

جزوه تولید شده از مباحث کلاسی درس "انسان شناسی اسلامی و مبانی معرفت دینی" استاد سوزنچی مقطع ارشد سال 1394 - دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سایت: سامانه یادگیری الکترونیکی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

درس: انسان شناسی اسلامی و مبانی معرفت دینی - استاد سوزنچی - ارشد - 941

کتاب: جزوه تولید شده از مباحث کلاسی درس "انسان شناسی اسلامی و مبانی معرفت دینی" استاد سوزنچی مقطع ارشد سال 1394 - دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

چاپ توسط: راهنمای سامانه

تاریخ: یکشنبه، 6 آبان 1397، 11:14 صبح

فهرست

1. جلسه اول (طرح کلی بحث)
 - 1.1. نکاتی در رابطه با مردم شناسی انسان شناسی و جامعه شناسی برگرفته از مقاله ژرژ بالاندیه
 - 1.2. نکاتی کلی در سه حوزه تعریف، موضوع و روش مردم شناسی و انسان و معرفی منابعی مفید در این حوزه
2. جلسه دوم (نظریه های غربی)
3. جلسه سوم (نسته بندی دیدگاه غربیان + هستی و هیوط)
4. جلسه چهارم (تغییر میدان بازی انسان شناسی + نظریه تکامل)
5. جلسه پنجم (افق های انسان شناسی)
6. جلسه ششم (ادامه افق های انسان شناسی)
7. جلسه هفتم (شرح رساله انسان قبل دنیا)
 - 7.1. گفتاری پیرامون روایت علل الشرایع
 - 7.2. چند سوال در خصوص مطالب جلسه هفتم
 - 7.3. تکمیلی و پرسش و پاسخ جلسه هفتم
8. جلسه هشتم (ادامه شرح رساله انسان قبل دنیا)
9. جلسه نهم (ادامه شرح رساله انسان قبل دنیا)
 - 9.1. تفسیر میزان آیات 30 تا 33 سوره بقره
 - 9.2. ابلیس جن بود یا ملک
10. جلسه دهم (شرح رساله انسان فی دنیا)
 - 10.1. نقد و پاسخ تئوری اعتباریات علامه (ره)
11. جلسه یازدهم (ادامه بحث اعتباریات)
 - 11.1. اعتباریات علامه طباطبائی «مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ/ نقدی بر اندیشه متفکرانی چون "ویکو"، "روسو" و "هردر"
12. جلسه دوازدهم (شرح رساله انسان بعد دنیا)
 - 12.1. برزخ النزول و برزخ الصعود
13. جلسه سیزدهم (ادامه بحث)
14. جلسه چهاردهم (ادامه انسان بعد دنیا+ جمع بندی ترم)
 - 14.1. تکمیلی: یادداشت های انسان فی دنیا
 - 14.2. متن رساله الانسان قبل دنیا (از کتاب الانسان و العقیده)

1. جلسه اول (طرح کلی بحث)

بسم الله الرحمن الرحيم



خلاصه بحث

از حسین سوزنجی در چهارشنبه، 1 مهر 1394، 1:17 عصر

(این خلاصه را ابتدا آقای آقاجانی زحمت کشیدند و سپس خودم بازنویسی و اصلاح کردم. دوستان هر مطلبی که می‌توانند اضافه کنند در ادامه اش اضافه کنند)

عنوان کامل این درس عبارت است از: انسان شناسی اسلامی و میانی معرفت دینی

سریر بحث کلی ما در ترم جاری:

1) توضیحاتی درباره اصطلاح انسان شناسی (Anthropology) به عنوان یک رشته علمی و شباهت و تفاوت انسان شناسی مورد نظر ما با انسان شناسی مطرح شده بین غربی ها.

2) بحث در حوزه انسان شناسی اسلامی، که در این زمینه سه الگو قابل طرح است: الگوی آقای پارسائیا در کتاب هستی و هبوط الگوی فکری شهید مرتضی مطهری (در 3 کتاب انسان و ایمان، انسان و قرآن، اصول فلسفه و روش رئالیسم) و الگوی فکری علامه طباطبایی در رساله‌های انسان (1-الانسان قبل الدنيا، 2-الانسان فی الدنيا، 3-الانسان بعد الدنيا)

در جلسه اول به توضیح کلیاتی درباره مطلب اول و نیز اشاره ای به منابع اصلی بحث خواهیم پرداخت. در جلسه دوم مروری اجمالی بر مباحث انسان شناسی غربیها خواهیم داشت. سپس به سراغ انسان شناسی اسلامی خواهیم رفت.

مقدمه:

در غرب در حوزه مباحث معرفتی به ویژه در زمینه فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی، دو جریان عمده فعالیت دارند که اختلاف نظرهای شدیدی هم گاه با هم دارند:

الف: جریان انگلوساکسون ها(مهم ترین کشور هایشان انگلیس و آمریکا هستند.)

ب:جریان کنتیننتال ها(قاره ای)(مهم ترین کشور هایشان فرانسه و آلمان هستند.)

نکته:ساختارهای آموزشی کشور ما بر اساس جریان انگلوساکسون ها طراحی شده است و این در فهم خیلی از تقسیم بندیهای علمی در کشور (مثلا چرایی تفکیک دانشکده علوم انسانی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی) از دانشکده علوم اجتماعی در دانشگاه تهران و عدم این تفکیک در بسیاری از دانشگاههای دیگر، و ...) مهم است. به هر حال این تمایز در اغلب بحثهای علوم انسانی و اجتماعی غربی (از جمله همین بحث انسان شناسی) و خصوصا به منظور فهم جایگاه کتابهایی که در این زمینه از غرب ترجمه می شود، نباید مورد غفلت قرار گیرد.

بحث اول: اصطلاح انسان شناسی به عنوان یک رشته علمی

1) در غرب

دو کلمه مهم داریم: Anthropology که از ترکیب دو واژه یونانی Antropos (انسان) و Logos (عقل) ساخته شده، و واژه Ethnology که از آن به جای واژه Antropos انسان، از واژه Ethnos(مردم، قوم) استفاده شده است.

در ادبیات غربی، حتی اینکه رشته «انسان شناسی» چیست و چه حوزه هایی دارد دو رویکرد وجود دارد:

الف) رویکرد انگلوساکسون (به ویژه در آمریکا): غالبا فقط از واژه Anthropology برای اشاره به این رشته استفاده می‌کنند که دو شاخه اصلی پیدا می کند (البته بعدا توضیح خواهیم داد که چهار شاخه اصلی دارد اما دو شاخه‌ای که عنوان «انسان شناسی» جزء اسمشان است دوتای زیر است؛ عنوان دو شاخه دیگر: باستان‌شناسی، و زبان‌شناسی است)

انسان‌شناسی زیستی (یا جسمانی) Biological or physical anthropology

انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی Social and cultural anthropology

ب) رویکرد قاره‌ای (به ویژه در فرانسه): از دو واژه برای اشاره به دو حوزه مطالعاتی فوق استفاده می‌کنند. واژه Anthropology را غالبا برای اشاره به همان چیزی به کار می‌برند که در فرهنگ انگلوساکسون «انسان‌شناسی زیستی (یا جسمانی)» خوانده می‌شود و در عوض واژه Ethnology را برای اشاره به انسان‌شناسی فرهنگی استفاده می‌کنند.

البته در متون انگلوساکسون هم گاه از تعبیر Ethnology استفاده می‌کنند اما دو تعبیر انسان‌شناسی فرهنگی و انسان‌شناسی اجتماعی در میان آنها شایعتر است.

لازم به ذکر است که در خود فضای انگلوساکسون هم بین آمریکا و انگلیس یک تفاوتی هست به این بیان که در حوزه انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی، جریان آمریکایی بیشتر بر تعبیر انتروپولوژی فرهنگی اصرار می‌ورزد و جریان انگلیسی بر آنتروولوژی اجتماعی.

علاوه بر این، جناب آقای فکوری معتقدند استفاده از تعبیر آنتولوژی رو به زوال است و دلیل استفاده نشدن از آنتولوژی این است که این واژه Ethnos دارای باری منفی است زیرا تعبیر در اصل به معنای «اقوام کوچک» بوده و از همان ابتدا با اشاره‌ای به جوامع ابتدایی به کار گرفته شد؛ لذا با مطرح شدن بحث تکثر فرهنگی و دور شدن از وضعیت تفوق‌طلب استعماری قرن 19، استعمال این لفظ به نظر دارای سوگیری ارزشی بوده و کم کم کنار گذاشته شد.

البته سخن ایشان تاحدودی قابل مناقشه است زیرا اولاً همین الان با همین عنوان جمعیت‌های مردم‌شناس متعددی وجود دارند. به نظر می‌رسد اگر کاربرد این واژه کمتر شده ناشی غلبه فرهنگ آمریکایی در عرصه‌های این رشته (در مقابل جریانهای قاره‌ای) باشد.

برای مطالعه بیشتر:

چنانی انسان شناسی. روح الامینی. ص37؛ تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی. فکوهی. ص12؛ تاریخ انسان‌شناسی (از آغاز تا امروز)، بلوکباشی (مترجم). ص11.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Ethnology>

به تبع این تشکلت در فضای غربی، معادلسازی برای دو کلمه آنتروپولوژی و اتنولوژی در ایران فراز و فرودهایی داشته است:

الف) در 1314 فروغی در اولین فرهنگستان ایران پیشنهاد می‌دهد که آنتروپولوژی به «مردم‌شناسی» و اتنولوژی به «نژادشناسی» ترجمه شود با این عنایت که در ادبیات فارسی کلمه «مردم» هم به وضعیت جماعت و توده‌ای اشاره دارد و هم به معنای «انسان» به کار رفته (سگ اصحاب کهف روزی چند/ پی نیکان گرفت و مردم شد) (به نقل از بلوکباشی، ص 9)

ب) در 1347 غلامحسین صدیقی در شورای وضع و قبول لغات و اصطلاحات اجتماعی پیشنهاد داد که آنتروپولوژی معادل «انسان‌شناسی» و به مفهوم وسیع کلمه (مطالعه عمومی انسان، شامل جسمانی، باستانی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی) به کار رود و در مقابل کلمه اتنولوژی، اصطلاح «مردم‌شناسی» به معنی مطالعه هر یک از نهادهای انسانی (اقتصادی، اجتماعی، دینی، سنتی و فرهنگی) در محدوده معین استفاده شود. (به نقل از روح الامینی، ص 38؛ بلوکباشی، ص 12)

ببحث دوم: فرق جامعه شناسی با انسان‌شناسی و مردم شناسی

جامعه‌شناسی با کلمه socio که از ریشه لاتین socii (به معنای همسر و شریک) گرفته شده از ابتدا در خصوص جوامع صنعتی و مدرن به کار رفت و نوعی نگاه جامعه معاصر به عنوان جامعه برتر در آن اشراب شده است، در واقع در مقام تبیین جامعه امروزی به عنوان حقیقت یک جامعه است و به لحاظ روش هم مثلا تاکید بر مباحث آماری و نظریه‌پردازی‌های علمی برای وضع موجود در آن جدی تر است؛ اما مردم شناسی چنانکه اشاره شد از ریشه ethnos که برای اشاره به جوامع بنوی به کار می‌رفت گرفته شده و تاکید آن بر مشاهده همدلانه و مشارکت بوده است. انسان‌شناسان مدعی‌اند نظریه‌های جامعه‌شناسی نه بر واقعیت خام، بلکه بر بازنمودهای واقعیت تاکید می‌کند و با اصرار بر چارچوب نظری و فرضیه داندن و تست آن در نمونه آماری، عملا دچار تقلیل‌گرایی (کل موضوع مورد مطالعه به فرضیات، و کل جامعه مورد مطالعه به نمونه‌های انتخاب شده) می‌شود؛ اما انسان شناس به ویژه به خاطر بهره‌گیری از روش مشاهده مشارکتی به سراغ متن واقعیت می‌رود و تحلیلهای خود از انسان را به خود متن واقعیت سوار می‌کند و واقعیت انسانی را هم منحصر در جوامع امروزی نمی‌کند. (فکوری، ص 11-15)

ببحث سوم: نسبت بحث انسان شناسی غربی با بحث انسان شناسی از دیدگاه ما

امروزه برخی مانند آقای فیاض اصرار دارند به این رشته غربی همان مردم شناسی بگوییم و ربطی به انسان‌شناسی ای که ما می‌فهمیم ندارد. اما به نظر می‌رسد علی‌رغم اینکه به لحاظ روش و نتایج، حق با ایشان باشد اما به لحاظ سوالاتی که در این دو مطرح می‌شود شباهت زیاد است و اگر هر علمی پیرامون یک سلسله سوالات شکل می‌گیرد می‌توانیم بحثهای خود را به نحوی مطرح کنیم که باب گفتگو باز شود. بحث اصلی و هدف اصلی از طرح این درس پرداختن به افق تنوری هایی در انسان‌شناسی است که منجر به کاربرد شود. یعنی بحثهای آنتروپولوژی غربی کاملا ناظر به کاربرد است اما مشکل عمده در حوزه ی انسان شناسی اسلامی نپرداختن به تنوریهای کاربردی در بحث های مربوطه است. لذا اولین نکته این است که سوالات آنها سوالات ما هم هست. مثلا چند مورد سوالات اصلی این رشته را دقت کنید:

1) کتاب «انسان شناسی (کنف تفاوت های انسانی)». کتراد فیلیپ کتاک، ص 11: موضوع انسان شناسی بررسی کل وضعیت زندگی بشر، هم از حیث گذشته، حال و آینده؛ و هم از حیث ویژگی های زیست شناسی، جامعه، زبان و فرهنگ.

خوب در همین بخش علامه طباطبایی (ره) در رسائل سه گانه‌شان به بررسی انسان قبل الدنیا، فی الدنیا و بعد الدنیا می‌پردازد و این همان بررسی انسان در گذشته، حال و آینده است؛ یا اگر مساله زیست‌شناسی را همان افق حیات روح در نظر بگیریم، چرا در قبال زیست انسانی حرف نداشته باشیم و هکذا در مورد جامعه و فرهنگ. در مورد زبان هم یک نکته: افقی که در قرآن درباره زبان مطرح است افقی بسیار برتر از حتی شهود است (وحی قرآن عین لفظش الهی است و مرتبه قرآن برتر از حیث قسمی و لذا فوق مکاشفات پیامبر است) که البته این غیر از افق زبان به عنوان امری کاملا قراردادی است.

2) «انسان شناسی فرهنگی» نوشته دانیل بیتس و فرد بلاک، ص 23: چه چیزی میله پیروزی و تفوق انسان بر سایر موجودات شده؟ درباره آینده نوع انسانی چه گمانی را می‌توانیم پیروانیم؟ انسانها چرا به لحاظ زیستی این اندازه همانندند اما به لحاظ اجتماعی این اندازه متفاوتند؟

در واقع سوال اول و آخر سوال از ماهیت و حقیقت انسان است که ممیز او از سایر موجودات است و سوال دوم سوال از آینده و معاد بشر.

3) «انسان شناسی اجتماعی و فرهنگی» جان مائگان و پیتر جاست (8 و 20). ابتدا که می‌خواهد توضیح دهد می‌گوید اهمیت فوننگاری تنها موضوعی است که همه انسان‌شناسان بر آن اتفاق دارند (یعنی افق را همان مردم‌شناسی معرفی می‌کند) اما وقتی می‌خواهد سوالات اصلی این حوزه را بشمرد می‌گوید: ویژگی منحصر به فرد انسان چیست؟ گروههای مردم (خانواده، طبقه، قبیله و ملت) چگونه شکل می‌گیرند و عامل انسجامشان چیست؟ ماهیت باور، مبادله اقتصادی و خود چیست و چگونه باید بررسی شوند؟

4) «میانی انسان شناسی» روح الامینی، ص 21-28: مهمترین سوالات: منشأ انسان چیست؟ منشأ زندگی اجتماعی چیست؟

5) «تاریخ اندیشه ونظریه‌های انسان شناسی» فکوهی، ص 329-330: در جمع بندی کتاب ابتدا می‌گوید ما می‌خواهیم به هستی انسان بپردازیم اما نه در بعد فلسفی- دینی، بلکه در بعد زیستی- فرهنگی؛ بعد در صفحه بعد که می‌خواهد موضوع انسان‌شناسی را توضیح دهد می‌گوید: یک تمایل عمیق علمی- انسانی برای ورود به اعماق موجودیت انسان برای درک پنهان‌ترین و مبهم‌ترین زوایای این موجودیت.

ببحث چهارم: معرفی مختصری از برخی کتابهای این رشته

برخی از کتابهایی که جریان کلی را معرفی می‌کنند:

1- «میانی انسان شناسی، گرد شهر با چراغ» محمود روح الامینی (انتشارات عطار، تهران 1368). از اولین کتابها در ایران. معرفی مختصر و مفیدی از کلیت این عنوان و شاخه های مربوطه

2- «انسان شناسی، خاستگاهها، مفاهیم، آثار و دانشمندان» (ترجمه علی رضا خدایمی) (تهران: انتشارات فصل نو، 1386). عنوان مولف را نوشته: شارل هانری فارو، اما در اصل وی سروراستار مجموعه دایره المعارف معاصر (به زبان فرانسوی) بوده که مترجم این منخل با عنوان آنتروپولوژی را ترجمه کرده و در ادامه فرهنگ اصطلاحات انسان‌شناسی نوشته است. اصل مطلب 24 صفحه است که حداقل چیزی است برای جلسه بعد مطالعه شود.

3- «تاریخ اندیشه ونظریه‌های انسان شناسی» ناصر فکوهی. (تهران، نشر نی 1381) خیلی کتاب خوب و جامعی است. وقتی کسی آن را با کتاب بعدی تطبیق می‌دهد گمان می‌کند که ایشان ناظر به آن کتاب این را نوشته البته بسیاری از بحثها را اضافه کرده و منابع فراوانی را علاوه بر آن دیده اما سیر بحث و رنوس بحثش همان است و مطالعه آن برای اینکه انسان در فضای کلی این رشته قرار بگیرد از بقیه کتابها بهتر است.

4. «تاریخ انسان شناسی (از آغاز تا امروز)» توماس هیلند اریکسون و فین سیورث نیکسون. ترجمه علی بلوک باشی. (تهران گل آئین؛ 1387) اصل اثر مال 2001 است و در قبلی اشاره ای شد.

برخی از کتابهایی که عمدتا مطالب این رشته را معرفی می‌کنند:

1- «انسان شناسی فرهنگی» نوشته دانیل بیتس و فرد پلاگ، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: علمی، 1375) این کتاب مخصوصا در حوزه انسان‌شناسی فرهنگی جزء متون اصلی به حساب می‌آید که وارد مسائل شده است

(2) «انسان شناسی (کشف تفاوت های انسانی)». کزاد فیلیپ کتاک، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: علمی، 1386) معرفی نسبتاً جامعی از مباحث حوزه‌های مختلف انسان‌شناسی ارائه داده و ظاهراً جزء متون اصلی این رشته است.

(3) «انسان شناسی اجتماعی و فرهنگی» جان ماناگن و پیتر جاست (از مجموعه مختصر مفید، نشر ماهی، 1389) اصل اثر مال 2000 است، کتابی مختصر با رویکرد آمریکایی که جذابیت این رشته را منعکس می‌کند فقط ناظر به شاخه انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی.

4- «انسان شناسی عمومی» اصغر عسکری خاتقاه و محمد شریف کمالی. (تهران: انتشارات سمت، 1378) هم مشتمل بر انسان‌شناسی زیستی است و هم انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی. با اینکه توسط انتشارات سمت و در سال 1378 نوشته شده و انسان انتظار دارد کاری بهتر از غربیها باشد و لاقلاً کاملاً ترویج اندیشه های غربی محض نباشد اما متأسفانه چنین است و اتفاقاً به نظر می‌رسد که خیلی از اطلاعات مولفها هم قدیمی باشد یعنی حتی در مقایسه با کتاب آقای فکوهی بسیاری از اطلاعات مولفان از نیمه اول قرن بیستم جلوتر نیامده است.

1.1. نکاتی در رابطه با مردم شناسی انسان شناسی و جامعه شناسی برگرفته از مقاله ژرژ بالاندیه

((بسمه تعالی))



نکاتی در رابطه با مردم شناسی انسان شناسی و جامعه شناسی برگرفته از مقاله ژرژ بالاندیه
از محمد فاضل آقاجانی در یکشنبه، 5 مهر 1394، 10:29 عصر

{نکاتی در رابطه با مردم شناسی، انسان شناسی و جامعه شناسی برگرفته از مقاله ژرژ بالاندیه ترجمه: جناب آقای حشمت الله طیبی}

کرد آورنده: محمد فاضل آقاجانی

نکات برجسته این مقاله در غالب مواردی چند به اختصار بیان می شود:

1- متخصصین علوم اجتماعی به فعالیت در خارج از قلمرو امور سنتی می پردازند و با پرداختن به مطالعات منطقه ای (area studies) در جهت متمرکز ساختن تحقیقات تاریخی، جامعه شناسی، مردم شناسی، علوم اقتصادی و سیاسی فعالیت می کنند.

2- مردم شناسان کار خود را تنها به مطالعه فرهنگ جوامع ابتدایی یا باستانی محدود نمی کنند بلکه امروزه روش های خود را بر جامعه های پیچیده و مشکلات معاصر در سطحی وسیع نیز اعمال می کنند.

3- با گسترش روز افزون علوم اجتماعی عده ای می کوشند تا به علم اجتماعی خاصی دست یابند تا به وحدت علمی که تا به امروز از یکدیگر کاملاً جدا بودند دست یابند. با توجه به کتابی که در سال 1954 زیر نشر ژ گلیس انتشار یافته است به پیوستگی فوق می توان دست یافت. در این کتاب پیوستگی بین مردم شناسی، روان شناسی و جامعه شناسی وجود دارد. این سه علم مشخصاتی دارند که امروزه بین فرهنگ، شخصیت و جامعه به نظر می رسد. این کتاب به دنبال وسایلی است که بتوان دانشی تحت عنوان انسان اجتماعی (a science of social man) بوجود آورد بدون این که نقش علوم اقتصادی و سیاسی و نقش تاریخ در نظر گرفته شود.

4- در مورد رابطه بین مردم شناسی و جامعه شناسی می توان گفت که در غرب همواره تلاش می شود این 2 علم بر دیگری برتری یابند و در این رابطه به انسان شناسی فرهنگی می توان اشاره کرد که در امریکا اندیشمندی به نام کروبر در رابطه می گوید فرهنگ را تنها قلمرو کاملاً حقیقی عالم بشر می دانست که ناگزیر به تولید این برتری نشده بود. و در این رابطه مردوک معتقد است انسان شناسی فرهنگی فقط مجاز است طرحی متضمن مجموعه ای از مواد مختلف را عرضه دارد و می تواند نظری قطعی درباره کلیات قضیاتی که بوسیله علوم اجتماعی فراهم آمده است بدهد.

5- در فرانسه جامعه شناسی به دنبال اخذ موضع برتر بود در حالی که مردم نگاری و تاریخ برای جامعه شناسی موادی را که برای شالوده مطالعات نظری جامعه لازم است تأمین می کنند.

6- جامعه شناسی مسلط در فرانسه بود، انسان شناسی مسلط در آمریکا بود. این دو رشته وحدت عنوان داشتند در دانشگاه ها ولی در سال های اخیر موجودیت جداگانه ای یافتند.

1.2. نکاتی کلی در سه حوزه تعریف، موضوع و روش مردم شناسی و انسان و معرفی منابع مفید در این حوزه



نکاتی کلی در سه حوزه تعریف، موضوع و روش مردم شناسی و انسان و معرفی منابع مفید در این حوزه از محمد فاضل آقاجانی در جمعه، 3 مهر 1394، 9:53 عصر

با عرض سلام خدمت استاد بزرگوار جناب آقای دکتر سوزنچی و دوستان عزیز به پیوست نکاتی کلی در حوزه تعریف و موضوع و روش مردم شناسی برای انجمن ارسال می گردد. همچنین چند مقاله مفید که بنده آنها را در اختیار داشتم و کتبی چند در این حوزه را خدمت شما سروران گرامی معرفی می نمایم. در صورت تمایل برای مطالعه مقالات در اختیار اعضا قرار خواهم داد. یا علی مدد

((بسمه تعالی))

((نام دانشجو: محمد فاضل آقاجانی))

نکاتی چند در حیطه انسان شناسی و مردم شناسی برگرفته از مقالات متعددی نظیر:

1- جامعه شناسی، مردم شناسی و مردم نگاری ژرژ بالاندیه مترجم: حشمت الله طیبی

2- انسان شناسی و مردم شناسی آندره لوروا مترجم: سکری خانقاه اصغر ع

3- مردم شناسی و روان شناسی هنری هایدیه قره یاضی

4- مردم شناسی چیست؟ محمد علی فروغی

5- مردم شناسی (مطالعه یک کتاب) فخرالدین شادمان.

((انسان شناسی و مردم شناسی))

تعریف:

انسان شناسی علمی است که به مطالعه زندگی انسان ها می پردازد و خود از دو بخش زیستی و فرهنگی تشکیل شده است:

1- انسان شناسی زیستی: الف: بتطورات انسانی یعنی در مورد انسان ها به عقب برگردیم و ببینیم سیر تحولات انسان چگونه بوده است که به مرحله انسان امروزی رسیده است.

ب: اختلافات انسانی: توجه عمده اش به شرایط محیطی و فرهنگی است؛ به تفاوت های انسانی به لحاظ ظاهری و... می پردازد.

2- انسان شناسی فرهنگی: الف: مردم شناسی: بررسی فرهنگ جوامع ابتدایی به عنوان یک کل در این بخش مورد مطالعه قرار می گیرد.

ب: باستان شناسی: به مطالعه فرهنگ و تمدن انسانی و همچنین آثار و نشانه های به جامانده از آن ها می پردازد.

ج: زبان شناسی: نحوه استفاده از زبان در ابیات اجتماعی در این بخش مورد مطالعه قرار می گیرد. زبان واسطه و ابزار نیست کلمه و زبان مولد معنا است و واقعیت اجتماعی از زبان تولید می شود.

((موضوع مردم شناسی))

اصل موضوع مردم شناسی مراجعه به جوامع غیر غربی و کوچکتر که به اصطلاح مطرح در مردم شناسی جوامع دیگری بوده است ولی پس از جنگ جهانی مردم چنین موضوعی برای مردم شناسی متصور نبوده است لذا این موضوع را اختصاص به جوامع مدرن دادند منتها موضوعاتی که تشابه به موضوع نخستین داشتند را مورد مطالعه قرار دادند برای مثال: به مطالعه گروه های کوچک و نسبتاً مستقل پرداختند و آنها را به طور کامل توصیف می کردند که به این عمل {مردم نگاری} می گویند (مردم نگاری در حقیقت مطالعه جزء و یا مساله ویا مفهوم کوچکی از کل جامعه است برای مثال برای به مسائلی نظیر دین و همبستگی از جمله این مسائل است).

مثال هایی برای جزنگاری: پرداختن به مسائلی نظیر: اقلیت شهرک، اداره، مدرسه علمیه، حرم حضرت معصومه (س)، روستائیم ورزشی، بچه های یک محله، وبلاگ و....

مثال هایی برای مساله نگاری: پرداختن به مسائلی نظیر: الگوی نشستن در اتوبوس، الگو و نحوه مواجهه با جرمه پلیس، تفسیر مراسم عمامه گذاری طلاب، موانع همگرایی ساکنین در آپارتمانی خاص و....

((روش در مردم شناسی))

از جمله ویژگی های مردم شناس عبارتند از:

1- کل نگر بودن: کل نگر عبارت است از مشاهده کل فرهنگ و اجزاء آن و مراد از اجزاء پرداختن به مسائلی نظیر وضعیت اقتصادی، ابزار کشاورزی و.... {علت این امر به این نکته بر می گردد که مردم شناسان وقتی به جوامع کوچک مراجعه می کردند به طور طبیعی فقط توانای دیدن یک کل را دارند و آنرا بررسی می کنند}.

2- ژرفا نگر بودن: همواره ژرفا نگر توام با عمقی نگری است (در جامعه شناسی پهنا نگر مطرح است) ژرفا نگر در جایی مطرح است که فرد مثلاً روستایی را انتخاب می کند و منتهی چند را در آنجا به مطالعه و فعالیت می پردازد.

فروق ژرفا نگر با پهنا نگر: در پهنا نگر بحث جامعه آماری و نمونه گیری مطرح است ولی در ژرفا نگر چون معمولاً کل ملاحظه می شود لذا کار به نمونه گیری نمی کشد. (در ژرفا نگر ما توانایی تعمیم دادن نتیجه را نداریم ولی در پهنا نگر توانایی تعمیم نتیجه را داریم که همان بحث در حوزه آمار استنباطی است.) از جمله ابزار مورد استفاده در روش های ژرفا نگر مشاهده می باشد (یعنی خود فرد عضوی از یک گروه شود و با آنها زندگی کند تا به نتیجه برسد این همان روش مشاهده مشارکتی است) و همچنین می توان به مصاحبه به عنوان ابزاری دیگر در این بخش اشاره

((معرفی چند کتاب در حوزه مردم شناسی))

1- کتاب اورازان دکتر سیمین دانشور انتشارات مازیات (جلال آل احمد)

2- کتاب تات نشین های بلوک زهرا (جلال آل احمد)

3- کتاب ترو بر باندها (مالینوفسکی)



پاسخ: نکاتی کلی در سه حوزه تعریف، موضوع و روش مردم شناسی و انسان و معرفی منابعی مفید در این حوزه از حسین سوزنجی در شنبه، 4 مهر 1394، 4:08 عصر

سلام علیکم

منمون از شما

در مورد مقالات، خوب بود مختصر توضیحی درباره آنها می دادید (شبهه توضیحات حقیر درباره کتبی که معرفی کردم) که معلوم شود اجمالا حاوی چه نکته هلی است و کدامش برای چه کسی ارزش خواندن دارد.

