

با سمه تعالی

مقدمه

انسان‌ها در سیر برنامه خود از زمین به سوی آسمان معنویت، باید مراحلی را پشت سر گذارند تا بتوانند راه خود را به پهندهٔ حرکت به سوی کمال به راحتی طی کنند.

در این سیر؛ دو مانع از همه بیشتر آزار می‌رساند، یکی نداشتن معرفت صحیح نسبت به عالم غیب و معنویت، و یکی هم داشتن شباهات فکری نسبت به حقایق غیبی. اگر انسان از این دو مانع فکری گذرنمود، بقیه راه راحت‌تر طی می‌شود.

درس اندیشه اسلامی بر اساس توجه به این دو مانع تدوین شده است تا دانشجویان عزیز بتوانند به کمک اندیشه و تعلق، راه صحیح را بشناسند و پس از آن‌که عقل؛ متوجه راه شد به کمک رعایت دستورات دین، قلب را با حقایق غیبی آشنا کنند و برسند به جایی که آشناهای حقیقی خود را در آسمان معنا پیدا نمایند، و با خدا مأнос شوند. ان شاء الله.

مباحثی که در درس معارف^۱ مورد بحث قرار می‌گیرد، با ترتیبی خاص تدوین شده تا آرام‌آرام در عین ایجاد تصویری صحیح از حقایق، شباهات نیز از ذهن و فکر عزیزان مرتفع گردد.

۱- در درس انسان و ایمان مقصد آن است که دانشجو متوجه شود برای درست شناختن جهان چه ابزار و روشی را باید برگزیند تا به اشتباه نیفتند.

۲- در درس «ده نکته در معرفت‌النفس» هدف آن است که تصویری صحیح از وجودات غیبی در دانشجو ایجاد شود و خودشناصی را دریچه شناخت سایر حقایق قرار دهد.

۳- در درس «دل و شهود» هدف؛ توجه به جنبه روحانی جان انسان است که خودش نسبت به حقایق عالم و خالق عالم آشنا است.

۴- در درس «عقل واستدلال» هدف، پیداکردن تصویری صحیح از رابطه بین خالق و مخلوق است و معنی صحیح از نحوه بودن عالم هستی داشتن.

۵- در درس «توحید و شرک» هدف؛ توجه به کمالاتی است که ذات احادی دارا است و با این کمالات خود در عالم حضور دارد.

۶- در درس «عدل الهی» هدف؛ رفع معضلی است که بعضًا نسبت به عدل الهی در نظام هستی ممکن است پیش آید.

۷- در درس «جبر و اختیار» هدف؛ رفع شبہ جبر و رفع شبہ تفویض است که هر دو انسان را از سیر صحیح نسبت به حقایق باز میدارد

به امید دستیابی دانشجویان عزیز به همه اهدافی که برایشان در نظر گرفته شده.

انسان و ایمان

جهان‌بینی: در مورد جهان‌بینی و ضرورت جهان‌بینی صحیح موارد زیر مطرح است:

- آیا بدون شناخت شخصیت حقیقی جهان میتوان انتخاب‌های منطقی نمود که آن انتخاب‌ها نتیجه بخش باشد؟

- چه ابزاری برای شناختن حقیقت این جهان باید به کار ببریم که آن ابزار واقع‌نما باشد؟

- آیا نباید قبل از بررسی هر پدیده‌ای به روشی که به وسیله آن تحقیق میکنیم تا پدیده را بشناسیم مطمئن شویم؟ تعریف جهان بینی: جهان‌بینی عبارت است از نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب در باره هستی دارد.

جهان احساسی: عبارت است از اطلاعاتی که صرفاً از طریق حس در مورد جهان به دست می‌آید که البته حیوان در این قسمت از انسان توواناتر است، بر عکس «جهان بینی» که مخصوص انسان است چون‌که جهان‌بینی، شناختی است که به کمک عقل و تفکر به دست می‌آید و احتیاج به تجزیه و تحلیل دارد. نیاز به جهان بینی: چون تمام تصمیم‌ها و انتخاب‌هایی که انسان انجام می‌دهد، ناخودآگاه برآساس نوع شناختی است که از جهان دارد، اگر شناخت او از جهان غلط باشد، کلیه انتخاب‌هایش غلط و نتایجی که می‌خواهد به دست آورده غیر واقعی خواهد بود. پس انسان باید نهایت تلاش را جهت شناختن صحیح جهان بنماید.

انسان همه «بایدها و نبایدهای» زندگی را روی «هستها و نیستها» که می‌شناسد قرار میدهد و «تکلیف» خود را در جهان از «تفسیر» خود نسبت به جهان می‌گیرد، از طرفی عکس‌العمل ما نسبت به جهان بستگی دارد که شخصیت جهان را چگونه بدانیم و به این دلیل است که حساسیت ما نسبت به شناخت صحیح از جهان، حساسیتی است منطقی.

- آن‌هایی که به نظر و تفکر در باره جهان نپرداخته‌اند و همچون حیوانات در حد حس خود متوقف‌اند.
 - نظری که معتقد است جهان مجموع اجزاء پراکنده و بی‌رابطه است.
 - جهان چون ماشینی است که اجزایش به هم مربوط است که به آن جهان‌بینی مکانیکی گویند.
 - جهان همچون موجود زنده است و اجزایش چون اجزاء موجود زنده به هم مربوط است که به آن جهان‌بینی ارگانیکی گویند.
- سؤال: چه چیز شخصیت جهان را تشکیل میدهد؟ آیا کشف اجزاء جهان همان شخصیت جهان محسوب نمی‌شود؟

جواب: خیر؛ شما یک انسان را در نظر بگیرید، آیا وزن و قد و حجم و رنگ و لباس او را اگر بدانیم، شخصیت او را شناخته‌ایم؟ یا برای شناختن شخصیت او باید به مطالب دیگری آگاهی یافتد. مثل اخلاق او و نوع تفکر او و از این قبیل مسائل. در مورد جهان هم همین‌طور است، باید بدانیم آیا جهان هدفدار است یا بی‌هدف؟ آیا نظام هستی نسبت به نحوه اعتقدادات ما بی‌تفاوت است، و یا عکس‌العمل‌های متفاوت دارد؟ آیا جهان اتفاقی درست شده؟ یا خالق دارد؟

در هر صورت کشف اجزاء جهان، شخصیت جهان را برای ما روشن نمی‌کند، بلکه برای شناخت شخصیت جهان باید نوع بررسی خود را تغییر دهیم و از زاویه‌ای دیگر به جهان بذکریم. همان‌طور که در آن اطاق تاریک اگر می‌خواستند شکل فیل را درست ببینند باید به جای استفاده از دست، از چشم استفاده کنند.^۱

^۱ - مولوی در این مورد چنین می‌گوید:

اندر آن تاریکی اش کف می‌بسود

دیدنش با چشم چون ممکن نبود

گفت همچون ناودانستش نخاد

آن یکی را کف به خرطوم افتاد

- جهان‌بینی تجربی: آن بیزنشی است نسبت به جهان که در اثر اطلاعات علوم تجربی به دست می‌آید.
- جهان‌بینی فلسفی: آن نگرش کلی است از جهان که در اثر تفکر و تعقل برای انسان حاصل می‌شود.
- جهان‌بینی مذهبی: آن نگرش فلسفی است که مبداء معرفتش وحی باشد. اعم از آن که اسلامی باشد، یا غیر اسلامی. و خصوصیات جهان‌بینی اسلامی آن است که نسبت به بقیه جهان‌بینی‌ها دینی کاملتر و در بینش توحیدی شدیدتر است و به همین جهت نگرش توحیدی آنچنان که در سوره قل هو الله احد مطرح است منحصر به اسلام می‌باشد.

بررسی جزئیات است
فرضیه است
آزمون است

دقیق است و اطلاعات مشخصی از طبیعت در اختیار مزایای جهان‌بینی تجربی می‌گذارد

جزیئنگر است و مشخص، و از کوچکترین پدیده‌ها می‌تواند به شما اطلاع بدهد

محدود است ایهه ~~تسلا~~ نه بشناسیه بـ~~طابیعت~~ نـوـمـوـلـوـجـوـآـذـمـاـیـشـاـکـنـدـمـیـهـ

نمیدانم ~~همه~~ معمول‌ساز می‌کند

چون نورافکنی قوی در شب ظلمانی، جلوی انسان را روشن می‌کند ولی موقعیت او را نه در جهت دادن به کل زندگی ناتوان است، می‌تواند برای ما ماشین بسازد که برویم ولی کجا برویم را نمیداند در حال تغییر و تزلزل دائمی است و لذا نمی‌شود از می‌گوید: به اطلاعاتی ایه کبهه افاسطن دخـلـتـمـکـنـیـهـکـاـسـقـطـمـعـنـیـهـ تـاجـنـبـیـ بـمـرـآـیـ او مـکـفـیـهـ است، ولی خود ایهـنـانـ عـلـهـمـهـ خـرـدـمنـدـیـ بهـ اـنـسـانـ نـمـیـدـهـ.

تـذـهـاـ اـرـزـشـ عـمـلـیـ دـارـدـ وـ نـهـ نـظـرـیـ، تـاـ بـتـوـانـ بـهـ کـمـکـ آـنـ

در رشـبـاطـهـ لـازـمـ لـکـلـ بـجـایـ زـنـدـگـنـ طـبـرـهـ دـسـتـآـورـدـشـ وـ بـدـشـ وـ شـخـصـیـتـ کـلـ جـهـانـ

راـ روـشـ کـنـدـ، شـخـصـیـتـیـ کـهـ مـسـلـمـ اـزـ مـجـمـوـعـةـ اـطـلاـعـاتـ جـزـئـیـ

بـهـ دـسـتـ نـمـیـ آـیـدـ.

آن بر او چون بادیزن شد پدید
گفت شکل پل دیدم چون عمود
گفت خود این پل چون تختی داشت
فهم آن می‌کرد و بر آن می‌تندید
آن یکی دالش لقب داد، آن الف

آن یکی را دست برگوشش رسید
آن یکی را کف چو بربایش بسد
آن یکی بپشت او بهداد دست
همچنان هریک به حزبی کورسید
از نظر گه گفتشان شد مختلف

چون از ابزاری استفاده می‌کردند که هرکدام یک وجه از آن پدیده را می‌کردند، هرکدام از فیل تعریفی داشتند غیر تعریف دیگری. بعد می‌گوید:

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

در کف هریک اگر شعی بُدی شمع، وسیله‌ای می‌شود تا بتواند با یک نظر، کل فیل را ببینند. بعد در مورد کارآیی حس و تجربه می‌گوید:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه آن دسترس

یعنی باید ابزاری برتر از ابزار حس به کار برد، و گرنه قصه ما در شناخت جهان، مثل قصه آنچایی می‌شود که می‌خواستند با کف دست، فیل را بشناسند. می‌گوید:

گوش را بگذار و آنگه گوش دار هوش را بگذار و آنگه هوش دار

یعنی با گوش و هوشی غیر از این گوش و هوشی حسی و محدود باید برای شناخت عالم مجهز شوی. که منظورش همان جهان‌بینی مذهبی است که وحی در اختیار می‌گذارد و آن‌طور که خداوند جهان را خلق کرده به ما می‌شناساند.

یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد و نه
یک شناسایی موقت.
آنچه را ارائه می‌دهد، ارزش نظری و بینشی و
واقعیت‌نمایی داشته باشد، نه صرفاً ارزش عملی و فنی.

مبتني بر اصول «بديهي»، «عام»، «ثابت»² است و از احکام «موجود بیما هُو موجود» صحبت می‌کند (يعنی هرچیزی را از آن جهت که هست مورد نظر قرار میدهد نه از آن جهت که چیست).

روش روشن استدلال است و نه آزمون فرآگیرنده و نیمه روشن است، نیمه روشن است یعنی مثل حس و تجربه نیست پاسخگوی مسائل کلی است جهت حیات را مشخص میکند و نه چگونه استفاده کردن از طبیعت را. به انسان قدرت ایده داشتن میدهد و نگرش او را به هستی روشن میکند.

جهان‌بینی مذهبی: از آن جهت که نگرش نسبت به جهان کلی است، یک جهان‌بینی فلسفی است، ولی از آن جهت که مبداءً معرفت در جهان‌بینی مذهبی «وَحْيٌ» است، منطبق با هر جهان‌بینی فلسفی نیست، مثل جهان‌بینی مارکسیسم که فلسفی هست ولی مذهبی نیست.

جهان‌بینی مذهبی قدرت قداست بخشیدن به آرمان هایش را دارد و می‌تواند آن حرارت ایمانی را که نیاز هر ایدئولوژی است، به وجود آورد، ولی هر جهان‌بینی فلسفی چنین توانایی را ندارد، هر چند که بالاخره نمی‌شود جهان‌بینی مذهبی از مبانی عقلی و استدلالی فاصله داشته باشد و جهان‌بینی اسلامی در عین داشتن رنگ فلسفی و در عین مذهبی‌بودن، همچنان‌که قبل از عرض شد نسبت به سایر مذاهب از عمق توحیدی قابل ملاحظه ای برخوردار است.

جهان‌بینی عرفانی: همان جهان‌بینی مذهبی است که فرد در اثر اعمال خالصانه دینی به چنان درجه‌ای از شعور می‌رسد که با شهود قلبی جهان را همچون آینه‌ای می‌یابد که جلوه‌های اسماء و صفات حق در آن نمایان است و آن‌چه را فیلسوف اسلامی می‌فهود، عارف با شهود قلبی می‌یابد. پس جهان‌بینی عرفانی همان جهان‌بینی مذهبی است ولی حقایق جهان را با دل می‌بیند، نه فقط با تفکر بفهمد، و لذا جهان‌بینی عرفانی به روش انبیاء که آنها هم حقایق را می‌یافتنند نزدیکتر است.

قابل اثبات باشد و از ناحیه عقل و منطق حمایت شود.
زندگی را معنی کند و بتواند زندگی انسان را از پوچی
برهاند و به واقعیتها آشنا کند.
آرمان‌ساز باشد و هدف‌های انسانی او را ویران نکند.
قدرت تقدس بخشنیدن به هدف‌های انسانی و اجتنابی را
داشته باشد، تا حس فدایکاری را تقویت کند.
تعهدآور و مسئولیت ساز باشد.

2- بدیهی یعنی مفهومی که اگر درست تصور کنیم آن را تصدیق می‌نماییم، مثل اینکه می‌گوییم «جزء هر چیزی از کل آن کوچکتر است» و عام یعنی صفتی که مخصوص شیئی خاص نباشد، مثل اینکه می‌گوییم «جزء همه چیزها از کل شان کوچکتر است» و ثابت یعنی صفتی که در اثر مرور زمان از پدیده‌ها حذف نمی‌گردد، مثل اینکه می‌گوییم «در همه زمان‌ها یک چیز از کلش کوچکتر است».

به معنی خاص، عبارت است از نظام ارزشی (باید ها و نباید های) هر مکتب، و آن عبارت است از موضع گیری انسان بعد از جهان بینی، یعنی بعد از معرفت به (هستها و نیستها).

مکتب = جهان‌بینی + ایدئولوژی، چرا که همواره ایدئولوژی یک نحوه نیاز و اتكا به جهان‌بینی دارد و آن دو برروی هم مکتب انسان‌ها را می‌سازند.

روش بررسی یک مکتب: اول باید اصول یک مکتب را بررسی کرد و چنانچه آن مکتب در جهان‌بینی خود، روش منطقی و قابل دفاعی را پیروی می‌کند بعدها به سراغ تکلیف‌ها و باید و نباید های آن مکتب رفت.

تقدّم جهان‌بینی بر ایدئولوژی: هر چه جهان‌بینی انسان گستردگی باشد و آگاهیش نسبت به حقایق انسان و جهان کاملتر باشد، به همان اندازه امکان انتخاب راه صحیح و سعادتمندانه برای او بیشتر است و بایدها و نبایدهای او کمتر آلوده به احتمالات و توهّم‌ها است. پس بیش از همه باید در به‌دست آوردن یک بینش صحیح نسبت به جهان تلاش نمود.

روش انحرافی: اگر قبل از بررسی جهانبینی یک مکتب، به مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی آن مکتب بپردازیم و از بررسی مسائل فرعی بخواهیم یک مکتب را ارزیابی کنیم، راه انحرافی را پیروی کرده ایم.

از کجا باید آغاز کرد؟

چون اسا سی ترین اصلی که سایر مواضع مکتب را به نحو عمیق تحت تأثیر قرار میدهد، مسئله بود و نبود ماوراء طبیعت و در رأس آن « خدا » است که در تمام تار و پود نظام فکری انسان نقش بسزایی دارد. باید در بررسی یک جهان‌بینی اول موضوع گیری اش را نسبت به « توحید » و خداشناسی دانست و دلایل آن را نسبت به قبول و رد این مسئله بررسی کرد تا چنانچه در این قسمت زیربنایی سخن منطقی دارد به بقیه فروع آن نیز دل ببنديم . و در همین راستا در بحث‌های آينده ابتدا به مسئله خدا و ماوراء الطبيعه مي پردازيم و دلایل وجود خداوند را از زوایای مختلف بررسی می‌کنیم ، تا چنان‌چه استدلال‌های آن کافی بود به سایر مباحث جهان‌بینی مذهبی نظر شود.

نکته اول: حقیقت انسان، ماوراء بدن خودشناستی

انسان يک «تن» دارد و یک «من». که حقیقت او همان «من یا نفس» است و همه ادراکات، مخصوص و مربوط به نفس^۳ است.

يعني انسان بدون هیچ برهان و استدلال، خود را حس می‌کند و دست و پایش را عین خود نمیداند، بخصوص این مسئله در خواب روشتر و محسوس‌تر است. چرا که ما در خواب در هنگامی که بدنمان در رختخواب است، خود را در همان جایی که خواب می‌بینیم می‌یابیم و نه در رختخواب. مثلاً خواب می‌بینیم که در باگی هستیم و واقعاً هم خودمان هستیم که در باگیم و حس نمی‌کنیم خودمان همان گوشت و استخوان‌ها هستیم که در رختخواب است. یا وقتی که خواب می‌بینیم در خیابان هستیم و ما شینی می‌خواهد ما را زیر بگیرد، خود را در وسط خیابان حس می‌کنیم.

3- عزیزان توجه داشته باشند که در محاورات فارسی زبانان؛ «من» و «نفس» و «روح» به یک معنی به کار می‌رود و در این نوشتار نیز هر سه واژه به یک معنی به کار رفته ولی قرآن «نفس» را به جای «من» انسان یا «جان» او به کار می‌برد.

به جهت این‌که حقیقت انسان همان نفس است، وقتی عضوی از بدن او کم شد، احساس نمی‌کند «من» او کم شده است، چرا که تن انسان در حقیقت او دخالت ندارد، و با کم و زیاد شدن تن انسان، حقیقت انسان تغییر نمی‌کند، بلکه «تن» ابزار نفس است. و این‌که گفته می‌شود همه ادراکات، مخصوص نفس است؛ یعنی نفس انسان شناخت، منتها در عالم ماده به وسیله گوش می‌شنود و نفس انسان بینا است، منتها در عالم ماده به وسیله چشم می‌بینند. ملاحظه کرده‌اید که در هنگام خوابیدن، چشم دارید و حتی چیزهایی را می‌بینید که بعداً در عالم بیداری خواهید دید. می‌فرماید: مرد خفته، روح او چون آفتاب وز فلک تابان و تن در جام خواب

یا این‌که ملاحظه کرده‌اید وقتی در کلاس درس، چشم شما به معلم است ولی نفس شما به جایی غیر از کلاس و معلم توجه و نظر دارد، در عینی که عمل بینایی چشم با تطابق عدسي و انعکاس تصویر روی لکه زرد شبکیه انجام می‌گیرد. وقتی معلم شکلکی در می‌آورد و همه حاضران می‌خندند، تازه شما به خود می‌آید و از بقیه می‌پرسید: معلم چه کرد؟! چون نفس شما در آنجا حاضر نبود و توجهش در جای دیگری بود؛ این چشم با این‌که به سوی معلم بود، ولی ندید. یعنی در واقع «من» انسان با چشم می‌بیند، نه این‌که چشم به خودی خود بینند باید. یا در مورد گوش هم همین‌طور است. گاهی که نفس نظر به گوینده ندارد و نظرش در جای دیگر است، همه فعل و افعال شناوری از نظر فیزیولوژی و قوانین مادی بدن انجام می‌شود، ولی شخص سخنان گوینده را نمی‌شنود. چرا؟ چون نفس است که با گوش می‌شنود و لذا وقتی نفس در صحنه نیست گوش نمی‌شنود. پس می‌گوییم «همه ادراکات مخصوص نفس است» یعنی:

پرتو آتش بود در آب جوش پرتو آتش بود در آب جوش

در هنگام بیهوشی هم که نفس از بدن خارج می‌شود، دیگر آن پاره کردن‌های دکتر جراح موجب آزار انسان نمی‌شود، چون نفس که ادراکاتی مثل حسکردن و دیدن و شنیدن همه مربوط به اوست از بدن خارج شده است.

قرآن چه می‌گوید؟

قرآن می‌فرماید: «الله يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا، فَيُفْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمُؤْتُ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرِي إِلَيْ أَجَلٍ مُّسَمٍّ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر/42) یعنی خداوند جان‌ها را در هنگام مرگ تماماً می‌گیرد، و آن جانی هم که بنا نیست بمیرد، در هنگام خواب می‌گیرد، پس آن کسی که مرگ برایش مقدار شده، چون گرفته شد دیگر برنامی‌گرداند و آن دیگری که در خواب گرفته شده و مرگ برایش مقدار نشده، برای مدتی به بدن باز می‌گردد. و این مسئله -گرفتن جان‌ها هنگام مرگ و خواب- برای اهل تفکر نشانه مهمی از حقیقت است.

پس متوجه می‌شود که در هنگام خواب، خداوند ما را تماماً می‌گیرد، در حالی که تن ما هنگام خواب در رختخواب است و لذا از نظر قرآن هم معلوم می‌شود که تن ما در حقیقت ما دخالت ندارد.

اصلاً نفس انسان هیچ زمانی، نه می‌خوابد و نه چرخ می‌زند، بلکه همین که به ظاهر خوابید و یا شروع کرد به چرت‌زدن، از توجه به بدن مذصرف می‌شود و به جایی دیگر و یا عالمی دیگر توجه می‌کند. به همین جهت هم شما بعضاً متوجه شده‌اید همین‌که به خواب می‌روید، خواب می‌بینید که مثلاً پایتان از پله‌کان لغزید و یکمرتبه از خواب می‌پرید، می‌بینید در حال خوابیدن بودید. این حادثه نشان میدهد همین‌که به ظاهر به خواب رفتید، نفس شما خود را در صحنه دیگر احساس کرد، پس به واقع نخوابیده است، بلکه نظرش به جای دیگر منصرف شده. مرگ هم همین‌طور است، یعنی نفس از بدن منصرف می‌شود و در عالم دیگر حاضر می‌گردد.

در هنگام خواب در عین این‌که خداوند نفس انسان را تمام و کمال گرفته، تدبیر بدن توسط نفس از بین نمی‌رود و به همین جهت ملاحظه می‌کنید

که قلب و یا سایر اعضاء انسان در حال خواب از حرکت باز نمی‌ایستد. ولی در موقع مرگ؛ علاوه بر این‌که خداوند نفس انسان را تمام و کمال می‌گیرد، تدبیر و توجه نفس به بدن را نیز می‌گیرد و به همین جهت دیگر اثری از حیات در بدن دیده نمی‌شود.

خواب یا رؤیا به سه صورت میتواند واقع شود.

الف: رؤیای رحمانی، که این رؤیا؛ متذکر حقایق عالم است و باطن اعمال را نشان میدهد که بعداً نمونه هایی از آن ارائه خواهد شد.

ب: رؤیای صادقه که خبر از واقعه هایی میدهد که بعداً انسان با همان وقایع روبرو میشود.

ج: رویایی باطل که تحت تأثیر خیالات روزمره به وجود می‌آید.

نکته دوم: حضور نفس در شرایط فوق زمان و مکان

در موقع خواب دیدن و رویا، بخصوص در رویایی صادقه، در عین اینکه بدن و جسم ما، در رختخواب است، خود ما در صحنه‌هایی حاضر می‌شویم که بعداً همان صحنه‌ها در عالم ماده حادث می‌گردد. یعنی ما بدون این جسم و بدن در صحنه‌هایی واقعی حاضر می‌شویم.

علاوه بر مطلب مطرح شده در نکته شماره یک؛ نکته ای که در مورد رؤیای صادقه برای ما روشن می‌شود این است که نفس انسان بدون این «بدن»، در صحنه‌هایی حاضر می‌شود که هنوز آن صحنه‌ها را با چشم سر خود ندیده و زمانی که با آن صحنه روبرو شد، تازه یادش می‌آید که آن را در خواب دیده است. یا در فکر فرو می‌رود که گویا این صحنه یا صحنه‌ها را در جایی دیده است، ولی مسئله را دنبال نمی‌کند تا متوجه شود در خواب با این صحنه روبرو بوده است. یعنی نفس وقتی از بدن خارج شد دیگر محدودیت‌های زمانی و مکانی را ندارد. مثلاً انسان در خواب هم مثل بیداری همواره با پدیده‌هایی از جنس همان عالم روبروست، منتهی مثل بیداری که همه آنچه را انسان در طول روز می‌بیند به خاطرش نمی‌ماند، در خواب هم فقط منظره‌ها و یا گفته‌هایی به یادش می‌ماند که برایش مهم باشد.

