، در حالي كه اين ادعا نه در حد خود روشن است و نه دليلى بر آن دارند، بلكه حق مطلب آن است كه علم به هيچ وجه مادى نيست، براى اين كه مى‏بينيم هيچ يك از آثار و خواص ماديت در آن وجود ندارد:

1- يكى از آثار ماديت كه در همه ماديات هست، اين است كه امر مادى قابل انقسام است، چون مادى آن را گويند كه داراى ابعاد ثلاثه باشد و چيزي كه داراى بعد است، قابل انقسام نيز هست، ولى علم، بدان جهت كه علم است بهيچ وجه قابل انقسام نيست( مثلا وقتى ما زيد پسر عمرو را تصور مى‏كنيم اين صورت علميه ما قابل انقسام نيست به شهادت اين كه نيم زيد نداريم!)

2- اثر مشترك ماديات اين است كه در حيطه زمان و مكان قرار دارند و هيچ موجود مادى سراغ نداريم كه از مكان و زمان بيرون باشد و علم، بدان جهت كه علم است، نه مكان مى‏پذيرد و نه زمان، بدليل اين كه مى‏بينيم يك حادثه معين و جزئى، كه در فلان زمان و فلان مكان واقع شده، در تمامى مكانها و زمانها قابل تعقل است و ما مي توانيم همه جا و همه وقت آن را با حفظ همه خصوصياتش تصور و تصديق كنيم.

3- اثر سوم و مشترك ماديات اين است كه ماديات بتمامي شان در تحت سيطره حركت عمومى قرار دارند و بهمين جهت تغير و تحول، خاصيت عمومى ماديات شده است، ولى مى‏بينيم كه علم، بدان جهت كه علم است در مجراى حركت قرار ندارد و بهمين جهت محكوم به اين تحول و دگرگونى نيست، بلكه اصلا حيثيت علم ذاتا با حيثيت تغير و تبدل منافات دارد، علم عبارت است از ثبوت و تحول عبارت است از بى ثباتى.

4- اگر علم از چيزهائى بود كه بحسب ذاتش تغير مى‏پذيرفت و مانند ماديات محكوم به تحول و دگرگونگى بود، ديگر ممكن نبود يك چيز را و يك حادثه را در دو وقت مختلف با هم تعقل كرد، بلكه بايد اول حادثه قبلى را تعقل كنيم بعد آنرا از ذهن بيرون نموده حادثه بعدى را وارد ذهن سازيم، در حالي كه مى‏بينيم دو حادثه مختلف الزمان را، در يك آن تعقل مى‏كنيم و نيز اگر علم، مادى بود، بايد اصلا نتوانيم حوادث گذشته را در زمان بعد تعقل كنيم، براى اين كه خودتان گفتيد: هر چيزى در آن دوم غير آن چيز در آن اول است.

پس اين وجوه و وجوه ديگري كه ذكر نكرديم، دلالت دارند بر اين كه علم، بدان جهت كه علم است مادى نيست و اما آنچه در عضو حساس و يا بگو در دماغ پيدا مي شود و آن فعل و انفعالي كه در اين عضو حاصل مى‏گردد، ما در باره آن حرفى نداريم، چون تخصصى در آن نداريم، اما شما هم دليلى نداريد كه اين فعل و انفعالهاى طبيعى همان علم است و صرف اين كه در هنگام مثلا تصور يك حادثه، در دماغ عملى صورت مى‏گيرد، دليل بر آن نيست كه تصور، همان عمل دماغى است و همين مقدار بحثى كه پيرامون مسئله علم كرديم كافى است، بحث بيشتر از اين را بايد در جاى ديگر جستجو كرد.

**الميزان ج : 1 ص : 76**

فصل نهم

اطلاع از غیب

**مقدمه تفسیری در موضوع:**

# اطلاع از غیب و وقوع حوادث

**« قُلْ مَا كُنت بِدْعاً مِّنَ الرُّسلِ وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بى وَ لا بِكمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلىَّ وَ مَا أَنَا إِلا نَذِيرٌ مُّبِينٌ‏!»**

**« بگو من از بين انبياء پيغمبرى نوظهور و استثنائى نيستم و خبر ندارم كه با من و با شما چه معامله مى‏كنند تنها و تنها آنچه را به من وحى مى‏شود پيروى مى‏كنم و خلاصه من جز اينكه به روشنى انذارتان كنم وظيفه‏اى ندارم!» (9/احقاف)**

این آیه، علم به غيب خاصى را نفى مى‏كند و آن حوادثى است كه ممكن است بعدها متوجه آن جناب و يا متوجه مخاطبين او شود ، چون مشركين - كه روى سخن با ايشان است - خيال مى‏كردند كسى كه داراى مقام رسالت مى‏شود - به فرضى كه چنين كسى پيدا شود - بايد خودش ذاتا داراى علم به غيب و نهانى‏ها باشد و قدرتى غيبى مطلق داشته باشد ، همچنان كه اين خيال از كلام آنها كه گفتند چرا فرشته‏اى با او نيست ... و قرآن حكايتش كرده ، به خوبى فهميده مى‏شود ، لذا رسول گرامى خود را دستور مى‏دهد كه صريحا اعتراف كند كه : او هيچ نمى‏داند كه در آينده بر او و برايشان چه مى‏گذرد و در نتيجه علم غيب را از خود نفى كند و بگويد : كه آنچه از حوادث كه بر او و برايشان مى‏گذرد خارج از اراده و اختيار خود او است و او هيچ دخل و تصرفى در آنها ندارد ، بلكه ديگرى است كه آن حوادث را پيش مى‏آورد ، و او خداى سبحان است .

پس اينكه فرمود:« و ما أدرى ما يفعل بى و لا بكم!»(9/احقاف) همانطور كه علم به غيب را از خود نفى مى‏كند، قدرت و دخالت خود را نيز نسبت به حوادثى كه در پس پرده غيب بنا است پيش بيايد ، از خود نفى مى‏نمايد.

و اگر در اين آيه علم به غيب را از آن جناب نفى مى‏كند ، منافات با اين ندارد كه به وسيله وحى عالم به غيب باشد ، همچنان كه در مواردى از كلام خداى تعالى به آن تصريح شده ، يك جا مى‏فرمايد:« ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك!» (44/ال عمران)و جاى ديگر مى‏فرمايد:« تلك من انباء الغيب نوحيها اليك!»(49/هود) و جاى ديگر مى‏فرمايد: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول!»(26و27/جن) و نيز از همين باب است سخن مسيح كه قرآن آن را حكايت نموده ، مى‏فرمايد:« و انبئكم بما تاكلون و ما تدخرون فى بيوتكم!»(49/ال عمران) و نيز از يوسف حكايت نموده كه به دو رفيق زندانيش گفت: «لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاويله قبل أن ياتيكما !»(37/یوسف)

و وجه منافات نداشتن اين است كه : آياتى كه علم به غيب را از آن جناب و از ساير انبياء عليهم‏السلام‏ نفى مى‏كند ، تنها در اين مقام است كه اين حضرات از آن جهت كه بشرى هستند و طبيعت بشرى دارند علم به غيب ندارند و خلاصه طبيعت بشرى و يا طبيعتى كه اعلا مرتبه طبيعت بشرى را دارد ، چنين نيست كه علم به غيب از خواص آن باشد به طورى كه بتواند اين خاصه و اثر را در جلب هر منفعت و دفع هر ضرر استعمال كند ، همان طور كه ما به وسيله اسباب ظاهر جلب نفع و دفع ضرر مى‏كنيم.

و اين منافات ندارد كه با تعليم الهى از طريق وحى حقايقى از غيب برايشان منكشف گردد ، همان طور كه مى‏بينيم اگر معجزه مى‏آورند ، بدين جهت نيست كه افرادى از بشر و يا برجستگانى از بشرند و اين خاصيت خود آنان است ، بلكه هر چه از اين معجزات مى‏آورند به اذن خداى تعالى و امر او است ، همچنان كه مى‏بينيم در چند جا در پاسخ آنان كه پيشنهاد آيتى كرده‏اند مى‏فرمايد :

« قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا!»(93/اسرا)

« **قل انما الايات عند الله و انما انا نذير مبين!»(50/عنکبوت)**

**« و ما كان لرسول ان ياتى باية الا باذن الله فاذا جاء امر الله قضى بالحق !»(78/غافر)**

شاهد اين جمع جمله‏اى است كه بعد از جمله مورد بحث و متصل به آن آمده كه فرموده: من هيچ يك از اين حوادث را به غيب و از ناحيه خود نمى‏دانم ، بلكه من تنها پيروى مى‏كنم آنچه را كه از اين حوادث به من وحى مى‏شود!

**الميزان ج : 18 ص : 289**

**بحثى فلسفى و دفع يك شبهه در زمینه:**

# اطلاع از غیب

روايات بسيارى از طرق ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ رسيده كه خداى سبحان پيامبر اسلام و ائمه عليهم‏السلام‏ را تعليم داده و هر چيزى را به ايشان آموخته است

و در بعضى از همان روايات اين معنا تفسير شده به اينكه علم رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ از طريق وحى و علم ائمه عليهم‏السلام‏ از طريق رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بوده است.

از سوى ديگر به اين روايات اشكال شده كه: تا آنجا كه تاريخ نشان مى‏دهد سيره اهل بيت چنين بوده كه در طول زندگى خود مانند ساير مردم زندگى مى‏كرده‏اند و به سوى هر مقصدى مى‏رفتند از راه معمولى و با توسل به اسباب ظاهرى مى‏رفتند و عينا مانند ساير مردم گاهى به هدف خود مى‏رسيدند و گاهى نمى‏رسيدند و اگر اين حضرات علم به غيب مى‏داشتند ، بايد در هر مسيرى به مقصد خود برسند ، چون شخص عاقل وقتى براى رسيدن به هدف خود ، دو راه پيش روى خود مى‏بيند ، يكى قطعى و يكى راه خطا ، هرگز آن راهى را كه مى‏داند خطا است طى نمى‏كند ، بلكه آن راه ديگر را مى‏رود كه يقين دارد به هدفش مى‏رساند .

در حالى كه مى‏بينيم آن حضرات چنين نبودند و در زندگى راههايى را طى مى‏كردند كه به مصائبى منتهى مى‏گشت و اگر علم به غيب مى‏داشتند بايد بگوييم عالما و عامدا خود را به مهلكه مى‏افكندند، مثلا رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏ وسلّم‏ در روز جنگ احد آنچه بر سرش آمد خودش بر سر خود آورد و يا على )عليه‏السلام‏ خودش عالما و عامدا در معرض ترور ابن ملجم مرادى ملعون قرار گرفت و همچنين حسين عليه‏السلام‏ عمدا خود را گرفتار مهلكه كربلا ساخت ، و ساير ائمه عليهم‏السلام‏ عمدا غذاى سمى را خوردند و معلوم است كه القاء در تهلكه يعنى خويشتن را به دست خود به هلاكت افكندن عملى است حرام ، و نامشروع .

اساس اين اشكال به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد دو آيه از آيات قرآنى است، يعنى آيه:« و لو كنت أعلم الغيب لأستكثرت من الخير!»(188/اعراف) و آيه: «و ما أدرى ما يفعل بى و لا بكم!» (9/احقاف)

و اين اشكال يك مغالطه بيش نيست ، براى اينكه در اين اشكال بين علوم عادى و علوم غير عادى خلط شده ، و علم به غيب علمى است غير عادى كه كمترين اثرى در مجراى حوادث خارجى ندارد .

توضيح اينكه : افعال اختيارى ما همان طور كه مربوط به اراده ما است ، همچنين به علل و شرائط ديگر مادى و زمانى و مكانى نيز بستگى دارد كه اگر آن علل و شرائط هم با خواست ما جمع بشود ، و با آن مساعدت و هماهنگى بكند ، آن وقت علت پيدايش و صدور آن عمل از ما علتى تامه مى‏شود كه صدور معلول به دنبالش واجب و ضرورى است ، براى اينكه تخلف معلول از علت تامه‏اش محال است .

پس نسبت فعل كه گفتيم معلول است ، به علت تامه‏اش ، نسبت وجوب و ضرورت است ، مانند نسبتى كه هر حادثه ديگر به علت تامه‏اش دارد و اما نسبتش به اراده ما كه جزء علت است ، نه تمام علت ، نسبت جواز و امكان است ، نه ضرورت وجوب تا بگويى تخلفش محال است .

پس روشن گرديد كه تمامى حوادث خارجى كه يكى از آنها افعال اختيارى ما است ، وقتى در خارج حادث مى‏شود كه حدوثش به خاطر تماميت علت ، واجب شده باشد ، و اين منافات ندارد با اين كه در عين حال صدور افعال ما نسبت به خود ما به تنهايى ممكن باشد ، نه واجب .

حال كه معلوم شد هر حادثى از حوادث و از آن ميان هر فعلى از افعال اختيارى ما در عين اختيارى بودن، معلولى است كه علت تامه‏اى دارد و اگر نمى‏داشت محال بود كه حادث شود ، همچنان كه با فرض نبودن آن علت ، محال بود حادث گردد ، پس تمامى حوادث عالم ، سلسله نظام يافته‏اى است ، كه همگى و مجموعه‏اش متصف به وجوب است ، يعنى محال است يكى از آن حوادث كه به منزله يك حلقه از اين زنجير است از جاى خودش حذف شود ، و جاى خود را به چيز ديگر و حادثه‏اى ديگر بدهد .

و نيز معلوم شد كه پس اين سلسله و زنجير از همان روز اول واجب بوده - چه گذشته‏هايش و چه حوادث آينده‏اش - حال اگر فرض كنيم كه شخصى به اين سلسله يعنى به سراپاى حوادث عالم آن طور كه هست و خواهد بود علم داشته باشد ، اين علم نسبت هيچ يك از آن حوادث را هر چند اختيارى هم باشد تغيير نمى‏دهد و تاثيرى در نسبت آن نمى‏كند ، يعنى با فرض اينكه نسبت وجوب دارد ، ممكنش نمى‏سازد ، بلكه همچنان واجب است .

حال اگر بگويى : همين كه علم يقينى در مجراى افعال اختيارى قرار گرفت عينا مانند علم حاصل از طرق عادى مى‏شود و قابل استفاده مى‏گردد چون آدمى را بر سر دو راهى بكنم يا نكنم قرار مى‏دهد به اين معنا كه در آنجا كه با علم حاصل از طرق عادى مخالف باشد نظير علم عادى سبب فعل و يا ترك مى‏گردد .

در پاسخ مى‏گوييم : خير چنين نيست كه علم يقين به سلسله علل منافات با علم عادى داشته باشد و آن را باطل سازد ، به شهادت اينكه مى‏بينيم بسيار مى‏شود كه انسان علم عادى به چيزى دارد ، ولى عمل بر خلاف آن مى‏كند ، همچنان كه قرآن كريم در آيه:« و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم!»(14/نمل) مى‏فرمايد كفار به علم عادى يقين دارند به اينكه با انكار و عناد در برابر حق معذب شدنشان در آتش يقينى است ، در عين حال به انكار و عناد خود اصرار مى‏ورزند ، به خاطر اينكه در سلسله علل كه يك حلقه‏اش هواى نفس خود آنان است ، انكارشان حتمى و نظير علم عادى به وجوب فعل است .

با اين بيان اشكال ديگرى هم كه ممكن است به ذهن كسى بيايد دفع مى‏شود و آن اين است كه : چگونه ممكن است انسان علم يقينى پيدا كند به چيزى كه خلاف اراده او باشد ، چنين علمى اصلا تصور ندارد و به همين جهت وقتى مى‏بينيم علم در اراده ما تاثير نمى‏كند بايد بفهميم كه آن علم ، علم يقينى نبوده و ما آن را علم يقينى مى‏پنداشتيم .

وجه دفع اين اشكال اين است كه گفتيم : صرف داشتن علم به چيزى كه مخالف اراده و خواست ما است ، باعث نمى‏شود كه در ما اراده‏اى مستند به آن علم پيدا شود ، بلكه همانطور كه در تفسير آيه 14 سوره نمل در المیزان آمده، آن علمى ملازم با اراده موافق است كه توأم با التزام قلب نسبت به آن باشد( و گر نه بسيار مى‏شود كه انسان يقين و علم قطعى دارد به اينكه مثلا شراب يا قمار يا زنا و يا گناهان ديگر ضرر دارد ، و در عين حال مرتكب مى‏شود ، چون التزام قلبى به علم خود ندارد!) نظير اين جريان در افعال عنائى به خوبى به چشم مى‏خورد، در اين گونه اعمال نيز مى‏بينيم علم قطعى به هلاكت ، انسان را به باقى ماندن در بالاى برج وادار نمى‏كند ، چون التزامى به علم قطعى خود ندارد .

بعضى از مفسرين از اين اشكال پاسخ داده‏اند به اينكه: رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و ائمه ، تكاليفى مخصوص به خود دارند ، آنها بر خلاف ساير مردم مى‏توانند خود را به اينگونه مهلكه‏ها بيفكنند ، ولى اين كار بر سايرين حرام است . در بعضى از اخبار هم به اين نكته اشاره شده است. بعضى ديگر چنين جواب داده‏اند : آن علمى تكليف آور است كه علمى عادى باشد و اما علم غير عادى تكليف را بر انسان منجز نمى‏كند! ممكن است اين دو پاسخ اخير را طورى توجيه كنيم كه با بيان سابق ما سازگار باشند.

**الميزان ج 18 ص : 292**

فصل دهم

تعلیم حکمت

**گفتارى در اينكه:**

# منظور از تعليم حكمت چيست؟

**« هُوَ الَّذِى بَعَث فى الأُمِّيِّينَ رَسولاً مِّنهُمْ يَتْلُوا عَلَيهِمْ ءَايَتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَب وَ الحِكْمَةَ وَ إِن كانُوا مِن قَبْلُ لَفِى ضلَلٍ مُّبِينٍ‏!»**

**« اوست خدايى كه ميان عرب امى( يعنى قومى كه خواندن و نوشتن هم نمى‏دانستند،) پيغمبرى بزرگوار از همان مردم برانگيخت تا بر آنان آيات وحى خدا تلاوت كند و آنها را از لوث جهل و اخلاق زشت پاك سازد و شريعت كتاب سماوى و حكمت الهى بياموزد با آنكه پيش از اين همه در ورطه جهالت و گمراهى بودند!»(2/جمعه)**

انسان در زندگى محدودى كه دارد و سرگرم آبادى آن است ، چاره‏اى ندارد جز اينكه در آنچه مى‏خواهد و آنچه نمى‏خواهد تابع سنتى باشد و حركات و سكنات و تمامى مساعى خود را بر طبق آن سنت تنظيم نمايد .

چيزى كه هست اين سنت در اينكه چه نوع سنتى باشد ، بستگى به رأى و نظريه انسان ، در باره حقيقت عالم و حقيقت خودش دارد و خلاصه بستگى به جهان بينى و انسان بينى و رابطه ميان انسان و جهان دارد، به شهادت اينكه مى‏بينيم اختلافى كه امت‏ها و اقوام در جهان بينى و نفس بينى دارند ، باعث شده كه سنتهايشان هم مختلف شود .

آرى ، كسى كه براى ماوراى عالم ماده وجودى قائل نيست و هستى را منحصر در همين عالم ماده مى‏داند و پيدايش عالم هستى را مستند به اتفاق و تصادف مى‏بيند و انسان را موجودى مى‏پندارد مادى محض ، كه هستى‏اش در فاصله بين تولد و مرگ خلاصه مى‏شود و براى خود سعادتى به جز سعادت مادى و در اعمالش هدفى به جز رسيدن به مزاياى مادى از قبيل مال و اولاد و جاه و امثال آن دنبال نمى‏كند و به جز لذت‏گيرى از متاع دنيا و رسيدن به لذائذ مادى و يا لذائذى كه منتهى به ماديات مى‏شود آرزويى ندارد ، و معتقد است كه مهلتش در اين كامرانى تا مدتى است كه در اين دنيا زندگى مى‏كند ، و بعد از مردن همه چيز تمام مى‏شود ، چنين كسى و چنين قومى سنتى كه به حكم اجبار پيروى مى‏كند غير از آن سنتى است كه يك انسان و يا يك قوم معتقد به مبدأ و معاد پيروى مى‏كند .

كسى كه معتقد است پيدايش و بقاى عالم مستند به نيرويى مافوق عالم و منزه از ماده است و يقين دارد كه در وراى اين خانه خانه‏اى ديگر و بعد از اين زندگى زندگانى ديگرى هست ، چنين كسى - و چنين قومى - در آنچه مى‏كند ، سعادت هر دو نشاه را در نظر مى‏گيرد و به همين جهت صورت اعمال اين گونه مردم و هدفهايى كه دنبال مى‏كنند ، و آرائى كه دارند با دسته اول مختلف است .

و چون بينش‏ها مختلف است سنت‏ها هم مختلف مى‏شود ، مردمى كه بت‏پرستند چه آنها كه برهمائى‏اند و چه آنها كه بودائى‏اند به خاطر اينكه معتقد به معاد نيستند ، سنتى دارند و اهل كتاب ، چه آنها كه مجوسى و يا كليمى و يا مسيحى و يا مسلمانند ، براى خود سنتى دارند كه مخالف با سنت ديگران است .

و كوتاه سخن اينكه: در ميان اقوام مزبور آنها كه اهل ملت و دين آسمانى‏اند و به معاد معتقدند ، به خاطر اينكه براى خود حياتى جاويد و ابدى قائلند ، در اتخاذ سنت ، آرائى كه مناسب با اين حيات باشد اتخاذ مى‏كنند .

آنها ادعاء مى‏كنند كه بر هر انسانى لازم است كه وسيله زندگى عالم بقاء را فراهم نموده ، خود را براى توجه به پروردگارش مهيا سازد و در اشتغال به كار زندگى دنيايى كه فانى است ، زياده روى نكند و اما كسانى كه ملت و دينى ندارند و تنها در برابر ماديات خضوع دارند رفتارى غير از اين دارند. همه اينها كه گفته شد جاى ترديد نيست .

چيزى كه هست انسان از آنجايى كه به حسب طبع مادى‏اش رهين ماده و همه زد و بندش در اسباب ظاهرى مادى است ، يا اسباب را به كار مى‏زند و يا از آن اسباب متاثر و منفعل مى‏شود و هميشه اين سبب او را به دامن آن سبب پرتاب و آن به دامن اين متوسلش مى‏كند و هيچ وقت از آنها فراغت ندارد ، لذا به خيالش چنين مى‏رسد كه حيات دنياى فانى اصالت دارد و دنيا و مقاصد و مزايايى كه به زندگى دنيا مربوط مى‏شود ، هدف نهائى و غرض اقصاى از وجود او است و بايد براى به دست آوردن سعادت آن زندگى تلاش كند، پس زندگى دنيا چنين حياتى است و آنچه در دست اهل دنيا از ذخيره ، نعمت ، آرزو ، نيرو و عزت هست حقيقتش همين است كه گفتيم و آنچه را كه فقر ، عذاب ، محروميت ، ضعف ، ذلت ، مصيبت و خسران مى‏نامند نيز چنين چيزهايى است .

و كوتاه سخن اينكه : آنچه از خير عاجل و يا نفع فانى در دنيا هست به نظر اهل دنيا خير مطلق و نفع مطلق جلوه مى‏كند و آنچه را كه دوست نمى‏دارد شر و ضرر مى‏پندارد. مردم دنيا كه چنين وضعى دارند ، آن دسته از آنان كه اهل ملت و كتاب نيستند ، عمرى را با همين پندارهاى خلاف واقع بسر مى‏برند و از ماوراى اين زندگى خبرى ندارند ، ولى آنهايى كه اهل ملت و كتابند ، اگر هم بر طبق دسته اول عمل كنند ، اعتراف دارند كه حقيقت خلاف آن است و هميشه بين قول و فعلشان ناهماهنگى هست همچنان كه خداى تعالى در اين باره فرمود:

**« كلما اضاء لهم مشوا فيه و اذا أظلم عليهم قاموا !»(20/بقره)**

حال ببينيم در اين ميان اسلام به چه چيز دعوت مى‏كند ؟ اسلام بشر را دعوت مى‏كند به چراغى كه فروكش شدن برايش نيست و آن عقايد و دستور العملهايى است كه از فطرت خود بشر سرچشمه مى‏گيرد ، همچنان كه فرموده:

**« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم!» (30/روم)**

اين وضع دعوت اسلام است. از سوى ديگر ببينيم فطرت به چه دعوت مى‏كند ؟

به طور قطع فطرت در مرحله علم و اعتقاد دعوت نمى‏كند مگر به علم و عملى كه با وضعش سازگار باشد و كمال واقعى و سعادت حقيقى‏اش را تامين نمايد. پس ، از اعتقادات اصولى مربوط به مبدأ و معاد و نيز از آراء و عقائد فرعى ، به علوم و آرائى هدايت مى‏كند كه به سعادت انسان منتهى شود و همچنين به اعمالى دستور مى‏دهد كه باز در سعادت او دخالت داشته باشد و به همين جهت خداى تعالى اين دين را كه اساسش فطرت است ، در آياتى از كلامش دين حق خوانده ، از آن جمله فرموده:

**« هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق!»(9/صف)**

و نيز در باره قرآن كه متضمن دعوت دين است فرموده:

**« يهدى الى الحق!»(30/احقاف)**

و حق ، عبارت است از رأى و اعتقادى كه ملازم با رشد بدون غى و مطابق با واقع باشد و اين همان حكمت است ، چون حكمت عبارت است از رأى و عقيده‏اى كه در صدقش محكم باشد و كذبى مخلوط به آن نباشد و نفعش هم محكم باشد ، يعنى ضررى در دنبال نداشته باشد و خداى تعالى در آيه زير به همين معنا اشاره نموده مى‏فرمايد:

**« و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة!»(113/نسا)**

و نيز در وصف كتاب خود كه بر آن جناب نازل كرده مى‏فرمايد:

**« و القرآن الحكيم!»(2/یس)**

و نيز رسول گرامى خود را در چند جا از كلام مجيدش معلم حكمت خوانده ، از آن جمله فرموده:

**« و يعلمهم الكتاب و الحكمة!» (2/جمعه)**

بنا بر اين تعليم قرآنى كه رسول صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ متصدى آن و بيانگر آيات آنست، تعليم حكمت است و كارش اين است كه براى مردم بيان كند كه در ميان همه اصول عقائدى كه در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقيقت انسان كه جزئى از عالم است رخنه كرده كدامش حق و كدامش خرافى و باطل است و نيز در سنتهاى عملى كه مردم به آن معتقدند و از آن اصول عقائد منشا مى‏گيرد و عنوان آن غايات و مقاصد است ، كدامش حق و كدام باطل و خرافى است .

مثلا بعضى از مردم - كه همان منكرين اديانند - معتقدند كه حيات ماديشان اصالت دارد و هدف نهائى است ، حتى بعضى از آنان گفته‏اند**:« ما هى الا حيوتنا الدنيا!»(24/جاثیه**) ولى قرآن متوجهشان مى‏كند به اينكه**:« و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان!»(64/عنکبوت)** و نيز مردم معتقدند كه اسباب حاكم در دنيا تنها حيات و موت ، صحت و مرض ، غنى و فقر، نعمت و نقمت و رزق و محروميت است و مى‏گويند**:« بل مكر الليل و النهار !»(33/سبا)** و قرآن متذكرشان مى‏كند به اينكه**:« الا له الخلق و الامر!»(54/اعراف)** و نيز مى‏فرمايد**:« ان الحكم الا لله!»(57/انعام)** و از اين قبيل آيات راجع به حكم و تدبير!

و نيز يك عده معتقدند كه خودشان در مشيت و خواست مستقل‏اند و هر چه بخواهند مى‏كنند ، ولى قرآن تخطئه‏شان كرده ، مى‏فرمايد**:« و ما تشاؤن الا ان يشاء الله!»(30/انسان)** و يا معتقدند به اينكه اطاعت و معصيت و هدايت كردن و هدايت شدن به دست انسانها است ، ولى خداى تعالى هشدارشان مى‏دهد به اينكه: **« انك لا تهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء!»(56/قصص)**

باز جمعى معتقدند كه نيرويشان از خودشان است و خداى تعالى آن را انكار نموده ، مى‏فرمايد**:« ان القوة لله جميعا!» (165/بقره)**و يا معتقدند به اينكه عزتشان تنها با داشتن مال و فرزندان و ياوران حاصل مى‏شود و قرآن بر خلاف اين پندار حكم مى‏كند و مى‏فرمايد**:« ا يبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا !»(139/نسا) و نيز مى‏فرمايد: «و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين!»(8/منافقین)**

و نيز جمعى كه همان دسته اول و منكرين اديانند معتقدند كه كشته شدن در راه خدا مرگ و نابودى است ، ولى قرآن آن را حيات دانسته مى‏فرمايد**:« و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون!» (154/بقره)**

و معارفى ديگر از اين قبيل كه منكرين اديان و دنياپرستان در باره آنها آراء و عقائدى دارند و قرآن تخطئه‏شان نموده ، به سوى معارفى ديگر دعوتشان مى‏كند و رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ در آيه شريفه**:« ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة!» (125/نحل)**مامور دعوت به آن شده است .

و اين معارف كه نمونه‏اى از آن ذكر شد معارف و علوم بسيار زيادى است كه زندگى دنيا خلاف آن را در ذهن تصوير مى‏كند و همان خلاف را آن چنان آرايش مى‏دهد كه صاحب ذهن ، آن را حقيقت مى‏پندارد و خداى تعالى در كتاب مجيدش و رسول خدا به امر خدا در تعليمش مؤمنين را هشدار داده ، دستور مى‏دهد كه مؤمنين يكديگر را به آنچه حقيقت است سفارش كنند ، همچنان كه فرموده:

**« ان الانسان لفى خسر ! الا الذين امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق!» (2و3/عصر) و نيز فرموده:**

**« يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا و ما يذكر الا اولوا الالباب!» (269/بقره)**

پس قرآن در حقيقت مى‏خواهد انسان را در قالبى از علم و عمل بريزد كه قالبى جديد و ريخته‏گرى‏اش هم طرزى جديد است ، قرآن مى‏خواهد با اين ريخته‏گرى‏اش انسانى بسازد داراى حياتى كه به دنبالش مرگ نيست و تا أبد پايدار است و به همين معنا آيه زير اشاره نموده ، مى‏فرمايد:

**« استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم!» (24/انفال**) و نيز مى‏فرمايد:

**« او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها !» (122/انعام)**

و ما وجه حكمت و معناى آن را در هر آيه‏اى كه سخن از حكمت داشت در المیزان ذكر كرديم ، البته به آن مقدارى كه كتاب مجال بحثش را داشت.