درباره مقاله اول در صورتی که درباره تفاوت جامعه شناسی با رشته های مردم شناسی و انسان شناسی سخن قبل اعتنایی دارد لطفا در اختیار اعضاء قرار دهید.

التماس دعا



پاسخ: نکاتی کلی در سه حوزه تعریف، موضوع و روش مردم شناسی و انسان و معرفی منابعی مفید در این حوزه از حسین سوزنجی در شنبه، 4 مهر 1394، 5:19 عصر

دو فصلنامه ای به نام مجله انسان شناسی که تاکنون ظاهرا 20 شماره اش درآمده (یعنی از 10 سال پیش شروع شده) می توانید نمونه هلی از پژوهشهای کاربردی انسان شناسی در ایران را در آن ملاحظه کنید و خوشبختانه تمام شماره هایش در اینترنت موجود است. آدرس آن

<http://www.magiran.com/magarchive.asp?mgID=4675>

ضمنا یک سایتی هست با عنوان انسان شناسی و فرهنگ به آدرس

<http://anthropology.ir>

که آن گونه که خودش معرفی کرده:

«انسان شناسی و فرهنگ» یک نهاد علمی متشکل از اساتید، دانشجویان، اندیشمندان و هنرمندان از رشته های مختلفی است که در همکاری با یکدیگر تلاش می کنند با بهره مندی از مطالعات بین رشته ای، رویکرد جدید حوزه های فرهنگ را مطالعه نموده و گسترش دهند. این رویکرد از یکسو بر شناخت حوزه ها و شاخه های علمی در موضوعات گوناگون و از سوی دیگر بر فرهنگ های محلی و منطقه ای ایران و جهان استوار است. انسان شناسی و فرهنگ به وسیله اشخاص حقیقی (اساتید، دانشجویان، نویسندگان ...) و به صورت داوطلبانه اداره می شود.

این مجموعه به عنوان یک مجموعه ترویجی در حوزه علوم اجتماعی، فرهنگی و انسانی، در قالب یک وبسایت رسمی، فعالیت خود را با همکاری تعدادی از اساتید و دانشجویان دانشگاه های تهران، از سال 1384 آغاز کرد و به مرور، دامنه فعالیت هایش را به سایر دانشگاه های داخلی و خارجی گسترش داد. در حال حاضر بیش از 200 استاد و پژوهشگر ایرانی و غیر ایرانی از رشته ها و دانشگاه های مختلف داخلی و خارجی با آن همکاری کرده و به تولید علمی می پردازند. این مجموعه در سیر تحول خود، با هدف مطالعات و ترویج بین رشته ای در حوزه فرهنگ، به تدریج تبدیل به یک نهاد علمی در فضای واقعی شد و هم اکنون (بهمن 1393) فرآیند ثبت آن به عنوان یک انجمن غیردولتی در وزارت کشور، مراحل پایانی خود را طی می کند. در ساختار جدید، وبسایت، تنها بخشی از فعالیت های آن بوده و در واقع، سخنگو و نمود بیرونی اهداف و پروژه های آنست.

گشت و گذاری در این سایت شما را از فضای بشدت غریب زده این رشته مطلع می کند و البته برای کار علمی و آشنایی با این رشته از زوایای گوناگون مقالات خوبی در آنجا پیدا می شود از جمله سخنرانی آقای سلطانی (رئیس بخش زبان در دانشگاه باقر العلوم) که کمک می کند بفهمیم زبان شناسی چگونه و با چه ملاحظاتی زیر منخل انسان شناسی قرار می گیرد آدرس سخنرانی ایشان:

<http://anthropology.ir/sundays/780>

2. جلسه دوم (نظریه های غربی)

ابتدا خلاصه مطلب گذاشته می شود و سپس هر کدام از دوستان اگر در مورد خلاصه نکته یا تکمله ای داشتند در ادامه همان باکس وگرنه در باکس جدید مطلب خود را بیان کنند



پاسخ: خلاصه جلسه دوم

از حسین سوزنچی در چهارشنبه، 15 مهر 1394، 5:01 عصر

هین خلاصه را تصحیح کردم که تقدیم می شود:

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه دوم :

جمع بندی مسایل مطرح شده در جلسه اول: سه مساله زیر، مساله های اصلی انسان شناسی در نظریات غربی است که در جلسه قبل بدانها اشاره شد. در قبال دو مساله اول تقریباً اتفاق نظر دارند اما نوع تئوریهایشان ناظر به مساله سوم است:

1- مساله منشأ انسان (تکامل داروینی)

2- غایت انسان (سلطه بیشتر (رفاه) یا آزادی)

3- ذات انسان در گروهی چیست؟ ممیزه انسان در گروه چیست؟ ما در این جا می رویم به سراغ بخش هایی که انسان ها در آن مشترکند مثل ناطق بودن و...؛ اما اینها این ممیزه را در این مساله جستجو کرده اند که انسانها برخلاف سایر موجودات زنده، با اینکه به لحاظ زیست شناسی این اندازه شبیه اند، به لحاظ جوامع انسانی این اندازه متفاوتند. در واقع ممیزه انسانی را در اینکه چرا چنین تفاوتی در حوزه انسانی وجود دارد تعقیب کرده اند؛ یعنی بر مابعدالامتیاز انسانها و جوامع انسانی از هم تاکید کرده اند، برخلاف ما که بر مابعدالاشتراک انسانها تاکید می کنند؛ و آنها همین مدل مابعدالامتیازی در نوع بشر را (که در هیچ نوع دیگری وجود ندارد) ممیزه اصلی انسان در نظر گرفته اند. تذکر این نکته از این جهت بود که در قبال تئوری های اینها اینکه ما بر امر مشترک انسانی (حیوان ناطق، فطرت، حی متاله و...) تاکید کنیم، ما را وارد گفتگو با آنها نمی کند. این مطالب به عنوان مبنای بحث ما باید مطرح شود، اما پاسخ مساله اینها نیست.

پس نکته مهم در تئوری های انسان شناسی غربی این است که تفاوت انسانها (با تاکید بر نگاه جمعی، یعنی تفاوت جوامع انسانی) چگونه تبیین می شود؟

از باب نمونه به دو سوالی که به عنوان بهترین سوالات انسان شناسی در کتاب تاریخ انسان شناسی آمده دقت کنید:

1) چگونه با دیگران ارتباط برقرار کنیم؟ آیا دیگران هم مثل ما هستند یا کاملاً متفاوتند؟

2) کلی گرای (آیا اشتراکات جهان شمول باید محور قرار بگیرد و همه یکسان شوند) یا نسبی گرای (ویژگی های خاص هر جامعه، محور قرار گیرد و تنوع فرهنگی به رسمیت شناخته شود)

مروری بر نظریات کلان انسان شناسی غرب:

اکنون مروری داریم بر مهمترین نظریه های غربی برگرفته از کتاب آقای ناصر فکوهی (که احتمال دادیم ایشان عمدتاً ناظر به کتاب تاریخ انسان شناسی کتابش را تدوین کرده باشد)

الف) ریشه های اولیه

ایشان برخلاف کتب رایج (از جمله همین کتاب فوق) که ریشه ها را از یونان باستان شروع می کنند، از ادیان شروع کرده، که توجه خوبی است و لو بحث ضعیف است. اما تدوین آن به صورت یک رشته (که محل اصلی بحث ماست) به قرن 18 برمی گردد و مساله استعمار:

استعمار پس از سلطه نظامی نیازمند سلطه سیاسی بود و در این زمینه دو چالش داشت:

- چالش در شناخت مردم محل سلطه به خاطر تفاوت آنها با خودشان،

- توجیهاتی که با توجه به موج دموکراسی خواهی دولت مدرن، در جامعه خود با آن روبه رو بود.

از اوین توجیه ها نژادگرایی بود (مثلاً کنت دوگوبینو)، مبتنی بر دو مولفه:

1- باور به تقسیم بندی بیولوژیکی انسان فراتر از قومیت و ملیت

2- طبقه بندی سلسله مراتبی نژادها بر اساس خصوصیات بیولوژیک

برخی وقایعی که این نیاز را تشدید کرد:

- بحث فتح امریکا و تشدید حرکات استعماری در جهان

- قدرتیابی اسلام در مرزهای شرقی

- آزادی یهودیان فرانسه و رقابت آنها با سایر فرانسویان

- نیاز به توجیه اینولوژیک تجارت بردگان و خشونت هایی که لازمه آن بود.

اینها زمینه های شد که اولین تئوری های کاملاً با توجه برتری نژاد اروپا بر سایر نژادها (برتری طبیعی انسان مدرن) شروع شود و بقیه تئوریهای نوعی واکنش به این بود.

ب) تئوری های کلاسیک

اهم تئوریهای کلان به همین تئوری تکامل‌گرایی (تطورگرایی) و چهار تئوری در مقابل آن برمی‌گردد، سپس ایشان (آقای فکوهی) حدود 10-12 تئوری که می‌توان آنها را تئوریهای معاصر نامید (در نیمه دوم قرن بیستم پیدا شده و طرفدار دارند) مطرح می‌کند. ما ابتدا گزارشی می‌دهیم و در جلسه بعد یک دستبندی کلان از اینها ارائه خواهد شد.

1- تطور گرایی: (تکامل‌گرایی؛ اسپنسر - مارسل موس)

باور به یک سیر پیش رونده در عقل و قوای ادراکی انسان در یک تکامل خطی تاریخی (اصل ذاتی و طبیعی تغییر بر اساس علوم طبیعی و قوانین طبیعی)

در واقع مساله تفاوت جوامع را این گونه ارزیابی می‌کند که انسان‌ها در روند تکاملی خود سلسله مراتبی را طی کردند و در مرحله پایانی این مسیر تکاملی انسان غربی جای دارد ولی انسان‌های غیر غربی در مراتب پایین‌تر جای دارند.

نکته 1: باقی دیدگاه‌های موجود در نظریات تکاملی در مقابل نظریه تکامل گرایی است. (تطور گرایی)

نکته 2: وقتی می‌گویند فلان دیدگاه در مقابل دیدگاه دیگری است یعنی شباهت‌های بسیاری دارند لکن تفاوت‌هایشان گرچه محدود است ولی بسیار بروز پیدا می‌کند. لذا همه دیدگاه‌های قبلی مثلا سابقه داروینی انسان را قبول دارند و انحصار انسان در عالم ماده و ... پس با تکامل‌گرایی، تنها در تبیین تفاوت جوامع انسانی مخالفند (که این تکامل بر اساس قوانین طبیعی تکامل باشد) اما در سایر مولفه‌ها با آن همراهند.

2- اشاعه گرایی:

شخصیت مهمش بواس (امریکایی) است و طبق‌بندی انسان‌شناسی به چهار حوزه که در جلسه قبل گفته شد نظر اوست. محور تحلیل وی تامل است بر:

- تغییرات فرهنگی: چرا پدیده‌های فرهنگی تغییر می‌کنند؟

- شباهت‌های فرهنگی: چرا پدیده‌های فرهنگی در فرهنگ‌های متفاوت، شبیه همدیگرند؟

تغییر ناشی از تأثیرپذیری از محیطی بیرونی (انتقال [مهاجرت]، همجواری، تقلید و فرهنگ‌پذیری)

3- کارکردگرایی: (مالینوفسکی)

در تحلیل هر پدیده اجتماعی به دو مولفه باید توجه کرد:

الف-جامعیت: هر پدیده می‌بایست به عنوان جزئی در نظر گرفته شود که درون یک کل قرار می‌گیرد، با توجه به اصل پویایی (پدیده‌ها دائما از سطحی به سطح دیگر در حرکتند؛ دائما و فقط در نقش جزء یا کل نیستند)

ب: سودمندی: هر پدیده ای باید دارای نوعی تأثیرگذاری باشد و در جامعه‌ای که در آن به وجود آمده، به نیازی پاسخ گوید (ضرورت کارکردی)

ابداع روش مشاهده مشارکتی توسط مالینوفسکی.

وی کارکردها را در نیازهای فردی و بیولوژیکی می‌دید (برخلاف دورکیم و رادکلیف که کارکرد را پاسخ به نیازهای اجتماعی می‌دیدند.

4- ساختار گرایی: (تحت تأثیر زبان شناسی سوسور)

هر پدیده انسانی می‌بایست در درون ساختار (درون نظام یا الگویی که این پدیده جزئی از آن است) درک شود؛ نه به عنوان جزئی مستقل و ذره‌ای جدا از متن و زمینه‌اش

الف: ساختارگرایی کارکردی: (کارکردگرایی ساختاری) رادکیف- براون.

ب: ساختارگرایی: لوی- اشتراوس (کارکردها را در نیاز اجتماعی می‌دانند) وجود فرایندها و مکانیسم‌های مشابه در اندیشه انسان تحت تأثیر زبان‌شناسی

نکته: کارکردگراها و ساختارگراها هر دو در مقابل نگاه اتمیستی است با این تفاوت که در کارکردگرایی، پدیده جزئی از یک فرایند درک می‌شود (تأکید بر پویایی) اما در ساختارگرایی پدیده به عنوان جزئی از یک موقعیت (تأکید بر ایستایی).

ساختار: استقرار افراد در مجموعه‌ای تعریف‌شده از مناسبات نهادینه؛

کارکرد: سهم یک ارگان در کارکرد سایر ارگانها و در حفظ کل جامعه.

5- فرهنگ و شخصیت (فرهنگ‌گرایی) (سلیپر)

ریشه در آرای فروید و ضمیر ناخودآگاه دارد. در مقام این تحلیل که فرد چگونه شکل می‌گیرد و چگونه رفتار می‌کند (فرهنگ، مجموعه رفتارهای مشترک بین افراد جامعه مفروض، و نتیجه‌ای است که از این رفتارها در مادیت رخ می‌دهد. اینها از دلایل و عوامل شکل‌گیری شخصیت به شکل‌گیری فرهنگها می‌رسند.

مارگارت مید (جریان فیمینیزم) نیز ریشه در این تفکر دارد.

ج) تئوریها و جریان‌های معاصر (نیمه دوم قرن بیستم):

بعد از جنگ جهانی دوم تفوق دیدگاه‌های گذشته از بین می‌رود. در این بخش جناب آقای فکوهی آراء را در ضمن ده دیدگاه مطرح کرده است:

1- محیط شناسی فرهنگی: (انسان‌شناسی محیط‌شناختی) (اکولوژی) (نوتطورگرایی)

به نوعی تطور گرا هستند ولی با یک سری اصلاحات تکامل طبیعی را با بحث‌های محیطی و اکولوژی گره زدند و لذا می‌توان اینها را به نوعی جمع بین تطورگرایی و اشاعه‌گرایی دانست که با هر یک تفاوتی دارند:

تفاوت با تطور گرایی: قائل به تکامل چند خطی هستند، تطور نظمی مشخص ندارد، تکامل لزوما نقطه جهش ندارد)

تفاوت با اشاعه گراها (بواس): خاص گرایی فرهنگی را قبول ندارند.

2- ماتریالیسم فرهنگی: جوامع انسانی نظام‌های اجتماعی- فرهنگی هستند که شناخت این نظام‌ها می‌بایست از روی «محصولات مادی آنها» و «شرایط مادی که در آن زندگی می‌کنند» انجام شود.

3-انسان شناسی فمینیسم و جنسیت:

توجه شود که فمینیسم سه نسل دارد:

الف: نسل اول، بیشتر عملگرا بودند بدین معنا که میخواستند نشان دهند که زنان در هر عرصه‌ای می‌توانند وارد شوند. در انسان‌شناسی نیز، نسل اول همانند مردان اقدام به مشاهده مشارکتی در جوامع بدوی می‌کردند.

ب: نسل دوم: جریان معروف که اهل اعتراض تئوریک بودند. تفکیک می‌کردند بین جنس و جنسیت (sex & gender) و می‌گفتند تلازمی بین این دو نیست (زنانگی، نه یک موقعیت بیولوژیک، بلکه یک موقعیت اجتماعی- فرهنگی است که بر زنان تحمیل شده و باید با آن مبارزه کرد. (لذا تلاش در جهت بر طرف کردن فرق های مردان با زن ها داشتند) محصولات علمی قابل اعتنا در انسان‌شناسی ندارد و محصولاتشان دارای سوگیری است.

ج: نسل سوم، که در ایران کم معرفی شدند، عده ای هستند که قائل اند به تعامل بین جنس و جنسیت و قبول حضور عنصر بیولوژیک در فرهنگ. (کارهای علمی قابل اعتنا در انسان‌شناسی دارند و انسان شناسی جنسیت در این مرحله انجام شد، که حتی انسان‌شناسی مردان هم مطرح شد)

4-انسان شناسی شناختی: (cognitive) (ethno science)

شاخه ای از علوم شناختی (cognitive science) هستند که به شدت ماتریالیست است. شناخت را صرفا محصول فعالیت‌های مغز هستند و می‌خواهند عناصر فرهنگی را به این ساحت شناختی برگردانند.

5-انسان شناسی دینی تفسیری و نمادین :

بهتر است به دو قسمت تقسیم شود:

الف: انسان شناسی دینی، که بهتر است آن را انسان‌شناسی دین بدانیم؛ یعنی موضوعی است که پاره‌ای از انسان‌شناسان درباره واقیعی به نام دین اتخاذ کرده‌اند.

ب: انسان شناسی تفسیری و نمادین: اینها بر این باورند که فرهنگ مجموعه ای از معانی است که از خلال نمادها درک و تفسیر می‌شود. تفاوتش با انسان‌شناسی شناختی در این است که آنها بررسی معانی را تنها از خلال زبان انجام می‌دانند؛ اما اینها زبان را یکی از حوزه‌های نماد می‌دانند، نه تنها حوزه.

اینها در مقابل دو گروه هستند:

- ماتریالیسم فرهنگی. معقدند که آنها بین علت و معلول خلط کرده‌اند (اشیا و مادیات و ... تبلور ذهنیات و تفسیر نمادین است نه بالعکس)

- ساختارگرایی لوی اشتراوس: معقدند که نمادها دارای معانی مستقلی هستند و درون مجموعه‌هایی هم که قرار می‌گیرند منفعل محض نیستند.

6-مکتب منچستر

یک سلسله تحقیقات مردم‌شناسی و پژوهش‌های میدانی گسترده است که توضیح خوبی درباره وجه جمعشان داده نشده. ظاهرا وجه جمعشان این است که تحلیل اصلی در شناسایی جوامع انسانی را بر تضاد و تعارض بنا می‌نهد و مثلا هم تقویت انسجام اجتماعی را به تضاد (مثلا در مقابل دشمن) برمی‌گردانند و هم تضعیف آن را.

7-انسان شناسی اقتصادی و مارکسیستی

مارکس جوامع انسانی را بر اساس شیوه و ابزار تولید تحلیل می‌کرد، بعنیها اصلاحاتی کردند: گرامشی، مفهوم هژمونی (دلیل قدرتمندی طبقه حاکم، نه فقط در اختیار داشتن ابزار تولید، بلکه القای ایندولوژی خود به عنوان ایندولوژی همگانی است؛ و مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام تحت تاثیر وی پیدا شد که نقش رسانه و ... را در این بازتولید ایندولوژی حاکم تعقیب کرد؛ مکتب فرانکفورت، به نقد استیلای قدرت سرمایه‌داری از طریق ایندولوژی تکنوکرات و پوزیتیویستی پرداخت؛ و ساختارگرایی آلتوسر، با تک بعدی شدن مارکسیسم در بعد اقتصادی مخالفت کرد و سه اصلاح در مارکسیسم پدید آورد: توجه توأمان به سه بعد اقتصادی، سیاسی، ایندولوژیک؛ مخالفت با جبرگرایی روبنا و زیربنا؛ و همسازی علت‌های مختلف در حرکت تاریخی (فرایندهای تولید جامعه و کار و ...) همواره در ارتباط با فرایندهای بازتولید (خلواده، فرزندآوری، فرهنگ) است.

8-انسان شناسی سیاسی

در موضوعاتی مانند بررسی اشکال قدرت سیاسی، پیوند سیاست و تقدس، نسبت قدرت و خویشاوندی وارد شد.

9-انسان شناسی اجتماعی بورديو

هنش‌ها نظام‌هایی از قابلیت‌های پایدار و قابل انتقال (از طریق آموزش و فرایند اجتماعی شدن و تقلید و ...) هستند که ساختارهای بیرونی افراد را درونی می‌کنند (با عمل خود ساختارها را بازتولید می‌کنند) و ساختارها روابط اجتماعی‌اند که میان بازیگران با قدرتهای نابرابر ایجاد می‌شود با هدف تدویم حاکمیت و استیلا درون یک میدان (میدان: عرصه‌ای که در آن نیروهای بالقوه و بالفعل وارد تبادل با هم می‌شوند)

10--پساساختارگرایی (پسامدرنیسم؛ سایبرنتیک)

چالش در مسلمات مدرنیته درباران انسان. امثال لاکن، بارت، لیوتار، بودریار (واقعیت همواره با فراواقعیت تبدیل و قابل دستکاری می‌شود) دریدا (نظام اندیشه‌ای کلام‌محور بوده و همواره یک مرکز می‌گذاشته و تقلب‌هایی را رقم می‌زده و با ساخت‌شکنی باید مرزهای این تقابلها را شکست) فوکو (آنچه به عنوان حقیقت عرضه می‌شود در طول تاریخ توسط قدرتها و برای تثبیت قدرت خود شکل می‌گیرد.

3. جلسه سوم (دسته بندی دیدگاه غربیان + هستی و هبوط)

در ابتدای این جلسه، مباحثی در تکمیل جلسه قبل (دسته بندی نظریه های غربی) مطرح شد. سپس آقای فاضل گزارشی از کتاب هستی و هبوط ارائه دادند و در آخر مجدداً بحثی درباره جایگاه این کتاب و نحوه مواجهه ایشان با مباحث انسان شناسی ارائه شد.



پاسخ: خلاصه ای از دو کتاب تاریخ اندیشه و نظریات انسان شناسی و کتاب هستی و هبوط از حسین سوزنچی در شنبه، 18 مهر 1394، 5:50 عصر سلام علیکم

ضمن تشکر از جناب آقای فاضل، البته قرار ما ارائه خلاصه ای از این دو کتاب نبود؛ بلکه قرار ما ارائه خلاصه ای از آنچه در کلاس مطرح شد بود. در کلاس، ابتدا بنده دسته بندی ای از نظریات غربی متناسب با مهمترین سوالات انسان شناسی عرضه کردم. سپس شما مروری بر کتاب هستی و هبوط کردید. سپس بنده نکاتی را در نوع نگاه به این کتاب تذکر دادم. شما تلخیصی از دسته بندی اول مرا به عنوان دسته بندی کتاب آقای فکوهی معرفی کردید، بعد به جای خلاصه بحثهایی که در کلاس گفتید خلاصه دیگری نوشته اید و نکات حقیر را درباره کتاب آقای پارسائیا اصلاً گزارش نکردید. با این حال برخی نکات تلخیص اولیه شما از دسته بندی را در اینجا می آورم و سپس برخی نکات در مورد کتاب آقای پارسائیا که خودم عرض کردم.

دسته بندی دیدگاههای غربی در مورد انسان شناسی:

سه مساله اصلی در انسان شناسی وجود دارد که در دوتای اول پاسخشان مشترک است و اختلافات به دوتای بعدی برمی گردد:

(1) درباره منشأ انسان: قبول اصل تکامل داروینی (علیرغم عدم تصریح در همه موارد).

(2) در باب غایت انسان: سلطه بیشتر بر عالم خارج (=رفاه) (آزادی، غایت دیگری است که مطرح شده اما آن هم به مسلط شدن برمی گردد، یعنی رهایی از سلطه غیر و مسلط شدن خود بر همه چیز)

(3) تفاوت های جوامع انسانی:

الف) تطوّرگرایی: قائل به جبر طبیعی در یک سیر خطی تکاملی (تفاوت جوامع به خاطر این است که در کدام موقف رشد تکاملی قرار دارند)

ب) مخالفین تطوّرگرایی که عبارتند از:

- ریشه تفاوتها را به نحوی به عامل انسانی برمی گرداند:

1. تعاملات محیط بیرونی (اشاعه گرایی)

2. ضمیر ناخودآگاه: تحلیل روانشناختی (فرهنگ و شخصیت، و نیز فمینیسم)

- ریشه تفاوتها را به نحوی به نگاه ساختاری (رابطه جزء و کل) برمی گرداند:

1. کارکردگرایی: پدیده انسانی را به عنوان جزئی از یک فرآیند که به یک نیاز پاسخ می دهد باید دید (کارکردگرایی مالینوفسکی، و نیز متریالیسم فرهنگی)

2. ساختارگرایی: پدیده به عنوان جزئی از یک کل و یک نظام که چند شاخه مهم دارد:

- زیاتشناختی

- شناختی

- نمادین و تفسیری

- اجتماعی (بورديو)

در این میان محیط شناسی فرهنگی را میتوان تلفیقی از تطوّر گرایی و اشاعه گرایی دانست و نیز مارکسیسم راتلفیقی از متریالیسم فرهنگی و ساختار گرایی.

ج) رویکردهای انتقادی (بیش از اینکه تفاوتها یک امر عادی و طبیعی ببینند، ناشی اطرز مداخله عامدانه می دانند و مساله شان این است که جامعه چگونه خود را تحمیل می کند:

1. نومارکسیستی (گرامشی، فرانکفورت و ...)

2. پساساختارگرایی (فوکو، دریدا و ...)

3. فمینیسم

- پسامدرنیسم: فراروایت های فوق (و هر فراروایتی) را ناممکن می داند

در مورد کتاب ((هستی و هبوط)) پارسائیا

نکات مهم:

1. از محدود کتابهایی است که اولاً متوجه صورت مساله غربیان بوده ثانیاً در آن فضا غرق نشده است و مابه ازای آن را سعی کرده در فضای خودمان بیابد.

2. نشر کتاب مشکلاتی دارد. اولاً مقدمه مربوط به این کتاب نیست! ثانیاً جداولی که برای دسته بندی تهیه شده رهن است مثلاً فلسفی کلاسیک را به سه سطح نازل: راسیونالیسم (دکارت تا هگل)، سطح متوسط: فلسفه‌های عقلانی (مشاء و ...) ، سطح عالی: افق توحیدی، تقسیم می‌کند (ص22-23) اما در جدولی که تهیه شده (ص24) در مقابل گزینه انسان‌شناسی، تعبیر حیوان ناطق (که مربوط به سطح متوسط است) و در مقابل گزینه معرفت‌شناسی، تعبیر راسیونالیسم (که مربوط به سطح نازل است) و در مقابل گزینه هستی‌شناسی، تعبیر ایدالیسم (که مربوط به برخی- و نه همه- از طیف سطح نازل است) آمده است؛ لذا جداول کتاب، در تحلیل محتوای کتاب قابل اعتماد نیست.

3. مهمترین کار این کتاب این است که انسان‌شناسی را به حوزه های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گره می‌زند و نشان می‌دهد که هر انسان‌شناسی مسبوق و همراه است با یک مدل‌های خاصی از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. یعنی اگر این مدل انسان‌شناسی در غرب رایج شده (که ایشان همه را در دو دسته کلان ابزارساز و فرهنگساز (کلاسیک و معاصر) خلاصه کرده) ناشی از غلبه مبانی حسی در معرفت‌شناسی است (که عقل‌گرایی آنها هم به بن‌بست خورد و دچار نسبییت فهم و شناخت شدند) و مبانی ماتریالیستی در هستی‌شناسی است. وقتی ما نه ماتریالیست هستیم و نه حس‌گرا و در نتیجه دچار شکاکیت هستیم، پس می‌توانیم موضع انسان‌شناسی دیگری داشته باشیم.