غیر بدن اوست و هم این بُعد اصیل، از زمان و مکان به هر حال از طریق رؤیایی صادقه^۴ متوجه می‌شویم که هم اصل انسان

۴- در قرآن از خواب‌هایی نام برده است که از رابطه‌ای بین آنچه شخص در خواب با آن روبرو می‌شود و بین عالم خارج حکایت دارد. مثل خواب حضرت ابراهیم^{علیه السلام} نسبت به ذبح فرزندشان(105/اسفات)، و یا رؤیای حضرت یوسف^{علیه السلام}، و یا رؤیایی دو رفیق هم‌زندانی حضرت یوسف^{علیه السلام}، و یا رؤیای پادشاه مصر، و یا رؤیای رسول حدا^{صلوات الله عليه وآله} در رابطه با فتح مکه (27/فتح)؛ که تمامی این رؤیاها چنانچه مستحضرید رابطه‌ای با عالم خارج دارد و صرف حیالات افراد نیست.

با این همه رؤیا؛ امری است ادراکی که قوه خیال در آن مؤثر است و اگر قوه خیال تحت تأثیر شدید عالم خارج باشد، آن خیالات در رؤیا دخالت‌های شدید می‌کند. همچنان که صفات روحی شخص مثل عداوت و عجب و تکبر و حرص و طمع در خیالاتش تأثیر می‌گذارد. لذا اکثر رؤیاهای تحت تأثیر تخیلات نفسانی است. تخیلات نفسانی نیز تحت تأثیر همین عوامل طبیعی یا اخلاقی است که نفس را به تصور آخما واداشته است. پس در حقیقت نفس همان تأثیرات را در خودش حکایت می‌کند و حقیقت دیگری ندارد. بنابراین هر رؤیایی، حقیقت نیست هرچند هر رؤیایی تعبیری دارد که تعبیر آن، عوامل طبیعی و یا عوامل اخلاقی هستند. ولی رؤیاهایی هم هست که با حوادث خارجی و حقایق عالم وجود ارتباط دارند.

رؤیاها، یا خواب‌های حق: عبارت است از ارتباط نفس با سبب غیبی حادثه‌ای که بعداً در ظرف مکان و زمان خاص محقق می‌شود. نفس به علت تجدرش با وجود بزرخی یا عقلی یک حادثه در خواب ارتباط پیدا می‌کند و بعداً آن حادثه در عالم ماده حادث می‌شود. البته نفس پارهای از حقایق آن عالم را به مقدار استعدادش دریافت می‌کند. حال اگر نفس، کامل باشد و گرفتار وهیات و آزوها نباشد، حقایق عالم غیب را آنطور که هست به طور کلیت و نورانیت در خواب پیش رویش حاضر می‌بیند، ولی اگر نفس کامل نبود آن حقایق را به نحو حکایت خیالی و در صورت‌های جزئی که با آنها مأнос است می‌یابد. مثل این که وقتی با معنی «عظمت» در آن عالم، روبرو می‌شود، در خیالش صورت «کوه» ایجاد می‌شود، یا معنی «مکر» در خیالش صورت «رویاه» به خود می‌گیرد، چون عظمت

آزاد است و این بدن در واقع سایه آن نفس محسوب می شود. به طوری که مولوی گفته:

می‌بود برخاک، پر ان مرغ وش	مرغ بر بالا پران و سایه‌اش
می‌بود چندان که بی‌مایه شود	اللهی صید آن سایه شود
بی‌خبر کین سایه مرغ هواست	ترکش عمرش تهی شد، عمر رفت
از دویدن در شکار سایه تفت	

یعنی اگر انسان خود را همین بدن بپنداشد همه فرصت‌هایی را که برای بارور کردن جان است از دست می‌دهد و بدون سرمایه واقعی از این جهان رخت برخواهد بست. به طوری که می‌گوید:

همچو صیادی که گیرد سایه‌ای سایه‌ای او را کی بود سرمایه‌ای

چرا که:

مرغ حیران گشته بالای درخت سایه مرغی گرفته مرد سخت

را به کوه، و مکر را به رویاه می‌شناسد. یا معنی «افتخار» را به صورت «تاج» و «علم» را به صورت «نور» و «جهل» را به صورت «ظلمت» می‌بیند. و یا مثلاً چون رابطه‌ای بین اذان صبح در ماه رمضان با شروع روزه هست، با دیدن معنی «مؤذن بودن» در آن عالم، صورت «مهرکردن دهان» مردم برای خود می‌سازد. که البته این موضوع؛ رقایق و ظرافی خصوص به خود دارد به طوری که گاهی از یک معنی که در خواب می‌باید صورت عکس آن را در خود می‌سازد. مثل این که در بیداری گاهی با شنیدن لغت ثبوت به معنی فقر فقرا منتقل می‌شود.

پس گاهی خواب «صریح و بدون تصرف» است و یا «متمثل معنایی است که نفس با آن رویه رو شده، در عین تصرف نفس» و یا «انتقال به چیزی است مناسب آن معنی یا ضد آن معنی» و گاهی آنچنان با تصورات شخص مخلوط شده که اصلاً نمی‌توان فهمید از کدامیک از مبانی مأнос شخص خواب بیننده تأثیر گرفته، که در این حالت به این رؤیاها «اضغاث احلام» گویند.

در رؤیاها یکی که نفس با اصل موضوع رویه رو می‌شود و به صورت مناسب آن منتقل می‌شود، در واقع انسان به اصل موضوعات آگاه شده، به طوری که اگر ملاحظه کرد در حال جمع کنافت است، در واقع صورت به دست آوردن مال زیاد دنیا را به او نشان می‌دهند، در عین آگاهی دادن به او که این مال سرگین و کنافت است. و یا وقتی رویه رو می‌شود بر این که بدنش ورم کرد است، با صورت به دست آوردن مال زیاد رویه رو می‌شود در عین آگاهی دادن به او که بدان! آن چرک و آلوچگی است. همچنان که اگر در خواب دید در زندان است، در واقع با صورت شهرت یابی اش رویه رو شده در عین آگاهی دادن به او که این شهرت زندان است، همچنان که اگر دید در زنگیر است، با صورت خوشی و خوش گذرانی دنیا ایش رویه رو شده در عین آگاهی دادن به او که آن گناه است و گرفتاری و زنجیر. در هر صورت با این احوال غی‌توان به رؤیا اعتماد کرد، چون در حال خواب؛ صورت خیالیه نفس آنقدر جوان دارد که با میل خود صورت‌ها را تغییر می‌دهد و از جایگاه خود خارج می‌کند.

صاحب کتاب «تحف العقول» از قول پیامبر ﷺ آورده که حضرت فرمودند: اگر رؤیا از کسی برداشته شد نباید نگران باشد زیرا وقتی کسی راسخ در علم شود، رؤیا از او برداشته می‌شود.

این که دستور داده‌اند انسان دائم در حال طهارت باشد و نیز با وضو بخوابد، به سبب آن است که این طهارت موجب طهارت باطن و آزادشدن از خواب‌های بی‌خود و باطل می‌گردد.

مرحوم محدث نوری در جلد ۴ کتاب دارالسلام می‌فرماید: اگر انسان نسبت به خواراکش مواظبت داشته باشد و دقت کند که چه چیز بخورد و چه مقدار بخورد، روح او قدرت سیر در اکتف آسمان‌ها را می‌باید و گزنه بر عکس، پرخوری موجب جوان شیطان در قلب و خیالش در خواب و بیداری می‌شود.

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا أَهَاوِي الشَّيْطَانُ لِيَخْرُجَ إِلَيْهِ الْأَذْمَرُ وَمِنْهَا مَا يَهْمُمُ بِهِ الْأَذْمَرُ فِي مَنَامِهِ وَمِنْهَا جُزْءٌ مِّنْ سِتَّةِ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِّنَ النُّبُوَّةِ». یعنی خواب سه گونه است: یکی القاتلی که شیطان می‌کند تا فرزندان آدم را بترساند و نگران کند و یکی این که آنچه را در بیداری مورد توجه قرار داده در خوابش آن را می‌بیند (با تغییراتی از طریق صورت خیالی) و یکی هم خواب‌هایی است که جزئی است از چهل و شش جزء نبوت.

اما صادق علیه السلام می‌فرمایند: در مورد رؤیا فکر کن که چگونه خداوند در مورد آنها تدبیر به کار گرفته و راست و دروغ آن را به هم در آیینه، اگر همه رؤیاها راست بود، مردم همه پیامبر بودند، و اگر همه دروغ بود، در رؤیا فایده‌ای نبود.

در فرمایش امام محمد باقر علیه السلام داریم که: «رؤیای مؤمن بین زمین و آسمان در گردش است تا آن که خودش آن را برای خود تعبیر کند، یا دیگری برای او تعبیر نماید، پس آنگاه که تعبیر کرد به زمین می‌آید و قطعی می‌شود» (کافی ج 8 ص 336).

این بود مختص‌تری از بحث رؤیا که شرح بیشتر آن را در بحث آیه ۴۲ سوره زمر عرض کردام و چون عموماً در حین بحث در مورد رؤیایی صادقه سوال می‌شد، آن را در این قسمت خدمت عزیزان عرضه کردم.

این بدن، سایه مرغ روح است و اگر تمایم توجه انسان به بدنش باشد، علاوه بر این که هیچ سرمایه‌ای برای او نمی‌ماند، به روح خود نیز جفا کرده و رشد لازم را برایش فراهم ننموده.

نكتة سوم: تن، محل ظهور حالات من

«تن» در قبضه «من» است و در حقیقت انسان دخالت ندارد. به همین جهت هم «تن» انسان از حالات و تأثیرات «نفس» متأثر می‌شود.

همواره شما متوجه اید حالات روحی که مربوط به نفس است بر تن اثر میگذارد، مثل ترسیدن که مربوط به روح است ولی در بدن هم ظهور میکند. یا مثلاً شما در خواب میبینید که از کوهی سقوط کردید و همچنان به طرف پایین میغلطید. فردا صبح که بیدار شدید احساس میکنید بدن شما هم کوفتگی و خستگی پیدا کرده است. با اینکه آن سقوط مربوط به این بدن شما نبود، ولی حالات «من» در تن ظهور کرد. یا وقتی در خواب دعوا میکنید، ضربان قلب گوشتی مستقر در قفسه سینه شما نیز از حد طبیعی بیشتر میشود، در حالی که علت افزایش ضربان قلب، فعالیت بیش از حد ماهیچه هاست، ولی با اینکه ماهیچه ها به طور عادی در رختخواب بوده اند، چون نفس دعوا میکند، «تن» عکس العمل نشان میدهد و ضربان قلب گوشتی تشدید میشود. یعنی حکم «من»، بر «تن» ظاهر میشود، و این نشان میدهد که حاکم اصلی در همه فعل و افعالات «من» است و تن، تحت تأثیر من باشد.⁵

پس بودن غلاف و جان شمشیر کار، شمشیر می‌کند نه غلاف

نکته چهارم: انسان، بدون بدن زنده‌تر است

«نفس» چون بدون بدن می‌تواند ادراک داشته باشد و حتی بهتر از بدن حوادث را درک می‌کند و حوادثی را می‌بیند که هنوز چشم بدنی آنها را ندیده، پس بدن انسان نقشی در حیات انسان نداشته و نفس، بدون بدن زنده‌تر است و حتی می‌بیند که می‌میرد.

شما در خواب با اینکه این بدن در رختخواب است، چشم دارید و میبینید، دست دارید و چیز ها را در خواب میگیرید، گوش دارید و میشنوید، دهان دارید و حرف میزنید و....؛ پس حیات انسان مربوط به این تن نیست. از طرفی در رؤیای صادقه بدون این بدن مادی، در صحنه هایی واقعی حاضر می شوید که هنوز با این بدن به آن صحنه ها رسیده اید، یعنی در واقع این بدن از جهتی مزاحم ادراک ماست، و در خواب که تا حدی از این بدن آزاد شده ایم ادراک ما تا آینده هم سیر میکند و به همین جهت هم قرآن می فرماید: در قیامت که پرده ها از چشم ها برداشته شد، شما بیناترید. «فَكَشْفُنَا عَذْكَ غِطَائِكَ فَبَصُرْكَ الْيَوْمَ خَدِيدٌ»^۶ یعنی در قیامت پرده ها را از چشم توکنار میزنیم و چشم شما تیز بین تر می شود. چون بیننده حقیقی چشم نیست، و لذا وقتی روح انسان این بدن را رها کرد بهتر به آینده و گذشته می تواند نظر بیندازد.

وقتی برفرض دست شما از بدنتان جدا شد میبینید که دستان جدا شده است. وقتی هم بدن شما جدا شد، میبینید که همه بدنتان از شما جدا شده است و به اصطلاح مردید. پس میبینید که میمیرید. در روایت داریم: هنگامی که در حال غسل دادن بدن مؤمن هستند، ملائکه از او میپرسند: «

۵- در راستای تأثیرپذیری «تن» از حالات روح، علم روان درمانی پایه‌گذاری شده است، در حدی که براساس تجربیات این علم بسیاری از بیماری‌های تن را باید در علم تعادل روان انسان جستجو کرد، و روش شده است که روان انسان بدون خدا هوغوار در بیماری به سر می‌برد و برای ارتیاط با خدا شریعت و عبادت نیاز است.

میخواهی به بنت برگردی؟» در جواب میگوید: «این دارغم و محنت را میخواهم چه کنم؟» یعنی انسان در آن حال ناظر بر مرگ و غسل و کفن خود است. و پا در روایت از پیامبر خدا صلوات الله عليه وآله هست که: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا أَنْتَبَهُوا»^۷ یعنی مردم در خواب‌اند، وقتی که مردند بیدار می‌شوند. پس نتیجه میگیریم انسان بدون این بدن زنده‌تر است و این بدن حجاب درک بعضی حقایق است که چون از این بدن آزاد شد با آن حقایق که اطراف او بود و از آنها غافل بود، روبه رو می‌شد، مثل انسان خوابی که متوجه نیست اطراف او چه می‌گذرد و چون بیدار شد می‌فهمد که عجب در اطراف او چه حادثه‌هایی واقع بوده ولی او متوجه نبوده است.

نکته یینجم: «تن»، ایزار کمال «من»

نفس انسان از طریق به کار بردن «تن» کامل می‌شود و به همین جهت هم نفس، بدن را تکویناً دوست دارد و آن را از خودش می‌داند و با این حال چون به کمالات لازم خود رسید «تن» را رها می‌کند، و علت مرگ طبیعی هم همین است که «روح» تن را رها می‌کند.

در قسمت سوم روش نشان داد که اصل وجود انسان «من» اوست و تن در
قبضة نفس است. حال ممکن است سؤال شود که: پس این تن چه فایده‌ای
دارد؟ باید متوجه بود که نفس، تجریش نسبی⁸ است و جنبه‌های بالقوه‌ای
دارد که باید بالفعل گردند، و از طریق به کارگیری تن و اعمال اراده‌های
ممتد در رابطه با تن، این جذبه‌های بالقوه به فعلیت میرسند.
از طرفی چون

نفس از طریق تن، کمالات خود را به دست می‌آورد، آن را دوست دارد و جداسدن از آن را نمی‌خواهد. و علاوه بر آن، انس طولانی با یک چیز علاقه به آن چیز را به همراه دارد و این جذبۀ دیگر علاقة نفس به بدن است، در حالی که آنچه مطلوب بالذات و حقیقی نفس است آن کمالی است که از طریق به کارگیری تن حاصل می‌شود و نه خود تن، و چون از این نکته غفلت شود شخص از مرگ می‌هراشد. ولی چه شخص به تن علاقه‌مند باشد و چه نباشد، نفس تکویناً^۹ پس از مدتی این بدن را رها می‌کند که به آن مرگ می‌گویند.

انواع مرگ

الف- مرگ طبیعی انسانی: که نفس در ابعاد انسانی کامل شود و جذبه های بالقوه اش به فعلیت بررسد و دیگر ابزار تن را نخواهد و لذا رهایش میکند، که این بهترین نوع مرگ است و این نوع رها کردن تن توسط نفس، مخصوص اولیاء الهی میباشد. مثل نجاري است که پس از ساختن در، تیشه اش را رها کند، چرا که دیگر آن دری که میخواست، درست کرد. به عبارت دیگر در این رابطه میتوان گفت: «سوار چون که به منزل رسد، بپاده شود».

ب- مرگ طبیعی حیوانی: چون انسان دارای دو بُعد حیوانی و انسانی است، ممکن است شخصی برخلاف ابعاد انسانی، در حیوانیت کامل شود، باز نفس در این حالت نیزبدن را رها میکند و با توجه به اینکه بُعد حیوانی نیز دارای دو جنبه «غضبه» و «شهویه» است. انسان ممکن است در گرگ صفتی کامل شود و قوه غضبیه در او رشد کند. مثل بعضی از

۸- سه نوع موجود هست: ۱- موجود مادی که هیچ جنیه تجد ندارد. ۲- مجرد مطلق مثل خدا و ملائکه، که هیچ جنیه بالقوه در آنها نیست و فعلیت محض آنده.

3- مجرد نسیبی، مثل نفس که بین ماده دارای قوه و فعلیت محض قرار دارد و به جهت تعلقش به بدن دارای بالقوه‌گی هایی است که با به کار بردن بدن پس از مدتی آن جننه‌های بالقوه، به بالفعا مبدل می شود و از این جهت که نفس هنوز به بدن ماده تعلق دارد، تجد نسیب است.

۹- عمل تکوینی یعنی عملی که خارج از اختیار خود انسان است، مثل زدن قلب که عملی تکوینی است. و عمل تکوینی نفس در رابطه با رهاکردن بدن در راستای سیر طبیعی، نفس و تیدیا، مایل‌القده آن به مایافعل، انجام می‌گیرد و اراده و اختیار انسان به طور مستقیم در آن نقشی ندارد.

افراد که در آخر عمر بسیار زود غضبناک می‌شوند و در بدینی نسبت به اطرافیان خیلی شدید شده‌اند. و یا ممکن است انسان در خوکصفتی و جمع مال و حرص در دنیا شدید شود که در بُعد شهویه از بُعد حیوانی اش کامل شده است. البته جمع غضبیه و شهویه نیز ممکن است، در هر حال این نوع افراد در حیوانیت کامل شده‌اند و لذا نفس، بدن را رها می‌کنند، و عذاب سختی در قیامت برای این افراد هست چون فطرت این‌ها انسان است، ولی شخصیتی حیوانی برای خود به وجود آورده‌اند، یعنی تضادی بین آنچه می‌خواهند و آنچه هستند گریبان آنها را می‌گیرد.

ج- مرگ غیر طبیعی: علاوه بر قسمت الف و ب که هر دوی آنها مرگ طبیعی (در انسانیت و یا در ابعاد حیوانی) است، ممکن است نفس از ابزار بدن استفاده کامل نکرده و هنوز بر بدن خود نظر دارد، ولی بدن آنچنان خراب شده که دیگر نمیتواند برای نفس مفید باشد، مثل نجّاری که قبل از ساختن در، چون تیشه اش شکسته شده است، آن را رها میکند، به خاطر اینکه دیگر به کارش نمیآید، هرچند دری که باید میساخت کامل نشده است. این نوع مرگ را مرگ «اخترا می» نیز میگویند، حال این جدا شدن غیر طبیعی نفس از بدن، یا به جهت تصادفات و بیماری‌هاست که در هر صورت دیگر نفس نمیتواند از این بدن استفاده کند، و یا به جهت گناهان. چرا که نفس گاهی از مفیدبودن بدنش مأیوس میشود و پس از سال‌ها ماندن و به کمال نرسیدن، آن بدن را رها میکند.

حضرت امام صادق علیه السلام می فرمایند: «مَنْ يَمُوتُ بِالذُّوبِ أَكْثُرُ مِمَّنْ يَمُوتُ بِالْأَجَالِ وَ مَنْ يَعِيشُ بِالْأَحْسَانِ أَكْثُرُ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ »^{۱۰} یعنی آنهایی که به جهت گناهنشان می میرند، بیشتر از آنهایی اند که چون اجلسان بسر آمده می میرند، و آنهایی که به جهت کارهای خوبشان زندگی را ادامه می دهند، بیشتر از آنهایی اند که بر اساس عمری که باید بکنند، عمر می کنند.

پس این نوع مرگ یعنی یأس از ادامه حیات هم یک نوع مرگ غیرطبیعی است، چرا که نفس بدون آنکه استفاده لازم را از بدن خود در جهت کمال انسانی یا حیوانی ببرد، بدن را رها می‌کند. چون نفس به جهت ذات مجردش نظر و آگاهی به آینده خود دارد و وقتی متوجه شد در آینده کمالی بر کمالاتش افزوده نمی‌شود، دیگر جاذبه‌ای برای ادامه حیات برایش باقی نمی‌ماند و لذا همین عدم جاذبه و پدیدآمدن یأس برای یافتن کمال برتر موجب انصراف تکوینی نفس از بدن می‌شود.¹¹

11- نباید غفلت کرد تها مرگی که از طریق علم پزشکی می‌توان به تأخیر انداخت، مرگی است که در اثر تصادفات و بیماری‌ها به وجود می‌آید، و آن در حالی است که نفس تکویناً تعلق تدبیری خود را نسبت به بدن از دست نداده و از این جهت هنوز از بدن منصرف نشده‌است، ولی هرگز تصور نکنیم جلو هر مرگی را می‌توان گرفت، آری اگر مثلاً قلب به جهت عوامل خارجی بیمار شد به نحوی از طریق علم پزشکی موانع صحت قلب را برطرف می‌کنیم تا قلب به حرکات طبیعی خود ادامه دهد. ولی یک وقت نفس تکویناً می‌خواهد از بدن منصرف شود و لذا از یک جایی این انصراف شروع می‌شود. مثلاً قلب از تحرك می‌ایستد، حال اگر قلب را شوک بدھیم و به حرکت وادریم، نفس از مغز انصراف خود را شروع می‌کند، چرا که نفس تکویناً می‌خواهد برود و دیگر به بدن خود نیاز ندارد، در این حال است که طبیبان حکیم در زمان گذشته، می‌توانستند بین این دو بیماری تفکیک کنند و متوجه بودند در مورد بیماری نوع دوم کاری از طبیب ساخته نیست، و بسیاری مواقع افراد خودشان متوجه خواهند شد که در چه شرایطی هستند و لذا اگر هوشیاری به خرج دهنند، بیش از آن که حرص به ماندن باشند، آماده رفتن می‌شوند و به اصطلاح هنر مردن خود را از دست نمی‌دهند. (در مردم تکمیل این قسمت بحث؛ می‌توانید به نوشتار «هنر مردن» رجوع فرمایید)

در مورد ابن سینا آن طبیب حکیم هست که: چندین بار پشت سر هم گرفتار قولنج شد و متوجه شد مرگش فرارسیده و فهمید این بیماری به جهت عوامل بیرونی نیست. گفت: «روح؛ دیگر بنا ندارد این بدن را تدبیر کنده» و فعالیت‌های روزمره خود را تعطیل کرد و به دعا و عبادت مشغول شد، و چند هفته طول نکشید که رحلت نمود. و امروز هم نباید تصور کرد به کمک علم پزشکی می‌توان مرگی را که در اثر انصراف طبیعی نفس از بدن پیش می‌آید، به تأخیر اندادخت، بلکه از طریق دستگاه‌های مدرن، این نوع مردن را سخت و آزار دهنده می‌کنند.

نکته ششم: حضور « کامل » « نفس

نفس انسانی فوق زمان و مکان است و در همین راستا است که در بدن، مکان برایش مطرح نیست. و در عین اینکه حضور «کامل» در بدن دارد، در مکان خاصی از بدن جای ندارد، زیرا مجرد از ماده است.

مالحظه کردید که نفس در رؤیای صادقه، بدون بدن در صحنه هایی حاضر می شود که بعداً آن صحنه ها در زمان خاص و مکان خاص ظاهر می گردد، یعنی نفس، خارج از محدودیت زمانی و مکانی با حادثه رو به رو می شود و این است معنی فوق زمان و مکان بودن نفس.

از طرفی خود ما احساس میکنیم که در جای خاصی از بدن خود جای نداریم، در عینی که در همه جای بدن خود هستیم. و در یک لحظه میتوانیم اراده کنیم هم دستمان را حرکت دهیم و هم پایمان را حرکت دهیم و هم با چشمان به چیزی بنگریم. یعنی اگر نفس ما فقط در دست ما جای داشت، دیگر در همان لحظه نباید در پای ما جای داشته باشد. در حالی که همه جا هست بدون اینکه جای خاصی داشته باشد، و این است معنی دیگری از فوق مکان بودن نفس. وقتیکه میگوییم نفس «**حضور کامل**» در بدن دارد به همین معنی است که همه جای بدن هست و محدود به جای خاصی نمیباشد. و این که میگوییم مجرد از ماده است یعنی محدودیت‌های پیدیده‌های مادی را - که مکانمندی و زمانمندی است- ندارد.

