



دو رسالہ در فلسفہ اسلامی

تجد و امثال و حرکت جوہری
جبر و اختیار از دید گاہ مولوی

استاد جلال الدین ہمامی



دورسالہ در فلسفہ اسلامی

تجدد و امثال و حرکت جوہری
حیر و اختیار از دیدگاہ مولوی

استاد جلال الدین حمائی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِكَ الْكَرِيمِ
يَا مَنْ اخْتَفَى لِفَرَطِ نُورِهِ فِي غَيْبِ ذَاتِهِ وَظَهَرَ فِي
مَجَالِي آيَاتِهِ وَمَظَاهِرِ كَلِمَاتِهِ وَقَدَّرَهُ عَنْ مَجَادِسْتِهِ
مَخْلُوقَاتِهِ .

اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ، اللَّهُمَّ اعصمني من
الخطأ والخطي وأحفظني من الزيغ والزلزل في
القول والعمل .

اینک رساله‌یی است مشتمل بر دو مقاله از مباحث
مهم فلسفه و کلام اسلامی که تقدیم خوانندگان گرامی
می‌شود. آرزو مندست که اگر بهره‌یی از آن بر گرفتند
نویسنده را از دعای خیر فراموش نکنند .

امید است که این هدیه ناچیز در پیشگاه حق تعالی و
بندگان پاکدل عزیز او مأجور و از نظر خرده
بینان تنگ چشم بدور باشد.
هر چراغی را که هست او نور بار
یارب از چشم حسودان دور دار
أَدْخَلْنَا بِرَحْمَتِهِ فِي عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ
وآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

جلال الدین همائی

پنجشنبه دوم صفر ۱۳۹۸

بیست و دوم دی ماه ۲۵۳۶

کتاب فلسفی

@philosophic_books

فهرست مطالب

تجدد امثال و حرکت جوهری

صفحة ۴	تبدل امثال
۵ «	اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری
۵ «	التزامات متکلمان
۷ «	نتیجه اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال
۱۰ «	قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است
۱۱ «	فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا
۱۴ «	دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا
۱۵ «	مدرسان فلسفه ملاصدرا در قرن معاصر اصفهان
۱۵ «	آخوند ملا محمد کاشانی
۱۵ «	حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی
۱۷ «	جهانگیر خان قشقائی
۱۸ «	شیخ محمد حکیم خراسانی
۲۰ «	حاج ملا عبدالجواد آدینه‌یی و میرزا نصراله قمی‌شهی

صفحه ۲۱	مکتب فلسفی مخالف ملاصدرا
« ۲۴	مسأله ربط حادث به قدیم وقاعده تجدد امثال
« ۲۴	تبدل مزاج و اجزاء بدن حیات عنصری
« ۲۵	تجدد امثال بعقیده متکلمان اشعری
« ۲۷	عرض قابل نقل و انتقال نیست
« ۲۹	چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل به تجدد امثال شده اند
« ۳۱	چگونگی ربط حادث بقدیم
« ۳۲	انواع حدوث
« ۳۴	زمان، دهر، سرمد
« ۳۴	موجودات آنی، زمانی، دهری، سرمدی
« ۳۵	حرکت قطعی و متوسطه
« ۳۶	در قدم و حدوث حقیقی، زمان را نمی توان اعتبار کرد
« ۳۶	ارتباط حادث بقدیم از چه جهت مشکل است
« ۳۸	حل مشکل ربط حادث بقدیم بطریقه حکما و متکلمان
« ۳۹	طریقه متکلمان در حل مشکل ربط حادث بقدیم
« ۴۰	تولید و اعداد و موافات در استنتاج قیاسات عقلی
« ۴۱	ترجیح بدون مرجح بعقیده متکلمان اشعری و معتزلی
« ۴۲	زمان موهوم
« ۴۴	عقیده نگارنده در حرکت جوهری و ربط حادث بقدیم

جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی

صفحة ٥٣	دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر
٥٣ «	١- پشیمانی بر فعل
٥٤ «	٢- احساس لذت
٥٥ «	٣- تردید در انتخاب فعل و ترك
٥٥ «	٤- شرم و انفعال از کارهای زشت
٥٦ «	٥- صحت و عدو و وعید و ثواب و عقاب الهی
٥٧ «	٦- تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد بیکدیگر
٥٧ «	٧- احساس فرق مابین حرکت مرتعش و اختیاری
٥٨ «	٨- ادراك وجدانی نهفته و آشکار
٦٠ «	در خرد جبر از قدر رسواتر است
٦٢ «	دفع شبهه جبریان
٦٣ «	تحقیق مولوی در جواب شبهه جبریان
٦٧ «	افعال اختیاری با مبادی و اسباب غیر اختیاری
٧١ «	تأویل «ما شاء الله کان» و «جف القلم بما هو کائن»
٧٢ «	شبهه علم ازلی الهی در مسأله جبر و اختیار
٧٥ «	علم اجمالی و تفصیلی الهی
	چگونگی صدور افعال ارادی و امتیاز آنها از اعمال جبری و
٧٨ «	قهری طبیعی
٨٢ «	عقیده مولوی با شیعه امامیه در جبر و اختیار یکی است
٨٤ «	جبر و اختیار از نظر تحقیق عرفانی
٨٧ «	قضا و مقضی

- ۱- افعال عباد يا و اجب است يا ممتنع و هر دو حالت منافی اختيار است « ۸۹
- ۲- شبهه اراده و قدرت بشر بر ايجاد افعال « ۹۱
- لطائف غيبیه « ۹۴
- فهرست آيات قرآنی « ۹۹
- فهرست اعلام « ۱۰۳
- فهرست كتب « ۱۰۵

۱

تجدد امثال و حرکت جوهری

می‌خواهم دربارهٔ دو قاعدهٔ بزرگ فلسفی و عرفانی که یکی مسألهٔ «تجدد امثال» و دیگری «حرکت جوهری» است بطوری که در سطح عمومی خوانندگان این مقاله قابل فهم باشد گفت و گو کنم.

تجدد امثال: در اصطلاح عرفا به این معنی است که وجود و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن بان در تغییر و تبدل و تازه بتازه شدن است، و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش بممکنات می‌رسد دم‌بدم و لحظه بلحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد، یعنی بطور «خلع و لبس» آنچه در «آن» سابق بود بکلی معدوم می‌گردد و در «آن» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است بما می‌رسد نه اینکه هستی سابق عیناً بدون تغییر، ثابت و پای برجا مانده باشد، همان‌طور که مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
واز این جهت است که عرفا بطور قاعدهٔ کلی می‌گویند
«الموجود لایبقی زمانین» و مقصود همهٔ موجودات امکانی است
اعم از جوهر و عرض نه خصوص موجودات عرضی که متکلمان

اشعری گفته‌اند «العرض لایبقی زمانین»، و مولوی هم در این بیت بدان گفته اشاره کرده است

این عرضهای نماز و روزه را چونکه لایبقی زمانین انتفی
 اما این که چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر
 ثابت و مستقر بر یک حال می‌بینیم، علتش دوام و استمرار فیض
 مبدأ فیاض ازلی است، یعنی چون افاضه وجود به موجودات
 دائم و مستمر است و پی‌درپی بتوالی و تتابع آنات بدون هیچ
 انقطاع و بی‌درنگ و تراخی صورت می‌گیرد، مათوهم و وحدت
 و ثبات و استقرار می‌کنیم چنانکه از حرکت سریع شعله‌جواله
 و قطره نازله احساس دایره و خط مستقیم می‌کنیم
 همه از وهم تست این صورت غیر

که نقطه دایره است از سرعت سیر^۱

آن زتیزی مستمر شکل آمده است

چون شرر کش تیز جنبانی بدست

تبدل امثال

تجدد امثال را به اصطلاح «تبدل امثال» نیز گفته‌اند، و ظاهراً
 مأخذ هر دو اصطلاح آیات کریمه قرآن مجید باشد «بلی قادرین
 علی ان تبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لاتعلمون» (سوره واقعه ۵۶
 آیه ۶۱) و «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق ۵۰ آیه ۱۵) «ان یشأ
 ینهبکم ویأت بخلق جدید»: فاطر ۲۵ آیه ۱۶ و «کل یوم هو فی شأن»
 (الرحمن ۵۵ آیه ۲۹).

اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری

می‌دانیم که تفاوت عمدهٔ مسلک و مشرب عرفا با فلاسفه و متکلمان از این جهت است که عارف از دیده می‌گوید؛ یعنی حقایق امور را از منبع اشراق و کشف و شهود باطنی می‌گیرد نه از روی منقولات و مسموعات، و نه از طریق قیاسات عقلی منطقی؛ اما حکیم فلسفی پیرو براهین عقلی و قیاسات منطقی است، خواه مؤدای برهانش با وضع ظاهر شرایع منطبق باشد یا نباشد؛ یعنی در بحث علمی تقید بمسائل مذهبی ندارد، برخلاف متکلم که تمام اهتمام او مقصور بر حول و حوش مسائل مذهبی است، یعنی ملتزم و مقید است که برای معتقدات مذهبی خود دلایل عقلی بیاورد و بدین سبب مسائل علمی فلسفی را بنفع عقاید دینی استخدام می‌کند.

بعبارت دیگر فیلسوف اول استدلال می‌کند و بعد معتقد می‌شود، اما متکلم پیش از آنکه دلیل عقلی بیاورد مؤدای دلیل را از روی مذهب اعتقاد کرده است؛ یعنی ابتدا اعتقاد می‌کند سپس دلیل می‌آورد.

التزامات متکلمان

چون وجههٔ مباحث کلامی معطوف و مقصور بر مسائل مذهبی است هر کجا خط راه مشی متکلمان به بن بست رسید ناچار ملتزم بعقیده‌یی می‌شوند که در نظر فلاسفه و پیروان مکتب برهان عقلی مردود و مطرود است؛ و احياناً چندان بظاهر سخیف

و مخالف بدیهیات و محسوسات می نماید که موجب سخریه و استهزاء می گردد؛ نظیر التزام متکلمان اشعری به مسأله «تفکک ریحی» و «عدم وجود دایره» و «سکون متحرک» و امثال آن^۱ که در اثر اعتقاد به «جزء لایتجزی» همه آن توالی را ملتزم شده اند، چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید می گوید «ویلز مهم ما یشهد الحس بکذب و سکون المتحرک و انتفاء الدائرة». مسأله «العرض لایبقی زمانین» مانند «کلام نفسی» مبحث کلام الله نیز از همان قبیل مسائل التزامی است که اشاعره مطرح کرده و بقبول آن ناچار شده اند، و فلاسفه و متکلمان معتزلی آنرا تأیید نمی کنند.

اما اینکه چرا ملتزم به این اعتقاد شده اند، شرح آنرا بعد خواهید شنید.

پنهان نیست که عارف و فقیه و متکلم هر سه با فلسفه و فلسفی مخالفت و مناقضت می ورزند، مولوی می گوید:

فلسفی گوید زمعقولات دون عقل از دهلیز می نآید برون
هم در این سوراخ بنائی گرفت درخور سوراخ دانائی گرفت

عقل سرتیز است لیکن پای سست

زانکه دل ویران شده است و تن درست

البته می دانید که گروهی از متفکران اسلام که از آن جمله جمعیت موسوم به «اخوان صفا» است در صدد برآمدند که مابین دین و فلسفه را سازگاری و موافقت بدهند.

۱- برای تحقیق این مسائل رجوع شود به شرح تجرید قوشچی و شرح مقاصد و شرح مواقف که در حواشی معرفی کرده ایم.

جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم از قرن هفتم به بعد در همان منظور تلاش کردند، اما غالب آنست که دین و فلسفه هر دو را از محور اصلی خود خارج می‌سازند تا مابین آنها را سازگاری و هم‌آهنگی داده باشند؛ و گرنه صرف فکر عقلی فلسفی بویژه عقول ناقص جزوی با اخلاص و تعبد مذهبی همه جا موافقت و همراهی نمی‌تواند داشت، دین و فلسفه عقلی هر-کدام مجری و مبنای جداگانه دارد، فلسفه زائیده فکر و عقل بشری است، امام‌ذهب، مولود وحی و الهام آسمانی و محصول عواطف و وجدانیات انسانی است.

نتیجهٔ اختلاف عرفا با حکما و متکلمان

در تجدد امثال

آنچه گفتیم مقدمه بود؛ اکنون می‌رویم بر سر نتیجه که موضوع بحث اختلاف عرفا با فلاسفه و متکلمان در مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهری است.

بطوری که پیش گفتیم عرفا و حکمای اشراقی قاعدهٔ تجدد امثال را پذیرفته، و آنرا به سراسر عالم امکان اعم از جوهر و عرض یا مادی و مجرد تعمیم داده‌اند، حرکت جوهری نیز از توابع همین تجدد امثال است.

متکلمان اشعری آنرا از مختصات اعراض می‌شمارند و در اجسام و دیگر جواهر بهیچ روی با آن رأی موافق نیستند.

اما متکلمان معتزلی و جمهور فلاسفهٔ مشائی بهیچ قسم از تجدد امثال و حرکت جوهری معتقد نیستند، نه آنچه را که اشاعره گفته‌اند نه آنچه را که عرفا بدان رفته‌اند. از متکلمان

قدیم معتزلی فقط نظام بصری عالم متکلم معروف سده دوم هجری است که قاعدهٔ تجدد امثال را پذیرفته و آن را مانند عرفا شامل هر دو نوع جوهر و عرض شمرده، عقیدهٔ نظام در کتب کلام از آن جمله شرح مقاصد در دو موضع (ج ۱، ص ۳۱۹ و ۱۸۱) یاد شده است.

از جمله عرفای قدیم که مفاد تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو را صریح و واضح اعتقاد کرده شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز است (م ۷۲۰ ه. ق).

شیخ شبستری علاوه بر آنچه در منظومهٔ عرفانی گلشن راز به اختصار گفته است:

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی
در رسالهٔ حق‌الیقین که بدو منسوب است در باب ششم
تحت عنوان «تعیّن حرکت و تجدد تعینات حقیقه» به تفصیل
سخن گفته است که نمونه‌ی از آن را مطابق نسخه‌ی که در
دسترس داشتم نقل می‌کنم:

«تعینات بحسب اقتضای نسبت آن به اجسام، نسبت عرض
است و العرض لایقی زمانین و بحسب اقتضای نسبتین اعنی
الوجود و العدم طالب و مشتاق عدم‌اند و بسرعت تمام ساری
و متحرك بمرکز فطرت ذاتی خوداند که عدم است بمثابة
میل جواهر بمراکز و تری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر
مرالسحاب.

حقیقه: ظهور سرعت سریان تعین در زمان از بدیهیات است
که در هر طرفه العین حال را تجددی حاصل می‌شود تا در

مرتبه خویش محکوم^{۱۰} علیه نمی گردد به ادراک، چه هر یک از اجزاء آنات او مانند نهر جاری و خط ممتد می نماید، و همچنین تجدد تعیین مکان و سرعت سریان آن ظاهر است چه هر یک از اجزاء جسم محیط که محل تجدد مکان است در حرکت مستدیره اقتضای اختفای جزئی دیگر می کند؛ و شبهه‌ئی نیست که مکان، مجموع اجزاء آن جسم است، و تجدد تعیین حرکت هم از ضروریات است؛ از آنکه خروج از قوه به فعل جز بطریق تدریج صورت نیندد، و مگر با مبدأ و منتهی و عدم سکون متخلل بینهما.

و چون زمان و مکان و حرکت در هر طرفه العین متبدل می گردد، ضرورت بود که در جهات و اجسام و اعراض دیگر بر این وتیره روند که محقق است که هر آنی را و جزوی را از مکان و حرکت با هر یکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول، و هر یکی در هر طرفه العین بحسب لبس و خلع تعیین وجودی خاص و عدمی خاص می باشد، و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان در نیابد « بل هم فی لبس من خلق جدید ».

تمثیل : آفتاب و ماه و کواکب را نسبت با بقاع در هر طرفه العین افولی و غروبی و مشرقی و مغربی است : « فلاقسم برب المشارق والمغرب ».

حقیقه : مفهوم « انا » در هر شخصی و متعینی در میان دو طرف که ظاهر و باطن است واقع شده ؛ چون « آن » که واقع است میان دو طرف زمان ؛ و حرکت، واقع است میان مبدأ و منتهی ؛ مانند خطوط که سطوح از آن مرکب اند و نقطه که اصل خط

است، پس مفهوم «انا» عبارت از هویت بی کیفیتی است که در اشخاص روان شده «کل یوم هوفی شأن».

تمثیل: قطره باران در وقت نزول ریسمان نماید و نقطه گردان دایره و سراب آب، یَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً... انتهی.

خلاصه استدلال مؤلف رساله این است که تعینات همه مانند اعراضند که گفته اند «العرض لایبقی زمانین»، و چون تغییر و تبدل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغییر و تبدل باشد و همین تبدلات است که دست آخر منتهی به تبدل هویات و تعینات می گردد؛ چیزی که هست سرعت سریان و جریان بحدی است که وجود واحد ثابت دیده می شود، همچون توهم خط از نزول قطره باران و تصور دایره از نقطه گردان مانند شعله جواله.

قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است ظاهر این است که اصل و ریشه کهن «حرکت جوهری» که در فلسفه ملاصدرا بارور شده و شهرت گرفته، همان قاعده تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است؛ و به عقیده این حقیر عمده مشکلات و اعتراضات که بر حرکت جوهری شده است، مخصوصاً عویصه «بقاء - موضوع» که ملاصدرا بتصویر «هیولای متحصّل بصوره ما» به اعتقاد خود آنرا حل می کند، ناشی از همین لفظ «حرکت» است، چرا که حرکت بهر قسم از اقسامش خواه حرکت اینی و کمی و کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمان است؛ و خواه حرکت در مقوله جوهر که مختار

طریقه ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفه مشائی است، همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد، و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هرچه تمامتر گفته از مسائل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است.

اما مشکل ربط حادث بقدیم و انفکاک معلول و علت از یکدیگر در هر دو قاعده «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» جاری است؛ بلکه در تجدد امثال عقده‌اش سخت‌تر و حلش دشوارتر است، چرا که در تجدد امثال قضیه وجود و عدم و «خلع و لبس» است، اما در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته را هم گوشزد می‌کنم که هر چند بتفصیلی که گفتیم تجدد امثال بنظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می‌شود؛ اما بطریقه‌ئی که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده است می‌توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر از چند جهت فرق گذاشت.

۱- یکی این که موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری بعقیده ملاصدرا هیولی یا ماده است که بصورت جوهری متحصل شده باشد.

باید باین نکته توجه داشت که برحسب عقیده اصالت وجود که مختار ملاصدرا و پیروان اوست، وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض یا منجعل است، چرا که ماهیات از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شوند، پس در جعل، تابع

وجودند.

۲- فرق دیگر اینکه تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری با اعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد، چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.

۳- فرق سوم این که تجدد امثال مستقیماً شادل جواهر و اعراض هر دو می شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلاً حرکت کمی و کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴- فرق چهارم این است که موافق عقیده حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد، یکی اعتبار اینکه وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است، پس باعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعول است؛ اما بلحاظ جنبه تجددش مجعول نیست، چرا که تجدد و سیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و از قواعد مسلم فلسفی است که امر ذاتی محتاج علت نیست، و به همین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی شود، اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، یک امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی.