و از آنچه گذشت معلوم شد اينكه بعضى گفته‏اند: تفسير قرآن، تلاوت آنست و اما غور و كنجكاوى در معانى آيات قرآن تاويل و ممنوع مى‏باشد فاسد و سخنى بسيار دور از ذهن است!

**الميزان ج : 19 ص : 454**

فصل یازدهم

عشق و دوست داشتن

**بحث فلسفى درباره:**

# دوست داشتن و چگونگی عشق الهی

يكى از حقايقى كه ما در وجدان خود مى‏يابيم و كسى نمى‏تواند منكر آن شود ، حقيقتى است كه نام آنرا حب و به فارسى دوستى مى‏گذاريم مانند دوست داشتن غذا ، زنان ، مال ، جاه و علم كه دوستى اينها پنج مصداق از مصاديق حب هستند كه هيچ شكى در وجود آن در دل خود نداريم و نيز شكى نيست در اينكه ما كلمه دوستى و حب را در اين پنج مصداق به يك معنا و بر سبيل اشتراك معنوى استعمال مى‏كنيم نه بر سبيل اشتراك لفظى، مانند كلمه« عين» كه هم بمعناى چشم است ، هم چشمه ، هم زانو ، هم طلا و هم چند معناى ديگر. حال بايد ديد با اينكه حب در اين پنج مصداق معانى مختلفى دارد ، چرا كلمه« حب» در همه بيك جور صادق است ؟ آيا براى اينست كه اختلاف آن معانى اختلاف نوعى است يا اختلافى ديگر است .

و چون در حب مخصوص به غذا و ميوه مثلا ، دقت كنيم خواهيم ديد ، اگر غذائى يا ميوه‏اى را دوست مى‏داريم ، بدان جهت است كه با طرز كار دستگاه گوارشى ما ارتباط دارد( باين معنا كه احتياج بدن بسوخت و ساز ، دستگاه گوارشى را به فعاليت مي اندازد ، غدد ترشحى دهان آماده ترشح مى‏شود ، حمل معدى اسيد ترشح مى‏كند و در همين هنگام مى‏گوئيم دلم از گرسنگى غش مى‏كند ، چون اسيد نامبرده اگر معده خالى باشد باعث سوزش معده مى‏شود،) و اگر فعاليت اين دستگاه نبود و بدن در استكمال خود حاجتى بطعام نداشت ، قطعا ما نيز طعام را دوست نمى‏داشتيم و طعام محبوب ما نمي شد .

پس حب به غذا در حقيقت حب ما به غذا نيست بلكه حب دستگاه گوارش به فعاليت خودش است ، اين دستگاه مي خواهد انجام وظيفه كند و سوخت و ساز بدن را به بدن برساند ، همين خواستن عبارت از حب به غذاست( كه ما آنرا بخود نسبت مى‏دهيم و مى‏گوئيم ما غذا را دوست مى‏داريم و اين مائيم كه از فلان غذا خوشمان مى‏آيد،) در حالى كه اينطور نيست ، بلكه خوش آمدن و لذت از غذا ، كار دستگاه گوارشى است نه از ما ، خواهى گفت: اين كه چشم‏بندى نيست ، كه ما از طعم و مزه و بوى فلان غذا خوشمان مى‏آيد؟ در پاسخ مى‏گوئيم : همين هم مربوط به دستگاه گوارش است ، چون حس ذائقه يكى از خدمتگزاران دستگاه گوارش است نه خود آن ، پس منظور ما از لذت ، لذت ذائقه نيست بلكه آن رضايت خاصى است كه دستگاه گوارش از كار خود احساس مى‏كند .

اين بود حال و حقيقت محبت به غذا ، حال ببينيم محبت به زنان از چه باب است ، در اين حب نيز اگر نيك بنگريم ، مى‏بينيم كه اين حب هم كار ما نيست بلكه كار دستگاه تناسلى ما است. اين معنا كه دستگاه تناسلى تشنه عمل لقاح مي شود و آنرا دوست مي دارد و چون اين عمل با همسرى انجام مي شود ، مي گوئيم من همسرم را دوست مي دارم ، در حاليكه اگر واقع قضيه را بشكافيم ، مى‏بينيم پاى من در كار نيست ، بلكه اولا و بالذات دستگاه تناسلى عمل خود را دوست مي دارد و ثانيا و بالتبع همسر را چون عملش با او قابل انجام است ، همانطور كه در طعام گفتيم ، پاى من در كار نيست ، بلكه دستگاه گوارش اولا و بالذات عمل خود را دوست مي دارد و ثانيا و بالتبع غذا را دوست مي دارد ، و عمل لقاح اثر نيروئى است كه خداي تعالى در هر جاندارى بوديعت نهاده ، همچنانكه عمل تغذيه نيز اثر نيروئى است كه خدا در او بوديعت سپرده است .

از همينجا معلوم مي شود كه اين دو حب يعنى حب به غذا و حب به همسر ، برگشتنش به يك حب است ، براى اينكه دستگاه گوارش و دستگاه تناسلى بهم مربوطند و كمالى هم كه از كار اين دو دستگاه حاصل مي شود ، بهم ارتباط دارند .

و چون چنين است احتمال دارد كه حب عبارت باشد از يك تعلق كه خاص اين دو مورد است و در غير اين دو مورد اصلا يافت نشود و ليكن آزمايش از راه آثار اين احتمال را دفع مى‏كند ، زيرا اين تعلق كه نامش حب است ، اثرى در دارنده‏اش دارد و آن اين است كه قوه ( استعداد) را بسوى فعليت ، اگر فعليت نداشته باشد مى‏كشاند و اگر فعليت داشته باشد ، بسوى ترك آن جذب مى‏كند و اين دو خاصيت و يا يك خاصيت را در تمامى موارد قواى ادراكى احساس مى‏كنيم كه حب آن قوا را بسوى افعالش بحركت در مى‏آورد .

قوه باصره ، سامعه ، حافظه ، متخيله ، ساير قوا و حواس ظاهرى و باطنى كه در ما است - چه قواى فاعله و چه منفعله - همه اين حالت را دارند كه هر يك فعل خود را دوست ميدارد و اين دوستى او را بسوى فعلش جذب مى‏كند ، چشم را بسوى ديدن آنچه دوست دارد ، جذب مى‏كند و گوش را بسوى شنيدن و همچنين هر قوه ديگر را .

و اين نيست مگر بخاطر اينكه كار هر قوه كمال او است و هر قوه‏اى با كار مخصوص بخود ، نقص خود را تكميل نموده ، حاجت طبيعى خود را برمى‏آورد ، اينجاست كه معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم ، براى ما روشن مى‏گردد ، چون انسان با هر يك از مال و جاه و علم ، استكمال مى‏كند و به همين جهت آنها را دوست ميدارد .

**پس از اينجا نتيجه مى‏گيريم كه حب تعلقى است خاص و انجذابى است شعورى و مخصوص بين انسان و كمال او** و تجربه‏هاى دقيق كه از طريق آثار و خواص حب صورت گرفته ، ثابت كرده كه حب در حيوانات نيز هست .

و اين معنا روشن گرديده كه اين علاقه و محبت از اينجا ناشى مي شود كه محب نسبت به آنچه محبت دارد يا فاعل است( مانند دستگاه گوارش كه اگر غذا را دوست مي دارد ، بدان جهت است كه كارش هضم غذا است،) و يا منفعل( مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صداى خوش كه همه از باب انفعال است،) چيزى كه هست همانطور كه در داستان حب به غذا و ميوه گفتيم ، حب محب اولا و بالذات متعلق بفعل يا انفعال خود مي شود و ثانيا بالتبع متعلق به هر چيزى مي شود كه با فعل يا انفعالش سر و كار دارد و اين معنا در غير انسان و حيوان هم اگر استكمالى در كار باشد و يا افاضه كمالى در بين باشد ، نيز تصور دارد( البته افاضه كمال از افاضه كننده باشعور،) مانند محبتى كه روئيدنى‏ها به نور آفتاب دارند و نيز درختان جنگلى را مى‏بينيم كه براى رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند مي شوند.

و از همه مطالبى كه گذشت نتائج زير عايد مي شود:

اول اينكه **حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودى بين محب و محبوب** و يا به عبارتى انجذاب بين علت مكمل و يا شبيه به آن و بين معلول مستكمل و يا شبيه به آن و چون حب عبارت از اين است ، لذا ما افعال خود را دوست مي داريم تا بوسيله آن استكمال كنيم و آنچه را هم كه متعلق به افعال ماست دوست مي داريم تا آنرا وسيله و ابزار كار خود كنيم ، ) مثال استكمال اينكه ، ما علم را كه فعل مغزى ما است ، دوست مي داريم و به طفيل آن كتاب و مدرسه و استاد را هم دوست مي داريم و مثال شبه استكمال اينكه ما خانه‏سازى را براى رفع حاجت از خانه دوست مي داريم و به طفيل آن يك دانه آجر را هم دوست داريم و بالأخره غذا و همسر و مالى كه در راه تهيه آندو صرف مى‏كنيم و جاه و مقامى كه با آن مال بدست مى‏آوريم ، و منعمى كه به ما احسان مى‏كند و معلمى كه ما را درس مي دهد و راهنمائى كه ما را هدايت مى‏كند و ناصرى كه ما را يارى مي دهد و متعلم و شاگردى كه نزد ما درس مي خواند و خادمى كه ما را خدمت مى‏كند و هر مطيعى كه ما را اطاعت مى‏كند و هر چيزى كه در مقابل خواسته ما رام است ، همه اينها را دوست ميداريم ، چيزى كه هست محبت ما در بعضى از اقسام آن ، طبيعى و در بعضى ديگر خيالى و موهوم و در بعضى ديگر عقلى است .

دوم اينكه **محبت داراى مراتب مختلفى است و شدت و ضعف دارد** ، چون رابطه‏اى است وجودى - و وجود خود حقيقتى است مشكك يعنى داراى مراتب - و معلوم است كه آن رابطه وجودى كه ميان علت تامه با معلولش هست ، با آن رابطه كه ميان علت ناقصه ، با معلولش هست ، يكسان و در يك مرتبه نيست ، به همين حساب آن كمالى كه بخاطر آن چيزى محبوب ما واقع مي شود ، از جهت ضرورى بودن و غير ضرورى بودن و نيز از جهت مادى بودن ، مانند تغذى ، و غير مادى بودن ، مانند علم ، يكسان نيست و بلكه شدت و ضعف دارد .

از اينجا بطلان آن سخن كه مى‏گفت : محبت تنها به امور مادى متعلق مي شود ، روشن مى‏گردد ، بعضى‏ها آنقدر شورش كرده‏اند كه گفته‏اند : اصلا برگشت تمامى محبت‏ها به محبت به غذا است و هر محبت ديگر را اگر تحليل كنيم ، مى‏بينيم از حب به غذا سر در مى‏آورد و بعضى ديگر گفته‏اند : ريشه و اصل ، در باب محبت ، علاقه به وقاع است و محبت به غذا و هر علاقه ديگر از آن سر در مى‏آورد .

سوم اينكه **خداى سبحان از هر جهت كه حساب كنيم ، اهليت آن را دارد كه دوستش بداريم ،** براى اينكه هستى او بذات خودش است نه عاريتى و كمال او غير متناهى است ، در حاليكه هر كمالى ديگر متناهى و محدود است و متناهى وجودش متعلق است به غير متناهى و اين حبى است ذاتى كه محال است از بين برود و نيز خداي تعالى خالق ما است و بر ما انعام مى‏كند ، آنهم به نعمت‏هائى كه غير متناهى است ، هم از نظر عدد و هم از نظر زمان ، به همين جهت او را دوست مي داريم ، همانطور كه هر منعم ديگر را ، بخاطر انعامش دوست مي داريم .

چهارم اينكه حب از آنجا كه گفتيم رابطه‏اى است وجودى - و هستى روابط وجودى، خارج از وجود موضوعات خود و تنزلات آن نيست - لذا نتيجه مى‏گيريم كه **هر چيزى ذات خود را دوست مي دارد** ، و چون در سابق گفتيم : **هر محبى همه متعلقات محبوب خود را نيز دوست مي دارد ،** در نتيجه هر چيزى آثار وجوديش را هم دوست مي دارد ، از اينجا معلوم مي شود كه خداى سبحان بدين جهت كه خود را دوست مي دارد ، خلق خود را دوست مي دارد و اگر خلق خود را دوست ميدارد ، بدين جهت است كه انعام او را مى‏پذيرند و باز اگر خلق خود را دوست مي دارد ، بدان جهت است كه هدايت او را مى‏پذيرند .

پنجم اينكه اگر مى‏بينيم در مورد حب ، بايد شعور و علم وجود داشته باشد ، اين لزوم بر حسب مصداق است، چون معمولا كلمه « حب» را در موارد انسانها بكار مى‏بريم و مي گوئيم مادر فرزند خود را دوست مي دارد و نمي گوئيم : درخت آفتاب را دوست مي دارد و خود را بسوى نور آن مى‏كشد و گر نه تعلق وجودى كه حقيقت حب عبارت از آن است ، از آن جهت كه حب است ، هيچ مشروط بر وجود علم و شعور نيست و از اينجا روشن مى‏گردد كه **همه قوا و مبادى طبيعى ، حتى آنها هم كه علم و شعور ندارند ، آثار و افعال خود را دوست مي دارند .**

ششم: از همه آنچه كه گذشت نتيجه مى‏گيريم **حب حقيقتى است كه در تمامى موجودات عالم ، سريان و جريان دارد .**

**الميزان ج : 1 ص : 618**

فصل دوازدهم

عقل و ادراک های حسی

# بحثی در عقل و احساس

## اعتماد به حس یا اعتماد به مبانی عقلی؟

در اين بحث پيرامون اين معنا گفتگو داريم، كه آيا جائز است انسان بر غير از ادراك‏هاى حسى، يعنى بر مبانى عقلى اعتماد كند، يا نه؟

اين مسئله خود يكى از مسائلى است كه معركه آراء دانشمندان غربى اخير قرار گرفته و روى آن از دو طرف حرفها زده‏اند، البته متاخرين از دانشمندان غرب روى آن ايستادگى كرده‏اند و گر نه بيشتر قدماء و حكماى اسلام، فرقى ميان ادراكات حسى و عقلى نگذاشته، هر دو را مثل هم جائز دانسته‏اند.

بلكه گفته‏اند: برهان علمى شانش اجل از آن است كه پيرامون محسوسات اقامه شود، اصلا محسوسات را بدان جهت كه محسوسند شامل نمي شود.

در مقابل، بيشتر دانشمندان غرب و مخصوصا طبيعى‏دانهاى آنان، بر آن شده‏اند كه اعتماد بر غير حس صحيح نيست، به اين دليل كه مطالب عقلى محض، غالبا غلط از آب در مى‏آيد و براهين آن به خطا مى‏انجامد و معيارى كه خطاى آن را از صوابش جدا كند، در دست نيست، چون معيار بايد حس باشد، كه دست حس و تجربه هم به دامن كليات عقلى نمى‏رسد و چون سر و كار حس تنها با جزئيات است و وقتى اين معيار به آن براهين راه نداشت، تا خطاى آنها را از صوابش جدا كند، ديگر به چه جرأت مي توان به آن براهين اعتماد كرد؟ بخلاف ادراكهاى حسى، كه راه خطاى آن بسته است، براى اين كه وقتى مثلا يك حبه قند را چشيديم و ديديم كه شيرين است و اين ادراك خود را دنبال نموده، در ده حبه و صد حبه و بيشتر تجربه كرديم، يقين مى‏كنيم كه پس بطوركلى قند شيرين است، و اين دركهاى ذهنى چندين باره را در خارج نيز اثبات مى‏كنيم.

اين دليل غربى‏ها است، بر عدم جواز اعتماد بر براهين عقلى، اما دليلشان عليل و مورد اشكال است، آن هم چند اشكال:

**اشکال اول بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی**

اول اين كه همه مقدماتى كه براى بدست آوردن آن نتيجه چيدند مقدماتى بود عقلى و غير حسى پس آقايان با مقدماتى عقلى، اعتماد بر مقدمات عقلى را باطل كرده‏اند، غافل از آن كه اگر اين دليلشان صحيح باشد، مستلزم فساد خودش مي شود.

**اشکال دوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی**

دوم اين كه غلط و خطاء در حس، كمتر از خطاء در عقليات نيست و اگر باور ندارند بايد به جائى مراجعه كنند، كه در محسوسات و ديدنيها ايراد شده، پس اگر صرف خطاء در بابى از ابواب علم، باعث شود كه ما از آن علم سد باب نموده و بكلى از درجه اعتبار ساقطش بدانيم، بايد در علوم حسى نيز اعتمادمان سلب شده و بكلى درب علوم حسى را هم تخته كنيم.

**اشکال سوم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی**

سوم اين كه در علوم حسى نيز تشخيص ميان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نيست و در آنجا نيز مانند علوم عقلى تشخيص با عقل و قواعد عقلى است و مسئله حس و تجربه تنها يكى از مقدمات برهان است.

توضيح اين كه مثلا وقتى با حس خود خاصيت فلفل را درك كنيم و تشخيص دهيم كه در ذائقه چه اثرى دارد و آنگاه اين حس خود را با تجربه تكرار كرديم، تازه مقدمات يك قياس برهانى براى ما فراهم شده و آن قياس بدين شكل است: اين تندى مخصوص براى فلفل دائمى و يا غالبى است و اگر اثر چيز ديگرى مي بود براى فلفل دائمى يا غالبى نمي شد ولى دائمى و غالبى است. اين برهان بطوريكه ملاحظه مى‏فرمائيد همه مقدماتش عقلى و غير حسى است و در هيچ يك آنها پاى تجربه در ميان نيامده است.

**اشکال چهارم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی**

چهارم اين كه تمامى علوم حسى در باب عمل با تجربه تاييد مي شوند و اما خود تجربه اثباتش با تجربه ديگر نيست و گر نه لازم مى‏آمد يك تجربه تا لا نهايت تجربه بخواهد، بلكه علم به صحت تجربه از طريق عقل بدست مى‏آيد، نه حس و تجربه، پس اعتماد بر علوم حسى و تجربى بطور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلى نيز هست.

**اشکال پنجم بر نظریه عدم اعتماد به براهین عقلی**

پنجم اين كه حس، جز امور جزئى را كه هر لحظه در تغيير و تبديل است درك نمى‏كند، در حالي كه علوم حتى علوم حسى و تجربى، آنچه بدست مي دهند، كليات است و اصلا جز براى بدست آوردن نتائج كلى بكار نمى‏روند و اين نتائج محسوس و مجرب نيستند، مثلا علم تشريح از بدن انسان، تنها اين معنا را درك مى‏كند، كه مثلا قلب و كبد دارد و در اثر تكرار از اين مشاهده و ديدن اعضاى چند انسان، يا كم و يا زياد، همين دركهاى جزئى تكرار مي شود و اما حكم كلى هرگز نتيجه نمي دهد، يعنى اگر بنا باشد در اعتماد و اتكاء تنها به انچه از حس و تجربه استفاده مي شود اكتفاء كنيم و اعتماد به عقليات را بكلى ترك كنيم، ديگر ممكن نيست به ادراكى كلى و فكرى نظرى و بحثى علمى، دست يابيم، پس همانطور كه در مسائل حسى كه سر و كار تنها با حس است، ممكن است و بلكه لازم است كه به حس اعتماد نموده و درك آنرا پذيرفت، همچنين در مسائلى كه سر و كار با قوه عقل و نيروى فكر است، بايد به درك آن اعتماد نموده و آنرا پذيرفت.

منظور ما از عقل آن مبدئى است كه اين تصديقهاى كلى و احكام عمومى بدان منتهى مي شود و جاى هيچ ترديد نيست، كه با انسان چنين نيروئى هست، يعنى نيروئى بنام عقل دارد، كه مي تواند مبدء صدور احكام كلى باشد، با اين حال چطور تصور دارد، كه قلم صنع و تكوين چيزى را در آدمى قرار دهد، كه كارش همه جا و همواره خطا باشد؟ و يا حد اقل در آن وظيفه‏اى كه صنع و تكوين برايش تعيين كرده امكان خطا داشته باشد؟ مگر غير اين است كه تكوين وقتى موجودى از موجودات را به وظيفه‏اى و كارى اختصاص مي دهد، كه قبلا رابطه‏اى خارجى ميان آن موجود و آن فعل برقرار كرده باشد و در موجود مورد بحث يعنى عقل، وقتى صنع و تكوين آنرا در انسانها به وديعت مى‏گذارد، تا حق را از باطل تميز دهد، كه قبلا خود صنع ميان عقل و تميز بين حق و باطل رابطه‏اى خارجى برقرار كرده باشد و چطور ممكن است رابطه‏اى ميان موجودى ( عقل) و معدومى ( خطا) بر قرار كند؟ پس نه تنها عقل هميشه خطا نمى‏رود، بلكه اصلا ميان عقل و خطا رابطه‏اى نيست.

و اما اين كه مى‏بينيم گاهى عقل و يا حواس ما در درك مسائل عقلى و يا حسى بخطا مى‏روند، اين نه بخاطر اين است كه ميان عقل و حواس ما با خطا رابطه‏اى است، بلكه علت ديگرى دارد، كه بايد براى بدست آوردن آن به جائى ديگر مراجعه كرد، چون اينجا جاى بيان آن نيست( و راهنما خدا است!)

**الميزان ج : 1 ص : 72**

فصل سیزدهم

جبر و اختیار

**بحثى پيرامون مسئله معروف**

# جبر و تفويض

**« و ما يضل به الا الفاسقين!»**

**« خدا با قرآن كريم و مثلهايش گمراه نمى‏كند مگر فاسقان را !» (26/بقره)**

این تعبير بيانگر چگونگى دخالت خداي تعالى در اعمال بندگان و نتائج اعمال آنان است. توضيح اين كه خداي تعالى در آيات بسيارى از كلام مجيدش ملك عالم را از آن خود دانسته از آن جمله فرموده:**« لله ما فى السماوات و ما فى الارض-آنچه در آسمانها است و آنچه در زمين است ملك خدا است!»(284/بقره) و نيز فرموده:« له ملك السماوات و الارض - ملك آسمانها و زمين از آن او است!»(107/بقره) و نيز فرموده:« له الملك و له الحمد - جنس ملك و حمد از او است!»(1/تغابن)**

خلاصه خود را مالك على الاطلاق همه عالم دانسته، نه بطوري كه از بعضى جهات مالك باشد و از بعضى ديگر نباشد، آن طور كه ما انسانها مالكيم، چون يك انسان اگر مالك برده‏اى و يا چيزى ديگر باشد، معناى مالكيتش اين است كه مي تواند درآن تصرف كند، اما نه از هر جهت و به هر جور كه دلش بخواهد، بلكه آن تصرفاتى برايش جائز است كه عقلا آنرا تجويز كنند، اما تصرفات سفيهانه را مالك نيست، مثلا نمي تواند برده خود را بدون هيچ جرمى بكشد و يا مال خود را بسوزاند.

و لكن خداي تعالى مالك عالم است به تمام معناى مالكيت و بطور اطلاق و عالم مملوك او است، باز بطور مطلق، بخلاف مملوكيت يك گوسفند و يا برده براى ما انسانها، چون ملك ما نسبت به آن مملوك ناقص و مشروط است، بعضى از تصرفات ما در آن جائز است و بعضى ديگر جائز نيست، مثلا انساني كه مالك يك الاغ است، تنها مالك اين تصرف است كه بارش را به دوش آن حيوان بگذارد و يا سوارش شود و اما اين كه از گرسنگى و تشنگيش بكشد و به آتشش بسوزاند و وقتى عقلاء علت آن را مي پرسند، پاسخ قانع كننده‏اى ندهد اين گونه تصرفات را مالك نيست.

خلاصه تمامى مالكيت‏هائى كه در اجتماع انسانى معتبر شمرده شده، مالكيت ضعيفى است كه بعضى از تصرفات را جائز مى‏سازد، نه همه انحاء تصرف ممكن را ، بخلاف ملك خداي تعالى نسبت به اشياء ، كه على الاطلاق است و اشياء غير از خداي تعالى رب و مالكى ديگر ندارند و حتى مالك خودشان و نفع و ضرر و مرگ و حياة و نشور خود نيز نيستند .

پس هر تصرفى در موجودات كه تصور شود، مالك آن تصرف خدا است، هر نوع تصرفى كه در بندگان و مخلوقات خود بكند، مي تواند و حق دارد، بدون اين كه قبح و مذمتى و سرزنشى دنبال داشته باشد، چون آن تصرفى از ميان همه تصرفات قبيح و مذموم است، كه بدون حق باشد، يعنى عقلاء حق چنين تصرفى را به تصرف كننده ندهند و او تنها آن تصرفاتى را مي تواند بكند، كه عقلاء آنرا جائز بدانند ، پس مالكيت او محدود به مواردى است كه عقل تجويز كرده باشد و اما خداي تعالى هر تصرفى در هر خلقى بكند، تصرفى است از مالك حقيقى و در مملوك واقعى و حقيقى، پس نه مذمتى به دنبال دارد و نه قبحى و نه تالى فاسد ديگرى .

و اين مالكيت مطلقه خود را تاييد كرده به اين كه خلق را از پاره‏اى تصرفات منع كند و تنها در ملك او آن تصرفاتى را بكنند كه خود او اجازه داده باشد و يا خواسته باشد و خود را محاسب و بازخواست كننده و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته و فرموده:

**« من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه - آن كيست كه بدون اذن او نزد او سخنى از شفاعت كند!»(255/بقره) و نيز فرموده:**

**« ما من شفيع الا من بعد اذنه - هيچ شفيعى نيست ، مگر بعد از اجازه او!» (3/یونس)و نيز فرموده:**

**« لو يشاء الله لهدى الناس جميعا - اگر خدا مي خواست همه مردم را هدايت مى‏كرد!» (31/رعد)و نيز فرموده:**

**« يضل من يشاء و يهدى من يشاء!»(93/نحل) و باز فرموده:**

**« و ما تشاؤن الا ان يشاء الله - و در شما خواستى پيدا نمي شود، مگر آن كه خدا خواسته باشد!»(30/انسان) و نيز فرموده:**

**« لا يسال عما يفعل و هم يسالون - باز خواست نمي شود از آنچه مى‏كند ، بلكه ايشان باز خواست مي شوند!»(23/انبیا)**

پس بنا بر اين خداي تعالى متصرفى است كه در ملك خود هر چه بخواهد مى‏كند و غير او هيچ كس اين چنين مالكيتى ندارد، باز مگر به اذن و مشيت او، اين آن معنائى است كه ربوبيت او آن را اقتضاء دارد!

اين معنا وقتى روشن شد، از سوى ديگر مى‏بينيم كه خداي تعالى خود را در مقام تشريع و قانونگذارى قرار داده و در اين قانون‏گذارى، خود را عينا مانند يكى از عقلا به حساب آورده، كه كارهاى نيك را نيك مي داند و بر آن مدح و شكر مى‏گذارد و كارهاى زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت مى‏كند، مثلا فرموده:

**« ان تبدوا الصدقات فنعما هى - اگر صدقات را آشكارا بدهيد خوب است!» (271/بقره)و نيز فرموده:**

**« بئس الاسم الفسوق - فسق نام زشتى است!»(11/حجرات)** و نيز فرموده:

آنچه از قوانين براى بشر تشريع كرده، به منظور تامين مصالح انسان و دورى از مفاسد است و در آن رعايت بهترين و مؤثرترين راه براى رسيدن انسان به سعادت و جبران شدن نواقص شده است و در اين باره فرموده:

**« اذا دعاكم لما يحييكم - دعوت خدا را بپذيريد، وقتى شما را به چيزى مي خواند كه زنده‏تان مى‏كند!»(24/انفال) و نيز فرموده:**

**« ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون - اين براى شما بهتر است اگر علم داشته باشيد!» (11/صف)و نيز فرموده:**

**« ان الله يامر بالعدل و الاحسان ( تا آنجا كه مى‏فرمايد) و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى - خدا به عدل و احسان امر مى‏كند و از فحشاء و منكر و ظلم نهى مى‏نمايد!» (90/نحل)و نيز فرموده:**

**« ان الله لا يامر بالفحشاء - خدا به كارهاى زشت امر نمى‏كند!»(28/اعراف)** و آيات بسيارى از اين قبيل .

و اين در حقيقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانى است، مي خواهد بفرمايد: اين خوب و بدها و مصلحت و مفسده‏ها و امر و نهى‏ها و ثواب و عقابها و مدح و ذم‏ها و امثال اينها، كه در نزد عقلاء دائر و معتبر است و اساس قوانين عقلائى است، همچنين اساس احكام شرعى كه خدا مقنن آن است، نيز هست.

يكى از روشهاى عقلا اين است كه مي گويند: هر عملى بايد معلل به اغراض و مصالحى عقلائى باشد و گر نه آن عمل نكوهيده و زشت است، يكى ديگر از كارهاى عقلا اين است كه براى جامعه خود و اداره آن، احكام و قوانينى درست مى‏كنند، يكى ديگرش اين است كه پاداش و كيفر مقرر مي دارند، كار نيك را با پاداش، جزا مي دهند و كار زشت را با كيفر.

همه اينها معلل بغرض و مصالحى است، بطوري كه اگر در مورد امرى و يا نهيى از اوامر و نواهى عقلا، خاصيتى كه مايه صلاح اجتماع باشد، رعايت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد، عقلاء اقدام به چنين امر و نهيى نمى‏كنند، كار ديگرى كه عقلا دارند اين است كه سنخيت و سنجش را ميان عمل و جزاى آن رعايت مى‏كنند، اگر عمل خير باشد، به هر مقدار كه خير است آن مقدار پاداش مي دهند و اگر شر باشد، به مقدار شريت آن، كيفر مقرر مي دارند، كيفري كه از نظر كم و كيف مناسب با آن باشد.