پس در این قسمت روشن شد نفس «حضور کامل» در بدن دارد و جای خاصی برایش مطرح نیست.¹²

نكتة هفتم: حضور « تمام » نفس

نفس انسان به دلیل اینکه مجرد است، در همه جای بدن به طور «کامل» و «تمام» هست، بدون هیچ تقسیمی، یعنی نه اینکه یک طرف نفس در چشم باشد و ما ببینیم و یک طرفش در گوش باشد و ما بشنویم. بلکه تماماً در چشم حاضر است و ما می‌گوییم خودمان می‌بینیم و تماماً هم خود را بیننده حس می‌کنیم، همچنان که تماماً خود را شنونده حس می‌کنیم. و این خاصیت هر موجود مجردی است که

« همه جا هست و همه جا هم با تمام وجود هست ». و هر چه موجود مجردتر باشد حضورش شدیدتر است ، مثل خداوند که مجرد محض بوده و حضورش هم مطلق است.

در قسمت ششم؛ بحث از «حضور کامل نفس» شد که در همه جا هست. حال سخن بر سر این است که نه تنها در همه جا هست، بلکه «تماماً» همه جا هست. یعنی همه وجودش در همه جا به صورت «تعام» هست، نه اینکه یک طرف نفس در گوش باشد و یک طرفش در چشم. این یکی از خواص مهم موجود مجرد است که در پدیده‌های مادی اصلًا مثل و مانند ندارد. مثلاً تخته سیاه را در نظر بگیرید؛ طرف راست آن، در طرف چپش نیست و طرف چپ آن، در طرف راستش نیست، چرا که بُعد دارد و قابل تقسیم است. ولی مجرد چنین نیست. ملاحظه کنید؛ شما نمی‌گویید من با یک طرفم می‌شنوم، بلکه تمام وجود شما شنوونده است، آنگاه که می‌شنوید، منتهی به وسیله گوش. یعنی شما در موقع شنوایی حتی از قوه شنوایی خود حاضرترید و می‌گویید: من شنیدم،

12- علت این که انسان‌ها احساس می‌کنند نفسشان در بدنشان قرار دارد، به جهت توجه شدید نفس به بدن است. ولی اگر به کمک ریاضت‌ها، این توجه را ضعیف کنند، درست همین طور که احساس می‌کنند در بدنشان هستند، احساس می‌کنند مثلًاً در فاصله 400 کیلومتری نسبت به بدنشان حاضرند و برای شما از آن فاصله دور خیر می‌آورند، چرا که اصل نفس بخود است و از هر مکان و زمانی آزاد است، توجه شدید نفس به بدن موجب می‌شود که حضور وسیع خود را در زمان‌ها و مکان‌های دیگر، احساس نکند.

عین حضور نفس در فاصله‌های دور مکانی، حضور نفس در فاصله‌های دور زمانی است که موجب می‌شود از آینده خبر بدهد. از همه مهم‌تر این که اگر انسان ریاضت‌های شرعی داشته باشد، حضور در باطن عالم نیز برایش ممکن است، به طوری که به عالم ملائکه و به عالم بزرخ و قیامت نیز سیر می‌کند، که سیر جناب آفای نجفی قوچانی «رحمه‌الله علیه» در کتاب «سیاحت غرب» از این نوع اخیر است.

یعنی یک «من» در صحنه قوّه شنوایی حاضر است که به کمک قوّه شنوایی می‌شنود، و معنی «حضور تمام» همین است.

هر موجود مجردی چون بُعد ندارد، خاصیتش همین است که همه اش، همه جا هست و ما این خاصیت را از طریق نفس مجرد خود می‌توانیم درک کنیم. خاصیت تجرد منحصر به نفس انسان نیست، بلکه ملائکه هم مجرداند پس هر ملکی، همه وجودش، همه جا هست. و از همه مهمتر خداوند که مجرد محفوظ است، شدت حضورش از همه بیشتر است، یعنی در عین این که همه اش، همه جا هست، از همه پدیده‌های مجرد هم حضوری شدیدتر دارد، چرا که به قول فیلسوفان تجرد از مقوله وجود است و نه ماهیت، و در نتیجه تشکیک‌بردار است، یعنی شدت و ضعف‌پذیر است. یعنی تجرد؛ مثل نور است و نه مثل صندلی. ما نمی‌توانیم بگوییم صندلی شدیدتر، چرا که صندلی از مقوله ماهیت است. ولی می‌توانیم بگوییم نور شدیدتر یا علم شدیدتر، چرا؟ چون این‌ها از مقوله وجودند و لذا تشکیک‌بردارند. خود تجرد هم همین‌طور است، یعنی شدت و ضعف بر می‌دارد. تجرد ضعیف مثل نفس نباتی یا نفس حیوانی، و تجرد شدید مثل ذات خداوند.

وقتی متوجه شدیم که موجود مجرد و جودش کامل و تمام است، میگوییم: هر چه موجود تجردش شدیدتر باشد، حضورش «کاملتر» و «تمامتر» است و خداوند که مطلق تجرد است، مطلق حضور است.

فرق حضور با ظہور

حال نباید فراموش کرد که برای موجودات مجرد یک «حضور» داریم و یک «ظهور». ظهور نفس در تن، به قوای نفس است. مثلاً وقتی نفس بخواهد در چشم ظهور کند به قوی بینایی ظهور می‌کند. و یا وقتی بخواهد در گوش ظهور کند، به قوی شنوایی ظهور می‌کند. پس می‌گوییم ظهورش به قوای اöst، ولی حضورش به خود اوست. یعنی در همه جای بدن خودش به صورت کامل و تمام هست.

در مورد خدا هم همین طور است که ظهورش به مخلوقاتش است، ولی حضورش به خودش است، خودش مجرد مطلق است و لذا حضور مطلق دارد، ولی ظهورش در عالم مجردات به مجردات است، و در عالم ماده به مخلوقات مادي است و لذا نباید بین **حضور حق** و **ظهور حق** اشتباہ شود.

پس از این مقدمه برای روشن شدن مطلب عرض می‌کنیم که هر انسانی یک نفس و یک جسم دارد و نفس او قوایی مثل بینایی و تعقل دارد و جسم او اعضاًی مثل دست و چشم و گوش دارد. گاهی ممکن است انسان بین قوا و اعضاء اشتباه کند، مثلاً قوه بینایی را به چشم نسبت دهد، در حالی که قوه بینایی مربوط به نفس است و در هنگام خواب هم که چشم انسان بسته است به کمک قوه بینایی می‌بیند، چراکه قوای نفس؛ تجلی خود نفس‌اند در موطن‌های خاص. یعنی اگر نفس در موطن و محل بینایی تجلی کند، آن نفس بینایی است، و اگر در موطن شنوایی تجلی کند، آن نفس شنوایی است. ولی اعضاء بینایی و شنوایی مثل چشم و گوش و مانند آن، برای ارتباط نفس با بیرون تن است و نفس از طریق این اعضاء و به کمک قوای خود می‌بیند و یا می‌شنود و به همین جهت هم بینایی و شنوایی «ظاهر» می‌شود، و در موقعیت ویا موطن موقعیت شنوایی، به قوه شنوایی «ظاهر» می‌شود، ولی در همان حال که به قوه بینایی یا شنوایی ظاهر شده، «حضورش» به خودش است و نه به قوایش، به همین جهت هم انسان می‌گوید: من می‌بینم، من می‌شنوم. یعنی دیدن و شنیدن را به خودش نسبت میدهد، چون حضورش به خود اوست ولی ظهورش به قوای اوست. عیناً برای سایر مجردات مثل ملائکه نیز موضوع به همین شکل است. مثلاً حضرت عزرائیل^{علیه السلام} حضورش به خودش است، ولی ظهورش برای هر کس برای ساس ظرفیتی است که شخص در زندگی دنیا برای خود به وجود آورده است. بس، حوز حضرت عزرائیل^{علیه السلام} مجرد است، و مجرد همه‌اش، همه حا

نه اینکه در این قسمت دنیا باشد و در آن قسمت نباشد، و یا یک طریق اینجا باشد و یک طریق جای دیگر-
بنابراین ظهور او براساس صفاتی است که فرد برای خودش تهیه کرده است.
پس به این نکته دقیق، عنایت داشته باشید که هر موجود مجرد یک حضور دارد و یک ظهور، که حضورش به خودش است. و هرچه تجردش شدیدتر باشد و از درجه وجودی شدیدتری برخوردار باشد، حضورش شدیدتر است¹³. و یک ظهور دارد که براساس ظرفیت محل ظهور، حقایق باطنی آن موجود مجرد ظاهر می‌شود و هرگز در نفس خود می‌تواند معنی حضور و ظهور مجردات را در عالم احساس کند، همان‌طور که «من» و «قوای» من خود را احساس می‌کند.

وقتی روشن شد هر قدر موجود مجردتر است، حاضرتر است، و خداوند متعال که عین تجرد است پس عین حضور است. متوجه می‌شویم که چرا هر انسانی احساس می‌کند با همه خداوند در ارتباط است و می‌بیند که اصلاً خداوند تماماً با اوست و او هم تماماً می‌تواند با خدا باشد. می‌یابد که تمام خدا را دارد و اصلاً احساس می‌کند که تمام خدا با او روبه‌روست و ارتباط او با خدا یک ارتباط شخصی است. گویا خدا فقط خدای اوست و به اصطلاح هرکس خدای شخصی خود را دارد. چون خداوند مجرد مطلق است، وجود مجرد همه اش هست و خداوند که تجردش مطلق است بیش از همه مجردات نزد هر انسانی به تمامه حاضر است مگر این‌که انسان توجه خود را به غیر خدا برگردانده باشد و در واقع خودش را از خدا دور کرده باشد، در حالی که خداوند از همه چیز به او نزدیک‌تر است و در همین رابطه خداوند به پیامبر می‌فرماید: «اگر بندگانم سراغ مرا از تو گرفتند، من که نزدیکم و جواب هرکس که مرا بخواند میدهم»^{۱۴} حتی نمی‌گوید: ای پیامبر بگو من نزدیکم، تا در این حال وجود اقدس پیامبر «صلوات‌الله علی‌هی و آله و اسطه باشد، بلکه می‌گوید: «فَإِنَّمَا قَرِيبٌ» من نزدیکم.

نکته هشتم: چگونگی حضور مجردات در عالم

ماده مزاحم و مانع حضور مجرد در عالم ماده نیست ، مثل حضور نفس در بدن که حضور مادي اعضاء ، مزاحم حضور و حاکمیت آن در بدن نیست، بلکه ماده مزاحم حضور ماده در ماده است. مثل جای گرفتن یک دست در بین سلول های دست دیگر، که محل است.

از مسائلی که معرفت به نفس برای ما روشن می‌کند این است که حکم حضور موجود مجرد در عالم، با حکم حضور پدیده‌های مادی، در عالم فرق دارد. به طوری که حضور مجردات همه جا هست بدون این‌که آن‌جایی که ماده هست جا برای حضور مجرد تنگ باشد. مثل حضور نفس در بدن که اعضای مادی بدن مانع حضور نفس مجرد در جای جای بدن نیستند. چرا که اصلاً مجرد از سخن دیگر است و ماده است که مزاحم حضور ماده می‌شود.

وقتی روشن شد که ماده مانع حضور مجردات نمی‌تواند باشد، دیگر انتظار نداریم که در هنگام مرگ وسایل مادی توان مقابله با فرشته مرگ را داشته باشند و نیز با روشن شدن این مطلب، حضور ملائکه و خداوند در کل هستی برایمان معنی پیدا می‌کند که ما چه در درون اطاق باشیم و چه در کف دشت؛ حضور خداوند، حضوری خاص است و نمی‌توان گفت در فلان مکان، یا جای موجود مادی است و یا جای موجود مجرد، بلکه باید گفت: در عینی که یک مکان مادی است، موجود مجرد می‌تواند در آن مکان نیز حضور کامل

13- بر همین اساس که تجدید بیشتر موجب حضور بیشتر می شود، هیچ مرتبه از عالم نیست که حضور حق در آنجا نباشد. یعنی این طور نیست که آنچایی که ملائکه یا پدیده های مادی هستند، حضور خداوند آنجا نباشد، چرا که حضور خداوند به خودش است و چون خداوند مجرد مطلق است، دارای حضور مطلق است، بدون هیچ محدودیتی، هرچند ظهورش بر اساس ظرفیت شرایطی است که حضرت حق با اسماء و صفاتش ظاهر می شود.

و تمام داشته باشد. چون ماده مانع حضور مجرد نیست. پس نباید بگوییم خداوند در مأموراء عالم ماده هست و تصور کنیم بالای عالم ماده، جایی است که آن جا، جای مجردات و جای خدا است، بلکه در همه جا خداوند و ملائکه حضور دارند، بدون آن که عالم ماده مانع حضور آنها باشد، همچنانکه نفس ما در همه جای تن ما حاضر است، بدون آنکه تن ما، مانع حضور نفس ما باشد.¹⁵

از این نکته نیز نباید غفلت شود که هرقدر تجرد موجود شدیدتر باشد، حضورش شدیدتر است، و لذا همان طور که ماده مانع حضور مجردات - اعم از ملائکه و خداوند - در عالم ماده نیست، وجود ملائکه در عالم، مانع حضور خداوند در همان عالم نیست، چرا که تجرد خداوند مطلق است. پس این طور نیست که در عالم ملائکه که محل ظهور ملائکه است، خداوند حاضر نباشد، چرا که تجرد خداوند مطلق است، پس حضور حضرت حق هم در تمام مراتب هستی مطلق است.

نکته نهم: وحدتِ نفس، نمودی از وحدتِ حق

نفس چون مجرد است، جامع کمالات است و نه مجموع کمالات. یعنی «دیدن»، «شنیدن»، «دانستن» موجب کثیر ذاتی او نمی‌شود و لذا وحدت ذاتی دارد و به همین جهت هم شناخت نفس، موجب شناخت رب می‌شود. زیرا موجود مجرد در واقع هم سنخ با حق و جلوه نسبتاً کاملی از اوست.¹⁶

ما در عالم ماده با مجموعه ها روبرو هستیم، مثلًاً با مجموعه صندلی ها، و یا با هر صندلی که از مجموعه اجزاء تشکیل شده روبرویم. ولی در عالم مجردات با جامع کمالات روبرو هستیم، مثل نفس که هم شنونده است و هم گوینده و هم تعلق‌کننده، و با این همه یکی بیش نیست. یعنی کثیر کمالاتش آن را از وحدت خارج نمی‌کند و معنی جامع بودن همین است. و این‌که گفته می‌شود صفات خداوند مثل علیم و حی و سميع بودن با ذا تشنگ است به همین معنی است که صفاتش او را از وحدت خارج نمی‌کند، چرا که او جامع کمالات و صفات است. مثل نور بی‌رنگ که وقتی از منشور عبور می‌کند؛ به هفت نور تقسیم می‌شود و این نشان میدهد که این هفت نور، در نور بی‌رنگ بود، ولی به صورت جامع. وقتی از منشور عبور کرد از هم جدا شد و به صورت مجموع در آمد، یعنی وقتی این نورها به صورت جامع بود، وحدت نور بی‌رنگ را به هم نزد ه بود. صفات نفس هم، به همین صورت است که وحدت نفس را به هم نمی‌زنند و صفات خداوند نیز به صورت جامع است و وحدت حق را به هم نمی‌زنند.

وحوٰد ذاتي نفس: این‌که نفس وحدت ذاتی دارد و در واقع کثرت کمالاتش آن را از وحدت خارج نمی‌کند موجب می‌شود که هر چیزی را که غیر خودش است به خوبی تحمل نکند چون ذات و حقیقتش در مقام وحدت و بگانگی است، حتی اگر ناخن شما از بدن‌تان تا حدی جدا شود و امید پیوستن آن به بدن از بین برود دیگر نفس نمی‌تواند وجود آن ناخن را تحمل کند و می‌خواهد آن را جدا کند، چون دوگانگی را حتی در بدن‌ش نمی‌خواهد. در مورد پیوند اعضاء بدن انسانی به انسان دیگر همین مشکل هست که با یه نفس عضو

۱۵- عین این چنین حضوری برای وجود مقدس امام زمان «عجل الله تعالیٰ فرجه» هست که به جهت مقام و درجه وجودی که دارند و این که مقامشان، مقام واسطه فیض است، و از نظر مقام از ملائکه بالاترند، در همه جا حاضرند و هرچا هر طور نظر کنند، حضور دارند و چون تحدشان از ملائکه هم شدیدتر است، در هر مجلسی از همه اعضاء آن مجلس در همان مجلس، حاضرترند، در عینی که در همان لحظه در همه مجالس حاضرند و آن هم حضوری شدیدتر از همه اعضاء آن مجالس (برای تعقیب این موضوع می توانید به نوشtar «نحوه حضور حضور حضرت حجت(عاجل الله تعالیٰ فرجه) در هستی» رجوع فرمایید).

16- قرآن در آیه 11 سوره شوری می فرماید: «**لَيْسَ كَمِثْلُهُ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**» یعنی برای خدا مثل و مانندی که در عرض خدا باشد، وجود ندارد. ولی در آیه 60 سوره نحل می فرماید: «**وَ لِلَّهِ الْمَقْلُ الْأَعْلَى وَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَكِيمُ**» یعنی برای خدا مثل و غونه اعلی وجود دارد که بتواند غونه ای از کمالات او را به تماش
یگذارد. این است که نفس انسان را می توان به عنوان مثال خدا مورد توجه قرار داد.

پیوندی را مثلاً کلیه را بپذیرد و آن را جزء خود بداند و گرنه آن را تدبیر نمی‌کند و به کار نمی‌گیرد و به همین جهت هم سعی می‌شود حتی الامکان شباختهایی بین هردو بدن باشد و بعدهم مدتی با مصرف دارو، نفس را از توجه طبیعی به بدن منصرف می‌کنند تا آهسته آهسته به آن عضو جدید عادت کند. با این حال ممکن است بعد از یکسال یک مرتبه آن را پس بزند. همه این عکس‌العمل‌ها ریشه در وحدت ذاتی نفس دارد که حتی غیر بدن خود را نمی‌خواهد، چون در موقع استفاده از بدن، بدنی را می‌خواهد که خودش ساخته و می‌تواند با آن تا حد ممکن اتحاد برقرار کند.¹⁷

نمونه‌ای از «ایجاد» و «خلق‌کردن»

از نکات با برگتی که در تاریخ تفکر بشر مورد توجه بوده است، مسئله ایجاد کثترت از وحدت است و این‌که چگونه عالم کثترت از ذات احادی خداوند صادر شده و رابطه آنها چگونه است. در این راستا نیز معرفت نفس به کمک ما می‌آید و از طریقی نسبتاً ساده‌تر این مسئله گران‌سنگ را برای ما روشن می‌کند و لذا عرض می‌کنیم:

نفس نزول، موجب کثترت است و درجه وحدت هر مخلوقی، مربوط به درجه قرب او نسبت به خداوند است.¹⁸

از برگاتی که می‌توان در بحث معرفت نفس پیگیری نمود؛ کشف رابطه کثرت‌ها نسبت به مقام ذات احادی است.

بهترین مثالی که می‌تواند روشن‌کننده صدور و نسبت صدوری کثرات از نفس رحمانی¹⁹ و همچنین روشن‌کننده وحدت نفس رحمانی با اجزاء عالم باشد، مثالی است که در نفس انسان وجود دارد.

شما وقتی یک مطلب علمی را میدانید ولی قصد بیان آن را ندارید، در این مرحله تصور خاصی از کلمات و جملاتی که باید به وسیله آنها مطلب علمی‌تان را بیان کنید، در ذهن ندارید یا حتی ترتیبی را که در استدلال به صورت صغری و کبیری باید رعایت کنید، در ذهن ندارید. بدیهی است که در این مرحله حتی هیچ اراده‌ای برای تحرک زبان و بیان الفاظ ندارید. یعنی در این مرحله هنوز الفاظی که آن مطلب علمی را بیان می‌کنند به صورت پدیده طبیعی موجود نمی‌باشند.

ولی وقتی خواستید آن مطلب علمی را مطرح کنید به خوبی مقدمات بیان مطلب را در ذهن خود ایجاد کرده و از آن پس همان مطلب را به صورت کلمات و الفاظ طبیعی اظهار می‌کنید.

شما چون این آمادگی را در خود می‌بینید، تفهیم مطلب را با حفظ مراتب فوق آغاز می‌کنید. مقدمات عقلی بر همان را در عقل خود در نظر گرفته و الفاظ ذهنی‌ای را که بیان‌کننده آن مقدمات علمی هستند در ذهن و خیال خود ترسیم می‌کنید و پس از آن، الفاظ مادی و طبیعی را پدید می‌آورید. یعنی آن معنایی عقلی که در نفس شما از قبل به صورت اجمال وجود داشت؛ پس از ملاحظه تفصیلی، علت پیدایش تصورات خیالی گشته و این تصورات خیالی نیز موجب ایجاد الفاظ طبیعی شده‌اند. پس رابطه مذکورة علمی با تصورات ذهنی و الفاظ طبیعی مربوط به آن، یک رابطه علمی صدوری و ایجادی است. به این معنا که هستی و وجود آنها متکی به هستی

17- در همین راستا است که اندیشمندان «تناسخ» را محال می‌دانند و ثابت می‌کنند هرگز نمی‌شود انسانی که مرده است و بدن خود را رها کرده‌است، باز به دنیا برگرد و در بدن دیگری بود و ادامه حیات بدهد، چراکه نفس انسان فقط با بدن خود می‌تواند وحدت ایجاد کند. (در رابطه با دلایل ابطال تناسخ می‌توانید به فصل نهم کتاب «معرفت النفس والحسن» از همین نویسنده رجوع فرمایید)

18- در بحث‌های قبل عرض شد؛ جامعیت، مخصوص موجود مجرد است. پس هرچقدر موجود مجردتر باشد، درجه جامعیت یا وحدتش شدیدتر است و لذا درجه قرب به خدا موجب درجه بیشتر وحدت خواهد شد.

19- یعنی حضور گسترده حق در عالم هستی

آن معنای عقلی بوده و از ناحیه آن معنا، افاضه و صادر شده و نزول یافته‌اند.

نمونه‌ای از ربط عالمِ خلق با عالمِ امر: آنچه پیوستگی و ربط این تصورات خیالی و الفاظ طبیعی را با آن معنای عقلی به خوبی روش می‌کند، این حقیقت است که اگر شما در ضمن صحبت، آن ملکه عقلی خود را به یکباره از دست بدهید همه تصورات و الفاظ شما از نظم و روال عقلی خود خارج می‌شود و از بیان ادامه مطلب باز می‌مانید.

از طرفی این الفاظ که از خزینه عقلی شما صادر می‌شود، مثل صادر شدن قطرات باران از ابر نیست که پس از مدتی خزینه آن یعنی ابر از بین برود (چون ریزش باران بهطور تجافی است و نه تجلی) اما خزینه عقلی که معانی خیالی و لفظی از آن صادر می‌شود، هرگز کاستی نمی‌پذیرد و شما پس از بیان یک معنای علمی، فاقد آن معنا نمی‌شوید، حتی اگر هزار بار آن مطلب علمی را بیان کنید هیچ اندازه از منبع آن کاسته نمی‌شود، چون صدور آن به صورت تجلی است و نه تجافی.

از طرفی آن ملکه علمی با مظاهر گوناگون خود در صورت خیالی و لفظی، دارای یک وحدت حقیقی است و چون رابطه بین آن معنی و لفظ مربوط به آن معنی، یک رابطه حقیقی است و واقعاً بین آنها وحدت جاری است، وقتی هم کسی آن الفاظ را شنید، همان معنا را که مورد نظر شماست می‌فهمد، درحالی‌که وقتی به صورت تجافی از مبدء خود صادر شده باشد دیگر چنین وحدتی بین شیء و مبدء آن حاکم نیست.

و این حالت بین نفس و صورت ذهنی و صورت الفاظ آن شبیه نسبت صدوری و ایجادی نفس رحمانی با اجزاء عالم است و شاهد گویایی برای اظهار کیفیت وحدتی است که در مراتب مختلف فیض منبسط و نفس رحمانی وجود دارد²⁰. کیفیت صدور کثرت از وحدت، ما را متوجه این نکته مینماید که فیض منبسط با کیفیت وحدتی که دارد، واحد حقیقی بودن جهان را تضمین می‌کند، چون در تمام مراتب ظهور، وحدت حقیقی حاضر است و این ظهورات نه تنها معلول نفس رحمانی است، بلکه مانع حضور نفس رحمانی در سرتاسر عالم ظهور، نمی‌باشد.

نکته دهم: برزخ و چگونگی عذاب قبر

همچنان‌که «نفس» باطن «تن» است، «علم بزرخ» هم باطن «عالَم ماده» است و در هنگام مرگ انسان؛ زمین، «قبر تن» و پرخ، «قبر من پا نفس» خواهد بود.