4. این تئوریهای انسان‌شناسی غربی، انسان را در تاریخ توضیح می‌دادند و با تفسیرشان از انسان، درباره سایر تحلیلهای انسان‌شناسی نیز قضاوت می‌کردند که چون آن نوع انسان‌شناسی تطورگرا (و نیز سایر انسان‌شناسی‌های ماتریالیستی) حاکم شد، تحلیل دینی از انسان را هم در ردیف رویکردهای اساطیری قرار دادند. حالا ایشان این را معکوس می‌کند. یعنی اگر خدا واقعیت دارد و نگاه دینی نگاه واقعیت‌ناهی است، و بر اساس این نگاه، انسان‌شناسی خاصی داریم، که اولاً ایشان برخی از مولفه‌های مهم آن را توضیح می‌دهند مانند این مطلب که سابقه انسان چیست و آمدن انسان به عالم از جنس تجلی است، نه تجافی (یعنی انسان این دنیا از سابقه‌اش خالی نشده و به انسان با پتانسیل الوهیتش نگاه کنید) بعد این تحولات انسانی به چه عناصری برمی‌گشت؟ معرفت بود و عمل بود و نظامات اجتماعی که می‌خواهد در قوس صعود به سمت خدا برگردد. پس ما مادی در کل حرکت انسان، نظام توحید و نظام شرک را توضیح دهیم. حالا ما با این انسان‌شناسی سایر دیدگاهها از جمله دیدگاههای غربی را هم مورد قضاوت قرار می‌دهیم. دیدگاههای درست، توحیدی است و دیدگاههای باطل دیدگاههای شرک‌آلود. غریبه‌ها انسان‌شناسی را به انسان‌شناسی اساطیری و علمی تقسیم کردند و تحلیل دینی از انسان را هم در ذیل اولی گذاشتند و دیگر میدانی به هیچ تئوری دینی در بحثهای علمی نمی‌دهند (دیدیم که آنچه غریبه‌ها عنوانش را انسان‌شناسی دینی گذاشته بودند در واقع انسان‌شناسی دین بود از همین منظرهای ماتریالیستی) ایشان در مقابل می‌گویند اگر انسان‌شناسی حقیقی انسان‌شناسی توحیدی است پس در مقابلش انسان‌شناسی شرک‌آلود است و بعد تحلیلهای ماتریالیستی غریبان را در ادامه تحلیلهای اساطیری مشرکانه تفسیر می‌کنند. یعنی کسی که انسان را منحصر به حس کرد یک نگاه اساطیری می‌کند و لذا داستان شما داستان هیوط می‌شود. هیوطی که با تجافی توام بود یعنی تاریخ مباحث انسان‌شناسی تاریخ هیوط توام با تجافی است، یعنی وقتی انسان از آن مرتبه عقلی به مرتبه مثالی آمد، اینها از آن نگاه توحیدی به فضای اساطیری تنزل کردند، عملاً حقیقت انسان را در محدود ارباب انواع و نه بالاتر از آن جستجو کردند و وقتی به مرتبه طبیعت آمد، همان مرتبه عالم ارباب انواع را هم انکار کردند و همه چیز را مادی محض خواستند تفسیر کنند. پس تاریخ انسان‌شناسی نیز تاریخ هیوط می‌شود.

به این توضیحات است که عرض کردم که ایشان میدان بازی غربی را فهمیده است و نه مانند برخی اصلاً وارد بازی غریبه‌ها نشده و نه مانند برخی کاملاً در بازی غریبه‌ها حل شده است.

4. جلسه چهارم (تغییر میدان بازی انسان شناسی + نظریه تکامل)

باسمه تعالی

در این جلسه، در ادامه توضیح جایگاه و نقش کتاب هستی و هبوط تبیین شد که چگونه این کتاب هم از زاویه وجودشناسی و هم از زاویه معرفت شناسی ظرفیتی برای ارائه بحثهای انسان شناسی اسلامی در قبال بحثهای غربی پدید آورده است.

و در ادامه مروری بر معنای انسان در نظریه تکامل داروینی شد و تبیین شد که چگونه اصل علمی این نظریه با معارف دینی مشکل ندارد و مشکل اولاً در شمولی است که برای مفهوم انسان (با بسیاری از حیوانات قیل انسان) قائل شده و ثانیاً در حصری است که درباره حقیقت انسان در عالم ماده انجام می دهد.



خلاصه مطلب

از حامد فاضل در دوشنبه، 11 آبان 1394، 2:07 عصر



پاسخ: خلاصه مطلب

از حسین سوزنجی در چهارشنبه، 13 آبان 1394، 11:33 صبح

بررسی مجدد تئوریهای انسانشناسی با نگاه به کتاب هستی و هبوط

* دسته بندی نظریات انسانشناسی بر اساس منظر هستی شناسی:

الف) ماتریالیستی

1) حیوان ایزار ساز

2) حیوان نماد ساز

ب) قبول عوالم فوق ماده:

3) فرع بر عالم ماده: ادیان شرک آلود (طراحی ماورا بر اساس عالم ماده)

4) عالم ماده فرع بر عوالم معنوی (توجه به دنیا و عقبی)

* دسته بندی نظریات انسانشناسی بر اساس منظر معرفت شناسی

الف) پوزیتیویستی: تفسیر ماتریالیستی از انسان (در مقابل نگاه توحیدی و خلیفه الهی)

ب) تفسیری: کنش معنادار (معنا=غایت واقعی یا همان دنیوی و توهمی) (در مقابل معاد)

ج) انتقادی (فرع بر تفسیری): اصلاح بر اساس یک نوع عقلانیت [ایزاری، ارتباطی و ...] (در مقابل باور به وحی)

نکته 1: مکتب فوق را باوجود تفاوتها؛ می توان در پاسخگویی به سه سوال مهم در بحث شناخت انسان (مبدأ، غایت، راه) مشترک ارزیابی کرد:

مبدأ: تکامل داروینی

غایت: رفاه (سلطه بر طبیعت) آزادی (رهایی از سلطه طبیعت و دیگران)

راه: پیشرفت مادی

جواب سوالات فوق، در شکل گیری نظام فکری انسانشناختی بسیار تعیین کننده است. چنانکه کتاب هستی و هبوط نیز درصدد ارائه پاسخ، از منظر دین (عقل و وحی) می باشد. مکتب رایج، آنچه را صریحاً به عنوان موضوع و سوالات اصلی انسانشناسی مطرح کرده اند عبارتست از: اولاً تمایز انسان و حیوان و ثانیاً تفاوت انسانها از همدیگر (جوامع مختلف). در این فضای ماتریالیستی، چون غایت را اعتباری دانستند امروزه دچار نسبی گرایی شده، هیچ راه و مکتبی را نسبت به دیگری دارای حقانیت ویا حتی ترجیح در تفسیر انسان نمی دانند.

نکته 2: در باب تفاوتهای جوامع انسانی؛ باید توجه داشت که تحلیل جامعه ایمانی علیرغم نقاط اشتراک، بسیار متفاوت از تحلیل جامعه کافر است و تحلیل اولی بسیار پیچیده تر است؛ چرا که از منظر انسانشناسی، افق وجودی مومن با افق وجودی کافر تفاوت جدی دارد. مثلاً انسان در جامعه ایمانی، نه تنها امکان تعالی از سطح حیوان و نیل به مقام خلیفه الهی را دارد بلکه در مسیر سقوط و نزول نیز تا پست تر از حیوان، یعنی تا شیطان امکان حرکت دارد. همین واقعیات وجودی متفاوت باعث میشود که نتوان به صرف نگاههای مادی و حیوانی، و صرفاً با تکیه بر عناصری مانند جاه طلبی، منفعت طلبی، سببیت و... تحلیل کامل و صحیحی از جوامع ایمانی ارائه کرد. چنانکه تحلیل ماجرای سقیفه صرفاً با عناصری مثل منفعت طلبی و جاه طلبی، و بدون توجه به عنصری مانند حسد، تصویر صحیحی به دست نخواهد داد و هم از این روست عدم امکان پیش بینی و تحلیل جامعه ایرانی پس از انقلاب توسط انبوه تحلیلگران غربی، در حالیکه با انسانشناسی دینی حتی می توان جوامع کافر را به خوبی تحلیل کرد.

بررسی اندیشه تکامل

سوال: اکنون آیا اسلام نظریه تکامل را می پذیرد یا با آن در تعارض است؟

ملاک طبقه بندی ساختمان بدن، عمل و کارکرد بدن، و نحوه رشد بدن است (کارل لینه)

جایگاه انسان امروزی در این طبقه بندی:

سلسله: حیوانات، شاخه: طنابداران، زیر شاخه: مهره داران، رده: پستانداران، راسته: نخستی ها، خانواده: انسان نماها، نوع: انسان، جنس: انسان هوشمند

این طبقه بندی را از نخستین ها به تفصیل بیان می کنم:

نخستی‌ها دو قسمند:

+پیش میمونها

+ انسان ریخت‌ها ، که انسان ریخت‌ها سه قسمند:

- دراز بینی‌ها(میمونهای دنیای قدیم)

- پهن بینی‌ها(میمونهای دنیای جدید)

- انسان‌نماها، که انسان‌نماها دو قسمند:

* بی‌دم جنگلی که خود دو قسمند: چاق (شامپانزه، گوریل و اورنگ اوتان) و لاغر (گیبون و سیامانگ)

* خانواده های انسان، که دو قسمند:

! انسانهای منقرض شده

! انسان کنونی

و ادواری که در آنتروپولوژی برای خانواده انسان مطرح می‌کنند:

1. استرالوپیتکوس (Australopithecus) روی دوبا راه می‌رفت و البته بیشتر گیاهخوار بود تا گوشتخوار (حجم مغز 380-590 cc) در حدود 4-5 میلیون سال پیش، که تا 75/1 میلیون سال پیش هم یافت شده

2. انسان ماهر (Homohabilis) کمتر از 2 میلیون سال قبل (ابزارسازی از حدود 5/1 میلیون سال قبل شروع شد) حجم مغز 580-775 cc

3. انسان راست قامت (Home erectus) که دو گونه مهم از آن شناسایی شده و سابقه آن تا 400 هزار سال قبل می‌رسد. دانشمندان معتقدند هنوز دستگاه صوتی‌اش برای تکلم مهیا نشده است. دو گونه مهمش عبارتند از:

3.1. انسان جاوه-(حدود 5/1 میلیون تا 500 هزار سال قبل) حجم مغز 775-1225 cc

3.2. انسان چین (حدود 700-500 هزار سال قبل)

4. انسان هوشمند (اندیشمند) (Home sapiens) سه رده مهم برایش ذکر می‌کنند:

4.1. قبل از نواندرتال (انسان هوشمند ابتدایی یا هر موارکتوس پیشرفته که تا حدود 100 هزار سال قبل بوده است)

4.2. نئو آندرتال: از 150 هزار سال تا 35 هزار سال قبل

4.3. انسانهای مدرن (اندیشمند اندیشمند) که اینها در سه دوره پارینه سنگی ، میانه سنگی و نوسنگی می زیسته اند.

4.3.1. کروماتیون که مربوط به دوره پیش سنگی وده اغلب تا 12000 سال قبل از میلاد (14000 سال قبل) از بین رفته اند.

4.3.2. از دوره میان سنگی (10000 سال قبل از میلاد) شرایط سرما و یخبندان رو به اعتدال رفت و تغییراتی در مناطق مسکونی انسان پدید آمد و دوره یخبستانی و سکونت شروع شد.

4.3.3. دوره نوسنگی که از 9000 سال قبل میلاد (11000 سال قبل) شروع می شود دوره‌ای است که در آن کشاورزی و دامپروری (رام کردن حیوانات) شروع شده و نخستین مکتهای ساخته شده انسان که شامل آثاری از کشاورزی و دامداری است مربوط به این دوره می‌باشد.

اما تحلیل:

نظریه داروین تا آنجا که بیانگر سیری مادی از طبیعت تا موجودات کنونی و از جمله انسان می‌باشد لزوماً مشکلی ندارد. در خصوص خلقت آدم هم، صرف اینکه قرآن فرموده از خاک آفرینیم، دلیل بر انکار نظریه تکامل نیست، چون کاملاً محتمل است که از خاک بتدریج آفریده باشد چنانچه شواهدی بر تأیید آن میتوان یافت مانند تعبیر «خلق» در آیات شریفه که غالباً در فضای خلقت تدریجی به کار رفته است، نه خلق دفعی و خلق از عدم (مثلاً در آیه 14 سوره مومنون می فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا...»)) و علامه طباطبایی می فرماید اگر ما بر آفرینش خاص و متمایز انسان تأکید داریم نه به خاطر مسیوقیت خلقتش به خاک، بلکه به خاطر شواهد دیگری است مانند تشبیه حضرت عیسی به او «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/59). و اگر آفرینش عیسی بدون سابقه پدر و یا آفریده شدن مار از عصا به نحو معجزا آسا ممکن است و نافی قوانین علمی خلق تدریجی در محل خودش نیست، آفرینش آدم ابوالبشر هم به نحو معجزه آسا ممکن است و نافی قوانین علمی تدریجی نیست

پس اشکال اصلی نظریه ، ناشی از قبول آفرینش دفعی انسان نیست؛ بلکه محل اصلی تعارض مربوط به نگاه صرفاً مادی قائلین آنست ؛ یعنی به اعتقاد ما بالاخره در مرحله ای از مراحل آفرینش (مثلاً 10-12 هزار سال قبل که تقریباً معادل زمانی انسان نوسنگی که کشاورز و دامپرور بوده است) نفخه روح الهی در انسان دمیده شده و «ثم انشأناه خلقاً آخر» آدم ابو البشر(ع) خلق شد. یعنی ولو که آدم به لحاظ مادی، سابقه تا خاک را دارد و لذا عناصر مادی در هویت او مهم هستند، اما در آفرینشش، امری غیرمادی نیز لحاظ شد که او را با تمام موجودات مادی قبلی خود متمایز کرد و لذا افق وجودی انسان را بلید مادی- روحی دید، نه مادی محض؛ در حالی که با تکیه بر این نظریه ، سیر تدریجی مادی راتا حیوان و از حیوان تا حیوانی ابزارساز و حداکثر تا حیوان فرهنگی یا نمانساز را مطرح می نمایند به نحوی که انسان کنونی هم دقیقاً ادامه همان حیوان قبلی است منتها اندکی پیشرفته تر .

لذا از نظر ما تمام آنچه به لحاظ فیزیولوژیکی تا قبل از انسان کنونی قلمداد می‌کنند همگی حیواناتی شبه انسان هستند که قبل از آفرینش این انسان منقرض شده‌اند و چنانکه در تقسیم بالا بیان شد حتی به لحاظ فیزیولوژیکی نیز تفاوتی با انسان دارند. پس انسانی که می‌گویند دوره غارنشینی و شکار داشته، مربوط به همین حیوانات شبیه انسان است که اتفاقاً همین الان هم حیوانات غارنشینی و شکارچی فراوانی وجود دارد. وقتی معیار تشخیص انسان صرفاً ابعاد فیزیولوژیکی وی می‌شود واقعا تفاوت موجود هومو هابیلیس (انسان ماهر) با انسان کنونی شاید بیشتر از تفاوت همین موجود با میمون باشد، اما او را میمون نمی‌دانند همان گونه که مثلاً بین میمون و خرس هم فرق می‌گذارند. به همین ترتیب حتی نواندرتال هم غیر از انسان معاصر است و اگر معیار تشخیص انسان از غیر انسان صرفاً ابعاد مادی بود می‌توان پذیرفت که شایه‌های مادی و فیزیولوژیکی آنها به حدی است که هر دو را انسان بنامند. اما آیا ویژگی اصلی انسان را باید در افق فیزیولوژی تعقیب کرد؟ توجه شود که مهمترین ویژگی انسانهای قبل از انسان معاصر، ابزارسازی است و این دلیل بر انسان بودن نمی‌شود چنانکه حیوانات ابزارساز متعددی داریم (مانند سمور که سد می سازد) و انسان معاصر (و نه حتی نواندرتال) تنها موجودی در میان موجودات زنده زمینی است که فرهنگ دارد و فرهنگ داشتن در گروهی کلام داشتن است که می‌تواند مفاهیم را در قالب لفظ و معنا بیورد و بدون ارتباط مکانی و زمانی با نسل بعدی، تجربیات و فرهنگ خود را از طریق سیاه‌های بر سفیدی (غوشته‌ها) به نسلهای بعدی منتقل سازد و لذا تاریخ را رقم بزند (لذا آن موجودی که بیان و کلام ندارد و لذا مربوط به دوره پیش از تاریخ است اگرچه به لحاظ فیزیولوژیکی نزدیک به انسان است، اما انسان نیست) و شاید به همین مناسبت است که قرآن کریم اولین ویژگی انسان بعد از خلق او را بهره مندی از بیان معرفی کرده است: بسم الله الرحمن الرحيم. الرحمن ... خلق الانسان، علمه اللبیب. و اینکه غریبها به خاطر انحصار فهم انسان در بعد ماتریالیستی، فرهنگ را به گونه ای تعریف می‌کنند که دوره‌های غارنشینی و شکار را هم به عنوان دوره‌های فرهنگی انسان بیان می‌کنند، ثمره‌اش این است که بین عقل . غریزه فرقی قائل نیستند و جایگاه کلام و بیان در زندگی انسان را دست کم گرفته‌اند؛ وگرنه بدین معنا سایر

حیوانات (حتی مورچه‌ها و مورینه‌ها) هم فرهنگ دارند. اما چرا تمدن و فرهنگ واقعا خاص انسان است. زیرا انسان تنها موجودی است که بیان دارد (کلام غیر از ایجاد صوت برای جلب توجه مخاطب است. کلام و بیان مبتنی بر اعتبار است و دلالتش طبیعی نیست، لذا از مرز زمان و مکان می‌تواند عبور کند و تجربیات را انتقال دهد و فرهنگ را متحول سازد.) و بیان داشتن او را از غیر خود متمایز کرده است و تحلیل حقیقت بیان و اعتبار کردن در افق مادی ممکن نیست.

5. جلسه پنجم (افق های انسان شناسی)

بسم الله الرحمن الرحيم

در این جلسه ابتدا یادآوری مختصری شد از تغییری که آقای پارسائیا در بحث انسان شناسی در پیش گرفته اند. سپس با اشاره به سه افق برای تحلیل مسائل انسان شناسی، چگونگی مواجهه این سه افق برای دو مساله (منشا انسان و غایت انسان) مطرح شد و مواجهه این سه افق با مساله اصلی تر (راه انسان، یا همان تبیین چرایی تنوع جوامع انسانی) به جلسه بعد موکول گردید.



خلاصه مطلب

از صالح پورمند در دوشنبه، 4 آبان 1394، 11:48 عصر



پاسخ خلاصه مطلب

از حسین سوزنجی در پنجشنبه، 7 آبان 1394، 10:34 صبح

تا اینجا مروری کردیم بر مکاتب انسان شناسی غربی، اشاره ای کردیم به بحثهای آقای پارسائیا که با گره زدن بحثهای انسان شناسی به معرفت شناسی و هستی شناسی، بازخوانی جدیدی از مساله کرده است. که ایشان از مبانی هستی شناسی بازخوانی کرد و ما از منظر معرفت شناسی. حالا دسته بندی کلان تر:

دیدیم مهمترین مساله انسان شناسی، دو مطلب است:

(1) تمایز انسان از حیوان

(2) تمایز انسانها از یکدیگر

در قبال این تمایز ابتدا تصور گرا بودند که پاسخ هر دو را در پیشرفت تکاملی انسان می دید و بعدا همه در قبال آن موضع گرفتند.

در حقیقت شروع مساله انسان شناسی بحث پیرامون پیشرفت بود که چگونه باید ملل عقب مانده را (که در حالی که انسان اند اما با ما ملل پیشرفته متفاوتند) اولاً شناخت و ثانیاً چگونه این مسیر پیشرفت را برای سایر جوامع محقق کنیم. از آنجا که واقعا تفاوت تکاملی داروینی بین جوامع قابل قبول نبود، همه مکاتب بعدی در قبال این مدل تحلیلی موضع گرفتند و در قبال حرکت انسان، اینکه حرکت را رو به پیشرفت ببینیم و بخواهیم همه را در این مسیر قرار دهیم تردید کردند و طرفدار نسبی گرایی فرهنگی شدند.

در واقع منبای اولیه (که مساله اصلی پیشرفت و رشد انسان است) درست بود ولی افق نگاه آنان درباره این پیشرفت متریالیستی و لذا اشتباه بود و با این افق اشتباه پاسخ نادرستی به آن مبنا داده می شد (اینکه معیار برتری انسان متمدن غربی است) که بعدیها به خاطر آن پاسخ غلط، آن مبنا را (که مساله اصلی پیشرفت است و غایت معینی برای انسان تصویر می شود) زیر سوال بردند و طرفدار نسبی گرایی فرهنگی شدند.

به تعبیر دیگر، مهمترین مسایل انسان شناسی شامل: مبدا، غایت و راه است که غربی ها ابتدا همین سه مساله مواجه شدند منتها جوابهای آنان به دو مساله مبدا و غایت، کم کم صورت مساله «راه» را تغییر داد.

موضع اینها چنین بود:

1- مبدا: تکامل داروینی

2- غایت: سلطه، آزادی، رفاه

3- راه: پیشرفت تکنولوژی " که نقد هابی به آن شد و بعد از آن نسبی گرایی فرهنگی آمد که مدعی شد هیچ راه معینی در کار نیست.

پس در واقع مساله مهم تفاوتهای فرهنگی، اگر منبای ما پیشرفت باشد تفاوتهای فرهنگی در نگاه کلان یک نحوه حالت طولی پیدا می کند و همان مساله «راه» می شود (که موضع تصورگرایان بود و موضع ما هم درباب انسان همین است ولو با تفسیری بسیار متفاوت نسبت به تصورگرایان) اما اگر منبای پیشرفت انکار شود و غایت جوامع و نیز نحوه سیر و حرکت آنها کاملا متکثر قلمداد شود، تفاوتهای فرهنگی کاملا به نحو عرضی می شود و به تکثرگرایی فرهنگی (که امروزه از اصول مهم انسان شناسی قلمداد می شود) می رسیم. پس در هر صورت، منبای ما در قبال راه بشر، بشدت با مساله تفاوتهای جوامع گره خورده است و در موضعی که در قبال آن می گیریم اثرگذار است.

ظاهرا در همین راستاست که آقای پارسائیا در کتاب هستی و هیوط قوس نزول و صعود را مطرح می کند و در واقع جوامع را در همین دو قوس (که عمدتا قوس نزول) شرح می دهد که به نظر می رسد باید قوس صعود را بیشتر مورد توجه قرار داد.

با این مقدمات، معلوم می شود افق تحلیل، چقدر در فهم صورت مساله متفاوت است. به نظر می رسد ما سه سطح و سه افق تحلیل داریم (افق حسی و خیالی- مادی؛ افق عقلی - ماهوی؛ و افق شهودی - وجودی) که هر یک در سه مساله اصلی بحث ما (مبدا، راه و غایت) دیدگاه خاصی اتخاذ می کنند و اگر ما بخواهیم دیدگاه خود درباره مهمترین مساله های انسان شناسی (تمایز انسان و حیوان، تمایز انسانها از یکدیگر) را به دست آوریم باید ابتدا پاسخهای منبای در افق عالی مورد بحث، را بشناسیم و سپس امتداد این پاسخها را در افقهای پایین تر ببینیم. با توجه به اینکه پاسخهای مکاتب غربی درباب مبدا و غایت انسان تقریباً با همدیگر در یک راستاست و عمده تفاوتهای آنها درباره راه است (که عمدتاً این را عرضی می بینند و لذا به تکثرگرایی قائلند و با اصالت تکثر، راه را شرح می دهند) ابتدا این سه افق را در دو مساله مبدا و غایت انسان پیاده می کنیم و انشاءالله در جلسه بعد به سراغ محور راه (بحث از تبیین چرایی تفاوت جوامع بشری) خواهیم رفت.

ماهیت تنوری های انسان شناسی: ما به الامتیاز انسان از غیر انسان:

(1) منشا انسان (از چه بودن)

(2) غایت انسان (تا کجا بودن)

الف) افق تحلیلی حسی (و خیالی) - مادی:

1- منشا: تطور داروینی: تمایز انسان به بدن و کارکرد های بدن است.

2- غایت: سلطه بر طبیعت ، و آزادی از سلطه طبیعت

ب) افق ماهوی - عقلی

1) غربی: پدیدار شناسی (و اگزیتانسیالیسم)

1- منشا: تطور گرایی داروینی + تقدم وجود بر ماهیت (ماهیت نامتعیین که توسط خودش رقم می خورد)

2- غایت: الف) بوجی (نهیلیسم) هدفی نیست پس غایت بوجی است.

ب) ساخت اجتماعی واقعی: غایت را انسان خودش می سازد

2) شرقی (علم النفس فلسفی)

1- منشا: مباحثی همچون افاضه روح در بدن، ترکیب انضمامی یا اتحادی، جسمانیة الحدوث، فطرت (علاوه بر غریزه)، اختیار (تفصیل بیشتر در نمودار پایین)

2- غایت: معاد روحانی، معاد جسمانی، حرکت جوهری

ج) افق تحلیلی وجودی - شهودی

1- منشا: مباحثی همچون قوس نزول، حقیقت محمدیه (ص)، انسان قبل الدنيا، عالم ذر، نجافی و تنزل

2- غایت: تحقق خلیفه الهی، جنت لقاء ، مرتبه ربوبیت ناشی از عبودیت، ولایت بر عالم، قوس صعود

به عنوان نمونه‌ای از تحلیلهای افق ماهوی عقلی، میتوان به تحلیل انسان که در کتابهای شهید مطهری به‌ویژه در کتابهای «انسان و ایمان» و «انسان در قرآن» آمده اشاره کرد. (توجه شود فرق این افق با افق وجودی- شهودی در این است که در اولی انسان به عنوان موجودی منحاز از سایر موجودات که ماهیت متمایز از بقیه دارد لحاظ می‌شود اما در تحلیل دوم، انسان مظهر کل و دارای جایگاه خلیفه الهی است که در واقع، عالم کبیر است و عالم ماسوا فرع بر وجود اوست، پس کل ماسوا در نسبت با او فهمیده می‌شود و قیامت و معاد او، نه فقط معاد انسان (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) بلکه معاد کل عالم است (الی الله المصیر، کل الیه راجعون).

تحلیل انسان در افق عقلی - ماهوی بر اساس مباحث شهید مطهری

1) ویژگی های ذاتی انسان

1-1- ذاتیات مشترک با سایر موجودات:

الف) با عموم موجودات مادی: طبیعت (جسم و نبات)

ب) با حیوانات (غریزه) که شامل شهوت (جذب) و غضب (دفع) می شود

1-2) ذاتیات مختص (که مابه الامتیاز انسان از حیوان میشود)، که اینها را میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

1-2-1) ویژگی نفسه: فطرت، دارای دو بعد بینشی (ادراکی) و گرایشی (میل)

1-2-2) ویژگی لغیره: اختیار - اراده

2) ویژگیهای عرضی انسان که در شناخت ذات او مهم اند: به دلیل استكمال انسان با حقوق عوارض (بعدا در رساله انسان فی الدنيا در این باره بحث خواهد شد) در این زمینه، مهم درک محدودیت های انسان است که به دو عرصه قابل تقسیم است:

2-1) محدودیتهای تکوینی و جبری محض (وارثت، محیط جغرافیایی، زمان و تاریخ)

2-2) محدودیتهای اعتباری و تخلف پذیر (جامعه و محیط اجتماعی)

ماهیت تنوری های انسان شناسی: ما به امتیاز انسان از غیر انسان

منشا انسان (از چه بودن)

غایت انسان (تا کجا بودن)

منشا: تطور داروینی

غایت: سلطه بر طبیعت ، و آزادی از سلطه طبیعت

افق تحلیلی حسی - خیالی

نمایر انسان به بدن و کارکرد های بدن است.

منشا: تطور گرایی داروینی + تقدم وجود بر ماهیت (ماهیت نامتین که توسط خودش رقم می خورد)

غایت: پوچی (نهیلیسم) هدفی نیست پس غایت پوچی است.

ساخت اجتماعی واقعیت: غایت را انسان خودش می سازد

منشا: افاضه روح در بدن، ترکیب انضمامی یا اتحادی، جسمانیة الحدوث، فطرت (علاوه بر غریزه)، اختیار (تفصیل بیشتر در نمودار پایین)

غایت: معاد روحانی، معاد جسمانی، حرکت جوهری

غربی: پدیدار شناسی (آگزیستانسیالیسم)

غایت: پوچی (نهیلیسم) هدفی نیست پس غایت پوچی است.

