

سلسله مباحث اعتقادی

حلقه‌ی سوم

معرفت خدا

دکتر سید محمد کبیری مازنی



سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید محمد، ۱۳۳۹
عنوان و نام پدیدآور: معرفت خدا؛ سلسله مباحث اعتقادی،
حلقه‌ی سوم / سید محمد بنی‌هاشمی،
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۳۴۰ صفحه
شابک جلد سوم: ۱- ۷۱۷- ۵۳۹- ۹۶۴- ۹۷۸-
شابک دوره: ۱- ۶۷۶- ۵۳۹- ۹۶۴- ۹۷۸-
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا،
موضوع: خدا شناسی
رده‌بندی کنگره: ۲۱۷
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی: ۶۱۷۹۴۱۷



شابک ۱- ۷۱۷- ۵۳۹- ۹۶۴- ۹۷۸- ۱- ۷۱۷- ۵۳۹- ۹۶۴- ۹۷۸- ISBN 978-964-539-717-1

معرفت خدا

سلسله مباحث اعتقادی (۳)

سید محمد بنی‌هاشمی

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۹

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

صفحه‌آرایی: شبیر / ۷۷۵۲۱۸۳۶

چاپ: صبا

کلیه حقوق اعم از تکثیر، انتشار و بازنویسی (چاپی، صوتی، تصویری،
الکترونیکی و pdf) برای ناشر محفوظ است.



تهران، خیابان مجاهدین، چهارراه آیسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹
تلفن و فاکس: ۷۷۵۲۱۸۳۶ (خط ۶)

اینستاگرام:
monir_publisher

پست الکترونیک:
info@monir.com

کانال تلگرام:
telegram.me/monirpub



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تقدیم بہ:

ولی اللہ الاعظم عجل اللہ تعالی فرجہ الشریف

امام طہرید و وحید و غریب

و «ماء معین» ہی کہ اکنون گمشدہ ہی شنکان معرفت است.

از جانب:

سیدۃ الاماء، ہلیکہی آسمانیان

و مادر ارجمن صاحب عصر و زمان علیہ السلام

حضرت نرجس خاتون علیہا السلام

فهرست مطالب

۱۵	پیش‌گفتار
۲۱	بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال
۲۳	مقدمه
۲۵	فصل ۱: اثبات صانع برای مصنوعات ظلمانی
۲۵	ضرورت اثبات صانع
۲۶	شگفتی‌های عالم: نشانه‌ی اثبات صانع
۲۷	نشانه‌های مصنوعیت در بدن انسان
۳۰	بیست و دو نشانه‌ی مصنوعیت در جسم و روح انسان
۴۴	اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!
۴۶	سه نشانه برای اثبات صانع
۴۷	فصل ۲: اثبات صانع برای صُنْع الهی
۴۷	نور علم و عقل: واسطه‌ی اثبات صانع



۴۸	اثبات عقلی ربّ برای «صُنْع» الهی
۵۰	نیاز صُنْع به صانع متفاوت با نیاز مصنوع به صانع
۵۱	خداوند، جاعل ظلمات و نور
۵۲	خداوند، خالق موت و حیات
۵۳	خداوند، خالق، مدبّر و مقدرّ نور
۵۴	صُنْع خدا: حجاب نورانی میان صانع و مصنوعات
۵۵	اثبات حجاب میان خدا و مخلوقات
۵۶	اسناد «وحدت وجود» به قرآن کریم!
۶۲	معنای صحیح آیات ۷۳ و ۷۴ سوره‌ی مؤمن
۶۴	تفسیر آیات ۲۸ تا ۳۰ سوره‌ی یونس
۶۵	معنای صحیح آیات ۶۲ و ۶۳ سوره‌ی قصص
۶۷	نفی عینیت خدا و مخلوقات
۶۷	نفی حجاب بین خدا و مخلوقات
۶۸	حجاب الهی: غیر معلوم و غیر محجوب
۶۹	معنای صحیح احتجاب خداوند
۷۱	فصل ۳: عدم شباهت صانع با صُنْع و مصنوعات
۷۱	لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات
۷۳	۱ - ترکیب و تألیف ظاهری
۷۳	۲ - حدوث
۷۳	۳ - انتقال از کوچکی به بزرگی
۷۴	۴ - انتقال از سیاهی به سپیدی
۷۴	۵ - انتقال از توانایی به ناتوانی
۷۴	فراگیر بودن نیاز در سراسر وجود مصنوعات
۷۸	تبدیل «مدلول علیه» به «دلیل»، در فرض شباهت صانع با مصنوعات
۸۰	امتناع صانع از هرچه در مصنوع امکان وقوع دارد

فهرست مطالب □ ۹

۸۱	امکان وقوع؛ فقط در قلمرو مصنوعات
۸۲	امتناع ائصاف صانع به آن چه خود جاری فرموده
۸۴	افتراق صانع از مصنوعات
۸۵	اثبات حجاب پس از نفی آن
۸۶	سرّ حجاب بودن «خلقت» میان خالق و مخلوق
۸۸	مراد از افتراق صانع و مصنوع
۸۹	بینونت خدا و مخلوقات
۹۰	عالم؛ نشانه‌ی صانع مابین با مصنوعات
۹۱	شباهت مصنوعات؛ نشانه‌ی شبیه نداشتن صانع
۹۲	صانع؛ فراتر از موجود و معدوم
۹۳	صانع؛ فراتر از وجود و عدم
۹۵	عدم شباهت فاعل با فعل
۹۶	تباين میان فاعل با فعل و مفعول
۹۹	بخش دوم: معرفت صانع متعال
۱۰۱	فصل ۱: یک مرحله بودن اثبات و معرفت صانع
۱۰۱	وابسته بودن اثبات یک چیز به معرفت آن
۱۰۱	اثبات «نور علم» فرع بر معرفت آن
۱۰۲	اثبات صانع بر اساس معرفت بسیط نسبت به او
۱۰۳	تفاوت تذکر به اثبات صانع با تذکر به نور علم
۱۰۴	تذکر به نجات دهنده از گرفتاری‌ها
۱۰۵	تذکر دیگر به «منجی» بودن خداوند
۱۰۷	سابقه‌ی معرفت خداوند در افراد بی‌ایمان
۱۰۸	معرفت فطری پیشین
۱۰۹	«فطرت» در لغت
۱۱۰	«فطرة الله» در قرآن کریم



- ۱۱۱ «صبغة الله» در قرآن مجید
- ۱۱۱ زاده شدن هر مولودی بر معرفت فطری
- ۱۱۳ معرفتی غیر شبیه به معرفت نور و ظلماتیات
- ۱۱۴ هیچ‌کاره بودن انسان در طریق معرفت خداوند
- ۱۱۵ اعتراف به عجز از معرفت: تنها راه سلوک طریق معرفت خدا
- ۱۱۶ احتمال غفلت نسبت به عجز از معرفت در افراد عادی
- ۱۱۷ اثبات صانع و معرفت صانع، دو روی یک حقیقت
- ۱۱۹ وجود این ویژگی در اثبات و معرفت نور
- ۱۱۹ فطرت عقلائیّه: مصداق فطرة الله
- ۱۲۰ آرامش روحی عاقل: نتیجه‌ی فطرت عقلائیّه
- ۱۲۱ آرامش و اضطراب: معیارهای نیکی و گناه
- ۱۲۲ طغیان روحی انسان
- ۱۲۳ مستی قدرت و علم
- ۱۲۵ جنبه نداشتن انسان برای کمالات
- ۱۲۶ سرشته شدن نفس انسان بر بی‌ادبی
- ۱۲۷ آرامش فطری، متفاوت با رضایت شهوانی
- ۱۲۸ معرفت فطری پیامبر اکرم ﷺ و امام علیؑ
- ۱۳۳ نظریه‌ی اول: فطرت ادراکی و فطرت احساسی
- ۱۳۵ نقد و بررسی فطرت ادراکی
- ۱۳۷ دلیل اول در ردّ فطرت ادراکی
- ۱۳۸ دلیل دوم در ردّ فطرت ادراکی
- ۱۳۸ دلیل سوم در ردّ فطرت ادراکی
- ۱۴۰ نقد و بررسی نظریه‌ی فطرت احساسی
- ۱۴۱ نظریه‌ی دوم: فطرت، علم حضوری نفس به خود و خدا
- ۱۴۲ نقد و بررسی نظریه‌ی «فطرت، علم حضوری»
- ۱۴۴ نظریه‌ی سوم: فطرت، وجدان نیاز به توحید، نبوت و ولایت



فهرست مطالب □ ۱۱

۱۴۴	نقد نظریه‌ی: فطرت، وجدان نیازمندی به توحید، نبوت و ولایت
۱۴۷	فصل ۲: ویژگی‌های معرفت خداوند
۱۴۷	کاربردهای لفظ «معرفت»
۱۴۸	کاربرد اول: علم
۱۴۸	کاربرد دوم: علم به «عین» چیزی
۱۵۰	کاربرد سوم: دانش حسی
۱۵۱	کاربرد چهارم: آرامش و اطمینان خاطر
۱۵۲	کاربرد پنجم: ادراک امر بسیط جزئی
۱۵۳	کاربرد ششم: اقرار
۱۵۴	محذور اطلاق «معرفت» بر خدای متعال
۱۵۵	محذور اطلاق «ذات» بر خداوند
۱۵۶	ممنوع بودن عقلی انکار صانع
۱۵۷	اثبات هر چیز با ایتیت و مائیت
۱۵۸	معانی خاص «ائیت» و «مائیت»
۱۵۹	ضرورت نفی تشبیه از صانع مصنوعات
۱۶۱	تعبیر به «معرفت ذات» به خاطر ضیق لفظ
۱۶۲	اعتبار رساله‌ی «توحید مفضل»
۱۶۴	خلاصه‌ی ماجرای حدیث مفضل
۱۶۶	برتر بودن خالق از مرتبه‌ی عقل
۱۶۸	حدّ عقل در معرفت خالق
۱۶۹	«معرفت» و «اثبات» نامیدن آن‌چه نصیب عارف به خدا می‌شود
۱۷۰	حدّ فهم عاقل از صفات خالق
۱۷۱	فوقیت خالق «بما لا نهاییه له» از هر مثالی
۱۷۳	معروفیت در عین غیب مطلق بودن
۱۷۴	دعای احتجاب