اکنون که سخن بدین مقام رسید خوبست شعر مثنوی مولوی را هم بشنوید، چرا که وی نیز مانند محققان حکما و عرفا معتقد بقاعده تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است؛ البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد

امثال قرار داده باشیم.

صورت از بی صورتی آید برون

باز شد کانا الیه راجعون

پس تراهر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

* * *

هر نفس نو می شود دنیا و، ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی، نو نو می رسد

مستمری می نماید در جسد

آن تیزی مستمر شکل آمده است

چون شرر کش تیز جنبانی بدست

اشاره به همان شعله جواله و قاعده فلسفی که «حرکت سریع

اتصالی مساوق با حرکت شخصی است».

شاخ آتش چون بجنبانی بساز

در نظر آتش در آید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می نماید سرعت انگیزی صنع

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش

چون فسون خواند، همی آید بجوش

از فسون او عدمها زود زود

خوش معلق می زند سوی وجود

باز بر موجود افسونی چو خواند

زود او را در عدم دواسبه راند

* * *

در همه عالم اگر مرد و زن اند

دم به دم در نزع و اندر مردن اند

دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا

بعد از صدر المتألهین (ملاصدرا متوفی ۱۰۵۰ ه. ق) دو مکتب فلسفی در اصفهان که عاصمه کشور و مرکز علمی ایران در آن زمان بود تشکیل شد؛ یکی مکتب موافقان فلسفه او که اکثر اهل ذوق و عرفان بودند و میراث علمی او را بعهد حاضر رسانیدند.

میراث این مکتب در عهد اخیر یعنی قرن ۱۲-۱۳ هجری به توسط میر ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی متوفی ۱۲۰۲ ه. ق به آقا محمد بیدآبادی متوفی ۱۱۹۷-۱۱۹۸ و ملا محراب جیلانی متوفی ۱۲۱۷ ه. ق به آقاعلی نوری اصفهانی متوفی ۱۲۴۶ ه. ق رسید که بزرگترین مدرس فلسفه ملاصدرا در اصفهان بود و مدتی حدود ۶۰ - ۷۰ سال متوالی باین خدمت اشتغال داشت و شاگردان دانشمند معروف و برجسته مانند ملا اسماعیل اصفهانی و احد العین محشی شوارق و ملا محمد جعفر ننگرودی شارح مشاعر، و میرسید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ ه. ق استاد آقا محمد رضا قمشه‌یی اصفهانی متوفی ۱۳۰۶ ه. ق و ملا عبدالله زنوزی و دست آخر حاج ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ از حوزه درس او برخاستند که آن امانت علمی را به اخلاف تحویل دادند.

و در آن میان حاج ملاهادی سبزواری از همه مهمتر و مؤثرتر بود رحمة الله علیهم اجمعین رحمة واسعة.

مدرسان فلسفه ملاصدرا در قرن معاصر اصفهان برای مزید اطلاع خوانندگان علاوه می‌کنم که در قرن معاصر حوزه تدریس و تعلیم فلسفه ملاصدرا حدود نیم قرن در اصفهان بوجود دو استاد علامه نامدار بزرگوار که هر دو در مدرسه صدر بازار بزرگ نزدیک «دروازه اشرف» تا آخر عمر حجره داشتند رونق مدرسه از درس و دعای ایشان بود، گرمی و رونقی بسزا داشت، چندانکه طلاب این علم از بلاد دور و نزدیک حتی از ممالک مجاور برای درک محضر ایشان به اصفهان می‌شتافتند، و سالیان دراز نام «خان» و «آخوند» ورد زبان علما و محصلان علوم قدیم بود.

آخوند ملامحمد کاشانی

یکی از آن دو استاد بزرگ فلسفه آخوند ملامحمد کاشانی است متوفی ۱۳۳۳ ه. ق که علاوه بر فلسفه در فقه و اصول و ادبیات و ریاضیات نیز مدرس استاد و در جمیع این فنون دارای مرتبه اجتهاد بود.

آخوند کاشی متجاوز از پنجاه سال با عشق و علاقه هر چه تمامتر بتدریس و تعلیم فنون عقلی و نقلی و تربیت طالبان مستعد اشتغال داشت، جماعت کثیری از فضلاء و علماء خواه در فنون ادبی، و خواه در فقه و اصول، یاریاضی و فلسفه و کلام از برکت انفاس قدسیه اوفیض بساب و از سرچشمه افاضاتش سیراب شدند.

حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی

زبده و خلاصه شاگردان «آخوند کاشانی» حضرت استادی
العلامه آیه الله العظمی جناب حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی

است متولد شنبه ۱۲ جمادی الاخره سنة ۱۲۹۷ هـ. ق که سن شریفشان در حال حاضر حدود ۹۹ سال قمری و ۹۶ شمسی است اطال الله بقاءه.

جناب حاج آقا رحیم که اکنون بحمد الله در قید حیات و از ذخایر عهد فضیلت علم و تقوا است^۱؛ شاگرد خاص الخاص آخوند کاشانی است که متون فقه و اصول و فلسفه و کلام و ریاضی و هیئت و نجوم همه را در مدت ده بیست سال متوالی ایام تحصیل و تعطیل پیش آن استاد بزرگ خوانده و جمیع این فنون را بخوبی فرا گرفته است؛ و او در حال حاضر آخرین یادگار مکتب قدیم اصفهان است که بغور فلسفه ملاصدرا رسیده و غوامض و دقائق آن را بدرستی و خالی از حشو و زواید فهمیده و هضم کرده و به اصول و مبانی آن کاملاً معتقد است، چیزی که هست اهل تظاهر و فضل فروشی نیست؛ شاگردان خصوصی خود را، نیز با همین خوی و عادت تربیت فرموده است؛ در فقاہت نیز با مذاقی معتدل و متوسط مابین اصولی و اخباری مجتهد مسلم است.

این بنده حقیر افتخار دارد که سالیان دراز با ارادت صادق در خدمت ایشان آمدورفت داشته و مدتی مدید در درس فقه و کلام و هیئت و نجوم از محضر مبارکشان بهره مند شده ام؛ آنچه درباره ایشان می نویسم مبتنی بر درایت است، نه روایت؛ و از قبیل مشاهدات و امور یقینی است، نه مسموعات و قضایای حدسی تخمینی.

۱- مع الاسف پس از مدت خیلی که از تحریر مقاله می گذشت در لیلۃ عید غدیر ۱۳۹۶ هـ. ق مطابق ۱۹ آذرماه ۱۳۵۵ شمسی بجوار رحمت الهی پیوست.

تا آنجا که من اطلاع دارم حضرت استادی در فضیلت زهد و تقوی و اعمال دقیق و لطایف اخلاقی و جامعیت علوم و فنون عقلی و نقلی امروز در سراسر ایران یگانه و بی همتاست. متع-
الله المسلمین بطول حیاته و وقفنا لاداء شکر مواهب افاضاته.
پدرم مرحوم میرزا ابوالقاسم محمد نصیر طرب بن همای شیرازی
اعلی الله مقامه متوفی ۱۳۳۰ ه. ق شاگرد آخوند کاشانی و
جهانگیر خان بود؛ و بهترین عکس مرحوم «آخوند» همانست
که با او گرفته و کلیشه آن در مقدمه دیوانش طبع شده است؛
حقیر بهمان مناسبت در دوسه سال آخر عمر «آخوند» بخدمت
اوبار یافتم و در حل مشکلات ادبی و ریاضی بطور سؤال و
جواب از محضر انورش بهره یاب شدم؛ در آن تاریخ دوره
شکستگی و ضعف و نقاهت پیری را می گذرانید؛ در عین حال
چنان در حل مسائل مسلط و حاضر جواب بود که موجب شکفتی
و اعجاب من می شد. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

جهانگیر خان قشقائی

یکی دیگر از آن دو استاد بزرگ مدرس فلسفه ملا صدرا
که اشاره کردیم ، جهانگیر خان بن محمد خان قشقائی از
کیخازادگان قریه دهاقان ناحیه سمیرم استان اصفهان از تیره
دره شوری است که باید در معرفی مقام علمی و اخلاقی و شرح
احوال زندگانی او جداگانه بحث کرد.

وفاتش در هشتادسالگی شب یکشنبه ۱۳ رمضان ۱۳۲۸ ه. ق
مطابق ۲۶ برج سنبله ۱۲۸۹ شمسی هجری اتفاق افتاده و در
تخت فولاد تکیه سید محمد ترك مدفونست.

مرحوم خان بقول شاگردان واصحاب فهمیده برگزیده اش مصداق «انسان کامل» بود. وفور عقل ودرایت، وفضیلت حسن اخلاق، ومقام قدس ونزاهت وتقوی ودیانت او که مسلم جمیع طبقات بود، فلسفه را در اصفهان از تهمت خلاف شرع و بدنامی کفر والحادنجات داد، سهل است که چندان باین علم رونق واهمیت بخشید که فقها و متشرعان نیز علانیه بامیل و رغبت روی بدرس فلسفه نهادند و آن را مایه فضل و مفاخرت می شمردند.

مرحوم خان نیز مانند «آخوند» جامع فنون عقلی و نقلی بود ودر هر دو رشته تدریس می فرمود؛ باین تفاوت که: «آخوند» در ادبیات وریاضیات وهیئت ونجوم بر «خان» برتری داشت، در عوض «خان» به استادی ومهارت در موسیقی و فن طب وطبیعیات از آخوند ممتاز بود

یکی از دلایل این که هر دو استاد بحقیقت اهل دین و دانش بودند نه از قماش جاهلان عالم نما که مصطلحات علمی را وسیله تفاخر وتکاثر جاه ومال قرار داده باشند، این است که بهیچ وجه با یکدیگر رقابت وهم چشمی ومنازعت نداشته بلکه بایکدیگر با کمال رعایت احترام ومودت وصفای و یگانگی رفتار می کردند؛ و در ترویج و بزرگ داشت یکدیگر اهتمام می ورزیدند.

شیخ محمد حکیم خراسانی

همانطور که جناب حاج آقا رحیم شاگرد خاص الخاص و بزرگترین وارث علوم ودانشهای «آخوند کاشانی» است؛ شادروان استادنا الاعظم الحکیم الصمدانی و العارف الربانی

آقاشیخ محمد خراسانی که در بامداد غرة ذی الحجة سال ۱۳۵۵ ه.ق روح او از این جهان فانی بعالم باقی رهسپار گردید و جسدش در تکیه ملک نزدیک «آخوند کاشانی» مدفونست شاگرد خاص الخاص و وارث علم و اخلاق مرحوم جهانگیرخان بود. از حسن اتفاق مابین این دو دانشمند حکیم عظیم القدر نیز رابطه دوستی و مؤاخات چندان مؤکد بود که کمتر شبانروزی اتفاق می افتاد که چند ساعتش در مجلس انس و صحبت و مذاکرات دوستانه علمی و اعتقادی آنها با یکدیگر نمی گذشت. حقیر بسیاری از آن مجالس را که از وفور برکت و حال مصداق «جنتان عن یمین و شمال» بود، درک کرده و چندان محظوظ شده و فیض برده ام که «هنوز لذت او هست زیر دندانم». مرحوم شیخ حکیم خراسانی مانند «خان» و «آخوند» مجرد می زیست و تا پایان عمر در همان مدرسه صدر حجره و شبانروز چند حوزه درس داشت که عمده اش تدریس فلسفه بود خصوص فلسفه ملاصدرا که اعتقاد راسخ بدان داشت، و شرح منظومه را به اعتبار این که بقول خودش «بچه اسفار بود» بسیار خوب و پخته و منقح تدریس می کرد.

وی در ادبیات و اصول فقه و ریاضیات و طب و طبیعیات نیز استادی و مهارت داشت اما عمده تخصص و معرفت او در همان فلسفه بود که حوزه درسش بعد از «خان» و «آخوند» گرمترین و معروفترین حوزه های درس فلسفه شمرده می شد. و مشعل نور پاش آن حدود سی سال متوالی از برکت وجود او روشنی داشت، افسوس که کسی در اصفهان جانشین او نگردید و چون او بمرد چراغ آن علم در جامعه مدارس قدیم اصفهان بکلی

خاموش شد و شهری که از آغاز قرن دهم هجری تا آن زمان حدود پنج قرن متوالی بزرگترین کانون و عاصمه این فن شریف بود چنان خالی و بی روح افتاد که گفتی:

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا

انیس ولم یسمر بمکة سامر

حقیر مدت هیجده سال متوالی ملازم خدمت و حاضر درس او بوده و متون فلسفه و منطق و عرفان را از شرح شمسیه تاشفا و اسفار بضمیمه تحریر اقلیدس و کلیات قانون ابوعلی سینا همه را خدمت او تحصیل کرده‌ام؛ روان مقدسش در جنت عدن قرین سرور و حبور، و تربت پاکش از شمع رضای الهی پر نور باد.

حاج ملا عبدالجواد آدینه‌یی و میرزا نصرالله قمیشه‌یی

نا گفته نگذارم که هر چند در این بیست‌سی سال اخیر مدرس رسمی معروف فلسفه همان استادی «شیخ محمد خراسانی» بود، اما در زمان «آخوند» و «خان» و بعد از ایشان نیز حوزه‌های مفید درس فلسفه در داخل و خارج شهر اصفهان تشکیل می‌شد. از آن جمله در داخل شهر علامه بزرگوار مرحوم «حاج ملا عبدالجواد آدینه‌یی» متوفی سنه ۱۳۳۹ هـ. ق که از شاگردان «خان» و «آخوند» بود درس شرح منظومه می‌گفت و عده‌یی شاگرد مخصوص داشت، در السنه و افواه بنام «حاج ملا جواد آدینه‌یی» خوانده می‌شد. این حقیر فن معرفة التقویم و شطری از اصول فقه را خدمت آن بزرگ مرد که باید درباره او مقاله جداگانه نوشت تحصیل کرده‌ام، رحمة الله علیه رحمة واسعة. و در خارج شهر حکیم دانشمند بزرگوار میرزا نصرالله قمیشه‌یی بود متوفی

۱۳۲۴ ه.ق که در قمیشه (شهرضا) حوزه درس فلسفه داشت و عمده توجه او معطوف فلسفه ملاصدرا بود.

از شاگردان وی دو استاد گرانمایه برخاستند، یکی مرحوم آقاشیخ اسدالله دیوانه متوفی ۱۳۳۴ ه.ق؛ دیگر آخوند ملامحمد هادی فرزانه متوفی لیلۀ غرۀ شعبان ۱۳۸۵ ه.ق که حقیر هردو را دیده و از محضرشان بهره مند شده‌ام. بعد از «لامحمد هادی» چراغ فلسفه در خارج شهر اصفهان نیز بکلی خاموش شد، رحمة الله علیهم اجمعین.

مکتب فلسفی مخالف ملاصدرا

اما مکتب دیگر مکتب مخالفان فلسفه ملاصدرا است که بزرگترین استاد و درخشانترین چهره شاخصش ملارجبعلی تبریزی اصفهانی است متوفی ۱۰۸۰ هجری قمری.

ملارجبعلی در بسیاری از مسائل مهم از قبیل اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری مخالف سرسخت فلسفه ملاصدرا بود و در تألیفات خود عقاید او را ابطال می کرد.^۱ شاگردانش از قبیل علی قلی بن قرچقای خان صاحب «احیاء الحکمة» و «مرآت الوجود و الماهیه»^۲ که این هردو رساله را این حقیر دیده‌ام بفارسی خوب نوشته است، هم در مخالفت با ملاصدرا از استاد خود پیروی داشتند.

۱- ملارجبعلی در زمان خود بقدری محترم بود که شاه عباس ثانی به زیارت او می رفت.

۲- رسالۀ «مرآت الوجود و الماهیه» را در ۶۹ سالگی تألیف کرده است و بطوری که از مسطورات خود او و نسخ خطی مؤلفاتش معلوم می شود ولادتش حوالی ۱۰۲۰ بوده و تا سال ۱۰۹۷ ه.ق حیات داشته است، کتاب «مزامیر العاشقین» و «الایمان الکامل» هم از تألیفات اوست.

محقق خوانساری آقا حسین متوفی ۱۰۹۹ ه. ق که بر کتب فلسفه و کلام حواشی و تعلیقات فراوان نوشته است و نیز پسرش آقا جمال خوانساری متوفی ۱۱۲۵ ه. ق صاحب «حواشی جمالیه» که از کتب متداول تا این اواخر بوده است؛ و ملا اسماعیل اصفهانی و استاد الکل آخوند ملا علی نوری بر آن حواشی نوشته اند؛ و هم چنین مرحوم میر محمد اسماعیل خاتون آبادی متوفی ۱۱۱۷ ه. ق صاحب رسائل فقه و کلام، و بسیاری دیگر از بزرگان فلسفه و کلام پیرو مکتب ملا رجبعلی بودند.

ملا رجبعلی در رساله «مبدأ و معاد» متعرض قاعدهٔ تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو شده و تجدد امثال را به این عبارت تفسیر کرده است:

«و تجدد الامثال عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات في آئين ويصرحون ان الموجودات كلها تنعدم رأساً في كل آن و يتجدد امثالها في آن آخر بعده و هكذا الى غير النهاية.»

اما خود ملا رجبعلی معتقد بتجدد امثال و حرکت جوهری نیست و هر کدام را به دلیلی پیش خود ابطال کرده است؛ دربارهٔ تجدد امثال می گوید: اگر مثلاً عقل اول معدوم شد لازمه اش این است که معلول از علت تامه که واجب الوجود است تخلف پیدا کند، یا علت هم معدوم شود و این هر دو فرض محال است؛ عین عبارت او بعد از تعریف تجدد امثال چنین است:

«و بیان فساد ذلك ان العقل الاول مثلاً اذا انعدم يلزم احداً من محذورين اما تخلفه عن علته التامة وهو واجب تعالی شأنه و اما عدم علته وهو الواجب ايضاً و كلاهما محالان بالضرورة.»

در مبحث حرکت جوهری اسمی از ملا صدرا نمی برد و

آنرا بعنوان «قد ذهب عليها ظائفة من الفضلاء» ذکر می کند و در دلیل ابطالش يك جا بهمان دلیل بطلان تجدد امثال حواله می دهد؛ و می گوید حرکت جوهری در حقیقت همان تجدد امثال است که عرفاً می گفتند؛ در جای دیگر چنین استدلال می کند:

«اذا فرضنا شيئاً يتحرك في ذاته و جوهره من مبدأ معين الى منتهى خاص لوجوب هذين الامرين في الحركات المتناهية فلا يخلو المتحرك في منتهى الحركة من انه هو ما كان في مبدأ الحركة بالشخص او غيره فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك بل كان ساكناً وقد فرضناه متحركاً هذا خلف وان كان في المنتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً لان بقاء المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه وهذا خلف ايضاً».

«و على نحو اظهر شناعة و اكثر استحالة مما ذكرنا وهو انه اذا فرضنا شيئاً متحركاً في ذاته و جوهره فيجب ان يكون ذاته غير ذاته و جوهره حتى يمكن ان يتحرك هذا المتحرك فيه لان الحركة يجب ان يكون غير المتحرك كما بين في موضعه و يلزم ان يكون المتحرك باقياً بالشخص و غير باق ايضاً».

نا گفته نماند که اساس و پایه اشکال و استدلالی که شنیدید مبتنی بر همان «بقاء موضوع» است که سخت ترین عقده حرکت جوهری است، و خود ملاصدرا در حکمت متعالیه اسفار و دیگر مؤلفاتش متعرض آن اشکال شده و با تفصیل هر چه تمامتر آن را بنظر خود حل کرده است.