باز از احكام عقلاء ، يكى ديگر اين است كه امر و نهى و هر حكم قانونى ديگر را تنها متوجه افراد مختار مى‏كنند، نه كساني كه مضطر و مجبور به آن عملند( و هرگز به كسى كه دچار لغوه است، نمي گويند: دستت را تكان بده و يا تكان نده!) و همچنين پاداش و كيفر را در مقابل عمل اختيارى مي دهند( و هرگز به كسي كه زيبا است مزد نداده و به كسى كه سياه و زشت است كيفر نمى‏دهند،) مگر آن كه عمل اضطراريش ناشى از سوء اختيارش باشد، مثل اين كه كسى در حال مستى عمل زشتى انجام داده باشد، كه عقلاء عقاب او را قبيح نمي دانند، چون خودش خود را مست و ديوانه كرده، ديگر نمي گويند آخر او در چنين جرم عاقل و هوشيار نبود.

حال كه اين مقدمه روشن شد ، مي گوئيم اگر خداى سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت يا معصيت كرده بود، بطوري كه اولى قادر بر مخالفت و دومى قادر بر اطاعت نبود، ديگر معنا نداشت كه براى اطاعت‏كاران بهشت و براى معصيت‏كاران دوزخ مقرر بدارد و حال كه مقرر داشته ، بايد در مورد اولى پاداشش بجزاف و در مورد دومى كيفرش ظلم باشد و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبيح و مستلزم ترجيح بدون مرجح است، كه آن نيز نزد عقلا قبيح است و كار قبيح كار بدون دليل و حجت است و خداي تعالى صريحا آن را از خود نفى كرده و فرموده:

**« لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل - رسولان گسيل داشت ، تا بعد از آن ديگر مردم حجتى عليه خدا نداشته باشند!»(165/نسا)** و نيز فرموده:

**« ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة - تا در نتيجه هر كس هلاك مي شود، دانسته هلاك شده باشد و هر كس نجات مى‏يابد دانسته نجات يافته باشد!»(42/انفال)**

پس با اين بيانى كه تا اينجا از نظر خواننده گذشت چند نكته روشن گرديد:

اول: اين كه تشريع ، بر اساس اجبار در افعال نيست و خداي تعالى كس را مجبور به هيچ كارى نكرده ، در نتيجه آنچه تكليف كرده ، بر وفق مصالح خود بندگان است ، مصالحى در معاش و معادشان، اين اولا، و ثانيا اين تكاليف از آن رو متوجه بندگان است ، كه مختار در فعل و ترك هر دو هستند و مكلف به آن تكاليف از اين رو پاداش و كيفر مى‏بينند ، كه آنچه خير و يا شر انجام مي دهند ، به اختيار خودشان است .

دوم: اين كه آنچه خداي تعالى از ضلالت و خدعه و مكر و امداد و كمك در طغيان و مسلط كردن شيطان و يا سرپرستى انسانها و يا رفيق كردن شيطان را با بعضى از مردم و بظاهر اين گونه مطالب كه به خود نسبت داده، تمامى آنها آنطور منسوب بخدا است، كه لايق ساحت قدس او باشد و به نزاهت او از لوث نقص و قبيح و منكر بر نخورد، چون برگشت همه اين معانى بالاخره به اضلال و فروع و انواع آن است و تمامى انحاء اضلال منسوب به خدا و لائق ساحت او نيست، تا شامل اضلال ابتدائى و بطور اغفال هم بشود .

بلكه آنچه از اضلال به او نسبت داده مي شود ، اضلال بعنوان مجازات است ، كه افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا مى‏كند ، چون بعضى افراد براستى طالب ضلالتند و بسوء اختيار به استقبالش مى‏روند، همچنانكه خداي تعالى نيز اين ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده:

**« يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين...!»** (26/بقره) و نيز فرموده:

**« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم - همين كه منحرف شدند ، خدا دلهاشان را منحرف‏تر و گمراه‏تر كرد!»** (5/صف) و نيز فرموده:

**« كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب - اين چنين خدا هر اسراف‏گر شكاك را گمراه مى‏كند!»(34/غافر)**

سوم: اين كه قضاء خدا ، اگر به افعال بندگان تعلق گيرد ، از اين جهت نيست كه فعلا افعالى است منسوب به فاعلها ، بلكه از اين جهت تعلق مى‏گيرد كه موجودى است از موجودات و مخلوقى است از مخلوقات خدا كه انشاء الله تعالى در بحث روايتى ذيل و در بحث پيرامون قضاء و قدر توضيح اين نكته خواهد آمد.

چهارم: اين كه تشريع همانطور كه با جبر نمي سازد ، همچنين با تفويض نيز نمي سازد ، چون در صورت تفويض ، امر و نهى خدا به بندگان ، آنهم امر و نهى مولوى ، امر و نهى كسى است كه حق چنان امر و نهيى را ندارد ، براى اين كه در اين صورت اختيار عمل را به خود بندگان واگذار كرده ، علاوه بر اين كه تفويض تصور نمي شود ، مگر آن كه خداي تعالى را مالك مطلق ندانيم و مالكيت او را از بعضى مايملك او سلب كنيم!

**روايتى درباره جبر و تفویض**

روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت عليهم‏السلام‏ رسيده كه فرموده‏اند:

**« لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين!»**

**« نه جبر است و نه تفويض، بلكه امرى است متوسط ميانه دو امر...!»**

در كتاب عيون به چند طريق روايت كرده كه چون امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه‏السلام از صفين برگشت، پير مردى از آنان كه با آن جناب در صفين شركت داشت، برخاست عرض كرد: يا امير المؤمنين: بفرما ببينم آيا اين راهى كه ما رفتيم بقضاء خدا و قدر او بود، يا نه؟

امير المؤمنين عليه‏السلام‏ فرمود: بله اى پير مرد، بخدا سوگند بر هيچ تلى بالا نرفتيد و به هيچ زمين پستى فرود نشديد، مگر به قضائى از خدا و قدرى از او !

پير مرد عرضه داشت: حال كه چنين است زحماتى را كه تحمل كردم، به حساب خدا مى‏گذارم، يا امير المؤمنين!

حضرت فرمود: اى پير مرد البته اينطور هم نپندار ، كه منظورم از اين قضاء و قدر ، قضا و قدر حتمى و لازم او باشد ، چون اگر چنين باشد كه هر كارى انسان انجام مي دهد و يا نمي دهد همه به قضاء حتمى خدا صورت بگيرد ، آن وقت ديگر ثواب و عقاب و امر و نهى( و تشويق) و زجر معناى صحيحى نخواهد داشت و وعد و وعيد بى معنا خواهد شد، ديگر هيچ بدكارى را نمى‏توان ملامت كرد و هيچ نيكوكارى را نمي توان ستود، بلكه نيكوكار سزاوارتر به ملامت مي شود، از بدكار و بدكار سزاوارتر مي شود به احسان از آن كس كه نيكوكار است و اين همان اعتقادى است كه بت‏پرستان و دشمنان خداى رحمان و نيز قدرى‏ها و مجوسيان اين امت بدان معتقدند!

اى شيخ! همين كه خدا بما تكليف كرده، كافى است كه بدانيم او ما را مختار مي داند و همچنين اين كه نهى كرده ، نهيش از باب زنهار دادن است و در برابر عمل كم ثواب زياد مي دهد و اگر نافرمانى مي شود ، چنان نيست كه مغلوب شده باشد و اگر اطاعت شود مطيع را مجبور به اطاعت كرده باشد، خداي تعالى زمين و آسمانها و آنچه را كه بين آن دو است به باطل نيافريده ، اين پندار كساني است كه كفر ورزيدند و واى به حال كساني كه كفر ورزيدند از آتش ...!

**تحلیل روایت**

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

اين كه در پاسخ فرمود: به قضائى از خدا و قدرى از او - تا آنجا كه پير مرد گفت: زحماتي كه تحمل كرده‏ام به حساب خدا مي گذارم، يكى از مسائلى است كه بعدها به عنوان **علم كلام** ناميده شد.

توضيح اين كه: بايد دانست كه يكى از قديمى‏ترين مباحثى كه در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت و منشا نظريه‏هاى گوناگونى گرديد، مباحثى بود كه، پيرامون كلام و نيز مسئله قضا و قدر پيش آمد، علماى كلام اين مسئله را طورى طرح كردند، كه ناگهان نتيجه‏اش از اينجا سر در آورد كه: اراده الهيه به تمامى اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هيچ چيز در عالم با وصف امكان موجود نمي شود، بلكه اگر موجودى موجود شود، با وصف ضرورت و وجوب موجود مي شود ، چون اراده الهيه به آن تعلق گرفته و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذيرد و نيز هر چيزي كه موجود نمي شود و همچنان در عدم مي ماند، به امتناع مانده است، چون اراده الهيه به هست شدن آن تعلق نگرفته و گر نه موجود مي شد، پس آنچه هست واجب الوجود است و آنچه نيست ممتنع الوجود است و هيچ يك از آن دو دسته ممكن الوجود نيستند ، بلكه اگر موجودند ، به ضرورت و وجوب موجودند ، چون اراده به آنها تعلق گرفته و اگر معدومند ، به امتناع معدومند ، چون اراده به آنها تعلق نگرفته است.

و ما اگر اين قاعده را كليت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانيم ، آن وقت در خصوص افعال اختيارى ، كه از ما انسانها سر مى‏زند، اشكال وارد مي شود، چون افعال ما نيز موجوداتى هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب وضرورت موجود مي شوند و اگر نشوند بطور امتناع نمي شوند، در نتيجه ما به آنچه مى‏كنيم و يا نمى‏كنيم مجبور هستيم در حالي كه ما در نظر بدوى و قبل از شروع به هر كار در مى‏يابيم ، كه نسبت انجام آن كار و تركش به ما نسبت تساوى است ، يعنى همان قدر كه در خود قدرت و اختيار نسبت به انجام آن حس مى‏كنيم ، همان مقدار هم نسبت به تركش احساس مى‏كنيم و اگر از ميان آن دو ، يعنى فعل و ترك ، يكى از ما سر مى‏زند ، به اختيار و سپس به اراده ما متعين مي شود و اين مائيم كه اول آن را اختيار و سپس اراده مى‏كنيم و در نتيجه كفه آن كه تاكنون با كفه ديگر مساوى بود ، مى‏چربد .

پس به حكم اين وجدان ، كارهاى ما اختيارى است و اراده ما در تحقق آنها مؤثر است و سبب ايجاد آنها است ، ولى اگر كليت قاعده بالا را قبول كنيم و بگوئيم اراده ازليه و تخلف ناپذير خدا به افعال ما تعلق گرفته ، در درجه اول اين اختيار كه در خود مى‏بينيم باطل مي شود و در درجه دوم بايد بر خلاف وجدانمان بگوئيم: كه اراده ما در فعل و تركهاى ما مؤثر نيست و اشكال ديگر اين كه در اين صورت ديگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد و در نتيجه تكليف معنا نخواهد داشت، چون تكليف فرع آن است كه مكلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد و مخصوصا در آن صورت كه مكلف بناى نافرمانى دارد ، تكليف به او تكليف( بما لا يطاق) خواهد بود.

اشكال ديگر اين كه در اين صورت پاداش دادن به كسي كه به جبر اطاعت كرده، پاداشى جزافى خواهد بود و عقاب نافرمان به جبر هم ظلم و قبيح مي شود ، و همچنين توالى فاسده ديگر.

دانشمندان نامبرده به همه اين لوازم ملتزم شده‏اند و گفته‏اند كه: مكلف قبل از فعل ، قدرت ندارد و اين اشكال را كه تكليف غير قادر قبيح است، نيز ملتزم شده و گفته‏اند: مسئله حسن و قبح و خوبى و بدى امورى اعتبارى هستند ، كه واقعيت خارجى ندارند و خداي تعالى محكوم به اين احكام اعتبارى من و تو نمي شود و لذا كارهائي كه صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است، از قبيل ترجيح بدون مرجح و اراده جزافى و تكليف به ما لا يطاق و عقاب گنه‏كار مجبور و امثال اينها از خدا نه محال است و نه عيبى دارد( تعالى الله عن ذلك!)

و كوتاه سخن آن كه: در صدر اول اسلام اعتقاد به قضاء و قدر از انكار حسن و قبح و انكار جزاى به استحقاق سر در مى‏آورد و بهمين جهت وقتى پير مرد از على عليه‏السلام‏ مى‏شنود كه: حركت به صفين به قضاء و قدر خدا بوده ، گوئى خبر تاثرآورى شنيده، چون مايوس از ثواب شده، بلا فاصله و با كمال نوميدى مي گويد: رنج و تعب خود را به حساب خدا مى‏گذارم، يعنى حالا كه اراده خدا همه‏كاره بوده و مسير ما و اراده‏هاى ما فائده نداشته و جز خستگى و تعب چيزى براى ما نمانده ، من اين خستگى را به حساب او مى‏گذارم ، چون او با اراده خود ما را خسته كرده است!

لذا امير المؤمنين عليه‏السلام‏ در پاسخش مى‏فرمايد: نه، اينطور كه تو فكر مى‏كنى نيست، چون اگر مطلب از اين قرار باشد، ثواب و عقاب باطل مي شود ( تا آخر حديث) كه امام عليه‏السلام‏ به اصول عقلائى ، كه اساس تشريع و مبناى آن است ، تمسك مى‏كند و در آخر كلامش مى‏فرمايد:**« خدا آسمانها و زمين را به باطل نيافريده است...!» (27/ص)**

مي خواهد بفرمايد: اگر اراده جزافى كه از لوازم جبر انسانها و سلب اختيار از آنها است ، صحيح باشد ، مستلزم آن است كه فعل بدون غرض و بى فايده نيز از خدا سر بزند، اين نيز مستلزم آن است كه احتمال بى غرض بودن خلقت و ايجاد احتمال امرى ممكن باشد و اين امكان با وجوب مساوى است( چرا، براى اين كه وقتى فعلى غايت نداشت ناگزير بايد رابطه‏اى ميان آن و غايت نباشد و وقتى رابطه نبود بى غايت بودنش واجب مي شود و در نتيجه موجود مفروض ممتنع الوجود مى‏گردد و اين همان بطلان است، مترجم) در نتيجه و روى اين فرض ، هيچ فايده و غايتى در خلقت و ايجاد نيست و بايد خدا آسمانها و زمين را به باطل آفريده باشد و اين مستلزم بطلان معاد و سر بر آوردن تمامى محذورها است! و گويا مراد آنجناب از اين كه فرمود:« اگر بندگانش نافرمانيش كنند، به جبر نكرده‏اند و اگر اطاعتش كنند، باز مغلوب و مجبور نيستند!» اين است كه نافرمان او ، او را به جبر نافرمانى نمى‏كند و فرمانبرش نيز او را به كراهت اطاعت نمى‏كند!

**روایتی از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض**

در توحيد و عيون، از حضرت رضا عليه‏السلام‏ روايت شده، كه: در محضرش از مسئله جبر و تفويض گفتگو شد، ايشان فرمودند: اگر بخواهيد، در اين مسئله اصلى كلى برايتان بيان مى‏كنم، كه در همه موارد به آن مراجعه نموده ، نه خودتان در آن اختلاف كنيد و نه كسى بتواند بر سر آن با شما مخاصمه كند و هر كس هر قدر هم قوى باشد ، با آن قاعده نيروى او را در هم بشكنيد؟

عرضه داشتيم: بله ، بفرمائيد، فرمود: خداى عز و جل در صورتي كه اطاعتش كنند، به اجبار و اكراه اطاعت نمي شود( يعنى هر مطيعى او را به اختيار خود اطاعت مى‏كند،) و در صورتي كه عصيان شود ، مغلوب واقع نمي شود( يعنى بر خلاف آنچه كه تفويضى‏ها پنداشته‏اند ، گنه‏كار از تحت قدرت او خارج نيست!) و بندگان را در ملك خود رها نكرده ، كه هر چه بخواهند مستقلا انجام دهند ، بلكه هر چه را كه به بندگانش تمليك كرده خودش نيز مالك آن هست و بر هر چه كه قدرتشان داده ، خودش نيز قادر بر آن هست!

بنا بر اين اگر بندگانش اطاعتش كردند و اوامرش را بكار بستند، او جلو اطاعتشان را نمى‏گيرد و راه اطاعت را بروى آنان نمى‏بندد و اگر او امرش را با نافرمانى پاسخ گفتند، يا از نافرمانيشان جلوگيرى مى‏كند و يا نمى‏كند، در هر صورت خود او بندگانرا به نافرمانى وا نداشته ، آنگاه فرمود: هر كس حدود اين قاعده كلى را بخوبى ضبط كند ، بر خصم خود غلبه مى‏كند!

## تحلیل روایت

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

اگر خواننده عزيز توجه فرموده باشد، گفتيم: تنها عاملى كه جبرى مذهبان را وادار كرد به اين كه جبرى شوند ، بحث در مسئله قضاء و قدر بود ، كه از آن ، حتميت و وجوب را نتيجه گرفتند ، وجوب در قضاء و وجوب در قدر را و گفتيم: كه هم اين بحث صحيح است و هم اين نتيجه‏گيرى، با اين تفاوت كه جبريان در تطبيق بحث بر نتيجه اشتباه كردند و ميان حقائق با اعتباريات خلط كردند و نيز وجوب و امكان برايشان مشتبه شد .

توضيح اين كه : قضاء و قدر در صورتي كه ثابت شوند، اين نتيجه را مي دهند، كه اشياء در نظام ايجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، به اين معنا كه هر موجودى از موجودات و هر حال از احواليكه موجودات بخود مي گيرند ، همه از ناحيه خداى سبحان تقدير و اندازه‏گيرى شده و تمامى جزئيات آن موجود و خصوصيات وجود و اطوار و احوالش ، همه براى خدا معلوم و معين است و از نقشه‏اي كه نزد خدا دارد ، تخلف نمى‏كند.

و معلوم است كه ضرورت و وجوب از شئون علت است ، چون علت تامه است ، كه وقتى معلولش با آن مقايسه مي شود ، آن معلول نيز متصف به صفت وجوب مي شود ، ولى وقتى با غير علت تامه‏اش ، يعنى با هر چيز ديگرى قياس شود، جز صفت امكان صفت ديگرى بخود نمى‏گيرد( و بيان ساده‏تر اين كه: هر موجودى با وجود و حفظ علت تامه‏اش واجب است و لكن همان موجود ، با قطع نظر از علت تامه‏اش ، ممكن الوجود است.)

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم، عبارت است از جريان و بكار افتادن سلسله علت‏هاى تامه و معلولهاى آنها، در مجموعه عالم و معلوم است كه اين جريان با حكم قوه و امكان در سراسر عالم از جهت ديگر منافات ندارد .

حال كه اين معنا روشن گرديد، مي گوئيم: يك عمل اختيارى كه از انسان صادر مي شود و طبق اراده و خواستش صادر مي شود، همين يك عمل از جهتى واجب است و از جهتى ديگر ممكن ، اگر آن را از طرفى در نظر بگيريم كه تمامى شرائط وجود يافتنش، از علم و اراده و آلات و ادوات صحيح و ماده‏اى كه فعل روى آن واقع مي شود و نيز شرائط زمانى و مكانيش همه موجود باشد، چنين فعلى ضرورى الوجود و واجب الوجود است و اين فعل است كه مي گوئيم اراده ازليه خدا بر آن تعلق گرفته و مورد قضاء و قدر او است.

و اگر از طرفى ملاحظه شود كه همه شرائط نام برده ، مورد نظر نباشد تنها فعل را با يكى از آن شرائط ، مانند وجود فاعل ، بسنجيم ، البته در اين صورت فعل نامبرده ضرورى نيست ، بلكه ممكن است و از حد امكان تجاوز نمي كند ، پس يك فعل ، اگر از لحاظ اول ضرورى شد ، لازمه‏اش اين نيست كه از لحاظ دوم نيز ضرورى الوجود باشد.

پس معلوم شد اين كه علماى كلام از بحث قضاء و قدر و عموميت آن دو ، نسبت به همه موجودات ، نتيجه گرفته‏اند كه پس افعال آدمى اختيارى نيست ، معناى صحيحى ندارد ، چون گفتيم اراده الهيه تعلق به فعل ما انسانها مى‏گيرد ، اما با همه شئون و خصوصيات وجوديش ، كه يكى از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش مي باشد .

به عبارتى ديگر، اراده الهى به فعلى كه مثلا از زيد صادر مي شود، به اين نحو تعلق گرفته ، كه فعل نامبرده با اختيار خود از او صادر شود ، نه بطور مطلق و نيز در فلان زمان و فلان مكان صادر شود ، نه هر وقت و هر جا كه شد ، وقتى اراده اين طور تعلق گرفته باشد ، پس اگر زيد همان عمل را بى اختيار انجام دهد ، مراد از اراده تخلف كرده و اين تخلف محال است .

حال كه چنين شد، مي گوئيم: تاثير اراده ازليه در اين كه فعل نامبرده ضرورى الوجود شود ، مستلزم آن است كه فعل به اختيار از فاعل سر بزند ، چون گفتيم: چنين فعلى متعلق اراده ازليه است، در نتيجه همين فعل مورد بحث ما بالنسبه به اراده ازلى الهى ضرورى و واجب الوجود است و در عين حال بالنسبه به اراده خود فاعل ، ممكن الوجود و اختيارى است.

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند و آنوقت بگوئى: اگر اراده الهى تاثير كند، اراده انسانى بى اثر و باطل مي شود و به همين بهانه جبرى مذهب شوى!

پس معلوم شد خطاى جبرى مذهبان از كجا ناشى شده، از اينجا كه نتوانستند تشخيص دهند، كه اراده الهى چگونه به افعال بندگان تعلق گرفته و نيز نتوانستند ميان دو اراده طولى، با دو اراده عرضى فرق بگذارند و نتيجه اين اشتباهشان اين شده كه بگويند: بخاطر اراده ازلى خدا ، اراده بنده از اثر افتاده!

و اما معتزله، هر چند كه با جبرى مذهبان در مسئله اختيارى بودن افعال بندگان و ساير لوازم آن، مخالفت كرده‏اند، اما در راه اثبات اختيار، آنقدر تند رفته‏اند، كه از آن طرف افتاده‏اند، در نتيجه مرتكب اشتباهى شده‏اند كه هيچ دست كم از اشتباه آنان نيست .

و آن اين است كه اول در برابر جبريها تسليم شده‏اند، كه اگر اراده ازليه خدا به افعال بندگان تعلق بگيرد، ديگر اختيارى باقى نمى‏ماند، اين را از جبريها قبول كرده‏اند، ولى براى اين كه اصرار داشته‏اند بر اين كه مختار بودن بندگان را اثبات كنند، ناگزير گفته‏اند: از اينجا مى‏فهميم، كه افعال بندگان مورد اراده ازليه خدا نيست و ناگزير شده‏اند براى افعال انسانها، خالقى ديگر قائل شوند و آن خود انسانهايند و خلاصه ناگزير شده‏اند بگويند: تمامى موجودات خالقى دارند، بنام خدا، ولى افعال انسانها خالق ديگرى دارد و آن خود انسان است .

غافل از اين كه اين هم نوعى ثنويت و دو خدائى است، علاوه بر اين به محذورهائى دچار شده‏اند كه بسيار بزرگتر از محذور جبريها است، همچنان كه امام عليه‏السلام‏ فرموده: بى چاره قدرى‏ها خواستند باصطلاح، خدا را به عدالت توصيف كنند ، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منكر شدند.

و اگر بخواهيم براى روشن شدن اين بحث مثالى بياوريم، بايد يكى از موالى عرفى را در نظر بگيريم، كه يكى از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را براى مدتى به عقد او در مى‏آورد، آنگاه از اموال خود حصه‏اى به او اختصاص مي دهد، خانه‏اى و اثاث خانه‏اى و سرمايه‏اى و امثال آن، از همه آن چيزهائي كه مورد احتياج يك خانواده است .

در اين مثال اگر بگوئيم: اين برده مالك چيزى نيست، چون مالكيت با بردگى متناقض است و او نه تنها هر چه دارد، بلكه خودش نيز ملك مولايش است، همان اشتباهى را مرتكب شده‏ايم، كه جبريها نسبت به افعال انسانها مرتكب شده‏اند و اگر بگوئيم مولايش به او خانه داده و او را مالك آن خانه و آن اموال كرده، ديگر خودش مالكيت ندارد و مالك خانه مزبور همان برده است، اشتباهى را مرتكب شده‏ايم كه معتزله مرتكب شده‏اند .

و اگر بين هر دو ملك را جمع كنيم و بگوئيم هم مولى مالك است و هم بنده و برده، چيزي كه هست، مولى در يك مرحله مالك است و بنده در مرحله‏اى ديگر، بعبارتى ديگر، مولى در مقام مولويت خود باقى است و بنده هم در رقيت خود باقى است و اگر بنده از مولى چيزى بگيرد، هر چند مالك است، اما در ملك مالك ملكيت يافته، در اين صورت( امر بين الامرين) را گرفته‏ايم، چون هم مالك را مالك دانسته‏ايم و هم بنده را ، چيزي كه هست ملكى روى ملك قرار گرفته و اين همان نظريه امامان اهل بيت عليهم‏السلام است كه برهان عقلى هم بر آن قيام دارد.

و در احتجاج از جمله سئوالاتى كه از عباية بن ربعى اسدى نقل كرد، كه از امير المؤمنين عليه‏السلام‏ كرده، سؤالى است كه وى از **استطاعت** كرده است و امير المؤمنين عليه‏السلام‏ در پاسخ فرموده: آيا بنظر شما مالك اين استطاعت تنها بنده است و هيچ ربطى به خدا ندارد؟ يا آن كه او و خدا هر دو مالكند؟ عباية بن ربعى سكوت كرد و نتوانست چيزى بگويد، آنجناب فرمود: اى عبايه جواب بگو! عباية گفت: آخر چه بگوئم؟ يا امير المؤمنين !

فرمود: بايد بگوئى قدرت تنها ملك خداست و بشر مالك آن نيست و اگر مالك آن شود به تمليك و عطاى او مالك شده و اگر تمليك نكند، آن نيز بمنظور آزمايش وى است و در آنجا هم كه تمليك مى‏كند، چنان نيست كه ديگر خودش مالك آن نباشد، بلكه در عين اين كه آنرا به تو تمليك كرده، باز مالك حقيقيش خود اوست و بر هر چيز كه تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست ( الخ.)

مؤلف: معناى روايت با بيان گذشته ما روشن است!

**روایتی از امام هادی (ع) درباره افعال منتسب به خدا**

در كتاب شرح العقايد شيخ مفيد آمده كه از امام هادى روايت شده، كه شخصى از آنجناب از افعال بندگان پرسيد، كه آيا مخلوق خداست؟ يا مخلوق خود بندگان؟

امام عليه‏السلام فرمود: اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بيزارى مي جويد؟ و مى‏فرمايد:**« ان الله برى‏ء من المشركين - خدا از مشركين بيزار است!»(3/توبه)** و معلوم است كه خدا از خود مشركين بيزارى ندارد، بلكه از شرك و كارهاى ناستوده‏شان بيزار است!

## تحلیل روایت

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

در توضيح اين حديث مي گوئيم: افعال دو جهت دارند، يكى جهت ثبوت و وجود و دوم جهت انتساب آنها به فاعل افعال، از جهت اول، متصف به اطاعت و معصيت نيستند و اين اتصافشان از جهت دوم است، كه به اين دو عنوان متصف مي شوند، مثلا عمل جفت‏گيرى انسانها، چه در نكاح و چه در زنا يك عمل است و از نظر شكل با يكدگر فرقى ندارند، هر دو عمل داراى ثبوت و تحققند، تنها فرقى كه در آن دو است، اين است كه اگر به صورت نكاح انجام شود، موافق دستور خداست و چون همين عمل به صورت زنا انجام گيرد، فاقد آن موافقت است و همچنين قتل نفس حرام و قتل نفس در قصاص و نيز زدن يتيم از در ستمگرى و زدن او از راه تاديب!

پس در تمامى گناهان مي توان گفت: از اين جهت گناه است كه فاعل آن در انجام آن، جهت صلاحى و موافقت امرى و سود اجتماعى در نظر نگرفته، بخلاف آن كه همين افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد!

پس هر چه هست زير سر فاعل است و خود فعل از نظر اين كه موجودى از موجودات است بد نيست، چون به حكم آيه:**« الله خالق كل شى‏ء - خدا آفريدگار هر چيزي است!»(62/زمر)** مخلوق خداست، چون آن نيز چيزي است موجود و ثابت و مخلوق خدا بد نمي شود، همچنين كلام امام عليه‏السلام كه فرمود:« هر چيزي كه نام چيز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غير از يك چيز آن هم خداست...!» كه اگر آن آيه و اين روايت را با آيه:**« الذى احسن كلشى‏ء خلقه - آن خدائي كه خلقت هر چيز را نيكو كرد!»(7/سجده)** ضميمه كنيم، اين نتيجه را مى‏گيريم كه: نه تنها فعل گناه بلكه هر چيزى همچنان كه مخلوق است، بدين جهت كه مخلوق است نيكو نيز هست، پس خلقت و حسن با هم متلازمند و هرگز از هم جدا نمي شوند!

در اين ميان خداى سبحان پاره‏اى افعال را زشت و بد دانسته و فرموده:**« من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها - هر كس عمل نيك آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد و هر كس عمل زشت مرتكب شود، جز مثل آن كيفر نمى‏بيند!»(160/انعام)** و به دليل اين كه براى گناهان مجازات قائل شده، مى‏فهميم گناهان مستند به آدمى است و با در نظر گرفتن اين كه گفتيم: وجوب و ثبوت افعال، از خدا و مخلوق او است، اين نتيجه بدست مى‏آيد كه: عمل گناه منهاى وجودش كه از خداست، مستند به آدمى است، پس مى‏فهميم كه آن چه يك عمل را گناه مى‏كند، امرى است عدمى و جزء مخلوق‏هاى خدا نيست، چون گفتيم اگر مخلوق بود حسن و زيبائى داشت!