علت آن که بعضی‌ها در مسئله معاد گرفتار شک شدند، بکی نشناختن نفس است که انسان را به‌کلی با بدن یکی گرفته‌اند و متوجه تجرد روح نشده‌اند، و دیگری هم مسئله نشناختن قبر است که گمان کرده‌اند منظور از قبر در نصوص اسلامی، همین قبر خاکی است، در حالی که به صراحت در روایات ما هست که منظور از عالم قبر، همان عالم پر زخ است.

عمر بن یزید می‌گوید: امام صادق علیه السلام در باره اینکه شیعیان عذاب قبیامتی ندارند فرمودند: «..... ولکنی وَالله أَتَخَوَّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ»²¹ و لیکن خدا می‌داند من نگران شما هستم در برزخ که در آن جا عذاب دارید. پرسیدم: «مَا الْبَرْزَخُ؟» برزخ چیست؟ «قَالَ: الْقَدْرُ» فرمودند: برزخ همان «قبر» است. و غفلت نباید کرد قبر حقيقی انسان‌ها همان عالم برزخی است. عالم برزخی که عالمی است مجرد و مثل نفس انسان زنده است

۲۰- در متون دینی و عقلی ما روشن و میرهن شده است که عالم جبروت یا عالم عقل و یا عرش از عالم لاهوت یا عالم الهی صادر شده و عالم ملکوت نیز از عالم جبروت صادر گشته و عالم ناسوت یا عالم ماده و یا ارض از عالم ملکوت صادر شده است. با دقت در رابطه بین عقل و ذهن و لفظ می توان به این نکه ارزشمند

و شعور دارد، و بنا به فرمايش امام صادق علیه السلام اين قبر هر روز ميگويد: «من خانه غربت هستم»²²

معنی فشار قبر

حال در نظر داشته باش؛ فشار قبر مربوط به چه عالمی است؟ و در واقع نفس انسان است که در عالم قبر که همان عالم برزخ است، در فشار اعمال خود است. در رابطه با اینکه فشار قبر همان فشاری است که به علت عقاید و اخلاق سوء بر بدن برزخی وارد می‌شود؛ می‌توان به جریان «سعد بن معاذ» توجه کرد که از یاران خوب پیامبر ﷺ بود و وقتی از دنیا رفت، حضرت رسول ﷺ با پای برخنه تابوت او را به دوش گرفتند و فرمودند: صفوف ملائکه در تشییع جنازه حاضرند، و خود حضرت با دست خود او را در قبر گذاردند. در این حالت مادر سعد خطاب به او گفت: ای سعد! خوشا به حالت، بهشت گوارایت باد. حضرت فرمودند: اینک سعد را به واسطه بدخلقی که با خانواده اش داشت فشار قبر فرا گرفت، (بخارج 6 ص 217).

ثانیاً: اگر این فشار از طریق قبر خاکی انجام می‌گرفت مسلماً همه حاضرین آن را می‌دیدند. پس معلوم است مذکور از فشار قبر، فشار قبر برزخی است و «من» سعد را تحت فشار قرار داد که چشم برزخی دیدند و از آن خبر دادند.²³

سؤال: اگر اصل انسان همان «من» اوست، پس چرا هنگام خواندن فاتحه نزد همین قبر خاکی می‌رویم؟

جواب: چون نفس یک نحوه تعلق به همین بدن خاکی و بالتبع به قبر خاکی دارد، به آن قبر خاکی توجه خاص می‌کند و ما با رفتن بر سر قبر او راحتتر با او ارتباط برقرار می‌کنیم و دعای ما برای او مؤثرتر است و دعای او نیز روی ما بهتر اثر می‌گذارد، به شرطی که با عقیده صحیح و با اعمال صحیح بر سر مزار او برویم.

سؤال: اگر پس از مرگ، این بدن نقشی در شخصیت انسان ندارد و همه چیز مربوط به روح انسان است، چرا روی بدن مرده خاک نمیریزند و لحد میگذارند تا روی بدن مرده خاک ریخته نشود؟

جواب: چون روح انسان در دنیا به بدنش تعلق دارد و پس از مرگ هم تا مدتی به آن بدن توجه دارد و لذا تمام حالاتی را که بر جسم می‌گذارد روح انسان برای خودش حس می‌کند و لذا باید بدن را هنگام دفن مرا عات کرد تا «من» انسان اذیت نشود. حتی دستور داده‌اند بدن او را از سر و ارد قبر نکنند، چون روح انسان احساس می‌کند خودش از سر و ارد قبر شده و آزار می‌بینند. حتی بدن متوفی را باید غسل دهند و تمیز کنند و کفن او هم باید یاک باشد، چون تمام این حالات را برای خود احساس می‌کند.

در رابطه با تعلق نفس به بدن؛ دو نوع تعلق را میتوان گوشزد نمود. یکی تعلق تدبیری که نفس از طریق به کار گرفتن تن، کمال مورد نیاز خود را تأمین میکند، که در هنگام خواب، در عینی که نفس از بدن گرفته میشود و به عالمی دیگر میرود، این تعلق برای او باقی است. یک تعلق دیگر هم نفس به بدن دارد که پس از مرگ نیز این تعلق تا مدتی برای روح نسبت به بدنش موجود است و آن تعلق خاطره ای است. یعنی به جهت اینکه مدتی با این تن زندگی کرده است و خاطرة ارتباط همواره برای او هست، به بدنش توجه و تعلق دارد، بدون آنکه بتواند بدنش را تدبیر کند. به جهت همین تعلق است که در دستورات دینی داریم که وقتی میخواهید به شخص متوفی تلقین کنید، ابتدا بدن او را به شدت تکان دهید، چون با این تکان دادن، روح متوجه شخص تکان دهنده میشود و لذا تلقین او مؤثر واقع میگردد.

در رابطه با قبر و برزخ و نفس انسانی؛ مطالب بسیار گسترده است، قصد ما روش‌کردن معرفت به این نوع معارف از طریق معرفت نفس است و گزنه اصل موضوع را در کتاب‌هایی که در مورد برزخ و قیامت بحث کرده باید تعقیب نمود، که از جمله این کتب، می‌توان جلد ۸ و ۹ اسفار ملاصدرا «رحمه‌الله‌علیه» و یا «معداً یا بازگشت به خدا» از آیت‌الله‌محمدشجاعی را نام برد.

خدایابی

دل و شهود (راه فطرت)

در محسوسات از طریق حواس = شناخت حسی مثل
شناخت پدیده‌هایی که ما از طریق حس درک
می‌کنیم.

در غیر محسوسات از طریق علم حضوری، که عبارت
است از علم شخصی حضوری، مثل حس خودمان برای
خودمان. یا علم به حالات نفسی خودمان، مثل
علم به اراده خود.

کلی = علمی که به وسیله مفاهیم عقلی حاصل می‌شود و به
ماهیات تعلق می‌گیرد، مثل علم به کوه، درخت، انسان
و ...

شخصی
1- شناخت

حضوری: که بدون حواس پنجگانه حاصل می‌شود و خود معلوم نزد
عالم است، مثل علم انسان به خودش و حالات نفسانیش.

حصولی: علمی است که به وسیله حواس پنجگانه حاصل می‌شود و
صورت معلوم نزد عالم است و نه خود معلوم، مثل علم ما به
اشیاء.

۳
۴
۵

3- چگونه فطرت را احساس کنیم؟

آن وقتی که عملی انسانی و الهی انجام میدهیم و شعوری باطنی آن را تصدیق می‌کند و ما را به رضایت از عمل خود می‌کشاند و وقتی عملی صرفاً غریزی و غیرالهی انجام میدهیم و همان شعور باطنی که هرگز از ما جدا نیست، عدم رضایت خود را اعلام میدارد و ما نزد خود احساس یأس و سرخوردگی می‌کنیم، حضور فطرت را در جان خود می‌یابیم. مثل جمعه اول و دوم در پاورپوینت²⁴

24- صبح جمعه‌ای را در نظر بگیرید که می‌خواهید «شور» و «اضطرابی» را که در خود احساس می‌کنید، با رفتن به تفریح فرو نشانید، به صحراء و دشت می‌روید، بازی می‌کنید، میوه و غذا می‌خورد، ولی عصر که می‌شود احساس می‌کنید همان اضطراب هست، به خانه برمی‌گردید و باز برای راحت شدن از دست آن اضطراب به سراغ خیابان شهر می‌روید (مثل چهارباغ اصفهان) قدم می‌زنید به امید این که جای آن اضطراب را با یک آرامشی که به دنبالش هستید پُر کنید، باز احساس می‌کنید آن اضطراب هست به کافه می‌روید، شاید با خودن آب میوه و یا بستنی آن آرامش مطلوب به دست آید، باز احساس می‌کنید هنوز آن اضطراب هست، در خود احساس خستگی می‌کنید به خانه برمی‌گردید.

اگر ملاحظه کنید در صبح این جمعه که گذشت، شور و اضطراب و امید در درون خود احساس می‌کردید، ولی حالا که عصر شده، آن شور و امید رفت و به جای آن اضطراب و نامیدی ماند، زودتر از هر شب به رختخواب می‌روید تا شاید از دست این اضطراب و نامیدی آزاردهنده راحت شوید.

صبح جمعه دیگری را در نظر بگیرید که مثل جمعه اول «شور» و «اضطراب» و «امید» را در خود احساس می‌کنید و برای جوابگویی به آن تصمیم به انجام یک کار معنوی می‌گیرید، اعم از حضور در دعای ندب و مطالعه کتاب‌های عرفانی و یا کمک به فقرا و یا صله رحم و از این قبیل کارها. حالا در نظر بگیرید تا بعد

مولوی در مورد اینکه فطرت؛ صدای خدا در جان انسان است، می‌گوید:
جان نهان در جسم و تو در جان نهان
ای دهانت در دهان، ای جان جان

یعنی فطرت، جانِ جان انسان است، همچنان که نفس انسان، جان بدن انسان است، فطرت جان نفس انسان است.

-4- فطرت به کمال مطلق یعنی به خداوند گرایش دارد و با کمتر از مطلق هم آرام نمی‌گیرد و تنوع طلبه انسان دلیل بر بینهایت‌طلبی او است که به هر چیزی دل می‌بندد و چون آن را کمال مطلق نیافت، از آن دل بر می‌کند و به دیگران دل می‌بندد و تا به کمال مطلق دست نیافت آرام نمی‌گیرد. قرآن هم در همین راستا می‌فرماید: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ» یعنی ای انسان‌ها: شما آنچنان هستید که قلب‌هایتان با یاد خدا آرامش می‌یابد، مواطن‌باشید خود را به چیز دیگر مشغول نکنید و از آن امید آرامش داشته باشید. در واقع جان شما دارد می‌گوید.

جز آن بت سرو قد نخواهم
من جز اهد و صمد نخواهم

خد اگرایی فطری است و همه نژادهای بشری در طول تاریخ نوعی گرایش و اعتقاد به خدای جهان آفرین داشته‌اند (که این میل به کمال مطلق است و نه شناخت). - ۵۹

فطري حصولي: يعني عقل فطري انسان، بدون مقدمات استدلالي پيچيده متوجه خدا مي شود، و ميفهتمد که وجود انسان و همه پديده هاي جهان نيازمند غيراند. پس «خد اي بنياز» وجود دارد که نياز وجودي آنها را رفع مي کند.

فطری حضوری: یعنی دل انسان شناختی عمیق نسبت به آفرینش خود دارد که اگر انسان به عمق جان خود توجه کند، چنین شناسایی را نسبت به ذات حق در خود خواهد یافت (فطرت دل) ولی اکثر مردم به جهت سرگرمی‌های دنیاگیر متوجه این شناسایی قلبی نیستند و موقعی که امید شان از سبب‌های مادی قطع شود متوجه این رابطه و شناخت قلبی می‌شوند که قرآن در آیه 65 سوره عنکبوت می‌فرماید:

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّا هُمْ إِلَيْ الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»

یعنی چون وارد کشتی شدند و از همه تکیه‌گاههای مادی که عوامل غفلت از خود بود، بریدند؛ به خود آمده و از عمق جان خدا را میخوانند و چون نجاتشان دادیم و به خشکی برگشتند پس باز مشرکانه مشغول زندگی پرگفلت از پیام فطرت یعنی خداوند میشوند.

طبق تذکر این آیه، هر انسانی در عمق جان خود خدا را می‌شناشد و در شرایط خطر متوجه او می‌شود، و خدایی را هم شناشد که فوق خدای عقل و فکر است، بلکه خدایی است که با دلش با او روبرو می‌شود.

از ظهر اوقات خود را در چنین حالت معنوی گذراندید. عصر جمعه برعکس جمعه اول، احساس رضایت از خود می کنید و یک امیدواری بیشتر از صبح در شما طلوع می کند به طوری که بدون خستگی دوست دارد، این روز از بقیه روزها بلندتر باشد تا شما آن حالت را در آن ادامه دهید.

حال سؤال این است که آن بعدي از وجود شما که فعالیت جمعه اول را - باين که از نظر بدني خوش گذشت - پذيرفت و کارهای جمعه دوم را پذيرفت، چه بنامی؟ اين بعد را « فطرت » می گويند. بعدي که احساس بي ثوري انسان، در ازاء بي محلی به خواسته های آن است و احساس ثردهي انسان به جواب دادن به گرايشات آن است. حال با اين دو مثال دوباره آن قسمت که می گويد: « چگونه فطرت را احساس کيم » را بخوانيد.

6- قرآن در رابطه با دعوت به فطرت در آیه 30 سوره روم میگوید:
«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّٰهِ حَنِيفًا فِطْرَةُ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَدْقِ اللّٰهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (30/ روم)

یعنی: هان ای اندسان! جهت خود را در جهت دین حذیف و ندیک، برانگیزان که این مشی حنیف، سرشتی است الهی که خداوند انسان‌ها را بر آن مبنا سرشه است و هیچ تفاوتی در بین آنها از جهت این سرشت الهی نیست و تنها این روش و مشی فطری، پایدار است، ولی اکثر مردم متوجه این فطرت نیستند.

نتایج آیہ:

الف - دعوت به فطرت، دعوت به اصل وجود و سرشت خود انسان است.

ب - وجه و جهت انسان باید در جهت مشی دین حنیف باشد که روشنی نیک و منطبق بر فطرت است، و راهی است بی‌تلغات.

ج - اصل انسان چیزی جز گرایش به دین حنیف نیست و فاصله‌گرفتن انسان از دین حنیف، فاصله‌گرفتن از اصل خودش است.

د - همه انسان‌ها از نظر فطرت و گرایش به حق، سرمایه‌ای مساوی دارند.

- تنها حرکات و عقایدی سرمایه انسان می‌شود که فطری باشد و بقیه اعمال و افکار در روزمره‌گی‌ها از بین می‌رود.
- اکثر مردم از پذیرش هدایت‌های فطری محروم‌ند و برخلاف فطرت خود، به غریزه دل می‌بندند. و نباید کثرت منحرفین توجیهی باشد برای انحراف خود، که در این صورت خود را دفن کرده‌ایم.

آیه میثاق:

قرآن در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف خبر از تعهد فطری انسان در مقابل خدا میدهد که انسان ذاتاً حق را میشناسد و ربوبیت او را پذیرفته، میفرماید:

« وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلِ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ »

يعني آنگاه که از فرزندان آدم، از پشت نسل های شان، تعهد گرفتیم، خودشان را گواه خودشان گرفتیم، که آیا من رب شما نیستم؟ گفتند: آری شهادت میدهیم. این کار را کردم تا روز قیامت نگویند ما نسبت به ربوبيت تو غافل بودیم، یا بگویند که پدران ما مشرك بودند و ما هم فرزندان آنها بودیم و از خود اطلاعی نداشتیم، آیا ما را هلاک میکنی به جهت کاری که آن باطلان کردند؟

الف - ذات همه انسان‌ها با پروردگار خود رویرو شده است.

ب - همه بدون استثناء ذاتاً به رب بودن خداوند شهادت داده اند.

ج - همه با یک علم ذاتی و حضوری پروردگارشان را می‌شناسند.

د - در قیامت بدکاران نمی‌توانند بگویند ما از ربویت خداوند بی‌اطلاع بودیم، چون جانشان چنین تصدیقی را همواره داشته و آنها با مشغول کردن خود به دنیا، آن صدا را در خود خاموش کرده و در نتیجه نشنیدند.

۵ - با توجه به این ذات و فطرت آشنای به پروردگار هستی، نمیتوانند بگویند چون پدران ما مشرک بودند ما هم مشرک شدیم و محیط و تربیت خانوادگی را بهانه ای برای بدبودن خود بگیرند. لذا ریشه اصلی بد بودن و خوب بودن هر کس، خود فرد است و محیط و خانواده و پدر و مادر و جامعه و زن، همه شان علت مُعیده یا شرایط هستند و علت اصلی خود

انسان است که در مقابل ندای فطرت چه موضع و انتخابی بکند. و چه بسا از والدین غیر صالح و در محیطی فاسد، انسان‌هایی متعالی سربرآورند، چرا که این انسان‌ها نگذاشتند صدای فطرت در جانشان خاموش شود.

- این نوع رویارویی با پروردگار که از طریق علم حضوری و شهود قلبی انجام می‌گیرد، جای انکار و عذری باقی نمی‌گذارد.

- چون انسان فطرت و ذاتی دارد که آن ذات و فطرت، خدا را می‌شناسد، انسان می‌تواند با فعال نگهداشتن آن فطرت، حق را از باطل تشخیص دهد.

ح - کار مربی در اصلاح انسان‌ها « ذکر و تذکر» به حقایق است تا انسان براساس فطرت‌ش به خود آید و به خود حقیقی‌اش که از رسیدن به آن راضی است، دست یابد، نه از خود گرفته شود. و نقش اصلی را در پذیرفتن ندای فطرت و یا پشتکردن به آن، خود فرد به عهده دارد و به همین جهت هم می‌شود از یک پدر و مادر در شرایط مساوی دو فرزند به وجود آید که یکی کاملاً به فطرت خود پشت کرده باشد و لذا نباید نقش محیط و خانواده و امثال این‌ها را عمدۀ کرد و بدی بدکاران را از دوش آنها برداشت، و یا والدین علت اصلی انحراف فرزندان را به خود نسبت دهند.

7- توحید فطري : يعني انسان فطرتاً هم خدا را « خالق هستي » و هم « رب هستي » و هم « الله و معبود هستي » ميشنا سد. يعني فطرت انسان، توحيد را در همه ابعاد آن درک ميکند. لذا امام معصوم (عليه السلام) ميفرمایند: « فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ » يعني برا ساس توحيد، انسان سر شته شده. و در نتیجه در عمق جانش ميفهمد خدایی در صحنه است که هم خالق هستي و هم رب هستي و هم معبود است.

در همین رابطه قرآن می‌فرماید: «**أَلَمْ أَغْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَذُولٌ مُّبِينٌ، وَ أَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**» (یس / 60) یعنی ای فرزند آدم! مگر به شما سفارش نکردم و شما تعهد نکردید که شیطان را نپرسنید، زیرا که او برای شما دشمنی آشکار است، و مرا بپرسنید که راه مستقیم همین است و بس.

یعنی راه راست، همان راه است که فطرت انسانی نشان میدهد و آن پرسش خدای یگانه است و پرسش هر معبودی غیر خدا کج روی و انحراف از مسیر مستقیم فطرت است و فراموشی پرسش خدای متعال در واقع؛ دورافتادن از فطرت انسانی و فراموش کردن خویشتن حقیقی خویش است.

الف- توجه دادن انسان است به نیازهای اصیل فطری و رهایی از نیازهای دروغین.

ب- تقویت میل فطری خداخواهی که در عمق جان انسان‌ها هست.
 ج- برداشتن پرده‌های ظلمانی از روی دل و ایجاد فضای مساعد روحی برای توجه به خدا.

د- انتباق سیر نظری و عده‌ی با سیر اخلاقی و عملی، تا آینه دل بتواند انوار الهی را به خوبی جذب کند. چرا که وقتی آنچه را اندیشه می‌شناشد تزکیه اخلاق در صحنه عمل آورد، روح انسان زمینه پذیرش هرچه بیشتر انوار الهی را در خود ایجاد کرده است.

- 9 - حب الہی

با توجه به فطرت الهی، انسان از طریق مداومت در بندگی، حجابها از دل او عقب می‌رود و محبت فطري به خدا در جانش شعله‌ور می‌گردد و در این حال انسان از بندگی و خضوع در مقابل حق لذت می‌برد و هرچه بیشتر به ارضاء قلبی خود دست می‌یابد، چون این محبت عمیق در جان انسان،

متعلق به کمال مطلق است و نه کمال های محدود و به همین جهت هم با کمال های محدود، آرام نمیگیرد و قانع نمیشود.

۱۰- بهترین محبوب از نظر قرآن

از نظر قرآن «خداوند» به عنوان بهترین محبوب که مایه آرامش جان است معرفی می‌شود و نه فقط به عنوان موجودی عالی و حاکم، بلکه او عامل آرامش قلوب خواهد بود و این آرامش قلوب موجب مصون‌بودن روح از هرگونه گزند و اضطراب است. قرآن در آیه 75 سوره انعام می‌فرماید:

بهترین محبوب را از طریق مشاهده ملکوت، یعنی مشاهده باطن عالم، به ابراهیم نمایاندیم تا قلب او بدان آرام گیرد. « وَكَذَلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ » (انعام/75) آله میفرماید:

پس از گذر کردن ابراهیم از معبد های دروغین، این چنین به ابراهیم ملکوت آسمان ها و زمین را نمایاندیم، برای این که از اهل یقین باشد. یعنی با گذر از محبوب های ظاهری، فطرت متوجه محبوب حقیقی خود می شود و مشاهده ملکوت عالم، یعنی مشاهده آینه ای که نور محبوب قلب در آن به نمایش می آید و قلب با آن آرام می گیرد و لذا باید متوجه بود که جهان هستی دو جنبه دارد، به قرار زیر:

جنبه ملکوت: یا جنبه ارتباط جهان با خدا، که اگر کسی از این جهت و جنبه به جهان بنگرد یقیناً خدا را می‌یابد و به او معتقد خواهد شد. قرآن در آیه ۱۸۵ سوره اعراف می‌فرماید: «أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (چرا مؤمنین به ملکوت عالم یعنی به جنبه پیوند عالم به خدا، نظر و نگاه نمی‌کنند؟) ملکوت مثل جنبه نفس یا من انسان که جنبه ملکوتی انسان است، همه عالم نیز یک جنبه ملکوتی دارند.

جذبة مُلك: يا جذبة وجود شخصی و مادی پدیده ها یعنی جذبة ارتباط با خلق، مثل جذبة تن یا بدن انسان که جذبة مُلکی انسان است.

13- استدلال حضرت ابراہیم (علیہ السلام)

حضرت ابراهیم (علیه السلام) از محبوب‌های زودگذر یعنی ستاره و ماه و خورشید گذشت و گفت: «إِنَّمَا لَا أُحِبُّ الْأَفْلَيْنَ» یعنی من به چیز‌های زودگذر نمی‌توانم دل ببندم. و متوجه شد آنها محبوب نیستند و لذا چهره و جهت جان خود را متوجه مبدئی کرد که این جهان را از عدم به وجود آورد (مبدئی که رابطه ایجادی با جهان دارد و نه رابطه اعدادی).

در واقع فرمود: « رب آن است که محبوب باشد، آفل و زودگذر محبوب نیست، پس آفل؛ رب نیست» (چون با غروب کردن آن، ارتباط انسان با آن گسیخته می‌شود و دیگر نمی‌توان قلب را به او مرتبط کرد و از او فیض گرفت، و نمی‌شود بین او و قلب محبت حقیقی و اصیل برقرار کرد)، و چون انسان دو حقیقتی نیست، دو دوستی اصیل برایش ممکن نیست. یعنی دوستی با یک چیز غیر اصیل موجب محرومیت از محبوب اصیل است. قرآن در آیه 4 سوره احزاب می‌فرماید: «مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» یعنی خداوند در دل انسان دو قلب قرار نداده. و به همین جهت هم فرمود: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» یعنی شرک، ظلمی عظیم است (زیرا که انسان در شرک، عطش خود را با محبوبی سرآبی سیر می‌کند و از پای در می‌آید). پس محبت؛ اساس زندگی و جهان‌بینی است و این محبت حقیقتاً به محبوب لایزال تعلق می‌گیرد. و این است که انسان‌های بزرگ در دعای خود از خداوند تقاضا می‌کنند:

«اللَّهُمَّ أَخْرُجْ حُبَ الدُّنْيَا مِنْ قُلُوبِنَا» يعني خدايا! دوست داشتن دنيا و اين که دنيا محبوب قلب ما باشد را از قلب ما خارج کن و مؤمنين چنين اند که خدا را بيش از هر چيز دوست دارند و از اين محبت حقيقی غافل نیستند «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حُبًا لِّهِ».