حقیقیر نیز در حواشی که بر رساله ملا رجبعلی نوشته،

اعتراضات او را از طرف ملاصدرا جواب داده‌ام؛ و دست آخر معتقدم که: «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» هر دو از مسائل ذوقی شهودی وجدانی است؛ نه از قضایای فلسفه برهانی؛ بعبارت دیگر «هوپور و راء طورالعقل».

مسأله ربط حادث بقدیم وقاعده تجدد امثال

یکی از اعتراضات عمده که بر قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری ایراد می‌شود؛ مسأله «ربط حادث بقدیم» یعنی پیوند امر متجدد متغیر با ثابت دائم‌الزی است که در جواب اقناعی آن گفته‌اند:

چون تجدد وسیلان، ذاتی هویت عالم است، احتیاج بعلت خارج از ذات ندارد؛ بقاعده معروف «الذاتی لایعلل» یعنی امر ذاتی به علتی غیر از نفس آن ذات محتاج نیست؛ پس آنچه متعلق جعل جاعل قرار می‌گیرد نفس ذات و عین هویت سیال متجدد است، نه تجدد و تغیر آن ذات، چنانکه مثلاً در زوج بودن عدد چهار، کافی است که چهار را ایجاد کنند، زوجیت خود بخود بتبع عدد چهار ایجاد شده است، احتیاج به علت دیگر ندارد؛ چرا که زوج بودن لازمه ذات عدد چهار است.

و نیز نفس حرکت جوهری بعقیده ما واسطه ربط حادث بقدیم تواند بود؛ همانطور که حکیمان در حرکت توسطیه دوری فلك گفته‌اند؛ بعد از این هم راجع باین مطلب گفت و گو خواهیم کرد. انشاءالله تعالی.

تبدل مزاج و اجزاء بدن حیات عنصری

توضیحاً قضیه تبدل مزاج یا استحاله، ذرات و اجزاء حیات

بدن عنصری که بتعبیر طبای امروزی سلولهای بدن می گویند و جزو اسرار مهم فن طب و طبیعیات شمرده می شود، غیر از مسأله تجدد امثال است که عرفا می گویند، اگرچه بحسب ظاهر موهم این است که از فروع و شؤون تجدد امثال باشد!

تجدد امثال بعقیده متکلمان اشعری «العرض لایبقی زمانین»

چنانکه مکرر گوشزد کرده ایم قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری عرفا و حکمای الهی غیر از مسأله کلامی اعتقادی اشاعره است که در مبحث جواهر و اعراض می گویند «العرض لایبقی زمانین»؛ هر چند که این مسأله هم مابین متکلمان به اصطلاح تجدد امثال معروف است اما مفهوم و مصداق آن اخص از اصطلاح عرفای محقق است.

در شرح مقاصد^۱ می نویسد:

«ذهب کثیر من المتکلمین ان شیئاً من الاعراض لایبقی زمانین بل کلها علی التقضی والتجدد کالحرکه والزمان عند الفلاسفة و بقاءها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان الى المؤثر» (ج ۱، ص ۱۸۰) و در شرح مواقف^۲ می نویسد:

«ذهب الشيخ الاشعری و متبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لایبقی زمانین، فالاعراض جملتها غیر باقیة عندهم بل هی

۱- شرح مقاصد و متن آن هر دو از تألیفات محقق نقتازانی است. م. توفی ۰۷۹۲.

۲- شرح مواقف از میرسید شریف جرجانی است. م- ۸۱۶ و متن از قاضی عضدالدین ایجی معاصر خواجه حافظ است. م- ۷۵۶.

على التقضى والتجدد يتقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله». (ج ۵ ص ۳۷)

چنانکه دانستیم عرفا قاعدهٔ تجدد امثال را در تمام موجودات امکانی اعم از جوهر و عرض و اعم از ارضی و سماوی تعمیم می‌دهند و می‌گویند بقای هر موجودی مادی یا مجرد از ماده غیر از ذات باری تعالی بطریق تجدد امثال و تعاقب افراد متمائل است، و بهر طرفه العین و در هر دم که می‌گذرد این جهان سر تا پا معدوم می‌گردد و جهانی نوبوجود می‌آید که در تمام مشخصات مماثل جهان معدوم شده است. شاید در آیهٔ کریمه «وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب» اشاره بهمین معنی شده باشد.

حرکت جوهری هم جز این نیست که می‌گویند سر تا سر هویت وجودی عالم با حفظ وحدت اتصالی و سیر استکمالی پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است.

پس مدلول تجدد امثال و حرکت جوهری بر روی هم این است که حرکت و سیلان لازم لاینفک ذرات عالم وجود است و سراسر عالم امکان و کلی موجودات جوهری و عرضی پیوسته در حرکت و لحظه بلحظه در تقضی و تبدل و تجدد باشند؛ پس آنچه در حال حاضر می‌بینی غیر از آن است که در آن قبل دیده بودی؛ و آنچه در لحظهٔ بعد بینی هم غیر از آنست که الان دیده باشی، ولیکن افراد متعاقب چندان شبیه و مماثل یکدیگرند که در بادی امر مغایرت احساس نمی‌شود، و تابع و توالی افراد مماثل چندان سریع و پی‌درپی انجام می‌گیرد که در ظاهر رشتهٔ متصل

وحدانی دیده می شود. مطابق قاعده معروف که «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است.»

* * *

اما متکلمان اشعری تجدد امثال را در اجسام و سایر انواع جوهر اصلاً جایز نمی شمارند و این قاعده را به عرض مقابل جوهر تخصیص می دهند؛ یعنی می گویند از خواص موجودات عرضی از قبیل کیفیت حرارت و برودت و الوان و طعوم و امثال آن این است که فرد موجود آن عیناً در دو زمان باقی نمی ماند، بلکه دائم مانند حرکت اینی مکانی در تصرف و تجددند و بهر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می شود؛ همچنان بر حسب اراده الهی افراد متمائل یعنی افرادی که از هر جهت متحدند بتعاقب و توالی یکدیگر موجود و معدوم می گردند؛ برخلاف اجسام و سایر موجودات جوهری که بعقیده آن طائفه حرکت جوهری و تجدد امثال در آنها ذاتاً راه ندارد؛ و تغییری که بر آنها عارض می شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض است؛ در شرح مقاصد می گوید: «من احکام الاجسام انها باقیة زمانین و اکثر» (ج ۱ ص ۳۱۸).

عرض قابل نقل و انتقال نیست

قاعده تجدد امثال اشاعره را شنیدید (العرض لایقی زمانین) قاعده علمی دیگر هم مربوط ببحث جواهر و اعراض داریم که اختصاص به اشاعره ندارد بلکه مورد قبول جمهور حکما و متکلمان است.

می گویند عرض قابل نقل و انتقال نیست، به این دلیل که

موضوع و محل از مشخصات وجود اعراض است، یعنی عرض وجود مستقل جدا از موضوع و محل ندارد بلکه وجود عینی آن قائم بوجود موضوع و محل است، پس اگر از موضوعش جدا شود قوام وجودی او از بین می رود و فانی و زایل خواهد شد. اما این که گرم شدن و بویناکی اجسام مجاور یکدیگر را می بینیم، باعتقاد ایشان نه از جهت انتقال عرض از محلی بمحل دیگر، بلکه از این جهت است که در اثر مجاورت و ملامت دو جسم مجاور، استعدادی بوجود می آید که موجب ایجاد حرارت و رایحه می گردد؛ و این اوصاف مستقلاً از مبدأ خلقت بجسم مجاور افاضه می شود. مولوی بهمین قاعده اشاره کرده است نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را

گفت شاهها بی قنوط عقل نیست گرتو فرمایی عرض را نقل نیست

خواجه نصیر طوسی در متن تجرید به همان دلیل که اشاره کردیم استناد می کند

«والموضوع من جملة المشخصات والعرض لا یصح علیه الانتقال»^۱

۱- بد نیست مطالب تازه بی را که شاید کمتر شنیده باشید اینجا گوشزد کنم که خواجه در تجرید از نظر کلامی بحث می کند نه از جنبه فلسفی؛ و بدین سبب ممکن است پاره بی از مطالب این کتاب در ظاهر باؤلفات فلسفی خواجه مانند «شرح اشارات» سازگار نباشد. و ظاهراً به همین جهت بعضی در انتساب تجرید بخواجه تردید نموده اند چنانکه از گفته «تفتازانی» در شرح مقاصد معلوم می شود. ←

و تفتازانی در شرح مقاصد می گوید «اتفق الحکماء و المتکلمون علی امتناع انتقال العرض من محل الی آخر» (ج ۱ ص ۱۷۸) در همین کتاب و همچنین شرح مواقف و شرح تجرید قوشچی دلائل و اعتراضات این قاعده بتفصیل نوشته شده است؛ طالبان این مباحث می توانند بدان مأخذ رجوع کنند.

چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل به تجدد امثال شده اند

متکلمان اشعری به قاعده تجدد امثال در امور عرضی بدان سبب ملتزم شده اند که به اعتقاد خود پایه مذهب توحید و اساس احتیاج ممکنات را به خالق پاسداری و نگاهداری کرده باشند نه از راه کشف و شهود عرفانی یا اقامه دلیل برهانی، چیزی که هست اتفاقاً این التزام با قسمتی از معتقدات عرفا هم مطابق در آمده است.

تفصیل مطلب بدین قرار است که چون متکلمان اشعری

→ در مبحث ماهیت «لابشرط» و بشرط شیء «وبشرط لا» نوشته «شرح اشارات» را با تجرید مقایسه می کند و چون آنرا بنظر خودش متناقض می بیند می گوید:

«اوردهذا الکلام فی کتاب التجرید علی وجه یشهد بانه لیس من تصانیفه..... و فیه شهادة صادقة بمارمی به التجرید من انه لیس من تصانیفه مع جلاله قدره عن ان ینسب الی غیره»، ج ۱ ص ۱۰۲. در جای دیگر هم با عبارت تردید آمیز می نویسد: «التجرید المنسوب الی الحکیم الطوسی»، ج ۲ ص ۲۸۷.

اتفاقاً بنده هر قدر دقت کردم در خصوص ماهیت لاشرط و بشرط لا مابین نوشته های شرح اشارات و تجرید تعارض و تنافی نیافتم «والله العالم»،

اجسام و دیگر موجودات جوهری را ثابت و باقی می‌دانند و حرکت و تجدد و تبدل را بر این قسم از موجودات روانمی‌دارند، ایشان را ترس گرفته و این توهم دست داده است که اگر حال اعراض هم بدین منوال باشد لازم آید که عالم هستی و بقای ممکنات مستغنی از مبدأ آفرینش گردد؛ والعیاذ بالله کار بقضیه کفر آمیز «یدالله مغلوله» منتهی شود.

پس بحمایت دین و رعایت حریم مذهب و بقصد این که مبادا کار گاه صنع در خطر سقوط و زوال بیفتد، و دستگاه خلقت به تعطیل انجامد، و بقای عالم محتاج بوجود خالق نباشد، از راه ناچاری و التزام قهری قائل به اصل تجدد امثال و قاعده «العرض لایبقی زمانین» شده‌اند.

غافل از اینکه آن بیم و آن چاره جوئی هیچ کدام در دستگاه آفرینش ذره‌یی تأثیر ندارد، و بدون التزام آن قاعده نیز کارخانه صنع هرگز از کار نخواهد افتاد، و فیض الهی هیچگاه منقطع نخواهد شد؛ و پیوند رشته علت معلول، خواه علت وجودی و خواه علت بقا، بدون ذره‌یی سستی و فترت، تا ابد همواره پایدار و برقرار خواهد ماند؛ هر چند که ما اصلاً نباشیم و علم کلام و فلسفه مان هرگز از دست باف دماغهای خیال پرور ساخته نشده باشد!

«یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید، ان یشأ ینهبکم ویأت بخلق جدید وما ذلک علی الله بعزیز» (فاطر ۳۵ آیه ۱۵-۱۶)

موسی و عیسی کجا بد کافتاب کشت موجودات را می‌داد آب
آدم و حوا کجا بود آن زمان که خدا افکند این زهدر کمان

در شرح مواقف درباره عقیده متکلمان اشعری می نویسد:

«انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالی عن ذلك علواً كبيراً لما ضرعده في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر ايضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلاً.»
(ج ۵، ص ۳۸)

چگونگی ربط حادث بقديم

هر چند اين مسأله خود مستقلاً جزو مسائل فلسفی و کلامی است، اما چون در مبحث تجدد امثال و حرکت جوهری از آن مسأله مکرر یاد کرده ایم، برای این که خوانندگان این مقاله در ابهام نمانند و محتاج بمراجعه مآخذ دیگر نباشند، بقدری که در خور فهم متوسط عمومی باشد، و بقول منطقی ها به اندازه «شرح اسم» در این باره گفت و گوی کنیم.

چگونگی ارتباط امر حادث متجدد بمبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمات و عویصات مسائل فلسفه و کلام است، که فلاسفه و متکلمان هر کدام بطریقی از در چاره جوئی برآمده و در حل آن مشکل کوشیده اند!

گاه هم برای تخلص از این مخمصه بتکلفات عجیب افتاده و از راه ناچاری به اقوال سخیف نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع اجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جواز تخلف معلول از علت تامه» و امثال آن، ملتزم

شده‌اند که صرف وقت کردن و تزییع عمر در نقل و ابطال آن قبیل اقوال به اعتقاد من از روش عقل مستقیم بدور است. توضیحاً «حادث» که در این مبحث گفته‌اند مقصود «حادث زمانی» است که شامل حوادث یومیه و مجموع عالم طبیعی جسمانی می‌شود؛ نه عقول و مجردات صرف؛ که بعقیده گروهی از محققان فلسفه و کلام قدیم زمانی‌اند و حادث ذاتی. اما مطابق عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان اعم از مادی و مجرد را حادث زمانی شمرده‌اند، پیداست که دایره اشکال ربط حادث به قدیم وسیع‌تر و حل آن دشوارتر خواهد بود.

و بفرض حدوث ذاتی که جمهور حکما و متکلمان گفته‌اند؛ یا بتصویر حدوث دهری که منسوب به محقق داماد است^۱ موضوع بحث محدود و منحصر بهمان عالم جسمانی و حوادث یومی می‌شود که اول بار گفتیم.

بهر حال قدر مسلم این است که می‌خواهند چگونگی ربط حادث بقدیم؛ یعنی کیفیت صدور حوادث متجدد متغیر زمانی وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوه ارتباط آن را بامبدأ ثابت قدیم ازلی که علت اولی و سبب اصلی وجود ممکنات است، معلوم کنند؛ و از حریم مقدس «لامؤثر فی الوجود الا الله» قدم بیرون نگذارند.

انواع حدوث

چون از انواع حدوث گفت و گو رفت، ناچار باید آن را

۱- یعنی میر محمد باقر داماد متوفی ۱۰۴۱ ه. ق مؤلف قبسات و جذوات و ایماضات و کتب رسائل عقلی و نقلی دیگر.

بقدر لزوم تفسیر کنیم.

۱- حدوث زمانی: آنست که وجود امر حادث مسبوق به عدم زمانی باشد؛ نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می گیرد که امروز نبود.

۲- حدوث ذاتی: آنست که مسبوق به عدم ذاتی باشد مانند صدور معلول از علت تامه که در خارج تقارن وجودی دارند اما در تعقل ذهنی، چنانست که علت ذاتاً بر معلولش مقدم است چندان که می توانیم علامت ترتب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوئیم «معلول پس از علت وجود گرفته است» و «وجدت العلة فوجد المعلوم».

حدوث دهری: که محقق داماد و پیروان او می گویند تقریباً مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاک» یعنی نوعی از تقدم و تأخر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن متصور است نه «عدم تقارنی» چنانکه در حدوث ذاتی و تقدم و تأخر علت و معلول است.

اما تفاوت حدوث دهری با حدوث زمانی از این جهت است که سبق انفکاک حدوث دهری در سلسله طولیه یعنی رشته مترتب بهم پیوسته علل و معلولات است برخلاف حدوث زمانی که سبق و لحوقش در سلسله عرضیه است.

سلسله عرضیه در مقابل طولیه به موجوداتی گفته می شود که مابین آنها ترتب و رابطه تقدم و تأخر علت و معلول نباشد، نظیر «عمول متکافئه» و موجودات محسوس عالم اجسام.

زمان - دهر - سرمد

بر توضیح می‌افزایم:

۱- زمان: در اصطلاح حکما ظرف نسبت متغیر است به متغیر؛ مانند نسبت حوادث یومی و موجودات امروزی و دیروزی به یکدیگر.

۲- دهر: ظرف نسبت اشیاء متغیر است به ثابت نظیر متغیرات زمانی و ثابتات ازلی که چون این دو امر را بهم نسبت دهیم ظرف نسبتشان وعاء دهر است؛ و بدین جهت می‌گویند که همه متغیرات و متفرقات زمانی در وعاء دهر بوجود دهری ثابت و مجتمع اند.

۳- سرمد: وعاء نسبت ثابت است به ثابت، مانند نسبت اسماء و صفات الهی به یکدیگر و بدین سبب می‌گویند که «سرمد» روح «دهر» است. چنانکه «دهر» روح «زمان» است.

موجودات آنی، زمانی، دهری، سرمدی

به اعتبار همان تقسیم زمان و دهر و سرمد است که موجودات عالم را به چهار قسم «آنی-زمانی-دهری-سرمدی» تقسیم می‌کنند.

و موجودات زمانی خود بر چند نوع است یکی «زمانی بالذات» یعنی خود زمان که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز بواسطه نور روشن است، اما خود روشنائی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بوجه انطباق بر زمان مثل «حرکت قطعی»، دیگر موجودات زمانی نه بوجه انطباق بر زمان مانند

«حرکت توسطیه» که ذرذیل آنرا تفسیر می کنیم.

حرکت قطعیه و توسطیه

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطیه» و «قطعیه» تقسیم کرده اند.

مقصود از حرکت توسطیه، بودن جسم متحرك است مابین مبدأ و منتهی؛ لیکن نه همین مفهوم کلی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می شود بلکه مراد مصداق خارجی این توسط است که آنرا بمناسبت وسعت و احاطه و استمرار و جودی «کلی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمر دارد؛ یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطه سیاله» نسبت به خط ممتد و «آن سیال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت توسطی نامیده می شود بسبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی در خیال می گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر قار الذات» را حرکت قطعیه نامند.

پس حرکت قطعیه امر ممتدی است که بواسطه ذات سیال مستمر حرکت توسطیه در صفحه خیال رسم می شود، و نسبت آنها بیکدیگر مانند نسبت نقطه سیال و آن سیال است به امتداد خط و زمان.

بعبارت واضح تر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسطی است؛ و امتداد مرتسم در خیال

را حرکت قطعی نامیده‌اند.

در قدم و حدوث حقیقی، زمان را نمی‌توان اعتبار کرد
در قدم و حدوث حقیقی زمان معتبر نیست و گرنه مستلزم
تسلسل محال می‌شود.

و نیز حدوث عالم همه، مستلزم این است که زمان هم حادث
باشد؛ برای این که زمان به اعتقاد حکمای قدیم مقدار حرکت
است، و چون حرکت حادث شد زمان هم طبعاً حادث خواهد
بود.