- ۱۷۶ مجال دانستن «معرفت در عین احتجاب» در عرفان اصطلاحی
- ۱۷۸ بالاترین حد معرفت خدا (!) در عرفان بشری
- ۱۸۰ نفی کلی معرفت خدا در عرفان بشری
- ۱۸۳ فصل ۳: احکام و آثار معرفت خداوند
- ۱۸۳ روشن‌گر نبودن هیچ مفهومی از ذات پروردگار
- ۱۸۴ مفهوم لفظ «الله»
- ۱۸۵ دو مفهوم دیگر برای «الله»
- ۱۸۸ مفاهیم «قیوم» و «مقلب» و «رب»
- ۱۸۹ «قریب» شناختن خداوند
- ۱۹۰ «عظیم» شناختن خداوند
- ۱۹۱ «انیس» و «مونس» شناختن خداوند
- ۱۹۲ «حیا» از خدا در خلوت و تنهایی
- ۱۹۳ معرفت خداوند: فراتر از مرتبه‌ی عقل
- ۱۹۵ معرفت خدا: فراتر از توان و تکلیف بشر
- ۱۹۶ فضایل شگفت معرفت خداوند
- ۱۹۹ اولین نشانه‌ی معرفت خدا: خوف
- ۱۹۹ تنبّه عقلی به لزوم خوف از خدا
- ۲۰۰ وجدان خوف از خداوند
- ۲۰۲ نشانه‌های خوف در دعای سحر ماه مبارک رمضان
- ۲۰۴ گریه: نشانه‌ی خوف از خدا
- ۲۰۵ گریه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام از خوف خدا
- ۲۰۸ دل‌کندن از دنیا: نشانه‌ی خوف
- ۲۰۹ دومین نشانه‌ی معرفت خدا: زهد در دنیا
- ۲۱۰ معرفت صحیح و غیر صحیح
- ۲۱۲ سومین نشانه‌ی معرفت خدا: خُزن



فهرست مطالب □ ۱۳

۲۱۳	اسباب حزن مؤمن در دنیا
۲۱۶	نشانه‌های عرفان حقیقی و عرفان جعلی
۲۲۰	شادی مؤمن
۲۲۲	چهارمین نشانه‌ی معرفت خدا: عذریذیری
۲۲۳	خودشناسی شرط خداشناسی
۲۲۴	خودشناسی در دعای ابوحمزه‌ی ثمالی
۲۲۹	خودشناسی مقدمه‌ی عذریذیری
۲۳۳	فهرست منابع



پیش‌گفتار

ده سال از انتشار دفتر اول کتاب توحید می‌گذرد که مباحث عقلی و نقلی «اثبات صانع» در آن مطرح شده و در سه دفتر بعدی نیز به ترتیب مباحث مربوط به معرفت پروردگار، توحید و آیات و اسماء الهی آمده بود.

اکنون که به فضل الهی و عنایت مهدوی علیه السلام، سلسله مباحث اعتقادی جدید در حال تنظیم است، مطالب چهار دفتر کتاب توحید بارویکر دی کامل‌تر و منظم‌تر از گذشته ارائه می‌شود، ان شاء الله.

در نگارش جدید، ارتباط مبنایی و عمیق میان «اثبات صانع» و «معرفت خداوند» مورد واکاوی و دقت نظر قرار گرفته و روشن شده است که این دو با هم و در یک مرحله، تحقق پیدا می‌کنند. البته تفاوت‌های میان مفاهیم این دو، کماکان معتبر و محفوظ مانده، اما یکی بودن مصادیق این دو، کاملاً تبیین گردیده است.

علاوه بر این نکته‌ی محوری، تفاوت میان «مصنوعات» و «صنع» خداوند نیز نسبتاً به طور مبسوط مورد توجه واقع شده و نیاز هر مقوله به «صانع»، به صورت جداگانه توضیح داده شده است.

سومین محور مهم در حلقه‌ی سوم از سلسله مباحث اعتقادی، تفکیک مرتبه و ساحت «خالق» از مرتبه‌ی «خلق» و از ساحت «مخلوقات» است که بر اساس آنچه در دو حلقه‌ی قبلی (نور علم و نور عقل) آمده، تشریح شده است.

چهارمین محور جدیدی که در کتاب حاضر به چشم می‌خورد، تفاوت بنیادین میان «معرفه الله» و سایر معرفت‌هاست که در چهار دفتر کتاب توحید، به صورت فعلی، مورد توجه نبوده است.

این چهار محور، پایه و اساس تفاوتی است که میان رویکرد جدید بارویکرد ده سال گذشته، وجود دارد. همین تفاوت، باعث شده استفاده‌هایی که از قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در کتاب‌های توحید صورت پذیرفته، در بعضی موارد، تغییر پیدا کند.

مجموع این تفاوت‌ها و تغییرات، حلقه‌ی سوم را نسبت به کتاب توحید، از جهاتی متمایز ساخته است. نگارنده با اقرار و اعتراف به اندک بودن بضاعت علمی خود در مباحث عمیق اعتقادی، بر این باور است که گاهی برخی نکات عقلی و وجدانی بر انسان مخفی می‌ماند و چه بسا با تذکرات بعدی، همان نکات برای او روشن گردد.

در اثر این روشنایی، ممکن است رویکرد جدیدی به مباحث قبلی حاصل شود که در این صورت آیات و روایات نیز بهتر و روشن‌تر، قابل درک و فهم می‌گردند. اگر چنین اتفاقی رخ دهد، وظیفه‌ی عقلی و شرعی نویسنده اقتضا می‌کند که تبیین جدید خود را مستند به ادله‌ی عقلی و نقلی، به خوانندگان ارائه دهد و قضاوت میان رویکرد جدید و قدیم را بر عهده‌ی خود ایشان بگذارد. قطعاً خوانندگان فرهیخته‌ای که اهل مطالعه‌ی این‌گونه مباحث عمیق هستند، خود، قادر خواهند بود که قوت و ضعف دو رویکرد را نسبت به یکدیگر بسنجند.

هیچ نویسنده‌ای حق ندارد که به جای خوانندگان قضاوت کند و آنچه را که خود، صحیح می‌داند، به ایشان تحمیل نماید. وظیفه‌ی او ارائه‌ی مستدل و مستند از رویکردی است که آن را بر رویکرد گذشته‌ی خود، ترجیح می‌دهد. بنابراین نمی‌تواند خود را متولی فهم و اندیشه‌ی خوانندگان کتابش تلقی کند، بلکه باید صرفاً ادله‌ی عقلی و نقلی خود را به ایشان ارائه دهد.

علمای بزرگوار و وارثان علوم اهل بیت علیهم‌السلام این درس بزرگ را به همه‌ی اهل قلم داده‌اند که در مقام بهره بردن از معارف الهیه، بسیار با احتیاط قدم بردارند و محصول تأملات علمی خویش را سخن نهایی و لایتغیر قرآن کریم و پیشوایان الهی، تلقی نکنند.

بنابراین اگر پس از ده سال-کم‌تر یا بیش‌تر-به صورت مستدلّ و مستند به رویکردهای جدیدی در مباحث گذشته‌ی خویش، پی بردند، لازم است خوانندگان نوشته‌های خود را از آن‌ها آگاه کنند، که اگر این چنین نکنند، هم حقّ خداوند و اهل بیت علیهم‌السلام و هم حقّ مخاطبان خود را حرمت نهاده‌اند.

با این توضیحات، نگارنده بر خود واجب می‌داند که در این سلسله از مباحث اعتقادی، یافته‌های عقلی و نقلی جدید خویش را در موضوعات مهمّی هم چون «معرفت خدا» و «توحید پروردگار» و «اسماء و صفات الهی» به کسانی که طالب این‌گونه مطالب عمیقند، عرضه نماید. آن‌ها که اهلیت علمی لازم را برای درک این سطح از معارف اعتقادی دارند، هم تفاوت رویکردها را عمیقاً درک می‌کنند و هم توانایی مقایسه‌ی نقاط ضعف و قوت آن‌ها را دارند. بنابراین آن‌چه در نهایت، مقبول نظر ایشان می‌افتد و به عنوان اعتقاد دینی و الهی برمی‌گزینند، بر عهده‌ی خود ایشان است. نویسنده، تنها وظیفه‌اش بیان روشن و مستدل از مطالبی است که ارائه می‌دهد. ناگفته نماند که خوانندگانی در این سطح، به هیچ وجه در معارف اعتقادی، مقلّد دیگران نیستند و نباید باشند؛ به خصوص که اصولاً مباحث تخصصی اعتقادی، تقلیدی نیستند. این مطالب برای اهل نظر و تأملات خاصّ معارفی مطرح می‌شود، نه برای عموم اهل ایمان که بدون توجّه به این تفصیلات علمی، به خدای فطری، اعتقاد دارند و همین اعتقاد، برای ایشان کفایت می‌کند و نیاز به ورود در مطالب تخصصی ندارند.

با توجّه به این توضیحات، اکنون حلقه‌ی سوم از سلسله مباحث اعتقادی، به اهل نظر و تعمّق در موضوع «معرفت خداوند» عرضه می‌شود. بخش اوّل کتاب، تحت عنوان «اثبات صانع» و بخش دوم با عنوان «معرفت صانع» مطرح شده است. «اثبات صانع» خود به سه فصل تقسیم شده که ابتدا «اثبات صانع برای مصنوعات ظلمانی» و سپس «اثبات صانع برای صنّع الهی» و در پایان «عدم شباهت صانع با صنّع و مصنوعات» مورد بحث قرار گرفته است.

بخش دوم نیز در سه فصل مطرح شده که ابتدایک مرحله بودن اثبات و معرفت صانع مطرح شده، سپس ویژگی‌های معرفت خداوند و در فصل پایانی، احکام و آثار معرفت خداوند مورد بحث قرار گرفته است. روش کتاب، استناد به ادلّه‌ی عقلی و

نقلی در هر موضوع است که این دو، مؤید و مکمل یکدیگرند. طبیعی است که به اقتضای موضوعات مطرح شده، بسیاری از مطالب دفتر اول و دوم و برخی مطالب دفتر سوم کتاب توحید، در همین حلقه مورد استفاده قرار گرفته است.