ساخت اجتماعی واقعیت: غایت را انسان خودش می سازد

افق ماهوی عقلی

منشا: افاضه روح در بدن، ترکیب انضمامی یا اتحادی، جسمانیة الحدوث، فطرت (علاوه بر غریزه)، اختیار (تفصیل بیشتر در نمودار پایین)

غایت: معاد روحانی، معاد جسمانی، حرکت جوهری

شرقی (فلسفی)

علم النفس

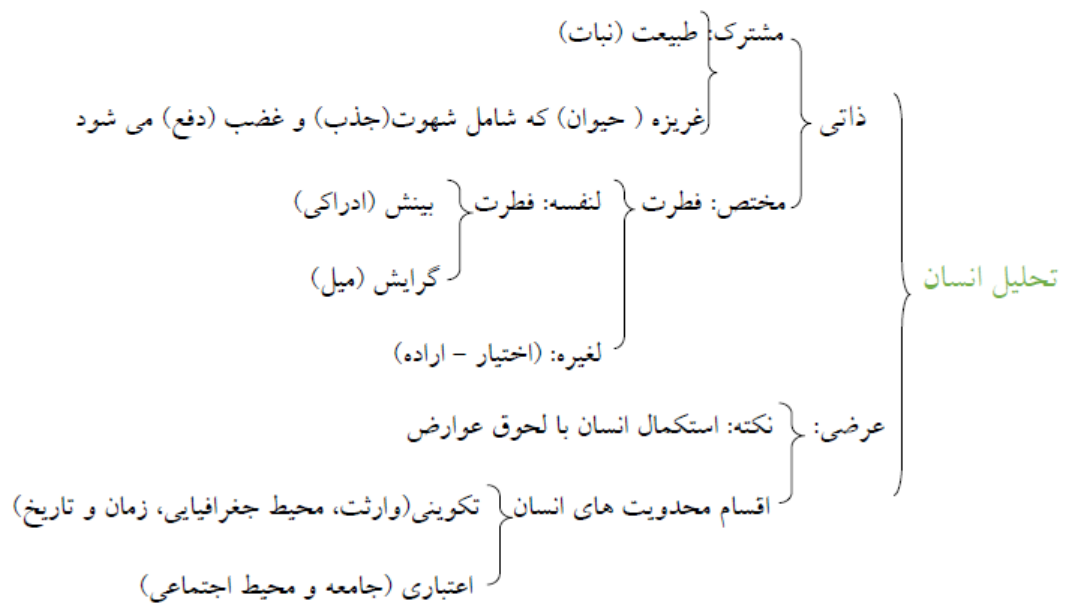
منشا: قوس نزول، حقیقت محمدیه (ص)، انسان قبل الدنیا، عالم ذر، تجافی و تنزل

غایت: تحقق خلیفه اللہی، جنت لقاء، مرتبه ربوبیت ناشی از عبودیت، ولایت بر عالم، قوس صعود

افق تحلیلی وجودی

(شهودی - وحیانی)

در ادامه به تحلیل انسان که بر گرفته از کتابهای شیهد مطهری به ویژه در کتابهای «انسان و ایمان» و «انسان در قرآن» تحلیلهایی ارائه کرده که می توان به عنوان نمونه ای از تحلیل انسان در افق ماهوی - عقلی در نظر گرفت. (توجه شود فرق این افق با افق وجودی - شهودی در این است که در اولی انسان به عنوان موجودی منحاز از سایر موجودات که ماهیت متمایز از بقیه دارد لحاظ می شود اما در تحلیل دوم، انسان مظهر کل و دارای جایگاه خلیفه الهی است که در واقع، عالم کبیر است و عالم ماسوا فرع بر وجود اوست، پس کل ماسوا در نسبت با او فهمیده می شود و قیامت و معاد او، نه فقط معاد انسان (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) بلکه معاد کل عالم است (الی الله المصیر، کل الیه راجعون).



6. جلسه ششم (ادامه افق های انسان شناسی)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در این جلسه در ادامه بحث جلسه قبل، به توضیح افقهای سه گانه در خصوص مساله راه (تکثر جوامع) پرداخته شد و تلاش شد تا حدی افقی با الهام از قرآن کریم برای ورود به این بحث گشوده شود. انشاءالله از جلسه آینده وارد رساله انسان قبل الدنيا خواهیم شد.



جلسه راه در افقهای سه گانه

از صالح پورمند در شنبه، 16 آبان 1394، 11:11 عصر

تکثر گرایی جوامع



پاسخ: مساله راه در افقهای سه گانه

از حسین سوزنچی در یکشنبه، 17 آبان 1394، 7:36 عصر

جلسه ششم

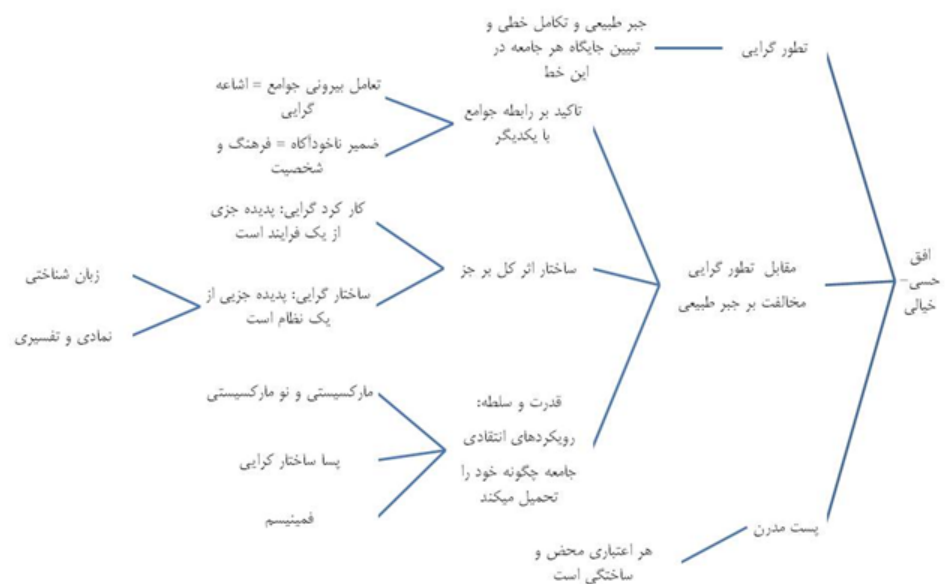
مهمترین مسایل انسان شناسی شامل مبدا، غایت و راه است که غربی ها ابتدا با همین 3 مساله مواجه شدند منتها جواب های آنان به دو مساله مبدا و غایت که در جلسه قبل تبیین شد کم کم صورت مساله {راه} را تغییر داد.

بنا بر نظر غربی ها راه (پیشرفت تکنولوژی) که در ابتدا قائل به تطور گرایی بودند و بعدها نقدهایی جدی به آن شد منجر به مسوخ شدن آن و روی کار آمدن تکثر گرایی شد. جوامع غربی بر این باورند که راه فقط همان است که طی کردیم و آخر آن هم تکنولوژی، سلطه بر طبیعت و جوامع عقب افتاده هم جزء طبیعت هستند که در واقع این را توجه بر کارهای خود می دانستند. البته به پیشرفت و تکنولوژی هم نقد هایی وارد شد که باعث به وجود آمدن نسبی گرایی فرهنگی شد که مدعی شد هیچ راه معینی در کار نیست. در کتاب انسان شناسی اجتماعی و فرهنگی آمده که یکی از اصول انسان شناسی تکثر گرایی است.

نهایتاً فقط انسان را در تکنولوژی، آزادی، رفاه، سلطه ختم می کنند در حالی که این نهایت و غایت انسان شناسی نیست. به عبارت دیگر آیا حقیقت انسان فقط در همین چند مولفه ختم می شود؟

در حقیقت جوامع غربی نتوانستند یک راه واحد را مشخص کنند.

اکنون به بررسی مساله راه در افق حسی و خیالی - مادی / عقلی - ماهوی / شهودی - وجودی می پردازیم.



وقتی می‌گوییم این افق تحلیل «حسی و خیالی - مادی» است زیرا جامعه را به عنوان امری که در زمان و مکان واحد است در نظر می‌گیرند و جوامع را فقط با مولفه های مکان و زمان تحلیل می‌کنند. وقتی چیزی فراتر از آنچه محسوس (موجود مستقر در مکان و زمان) باشد قابل نباشیم، صرفاً تلازم های مکانی و زمانی است که جوامع را متفاوت میکند و در چنین افقی یا باید تصورگر باشیم (یعنی تکثر جوامع را در همین بستر زمانی و آن هم به نحو تکامل خطی ببینیم) یا اگر تکامل دارویی را در حوزه تفاوت جوامع به رسمیت نمی‌شناسیم، چاره‌ای نیست که هرگونه قضاوت کلی درباره راه حرکت بشر را انکار کنیم و ثمره‌اش همین می‌شود که امروزه قبول تکثرگرایی فرهنگی (یعنی انکار وجود راه واحد برای جوامع) یکی از اصول انسان‌شناسی قرار گرفته است.

سوالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا مدل تحلیل از راه بشر (و به تبع آن: از تفاوت جوامع) منحصر در این مدل‌هایی است که این مکتب غربی مطرح کردند؟ و راه دیگری وجود ندارد؟

توجه کنید ما تحلیل تفاوت در افق «حسی-خیالی / مادی» را انکار نمی‌کنیم، بلکه بسنده کردن تحلیل در این موقف را نادرست می‌دانیم. کسی از این مدادی که در دست من است فقط اعراض آن (رنگ مشکی، اندازه آن و ...) را می‌بیند، اما آیا حقیقت مداد در همین اعراض اوست؟ اگر انسان نداند که این مایک جوهری دارد فراتر از این اعراض، در تحلیل صحیح این مداد درمی‌ماند و اگر این مداد اندازه‌اش تغییر کند دیگر آن را شیء جدیدی قلمداد می‌کند؛ قطعاً این سخن که حقیقت اصلی مداد را جوهرش (و نه فقط اعراضی که مدزک قوای حسی است) تشکیل می‌دهد معنایش بی‌توجهی و انکار این اعراض نیست. همین طور در تحلیل جوامع، وقتی افق‌های بالاتر مطرح می‌شود معنایش نفی این افق‌ها نیست، بلکه این است که این افق حسی-خیالی، باید در ذیل آن افق فهمیده شود نه مستقل از آن و براساس انکار آن.

افق عقلی ماهوی:

الف) در غرب: به نظر می‌رسد مدل‌های تحلیل هگل که حس را معیار نمی‌داند و منطق دیالکتیک را حاکم می‌کند راه انسان را در این افق جستجو می‌کند. همچنین پدیدارشناسانی مانند هوسرل و هایدگر که شعارشان حرکت به سمت ذات اشیا و در پرانتز قرار دادن وجود (که منظورش از وجود، وجود محسوس و حسی اشیاست) است نیز همین افق را مطرح می‌کنند. اینکه آنها فرهنگ‌های مختلف را به معانی مختلف برمی‌گردانند که معانی بالذات دارند، به نظر می‌رسد در این افق تحلیلی وارد شده‌اند. (فعلاً با صحت و سقم دیدگاه کار نداریم بلکه افق تحلیلی مد نظر است ولو در این افق اشتباه هم ممکن است)

ب) در حوزه‌های فلسفی اسلامی: بحث‌هایی مانند مننی بالطبع یا بالاضطرار یا بالاختیار. همچنین بحث‌های امثال آقای پارسائیا درباره اتحاد انسانها در معانی خیالی و عقلی؛ یا حتی بحث اصالت فرد و جامعه شاید در این افق باید مطرح شود.

افق شهودی - وجودی

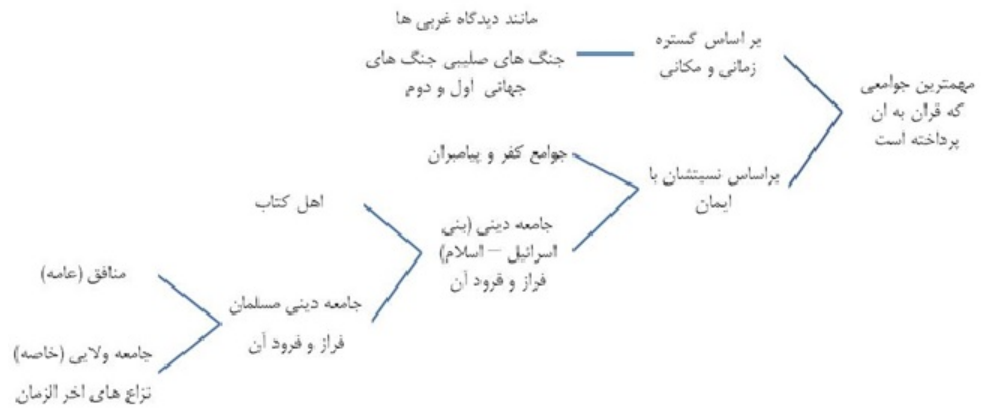
الف) ادبیات عرفانی: تجلیات اسماء مختلف در جوامع مختلف (فصوص الحکم)

ب) ادبیات قرآنی: فرد (ایمان و عمل) نهادینه شدن فرهنگ براساس اختیار خود

جامعه: ساختارها (نوع تولی، ولایت، امامت)

در ادامه بحثی پیرامون مهمترین تکثر جوامع که ارزش بررسی دارد براساس ادبیات دینی (قرآنی) پرداخته شد. در فضای غربی اشاره شد که معیار اهمیت جوامع گستره زمانی و مکانی است و لذا مثلاً مهمترین جوامع تمدن‌های در زمان و مکان خاص و یا مهمترین جنگ‌های عالم، جنگ‌های صلیبی یا جنگ‌های جهانی اول و دوم است درحالی که مهمترین جوامعی که قرآن محل بحث قرار داده جوامعی است که حول انبیا یا در تقابل با انبیا شکل گرفته‌اند و به همین ترتیب مهمترین جنگ‌های عالم جنگ‌های بین حق و باطل بوده ولو گستره زمانی و مکانی وقوع آن بسیار کوچک بوده باشد (مانند جایگاه کربلا در تاریخ)

در نگاه قرآن، حقیقت انسان (در قبال آسمان و زمین) به امانت (عرضاً الامانه) است نه به جسم و رفتار؛ که آن امانت همان ایمان است که ضابطه اصلی در حقیقت انسان، ایمان است. اولین گام در انسان‌شناسی بحث طبقه بندی عقیدتی است. که آن هم در اجتماع، نه فقط فردی. در این منظر، هر حکومتی و هر تمدنی بر اساس علقه دینی‌اش ارزش بررسی دارد و تمدن‌ها را براساس دین باید دسته بندی کرد نه جغرافیا و زمان. و در این میان از وقتی جامعه دینی (اولین جامعه دینی: بنی‌اسرائیل) در عالم پیدا می‌شود هیچ تمدنی ارزش بررسی ندارد و این جامعه بسیار پیچیده‌تر از جوامع غیردینی می‌شود و از وقتی اسلام می‌آید (یعنی جوامع دینی اهل کتاب تن به دین اسلام نمی‌دهند، هم آن جوامع و هم جامعه اسلام پیچیدگی‌های مضاعف پیدا می‌کنند و افق تحلیل ناظر به این جوامع و بویژه جامعه اسلامی و گروهبندی‌های داخل آن (مومن و منافق) می‌شود



7. جلسه هفتم (شرح رساله انسان قبل الدنيا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در این جلسه ابتدا یادآوری ای شد از اهمیت بحث از سابقه انسان برای فهم هدف و غایت انسان (پاسخ سوالهای «امندم بهر چه بود، به کجا می روم آخر» متوقف بر حل مساله «زکجا آمده ام» است) که نقطه افتراق اصلی ما از تئوریهای غربی است و سپس مختصری درباره سه رساله علامه (انسان قبل الدنيا، انسان فی الدنيا، انسان بعد الدنيا) توضیحاتی داده شد و در ادامه شرح رساله مذکور آغاز شد.



خ لاصه بحث

از علیرضا ربانی منش در پنجشنبه، 21 آبان 1394، 1:21 عصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس انسان شناسی اسلامی و مبانی معرفت دینی
جلسه هفتم (شرح رساله انسان قبل الدنيا علامه طباطبایی رحمه الله)

نکته 1: بحث انسان قبل از دنیا در مقابل نگاه داروینی است و مربوط به بررسی ظرفیت های انسان قبل از دنیا می باشد.

نکته 2: مبنای بحث ما در حوزه انسان قبل از دنیا رساله مرحوم علامه (ره) با همین عنوان است که شامل دو فصل می باشد که ایشان در فصل اول یک بحث عقلی در رابطه با وجود انسان قبل از دنیا دارند و در فصل دوم بحث نقلی در این باره می کنند.

نکته 3: سبک این رساله به شدت نقلی است گرچه پشتوانه محکم و عمیق عقلی دارد.

فصل اول: استدلال عقلی بر وجود انسان قبل از دنیا

مقدمه 1: علیت نشان می دهد که معلول عین الربط به علت است یعنی همه حقیقت معلول در علت هم می باشد.

مقدمه 2: عوالم ثلاث (عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل) وجود دارند به نحوی که عالم ماده مسبوق به عالم مثال (عالمی که ماده در آن راه ندارد ولی احکام ماده را داراست) و عالم مثال مسبوق به عالم مجرد یا همان عالم عقل (عالمی که نه ماده و نه احکام آن در آن راه ندارد) است.

نتیجه: انسان در عالم ماده، با حذف نواقص در عالم مثال و عقل هم هست.

فصل دوم: استدلال نقلی بر وجود انسان قبل از دنیا

در این فصل با توجه به آیات شریفه ای که مرحوم علامه برای استدلال از آن استفاده کرده اند مطالب زیر را می توان بیان نمود:

1. مطابق آیه 54 سوره اعراف که می فرماید: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ علاوه بر عالم خلق، عالم امری نیز وجود دارد یعنی علاوه بر عالم خلق که درون آن هستیم عالم امری هم داریم که عالم خلق متفرع بر اوست.

تعبیر «امر» مختص به آثار اعیان نیست که بگوییم خلق خود اعیان و امر آثار آن هاست زیرا:

الف) روح که از اعیان است به امر نسبت داده شده است. وَ يُسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي الْإِسْرَاءُ : 85

یعنی روح اثر اعیان نیست بلکه خود عین است.

ب) ایجاد مفاد امر دانسته شده و ایجاد اعم از عین و اثر عین است. إِيْمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ يس : 82

مفهوم اولی که از این آیه برداشت می شود ایجاد اعیان است نه آثار اعیان.

2. عالم خلق، مرتبه تدریجی؛ و عالم امر، مرتبه غیر تدریجی عالم است و غالباً در ادبیات قرآنی این طور استعمال شده است

نکته: مجموع عالم جسمانی همه از نوع خلق تدریجی اند به علت حرکت جوهری که وجه امری نیز در آن هست. به عبارت دیگر این عالم جسمانی هم مصداق خلق است و هم مصداق امر.

نتیجه: در ما یتکون بالتدریج (موجودات جسمانی و آثارشان) دو وجه از خالق فائض شده:

الف) وجه امری غیر تدریجی

ب) وجه خلقی تدریجی

3. خلق تابع و متفرع بر امر است.

نتیجه: هر موجود زمانی متفرع بر موجودات عالم امر است و آنجا محیط بر اینجا موجوده معها قائمه علیهاست (امر تنزل پیدا کرده و مراتب سماء را ساخته به ارض رسیده است)

4. عالم امر ذو مراتب است؛ حداقل دو مرتبه مهم:

الف) مرتبه دارای حد (اشاره به عالم مثال و برزخ): كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا الْأَحْزَابُ : 8

ب) مرتبه بدون حدود و مقدم بر تقدیر (اشاره به عالم مجردات و قیامت): وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومِ الْحَجَرِ : 21

(موجودات این مرتبه چون حد ندارند فهی موجوده جمیعاً بوجود واحد علی کثرتها)

5. این مرحله مبری از نقص، و طاهر و مقدس است. (منظور از نقص امثال گناه و غیر ذلک است و الا طبق قانون علیت هر معلولی فی ذاته نسبت به علتش ناقص محسوب می شود. همچنین این مربوط به قوس نزول است و گر نه در قوس صعود، جهنم هم هست و شیطان ظاهراً تا عالم مثال صعودی راه پیدا می کند.) دلیل:

الف) روح که از عالم امر است را به وصف قدس توصیف کرده: وَ أُنزِلْنَا بِهِ رُوحَ الْقُدُسِ الْبَقَرَةَ : 7 / قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ النحل : 102

ب) سخن فرشتگان که مربوط به فوق ارض و عالم امر است: وَ نُحْنُ مُسَبِّحُونَ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ الْبِقَرَةَ : 30
 اى نظهر قسك و طهارتك عن النواقص بذواتنا و افعالنا

برهان قرآنى بر عصمت فرشتگان و اينكه فعل آنها عين طهارت است:

1) چون ذواتنا و افعال ذواتنا بامرک: بَلْ جَاءَتْ مُكْرِمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ الْاَنْبِيَاء : 27 فعمل الملائكة- و هم المتوسطون في الحوادث- بواسطة الامر.

و نیز در مورد ذوات قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ الْاِسْرَاء : 84 يعنى شاكله وجودى فرشتگان بر طهارت و قدس است كما بَدَأْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ الْاَنْبِيَاء : 104 وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِاِذْنِ رَبِّهِ الْاَعْرَاف : 58 و نسبتش با فعل

2) استدلالشان كه أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا قَرِينَهُ اى بر فساد نداشتند غير از اِي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً الْبِقَرَةَ : 30 يعنى از زمينى بودن، كشف فساد كردند، پس سملى بودن، قدس و تسبيح گرى مى آورد.

6. وجه تسميه اين عالم به «امر» اين است كه لايتحاج فى وجوده الى ازيد من كلمة «كن» (لذا ماده ندارد): به همين دليل، از آن به «كلمه» و به «فضاء محتوم» نیز تعبير شده است. (تبدیل راه ندارد، زیرا تبدیل فرغ و لوازم ماده و قوه است.)

7. روح مربوط به عالم امر است.

8. روح غير از بدن است اما با نفخه الهی با بدن متحد می شود و بعدا با جذب ربانی از آن جدا می گردد:

اتحاد با يك نفخه الهی فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي الْحَجَر : 29/ص : 72 و جدایی با يك جذب ربانی قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ السَّجْدَه : 11
 توضیح: حقیقت انسان (که با لفظ «من» تعبير می شود) روح اوست: قُلْ يَتَوَفَّاكُم : آنچه توفاه شده نفس و روح انسان است که متحد با بدن است (ترکیب اتحادی نه انضمامی) تا حدی که او را به بُعد بدنی هم منسوب می کنند: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى طه : 55/ قَالَ فِيهَا تَخَيَّرُونَ وَ فِيهَا تُمَوَّنُونَ وَ مِنْهَا نُخْرِجُونَ الْاَعْرَاف : 25 .

9. جسمانیة الحدوث بودن روح.

استدلال به روایت شریفه علل الشرایع:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قُلْتُ لِأَيِّ عِلَّةٍ إِذَا خَرَجَ الرُّوحُ مِنَ الْجَسَدِ وَجَدَ لَهُ مَسْتَأً وَ حَيْثُ رُكِبَتْ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لِأَنَّهُ نَمَا عَلَيْهَا الْبَيْتُنُ . علل الشرائع ج : 1 ص : 309 ح 261
 يعنى يکى از مراحل رشد افاضه ی روح بود که همانگونه که در بقیه مراحل و تغییرات چیزی را درک نمی کنیم در این مرحله نیز این چنین است.

7.1. گفتاری پیرامون روایت علل الشرایع



گفتاری پیرامون روایت علل الشرایع

از علیرضا ربانی منش در پنجشنبه، 21 آبان 1394، 1:22 عصر

مَنْ حَدِيثُ: ع. عَلِيُّ بْنُ حَلِيمٍ عَنِ الْقَلْبِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ حَمْدَانَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَمْرَانَ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قُلْتُ لِأَيِّ عِلَّةٍ إِذَا خَرَجَ الرُّوحُ مِنَ الْجَسَدِ وَجَدَ لَهُ مَسَاءً وَ حَيْثُ رُكِبَتْ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لِأَنَّهُ نَمَا عَلَيْهَا الْبَيْتُ.

متن سخن علامه مجلسی (ره): بیان: قوله (ع) لانه نما عليها البدن، أي ان الالم إنما هو لألفة الروح بالبدن لئلا يمتد إليها لا لمحض الإخراج حتى يكون لإدخال الروح أيضا ألم. أو أنه لما نما عليها البدن و بلغ حدا يعرف الألام و الأوجاع فلذا يتألم بإخراج الروح بخلاف حالة الإدخال فإنه قبل دخول الروح ما كان يجد شيئا لعدم الحياة و بعده لا ألم يحس به و يحتمل وجها ثالثا و هو أن السائل لما توهم أن الروح يدخل حقيقة في البدن سأل عن الحكمة في عدم تأثر البدن بدخول الروح و تأثره بالخروج مع أن العكس أنسب فأجاب (ع) بأن الروح الحيوانية لا يدخل من خارج في البدن بل إنما تتولد فيه و ينمو البدن عليها و المس أول ما يحس به من التعب و الألم منه.

متن سخن علامه طباطبائی (ره): لو يدل رحمه الله الروح الحيوانية بالروح الانسانية انطبق على الحركة الجوهرية القليلة بكون الروح الانسانية إحدى مراتب البدن الاستكمالية كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ثم انشأناه خلقا آخر﴾ الآية و المدرك للذة و الالم هو النفس فيتم البيان، فالروح حدوده كمال للبدن و هو نفسه فلا يشعر به، و مفارقه مفارقة ما أنس به بالتعلق و التصرف فيوجب التألم.

ترجمه سخن علامه مجلسی (ره): بیان: سخن امام (ع) که می فرماید «چون بدن بر آن نمو کرده» یعنی احساس درد به جهت الفت روح با بدن است که بدن بر آن نمو یافته است، نه به جهت محض خروج روح از بدن، تا ادخال روح بر بدن نیز دردی داشته باشد.

(توضیح: احساس درد به خاطر خروج نیست تا به خاطر ورود هم دردی باشد).

یا: مراد امام (ع) این است که: چون بدن بر روح نمو کرده به حدی رسیده که دردها را احساس کند. لذا با خروج روح احساس درد می کند. به خلاف زمان ورودش. زیرا بدن در پیش از ورود روح، نمی توانست چیزی را درک کند چون فاقد حیات بود، و پس از ورود روح نیز دردی نبود تا حس کند.

و وجه سوم نیز محتمل است: چون عبدالرحمن گمان می کرد که روح حقیقتاً به بدن داخل می شود و لذا از حکمت احساس درد در خروج آن از بدن، و عدم احساس درد از ورود آن، پرسش کرد. زیرا (در این صورت) عکس آن مناسب تر است.

(توضیح: یعنی احساس درد در ورود باید بیش از احساس درد در خروج باشد).

امام (ع) جواب داد که روح حیوانی از خارج بدن به بدن داخل نمی شود، بل در خود بدن به وجود می آید و بدن بر آن نمو می کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (ره): اگر (مجلسی) رحمه الله، به جای روح حیوانی، روح انسانی، می گفت، مطابق «حرکت جوهری» می شد. حرکت جوهری که می گوید: روح انسانی یکی از مراتب تکامل بدن است. چنانکه دلالت می کند بر آن، سخن خداوند متعال که می فرماید: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ [1]﴾.

و آن چه لذت و درد را احساس می کند، نفس است. (اگر مجلسی چنین می گفت) بیان تام می شد.

پس حدوث روح، کمال بدن است و این خود بدن است، پس بدن در حدوث نفس چیزی احساس نمی کند. لیکن مفارقت نفس، مفارقت چیزی است که به بدن متعلق بوده و در آن تصرف می کرده با آن انس داشته، پس موجب تألم می شود.

بررسی: 1- در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه»، توضیح داده ام که: آن چه ملاحظه با عنوان حرکت جوهری آورده اگر برای ارسطوئیان ارزشی داشته باشد، برای دیگران (یعنی برای همه اندیشمندان امروز جهان- غیر از تعدادی از ماها که صدرویان هستند) هیچ ارزشی ندارد. زیرا برای همگان روشن و بدیهی است که هر شی غیر از خدا، متحرک و متغیر است خواه جوهر باشد و خواه عرض. و چیزی به نام حرکت جوهری و پرسش با عنوان «آیا جوهر نیز متغیر است؟»، مشکلی بود که خود ارسطوئیان برای خودشان درست کردند و سپس به عقیده عقلای جهان، برگشتند و به حرکت جوهری معتقد شدند.

مسئله ای که برای همه اندیشمندان جهان از اول، روشن و بدیهی بود.

ظاهراً منشأ این ماجرا، مذاکره ابن سینا و بهمنیار است (نقل آزاد):

بهمنیار: مشاهده می کنیم که اشیاء در تغییر هستند، آیا این تغییر در جوهر آن ها است یا در عرض شان؟

ابن سینا: اگر جوهر اشیاء تغییر یابد، اینک نه من آن این سینا بودم که در آغاز با تو همسخن شدم، و نه تو آن بهمنیار بودی که با من سخن آغاز کردی. هر دو عوض می شدیم.

این گفتار بعدها به یک اصل در میان ارسطوئیان تبدیل شد که جوهر حرکت ندارد. چیزی که نادرست بودن آن بدیهی است. سپس ملاصدرا آمد و گفت جوهر نیز متغیر و متحرک است.

شعار دیگر صدرویان این است که «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است»، یعنی همان طور که علامه طباطبائی فرمود، روح از تغییری که در بدن حاصل می شود، پدید می آید، موادی از جسم در اثر تغییر، به روح تبدیل می شود که گفت: روح مرحله ای از تکامل بدن است.

در این که بدن با دریافت روح انسانی به مرحله ای نوین از تکامل می رسد، تردیدی نیست. سخن در این است که آیا روح در بدن و از خود بدن پدید می آید، یا از خارج به بدن می رسد؟

طباطبائی مطابق نظر ملاصدرا، صورت اول را می پذیرد. اما:

1- آیه «فَخَلَقْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي» که صدرویان آن را دستاویز کرده و بر اساس آن انسان را با روح خدا شریک می دانند و آن همه به محور آن داد عرفان می دهند، چه می شود؟

2- مرحوم طباطبائی با آن همه حدیث ها که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند» [2] چه می کند؟ موضوعی که به عنوان یکی از اصول اسلام شناخته می شود.