خداي تعالى نيز فرموده**:**

**« ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها - هيچ مصيبتى در زمين و نه در خود شما نمى‏رسد، مگر آن كه قبل از قطعى شدن، در كتابى موجود بود!»(22/حدید)** و نيز فرموده:

**« ما اصاب من مصيبة الا باذن الله و من يؤمن بالله، يهد قلبه- هيچ مصيبتى نمي رسد، مگر به اذن خدا و هر كس به خدا ايمان آورد، خدا قلبش را هدايت مى‏كند!»(11/تغابن) و نيز فرموده:**

**« ما اصابكم من مصيبة ، فبما كسبت ايديكم و يعفو عن كثير - آنچه مصيبت كه به شما مى‏رسد، به دست خود شما به شما مى‏رسد و خدا از بسيارى گناهان عفو مى‏كند!» (30/شوری)و نيز فرموده:**

**« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة، فمن نفسك - آنچه خير و خوبى به تو مى‏رسد از خدا است و آنچه بدى به تو مى‏رسد از خود تو است!» (79/نسا) و نيز فرمود:**

**« و ان تصبهم حسنة ، يقولوا: هذه من عند الله و ان تصبهم سيئة، يقولوا هذه من عندك، قل: كل من عند الله، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟ - اگر پيش آمد خوشى برايشان پيش آيد، مي گويند اين از ناحيه خدا است و چون پيش آمد بدى به ايشان برسد ، مي گويند: اين از شئامت و نحوست تو است! بگو: همه پيش آمدها از ناحيه خداست، اين مردم را چه مى‏شود كه هيچ سخنى بخرجشان نمي رود؟ »(78/نسا)**

وقتى اين آيات را بر روي هم مورد دقت قرار دهيم، مى‏فهميم كه مصائب، بديهاى نسبى است ، به اين معنا كه انساني كه برخوردار از نعمتهاى خدا، چون امنيت و سلامت و صحت و بي نيازى است، خود را واجد مى‏بيند و چون بخاطر حادثه‏اى آنرا از دست مي دهد، آن حادثه و مصيبت را چيز بدى براى خود تشخيص مي دهد، چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت و فقد و عدم آن نعمت بود .

اينجاست كه پاى فقدان و عدم به ميان مى‏آيد و ما آن را به حادثه و مصيبت نامبرده نسبت مي دهيم، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست و از اين جهت كه از ناحيه خدا است، بد نيست ، بلكه از اين جهت بد مى‏شود، كه آمدنش مقارن با رفتن نعمتى از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد كه تصور كنى ، بديش امرى است عدمى، كه از آن جهت منسوب به خداي تعالى نيست، هر چند كه از جهتى ديگر منسوب به خدا است، حال يا به اذن او و يا به نحوى ديگر .

## روایتی دیگر از امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض

در كتاب قرب الاسناد از بزنطى روايت آمده، كه گفت: به حضرت رضا عليه‏السلام عرضه داشتم: بعضى از اصحاب ما قائل به جبرند و بعضى ديگر به استطاعت، شما چه مى‏فرمائى؟ به من فرمود:

بنويس! خداي تعالى فرمود: اى پسر آدم! آنچه تو براى خود مي خواهى و مى‏پندارى خواستت مستقلا از خودت است، چنين نيست، بلكه به مشيت من مي خواهى و واجبات مرا با نيروى من انجام مي دهى و بوسيله نعمت من است كه بر نافرمانى من نيرو يافته‏اى، اين منم كه تو را شنوا و بينا و نيرومند كردم: **« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك - آنچه خير و خوبى به تو مى‏رسد از خداست و آنچه مصيبت و بدى مى‏رسد از خود تو است!»(79/نسا)**  و اين بدان جهت است كه من به خوبيها سزاوارتر از توام و تو به بدى‏ها سزاوارتر از منى! اين بدان جهت است كه من از آنچه مى‏كنم باز خواست نمى‏شوم و انسانها باز خواست مى‏شوند!

اى بزنطى با اين بيان همه حرفها را برايت گفتم ، هر چه بخواهى مى‏توانى از آن استفاده كنى...!

## تحلیل روایت

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

اين حديث و يا قريب به آن، از طرق عامه و خاصه روايت شده، پس از اين حديث هم استفاده كرديم: كه از ميان افعال آنچه معصيت است، تنها بدان جهت كه معصيت است به خدا نسبت داده نمي شود و نيز اين را هم فهميديم كه: چرا در روايت قبلى فرمود: اگر خدا خالق گناه و بديها بود، از آن بيزارى نمى‏جست و اگر بيزارى جسته، تنها از شرك و زشتى‏هاى آنان بيزارى جسته است...!

## روایتی از امام محمدباقر و امام جعفر صادق (ع) درباره جبر و تفویض

در كتاب توحيد از امام ابى جعفر و امام ابى عبد الله عليه‏السلام، روايت آمده كه فرمودند: خداى عز و جل نسبت به خلق خود مهربان‏تر از آن است كه بر گناه مجبورشان كند و آنگاه به جرم همان گناه جبرى، عذابشان كند و خدا قدرتمندتر از آن است كه اراده چيزى بكند و آن چيز موجود نشود!

راوى مى‏گويد: از آن دو بزرگوار پرسيدند: آيا بين جبر و قدر شق سومى هست؟ فرمودند: بله، شق سومى كه وسيع‏تر از ميانه آسمان و زمين است!

باز در كتاب توحيد از محمد بن عجلان روايت شده، كه گفت: به امام صادق عليه‏السلام عرضه داشتم: آيا خداوند امور بندگان را به خودشان واگذار كرده؟

فرمود: خدا گرامى‏تر از آن است كه امور را به ايشان واگذار نمايد، پرسيدم: پس مي فرمائى بندگان را بر آنچه مي كنند مجبور كرده؟ فرمود: خدا عادل‏تر از آن است كه بنده‏اي را بر عملى مجبور كند و آنگاه بخاطر همان عمل عذاب كند!

و نيز در كتاب نام برده از مهزم روايت آورده كه گفت: امام صادق عليه‏السلام‏ به من فرمود: به من بگو ببينم دوستان ما كه تو آنان را در وطن گذاشتى و آمدى، در چه مسائلى اختلاف داشتند: عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفويض، فرمود: پس همين مسئله را از من بپرس، من عرضه داشتم:

آيا خداي تعالى بندگان را مجبور بر گناهان كرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از اين است!

عرضه داشتم: پس امور را به آنها تفويض كرده؟

فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از اين است!

پرسيدم: خوب، وقتى نه مجبورشان كرده و نه واگذار به ايشان نموده، پس چه كرده؟ خدا تو را اصلاح كند!

در اينجا راوى مي گويد: امام دو بار يا سه بار دست خود را پشت و رو كرد و سپس فرمود:

اگر جوابت را بدهم كافر مي شوى!

## تحلیل روایت

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایت فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

معناى اين كه فرمود: خدا بر بندگان قاهرتر از اين است! اين است كه اگر قاهرى بخواهد كسى را به كارى مجبور كند، بايد اين قدر قهر و غلبه داشته باشد كه بكلى مقاومت نيروى فاعل را خنثى و بى اثر كند، تا در نتيجه شخص مجبور عملى را كه او مي خواهد بدون اراده خودش انجام دهد و قاهرتر از اين قاهر، كسى است كه مقهور خود را وادار كند به اينكه عملى را كه وى از او خواسته با اراده و اختيار خودش انجام دهد و خلاصه آن عمل را بياورد، بدون اين كه اراده و اختيارش از كار افتاده باشد و يا اراده‏اش بر خلاف اراده قاهر و آمر به كار رود!

## سایر روایات در مسئله جبر و تفویض، قضا و قدر:

در كتاب توحيد از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت آورده، كه فرمود: رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ فرمود: كسي كه خيال كند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر كرده، بر خدا دروغ بسته است و كسي كه به پندارد كه خير و شر به غير مشيت خدا صورت مى‏گيرد خدا را از سلطنت خود بيرون كرده است!

در كتاب طرائف است، كه روايت شده: حجاج بن يوسف نامه‏اى به حسن بصرى و به عمرو بن عبيد و به واصل بن عطاء و به عامر شعبى نوشت و از ايشان خواست تا آنچه در باره قضاء و قدر به ايشان رسيده بنويسند!

حسن بصرى نوشت: بهترين كلامى كه در اين مسئله به من رسيده، كلامى است كه از امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه‏السلام‏ شنيده‏ام، كه فرمود: آيا گمان كرده‏اى همان كسي كه تو را نهى كرد، وادار كرده؟ نه، آن كه تو را به گناه وادار كرده، بالا و پائين خود تو است و خدا از آن بيزار است!

عمرو بن عبيد نوشت: بهترين سخنى كه در قضاء و قدر به من رسيده، كلامى است كه از امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه‏السلام شنيده‏ام و آن اين است كه فرمود: اگر دروغ و خيانت در اصل حتمى باشد، بايد قصاص خيانتكار، ظلم و خيانتكار در قصاص مظلوم باشد!

واصل بن عطاء نوشت: بهترين سخنى كه در مسئله قضاء و قدر به من رسيده، كلام امير المؤمنين على بن ابيطالب است، كه فرموده: آيا خدا تو را به راه راست دلالت مى‏كند، آن وقت سر راه را بر تو مى‏گيرد، كه نتوانى قدمى بردارى؟

شعبى هم نوشت: بهترين كلامي كه در مسئله قضاء و قدر شنيده‏ام، كلام امير المؤمنين على بن ابيطالب عليه‏السلام است كه فرمود: هر عملى كه دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت مى‏كنى، او از خود تو است و هر عملى كه خدا را در برابر آن سپاس مي گوئى، آن عمل از خدا است!

چون اين چهار نامه به حجاج بن يوسف رسيد و از مضمون آنها با خبر شد، گفت: همه اين چهار نفر اين كلمات را از سرچشمه‏اى زلال گرفته‏اند!

در كتاب طرائف نيز روايت شده، كه مردى از جعفر بن محمد امام صادق عليه‏السلام‏ از قضاء و قدر پرسيد، فرمود: هر عملى كه از كسى سر بزند و تو بتوانى او را بخاطر آن عمل ملامت كنى، آن عمل از خود آن كس است و آن چه نتوانى سرزنش كنى، آن از خداي تعالى است!

خداي تعالى به بنده‏اش ملامت مى‏كند، كه چرا نافرمانى كردى؟ و مرتكب فسق شدى؟ چرا شراب خوردى؟ و چرا زنا كردى؟

اين گونه افعال مستند به خود بنده است و آن كارهائي كه از بنده باز خواست نمي كند و مثلا نمي گويد: چرا مريض شدى؟ و چرا كوتاه قد شده‏اى؟ و چرا سفيد پوستى؟ و يا چرا سياه پوستى؟ از خداست! براى اين كه مريضى و كوتاهى و سفيدى و سياهى كار خداست!

و در نهج البلاغه آمده: كه شخصى از آنجناب از توحيد و عدل پرسيد، فرمود: توحيد اين است كه در باره او توهم نكنى و عدل اين است كه او را متهم نسازى!

## تحلیل روایات

**استاد بزرگوارعلامه طباطبائی روایات فوق را چنین تحلیل فرموده است:**

اخبار در مطالبى كه گذشت بسيار زياد است چيزي كه هست اين عده از روايات كه ما نقل كرديم، متضمن معانى ساير روايات هست و اگر خواننده در آنچه نقل كرديم، دقت كند، خواهد ديد كه مشتمل بر طرق خاصه عديده‏اى از استدلال است.

يكى استدلال به خود امر و نهى و عقاب و ثواب و امثال آن است، بر وجود اختيار و اين كه نه جبرى هست و نه تفويضى!

اين طريق استدلال در پاسخ امير المؤمنين عليه‏السلام‏ به آن پير مرد آمده بود و آن چه را هم كه ما از كلام خداي تعالى استفاده كرديم، قريب به همان طريقه بود.

طريقه دوم استدلال به وقوع امورى است در قرآن كريم كه با جبر و تفويض نمي سازد، يعنى اگر واقعا جبر و يا تفويض بود، آن امور در قرآن نمى‏آمد، مانند اين مطلب كه فرموده:

**« ملك آسمانها و زمين از آن خداست!»** (189/ال عمران)يا اين كه فرموده:

**« پروردگار تو ستمكار به بندگان نيست - و ما ربك بظلام للعبيد!»** (46/فصلت)و يا اين كه فرموده:

**« بگو: خدا به كار زشت امر نمى‏كند - قل ان الله لا يامر بالفحشاء !»**

**(28/اعراف)**

لكن ممكن است در خصوص آيه اخير مناقشه كرد و گفت: اگر فعلى از افعال براى ما انسانها فاحشه و يا ظلم باشد، همين فعل وقتى به خدا نسبت داده شود، ديگر ظلم و فاحشه خوانده نمي شود، پس از خدا هيچ ظلمى و فاحشه‏اى صادر نمى‏شود و لكن اين مناقشه صحيح نيست و صدر آيه با مدلول خود جواب آن را داده، چون در صدر آيه مى‏فرمايد:**« و اذا فعلوا فاحشة ، قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله امرنا بها - و چون مرتكب فاحشه‏اى مي شوند، مي گويند: ما پدران خود را ديديم كه چنين مى‏كردند و خدا ما را به آن عمل امر كرده...!»(28/اعراف)** و اشاره به كلمه « بها - به آن » ما را ناگزير مى‏كند بگوئيم: نفى بعدى كه مى‏فرمايد:**« بگو خدا به فحشاء امر نمى‏كند!»** نيز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اين كه آنرا فاحشه بناميم يا نناميم!

طريقه سوم، استدلال از جهت صفات است و آن اين است كه خدا به اسمائى حسنى ناميده مي شود و به بهترين و عاليترين صفات متصف است، صفاتي كه با بودن آنها نه جبر صحيح است و نه تفويض!

مثلا خداي تعالى قادر و قهار و كريم و رحيم است و اين صفات معناى حقيقى و واقعيش در خداى سبحان تحقق نمى‏يابد، مگر وقتى كه هستى هر چيزى از او و نقص هر موجودى و فسادش مستند به خود آن موجود باشد، نه به خدا ، همچنان كه در رواياتي كه ما از كتاب توحيد نقل كرديم نيز به اين معنا اشاره شده بود.

طريقه چهارم، استدلال به مثل استغفار و صحت ملامت است، چون اگر گناه از ناحيه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زيرا بنا بر جبر، كه همه افعال مستند به خدا مي شود، ديگر فرقى ميان فعل خوب و بد نيست، تا ملامت بنده در كارهاى بدش صحيح و در كارهاى خوبش غير صحيح باشد .

البته در اينجا روايات ديگرى نيز در تفسير آياتي كه اضلال و طبع و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت مي دهد، وارد شده، از آن جمله در كتاب عيون از حضرت رضا عليه‏السلام روايت شده كه در تفسير جمله:**« و تركهم فى ظلمات لا يبصرون!» (17/بقره)** فرموده: خداي تعالى آن طور كه بندگانش چيزى را و يا كسى را وا مى‏گذارند، متصف به تحرك و واگذارى نمي شود و خلاصه بنده‏اش را بدون جهت وا نمى‏گذارد، بلكه وقتى مي داند كه بنده‏اش از كفر و ضلالت بر نمى‏گردد، ديگر يارى و لطف خود را از او قطع مى‏كند و افسار او را به گردنش انداخته، به اختيار خودش وا مى‏گذارد.

و نيز در عيون از آنجناب روايت كرده كه در ذيل جمله:**« ختم الله على قلوبهم!»(7/بقره)** فرموده: ختم همان طبع بر قلوب كفار است، اما به عنوان مجازات بر كفرشان، همچنان كه خودش در آيه‏اى ديگر فرمود:**« بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا - بلكه خدا بخاطر كفرشان مهر بر دلهاشان زد و در نتيجه جز اندكى ايمان نمى‏آورند!»(155/نسا)**

و در مجمع البيان از امام صادق عليه‏السلام‏ روايت كرده كه در تفسير جمله: **« ان الله لا يستحيى ...!»()26/بقره** فرموده: اين سخن از خدا رد كسانى است كه پنداشته‏اند: خداى تبارك و تعالى بندگان را گمراه مى‏كند و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان مى‏كند!

**الميزان ج : 1 ص : 146**

**گفتار فلسفى درباره :**

# جبر و اختیار

شكى نيست در اين كه آنچه از حقايق خارجى كه ما نامش را نوع مى‏گذاريم، عبارتند از چيزهائي كه افعال نوعيه‏اى دارند، يعنى همه افرادش يك نوع عمل مى‏كنند و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده‏اند، به عبارت روشن‏تر، ما وجود انواع و نوعيت ممتازه آنها را از طريق افعال و آثار آنها اثبات مى‏كنيم و مي گوئيم: اين نوع غير آن نوع است.

ما نخست از طريق حواس ظاهرى و باطنى خود، افعال و آثار گوناگونى از موجودات گوناگون مى‏بينيم و اين حواس ما غير از اين افعال و ماوراى آن، چيز ديگرى احساس نمي كند، چيزى كه هست در مرحله دوم، اين افعال و آثار گوناگون را رده‏بندى نموده، از راه قياس و برهان براى هر دسته‏اى از آنها علت فاعلى خاصى اثبات نموده، آن علت فاعلى را موضوع و منشا آن آثار مي ناميم.

در مرحله سوم، حكم مى‏كنيم به اين كه اين موضوعات و اين انواع، با يكديگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا كه براى ما محسوس است، مختلفند، مثلا از آنجائي كه آثار و افعال انسان، كه يكى از موجودات خارجى است، غير آثار و افعال ساير انواع حيوانات است، حكم مى‏كنيم به اين كه انسان غير فلان حيوان است و آن حيوان غير آن حيوان ديگر است، بعد از اين كه اين معنا را درك كرديم و از اختلاف آثار پى به اختلاف مؤثرها و فاعلها برديم، بار ديگر از اختلاف مؤثرها پى به اختلاف آثار و خواص مى‏بريم.

و به هر حال افعالي كه از موجودات خارج از وجود خود مى‏بينيم، نسبت به موضوعاتشان به يك تقسيم ابتدائى و اولى به دو قسم منقسم مي شوند، اول فعلى كه از طبيعت يك موجود سر مى‏زند، بدون اين كه علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتى داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن و تغذى نباتات و حركات اجسام چون سردى و روانى آب و سنگينى سنگ و امثال آن، مانند سلامتى و مرض، كه اين گونه آثار و افعال براى ما محسوس هست و قائم بخود ما نيز مي شود، بدون اين كه علم ما به آنها اثرى در بود و نبود آنها دخالتى داشته باشد، بلكه تنها چيزي كه در بود و نبود آنها مؤثر است، بود و نبود فاعل طبيعى آنها است .

قسم دوم فعلى است كه اگر از فاعلش سر مى‏زند، بدان جهت سر مى‏زند كه معلوم او است و علم فاعل بدان تعلق گرفته، مانند افعال ارادى انسان و ساير موجودات داراى شعور.

و اين قسم از افعال، وقتى از فاعلش سر مى‏زند، كه علمش بدان تعلق گرفته باشد، يعنى آن را تشخيص و تميز داده باشد، پس علم به آن فعل آن را از غيرش تميز مي دهد و اين تميز و تعيين از اين جهت صورت مى‏گيرد كه فاعل انجام آن فعل را منطبق با كمالى از كمالات خود تشخيص مي دهد و خلاصه علم واسطه ميان او و فعل او است.

چون فاعل هر چه باشد، هيچ فعلى را انجام نمي دهد، مگر آن كه كمال و تماميت وجودش اقتضاى آن را داشته باشد و بنا بر اين فعلى كه از فاعل عالم سر مى‏زند، از اين جهت محتاج به علم او است، كه علمش آن افعالى را كه مايه كمال وى است از آن افعالي كه مايه كمال او نيست جدا كند و تشخيص دهد .

به همين جهت مى‏بينيم، انسان در آن افعالي كه صورت علميه متعددى ندارد بدون هيچ فكرى و معطلى انجام مي دهد مانند افعالي كه از ملكات آدمى سر مى‏زند چون سخن گفتن، كه آدمى در سريع‏ترين اوقات، هر حرف از حروف بيست و نه‏گانه را كه لازم داشته باشد، انتخاب نموده و كنار هم مى‏چيند و از چند كلمه جمله و از چند جمله سخنى مي سازد، بدون اين كه كمترين درنگى داشته باشد.

و نيز مانند افعالي كه از ملكات، به ضميمه اقتضائى از طبع سر مى‏زند، چون نفس كشيدن، كه هم ملكه آدمى است و هم مقتضاى طبع اوست و مانند افعالي كه در حال غلبه اندوه و يا غلبه ترس و امثال آن از انسان سر مى‏زند، كه در هيچ يك از اين گونه كارها محتاج فكر و صرف وقت نيست، براى اين كه بيش از يك صورت علميه و ذهنيه و بيش از يك منطبق با فعل خارجى ندارد و در نتيجه فاعل هيچ حالت منتظره‏اى ندارد، كه اين كنم يا آن كنم و قهرا به سرعت انجام مي دهد.

بخلاف افعالي كه داراى چند صورت علميه است، كه از ميان آن چند صورت، يكى يا واقعا و يا به خيال فاعل، مصداق كمال او است و بقيه كمال او نيست، مانند خوردن قرص نان، كه براى شخص زيد گرسنه كمال هست و لكن احتمال هم دارد كه نان مزبور سمى و يا مال مردم و يا آلوده و منفور طبع، باشد و يا دارو خوردن و راه رفتن و هر عملى ديگر، كه در مثال نان، آدمى تروى و فكر مى‏كند، تا يكى از آن عناوين را كه گفتيم با خوردن نان منطبق است ترجيح دهد، كه وقتى ترجيح داد بقيه عناوين از نظرش ساقط مى‏گردد و عنوان ترجيح يافته مصداق كمال او قرار گرفته ، بدون درنگ انجامش مي دهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطرارى انسان مي ناميم، همانطور كه سردى هندوانه و گرمى زنجبيل فعل اضطرارى آنها است، قسم دوم را فعل ارادى، مانند راه رفتن و سخن گفتن.

فعل ارادى هم كه گفتيم با وساطت علم و اراده از فاعل سر مى‏زند، به تقسيم ديگرى به دو قسم منقسم مي شود، براى اين كه در اين گونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهى بكنم يا نكنم مى‏بيند و ترجيح يكى از دو طرف انجام و ترك، گاهى مستند به خود فاعل است، بدون اين كه چيزى و يا كسى ديگر در اين ترجيح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه‏اى كه در سر دو راهى بخورم يا نخورم، بعد از مقدارى فكر و تروى، ترجيح مي دهد كه اين نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسيده كه مال مردم است و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختيار نگهدارى آن نان را انتخاب مى‏كند و يا آنكه ترجيح مي دهد آنرا بخورد.

و گاهى ترجيح يك طرف مستند به تاثير غير است، مثل كسي كه از طرف جبار زوردارى مورد تهديد قرار گرفته، كه بايد فلان كار را بكنى و گر نه، تو را مى‏كشم، او هم به حكم اجبار، آن كار را مى‏كند و با اراده هم مى‏كند، اما انتخاب يكى از دو طرف كردن و نكردنش مستند به خودش نيست، چون اگر مستند به خودش بود، هرگز طرف كردن را ترجيح نمي داد، صورت اول را فعل اختيارى و دوم را فعل اجبارى مي ناميم.

خواننده عزيز اگر دقت كند، خواهد ديد: كه فعل اختيارى همان طور كه گفتيم هر چند مستند به اجبار جبار است و آن زورگو است كه با اجبار و تهديدش يكى از دو طرف اختيار را براى فاعل محال و ممتنع مى‏كند و براى فاعل جز يك طرف ديگر را باقى نمى‏گذارد، لكن اين فعل اجبارى نيز مانند فعل اختيارى سر نمى‏زند، مگر بعد از آن كه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجيح دهد، هر چند كه شخص جابر به وجهى سبب شده كه او فعل را انجام دهد و لكن انجام فعل مادام كه به نظر فاعل، بر ترك رجحان نيابد، واقع نمي شود، هر چند كه اين رجحان يافتنش، بخاطر تهديد و اجبار جابر باشد، بهترين شاهد بر اين معنا وجدان خود آدمى است.

از همين جا معلوم مي شود: اين كه افعال ارادى را به دو قسم اختيارى و اجبارى تقسيم مى‏كنيم، در حقيقت تقسيم واقعى نيست، كه آن دو را دو نوع مختلف كند، كه در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادى به منزله دو كفه ترازو است، كه اگر در يكى از آنها سنگى نيندازند، بر ديگرى رجحان پيدا نمى‏كند، فعل ارادى هم در ارادى شدنش بيش از اين كه رجحان علمى، يك طرف از انجام و يا ترك را سنگين كند و فاعل را از حيرت و سرگردانى در آورد، چيز ديگرى نمي خواهد و اين رجحان، در فعل اختيارى و اجبارى هر دو هست.

چيزي كه هست در فعل اختيارى ترجيح يكى از دو طرف را خود فاعل مي دهد و آن هم آزادانه مي دهد، ولى در فعل اجبارى، اين ترجيح را آزادانه نمي دهد و اين مقدار فرق باعث نمي شود كه اين دو فعل دو نوع مختلف شوند و در نتيجه آثار مختلفى هم داشته باشند .

شخصى كه در سايه ديوارى دراز كشيده، اگر ببيند كه ديوار دارد به رويش مى‏ريزد و خراب مي شود، فورا برخاسته، فرار مى‏كند و اگر هم شخصى ديگر او را تهديد كند كه اگر برنخيزى ديوار را بر سرت خراب مى‏كنم، باز برمى‏خيزد و فرار مى‏كند و در صورت اول فرار خود را اختيارى و در صورت دوم اجبارى مي داند، با اين كه اين دو فرار هيچ فرقى با هم ندارند، هر دو داراى ترجيحند، تنها فرقى كه ميان آن دو است، اين است كه ترجيح در فرار اول مستند به خود او است و در صورت دوم مستند به جبار است، يعنى اراده جبار در آن دخالت داشته است.

حال اگر بگوئى همين فرق ميان آن دو، كافى است كه بگوئيم فعل اختيارى بر وفق مصلحت فاعل سر مى‏زند و بهمين جهت مستوجب مدح و يا مذمت و ثواب و يا عقاب و يا آثارى ديگر است، بخلاف فعل اجبارى، كه فاعلش مستوجب مذمت و مدح و ثواب و عقاب، نيست.

در پاسخت مي گوئيم: درست است و همين فرق ميان آن دو هست و لكن بحث ما در اين است كه اختلاف اين دو جور فعل، اختلاف ذاتى نيست، بلكه از نظر ذات يكى هستند و اين موارد اختلافي كه شما از آثار آن دو شمردى، آثاري است اعتبارى ، نه حقيقى و واقعى ، به اين معنا كه عقلاء براى اجتماع بشرى كمالاتى در نظر مى‏گيرند و پاره‏اى از اعمال را موافق آن و پاره‏اى ديگر را مخالف آن مي دانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب مي دانند، پس تفاوتهائي كه در اين دو دسته از اعمال است، بر حسب اعتبار عقلى است، نه اين كه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

**پس در نتيجه بحث از مسئله جبر و اختيار بحث فلسفى نيست، چون بحث فلسفى تنها شامل موجودات خارجى و آثار عينى مي شود و اما امورى كه به انحاء اعتبارات عقلائى منتهى مي شود، مشمول بحث فلسفى و برهان عقلى نيست، هر چند كه آن امور در ظرف خودش، يعنى در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثارى باشد، پس ناگزير بايد بحث از جبر و اختيار را از غير راه فلسفه بررسى كنيم .**

لذا مي گوئيم: هيچ شكى نيست در اين كه هر ممكنى حادث و محتاج به علت است و اين حكم با برهان ثابت شده و نيز شكى نيست در اين كه هر چيز مادام كه واجب نشده، موجود نمي شود، چون قبل از وجوب، هر چيزى دو طرف وجود و عدمش مانند دو كفه ترازو مساويند و تا علتى طرف وجودش را تعيين نكند و ترجيح ندهد، نسبتش به وجود و عدم يكسان است، و موجود نمي شود و در چنين حالى فرض وجود يافتنش برابر است با فرض وجود يافتن بدون علت، و اين كه ممكن الوجود محتاج بعلت نباشد و اين خلف فرض و محال است.

پس اگر وجود چيزى را فرض كنيم، بايد قبول كنيم كه متصف به وجوب و ضرورت است و اين اتصافش باقى است مادام كه وجودش باقى است و نيز اين اتصاف را از ناحيه علت خود گرفته است.

پس اگر عالم وجود را يكجا در نظر بگيريم، در مثل مانند سلسله زنجيرى خواهد بود، كه از حلقه‏هائى مترتب بر يكديگر تشكيل يافته و همه آن حلقه‏ها واجب الوجودند و در آن سلسله هيچ جائى براى موجودى ممكن الوجود يافت نمي شود!

حال كه اين معنا روشن گرديد، مي گوئيم: اين نسبت وجوبى از نسبت معلول به علت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اين كه آن علت بسيط باشد و يا از چند چيز تركيب يافته باشد، مانند علل چهارگانه مادى و صورى و فاعلى و غائى و نيز شرائط و معدات.

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضى از اجزاء علت و يا با هر چيز ديگري كه فرض شود، بسنجيم، در اين صورت باز نسبت آن معلول نسبت امكان خواهد بود، چون اين معنا بديهى است كه اگر در اين فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنايش اين مي شود كه پس وجود علت تامه زيادى است و مورد حاجت نيست، با اين كه ما آنرا علت تامه فرض كرديم و اين خلف فرض است و محال .

پس بطور کلی در عالم طبيعى ما، دو نظام و دو نسبت هست:

يكى نظام وجوب و ضرورت، يكى نظام امكان.

نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپاى علت‏هاى تامه و معلولهاى آنها است. در تك تك موجودات اين نظام و یا در تك تك اجزاء اين نظام، امرى امكانى به هيچ وجه يافت نمي شود، نه در ذاتى و نه در فعلى از افعال آن.

دوم نظام امكان است، كه گسترده بر ماده و صورتهائى است كه در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده و نيز آثاري كه ممكن است ماده آنرا بپذيرد.