اما از آن جا که رویکردی جدید-نسبت به سه دفتر کتاب توحید- در این حلقه‌ها دنبال می‌شود، اکثر مطالب، جنبه‌ی تکراری ندارد. تنها می‌توان گفت قسمت آخر از فصل سوم بخش دوم کتاب، تفاوت چندانی با دفتر دوم کتاب توحید ندارد. تکمیل بحث توحید به ارائه‌ی حدّ اقل دو حلقه‌ی دیگر نیازمند است که حلقه‌ی چهارم (از سلسله مباحث اعتقادی) تحت عنوان «توحید» و حلقه‌ی پنجم تحت عنوان «اسماء و صفات» طراحی شده است.

امید آن که تفضل الهی و برکات رضوی علیه السلام شامل حال نویسنده‌ی ناقابل شود تا این دو حلقه، هرچه زودتر، تهیّه و تنظیم گردد. پیش‌بینی می‌شود که این سه حلقه، امّهات چهار دفتر کتاب توحید را شامل گردد.

قابل ذکر است که پیش‌نیاز جدّی و اساسی حلقه‌ی سوم، مطالعه‌ی حلقه‌ی اول و دوم است به گونه‌ای که می‌توان گفت بدون مطالعه‌ی دقیق آن دو حلقه، حقّ بحث در حلقه‌ی سوم، ادانمی‌گردد.

خداوند را در این روز بسیار مبارک می‌خوانم تا بر ما منت گذارد و دعای خاصّ امروز را که بندگان صالح او به پیشگاهش عرضه داشته‌اند، هرچه سریع‌تر اجابت فرماید و با عنایت خاصّ امام رؤوف علیه السلام، این تلاش ناقابل را از نویسنده‌ی سراپا تقصیر به احسن وجه قبول نماید.

اللَّهُمَّ وَ عَجَلُ فَرَجِ أَوْلِيَانِكَ وَ ازْدُدْ عَلَيْهِمْ مَطَالِمَهُمْ وَ أَظْهِرْ بِالْحَقِّ قَائِمَهُمْ وَ اجْعَلْهُ لِدِينِكَ مُنْتَصِراً وَ بِأَمْرِكَ فِي أَعْدَائِكَ مُؤْتِمِراً اللَّهُمَّ اخْفُفْهُ بِمَلَائِكَةِ النَّصْرِ وَ بِمَا أَتَقَيْتِ إِلَيْهِ مِنَ الْأَمْرِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ مُنْتَقِماً لَكَ حَتَّى تَرْضَى وَ يَعُودَ دِينُكَ بِهِ وَ عَلَى يَدَيْهِ جَدِيداً غَضّاً وَ يُمَحِّضَ الْحَقَّ مَحْضاً وَ يَرْفُضَ الْبَاطِلَ رَفْضاً اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ عَلَى جَمِيعِ آبَائِهِ وَ اجْعَلْنَا مِنْ صَحْبِهِ وَ أَسْرَتِهِ وَ اِبْعَثْنَا فِي كَرَّتِهِ حَتَّى نَكُونَ فِي زَمَانِهِ

پیش‌گفتار □ ۱۹

مِنْ أَعْوَانِهِ اللَّهُمَّ أَدْرِكْ بِنَا قِيَامَهُ وَ أَشْهَدْنَا أَيَّامَهُ وَ صَلِّ عَلَيْهِ وَ عَلِيَّهِ
السَّلَامَ وَ ازِدْهُ الْيَتِيمَا سَلَامَهُ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ.^۱

خداوند! و گشایش [امر] اولیای خود را پیش انداز و حقوق [پامال شده‌ی] ایشان را به آنان بازگردان و قیام‌کننده‌ی آنان را به حق، آشکار گردان و او را برای دین خود، یاور و در میان دشمنانت به فرمان خود، فرمانبر قرار ده. خدایا! او را با فرشتگان یاری دهنده و بدان امری که در شب قدر به وی القا فرموده‌ای، بیوشان؛ در حالی که برای تو انتقام‌گیرنده باشد، تا تو راضی شوی و دین تو به واسطه‌ی او و بر دستان او بازگردد؛ در حالی که نو و تازه است و او حق را به شایستگی، خالص گرداند و باطل را به طور کامل، مردود سازد. خداوند! بر او و همه‌ی پدران‌ش، درود فرست و ما را از هم‌نشینان و خاندانش قرار ده و ما را در بازگشتش برانگیز! تا در زمان او، از یارانش باشیم. خداوند! ما را به درک قیام او، نائل فرما و روزگارش را به ما بنمایان و بر او، درود و سلام فرست و سلام وی و رحمت خداوند و برکاتش را [از جانب وی] به ما بازگردان.

سید محمد بنی‌هاشمی

مشهد مقدس رضوی ع - روز دحو الارض

۶ / ۵ / ۱۳۹۸ - ۲۵ ذی‌قعدة ۱۴۴۰

۱. مصباح‌المتهجّد / ۲ / ۶۷۰.



بخش اول

اثبات عقلی صلوات معال



مقدمه

اثبات عقلی یک چیز، یعنی این که بودن آن چیز، برای عاقل به نور عقل آشکار گردد. در این بخش می‌خواهیم با بیان «تذکراتی» نشان دهیم که بودن صانعی برای مصنوعات عالم، به نور عقل برای هر عاقلی آشکار است. عاقل «ضرورت» این امر را به روشن‌گری عقل در می‌یابد؛ یعنی این که مصنوعات «باید» صانعی داشته باشند. به تعبیر دیگر، عقل «انکار» صانع را بر نمی‌تابد. همه‌ی آن چه در این بخش می‌آید، جنبه‌ی «تذکر» دارد؛ زیرا هر عاقلی این مطالب را بدون آن که به تعلّم و آموزش دیدن، نیاز داشته باشد، در می‌یابد؛ فقط کافی است به نقطه‌ای که باید نظر کند، بنگرد تا چنان تنبّهی برایش حاصل شود. آن چه «استدلال عقلی» می‌نامیم هم چیزی جز همین تذکرات وجدانی که به روشن‌گری عقل برای عاقل حاصل می‌شود، نیست.

ما این تذکرات را از زبان آموزگاران توحید می‌آوریم تا روشن شود که ایشان در مقام تعلیم مهم‌ترین دعوت الهی، چگونه از نور علم و نور عقل، بهره برده‌اند. هم چنین روشن شود که تعبّد در برابر خداوند در این گونه مباحث، به معنای ملتزم شدن به ارشادات و تذکرات عقلی حجّت‌های ظاهری خداست؛ چرا که تسلیم شدن به حقایق عقلی، عین تعبّد در برابر پروردگار می‌باشد.



فصل ۱

اثبات صانع برای مصنوعات ظلمانی

ضرورت اثبات صانع

حدیث جامعی را مرحوم شیخ صدوق^۱ و مرحوم کلینی در بحث توحید از امام صادق علیه السلام نقل فرموده‌اند که اختلاف بسیار جزئی در الفاظ آن‌ها وجود دارد. ما قسمتی از نقل مرحوم کلینی را در این جامی آوریم:

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمُصْنُوعِينَ وَ الاضْطِرَّارِ إِلَيْهِمْ
أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ.^۲

پس چاره‌ای از اثبات صانع نیست؛ به خاطر وجود مصنوعات و این که ناگزیر از مصنوعیت هستند.

امام علیه السلام در این بیان کوتاه «اثبات صانع» را ضروری دانسته‌اند. نیز بر این حقیقت تأکید فرموده‌اند که مصنوعیت مصنوعات، یک ضرورت است. به بیان ساده‌تر، مصنوعات نمی‌توانند مصنوع نباشند؛ زیرا نشانه‌های مصنوع بودن، در آن‌ها به نور عقل، آشکار و نمایان است. این مطلب با بیان احادیث دیگری که در ادامه خواهد آمد، روشن می‌گردد.

۱. التوحید / ۲۴۶.

۲. الکافی / ۱ / ۸۴.

شگفتی‌های عالم: نشانه‌ی اثبات صانع

هشام بن حکم نقل می‌کند که وقتی یک منکر خدا (زندیق) با امام صادق علیه السلام مشغول بحث و مناظره شد، از ایشان پرسید:

فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟

دلیل بر وجود خداوند چیست؟

حضرت فرمودند:

وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا إِلَّا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى
بِنَاءِ مُشَيَّدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَ أَنَّ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَ لَمْ
تُشَاهِدْهُ؟^۱

وجود همه‌ی افعال (یا امور شگفتی که ناشناخته و مغفول هستند) دلالت می‌کند بر این که سازنده‌ای آن‌ها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی به یک ساختمان بلند و با شکوه نگاه کنی، برایت آشکار می‌شود که سازنده‌ای دارد، هرچند که سازنده را ندیده و مشاهده‌اش نکرده باشی؟

در این بیان، به طور ساده و روشن بر وجود صانع، استدلال شده و «افاعیل» را دلیل بر آن دانسته‌اند. «افاعیل» در عربی یا جمع «افعال» است و یا جمع «أفْعُول» و در هر دو صورت، اشاره به امور شگفت آور دارد.^۲ به خصوص «أفْعُولَة» در زبان عربی به امری شگفت آور که ناشناخته و مغفول می‌ماند، اطلاق می‌گردد.^۳

در این صورت چیزهایی منظورند که اگر مورد توجه قرار بگیرند، به روشنی بر وجود سازنده‌ای دلالت می‌کنند، ولی نوعاً از آن‌ها غفلت می‌شود و بسیاری از کنار آن‌ها بابتی توجهی یا حتی انکار، رد می‌شوند. این‌گونه امور، در همه جای عالم هستند و دور و بر هر کس، فراوان یافت می‌شوند، اما دیدگان غافل به آن‌ها توجه نمی‌کند.

۱. الکافی / ۱ / ۸۱.

۲. الأفاعيل، جَمْعُ أَفْعُولٍ أَوْ أَفْعَالٍ صِبْغَةً تَخْتَصُّ بِمَا يُتَعَجَّبُ مِنْهُ. (تاج العروس / ۱۵ / ۵۸۵) نیز:

اساس البلاغة / ۴۷۷.