راه و روش حضرت ابراهیم (علیه السلام) این پیام را در بر دارد که: « دین آیین محبت است» و انسان را از طریق محبت، به خدا مرتبط میکند تا اعتقاد توحیدی که مطلبی است بس عظیم، از طریق محبت به خدا در جان انسان ظهور و تجلی کند. معصوم فرمود: « هَلِ الَّذِينَ إِلَّا حُبَّ »، یعنی مگر دین به غیر از دوستی است؟ و عبودیت واقعی با محبت همراه است، چرا که انسان هر چه را و هر که را دوست داشت تابع او می شود و وقتی با قلب خود، خدا را یافت و متوجه محبت فطري خود به خدا شد، با تمام وجود از خدا اطاعت میکند. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: « مَا خَدَّا رَا عِبَادَتْ نَمِيَّكُنِيمْ، مَكْرَبَرَا سَاسْ مَحِبَّتْ ».

14- گذر از محبوب‌های ظاھری

Rahati-e-Duniya va آخرت انسان‌ها در گذرکردن از محبوب‌های ظاهري است،
 چون کسی که از دنیا دل بر نکند، هنگام مرگ همین محبت به دنیا برای او
 دردآور می‌شود. مانند انسان معتادی که ماده مورد اعتیادش را از او
 بگیری و لی اعتیادش همچنان باقی باشد. لذا فشارهای ناشی از علاقه به
 محبوب‌های کاذب بعد از مرگ برای انسان ظاهر می‌شود و تعلیمات دینی،
 انسان را از این فشارهای روحی در دنیا و آخرت می‌رهاند تا انسان‌ها در
 حیات ابدی خود با محبوب حقیقی خود زندگی کنند.

نکته :

نباید فراموش کرد که محبت و تعلق قلبی داشتن به امر زوالپذیر بد است و نه داشتن و استفاده کردن از آنها، منتهی همچنان که قرآن متذکر می‌شود نه باید از آمدن این امور ذنیایی خوشحال شد، و نه از رفتنش نگران گشت. قرآن در آیه 23 سوره حید می‌فرماید: « لِكِيلًا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ » يعني طوری باید خود را تربیت کنید که نه متأسف شوید از آنچه از دست میدهید و نه خوشحال شوید از آنچه در دنیا به دست می‌آورید.

یعنی اگر می‌خواهی به محبوب حقیقی بررسی و محبت صادق در جان تو جای گیرد، باید محبوب‌های ظاهري را در راه محبوب حقیقی نثار کنی. «لَن تَنَالُوا الْبَيْرَ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا ثُجِبُونَ» (آل عمران/92) یعنی به مقام نیکی و صفا نمیرسید، مگر این‌که آنچه محبوب شماست را در راه خدا نثار کنید. و رسیدن به حبّ الهی مستلزم گذشتن از هر چیزی است که مورد علاقه انسان است و باید گران‌نمایه‌ترین کالاها را در طبق اخلاص در راه محبوب حقیقی نثار کرد تا به آن محبت که اساس دین است رسید. مقصود تعالیم الهی نیز همین است که ما را با روش‌های دینی و انفاق‌های مفید به آن قام محبت به خدا برسانند.

عقل و استدلال

برهان صدیقین: فیلسوفان الهی هر کدام برای اثبات وجود خداوند برآینی را مطرح نموده‌اند که هر برهان بنا به زاویه‌ای که بر وجود لایزال حضرت حق می‌گشاید، علاوه بر اثبات وجود خداوند، ما را متوجه نحوه‌ای از حضور خاص حضرت حق در هستی می‌کند و برهان صدیقین از جهت نکته دوم، یعنی متوجه وجود خداوند شدن و توجه به کمالات عالیه حضرت حق، یکی از بهترین براهین است و ملاصدرا (رحمۃ اللہ علیہ) فیلسوف الهی متوفی (1050 قمری) طراح آن برهان است.

برای راحتتر آموختن این برهان، مباحث برهان صدیقین را به صورت شماره بندی شده در ۱۲ بند به قرار زیر مطرح مینماییم:

- ۱ - ادعای برهان

این برهان مدعی است برای اثبات وجود خدا نیاز به هیچ مقدمه‌ای نیست و می‌توان از خود خدا، متوجه خدا شد و این که نام آن بر هان، صدیقین گذاشته شده است به همین دلیل است، چرا که صدیقین یعنی آن عده از مؤمنین که برای ارتباط با خدا از هیچ واسطه‌ای استفاده نکرده‌اند و از آثار خدا متوجه خدا نگشته‌اند. مثل این‌که از طریق خود نور، متوجه نور می‌شویم. چنان‌که حضرت سجاد (علیه السلام) در دعای ابو حمزه به خدا عرض می‌کنند: «بِكَ عَرَفْتُكَ، وَ أَنْتَ ذَلِيلُ إِلَيْكَ» به تو و از طریق تو، تو را شناختم و تو خودت راهنمای من شدی به سوی خودت.

قرآن در آیه 53 سوره فصلت می‌فرماید: «أَوْلُمْ يَكُفِّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» یعنی آیا پروردگار تو کافی نیست که او مشهود هرچیزی است، یعنی هرچیزی را که بخواهید بشناسید، مشهود قبلی «الله» است و بعد آن چیز مشهود شما قرار می‌گیرد، مثل این که در عالم محسوسات هرگاه خواستیم چیزی را ببینیم اول نور را می‌بینیم و بعد آن چیز را، در نتیجه برای پیبردن به خدا هم به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداریم.

2- برای متوجه شدن مقصد برهان صدیقین، ابتدا باید فرق علت حقیقی با علت مُعیده روشن شود، چرا که در علت حقیقی، وجود معمول توسط علت صادر می شود و لی در علت مُعیده، علت به واقع وجود معمول را سبب نمی شود، بلکه علت؛ عامل حرکت و یا شکل دهنده معمول است.

مثل بذّا در ایجاد ساختمان که در واقع بذّا، وجود ساختمان را به ساختمان نداده، بلکه آجر و گچ و سیمان را ترکیب کرده و به حرکت در آورده، یا مثل پدر و مادر که وجود بدن فرزند را به او نداده‌اند، بلکه بدن پدر و مادر شرایطی شده تا غذاهایی را که خورده‌اند در مسیر پیدی‌آمدن بدن فرزند قرار گیرد.

پس نباید علت معدّه را علت حقیقی پنداشت. چون علت حقیقی، علتی است که وجود معلوم را به آن میدهد. حال در بحث‌های آینده میخواهیم ثابت کنیم که علاوه بر علت معدّه، علت حقیقی نیز در عالم هست که وجود همه پدیده‌ها از طریق وجود دهنده او موجود می‌شود. در طرح زیر به همین نکته توجه فرمایید:

علت حقیقی: آن علتی که وجود و هستی معلمول را میدهد. (مثل هستی مطلق که وجود سایر پدیده‌ها، همه پرتو اوست) و برخان صدیقین در صد اثبات آن است.

مُعِدّه: آن شرایطی که در آن شرایط، عملت حقیقی معملول را وجود میدهد (مثل بدن مادر که شرایط به وجود آمدن فرزند است، نه اهلیت و چهون فلسفه اسطایی (کسی که منکرواقعیت جهان باشد) نیستیم میباییم که موجوداتی در اطراف ما هست.

ب - چون هر موجودی یا خودش باید «عین وجود» باشد و یا از «عین وجود» به وجود آمده باشد . پس این موجودات اطراف ما یا باید «عین وجود» باشند و یا باید به «عین وجود» ختم شوند . (به قول فیلسوفان : «کُل مَا بِالْعَرَضِ لَا يَكُونُ إِنْتَهِي إِلَيْ مَا يَالِذَّاتِ » (یعنی باید هر مابالعرضی (مثل شوری برای آب) حتماً به یک مابالذاتی (مثل شوری برای نمک) ختم شود .

ج - «عین وجود»، «عین کمال» است . زیرا هر جا پای «نقص» در میان است، حتماً پای «عدم» در میان است . پس وقتی «عین وجود» داریم باید «عین کمال» داشته باشیم . یعنی عین وجود باشد هیچ نوع محدودیتی نداشته باشد ،

ممثل عین شوری که از نظر شوری هیچ محدودیتی ندارد، یا
ممثل عین شیرینی، یا عین تری.
د - موجودات اطراف ما سرا سر دارای محدودیت و نقص
هستند . مثلاً یک سنگ اولاً: درجایی هست و در بقیه جاها
نیست ، ثانیاً : چیزی هست و چیزها نیست. پس این
موجودات هیچکدام عین وجود نیستند.
ه - حالا که این موجودات اطراف ما وجود دارند، و از
طرفی هم « عین وجود» نیستند ، باید به عین وجود که
همان « کمال مطلق » است ختم شوند.

همچنان‌که ملاحظه می‌کنید ملاصدرا (رحمه‌الله علیه) در اصل برهان ما را به نکات زیر توجه می‌دهد:

الف- میگوید: کافی است شما سوفسطاپی نباشید و موجوداتی را که در اطراف خود میباید انکار نکنید. چرا که سوفسطاپی بودن جلو هرگونه تفکری را خواهد گرفت، از طرفی اعتقاد به واقعیات خارج از خود، آنقدر بدیهی است که انکار آن عین اثبات آن است. چرا که وقتی شما میگویید: «من هیچ چیزی را در خارج از ذهن خودم قبول ندارم و معتقدم همه آنچه میپندارم در خارج هست، همه در ذهن است و نه در خارج». در واقع با گفتن این جمله وجود خودتان را و آنکسی را که برایش چنین سخنای را میگویید، در خارج پذیرفته اید، پس عملأً انکار شما عین اثبات شد، چرا که پذیرفتن واقعیات خارجی امر بدیهی است. لذا فیلسوف ما ابتداء میگوید: کافی است سوفسطاپی نباشید، یعنی از نظر تفکر یک انسان معمول، باشید که قدرت تفکر را از خود سلب نکرده است.

ب- میگوید: هر موجودی یا خودش عین وجود است و یا از عین وجود به وجود آمده، چرا که یک قاعده بدیهی داریم که میگوید: «کُلٌ ما بِالْعَرَض لَبُدٌ أَنْ يَنْتَهِي إِلَى مَا يَالَّذَات» این قاعده میگوید: هرچیز که بالعرض است و صفاتش از خودش نیست، مثل گرمای 30 درجه برای آب که از خود آب نیست. مسلم آن صفت را باید از چیزی گرفته باشد که آن صفت از خود آن شئی باشد، مثل گرمای برای آتش.

ج- با توجه به بند ب، میگوید: اگر به موجودات اطراف خود بنگری، از یک طرف وجود دارند و از یک طرف عین وجود نیستند. چرا که «عین وجود» خصوصیاتی دارد که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارند. پس باید این موجودات اطراف ما به عین وجود ختم شوند و عین وجود آنها را یید آورده باشد.

اما خصوصيات «عين وجود» چیست که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارد.

اولاً: عین وجود مثل عین شیرینی که تماماً شیرینی است. عین وجود هم تماماً وجود است و هیچ جنبه عدمی در آن راه ندارد.

ثانیاً: هرجا پای عدم در میان هست، حتیماً پایه نقش در میان هست. نمونه اش، عدم علم که عبارت است از جهل، یا عدم حیات که عبارت است از مرگ، یا عدم نور که عبارت است از ظلمت. و به همین جهت برای داشتن علم باید تلاش کرد، ولی برای داشتن جهل تلاشی نیاز نیست. چرا که عدم علم، خودش جهل است. همچنان که برای داشتن نور باید تلاش کرد، ولی همین که نور نباشد خود به خود ظلمت است.

ثالثاً: حال که روشن شد هرجا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است، پس میتوان گفت: هرجا هم که پای وجود در میان است، حتماً پای «کمال» در میان است، و در نتیجه هرجا پای «عین وجود» در میان است، حتماً پای «عین کمال» در میان است، و عین کمال یعنی وجودی که هیچ مرتبه ای از نقص را نداشته باشد. همان‌طور که عین شیرینی یا عین تری، هیچ مرتبه ای از شیرینی یا تری نیست که نداشته باشد. و عین وجود

هم تمام مراتب وجود را دارد، یعنی عین علم است و عین حیات است و عین قدرت است و

رابعاً: موجودات اطراف ما در عینی که وجود دارند، عین وجود نیستند. چرا که عین وجود، عین کمال است و کمالی بالاتر برای آن قابل تصور نیست، به اصطلاح «لا یُتَصَوِّرُ مَا هُوَ أَتَمْ مِنْهُ». و موجودات اطراف ما عین علم و حیات و قدرت نیستند.

خامساً: موجودات اطراف ما موجوداند، ولی عین وجود نیستند. پس طبق قاعدة بدیهی « کُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بُدُّ أَنْ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ » باید به عین وجود ختم شوند. همان‌طور که اگر چیزی را داریم که گرم است ولی عین گرم نیست، باید گرماش به عین گرم ختم شود. پس وجود این موجودات به عین وجود ختم می‌شود و در واقع وجودشان از عین وجود ریشه گرفته است.

حال که پای «عین وجود» به میان آمد در واقع ملاصدرا (رضا شاعری) توانست اثبات کند در عالم «علت حقیقی» داریم که وجود شیئ را به او میدهد و آن وجودی که وجود همه اشیاء از اوست «عین وجود» است. و اینجا است که باید تصور خود را تصحیح کنیم و متوجه باشیم وجود دادن به یک شیئ، غیر از شکل دادن و تنظیم کردن آن است. یعنی رابطه عین وجود با موجودات مثل رابطه بنا با ساختمان یا مثل رابطه بین گوسفند و پشم آن نیست، بلکه «بود» شیئ را به شیئ میدهد. و توجه به این نکته، اصل و اساس مباحث بعدی خواهد بود.

4- هويت تعلقي معلوم: رابطه وجود مطلق با اين موجودات، رابطه تجلّي است. زيرا آنچه از وجود مطلق صادر مي شود چيزی غير از وجود نیست، و خود وجود مطلق هم باز وجود است، منها در نهايت شد. پس چون جز وجود در صحنه نیست رابطه وجود مطلق با سایر موجودات، همان تجلّي مي شود.

یعنی «مخلوق» وجودی است که جلوه و پرتو وجود مطلق است. و به تعبیر دیگر مخلوق، هستی نازل شده علت است و در همین رابطه تمام هستی مخلوق از علت است. و به همین جهت هم اگر رابطه خالق با مخلوق قطع شود مخلوق وجودی نخواهد داشت و نابود می‌شود، زیرا وجودش همان ارتباط با خالق است و بس. «یعنی وجود مخلوق، عین ربط به علت یا خالق خود است»، هدایت خانم، هدایت تعلق، است من همچوی مانتهی

است » و همچنانکه ملاحظه می‌کنید؛ اگر متوجه باشیم « وجود مطلق » یا « عین وجود » چیزی جز وجود نیست. از طرفی از عین وجود جز وجود صادر نمی‌شود - مثل اینکه از خورشید جز نور صادر نمی‌شود - پس وقتی از عین وجود جز وجود صادر نمی‌شود، در رابطه با ایجاد پدیده‌ها در واقع عین وجود تجلی کرده و همه عالم تجلی عین وجود آند. یعنی رابطه مخلوق با خالق مثل رابطه کوزه با کوزه‌گر نیست که دوگانگی در میان باشد، چرا که از عین وجود جز وجود صادر نمی‌شود. پس یگانگی در میان است. یعنی عین وجود جلوه کرده و مخلوقات همان جلوه و تجلی عین وجود است و به این نوع رابطه که بین علت و معلول دوگانگی نیست، تجلی می‌گویند - مثل رابطه نور بالایی با نور پایینی که چیزی جز شد و ضعف نیست - پس مخلوق، هستی نازل شده علت است، آری! عین وجود، وجودش از خودش است. ولی مخلوق، وجودش نازله از علت است، در عینی که تمام وجودش از عین وجود است و رابطه‌شان تشکیکی است. یعنی یک وجود در صحنه است همراه با شدت و ضعف، که مرتبه بالای آن، وجود مطلق یا عین وجود و عین کمال است و مراتب باین آن، وجودات ضعیفترند.

حال وقتی متوجه شدیم رابطه بین عین وجود و مخلوقاتش تجلی است، میتوان فهمید که هویت مخلوق نسبت به خالقش « هویت تعلقی » است. یعنی وجود مخلوق عین ربط به خالقش است و همین که رابطه بین آن دو قطع شد،

وجود مخلوق هم از بین می‌رود. چون وجودش همان ربط است و لذا همین که ربط بین آن دو از بین رفت، وجود مخلوق هم از بین می‌رود. مثل نور پایین که اگر به وسیله یک مانع ارتباطش را با نور بالای قطع کردیم، نور پایین از بین رفته است. یعنی این‌طور نیست که اگر مقوا ای بین نور بالایی و نور پایینی قرار دهیم، حالا دو تا نور داشته باشیم، یکی بالای مقوا و یکی زیر مقوا. بلکه همین‌که رابطه نور زیر مقوا با نور بالای قطع شد، نور پایین نابود می‌شود و نتیجه می‌گیریم که وجود نور پایین مقوا همان ربط به نور بالایی‌اش بود، نه این‌که چیزی بود که ربط داشت، بلکه چیزی جز ربط نبود. و گرنه با از بین رفتن ربط بین نور بالایی یا نور پایینی نباید نور پایینی نابود می‌شد.

دلایل هویت تعلقی معلول

۱- در نظر بگیرید: یک معلم داریم و یک محصل و یک ربطی که این دو به هم‌دیگر دارند. یعنی در واقع معلم یک وجود مستقل دارد که منهای محصل خود باز آن وجود مستقل را دارا است، و محصل هم همین‌طور است. منتها در شرایطی خاص بین این دو وجود مستقل یک ربطی به نام رابطه معلم و محصلی برقرار شده، و اگر این ربط از بین برود هیچ‌کدام از بین نمی‌روند. ولی در مورد علت حقیقی با معلول خود، چنین نیست. یعنی این‌طور نیست که علت و معلول دو وجود مستقل باشند که ربطی آمده است و آن دو را به هم‌دیگر ربط داده، چرا که در چنین حالت؛ دیگر معلول، معلول نخواهد بود. بلکه وجودی است مستقل از علت. در حالی‌که فرض ما این است که معلول از خود وجود مستقل ندارد، پس نمی‌توان یک ربط داشت و یک معلول و لذا نتیجه می‌گیریم ربط و معلول بودن یکی است. یعنی حقیقت معلول، همان حقیقت ربط است و به همین جهت هم اگر ربط از میان برود، در واقع معلول از میان رفته است و این حالت برای معلول نسبت به علت حقیقی‌اش را « هویت تعلقی» می‌گویند.

۲- برهان دیگری که برای هویت تعلقی معلول نسبت به علت می‌توان ارائه کرد، توجه به ممکن‌الوجود بودن معلول است. چرا که ممکن‌الوجود در ذات خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. حال اگر با تجلی واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود موجودیت خارجی پیدا کرد و به اصطلاح واجب بالغیری شد که مسلم در این حالت از ذات ممکن‌الوجودی خود خارج نمی‌گردد، پس تماماً در ذات خود عین اقتضای وجود و عدم است. حال که موجود شده پس باید همواره ربط به واجب بالذات داشته باشد - چرا که در عین واجب بالغیر شدن از ذات ممکن‌الوجودی خود خارج نشده - و اگر هر لحظه ربطش به واجب بالذات قطع شود، از وجود خارجی خود یعنی واجب بالغیربودن، بیرون می‌رود، پس همین‌که موجودات هستند، عین ربط به واجب بالذات‌اند و دارای هویت تعلقی می‌باشند.

مثالی در خود

رابطه بین ممکن‌الوجودها با واجب‌الوجود مثل رابطه صور ذهنی ما است با ما، که اگر نفس ما در ذهن خود توجهش را به چیزی انداخت، آن چیز موجود می‌شود و همین‌که توجهش را از آن منصرف ننمود نابود می‌گردد، چون رابطه آن صورت ذهنی با نفس، رابطه‌ای است وجودی. یعنی این‌طور نیست که اگر ذهن اراده کرد یک ساختمان در ذهن خود پدید آورد مجبور باشد ابتدا آجر و آهن و سیمانش را جمع‌آوری کند و سپس از آن‌ها صورت ساختمان به وجود آورد، بلکه با ایک اراده تمام آن را موجود می‌کند و لذا بودن آن ساختمان به بودن آن است به وسیله نفس، و لذا با ایک اراده هم نفس ما می‌تواند آن را از بین ببرد. چون هویت آن ساختمان نسبت به نفس ما یک هویت تعلقی است، و اگر نفس ما رابطه‌اش را با آن

قطع کرد آن ساختمان نابود می‌شود و دیگر این‌طور نیست که شیشه‌ها و آجرها و سیمان‌ها یش را بخواهد در جایی بریزد.

با درک این نکته که هویت معلول، هویتی است تعلقی، متوجه می‌شویم معلول عین نیاز به علت است. یعنی هر معلولی نسبت به علت حقیقی و موجده خویش یک وجود سرابی است که در نفس و ذات خود فاقد واقعیت و هستی است، و به عبارت دیگر معلول نسبت به علت خود، عدم است، « بود » نیست، « نمود » است.

قرآن می فرماید: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَّا يَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (15/فاطر) یعنی ای مردم شما در ذات خود فقیرانی هستید و ابسته به خدا، و خدا غنی و حمید است. بنابراین خداوند بودش و کمالش به خودش است و بقیه همه و همه در ذات خود فقیر الی الله هستند و در ذات خود عدمی اند و به وجود خدا موجودند.

شهید مطہری (رحمۃ اللہ علیہ) می فرماید :

« این نکته - یعنی کشف هویت تعلقی معلوم نسبت به علت خود - یکی از شاکارهای فلسفی صدرالمتألهین و از بزرگترین و لطیفترین اندیشه‌های بشری است. توجه به این مطلب تلقی عمیدی از مفهوم «علیت»، غیر از آنچه در اذهان ساده نقش می‌بندد به ما می‌هد. براین اساس رابطه علیت یک رابطه زایشی و تولیدی مانند آنچه در پدیده‌های مادی مشاهده می‌کنیم نیست. یعنی چنین نیست که علت، مانند مادری معلوم را از خود بیرون فرستد، بلکه معلوم تجلی علت و پرتوی از وجود او و ظل و سایه اوست.»

از باب تقریب به ذهن می‌توان چنین مثال آورد که اگر اطاقی به وسیله نور، روشن شود و از آن اطاق پذیره‌ای به اطاق دیگر باز باشد، اطاق بعدی از نظر روشنایی ضعیفتر و اطاق‌های بعدی باز هم ضعیفتر خواهد بود. یعنی:

در جریان انتقال هستی از چیزی به نام علت به چیز دیگری به نام معلول، هستی سیر نزولی می‌پیماید. به طوری که معلول در واقع « وجود تنزل یافته » علت است.

رابطه اشياء مادي با هميگر، اعدادي يا حقيقي؟

با دقت به این نکته که هویت معلول نسبت به علت، هویتی است تعلقی و اینکه هستی معلول در واقع هستی تنزل یافته علت است. آری با دقت به این نکته می‌توان پی‌برد که در بین اشیاء مادی رابطه علت و معلول به معنی حقیقی آن جریان ندارد. یعنی نمی‌توان گفت: پشم گوسفند؛ تنزل یافته گوسفند است، و یا ساختمان هستی تنزل یافته آجر و سیمان است. بلکه باید متوجه بود کلیه روابط موجود بین علل و معلومات مادی، همه از نوع علت اعدادی یا مُعده است (عالیه تمام ایکمتریه از مراتب وجود را تشکیل میدهد و آن‌هم پایین‌ترین درجه از مراتب وجود، و آنچه در بین پدیده‌های مادی حاکم است، حرکت و تغییر شکل است و نه ایجاد کردن و احادشدن).

پس باید متوجه بود که ماده نمیتواند جذبۀ صدوری داشته باشد، بلکه تنها جذبۀ قابلی دارد. یعنی میتواند وجود را از مرتبۀ مافوق خود دریافت کند، ولی نمیتواند منشاء افاضه وجود واقع شود. چرا که مرتبۀ ماده، پایینترین مرتبه از مراتب وجود است و مرتبه‌ای پایین‌تر از خود ندارد که بخواهد فیض وجودی خود را به آن مرتبه افاضه کند. به همین جهت نمی‌شود از یک صندلی، صندلی دیگری با درجه وجودی کمتر، تجلی کند.

پدیده‌هایی که هم علت‌اند و هم معلول

این نکته نیز نباید فراموش شود که در عالم مجردات و در نظام طولی عالم، هر موجودی که در مرتبه وجودی برتری قرار دارد، به علت

شدت مرتبه وجودی در عین حال که معمول مرتبه مافوق خویش است، علت مرتبه پایینتر از خود نیز میباشد. یعنی ابتدا از عین وجود که مرتبه ای بالاتر از آن قابل تصور نیست، آشده‌الوجود صادر می‌شود، و از آشده‌الوجود؛ شدید‌الوجود صادر می‌شود و از شدید‌الوجود، خفیف‌الوجود یا عالم ماده صادر می‌شود. حال به‌طوری که ملاحظه میکنید عین‌الوجود، وجودی است که بالاتر از آن وجودی نیست و هیچ جذبه معلولیت در آن نیست. و خفیف‌الوجود، وجودی است که پایینتر از آن وجودی نیست و هیچ جذبه علیت در آن نیست. ولی آشده‌الوجود و شدید‌الوجود، هر کدام از جذبه‌ای، علت مرتبه مادون خود و از جذبه دیگر معلول مرتبه مافوق خود هستند، و واقعاً با تجلی خود، وجود مرتبه مادون را به آن میدهند، هرچند وجود خود را از مرتبه مافوق خود گرفته‌اند.