حال كه اين معنا روشن شد، مي گوئيم: فعل اختيارى آدمى هم كه يكى از موجودات اين عالم است، اگر نسبت به علت تامه‏اش بسنجیم، كه عبارت است از خود انسان و علم و اراده او، وجود ماده‏اى كه آن فعل را مى‏پذيرد، وجود تمامى شرائط زمانى و مكانى، نبودن هيچ يك از موانع، بالاخره فراهم بودن تمامى آنچه را كه اين فعل در هست شدنش محتاج بدان است، البته چنين فعلى ضرورى و واجب خواهد بود، يعنى ديگر نبودنش تصور ندارد و اما اگر تنها با بود انسان سنجيده شود، البته معلوم است كه جز امكان نسبتى نخواهد داشت و جز ممكن الوجود نخواهد بود، براى اين كه انسان، جزئى از اجزاء علت تامه آن است .

بعد از آنچه گفته شد مي گوئيم: اين كه هستى هر چيزى محتاج به علت است و در جاى خود مسلم شده، جهتش اين است كه وجود( كه مناط جعل است،) وجود امكانى است، يعنى به حسب حقيقت صرف رابط است و از خود استقلالى ندارد و لذا مادام كه اين رابط و غير مستقل سلسله‏اش به وجودى مستقل بالذات منتهى نشود، سلسله فقر و فاقه نيز منقطع نمى‏گردد و همچنان هر حلقه‏اش به حلقه‏اى ديگر، تا علت آن باشد .

از اينجا اين معنا نتيجه‏گيرى مي شود، كه اولا صرف اين كه يك معلول مستند به علت خود باشد، باعث نمي شود كه از علتى واجب الوجود بى نياز شود، چون گفتيم تمامى موجودات يعنى علت و معلولهاى مسلسل، محتاجند به علتى واجب و گر نه اين سلسله و اين رشته پايان نمى‏پذيرد.

ثانيا اين احتياج از آنجا كه از حيث وجود است، لاجرم احتياج در وجود با حفظ تمامى خصوصيات وجودى و ارتباطش با علل و شرائط زمانى و مكانى و غيره، خواهد بود.

پس با اين بيان دو مطلب روشن گرديد:

اول اين كه همانطور كه خود انسان مانند ساير ذوات طبيعى، وجودش مستند به اراده الهى است، همچنين افعالش نيز مانند افعال ساير موجودات طبيعى، مستند الوجود به اراده الهى است، پس اين كه معتزله گفته‏اند كه: وجود افعال بشر مرتبط و مستند به خداى سبحان نيست، از اساس باطل و ساقط است .

اين استناد از آنجا كه استنادى وجودى است، لاجرم تمامى خصوصيات وجودى كه در معلول هست، در اين استناد دخيلند، پس هر معلول با حد وجودى كه دارد، مستند به علت خويش است، در نتيجه همان طور كه يك فرد از انسان با تمامى حدود وجوديش، از پدر و مادر، زمان و مكان، شكل و اندازه، كمى و كيفى و ساير عوامل ماديش، مستند به علت اولى است، همچنين فعل انسان هم با تمامى خصوصيات وجوديش مستند به همان علت اولى است.

بنا بر اين فعل آدمى اگر مثلا به علت اولى و اراده ازلى و واجب او، منسوب شود، باعث نمي شود كه اراده خود انسان در تاثيرش باطل گردد و بگوئيم: كه اراده او هيچ اثرى در فعلش ندارد، براى اين كه اراده واجبه علت اولى، تعلق گرفته است به اين كه فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختيارش صادر شود، و با اين حال اگر اين فعل در حال صدورش بدون اراده و اختيار فاعل صادر شود، لازم مى‏آيد كه اراده ازلى خداى تعالى از مرادش تخلف بپذيرد و اين محال است!

پس اين نظريه جبرى مذهبان از اشاعره كه گفته‏اند: تعلق اراده الهى به افعال ارادى انسان باعث مي شود كه اراده خود انسان از تاثير بيفتد، كاملا فاسد و بى پايه است، حق مطلب و آن مطلبى كه سزاوار تصديق است، اين است كه افعال انسانى نسبتى با خود آدمى دارد و نسبتی ديگر با خداي تعالى، نسبت دومى آن، باعث نمي شود كه نسبت اوليش باطل و دروغ شود، چون اين دو نسبت در عرض هم نيستند، بلكه در طول همند.

مطلب دوم كه از بيان گذشته روشن گرديد، اين است كه افعال همان طور كه مستند به علت تامه خود هستند( و اگر فراموش نكرده باشيد، گفتيم: اين نسبت ضرورى و وجوبى است، مانند نسبت ساير موجودات به علت تامه خود،) همچنين مستند به بعضى از اجزاء علت تامه خود نيز هستند، مانند انسان كه يكى از اجزاء علت تامه فعل خويش است( و اگر فراموش نكرده باشيد گفتيم: نسبت هر چيز به جزئى از علت تامه‏اش، نسبت امكان است، نه ضرورت و وجوب،) پس صرف اين كه فعلى از افعال به ملاحظه علت تامه‏اش ضرورى الوجود و واجب باشد، مستلزم آن نيست، كه از لحاظى ديگر ممكن الوجود نباشد، زيرا هر دو نسبت را دارد و اين دو نسبت با هم منافات ندارند، كه بيانش گذشت .

پس اين كه ماديين از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سراپاى نظام طبيعى راه داده و انسان را مانند ساير موجودات طبيعى مجبور دانسته‏اند، راه باطلى رفته‏اند، زيرا حق اين است كه حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه‏اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است و فرض عدم در آن راه ندارد، ولى اگر همان حوادث، با بعضى از اجزاء علتش، مثلا با ماده‏اش، به تنهائى، سنجيده شود البته ممكن الوجود خواهد بود، و همين دو لحاظ نيز در اعمال انسانها ملاك هستند و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملى را انجام مي دهد اساس عملش اميد و تربيت و تعليم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروريات بود، ديگر معنا نداشت به اميد چيزى عملى انجام دهد و يا كودكى را تعليم و تربيت داده، درختى را پرورش دهد و اين خود از واضحات است!

**الميزان ج : 1 ص : 163**

**گفتار فلسفی در:**

# استناد مصنوعات انسان به خدا

راستى اينهائى كه صنايع بشرى را مصنوع و مخلوق انسان ميدانند و مي گويند : كه هيچ رابطه‏اى ميان آنها و اله عالم عز اسمه نيست ، بخاطر اينكه تنها اراده و اختيار انسان در آن دخالت دارد تا چه اندازه غافل هستند .

يك عده از آنان - يعنى ماديين كه بكلى منكر خداى صانع هستند - پنداشته‏اند ، دليل معتقدان به دين در اثبات صانع اين بوده كه در طبيعت به حوادثى و به موجوداتى برخورده‏اند كه علل مادى آنرا نشناختند و چون نمي توانستند قانون عمومى عليت و معلوليت را در عالم و حوادث آن انكار كنند و يا حداقل استثناء بزنند و از سوى ديگر بايد آن حوادث را بعلت‏هائى مستند كنند ، كه گفتيم علتش را نيافتند ، لا جرم براى اينكه بالأخره آن حوادث را به علتى نسبت داده باشند ، گفتند : علت آنها در ماوراى عالم طبيعت است و نامش خدا است .

پس در حقيقت دينداران خداى فرضى را پس‏انداز كرده‏اند تا به هر حادثه بر خوردند و علتش را نيافتند ، آن حادثه را به خدا نسبت دهند ، از قبيل حوادث جوى و بسيارى از حوادث زمينى كه علتش برايشان مجهول بوده و همچنين حوادث و خواص روحى انسانها كه هنوز علوم به علل آن پى نبرده است .

آنگاه گفته‏اند : ولى امروز علوم بشر ، پيشرفت شگرفى كه كرده ، همه آن مشكلات را حل نموده و علل حوادث مادى را كشف نموده و ديگر احتياج ندارد كه قائل به خدا باشد ، چون يكى از دو ركن آن فرضيه ، در هم فرو ريخت و آن عبارت بود از احتياج به توجيه حوادثى كه عللش براى بشر نامعلوم بود و فعلا يك ركن ديگرش باقى مانده و آن عبارتست از احتياج به توجيه حوادث روحى به عللى از سنخ خودش و آن علل به عللى ديگر ، تا بالأخره منتهى شود ، به علتى مجرد از ماده كه آن هم بزودى فرو خواهد ريخت .

براى اينكه علم شيمى آلى جديد ، با پيشرفت شگرفش اين وعده حسن را به ما داده : كه بزودى علل پيدايش روح را پيدا كند و بتواند جرثومه‏هاى حيات را بسازد و با تركيب آنها هر موجود زنده كه خواست درست كند و هر خاصيت روحى كه دلش خواست در آنها پديد آورد كه اگر علم اين قدم ديگر را بردارد و به اين موفقيت نائل آيد ، ديگر اساس فرضيه وجود خدا بكلى منهدم مي شود ، آنوقت است كه انسان مي تواند هر موجود زنده و داراى روح كه دلش خواست بسازد ، همانطور كه الآن هر موجود مادى و طبيعى كه دلش بخواهد مي سازد و ديگر مانند سابق بخاطر جهلى كه به علل حوادث داشت ، هر حادثه‏اى را به آن علت فرضى نسبت ندهد ، آرى او بخاطر جهلش اصلا حاضر نبود باور كند كه حوادث طبيعى علل طبيعى دارد و راضى نمي شد آن حوادث را به غير خدا نسبت دهد ، اين بود دليل منكرين خدا .

در حاليكه اين بيچارگان سر در برف فرو برده ، اگر كمى از مستى غفلت و غرور بهوش آيند ، خواهند ديد كه معتقدين به خدا از اولين روزى كه معتقد شدند بوجود صانعى براى عالم - هر چند كه هرگز براى اين اعتقاد اولى نخواهيم يافت - معتقد شدند به صانعى براى همه عالم ، نه تنها آن حوادثى كه علتش را نيافتند( و تاريخ بشريت اصلا اعتقاد به چنين خدائى را از هيچ معتقدى نشان نمي دهد و هيچ طائفه‏اى از اهل ملت و كيش را نشان نداده ، كه به خدائى معتقد بوده باشند ، كه تنها خالق حوادثى باشد كه علل طبيعى آن مجهول بوده ، ) بلكه سراپاى عالم را كه در آن از هر دو قسم موجودات و حوادث هست ، هم معلوم العلة و هم مجهول العلة همه را محتاج به علتى مي دانسته‏اند كه خودش از جنس اين عالم و داخل در آن نيست ، پس معلوم مي شود اين بيچاره‏ها خدائى را منكرند كه خود معتقدين به مبدأ هم منكر آنند ، اينان و آنچه را كه آنان اثبات مى‏كنند نفهميده‏اند .

معتقدين به خدا - كه گفتيم بحثهاى تاريخى ، مبدأ ظهور آنان ، در تاريخ بشر را ، معين نكرده - اگر يك خدا قائل بوده‏اند و اگر چند خدا ، به هر حال خدائى را قائل بوده‏اند كه صانع همه عالم است( هر چند كه قرآن كريم دين توحيد را مقدم بر وثنيت و چند خدائى مي داند و دكتر ماكس‏مولر آلمانى ، شرق‏شناس نيز اين معنا را در كتابش - التقدم فى حل رموز سانسكريتيه - بيان كرده است.) و اين طائفه حتى انسانهاى اوليه از ايشان هم ، مي دانستند كه علت طبيعى فلان حادثه مادى چيست .

پس اگر در عين حال به خدائى معتقد بوده‏اند كه خالق همه عالم است ، معلوم مي شود آن درس نخوانده‏ها اينقدر شعور داشته‏اند كه بفهمند قانون عليت عمومى اقتضاء مى‏كند كه براى عالم علت العلل و مسبب‏الاسبابى باشد .

بدين جهت معتقد بوجود خداي تعالى شدند ، نه براى اينكه در مورد حوادث مجهول العلة خود را راحت كنند ، تا شما درس خوانده‏ها بگوئيد : بعضى از موجودات و حوادث عالم خدا ميخواهد و بعضى ديگر بى نياز از خداست .

آنها فكر مى‏كردند سراپاى اين عالم ، يعنى عالمى كه از يك سلسله علتها و معلولها تشكيل شده بر روى هم آن ، نيز علتى ميخواهد كه خودش داخل در سلسله علتهاى درونى اين عالم نباشد و چطور ممكن است هر حادثه‏اى علت بخواهد ولى سراپاى عالم علت نخواهد و از علتى كه مافوق علل باشد و عالم در تمامى تاثير و تاثراتش متكى بدان باشد ، بى نياز باشد ؟ پس اثبات چنين علتى معنايش ابطال قانون عليت عمومى و جارى در ميان خود اجزاء عالم نيست و نيز وجود علل مادى در موارد معلولهاى مادى مستلزم آن نيست كه آن علتها و معلولهاى مادى از علتى خارج از سلسله‏اش بى نياز باشد و اينكه مي گوئيم : علتى خارج از سلسله ، منظور از اين نيست كه علتى در رأس اين سلسله قرار داشته باشد ، بطوريكه خود سلسله از آن علت غايب باشد ، بلكه منظور علتى است كه از جنس سلسله علل نباشد و از هر جهت به سلسله علل احاطه داشته باشد .

و از تناقض‏گوئيهاى عجيبى كه اين آقايان در كلامشان مرتكب شده‏اند ، يكى اين است كه مي گويند : حوادث - كه يكى از آنها افعال خود انسانها است - همه به جبر مطلق صورت مى‏گيرد و هيچ فعلى و حادثه‏اى ديگر نيست مگر آنكه معلول به اجبار عللى است كه خود آنها برايش تصور كرده‏اند ، آنوقت در عين حال گفته‏اند : اگر انسان يك انسان ديگرى خلق كند ، آن انسان مخلوق ، تنها و تنها مخلوق آدمى است و به فرض اينكه ساير مخلوقات به اله و صانعى منتهى شوند ، آن يك انسان به صانع عالم منتهى نمي شود ، اين يك تناقض است .

البته اين تناقض - هر چند بسيار دقيق است و به همين جهت فهم ساده عامى نمي تواند آنرا تشريع كند - و ليكن بطور اجمال در ذهن خود آقايان مادى هست ، هر چند كه با زبان بدان اعتراف نكنند ، براى اينكه خودشان ندانسته تمامى عالم را يعنى علل و معلولات را مستند به اله صانع مى‏كنند و اين خود يك تناقض است .

تناقض دومشان اينكه با علم باينكه الهيون از حكماء بعد از اثبات عموم عليت و اعتراف به آن ، وجود صانع را اثبات نموده و بر اثباتش براهين عقلى اقامه مى‏كنند ، مع ذلك در باره آنان مي گويند : بدين جهت معتقد بوجود خدا شده‏اند كه علت طبيعى پاره‏اى حوادث را نجسته‏اند و حال آنكه اينطور نيست ، حكماء الهى زير بناى بحثهاى الهى‏شان اثبات عموم عليت است ، مى‏گويند : بايد اين علت‏هاى مادى و ممكن ، سرانجام به علتى واجب الوجود منتهى شود و اين روش بحث مربوط به امروز و ديروز الهيون نيست ، بلكه از هزاران سال قبل و از قديمى‏ترين عهد فلسفه ، تا به امروز همين بوده و حتى كمترين ترديدى هم نكرده‏اند ، در اينكه بايد معلولها با علل طبيعى‏اش مستند و منتهى به علتى واجب الوجود شود ، نه اينكه استنادشان به علت واجب ، ناشى از جهل به علت طبيعى و در خصوص معلولهاى مجهول العله باشد كه آقايان توهم كرده‏اند ، اين نيز تناقض دومشان مي باشد .

تناقض سومشان اين است كه عين همين داورى بيجا را ندانسته در باره روش قرآن كرده‏اند ، با اينكه قرآن كريم كه توحيد صانع را اثبات مى‏كند ، در عين حال جريان قانون عليت عمومى را بين اجزاء عالم قبول دارد و هر حادثه را به علت خاص بخودش مستند مى‏كند و خلاصه آنچه را عقل سليم در اين باره مي گويد تصديق دارد .

چه قرآن كريم هم افعال طبيعى هر موجودى را بخود او نسبت مي دهد و فاعل‏هاى طبيعى را فاعل مي داند ، و در آيات بسيارى افعال اختيارى انسانها را بخود آنان نسبت مي دهد كه احتياجى به نقل آنها نيست ، و در عين حال همه آن فاعلها و افعالشان را بدون استثناء به خداى سبحان نسبت مي دهد ، و مى‏فرمايد:

**« الله خالق كلشى‏ء - الله آفريدگار هر چيزى است!» (62/زمر)**

**و نيز مى‏فرمايد:**

**« ذلكم الله ربكم خالق كلشى‏ء لا اله الا هو!»(62/غافر)**

**« همين خدا پروردگار شما است كه آفريدگار هر چيز است، معبودى جز او نيست!»**

**و نيز فرموده:**

**« الا له الخلق و الامر - آگاه باشيد، خلقت و امر همه از آن او است!»**

**(54/اعراف)**

**و نيز فرموده:**

**« له ما فى السموات و ما فى الارض!»(255/بقره)**

**« آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است از آن او است!»**

پس هر موجودى كه كلمه « چيز - شى‏ء » بر آن صادق باشد ، مخلوق خدا و منسوب به او است ، البته به نسبتى كه لايق ساحت قدس و كمالش باشد .

اينها آياتى بود كه تمام موجودات و آثار و افعال موجودات را با عبارت « هر چيز» به خدا نسبت مي داد.

آيات ديگرى هم هست كه در آن هر دو نسبت هست يعنى هم آثار و افعال موجودات را به خود آنها نسبت مي دهد و هم به خدا ، مانند آيه:

**« و الله خلقكم و ما تعملون - و خدا شما را و آنچه شما مى‏كنيد آفريده است!»(96/صافات)**

كه ملاحظه مى‏فرمائيد ، هم اعمال ما را اعمال ما دانسته و هم خود ما و اعمالمان را مخلوق خدا ، و آيه:

**« و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى!»**

**« تو سنگريزه نينداختى وقتى مى‏انداختى، بلكه خدا انداخت!»(17/نفال)**

كه سنگريزه انداختن را هم به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم نسبت مى‏دهد و هم اين نسبت را از او نفى مي كند و به خدا نسبت مي دهد و آياتى ديگر نظير اينها .

و از همين باب است آياتى كه بطور عموم ميان دو اثبات جمع مي كند ، مانند آيه:

**« و خلق كل شى‏ء فقدره تقديرا - هر چيزى را بيافريد و آن را به نوعى تقدير كرد!» (2/فرقان)** و آيه:

**« انا كل شى‏ء خلقناه بقدر ... و كل صغير و كبير مستطر !»**

**« ما هر چيزى را به اندازه گيرى خلق كرديم... و هر خرد و كلانى نوشته شده است!» (49تا53/قمر)**  و نيز آيه:

**« قد جعل الله لكل شى‏ء قدرا – خداي تعالى براى هر چيزى اندازه‏اى قرار داد!»**

(3/طلاق) و نيز آيه:

**« و ان من شى‏ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!»**

**« و هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه‏هايش هست و ما آن را نازل نمى‏كنيم مگر به اندازه‏اى معلوم!»(21/حجر)**

و معلوم است كه تقدير هر چيز عبارتست از اينكه آن را محدود به حدود علل مادى و شرائط زمانى و مكانيش كنند .

و سخن كوتاه اينكه اساس اثبات وجود اله يگانه در قرآن كريم ، اثبات عليت و معلوليت در ميان تمامى اجزاء عالم( بطورى كه اگر قرآن كريم اين جريان را قبول نمي داشت ، نمى‏توانست بر مدعاى خود اقامه دليل كند،) و سپس استناد همه بخداى فاطر و صانع همه عالم است و اين معنا جاى هيچ شك و ترديدى نيست ، پس اينكه آقايان گفته‏اند: معتقدين به خدا بعضى از موجودات و حوادث را به خدا نسبت مي دهند و بعضى ديگر را به علل مادى آن ، آن عللى كه برايشان شناخته شده صحيح نيست .

بله ممكن است اين آقايان در اين اشتباه‏ها خيلى تقصير نداشته باشند ، چون مدارك صحيحى از معارف اسلامى در دسترسشان نبوده ، تنها مدركى را كه ديده‏اند كتاب‏هاى فلسفى عاميانه‏اى بوده كه باصطلاح علماى مسيحيت نوشته بودند ، در آن متعرض اين مسئله و مسائلى نظير آن شده و كليساهاى قرون وسطى ، آن كتاب‏ها را در اختيار مردم قرار مي داد .

و يا متكلمين بى مايه ساير اديان به آن نوشته‏ها اعتماد مى‏كردند ، نوشته‏هائى كه مشتمل بر يك مشت مسائل تحريف شده و استدلالهائى واهى و بى سر و ته بود . در نتيجه اين متكلمين وقتى خواستند دعواى خود را ( با اين كه حق بود و عقولشان بطور اجمال حكم بدان مى‏نمود،) بيان كرده و اجمال آن را بشكافند ناتوانيشان در فكر و تعقل، ايشان را وادار كرد تا از غير راهش وارد شوند و دعوى خود را عموميت دهند و دليل خود را وسيعتر از دعوى خود بگيرند .

نتيجه اين ناتوانى‏ها اين شد كه بگويند هر معلول مجهول العله بدون واسطه مستند به خداست و در مقابل افعال اختيارى محتاج به علت نيست و يا خصوص انسان در صدور فعل اختيارى محتاج به خدا نيست ، خودش در فعلش مستقل است.

و طائفه‏اى ديگر( يعنى بعضى محدثين و متكلمين از كسانى كه تنها بظاهر مطالب مى‏نگرند ، و جمعى هم غير از ايشان،) نتوانستند براى استناد كارهاى اختيارى انسان به خداى سبحان معناى صحيحى پيدا و تعقل كنند ، معنائى كه لايق ساحت و مقام ربوبى باشد ، در نتيجه افعال اختيارى انسان را بخود انسان نسبت داده و استناد آنرا به خدا منكر شدند .

مخصوصا آن مصنوعات آدمى را كه صرفا براى معصيت درست مى‏كند ، چون شراب و آلات لهو و قمار و امثال آن را بكلى بى ارتباط با خدا دانسته‏اند و استدلال كرده‏اند باينكه خداى تعالى در آيه:**« انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - شراب و قمار و انصاب و ازلام، پليدى است كه شيطان آنها را درست كرده، پس بايد از آن اجتناب كنيد!»(90/مائده)** اينگونه مصنوعات را عمل شيطان خوانده و معلوم است كه عمل شيطان را نمي شود به خدا نسبت داد .

و اگر خواننده بيان قبلى ما را بخاطر داشته باشد در آن بيان نكاتى هست كه بطلان اين توهم را هم از نظر عقل و هم نقل ، روشن مى‏كند ، در آنجا گفتيم : افعال اختيارى همانطور كه نسبتى با خداى سبحان دارد ، البته نسبتى كه لايق به خدا باشد - همچنين نتايج آن كه انسان آن مصنوع را بخاطر آن نتايج و رفع حوائج زندگى درستش كرده ، به خداى سبحان منسوب است .

علاوه بر اينكه كلمه « انصاب» كه در آيه قبلى آمده بود ، به معناى بتها و مجسمه‏هائى است كه به منظور عبادت نصب مى‏شده و خداي تعالى در آيه:**« و الله خلقكم و ما تعملون!»** (96/صافات)آنها را مخلوق خود دانسته است .

از همين جا روشن مى‏شود كه تراشيده‏هاى دست بشر ، يعنى بت‏ها ، جهات مختلفى از نسبت دارد كه از بعضى جهاتش منسوب به خداى سبحان است و آن عبارتست از طبيعت وجود آنها ، با قطع نظر از وصف خدائى و پرستش ، كه معصيت و نافرمانى خداست ، چون حقيقت بت‏ها چيزى بجز سنگ و يا فلز نيست ، چيزى كه هست اين سنگ و فلزها را باشكال مختلفى تراشيده و در آورده‏اند و در آنها هيچ خصوصيتى نيست كه بخاطر آن بت را به پديد آرنده همه موجودات نسبت ندهيم .

و اما اينكه معبودى است كه بجاى خدا پرستيده مى‏شود ، اين ، يك جهت ديگرى است كه باين جهت بايد از خداي تعالى نفى شود ، يعنى بايد گفت : معبود بودن بت ، مستند بخدا نيست بلكه مستند به عمل غير خدا چون شيطان جنى يا انسى است و همينطور غير بت از موجودات ديگر كه جهات مختلفى دارد ، به يك جهت مستند به خداست و به جهتى ديگر مستند به غير خدا است .

پس از همه مطالب گذشته معلوم شد كه **ساخته‏هاى دست بشر نيز مانند امور طبيعى همه مستند به خداست** و هيچ فرقى ميانه آن و امور طبيعى نيست ، بله مسئله انتساب به خلقت هر چيز ، دائر مدار آن مقدار حظى است كه از وجود دارد!( دقت بفرمائيد!)

**الميزان ج : 1 ص : 603**

فصل چهاردهم

خرافه پرستی

**مقدمه تفسیری در:**

# گفتن سخن بدون علم و خرافه پرستی

**« يَأَيُّهَا النَّاس كلُوا مِمَّا فى الأَرْضِ حَلَلاً طيِّباً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطوَتِ الشيْطنِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ‏!»**

**« إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسوءِ وَ الْفَحْشاءِ وَ أَن تَقُولُوا عَلى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ‏ !»**

**« هان، اى مردم! از آنچه در زمين است بخوريد در حالى كه حلال و طيب باشد و گام‏هاى شيطان را پيروى مكنيد كه او شما را دشمنى است آشكار!»**

**« او تنها شما را به بدى و فحشاء و گفتن سخنان بى دليل و نسبت دادن آن به خدا وا مي دارد!»**

**(168و169/بقره)**

سوء و فحشاء در انجام عمل مصداق پيدا مى‏كند ، در مقابل آن دو ، قول بدون علم است كه مربوط به زبان است و از اين مى‏فهميم كه دعوت شيطان منحصر است در دعوت به عملى كه يا سوء است و يا فحشاء و در دعوت بگفتن سخن بدون علم و دليل .

حكمى كه در اين آيه بگوش مى‏رساند و بيانش مى‏كند ، حكمى است كه مورد ابتلاى عموم مردم است ، اما مشركين براى اينكه نزد آنان امورى حرام بود ، كه خودشان بر خود حرام كرده بودند و آنگاه به خدا افتراء بستند.

البته اين در ميان مشركين عرب بود و گر نه در مشركين غير عرب هم امورى از اين قبيل يافت مي شد .

و اما مؤمنين آنها هم با اينكه باسلام در آمده بودند ، ولى هنوز خرافاتى چند از باب توارث اخلاقى و آداب قومى و سنت‏هاى منسوخه در بينشان باقى مانده بود و اين خود امرى است طبيعى كه وقتى اينگونه آداب و رسوم ، يكباره نسخ شود ، مثل اينكه اديان و يا قوانين يكباره آنها را مورد حمله قرار دهد ، نخست باصول آن آداب و سنن پرداخته و از بيخ ريشه كن مى‏كند ، آنگاه اگر دوام يافت و به قوت خود باقى ماند - و اجتماع آن دين و قوانين را بخاطر حسن تربيتش به خوبى پذيرفت خرده خرده شاخ و برگهاى خرافات قديمى را نيز از بين مى‏برد و به اصطلاح ته تغارهاى آنرا بكلى ابطال نمود ، يادش را از دلها بيرون مى‏برد و گر نه بقايائى از سنتهاى قديمى با قوانين جديد مخلوط گشته ، يك چيز معجونى از آب در مى‏آيد ، كه نه آن خرافات قديمى است و نه اين دين و قوانين جديد است .

به همين جهت مؤمنين نيز گرفتار اين بقاياى خرافات قديم بودند ، لذا خطاب در آيه ، متوجه عموم مردم شد كه آنچه در زمين هست برايشان حلال است و ميتوانند بخورند و پاى بند احكام خرافى قديم نباشند .

در اول آیه اباحه‏اى عمومى و بدون قيد و شرط را آماده مي كند ، چيزى كه هست جمله:« و لا تتبعوا خطوات الشيطان...!» مي فهماند كه در اين ميان چيزهاى ديگرى هم هست كه نامش خطوات شيطان است و مربوط به همين اكل حلال طيب است و اين امور ، يا مربوط به نخوردن بخاطر پيروى شيطان است و يا خوردن بخاطر پيروى شيطان است و چون تا اينجا معلوم نكرد كه آن امور چيست ؟ لذا براى اينكه ضابطه‏اى دست داده باشد كه چه چيزهائى پيروى شيطان است ؟ كلمه سوء و فحشاء و سخن بدون علم را خاطر نشان كرد و فهماند كه هر چيزى كه بد است ، يا فحشاء است يا بدون علم حكم كردن است ، پيروى از آن ، پيروى شيطان است .

و وقتى نخوردن و تصرف نكردن در چيزى كه خدا دستور به اجتناب از آن نداده ، جائز نباشد ، خوردن و تصرف بدون دستور او نيز جائز نيست ، پس هيچ اكلى حلال و طيب نيست ، مگر آنكه خدايتعالى اجازه داده و تشريعش كرده باشد( كه همين آيه مورد بحث و نظائر آن تشريع حليت همه چيزها است،) و از خوردن آن منع و ردعى نكرده باشد.

از همه نعمتهاى خدا كه در زمين براى شما آفريده بخوريد ، زيرا خدا آنها را براى شما حلال و طيب كرد و از خوردن هيچ حلال طيبى خوددارى مكنيد ، كه خوددارى از آن هم سوء است ، هم فحشاء ، و هم بدون علم سخن گفتن( يعنى وهم تشريع) و شما حق نداريد تشريع كنيد ، يعنى چيزى را كه جزء دين نيست ، جزء دين كنيد ، كه اگر چنين كنيد خطوات شيطان را پيروى كرده‏ايد .

پس آيه شريفه چند نكته را افاده مى‏كند :

اول اينكه حكم مى‏كند به حليت عموم تصرفات ، مگر هر تصرفى كه در كلامى ديگر از آن نهى شده باشد ، چون خداى سبحان اين حق را دارد كه از ميان چيزهائى كه اجازه تصرف داده ، يكى يا چند چيز را ممنوع اعلام بدارد.

دوم اينكه خوددارى و امتناع از خوردن و يا تصرف كردن در چيزى كه دليلى علمى بر منع از آن نرسيده ، خود تشريع و حرام است .