۳. الأفعولة: الامر العجيب يُسْتَنْكَر. (المعجم الوسيط / ۶۹۵). نیز: جمهرة اللغة / ۳ / ۱۳۳۴.

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۲۷

واقعیت این است که همه‌ی آثار صُنع الهی در دنیا عجیب و شگفت آور هستند و در حقیقت هیچ مصنوع غیر شگفتی در عالم یافت نمی‌شود. ساده‌ترین چیزهایی که برای ما عادی شده و توجه ما را جلب نمی‌کنند، در حقیقت، عجیب هستند. ما اگر کوچک‌ترین توجهی به اعضای بدن خود کنیم، از ناخن و مو - که آن‌ها را کوتاه می‌کنیم و دور می‌ریزیم - گرفته تا گوش و چشم و دست و ... همگی واقعاً ساختمان پیچیده و شگفتی دارند. ظرایف و لطایفی که در خلقت مو به کار رفته، کافی است که هر عاقلی را متنبه کند و او را باروشنگری عقل، به وجود سازنده‌ای برای آن دلالت نماید. هم‌چنین است ناخن که شاید هیچ‌گاه به شگفت آور بودن ساختمان آن توجه نکرده باشیم. عجایب و شگفتی‌های خلقت فراوانند؛ دیده‌ای که این عجایب را ببیند، کم است.

نشانه‌های مصنوعیت در بدن انسان

یکی از منکرین خدا بر حضرت رضا علیه السلام وارد شد و ضمن بحثی که با ایشان داشت، از حضرت دلیل وجود خداوند را پرسید. قسمتی از پاسخ ایشان را که تذکر به مصنوعیت انسان است، در این جا نقل می‌کنیم:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَ لَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَ لَا نُقْصَانٌ فِي
الْعَرَضِ وَ الطُّوْلِ وَ دَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَ جَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا
الْبُئْيَانِ بَاطِنًا فَأَقَرُّتُ بِهِ.^۱

من وقتی به بدنم نظر کردم؛ درحالی که زیادی و کمی در عرض و طول [آن] به اختیار من نیست و [هم‌چنین] توانایی دفع ناملايمات از آن (بدنم) و جلب منفعت به آن را ندارم، دانستم که این ساختمان (بدن) یک سازنده‌ای دارد، پس به [وجود] او، اعتراف نمودم.

در این حدیث به نشانه‌هایی از مصنوعیت در بدن انسان اشاره شده که هر عاقلی با کوچک‌ترین تأملی، آن‌ها را تصدیق می‌نماید. انسان می‌یابد که توانایی اضافه و کم

۱. الکافی / ۱ / ۷۸.



کردن طول و عرض بدن خود را ندارد، اندازه‌های اندام بدن به اختیار خود انسان نیست؛ هم‌چنین است دفع ناملايمات و جلب منافع به سوی آن. اگر کسی نقص عضو پیدا کند یا حتی اختلالی در عملکرد آن پدید آید - مثلاً چشم‌های او، کم سو گردد و در قوه‌ی بینایی اش مشکلی پیدا شود - آیا می‌تواند این عیب را رفع کند یا به تعبیر امام علیه السلام منفعتی به سوی آن، جلب نماید؟

ممکن است کسی فکر کند و بگوید: «خوب عمل جراحی چشم انجام می‌دهیم و مشکل نقصان بینایی را رفع می‌کنیم!» آیا این شخص توجه دارد که نقش یک چشم پزشکی در رفع مشکل بینایی، چیست؟ آیا می‌توانیم او را به معنای دقیق کلمه، «مالک و صاحب اختیار» جلب منفعت بدانیم؟ چشم پزشکی تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، این است که شرایطی را برای رفع عیب بینایی آن بیمار، فراهم سازد. عمل جراحی او، چیزی جز ایجاد شرایط و زمینه‌سازی مناسب برای ترمیم و رفع نقصان بینایی آن بیمار نیست. اما این که آن عمل، نتیجه بخش و موفقیت‌آمیز باشد، از عهده‌ی پزشک خارج است.

اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید توجه کنیم به این که انسان تنها صاحب اختیار اموری است که تحقق آن‌ها «فقط» به خواست خود او بستگی دارد و نه عامل دیگر. با این ترتیب نمی‌توانیم یک پزشک را در موفقیت‌آمیز بودن تشخیص و درمانش «صاحب اختیار» بدانیم. دقت شود که می‌گوییم: «در تشخیص بیماری هم صاحب اختیار نیست»؛ چون او همیشه می‌خواهد که بیماری بیمارش را درست تشخیص دهد، ولی آیا خواست خود او، تنها عامل صحت تشخیص است؟ هیچ پزشکی از روی عمد و با خواست خود، در تشخیص به اشتباه نمی‌افتد. بنابراین او مالک و صاحب اختیار تشخیص صحیح بیماری نیست. در مراحل بعد از تشخیص نیز همین گونه است. این که داروی مناسب تجویز کند یا در عمل جراحی، کاری را که مناسب تشخیص داده، انجام دهد، در تحقق این امور هم، تنها خواست خود او دخالت ندارد. ممکن است تشخیص داده باشد که باید کار خاصی را در عمل جراحی انجام دهد، اما چه بسا در عمل، این کار انجام نشود. او سعی خود را انجام می‌دهد، ولی عملی شدن خواسته‌ی او تنها به قصد و تلاشش مربوط نمی‌شود. پس از همه‌ی این مراحل

(تشخیص صحیح بیماری، تشخیص درست دارو یا عمل جراحی مناسب) نوبت می‌رسد به نتیجه بخش بودن دارو یا موفقیت آمیز بودن عمل پزشکی. این‌ها هم تحت اختیار و قدرت او نیستند.

ملاحظه می‌شود که نتیجه بخش بودن یک عمل جراحی ساده برای رفع نقصان بینایی چشم، به چه عواملی خارج از خواست خود انسان (اعم از بیمار و پزشک متخصص) بستگی دارد که چه بسا از همه‌ی آن‌ها یا اکثرشان غافل باشیم و تصور کنیم که خود، مالک و صاحب اختیار جلب منفعت به بدن خود هستیم! در حالی که این تصور، کاملاً نادرست و ناشی از عدم توجه به واقعیات است.

به طور کلی تذکر امام هشتم علیه السلام در حدیث مورد بحث، مربوط به مصنوعیت بدن انسان است که نه اندازه‌ی اندام آن به اختیار اوست و نه می‌تواند ناملازمات را به کلی از بدن خود دور نماید و نه مالک جلب منفعت به سوی آن است. انسان اگر می‌توانست، از رسیدن هر درد و بلایی به بدنش جلوگیری می‌کرد و خود را از همه‌ی ناملازمات (مکاره) دور نگه می‌داشت، ولی هرکس می‌داند که چنین قدرتی ندارد و دفع بدی‌ها «فقط» به خواست او بستگی ندارد. لذا تلاش خود را انجام می‌دهد، اما می‌داند که در رسیدن به این هدف، صاحب اختیار مطلق نیست.

این نشانه‌های مصنوعیت، عاقل را متنبه می‌سازد که ساختمان بدن انسان، سازنده‌ای دارد. به تعبیر امام علیه السلام این «بنیان» یک «بانی» دارد. یعنی معلوم و آشکار است که این «بنیان» قائم به خود نیست و روی پای خود نایستاده است. قائم به غیر خود است و همان «غیر»، این بنیان را بنا نموده و در هر لحظه، متکی به اوست. نتیجه گیری حضرت این است که: «عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا» (دانستم که این بنیان، بانی‌ای دارد). یعنی «فهمیدم» که این ساختمان (بدن) - با این خصوصیاتش - نمی‌تواند بانی‌ای نداشته باشد و قائم به خودش باشد. این «فهمیدن» به نور عقل حاصل می‌شود. عاقل به روشنگری عقل در می‌یابد که این بنیان «باید» بانی‌ای داشته باشد.

این «ضرورت» به نور عقل برای عاقل، مکشوف می‌گردد. چنان‌که در حلقه دوم (نور عقل) گذشت، نوری که انکارناپذیر بودن چیزی را روشن می‌کند، نور عقل است. این جا هم انکارناپذیر بودن یک «بانی» برای بدن و جسم انسان، به نور عقل برای

عاقل، آشکار می گردد.

جمله ی بعدی امام علیه السلام هم که فرموده اند: «فَأَقْرَزْتُ بِهِ»، متکی به روشنگری عقل است. هر عاقلی وقتی چیزی را انکار ناپذیر می یابد، خود را عقلاً مکلف به اعتراف به آن می داند.

امام علیه السلام در بیان خود از کلمه ی «عقل» و مشتقات آن استفاده نکرده اند، اما می دانیم که نور علم و نور عقل یک حقیقت دارند. پس آن جا که می فرمایند: «عِلْمْتُ» (به نور علم برای من روشن شد) اگر آن چه به نور علم روشن می شود، از سنخ حق و باطل باشد، می توانیم معلوم خود را «معقول» و روشنایی آن را «نور عقل» بنامیم. به همین جهت است که حَقَّانِیتِ صانع و ضرورت آن را «عقلی» می دانیم. چنان که در مقدمه گفتیم، استشهاد ما به فرمایش امام معصوم علیه السلام برای این است که نشان دهیم ایشان ما را به دریافت های عقلی خود ارجاع داده اند، نه این که یک امر صرفاً تعبّدی را مطرح کرده باشند.