سؤال: طبق بحثی که گذشت؛ آیا میتوان گفت: حال که عین‌الوجود همان عین کمال و همان خدا است، پس وجود‌های مادون هم مقداری از خدا هستند؟ جواب: خیر؛ چون اگر دقت بفرمایید خداوند «جل جلاله» عین کمال است، پس هر چیزی که عین کمال نیست و دارای نقص است، اصلاً خدا نیست، مضافاً این‌که وجود‌های مادون همه و همه معلول‌اند و خداوند هیچ جذبه معلولیت ندارد. آری تمام مراتب مادون، آیات و نشانه‌های خداونداند و هیچ جذبه استقلالی ندارند.

۵ - فرق نزول با سقوط: رابطه معلول با علتِ حقیقی، نزول است و نه سقوط. یعنی همان وجود شدید است که جلوه کرده است، نه اینکه چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پائین قرار داشته باشد.

یعنی: رابطه علت و معلول «تولیدی» نیست، «ایجادی» است. به طوری که قرآن در مورد خداوند می‌فرمایید: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» (نه صادر کرده و نه صادر شده و هیچگونه دوگانگی در بین خالق و مخلوق نیست).

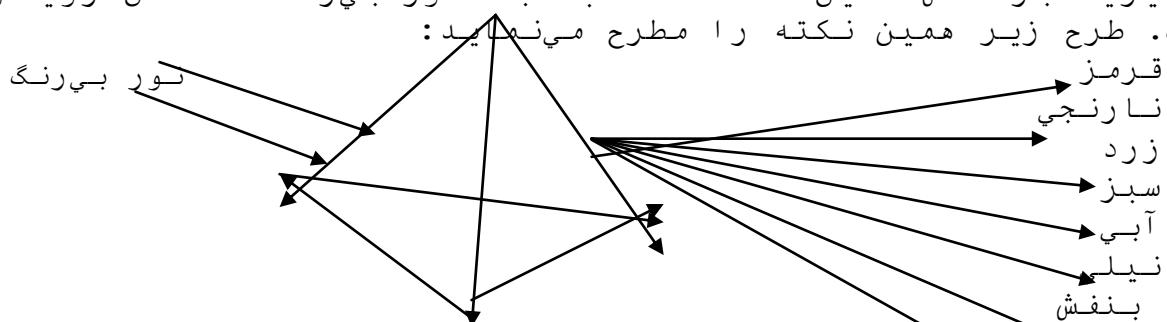
یعنی معلول همان وجود شدید است که جلوه کرده و نسبت به مرتبه بالاتر که علت محسوب می‌شود، آن مرتبه پایینتر، معلول محسوب می‌شود، و لذا این‌طور نیست که چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پایین قرار داشته باشد، و فرق نزول و سقوط همین است که در نزول، مرتبه بالایی در جای خود محفوظ است، منتها جلوه‌ای هم دارد که مرتبة نازلة آن محسوب می‌شود. ولی در سقوط، دیگر مرتبه بالایی محفوظ نیست، مثل این‌که سنگی از بالا به پایین سقوط می‌کند که در این حال دیگر آن سنگ در بالا قرار ندارد. به اصطلاح فلاسفه معلول به صورت «تجذی» از علت خود صادر می‌شود و نه مثل صادرشدن قطرات باران از ابر که به آن «تجافی» گویند و پس از مدتی خزینه قطرات باران تمام می‌شود و ابری باقی نمی‌ماند.

با استفاده از بند ۵ متوجه می‌شویم هیچ وقت معلول از علت خود جدا نمی‌شود و حالت دوگانگی در بین آنها نیست، یعنی مثل جدایی فرزند از مادر نیست و معلوم می‌شود که معلول از علت تولد نمی‌یابد، چرا که در تولید و تولد یک نحوه جدایی در میان است و به همین جهت هم قرآن چنین رابطه‌ای را بین خدا و مخلوقش نفی مینماید و می‌گوید: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» یعنی نه از خدا چیزی تولد یافته و نه خود خداوند از چیزی متولد شده تا دوگانگی بین خدا و مخلوقش مطرح باشد.

پس نتیجه می‌گیریم رابطه بین علت حقیقی با معلول خود، ایجادی و تجلی و نزولی است و نه اعدادی و تولیدی و سقوطی. و معنی نزول ملائکه و نزول قرآن نیز در این راستا روش می‌شود که قرآن و ملائکه مراتب و حقایق عالیه‌ای دارند که در عین همیشگی بودن آن مراتب عالیه، تجلی آن مراتب عالیه را نزول آن مراتب می‌گویند.

6 - نامحسوس ولی موجود: هرچه وجود شدیدتر باشد حواس پنجگانه کمتر میتوانند آن را درک کنند.

مثل نور بیرنگ، چون جامع هفت رنگ است قابل رویت نیست، ولی مثلاً نور قرمز بر عکس نور بیرنگ برای چشم محسوس‌تر است، چون شش رنگ دیگر از آن جدا شده است قرمز شده و قابل رویت گشته و یا هر رنگ دیگر را هم در نظر بگیرید برآسas همین قاعده، نسبت به نور بیرنگ، امکان رویتش بیشتر است. طرح زیر همین نکته را مطرح مینماید:



پس اگر کسی از شما سؤال کند؛ اگر خدا هست، چرا از طریق حواس قابل رویت نیست؟ در جواب خواهید گفت: بعضی از حقایق هستند که محدودیت مکانی ندارند تا دیده شوند، چرا که شرط دیدن یک شیء، داشتن شکل است و شکل داشتن یعنی محدودیت مکانی، یعنی جایی باشد و جایی نباشد. حال حقایق مجرد که محدودیت مکانی ندارند، مسلماً با چشم قابل رویت نیستند، چرا که چشم؛ چیزی را میتواند ببیند که نوری از بیرون بر سطح آن برخورد کند و سپس آن نور به درون چشم ما منعکس شود تا عمل رویت انجام گیرد. حال اگر پدیده‌ای محدود به سطح نبود، دیگر چشم نمیتواند آن را رویت کند.

سؤال: چیزی که نمیتوانیم آن را حس کنیم، از کجا قبول کنیم که وجود دارد؟

جواب: پدیده‌های محسوس را باید از طریق حس به وجود آنها پی‌بریم و اگر حس نتوانست آنها را حس کند، نباید انسان واقعیت آنها را بپذیرد. ولی پدیده‌های معقول را باید از طریق عقل، متوجه وجود آنها شد و اگر عقل نتوانست به وجود آنها پی‌برد، یعنی قابل اثبات از نظر عقل نبود، نباید وجود آنها را قبول کند، ولی نباید هم انتظار داشت چیزی را که معقول است و وجودش مجرد است ما از طریق حس خود درک کنیم. در مثال منشور همین نکته قابل توجه است که همه ما میدانیم نور بیرنگ، شامل هفت نوری است که پس از برخورد نور بیرنگ به منشور، ظاهر می‌شود، ولی آنقدر که نور قرمز و زرد و سبز محسوس است، نور بیرنگ محسوس نیست. و علت این‌که نور قرمز و زرد و سبز و آبی و امثال آنها محسوس‌تراند، به جهت محدودیت آنهاست، چرا که هر کدام از آن نورها، شش نور دیگر را در خود ندارد. مثلاً نور قرمز؛ شش رنگ دیگر را با خود ندارد و همین‌طور نور نارنجی. ولی نور بیرنگ؛ جامع تمام هفت نور است و همین عدم محدودیت آن نور نسبت به نورهای زرد و سبز و آبی، موجب شده که رنگ خاصی نباشد، و لذا به همان اندازه هم قابل رویت نیست. پس نتیجه می‌گیریم هر قدر موجودات از نظر درجه وجودی، محدودیت کمتری داشته باشند، کمتر با چشم قابل رویت هستند.

7 - وحدت ذات خداوند با صفات خود: چون خداوند عین کمال است، و چون «علم» و «حیات» و «قدرت»، کمال محسوب می‌شوند، پس خداوند؛ عین «علم» و «قدرت» و «حیات» است. یعنی از آن جهت که مطلق هستی است، مطلق علم و قدرت و حیات و..... است. بر عکس سایر پدیده‌ها که همه جلوه علم و قدرت و حیات اویند

و آینه وَجْه او هستند» آيَهُما تَوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ الله « (برهارچه نظر کنی ، وجه خداوند را ملاحظه کنی) . پس با توجه به این که ثابت شد « عین وجود»، « عین کمال» است، به راحتی می توان نتیجه گرفت؛ عین کمال، عین علم و قدرت و حیات و است. چرا که «علم» کمال است و «جهل» نقص است. حال وقتی عین وجود، عین کمال است و علم هم که کمال است، پس عین کمال، عین علم است، همین طور هم «حیات» کمال است و «مرگ» نقص است. حال وقتی عین وجود، عین کمال است و حیات هم که کمال است، پس عین وجود عین حیات است. و سایر صفات کمالی را نیز بر همین قیاس بدان. یعنی هر صفتی که کمال محسوب می شود، خداوند عین آن صفت است و این نکته را اصطلاحاً «وحدت بین ذات و صفات» می گویند و خداوند هم خودش را در قرآن چنین معرفی می کند و می فرماید: « وَاللهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَإِذْعُوهُ بِهَا » (180/ اعراف) یعنی هر اسم و صفت عالی از خدا است و او را با آن صفات بخوانید.

پس وقتی متوجه شدیم او عین کمال است، یعنی عین حیات و علم وقدرت است؛ پس هر حیاتی، جلوه حیات اوست و هر علمی، جلوه علم اوست قرآن می‌فرماید: «أَيْنَمَا تُولُوا فَثُمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (115/بقره) یعنی بر هرچه نظر کنی، وجه خداوند را ملاحظه می‌نمایی. همچنان‌که وقتی فهمیدیم آب، عین تری است، هرجا خبری از «نَم» یافتیم، مظہري از عین تری خواهد بود.

دین می‌فرماید: رحمت خداوند همه‌چیز را فرا می‌گیرد، و از طرفی تنها حقیقتی که همه چیز را در عالم فرا می‌گیرد (وجود) است، از این‌رو متوجه می‌شویم « وجود» همان «رحمت‌الهی» است، و این معنی دیگری از این نکته است که عین وجود، عین کمال است.

8 - فرق جامع با مجموع: طبق مبحث «وحدت بين ذات و صفات» متوجه می‌شویم که کمالات در مقام خداوندی به صورت «جامع» هست، و نه به صورت «مجموع». یعنی کمالاتی مثل علم و قدرت و حیات، ذات حق را از وحدت خارج نمی‌کند و او را به صورت مجموع کثیری از کمالات درنهمی آورد. یعنی کمالات در خداوند به صورت مجموع صندلی‌ها در کلاس نیست. بلکه مثل «من» یا «نفس انسان» است که در عین این‌که شناوی و بینایی حقیقتاً موجود به است، ولی باز یک من و واحد است و این کمالات شنیدن و دیدن آن را از من واحد خارج نمی‌کند. قرآن می‌فرماید: «الله واسع عالم» (خداوند یک شعور و علم گسترده است) «وَالله لطيفٌ خَبِيرٌ» (خداوند یک حضور غیر مادی و لطیف و آگاهانه است).

در شرح نکته بالا عرض می‌کنیم ممکن است تصور شود حال که خداوند دارای صفات متکثراً کمالیه است، پس نکند ذات او که محل این صفات است، در واقع حالت کثرت پیدا کند و دیگر «احدیت» برای ذات حضرت حق معنی ندهد؟ اینجا است که در بند ۸ می‌خواهیم بگوییم: باید متوجه بود وقتی او عین علم و قدرت و حیات باشد، دیگر این صفات به صورت خاصی در او هست که وحدت او را عوض نمی‌کند و این نحوه بودن صفات را که وحدت موجود را از بین نمی‌برد، نحوه جامعیت صفات می‌گویند. یعنی در عینی که این صفات در او هست، ولی آن صفات به او هست نه به خودشان. یعنی حضرت حق است که عین حیات و قدرت و علم است؛ نه این‌که علم، چیزی است و حضرت حق، چیز دیگر. برای تقریب به ذهن همان حالت نور بی‌رنگ را در نظر داشته باشید که تمام هفت رنگ قرمز و نارنجی و زرد و سبز و آبی و نیلی و بنفش در نور بی‌رنگ هست ولی نه به صورت استقلالی، بلکه همه این رنگ‌ها غرق در وجود بی‌رنگی نور بی‌رنگ اند. هرچند وقتی شرایط ظهور هر رنگ فراهم شد، همان بی‌رنگ، در آن شرایط به همان رنگ خاص ظهور می‌کند.

پس أحد، أحد است و هیچ صفتی او را از احادیث ذاتی اش خارج نمی‌کند، چرا که آن صفات در او به صورت جامع وجود دارد و نه به صورت مجموع.
۹ - آفات غفلت از هویت تعلقی خود: چون خدا عین وحدت و علم و حیات و قدرت است، نزدیکی به خدا موجب وحدت و علم و قدرت برای ما می‌شود، و دوری از خدا موجب محرومیت از کمالات است. و چون خداوند وحدت و کمال محفوظ است هرچه به خدا نزدیک شویم در آرامش و عدم اضطراب وارد می‌شویم و به یگانگی شخصیت می‌رسیم و هرچه از خدا دور شویم به اضطراب و احساس فقر گرفتار می‌شویم، و در این حال دیگر نقص‌های خود را نقص نمی‌پنداشیم. چرا که کمال مطلقی را نمی‌شناسیم تا نسبت به او، خود را ارزیابی کنیم. به همین جهت هم گفته‌اند:

« وقتی متوجه شویم وجود انسان و ذات او عین ربط و تعلق به حضرت حق است، می‌فهمیم چرا در عمل و انتخاب، انسان نمی‌تواند بدون ربط به چیزی که او آن را کمال می‌پنداشد ادامه حیات دهد، حال اگر خود را به حق ربط داد، در فضای انتخاب خود، هویت تعلقی خود را به طور صحیح راهبری نموده است و به اصطلاح بنده حق شده است (چرا که ذات او به جهت هویت تعلقی اش ذاتی است که باید بنده باشد) و اگر خود را از تعلق به حق آزاد پنداشت، لزوماً اراده خود را جهت بنده شدن به متعلقات قوای شهویه و غضبیه رها خواهد کرد و به اصطلاح بنده شهوت و غضب شد.

بـشـر اـمـروـز باـ اـعـتـقـادـ بهـ اوـمـانـيـسـمـ (ـيـعـنـيـ اـنـسـانـ مـحـورـيـ بـهـ جـايـ خـدـاـ مـحـورـيـ)ـ خـودـ رـاـ اـزـ تـعـلـقـ بـهـ حـقـ رـهـانـيـهـ وـ بـاـ اـعـتـقـادـ بـهـ لـيـبرـالـيـسـمـ (ـيـعـنـيـ اـنـسـانـ دـرـ تـهـامـ اـبـعـادـ حـتـيـ بـرـآـوـرـدـ مـيـلـهـاـ وـ شـهـوـاتـ خـودـ آـزـادـ اـسـتـ وـ هـيـچـ مـحـدـودـيـتـيـ نـدـارـدـ)ـ عـمـلـاـ خـودـ رـاـ بـنـدـهـ مـيـلـهـاـيـ حـيـوـانـيـ اـشـ كـرـدـهـ وـ چـونـ کـمـالـ مـطـلـقـ فـقـطـ خـدـاـ اـسـتـ وـ لـذـاـ اـگـرـ ذـاتـ عـيـنـ هـوـيـتـ تـعـلـقـيـ اـنـسـانـ اـزـ طـرـيقـ اـرـتـبـاطـ بـاـ خـدـاـ،ـ جـوـابـ صـحـيـحـ بـهـ اـيـنـ هـوـيـتـ خـودـ نـدـهـدـ،ـ بـاـ بـنـدـهـ غـيـرـ کـمـالـ مـطـلـقـشـدـنـ،ـ نـيـازـ بـهـ کـمـالـ مـطـلـقـ خـودـ رـاـ بـرـآـوـرـدـ نـكـرـدـهـ وـ گـرفـتـارـ نـيـهـيـلـيـسـمـ يـاـ پـوـجـ اـنـگـاريـ مـيـشـوـدـ.

انسان تا آنگاه که خود را از تعلق به حق آزاد نپندارد، از آن جایی که برای خود وجود استکمالی قائل است و در صدد است با تقرب به خدا بهره‌ای از کمال خداوندی را دریافت کند، هرگز به نقص‌های شخصی خویش اصالت نمیدهد. اما اگر توانست خود را در بی‌بندوباری توجیه کند و خود را بدون این که بمندۀ خدا باید باشد؛ بپذیرد، در این صورت، ندقايسچ و خصائیل زشت را از لوازم وجود تلقی می‌کند و از آن پس دیگر نه تنها در اصلاح و یا لااقل در پنهان‌کردن آن خصائیل نمی‌کوشد، بلکه آنها را حسن می‌پندارد. یعنی در غفلت ارتباط وجود انسان با حق، چه بسا معروف‌ها که منکر شود و چه بسا منکرها که معروف گردد.²⁵

پس ملاحظه کردید در بند ۹ بحث برسر تأثیر نزدیکی جان انسان با کمال مطلق بود و توجه به این نکته که یگانگی و عدم پراکنده‌گی خاطر را با نزدیکی به یگانه مطلق یعنی ذات آحادی می‌توان به دست آورد و توصیه‌هایی که برای رهایی از پراکنده‌گی خاطر توصیه می‌شود که در آن‌ها نزدیکی به ذات آحادی لحاظ نشده است را باید بیشتر پنهان‌کردن اضطراب‌ها به شمار آورد که مسلم در پنهان کردن اضطراب به جای درمان آن، باید منتظر بود که آن پدیده آزار دهنده روحی به صورت دیگر باز بروز کند. همچنان‌که احساس فقر که ذاتی انسان است را فقط با ارتیاط با غنی مطلق

میتوان رفع کرد و نه راه دیگر. به همین جهت هم ثروتمندان بزرگ که خواسته اند با داشتن دنیای بیشتر، این احساس را از بین برند، به فقر روحی و اضطراب بزرگتر گرفتار شده اند.

۱۰- هماهنگی تشريع با تکوین: چون انسان در تکوین عین ربط به حق است باید در حوزه اختیار خود یعنی در تشريع و عبادات تمامً تبعیت به حق را در همه ابعاد خود، انتخاب کند، تا تکوین و تشريع هماهنگ شود و انسان با انتخابی مطابق ذاتش از حقیقت خود دور نماند.

با توجه به مباحثی که گذشت روشن شد؛ ذات و وجود انسان عین ربط و اتصال به حق است، حال اگر توانست در انتخاب‌های خود نیز انتخاب‌ها و اعمالی انجام دهد که مطابق ذات خودش باشد، عملاً هرچه انتخاب کند از ذات خود جدا نمی‌شود و اعمال و انتخاب‌هایش با ذاتش ناهمانگ نیست و در نتیجه احساس آرا مش می‌کند. همان‌طور که اگر زن‌ها و مرد‌ها، انتخاب‌هایشان مطابق خصوصیات روحی و جسمی خودشان نباشد، در زندگی در فشار روحی و جسمی هستند.

حال با توجه به این نکته که در تمام ابعاد وجودی و ذاتی، ما عین ربط به خداوند هستیم، اگر در تمام انتخاب‌های خود نیز براساس حکم خداوند عمل کنیم، عملًا تکوین و تشریع ما هماهنگ شده (یعنی ابعاد وجودی ما و ابعاد عملی و اختیاری ما هماهنگ شده) و به همین جهت هم نمی‌شود در بعضی موارد از حکم خدا تبعیت کرد و در بعضی موارد براساس نظر شخصی خود و یا نظر اجتماع عمل نمود، چرا که در این صورت انسان مطابق ذات خود که در تمام ابعاد عین ربط به حق است عمل نکرده است و در انتخاب‌های خود، بندۀ خدا محسوب نمی‌شود و وارد صحنه عبودیت نشده است، تا با همت خود به آن ربط ذاتی تکوینی که نهایت آرزوی اولیاء است، دست باید.

اولیاء الهی متوجه این نکته شده‌اند که اگر با ذات خود که عین نیاز به حق است عمل خود را هماهنگ کنند، همچنانکه ذات مخلوق با عین ربط بودن با خالق خود دائماً از آن ذات فیض دریافت می‌کند، جان و قلب آنها هم تماماً استعداد پذیرش لطف دائمی حق را به دست خواهد آورد و قلبشان ظرف پذیرش فیوضات حضرت پروردگار می‌گردد، و به راستی عبادات - به ویژه نماز- برای هماهنگی بُعد تکوینی با بُعد تشریعی انسان است. شما در نماز؛ نظام تکوین خود را با پذیرش دستورات پروردگار متمثل می‌کنید، از جمله در قنوت و رکوع و سجود، در این حالات، به خصوص در سجود می‌نمایانی که حالت اتصال به حق از ذات بمنه جدایی ناپذیر است و او نمی‌تواند از چنین حالتی خارج شود و در واقع شما دارید راز تکوینی خود را در حیطة اختیار خود به نمایش می‌گذارید و هدف عبادات به ویژه نماز، هدایت به نظام تکوین است و چون در فقر تکوینی، فیض خدا هرگز قطع نمی‌شود، اگر بمنه در عمل و اختیار خود، خود را در چنین جریانی وارد کند هرگز طلب و تمدّیش بی‌جواب نخواهد ماند، چون مثل ذاتش که عین فقر است، خود را در عمل و اراده به عین از فقر کشانده و وجودش تماماً عین درخواست از حق شده، همان‌طور که تمام وجودش در تکوین به اعتبار هویت تعلقی‌اش عین سؤال و نیایش است، در حالت تشریع فقط حق را مشاهده می‌کند و از حق تقاضای تأثیر دارد. چرا که در منظرش جز حق نیست و در این حال در عمل، استعداد پذیرش فیض پروردگار را پیدا کرده است.

11- خداوند وجود اشیاء را می‌دهد و نه خاصیت آنها را.

سؤال: آیا اگر بگوییم همه مخلوقات را خداوند آفریده، با توجه به اینکه هرچه خالق شیئی به شیئی داده باشد، باید خودش داشته باشد و به اصطلاح «**مُعْطِيٰ شَيْئٰ**، فاقِدٰ شیئی نیست» این اشکال پیش نمی‌آید که پس

خداوند باید خاصیت مخلوقات را داشته باشد؟ مثلاً باید شیرینی شکر و شوری نمک و خاصیت سایر مخلوقات را داشته باشد؟

جواب: در مباحث قبل روشن شد که خداوند عین هستی است، و مسلم از عین هستی جز هستی صادر نمی‌شود، و حالا هستی در مراتب نزولی خود خواص آن مرتبه را دارد و لذا خداوند وجود و هستی هرچیز را به او میدهد. و خاصیت آن چیز به جهت مرتبه و محدودیت وجودی آن چیز است و در نتیجه هر شیایی از جهت جذبه وجودی اش به خدا مربوط است و نه از جذبه شیئ بودن اش. پس خداوند وجود نمک را به نمک داده است، حالا این نمک در این مرتبه از وجود، عین شوری است. یعنی شوری اش به جهت محدودیت وجودی نمک است و خداوند که محدودیت وجودی نمک را ندارد، پس شوری نمک را هم نخواهد داشت، برهمین اساس موضوع را در نظر بگیر برای بقیه اشیاء که خداوند شیرین و تر هم نیست در عینی که وجود شیرینی و آب از اوت.

سؤال: آیا درست است که بگوییم وجود اشیاء مربوط به خدا و در دست خدا است، ولی خاصیت اشیاء مربوط به خودشان است؟

جواب: خیر؛ چون خاصیت اشیاء به تبع وجود اشیاء است. پس وقتی وجود اشیاء از خدا است به تبع آن وجود، خاصیت اشیاء هم از خدا است، منتها بحث قبلی را نباید فراموش کرد که خاصیت اشیاء مستقیماً از خدا صادر نمی‌شود تا اشکال فوق به وجود آید و تصور شود پس باید خود خدا شیرین و شور باشد.

از این جواب می‌توان نتیجه گرفت؛ پس خدا اگر خواست خاصیتی را ایجاد و یا خاصیتی را معدوم نماید، در وجودی که مربوط به آن خاصیت است تصرف می‌نماید که آن را موجود یا معدوم نماید.

۱۲- حیات و علم موجودات: وقتی روشن شد؛ خداوند که عین وجود است، عین کمال است و در نتیجه عین علم و حیات و قدرت است. پس هر درجه از وجود عین همان در جه از علم و حیات و قدرت است. یعنی اگر وجود نازله‌ای در صحنه بود، چون وجود عین علم و حیات و قدرت است، پس آن وجود نازله دارای علم و قدرت و حیات نازله در حد خودش است.