خواجۀ طوسی در شرح تجرید می‌گوید:

«والقدم والحدوث الحقیقتان لایعتبر فیهما الزمان والا تسلسل
والحدوث الذاتى متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ینقطعان بانقطاع الاعتبار».

و در مبحث زمان گوید:

«و حدوث العالم یستلزم حدوثه» یعنی حدوث عالم، مستلزم
این است که زمان هم حادث باشد برای این که زمان هم جزوی
از اجزای عالم است.

ارتباط حادث بقدم از چه جهت مشکل است

اما این که اشکال مسأله ارتباط حادث بقدم در کجا و از چه
جهت است؟ اساس اشکال این است که وجود کاینات، معلول
سبب قدیم است و چون بعقیده حکما و جمهور متکلمان انفکاک
علت و معلول از یکدیگر محال است طبعاً این سؤال پیش
می‌آید که چرا حادث امروزی از مبدأ قدیم جدا مانده و در
ازل وجود نگرفته، و نیز به چه علت وجود آن حادث به این

وقت بخصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است؛ و بالجمله حوادث متجدد متغیر محسوس را چگونه می توان با علت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد؟

می گویند اگر علت حوادث، ذات ثابت قدیم بودی بایستی که حوادث زمانی و موجود امروزی در قدیم وجود داشتی، و هرگز از حال خود برنگشتی بلکه همواره بر یک حال باقی و پایدار ماندی، یا ذات قدیم مبدل به امر حادث شدی؛ و چون این لوازم عقلاً و حساباً باطل است نتیجه اش بطلان ملزوم خواهد بود؛ بحکم این قضیه که در قیاسات شرطی مسلم است «بطلان تالی مستلزم بطلان مقدم است».

و بوجه دیگر چنین استدلال کرده اند که بموجب لزوم سنخیت مابین علت و معلول باید علت حادث، هم حادث باشد، و بحکم این قضیه لازم می آید که برای صدور هر امر تازه یی یک سلسله طولی از حوادث مترتب غیر متناهی به یک لحظه در خارج موجود شده باشد؛ و این همان تسلسلی است که بطلانش مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان است^۱.

پس اگر سلسله حوادث زمانی همچنان تا بی نهایت امتداد یابد و منتهی به مبدأ ثابت قدیم ذاتی نگردد مستلزم تسلسل محال خواهد بود.

۱- یعنی سلسله مترتب غیر متناهی که جمیع اجزاء آن در یک لحظه مجتمع در وجود باشد مقابل تسلسل تعاقبی یعنی سلسله مترتبی که از اجزاء آن به تعاقب یکی بعد از دیگری موجود و معدوم شود، و این نوع تسلسل را حکما جایز می دانند اما جمهور متکلمان معتقد بجواز این قسم از تسلسل هم نیستند.

حل مشکل ربط حادث بقدم بطریقه حکما و متکلمان

گفتیم که حکما و متکلمان هر کدام بسبب و مذاق خود برای حل معضل ربط حادث بقدم چاره‌ی اندیشیده‌اند؛ ما ابتداءً طریقه حل حکما و بعد عقیده متکلمان را ذکر می‌کنیم.

اما حکما در خصوص حوادث یومی و تازه‌های امروز و فردا می‌گویند که علت وجود آنها مجموع اصل قدیم است با شرط حادث؛ یعنی علت اولی و سبب اصلی وجود هر حادثی مبدأ ثابت قدیم است؛ اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی مثلاً، آن است که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد، نظیر دندان‌های چرخ که یکی بعد از دیگری حرکت می‌کند؛ و مانند تعاقب صور بر ماده که هر صورت سابقی ماده را برای افاضه صورت جدید آماده می‌سازد.

پس ترتب حوادث بر سبیل ترتب شروط و معدات باشد همانطور که در مبحث «کون و فساد» و انقلاب و تبدل انواع معهود است.

پاره‌ی از فلاسفه قدیم هم معتقد شده‌اند که تجدد حوادث روزمره عالم جسمانی مربوط به گردش افلاک و اوضاع کواکب است؛ و با اینکه بر این دعوی قراین و شواهدی هم ذکر کرده‌اند باز بنظر ما مفید قطع و یقین نیست.

آنچه گفتیم مربوط بحوادث یومی بود، اما در خصوص مجموع عالم جسمانی برای ربط حادث بقدم متوسل به اثبات حرکت دوری دائمی افلاک شده‌اند؛ به این نظر که جسم فلکی

ذاتاً دارای میل مستدیر^۱ است که موجب حرکت وضعی همیشگی است.

و منظور ایشان از این حرکت، حرکت توسطی است، به این تقریب که می گویند حرکت توسطیّه دارای دو جنبه ثابت و متجدد است، به این معنی که به حسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت او با حدود مفروضه میدان حرکت یعنی آنچه حرکت در آن واقع می شود و آن را در اصطلاح «مافیه الحرکه» گویند پیوسته در تجدد است؛ بنابراین از جنبه ثابتش با مبدأ ثابت قدیم و از جنبه تجددش با عالم متجدد جسمانی ارتباط پیدا می کند.

طریقه متکلمان

در حل مشکل ربط حادث بقدیم

در جهت اشکال ارتباط حادث بقدیم، از انفکاک علت و معلول؛ و نیز از تخصیص حادث زمانی بروز و ساعت و وقت معین گفت و گو رفت.

متکلمان اشعری برای تخلص از مشکل این مسأله و نظایر و امثالش که در کتب کلامی بتفصیل مطرح شده است بر این عقیده رفته اند که اصلاً در عالم جسمانی قائل به علت و معلول نیستند. می گویند که در عالم وجود چیزی علت وجود چیزی دیگر نمی شود بلکه وجود هر چیزی منوط بمشیت و اراده

۱- اصطلاح «میل مستدیر» در افلاک مقابل «میل مستقیم» است در اجسام عنصری میل مستقیم قوه میل و حرکت اجسام ثقیل است بمرکز که در اصطلاح امروز آنرا قوه جاذبه می گوئیم.

خاص الهی است لا غیر.

بعبارت دیگر اشاعره تخلف معلول را از علت ذاتاً جایز می‌دانند؛ بلکه اصلاً منکر علت و معلول‌اند و می‌گویند این که احیاناً می‌بینید دو چیز متعاقب یکدیگر وجود می‌گیرد نه از جهت تأثیر علت بلکه فقط منوط به اراده الهی و عاده الله است که چیزی را بلافاصله بعد از چیزی دیگر که ما آنرا علت تامه فرض می‌کنیم ایجاد می‌کند نه این که وجود سابق ذاتاً مستلزم وجود لاحق شده باشد.

تولید و اعداد و موافات در استنتاج قیاسات عقلی

اشعریان از روی همان اصل که اشاره کردیم در قیاسات عقلی برهانی نیز می‌گویند که نتیجه دادن قیاس بر سبیل «موافات» و «توافی» است، نه بطور «تولید» و علت و معلول که معتزله می‌گویند؛ و نه بطور «اعداد» که حکما گفته‌اند بل که بدین قرار که عاده الله جاری شده است که چون مقدمات قیاس بدرستی تشکیل و تکمیل شد نتیجه آن را از خداوند بر حسب مشیت و اراده خود در فکر ما ایجاد و بر ذهن ما القاء می‌کند؛ و گر نه ذاتاً هیچ رابطه علت و معلول و تولید و اعداد مابین مقدمات و نتیجه قیاس وجود ندارد.

توضیحاً مقصود از «تولید» که معتزلی‌ها گفته‌اند رابطه علت و معلول است؛ یعنی مقدمات قیاسات برهانی ذاتاً علت مولد نتایج است.

اما «اعداد» که حکما گفته‌اند مقصود این است که مقدمات قیاس معادات‌اند؛ یعنی ترتیب قیاس در فکر انسانی نفس او را

آماده می کند که نتیجه قیاس از عالم قدس و مبدأ فیاض الهی بروی افاضه می شود؛ همان طور که در افاضه صور نوعیه بر ماده هیولی مقرر است.

حاجی سبزواری در منظومه منطق در مبحث قیاس می گوید :

وهل بتولید او اعداد ثبت او بالتوافی عاده الله جرت
والحق ان فاض من القدس الصور وانما اعداده من الفكر
حقیر آن ایام که این مطالب را بدرس می خواندم پیش
خود می اندیشیدم که از الفاظ و عبارات اعداد و موافات و توافی
چون بگذریم و از تغییر کلمات صرف نظر کنیم، روح عقیده
حکما با متکلمان اشعری یکی است؛ زیرا هر دو می گویند که
نتیجه قیاس از عالم قدس اعلی بر روح ما افاضه می شود نه این
که مقدمه صغری و کبرای قیاس برهانی ذاتاً علت حصول نتیجه
باشد، هنوز هم آن اندیشه از ذهن من بیرون نرفته است.

ترجیح بدون مرجح

بعقیده متکلمان اشعری و معتزلی

باز متکلمان اشعری برای تفصی و خلاص شدن از این نوع
اشکالها که در ربط حادث بقدمیم گفته شد ترجیح بلامرّجّح
را جایز می دانند. یعنی می گویند علت تخصیص هر حادثی
بوقت و روز و ساعت معین منوط به علل رجحانی نیست بلکه
فقط موقوف به اراده خداوند است لاغیر، یعنی خداوند هر
طور که بخواهد و مشیت او اقتضا کند می تواند هر حادثی را هر
وقتی ایجاد کند نه این که مشروط و وابسته بحوادث دیگر و
مرهون زمان و موقع خاص باشد.

متکلمان معتزلی در اعتراض به اشاعره می گویند که گفت و
گو بر سر تعلق اراده الهی است که قدیم یا حادث باشد؛ اگر

قدیم باشد لازم آید که امر حادث نیز در قدیم موجود شده باشد؛ و اگر تعلق حادث باشد مستلزم آن است که حدوث در ذات واجب قدیم راه پیدا کند، تعالی شأنه و تقدس! خود معتزله هم مرجح حدوث را علم واجب الوجود به اصلح احوال و اوقات گفته‌اند که آن‌هم از نظر علمی خالی از اشکال نیست؛ چرا که مستلزم انقطاع فیض و امساک جوذ فیاض ازلی خواهد بود.

زمان موهوم

گروهی از متکلمان اصل زمان را امر موهوم دانسته، و از این جهت گفته‌اند که قبل از وجود حادث موقت یعنی حادث امروزی مثلاً، زمانی وجود نداشته است تا اختصاص بوقت حاضر، مستلزم ترجیح بلا مرجح باشد. خواجه طوسی در تجرید می گوید: «واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله».

شاید منظور خواجه اشاره به همان زمان موهوم باشد؛ و ممکن است منظورش اشاره بعقیده ابوالقاسم کعبی بلخی متکلم معتزلی معروف باشد متوفی ۳۱۷ ه. ق که نفس وقت و ساعت را مرجح حدوث می‌شمارد؛ چنانکه در مثل روز دوشنبه ذاتاً بعد از یکشنبه و قبل از سه‌شنبه است.

حاجی سبزواری در منظومه حکمت بهمین عقیده کعبی نظر داشته که گفته است:

مرجح الحدوث ذات الوقت اذ لا وقت قبله وذا الکعبی اتخذ^۱ توضیحاً «زمان موهوم» بدو اصطلاح گفته می شود، یکی آنکه وهم و پندار صرف باشد بدون منشأ انتزاع؛ دیگر آنکه از بقاء وجود و دوام ذات باری تعالی انتزاع شده باشد، که به این اصطلاح هم زمان وجود خارجی ندارد منشأ انتزاع دارد، یعنی امر متوهم ذهنی است منتزع از بقاء و دوام ذات واجب- الوجود تعالی شأنه، و این خودیکی از عقاید متکلمان اشعری است.^۲

کسانی که معتقد به حرکت جوهری اند هم در ربط حادث بقدم متوسل ب حرکت دائمی افلاک شده و برای حل آن مشکل وجود فلك و حرکت وضعی همیشگی آنرا لازم و ضروری شمرده اند؛ نهایت این که برای دوجنبه ثبات و تجدد، طبیعت فلکی را که حافظ زمان است مورد توجه قرار داده اند، نه حرکت وضعی دوری جرم فلك را که مورد نظر جمهور فلاسفه مشائی بود. ملاصدرا و پیروان او می گویند طبیعت جوهری فلك دارای دوجنبه ثابت و متجدد است. جنبه ثابتش وجهه علم ازلی و صورت قضائی است؛ و جنبه متجددش وجهه قدری است، و به این جهت واسطه ارتباط مابین حادث متجدد با ثابت قدیم می شود.

۱- باید از عیب: «اقواء» این بیت اغماض کنیم زیرا که مطالب علمی مخصوص فلسفه و منطق را بنظم عربی در آوردن از یک عالم فارسی زبان بسیار دشوار است.

۲- درباره ابطال زمان موهوم رساله‌ی ممتع از ملا اسماعیل خواجهویی اصفهانی ۱۱۷۳ ه. ق دیده‌ام که بهترین تألیفات فلسفی اوست.

عقیده نگارنده

در حرکت جوهری و ربط حادث بقدم

راقم سطور معتقد است که بر فرض اثبات حرکت جوهری، دیگر از جهت ارتباط حادث به قدیم هیچ احتیاج به اثبات وجود افلاک نداریم، و در صورت پیروی کردن از عقیده عرفا و حکمای اشراقی به ناز کشیدن از حرکت فلک و محدود جهاات یا طبیعت خامسه فلکی که انگیزه و وسیله اثباتش همین نوع التزامات است و برهان قاطع عقل پسندی ندارد دنیا مندی نخواهیم داشت. وقتی که مشکل ربط حادث بقدم با فرض وجود حرکت ذاتی همیشگی موجودات حل شدنی باشد، چرا نفس حرکت جوهری را مطمح نظر و مناط حل آن اشکال قرار ندهیم؛ و همان دو جنبه ثبات و تجدد را که در حرکت توسطه وضعی فلک یادر طبیعت فلکیه می گویند در نفس حرکت ذاتی جوهری نگوئیم.

نکته‌یی را که پیش گفتیم اینجا نیز یادآوری می کنیم که در حرکت جوهری هر گاه تجدد و حرکت و سیلان را ذاتی موجودات عالم قرار بدهیم احتیاج بعلت دیگر بیرون از نفس ذات عالم نخواهد داشت بر حسب قضیه مسلم معروف که مکرر بدان اشاره کرده ایم «الذاتی لایعلل ولا یختلف ولا یتخلف».

تحقیق در مسأله تجدد امثال و حرکت جوهری و ربط حادث بقدم را بهمین جا ختم و باز عقیده خود را تکرار می کنم که «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» از قبیل مسائل ذوقی شهودی عرفانی است که سرچشمه اش از منبع فلسفه مشائی برهانی بکلی جداست «وهو طور و راء طور العقل».

شهبسوار عقل عقل آمد صفی
عقل از دهلیز می نآید برون
درخور سوراخ، دانائی گرفت.

بند معقولات آمد فلسفی
فلسفی گوید زمعقولات دون
هم درین سوراخ بنائی گرفت

۲

جبر و اختیار و قضا و قدر

از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی

مسأله جبر و اختیار یا جبر و تفویض، و قضا و قدر یکی از مسائل مهم کلامی و اعتقادی است که مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی قدس الله سره القیومی در مثنوی شریف بیش از دیگر مسائل اصولی^۱ بدان اهمیت داده و همه جا مخصوصاً در مجلد اول و پنجم آن را دنبال کرده؛ و در هر موضع با تقریر و تمثیلی تازه در تشیید مبانی عقیده خود که اثبات اختیار و انکار جبر است سخت کوشیده و پافشاری نموده است.

مولوی در مسأله اختلاف عقول، مخالف گروه معتزله است و در این باره می گوید:

اختلاف عقلها در اصل بود بروفاق سنیان^۲ باید شنود

۱- توضیحاً علم اصول را در قدیم بمعنی اصول عقاید مراد فن کلام می گفتند؛ و کلمه «اصولی» مرادف «متکلم» گفته می شد؛ بعداً که اصطلاح قدیم تغییر کرده، علم اصول در معنی اصول و قواعد فقه و علم کلام بجای اصول قدیم شایع شده است.

۲- سنی در اصطلاح مولوی بمعنی شخص مؤمن و موحد پرهیز کار است که در اعمال شرعی پیرو خالص سنت نبویه باشد، بدون چون و چرای عقل و اعمال رأی و سلیقه خویش؛ و بدین سبب آن اصطلاح راهم در مقابل طوایف جبری و قدری و معتزلی وهم در مقابل کافر ملحد مادی می آورد:

برخلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارد اعتدال اما در مسأله جبر و اختیار با جمهور شیعه و معتزله موافق است که هر دو طایفه بشر را در اعمال و افعال خود، مختار می‌دانند نه مجبور؛ نهایت اینکه در نحوه تفویض اختیار مابین شیعه و معتزله توافق کامل نیست.

مولوی عقیده «جبریه» و مقابل آن اعتقاد «قدریه»^۱ را با دلایل عقلی و استحسانات خطابی ابطال نموده؛ و در این موضوع عیناً مانند شیعه امامیه قضیه «امرین الامرین» را اختیار کرده است.

شعار مسلک و عقیده مولوی در جبر و اختیار مثل مسأله «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی ربوبیت در کسوت بشری» و «فناي سالك در حق» و امثال و نظایر آن مسائل که در مثنوی شریف طرح و تحقیق شده است؛ آیه شریفه سوره انفال است مربوط به داستان یکی از غزوات معروف اسلامی موسوم به جنگ بدر «و مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»: سوره ۸ آیه ۱۷. اینک نمونه‌هایی از گفته‌های نغز خود مولوی که در خصوص جبر و اختیار و قضا

→ سنی از تسبیح جبری بی خبر چشم‌حس را هست مذهب اعتزال
 دیده عقل است سنی دروصال
 خویشتن را سنی نماید از ضلال
 گرچه گوید سنیم از جاهلی است
 اهل ینش چشم‌حس خویشتن بست
 اهل ینش چشم‌حس اوسنی است
 (ج ۲)

۱- در قوامیس عربی می‌نویسند «القدریه قوم یجحدون القدر فبقولون ان کل عبد من عباد الله خالق لفعله متمکن من علمه او ترکه بارادته، و یعاکسهم الجبریه» و سیجی ع مزید توضیح لذلك فی المتن.

و قدر گفته و حاوی نکته‌های دقیق است نقل می‌کنم، سپس
بتوضیح مطالب می‌پردازم .

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت

گفت ایزد ما رمیت از رمیت

گر بپرانیم تیر ، آن نی زماست

ما کمان و تیراندازش خداست

این نه جبر، این معنی جباری است

ذکر جباری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجالت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست

وین دریغ و خجالت و آزرم چیست

در هر آن کاری که میلست بدان

قدرت خود را همی بینی عیان

در هر آن کاری که میلست و خواست

اندر آن جبری شوی کاین از خداست

انبیا در کار دنیا جبری‌اند

کافران در کار عقبی جبری‌اند

انبیا را کار عقبی اختیار

کافران را کار دنیا اختیار

(ج ۱)

فعل حق و فعل ما^۱ هر دو بین فعل ما را^۲ هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما زوجا، گه ما ما گه یار ما^۳

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
نا بدانی جبر را از اختیار
دست کو لرزان بود از ارتعاش
و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش، آفریده‌ی حق شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش
چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌ی
بر چنین جبری چه بر چفسیده‌ی^۴
(ج ۱)

«مارمیت اذرمیت» از نسبت است
نفی و اثبات است و هر دو مثبت است
آن تو افکندی که بر دست تو بود
تو نیفکندی که حق قوت نمود

۱- کرد ما و کرد حق، خ

۲- کرد ما را، خ

۳- ایت بیت را نیکلسون ندارد

۴- این بیت راهم باین صورت نیکلسون ندارد.