بیست و دو نشانه ی مصنوعیّت در جسم و روح انسان

ابن ابی العوجاء در زمان امام صادق علیه السلام به طور علنی با ایشان مخالفت می کرد و در فرصت های مختلف با حضرت به مناظره می نشست. یک بار که همراه با ابن مقفّع در مسجد الحرام با امام صادق علیه السلام برخورد کرد، بحث خود را با ایشان این گونه آغاز نمود:

اگر حقیقت چنان است که این ها (مسلمانان طواف کننده در مسجد الحرام) می گویند (یعنی اگر خدایی هست) پس چرا خود را از خلق، پنهان کرده و رسولان خود را به سوی ایشان فرستاده است؟ (یعنی چرا خود خدا بر خلق ظاهر نشده و به جای خود، رسولانش را به سوی ایشان، گسیل داشته است؟)

امام صادق علیه السلام در پاسخ می فرمایند که خدا خودش را از خلق پنهان نساخته، بلکه با ارائه ی نشانه هایی از قدرت خویش، خود را به ایشان نمایانده است. ایشان با بیان نشانه هایی از مصنوعیّت انسان، چنان پرده های غفلت را از جلوی دیدگان عقل ابن ابی العوجاء کنار می زنند که او، خود اظهار می کند که هیچ یک از آن ها را

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۳۱

نمی‌توانستم انکار نمایم. این‌گونه، حجت بر او تمام می‌شود و هرچند که هیچ‌گاه به وجود خدا اعتراف نکرد، ولی به زبان خود اقرار نمود که نمی‌توانست هیچ‌یک از نشانه‌های قدرت پروردگار را در وجود خود، انکار نماید.

عین فرمایش امام علیه السلام چنین است:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ نُشُوءَكَ وَ لَمْ تَكُنْ وَ
كِبْرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ وَ سُقْمَكَ
بَعْدَ صِحَّتِكَ وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وَ غَضَبَكَ بَعْدَ
رِضَاكَ وَ حُزْنَكَ بَعْدَ فَرَحِكَ وَ فَرَحَكَ بَعْدَ حُزْنِكَ وَ حُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ
بُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ وَ عَزْمَكَ بَعْدَ انَاتِكَ وَ انَاتِكَ بَعْدَ عَزْمِكَ وَ شَهْوَتَكَ
بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَ كِرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ وَ رَعْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتَكَ
بَعْدَ رَعْبَتِكَ وَ رَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ وَ خَاطِرَكَ بِمَا
لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عَزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذَهْنِكَ.^۱

ما فرمایش امام صادق علیه السلام را جمله به جمله توضیح می‌دهیم تا در حد فهم خود، نکات ظریف آن را دریابیم. ابتدا فرموده‌اند:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ.

چگونه خود را از تو پنهان کرده کسی که قدرتش را در خود تو، نشانت داده است؟

این پاسخ به سخن ابن ابی العوجاء است که گفته بود: «اگر خدایی هست، چرا خودش را از خلق پنهان داشته است؟» حضرت می‌فرماید: چنین نیست و خدا هرگز خود را از خلق، مخفی و محتجب نساخته است، بلکه او قدرت خود را در روح و بدن هرکس به او نمایانده است. سپس برخی از آثار قدرت الهی را که همان نشانه‌های مصنوعیت انسان است، به ابن ابی العوجاء تذکر فرموده‌اند:



۳۲ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی سوم: معرفت خدا

۱ - نُشُوءُكَ وَ لَمْ تَكُنْ.

پدید آمدنت در حالی که نبودی.

نبودی، محقق شدی. چیزی نبودی، پس پدید آمدی. «نُشُوءُ» همان حدوث و تجدد است^۱ و در مورد موجودی صادق است که سابقه‌ی نیستی داشته و سپس موجود شده است. همه‌ی ما چنین بوده‌ایم، زمانی نبوده‌ایم و سپس موجود شده‌ایم. بنابراین همگی حادث و جدید هستیم.

۲ - وَ كَبْرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ.

و بزرگ شدنت پس از کوچکی‌ات.

بزرگ شدی پس از آن که کوچک بودی. آیا به اختیار خودت بزرگ شدی؟ می‌توانستی کوچک بمانی و رشد نکنی. اگر به فرض، کوچک مانده بودی، می‌توانستی خود را بزرگ کنی؟

۳ - وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ.

و نیرومندی‌ات بعد از ناتوانی‌ات.

زمانی کودک و ناتوان بودی، بعد قوی و قدرتمند شدی. این قوت و قدرت از کجا آمد؟ تو همان کسی بودی که قدرت سخن گفتن و راه رفتن هم نداشتی، اختیار ننگه داشتن فضولات خود را هم نداشتی! حتی زمانی بود که نمی‌توانستی چیزی را به دهان خود بگذاری. حالا قدرت همه‌ی این‌ها را داری. این قدرت‌ها را خودت به خودت داده‌ای؟!

۴ - وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ.

و ناتوانی‌ات پس از نیرومندی‌ات.

دوباره ناتوان می‌شوی. سیر گذشته معکوس می‌شود. کمر درد و زانو درد می‌آید، پیرچشمی می‌آید و به‌طور طبیعی بسیاری از توانایی‌های انسان از او گرفته می‌شود و

۱. نَشَأَ الشَّيْءُ: حَدَثَ وَ تَجَدَّدَ (المعجم الوسيط / ۲ / ۹۲۰). نیز: المصباح المنیر / ۲ / ۶۰۶، الطراز الاوّل / ۲ / ۲۱۴.



بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۳۳

این مسیری است که هرکس اگر عمرش طولانی شود، کمابیش طی می‌کند. آیا انسان می‌خواهد چنین شود؟ کسانی که پیر می‌شوند، گاهی به آن جا می‌رسند که باید دیگری غذا را در دهانشان بگذارد، اختیار دفع نجاست را از دست می‌دهند، توانایی راه رفتن را از دست می‌دهند و... درست شبیه زمان کودکی، بیشتر توانایی‌های زمان بزرگسالی خود را از دست می‌دهند. اما هیچ‌کس نمی‌خواهد چنین شود! این چیزی است که بدون اختیار و از روی ناچاری و ناتوانی، پدید می‌آید.

۵- وَ سُقِّمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ.

و بیماری‌ات پس از سلامت.

سالم و سر‌حال بودی، هیچ دردی نداشتی، اکنون تب کرده‌ای و در بستر بیماری افتاده‌ای. درد، بی‌تابی نموده و انگار نه انگار که تا چند ساعت پیش، سالم و تندرست بودی! نفهمیدی که چگونه این‌طور شدی و نمی‌خواستی که چنین شوی.

۶- وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ.

و سلامت پس از بیماری‌ات.

آن روزی که به بستر افتادی، آن قدر حالت بد بود که باور نمی‌کردی یک روز، بتوانی برخیزی و راه بروی. اما با کمال تعجب، سلامت برگشت و اکنون می‌توانی کارهایی را که قدرت انجامش را نداشتی، به راحتی انجام دهی.

۷- وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ.

و خشنودی‌ات پس از عصبانیت.

از دست کسی عصبانی هستی، بعد خشنود و راضی می‌شوی. حالت خشم فرو می‌نشیند و رضایت خاطر جای آن را می‌گیرد. مثلاً کار خیری از یک شخص می‌بینی و همین، ناخواسته خشم تو را فرو می‌نشاند و خشنودی از او، جای آن را می‌گیرد.

۸- وَ غَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ.

و خشم پس از خشنودی‌ات.

از کسی راضی و خشنود هستی، اما وقتی عملی خلاف انتظارات از او می‌بینی، بدون این‌که بخواهی، از دستش عصبانی می‌شوی. هرچند دوست نداری خشمگین شوی، اما نمی‌توانی خودت را کنترل کنی و از کوره در می‌روی. رضا و غضب، دو حالت روحی ضدیک دیگرند که بدون اختیار بر انسان عارض می‌شوند.

البته رضای اختیاری هم وجود دارد که این حدیث، ناظر به آن نیست. رضای اختیاری مانند «رضا به قضای الهی» است؛ یعنی در برابر حکم خداوند (چه تکوینی و چه تشریحی)، انسان می‌تواند موضع رضا و تسلیم داشته باشد، یا این‌که ناراضی و ناخشنود باشد. مثلاً انسان می‌تواند از بیماری خود (که قضای تکوینی خداست) راضی باشد یا این‌که - خدای ناکرده - قلباً نسبت به آن، معترض گردد. هم‌چنین یک خانم نسبت به وجوب حجاب (که یک حکم و قضای تشریحی خداست) می‌تواند رضایت یا کراهت و ناخشنودی قلبی داشته باشد. این‌ها مصادیق رضایت و عدم رضایت اختیاری است.^۱

اما محلّ بحث در حدیث امام صادق علیه السلام این نوع رضایت‌ها نیست. مقصود، رضا و غضب غیر اختیاری است که البته در بسیاری موارد، مقدمات و زمینه‌های اختیاری هم دارند. درست است که انسان، ناخواسته از کوره در می‌رود و عصبانی می‌شود، ولی می‌تواند با ایجاد یک رشته مقدمات اختیاری، زمینه‌ی دیرتر عصبانی شدن یا فرونشاندن خشم خود را فراهم کند. مثلاً انتظارات انسان از دیگران، عامل مهمی برای شدت و ضعف خشم انسان است. اگر انسان از کسی، انتظار خاصی داشته باشد و خود را در این امر، مُجِج بداند، وقتی می‌بیند که فرد مورد نظر هیچ اهمیتی به او نمی‌دهد و به برآوردن انتظارش وقعی نمی‌نهد، ناخواسته عصبانی می‌شود. اما اگر انتظار خود را از آن فرد، تعدیل نماید یا از این بابت، خود را طلبکار حقی نداند، کم محلی او، خلاف انتظارش نخواهد بود و در صورت برخورد با این حالت، دیگر عصبانی نخواهد شد.

۱. ضدّ رضایت اختیاری، «کراهت» و «عدم تسلیم» است در حالی‌که ضدّ رضایت غیر اختیاری، «غضب» و «عصبانیت» است و این‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. عدم تسلیم، اختیاری است در حالی‌که غضب، اختیاری نیست.

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۳۵

به هر حال، هر انسانی می‌یابد که در بسیاری اوقات، رضا و غضب، بدون اختیار و حتی بدون تمایل او نسبت به چیزی یا در مورد کسی، برایش حاصل می‌شود. این دو حالت، تأثیر و وابستگی انسان را به غیر خود می‌رساند و نشانه‌ی نیازمندی و مصنوعیت انسان است.

۹ و ۱۰ - وَ حُزْنُكَ بَعْدَ فَرْحِكَ وَ فَرْحُكَ بَعْدَ حُزْنِكَ.

و ناراحتی‌ات پس از خوشحالی‌ات و خوشحالی‌ات بعد از ناراحتی‌ات.