3- مارکس نیز در این موضوع با ملاصدرا هم عقیده است، می گوید: حیات (روح) از جسم مادی پدید آمده است. با این فرق که مارکسیست ها به همین تک جمله بسنده می کنند و اعتراف دارند که علم و اندیشه از شناخت این موضوع عاجز است. اما صدرویان به تخیلات خویشان ادامه می دهند.

منشأ این تخیلات، عدم آگاهی صدرویان از «فعل خدا» است؛ آنان فقط «کار خلقی» خدا را می بینند و از «کار امری» خدا غافل هستند و نمی دانند که خداوند دو نوع کار دارد که قرآن از آن با «دو دست خدا» یاد می کند.

در مباحث گذشته به شرح رفت که اساساً روح از موضوع علم خارج است؛ کار امری خدا بر اساس «کن فیکون» و ایجاد، است. نه بر اساس قانن علت و معلول که جریان خلق است نه امر. چیزی که پیدایش آن بر اساس علت و معلول نیست از عرصه کار علمی خارج است. و انسان اگر میلیون ها سال در علم پیشرفت کند، چپستی و چگونگی پیدایش روح را نخواهد شناخت. همان طور که پیدایش آن اولین پدیده کلنات نیز با امر «کن فیکون» است و انسان هرگز چگونگی پیدایش آن را نخواهد شناخت. و همچنین پیدایش چیزی که «قانن علت و معلول» نامیده می شود، یک پیدایش امری است و برای انسان، عقل انسان، علم انسان، قابل شناخت نیست. فرق خدا و انسان همین است: اگر انسان کارهای امری خدا را نیز بتواند شناخت کند، به مقام خدائی می رسد و این محال است.

و قرآن درباره روح می گوید: ﴿هَلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ یعنی روح یک پدیده امری است نه خلقی که از چیز دیگری آفریده شود.

برای ما هیچ فرقی نمی کند روح از بدن خلق شده باشد، یا با امر کن فیکون ایجاد شده باشد. هدف این است که اصول «هستی شناسی» و «انسان شناسی» و «حیات شناسی» اسلام چیست و چه می گوید. تنها همین نکته که می گویند پدیده های امری قابل شناخت علمی نیستند، خود یک علم بزرگ است در هستی شناسی. و همین که می گویند در میان اشیاء هستی، پدیده ها و اشیائی هستند که با امر ایجاد شده اند، یک کشف بزرگ علمی است گرچه علم نتواند در پیدایش پدیده های امری کار کند. همین قدر که این مطلب، علم را، عرصه کار علم را، و محدوده قلمرو علم و اندیشه را بیان می کند و اهل اندیشه و دانش را از سرگردانی رها کرده و تکلیف را روشن می کند، بزرگ ترین علم و مهم ترین دانش است.

و در این مسئله، عقل نیز مانند علم است؛ عقل می تواند در عرصه کارهای خلقی خدا فعال باشد، نه در کارهای امری، زیرا خود عقل نیز از پدیده های امری است. عقل همه چیز را می تواند تحلیل کند (علت یابی کند) اما نمی تواند چگونگی پدید آمدن خودش را تحلیل کند. همان طور که نمی تواند چپستی خدا را تحلیل کند.

در مباحث گذشته به این مسائل اشاره شد و اصل مطلب را به کتاب «دو دست خدا» حواله می دهم.

اما چرا مرحوم مجلسی عنوان «روح حیوانی» را آورده و از عنوان «روح انسانی» پرهیز کرده است؟ به نظر او روح انسانی قبل از آفرینش انسان ها و حتی پیش از آفرینش کره زمین آفریده شده است و در بحر، یک باب تحت عنوان «باب حقیقة النفس و الروح و أحوالها» [3]، و یک باب مستقل دیگر تحت عنوان «باب فی خلق الأرواح قبل الأجساد...» [4]، به این موضوع اختصاص داده و حدیث های فراوان را ردیف کرده است، علاوه بر آن در جلد 24، ص 127 و 129، و نیز جلد 26 ص 119 و 120، و همچنین جلد 41 ص 290 و جلد 65 ص 205 و 206، در این باره حدیث آورده و سخن گفته

است. او چگونه می تواند این همه حدیث ها را نادیده بگیرد یا فدای صادر اول خیالی ارسطوینان، و عقول عشره بی دلیل آنان، و هستی شناسی و کیهان شناسی رسوای ارسطوینان، کند.

مجلسی و هر کسی که قرآن و اهل بیت(ع) را صاحب یک مکتب کامل بداند، نمی تواند، مرید بیش های خیالی ارسطوینان باشد.

اما منظورش از روح حیوانی: در مباحث گذشته اشاره شد و شرح مسئله به کتاب «دو نست خدا» حواله شد که مطابق هستی شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی و انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی. حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزه (حیوانی). و انسان سه روح دارد: روح نباتی، روح حیوانی (غریزه) و روح فطرت (روح انسانی). قرآن از روح غریزی «نفس اماره» نیز تعبیر کرده، همان طور که از روح فطرت با «نفس لّوامه» تعبیر کرده است.

مجلسی در این سخنش با عنوان «محتمل وجهاً ثالثاً» به صورت یک احتمال می گوید ممکن است روح حیوانی از خارج به بدن داخل نمی شود. و در این صورت نیز همان روح حیوانی با امر کن فیکون ایجاد شده است نه با روند خلقی علی معلولی. تا دانشمندان بکوشند چگونگی پیدایش روح حیوانی یا روح نباتی را کشف کنند.

عرصه خلقت و گستره وسیع کارهای خلقی خدا، میدان فعالیت عقل و علم است و خداوند نه تنها به انسان اجازه داده در این عرصه کار کند، و هیچ کار علمی را و دست درازی به اعماق جهان خلقت را (بر خلاف نظر مسیحیان قرون وسطی) فضولی ندانسته، بل بشر را بر این فعالیت به شدت تشویق کرده است. اما چگونگی پیدایش پدیده های امری از حیطة کار عقلی و علمی، خارج است.

چگونگی کار و نیز آثار پدیده های امری، باز موضوع عقل و علم است. آن چه از دسترس عقل خارج است اصل چگونگی پیدایش پدیده های امری است.

خود عقل و تعقل، فکر و تفکر، علم و تحقیق علمی، با هزار زبان می گوید: چگونگی پیدایش پدیده های امری خارج از موضوع علم است.

اگر علامه مجلسی به جای «روح حیوانی» عبارت «روح انسانی» می آورد، سخنش به طور تام یک باور ارسطویی می گشت. اما باوری که بر اصول باطل زیر مبتنی است:

1- خداوند مصدر است. در مباحث پیش به شرح رفت که هر مصدری به هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصور، مرکب است.

2- آن پدیده اولیه کائنات از وجود خود خدا صادر شده است. و بیان شد هر «مصدر» لازم گرفته که مصدر آن تجزیه شود.

3- فرضیه خیالی و بی دلیل سوم شان که عبارت است از عقول عشره تخیلی.

4- منحصر کردن کار خدا فقط به جریان خلق و نظام لوله کشی شده علت و معلول، و غفلت از کار امری خدا.

5- همان انحصار لازم گرفته که خدای شان علت شود و لازمه آن نیز موجب بودن خدای شان است که در مباحث پیش به شرح رفت.

6- 7- 8 و ده ها اصل باطل و ضد عقل دیگر.

در مبحث بعدی که بلافاصله می آید، باز درباره روح حیوانی انسان، و روح انسانی، بحث خواهد شد.

استدراک: آنان که معتقد هستند روح در اثر حرکت جوهری در بدن و از بدن پیدایش می یابد و شعارشان «الروح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است از آن جمله مرحوم علامه طباطبائی، به «تعدد روح ها در وجود انسان» قائل نیستند. پس مراد طباطبائی(ره) از روح حیوانی و روح انسانی، در این سخنش چیست؟

به عبارت دیگر: آنان در وجود انسان فقط به یک روح معتقد هستند و تعبیرهایی از قبیل نفس اماره، نفس لّوامه، که در قرآن آمده را به مراتب کمال و عدم کمال آن روح واحد، تأویل می کنند. و به حدیث هایی که اعلام می کنند در وجود انسان روح های متعدد هست[5]، اعتنا نمی کنند. و نیز آن همه حدیث های بس فراوان را که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند» نادیده می گیرند.

با این وصف، مراد از روح حیوانی و روح انسانی، در بیان مرحوم علامه طباطبائی چیست؟

پاسخ: علامه طباطبائی(ره) گمان کرده است که مراد مجلسی(ره) از روح حیوانی، آن روح است که در حیوان است. یعنی مجلسی(ره) موضوع بحث حدیث را در احتمال سوم، از انسان تنزل داده و انسان را از بحث خارج کرده و به حیوان اختصاص داده است. در حالی که مراد مجلسی همان روح حیوانی است که در انسان نیز وجود دارد.

طباطبائی(ره) می گوید: بهتر بود مجلسی این کار را نمی کرد و می گفت که روح انسانی نیز در بدن انسان و از بدن، پیدایش می یابد.

اما اگر مجلسی(ره) این کار را می کرد، پیرو «انسان شناسی» ارسطو می گشت، نه پیرو انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع).

اگر آیه ها و حدیث های فراوان نیز وجود نداشتند، باز با تجربه درونی و بیرونی خود انسان، روشن و مسلم است که انسان روح های متعدد دارد.

زیرا انسان تنها موجودی است که خودش با خودش درگیر می شود، همیشه در درونش خودش با خودش در چالش است، همواره روح اماره با روح لّوامه، در رقابت و تراحم است.

و چون حیوان، فاقد روح سوم (روح فطرت) است لذا فاقد جامعه، تاریخ، اخلاق، هنجار و ناهنجار، تمدن، و نیز فاقد خنده و گریه است و ... (مشروح این بحث در «تبین جهان و انسان» بخش انسان شناسی دوم).

تعدد روح ها در انسان، موضوع بس مهمی است که انسان شناسی غربی نیز از آن غافل مانده و در نتیجه، علوم انسانی غربی (روان شناسی، جامعه شناسی، فلسفه تاریخ، تاریخ تحلیلی، منشأ جامعه، منشأ اخلاق، منشأ خانواده و...) همگی لنگ مانده اند و امروز مسلم شده است که این علوم انسانی از اداره جهان بشری عاجز و ناتوان است، با آن همه کار گسترده علمی که درباره شان شده است.

فوکویاما با عنوان کردن «پایان تاریخ»، می خواهد بگوید: علوم انسانی بیش از این که هست قابل کمال و تکامل نیست و لیاقت انسان تا همین جا است و باید به همین ها بسنده کند.

اما حقیقت این است که: مدرنیته که شاکله این علوم انسانی است به پایان رسیده و از اداره جهان بشریت عاجز مانده است. زیرا فقط به یک «غفلت» در اصل و اساس انسان شناسی دچار است که غفلت از تعدد ارواح در وجود انسان است.

غربیان در علوم انسانی، کاری بس وسیع، عمیق و مهم، انجام داده اند؛ این علوم تنها به یک چیز نیاز دارد: باید از نو به محور، و بر نخ «تعدد ارواح» چیده شود. که در «جامعه موعود» چنین خواهد شد.

[1] آیه 14 سوره مومنون

[2] بحار، ج 58 ص 131- و درباره نظریه مشترک مارکس و ملاصدرا، رجوع کنید: «انسان و چپستی زیبایی» سایت بینش نو

[3] بحار، ج 58 ص 1

[4] همان، ص 131

[5] کافی، ج 1، کتاب الحجّة، باب «ذکر الارواح الّتی فی الائمة-ع-». و: بحار، ج 58 ص 43 ح 19

7.2. چند سوال در خصوص مطالب جلسه هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم

چند سوال در خصوص مطالب جلسه هفتم
از عیسی کمال در چهارشنبه، 20 آبان 1394، 8:20 عصر

سلام علیکم

استاد

مواردی که از رساله «الانسان قبل الدنيا» و سایر مباحث مطرح شده در جلسه هفتم، فهمیدیم نفهمیدیم، در قالب چند سوال، به شرح ذیل است:

1. ابتدای جلسه با اشاره به طبقه بندی مطرح شده بر اساس مباحث آقای پارسائیا در کتاب هستی و هبوط، به نکته ای جامانده اشاره کردید که:

«تنها نکته ام این است که این دیدگاهی که قائل می شود ماوراء، اصل است و بعد، غایت انسان را هم می خواهد در ماوراء دنیا تعریف کند و راه را هم ناظر به آنجا تعریف کند، زمانی می تواند این حرف ها را بزند که آن مبدئیت را حل کند. یعنی ظرفیت ماورائی را در انسان، گذاشته باشند. برای همین است که بحث انسان قبل دنیا مهم می شود. معلوم است؟»

یعنی اگر ما معتقدیم که غایت انسان در ماوراء دنیا تعریف می شود این غایت باید در فعلیت انسان و در وجود انسان، وجود داشته باشد. یعنی باید بتوانیم این را نشان بدهیم. برای همین است که می گوئیم انسان با این ظرفیت، در عالم وارد شده است.

در نقطه مقابل، نگاه های داروینی، تلقی شان این بود که همه ظرفیت انسان در عالم ماده است. [اما] ما می گفتیم که علاوه بر عالم ماده، نفس و روح هم هست و ظرفیت ماورائی در این موجود قرار داده شده.

اگر ما می گوئیم غایت انسان در ماوراء است این ظرفیت در او وجود دارد. برای همین، ما نیاز داریم به بحث انسان قبل دنیا بپردازیم. در واقع، این بحث انسان قبل دنیا، آن بحث مبدئیت است که قبلاً می گفتیم.

منظور ما از قبل دنیا، قبل از دنیا به لحاظ زمانی نیست. انسان قبل دنیا را می خواهیم بحث کنیم. انسان قبل از دنیا، یعنی این، قبل از این که وارد این عالم شود ... این گونه در نظر بگیرید: از این ماتریالیست ها سوال کنیم که آقا! قبل از این که ما، انسان های طبقه ای که هستیم، در این عالم وارد شویم چه خبری بود؟ اینها می آیند داروین را توضیح می دهند. حالا ما می گوئیم به عنوان یکی، این قبل را قبول داریم. اما آیا قبلش، فقط این خبر بود یا خبر دیگری هم بود برای انسان؟ که ما می گوئیم رساله انسان قبل دنیا می خواهد آن خبر را بحث کند که بگوید این، یک ظرفیت هلی داشت. آن نفخ در روح چیست و چگونه رخ داد؟»

سوال این که «ظرفیت» انسانی یعنی چه؟ چرا از چنین مفهومی بحث می کنید و چرا از چنین مفهومی استفاده می کنید؟

چرا شرط اصالت دادن به ماوراء و تعریف غایت انسان در ماوراء دنیا را به ماورائی بودن «مبدأ» انسان گره می زنید؟ چرا از «مبدأ» انسان بحث می کنید؟ آیا در مفهوم «مبدأ»، مولفه زمانی و مکانی نهفته نیست؟

چرا «مبدأ» انسانی را همان «ظرفیت» انسانی می دانید و به آن گره می زنید؟

چرا ضرورت ماورائی بودن «ظرفیت» انسانی را برپیشی برای طرح ضرورت ورود به مباحث «انسان قبل دنیا» قرار می دهید؟

آیا در تبیین «ظرفیت» انسانی، همان «موجود منبسط و کشیده شده در عوالم سه گانه وجود که هم دارای مرتبه ماده است و هم مرتبه مثال و هم مرتبه عقل»، کفایت نمی کند؟

از طرفی در توضیح مختصر این جلسه آمده است که:

«در این جلسه ابتدا یادآوری ای شد از اهمیت بحث از سابقه انسان برای فهم هدف و غایت انسان (پاسخ سئوالهای «آمنم بهر چه بود، به کجا می روم آخر» متوقف بر حل مساله «زکجا آمده ام» است) که نقطه افتراق اصلی ما از تئوریهای غربی است»

سوال این که چرا درک «هدف و غایت» انسان را به درک «سابقه» انسان گره می زنید؟ چرا «سابقه انسانی» را برپیشی برای طرح ضرورت ورود به مباحث «الانسان قبل دنیا» قرار می دهید؟ آیا در مفهوم «سابقه»، مولفه زمانی نهفته نیست، در حالی که در «الانسان قبل دنیا» مراد از «قبلیت» زمانی نیست؟

از طرفی آیا «ظرفیت» انسانی در جوامع کفر با جامعه اسلامی متفاوت است؟ یا صرفاً «افق» تحلیل انسان توسط تحلیل گر، متفاوت می شود؟



به طور خاص، تعریف دقیق مفهوم «ظرفیت» انسانی، «مبدأ» انسانی و «سابقه» انسان چیست؟ لطفاً نسبت آن ها را با «الانسان قبل دنیا» علامه طباطبایی (ره) بیان بفرمایید.

2. دلیل نام گذاری سه رساله توسط علامه طباطبایی (ره) چیست و واژه های جایگزین برای این سه رساله، چه می تواند باشد؟

چون از این جلسه، «رسائل انسان» شروع شد، حسب تجربه قبلی، از این به بعد، استفاده از واژه های «انسان قبل دنیا»، «انسان فی دنیا»، و «انسان بعد دنیا»، این مشکل را به وجود می آورد که من بنده، قبل و بعد را زمانی می فهمم و بالتبع دو عالم را در عرض دنیا. و با تذکر مدام هم این رهزنی خیال، حل شدنی نبوده است. تصور می کنم این مشکل را اگر به گونه ای با جایگزینی واژه ای دیگر، بتوان حل کرد من بنده بهتر متوجه می شوم. در هر صورت، واژه های معادل این سه رساله چیست؟

از طرفی، دلیل تقسیم بندی علامه طباطبایی (ره)، با این سه عنوان چیست؟

تاکنون، تنها دلیلی که به نظر حقیر، قانع کننده رسیده، این بود که چون حقیر، و عمده انسان های مخاطب رسائل انسان علامه طباطبایی (ره)، در دنیا هستیم و تنها با دنیا مأوسیم، علامه طباطبایی (ره) ناگزیر سه رساله را تقسیم کرد به الانسان قبل دنیا، الانسان فی دنیا، الانسان بعدالدنيا. یعنی از زوایه عمده مخاطبین رساله، که در دنیا ایستاده اند، نگاه کرد و رسائل را نام گذاری کرد.

اگر این نکته، اشتباه نباشد، این بخش از حدیث معراج که در «وافی» روایت کرده، شاید مؤید آن باشد:

«مَنْ يُقَالُ لَهَا: كَيْفَ تَرَكْتِ الدُّنْيَا؟!»

فَتَقُولُ: إِلَهِي وَ سَيِّدِي! وَ عَزِيَّتِكَ وَ جَلَالِكَ لَا عِلْمَ لِي بِالدُّنْيَا! أَنَا مُنْذُ خَلَقْتَنِي إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ خَلِيفَتُ مِنْكَ!

فَيَقُولُ اللَّهُ: صَدَقْتَ! كُنْتَ بِحَسْبِكَ فِي الدُّنْيَا وَ بِرُوحِكَ مَعِي!»

آقای لاریجانی در سومین تعلیق (ص216)، به مناسبتی مطرح می کند که «در حالی که «انسان» خود موجودی است منبسط و کشیده شده در عوالم سه گانه وجود که هم دارای مرتبه ماده است [به لحاظ واجدیت بدن] و هم مرتبه مثال و هم مرتبه عقل، در نتیجه ممکن است مرتبه عقل یا مثال در وی بسیار ضعیف باشد هم چون طفل تازه به دنیا آمده یا اکثر مردم به لحاظ مرتبه عقل [به اصطلاح فلسفی] و لذا گفته می شود که اکثر تأملات و افکار ما از قبیل تخیل است نه تعقل به معنای فلسفی آن».

3. علامه طباطبایی (ره)، در ابتدای رساله بیان می کند که «هذه رسالة الإنسان قبل الدنيا، نشير منها إلى ما جرى على الإنسان قبل هبوطه و وقوعه في ظرف الحياة الدنيا على ما دبره العليم القدير» به ترجمه آقای لاریجانی یعنی «آنچه به محضر خوانندگان تقدیم می شود رساله «انسان قبل از دنیا» است. در این رساله به اطوار عارض بر انسان قبل از هبوط به دنیا، که قلم تدبیر الهی آن را رقم زده، خواهیم پرداخت». آیا انسان قبل دنیا، تنها بُعد ملکوتی انسان (عقل و مثال) است؟ قطعاً بله. اما آیا تنها مرتبه عقلی است یا مرتبه مثالی نیز هست؟

4. آیا این تقریر از فصل اول این رساله، درست است؟

مقدمه :

1. من بنده، بدن [مرتبه مادی] خود و عالم مادی را تصنیق می کنم.

2. به برهان، ثابت شده است که عالم مادی، از جهت وجود مسبوق به عالم مثال و عقل یا عالم برزخ و روح است و بالتبع بدن من، از جهت وجود مسبوق به وجودی [بنینی] در عالم مثال یا برزخ، و وجودی [؟] در عالم عقل یا روح است.

1.3. به برهان ثابت شده است که عالم مثال یا برزخ، مادی نیست ولی احکام ماده در آن یافت می شود و در واقع، علت عالم مادی است. پس بدن من، مسبوق به وجودی [بنینی] در عالم مثال یا برزخ است که مادی نیست ولی احکام ماده در آن یافت می شود و در واقع علت بدن من است.

2.3. به برهان ثابت شده است که عالم عقل یا روح، از ماده و احکام آن هر دو مجرد است و در واقع، علت عالم مادی است. پس بدن من، مسبوق به وجودی در عالم عقل یا روح است که از ماده و احکام آن هر دو مجرد است و در واقع، علت بدن من است.

3.3. به برهان ثابت شده است که معلول چه از جهت وجود، و چه از جهت کمالات اولیه و ثانویه، قائم به علت است و نواقص و جهات عدمیه معلول، در علت نیست بلکه ناشی از تنزل و تعین است. پس بدن من چه از جهت وجود، و چه از جهت کمالات اولیه و ثانویه، قائم به علت خویش است و نواقص و جهات عدمیه بدن من، در علت نیست بلکه ناشی از تنزل و تعین است.

نتیجه :

1.4. علت بدن من، با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعال در عالم مثال موجود است بدون آن که لوازم نقصی و جهات عدمی با وی همراه باشند. (حرفی از اوصاف رذیله و افعال سینه نیست.)

2.4. علت بدن من، در عالم عقل موجود است.

اگر شاکله این تقریر درست باشد، سه سوال زیر، کاملاً واضح است:

1.4. علامه طباطبایی (ره)، بحثی از نتیجه دوم، مطرح نکرده است و به بیان خویش، حرفی از انسان در عالم عقل، مطرح نکرده است. چرا؟ آیا تنها وصف انسان در عالم مثال یا توجه دادن به انسان که چنین وجودی دارد در فصل اول رساله «الانسان قبل الدنيا» موضوعیت داشته است؟ اشاره به انسان در عالم عقل و توجه دادن به آن، در رساله «الانسان قبل الدنيا» مطرح نیست؟

2.4. آقای لاریجانی در دومین تعلیق خود، نکته ای را مطرح می کند، که برای من بنده، سوال شد و آن این که :

«این نحوه استدلال [علامه طباطبایی (ره) بر وجود عوالم سه گانه]، فقط وجود سه عالم را اثبات می کند اما این که برای هر وجود مادی، صورتی مثالی و صورتی عقلی وجود دارد از حیثه این استدلال خارج است.»

3.4. تعلیق سوم آقای لاریجانی هم، بُعد سوم سوال حقیر را در این فصل، شکل داد. ایشان مطرح می کنند که :

«ظاهراً تطبیق قاعده کلیه ای که در متن مذکور است بر انسان، احتیاج به تأمل بیشتر و تقریبی دیگر دارد.»

این که هر موجود مادی مسبوق به موجودی در عالم مثال و آن هم به موجودی اقوا و اشد در عالم عقل است قاعده ای است که موضوع آن را اشیای مادی تشکیل می دهد در حالی که «انسان» خود موجودی است منبسط و کشیده شده در عوالم سه گانه وجود که هم دارای مرتبه ماده است [به لحاظ واجدیت بدن] و هم مرتبه مثال و هم مرتبه عقل، ... با توجه به این نکته معلوم می شود که قاعده مذکور [لافاصله به بیانی که در متن است] قابل تطبیق بر «انسان» بما هو هو نیست.

«انسان» با حفظ هویت و تعین خویش دارای عوالمی تو در تو است: بدن اولین مرتبه وجود اوست [ولو با قدری مسامحه] و بعد عالم مثال او [مثال مقید] و بعد عالم عقل او. عالم مثال شخص نسبت به بدن ظاهری او باطن است. و عالم عقل نسبت به عالم مثال باطن. پس انسان را ظاهری است و باطنی، و این باطن را نیز باطنی که همه این مراتب جزء هویت و «خود» انسان است نه خارج از او. حال چگونه می توان چنین موجود منبسط در عوالم را موضوع قاعده مذکور در متن قرار داد؟!»

البته آقای لاریجانی، در ادامه، مقصود مطلوبی را حاصل می کنند. اما تفاوت مدل «ظاهر، باطن، باطن باطن»، با «معلول، علت، علت علت»، در چیست؟

5. عوالم سه گانه (ماده، مثال و عقل) با «الانسان قبل الدنيا»، «الانسان فی الدنيا»، و «الانسان بعد الدنيا»، چنین ارتباطی دارد؟

عالم مادی	عالم مثال	عالم عقل	
*	*	*	الانسان قبل الدنيا
*	*	*	الانسان فی الدنيا
-	*	*	الانسان بعد الدنيا

عالم عقل	*	الانسان قبل الدنيا	الانسان في الدنيا	الانسان بعد الدنيا
عالم مثال	*	*	*	*
عالم مادی	*	*	*	-

6. اگر انسان دارای مرتبه مادی، مرتبه مثالی و مرتبه عقلی است، این سه مرتبه با «الانسان قبل الدنيا»، «الانسان في الدنيا» و «الانسان بعد الدنيا»، چنین ارتباطی دارد؟

مرتبه مادی	مرتبه مثال	مرتبه عقل	
-	*	*	الانسان قبل الدنيا
*	*	*	الانسان في الدنيا
-	*	*	الانسان بعد الدنيا

مرتبه عقل	مرتبه مثال	مرتبه مادی	
*	*	*	الانسان قبل الدنيا
*	*	*	الانسان في الدنيا
-	*	*	الانسان بعد الدنيا



پاسخ: چند سوال در خصوص مطالب جلسه هفتم از حسین سوزنجی در یکشنبه، 24 آبان 1394، 5:09 عصر

سلام علیکم

1) علت گره خوردن غایت با میدا و ظرفیت اولیه انسان در این است که اساسا غیبتی واقعی است که به نحو علیت غایی ریشه در وجود انسان داشته باشد. یعنی هر آنچه بخواهد غایت باشد باید ابتدا به نحو بالقوه در انسان موجود باشد. این بالقوه موجود بودن را بنده گاه با تعبیر ظرفیت نهفته در آدم بحث کردم و گاه با عنوان مبدا انسان بدان اشاره کردم. مفهوم مبدا به معنای مبدئیت رتبی یا همان قوس نزول است و لزوما مکتبی و زمانی نیست اگرچه تنافی ای هم با تقدم زمانی و مکتبی ندارد.

گفته اید:

«آیا در تبیین «ظرفیت» انسانی، همان «موجود منبسط و کشیده شده در عوالم سه گانه وجود که هم دارای مرتبه ماده است و هم مرتبه مثال و هم مرتبه عقل»، کفایت نمی کند؟»

چرا کفایت می کند. اما ارتباط این مطلب با سوال شما را نفهمیدم.

گفته اید:

«از طرفی آیا «ظرفیت» انسانی در جوامع کفر با جامعه اسلامی متفاوت است؟ یا صرفا «افق» تحلیل انسان توسط تحلیل گر، متفاوت می شود؟»

این ظرفیت اولیه انسان بماهو انسان است و به کافر و مومن بودن ربطی ندارد. کافر این ابعاد را دارد اما چون آنها را تحت حیوانیت خود قرار داده، این ابعادش آن گونه که باید و شاید فعال نمی شود. یک نکته ای که در جلسات فراموش کردم تذکر دهم این است که اینکه مکرر عرض شد که افق کافر افق زندگی حیوانی است، این تکمله هم در بحث معلوم بود که: البته حیوان پیشرفته تر. یعنی بالاخره در همان مدل دارویی هم انسان حیوانی است پیشرفته تر، و این پیشرفتگی حیوانی برخی ابعاد حیوانی او را می تواند متفاوت بکند.

2) متوجه نشدم چرا دنبال نام جایگزین هستید. قبل و بعد منحصر در قبل و بعد زمانی نیست، بلکه نوعی ترتیب را می رساند که اتفاقا در اینجا به نوعی زمانیت (به معنای تقدم و تاخر حقیقی) نیز توأم شده است.