سوم اينكه مراد از پيروى خطوات شيطان اين است كه بنده خدا بچيزى تعبد كند و آن را عبادت و اطاعت خدا قرار دهد كه خداى تعالى هيچ اجازه‏اى در خصوص آن نداده باشد ، چون خداى تعالى هيچ مشى و روشى را منع نكرده ، مگر آن روشى را كه آدمى در رفتن بر طبق آن پاى خود بجاى پاى شيطان بگذارد و راه رفتن خود را مطابق راه رفتن شيطان كند ، در اينصورت است كه روش او پيروى گامهاى شيطان مي شود .

**الميزان ج : 1 ص : 630**

**بحث اخلاقى و اجتماعى در:**

# گفتار بدون علم و خرافه پرستی

آراء و عقايدى كه انسان براى خود انتخاب مى‏كند ، يا تنها افكارى نظرى است كه مستقيما و بدون واسطه ، هيچ ربطى به عمل ندارد ، مانند رياضيات و طبيعيات و علوم ماوراء الطبيعه و يا افكارى است عملى كه سر و كارش مستقيما با عمل است ، مانند مسائل مربوط به خوبى و بدى اعمال و اينكه چه عملى را بايد كرد ؟ و چه عملى را نبايد كرد ؟ در قسم اول راه تشخيص افكار صحيح از افكار و عقايد ناصحيح ، تنها پيروى علم و يقينى است كه از راه برهان و يا حس دست مي دهد .

و در قسم دوم راه منحصر در تجربه است ، يعنى آن عملى را صحيح بدانيم كه ببينيم سعادت انسان را تامين مى‏كند و يا حد اقل در تامين آن نافع است و آن عملى را باطل بدانيم ، كه ببينيم يا به شقاوت آدمى منجر ميشود و يا در سعادتش مضر است و اما در قسم اول ، اعتقاد به آنچه علم به حقانيتش نداريم و در قسم دوم اعتقاد به آنچه نمى‏دانيم خير است يا شر ، چنين اعتقاداتى جزء خرافات است .

و آدمى از اين نظر كه آراءش همه باقتضاى فطرتش منتهى مى‏شود ، فطرتى كه از علل هر چيز جستجو مى‏كند و نيز به اقتضاى طبيعتش منتهى مي شود كه او را وادار به استكمال نموده ، به سوى آنچه كه كمال حقيقى اوست سوقش مي دهد ، هرگز حاضر نيست خود را تسليم آراء خرافى كند و در برابر هر خرافه‏اى ، كوركورانه و جاهلانه خاضع شود.

الا اينكه عواطف درونى و احساسات باطنى او كه بيشتر و عمده‏اش خوف و رجاء است همواره خيال او را تحريك مى‏كند باينكه تاثير پاره‏اى خرافات را بپذيرد ، اين عواطف اعتقاد به خرافات را به گردنش مي گذارد ، چون قوه خيال در ذهن او صورتهائى هول‏انگيز و يا اميدوار كننده ترسيم مي كند و حس خوف و رجاء هم آن صورتها را حفظ مي كند و نمي گذارد از خزانه نفس غائب شود .

همچنانكه وقتى آدمى در بيابانى وسيع و بى كرانه قرار بگيرد - و در آنجا مونسى نداشته باشد و شب ظلمانى فرا رسد كه ديگر چشم جائى را نبيند - در چنين وضعى هيچ مايه دلگرمى كه او را ايمنى ببخشد و مخاطر را از غير مخاطر برايش جدا سازد وجود ندارد ، نه نورى و نه چراغى و نه هيچ ايمنى بخش ديگرى هست .

در چنين وضعى چه بسا مى‏شود كه خيال او صورت‏هائى در ذهنش تصوير كند ، از قبيل حركات و رفت و آمدها و صعود به آسمان و نزول به زمين و يا اشكال و تمثالهائى برايش تصوير مى‏كند و لا يزال اين تصاوير را در نظرش تكرار مى‏كند ، تا در ذهنش نقش ببندد بطورى كه اگر در وقتى ديگر و جائى ديگر ، دچار وحشت شد ، آن صحنه‏هاى خيالى دو باره بيادش مى‏آيد و اى بسا آن صحنه‏ها را براى ديگران نقل مي كند و در ديگران نيز همان ترس و دلهره را ايجاد مي كند و ديگران نيز به ديگران مي گويند تا آنكه منتشر مي شود ، در حاليكه اصل آن خرافات بود و جز به يك خيال واهى منتهى نمي شد .

و چه بسا مى‏شود كه خيال ، حس دفاع آدمى را تحريك مي كند ، كه براى دفع شر اين موجود موهوم چاره‏اى بينديشد و حتى ديگران را هم وادار مي كند كه براى ايمنى از شرى كه او گرفتار شده چاره‏انديشى كنند و همين باعث مي شود كه رفته رفته قضيه بصورت يك خرافه رائج گردد .

و بشر از قديمى‏ترين اعصار ، لا يزال گرفتار اين گونه آراء خرافى بوده و تا امروز نيز هست و آنطور كه بعضى گمان كرده‏اند ، خرافه‏پرستى از خصائص شرقى‏ها نيست ، بلكه همانقدر كه در شرقى‏ها هست ، در غربى‏ها هم هست ، اگر نگوئيم غربى‏ها حريص‏تر بر اعتقاد به خرافات از شرقى‏ها هستند .

و از سوى ديگر همواره خواص بشر يعنى علماء و روشنفكران در پى نابود سازى رسوم اين خرافات ، چاره‏انديشى كرده و مى‏كنند ، بلكه اعتقاد به آنها را از دلهاى مردم زايل سازند ، چه لطائف الحيل بكار بردند ، باشد كه عوام بدان وسيله متنبه شده ، از غفلت بيدار گردند ، ولى معالجات اين طبيبان مؤثر واقع نشد و انسان‏ها همچنان گرفتار خرافات هستند علتش هم اين است كه انسان هيچوقت از تقليد در آراء نظرى و حقايق اعتقادى خالى نيست ، اين از يكسو و از سوى ديگر از احساسات و عواطف نفسانى هم خالى نيست و بهترين دليلش هم همين است كه مى‏بينيم معالجات اطباء روحى بشر تا به امروز اثر نكرده است .

و عجيب‏تر از همه خرافه‏پرستان متمدنين دنيا و دانشمندان طبيعى امروزند ، كه مى‏گويند علم امروز اساسش بر حس و تجربه است و غير آنرا هر چه باشد رد مي كند ، چون تمدن و حضارت اساسش بر استكمال اجتماع است ، در كمالى كه برايش فراهم باشد و به هر قدر كه فراهم باشد و تربيت و فرهنگ خود را هم بر همين اساس پايه‏گذارى كرده‏اند.

در حاليكه همين اساسشان خودش يكى از خرافه‏پرستى‏هاى عجيب است ، براى اينكه علوم طبيعى از خواص طبيعت بحث مى‏كند و آثار هر موضوعى را براى آن اثبات مي نمايد ، و به عبارتى ديگر اين علوم مادى عرصه جولانگاهش تنها ماده است كه بايد آثار و خواص ناپيداى ماده را پيدا كند و اما غير آثار آنرا نمي تواند متعرض شود و در آن چيزى را اثبات و يا نفى كند ، پس اعتقاد به نبود چيزى كه دست حس و تجربه به آن نمى‏رسد ، اعتقادى بدون دليل و از روشن‏ترين مصاديق خرافه است .

و همچنين بناى تمدن بر استكمال اجتماع ، كه آن نيز يك خرافه‏پرستى ديگر است ، براى اينكه اين استكمال و رسيدن به سعادت اجتماعى چه بسا مستلزم آن است كه بعضى از افراد از سعادت زندگى فردى محروم شوند تا با محروميت خود از حريم اجتماع دفاع كنند ، كشته شوند ، تا وطن و يا قانون و يا مرام اجتماع محفوظ بماند و محروميت شخص از سعادت شخصى خود ، براى حفظ حريم اجتماع ، امرى است كه انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمى‏كند ، مگر وقتى كه آنرا براى خود كمال بداند - و با در نظر گرفتن اينكه خود محروميت كمال نيست - چون عدم و محروميت است و اگر كمال باشد ناچار براى جامعه كمال است نه براى خود شخص ، در حاليكه انسان و افراد انسانها ، اجتماع را براى خود مي خواهند نه خود را براى اجتماع( پس اگر محروميت كمال باشد ، بايد اجتماع بخاطر فرد محروم شود ، نه فرد براى اجتماع ، و آن هم تصور ندارد!)

و به همين جهت اجتماعات متمدن امروز ، كه گفتيم اساس كارشان ماديت است ، براى رفع اين اشكال كه در دل هر فردى خلجان مي كند ، در مقام چاره جوئى به افراد اجتماع تلقين مي كنند ، كه انسان با فداكارى و سربازى نام نيك كسب مى‏كند ، بعد از مردنش نام او ( و اگر نامش مشخص نباشد به عنوان مثلا سرباز گمنام، ) دائما در صفحه تاريخ باقى مي ماند ، و اين خود يك خرافه واضح است ، چون بعد از مردن سرباز ، ديگر چه حياتى و چه نامى ؟ و آيا جز اين است كه ما ( براى فريب دادن او،) حياتى برايش تصور مى‏كنيم ، كه ماوراى اسم ، هيچ حقيقتى ندارد ؟ باز نظير اين خرافه اعتقاد به اين است كه آدمى بايد تلخى قانون را تحمل كند و اگر قانون پاره‏اى لذائذ را از او منع كرد ، بر اين محروميت صبر كند ، براى چه ؟ براى اينكه اجتماع محفوظ بماند و او بتواند با بقيه لذائذ استكمال نمايد و خلاصه اعتقاد باينكه كمال اجتماع كمال اوست ، و اين خود خرافه‏اى ديگر است چون كمال اجتماع وقتى كمال فرد هم هست كه اين دو كمال با هم منطبق باشند ( به اين معنا كه مثلا سير شدن من كمال اجتماع باشد ، و كمال اجتماع سير شدن شكم من باشد نه آن صورتيكه كمال اجتماع با محروميت من از غذا و آب و سلامتى و در آخر از هستى تامين شود!)

فرد و يا اجتماعى كه مى‏تواند كمال خود را و آمال و آرزوهاى خود را هر چند از راه جور و ستم شده بدست آورد ، اگر فرد است با ظلم به اجتماع خودش و اگر اجتماع است با استعمار و استثمار جامعه‏هاى ديگر به هدف خود نائل شود ، و نيز مى‏تواند براى اين منظور ، خود و يا جامعه خود را آنچنان نيرومند كند كه كسى در برابر مطامع نامشروعش تاب مقاومت نياورد چنين فرد و چنين اجتماعى چه داعى دارد معتقد شود به اينكه كمال اجتماع و يا كمال جوامع بشرى كمال اوست ؟ و نام نيك باعث افتخار او ؟ و بخاطر همين اعتقاد خرافى و موهوم اگر فرد است به اجتماع زور نگويد و اگر اجتماع است به جوامع بشرى ستم نكند ؟ هيچ داعى صحيحى بر چنين اعتقادى نيست ، شاهدش هم اين است كه تا آنجا كه تاريخ نشان داده ، هميشه قانون:

**( دو شير گرسنه يكى ران گور- شكارست آنرا كه او راست زور!)**

در امت‏ها و جوامع بشرى حكم فرما بوده ، هميشه امتهاى قوى منافع حياتى خود را از حلقوم امت‏هاى ضعيف بيرون كشيده‏اند ، هيچ جاى پائى در آنان نماند مگر آنكه لگدكوبش كردند ، و هيچ مال و منالى نماند مگر آنكه چپاولش كردند و هيچ ذى حياتى نماند ، مگر آن كه به زنجير اسارت كشيدند و آيا اين روش را جز انتحار براى نجات از درد ، نامى ديگر مي توان نهاد؟ ( اين وضع افراد و جوامع مادى مسلك است كه ديديد اساس تمدنشان بر خرافه‏پرستى است و بنائى هم كه روى اين اساس چيده‏اند خرافه روى خرافه است!) مترجم .

و اما راهى كه قرآن كريم در اين باره پيموده اين است كه دستور داده آنچه را كه خدا ( يعنى مبدأ هستى عالم و هستى انسانها ) نازل كرده پيروى نمايند و از اينكه بدون مدرك و علم سخنى بگويند اجتناب ورزند ، اين در مرحله اعتقاد و نظر و اما در مرحله عمل دستور داده هر كارى كه مى‏كنند به منظور بدست آوردن پاداشى بكنند كه نزد خدا برايشان آماده شده ، حال اگر آنچه مى‏كنند مطابق ميلشان و شهوتشان هم باشد ، هم به سعادت دنيا رسيده‏اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق ميلشان نباشد و بلكه مايه محروميت از مشيتهايشان باشد ، نزد خدا پاداشى عظيم دارند و آنچه نزد خداست بهتر و باقى‏تر است .

و بدانند كه آنچه ماديين مى‏گويند كه( پيروى دين تقليدى است كه علم آنرا نمى‏پذيرد و بطور كلى علم پرستش خدا و دين را از خرافات عهد دوم از عهدهاى چهارگانه‏اى مي داند كه بر بشر گذشته : عهد اساطير- عهد مذهب - عهد فلسفه - و عهد علم، كه عهد امروز بشر است و تنها از علم پيروى مى‏كند و خرافات را نمي پذيرد،) سخنى است بدون علم و رأيى خرافى است .

ما در پاسخ مى‏گوئيم اما پيروى از دين تقليد نيست ، زيرا دين عبارتست از : مجموعه‏اى از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانينى اجتماعى ، از عبادات و معاملات كه از طريق وحى و نبوت به بشر رسيده ، نبوتى كه صدقش با برهان ثابت شده و نيز از مجموعه‏اى اخبار كه مخبر ، صادق از آنها خبر داده ، مخبرى كه باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است .

و معلوم است كه پيروى چنين دينى پيروى علم است نه خرافات ، چون فرض كرديم كه به صدق آن مخبر ، عالميم و برهان علمى بر آن داريم.

ما در ذيل آيه:**« و اذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ...!»(67/بقره)** كلامى در تقليد در المیزان داشتيم ، بدانجا مراجعه شود .

و عجيب اينجا است كه اين حرف را كسانى مى‏گويند كه خود سراپا تقليدند و در اصول زندگى و سنن اجتماعى از خوردنى و نوشيدنى و پوشيدنى گرفته تا نكاح و مسكن و غيره ، به غير از تقليد كورانه و پيروى هوى و هوس روش ديگرى ندارند( چشم به دروازه غرب دوخته‏اند ، ببينند چه مد تازه‏اى در پختن و خوردن طعام و در برش لباس و در طرز ازدواج و در طريقه خانه سازى و دكوربندى خانه و حتى در نحوه سخن گفتن و راه رفتن مى‏رسند و از خود هيچ استقلال و اراده‏اى ندارند ، هر چه مى‏كنند از خود نمى‏پرسند كه چرا مي كنند ؟ به بزى مي مانند كه وقتى بپرسى چرا از نهر پريدى ؟ جز اينكه بگويد چون ديگران پريدند ، پاسخى ندارند! مترجم.)

چيزى كه هست از آنجا كه از كلمه تقليد ننگ دارند ، اسم تقليد را برداشته و نام پيروى از سنت و تمدن راقيه بر آن نهاده‏اند ، در نتيجه اسمش برداشته شده ولى رسمش همچنان باقى است و لفظش متروك گشته ، ولى معنايش همچنان حكمفرما است ، آرى در منطق آقايان( چرخ به عقب بر نمى‏گردد!) يك شعار علمى و زير بناى رقاء و تمدن است ، ولى « و لا تتبع الهوى فيضلك - زنهار از هوى و هوس پيروى مكن كه گمراهت مى‏كند!»(26/ص) يك شعار كهنه و سخنى خرافى و كهنه است .

و اما آن تقسيمى كه براى سير زندگى بشرى نموده‏اند و چهار دوره‏اش كرده‏اند ، تا آنجا كه تاريخ دين و فلسفه نشان مي دهد ، سخنى است دروغ ، براى اينكه دين ابراهيم عليه‏السلام‏ بعد از عهد فلسفه هند و مصر و كلدان بود و دين عيسى عليه‏السلام هم بعد از فلسفه يونان بود و همچنين دين محمد صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم‏ نيز بعد از فلسفه يونان و اسكندريه بود .

و بالأخره فلسفه نهايت درجه اوجش قبل از اوج گرفتن اديان بوده و در گذشته هم گفتيم كه دين توحيد از تمامى اديان ديگر قديمى‏تر است .

و در سير تاريخى انسان آن تقسيمى را كه قرآن كريم صحيح مى‏داند اين است كه اولين دوره بشر دوران سادگى و بى رنگى بشر بوده كه در آن دوره همه امت‏ها يك جور بوده‏اند ، دوم دوره ماديت و حس‏نگرى است، كه بيانش در تفسير آيه:**« كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين...!»(213/بقره)** در المیزان آمده است.

**الميزان ج : 1 ص : 638**

فصل پانزدهم

حوادث، تفأل و سرنوشت

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# پیش آمدهای خوب و بد

**« ... وَ إِن تُصِبْهُمْ حَسنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَ إِن تُصِبْهُمْ سيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِك قُلْ كلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً!»**

**« مَا أَصابَك مِنْ حَسنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصابَك مِن سيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِك وَ أَرْسلْنَك لِلنَّاسِ رَسولاً وَ كَفَى بِاللَّهِ شهِيداً!»**

**« ... و اگر به آنان خيرى برسد مى‏گويند: اين از جانب خدا است و اگر شرى به آنها برسد مى‏گويند: اين شر از تو است، بگو همه از جانب خدا است، اين گروه چه مرضى دارند كه به هيچ وجه بنا ندارند چيزى را بفهمند!»**

**« آنچه از خوبى‏ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدى‏ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولى به سوى مردم گسيل داشتيم و در شهادت بر حقانيت رسالت تو خدا كافى است!»**

**(78و79/نساء)**

آيه شريفه به سياقى كه دارد شهادت مى‏دهد بر اين كه مراد از حسنه و سيئه چيزهائى است كه مى‏توان آن را به خداى تعالى نسبت داد. در اینجا منظور از حسنه و سيئه اعمال خوب و بد نيست ، بلكه حوادث و پيشامدهاى خوب و بدى است كه مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و ترفيع پايه‏هاى دين و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسيله جهاد با آن روبرو شدند ، به عبارتى روشن‏تر منظور از حسنه ، فتح و فيروزى و غنيمت است( در صورتى كه در جنگ‏ها بر دشمن غالب آيند،) و كشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسير شدن است( در صورتى كه شكست بخورند!) و اگر سيئه‏ها را به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم نسبت مى‏دادند از باب ( فال بد زدن) بوده است و يا مى‏خواسته‏اند بگويند كه آن حضرت ضعف مديريت دارد و زمامدارى را آنطور كه بايد نمى‏داند .

به همين جهت خداى تعالى به آن جناب دستور داد چنين پاسخشان دهد: **«كل من عند الله - به ايشان بگو سرنوشت‏ها چه خوب و چه بد آن از ناحيه خداى تعالى است!»**

چون حوادثى است كه ناظم نظام عالم آن را رديف مى‏كند و ناظم نظام عالم ، تنها و تنها خدا است و احدى شريك او نيست ، براى اينكه همه اشياء و موجودات هم در هستى خود و هم در بقاى خود و هم در حوادثى كه بر ايشان پيش مى‏آيد ، منقاد و تحت فرمان خداى تعالى هستند و بس و آنطور كه قرآن كريم تعليم مى‏دهد ، زمام هستى و شؤون هستى و بقاى موجودات به دست غير او نيست .

سپس به عنوان تعجب از جمود فكرى و خمود فهم آنان كه نمى‏توانند اين حقيقت را درك كنند مى‏پرسد: **« فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا - اين گروه چه مرضى دارند كه به هيچ وجه بنا ندارند چيزى را بفهمند؟»(78/نسا)**

بعد از آنكه فرمود اينان به هيچ وجه چيزى نمى‏فهمند ، براى اينكه حقيقت امر را بيان كند خطاب را از آنان برگرداند و متوجه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏ وآله‏وسلّم‏ كرد تا بفهماند آنان لياقت آن را ندارند كه مورد خطاب قرار گيرند و آنگاه به بيان حقيقت حسنات و سيئاتى كه به آن جناب مى‏رسد از لحاظ مبدأ و منشا آنها پرداخته ، خاطر نشان ساخت كه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم فى نفسه و مستقلا خصوصيتى در اين حقيقت كه خود يكى از احكام وجودى و دائر بين همه و يا حداقل دائر در بين انسانها است ندارد و حسنات و سيئات در بين همه انسانها جريان دارد ، چه مؤمن و چه كافر ، چه صالح و چه طالح ، چه پيغمبر و چه غير آن.

**پس حسنات كه عبارت است از امورى كه انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب مى‏داند ، از قبيل : عافيت و نعمت و امنيت و آسايش همه از ناحيه خداى سبحان است ، و سيئات كه عبارت شد از امورى كه انسان از آن تنفر دارد از قبيل : مرض و ذلت و فقر و مسكنت و فتنه و ناامنى ، همه و همه منشاش خود انسان‏ها هستند نه خداى سبحان!**

**الميزان ج : 5 ص : 8**

**گفتارى در اينكه:**

# حسنات و سيئات مستند به خداى تعالى است!

به نظر مى‏رسد اولين بارى كه بشر به معناى حسن( زيبائى) برخورده از راه مشاهده جمال در ابناى نوع خود بوده : يعنى بعضى از افراد همنوع خود را ديده كه در مقايسه با افرادى ديگر ، زيباتر است ، اندامى معتدل و اعضائى متناسب دارد و مخصوصا اگر اين اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد( كه براى بيننده محسوس‏تر است،) بشر بعد از تشخيص زيبائى در همنوع خود به زيبائى‏هائى كه در ساير موجودات طبيعى است ، متوجه شده و برگشت زيبائى بالاخره به اين است كه وضع موجود موافق باشد با آن مقصدى كه طبعا در نوع آن هست .

مثلا زيبائى صورت يك انسان برگشتش به اين است كه هر يك از اعضاى صورت از چشم و ابرو و گوش ، لب ، دهان ، گونه ، چانه و غيره طورى خلق شده باشند و يا به رنگى و صفتى باشند كه هم تك تك آنها جا دارد آنطور باشد و هم هر يك نسبت به ديگرى جا دارد آنطور باشد ، در چنين وصفى است كه نفس و دل بيننده چنين صورت مجذوب آن مى‏شود و صورتى كه چنين نباشد وصف جمال را ندارد و به جاى كلمه جميل كلمه قبيح ( زشت یا بد تركيب) بر آن صادق است تا ببينى از اين چند كلمه كدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است .

بنا بر اين معنائى كه بر جميل و جمال كرديم ، زشتى و قبح و بد تركيبى و يا بطور كلى بدى ، معنائى عدمى خواهد بود ، همچنانكه حسن و جمال معنائى است وجودى ساده‏تر بگويم ، زيبا به چيزى مى‏گويند : كه آنچه را بايد داشته باشد ، واجد باشد و زشت آن چيزى است كه آنچه را كه جا داشت دارا باشد ، نداشته باشد.

بشر بعد از اين مرحله از تشخيص ، مساله زشتى و زيبائى را توسعه داده ، از چهار چوبه محسوسات خارج كرد و به افعال و معانى اعتبارى و عناوينى كه در ظرف اجتماع مورد نظر قرار مى‏گيرد سرايت داد ، آنچه از اين امور با غرض اجتماع يعنى سعادت زندگى بشر و يا بهره‏مندى انسانها از زندگى سازگار است ، زيبا ، خوب و پسنديده خواند و آنچه با اين غرض سازگار نباشد ، زشت ، بد و ناپسند ناميد ، عدل و احسان را به كسى كه مستحق احسان باشد و تعليم و تربيت و خير خواهى و معانى ديگر از اين قبيل را حسنه و زيبا خواند و ظلم و دشمنى و امثال آن را سيئه و زشت ناميد : براى اينكه دسته اول با سعادت واقعى بشر و يا بهره‏مندى كامل او از زندگيش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود .

و اين قسم از حسن و زيبائى و مقابل آن يعنى قبح و بدى ، تابع آن فعلى است كه متصف به يكى از اين دو صفت است ، تا ببينى فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و يا چه مقدار ناسازگار است : بعضى از افعال حسن و خوبيش دائمى و ثابت است ، چون هميشه با غرض اجتماع سازگار است ، مانند عدل ، و يا قبح و بديش دائمى و ثابت است چون ظلم .

بعضى ديگر از افعال ، حسن و قبحش دائمى نيست ، بلكه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مكان‏ها و مجتمعات مختلف مى‏شود مانند : خنده و مزاح كه نزد دوستان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است ، در مجالس سرور و جشن‏ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و ميخوارگى كه در مجتمع غربى خوب و در مجتمع اسلامى زشت است .

پس با اين بيان روشن شد كه نبايد به سخن آن كسى گوش داد كه مى‏گويد : حسن و قبح كلى و دائمى نيست و همواره در تغيير و دگرگونى است ، زيرا اين گوينده مفهوم را با مصداق خلط كرده ، در مقام استدلال براى گفته خود گفته است : عدل و ظلم( كه از روشن‏ترين مصاديق حسن و قبح است،) خوبى و بدى آنها دائمى نيست ، زيرا مى‏بينيم اجراى پاره‏اى از مقررات اجتماعى در يك امت عدل شمرده مى‏شود و در امتى ديگر ظلم به حساب مى‏آيد ، مثلا شلاق زدن به مرد و زن زناكار در مجتمع اسلامى عدل است و در بين غربى‏ها ظلم مى‏باشد و مانند صدها مثال ديگر .

پس از اين جا مى‏فهميم هيچ عنوانى نيست كه در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانى ديگر به همين كليت ظلم باشد .

بيان نادرستى اين سخن اين است كه گفتيم : گوينده آن بين مفهوم و مصداق خلط كرده و نفهميده كه در مثالى كه آورده غربى‏ها نيز عدل را خوب و ظلم را بد مى‏دانند ، چيزى كه هست تازيانه زدن به زناكار را مصداق ظلم مى‏دانند و كسى كه مثل اين گوينده ، فرق ميان مفهوم و مصداق را تشخيص ندهد ، ما نيز با او بحثى نداريم .

آرى انسان بر حسب تحول عواملى كه در اجتماعات دگرگون مى‏شود ، اين معنا را مى‏پذيرد كه همه احكام اجتماعيش يك باره و يا به تدريج دگرگون شود ولى هرگز حاضر و راضى نيست كه وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پيشانيش بخورد و يا ظلمى را از ظالمى ببيند كه قابل توجيه و اعتذار نباشد و در عين حال از آن خوشش آيد و اين بحث دامنه‏اى گسترده دارد كه اگر بخواهيم به همه جوانب آن بپردازيم از آنچه مهم‏تر است ، باز مى‏مانيم .

گفتيم : بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا كه افعال و معانى اعتبارى و عناوين اجتماعى را هم شامل شد ، حال مى‏گوئيم : بشر به اين مقدار اكتفا نكرد ، بلكه دامنه آن را گسترده‏تر كرد تا شامل حوادث خارجى و پيشامدهايى كه در طول زندگيش بر حسب تاثير عوامل مختلف پيش مى‏آيد بشود ، حوادثى كه يا براى فرد پيش مى‏آيد و يا براى اجتماع ، يا موافق ميل و آرزوى انسان و سازگار با سعادت فردى و يا اجتماعى است ، نظير عافيت و سلامتى و فراخى رزق و امثال آن كه آن را حسنات( خوبى‏ها ) مى‏نامد و يا ناسازگار است ، مانند بلا و محنت و فقر و بيمارى و ذلت و اسارت و امثال آن كه آن را سيئات مى‏خواند .

پس از آنچه كه گذشت روشن گرديد كه حسنه و سيئه دو حالت و صفتند كه امور و افعال به آن جهت كه رابطه‏اى با كمال و سعادت نوع يا فرد دارد به آن صفت ، متصف مى‏شوند ، ساده‏تر بگويم ، از آنچه گذشت روشن شد كه حسنه و سيئه دو صفت نسبى و اضافى است ، هر چند كه در بعضى از موارد مثل : عدل و ظلم ثابت و دائمى است و در بعضى ديگر نظير انفاق مال كه نسبت به مستحق حسن و نسبت به غير مستحق قبيح است .

و نيز روشن گرديد كه حسن همواره امرى است وجودى و قبح امرى است عدمى و عبارت است از نبودن و يا نداشتن موجود آن صفت و حالتى را كه ملايم طبع و موافق آرزويش است و گر نه خود موجود و يا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذكور نه حسن است و نه قبح ، بلكه فقط( خودش) مى‏باشد .

مثلا زلزله و سيل ويرانگر وقتى در سرزمين مردمى روى مى‏دهد ، براى خود آن مردم زشت و بد و قبيح هستند ولى براى دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب مى‏باشند و در نظر دين نيز هر بلاى عمومى كه بر سر دشمنان دين و مفسدين و فجار و طاغيان بيايد سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بيايد ، ضراء و نقمت و بد است و نيز خوردن طعام مثلا اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است و همين عمل به عينه اگر از مال غير و بدون رضايت او باشد حرام است ، چون آن صفتى كه بايد داشته باشد ندارد .

و آن عبارت است از : امتثال نهيى كه از ناحيه شارع از خوردن مال غير بدون رضايت او وارد شده و يا امتثال امرى كه از آن ناحيه وارد شده به اينكه مردم مسلمان بايد اكتفا و قناعت كنند به آن اموالى كه خداى تعالى حلال كرده است .

و نيز همخوابگى زن و مرد كه اثر آن ناشى از ازدواج باشد ، حسنه و مباح است و اگر نباشد ، سيئه و حرام و بد است ، براى اينكه آن صفتى كه بايد داشته باشد يعنى موافقت تكليف الهى را ندارد .

بنا بر اين حسنات هر چه باشند عناوينى وجودى هستند ، فعل و امر حسن آن امر و فعلى است كه داراى عنوانى وجودى باشند و سيئات عناوينى هستند عدمى و فعل و امر بد آن فعل و امرى است كه آن عنوان وجودى را نداشته باشد و اما متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد يكى است( اگر از نفس عمل عكس بردارند خوب و بد آن يكى خواهد بود!)