خوشحالی، ناراحت می‌شوی یا ناراحتی، بعد خوشحال می‌شوی. این حالات هیچ‌کدام اختیاری نیستند. یک وقت چنان سر حال و با نشاط هستی که دلت می‌خواهد شوخی کنی و سر به سر این و آن بگذاری. گاهی هم چنان غمناک و افسرده می‌شوی که گویی غم‌های عالم در سینه‌ات جمع شده و اصلاً حوصله‌ی حرف زدن یا شنیدن از هیچ‌کس نداری. این دو حالت متضاد، وجدانی‌اند و هر کس می‌فهمد که این‌ها هیچ‌کدام به اختیار او حاصل نمی‌شوند.

البته حزن و فرح گاهی موجبات اختیاری دارند؛ به این معنا که انسان می‌تواند مقدمات پیدایش این حالت‌ها را در خودش فراهم سازد. به عنوان مثال گاهی انسان به مسافرت می‌رود تا نشاط و فرح پیدا کند و از غم و اندوه دور شود. سفر کردن یک امر اختیاری است، اما این که مسافرت در روحیه‌اش اثر بگذارد یا نه، اختیاری نیست. ممکن است در سفر هم افسردگی‌اش باقی بماند و روحش، شاد نگردد. هم چنین است خواندن خبرهای شادکننده و نشاط بخش یا تماس برقرار کردن با کسانی که سخن گفتن و معاشرت با آن‌ها فرح بخش است. چه بسا با انجام همه‌ی این کارها، غم از دل انسان نرود و هم چنان اندوهناک بماند. ایجاد زمینه‌ها و مقدمات، لزوماً به پیدایش نتیجه و خواست انسان، منتهی نمی‌شود. اصولاً میزان و نحوه‌ی تأثیرگذاری حوادث و اخبار در انسان، اختیاری نیست. شنیدن یک خبر یا دیدن یک صحنه، ممکن است یکی را شاد کند و دیگری را ناراحت. ما هر کدام وجدان می‌کنیم که این حالات انفعالی، به خواست ما تحقق نمی‌یابند و ما تعیین‌کننده‌ی خوشحالی یا بد حالی خودمان نیستیم. بنابراین حزن و فرح، نشانه‌های روشنی برای



مصنوعیت روح انسان هستند.

۱۱ و ۱۲- وَ حُبِّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ بُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ.

و دوست داشتنت پس از نفرتت و نفرتت پس از دوست داشتنت.

«حُبّ و بغض» هم مانند «حزن و فرح» در اصل، غیر اختیاری هستند؛ یعنی بودن و نبودنشان فقط و فقط به خواست ما نیست. چنین نیست که هرکس را بخواهیم، دوست داشته باشیم و از هرکس که بخواهیم، نفرت پیدا کنیم. در دل نسبت به کسانی احساس محبت می‌کنیم و نسبت به کسان دیگری هم بغض داریم. عوامل متعددی در ایجاد این حبّ و بغض‌ها مؤثر است که بعضی از آن‌ها را حس می‌کنیم و به تأثیر برخی هم از طریق ادله‌ی نقلی معتقد شده‌ایم. این عوامل مؤثر، بعضی اختیاری و بعضی دیگر غیر اختیاری می‌باشند. به عنوان مثال ما وقتی در قلب خویش، محبت به ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام را حس می‌کنیم، اولاً می‌یابیم که اصل پیدایش این حال قلبی، به اختیار ما نبوده و نیست. نشانه‌اش این است که نمی‌توانیم الآن تصمیم بگیریم که سیدالشهدا علیه‌السلام را دیگر دوست نداشته باشیم. اگر محبت به آن بزرگوار، اختیاری بود، باید هرگاه می‌خواستیم، می‌توانستیم آن را در دل خود بیاوریم یا از دل خود ببریم. اما هیچ‌کدام از این دو حالت، در اختیار ما نیست.

ثانیاً همه‌ی عوامل تأثیرگذار در پیدایش این حبّ قلبی را نمی‌شناسیم؛ یعنی نمی‌دانیم دقیقاً چه عواملی چنین تأثیری در ما گذاشته است.

ثالثاً از میان عوامل مؤثر در محبت به اهل بیت علیهم‌السلام برخی به اختیار انسان، موجود می‌شوند. به عنوان مثال آشنا شدن با فضایل و مکارم آن حضرات، تأثیر جدی در ازدیاد محبت به ایشان دارد. وقتی معرفت انسان به ایشان شدت یابد، طبیعتاً حبّ نسبت به آن‌ها هم شدیدتر می‌گردد و تأثیر این امر، کاملاً مشهود است. بنابراین مطالعه‌ی فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، که یک عمل اختیاری است، زمینه‌ساز خوبی برای پیدایش محبت بیش‌تر به آن بزرگواران می‌باشد. هم چنین است صرف کردن پول، عمر و تلاش در راه اعتلای یاد و نام اهل بیت علیهم‌السلام. هرکس در مسیر احیای امر ایشان زحمت بکشد، خودش می‌یابد که محبتش بیش‌تر می‌شود و این سنت پروردگار است



بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۳۷

که انجام این امور اختیاری را در از دیاد محبت به اولیایش، مؤثر قرار داده است. با این ترتیب اگر مودت نسبت به اهل بیت علیهم السلام به عنوان انجام یک تکلیف و عبادت مهم برای ما تعیین شده،^۱ موظف هستیم زمینه‌های اختیاری ایجاد محبت به ایشان را در خود ایجاد کنیم؛ یعنی کارهایی را انجام دهیم که طبق سنت پروردگار به دوست داشتن بیش‌تر آن حضرات می‌انجامد. هم‌چنین است بغض دشمنان ایشان که آن هم یکی از وظایف ما دانسته شده^۲ و باید انجام کارهایی را که عملاً به آن منتهی می‌شود، جزء تکالیف خود قرار بدهیم. مثلاً مطالعه‌ی تاریخ صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی طاهرين علیهم السلام و جنایاتی که در حق اهل بیت علیهم السلام به خصوص حضرت زهرا علیها السلام صورت گرفته، عامل بسیار مؤثری در پیدایش بغض شدیدتر نسبت به دشمنان ایشان می‌باشد.

رباعاً در کنار عوامل اختیاری، یک رشته امور غیر اختیاری هم در پیدایش محبت به اهل بیت علیهم السلام مؤثر می‌باشد که به عنوان مثال می‌توانیم «پاکی ولادت» را مطرح نماییم. این امر از طریق ادله‌ی نقلی اثبات می‌شود، هرچند که تجربه هم آن را تأیید می‌کند. به عنوان مثال از حضرت صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

مَنْ وَجَدَ بَرْدَ حَبِّنا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ لِأُمَّهِ فَإِنَّهَا لَمْ تَخُنْ أَبَاهُ.^۳

هرکس خنکی محبت ما [اهل بیت علیهم السلام] را بر دل خود احساس می‌کند، باید برای مادرش زیاد دعا کند، چون او به پدرش خیانت نکرده است. همین مضمون در فرمایش امام باقر علیه السلام به این صورت آمده است:

۱. این مطلب از آیه‌ی شریفه‌ی مودت به وضوح استنباط می‌شود: «قل لا أسألكم عليه اجراً إلا المودة في القربى». (الشوری / ۱۱) نیز از عبارت «و لكم المودة الواجبة» در زیارت جامعه‌ی کبیره (تهذیب الاحکام / ۶ / ۱۰۰) نیز همین موضوع استفاده می‌شود.
۲. بخشی از آیات و روایات مربوط به این موضوع را مرحوم علامه‌ی مجلسی در (بحارالانوار / ۲۷ / ۶۳ - ۵۱) نقل کرده‌اند و مرحوم شیخ صدوق فرموده‌اند: اعتقادنا فی البراءة أنّها واجبة من الاوثان الاربعة والانات الاربع و من جمیع اشیاعهم و اتباعهم (بحارالانوار / ۲۷ / ۶۳). به نقل از اعتقادات صدوق).
۳. بحارالانوار / ۲۷ / ۱۴۶ به نقل از امالی صدوق.



مَنْ أَصْبَحَ يَجِدُ بَرْدَ حُبِّنا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى بَادِي النِّعَمِ.

هرکس خنکی محبت ما (اهل بیت علیهم‌السلام) را بر دل خود، احساس می‌کند، باید خداوند را به‌خاطر نخستین نعمت، سپاس بگزارد.

گفته شد: «نخستین نعمت» کدام است؟

فرمودند:

طِيبُ الْمَوْلِدِ.^۱

پاکی ولادت.

این نعمت یک عامل غیر اختیاری برای پیدایش حب نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام است و نقطه‌ی مقابل آن، عامل مؤثر در ایجاد بغض نسبت به ایشان می‌باشد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

يَا عَلِيُّ لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مَنْ طَابَتْ وِلَادَتُهُ وَلَا يُبْغِضُكَ إِلَّا مَنْ خَبِثَتْ وِلَادَتُهُ.^۲

ای علی! هیچ‌کس جز کسی که ولادتش پاک است، تو را دوست نمی‌دارد و هیچ‌کس جز آن‌که ولادت ناپاکی دارد، تو را دشمن نمی‌دارد.

همان‌طور که پاکی ولادت در ایجاد محبت به اهل بیت علیهم‌السلام تأثیر اساسی دارد، ناپاکی ولادت هم در پیدایش بغض نسبت به ایشان، جدّاً مؤثر است.

ما حبّ و بغض نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان مثالی برای فرمایش امام صادق علیه‌السلام ذکر کردیم و نقش مقدمات اختیاری و غیر اختیاری رادر ایجاد آن‌ها به اجمال روشن ساختیم. سایر حبّ و بغض‌های ما انسان‌ها نیز همین‌گونه است؛ یعنی اصل وجود آن‌ها اختیاری نمی‌باشد، اما برخی از عوامل مؤثر و زمینه‌ساز در آن‌ها، اختیاری‌اند.

با توجه به این توضیحات، تذکری که در حدیث مورد بحث مطرح شد، این است که انسان، گاهی نسبت به کسی یا چیزی محبت دارد و سپس این حال تغییر می‌کند و

۱. بحارالانوار / ۲۷ / ۱۴۶. به نقل از علل الشرایع، معانی الاخبار و امالی صدوق.