مشت، مشت تست افکندن زماست

زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر

بیشتر دلایلی که مولوی برای اثبات اختیار بشر و ابطال عقیده جبریان آورده، از نوع دلیل‌های حسی و وجدانی است که برای اقناع عامه مؤثر و کارگتر از براهین عقلی و قیاسات فکری صرف است از این قبیل:

۱- پشیمانی بر فعل

اگر انسان در افعال خود مجبور بودی ندامت و پشیمانی چرا داشتی.

این دلیل را که در ضمن اشعار پیش شنیدید در مواضع دیگر هم مکرر گفته است، از جمله در مجلد چهارم:

چون بدی عاجز پشیمانی ز چیست

عاجزی را باز جو کز جذب کیست

جبر بودی کی پشیمانی بدی

ظلم بودی کی نگهبانی بدی

و در مجلد پنجم می‌گوید:

ز آن پشیمانی که خوردی از بدی

ز اختیار خویش گشتی مهتدی

مشکل اینجاست که خود مولوی این ندامت و پشیمانی را هم

قضای الهی می‌شمارد و از این جهت مطلب را قدری پیچیده و

مبهم‌تر می‌سازد:

این پشیمانی قضای دیگر است

پس پشیمانی بهل حق را پرست

چون قضا آورد حکم خود پدید

چشم و انگشت و پشیمانی رسید

(ج ۴)

پس باید آن مشکل را باین قضیه فلسفی حل کرد که می گویند:

«الوجوب والامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار»

مسأله قضا و مقضی که در تحقیقات خود مولسوی عنقریب

خواهید شنید هم در حل این اشکال مؤثر است. کسانی که با

این نوع افکار آشنائی دارند خود درمی یابند که بنده چه گفتیم؛

احتیاج باطالۀ سخن ندارند.

۲ - احساس لذت

دلیل دیگر مولوی است بر ابطال جبر ، باین تقریر که ما در

افعال ملایم خود احساس لذت می کنیم و اگر جبر و اکراه در کار

بود لذتی در فعل احساس نمی شد:

چون بود اکراه با چندین خوشی

که تو در عصیان همی دامن کشی

آنچنان خوش کس رود در مکرهی

کس چنان رقصان رود در گمرهی

بیست مرده جنگ می کردی در آن

کت همی دادند پند، آن دیگران

که صواب این است و راه این است و بس

کی زند طعنه مرا جز هیچکس

کی چنین گوید کسی کو مکره است

چون چنین جنگد کسی کو بی ره است

(ج ۴)

۳- تردید در انتخاب فعل و ترك

از جمله دلیلهای اقناعی وجدانی مولوی این است که انسان در خود احساس اختیار می کند؛ از این جهت که در انتخاب فعل یا ترك حالت تردید و شك بخود می گیریم و حدوث این حالت خود دلیل بر قدرت و اختیار است.

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

* * *

در تردد مانده ایم اندر دو کار
این تردد کی بود بی اختیار
این کنم یا آن کنم خود کی شود
چون دو دست و پای او بسته بود
پس تردد را بیاید قدرتی
ورنه آن خنده بود بر سبلی

(ج ۵)

۴- شرم و انفعال از کارهای زشت

می توان این دلیل را از فروع دلیل اول یعنی ندامت و پشیمانی قرار داد ولیکن حالت ندامت غیر از شرم و آزرم است، هر چند در بعضی احوال ملازمت داشته باشند.

زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست

این دریغ و خجلت و آزرم چیست

(ج ۱)

۵- صحت وعد و وعید و ثواب و عقاب الهی

اگر اختیار نبود تکلیفی بر بشر متوجه نمی شد و امر و نهی و وعد و وعید انبیا و ثواب و عقاب آخرت مورد نداشت، زیرا که تکلیف دایر مدار قدرت و اختیار و استطاعت است. جمله قرآن امر و نهی است و وعید

امر کردن سنگ مرمر را که دید
خالقی کواختر و گردون کند
امر و نهی جاهلان چون کند
احتمال عجز بر حق راندی
جاهل و گیج و سفیہش خواندی
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین پیر
یا بیا ای کور و در من در نگر
گفت یزدان «ما علی الاعمی حرج»
کی نهد بر ما حرج رب الفرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
یا که چو با، تو چرا بر من زدی
اینچنین واجستها مجبور را
کس نگوید یا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
نیست جز مختار را ای پاک جیب
(ج ۵)

می‌دانید که جبری‌ها در جواب این استدلال اصطلاح «کسب» را می‌گویند که در کتب کلام و اصول عقاید بتفصیل آمده است و من در حواشی «مصباح الهدایة» شرحی در این باره نوشته‌ام اگر کسی طالب باشد بآن کتاب مراجعه کند.

۶- تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد بیکدیگر

امر و نهی کردن و صلاح بینی افراد برای یکدیگر و اصل تعلیم و تربیت منوط برداشتن قدرت و اختیار است. و اگر جبر بود امر و نهی کردن افراد بایکدیگر یاوه و نامعقول بود و اصول آموزش و پرورش مختل می‌گردید.

جملة عالم مقرر در اختیار

امر و نهی این بیار آن میار

نغز می‌آید بروکن یا مکن

امر و نهی و ماجراها درسخن

اوستادان کودکان را می‌زنند

آن ادب سنگ سیه را کسی کنند

هیچ گویی سنگ را فردا بیا

ور نیایی من دهم بدرا سزا

هیچ عاقل مر کلونخی را زند

هیچ باسنگی عتابی کس کند

۷- احساس فرق ما بین حرکت مرتعش و اختیاری

دستی که مبتلا بر عشه باشد خواه و ناخواه حرکت می‌کند و

انسان بغریزه طبیعی آن نوع حرکت اجباری را از حرکات

ارادی تمیز می‌دهد، و از اینجا حکم می‌کند که اعمال و افعالی که بقدرت و ارادهٔ او صادر می‌شود، اختیاری است نه اجباری. این دلیل را علمای کلام در کتب خود ذکر کرده‌اند، مولوی هم آن را بعنوان مثال آورده است.

دست کولرزان بود از ارتعاش
و آنکه دستی را تولرزان ز جاش
هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس

۸- ادراك وجدانی نهفته و آشکار

مولوی می‌گوید: در نفس انسان قدرت و اختیاری نهفته است که در هنگام بروز دواعی قبلی یا محرکات خارجی آن امر نهانی آشکار می‌گردد و خود را چنان نشان می‌دهد که بخوبی احساس می‌شود، و اگر لوح ذهن خود را از خطوط تلقینات خارجی و وسوسه‌های داخلی، پاک بشویم و در روح خود مطالعه کنیم، بصرافت طبع و بتعبیر علماء «لوخلی و طبعه» وجود آن قدرت و اختیار را در نفس خود احساس خواهیم کرد.

بالجمله اختیار امری وجدانی است و امور وجدانی در حکم محسوساتست؛ پس کسی که منکر اختیار شده، عیناً مانند سوفسطائی است که انکار حس و محسوس کرده باشد.

اختیاری هست ما را بسی گمان
حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشو
راه گم کردی بره‌آ، کج مرو

* * *

اختیاری هست در ما ناپدید
 چون دو مطلب دید آید در مزید
 اختیار اندر درونت ساکن است
 تا ندید او یوسفی کف را نخست
 اختیار و داعیه در نفس بود
 روش دید آنکه پرو بالی گشود
 (ج ۵)

«داعیه» و «داعی» در اصطلاح بمعنی سبب و انگیزه‌ی است که در
 نفس انسان پدید شود و او را بر انجام دادن کاری تحریک کند.
 دیدن آمد جنبش آن اختیار
 همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار
 چونکه مطلوبی بر این، کس عرضه کرد
 اختیار خفته بگشاید نورد
 و آن فرشته، خیرها بر رغم دیو
 عرضه دارد می کند در دل غریو
 تا بجنبد اختیار خیر تو
 ز آنکه پیش از عرضه خفته است این دو خو
 پس فرشته و دیو گشته عرضه دار
 بهر تحریک عروق اختیار

(ج ۵)

مقصود از فرشته و دیو، خوی نیک و بد و سرشت و خیر و شر
 است، یعنی اختیار کردن طرف خیر و صلاح کارها منبعت از

روح خیرخواهی و طبیعت فرشته‌خویی است، چنانکه اختیار شروفساد، بداعیه و تحریک دیوبدخویی و زشت کاری است. و هر کسی آن چیزی را اختیار می‌کند که ملایم طبع و درخور شأن و حال او باشد، پس اختیار درحقیقت جز انتخاب کردن طرف اصلح نباشد، جزاینکه افراد درتشخیص مصالح خویش بایکدیگر مختلفند. در هر حال وجود قدرت و اختیار در بشر امر محسوس و جدانی است: زانکه محسوس است ما را اختیار خوب می‌آید بر او تکلیف کار درک و جدانی، بجای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

در خرد جبر از قدر رسواتر است

قدریه: نام فرقه‌یی است در مقابل جبریه که معتقد بحریت اراده و قدرت تامه مطلقه بشرند.

جبریه: می‌گویند افعال نیک و بد انسان هرچه باشد مخلوق خداست، و ثواب و عقاب آخرت و «وعدو و عید» الهی پاداش و معلول کسب و مباشرت افعال است.

اما قدریه می‌گویند: همه افعال مخلوق خود انسان است بدون این که تقدیر الهی در آن هیچ مداخله داشته باشد؛ چنانکه «العیاذ بالله» گویی «یدالله مغلوله».

در طعن این طایفه حدیثی معروفست که: «القدریه مجوس هذه الامة» باین مناسبت که چون نسبت خالقیات افعال را بعباد

داده‌اند، چنانست که گوئی بشرک گرائیده و بتعدد خالق معتقد شده‌اند. مولوی می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتراست

زانکه جبری حس خود را منکر است

منکر حس نیست آن مرد قدر

فعل حق حسی نباشد ای پسر

یعنی جبریان قدرت و اختیار محسوس خود را انکار می‌کنند،

اما «قدریه» منکر فعل و تقدیر حق می‌شوند که از حیطة «حس و محسوس» خارج است.

پس چون بدیده تحقیق بنگریم «در خرد جبر از قدر رسواتر

است» برای اینکه اگر پای‌اعتذار بمیان آید، قدریان که انکار

امر نامحسوس کرده‌اند در پیشگاه خرد معذورتر از جبریه‌اند

که همچون «سوفسطائیان» منکر حس و محسوسات باشند.

منکر فعل خداوند جلیل

هست در انکار مدلول دلیل

آن‌بگوید دود هست و نارنی

نور شمعی بی زشمع روشنی

وین همی بیند معین نار را

نیست می‌گوید پی انکار را

یعنی «قدریان» که اعمال و افعال ظاهر را دیده و اثر فعل حق

ندیده‌اند، چنانست که دلیل دود آتش و نور شمع را دیده و مدلول

نار و شمع را ندیده باشند. اما حال جبری عیناً مثل «سوفسطا-

ئیان» است که آتش را بچشم بینند و گرمی آنرا بقوت لامسه

احساس کنند و باز وجود آتش را انکار نمایند:

پس تسفست آمد این دعوی جبر
 لاجرم بدتر بود جبری ز گبر
 این همی گوید جهان خرد نیست هیچ
 هست سو فسطائی اندر پیچ پیچ

دفع شبهه جبریان

«دواعی نفسانی، وساوس شیطانی، الهام ربانی، سرشت دیوی و فرشتگی» یکی از شبهات مشکل جبریان که دستاویز ایشان در اعتراض بر طرفداران تفویض و اختیار قرار گرفته این است که می-گویند اگر اختیار اعمال نیک و بد در دست بندگان بود، داستان فریب کاری و اغواء شیطان چیست؛ که خداوند مجید از قول او با آنهمه تأکید فرموده است:

«لاغوینهم اجمعین الاعدادك منهم المخلصین» و در مواضع دیگر از این قبیل:

«ان الشيطان للانسان عدو مبين- وزین لهم الشيطان اعمالهم فصد هم عن السبیل»

و نیز فرمانروائی نفس اماره بدسگال کدام است؛ «ان النفس لامارة بالسوء»

و نیز چرا بمدلول آیات کریمه قرآن مجید و الهام خاص الهی، رحمت و رستگاری بدسته‌یی از برگزیدگان حق و عباد مخلص (بفتح لام) اختصاص یافته است، و باقی همه از این فیض محروم شده‌اند؛ و ضلالت و هدایت بشرو خوب و بد اعمال، حتی خود مشیت و اراده انسانی هرچه هست بحق تعالی نسبت داده شده

است.

يختص بر رحمته من يشاء - ولو شئنا لآتيناك كل نفس هديها - انك لاتهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء - من يضل الله فلن تجد له سبيلا - من يضل الله فماله من هاد - والله خلقكم وما تعملون - ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله - يفعل الله ما يشاء - وما تشاؤون الا ان يشاء الله.

* * *

تقریر شبهه بعبارت دیگر این که: دواعی نفسانی، و انگیزه سرشت نیک و بد یا روح دیوی و فرشتگی، الهام خیر و شر و صلاح و فساد در قلوب، حکومت نفس اماره و هوا جس شیطانی یا وسوسه‌های وهم بد اندیش که در نهاد مردم بتفاوت موجود است و هیچ کدام در تحت اختیار او نیست، وی را بر اعمال نیک و بد، و عصیان و اطاعت مجبور می‌سازد. زیرا که انسان خواه و ناخواه مسخر عوامل غریزی و در تحت فرمان علل و اسباب درونی خویش است، و بدین سبب از مردم بدنهاد زشت - خوی، جز عمل بد صادر نمی‌شود و برعکس هم از جبلت خوب و سرشت پاک، جز کار نیک سر نمی‌زند.

تحقیق مولوی در جواب شبهه جبریان

اینک تحقیق مولوی را بشنوید که باچه بیان لطیف و منطقی شیرین شبهه جبریان را جواب می‌گوید:
 پس فرشته و دیو گشته عرضه‌دار

بهر تحریک عروق اختیار

می شود ز الهامها و وسوسه

اختیار خیر و شرت ده کسه

* * *

وقت تهلیل نماز ای با نمک

ز آن سلام آورد باید بر ملک

که ز الهام و دعای خوبتان

اختیار این نمازم شد روان

باز از بعد گنه لعنت کنی

بر بلیس، ایرا ازویی منحنی

این دوضد عرضه کننده در سرار

در حجاب غیب آمد عرضه دار

چونکه پرده‌ی غیب بر خیزد ز پیش

تو بینی روی دلان خویش

وز سخنشان و شناسی بی گزند

کان سخن گویان نهان اینها بدند^۱

* * *

دیو گوید ای اسیر طبع و تن

عرضه می کردم، نکردم زور، من

آن فرشته گویدت من گفتمت

که از این شادی فزون گردد غمت

آن گرفتی و آن ما انداختی

حق خدمتهای ما نشناختی

۱- کان سخنگو در حجاب اینها بدند. خ

نیم شب چون بشنوی رازی زد و دست
 چون سخن گوید سحر دانی که اوست
 و در دو کس در شب خبر آرد ترا
 زود از گفتن شناسی هر دورا
 مخلص آنکه روح و دیو عرضه دار
 هر دو هستند از تتمه اختیار
 اختیاری هست در ما ناپدید
 چون دو مطلب دید، آید در مزید

(ج ۵)

خلاصه تحقیق مولوی این است که انسان دارای
 قوه اختیار است که در روح او متمکن و راسخ است، و داعی
 بر فعل، قاسر بر فعل نیست؛ بلکه داعی نفسانی محرك حس
 اختیار و سلسله جنبان روح نهفته قدرت، و بیدار کننده قوه اراده
 و مشیت نهانی بشر است تا قوه تعقل و نیروی خواست و توانائی
 او بکار بیفتد و امر اصلاح بکار خود را اختیار کند، نه
 اینکه او را بر انجام دادن کاری مجبور سازد تا بگونه «اجبار
 و اکراه» و عدم رضای نفسانی خود انسان، عملی از وی صادر
 شده باشد. و آنچه از وی نفس اماره و روح قدسی یا اغوای شیطانی
 و الهام رحمانی و طبیعت دیوی و فرشتگی، یا قوه خیر و شر و صلاح و فساد
 و امثال آن عبارت می شود، همه از قبیل انگیزه های درونی و
 داعی باطنی است که امور نیک و بد را بر ما عرضه می دهند
 تا کدام طرف را اختیار کنیم، عیناً مثل فروشنده متاع که اجناس
 گوناگون بر خریداران عرضه دهد تا هر کدام پسند طبع ایشان

افتاد، آنرا خریداری کنند (وهدیناه النجدین).
 و همانطور که عرضه دادن متاع، اجبار بر خرید نیست بلکه
 برای تحریک حس رغبت و تمایل باطنی است، همچنان عوامل
 روحی و دواعی شیطانی و ملکی، عرضه دار و تتمه و مؤکد قوه
 اختیار است نه قاسر و موجب کراهت و اجبار.

* * *

مضمون اشعار مولوی با تحقیقی که از وی شنیدید مقتبس
 است از لسان وحی ترجمان قرآن کریم که از قول شیطان
 می فرماید: « قال الشیطان ... ما کان لی علیکم من سلطان الا ان
 دعوتکم فاستجبتم فلا تلومونی ولو مو انفسکم: سوره ابراهیم»
 و در آیت دیگر بسوره نحل هم درباره شیطان گوید:
 « لیس له سلطان (یعنی للشیطان) علی الذین آمنوا انما سلطانه
 علی الذین یتولونه»

* * *

و بالجمله اغواء شیطان و فریب نفس اماره یا وساوس
 هو اجس او هام و تخیلات ضلالت انگیز، و هم چنین در مقابل او،
 الهام فرشته روح، یا صلاح بینی عقل و اقتضای نفس قدسی
 هیچ کدام از حد راهنمایی و تحریک شوق و رغبت نفس بر انجام
 دادن افعال اختیاری تجاوز نمی کنند.

پس شیطان و ملک یادیو و فرشته همانا مظهر قوه وهم و تعقل
 انسانی است که بمنزله چراغ رهگذر بر سر دوراهه افکار و
 اعمال و احوال او تعبیه شده و دست آفرینش، قدرت اختیار
 و توانائی کارنیک و بد هر دو را در روح انسان بودیعت نهاده و

هرچه بر سر مردم می آید در اثر چالیش و تنازع آن دو قوه با یکدیگر است:

تا کدامین غالب آید در نبرد

زین دو گانه تا کدامین برد، نرد

در آیه شریفه سوره «والشمس» می فرماید:

«ونفس و ماسویها فالهما فجورها و تقویها»

و در حدیث مأثور است:

«فمن غلب علی شهوته فهو اعلی من الملائكة و من غلبت شهوته

علی عقله فهو ادنی من البهائم».

افعال اختیاری بامبادی و اسباب غیر اختیاری

خواهید گفت انسان مسخر فرمان فطرت و مقهور اقتضای جبلت خود باشد؛ و اکثر احوال و افعال نیک و بد که از وی صادر می شود، پرتو احوال مکنونه روح و ناشی از مقتضیات مزاج و طبیعت و غریزه ذاتی و سرشت اصلی اوست و بدین سبب گفته اند: «السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه» و «جف القلم بما هو کائن».