از نظر قرآن كريم غير از خداى تعالى هر چيزى كه اسم( شى‏ء – چيز) بر آن اطلاق شود ، مخلوق خداى تعالى است ، مى‏فرمايد:

**« الله خالق كل شى‏ء!» (62/زمر) و نيز مى‏فرمايد:**

**« خلق كل شى‏ء فقدره تقديرا !»(2/فرقان)**

**و اين دو آيه خلقت را در تمامى چيزها اثبات مى‏كند .**

**از سوى ديگر در آيه شريفه:**

**« الذى احسن كل شى‏ء خلقه!»(7/سجده)**

حسن و نيكوئى را براى هر خلقت و هر چيز اثبات مى‏كند ، البته منظور حسنى است كه لازمه خلقت است و از آن جدائى نمى‏پذيرد بلكه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد ، اين نيز هست و بر عكس!

بنا بر اين هر چيزى از عنوان حسن و خوبى ، آن مقدارى را دارد كه از خلقت وجود را دارد و اگر در معناى حسن( به آن معنائى كه گذشت،) دقت نموده و باريك بين باشيم ، اين معنا بيشتر روشن مى‏گردد ، چون حسن عبارت از موافقت و سازگارى شيئى حسن و خوب است با آن غرضى و هدفى كه از آن چيز منظور است.

و ما مى‏بينيم كه اجزاى هستى و ابعاض اين نظام عام عالمى با يكديگر متوافق و سازگارند و حاشا كه رب العالمين چيزى را خلق كرده باشد كه اجزاى آن با هم ناسازگار باشد ، اين جزء آن جزء را باطل كند و آن ، اين را خنثى سازد و در نتيجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چيز حاصل نگردد و يا چيزى را خلق كند كه مزاحم خود او شود و او را در رسيدن به غرض از خلقت آن چيز عاجز سازد ، و يا اراده‏اى كه از خلقت اين نظام عجيب و محير الفكر داشته ، باطل سازد ، چگونه چنين احتمالى درباره خداى تعالى ممكن است ؟ با اينكه خودش در معرفى خود فرموده:« و هو القاهر فوق عباده!» (18/انعام) و نيز فرموده:« و ما كان الله ليعجزه من شى‏ء فى السموات و لا فى الارض انه كان عليما قديرا!» (44/فاطر)

پس خداى تعالى مقهور چيزى نمى‏شود و چيزى او را در آنچه از خلقش و در بندگانش اراده كند عاجز نمى‏سازد .

بنا بر اين هر نعمتى در عالم وجود حسنه و خوب است ، چون منسوب به خداى تعالى است و ساخته او است ، همچنان كه هر سيئه ، هر بدى و بلائى نيز( هر چند كه از نظر نسبتى كه بين موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارك و تعالى است،) سيئه و بد است!

اين آن حقيقتى است كه آيه مورد بحث آن را افاده نموده مى‏فرمايد:

**« و ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا!»(78/نسا)**

**و در جاى ديگر مى‏فرمايد:**

**« فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئة يطيروا بموسى و من معه الا انما طائرهم عند الله و لكن اكثرهم لا يعلمون !»(131/اعراف)**

و از اين قبيل آيات ديگر .

اين از جهت حسنه و اما از جهت سيئة قرآن كريم سيئه و بلاهاى انسانها را به خود انسانها نسبت مى‏دهد ، در سوره مورد بحث مى‏فرمايد:

**« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك!» (79/نسا)**

**و در آیه 30 سوره شورى مى‏فرمايد:**

**« و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير!»**

**و نيز در آیه 53 سوره انفال مى‏فرمايد:**

**« ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم!»**

**و نيز در آیه 11 سوره رعد مى‏فرمايد:**

**« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم!»**

و آياتى ديگر از اين قبيل .

توضيح مطلب اين است كه آيات قبل(همانطور كه ملاحظه كرديد،) اين بلاها و مصائب را مانند حسنات امورى دانست كه خلقتشان حسن و نيكو است و هيچ زشتى و بدى در خلقت آنها نيست ، پس براى بد بودن آنها وجهى باقى نمى‏ماند ، مگر اين توجيه كه با طبع موجودى ديگر سازگار نيست ، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدى آن فقط به خاطر اين است كه نيش آن با سلامتى و راحتى انسانها سازگار نيست ، پس بالاخره برگشت ويرانگرى سيل و نيش عقرب و مصائبى ديگر مثل آن به اين است كه خداى تعالى كه تاكنون نعمت سلامتى را به فلان شخص داده بود ، از امروز تا فلان روز اين عافيت را بوسيله گزيدن عقرب از او گرفته و يا نعمت خانه و اثاثى كه به شخص سيل زده داده بود ، بعد از آمدن سيل به او نداده است پس برگشت مصائب به امرى عدمى است و يا به عبارت ديگر به ندادن خدا است كه خود امرى عدمى است و آيه زير اين معنا را كاملا روشن ساخته ، مى‏فرمايد:

« ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده ، و هو العزيز الحكيم!» (2/فاطر)

آنگاه بيان مى‏كند كه امساك جود و يا ساده‏تر بگويم ندادن خدا نعمتى را به چيزى يا به كسى ، يا زياد دادن ، يا كم دادن تابع و برابر مقدار ظرفيتى است كه در آن چيز و يا آن شخص است و بيش از آن مقدارى كه داده شده ، ظرفيت نداشته است ، همچنان كه خودش در مثالى كه زده مى‏فرمايد:

**« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها !»(17/رعد) و نيز فرموده:**

**« و ان من شى‏ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم!» (21/حجر)**

بنا بر اين خداى تعالى به هر كس و به هر چيز به آن مقدار كه ظرفيت و استحقاق دارد عطا مى‏فرمايد كه تعيين اين مقدار در حيطه علم خود او است ، همچنانكه فرموده: **« الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير !»(14/ملک)**

و معلوم است كه نعمت و نقمت و بلا و رخاى هر چيزى به نسبت خود آن چيز است ، كه اين را نيز در آيه زير بيان نموده مى‏فرمايد**:« لكل وجهة هو موليها!»(148/بقره)** و معلوم است كه هر موجودى به سوى وجهه‏اى روان است كه خاص خود او و غايتى مناسب به حال او است .

اين جا است كه خواننده محترم مى‏تواند حدس بزند كه سراء و ضراء ، نعمت ، نقمت ، بلا به اين انسان( كه از نظر قرآن كريم در ظرف اختيار زندگى مى‏كند،) امورى است مربوط به اختيار خود انسان : براى اينكه انسان در صراطى واقع است كه آخر اين صراط در صورت درست رفتن، سعادت و در صورت نادرست رفتن، شقاوت است و دخالت اختيار آدمى در سلوك درست و نادرست قابل انكار نيست .

و قرآن كريم اين حدس شما را تصديق دارد و مى‏فرمايد:

**« ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم!»**

(53/انفال)

و به حكم اين آيه شريفه نيت‏هاى پاك و اعمال صالح در روى آورى نعمتى كه به آدمى اختصاص مى‏يابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتى كسى نيت و اعمال خود را تغيير دهد خداى تعالى نيز رفتار خود را تغيير مى‏دهد و رحمت خود را از آنان امساك مى‏كند ، همچنانكه خودش فرمود:

**« و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير!»** (30/شوری)

كه به حكم اين آيه شريفه نيز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمى نازل مى‏شود و آنچه از مصائب كه به وى روى مى‏آورد دخالت دارند و نيز مى‏فرمايد:

**« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك!» (79/نسا)**

و زنهار كه نپندارى كه خداى سبحان هنگامى كه اين آيه را به پيامبر گراميش صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ وحى مى‏نمود ، اين حقيقت روشن را فراموش كرده و يادش رفته بود كه قبلا با جمله« الله خالق كل شى‏ء!» و آيه:« الذى احسن كل شى‏ء خلقه!» آن را روشن ساخته و فرموده بود : كه هر چيزى كه به دست ما خلق شده فى نفسه و قطع نظر از مزاحمتى كه ممكن است با چيز ديگر داشته باشد حسن است، زيرا خداى تعالى منزه است از فراموشى و خود او فرموده:« و ما كان ربك نسيا!»(64/مریم)

بنا بر اين معناى اينكه در آيه مورد بحث فرمود:« ما اصابك من حسنة ...!» اين است كه آنچه از حسنه و خير به تو مى‏رسد( كه البته هر چه به تو برسد حسنه است!) از ناحيه خداى تعالى است و آنچه از سيئه و شرور به تو برسد كه البته نسبت به حال تو سيئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نيست و گر نه آن نيز براى خودش حسنه است ، بايد بدانى كه نفس خودت به اختيار سوئش آن سيئه و آن شر را به سوى تو كشانيد ، و با زبان حال آن را از خداى تعالى درخواست كرد ، و خداى تعالى بزرگتر از آن است كه ابتداء شرى و يا ضررى متوجه تو بسازد .

آيه مورد بحث همانطور كه قبلا گفتيم هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ كرده ليكن معناى آن عمومى و شامل همه مردم است و به عبارت ديگر اين آيه مانند دو آيه ديگر يعنى آيه شريفه:« ذلك بان الله لم يك مغيرا ...!» و آيه شريفه:« و ما اصابكم من مصيبة ... !» در صدد بيان مطلبى عمومى است و در عين اينكه متكفل خطاب فردى است ، خطاب در آن خطابى اجتماعى نيز هست : براى اينكه مجتمع انسانى براى خود كينونتى انسانى و اراده‏اى اختيارى دارد غير آن كينونت و اختيارى كه فرد دارد .

پس مجتمع ، كينونت و وجودى دارد ، كه گذشتگان و آيندگان از افراد در آن مستهلك هستند و به همين جهت نسل موجود از آن مؤاخذه مى‏شود به سيئات گذشتگان و مردگان مؤاخذه مى‏شوند به سيئات زندگان و افرادى كه اقدامى به گناه نكرده‏اند مؤاخذه مى‏شوند به گناهان افرادى كه مرتكب گناه شده‏اند و ... با اينكه اين مؤاخذه به حسب حكمى كه تك تك افراد دارند هرگز صحيح نيست ، پس معلوم مى‏شود اجتماع هم براى خود كينونتى دارد.( و ما در جلد دوم المیزان آنجا كه درباره احكام اعمال بحث مى‏كرديم مطالبى در اين باره ايراد كرديم .)

آيه مورد بحث كه خطاب را متوجه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم كرده از اين بابت بوده كه آن جناب در جنگ احد صدمه‏ها ديد: زخمى در صورت مباركش وارد آمد ، دندانهاى شريفش شكست ، مسلمانانى كشته و زخمى شدند و خود آن جناب مستحق چنين مصائبى نبود ، چون پيامبرى معصوم بود .

مع ذلك در اين آيه مصائب را مستند به خود آن حضرت كرده و در آياتى ديگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجيهش اين است كه آنجا كه مصائب به مجتمع نسبت داده شده ، چون كه مجتمع فرمان خدا و رسول را مخالفت كردند و اين مخالفت باعث سيئه و مصيبت شد : مصيبت و سيئه‏اى كه دست مجتمع آن را به بار آورد ، مجتمعى كه آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا كه به شخص شريف آن حضرت نسبت داده شده است .

لذا از اين رو است كه آن جناب مسؤوليتى را قبول فرموده كه از همان آغاز كار معلوم بود كه اين مصائب و سيئات را در پى دارد و آن مسؤوليت نبوت و دعوت بشر به سوى خداى تعالى است بر بصيرت ، پس اين مصائب در حقيقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهيه و نعمتى را دارد كه صاحبش را به درجاتى بالا مى‏برد.

و اين تنها امت اسلام نيست كه قرآن كريم مصائبش را مستند به خودش مى‏داند بلكه از نظر قرآن كريم هر مصيبتى و بلائى كه بر هر قومى نازل شود ، مستند به اعمال آن قوم است و ما ايمان داريم كه قرآن كريم جز به حق نظر نمى‏دهد و از نظر قرآن آنچه خيرات و حسنات به قومى برسد از ناحيه خداى سبحان است .

بله در اين ميان آيات ديگرى هست كه چه بسا پاره‏اى از حسنات را تا اندازه‏اى به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آيات زير است ، توجه بفرمائيد:

**« و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء!»(96/اعراف)**

**« وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا باياتنا يوقنون!» (24/سجده)**

**« و ادخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين»(86/انبیا)**

و آيات قرآنى در اين معنا بسيار است .

به جز اينكه خداى سبحان در كلام مجيدش خاطرنشان مى‏سازد كه هيچ خلقى از خلائقش بر هيچ هدفى از اهدافش نمى‏رسد و به سوى هيچ خيرى از خيراتش راه نمى‏يابد مگر به تقديرى كه خداى تعالى برايش مقدر كرده و مگر از راهى كه او پيش پايش بگذارد، در اين باره مى‏خوانيم:

**« الذى اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه)**

**« و لو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا!»(21/نور)**

با در نظر گرفتن اين دو آيه و آيات قبل معناى ديگرى براى مساله مورد بحث( يعنى اين كه چگونه حسنات مستند به خداى تعالى است،) به دست مى‏آيد و آن اين است كه انسان داراى هيچ حسنه‏اى نمى‏شود مگر آنكه خداى تعالى به او تمليك كند و او را به آن حسنه برساند ، بنا بر اين حسنات هر چه هست از خداى تعالى است و سيئات از انسانها است و با در نظر گرفتن اين حقيقت معناى آيه مورد بحث كه مى‏فرمايد:« ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ...!» (79/نسا)روشن مى‏گردد .

پس حسنات از يك نظر از آن خدا است ، براى اين كه خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند و از سوى ديگر گفتيم : كه خلقت با حسن ، لازم و لا ينفك يكديگر بوده و از نظر ديگر باز از آن خدا است ، چون حسنات خيراتند و خيرات به دست خدا است و غير خداى تعالى كسى مالك آن نيست مگر آنكه او به وى تمليك كرده باشد .

و هيچ نوع از انواع سيئات به ساحت قدس او مستند نيست ، براى اين كه به آن جهت كه سيئه است خلق نشده و كار خداى تعالى خلقت و آفريدن است و سيئه به بيانى كه گذشت ، خلقت بردار نيست ، چون امرى عدمى است ، مثلا اگر انسانى دچار سيئه‏اى باشد در حقيقت فاقد رحمتى از طرف خداى تعالى است و اين فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است ، او كارى كرده كه نتيجه‏اش اين شده كه خداى تعالى رحمت خود را نسبت به او امساك نموده است .

و اما سيئة و حسنه به معناى معصيت و اطاعت در تفسير آيه شريفه: « ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ...!» (26/بقره )در جلد اول المیزان گفتيم كه استناد هر دو به خداى تعالى به چه معنا است .

و تو خواننده محترم اگر در تفسير آيه مورد بحث به كتب تفاسير مراجعه كنى به اقوالى مختلف و آرا و هوا و هوسهاى گوناگونى برخورد مى‏كنى و نيز انواع و اقسام اشكالاتى را خواهى ديد كه مبهوت مى‏گردى و من اميد آن دارم به همين مقدار كه ما در اينجا در اختيارت گذاشتيم براى تو و براى هر كسى كه بخواهد در كلام خداى تعالى تدبر كند ، كافى باشد .

چيزى كه هست اين تذكر را نبايد از ياد برد كه جهات بحث بايد از يكديگر تفكيك شود و نيز بايد با عرف و اصلاحى كه قرآن كريم براى خود در معناى حسنه و سيئه و نعمت و نقمت دارد آشنا بود و نيز بايد بين شخصيت فردى و شخصيت مجتمع فرق گذاشت و بين آن دو خلط نكرد تا نتيجه بحث به دست آيد.

**الميزان ج : 5 ص : 0 1**

فصل شانزدهم

سحر و جادو

بحث فلسفی درباره:

# سحر و جادو

جاى هيچ ترديد نيست كه بر خلاف عادت جاريه ، افعالى خارق العاده وجود دارد ، حال يا خود ما آنرا بچشم ديده‏ايم و يا آنكه بطور متواتر از ديگران شنيده و يقين پيدا كرده‏ايم و بسيار كم هستند كسانيكه از افعال خارق العاده چيزى يا كم و يا زياد نديده و نشنيده باشند و بسيارى از اين كارها از كسانى سر مى‏زند كه با اعتياد و تمرين ، نيروى انجام آنرا يافته‏اند ، مثلا مي توانند زهر كشنده را بخورند و يا بار سنگين و خارج از طاقت يك انسان عادى را بردارند و يا روى طنابي كه خود در دو طرف بلندى بسته‏اند راه مى‏روند و يا امثال اينگونه خوارق عادت .

و بسيارى ديگر از آنها اعمالى است كه بر اسباب طبيعى و پنهان از حس و درك مردم متكى است و خلاصه صاحب عمل باسبابى دست مى‏زند كه ديگران آن اسباب را نشناخته‏اند ، مانند كسيكه داخل آتش مي شود و نمي سوزد ، بخاطر اينكه داروى طلق بخود ماليده و يا نامه‏اى مينويسد كه غير خودش كسى خطوط آنرا نمى‏بيند ، چون با چيزى( از قبيل آب پياز ، مترجم) نوشته ، كه جز در هنگام برخورد آن باتش خطوطش ظاهر نمي شود .

بسيارى ديگر از اينگونه كارها بوسيله سرعت حركت انجام مى‏پذيرد ، سرعتى كه بيننده آنرا تشخيص ندهد و چنين بپندارد كه عمل نامبرده بدون هيچ سبب طبيعى اينطور خارق العاده انجام يافته ، مانند كارهائى كه شعبده‏بازان انجام مى‏دهند.

همه اينها افعالى هستند كه مستند باسباب عادى مي باشند ، چيزيكه هست ما سببيت آن اسباب را نشناخته‏ايم و بدين جهت پوشيده از حس ما است و يا براى ما غير مقدور است .

در اين ميان افعال خارق العاده ديگرى است ، كه مستند به هيچ سبب از اسباب طبيعى و عادى نيست ، مانند خبر دادن از غيب، و مخصوصا آنچه مربوط به آينده است و نيز مانند ايجاد محبت و دشمنى، گشودن گره‏ها ، گره زدن گشوده‏ها ، بخواب كردن ، بيمار كردن ، يا خواب‏بندى و احضار و حركت دادن اشياء با اراده و از اين قبيل كارهائيكه مرتاض‏ها انجام مي دهند و بهيچ وجه قابل انكار هم نيست ، يا خودمان بعضى از آنها را ديده‏ايم و يا برايمان آنقدر نقل كرده‏اند كه ديگر قابل انكار نيست .

و اينك در همين عصر حاضر از اين مرتاضان هندى و ايرانى و غربى جماعتى هستند ، كه انواعى از اينگونه كارهاى خارق العاده را مى‏كنند .

اينگونه كارها هر چند سبب مادى و طبيعى ندارند و لكن اگر بطور كامل در طريقه انجام رياضت‏هائيكه قدرت بر اين خوارق را به آدمى مى‏دهد ، دقت و تامل كنيم و نيز تجارب علنى و اراده اينگونه افراد را در نظر بگيريم ، برايمان معلوم مي شود : كه اينگونه كارها با همه اختلافي كه در نوع آنها است ، مستند به قوت اراده و شدت ايمان به تاثير اراده است ، چون اراده تابع علم و ايمان قبلى است ، هر چه ايمان آدمى به تاثير اراده بيشتر شد ! اراده هم مؤثرتر مي شود ، گاهى اين ايمان و علم بدون هيچ قيد و شرطى پيدا مي شود و گاهى در صورت وجود شرائطى مخصوص دست مي دهد ، مثل ايمان باينكه اگر فلان خط مخصوص را با مدادى مخصوص و در مكانى مخصوص بنويسيم ، باعث فلان نوع محبت و دشمنى مي شود و يا اگر آينه‏اى را در برابر طفلى مخصوص قرار دهيم، روح فلانى احضار مى‏گردد و يا اگر فلان افسون مخصوص را بخوانيم ، آن روح حاضر مي شود و از اين قبيل قيد و شرطها كه در حقيقت شرط پيدا شدن اراده فاعل است ، پس وقتى علم بحد تمام و كمال رسيد ، و قطعى گرديد ، بحواس ظاهر انسان حس درك و مشاهده آن امر قطعى را مي دهد ، تو گوئى چشم آنرا مى‏بيند ، و گوش آنرا مى‏شنود .

خود شما خواننده عزيز مى‏توانى صحت اين گفتار را بيازمائى ، باينكه به نفس خود تلقين كنى : كه فلان چيز و يا فلان شخص الان نزد من حاضر است و دارى او را مشاهده مى‏كنى ، وقتى اين تلقين زياد شد ، رفته رفته بدون شك مى‏پندارى كه او نزدت حاضر است، بطوريكه اصلا باور نمى‏كنى كه حاضر نباشد ، و از اين بالاتر ، اصلا متوجه غير او نمى‏شوى آنوقت است كه او را بهمان طور كه مى‏خواستى روبروى خودت مى‏بينى و از همين باب تلقين است كه در تواريخ مى‏خوانيم : بعضى از اطباء امراض كشنده‏اى را معالجه كرده‏اند ، يعنى بمريض قبولانده‏اند كه تو هيچ مرضى ندارى ، و او هم باورش شده، و بهبود يافته است .

خوب ، وقتى مطلب از اين قرار باشد و قوت اراده اينقدر اثر داشته باشد، بنا بر اين اگر اراده انسان قوى شد ، ممكن است كه در غير انسان هم اثر بگذارد ، باين معنا كه اراده صاحب اراده در ديگران كه هيچ اراده‏اى ندارند اثر بگذارد ، در اينجا نيز دو جور ممكن است ، يكى بدون هيچ قيد و شرط و يكى در صورت وجود پاره‏اى شرائط .

پس ، از آنچه تا اينجا گفته شد ، چند مطلب روشن گرديد:

اول اينكه ملاك در اين گونه تاثيرها بودن علم جازم و قطعى براى آنكسى است كه خارق عادت انجام مي دهد و اما اينكه اين علم با خارج هم مطابق باشد ، لزومى ندارد ، ) به شهادت اينكه گفتيم اگر خود شما مطلبى را در نفس خود تلقين كنى ، بهمان جور كه تلقين كرده‏اى آنرا مى‏بينى و در آخر از ترس مرده‏اى كه تصور كرده‏اى از گور درآمده و تو را تعقيب مى‏كند ، پا بفرار مى‏گذارى ( و نيز بشهادت اينكه دارندگان قدرت تسخير كواكب ، چون معتقد شدند كه ارواحى وابسته ستارگان است و اگر ستاره‏اى تسخير شود ، آن روح هم كه وابسته به آنست مسخر مى‏گردد ، لذا با همين اعتقاد باطل كارهائى خارق العاده انجام مى‏دهند ، با اينكه در خارج چنين روحى وجود ندارد .

و اى بسا كه آن ملائكه و شياطين هم كه دعانويسان و افسون‏گران نامهائى براى آنها استخراج مى‏كنند و بطريقى مخصوص آن نامها را مى‏خوانند و نتيجه هم مى‏گيرند ، از همين قبيل باشد .

و همچنين آنچه را كه دارندگان قدرت احضار ارواح دارند ، چون ايشان دليلى بيش از اين ندارند ، كه روح فلان شخص در قوه خياليه آن و يا بگو در مقابل حواس ظاهرى آنان حاضر شده و اما اين ادعا را نمى‏توانند بكنند ، كه براستى و واقعا آن روح در خارج حضور يافته است ، چون اگر اينطور بود ، بايد همه حاضران در مجلس روح نامبرده را ببينند ، چون همه حضار حس و درك طبيعى وى را دارند ، پس اگر آنها نمى‏بينند و تنها تسخير كننده آن روح را مى‏بيند ، معلوم مى‏شود روحى حاضر نشده ، بلكه تلقين و ايمان آن آقا باعث شده كه چنين چيزى را در برابر خود احساس كند .

با اين بيان ، شبهه ديگرى هم كه در مسئله احضار روح هست حل مي شود ، البته اين اشكال در خصوص احضار روح كسى است كه بيدار و مشغول كار خويش است ، و هيچ اطلاعى ندارد كه در فلان محل روح او را احضار كرده‏اند .

اشكال اين است كه مگر آدمى چند تا روح دارد ، كه يكى با خودش باشد ، و يكى بمجلس احضار ارواح برود .

و نيز با اين بيان شبهه‏اى ديگر حل مي شود و آن اين استكه روح جوهرى است مجرد ، كه هيچ نسبتى با مكان و زمانى معين ندارد و باز شبهه سومى كه با بيان ما دفع مي شود اين استكه يك روح كه نزد شخصى حاضر مي شود ، چه بسا كه نزد ديگرى حاضر شود و نيز شبهه چهارمى كه دفع مى‏گردد اين است كه : روح بسيار شده كه وقتى احضار مي شود و از او چيزى مى‏پرسند دروغ مى‏گويد ، جملات و يا سخنانش يكديگر را تكذيب مي نمايد .

پس جواب همه اين چهار اشكال اين شد كه روح وقتى احضار مي شود چنان نيست كه واقعا در خارج ماده تحقق يافته باشد ، بلكه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضار كننده حاضر شده و او آنرا از راه تلقين پيش روى خود احساس مى‏كند و سخنانى از او مى‏شنود ، نه اينكه واقعا و در خارج مانند ساير موجودات مادى و طبيعى حاضر شود .

نكته دوم : اينكه دارنده چنين اراده مؤثر ، اى بسا در اراده خود بر نيروى نفس و ثبات شخصيت خود اعتماد كند ، مانند غالب مرتاضان ، و بنا بر اين اراده آنان قهرا محدود و اثر آن مفيد خواهد بود ، هم براى صاحب اراده ، و هم در خارج .

و چه بسا مي شود كه وى مانند انبياء و اولياء كه داراى مقام عبوديت براى خدا هستند و نيز مانند مؤمنين كه داراى يقين بخدا هستند ، در اراده خود ، اعتماد به پروردگار خود كنند ، اينچنين صاحبان اراده هيچ چيزى را اراده نمى‏كنند ، مگر براى پروردگارشان و نيز بمدد او و اين قسم اراده ، اراده‏ايست طاهر ، كه نفس صاحبش نه بهيچ وجه استقلالى از خود دارد و نه بهيچ رنگى از رنگهاى تمايلات نفسانى متلون مى‏شود و نه جز بحق بر چيز ديگرى اعتماد مى‏كند ، پس چنين اراده‏اى در حقيقت اراده ربانى است كه ) مانند اراده خود خدا ( محدود و مقيد به چيزى نيست .

قسم دوم از اراده كه گفتيم اراده انبياء و اولياء و صاحبان يقين است ، از نظر مورد ، دو قسم است ، يكى اينكه موردش مورد تحدى باشد و بخواهد مثلا نبوت خود را اثبات كند ، كه در اينصورت آن عمل خارق العاده‏اي كه باين منظور مى‏آورد معجزه است و قسم دوم كه موردش مورد تحدى نيست ، كرامت است و اگر دنبال دعائى باشد استجابت دعا است .

و قسم اول اگر از باب خبرگيرى و يا طلب يارى از جن و يا ارواح و امثال آن باشد، نامش را كهانت مى‏گذارند و اگر با دعا و افسون و يا طلسمى باشد سحر مى‏نامند.

نكته سوم : اينكه خارق العاده هر چه باشد ، دائر مدار قوت اراده است ، كه خود مراتبى از شدت و ضعف دارد و چون چنين است ممكن است بعضى از اراده‏ها اثر بعضى ديگر را خنثى سازد ، همانطور كه مى‏بينيم معجزه موسى سحر ساحران را باطل مى‏كند و يا آنكه اراده بعضى از نفوس در بعضى از نفوس مؤثر نيفتد بخاطر اينكه نفس صاحب اراده ضعيف‏تر ، و آنديگرى قوى‏تر باشد ، و اين اختلافها در فن تنويم مغناطيسى ، و احضار ارواح ، مسلم است.

**الميزان ج : 1 ص : 363**

**بحث علمى درباره:**

# سحر و جادو

علومى كه از عجائب و غرائب آثار بحث مى‏كند ، بسيار است ، بطوريكه نميتوان در تقسيم آنها ضابطه‏اى كلى دست داد ، لذا در اين بحث معروفترين آنها را كه در ميان متخصصين آنها شهرت دارد نام مى‏بريم .

1- **علم سيميا**، كه موضوع بحثش هماهنگ ساختن و خلط كردن قواى ارادى با قواى مخصوص مادى است براى دست يابى و تحصيل قدرت در تصرفات عجيب و غريب در امور طبيعى كه يكى از اقسام آن تصرف در خيال مردم است ، كه آنرا سحر ديدگان مي نامند ، و اين فن از تمامى فنون سحر مسلم‏تر و صادق‏تر است .

**2- علم ليميا** ، كه از كيفيت تاثيرهاى ارادى ، در صورت اتصالش با ارواح قوى و عالى بحث مى‏كند ، كه مثلا اگر اراده من متصل و مربوط شد با ارواحي كه موكل ستارگان است ، چه حوادثى مى‏توانم پديد آورم ؟ و يا اگر اراده من متصل شد بارواحى كه موكل بر حوادثند و بتوانم آن ارواح را مسخر خود كنم و يا اگر اراده‏ام متصل شد با اجنه و توانستم آنان را مسخر خود كنم و از آنها كمك بگيرم چه كارهائى ميتوانم انجام دهم ؟ كه اين علم را علم تسخيرات نيز مى‏گويند .

**3- علم هيميا،** كه در تركيب قواى عالم بالا ، با عناصر عالم پائين ، بحث مى‏كند ، تا از اين راه به تاثيرهاى عجيبى دست يابد و آن را علم طلسمات نيز ميگويند ، چون كواكب و اوضاع آسمانى با حوادث مادى زمين ارتباط دارند ، همانطورى كه عناصر و مركبات و كيفيات طبيعى آنها اينطورند ، پس اگر اشكال و يا بگو آن نقشه آسمانى كه مناسب با حادثه‏اى از حوادث است ، با صورت و شكل مادى آن حادثه تركيب شود ، آن حادثه پديد مى‏آيد ، مثلا اگر بتوانيم در اين علم بان شكل آسمانى كه مناسب با مردن فلان شخص ، يا زنده ماندنش و يا باقى ماندن فلان چيز مناسب است ، با شكل و صورت خود اين نامبرده‏ها تركيب شود ، منظور ما حاصل ميشود يعنى اولى ميميرد و دومى زنده ميماند و سومى بقاء مى‏يابد و اين معناى طلسم است .