۲. همان / ۱۴۵. به نقل از الاحتجاج.

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۳۹

بغض، جانشین حب می‌گردد. همان کسی که در دل، دوستش می‌داشتیم، اکنون از او متنفریم؛ یا برعکس، تا دیروز از کسی بدمان می‌آمد، امروز دوستش می‌داریم. چه عوامل اختیاری در این تغییر حالت‌ها مؤثر باشند و چه نباشند، خود این امر، غیر اختیاری است و ما می‌یابیم که در این جهت، متأثر از غیر خودمان هستیم. همین تأثیرپذیری، نشانه‌ی وابستگی و مصنوعیت ماست که امام صادق علیه السلام به آن، تنبیه عقلانی داده‌اند.

۱۳ و ۱۴ - وَعَزْمَكَ بَعْدَ اَنَاتِكَ وَ اَنَاتَكَ بَعْدَ عَزْمِكَ.

و جدّیت تو پس از وقارت و وقارت پس از جدّیت.

گاهی به انجام کاری مصمّم می‌شوی و به قول عوام «ویرت می‌گیری» که آن را انجام دهی؛ مثلاً ویرت می‌گیری که به مسافرتی بروی. بدون این که بخواهی، عاملی از درون به تو فشار وارد می‌کند و عزم و جدّیت در تو ایجاد می‌کند که دنبال جور کردن مقدماتش بروی. برای گرفتن بلیط سفر این در و آن در می‌زنی، به این و آن سفارش می‌کنی، شرایط شغلی خود را به گونه‌ای آماده می‌کنی که بتوانی به این سفر بروی. اگر بخواهی دیگری را هم با خودت همراه کنی، از هر دری با او سخن می‌گویی تا راضی شود و ... این حالت که در محاوره‌ی عامیانه، «ویر» گفته می‌شود، یک امر غیر اختیاری است. در عربی، کلمه‌ی «انات» به معنای حلم و وقار و «عزم» به معنای صبر و جدّیت به کار می‌رود.^۱ صبر به این است که انسان برای انجام کاری استقامت و پایداری داشته باشد و در این حدیث شریف، مراد از عزم همان حالت روحی است که وقتی در انسان پیدا می‌شود، می‌خواهد به هر قیمتی که هست، یک کار را انجام دهد. پس «عزم» در این جا غیر از «اراده» است. البته «عزم» معنای دیگری هم دارد که در این جا مراد نیست و آن «اراده» ای است که پایدار بماند و از آن، انصراف حاصل نگردد.^۲ اما در بحث فعلی، مراد از «عزم» یک پله قبل از «اراده و عزم اختیاری» است.

۱. الأناة: الحلم والوقار (لسان العرب / ۱۴ / ۴۸ و المعجم الوسيط / ۳۱) العزم: الصبر والجدّ (المعجم الوسيط / ۵۹۹، النّهاية / ۳ / ۲۲۲) الجدّ (لسان العرب / ۱۲ / ۳۹۹).
۲. برای ملاحظه‌ی تفصیلات و مستندات بنگرید به: انوار ملکوت / ۲ / ۲۰۹ - ۲۰۶.



البته این معنای «عزم» در همه ی احوال وجود ندارد. بسیاری اوقات انسان بدون این که عزمی بر انجام یک کار داشته باشد، آن را اختیار می کند. همیشه چنان انگیزه و پشتوانه ی روحی قوی برای انجام یک فعل ارادی ندارد، ولی در عین حال اراده می کند و با اختیار کامل آن را انجام می دهد. به تعبیر دیگر با وجود حالت «انات» هم اراده و اختیار وجود دارد. این نشان می دهد که حساب «عزم» و «انات» در این جا از اراده و عدم اراده، جداست.

«عزم و انات» هیچ کدام اختیاری نیستند. البته هم چون بسیاری از امور غیراختیاری که مقدمات اختیاری دارند، حالت عزم هم می تواند برخی مقدمات اختیاری داشته باشد. مثلاً وقتی انسان کتابی را در فضایل زیارت کربلا بخواند یا مطالبی را در این خصوص بشنود یا فیلمی از آن سرزمین مقدس ببیند، خواه ناخواه شوق زیارت نینوا به دلش می افتد. وقتی این شوق بر اثر عواملی که برخی اختیاری و برخی هم غیراختیاری اند، تشدید شود، کم کم حالت عزم در انسان پدید می آید که دنبال انجام مقدمات سفر کربلا می افتد و به هر دری می زند تا کار را ردیف کند. پیش از این که حالت عزم در انسان پیدا شود، حال خون سردی و سنگینی نسبت به آن داشت. خون سردی (حلم) یعنی این که با شنیدن نام کربلا انگیزه ی هیچ تلاشی در فرد پدید نمی آمد و چه بسا بارها سخن از سفر کربلا می شنید، اما با سنگینی (وقار) برخورد می کرد و منشأ هیچ عکس العملی در او نمی شد.

این حال خون سردی و سنگین برخورد کردن، همان «انات» است که می تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. کسی که با اختیارش در مجالس عزاداری سرور شهیدان علیهم السلام شرکت نمی کند و خود را از شنیدن مصائب آن حضرت و شنیدن فضایل زیارت حائر حسینی با سوء اختیارش محروم می کند، عملاً مقدمه ی پیدایش «انات» را در سفر به کربلا می فراهم نموده است. تغییر حال انسان از «انات» به «عزم» یکی از نشانه های مصنوعیت آدمی است که ممکن است در عرض چند دقیقه پدید آید و سردی و سنگینی، به جدیت و استقامتی زائد الوصف تبدیل شود که او را به تلاش و کوشش وادارد.

هم چنین است عکس این حالت که چه بسا یک مرتبه یا به تدریج در انسان پیدا

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال □ ۴۱

شود. آن حرارت و داغی از بین برود و سردی و بی حالی جای آن را بگیرد یا به اصطلاح عامیانه «ویرش بخوابد». در این صورت دیگر همه‌ی آن جدّیت و استقامت از بین می‌رود و همان شخصی که تا دیروز برای رفتن به کربلا مصمّم و جدّی بود، امروز خون سرد، بی حال و بدون انگیزه گردیده و حالت عزمش به آنات تبدیل شده است. این تغییر حالت نیز شاهد دیگری بر مصنوعیت انسان می‌باشد که خود را متأثر از حوادث می‌یابد. پس تغییر حال از «آنات» به «عزم» و بالعکس، از نشانه‌های گویا برای مصنوع بودن آدمی هستند.

۱۵ و ۱۶ - وَ شَهْوَتِكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَ كِرَاهَتِكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ.

و میل و محبتت پس از دوست نداشتنت، و بی‌علاقگی‌ات پس از دوست داشتنت.

یک وقت به چیزی میل شدید پیدا می‌کنی، بعد از مدّتی نسبت به آن، بی‌علاقه می‌شوی. چیزی یا کسی را دوست داری و به شدّت شیفته‌اش شده‌ای، چیزی نمی‌گذرد که محبت خود را نسبت به او از دست می‌دهی و دیگر نمی‌خواهی سخنی از او بشنوی یا حتّی درباره‌اش فکر کنی. آن میل و محبت، تبدیل به بی‌علاقگی و کراهت شد. به عنوان مثال گاهی انسان شیفته‌ی قدرت و ریاست می‌شود؛ دوست دارد مطرح باشد و بر دیگران آقایی کند. حبّ ریاست، قلبش را پر کرده و به چیزی جز آن فکر نمی‌کند. چیزی نمی‌گذرد که حالش تغییر می‌کند یا ناملایماتی پیش می‌آید و در نتیجه از آن، زده می‌شود و شوقش را از دست می‌دهد. دیگر میلی به ریاست ندارد و حتّی از آن، احساس تنفّر می‌کند. آن شهوت پیشین، تبدیل به کراهت شد و بی‌علاقگی، جای شوق و محبت را گرفت. عکس این حالت هم ممکن است. گاهی بی‌میلی به شوق و محبت، تبدیل می‌شود و انسان بی‌علاقه به یک چیز، علاقه مند و شائق می‌گردد. این حالت «شهوت بعد از کراهت» است.

نکته‌ی مهم این است که شهوت و کراهت، دو حال قلبی غیر اختیاری هستند که انسان در دل خود نسبت به چیزی یا کسی احساس می‌کند. عوامل مختلفی در پیدایش و تشدید این حالات مؤثّرند که برخی از آن‌ها اختیاری و برخی هم غیر اختیاری‌اند. مثلاً یکی از عوامل مؤثّر در تشدید شهوت، ارضای آن است. هرچه انسان شهوتش را



نسبت به چیزی بیش‌تر ارضا نماید، میل بیش‌تری به آن پیدا می‌کند. حبّ دنیا چنین است. هرچه انسان بیش‌تر دنبال دنیا برود و از مظاهر آن، بهره‌مندتر شود، به آن، علاقمندتر می‌گردد. انسانی که مزه ریاست را چشیده و از آن خوشش آمده باشد، نسبت به وقتی که آن مزه را احساس نکرده، بیش‌تر دنبالش می‌رود. یعنی حبّ ریاست در او تشدید می‌شود. برعکس، راه ایجاد بی‌علاقگی نسبت به دنیا، دوری از تمتّعات آن است. اگر انسان، عملاً از چیزی اعراض نماید، به فرو نشستن شدت آن، کمک می‌کند.

این مطلب در سخنان گهربار امیرالمؤمنین علیه السلام این‌گونه آمده است:

رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَى لَهَا وَ قَضَائُهَا أَشَدُّ لَهَا^۱

پاسخ منفی دادن به شهوت، بیش‌ترین اثر را در محو آن دارد و برآوردن آن، شدیدترش می‌کند.

پس به‌طور کلی شهوت و کراهت، دو حالت قلبی غیراختیاری‌اند که می‌توانند عوامل ایجادکننده یا تشدیدکننده‌ی اختیاری هم داشته باشند. به هر حال آن‌چه مسلم است این‌که: تغییر حالت انسان از شهوت به کراهت و بالعکس، نشانه‌های روشنی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۷ و ۱۸ - وَ رَغْبَتِكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتِكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ.