قلم بطالع میمون و بخت بدرفته است

اگر تو خشم کنی^۱ ای پسر و گر خشنود

۱- در اکثر نسخ دیوان شیخ همین طور چاپ شده است و غالباً آنرا کنی (بضم کاف تازی از فعل (کردن) می خوانند و در این صورت فعل خشنود بودن را باید بگوئیم بقرینه مقام حذف شده است یعنی (اگر خشم کنی یا خشنود باشی) برای اینکه جمله اول با جمله دوم سازگار ←

گنه نبود و اطاعت نبود و بر سر خلق
 نبشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ
 پس اختیار بشر در کجاست؟ بیان این حالت را من در غزلی
 گفته‌ام:

از این شکسته بسته که دادی بدست ما
 یارب غرض چه بود بغیر از شکست ما
 دستی و بال گردن و پایی اسیر بند
 این بود اختیار که دادی بدست ما
 منشور رستگاری یا سر خط هلاک
 تا سرنوشت چیست بلوح الستی ما

* * *

در جواب آن سؤال گوئیم: تقدم و علل و مبادی غیر اختیاری
 و ترتب امور تکوینی که منتهی بوجوب صدور افعال اختیاری
 گردد منافات با اصل اختیار ندارد.

بلکه تا صدور فعل بحد لزوم و وجوب نرسد اصلا آن فعل
 وجود نخواهد گرفت، چه این قضیه خود از قواعد مسلم فلسفی
 است که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و بدین سبب گفته‌اند:
 «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار».

واضحتر بگوئیم: حذف فعل اختیاری همین است که مسبوق
 بمبادی چهارگانه باشد:

→ نیست و بنده احتمال می‌دهم (خشمگن) با کاف فارسی مکسور مخفف
 (خشمگین) باشد و در این صورت محتاج بتکلف حذف فعل نخواهیم بود!

۱- علم ۲- قدرت ۳- حیات ۴- مشیت و اراده

توضیحاً فرق میان مشیت و اراده این است که مشیت، متعلق بشیئیت ماهیت است اما اراده بوجود تعلق می گیرد؛ و عبارت دیگر متعلق مشیت، امر کلی است، و متعلق اراده، امر جزئی است. مثلاً قصد حج کردن بطور مطلق مشیت است و نیت حج گزاردن در روز معین و بطریق مخصوص، اراده است.

پس ذکر اراده بعد از مشیت از قبیل ذکر خاص بعد از عام یا آوردن مقید بعد از مطلق است؛ و در هر حال مقصود يك چیز است نه دو امر متضاد که در معنی دو شرط مختلف باشد. و آوردن هر دو کلمه با یکدیگر برای مزید توضیح است بخصوص که اکثر مشیت و اراده را مرادف یکدیگر استعمال می کنند.

ضمناً یاد آور می شوم که حاجی سبزواری در مبحث مغالطات منطق مبادی اربعة فعل اختیاری را: علم- قدرت- حیات- مشیت گفته اما در حواشی الهیات بمعنی اخص در مبحث عموم قدرت: علم، قدرت، اراده و مشیت گفته و حیات را ذکر نکرده است که شاید سهو القلم است و صحیح همان باشد که در قسمت منطق نوشته است؛ یا آن که اینجا «حیات» را در شروط دیگر مندرج ساخته و مشیت و اراده هر کدام را شرطی مستقل شمرده است.

* * *

بهر حال مقصود این است که هر علمی که از شخص زنده، مقرون بدانستن و خواستن و توانستن صادر شود، آن را فعل اختیاری می گویند، اعم از این که فرضاً این مبادی و سایر

عوامل و مقدمات صدور فعل، در تحت اختیار او باشد یا نباشد، چنانکه ایجاد هستی و حیات و تکوین سرشت و طبیعت اصلی کسی بهیچوجه تحت اختیار او نیست.

پس برای تحقق مفهوم اختیار محدود نباید انتظار داشت که ایجاد همه‌مبادی و علل و اسباب اختیار فعل، هم با اختیار ما باشد - بلکه برعکس لازم است که مسبوق بجبر باشد و گرنه تسلسل اختیارات لازم می‌آید که امری ممتنع و محال است. مرحوم حاجی سبزواری در منظومه حکمت بهمین نکته اشاره می‌کند که می‌گوید:

الشیء لم یوجد متی لم یوجد

و باختیار اختیار مابدا

یعنی ایجاد فرع وجود است، همانطور که وجود ممکنات، وجود حقیقی نیست، بل که مجازی مستعار است صفت ایجاد نیز برای آنها وصف مجازی استعاری باشد و همچنانکه انحصار وجود حقیقی بواجب الوجود مانع از اسناد مجازی آن بموجودات امکانی نیست، اختصاص ایجاد حقیقی بواجب تعالی هم منافات با اسناد مجازی آن صفت به ممکنات نخواهد داشت.

جان سخن این که ممکن نیست خود قوه اختیار هم بسته باختیار انسان باشد، بلکه فعل اختیاری مانند خود فاعلش امر حادثی است که احتیاج بعلت ازلی قدیم دارد، و گرنه تسلسل حوادث لازم آید که بطلان آن واضح و معلوم است. پس اختیارات بشری، عاقبت منتهی بجبر تکوینی الهی می‌شود؛ و تقدّم آن جبر نامحدود با حدوث اختیار محدود منافات

ندارد.

و بالجمله فعل اختیاری مستلزم آن نیست که همه علل و اسباب و مبادی آن فعل هم اختیاری باشد؛ بلکه ممکن است عوامل جبری الزامی، منتهی بصدور فعل اختیاری گردد و همین است معنی اختیار در عین جبر؛ و جبر در عین اختیار؛ و همین است مدلول جمله معروف کلامی که گویند «الوجوب والامتناع بالاختیار، لاینافی الاختیار».

تأویل «ما شاء الله کان» و «جف القلم بما هو کائن»

مولوی روایت «ما شاء الله کان وما لم یسأل یکن» و حدیث «جف القلم» را تأویل ادبی خطابی نیز کرده است:

قول بنده ایش شاء الله کان

بهر آن نبود که منبل شو در آن

بلکه تحریض است بر اخلاص و جِد

کاندر آن خدمت فزون شو مستعد

همچنین تأویل «قد جف القلم»

بهر تحریض است بر شغل اهم

پس قلم بنوشت که هر کار را

لایق آن هست تأثیر و جزا

کثر، روی، «جف القلم» کثر آیدت

راستی آری سعادت زایدت

چون بدزد دست شد «جف القلم»

خورد باده مست شد «جف القلم»

مقصودش اینست که عبارت (ما شاء الله کان) و (جف القلم) و نظایر آن در معنی تقدیر و ایجاد و خلق افعال عباد نیست، بل که در مقام بیان آثار کارهای نیک و بد است؛ یعنی خیر و شر و نیک و بد اعمال و احوال هر کسی بی کم و زیاد در لوح سرنوشت یا نامه عمل او ثبت می شود و «بد نخواهی عاقبت غیر از نکوکاری مکن».

سربسته می گویم که تأویل مولوی با اصل مشیت و قضا و قدر که مفهوم ظاهر آن عباراتست منافات ندارد.

شبهه علم ازلی الهی در مسئله جبر و اختیار

این هم یکی از شبهات معروف است که شعری هم در افواه منسوب بحکیم «خیام» می خوانند .
می خوردن من حق زازل می دانست

گر می نخورم علم خدا جهل بود

خواجه حافظ نظربه همین معنی دارد که گفته است:

مرا بخوردن می آن فضول عیب کند

که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

۱- بطوریکه از تتبع و تصفح دیوان حافظ معلوم می شود وی ظاهراً از کسانی است که معتقد به جبر بوده، چه در گفته های خود مکرر باین امر اشاره کرده است از این قبیل:

حلقه پیرمغانم ز ازل در گوش است ما همانیم که بودیم و همان خواهد بود

بارها گفته ام و بار دگر می گویم که من گم شده این ره نه بخود می پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگومی گویم

یعنی خدا بهر چیز و هر کاری عالم است و چون عالم او علم ازلی یعنی سابق بر وجود حادثات است و قبل از حدوث هر علمی می‌داند که آن عمل در وقت و ساعت معینی انجام خواهد گرفت، پس اگر آن کار واقع نشود، علم خدا مبدل بجهل می‌گردد؛ از این دلیل نتیجه می‌گیرند که افعال عباد اختیاری نیست.

* * *

بعضی در جواب این شبهه گفته‌اند که علم الهی، علت ایجاد افعال ما نیست؛ بل که تابع افعال ما است؛ یعنی چون ما فلان کار را با اختیار خود انجام خواهیم داد علم خدا بوجود آن فعل تعلق می‌گیرد، نه این که چون او علم بوجود آن فعل دارد ما آنرا جبراً انجام خواهیم داد.

در این باره شعری هم به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت می‌دهند که در جواب خیام گفته است:

علم ازلی علت عصیان کردن

نزد عقلا، زغایت جهل بود
توضیحاً علاوه می‌کنم که جواب فوق در نظر محققان فلسفه و کلام کافی نیست، چرا که اصل شبهه همین است که علم واجب الوجود، علم فعلی است نه انفعالی، یعنی علم او علت

من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست که بهر دست که می‌پروردم می‌رویم

* * *

کنون بآب می‌لعل خرقه می‌شویم نصیبی ازل از خود نمی‌توان انداخت
مگر گشایش حافظ در این خرابی بود که قسمت از لش در می‌مغان انداخت

وجود حوادث است برای اینکه صفات واجب عین ذات اوست و ذات او علت موجودات است، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب الوجودند و انفکاک معلول از علت محال است؛ و همین شبهه را دلیل گرفته‌اند بر اینکه افعال عباد، اختیاری نباشد.

یکی از دلائل احاطه علمی باری تعالی به همه موجودات این است که علم حضوری بذات خود دارد که علة العلل هر حادثی است و علم بعلم مستلزم علم بمعلول باشد.

میرزا رفیعا نائینی (رفیع الدین محمد بن حیدر طباطبائی متوفی ۱۰۸۲ هـ.ق) از علمای معروف اصفهان در قرن یازدهم هجری که آرامگاهش بقعه مجلی است جزو ابنیه تاریخی از بناهای شاه سلیمان صفوی در تخت فولاد اصفهان در «رسالة شجرة الیه» که در اصول اعتقادات بفارسی نوشته است هم متعرض اشکال علم ازای شده و آن را بفکر خود توجیهی کرده است که عقل کنج کاو را قانع نمی کند؛ من قسمتی از نوشته او را نقل می کنم:

«اگر گویند که هر گاه واجب تعالی عالم باشد در ازل بوجود حوادث در اوقات معین، واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات؛ زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب بجهل لازم آید، و این محال است؛ و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید محال باشد.

گوییم محال از اجتماع علم و عدم وقوع متعلقش لازم آمده؛ و غایت آنچه بر این امر مترتب شود آنست که اجتماع علم و

وقوع متعلقش نظر بذات هر دو یا احدهما لازم باشد؛ و این جایز است چنانچه گوییم که وقوع هر يك از وجود و عدم متعلق علم در وقتش، مقتضی آنست که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم، پس در اینصورت محال از تخلف مقتضا از مقتضی لازم آمده نه از عدم مقتضی؛ و چون عدم مقتضی محال نباشد وجودش واجب نباشد» انتهى.

چنانکه اشاره کردم روح برهانی با این قبیل توجیها تافظی آرام نمی گیرد؛ اما جواب کافی شافی شبهه اینست که همانطور که علم خدا بافعال مخلوق تعلق گرفته است، مبادی اختیاری آن افعال نیز در علم او گذشته است، یعنی خدا می داند که شما با اختیار خودتان در فلان وقت، فلان عمل معصیت یا ثوابی را انجام خواهید داد.

علم اجمالی و تفصیلی الهی

بعبارت دیگر: علم ازلی الهی، بوجه علم کلی اجمالی^۱ یعنی بصورت وحدت ذاتی نورانی، بر همه حوادث و علل و معلولات احاطه دارد.

اما در مقام تفصیل، هیچ حادثی بدون سابقه علت وجود نمی گیرد، بل که حادثات زمانی عموماً مسبوق بیک سلسله تلال

۱- علم اجمالی و تفصیلی که در اینجا گفته می شود غیر از اصطلاح اصولیان است. اینجا سخن از وجود و تحقق خارجی است نه ترهعات و تصورات ذهنی ارتسامی.

و اسباب و معدات طولی^۱ مترتب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کنند تا نوبت بحادث اخیر برسد.

فالکل من نظامه الکیانی

ینشأ من نظامه الربانی^۲

پس مبادی افعال اختیاری هم در جای خود، یکی از حلقه‌های آن سلسله مراتب است که باید بنوبت خود وجود بگیرد تا فعل اختیاری از بشر صادر گردد؛ و این امر با سابقه علم الهی منافات ندارد.

* * *

برای تصویر علم اجمالی و تفصیلی باری تعالی بنفس خود رجوع می‌کنیم که بهترین آئینه شناسائی حق است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» «سریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»

دانش‌های نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم همه يك جا بوجود واحد بسیط جمع الجمع؛ یعنی بوجه علم اجمالی کلی، در نفس مدرک ما موجود است؛ اما در مقام افاضه تعلیم بصورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می‌گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات که هنگام انشاء و املاء جمل و عبارات از زبان ما بترتیب و تفصیل خارج می‌شود، همه در ذهن ما بصورت بسیط و وحدانی موجود است.

۱- سلسله طولی در مقابل عرضی اصطلاح فلاسفه است در رشته علت و معلول.

۲- منظومه سیزواری

پس کیفیت صدور حروف و کلمات وجودی تکوینی از مبدأ واجب ازلی، در مقام تمثیل شبیه حروف و کلمات ملفوظه است که از نفس انسان صادر می‌شود.

همانطور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آینهٔ نفس بوجود واحد بسیط اجمالی موجود است اما در مقام تلفظ چنانست که هر حرفی پس از حرف دیگر و هر کلمتی و عبارتی بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می‌گیرد، و تا از گفتن يك کلمه فارغ نشده‌ایم تلفظ کلمهٔ دیگر محال است، همچنان سلسلهٔ طولی حوادث که حروف و کلمات تکوینی حقد «بکلمة منه اسمه المسيح»، قبل از وجود همه در ذات واجب بصورت علم و حدانی نورانی موجودند؛ اما در مقام تحقق عینی خارجی جز بصورت رشتهٔ متصل علل و معلولات مترتب واقع نمی‌شوند؛ یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد، وجود معلول لاحق محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز می‌بینید مسبوق بـيك سلسلهٔ طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدماتش از ازل فراهم آمده و بترتیب سبق و لحوق و تقدم و تأخر علت و معلول، حلقه‌یی بحلقهٔ دیگر درهم بسته تا بحادث کنونی رسیده است.

و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگر می‌گردد و از این تسلسل رشته‌یی بس دراز تشکیل می‌شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش بازلت و ابدیت پیوسته است.

کس ز آغاز و ز انجام جهان آگه نیست

اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است

پس فعل اختیاری ما چیست؟ اختیار ما تابع وجود حیات ماست؛ همانطور که مدت عمر وزندگان ما يك قطعه ناچیز بسیار کوتاه از امتداد نامحدود زمانی است، همچنان علم و قدرت و اراده ما که از مبادی فعل اختیاری شمرده می شود، بهری بس کوتاه از رشته طولانی علل و اسباب مترتب است که يك سر رشته بمبدأ قدرت و علم و اراده کامل ازلی بسته و آخرش بوجود ناقص محتاج ما منتهی گشته است.

يك سر رشته بدست من و يك سر بادوست

سالها برسر این رشته کشاکش دارم
دنباله این رشته سخن را اینک در فصل چگونگی صدور
افعال تمام خواهیم کرد بعون الله و مشیت.

چگونگی صدور افعال ارادی و امتیاز آنها از اعمال جبری و قهری طبیعی

عنوانی که در اینجا پیش کشیدم تتمه بحث در تحدید افعال ارادی و تمیز آن از اعمال جبری و امور قهری طبیعی است. گفتیم که افعال اختیاری که از ما صادر می شود مسبوق بیک سلسله مترتب بهم پیوسته از علل و اسباب قریب و بعید است که تاحلقه های آن رشته درست بیکدیگر نپیوندد منتهی بصدور فعل ارادی نخواهد شد.

اینک برای چگونگی صدور افعال اختیاری بتجزیه و تحلیل عقلی می پردازیم:

۱- تصور فعل ۲- تصدیق بفایده و غایت فعل ۳- حصول شوق

و جنبش آرزو و خواهش نفسانی ۴- اراده و خواستن ۵- عزم
 ۶- تصمیم عزیمت که آنرا جزم گویند ۷- تحريك اعصاب
 و قوه منبت در عضلات ۸- بکار افتادن قوه حرکت مباشر
 فعل که با حدوث افعال ملازمه دارد.

مثلاً وقتی که ما سخن می گوئیم یا قلم بدست گرفته چیزی
 می نویسیم، نخست آنرا تصور کرده یعنی صورت ذهنی این
 کار را در نفس خود مرتسم ساخته ایم؛ سپس بقوه اندیشه و
 تعقل باطنی اطراف حسن و قبح و صلاح و فساد آنرا سنجیده
 و در نفس خود فایده و غایت این عمل را تصدیق کرده ایم؛ و از
 این جهت شوق و رغبتی در ما وجود گرفته و همچنان میل و
 رغبت ما رو بشدت و فزونی نهاده تا بحد تصمیم قاطع رسیده
 و منتهی بتحرک و تحريك اعصاب و اوتار حرکت عضلات شده
 است؛ و بالجمله روح ما از مقام اندیشه تا وصول مراحل را
 پیموده تا کار گفتن و نوشتن را انجام داده است؛ و بهمین جهت
 افعال ظاهر را مرآت اندیشه و آینه احوال باطن قرار
 می دهیم:

صورت از معنی چوشیراز بیشه دان

یا چو آواز سخن ز اندیشه دان

این سخن و آواز از اندیشه هاست

تو ندانی بحر اندیشه کجاست

لیک چون موج سخن دیدی لطیف

بحر آن دانی که هم باشد شریف

چیزی که هست سیر روحانی مراحل تصور تا عمل چندان

سریع است که غالباً همه آن را بطرفه العین طی می شود، و

بدین سبب بسیاری از اشخاص اصلاً توجهی بسوابق ذهنی خود ندارند و از درك چگونگی اعمال و فعل و انفعالات درونی خویش عاجزند چنانکه ما بین افعال ارادی اختیاری با آثار و لوازم قهری طبیعی از قبیل گرمی آتش و تسابش خورشید و جنبش باد، فرق نمی گذارند، و می پندارند که افعال ایشان هم آنآ و دفعةً بدون سابقه مقدمات ذهنی انجام گرفته است؛ و اگر خوب دقت کنیم بسیاری از شبهات جبریان نیز از همین غفلت و پندار ناشی شده است.

باری افعال ارادی اختیاری بشر با اعمال غیر ارادی او مانند حرکت مرتعش و سقوط از بام و همچنین با آثار و لوازم لاینفک طبیعی تفاوت فاحش دارد؛ هم از آن جهت که مسبوق بمبادی اربعة: علم و قدرت و حیات و اراده است، و هم از این حیث که صدور آن، معلول يك سلسله عوامل نفسانی و مقدمات تصویری و تصدیقی است.