3) هر دو مرتبه عقلی و مثالی هست. اما تفکیک این دو مرتبه در قوس نزول چگونه بوده بحث سنگینی دارد که مدعی نیستم دقیقا فهمیده باشم. اما اجمالا اینکه ظاهر برخی روایات این است که گویی تفکیک عوالم به تبع انسان میسر می شود (یعنی گویی انسان با وجود و حرکت وجودی خود موجب تمایز سموات می شود چنانکه آفرینشش موجب تمایز ابلیس از سایر ملائکه شد) از جمله روایاتی که درباره تفصیل سموات سبع و ممنوعیت ورود شیاطین در هر مرحله از برخی از آسمانها آمده است که بحث مفصلی می طلبد.

4) اصل تقریر قابل قبول است اما کلمه بدن زاید است همان طور که خود شما درون کره شگفته اید. اما سوالات:

1. اگر می گفتید علامه از عالم عقل بحث کرده و بحثی از عالم مثال نکرده قابل قبولتر بود تا بالعکس. در واقع به نظر حقیر این بحثها بیشتر ناظر به وجود عقلی انسان است و به گمانم اگر می خواست از وجود مثالی انسان بحث کند باید وارد تفصیلات عالم ذر می شد. به هر حال اینکه چرا وارد نشده، نمی دانم؟ شاید به همان نکته قبلی برگردد که تصویر تمایز عوالم مثال و عقل قبل از ورود انسان بسیار دشوار است.

2.4.2. تعلیقه می گوید: اینکه سه عالم موجود است غیر از این است که هر موجودی، از هر سه وجود بهره مند است. اما به نظرم اشکال وارد نیست زیرا این سه عالم رابطه طولی دارند و اگر معلولی در مرتبه پایین تر حضور دارد بتمامه و به نحو اکملش در مرتبه بالاتر هم وجود دارد و این مفاد برهان علامه است. یعنی اگر اولاً سه عالم طولی موجود است و ثانیاً هر موجودی در مراتب پایین معلول مراتب بالاست پس هر موجودی در عالم مادی، مرتبه ای وجودی در عوالم فوق خود دارد. لذا اشکال تعلیقه وارد نیست.

3.4.3. اشکال ایشان غیر از اشکال شمس است. ایشان در واقع می گویند اگر ما می دانیم انسان این سه مرتبه را دارد پس این استدلال که ناظر به وجود دو عالم دیگر برای هر موجودی است که در عالم مادی حضور دارد، پیاده نمی شود. پاسخ این است که اگرچه آن مطلب را در مورد انسان به برهین دیگر هم می دانیم اما علامه اینجا با این برهان (که خود شما بازسازی کرده بودید) می خواهد این مدعا (سه عالم داشتن انسان) را اثبات کند. یعنی فرض را برای مخاطب بر این می گذارد که مخاطب فقط وجود مادی انسان را قائل است و سپس دو وجود دیگر را با برهان فوق اثبات می کند.

5. من این گونه که شما تصویر کرده اید نمی فهمم. ظاهرا رساله های علامه ناظر به سه موقف از مواضع انسانی باشد و علامه دارد می گوید وقتی بحث انسان قبل الدنیاست درباره ابعاد مادی اش بحث می کنیم و وقتی انسان قبل الدنيا و بعدالدنیا مطرح می شود داریم ابعاد عقلی و مثالی اش را نیز مد نظر قرار می دهیم البته در قوس نزول و قوس صعود.

7.3. تکمیلی و پرسش و پاسخ جلسه هفتم



دلالت آیه روح بر مجرد نفس

از حمید سودجایی حیدری در دوشنبه، 25 آبان 1394، 11:39 صبح

ارسال به دوستان

آیا آیه روح بر مجرد نفس دلالت می‌کند؟

تفسیری که مبنای استدلال به آیه 85 سوره اسراء برای مجرد نفس قرار می‌گیرد، فاقد شواهد قوی است و نمی‌توان در مقابل سایر احتمالات در تفسیر این آیه از آن دفاع کرد. خبرگزاری فارس: آیا آیه روح بر مجرد نفس دلالت می‌کند؟

چکیده

معتقدان به مجرد نفس به آیات فراوانی از قرآن استدلال کرده‌اند که مهم‌ترین آنها آیه 85 سوره اسراء است. فخررازی با ضمیمه کردن این آیه به برخی از آیات دیگر و حمل «امر» در این آیه بر عالم مجردات، اولین مفسری است که به این آیه برای مجرد نفس استناد می‌کند.

پس از وی، برخی از مفسران دارای گرایش‌های عرفانی یا فلسفی نیز چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. در این مقاله با بررسی تفسیرهای مقدم بر فخررازی و نیز شواهد لغوی، این استدلال ارزیابی می‌شود. علامه طباطبایی با حمل «امر» بر ملکوت، استدلال مشابهی را مطرح کرده است. برخی از معاصران نیز به این آیه برای مجرد نفس استدلال کرده‌اند؛ این استدلال‌ها معتبر نیست و آیه روح بر مجرد نفس دلالت نمی‌کند.

طرح مسئله

یکی از محورهای بحث‌های فلسفی درباره ماهیت نفس، مجرد آن است. بسیاری از متکلمان، مجرد نفس را انکار کرده، آن را مادی می‌دانند. به اعتقاد جوینی اشعری: «روح جسم لطیفی است که با جسم محسوس در هم آمیخته است و خدا ادامه حیات اجسام را به ادامه آن قرار داده است.» (جوینی، 1416: 151 - 150) عبدالجبار معتزلی با رد قول کسانی که عامل حیات در انسان را موجودی بسیط و مجرد می‌دانند، معتقد است: «انسان زنده همین شخص با این ساختار خاص است.» (قاضی معتزلی، بی‌تا: 11 / 321)

از متکلمان شیعه نیز سیدمرتضی منکر مجرد نفس است و می‌نویسد: «روح هوایی است که در منقذهای موجود زنده در رفت‌وآمد است.» (علم الهدی، 1410: 4 / 30) در مقابل، حکمای مسلمان نفس انسان را مجرد می‌دانند. ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله پنجم کتاب نفس شفا هشت برهان بر مجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند. ملاصدرا نیز باب ششم از سفر چهارم اسفار اربعه را به بیان مجرد تام و عقلی نفس ناطقه اختصاص می‌دهد.

بسیاری از حکمای مسلمان، مجرد نفس را نعتها حکم عقل، که لازمه دین بشمار می‌آورند. از این‌رو در آثار حکما، علاوه بر براهین عقلی برای مجرد نفس، دلایل دینی نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه، فخررازی در بخش اول کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، در فصلی با عنوان «دلایلی که از کتاب الهی در اثبات غیریت نفس و بدن استفاده می‌شود» به آیات فراوانی از قرآن برای اثبات مغایرت نفس و بدن و مجرد نفس استدلال کرده است. ملاصدرا نیز معتقد است عقل و شرع در این مسئله هم‌داستان هستند و علاوه بر عقل، آیات قرآن و احادیث بر مجرد نفس دلالت دارند. او به هفت آیه و چند حدیث استدلال می‌کند. (صدرالدین شیرازی، 1368: 8 / 305 - 303)

دلایل دینی مجرد نفس در آثار حکما از یک سنخ نیستند. شاید معروف‌ترین استدلال دینی برای مجرد نفس، استدلال به زندگی اخروی باشد. به این بیان که زندگی اخروی از ضروریات دین است و این زندگی جز با قبول مجرد نفس ممکن نیست. (همان: 305) علاوه بر آیات مربوط به معاد و زندگی اخروی، حکما آیات فراوانی از قرآن کریم را که بیان‌گر زندگی اخروی نیستند، مستند مجرد نفس قرار داده‌اند.

از جمله آیاتی که در آنها کلمه نفس یا روح ذکر شده است. از این دسته، یکی از آیاتی که بیشتر به آن استدلال شده، آیه 85 سوره اسراء (معروف به آیه روح) است: «وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» و از تو درباره روح می‌پرسند. بگو روح از امر پروردگارت است و از دانش جز اندکی به شما داده نشده است.» پیش از بیان استدلال، واکاوی اصطلاح فلسفی «مجرد» ضروری می‌نماید.

اصطلاح «مجرد»

جرجانی می‌نویسد: «مجرد در اصطلاح اهل حکمت آن است که نه محل جوهری است و نه حال در جوهری و نه مرکب از این دو.» (جرجانی، 1306: 87) در حکمت اسلامی، پنج نوع جوهر پذیرفته شده است: عقل، نفس، جسم، ماده و صورت جسمی.

با این تعریف، ماده، صورت جسمی و جسم نفی می‌شوند؛ زیرا ماده محل جوهر است و صورت، حال در آن و جسم نیز مرکب از آن دو است. پس مجرد آن است که جسم یا جزء جسم نباشد. این مطلب را از تقسیم جوهر نیز می‌توان فهمید؛ زیرا جوهر مجرد که شامل نفس و عقل است، جوهری شمرده می‌شود که نه جسم است و نه جزء جسم. (بنگرید به: ابن‌سینا، 1362: 60)

با این تعریف، جوهر جسم از مجرد خارج می‌شود؛ اما امور جسمانی مانند اعراض جسم خارج نمی‌شوند. شاید تعریف جامع‌تر آن باشد که ملائطز علی گیلانی ارائه می‌کند و بطور ضمنی نیز از آثار سایر حکما برداشت می‌شود: «مجرد عبارت است از مفارقت از ماده و علایق آن.» (گیلانی، 1357: 200) با این تعریف، علاوه بر جسم، اموری که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند (مانند اعراض جسمانی) نیز مادی شمرده می‌شوند و فاقد مجرد خواهند بود. به بیان کامل‌تر:

التَّجَرُّدُ هُوَ مَفَارَقَةُ الْأَحْيَازِ وَالْأَوْضَاعِ وَالْجِهَاتِ وَالْأَبْعَادِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْأَوْقَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْإِمْتِدَادَاتِ رَأْسًا، لِكُونِهَا جَمِيعًا مِنْ عَوَارِضِ الْمَادَّةِ. (میرداماد، 1356: 167) بنابراین مجرد موجودی است که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. از نظر میرداماد، لوازم جسم عبارتند از بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، زمان و وقت و داشتن حد و امتداد. بنابراین مجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه دارای لوازم جسم.

استدلال فخررازی

بعظری می‌رسد نخستین کسی که برای تجرد نفس به آیه روح استدلال کرده، فخر رازی است. او در کتاب النفس و الروح و شرح قواهما ضمن دلایل نقلی در اثبات مغایرت نفس و بدن، از این آیه یاد می‌کند. استدلال او چنین است که خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد و سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این دلالت می‌کند که امر عاری از مقدار و حجم است. آیه سوره اسراء بیان می‌کند که روح از عالم امر است و این سخن یعنی آنکه جوهر روح از عالم امر و عاری از حجم، مکان و مقدار است. (رازی، 1364: 46)

از این استدلال برمی‌آید که وی این آیه را دال بر تجرد روح به اصطلاح فلاسفه می‌داند؛ زیرا تنها جسمیت را از آن نفی نمی‌کند؛ بلکه صفات جسمانی را نیز از آن سلب می‌کند و این به معنای تجرد است. آنچه رازی در تفسیر این آیه در مفتاح الغیب می‌آورد، مؤید همین مطلب است:

پرسش درباره روح می‌تواند به صورت‌های گوناگون باشد؛ اما پاسخی که در این آیه داده شده است، تنها با دو پرسش سازگار است؛ یکی درباره ماهیت روح و نسبت آن با جسم و بدن و تجزیه و دیگری درباره حدوث و قدم روح. پاسخی که به پرسش نخست داده می‌شود، این است که «روح موجودی مغایر با این اجسام و اعراض است؛ زیرا ... روح جوهر بسیط مجرد است و به امر و تکوین خدا (کُنْ فَيَكُونُ [آل عمران: 47]) حادث می‌شود. (1420: 21 / 393 و 404)

با اندکی تأمل روشن می‌شود که استدلال به آیه روح مبتنی بر تفسیری خاص از دو آیه است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ»؛ زیرا وی از آیه نخست، تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیت) را برداشت می‌کند و از آیه دوم، ماهیت عالم امر یعنی جسمانی نبودن و تجرد آن را. بر این اساس، برای بررسی این استدلال باید مراد از این دو آیه روشن شود.

وی در تفسیر آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف / 54) می‌گوید «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» اشاره به تقسیم مسوی‌الله به عالم خلق و امر است:

خلق عبارت است از تقدیر. هر آنچه جسم یا جسمانی باشد، به مقدار معینی محدود است و از عالم خلق است و هر آنچه عاری از حجم و مقدار باشد، از عالم ارواح و عالم امر است. (1420: 14 / 272) پس آیه دلالت می‌کند که هر یک از افلاک و ستارگان که از عالم خلق اند، فرشته‌های مخصوص دارند که از عالم امر است. او این تفسیر را مطابق روایاتی می‌داند که بر اساس آنها فرشتگان هنگام طلوع و غروب، خورشید و ماه را حرکت می‌دهند. سپس می‌گوید:

عالم خلق در تسخیر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلا روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست. (همان) وی سپس از «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» برداشت می‌کند که تدبیر در این آیه، اعم از تدبیر مخلوقات و تکلیف انسان است. برای نمونه، معتقد است این آیه دلالت دارد که امر الهی مقید به مصلحت نیست و همین‌که خدا خالق انسان است، می‌تواند هر طور که می‌خواهد، امر و نهی کند. (همان: 275 - 278)

همچنین در تفسیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس / 82) می‌گوید: «این آیه در پاسخ به استدلال منکران معاد است که می‌گفتند: «چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند.» (یس / 78) این آیه نادرست بودن تمثیل آنها را نشان می‌دهد؛ زیرا در مثال آنها خلق به واسطه اسباب بدنی و نقل و انتقال مکانی است و تنها در زمان طولانی تحقق پیدا می‌کند؛ در حالی‌که خدا با «کن فیکون» خلق می‌کند.» (همان: 26 / 310)

ارزیابی استدلال فخر رازی

بر اساس تفسیری که خود فخر ارائه می‌کند و درست نیز بعظری می‌رسد، آیه 78 سوره یس در پاسخ منکران معاد، تنها از نحوه دیگری از خلق که خدا بر آن قادر است، سخن می‌گوید که بدون اسباب و لوازم دنیوی است؛ اما این نحوه دیگر به مجردات اختصاص داده نشده است و در نتیجه ربطی به استدلال او ندارد. در تفسیر آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» نیز مؤیدی برای اینکه امر به معنای امور روحانی باشد، وجود ندارد. به این ترتیب، همان‌طور که خود رازی اشاره می‌کند، امر در این آیه می‌تواند به معنای تدبیر باشد و لازمه‌ای بیش از این ندارد. تفسیرهای قرون اولیه، اعم از تفسیر روایی و غیر روایی تا قرن ششم نیز در تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سخن از امری مجرد به میان نیاورده‌اند.

از جمله مجمع البیان فی تفسیر القرآن (طبرسی، 1372: 6 / 674)، التبیان (طوسی، 1347: 6 / 515)، تفسیر القمی (قمی، 1367: 2 / 26)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ابوالفوح رازی، 1408: 12 / 283)، تفسیر عیاشی (عیاشی، 1380: 2 / 317)، تفسیر مقلل بن سلیمان (بلخی، 1423: 2 / 547) احکام القرآن (ابن‌العربی، 1392: 3 / 1224)، إيجاز البیان عن معانی القرآن (نیشابوری، 1415: 2 / 509)، تفسیر بحر العلوم (سمرقندی، بی‌تا: 2 / 327)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعلام (اسفراینی، 1375: 3 / 1285)، حقائق التفسیر (سلمی، 1369: 119)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (طبرسی، 1412: 15 / 104)، زاد المسیر فی علم التفسیر (ابن‌جوزی، 1422: 3 / 50) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (زمخشری، 1407: 2 / 690)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (تعلبی، 1422: 6 / 130)، لطیف الإشارات (قتبیری، 1981: 2 / 367) و معانی القرآن. (فراء، 1955: 2 / 130)

در این تفسیرها احتمالات مختلفی درباره روح و امر در آن آیه مطرح شده است که می‌توان آنها را در قالب چند احتمال جمع کرد:

1. منظور از آن روحی است که در بدن انسان می‌یابند و پیامبر به آنها جواب نداد؛ چون سؤال آنها برای استفاده نبود.
2. سؤال درباره مخلوق و حادث بودن همان روح موجود در بدن انسان است و جواب داده شده که روح از فعل و خلق خداست.
3. منظور از روح قرآن است و سؤال همه از کیفیت القای آن، معجزه بودن آن و نظم و ترتیب آن و ... است. پاسخ نیز آن است که قرآن از امر پروردگار است و او آن را نازل کرده است.
4. منظور از روح جبرئیل یا فرشته‌ای از فرشتگان است و پاسخ آنکه از خلق و فعل پروردگار است.

همچنین هیچ‌یک از تفسیرهای پیش‌گفته فرق میان خلق و امر را در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» به‌گونه‌ای تفسیر نکرده‌اند که بر تفکیک عالم جسمانی از عالم روحانی دلالت کند. در این تفسیرها امر به معنای فرمان خدا، قضای الهی، تدبیر الهی، قرآن یا کلام تفسیر شده است.

تنها نکته متفاوت این است که در تفسیر ابن ابی حاتم (5 / 1498) از سفیان بن عیینه نقل شده است که «خلق مادون عرش است و امر مافوق آن.» تفسیر المنار (رشیدرضا، 1935: 8 / 454) همچنین پس از نقل این مطلب از ابن‌عیینه می‌نویسد: «و نزد ما از غیر او از پیشینیان چیزی درباره این آیه نیست.» در این نقل، مؤیدی برای استدلال بر تجرد نفس دیده نمی‌شود.

در تفسیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» نیز بیشتر این تفاسیر، توصیف قدرت با اراده الهی را مطرح کرده‌اند. منظور از این آیه آن است که قدرت الهی به‌گونه‌ای است که خلق و اعاده اشیا بر او آسان است، یا اینکه مقدر و به‌سرعت و بدون هیچ‌گونه امتناعی پدید می‌آید، یا اینکه قدرت او مانند قدرت اجسام نیست که نیاز به مباشرت محل قدرت یا استفاده از ابزار داشته باشد. به‌رحال در هیچ‌یک از این تفاسیر، اشاره‌ای به اینکه آیه متعلق خاصی (امور روحانی و مجرد) را برای قدرت الهی مطرح می‌کند، نشده است.

حمل تفکیک میان خلق و امر بر معنای مورد ادعای فخر رازی، شاهی از لغت و ادبیات عرب ندارد. العین، تهذیب اللغة، غریب اللغة، الفروق اللغویة، لسان العرب، صحاح اللغة، القاموس المحيط و

اساس البلاغه هیچیک معنایی برای ماده امر ذکر نکرده‌اند که تناسبی با این تفکیک داشته باشد.

تنها راغب در المفردات (راغب، 1412: 88) معنایی برای آن ذکر می‌کند که قابل توجه است. بنظر او: به ابداع امر گفته می‌شود، مانند: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». او از حکما نقل می‌کند که کلمه امر را در سه آیه بر این معنا حمل کرده‌اند: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (اسراء / 85) «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس / 82) و «وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِلَيْسَرٍ». (قمر / 50)

همو در توضیح معنای ابداع، استعمال آن را درباره خدا، دال بر ایجاد چیزی بدون ماده و مدت و زمان و مکان می‌داند و می‌افزاید: «به مبدع بدیع گفته می‌شود، مانند بدیع السموات و الارض (بقره / 117؛ انعام / 101)». بنابراین ابداع تنها نحوه خاصی از پدید آوردن را مشخص می‌کند؛ اما به متعلق خاصی اختصاص ندارد و هم می‌تواند شامل امور مادی بشود - مانند آسمان‌ها و زمین - و هم شامل امور مجرد.

با این توضیح روشن می‌شود که حمل امر در قرآن بر عالم مجردات، شاهی از لغت عرب ندارد. به همین دلیل، برخی از مفسران با استدلال به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» برای تجرد نفس مخالفت کرده‌اند. آلوسی با نقل آرای این افراد، آن را بدون شواهد لغوی می‌داند و رد می‌کند:

برخی گفته‌اند معنای اینکه روح از امر خداست، این است که روح از امور ابداعی است که با امر تکوینی بدون ماده و زاییده شدن از منشأی مانند بدن انسان پدید می‌آید. پس منظور از امر یکی از اوامر است: یعنی «کن» و سؤال از حقیقت روح است. خلاصه اینکه روح از عالم امر است و بدون ماده ابداع شده است، نه از عالم خلق. (آلوسی، 1415: 8 / 146)

اما بنظر او، این دیدگاه درست نیست؛ زیرا: اطلاق عالم امر بر آنچه بدون جمع شدن از ماده و زاییده شدن از منشأ پدید آمده است و اطلاق عالم خلق برخلاف آن صرفاً اصطلاحی است که برای عرب شناخته شده نیست و عرب آن را نمی‌شناسد و در استدلال بر این مطلب به آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف / 54) چیزی (اشکالی) است که بر هیچ منصفی پوشیده نیست. (همان)

سپس عبارت فخر رازی را نقل می‌کند که گفته بود «بر اساس اینکه سؤال از ماهیت روح باشد، جواب آیه این است که روح جوهر بسیط مجردی است که به امر و تکوین خدا پدید آمده است» و در جواب می‌نویسد: «مبنای این دیدگاه، فرق میان عالم امر و عالم خلق است که اشکال آن را شنیدید.» (همان: 147)

نخجوانی نیز در تفسیر الفواتح الإلهية و المفاتيح الغيبية با اینکه معتقد است منظور از امر همان امر تکوینی «کن» است، آن را دال بر تجرد نمی‌داند. بنظر او، پرسش در آیه درباره روح انسان است و از کمیت و کیفیت تعلق و ارتباط آن با اجسام و جدا شدن آن از آنها پرسش شده و پاسخ هم این است که: نفس و حقیقت روح و کیفیت تعلق آن به اجسام و جدا شدن آن از آنها ناشی از امر پروردگار است؛ یعنی از اموری است که با امر تکوینی «کن» حاصل می‌شود؛ امری که دال بر سرعت تأثیر قضای اوست:

اما کمیت آنچه قضا به آن تعلق گرفته است و کیفیت حصول آن چیزی است که خدا آن را در غیث مختص به خود قرار داده و کسی را بر آن مطلع نساخته است و به همین دلیل می‌گوید: «ای بنی‌آدم! از علم مربوط به روح جز اندکی داده نشدید.» (نخجوانی، 2006: 1 / 464)

پس از فخر رازی، برخی از مفسران دارای گرایش‌های عرفانی یا فلسفی، این آیه را دال بر تجرد نفس دانسته‌اند. ابن عربی در تفسیر این آیه بدون استدلال به آیه 54 سوره اعراف - که خلق را مقابله امر قرار می‌دهد - منظور از امر را عالم ابداع و مجردات می‌داند. گویا تفکیک میان خلق و امر به این معنا روشن است و نیازی به استدلال ندارد. او می‌نویسد:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي یعنی اینکه «روح از عالم خلق نیست ... بلکه از عالم امر است؛ یعنی عالم ابداع که عالم ذات‌های عاری از هیولا و جوهرهای پاک از شکل و رنگ و جهت و مکان است. پس شما که اهل ظاهر و بدن هستید، نمی‌توانید آن را ادراک کنید و علم قلبی که در ادامه آیه به آن اشاره می‌کند، همان علم محسوسات است. (1422: 1 / 388)

نیشابوری در تفسیر این آیه، همان استدلال فخر رازی را تکرار می‌کند و آن را بصراحت دال بر تجرد نفس می‌داند. به اعتقاد او مسائل مربوط به روح بسیار است، مانند متحیز بودن یا نبودن آن ...؛ اما این آیه هیچیک از این مسائل را روشن نمی‌کند. پس بهتر است بر سؤال از حقیقت روح حمل شود.

پس «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» رمز است به اینکه روح، جوهر مجرد بسیطی از امر رب است و به صرف امر «كُنْ فَيَكُونُ» پدید آمده است. و در آخر سوره یس آمده است که «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / 82) که نتیجه می‌دهد هنگامی که روح را اراده کند، به او می‌گوید: باش، پس می‌باشد. از اینجا دانسته می‌شود که روح چیزی متفاوت با اجسام است که متوقف بر ماده و مدت‌اند و متفاوت با اعراض وابسته به اجسام است. روح بسیط محض است، وگرنه به انضمام اجزایش وابسته بود. (نیشابوری، 1416: 4 / 381)

تفسیر روح البیان پس از آنکه از بیضای نقل می‌کند که «من امر ربی» یعنی اینکه از ابداعات است و به وسیله «کن» بدون ماده و زاییده شدن از میدنی مانند اعضای بدنش پدید می‌آید، (بیضای، 1418: 3 / 265) مجردات را مثل امور ابداعی می‌داند. (حقی، 1405: 5 / 196) این مفسر در جای دیگری (1 / 215) ابداع را «اختراع اشیا از هیچ چیز به صورت دفعی و بدون ماده و صورت» تعریف می‌کند.

روشن است که بدون پیش فرض گرفتن دیدگاه‌های فلاسفه، این تعریف اختصاص به امور مجرد ندارد؛ بلکه چنان‌که گذشت، بر اساس آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / 82) خدا قدرت دارد که همه اشیا را با امر «کن» موجود کند.

سپس از تأویلات نجمیه نقل می‌کند که با استناد به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» می‌توان گفت خدا عالم‌های بسیاری خلق نمود؛ اما آنها را در دو عالم محصور کرد: خلق و امر. از دنیا و آنچه با حواس پنج‌گانه ظاهری درک می‌شود، به «خلق» و از عالم آخرت و آنچه با حواس پنج‌گانه باطنی (عقل، قلب، سر، روح و خفی) درک می‌شود، به «امر» تعبیر می‌کند.

پس عالم امر، عظمتی هستند که خدا آنها را برای بقا آفریده است؛ یعنی روح، عقل، قلم، لوح، عرش، کرسی، بهشت و جهنم. نامگذاری این عالم به امر به دلیل آن است که خدا آن را با امر «کن» از هیچ و بدون واسطه پدید آورده است. از آنجاکه امر خدا قدیم است، هر آنچه به سبب آن پدید می‌آید، هر چند حادث باشد، باقی خواهد بود. پس معنای «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» این است که روح از عالم امر و بقاست، نه خلق و فنا. (همان: 197)

ظاهراً اولین بار در این تفسیر، عالم امر به ملکوت تفسیر می‌شود: روح انسان ... از عالم امر است و عالم امر ملکوتی است که از هیچ چیز آفریده شده است و عالم خلق همان ملک است که از چیز آفریده شده است ... دو عالم وجود دارد و از آنها به دنیا و آخرت، ملک و ملکوت، شهادت و غیب، صورت و معنا، خلق و امر، ظاهر و باطن و اجسام و ارواح تعبیر می‌شود و منظور از آنها ظاهر هستی و باطن آن است. (همان)

در این تفسیر از آیه «أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف / 185) استنباط می‌کند که «ملکوت که باطن هستی است، از هیچ چیز آفریده شده است؛ زیرا غیر آن، یعنی ملک از چیز آفریده شده است.» (همان: 198)

از مفسران دیگر، سلطان محمد گنابادی در تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة - بر اساس اینکه این تفسیر از او باشد - معتقد است منظور از روح در پرسش، منشأ حیات انسان است که «فخس ناطق»

نامیده می‌شود. پیش‌فرض او آن است که روح مجرد می‌باشد و منظور از امر یا امر «کن فیکون» است که آنچه با این امر پدید می‌آید، مسبوق به ماده و مدت نیست، یا عالم امر در مقابل خلق است و در حال محسوس نیست:

چون روحی که از آن پرسش شده، امری مجرد و معقول است و آن را جز صاحبان عقل درک نمی‌کنند و پرسش‌کنندگان اهل حس بودند و ادراک آنها از محسوسات فراتر نمی‌رفت، خدا به رسولش امر کرد که جواب اجمالی بدهد. پس به او گفت: *قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي*؛ یعنی ناشی از فرمان رب من است، بدون پیشینه استعداد ماده تا محسوس باشد ... یا اینکه از عالم امر خداست و ادراکتان به آن نمی‌رسد. (گنابادی، 1408: 2 / 452)

منظور از «و ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» نیز اندکی از شما یا اندکی از علم است که همان علم به محسوس است. (همان: 453) برداشت این مفسران از آیه 85 سوره اسراء و آیات مشابه و نیز استدلال آنها برای تجرد نفس، برگرفته یا مشابه تفسیر و استدلال فخر رازی است و همان پاسخی را که به وی دادیم، می‌توانیم در پاسخ آنها تکرار کنیم. تنها نکته جدید، تفسیر امر به ملکوت و یکسان گرفتن تفکیک خلق و امر با ملک و ملکوت است که این نکته در تفسیر المیزان تکرار می‌شود و بدان خواهیم پرداخت.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تفسیری از آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» ارائه می‌کند که تا حدودی به تفسیر فخر رازی نزدیک است؛ لکن تفاوت‌هایی نیز با آن دارد. نخست باید توجه داشت که بنظر علامه طباطبایی، روح در این آیه اختصاصی به روحی که مبدأ حیات حیوان است، ندارد؛ بلکه «حقیقت مطلق روح را که در کلام خدای سبحان آمده است، بیان می‌کند» (طباطبایی، 1417: 13 / 198) و شامل همه انواع روح‌هایی می‌شود که در قرآن از آنها یاد شده است؛ از جمله روح حیوان و انسان.