و شوق تو پس از ترس و ترس تو بعد از شوق.

گاهی نسبت به چیزی شوق داری، دوست داری هر طور هست، به آن برسی، برای به دست آوردن آن، روزشماری و بلکه لحظه شماری می‌کنی، اما این حالت باقی نمی‌ماند و پس از مدّت زمانی - کم یا زیاد - نسبت به آن، ترس پیدا می‌کنی و از رسیدن به آن، وحشت به دلت می‌افتد. خودت هم نمی‌خواستی چنین شود، ولی اخباری در مورد آن شنیده‌ای که ترس به دلت انداخته است.

به عنوان مثال می‌خواستی کسی را به عنوان دوست یا شریک برگزینی؛ چون صفات مثبتی از او دیده یا شنیده بودی. اما پس از آن، خبرهای ناخوشایندی درباره‌ی

۱. تصنیف غررالحکم / ح ۶۹۵۶.

او می شنوی که تو را نسبت به او بی اعتماد می کند. دیگر نمی خواهی دوستش بشوی. وقتی اطلاعات بیش تری از همان شخص پیدا می کنی، بی اعتمادیت تبدیل به ترس و وحشت می شود. حالا دیگر از او می ترسی و از خدا می خواهی که جلوی راه تو قرار نگیرد و اصلاً ارتباطی با او پیدا نکنی. این تغییر حالت از شوق به ترس (رغبت به رهبت) ممکن است چند روزی یا حتی چند ساعتی بیش تر طول نکشد، اما همین، قلب انسان را زیر و رو می کند و حال متضادی در او به وجود می آورد. کاملاً وجدان می کنیم که هر دو حال رغبت و رهبت، غیر اختیاری اند و معلول مقدماتی هستند که برخی از آن ها ممکن است اختیاری باشند. مثلاً سراغ گرفتن از شخص مورد نظر و تحقیق درباره ی او، یک عمل اختیاری است و می تواند منشأ آگاهی از اموری باشد که ذهنیت انسان را نسبت به او تغییر دهد و شوق را به ترس تبدیل نماید.

عکس این حالت یعنی تبدیل رهبت به رغبت هم غیر اختیاری است. انسان از کسی می ترسد و دوست ندارد با او مواجه شود، اما اطلاعات جدیدی از او پیدا می کند که ترس او را از بین می برد و شوق و رغبت جای آن را می گیرد. هر دو تغییر حال (رغبت به رهبت و بالعکس) شواهد خوبی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۹ و ۲۰ - وَ رَجَاءُكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسُكَ بَعْدَ رَجَائِكَ.

و امیدواری ات پس از نومیدی ات و نومیدی ات پس از امیدواری ات.

بسیار اتفاق می افتد که به چیزی یا کسی امیدواری، سپس از او ناامید می شوی. بالعکس، ناامیدی، امیدوار می شوی. مثلاً به کسی دل بسته ای و امیدواری که در رفع گرفتاری خاصی تو را کمک نماید. اما درست خلاف انتظارات را مشاهده می کنی و همان کسی که روی او حساب می کردی، اصلاً تحویل نمی گیرد و امیدت به یأس تبدیل می شود. برعکس، از کمک دیگری مأیوس بودی، ولی برخلاف توقعت، راه امیدی به روی تو باز نمود. این جا یأس تبدیل به رجاء شد، عکس حالت اول که رجاء به یأس تبدیل گردید. هر دو حال یأس و رجاء، غیر اختیاری اند و تغییر حالت انسان از یکی به دیگری نیز غیر اختیاری است. این حالات، نشانه های روشنی از مصنوعیت ما انسان ها می باشند.

۲۱ و ۲۲ - وَ خَاطِرُكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عَزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ
عَنْ ذَهْنِكَ.

و خطور کردن چیزی از قلبت که در فکرت نبود و محوشدن چیزی که به آن معتقد هستی، از خاطرت.

حتماً اتفاق افتاده است که چیزهایی اصلاً در فکرت نبوده، سپس به ذهنت خطور نموده است. خودت نمی‌دانی که چه شد فلان فکر خاص به ذهنت افتاد. گاهی انسان چیزی می‌بیند که منشأ ایجاد فکر آن در ذهنش می‌شود، گاهی هم بدون این‌که با آن مواجه شود، به فکرش می‌افتد. نوع اول آن ممکن است یک مقدمه‌ی اختیاری داشته باشد، ولی نوع دوم مسبوق به هیچ امر اختیاری نیست.

عکس این حالت هم اتفاق می‌افتد. فکر انجام کاری به ذهن انسان می‌رسد، اعتقاد به آن هم دارد، حتی به خودش می‌سپرد که آن را حتماً انجام دهد؛ با این همه فراموش می‌کند و اصلاً به یادش نمی‌ماند که چه کاری را می‌خواست انجام دهد. گاهی انسان یک سوره‌ی کوچک قرآن را که بارها از حفظ خوانده، فراموش می‌کند؛ به طوری که گویی هیچ‌گاه آن را حفظ نبوده است. این امر اختیاری نیست. به طور کلی هر دو حالت مذکور - خطور کردن فکری که نبوده و فراموش نمودن آن چه بوده است - از نشانه‌های مصنوعیت انسان هستند.

این‌ها مجموعاً بیست و دو نشانه‌ی مصنوعیت در انسان است که امام صادق علیه السلام به آن، تذکر داده‌اند. خود ابن ابی العوجاء می‌گوید: ایشان آثار قدرت خدا را در نفس من برمی‌شمرم^۱ تا آن‌جا که گمان (یا یقین) کردم که خداوند بین من و امام صادق علیه السلام آشکار می‌گردد!

با این همه به وجود خدا ایمان نیاورد و کافر ماند! فاعتبروا یا اولی الابصار.

اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!

به دنبال ماجرای حدیث گذشته بین امام صادق علیه السلام و ابن ابی العوجاء، فردای آن روز گفتگوی دیگری بین ایشان واقع شده است. ابتدا امام علیه السلام از ابن ابی العوجاء پرسیدند:

۱. معلوم می‌شود که نشانه‌های مصنوعیت، بیش از آن تعدادی بوده که در حدیث، نقل شده است.

أَمْ مَصْنُوعٌ أَنْتَ أَوْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟

آیا تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟

او پاسخ داد: من غیر مصنوع هستم! امام علیه السلام به او فرمودند:

فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعًا كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ؟

پس برایم بیان کن که اگر مصنوع بودی، چگونه می بودی؟!

ابن ابی العوجا مدّت مدیدی بی جواب ماند و در همان حال به چوبی که جلوی او بود، دست می کشید و می گفت: «دراز، پهن، عمیق، کوتاه، متحرّک، ساکن؛ همه ی این ها صفات خلق است». امام علیه السلام فرمودند:

فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.^۱

پس اگر صفت مصنوعیّت جز این ها سراغ نداری، پس خودت را هم مصنوع بدان؛ چون برخی از این ویژگی ها را می یابی که در خودت، حادث می شوند.

امام صادق علیه السلام از آن چه خود ابن ابی العوجا نشانه ی مخلوقیّت دانسته بود، از وجود خودش برای او، شاهد و جدانی آوردند و او نتوانست وجود صفات حادث را در خود، انکار نماید. کوتاهی، بلندی، سکون، حرکت، عریض و عمیق بودن، همه ی این ها نشانه های مصنوعیّت و وابستگی است. وجود هر یک از این ویژگی ها در یک جسم، نشانگر نیاز مندی و قائم به خود نبودن آن می باشد. هیچ جسمی به خودی خود، بلند یا کوتاه یا ساکن یا متحرّک و یا... نیست. بنابراین همه ی این ها، نشانه ی حادث بودن جسمی است که این صفات را دارد.

به این ترتیب امام صادق علیه السلام روز دوم هم ابن ابی العوجا را مُجاب و در برابر وجدانش محکوم نمودند.



سه نشانه برای اثبات صانع

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند:

مَا الدَّلِيلُ عَلَى إِثْبَاتِ الصَّانِعِ؟

دلیل بر اثبات صانع چیست؟

ایشان فرمودند:

ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءُ تَحْوِيلُ الْحَالِ وَ ضَعْفُ الْأَرْكَانِ وَ نَقْضُ الْهَيْمَةِ^۱.

سه چیز: تغییر حال و ضعف ستون‌ها و نقض تصمیم.

به سه نشانه‌ی مصنوعیت انسان در این حدیث، اشاره شده که هر یک می‌تواند دلیلی بر اثبات صانع باشد:

اولین نشانه، تغییر حالات آدمی است. «از حالی به حال دیگر در آمدن» که هر انسانی در شبانه روز بارها این امر را تجربه می‌کند. هم احوال روحی او دائماً در حال زیرو و رو شدن است و هم جسمش تغییر می‌پذیرد.

نشانه‌ی دوم، ناتوانی ارکان و ستون‌های انسان است که به خاطر طولانی شدن عمر یا بر اثر بلایا و حوادث اتفاق می‌افتد. این ارکان، هم به جسم آدمی مربوط می‌شود و هم به روح او. هم زانو و کمر و مغز انسان به تدریج ضعف پیدا می‌کند و هم هوش و حواس و حافظه، به تدریج، کم می‌شوند.

سومین نشانه، نقض یک تصمیم است؛ یعنی انصراف انسان از آن چه به انجامش مصمم بوده است. بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تصمیم به انجام کاری می‌گیرد، ولی با وقوع حادثه‌ای تصمیمش نقض می‌شود و از آن، منصرف می‌گردد. کاملاً روشن است که در این سه حالت، انسان متأثر از غیر خود می‌باشد و بدون این که بخواهد و بپسندد، تحت تأثیر عواملی خارج از خود قرار می‌گیرد. این‌ها سه مصداق از شواهد مصنوعیت انسان هستند که امیرالمؤمنین علیه السلام آن‌ها را دلیل بر اثبات صانع دانسته‌اند. «دلیل» به معنای نشانه است و نشانه بودن این‌ها به آن است که انسان عاقل از طریق تنبّه به این آثار، به ضرورت بودن صانعی - که منزّه و غیر شبیه به آن‌هاست - پی می‌برد.

۱. بحارالانوار / ۳ / ۵۵. به نقل از جامع الاخبار.