4- **علم ريميا،** و آن علمى است كه از استخدام قواى مادى بحث مى‏كند تا باثار عجيب آنها دست يابد ، بطوريكه در حس بيننده آثارى خارق العاده در آيد و اين را شعبده هم مي گويند .

5- **علم كيميا،** چهار فن بالا با فن پنجمى كه نظير آنها است و از كيفيت تبديل صورت يك عنصر ، بصورت عنصرى ديگر بحث مى‏كند يعنى علم كيميا همه را علوم خفيه پنجگانه مى‏نامند كه مرحوم شيخ بهائى در باره آنها فرموده : بهترين كتابيكه در اين فنون نوشته شده ، كتابى است كه من آنرا در هرات ديدم ، و نامش ( كله سر - همه‏اش سر) بود ، كه حروف آن از حروف اول اين چند اسم تركيب شده ، يعنى كاف كيميا و لام ليميا ، و هاء هيميا ، و سين سيميا و راء ريميا ، اين بود گفتار مرحوم بهائى.

و نيز از جمله كتابهاى معتبر در اين فنون خفيه: كتاب خلاصه كتب بليناس و رساله‏هاى خسروشاهى و ذخيره اسكندريه و سر مكتوم تاليف رازى و تسخيرات سكاكى و اعمال الكواكب السبعة حكيم طمطم هندى است .

6- **علم اعداد و اوفاق**، باز از جمله علومى كه ملحق بعلوم پنج‏گانه بالا است ، علم اعداد و اوفاق است كه از ارتباطهائى كه ميانه اعداد و حروف و ميانه مقاصد آدمى است ، بحث مى‏كند عدد و يا حروفى كه مناسب با مطلوبش مي باشد در جدولهائى بشكل مثلث و يا مربع ، و يا غير آن ترتيب خاصى قرار مي دهد و در آخر آن نتيجه‏اى كه ميخواهد بدست مى‏آورد .

7- **علم حروف شکسته،** و نيز يكى ديگر علم خافيه است ، كه حروف آنچه را مي خواهد ، و يا آنچه از اسماء كه مناسب با خواسته‏اش مي باشد مى‏شكند ، و از شكسته آن حروف اسماء آن فرشتگان و آن شيطانهائي كه موكل بر مطلوب اويند ، در مى‏آورد و نيز دعائيكه از آن حروف درست مي شود و خواندن آن دعا براى رسيدن بمطلوبش مؤثر است ، استخراج مى‏كند ، كه يكى از كتابهاى معروف اين علم كه در نزد اهلش كتابى است معتبر كتب شيخ ابى العباس تونى و سيد حسين اخلاطى و غير آن دو است .

8- **علم تنویم مغناطیسی و علم احضار ارواح**، باز از علومى كه ملحق بان پنج علم است علم تنويم مغناطيسى و علم احضار روح است كه در عصر حاضر نيز متداول است و همانطور كه قبلا هم گفتيم از تاثير اراده و تصرف در خيال طرف بحث مى‏كند ، و در آن باره كتابها و رساله‏هاى بسيارى نوشته شده و چون شهرتى بسزا دارد حاجت نيست باين كه ، بيش از اين در اينجا راجع بان بحث كنيم ، تنها منظور ما از اين حرفها كه زياد هم بطول انجاميد اين بود كه از ميان علوم نامبرده آنچه با سحر و يا كهانت منطبق مى‏شود روشن كنيم.

**الميزان ج : 1 ص : 367**

**تحلیل روایت های مربوط به:**

# مسائل خارق العاده

علامه فقید آیه الله طباطبائی در ذیل روایات مربوط به ساختمان کعبه مکرمه بحث مفصلی درباره صحت یا سقم روایات وارده در این زمینه فرموده اند که خلاصه ای از آن ذیلاً نقل می شود:

- هم در اين اخبار و هم در اخبار ديگر امور خارق العاده‏اى آمده ، از آن جمله آمده: كه خانه كعبه اولين بارى كه پيدا شد بصورت قبه‏اى از نور بود ، كه آنرا براى آدم نازل كردند و در همين محل كه ابراهيم كعبه را ساخت قرار دادند و اين قبه همچنان بود تا آنكه در طوفان نوح كه دنيا غرق در آب شد ، خدايتعالى آنرا بالا برد و از غرق شدن حفظ كرد ، و به همين جهت كعبه را بيت عتيق( خانه قديمى) نام نهادند .

در بعضى اخبار آمده: كه خداى عز و جل پايه‏هاى خانه را از بهشت نازل كرد.

و در بعضى ديگر آمده : حجر الاسود از بهشت نازل شده و در آن روز از برف سفيدتر بوده و در زمين بخاطر اين كه كفار بدان دست ماليدند سياه شد .

در كافى نيز از يكى از دو امام باقر و صادق عليهماالسلام‏ روايت كرده كه فرمود: ابراهيم مامور شد تا پايه‏هاى كعبه را بالا ببرد و آنرا بسازد و مناسك ، يعنى طريقه حج اين خانه را بمردم بياموزد .

پس ابراهيم و اسماعيل خانه را در هر روز به بلندى يك ساق بنا كردند ، تا به محل حجر الاسود رسيدند ، امام ابو جعفر ميفرمايد: در اين هنگام از كوه ابو قبيس ندائى برخاست ، كه اى ابراهيم تو امانتى نزد من دارى ، پس حجر الاسود را بابراهيم داد و او در جاى خود بكار برد .

در تفسير عياشى از ثورى از امام ابى جعفر عليه‏السلام روايت كرده ، كه گفت از آنجناب از حجر الاسود سؤال كردم ، فرمود : سه تا سنگ از سنگهاى بهشت به زمين نازل شد ، اول حجر الاسود بود ، كه آنرا به وديعه بابراهيم دادند ، دوم مقام ابراهيم بود ، و سوم سنگ بنى اسرائيل بود .

و در بعضى از روايات آمده : كه حجر الاسود قبلا فرشته‏اى از فرشتگان بوده است.

نظائر اين معانى در روايات عامه و خاصه بسيار است و چون يك يك آنها خبر واحد است و نمى‏شود بمضمونش اعتماد كرد و از مجموع آنها هم چيزى استفاده نمى‏شود ، لذا نه تواتر لفظى دارند و نه معنوى و ليكن چنان هم نيست كه در ابواب معارف دينى مشابه نداشته باشد ، چون نوعا رواياتي كه در ابواب مختلف معارف وارد شده ، همينطورند و لذا اصرارى نيست كه آنها را طرد و بكلى رد كنيم.

اما رواياتى كه مى‏گويد : كعبه قبلا قبه‏اى بود ، كه براى آدم نازل شد ، و همچنين آنها كه مى‏گويند : ابراهيم بوسيله براق بسوى مكه رفت ، و امثال اين مطالب ، از باب كرامت و خارق العاده ، و حوادث غير طبيعى است ، كه هيچ دليلى بر محال بودنش نداريم ، علاوه بر اينكه اين تنها معجزه‏اى نيست كه قرآن كريم براى انبياء خود اثبات كرده ، بلكه آنان را به معجزات بسيار و كرامات خارق العاده زيادى اختصاص داده است ، كه موارد بسيارى از آن در قرآن ثابت شده است .

و اما رواياتى كه داشت : پايه‏هاى كعبه و نيز حجر الاسود و سنگ مقام از بهشت نازل شده - و اينكه سنگ مقام در زير مقام فعلى دفن شده - و نظائر اين ، در باره‏اش گفتيم : كه نظير اين گونه روايات در معارف دينى بسيار است ، حتى در باره بعضى از نباتات و ميوه‏ها و امثال آن آمده ، كه مثلا فلان ميوه يا فلان گياه ، بهشتى است .

و نيز رواياتى كه مى‏گويد : فلان چيز از جهنم و يا از فوران جهنم است و باز از همين دسته است رواياتى كه در باب طينت وارد شده ، مي گويد طينت مردم با سعادت از بهشت و طينت اشقياء از آتش بوده ، يا از دسته اول از عليين و از دسته دوم از سجين بوده است .

و نيز از همين دسته است آن رواياتى كه مى‏گويد : بهشت برزخ در فلان قطعه از زمين و آتش برزخ در آن قطعه ديگر از زمين است و رواياتى كه مى‏گويد : قبر يا باغى از باغ‏هاى بهشت است و يا حفره‏اى از حفره‏هاى جهنم و امثال اين روايات كه هر كس اهل تتبع و جستجو و نيز بيناى در مطاوى اخبار باشد به آنها دست مى‏يابد .

اين گونه روايات همانطور كه گفتيم بسيار زياد است ، بطورى كه - اگر نتوانيم مضمون يك يك آنها را بپذيريم - بارى همه را هم نمى‏توانيم رد نموده ، بكلى طرح كنيم و يا در صدور آنها از ائمه عليهم‏السلام و يا در صحت انتساب آنها به آن حضرات مناقشه كنيم ، چون اين گونه روايات از معارف الهيه است كه فتح بابش بوسيله قرآن شريف شده و ائمه عليهم‏السلام‏ مسير آنرا دنبال كرده‏اند ، آرى از كلام خداى تعالى برمى‏آيد : كه تنها حجر الاسود و چه و چه از ناحيه خدا نيامده ، بلكه تمامى موجودات از ناحيه او نازل شده است و آنچه در اين نشئه كه نشئه طبيعى و مشهود است ديده مى‏شود ، همه از ناحيه خداى سبحان نازل شده ، چيزيكه هست آنچه از موجودات و حوادث كه خير و جميل است و يا وسيله خير و يا ظرف براى خير است ، از بهشت آمده و باز هم به بهشت برمي گردد و آنچه از شرور است يا وسيله براى شر و يا ظرف براى شر است ، از آتش دوزخ آمده و دوباره به همانجا بر مى‏گردد .

اينك نمونه‏هائى از كلام خدا:

**« و ان من شى‏ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم - هيچ چيز نيست مگر آن كه نزد ما از آن خزينه‏ها هست و ما نازل نمى‏كنيم، مگر به اندازه‏اى معلوم!»(21/حجر)**

كه مى‏رساند تمامى اشياء عالم نزد خدا موجودند و بوجودى نامحدود و غير مقدر با هيچ تقدير موجودند و تنها در هنگام نزول ، تقدير و اندازه‏گيرى مي شوند ، چون كلمه« تنزيل» بمعناى تدريج در نزول است .

پس آيه شريفه ، مسئله خدائى بودن هر چيز را ، عموميت داده ، همه چيز را از ناحيه خدا مي داند و آياتى ديگر اين معنا را در باره بعضى از چيزها بخصوص اثبات مى‏كند ، مانند آيه:

« **و أنزل لكم من الانعام ثمانية ازواج - براى شما از جنس چهار پايان هشت جفت نازل كرد!»(6/زمر)** است و آيه:

**« و انزلنا الحديد فيه باس شديد - آهن را نازل كرديم كه در آن قدرتى بسيار است!»(25/حدید)** مي باشد و آيه:

**« و فى السماء رزقكم و ما توعدون - رزق شما و آنچه كه وعده‏اش را به شما داده‏اند در آسمان است!»** (22/ذاریات)

پس بحكم اين آيات آنچه در دنيا هست همه از ناحيه خداى سبحان نازل شده و خدا در كلامش مكرر فرموده : كه بار ديگر همه آنها بسوى پروردگار بر مى‏گردند ، از آن جمله آيات زير است:

**« و ان الى ربك المنتهى - بدرستى كه منتهى بسوى پروردگار تو است!» (42/نجم)** و نيز:

**« الى ربك الرجعى- بازگشت بسوى پروردگار تو است !» (8/علق)همچنین:**

**« اليه المصير - بازگشت به سوى او است!»(18/مائده) و:**

**« الا الى الله تصير الامور - آگاه باشيد كه همه امور به سوى خدا باز مى‏گردد!»**

**(53/شوری)**

و نيز آيه سوره حجر اين معنا را هم افاده مى‏كند : كه اشياء - در فاصله ميانه پيدايش و بازگشت - بر طبق مقتضائى سير مى‏كنند ، كه كيفيت آغازشان آنرا اقتضاء كرده و بر آن سرنوشتى از سعادت و شقاوت و خير و شر جريان مى‏يابند ، كه ابتداء وجودش اقتضاى آنرا دارد و اين معنا از آيات زير نيز استفاده مى‏شود:

**« كل يعمل على شاكلته - هر كسى بر طينت خود مى‏تند!»(84/اسرا)** و:

**« لكل وجهة هو موليها - هر كسى براى خود هدفى معين دارد كه خواه ناخواه به همان سو رو مى‏كند!»(148/بقره)**

منظور در اينجا تنها اشاره اجمالى و بان مقدارى است كه بحث ما تمام شود و آن اين است كه:

1- اخبارى كه مى‏گويد: موجودات طبيعى نامبرده از بهشت نازل شده و يا از جهنم آمده ، در صورتى كه ارتباطى با مسئله سعادت و شقاوت انسانها داشته باشد ، مي شود معناى صحيحى برايش تصور كرد ، چون در اين صورت با اصول قرآنى كه تا حدى مسلم است ، منطبق مى‏شود ، هر چند كه اين توجيه باعث نشود كه بگوئيم هر يك از آن روايات صحيح هم هست و مى‏توان بدان اعتماد كرد ، دقت فرمائيد !

2- در اين مسئله بعضى‏ها بكلى منكر روايات نامبرده شده‏اند و چنين استدلال كرده‏اند : كه از ظاهر آيه:**« و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل...!**» (127/بقره) بر مى‏آيد كه اين دو بزرگوار خانه كعبه را بنا كرده‏اند و براى عبادت كردن خدا در سرزمين و ثنيت و بت‏پرستى بنا كرده‏اند و اينكه پاره‏اى داستان‏سرا و به پيروى آنان جمعى از مفسرين ، حرفهاى ديگرى كه قرآن از آن سكوت كرده اضافه كرده‏اند حرفهائى است زيادى ، كه نبايد بدان اعتناء ورزيد .

هر چند كه در اين روايات خود تراشيده ، تفنن كرده يكبار خانه خدا را قديم دانسته ، يكبار از زيارت حج آدم سخن گفته‏اند ، بارى ديگرى از آسمان رفتن آن در زمان طوفان خبر داده و نيز گفته‏اند حجر الاسود سنگى از سنگهاى بهشت بوده است.

و اين آرايشها كه داستانسرايان از يك داستان اسطوره‏اى خود بعنوان داستانى دينى كرده‏اند ، هر چند كه در دل ساده‏لوحان اثر خود را كرده و ليكن مردم خردمند و صاحب نظران از اهل علم ، هرگز غفلت ندارند ، از اينكه شرافتى كه خدا ببعضى موجودات نسبت به بعضى ديگر داده ، شرافت معنوى است ، پس شرافت خانه كعبه بخاطر انتسابى است كه بخدا دارد و شرافت حجر الاسود بخاطر اين است كه بندگان خدا بدان دست مى‏كشند و در حقيقت بمنزله دست خداى سبحان است و گر نه صرف ياقوت و يا در و يا چيز ديگر بودن در خانه در اصل ، باعث شرافتى آن نمى‏شود چون شرافت در و ياقوت حقيقى نيست .

در ناحيه خدا يعنى در بازار حقائق چه فرقى بين سنگ سياه و سفيد هست ، پس شرافت خانه تنها بخاطر اين است كه خدا نام خود را بر آن نهاده و آنرا محل انواع عبادتها قرار داده ، عبادتهائى كه در جاى ديگر عملى نمى‏شود و تفصيلش گذشت ، نه بخاطر اينكه سنگهاى آن بر ساير سنگها برترى دارد و يا محل ساختمان آن از ساير زمين‏ها امتياز دارد و يا بناى آن از آسمان و از عالم نور آمده است .

و اين مطلب تنها مربوط بخانه كعبه نيست ، بلكه شرافتى هم كه انبياء بر ساير افراد بشردارند ، بخاطر تفاوتى در جسم ايشان يا در لباسشان نيست ، بلكه باز بخاطر انتسابى است كه با خدا دارند ، چون خدا ايشان را برگزيده و به نبوت اختصاصشان داده و نبوت ، خود يكى از امور معنوى است و گر نه در دنيا خوشگل‏تر و خوش‏لباس‏تر از انبياء بسيار بودند و نيز برخوردارتر از ايشان از نعمت‏ها زياد بوده‏اند .

آنگاه گفته است : علاوه بر اينكه اين روايات بخاطر تناقض و تعارضى كه با يكديگر دارند و نيز بخاطر اينكه سند صحيحى ندارند و علاوه مخالف با ظاهر كتابند ، از درجه اعتبار ساقطاند .

و نيز گفته : اين روايات از جعليات اسرائيلى‏ها است ، كه به دست زنديق‏هاى يهود در بين مسلمانان انتشار يافته و خواسته‏اند بدين وسيله معارف دينى مسلمانان را زشت و در هم و بر هم كنند ، تا هيچ يهود و نصارائى رغبت به اسلام پيدا نكند .

اين بود گفتار آن معترض ، اينك در پاسخ مى‏گوئيم : هر چند كه مطالبش تا اندازه‏اى موجه و درست است و ليكن قدرى تندروى كرده و( مثل همه تندرويها كه انسان را از آنطرف مى‏اندازد،) طورى اشكال كرده كه خودش دچار اشكال بزرگتر و زننده‏تر شده است .

اما اينكه گفت : روايات از درجه اعتبار ساقطند ، چونكه با هم تعارض و تناقض دارند و نيز مخالف با كتاب خدا هستند ، اشكال واردى نيست ، براى اين كه اگر كسى مى‏خواست به مضمون يك يك آنها ترتيب اثر دهد ، اين اشكال وارد بود( كه مثلا درّ بودن ، مناقض با ياقوت بودن است) ولى ما گفتيم : كه پذيرفتن آن معناى مشتركى كه همه بر آن دلالت دارند ، عيبى ندارد و معلوم است كه تعارض در متن روايات ضررى به آن معناى مشترك و جامع نمى‏زند .

البته اينرا هم بگوئيم : كه سخن ما همه در باره رواياتى بود كه به مصادر عصمت، يعنى رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و ائمه معصومين از ذريه او منتهى مى‏شود ، نه روايات ديگر ، كه مثلا از مفسرين صحابه و تابعين نقل شده ، چون صحابه و تابعين حالشان حال ساير مردم است و از نظر روايت هيچ فرقى با ساير مردم ندارند و حتى آن كلماتى هم كه بدون تعارض از ايشان نقل شده ، حالش ، حال آن كلماتى است كه متعارض است و خلاصه سخن اينكه ، كلمات صحابه و تابعين نه متعارضش حجت است و نه بدون متعارضش ، براى اينكه آنچه در اصول معارف دينى حجت است ، كتاب خدا است و سنت قطعى و بس .

پس رواياتيكه در مثل مسئله مورد بحث از معصومين نقل مي شود و در آنها تعارض هست ، صرف اين تعارض باعث نمى‏شود كه ما آنها را طرح نموده ، از اعتبار ساقط بدانيم ، مگر آنكه همان جهت جامع نيز مخالف با كتاب خدا و سنت قطعى باشد و يا نشانه‏هائى از دروغ و جعل همراه داشته باشد .

در نتيجه دليل نقلى در اينجا به چند دسته تقسيم مى‏شود ، يكى آن دليلى كه بايد قبولش كرد ، مانند كتاب خدا و سنت قطعى و يكى آن دليلى كه بايد ردش كرد و نپذيرفت و آن عبارت از روايتى است كه مخالف با كتاب و سنت باشد و سوم آن رواياتى است كه نه دليلى بر ردش هست و نه بر قبولش و چهارم آن رواياتى است كه نه از نظر عقل دليلى بر محال بودن مضمونش هست و نه از جهت نقل يعنى كتاب و سنت قطعى.

پس با اين بيان فساد اين اشكال ديگرش هم روشن شد ، كه گفت : سند اين احاديث صحيح نيست، براى اين كه صرف صحيح نبودن سند ، باعث نمى‏شود كه روايت طرح شود ، مادام كه مخالف با عقل و يا نقل صحيح نباشد .

و اما مخالفت اين روايات با ظاهر جمله:« و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت...!» هيچ معنائى برايش نفهميدم ، آخر كجاى اين آيه شريفه دلالت دارد كه مثلا حجر الاسود از بهشت نبوده ؟ و يا در زمان آدم قبه‏اى بجاى اين خانه براى آدم نازل نشده ؟ و در هنگام طوفان نوح ، آن قبه به آسمان نرفته است ؟

و آيا آيه بيش از اين دلالت دارد كه اين خانه از سنگ و گل ساخته شده ، و سازنده‏اش ابراهيم بوده ؟ اين مطلب چه ربطى دارد باينكه آنچه در روايات آمده درست است يا درست نيست ؟ بله تنها اشكالى كه در اين روايات هست اين است كه خيلى با طبع آقا نمى‏سازد و با سليقه و رأى او جور نيست ، آنهم سليقه و رأيى كه ناشى از تعصب مذهبى است ، مذهبى كه حقايق معنوى مربوط به انبياء را قبول ندارد و نمى‏پذيرد كه ظواهر دينى متكى بر اصول و ريشه‏هائى معنوى باشد و يا ناشى از تقليد كوركورانه و دنبال روى بدون اراده از علوم طبيعى است ، كه در اين عصر همه چيز را زير پا نهاده ، حكم مى‏كند بر اينكه همانطور كه بايد هر حادثه از حوادث طبيعى را معلول علتى مادى و طبيعى بدانيم ، امور معنوى مربوط به آن حادثه از قبيل تعليمات اجتماعى را هم بايد به يك علتى مادى و يا چيزيكه بالأخره به ماده برگردد مستند كنيم، براى اينكه در تمامى شئون حوادث مادى ، حاكم همان ماده است .

در حاليكه اين تقليد صحيح نيست و وظيفه يك دانشمند اين است كه اين قدر تدبر داشته باشد ، كه علوم طبيعى تنها مى‏تواند از خواص ماده و تركيب‏هاى آن و ارتباطى كه آثار طبيعى با موضوعاتش دارد ، بحث كند ، كه اين ارتباط طبيعى چگونه است ؟

و همچنين وظيفه علوم اجتماعى تنها اين است كه از روابط اجتماعى كه ميانه حوادث اجتماعى هست بحث كند و اما حقايق خارج از حومه ماده و بيرون از ميدان عمليات آن ، حقايقى كه محيط به طبيعت و خواص آنست و همچنين ارتباط معنوى و غير مادى آن با حوادث عالم و اينكه آن حقايق چه ارتباطى با عالم محسوس ما دارد ؟ وظيفه علوم طبيعى و اجتماعى نيست و اين علوم نبايد در آن مسائل مداخله كند و به لا و نعم در آنها سخنى بگويد .

در مسئله مورد بحث علوم طبيعى تنها مى‏تواند بگويد : خانه‏اي كه در عالم طبيعت فرض شود ، ناگزير محتاج باين است كه اجزائى از گل و سنگ و سازنده داشته باشد ، كه با حركات و اعمال خود آن سنگ‏ها و گل‏ها را بصورت خانه‏اى در آورد و يا بحث كند كه چگونه فلان حجره از سنگ‏هاى سياه ساخته شد .

همچنانكه علوم اجتماعى تنها مى‏تواند حوادث اجتماعيه‏اى كه نتيجه‏اش بناى كعبه بدست ابراهيم است معلوم كند و آن حوادث عبارتست از تاريخ زنده او و زندگى هاجر و اسماعيل و تاريخ سرزمين تهامه و توطن جرهم در مكه و جزئياتى ديگر .

اما اينكه اين سنگ يعنى حجر الاسود مثلا چه نسبتى با بهشت يا دوزخ موعود دارد ؟ بررسى آن وظيفه اين علوم نيست و نمى‏تواند سخنانى را كه ديگران در اين باره گفته‏اند و يا خواهند گفت ، انكار كند و قرآن كريم در باره اين سنگ و سنگهاى ديگر و هر موجود ديگر فرموده: همه از ناحيه قرارگاهى كه نزد خدا داشته‏اند نازل شده‏اند و دوباره به سوى او برمى‏گردند ، بعضى به سوى بهشت او و بعضى به سوى دوزخش و باز همين قرآن ناطق است به اينكه اعمال به سوى خدا صعود مى‏كند و به سوى اويش مى‏برند و به او مى‏رسد .

با اينكه اعمال از جنس حركات و اوضاع طبيعى هستند و اين معنا كه چند حركت يك عمل را تشكيل مى‏دهد ، و اجتماع براى آن عمل اعتبارى قائل ميشود و گر نه عمل بودن يك عمل ، امرى تكوينى و حقيقتى خارجى نيست ، آنچه در خارج حقيقت دارد ، همان حركات است( مثلا نماز كه در خارج يك عمل عبادتى شمرده مى‏شود ، عبارت است از چند حركت بدنى و زبانى ، كه وقتى با هم تركيب مى‏شود ، نامش را نماز مى‏گذاريم،) با اين حال قرآن مى‏فرمايد : عمل شما را بسوى خدا بالا مى‏برند:

**« اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه - كلمه طيب بسوى خدا بالا مى‏رود و عمل صالح آن را تقويت مي كند!»(10/فاطر)**

و آيه‏اى ديگر آن را معنا نموده ، مى‏فرمايد**:**

**« و لكن يناله التقوى منكم - گوشت قربانى شما به خدا نمى‏رسد و لكن تقواى شما به او مى‏رسد!»** (37/حج)

و تقوى يا خود فعل است و يا صفتى است كه از فعل حاصل مى‏شود .

پس كسي كه مى‏خواهد در باره معارف دينى بحث كند ، بايد در اينگونه آيات تدبر كند و بفهمد كه معارف دينى بطور مستقيم هيچ ربطى به طبيعيات و اجتماعيات از آن نظر كه طبيعى و اجتماعى است ، ندارد بلكه اتكاء و اعتمادش همه بر حقايق و معانى مافوق طبيعت و اجتماع است .

و اما اينكه گفت:( شرافت انبياء و معابد و هر امرى كه منسوب به انبياء است مانند بيت و حجر الاسود ، از قبيل شرافت ظاهرى نيست ، بلكه شرافتى است معنوى كه از تفضيل الهى ناشى شده است،) سخنى است حق و لكن اين را هم بايد متوجه مي شد، كه همين سخن حقيقتى دارد ، آن حقيقت چيست ؟ و آن امر معنوى كه در زير اين شرافت هست كدام است ؟ اگر از آن معانى باشد كه احتياجات اجتماعى هر يك را براى موضوع و ماده‏اش معين مى‏كند ، از قبيل رياست و فرماندهى در انسانها و ارزش و گرانى قيمت ، در مثل طلا و نقره و احترام پدر و مادر و محترم شمردن قوانين و نواميس ، كه معانيش در خارج وجود ندارد ، بلكه اعتبارياتى است كه اجتماعات بخاطر ضرورت احتياجات دنيوى معتبر شمرده ، در بيرون از وهم و اعتبار اجتماعى اثرى از آن ديده نمي شود .

اين هم پر واضح است كه احتياج كذائى در همان عالم اجتماع وجود دارد ، و از آن عالم پا فراتر نمى‏گذارد ، چون گفتيم : احتياج مولود اجتماع است ، تا چه رسد باينكه سر از ساحت مقدس خداى عز سلطانه در آورد ، و خدا را هم محتاج بدان حاجت كند.

خوب ، اگر بنا شد شرافت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم از باب همين شرافتهاى اعتبارى باشد ، چه مانعى دارد كه يك خانه و يا سنگى هم به همين شرافت مشرف گردد .

و اگر شرافت نامبرده از معانى حقيقى و واقعى و نظير شرافت نور بر ظلمت و علم بر جهل و عقل بر سفاهت باشد ، بطوريكه حقيقت وجود رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ مثلا غير حقيقت وجود ديگران باشد ، هر چند كه ما با حواس ظاهرى خود آنرا درك نكنيم ، كه حقيقت مطلب هم از اين قرار است ، چون لايق به ساحت قدس ربوبى همين است ، كه فعل او و حكم او را حمل بر حقيقت كنيم ، نه اعتبار ، همچنانكه خودش فرمود:

**« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين و ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون - ما آسمانها و زمين و ما بين آن دو را كه مى‏آفريديم بازى نمي كرديم و ما آن دو را جز به حق نيافريديم ولى بيشتر مردم نمي دانند!»**

(38و39/دخان)

در اين صورت برگشت شرافت آنجناب به يك نسبتى حقيقى و معنوى با ماوراء الطبيعه خواهد بود ، نه صرف شرافتى مادى و وقتى چنين شرافتى بنحوى در انبياء ممكن باشد ، چه مانعى دارد كه در غير انبياء از قبيل خانه و سنگ و امثال آن نيز پيدا شود ؟ و دليلى كه اين شرافت را بيان مى‏كند بخاطر انس ذهنى كه اهل اجتماع باصطلاحات اجتماعى خود دارند ، ظاهر در شرافت‏هاى اعتبارى و معروف باشد .

راستى چقدر خوب بود مى‏فهميديم اين آقايان با آياتى كه در خصوص زينت‏هاى بهشتى و تشرف اهل بهشت به طلا و نقره سخن ميگويد ، چه معامله ميكنند ؟ با اينكه طلا و نقره دو فلز هستند ، كه به غير از گرانى قيمت كه ناشى از كميابى آنها است ؟ هيچ شرافتى ندارند ؟ از ايشان مى‏پرسيم : منظور از احترام و تشريف اهل بهشت بوسيله طلا و نقره چيست ؟ و داشتن طلا و نقره و ثروتمند بودن در بهشت چه اثرى دارد ؟ با اينكه گفتيم اعتبار مالى تنها در ظرف اجتماع معنا دارد و در بيرون از اين ظرف اصلا معنا ندارد ، آيا براى اين گونه بيانات الهى و ظواهر دينى وجهى به غير اين هست ، كه بگوئيم اين ظواهر پرده‏هائى است ، كه بر روى اسرارى انداخته‏اند ؟ خوب ، اگر وجه همين است( كه بغير اينهم نمى‏تواند باشد،) پس چرا اينگونه بيانات را در باره نشئه آخرت جائز بدانيم ، ولى نظير آنرا در بعضى از مسائل دنيائى جائز ندانيم ؟ .

**الميزان ج : 1 ص : 438**