اما این که اندیشه ها و انگیزه های باطنی که مقدمات و مقارنات افعال اختیاری بشر است، در تحت تاثیر چه علل و اسباب نهانی است و دنباله این رشته بکجامی پیوندد دیگر از حدود فعل اختیاری خارج است؛ و همانطور که در فصل پیش گفته شد هر امر حادث فعلی اعم از افعال ارادی و امور تکوینی همه مربوط بیک سلسله نامحصور از علل و معلولات است که همچون رشته زنجیر هر حلقه یی بحلقه دیگر پیوسته تا بسر حلقه سلسله بند موجودات یعنی قدرت و اراده ازل خالق و اختیار ذاتی واجب- الوجود تعالی شأنه منتهی گردیده است.

و از این رشته دراز که یکسرش در دست خالق قادر و

یکسرش متصل بمخلوق عاجز می‌شود، تنها یک قسمت بسیار کوتاه مختصرش را که مربوط بوجود انسانی و محدود مابین اندیشه و صدور افعال است، قوه اختیار و فعل اختیاری می‌نامند، و سایر عوامل و مقدمات سلسله علل و معلولات و مشیت و علم و قدرت بشری هم مانند وجود و حیات او بهیچوجه در تحت اختیار بشر نیست؛ بلکه همین قوه اختیار یکی از حلقه‌های آن سلسله است که همه مسخر امرالی و در تحت قدرت و اختیار ذاتی و اراده کن‌فیکون ذات واجب سرمدی است، و یکی از معانی جمله معروف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» همین است.

پس هر چه در عالم کون و فساد دیده می‌شود خواه امور جبری تکوینی و خواه افعالی که آنرا اختیاری می‌نامند سراسر همه معلول علل و عوامل نهانی و آثار مشیت تقدیر ازلی و حروف و کلمات وجودی است که با خامه قدرت صانع قدیم بر لوح صنع حادثات نوشته و آشکار می‌شود، و هیچ حادثی حتی نیروی اراده و مشیت انسانی که از مبادی افعال اختیاری اوست بدون سابقه تقدیر و مشیت الهی وجود نخواهد گرفت. پس درست آمد که: «جف القلم بما هو کائن الی یوم الدین» و در آیات کریمه فرمود: «ما تشاؤون الا ان یشاء الله» - «وهو الذی بیده ملکوت کل شیء» - «قل الله خالق کل شیء» - «قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا»

این حروف حالات از نسخ اوست

عزم و فسخ هم ز عزم و فسخ اوست

دست پنهان و قلم بین خط گذار
 اسب در جولان و ناپیدا سوار
 گه بلندش می کند گاهیش پست
 گه درستش می کند گاهی شکست
 تیر پران بین و ناپیدا کمان
 جانها پیدا و پنهان، جان جان
 ما رمیت اذرمیت گفت حق
 کار او بر کارها دارد سبق
 آنچه پیدا، عاجزو پست و زبون
 و آنچه ناپیدا چنان تند و حرون
 ما شکاریم اینچنین دامی کراست
 گوی چو گانیم چو گانی کجاست؟
 می درد می دوزد این خیاط کو
 می دمد می سوزد آن نفاط کو
 ساعتی کافر کند صدیق را
 ساعتی زاهد کند زندیق را
 این صدا در کوه دلها بانگ کیست
 گه پر است از بانگ این که گه تهی است

عقیده مولوی باشیعه امامیه در جبر و اختیار یکی است
 «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

از مسطورات فصول قبل معلوم شد که مولوی همانطور که
 عقیده جبریان را باطل می داند اعتقاد «قدریه» و قول بتفویض و

اختیار مطلق در بست راهم ابطال می کند، یعنی معتقد است که افعال انسانی نه بطور جبر صرف است نه اختیار محض، بلکه حالت، مابین جبر و اختیار است. و در این مسأله هم باز گشت اعتقاد او بمفاد آیه «ما رمیت اذ رمیت» است که در همه جا پیشوای فکر و شعار مسلک و طریقت اوست.

پس عقیده مولوی درباره جبر و اختیار عیناً با اعتقاد اصولی شیعه امامیه یکی است که می گوئیم: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»

حق مسأله هم از نظر اصولی کلامی و فلسفی همین است. برای اینکه صفات و احوال و اعمال بشر عموماً تابع وجود و هستی اوست. همانطور که وجود هستی ما «بینابین» است یعنی از یکطرف که آنرا باصطلاح جنبه «یلی الحق» می گویند، پرتو وجود مطلق حق و اثر فعل خالق؛ و از طرف دیگر که جنبه «یلی الخلق» باشد، مربوط به مخلوق حادث است؛ همچنان اعمال و افعال مانیز از يك طرف فعل خالق و از طرف دیگر فعل مخلوق است:

و کیف فعلنا الینا فوضا

وان ذا تفویض ذاتنا اقتضی

لکن کما الوجود منسوب لنا

فالفعل فعل الله وهو فعلنا^۱

یعنی اگر افعال ما بنحو تفویض و اختیار صرف بودی، لازم آمدی که ذات و شخصیت وجودی ما نیز با اختیار ما بودی؛

و حال آنکه وجود ما بهیچ وجه در اختیار ما نیست؛ پس بقیاس استثنائی نتیجه می‌گیریم که تفویض و اختیار صرف هر دو باطل است. جمیع آثار وجود؛ و از جمله افعال مانیز مانند وجود و هستی ما است که در عین اینکه فعل خالق است منسوب بـماست.

بعبارت دیگر: ایجاد دایر مدار وجود است؛ پس معرفت نسبت ایجاد، موقوف بشناختن چگونگی وجود باشد و همچنان که هستی موجودات امکانی از یک سو وابسته بفاعل حقیقی الهی و از یک سو مربوط و منسوب بقابل است، همانطور ایجاد افعال نیز از یک طرف منسوب بخالق و از یک طرف منسوب بمخلوق باشد. پس درست آمد که:

«الفعل فعل الله وهو فعلنا»

جبر و اختیار از نظر تحقیق عرفانی

پنهان نماند که آنچه تا اینجا گفته شد و آنهمه تلاشی که برای اثبات اختیار بشر بکار رفت همه از جهت رعایت اصول کلامی و مباحثات با حجاج و براهین عقلی و استحسانات خطابی بود. اما از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی بینند و حقیقت «کل شیء هالک الا وجهه» را بعیان مشاهده کنند؛ و همچنین بامنطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آنرا بدرجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار

و نمودار اختیار بشر اثری نیست، بلکه هر چه هست اثر حق و فعل حق است.

خود چه باشد پیش نور مستقر

کروفر اختیار بوالبشر

در این مرحله بحقیقت کلمه گفته می‌شود؛ «ما شاء الله کان وما لم یشألم یکن ولا حول ولا قوۃ الا بالله العلی العظیم» - «و هو معکم اینما کنتم».

مولوی در عین اینکه آنهمه پافشاری در اثبات اختیار و ابطال عقیده جبریان کرده چون باین مرتبه رسیده اینطور گفته است:
گر بجهل آییم آن زندان اوست

ور بعلم آییم آن ایوان اوست

گر بخواب افتیم مستان ویم

ور بیداری بدستان ویم

گر بگیریم ابر پر زرق ویم

ور بخندیم آن زمان برق ویم

گر بخشیم و جنگ عکس قهر اوست

ور بصلح و عذر، عکس مهر اوست

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

چون الف، او خود چه دارد، هیچ هیچ

ز آنسوی حس عالم توحید دان

گریکی خواهی بدان جانب بران

امر کن يك فعل بود و نون و كاف
در سخن افتاد و معنی بود صاف

* * *

چشم حس افسرده بر نقش قمر
تو قمر می بینی و او مستقر
این دوئی او صاف دیده‌ی احوال است

ورنه اول آخر، آخر اول است
شاید بهمین نظر بعض عرفا می گویند که، جبر و اختیار بسته
باحوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر
و سلوک باشد «قدری» است که همه افعال را اختیاری صرف
می بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی کند، چون از این وادی
گذشت بمقام «امر بین الامرین» می رسد - در آخر کار جبری
می شود، یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی بیند. تصدیق
می کنم که درمسأله جبر و اختیار از حد اختصار گذشتم و دنباله
سخن را بسدرازا کشیدم، ولیکن چاره نبود؛ چون وارد این
مبحث شدیم تحقیق کردن در اطراف و جوانب آن ضرورت
داشت تا شبهاتی که موجب تشویش اذهان است رفع شده باشد.
و باین جهت مولوی هم باین مسأله بیش از سایر مسائل
کلامی اهمیت داده و حدود دو هزار بیت مثنوی را مخصوص
بتحقیق در همین موضوع ساخته و انصافاً حق مطلب را ادا
کرده است.

مانیز تا حدی که درخور مقام بود جزئیات مطالب را تشریح
کردیم و گمان می کنیم که حق مطلب را تا آنجا که در وسع

فهمهای معتدل باشد ادا کرده باشیم؛ مع ذلك دنباله این بحث
 باین حرفها تمام و کوتاه نخواهد شد و بقول مولوی:
 در میان جبری و اهل قدر
 همچنان بحث است تا حشرای پسر
 «و فقا الله لطلب ما هو حقیق و الاجتناب عما لا یلیق».

قضا و مقضی

مولوی تحقیق در وجه جمع مابین دو حدیث نبوی دارد که
 بسیار قابل توجه است.
 این دو حدیث عبارتست از: «الرضا بالكفر كفر» و «من لم
 یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی»:
 دی سئوالی کرد سائل مر مرا
 زانکه عاشق بود او بر ماجرا
 گفت نکتهی «الرضا بالكفر، كفر»
 این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
 باز فرمود او که اندر هر قضا
 هر مسلمان را رضا باید رضا
 نی قضای حق بود کفر و نفاق
 گربدین راضی شوم باشد شقاق
 ورنیم راضی بود آن هم زیان
 بس چه چاره باشدم اندر میان

۱- توضیحاً شعرای عرب رعایت حرف قید را لازم نمی‌دانند؛ بعض
 گویندگان فارسی و از آن جمله مولوی نیز به این قید مقید نیستند؛ و
 قافیة (کفر- مهر) از این قبیل است.

گفتمش این کفر، مقضی نی قضا است
 هست آثار قضا این کفر راست
 پس قضا را خواه از مقضی بدان
 تا شکالت دفع گردد در زمان
 راضیم بر کفر ز آنرو که قضا است
 نی از این رو که نزاع و خبث ماست
 کفر از روی قضا خود کفر نیست
 حق را کافر مخوان اینجا مایست
 (ج ۳)

چون مولوی می بیند که چندان در مباحث کلامی و فلسفی غرق
 شده که از مسائل ذوقی عشقی بساز مانده است؛ دنباله مطلب
 را درز می گیرد و بحث قضا و قدر را به این دو بیت خاتمه
 می دهد:

گر گشایم بحث این را من بساز
 تا سؤال و تا جواب آید دراز
 ذوق نکته‌ی عشق از من می رود
 نقش خدمت نقش دیگر می شود

تتمه بحث

شكوك و شبهات جبر و اختیار

پاره‌یی از مشکلات و شكوك و شبهات جبر و اختیار را در
 سطور قبل باز نمودم:
 در این فصل باز دو شبهه معروف را مورد بحث قرار می‌دهم؛

اگر بعض مطالب تکرار شده باشد ضرر و زیانی نخواهد داشت. در میان شکوک و شبهات بسیار که در جبر و اختیار گفته و نوشته اند دو مشکل از همه معروفتر و بظاهر عالمانه ترست.

۱- یکی از شبهات معروف جبر و اختیار این است که افعال عباد از دو حال بیرون نیست: یا واجب است یا ممتنع؛ و هر دو حالت منافی اختیار است.

اما این که چرا افعال بندگان واجب یا ممتنع است، دلیلش این است که اگر حکم الهی و قضای الهی بوقوع امری تعلق گرفته باشد آن امر خواه ناخواه وجود خواهد گرفت و عدم و قوعش محال است و اگر علم و قضای الهی بر عدم وقوع امری تعلق گرفته باشد آن امر ممتنع الوجود است یعنی وقوعش محال است؛ و این جمله خود مابین اهل حکمت، اصلی مسلم است که «الشیء عمالم یجب لم یوجد».

از این مقدمات نتیجه می گیرند که بشر را هیچ اختیاری نیست و در افعال خود مجبور است؛ پس ثواب و عقاب چراست؟

امام فخر رازی در کتاب محصل این شبهه را ذکر می کند و می گوید در جواب شبهه هیچ چاره نیست جز این که بگوییم که در کار خداوند جای چون و چرا نیست «لایسأل عما یفعل»
خواجه طوسی در نقد المحصل از آن شبهه بطور نقض جواب می دهد، باین بیان که لازمه آن شبهه این است که از خود واجب-الوجود نیز سلب قدرت و اختیار کرده باشیم؛ زیرا که واجب-الوجود نسبت بافعال خود نیز در ازل علم داشته یعنی می دانسته است که کدام حادث را ایجاد خواهد کرد و کدام را وجود نخواهد داد؛ پس افعال او در لایزال متصف بیکی از دو صفت وجوب و امتناع خواهد بود و اگر این حالت منافی با قدرت

و اختیار باشد از خود خداوند نیز سلب قدرت و اختیار خواهد شد. خواه چه پس از ایراد فوق خود در حل شبهه چنین می گوید که علم الهی، علت فعل نیست بل که تابع امر معلوم است؛ یعنی هر حادثی چنانکه وقوع خواهد یافت علم الهی بدان تعلق می گیرد نه این که علم او علت وقوع امر معلوم باشد. باز شعر منسوب به خواجه را یاد آور می شویم:

علم ازلی علت عصیان کردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود

میرداماد - رحمة الله علیه - در قبسات^۱ جواب حلی خواجه رانمی پسندد و آن را سخیف می شمارد: «و نحن نقول هذا الجواب سخیف جداً... الخ». و می گوید این جواب وقتی صحیح بود که علم الهی را علم انفعالی ارتسامی می دانستیم و حال آنکه علم الهی علم تام فعلی است نه انفعالی؛ و همانطور که ذات واجب تعالی علت فاعلی هر شیء است علم واجب نیز که با ذات او متحد است علت هر امر معلومی است.

و بالجمله میرداماد معتقد است که علم الهی همچون قضای الهی علت وقوع حوادث است؛ اما این که جواب شبهه جبر و اختیار چیست؛ حاصل گفتارش اینست که علم الهی بفعلی که مسبوق بقدرت و اختیار باشد تعلق گرفته یعنی همانطور که نفس فعل بشر معلوم الهی است مسبوقیت آن بقدرت و اختیار بشر نیز معلوم علم الهی است، و دیری است که حکما گفته اند که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار».

اینک عین عبارت میرداماد را تبرکاً نقل می‌کنیم، «فاذاً الجواب الحق هو ان علمه تعالی وان كان علة مقتضية لوجوب الفعل لكنه انما يقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد و اختیاره لكو- نهما من جملة عمل الفعل و اسبابه و الوجود بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه»^۱

۲- شبهه اراده و قدرت بشر بر ایجاد افعال

دومین شبهه که از عویصات مسائل کلامی و از شبهه علیت علم الهی قوی‌تر باشد، این است که قبول می‌کنیم فعل عباد مسبوق بقدرت و اراده است، آیا این قدرت و اراده نیز از خود بشر است، یا باز منوط بمشیت الهی است، اگر اراده فعل از خود بشر باشد لازم آید که در خود اراده نیز مختار، یعنی دارای اراده باشد، و هكذا اراده اراده‌الی غیرالنهایه.

و اگر حدوث قدرت و اراده بشر مولود اراده و مشیت الهی باشد، پس جبر است نه اختیار.

میرداماد در کتاب ایماضات بتفصیل و در قبسات باختصار با همان آب و تاب و طمطراقها که در شیوه منشآت علمی او معهود است و بادعوی این که قبل از وی احدی آن مشکل را حل نکرده است «فهذا الشك مما لم یبلغنی من احد من السابقین و اللاحقین شیء عفی دفاعه»^۲ تحقیقی کرده، و محصل جواب او این است که اراده و قدرت فعل از خود بشر است، چرا که بتکم ضرورت و وجدان

۱- ص ۳۱۵ قبسات طبع تهران.

۲- قبسات: ص ۳۲۶.

می بینیم که تصور فعل و تصدیق غایت و حصول شوق و عزم و تحریک عضلات و سایر اموری که در ایجاد افعال اختیاری شرط است همه در خود انسان وجود می گیرد؛ اما این که مبادی این امور بکجا منتهی می شود، بدیهی است که این رشته بالاخره بقدرت و اراده تامه و جوبیه الهی منتهی خواهد شد.

و عبارت دیگر وجود و ایجاد افعال و قدرت و اراده فعل از خود بشر است؛ اما ایجاد مبادی و علل سابقه که موجب حصول قدرت و اراده در بشر شده منسوط بمشیت و اراده و قضای الهی است؛ و همین است معنی «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» قسمتی از عین عبارت محقق داماد را نقل می کنم که خالی از فواید نیست: «فاذ أنقول فی ازاحة الشك ان ریم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة و اختیار و رضی من الانسان بالقیاس الیها فقد بزغ لك بطلان ذلك؛ و ان ریم انه يجب انتهاء استناد الارادة فی وجودها و وجوبها الی القدرة التامة الوجودیة و الارادة الحققة الربویة قد عرفت ان ذلك هو الحق لا یحیی عنه العقل الصریح و لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و انه لا جبر و لا تفویض و لكن امر بین امرین؛ و بالجملة لافرق بین الفعل و ارادة الفعل فی صدورهما من الانسان بالارادة و الاختیار و فی وجوب انتهائهما فی سلسلة الصدور و الاستناد الی ارادة الفعال الحق الواجب بالذات جل سلطانه و کیف یصح للممكن بالذات وجود و وجوب لا من تلقاء الاستناد الی الموجود الواجب بالذات فلیثبت»^۱

بالجملة همانطور که اصل وجود و حیات بشر از اوست و از

خود او نیست؛ یعنی در عین این که هستی تعلق بما دارد؛ ذاتاً متعلق القوام بمبدأ واجب الوجود و علة العلیل است؛ همچنان آثار و عوارض وجود بشر نیز در عین این که از خود بشر است از خود او نیست.

يك سر رشته بدست من و يك سر بادوست

سالها بر سر این رشته کشاکش داریم

اما این که قبل از محقق داماد احدی متوجه حل این مشکل نشده باشد؛ گمان می‌کنم که این دعوی تا حدی مبالغه آمیز باشد. زیرا که مفاد این جواب که از سید داماد نقل شد از مطاوی مسطورات محقق طوسی در کتاب نقد المحصل که اتفاقاً خود محقق داماد هم عین عبارت او را در قبسات نقل فرموده است^۱ مستفاد می‌شود؛ بد نیست که عین عبارت خواجه طوسی را نیز نقل کنیم.

امام فخر رازی در کتاب محصل گفته است: «الارادات تنتهی الی ارادة ضروریة دفعاً للتسلسل و ذلك یوجب الاعتراف باستناد الكل الی قضاء الله و قدره».