طبق تفسیر المیزان، «مِنْ» در تعبیر «مِنْ أَمْرِ رَبِّي» برای بیان جنس و حقیقت روح است که از سنخ امر اوست و بیان اینکه جنس و حقیقت روح از سنخ امر است، منحصر به این آیه نیست؛ بلکه آیات دیگری نیز همین معنا را بیان می‌کنند؛ از جمله: «يُفِي الرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ»، (مؤمن / 15) «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ»، (نحل / 2) «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری / 52) و «نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ وَ الرُّوحَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ». (قدر / 4)

از سوی دیگر، آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» روشن می‌کند که امر او همان «کن» یا کلمه ایجاد است و ایجاد همان وجود چیزی از جهت استناد آن به خدا و قیام آن به اوست. سپس وی در تالیف این مطلب به آیه «و ما أَمْرُنَا إِلَّا وَاجِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ» (قمر / 50) استناد می‌کند که امر او را واحد می‌شمارد و به چشم به هم زدن تشبیه می‌کند؛ تشبیهی که برای نفی تدریج است.

او از این آیه استفاده می‌کند که امر، وجود اشیا از جهت نسبت آنها به او با کنار گذاشتن اسباب وجودی است. سپس نتیجه می‌گیرد که اشیا به واسطه اسباب دنیایی منطبق بر زمان و مکان پدید می‌آیند، جهت عاری از تدریج نیز دارند که بیرون از زمان و مکان است و از این جهت، امر و قول و کلمه خدا هستند؛ اما جهت تدریجی و مربوط به اسباب دنیایی منطبق بر زمان و مکان همان خلق است و در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» (اعراف / 54) امر همان وجود چیزی از جهت استناد آن به خدا به‌منتهای است و خلق نیز جهت استناد آن به خدا به‌واسطه اسباب دنیایی است.

بنظر علامه، همین مطلب از آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / 59) نیز استفاده می‌شود؛ زیرا ابتدا خلق آدم و رابطه او را با خاک که از اسباب وجود اوست، ذکر می‌کند و سپس وجود او را بدون وابستگی به چیزی جز «كُنْ» بیان می‌کند. علاوه بر این، علامه نیز مانند صاحب تفسیر روح البیان، امر را همان ملکوت می‌داند و می‌نویسد:

امر خدا در هر چیزی ملکوت آن چیز است. هر چیزی همان‌طور که امری دارد، ملکوتی نیز دارد و دلیل آن آیات «أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف / 185) و «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام / 75) و «نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ وَ الرُّوحَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر / 4) است. پس در مجموع روشن شد که امر ... همان وجود برتر از عالم ماده و ظرف زمان است و روح از جهت وجودش از سنخ امر و ملکوت است. (1417: 13 / 198 - 196)

تفسیر علامه از آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» نیز با تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سازگار است. بنظر وی، خلق به‌معنای تقدیر به‌وسیله ضمیمه کردن چیزی به چیزی است و امر در معنای شأن به‌کار می‌رود و امر هر چیزی شانی است که وجود آن را اصلاح می‌کند و جزئیات حرکات و سکنتات و اعمال و اراده‌های گوناگون آن را تنظیم می‌کند.

وقتی گفته می‌شود امر انسان مربوط به پروردگارش است، یعنی تدبیر او در مسیر زندگی‌اش به‌سخت پروردگارش است. خدا مالکیت امر اشیا را در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» بیان نموده، روشن می‌کند که امری را که او از هر چیزی مالک است - چه ذات یا صفت یا فعل و اثر باشد - همان گفتن «کن» و کلمه ایجاد است؛ یعنی وجودی که به هر چیزی افاضه کرده، آن را موجود می‌کند. خلاصه اینکه:

امر ایجاد است، خواه به ذات شیء تعلق بگیرد یا به نظام صفات و افعال آن ... و خلق ایجاد از سر تقدیر و تألیف است ... پس در معنای خلق، تقدیر و تنظیم جهات وجود شیء لحاظ شده است، برخلاف امر ... بنابراین خلق و امر به یک معنا برمی‌گردند، اگرچه برحسب اعتبار و لحاظ تفاوت دارند. ... هرگاه خلق و امر هر دو ذکر شوند، شایسته است که خلق به ذات تعلق بگیرد ... و امر به آثار آنها و نظام جاری در آنها و تعامل عمومی بین آنها تعلق بگیرد. (همان: 8 / 152 - 150)

به‌همین ترتیب، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» می‌نویسد: این آیه کلمه ایجاد را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد خداوند در ایجاد هیچ‌یک از آنچه اراده می‌کند، به چیزی غیر از خودش نیازی ندارد. (همان: 17 / 114) و خدا ... بدون تخلف و فاصله وجود شیء را افاضه می‌کند. (همان: 115)

کلمه ایجاد که «کن» است همان وجود چیزی است که آن را موجود کرده است، از آن جهت که منسوب به خداست و قائم به اوست. ... و آنچه از خدا افاضه می‌شود، مهلت و تأمل نمی‌پذیرد و تبدل و تغیر ندارد و تدریج در آن راه ندارد و آنچه از این امور در خلق دیده می‌شود، از سوی خود اشیا در آنها راه پیدا می‌کند، نه از سوی خدا. (همان: 116)

با ضمیمه کردن تفسیرهای علامه از آیات 85 سوره اسراء، 54 سوره اعراف و 82 سوره یس به یکدیگر نتیجه می‌شود که در نظر علامه، انسان علاوه بر جنبه خلقی و جسمانی، جنبه‌ای امری و مجرد نیز دارد که در هر انسان همان روح یا نفس است. بر این اساس می‌توان از این آیات بر تجرد نفس انسانی استدلال کرد.

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

اشکال این استدلال عمومیت آن است؛ زیرا براساس تفسیر ایشان هر چیزی امر و ملکوتی دارد که روحانی و مجرد است و این اختصاص به انسان ندارد. سایر موجودات حتی جمادات نیز جنبه‌ای مجرد دارند. بر این اساس، همان‌طور که این آیه وجود جنبه‌ای مجرد در انسان را نشان می‌دهد، وجود جنبه‌ای مجرد در سایر موجودات حتی جمادات را نیز نشان می‌دهد. این برخلاف مبانی رایج فلسفه اسلامی در هر سه مکتب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه است؛ زیرا هیچ‌یک از این سه مکتب دست‌کم برای جمادات قائل به نفس مجرد نیستند.

آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی‌آملی نیز برداشت‌های مشابهی از آیه 85 سوره اسراء دارند. به‌اعتقاد آیت‌الله مصباح منظور از روح یا روح نازل‌کننده قرآن است یا روح انسان. امر نیز یا به‌معنای فرمان یا فرمان دادن یا کار است. او درباره منظور از امر در این آیه می‌نویسد:

برخی احتمال داده‌اند که به معنای فرمان خدا و همان «کن» باشد، پس این روح در اینجا از موجوداتی است که با «کن» به وجود می‌آیند و بنابراین، این موجود باید مجرد باشد و برخی دیگر احتمال داده‌اند که امر، کار خدا باشد. هر چند به یک معنا همه چیز به امر خداست، ولی با نظر دیگری، بعضی چیزها کار انسان است و برخی کار خدا ... بنابراین تعبیر «امر ربی» یعنی چیزی که عوامل طبیعی در آن مؤثر نیست. (مصباح یزدی، 1373: 354)

استاد ایشان در اینکه از این آیه تجرد را استنباط می‌کند، همان تقلیل خلق و امر در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» است. پس امر چه کار خدا معنا شود (که به نظر ما همین است) و چه فرمان خدا، به قرینه مقابله در این مورد خاص (که مقابل با خلق واقع شده است) می‌توان استقاده کرد که نحوه وجود آن بجز نحوه وجود موجوداتی است که ما با آن آشنایی داریم که دست عوامل مادی (هر چند برای مستعد کردن ماده وجودش) در آن کار می‌کند. (همان: 355)

او در مجموع معتقد است می‌توان از این آیه بر تجرد روح استدلال کرد. اگر منظور روح انسانی باشد، می‌توان گفت این یکی از آیاتی است که برای اثبات تجرد روح انسانی مورد استدلال قرار می‌گیرد و اگر منظور فرشته است، باز همین تقریب را در مورد فرشتگان می‌توان بیان کرد. (همان)

آیت‌الله جوادی نیز از آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» به ضمیمه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» تجرد روح را برداشت می‌کند. او درباره تقسیم عالم به امر و خلق معتقد است خداوند کار خود را به دو بخش تقسیم کرده است؛ بخشی از کارها را که مربوط به طبیعت است، به صورت زمان‌مند انجام می‌دهد، مانند آفرینش نظام کیهانی که قرآن درباره زمان آن از شش روز سخن می‌گوید. بخش دوم اموری مجرد از زمان است که به عالم امر باز می‌گردد و به اصطلاح با «کن فیکون» تحقق می‌یابد. (جوادی آملی، 1379: 14 / 54 - 53)

خداوند انسان را از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی فراهم آورد. طبیعت انسان از خاک و گل آغاز شد و سرانجام با پیکری مستوی و کاملاً پرداخته پا به هستی گذاشت. پس از آفرینش طبیعت انسان، سخن از آفرینش دیگری است که گاهی با تعبیر «کن فیکون» آمده است.

این مرحله فراطبیعی، بیرون از محدوده زمان و مکان هستی یافته و مربوط به عالم امر است. (همان: 74 - 73) پس به نظر او، خلق و امر در هستی انسان اجتماع یافته‌اند؛ (همان: 53) اما «خَلَقْتَ رُوحَ الْهَيِّ انْسَانٍ مُرَبُّوهُ ... عَالَمٍ آمُرُ وَ جَدَا مِنْ زَمَانٍ اسْت.» (همان: 54)

البته ایشان در جای دیگری منظور از امر را ملکوت معرفی می‌کند. بر این اساس، مرحله فراطبیعی همان ملکوت است. درباره آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» دو تفسیر مطرح است: نخست اینکه منظور از امر، فرمانروایی و تدبیر آفرینش باشد. دیگر اینکه مقصود، ملکوت و آن حقیقت مجردی باشد که با «کن فیکون» تحقق می‌یابد و روح انسان از این‌گونه امر رب است که «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». (همان: 86)

تفسیرهای آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی از آیات مورد بحث نکته جدیدی نیست و لب مطالب همان است که در تفسیرهای فخر رازی و علامه طباطبایی به چشم می‌خورد. از این‌رو همان اشکالات قبلی در اینجا نیز مطرح است. به طور خلاصه، اگر منظور از امر، فرمان خاص الهی (کن) در آیه 82 سوره یس دانسته شود، این امر تنها حاکی از نحوه‌ای دیگر از خلق (خلق بدون ماده) است که شامل همه موجودات می‌شود و اختصاصی به مجردات ندارد.

اگر منظور امر در مقابل خلق باشد، نه دلیل لغوی و نه روایتی برای اینکه امر را مختص به امور مجرد بدانیم، وجود ندارد. اگر هم امر را به معنای ملکوت بدانیم، چنین تفسیری هر چند می‌تواند قابل قبول باشد، با مبنای فیلسوفان مسلمان که داشتن جنبه مجرد (نفس مجرد) را مختص به دسته‌ای خاص از موجودات می‌دانند و دست‌کم برای جمادات تجردی قائل نیستند، سازگار نیست.

نتیجه

با بررسی تفسیرهای قرون اولیه اسلام معلوم می‌شود فخر رازی اولین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس به آیه 85 سوره اسراء استدلال می‌کند. او با ضمیمه کردن این آیه به برخی از آیات دیگر، «امر» در «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را بر عالم مجردات حمل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که روح یا نفس، مجرد است. در ارزیابی این استدلال روشن شد که تفسیری از آیات مربوط به «امر» که این استدلال مبتنی بر آن است، فاقد مبنای لغوی و شواهد تفسیری است.

به نظر می‌رسد فخر رازی تحت تأثیر گرایش فلسفی چنین تفسیری را مطرح کرده باشد. مفسران دیگری نیز این آیه را بر تجرد نفس حمل کرده‌اند که تفسیر و استدلال آنها چیزی به تفسیر و استدلال فخر رازی نمی‌افزاید. تنها علامه طباطبایی به کمک شواهد بسیاری از آیات قرآن، «امر» در این آیه را بر ملکوت حمل می‌کند و چون ملکوت از سنخ مجردات است، نتیجه می‌گیرد که روح نیز که از سنخ ملکوت است، مجرد است؛ اما این نتیجه به واسطه عمومیت بیش از حد خود با مبانی فلسفی فلاسفه مسلمان سازگار نیست و نمی‌تواند مبنایی قرآنی برای تجرد نفس باشد.

برخی از متأخران از علامه طباطبایی نیز که بر تجرد نفس استدلال کرده‌اند، مطلب خاصی به این استدلال نیفزوده‌اند. در مجموع می‌توان گفت تفسیری که مبنای استدلال به آیه 85 سوره اسراء برای تجرد نفس قرار می‌گیرد، فاقد شواهد قوی است و نمی‌توان در مقابل سایر احتمالات در تفسیر این آیه از آن دفاع کرد.

منابع و مآخذ

1. آلوسی، سید محمود، 1415 ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
2. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، 1419 ق، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی‌حاتم)، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.
3. ابن الانباری، محمد، 1989 م، غریب اللغة، بیروت، دارالفردوس.
4. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، 1422 ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتب العربی.
5. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، 1362، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
6. ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد، 1422 ق، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
7. ابن‌منظور، محمد، لسان العرب، 1970، بیروت، دار صادر.
8. ابوهلال، حسن، 1410 ق، الفروق اللغویه، قم، بصیرتی.

9. الازهری، محمد، 1382، تهذیب اللغة، تهران، مؤسسة الصادق.
10. اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، 1375، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعلام، تحقیق: نجیب ملیل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
11. بلخی، مقاتل بن سلیمان، 1423 ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.
12. بیضاوی، عبدالله بن عمر، 1418 ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
13. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، 1422 ق، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
14. الجرجانی، 1306 ق، کتاب التعریفات، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
15. جوادی آملی، عبدالله، 1379، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج 14: صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسرا.
16. الجوهری، اسماعیل، 1979م، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم.
17. الجوینی، 1416 ق، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
18. حقی بروسی، اسماعیل، 1405 ق، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
19. الخلیل، ابن احمد، 1405 ق، العین، قم، دارالهجرة.
20. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، 1408 ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمدمهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
21. رازی، فخرالدین، 1364، النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، تهران، بی‌نا.
22. _____، 1420 ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
23. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، 1412 ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عنان داودی، دمشق - بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
24. رشید رضا، 1935 م، تفسیر القرآن حکیم الشهیر به تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه.
25. زمخشری، محمود، 1407 ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
26. _____، 1965 م، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر.
27. سلمی، محمد بن حسین، 1369، حقائق التفسیر، تحقیق: نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
28. سمرقندی نصرین محمد بن احمد، بی‌نا، تفسیر بحر العلوم، بی‌جا، بی‌نا.
29. صدرالدین شیرازی، 1368، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم، مکتبه مصطفوی.
30. طباطبایی، سیدمحمدحسین، 1417 ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
31. طبرسی، فضل بن حسن، 1372، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
32. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، 1412 ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
33. طوسی، محمد بن حسن، 1347 ق، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغا بزگ تهران‌ی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
34. علم الهدی، سید مرتضی، 1410 ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
35. عیاشی، محمد بن مسعود، 1380 ق، کتاب التفسیر، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
36. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، 1955 م، معانی القرآن، تحقیق: احمد یوسف نجاتی / محمدعلی نجار / عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمه، الطبعة الاولى.
37. فیروزآبادی، محمد، 1952 م، القاموس المحیط، بیروت، دارالجلیل.
38. قاضی معتزلی، عبدالجبار، بی‌نا، المغنی فی ابواب التوحید و العنل، بی‌جا، الدار المصریه.
39. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، 1981 م، لطایف الاثرات، تحقیق: ابراهیم بسینی، مصر، الهيئة المصریه العامه للکتاب.

40. قمی، علی بن ابراهیم، 1367، تفسیر قمی، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
41. گنابادی، سلطان محمد، 1408 ق، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
42. گیلانی، ملانظر علی، 1357، رساله التَّحفة، در ملانظر علی گیلانی و علی بن جمشید نوری، رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
43. مصباح‌یزدی، محمد تقی، 1373، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق.
44. میرداماد، محمدباقر، 1356، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
45. نخجوانی، نعمه الله بن محمود، 2006 م، الفواتح الإلهیة و المفاتیح الغیبیة، قاهره، دار رکابی.
46. نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، 1415 ق، إيجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق: دکتر حنیف بن حسن القاسمی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
47. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، 1416 ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

مهدی ذاکری

منبع: فصلنامه اندیشه نوین - شماره 30

پایان متن/



پاسخ: دلالت آیه روح بر مجرد نفس

از حسین سوزنجی در شنبه، 30 آبان 1394، 5:09 عصر

سلام علیکم

ضمن تشکر از شما در مطلب ارسالی، درباره استدلال‌های نویسنده نکاتی بیان می‌شود. اگر متن را مطالعه کنید چند استدلال علیه تفسیر مذکور مطرح شده که در اینجا فقط به لب استدلال و پاسخ آن اشاره می‌شود: جملاتی که نقل قول از مطالب ایشان است با رنگ متفاوت (آبی) معلوم شده است.

مقدمتا عرض می‌شود چنانکه معلوم است ادله قرآنی فلاسفه بر اثبات مجرد روح منحصر در این یک آیه نیست اما در اینجا مطالب ایشان در دلالت همین آیه را بررسی می‌کنیم:

1) تفسیرهای قرون اولیه، اعم از تفسیر روایی و غیرروایی تا قرن ششم نیز در تفسیر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سخن از امری مجرد به میان نیاورده‌اند...

در این تفسیرها احتمالات مختلفی درباره روح و امر در آن آیه مطرح شده است که می‌توان آنها را در قالب چند احتمال جمع کرد:

1. منظور از آن روحی است که در بدن انسان می‌باشد و پیامبر به آنها جواب نداد؛ چون سؤال آنها برای استفاده نبود.
2. سؤال درباره مخلوق و حادث بودن همان روح موجود در بدن انسان است و جواب داده شده که روح از فعل و خلق خداست.
3. منظور از روح قرآن است و سؤال همه از کیفیت القای آن، معجزه بودن آن و نظم و ترتیب آن و ... است. پاسخ نیز آن است که قرآن از امر پروردگار است و او آن را نازل کرده است.
4. منظور از روح جبرئیل یا فرشته‌ای از فرشتگان است و پاسخ آنکه از خلق و فعل پروردگار است.

همچنین هیچیک از تفسیرهای پیش‌گفته فرق میان خلق و امر را در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» به‌گونه‌ای تفسیر نکرده‌اند که بر تفکیک عالم جسمانی از عالم روحانی دلالت کند. در این تفسیرها امر به‌معنای فرمان خدا، قضای الهی، تدبیر الهی، قرآن یا کلام تفسیر شده است.

پاسخ:

اولا قرآن بطون کثیره ای دارد که جز معصومین همه بطون آن برای همگان کشف نشده است و اینکه انتظار داشته باشیم هر مطلبی را حتما مفسران قدیمی یافته باشند، مبتنی بر برداشت ناصوابی از حقیقت فرازمانی قرآن است. پس این مطلب که در سخنان مفسران قبلی چنین توضیحی نیامده به هیچ عنوان دلیل بر ناروا بودن این تفسیر شمرده نمی‌شود. اتفاقا همین که در سخنان مفسران هیچ اشاره ای نیامده اما برخی از اصحاب، بر اساس سخنان پیامبر ص جملاتی گفته اند که با این تفسیر سازگار است موبد بسیار مهمی است در اینکه این فهم عمیق بی مناسبت نیست. یعنی این مطلبی که ایشان آورده را اگر ضمیمه کنیم به اینکه مفسران تا قبل از فخر رازی چنین برداشتی نکرده اند موبدی خارجی می‌شود بر اعتبار خود همین روایت.

تنها نکته متفاوت این است که در تفسیر ابن ابی حاتم (5 / 1498) از سفیان بن عیینه نقل شده است که «خلق مادون عرش است و امر مافوق آن.» تفسیر المنار (رشیدرضا، 1935: 8 / 454) همچنین پس از نقل این مطلب از ابن عیینه می‌نویسد: «و نزد ما از غیر او از پیشینیان چیزی درباره این آیه نیست.»

یعنی معلوم می‌شود ساختگی نیست زیرا درک عموم مردم تا قبل از فخر به این مطلب نمی‌رسیده است.

ثانیا بنده به حد از استعمال لفظ در اکثر از یک معنا دفاع می‌کنم و فکر می‌کنم مباحث الاصول مرحوم آیت الله بهجت این بحث را بخوبی اثبات کرده و جواب ادله صاحب کفایه را هم بخوبی داده است. لذا با اینکه بر برخی از معانی فوق اشکال دارم، اما چون اینها مانع الجمع نیستند لذا در صورت صحت مفاد مذکور، حمل آیه بر همگی ممکن است؛ و لذا صحت برخی از آنها، منطقا به منزله نفی این معنایی که فخر مطرح کرده نیست.

عین این پاسخ در مورد تفسیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» نیز صادق است.

2) حمل تفکیک میان خلق و امر بر معنای مورد ادعای فخر رازی، شاهدهی از لغت و ادبیات عرب ندارد. العین، تهذیب اللغة، غریب اللغة، الفروق اللغویة، لسان العرب، صحاح اللغة، القاموس المحیط و أساس البلاغة هیچیک معنایی برای ماده امر ذکر نکرده‌اند که تناسبی با این تفکیک داشته باشند.

تنها راغب در المفردات (راغب، 1412: 88) معنایی برای آن ذکر می‌کند که قبل توجه است. بنظر او: به ابداع امر گفته می‌شود، مانند: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ.» او از حکما نقل می‌کند که کلمه امر را در سه آیه بر این معنا حمل کرده‌اند: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (اسراء / 85) «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ» (یس / 82) و «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِلَاصْتِرٍ.» (قمر / 50)

همو در توضیح معنای ابداع، استعمال آن را درباره خدا، دال بر ایجاد چیزی بدون ماده و مدت و زمان و مکان می‌داند و می‌افزاید: «به مبدع بدیع گفته می‌شود، مانند بدیع السموات و الارض (بقره / 117؛ انعام / 101)». بنابراین ابداع تنها نحوه خاصی از پدید آوردن را مشخص می‌کند؛ اما به متعلق خاصی اختصاص ندارد و هم می‌تواند شامل امور مادی بشود. مانند آسمان‌ها و زمین - و هم شامل امور مجرد.

با این توضیح روشن می‌شود که حمل امر در قرآن بر عالم مجردات، شاهدهی از لغت عرب ندارد. به‌همین دلیل، برخی از مفسران با استدلال به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» برای مجرد نفس مخالفت کرده‌اند.

سپس نقل قولهایی از آلوسی و دیگران می آورد که همین استدلال فوق را بیان می کنند.

پاسخ:

اولا همه می دانند قرآن کریم حاوی معارف بلندی است که این معارف را با زبان عادی بیان کرده است که واضحتین مصادیقش بحثهای قرآن درباره خداوند متعال است که با همین تعبیری که برای ما مانوس است (مانند سمیع و بصیر و ...) مطالب بیان شده اما همه می دانیم که این معنای ابتدایی و رایج حسی و مادی ای که در زبان عربی از این واژه ها فهمیده می شود قطعا در مورد خدا پیاده نمی شود. به تعبیر دیگر، کسی که با معارف قرآن آشنا باشد می داند که قرآن معارف عمیق را با همین اصطلاحات بیان کرده اما به نحوی که کم کم معانی خاصی را در این کلمات اشراب کرده است که تا پیش از آن عرب در آن معانی به کار نمی برد. این مساله بقدری مهم است که برخی معاندانسان مانند ایزوتسو بر این باورند که مهمترین کار قرآن این بوده که با تغییر شبکه معنایی یک کلمه که در زبان عربی وجود داشته، معنای جدیدی را به آن کلمه بخشیده است و این گونه جهان بینی افراد را تغییر داده است (که نمونه این کار را در خصوص دو کلمه خدا و انسان در کتاب معروفش: خدا و انسان در قرآن، انجام داده است) لذا اینکه عین این معنا - خصوصا در این مواردی که ادعا می شود معنا ناظر به ماورای ماده است- در لغت عرب پیدا نشود نقضی بر تفسیر مذکور نیست به ویژه که این واژه تحمل این معنا را داشته است چنانکه در توضیح مفردات آمده است.

در ادامه، مولف محترم استدلال جدیدی نمی آورند و فقط سخنان دیگران در این تفسیر را نقل می کنند تا به دیدگاه علامه طباطبایی می رسند و در مقام ارزیابی آن می گویند:

(3) ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی:

اشکال این استدلال عمومیت آن است؛ زیرا بر اساس تفسیر ایشان هر چیزی امر و ملکوتی دارد که روحانی و مجرد است و این اختصاص به انسان ندارد. سایر موجودات حتی جمادات نیز جنبه‌های مجرد دارند. بر این اساس، همان‌طور که این آیه وجود جنبه‌ای مجرد در انسان را نشان می‌دهد، وجود جنبه‌ای مجرد در سایر موجودات حتی جمادات را نیز نشان می‌دهد. این برخلاف مبانی رایج فلسفه اسلامی در هر سه مکتب مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه است؛ زیرا هیچ‌یک از این سه مکتب دست‌کم برای جمادات قائل به نفس مجرد نیستند. و در ادامه هم مطالبی از آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی‌آملی نقل می کنند که توضیح همین فرمایش علامه است.

پاسخ:

اولا در کلام ایشان بین مجرد بودن و نفس مجرد داشتن خلط شده است در حالی که چنین تلازمی در کار نیست و علامه سخن از این دارد که هر امر مادی، پشتوانه و حقیقی در عالم مجرد دارد، اما اینکه لزوماً آن بعد تجردی وی، از سنخ نفس مجرد باشد کلامی است که انتساب آن به علامه هیچ توجیهی ندارد

ثانیا ایشان اشکال بر علامه را نه بر اساس تلقی قرآن، بلکه بر اساس آراء فلاسفه مسلمان مطرح کرده اند و این خود چند اشکال دارد. یکی اینکه معلوم است نویسنده اقوال فلاسفه حکمت متعالیه را متوجه نبوده چون خود ملاحظه در جایی که از مساوقت علم و وجود صحبت می کند نتیجه می گیرد که چون علم مجرد است و علم مساوق وجود است پس هر موجودی، از آن جهت که وجود دارد بهره ای از تجرد دارد. دوم اینکه فرض کنیم فلاسفه مسلمان در قبول تجرد برای جمادات ناتوان بودند، وقتی قرآن کریم صریحا می فرماید ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم، یا اینکه می فرماید: انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فلبین ان يحملها، یا می فرماید: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ تَخَانُ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ آیا همه اینها دلالت بر علم در این موجودات ندارد و اگر حقیقت علم مجرد است آنگاه علم داشتن آنها دلیل بر تجرد آنها نیست؟ به تعبیر دیگر، حتی اگر فلاسفه عاجز بودند از اثبات این مدعا در خصوص عالم مادیات، خود قرآن بر این مفاد دلالت داشت و لذا تفسیر مذکور همراهِ و هماهنگ با سایر آیات قرآن کریم است.

اکنون اگر به قسمت نتیجه گیری ایشان نگاه کنیم:

نتیجه

با بررسی تفسیرهای قرون اولیه اسلام معلوم می‌شود فخر رازی اولین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس به آیه 85 سوره اسراء استدلال می‌کند. او با ضمیمه کردن این آیه به برخی از آیات دیگر، «امر» در «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را بر عالم مجردات حمل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که روح یا نفس، مجرد است. در ارزیابی این استدلال روشن شد که تفسیری از آیات مربوط به «امر» که این استدلال مبتنی بر آن است، فاقد مبنای لغوی و شواهد تفسیری است.

بعنظر می‌رسد فخر رازی تحت تأثیر گرایش فلسفی چنین تفسیری را مطرح کرده باشد. مفسران دیگری نیز این آیه را بر تجرد نفس حمل کرده‌اند که تفسیر و استدلال آنها چیزی به تفسیر و استدلال فخر رازی نمی‌افزاید. تنها علامه طباطبایی به کمک شواهد بسیاری از آیات قرآن، «امر» در این آیه را بر ملکوت حمل می‌کند و چون ملکوت از سنخ مجردات است، نتیجه می‌گیرد که روح نیز که از سنخ ملکوت است، مجرد است؛ اما این نتیجه به واسطه عمومیت بیش از حد خود با مبانی فلسفی فلاسفه مسلمان سازگار نیست و نمی‌تواند مبنایی قرآنی برای تجرد نفس باشد. برخی از متأخران از علامه طباطبایی نیز که بر تجرد نفس استدلال کرده‌اند، مطلب خاصی به این استدلال نیفزوده‌اند. در مجموع می‌توان گفت تفسیری که مبنای استدلال به آیه 85 سوره اسراء برای تجرد نفس قرار می‌گیرد، فاقد شواهد قوی است و نمی‌توان در مقابل سایر احتمالات در تفسیر این آیه از آن دفاع کرد.