سؤال: يعني سنگ و چوب و آب هم حیات و علم و قدرت دارد؟
 جواب: بله؛ ولی حیات و قدرت مخصوص مرتبه خودش، نه اینکه انتظار
 داشته باشید سنگها حیات در حد انسان یا حیوان داشته باشند، در حالی
 که در مرتبه وجودی انسان و حیوان نیستند. در همین راستا قرآن در آیه
 44 سوره اسراء میفرماید: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا
 تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» يعني هیج چیزی نیست مگر اینکه به حمد خدا،
 امّا تسبیح مکنند، مل شما تسبیح آنها دانم فهمید.

پس می‌توان متوجه بود تمام عالم یک نحوه ظهور، از حیات و علم و قدرت حق است هرچند که اگر انسان‌ها جنبه‌های حیات و قدرت و علم را در آن‌ها نگرند و به سنگ و درخت و رودخانه بودن آن‌ها فقط نظر کنند، همین پدیده‌ها برای آن‌ها حجاب حق خواهد شد، در حالی که اگر منظر خود را سبیع سینه، وی سه سبیع اهل راه می‌نماید.

حجاب روی تو هم روی تو است در همه حال
نهان زخم جهانی زبس که پیدا یسی

مثل نور خورشید که از یک جهت مانع رؤیت خود خورشید است، ولی از جهت دیگر ظهور خود خورشید است و در همین راستا فرمود:

هر نقش که بر تخته هستی پیدا است
آن صورت آن کس است کان
نقش آرا است

درياي کهن چو بر زند موجي نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

توحید و شرك

صفات خدا

-1 در این‌که خداوند دارای صفات است و آن صفات، صفات کمالی هستند، می‌توان گفت: چون ثابت شد خداوند، عین وجود است، و چون عین وجود، عین کمال است و چون «علم» و «قدرت» و «حیات» و «اراده» کمال‌اند، پس خداوند عین علم و قدرت و حیات و اراده است.

ذاتی: که به وجود حق موجودند و نه به ایجاد حق و عین ذات خداونداند، مثل علم و حیات، که این صفات به کمال برمی‌گردد.
ثبتت
فعالی: به ایجاد حق موجود می‌شوند و از فعل خدا انتزاع و اخذ می‌شوند، مثل خالقیت و رزاقیت.
صفات
سلبی: (که به نقص برمی‌گردد) آن صفاتی که از ساحت مقدس خداوندی دور است، مثل جسم‌بودن و محدودبودن.

-3 قدرت؛ در تعریف قدرت گفته‌اند: عبارت است از این‌که فاعل به‌گونه‌ای باشد که هرگاه بخواهد فعل را انجام دهد، و هرگاه نخواهد انجام ندهد، پس آب که خاصیت ترکردن دارد و نه قدرت ترکردن. و طبق این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که:

الف- شخص قادر دارای خواست و اراده است.
ب- دامنه قدرتش فعل و ترك فعل را در برمی‌گیرد. (یعنی هم می‌تواند فعل را انجام دهد، و هم می‌تواند آن را ترك کند)
ج- اراده اش یکی از دو کفه فعل و ترك را سنگین می‌کند و لذا دایرة اراده از دایرة قدرت محدودتر است. چرا که در اراده خود یا انجام فعل را اراده می‌کند، یا ترك آن فعل را.
د- اراده همواره مسبوق به «علم» است، یعنی قبل از اراده علم دارد به آنچه که می‌خواهد اراده کند، پس هر قدری نسبت به آنچه اراده می‌کند علم هم دارد.

-4 برهان قدرت: براساس تعریف قدرت و نتایجی که گرفته شد؛ می‌توان گفت: چون هرچه هست خداوند آفریده، لذا قدرت آفریدن آن را داشته که آفریده است و چون منظم آفریده، قدرتی داشته که متناسب با علم و اراده هست، یعنی هم به خواص اجزاء، علم داشته و هم با اراده‌ای مشخص اهدافی را دنبال می‌کرده. پس خداوند به معنی واقعی اش دارای صفت قدرت است.
اشکال: اگر خداوند برهر چیزی قادر است، آیا می‌تواند 2+2 را برابر 5 گرداند؟ یا این ساختمان را در همین اطاق جای دهد بدون آنکه اطاق بزرگ شود و یا ساختمان کوچک گردد؟

جواب: اراده و قدرت خداوند به «چیز» تحقق می‌گیرد و قرآن فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» یعنی خداوند بر هرچیزی قادر است. وجود این فرضها «لا شیئ» یا غیر چیزاند، یعنی وجودشان محل است و چیزی نیستند که اراده و قدرت به آنها تعلق بگیرد، و به اصطلاح این‌ها محل ذاتی‌اند و اراده خداوند به محل ذاتی تعلق نمی‌گیرد.

ذاتی: فرض مستلزم تناقض است، یعنی در فرض فوق، هم باید عدد 2، عدد 2 باشد و هم نباشد. یا آن اطاق، هم اطاق آن محل ساختمان باشد و هم نباشد.
عادی: فرض وقوعش مستلزم تناقض نیست، بلکه بر حسب عادت آن پدیده عموماً از علت خاص به وجود می‌آید. محل عادی مثل شفای بیماران از طریق اعجاز، که این نوع محل متعلق قدرت خداوند هست، چرا که وقوعش مستلزم تناقض نیست.

۵- برهان اثبات علم خداوند: چون سامان بخش نظم، حتماً باید به اجزاء سازنده آن مجموعه منظم علم داشته باشد و چون جهان به عنوان یک مجموعه فوق العاده منظم، معلول خداوند است، پس حتماً خداوند به اجزاء آن علم دارد. و از طرفی علت حقیقی بر پرتو خود، علم حضوری دارد. زیرا که معلول چیزی جدای از علت نیست و لذا علم علت حقیقی به خودش، همان علم به معلول هم هست و علم خداوند به عالم نیز همین‌طور است و نیز همیشه علم خداوند حضوری است و نه حصولی، چون خداوند علت حقیقی همه مخلوقات است و از طرف دیگر باید متوجه بود که او به شنیدنی‌ها علم دارد و به دیدنی‌ها علم دارد، نه این‌که با چشم ببیند و یا با گوش بشود.

در بشر؛ اختیار برای بشر عبارت است از: انتخاب یک راه از میان راه‌ها که به مصلحت نزدیکتر است.
6- اختیار در خداوند؛ اختیار برای خداوند، یعنی هیچ عاملی بیرون از ذات او، او را به فعل و ادار نمی‌کند، یعنی خداوند فاصله مختار است.

7- یگانگی خداوند: در قرآن هست که بقیة گناهان اگر توسط انسان ادامه نیابد بخشیده می‌شود، ولی فقط شرک است که چنان‌چه انسان توبه نکند بخشیده نمی‌شود، چون اصل تعادل انسانی در اندیشه شرک‌آلود، فرو ریخته است. در اندیشه شرک‌آلود است که انسان جهتی به سوی خداوند ندارد ولی می‌شود انسان در عینی که جهتی الهی دارد به جهت غلبة هوس گناهی را انجام دهد.

برهان وحدت خداوند: علاوه بر اثبات وجود خداوند، باید متوجه بود که خدای واحد در جهان هستی هست، چون می‌بینیم نظام جهان نظمی است ارجانیکی و یک آهندگی و اندام‌وار. یعنی همه اجزاء آن در خدمت همه اجزاء است، مثل بدن که هر عضوی در خدمت همه بدن است، فرض چند تدبیری در چنین نظام یک آهندگی، محال است. زیرا از چند ذات متفاوت آثار و برنامه‌های متفاوت ظاهر و تدبیر می‌شود که در جهان چنین چیزی وجود ندارد.

اشکال: مگر حالا جهان ناهمانگ نیست که آب تر می‌کند و آتش می‌سوزاند؟
جواب: این که اجزاء جهان همیگر را محدود می‌کند را نباید ناهمانگی نامید، ناهمانگی آن است که قانونی، قانونی را در نظام عالم نقض کند و دیگر آن قانون در جای خود مؤثر نباشد، در حالی که با همین محدودکردن‌ها طبیعت به مقصد میرسد. مثل دوکفة ترازو که در عین جهت متفاوتی که دارند کار توزین را عملی می‌سازند.

اشکال: چرا فرض نکنیم که دو یا چند خدا در امر تدبیر جهان به توافق رسیده‌اند که به خاطر مصلحت با هم اختلاف نکنند و مانع تدبیر یکدیگر نشوند؟

جواب: توافق در نظام معنی میدهد برای رسیدن به هدفی مشخص، در حالی که خدا یعنی آن کس که خالق نظام است و فعل او همان نظام است و توافق یعنی پیروی چند نفر از قواعد عقلی موجود در نظام. مثل دو مهندس که توافق می‌کنند در این قسمت که استحکام بیشتری دارد پایه‌های پل را قرار دهند چون هیچ‌کدام از این مهندسین خالق نیستند، بلکه برروی استفاده از مخلوقی که خدا آفریده است توافق می‌کنند. در حالی که خدا خالق پدیده‌هاست، و به همین جهت توافق برای خدا معنی ندارد.

توحید ذاتی: یعنی جهان هستی یک قطبی و یک محوری و یک کانونی است، و هم از نظر مبدأ و هم از نظر منت‌هی

یگانه است. یعنی خالق جهان یکی است که دو می ندارد، یعنی وحدت او وحدت عددی نیست، بلکه وحدت او وحدت ذاتی است. یعنی وقتی خداوند عین هستی است، دیگر مقابلي برای او نمیتواند باشد، چرا که مقابل عین هستی، نیستی است، و نیستی هم که چیزی نیست. و از طرفی همه جهت ها نیز به سوی خدای واحد ختم میشود.

توحید صفاتی: یعنی خداوند در ذات خود دوگانگی ندارد، بدین معنی که یک بعده علم نیست و یک بعده قدرت، بلکه صفاتش عین ذاتش بوده و نامحدود است. یعنی خداوند عین حیات و علم و قدرت است ولی به یگانگی و جامعیت و نه مجموعیت.

توحید افعالی: یعنی هم جهان با تمام اسباب و مسبباتش فعل خداوند است و هم موجودات نه تنها در ذات و وجود استقلال ندارند و قائم به خداوندند، بلکه در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و هر فاعل و سببی وجود خود و تأثیر خود را از او دارد پس «لا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».

و هیچ چیز اعم از انسان و سایر موجودات، به خود و انها ده و «مُفَوَّض» نیست و تأثیر اشیاء بسط فاعلیت خداوند است و خداوند از راه همین اشیاء در عالم تأثیر میگذارد و این تأثیرات هم حقیقی است و واقعاً آتش است که میسوزاند، ولی مسلم است که همین آتش نه در وجود استقلال دارد و نه در فاعلیت. و تأثیر استقلالی فقط از خداوند است و سایر اشیاء در شعاع تأثیر او اثر خود را ظاهر میسازند و گرنم از خودشان هیچ ندارند و همه وجود و فاعلیتشان در طول اراده الهی است. خداوند آبی را که واقعاً خودش تر است را وجود داد و او از طریق همین آب ما را سیراب میکند، یعنی خداوند سیرابی ما را به واسطه و شفاعت آب اراده کرده است.

توحید در عبادات: این مرتبه از توحید؛ بر عکس سه مورد توحید قبل که نظری و مربوط به عقیده و افکار بود، این توحید، توحید عملی است و عبارت است از: تلاش عملی برای یگانه شدن و از پرآکنده شخصیت به یگانگی جهت و مقصد رسیدن و این مرتبه از توحید است که میوه و ثمره آن درجات از توحید نظری است. و تا کسی در این مرتبه وارد نشود در واقع شخصیت او موحد نیست و در یک ذهنیت غیرتوحیدی متوقف است، فایده و بُرد بینش توحیدی، در توحید عبادی در جان انسان شکوفا میگردد. توحید عملی یعنی یگانه پرستی، و در جهت پرستش حق، یگانه شدن، و سازمان تفکر و عمل را در جهت خالق هستی که مقصد روح است و روح با ارتباط با او هویت و اصل خود را مییابد، قرار دادن. و هر حرکت و تکلیفی را با توجه به قبله واحد هستی انجام دادن و نظر را از او برنداشتن و برای خدا قیام کردن و برای خدا زیستن و مقصد حیات را صرفاً الهی نمودن و محور حیات و تلاش را حق قراردادن و از این طریق از چنگال پرآکنده پرستی رهیدن، زیرا اغتشاش روح و فرو رفتگی روان در جهان ماده بزرگترین آفت روح است که از طریق توجهي روحانی و عبادی به سوی قبله واحد هستی میتوان از این آفت رهید. آخر اگر انسان جهتگیری توحیدی را از دست بد هد تو سط هجوم خیالات متفاوت از

و حدت شخصیت باز می‌ماند و در این حال خودی خود را ویران شده و پراکنده می‌یابد.

جان همه روز از لگدمال خیال وز زیان و سود و زبیم زوال نی صفا می‌ماندش نی لطف و فقر هر که در دنیا فرو رود از خود باز می‌ماند و انسان از طریق عبادات سازمانی و مرتب و مستمر از این ویران شدن شخصیت، خود را می‌رهاند، و بدون نظم عبادی به همان صورتی که دین عرضه می‌کند، انسان به بهره و ثمره‌ای که لازمه حیات است دست نمی‌یابد و زندگی خود را پوچ و بی‌بهره حس می‌کند. کلمه «لا اله الا الله» بیشتر به همین جهت از توحید عنایت دارد که هیچ اله و جاذبی برای انسان نیست که روح انسان را سیراب کند مگر «الله» و از طریق عبادات منظم و سازمان یافته این سیرابی روح به مرور بوجود می‌آید و هیچ راه دیگری هم نیست که بتوان جایگزین این عبادات کرد و هر راه دیگر غفلت است از راه اصلی.

سایر اوصاف خداوند

عدل الهی

متکلمان²⁶ اسلامی در معنی عدل الهی نظرات متفاوتی را مطرح کرده‌اند که ابتداء در ذیل نظرات آنها را مورد بررسی قرار میدهیم.

انجام میدهد. عدل خود حقیقی است در مقابل ظلم و خداوند کارهای خود را با مقیاس عدل انتخاب می‌کند.
نظر اشاعره: هرچه خدا بکند عدل است و عدل حقیقی نیست که بتوان توصیف کرد و معیار فعل پروردگار قرار داد، حتی اگر خداوند ظالمان را به بهشت ببرد، همان عدل است.

عدل اسلامی و مکالم

ابتدا باید متوجه بود عدل به معنای مختلفی به کار می‌رود و حتماً باید روشن شود عدل برای خداوند با کدامیک از آن معانی تطبیق دارد.
الف- به معنی موزون بودن و متعادل بودن اجزاء یک مجموعه که این معنی از عدل نقطه مقابل عدل به این معنی بی‌تناسبی است و نه ظلم، و این معنی از عدل از بحث عدل الهی خارج است.
رعایت تساوی در عین استحقاق‌های مختلف که این معنی از عدل یک نحوه ظلم است.
ب- به معنی تساوی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های مساوی که برگشت می‌کند به معنی رعایت حقوق افراد.
ج- رعایت حقوق افراد: چون خود خداوند، حقوقی برای بندگان مؤمن قائل شده است، پس عدل خدا آن است که این حقوق را رعایت کند، ولی از طرف دیگر باید متوجه بود کسی بر خدا حق ندارد تا بگوییم عدل الهی یعنی رعایت استحقاق افراد.
د- به معنی «وضُعُ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهِ» قراردادن هرجیز در جای خودش که این معنی از عدل، هم در مورد بشر صادق است و هم برای خدا.

معنی عدل

26- متکلم به کسی می‌گویند که در مسائل عقیدی متخصص است. همچنان که فقیه به کسی می‌گویند که در احکام متخصص است. فرق متکلم و فیلسوف در این است که در عینی که روش هر دو استدلای است، فیلسوفان خود را مقید به اثبات عقاید دین نمی‌دانند، ولی متکلمین کسانی‌اند که می‌خواهند به کمک استدلال، حقانیت عقاید دینی را اثبات نمایند. ولی وقتی عقل را به روش فلسفی جلو ببریم، مسلماً عقل تأییدکننده حقانیت دین خواهد شد، چیزی که هست ممکن است گاهی اوقات شخص متکلم از چیزی دفاع کند که برداشت خود او از دین است و نه آنچه که دین گفته است. و به همین جهت افرادی که در عین متکلم بودن، فیلسوف نیز هستند بکثر می‌توانند حقانیت عقاید دینی را اثبات کنند.

۵- رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه به آنچه امکان وجود و یا کمال وجود را دارد. یعنی هر موجودی هر طوری که می‌تواند بشود، خداوند آن نوع شدن را از او دریغ نداد.

۳- ادعای عدليه: خدا عادل است و در قانونگذاري و حکم و قضاؤت و پاداش و کيدفر عدالت را رعایت می‌کند، و دلایل خود را به شرح زیر مطرح می‌کند.

الف- چون منشأ ظلم جهل است و نقص، و چون خداوند کمال مطلق است، پس او عادل است.
 ب- چون ظلم عقلاً قبیح است، پس او ظلم نمی‌کند.
 ج- در ضمن عدليه در جواب اشاعره که معتقد‌نده هرچه خدا می‌کند عدل است، می‌گویند آیات زیادی از قرآن عدالت همه جانبة خداوند را بیان و تأیید کرده مثل این‌که می‌فرماید: « إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ » یعنی خداوند به اندازه ذره‌ای ظلم نمی‌کند و لذا این آیات عدالت را برای خدا اثبات می‌کند، نه این‌که بفرماید چون خدا است عادل است، آن‌طور که اشاعره می‌گویند.

**۵- سخنان متكلمين اسلامي در رابطه با حُسن و قبح حسن عدل و قبح ظلم، ذاتی است، یعنی «عدل» ذاتاً خودش نیک است، نه این‌که چون خدا گفته است؛ نیک است. و ظلم نیز ذاتاً عدليه بد است.
 حسن عدل و قبح ظلم عقلی است؛ یعنی عقل در تشخیص بدی « ظلم » و خوبی «عدل» مستقل است.
 حسن عدل و قبح ظلم نسبی است؛ یعنی هیچ‌چیز به ذات خود نه بد است و نه خوب. ممکن است نسبت به شریعتی خوب باشد و نسبت به اشاعره دیگر بد باشد.
 حسن عدل و قبح ظلم شرعی است؛ عقل در تشخیص بدی‌ها هیچ‌کاره است، بلکه هرچه را شرع گفت خوب است، همان خوب است، و هرچه را گفت بد است، همان بد است.**

تبیعیض چرا؟ چرا یکی را خدا سفید خلق کرده و دیگری را سیاه و یکی را زشت و دیگری را زیبا؟
 نیستی‌ها چرا؟ چرا مرگ مقرر شده؟ نیامدن بهتر از آمدن و رفتن است.
 بلاها چرا؟ چرا با بلاها زندگی به رنج آغشته می‌شود؟
 نقصها چرا؟ جهل و فقر چرا هست؟
 شرهاي نسبی چرا هست؟ چرا میکروب و سیل خلق شده؟

جواب اهل ايمان: اهل ايمان با يك جواب مختصر و در عين حال دقیق، خود را از این اشكالها ميرهانند. آنها معتقد‌نده چون ادله‌اي قاطع وجود خداي قادر و حکيم و عليم را اثبات کرده و چون ريشة ظلم، يا جهل است و يا فقر و خدا نه جا هل است و نه فقیر، پس انگيزه ظلم در خداوند نیست و آنچه هست يا ريشه در اعمال خود انسان‌ها دارد و يا بنا به مصلحتی است که برای ما روشن نیست؛ یعنی « سر قدر » است.

جواب اهل حدیث²⁷: اهل حدیث در واقع صورت مسئله را پاک می‌کنند و منکر وجود شرور می‌شوند. آنها می‌گویند: چون روایت‌ها می‌گویند خدا عادل است، پس خدا عادل است و هرگونه بحثی در این مورد بدعت است و حرام. جواب اشاعره: جواب اشاعره عملاً شبیه جواب اهل حدیث است. آنها می‌گویند: چون هرکاری که خداوند بکند، عین عدل است و چون هرکاری که صورت بگیرد، فعل خدا است پس اصلاً ظلمی مطرح نیست تا در آن بحث شود چرا خدا چنین کرده است.

جواب حکمای اسلامی

حکمای اسلامی در عین اینکه جواب اهل ایمان را به عنوان یک عقیده شخصی قبول دارند، ولی برای اثبات عدل الهی به روش استدلال وارد صحنه می‌شوند و در روش خود ابتدا ماهیت شرور را بررسی مینمایند و بعد ما را متوجه انفکاکناپذیری شرور از عالم ماده مینمایند و سپس می‌رسند به این نکته که خلق نکردن چنین عالمی خود ظلم است. آنها می‌گویند:

- ۱- شرور ماهیتاً عدمی‌اند، یعنی اصلاً موجودیت ندارند که سؤال شود،
چرا خدا آنها را خلق کرد، که بعداً به دلیل آن پرداخته می‌شود.

۲- شرور؛ مَجْعُولٍ بِالْعَرَضِند. مثل سایه که خودش چیزی نیست بلکه در
اثر آفتاب ایجاد می‌شود و آنچه را خورشید مستقیماً خلق می‌کند نور است
و سایه؛ بالعرض، خلق و جعل می‌شود و لذا وجود پدیده‌ها را خداوند خلق
می‌کند و شریت آنها بالعرض و نسبت به غیرند. یعنی چیزی نیست، جز
نسبت، نسبت هم که خلق‌شدنی نیست.

۳- شرور از عالم، لاینفک و جداناسدنی‌اند و جداکردن شرور از عالم
مساوی است با خلق نکدن آنها.

که در ادامه بحث جواب حکما را به تفصیل بیان می‌کنیم.

استحقاچهارده دوازده استقلال، مطابق باست کار

جواب تفصیلی؛ چون موجودات قبل از خلقت موجودیتی نداشته اند.
تا حقی داشته باشند و به یکی حقش را داده باشند و به دیگری
آن حق را نداده باشند. پس آنچه در جهان هست تبعیض نیست،
بلکه تفاوت است و این تفاوت‌ها هم لازمه نظام احسن است، مثل
این‌که در طبیعت هم کوه داریم و هم دره. یعنی نه ظلمی به
چیزی یا کسی شده و نه این تفاوت‌ها چهره عالم را رشت کرده و
نتیجه این‌که آنچه در عالم تکوین هست، عدل است. یعنی آنچه
را شیئ میتوانسته از نظر وجودی داشته باشد که اکنون دارد (مثلاً
مودود ما برای خودمان) و آنچه را هم که امکان داشتنش را
نشاشته و حالا ندارد که احساس خلاء آن را هم نمی‌کند (مثل مرد
بودن برای زن، یا زن بودن برای مرد که نه هیچ زنی می‌خواهد
مرد شود و نه هیچ مردی می‌خواهد زن شود، بلکه زن می‌خواهد زن
کاملی شود و مرد هم می‌خواهد مرد کاملی شود)، و آنچه را هم
که ندارد ولی استعدادش را دارد لازم بوده که اول ایجاد شود
و سپس بدان کمال دست یابد که باید پس از خلقت با همت خود
به دست آورد (مثل مرد کامل شدن یا زن کامل شدن بعد از خلق شدن) و
قرآن هم در همین رابطه دو مرحله‌ای از قول حضرت موسی و
هارون (علیهم السلام) می‌فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ

۲۷- اهل حدیث آن عده از معتقدین به مذهب اندکه می گویند: چون عقل ما در فهم همه حقایق ناتوان است پس به عقل اعتمادی نمی کنیم. از طرفی کتاب خدا را هم نمی توانیم بفهمیم. پس آنچه ظاهر روایت می گوید را بدون هر تدبیر و تفکری باید پذیرفت. و حتماً مستحضر باشید این اهل حدیث غیر آن علماء و فقهاء اندکه در کتاب قرآن و سنت و عقل، از حدیث استفاده می کنند.

هدی» یعنی پروردگار ما آن کسی است که اول خلقت هر شیء را به او داد و سپس به سوی کمالش هدایتش کرد. پس در واقع نه تنها تبعیدی در عالم نیست، بلکه تفاوتی است که آن تفاوت بدون هیچگونه ظلمی چهره عالم را زیاتر کرده است.

۸- پاسخ به اشکال در مورد فناها

مرگ نابودی نیست، بلکه سرآغاز یک حیات بین است و دنیا منزل آمادگی است و نه توقفگاه حیات. پس مرگ، نیستی نیست که بگوییم چرا خلقمان کرد و بعد نابودمان نمود، بلکه بر عکس مرگ، ادامه سیر بشر است از منزلی به منزلی دیگر.

سختی‌های تکامل ساز: همان سختی‌های طبیعی است که به خودی خود بد نیستند، بلکه «انسان در مزرعه سختی‌ها و در زیر پرتو خور شید ای مان، طلوع می‌کند» و اصلاً جدیت انسان در گرو درگیر شدن با سختی‌هاست. قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» یعنی خلقت انسان را در سختی قرار دادیم. سختی‌های تکامل سوز: سختی‌ها و فشارهایی است که ریشه در گناهان و تعلقات انسان دارد و مربوط به انسان است و این سختی‌ها بیشتر روح او را از معنویات محروم می‌کند.

شُرور مطلق: مثل جهل، فقر، مرگ و ظلمت که همه عدمی‌اند و از خلق نشدنند.