خواجه در نقد محصل می‌نویسد: «اقول استناد الكل الی قضاء الله تعالی اما ان یکون بلا توسط فی ایجاد الشیء او یکون بتوسط الاول لا یقتضی^۲ انتهاء الارادات الی ارادة الله تعالی و الثانی لا یناقض القول بالاختیار؛ فان الاختیار هو ایجاد بتوسط القدرة و الارادة سواء كانت تلك القدرة و الارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شیء آخر فاذا من قضاء الله تعالی و قدره و وقوع بعض الافعال تابعاً لاختیار

۱- قبس عاشر: ص ۳۱۵ طبع تهران

۲-خ: لا یقتضیه

فاعله ولا یندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر في الوجود الا الله» .

از کلمات محققان شیعی و معتزلی قبل از میرداماد نیز می توان جواب شبهه مورد بحث را استفاده کرد، چون مطلب چندان مهم نیست از اطالۀ بحث خودداری می کنم. راقم این سطور عین جواب میرداماد را قبل از آنکه نوشته های او را دیده باشم از حدس خود و مسطورات محققان حکمای پیشین استنباط کرده و خلاصه یی از آن را در حواشی کتاب مصباح الهدایة نوشته بودم. و انّ علی ذلک لشهید.

لطایف غیبیه

برای این که نمونه یی از نوشته های علمای امامیه و شیوه بحث و استدلالشان با اشاعره در باره جبر و تفویض در نظر خوانندگان آمده باشد بخشی از کتاب لطایف غیبیه تألیف سید عالم جلیل میرسید احمد بن زین العابدین علوی را که خواهر-زاده و از تلامیذ ممتاز میر محمد باقر داماد متوفی ۱۰۴۱ ه. ق بوده و به نوشته «ذریعه» بین سنوات ۱۰۵۴ - ۱۰۶۰ ه. ق فوت شده است، نقل می کنیم و مقاله خود را بدان پایان می دهیم.

«اما دلیل اشاعره که افعال عباد اجباری است نه اختیاری: دلیل اول ایشان اینست که اگر بنده فاعل فعل خود باشد، پس اگر قدرت بر ترك آن فعل نداشته باشد، جبر، و این عین مطلوبست؛ و اگر قدرت بر ترك داشته باشد، پس در ترجیح

احد الطرفین مرجحی حاجت است یانه؛ بنابراین بنابر دوم ترجیح یکی از دو طرف متساوی بردیگری بی مرجح لازم آید، و این محال است، و بنا بر اول خالی نیست که آن فعل بحسب آن مرجح واجب است یانه، بنا بر اول جبر، و این عین مدعاست؛ و بنا بر دوم مستلزم تسلسل است، و تسلسل محال، و مستلزم امر محال، محال است؛ پس اختیار بنده محال است.

اما دلیل دوم آنست که حق تعالی علم بوقوع فعل و صدور آن از بنده دارد، یا علم بلا وقوع آن، بنا بر اول وجوب وقوع آن فعل است، و الا جایز خواهد بود انقلاب علم او بجهل؛ و این محالست؛ و بنا بر دوم امتناع وقوع آن فعل از او، و علی-التقدیرین جبر است، یکی بوقوع، و یکی بلا وقوع.

اما دلیل سوم آنست که اگر بنده فاعل فعل خود باشد هر-آینه شریک با حق تعالی در ایجاد فعل خواهد بود؛ و این محال است، پس فاعلیت او نیز محال است.

اما دلیل چهارم آنست که حق تعالی اگر اراده ایمان از کافران کرده باشد پس عجز او لازم آید چه کفر که اراده کافر است واقع شده، و ایمان که اراده حق تعالی است نشده و چون عجز واجب محال است، پس قدرت بنده محال خواهد بود، و بطلان جمیع این دلایل بر سبیل اجمال ظاهر است.

و اما بیان آنها بر سبیل تفصیل آنست که دلیل اول از این دلایل، ناصواب است از دو وجه نقض و حل، اما نقض آنست است که اگر این دلیل صحیح باشد در نفی اختیار بنده لازم آید که حق تعالی فاعل مختار نباشد و آنچه اشاعره از این

جواب گویند جواب از اصل دلیل ایشان خواهد بود. اما حل آنست که وجوب صدور فعل از بنده منافات با قدرت و اختیار او ندارد؛ مثل آنکه وجوب صدور فعل از حق تعالی منافات با قدرت کامله او ندارد، چه وجوب با اختیار منافی اختیار نیست.

و بر این قیاس حال دلیل دوم از جهت نقض و حل؛ و جواب از آنکه وجوب بحسب علم منافات با اختیار ندارد، مشترك است میان جواب از نقض و اصل دلیل. و اما دلیل سوم باز منقوض است باینکه بنده را باید که وجود و علم نباشد، چه لازم آید که واجب را شريك در وجود و علم باشد.

اما جواب از این صورتهای نقض، جواب از اصل دلیل است مثلاً قدرت بنده بر فعل بحسب قدرتی است که حق تعالی با او ارزانی داشته است، اما قدرت حق لذاته بلکه عین ذات اوست، پس اشتراك در قدرت بیک معنی لازم نیست.

و اما جواب از صورتهای نقض آن است که اگر بنده را وجود لذاته یا علم لذاته می بود، شريك با واجب در وجود و علم لازم می بود، و امر بدین منوال نیست.

اما جواب از دلیل چهارم آنست که اراده مشترك است، میانه اراده بمعنی عزم و اراده بمعنی قصد، و اراده حق تعالی افعال بندگان را محمول بر معنی اول است نه دوم چنانچه بتفصیل مذکور گردید.

در کتب مذکور است که ابوحنیفه از حضرت امام همام موسی-

بن جعفر علیهما السلام سؤال نمود که معصیت فعل کیست؟ پس آن حضرت در جواب آن فرمود که معصیت یا از بندگان است یا از خدای یا از هر دو، پس احتمال عقلی منحصر است در سه وجه: اگر گوئیم که معصیت از خداست، پس چگونه ظلم بر عباد کرده ایشان را معاقب سازد از جهت معصیتی که از ایشان بظهور نیامده، زیرا که آن حضرت جل جلاله از آن اعدل است که ظلم کند بر بنده ضعیف و معاقب سازد او را بچیزی که بقدرت و اختیار او نبوده باشد.

و اگر گوئیم که معصیت فعل خالق و مخلوق است، پس خالق شریک قوی خواهد بود و شریک قوی سزاوارتر از روی عدل و انصاف در آن فعل است، نسبت بنده ضعیف. پس چگونه معاقب سازد بندگان را با آنکه خود شریک قوی باشد.

و چون این هر دو باطل شد متعین قسم سوم گردید که معصیت از بنده است لا غیر. و دیگری را در آن تأثیری نیست، پس بر اوست صدور فعل و توجه مدح و ذم، و او راست جزا بثواب و عقاب و واجب است بر او جنت و نار.

پس ابوحنیفه بعد از آنکه ملزم گردید گفت که: «ذریة بعضها من بعض و الله سمیع علیم».

و در این کلام حقایق انجام اشاره عقلیه بر بطلان کلام اشاعره است.

و باز آیات قرآنی را دلالت است بر این مدعی کقوله تعالی: «لاتزر وازرة و زراخری» و کقوله تعالی «فویل للذین کفروا من النار - وادخلوا الجنة بما کنتم تعملون - الیوم تجزی کل نفس بما کسبت - و ما تجزون الا ما کنتم تعملون - لتجزی کل نفس بما

تسعی - هل تجزون الا ما كنتم تعملون - من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها - ليو فيهم اجورهم.»
و كقوله تعالى «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت - فبظلم من الدين هادوا احرمنا عليهم طيبات - كل امرىء بما كسب رهين - من يعمل سوءاً يجز به - و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلو موني و لو مو انفسكم - ان الله لا يظلم مثقال ذرة - و ما ربك بظلام للعبيد - و ما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون - و لا يظلمون فتيلا - و ما الله يريد ظلماً للعباد - من عمل صالحاً فلنفسه و من اساء فعليها - ذلك بما قدمت يداك - و ما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم.»

و بالجمله کدامین ظلم بزرگتر از آن است که حق تعالی غیر را عذاب کند بچیزی که نکرده باشد بلکه ازو بظهور پیوسته باشد، و باز رضا بقضای حضرت حق تعالی واجب است باجماع، و اشاعره چون جمیع افعال بندگان را بخدا نسبت داده اند باید راضی به کرده های او باشند فلامحاله باید که بندگان راضی بکفر کافر باشند و این خلاف اجماع امت است، چه نهی از منکر را واجب می دانند پس اشاعره را لازم است که حکم بوجوب و حرمت آن معاً نمایند.

پس متعین شد که رضا بقضا موقوف است، بر اینکه کرده بندگان مستند به ایشان باشد.»

گفتار علوی و مقاله ما پایان رسید والسلام.

فهرست آیات قرآنی

به ترتیبی که در کتاب آمده است

	صفحه
سورة ۵۶ (واقعه) آیه ۶۱ : بلی قادرین علی ان نبذل	۴
» ۵۰ (ق) » ۱۵ : بل هم فی لبس	
» ۳۵ (فاطر) » ۱۶ : ان یشأ ینذهبکم	
» ۵۵ (الرحمن) » ۲۹ : کل یوم هو فی شأن	
» ۲۷ (نمل) » ۹۰ : وترى الجبال تحسبها جامدة	۸
» ۵۰ (ق) » ۱۵ : بل هم فی لبس	۹
» ۷۰ (معارض) » ۴۰ : فلا أقسم برب المشارق	
» ۵۵ (الرحمن) » ۲۹ : کل یوم هو فی شأن	۱۰
» ۲۴ (نور) » ۳۹ : ینحسبه انظما ن ماء	
» ۲۷ (نمل) » ۹۰ : وترى الجبال تحسبها جامدة	۲۶
» ۵ (مائده) » ۶۹ : یدالله مغلوله	۳۰
» ۳۵ (فاطر) » ۱۶ و ۱۵ : یا ایها الناس انتم الفقراء... ان یشأ ینذهبکم	

- ٥٠ و ٥٢ سورة ٨ (انفال) آية ١٧ : ومارمیت اذ رمیت
 ٦٠ « ٥ (مائده) » ٦٩ : یدالله مغلوله
 ٦٢ « ٣٨ (ص) » ٨٣ و ٨٤ : لاغوينهم اجمعين
 « ١٢ (يوسف) » ٥ : ان الشيطان للانسان عدومين
 « ٢٧ (نمل) » ٢٤ : وزين لهم الشيطان
 « ١٢ (يوسف) » ٥٣ : ان النفس لامارة بالسوء
 ٦٣ « ٢ (بقره) » ٩٩ : يختص برحمته من يشاء
 « ٣٢ (سجده) » ١٣ : ولو شئنا لآتيناه
 « ٢٨ (قصص) » ٥٦ : انك لا تهدي من احببت
 « ٤ (نساء) » ١٤٣ : من يضل الله فلن تجد له سبيلا
 « ٣٩ (زمر) » ٣٧ و ٢٤ : من يضل الله فما له من هاد
 « ٣٧ (صافات) » ٩٦ : والله خلقكم وما تعملون
 « ٤ (نساء) » ٨٠ : ان تصبهم حسنة
 « ١٤ (ابراهيم) » ٣٢ : يفعل الله ما يشاء
 « ٧٦ (دهر) » ٣٠ : وما تشاؤون الا ان يشاء الله
 ٦٤ « ٩٠ (بلد) » ٩ : وهديناها للنجدين
 « ١٤ (ابراهيم) » ٢٦ و ٢٧ : قال الشيطان... فلا تلو موني...
 « ١٦ (نحل) » ١٠١ و ١٠٢ : ليس له سلطان.....
 ٦٧ « ٩١ (شمس) » ٨٧ : ونفس وما سويها
 ٧٤ « ٤١ (فصلت) » ٥٣ : سنريهم آياتنا في الآفاق
 ٧٧ « ٣ (آل عمران) » ٤٠ : كلمة منه اسمه المسيح
 ٨١ « ٧٦ (دهر) » ٣٠ : وما تشاؤون الا ان يشاء الله
 « ٣٦ (يس) » ٨٣ : فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
 « ١٣ (رعد) » ١٦ : قل الله خالق كل شيء

- « ۹ (توبه) » ۵۱ : قل لن يصيبنا الا ما كتب الله
- ۸۳ « ۸ (انفال) » ۱۷ : وما رميت اذ رميت
- ۸۴ « ۲۸ (قصص) » ۸۸ : كل شيء ها لك الا وجهه
- « ۵۷ (حدید) » ۴ : وهو معكم انيما كنتم
- ۸۹ « ۲۱ (انبياء) » ۲۳ : لا يسأل نحما يفعل
- ۹۲ « ۴۱ (فصلت) » ۴۲ : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
- ۹۴ « ۱۰۰ (عاديات) » ۷ : ان الله على ذلك لشهيد
- ۹۷ « ۳ (آل عمران) » ۳۰ : ذرية بعضها من بعض
- « ۳۵ (فاطر) » ۱۸ : ولا تزر وازرة وزر اخرى
- « ۵۱ (ذاريات) » ۶۰ : فويل الذين كفروا
- « ۱۶ (نحل) » ۳۲ : وادخلوا الجنة بما كنتم تعملون
- « ۴۰ (مؤمن) » ۱۷ : اليوم تجزي كل نفس
- « ۳۷ (الصافات) » ۳۹ : ولا تجزون الا ما كنتم تعملون
- « ۲۰ (طه) » ۱۶ : لتجزي كل نفس
- ۹۸ « ۲۷ (نمل) » ۹۰ : هل تجزون الا بما كنتم تعملون
- « ۶ (انعام) » ۱۶۸ : من جاء بالحسنة
- « ۳۵ (فاطر) » ۲۷ : ليوفيهم اجرهم
- « ۲ (بقره) » ۲۸۶ : لهما ما كسبت
- « ۴ (نساء) » ۱۵۸ : فيظلم من الذين
- « ۵۲ (طور) » ۲۱ : كل امرئ بما كسب رهين
- « ۴ (نساء) » ۱۲۲ : من يعمل سوء
- « ۱۴ (ابراهيم) » ۲۶ و ۲۷ : وما كان لي عليكم من سلطان... فلا تلموني
- « ۴ (نساء) » ۴۴ : ان الله لا يظلم
- « ۴۱ (فصلت) » ۴۶ : وما ربك بظلام للعبيد

- سوره ۱۶ (نحل) آیه ۱۱۹ : وما ظلمناهم
» ۴ (نساء) » ۵۳ : ولا یظلمون فتیلاً
» ۴۹ (مؤمن) » ۳۳ : وما الله یرید ظلماً
» ۴۰ (جاثیه) » ۱۵ : من عمل صالحاً ۹۸
» ۲۲ (حج) » ۱۰ : ذلك بما قدمت یداك
» ۴۲ (شوری) » ۲۹ : وما اصابکم من مصیبة

فهرست اعلام

حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی:

۱۶-۱۵

حاج ملا عبدالجواد آدینه‌ای: ۲۰-

حاج ملاهادی سبزواری: ۴۱-۱۴-

۷۰-۶۹-۴۲

حافظ شیرازی: ۲۵ ب-۷۲

خیام: ۷۳-۷۲

خواجه نصیرالدین طوسی: ۲۸-۶-

۲۹ ب-۳۶-۴۲-۷۳-۸۹-

۹۳-۹۰

شیخ اشعری: ۲۵

شیخ محمد حکیم خراسانی: ۱۸-

۲۰-۱۹

شیخ محمود شبستری: ۸

علی قلی بن قرچقای خان: ۲۱

آخوند ملا محمد کاشانی: ۱۷-۱۵-

۲۰-۱۹-۱۸

آخوند ملا محمد هادی فرزانه: ۲۱

آقا جمال خوانساری: ۲۲

آقا شیخ اسدالله دیوانه: ۲۱

آقا علی نوری اصفهانی: ۱۴

آقا محمد بید آبادی: ۱۴

آقا محمد رضا قمشه‌ای: ۱۴

ابوحنیفه: ۹۷-۹۶

ابوعلی سینا: ۲۰

ابوالقاسم کعبی بلخی: ۴۲

اخوان صفا: ۶

امام فخررازی: ۹۳-۸۹

جهانگیرخان قشقائی: ۱۷-۱۵-

۲۰-۱۹-۱۸

موسی بن جعفر (ع) ۹۶ و ۹۷
 مولوی، جلال الدین محمد بلخی:
 ۳-۴-۶-۱۲-۲۸-۴۷-۴۹-
 ۵۰-۵۳-۵۴-۵۵-۵۸-۶۱-
 ۶۳-۶۵-۶۶-۷۱-۷۲-۸۲-
 ۸۳-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸
 میر ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی:
 ۱۴
 میر سید احمد بن زین العابدین علوی:
 ۹۴-۹۸
 میرسید رضی لاریجانی: ۱۴
 میرسید شریف جرجانی: ۲۵ ب
 میرزا ابوالقاسم محمد نصیر طرب-
 بن همای شیرازی: ۱۷
 میرزا رفیعا نائینی: ۷۴
 میرزا نصرالله قمیسه‌ای: ۲۰
 نظام بصری: ۸

قاضی عضدالدین ایجی: ۲۵ پ
 محقق تفتازانی: ۲۵-۲۸ پ-۲۹
 محقق خوانساری، آقا حسین: ۲۲
 محقق داماد، میر (محمد باقر) داماد:
 ۳۲-۳۳-۹۰-۹۱-۹۲-۹۴
 ملا اسماعیل اصفهانی: ۱۴-۲۲-
 ۴۳ ب
 ملارجبعلی تبریزی اصفهانی: ۲۱-
 ۲۲-۲۳
 ملاصدرا، صدرالمآلهین: ۱۰-۱۱-
 ۱۲-۱۴-۱۵-۱۶-۲۱-۲۲-
 ۲۳-۲۳
 ملا عبدالله زنوزی: ۱۴
 ملا محراب جیلانی: ۱۳
 ملا محمد جعفر لنگرودی: ۱۴

فهرست کتب

شجره الهیه: ۷۴
شرح اشارات: ۲۸ پ-۲۹ پ
شرح تجرید قوشچی: ۶ پ
شرح شمسیه: ۲۰
شرح مقاصد: ۶ پ-۸-۲۵-۲۷-
۲۸ پ-۲۹
شرح مواقف: ۶ پ-۲۵-۳۱
شفا: ۲۰
شوارق: ۱۴

قانون: ۲۰
قبسات: ۳۲ پ-۹۰-۹۱

گلشن راز: ۴۳ پ-۸

احیاء الحکمة: ۲۱
اسفار: ۱۹-۲۰-۲۳
ایماضات: ۳۲ پ-۹۱
الایمان الکامل: ۲۱ پ

تجرید: ۶-۲۸-۲۹ پ-۳۶-۴۲
تحریر اقلیدس: ۲۰

جدوات: ۳۲ پ

حق الیقین: ۸
حواشی جمالیه: ۲۲
حواشی مصباح الهدایه: ۵۷

منظومۂ حکمت، شرح منظومہ):
 ۱۹-۲۰-۴۱-۴۲-۷۰-۷۶ پ
 ۸۳ پ

نقدالمحصل: ۸۹-۹۳

مبدأ ومعاد: ۲۲
 محصل: ۸۹-۹۳
 مرآت الوجود والماہیة: ۲۱
 مزامیر العاشقین: ۲۱ پ
 مصباح الهدایة: ۵۷-۹۴
 منظومۂ سبزواری (منظومۂ منطق،



Two Treatises on Islamic Philosophy

The Renewal of Archetypes
and Trans-Substantial Motion

Rūmī and Free-will and Determinism

by

Jalāl al-Dīn Homā'ī

Tehran 1978