شُرور نسبی: مثل زلزله، سیل، زهرمار که از صفات نسبی است، مثل سومین است برای یک صندلی که در ردیف صندلی‌ها در قسمت سوم قرار گرفته، که در این صورت، چون صفت نسبی است، اراده جهت خالقیتش که ایجادش کند مطرح نیست و خالقیت برایش مطرح نیست.

پس نتیجه این شد که چه شر؛ مطلق باشد و چه نسبی، خلقت برای آن معنی ندارد تا بگوییم چرا خدا آنها را خلق کرد.

شُرور از عالم تفکیک شدنی نیست، یعنی سیل شدن را از آب نمی‌توان جدا کرد و لذا آب دارای «خیر کثیر و شر قلیل» است و همیشه چیز‌های خوب، در عالم ماده همان‌هایی هستند که دارای خیر کثیر و شر قلیل‌اند (مثل یک توپ خوب که در عین خوب بودن شده هم می‌شکند) و عقل نمی‌پذیرد خوب (که همان چیز دارای خیر کثیر و شر قلیل است) ایجاد نشود و لذا جهان با همین شرور غیر قابل تفکیک از عالم ماده باید خلق شود و گرنه ترك خوبی بوده و ظلم است.

پس ملاحظه کردید که اولاً: شرور عدمی‌اند. در ثانی آن طور نیست که بتوان از عالم مذفك شوند. چون گرفتن شر از عالم مساوی است با خلق‌نکردن عالم. مثل خلق‌نکردن «روانی» است از آب به جهت سیل نشدن آب، که در واقع لازمه اش خلق‌نکردن آن است. چرا که آب چیزی نیست و «روانی» آن هم چیز دیگر، تا بگوییم خداوند باید آب را خلق می‌کرد ولی «روانی» آن را که منجر به سیل شد، خلق نمی‌کرد. یعنی به اصطلاح «نظام جهان، ذاتی جهان است». یعنی این نظامی که در جهان هست ذاتی آن است و از آن جدا شدنی نیست. مثل این‌که نظام بین راه رفتند به سوی خانه و رسیدن به خانه ذاتی آن است. و نمی‌شود بگوییم ابتدا بررسیم و بعداً راه رسیدن به خانه را انجام می‌دهیم. چون رسیدن چیزی جز همان رفتند نیست. پس نمی‌شود گفت: چرا خدا ما را بدون غذا خوردن سیر نکرد. چرا که نظام

بین غذاخوردن و سیرشدن، ذاتی آنهاست. یعنی از هم جدا شدنی نیست. ولذا چون خدا بخواهد سیری را برای انسان ایجاد کند، شرایط وجود غذا و خوردن غذا را خلق می‌کند، چون سیری وجود ندارد مگر در ازاء غذاخوردن، و معنی لاینفکبودن شرور از عالم به همین معنی است، چون «نظام جهان، ذاتی جهان است».

حقیقی: که همان رضوان الٰهی است (رضوانُ الله اکبر) و ابزار آن هم فطرت است و فطرت هم که در همه افراد به طور یکسان هست و لذا هرکس که دارا تر است و امکانات بیدشتری در اختیار دارد، بیشتر باید تلاش کند تا رضوان الٰهی را به دست آورد یعنی: «هر که دارا تر است مسئول تر است».

ابزاری: که همان سلامت بدن است. لذا فرد اگر ایمان نداشته باشد، همین بدن سالم او و سیله‌ای است برای بدبخت شدن او، و اگر ایمان داشته باشد چنانچه از عضوی هم محروم باشد، تازه همین محرومیت سبب قرب بیدشتر و خلقوت بیدشتر با محبوبش گشته و رضوان الهی را ساده‌تر به دست می‌آورد.

خلق را با تو بد و بدخو کند
ناچار رو آنسو کند

12- چرا اگر یک کسی 30 سال مثلاً گناه کرد باید در قیامت تا ابد عذاب ببیند؟

جواب: اصلاً عذابی که به معنی جریمه‌ای در مقابل عملی باشد، در قیامت مطرح نیست، بلکه خود عمل را به او میدهد و نفس انسان در اثر صورت قیامتی عمل بدی که انجام داد، معذب است و چون خود عمل را به او میدهد جایی برای اعتراض نمی‌ماند که آیا بین عمل و کیفر تناسبی هاست یا نه. قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» یعنی قیامت روزی است که هر کسی آنچه انجام داده اعم از خیر و خوبی یا سوء و بدی می‌یابد. (آل عمران/31) یعنی پس با خود عملش روبرو می‌شود.

جبر و اختیار

۱- اگر مقاصد سیاسی و یا بیماری روانی در کار نباشد، هر انسانی به طور بدیهی خود را مختارس می‌کند و حتی آنها ی که مدعی جبرند، در عمل آزادی را پذیرفته و بدان عمل می‌کنند و اگر شما به آنها ضربه‌ای زدید، بهش شما اعتراض مینمایند.

جمادات: صفر است، يعني هيچ عکس العمل درونی در مقابل تغییرات

شرایط بیرونی از خود ندارند.

گیا هان: بسیار کم است، یعنی در مقابل شرایط متفاوت خارجی

عکس‌العملسان بسیار ضعیف است.

ب گرد خود حکت ۱۹۵ اند داشته باشد، ولی دهمه ابن اعمال،

غزیزه است که حکومت می‌کند و نه عقل و انتخاب؛ و کلاً نوع بزرگتر از اورانیزی - برابری - را داشته باشد.

فعالیت آنها هم التذاذی است و نه تدبیری.

انسان: به قدری گسترش دارد که میتوان بین غرایز و تمایلات

عالی، در عین تحریک هر دوی انها، یکی را انتخاب کند. از

طرف دیگر وجود شک‌ها و پشیمانی‌ها در انسان همه حکایت از این نظر ناچار است که باشد.

۳- اشکال: چون بین علت و معلول رابطه ضرورت حاکم است، پس وقتی علت یک فعل به وجود آمد، چه ما بخواهیم و چه نخواهیم، ضرورتاً آن فعل را ما انجام میدهیم.

جواب: آری؛ ضرورت بین علت و معلول حقیقتی، غیرقابل انکار است، ولی فرا موش نکنید که «ارادة انسان» جزیی از سلسله علل است و تا انسان اراده نکند، فعل انجام نمی‌گیرد و لذا جمله «چه بخواهیم و چه نخواهیم» دیگر مطرح نیست. یعنی اراده انسان است که سلسله علل را کامل می‌کند و معلول محقق می‌شود؛ پس هم ضرورت بین علت و معلول در مورد اعمال انسان پذیرفتی است و هم ضرورت بین علت و معلول در اعمال انسان منجر به جبر نمی‌شود.

۴- اختیار: یعنی «انجام فعل و ترك فعل»؛ پس اختیار، نه انجام دادن فعل است به تنها یی، و نه انجام ندادن فعل است به تنها یی؛ بلکه عین «انجام دادن و ترك کردن» فعل را اختیار می‌گویند. از طرفی «انسان در مختار بودن مجبور است»؛ یعنی محال است مختار نباشد، حتی اگر مسلک جبر را انتخاب کند، باز با اختیار خود آن را انتخاب کرده، و از طرفی آنچه را خدا اراده کرده، چون خدا اراده کرده، تخلف پذیر نیست و حتی م وجود می‌شود، و چون ما متوجه می‌شویم، انسان از اختیار خود نمی‌تواند تخلف کند، پس آنچه ییزی را که خدا در مورد انسان اراده کرده است، «اختیار» انسان است و نه فعل انسان. و چون اختیار یعنی انجام دادن و انجام ندادن فعل؛ پس اگر انسان مثلاً مسجد برود، چون به همان اندازه، قدرت ترك آن فعل را داشته و می‌توانسته به میخانه برود، پس مسجد رفتن یا میخانه رفتن، مربوط به خود انسان می‌شود و اگر کاری را هم انجام ندهد، چون به همان اندازه قدرت انجام ندادن را داشته، باز ترك آن فعل هم مربوط به انسان می‌شود، در نتیجه؛ انسان، خودش مسئول ترك و انجام اعمالش هست.

۵- اشکال: چون علم خدا مطلق است، پس هرچه ما بعداً بخواهیم اختیار و انتخاب کنیم، او از اول میداند، و چون محال است علم او اشتباه شود، پس حدماً آن چه را خدا میداند ما انجام میدهیم، و در این حال دیگر اختیاری برای انسان معنی ندارد، چنان‌چه گویا عمر خیام گفته است:

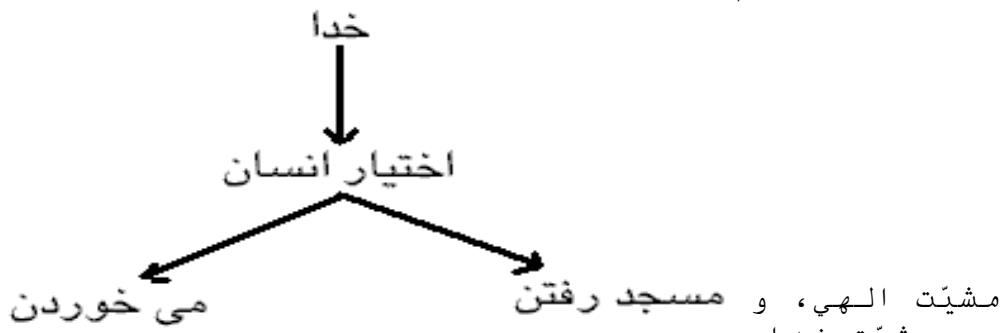
گر می‌خوردم من حق ز آرل میدانست

جواب: آری؛ مسلم است که آن چه را ما بعداً انجام میدهیم، خدا میداند، ولی به همان شکل که ما انجام میدهیم و به همان شکل که واقعیت دارد، خدا میداند. و آن چه حقیقتاً امکان و واقعیت دارد، همان واقع می‌شود، و آن این است که ما با اختیار خود، در عینی که می‌توانستیم فلان کار را بکنیم و می‌توانستیم نکنیم، آن‌کار را انجام دادیم. مثلاً کلاس آمدن را امروز صبح ما خودمان اختیار کردیم و خداوند از قبل میدانست که ما امروز صبح به کلاس می‌آییم؛ یعنی علم خدا علم به فعلی است که ما با اختیار خود انجام میدهیم، و این علم، جبری در عمل ما به وجود نمی‌آورد، بلکه علم به عملی است که ما با اختیار خود انجام خواهیم داد. یعنی علم خدا، علم به آن حادثه است از راه علت خود آن حادثه. یعنی علم به فعل انسان است از راه خاص خودش که همان اراده انسان باشد، و لذا علم خدا علم به همین جهان است با همین نظاماتی که دارد و خداوند میداند ما با اختیار خود (چون آن چه واقعیت دارد، انسانی است که مختار است) فلان کار را در عینی که می‌توانیم انجام دهیم و می‌توانیم ترك کنیم، با اختیار خود انجام میدهیم و لذا علم خدا همین است که آن کس که معصیت می‌کند با اختیار خود معصیت می‌کند، مثل این‌که خداوند میداند این برج ده سال دیگر خراب می‌شود، و چون خدا میداند، حتی هم خراب می‌شود. ولی همان‌طور که خراب می‌شود، خدا میداند، یعنی ده سال

دیگر بمبی به آن میخورد و خراب میشود، و نه چون خدا میداند، خراب میشود.

6 - «لَاجْبَرَ وَ لَتَفْوِيْضَ بَلْ أَمْرُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنُ» یعنی چه؟
یعنی در اندیشه شیعه، نه جبر اشعری جای دارد که بگوید: انسان بدون اختیار در سیطرة حق است و فکر کنیم اراده خدا به فعل انسان تعلق میگیرد و انسان هیچ اراده و اختیاری در افعال خود ندارد، و خدا افعال را اراده کرده است، نه اختیار ما را؛ و نه تفویض معتزلی، که فکر کنیم خدا انسان را رها کرده و انسان بریده از خدا در صحنہ هستی آزاد است.

جمله فوق می‌خواهد بگوید اراده انسان در طول اراده خداوند است، بدین معنی که خداوند اختیار انسان را اراده کرده که عبارت باشد از انجام فعل و ترک فعل. و انسان، با اختیار خود کاری را، یا عدم انجام کاری را، اختیار و انتخاب می‌کند؛ یعنی نه آنچنان است که اختیار انسان در اختیار خداوند نباشد، و نه آنچنان است که فعل انسان از خود انسان نباشد و در انجام آن مجبور باشد. پس فعل انسان تماماً مربوط به انسان است و تماماً هم مربوط به خداوند، منتها در طول همدیگر.



مشیت خدا به این سب سه سه و سه سیم رسانی نظام آفرینش است و همه رویدادها در سلطه خواست و قدرت اوست. و عالم هستی در عینی که مخلوق اوست، سدی و مانعی در برابر قدرت مطلقه او نیست. مخلوقات همه در واقع در خدمت خداوند هستند و وسیله برآوردن اهداف او. نه تنها او علم پیشین دارد (غلیم بـما کان قبـل آن یـکـون)، و عالم است به آنچه هست قبل از آن که به وجود آید. بلکه پیشاپیش به آمادگی امور میپردازد (میداند نوزاد هنگام تولد نیاز به شیر دارد و لذا قبل از تولد برای او در سینه مادر آماده میکنند، عین این حالت در سایر امور عالم نیز عمل میکند).

آن مقدار آزادی و اختیاری که به انسان داده نمی‌خواست اوست و مسلم با آزادی و اختیار انسانی مقابله نمی‌کند، و اختیار انسان هم مقابله اراده خداوند نیست، بلکه عطا‌یی است از طرف رب‌العالمن، تا انسان در پروریدن و رسیدن به کمال خود قدم بردارد، فرمود: «إِنَّا هَدَيْنَاكُمُ الْبَيْلِ، إِمَّا شَاكِرٌ وَ إِمَّا كَفُورًا» (آلیه ۳ سوره انسان)؛ یعنی هم راه نیکبختی را به انسان نمایاندیم و هم او را آزاد گذاردیم تا اگر خواست در آن راه برود، و اگر هم نخواست، باز خودش به راه نیکبختی اش پشت کرده باشد و نسبت به آن کفر و رزیده باشد، تا خوبی و بدی را با انتخاب خود، خودش سرمایه خویشتن قرار دهد. پس در واقع «مخلوق به راه خود میرود، ولی همیشه خود را در راه خداوند می‌یابد».

جهان قانونمند و مشیت خدا

غفلت نکنیم که خداوند به جهت **غلو شانی** که دارد، از یک جهت با واسطه‌ها و اسباب عمل می‌کند و به همینجهت ما، قانونمندی ثابت را در طبیعت مشاهده می‌کنیم؛ یعنی واقعاً آتش است که می‌سوزاند و واقعاً انسان عملی را که انجام می‌دهد، خودش انجام می‌دهد. آری؛ درست است که وجود هر

موجودی به خداوند است، ولی هر موجودی در مرتبه وجودی خاص خودش خواص خود را دارد. یعنی خداوند به هر موجودی یک وجود و خاصیت طبیعی بخشیده که آن وجود و خاصیت اصالتاً متعلق به آن موجود است، ولی در عین حال اهداف الهی را بیان می‌کند. و آن‌چه خدا می‌خواسته همین است که آتش بسوزاند و انسان خودش انتخابگر اعمال خود باشد. آری خداوند از یکجهت به واسطه اسباب عمل می‌کند، ولی از جهت دیگر هم او گاهی مأموراء ابزارها اقدام مینماید که در بحث « نقش عالم ربوی » بدان می‌پردازیم.

عمل خداوند به صورت عشق و نه قهر خداوند در عینی که قدرت انتخاب به انسان داده، ولی روح تمایل به نیکی را در گوهر وجود او به جنبش درآورده، یعنی او را متمایل به راهی کرده که سعادت او در آن است، ولی این تمایل به نیکی، قدرت اختیار او را از بین نمی‌برد؛ یعنی تأثیر خداوند از این جهت هماناً تمایل به نیکی است، به عنوان علت غایی؛ یعنی در این سطح، عمل خداوند به صورت عشق است و نه قدرت قهر، و در این رابطه مانباشد خداوند را چنان در نظر آوریم که گویی الکترون‌های درون اتم را جا به جا می‌کند، بلکه هدایت و تمایل به نیکی است که از طرف خداوند چون نسیمی بر جان ما می‌وزد تا ما خود انتخاب کنیم. می‌فرماید: « وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ (30/انسان) »؛ یعنی شما نمی‌خواهید مگر آن‌چه را خدا بخواهد. یعنی میل‌های شما را خدا به حرکت در می‌آورد. و نفرمود: افعال شما را خداوند از جام میدهد، بلکه میل‌های ما را ایجاد می‌کند، هر چند انسان می‌تواند در مقابل آن تمایلات و هدایتها، عصیان کند و باز نباید فراموش کرد که اگر انسان‌ها به جهت میل به گناه، میل‌های نیک الهی را پذیراً نشدنده و در اثر میل‌های فاسد که پشت کردن به تحریک مهربانه خدادست، اعمال فاسد انجام دادند، خودشان مقصرند.

نقش عالم ربوی در عالم ماده ما نباید طبیعت را به عنوان یک نظام علیٰ مکانیکی و جبری بدانیم و حضور معنوی خدا را در طبیعت حذف کنیم؟ همچنان‌که نباید نقش نفس انسانی را در بدن او نادیده بگیریم و همه فعالیت‌های بدن را در سطح عکس‌العمل‌های زیست‌شناسانه تحلیل کنیم. مثل این‌که گاهی بدن در اثر آتش از بیرون، و یا گاهی در اثر سوخت‌وساز داخلی گرم می‌شود و گاهی هم غضب انسان موجب گرمی بدن می‌شود. یعنی نقش مستقیم‌تر علل معنوی را نیز باید در نظر داشت که خداوند مأموراء ابزارها اقدام مینماید، هر چند در هر صورت همه چیز به خدا بر می‌گردد و فقط گاهی اسباب‌های بیشتری بین ما و خدا فاصله شده‌اند. یعنی اراده خداوند با این فاصله‌ها و اسباب‌ها تحقق یافته و ظهور نموده است، همچنان‌که می‌گوییم ساقی خدا است، ولی آب، موجب تحقق ظهور « اسم ساقی » در مرتبه عالم ماده است، پس آب و واسطه‌ای است تا خداوند بندگانش را سیراب کند و در هر حال همیشه خداوند در صحنه است؛ چه واسطه‌های فعل او باشد و چه واسطه‌ها در بین نباشد.

هدایت خداوند به سوی ایده‌آل هر چیز

در علم خداوند قبل از خلقت هر چیز، نحوه ایده‌آل و کامل آن چیز موجود است و هر موجودی را در جهت تحقق نحوه ایده‌آل و نهایی‌اش هدایت می‌کند و انسان را نیز برای رسیدن به آن ایده‌آل و آن انسان کامل به انگیزش و امیدارد. ولی « امّا شاکراً وَ امّا كفُوراً » (عده‌ای از آن هدایت و انگیزش استفاده می‌کند و عده‌ای به آن پشت می‌کند.

آزادی تکوینی و هدایت تشریعي

خداوند، آزادی انسان‌ها را قربانی نمی‌کند، و مشیت الهی با آن‌چه در انسان و بر انسان می‌گذرد، در تضاد نیست؛ یعنی انسان تکویناً آزاد است و تشریعاً برای چنین موجود آزادی، راه سعادت را پیشنهاد کرده‌اند و این هدایت تشریعي و آن آزادی تکوینی، شرایط لازم عشق الهی است و نه

قهر او؛ يعني تشريعًا به او دستور میدهد که باید ظلم نکنی و یا باید عبادت کنی، ولی تکویناً او را آزاد آفرید، تا اگر خواست آن دستور را انجام دهد و اگر نخواست، بتواند انجام ندهد.

خواست خداوند حکیمانه است

آری خداوند هر که را خواست گمراه مینماید و فرمود «فَيُضْلِلُ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» یعنی؛ پس خداوند هر که را خواست، گمراه میکند او قدرتمند و حکیم است؛ ولی خواسته است که ظالم را هدایت نکند؛ چراکه خود میفرماید: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي النَّقْوَمَ الظَّالِمِينَ» (258/بقره) یعنی؛ خداوند قوم ظالم را هدایت نمیکند و گمراه مینماید. یعنی خواست خداوند، خواستی حکیما نه، نه بوالهو سانه است. میفرماید: «وَاللَّهُ يَهْدِي النَّقْوَمَ الْكَافِرِينَ»؛ یعنی خداوند کافران را هدایت نمیکند، پس درست است که هر کس را خواست هدایت میکند و یا گمراه میکند، ولی خواسته است که کافر و ظالم تا وقتی در ظلم و کفر خود پایدار ند، هدایت نشوند و بر عکس؛ فرمود: «يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ انَابَ» (27/رعد) یعنی آنکس که جهت خود را از ظلم و کفر تغییر داد، هدایت میشود. پس مشیت خدا آن چنان نیست که انسانها نسبت به تغییر سرنوشت خود دست بسته باشند، بلکه بر عکس، مشیت او همین است که انسانها با انتخاب خود بتوانند از هدایت خداوند بهره برگیرند.

شقي، خود شقي است

نکته ۱- این‌که روایات می‌فرماید: «الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» یعنی؛ انسان شقی و بدکار، از شکم مادر شقی و بدکار است و انسان سعید و نیکوکار، از شکم مادر سعید و نیکوکار است؛ اشاره به علم خدا دارد که تابع معلوم است، یعنی علم به اعمال انسان‌ها دارد، همان‌طور که اعمال آنها با اختیار خودشان واقع می‌شود. منتها علم خدا به اعمال بندگان قبل از اعمال آنهاست، روایت فوق را معصوم تفسیر می‌کند، در کتاب صدوق هست که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ عَمَلَ الْأَشْقِيَاءِ»؛ یعنی؛ خداوند میداند که این انسان شقی به زودی عمل اشقياء را مرتکب می‌شود. پس در اثر سوء اختیار خود به بیراهه می‌رود؛ با این‌که متوجه نمود.

از حضرت علی^(علیہ السلام) در کشف الغطاء آمده است: که حضرت سرنوشت میثم و
قدبر را پیشیدنی کرد؛ خواستند حضرت را آزمایش کنند، به حضرت خبر
دادند: «خالد بن عرطفه» مُرد. حضرت فرمودند: «خیر؛ او نمرده، او یک فتنه ای
راه می‌اندازد و پرچم ضلالت را هم به دست حبیبین جمال می‌دهد» حبیبین جمال
در مجلس نشسته بود، برخاست و گفت: «من دوست شما هستم!»، حضرت فرمودند:
«مبادا یک چنین پرچم ضلالت را به دوش بکشی، ولی حتماً این کار را می‌کنی
و از این در مسجد هم داخل می‌آیی، ولی این کار را نکن». (در این حدیث
هم نهی / امام هست و هم علم به غیب / امام) یعنی چون تو می‌کنی، من علم
دارم، نه چون من علم دارم تو می‌کنی. این علم حضرت تابع معلوم است با
همه مبادی، که آن اختیار عامل است، آری؛ همه آن چه حضرت پیشیدنی
کردند، شد؛ و این را می‌گویند «علم غیب تابع معلوم»، این است معنی «قل اللہ
اسْرَعُ مَكْرُراً» یعنی بگو خداوند سریع ترین مکرهاست؛ یعنی خدا زودتر از
آن چه تو عمل کنی، می‌داند و خنثی می‌کند و مقابله می‌کند.

نکته ۲- در حالی که علی(علیه السلام) در مسجد نماز میخواند؛ مردی از قبیله مراد به حضور آن حضرت آمد و گفت: خودت را حفظ کن، زیرا مردی از قبیله مراد قصد کشتن تو را دارد.

حضرت امير المؤمنين (عليه السلام) فرمودند: «إِنَّ مَعَ كُلِّ رَجُلٍ مَلَكَيْنِ يَحْفَظَا نَبِيًّا لَمْ يُقَدِّرْ، فَإِذَا جَاءَ الْقَدْرُ خَلَّيَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ، وَإِنَّ الْأَجَلَ جُنَاحٌ حَصِينَةٌ» يعني خداوند با هر کس دو مملک گزارده که او را نسبیت به آنچه

برای او مقدّر نشده حفظ می‌کنند، پس چون آنچه مقدّر شده، رسیده، آن دو ملک میان او و آنچه مقدر شده است را خالی می‌کنند - تا آنچه مقدّر شده است واقع شود - و آجل و وقت معین شده مرگ، سپری است محکم که انسان را از همه بلاحا حفظ می‌کند.

حضرت علی (علیہ السلام) در این حدیث ما را متوجه قوانین ثابت عالم وجود می‌کنند که اختیار ما تا اینجاها نفوذ ندارد، همچنانکه در تولد ما یا جنسیت ما اختیار ما نفوذ نداشت و توجه به این قوانین ثابت عالم وجود، به معنی جبری که ما نتوانیم سعادتمدانه سرنوشت خود را برای زندگی قیامتی رقم بزنیم، نیست، بلکه بدین معنی است که خداوند نظام خود را در دست ما نداده است تا ما با میل خود آن را تغییر دهیم، بلکه به ما امکان تغییر خود و تغییر سرنوشت خود را در دل نظامی متقن و حساب شده داده است.