می‌بینیم تنها دلیل ایشان در رد تفسیر مذکور، به قول خودش «عدم شواهد لغوی و تفسیری» است در حالی که خودش در این مقاله شواهد متعدد لغوی و تفسیری ارائه داده است. در واقع ایشان ادعا می‌کند این تفسیر فاقد مبنای لغوی و شواهد تفسیری است، اما انتظارش از مبنای لغوی، نه مبنا (که با تکیه بر آن مفادی عمیقتر از معنای حسی و مادی بتوان گفت) بلکه صریح کاربرد عرب جاهلی در این معناست و منظورش از شواهد تفسیری هم نه وجود شاهد، بلکه این است که همگان بر این تفسیر متفق باشند. در حالی که با این گونه معنا کردن مبنای لغوی و شواهد تفسیری باید گفت در خصوص فهم صحیح از صفات خدا که در قرآن کریم آمده هیچ مبنای لغوی وجود ندارد! و در خصوص کل آیات قرآن هم هیچ شاهد تفسیری نمی‌توان یافت!

8. جلسه هشتم (ادامه شرح رساله انسان قبل الدنيا)

بسم الله الرحمن الرحيم

در این جلسه ادامه رساله انسان فی الدنيا تا ابتدای «خاتمه» (یعنی تا پیش از ورود در بحث داستان سجده بر آدم) مورد بحث قرار گرفت.



خلاصه بحث

از علیرضا ربانی منش در پنجشنبه، 5 آذر 1394، 12:25 صبح



پاسخ: خلاصه بحث

از حسین سوزنچی در یکشنبه، 15 آذر 1394، 4:39 عصر

ضمن تشکر از جناب آقای ربانی منش. چون برخی نکات اصلاح شد لذا مجدداً کل مطلب را بارگذاری می کنم.

خلاصه بحث درس انسان شناسی و میبانی معرفت دینی؛ جلسه هشتم

قبل از ورود به ادامه بحث جلسه مباحثی مطرح شد که حاوی چند نکته می باشد:

1. اشکال: علامه (ره) عالم عقل و عالم مثال را که در این بحث مطرح می فرمایند در مورد عالم عقل چنین تعبیری دارند که غیر مقدره و لا محدوده که یعنی عالم عقل نه دارای قدر و اندازه و بعد است (چه مکانی و چه زمانی) و نه محدودیت دارد؛ حال آنکه عالم عقل نیز مانند سایر عوالم مغول است و مغولیت هم عین محدودیت می باشد. اگر بگوییم در اینجا مراد از حد همان ماهیت است، در فضای فلسفه صدرایی، باز هم این مرتبه، مرتبه عالم عقول نخواهد بود بلکه همان وجود منبسط است که وحدت ظلیه دارد و حد ندارد.
2. نکته دوم پیرامون روایت جلسه قبل می باشد که در عبارت امام در مورد روح که فرمودند «نما علیه البدن». شاید یک وجه برای توجیه آن که با جسمانیه الحدوث بودن متناسب شود این است که مراد از بدن را، نه جسم، بلکه همان تعبیر "من" که حقیقت روح است، بدانیم؛ یعنی این بدن (= من) به روی جسم نمو پیدا کرد. در ذهن این است که گویا اصطلاح جسم در برخی روایات به معنای مطلق «من» آمده باشد نه لزوماً ناظر به بعد جسمانی ما باشد.
3. روح قبل از ورود به این عالم دارای علم حضوری است و بعد از ورودش به این عالم و متحد شدنش با جسم، علم حصولی پیدا می کند. پس علم حصولی مال این مرتبه است البته برای موجود ذی الروح.
4. رتبه علم حضوری قبل از ذهن است فلذا وابسته به ذهن نیست ولی ذهن به آن وابسته است یعنی ما هر آنچه در ذهن داریم باید ما به ازاعش را در علم حضوری پیدا کنیم اما آنچه که در علم حضوری است معلوم نیست که در وادی ذهن هم باشد یا نه.
5. ذهن و علوم حصولی مال حضور روح در عالم خلق است پس مرتبه ذهن مرتبه ای است که در تکوین آن دو مولفه را باید جدی گرفت: الف) روح ب) عالم خلق. بنابراین نه روح و نه بدن (عالم خلق) به تنهایی اقتضای ادراک حصولی را ندارند.
6. بعد از اتحاد روح با بدن و دریافت جوارح بدنی، دارای قوای سامعه و باصره و متفکره عاقله می شود. در نتیجه: مهیا می شود برایش جمیع تصرفات جسمانی در عالم اختیار: مسخرات بامره، سخرم ما فی السموات و الارض، سخرم الشمس و القمر، سخر لکم اللیل و النهار. نکته: تسخیر به امر است نه به خلق، هر چند که هم للامر است و هم للخلق
7. روح نسبت به زمان لا بشرط است لذا با هر زمانی جمع می شود (لابشرط یجتمع مع الف شرط).

تا اینجا نکاتی درباره حقیقت روح و بویژه نسبتش با بدن بیان شد. علامه در ادامه توضیحاتی می دهند که ثمره مهم آنها درک تفاوت های روح و ملائکه است (هر دو از عالم امرند اما تفاوت هایی با هم دارند) که به نظر می رسد جمعا به سه تفاوت مهم اشاره می شود:
سه تفاوت روح با ملائکه

تفاوت اول: روح با این که مجرد و میرا از نواقص و استعداد است، می تواند تنزل به این عالم بکند، متحد با جسم شود در جمیع انحاء جسمی و جهات و استعداد صرف؛ اما ملائکه از افق مثال پایین تر نمی توانند بیایند. یعنی ملائکه با جسم نمی تواند متحد شود و نهایتاً تمثل پیدا می کند و غالباً در مقام تمثل هم همه او را نمی بینند.

گفتیم که هبوط روح موجب انشعابات راه به دو شعبه می گردد:

الف) سعادت: حیات دائمی طیبه (بازگشت به مقام شامخ اول)

ب) شقاوت: هلاک و بوار، حیاتی در قالب مرگ: لایموت فیها و لا یحیی

از این مطلب تفاوت دوم روح و ملائکه فهمیده می شود:

تفاوت دوم: روح به واسطه نزول به این نشاء، در دو راهی سعادت و شقاوت قرار می‌گیرد و امکان نو عاقبت دارد، برخلاف ملانکه که فقط امکان سعادت دارند. چرا که طبق آیاتی که در جلسه گذشته آمد ملانکه عین طهارت و سعادت اند.

نکته: آیا مرتبه قبل از دنیا، فقط سعادت است یا مقدم بر سعادت و شقاوت است؟ به نظر می‌رسد اگر به اصطلاح قوم بخواهیم سخن بگوییم باید بگوییم سعادت در اول الامر و قبل دنیا سعادت عامه است که مشتمل بر سعادت و شقاوت است؛ نه سعادت در مقابل شقاوت، که سعادت خاصه و مربوط به مرتبه دنیا به بعد است.

اما هنوز در ذهن این خلجان هست که سعادت عامه، که هر دو معنای سعادت و شقاوت را شامل شود به چه معناست. آنچه به نظر حقیر می‌رسد این است که در این گونه موارد که ما معنای یکی از قسمین را به عنوان مقسم قرار می‌دهیم و می‌گوییم مقسم همان قسم است بالمعنی اعم (که در فلسفه زیاد نظیر دارد: مثلا انقسام وجود به وجود عینی و ذهنی، که مقسم را هم وجود عینی می‌گیریم) چنین تعبیری ناشی از بی دقتی در کاربرد واژه هاست زیرا واقعا اقسام قسیم همدیگرند و تفکیک قسم و مقسم با تعبیر بالمعنی اعم و بالمعنی الاخص مشکلی را حل نمی‌کند. شاید آنچه در این گونه موارد قابل دفاع باشد این است که بگوییم معنای واقعی کلمه به نحو توصیفی همان است که در قسم هست، نه در مقسم؛ منتها گاه دو قسم ما چنان شمول عامی دارد که گویی خروج از آن امکان پذیر نیست و در این گونه موارد ما مضطر می‌شویم که مقسم را هم در ذیل یکی از اقسام دسته بندی کنیم. در چنین مواردی ذهن ترفندی می‌زند و مفهوم مقسم را از حالت توصیفی خارج می‌کند و از آن به نحو اشاره گر استفاده می‌کند. یعنی مثلا اگر مرتبه مقدم بر سعادت و شقاوت را بالاضطرار بخواهیم از جنس سعادت یا شقاوت بدانیم، کلمه سعادت را با آن مرتبه متناسبتر می‌یابیم، چنانکه اگر مقسم وجود ذهنی و عینی را بخواهیم با لفظ وجود اشاره کنیم، کلمه وجود عینی را با آن متناسبتر می‌یابیم و قس علی هذا. پس تعبیر سعادت در مورد مرتبه قبل دنیا و فرشتگان (و هکذا تعبیر شبیه آن نظیر طهارت و قداست و ...) نه در کاربرد توصیفی خود که با مقابلاتشان شناخته می‌شوند، بلکه در کاربردی اشاره ای در این مقامات به کار گرفته می‌شوند.

توجه:

نکاتی در ادامه این بحث و قبل از بحث خاتمه (که مربوط به جلسه بعد است) بود که نمی‌دانم توضیحش در کلاس فراموش شد یا آقای ربانی آنها را نیاورده اند که قبلا در بحثهایم بدانها اشاره می‌کردم لذا به آنها مختصرا اشاره می‌شود:

14. روحی مختص به مومنان هست غیر از روحی که همه از آن بهره‌مندند که در جایی از آن با «کلمه التقوی» (جای دیگر: نور) یاد کرده پس این روح ملازم تقواست: اولنک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه؛ فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و الهمهم کلمة التقوی؛ که وقتی مومن گناه می‌کند، نزع منه روح الایمان.

15. روحی مختص به رسل هست غیر از آن دو که «نوری است که یهتدی به الغیر» (روح ایمان یهتدی به الانسان فی نفسه)؛ و كذلك اوحینا الیک روحا من امرنا... ولکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء...

[«اوحینا الیک روحا» شاهد است بر اینکه وحی صرفا متعلقش کلام نیست]

16. این روح مهیم بر روح ایمان است (اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتب و لا الایمان) [وجه استدلال: با دارا شدن این روح هم کتاب می‌فهمی هم ایمان را؛ پس این روح نه فقط کتاب می‌دهد (نورا نهدی به من نشاء) بلکه ایمان هم می‌دهد]

17. در نتیجه، اختلاف این دو روح، تشکیکی است نه شخصی

18. این روح با روح انسانی متحد است: نهدی به من نشاء؛ و انک لتهدی الی صراط مستقیم

19. تفاوت سوم: منزلت روح برتر از ملانکه است و مهیم بر آنهاست: ينزل الملائكة بالروح من امره، و هم بامرهم یعلمون [شاید وجه استدلال به این آیه دوم این باشد که در آیه قبل بالروح را «من امر» دانست یعنی اگر «من امره» باشد بالروح است در نتیجه در آیه دوم هم که بامرهم است بس بالروح است: یعنی ملانکه به وسیله 1) روح که از امر است، 2) علم امر، عمل (نزول) می‌کنند؛ پس برای امری بودنشان نیلزمند روحنند، روح واسطه در ثبوت امر برای آنهاست. وجه دیگری که بر این استدلال می‌توان یافت این است که: ملانکه بامرهم عمل می‌کنند + ملانکه بالروح نازل می‌شوند + نازل شدن یک عمل است = پس عمل ملانکه از جمله نزولشان بالروح است؛ پس روح حاکم (مهیم) بر ملانکه است.

20. روح متحد با ملانکه و البته قائم بر آن هاست (مهیم و مسیطر):

قل من کان عدوا الجبریل فانه نزله علی قلبک، نزل به الروح الامین علی قلبک، نزله الروح القدس [دلالت بر اتحاد جبریل و روح الامین و روح القدس می‌کند]. [روح، خلق اعظم من جبرائیل و میکانیل کان مع رسول الله و هو مع الانمه

21. ملانکه در عین اینکه قائم به روحنند، متحدند ذاتا و فعلا با آن

22. استشمام می‌شود که: روح مختص به رسل هم نومراتب است زیرا درباره روح روایت آن‌ها خلق عظیم اعظم من جبرائیل و میکانیل لم یکن مع احد ممن مضی غیر محمد و مع الانمه و بسددهم و لیس کما طلب وجده

23. [در مرتبه روح، وحدت بر کثرت غلبه دارد: نحن والله المائونون لهم یوم القیامه و القائلون صوابا. به تعبیر نحن توجه شود، اما در آیه «یوم یقوم الروح و الملائکه ... الا من اذن له الرحمن و قال صوابا» هم الروح مفرد آمد و هم قال صوابا. و فیه اشاره الی توحید الارواح ما لایخفی.

24. ملانکه انوار الهی‌اند: جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا، من الظلمات الی النور، لهم اجرهم و نورهم، مثل نوره ..، نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء.

9. جلسه نهم (ادامه شرح رساله انسان قبل الدنيا)

بسم الله الرحمن الرحيم

در این جلسه قسمت خاتمه رساله انسان قبل الدنيا بحث شد.

ضمناً حقیر تلقی خاصی از بحث تعلیم اسماء الله دارد که مساله را در افق زبان و اهمیت آن بررسی می کند که امهات آن دیدگاه آن نیز در این جلسه اشاره شد.



خلاصه درس

از حمید سوجدانی حیدری در شنبه، 7 آذر 1394، 11:38 عصر



پاسخ: خلاصه درس

از حسین سوزنچی در یکشنبه، 15 آذر 1394، 4:46 عصر

سلام علیکم

ضمن تشکر از آقای حیدری

چون در اصلاح نکاتی تغییر کرد صلاح دیدم کل مطلب را به صورت اصلاح شده مجدداً در اینجا قرار دهم:

خاتمه انسان قبل الدنيا

(اعطای مقام خلیفه الهی و تعلیم اسما و هبوط)

((و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قال اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسيح بجمعك و نقدر لك قال اني اعلم ما لا تعلمون 30 و علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم من الصادقين 31 قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم 32 قال يادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تبون و ما كنتم تكتمون))) ايات 30 تا 33 بقره

توضیح خاتمه:

تبیین تفاوت انسان و ملائکه، و بلکه تبیین چگونگی پیدایش تمایزات در مراتب عالی عالم که چگونه آفرینش انسان معادل می شود با تمایز روح، ملائکه و ابلیس؛ و از رهگذر آن پرداختن به متفرعاتی مانند عصیان آدم، توقف در بهشت...

1. سوال ملائکه استفهامی بود نه اعتراضی، اگرچه برای ما جا افتاده که این سوال اعتراضی بود اما علامه معتقد است که استفهامی بود چرا که ایشان معتقد به عصمت ملائکه هستند که یکی از دلایل آن ایه شریفه، لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون است. همچنین دلیلی که میتوان از خود این ایات برای دلالت بر استفهامی بودن سخن ملائکه برداشت کرد، ختم آن به عبارت حکیم: انک انت العليم الحكيم که حکمت همان علم خدا در مقام عمل است به معنای محکم کاری کردن. و این اعترافشان به علم و حکمت الهی در نهایت سوالشان نشان می دهد که سوال اعتراضی نبوده

همچنین این قولی که مطرح شده مبنی بر اینکه «قبل از ادم انسان هایی بودند که در زمین خونریزی میکردند و سخن ملائکه ناظر به آن بوده» این سخن نزد علامه مردود است چون چنین استدلالی مصداق تمثیل (با همان قیاسی فقهی مذموم) و نوعی از مغالطه است و ملائکه معصومند.

اما تبیین مدعا:

خدا فرمود اني جاعل في الارض خليفه

سوال ملائکه: چگونه این امر ممکن می تواند شد زیرا:

الف) اقتضای زمینی بودن فساد و سقک دماغ است و این باخلافت ناسازگار است = سوال از امکان (بخاطر علم به تضاد در عالم ماده و زمین و اینکه بدون تضاد چیزی رخ نمیدهد و محدودیت آن) ب) اقتضای خلافت، تسبیح و تقدیس توست که ما این کار را انجام می دهیم = سوال از لم و جرایبی.

پاسخ: انی اعلم مالاتعلمون - این پاسخ است، نه اینکه فضولی موقوف بلکه به این معنا که علم ملائکه با وجود اینکه برخی مظهر علم الهی اند ولی کامل نیست و بر علوم غیب احاطه ندارند

دلیل:

- بلافاصله مالاتعلمون را شرح داد: علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم... فلما انباهم (نه علمهم) یعنی شما نمی دانید اما آدم دانست، ولی وقتی به شما عرضه شد باز هم ندانستید و فقط خبردار شدید (فرق علم و نبأ این است که علم شناخت است ولی نبأ خبر هست و در واقع بعد از انباء ادم هم ملائکه متوجه نشدند ان اسما چی بودند پس به تبع ادم با خبر می شوند اما مدرک نمی شوند و خلیفه الهی نیاز به علم ویژه ای دارد که ملائکه هم آن علم را ندارند)

- بعد توضیح داد الم اقل لكم انی اعلم غیب السموات و الارض (غیب السموات = مفاد لاتعلمون که به آدم تعلیم شد) و فقط اینجا خداوند متعال فرموده چیزی میدانم که شما نمیدانید وان میشود همان علم غیب اسمان و زمین؛ یعنی مرتبهای از علم من هست که شما بدان راهی ندارید بالاستقلال و آن علم به کل اسماء است (اسم عین مسمی است پس اسماء، خود این موجوداتند: شاهد: اول گفت علم الاسماء، بعد فرمود: باسماء هؤلاء) که همان غیب السموات و ارض (مقام خزان) است. نه اینکه اسماء لفظ باشند و اشاره به مابه ازاء خارجی باشد. باید به مرجع ضمیر کلمه هؤلاء دقت شود که میشود خود اسما، یعنی اسماء اسما

خلاصه اینکه علامه گفت ملائکه به اسماء که عین مسمایند که همان مرتبه مفااتیحند که همان خزانند راه ندارند

نکته: علامه از مطلب فوق استظهار می کند که گویی همه ملائکه مخاطب کلام فوق نبوده اند. (ان هؤلاء الملائکه المخاطبین انما كانوا هم الذین لایرقی وجودهم عن عالم التقدير و الحدود) و شاهدش را هم این می گیرند که عبارت «انی اعلم ما لا تعلمون» را به عبارت «انی اعلم غیب السموات و الارض» تبدیل کرد پس آسمانها و زمین غیبی دارند که این ملائکه از آنها بی خبرند و آسمانی که خدا به آدم آموخت همین غیب مذکور است. ظاهراً وجه استدلال این است که چون تمام ماسوی الله ملائکه اند پس این غیب هم دسته ای از ملائکه اند که خود مخاطب سجود نبوده

اند. در واقع میانی علامه را این طور می توان توضیح داد که قبلاً گفتیم علم امر دو قسم است:

(1) خزان که نامحدود است؛

(2) مرتبه علم مثال، که محدود است

و طبیعتاً در هر دو قسم ملانکه ای وجود دارد و واضح است ملانکه ای که سوال استقامتی پرسیدند دستشان از عالم خزان کوتاه بود و جز محدود ها بوده اند در نتیجه همه ملانک مخاطب خدای متعال نبوده اند.

علامه در ادامه شاهد دیگری می آورد و آن اینکه در روایات وجود دارد که ملایکه ای هستند که از خلقت عالم و آدم بی خبرند بخاطر اینکه غرق در ذات مقدس الهی اند و این عدم آگاهی شون دال بر عدم خطابشون برای سجده کردن بوده است.

دلیل سوم علامه هم روایاتی هست که می فرماید فلما عرفوا خطاهم لاندوا بالعرش، زمانیکه متوجه اشتباهشان شدند به عرش پناه بردند نشانگر این است که جایگاه دیگری هم برای ایشان بوده و خود عرش مخاطب باریتعالی نبوده و عرش همان خزان است.

اما یک خلجانی در ذهن من ناظر به این تفسیر و این استثنا هست. یعنی گویی در برخی بیانیهای علامه، علم عقل، عده ای از ملانکه و دارای نوعی تکثر است اما در برخی تعبیر یک وجود منبسط لادی است که آنگاه دیگر عنوان ملانکه بر آن براحتی نمی تواند اطلاق شود و حداکثر این است که همان روح (که فوق ملانکه است) فقط بتواند بر آن اطلاق شود و ظاهر این است که مرتبه وجود منبسط فوق مرتبه عقول باشد. در هر صورت خلجانی در ذهن باقی است.

اما به نظر حقیر احتمال دیگری هم قابل طرح است که شاید منظور از اسما واقعا اسم و از جنس علم حصولی باشد نه مسمی و اینکه دست کم نگیریم بیان و اسم و کلمه را. یعنی اگرچه در این عالم و بلکه هر جایی که هم علم حصولی ممکن باشد و هم علم حضوری، علم حصولی پایینتر از علم حضوری و شهود است اما ممکن است به حوزه هایی علم حصولی راه داشته باشد اما علم حضوری خیر. و لذا ارزش علم حصولی بدین لحاظ کمتر از علم حضوری نباشد. مثلاً شناخت و علم خود ملانکه منحصر در علم حضوری و شهود است و آنها بعضاً به اموری همانند هویت غیبیه و مراتب نزدیک به ذات الهی دسترسی ندارند (و ما هم با علم حضوری راهی بدانجا نداریم) اما ما با علم حصولی و همین الفاظ که ناچیز به نظرمان میرسد میتوانیم اشاراتی به آن جا داشته باشیم که این کار شاید برای ملانکه میسر نباشد.

در مجموع به نظر حقیر می رسد به خاطر غلبه توجه به شهود و علم حضوری، نسبت به اهمیت علم حصولی و بیان و اسم مقداری غفلت شده است. یک مثال ساده اش توجه به تفاوت وحی و احادیث قدسی است. اگر نهایت علم را از سنخ شهود و علم حضوری بگیریم ظاهراً فرقی بین حدیث قدسی و وحی نمی ماند در حالی که همه ما اذعان داریم وحی بسیار برتر است و آنچه وحی را ویژه می کند این است که در وحی حتی لفظ هم از خود خداوند است. اینکه لفظ از خود خداوند باشد یک ویژگی خاص ایجاد می کند و گرنه ما به لحاظ انتساب، همه امور را به خدان سبب می دهیم اما به نظر می رسد این یک ظرفیت ویژه در زبان هست که آن را حتی از شهود بالاتر قرار می دهد و شاید بتوان فهمید که زبان و لفظ یک مقوله بسیار گسترده ای دارد که در بین قدما کم کار شده و شاید با بررسی این موضوع و نتایج آن بسیاری از ابهامات در تاریخ قران و سنت حل شود

بر این مبنا که عرض شد معنای آیه این می شود که سعه وجودی آدم بقدری هست که امکان علم به اسماء (یعنی علمی که با واسطه اسم و کلام است) را دارد و با بیان می تواند به علم برسد (علم ما منحصر در علم حضوری نیست بلکه از طریق کلام هم می توانیم به علم و ادراک متن واقعیت برسیم) اما شما این ظرفیت را ندارید مگر به تبع آدم؛ زیرا انبیا توسط آدم به آنها انجام شد، و قبل از انبیا آدم، خیر هم نداشتند، پس سنخ این تبعیت هم آنها را هم رتبه با آدم نمی کند. دقت کنید مثلاً شاید از این باب که انسان به خاطر برخورداری از ذهن می تواند از طریق کلام به علم (علم حصولی برسد) اما فرشته چون ذهن ندارد اگرچه به خاطر اتحادش با انسان به تبع انسان از معلومات انسان مطلع می شود اما بالاستقلال امکان درک این معلومات را ندارد لذا مادام که انسانی باشد او خبردار می شود اما اگر انسان نباشد او مدرک نیست.

به ادامه کلام علامه برگردیم

و این خزان یا مفاتیح الغیب لایتحقق بغیر الوالیه: پس خدا در جمله آدم، ولایت و تخلق بجمیع الاسماء را گذاشت. (نفخت فیہ من روحی، اجمال همین تفصیلی علم آدم الاسماء ... است) و بدینسان حقیقت روح معلوم می شود: روحی، این روح فقط در آدم آمده، در سایر موارد مربوط به ملانکه: روحنا، روح الامین. خلاصه اینکه تعلیم اسماء = نفخ روحی، پس این تعلیم اسماء یک کلاس گذاشتن و انتقال مفهومی صرف نیست و نفخ روح هم یک دمیدن نیست، نفخ روح = جمله ای درک اسماء

- در آیه تعبیر اعلم ما تیدون و ما کنتم تکتمون دلالت دارد بر امر مکتومی که عبارت «کان من الکافرین، کالیان نسبت به این امر مکتوم است. (کلمه کنتم برای ظرفیت می آید و ناظر بر اینکه آن چیزی که آدم را بر شما برتری میدهد ظرفیت درکش فی نفسه برای شما نیست، و قید تکتمون به این اشاره دارد که در وجود شما اموری مکتوم و پنهان بوده است. همچنان که در آیه بعدی میفرماید فسجدوا الا ابلیس ابی واستکبر و کان من الکافرین. این عبارت «کان» میسراند که ابلیس قبل از ایجاد آدم هم کافر بوده و سجده نکردن و مخالفتش ناشی از مخالفت باطنی و مکتوم او بوده پس خداوند میفرماید من آن مخالفت پنهانی و مکتوم را هم می دانم) و در تفسیر قمی آمده که مراد از تکتمون ملانکه ما کان یکتم ابلیس من عدم سجده لادم و روایاتی مبنی بر وعده دادن ابلیس به سایر ملانکه بر عدم سجده بر آدم در صورت امر الهی نیز آمده است.

یکی از بحثهای دشوار علامه این است که موطن تمایز و میدنش کجاست: آیا از مرتبه دنیا شروع می شود یا قبل دنیا هم هست. علامه در ص 29 می فرماید: «واعلم انا فصلنا القول فی رساله الافعال فی باب السعاده و الشقاوه و ان محتد هذه المعانی و منشعب السعاده و الشقاوا قبل نشاه ماده هذه» اما در اینجا (ص37) می فرماید: «وقد بینا فی رساله الوسائط ان هذه النشاه المتقدمه علی الدنيا لاتتمایز فیها السعاده و الشقاوه و انما موطن التمايز و میدنوه الدنيا» چگونه می توان بین این دو کلام جمع کرد؟ ظاهر فرمایش علامه این است که تا قبل از خلقت موجودی به نام آدم، که ظرفیت دنیایی را با روح جمع کند، این تمایز حاصل نمی شده یعنی همان که قبلاً عرض شد که هم روح شرط است و هم عالم خلق، به تعبیر دیگر، مرتبه روح است که ظرفیت سعادت و شقاوت (و واقع ظرفیت اتحاد با بدن) را دارد، از آن جهت که این ظرفیت اولاً و بالذات مال روح است، پس محتد هذه المعانی آجاست، و از آن جهت که تا بدن نباشد این ظرفیت تحقق پیدا نمی کند پس موطن تمایز و میدنش دنیاست و لذا حال ابلیس در حال قبل از خلقت آدم، سایر ملانکه است و لذا مشمول خطاب سجده قرار گرفت (به قرینه الای استثناء) سپس از ملانکه جدا شد.

نکته بعدی که علامه بدان پرداخته این است که در سوره بقره می فرماید: فازلهم الشیطان عنها فلخرجهما مما کانا فیہ و قلنا اهبطوا... (آیه 36) در جایی دیگر قلنا اهبط (طه/123) در روایت قمی: لم یخلفها ابلیس. در مورد اهبطوا و اهبطوا علامه دو احتمال می دهد. اهبط که ناظر به آدم و حواست اما اهبطوا یک احتمال این است که ناظر به ابلیس است و احتمال دیگر اینکه ممکن است قلنا اهبطوا خطاب بخاطر ذریه آدم باشد و میدش فاما یاتینکم منی هدی است که می دانیم شامل ابلیس نمی شود زیرا او یانس از رحمت بود و خدا گفته بود لاملنن جهنم منک و ممن تبعک... اشکالی است در کیفیت وسوسه در بهشت در حالی که ممنوع الورد بوده؛ و نیز چگونگی وسوسه آدم در حالی که معصوم بوده وسوسه شد که خلاصه پاسخ علامه این است که چون سعادت و شقاوت قبل هبوط متمایز نبوده است این اشکالات وارد نیست و بر همین اساس نتیجه می گیرند که معلوم می شود: عصیان آدم منافی عصمت نبوده بلکه عصیان جبلی ذاتی بوده که همان اختیاره الهی بود الی الدنیاست. آقای لاریجانی در اینجا دربارہ وسوسه در بهشت چند قول را در الیکیزان استخراج کرده اند که حاشیه خوب و قابل استفاده ای دارند.

9.1. تفسیر المیزان آیات 30 تا 33 سوره بقره



تفسیر المیزان آیات 30 تا 33 سوره بقره

از حمید سودجلی حیدری در یکشنبه، 8 آذر 1394، 12:42 صبح

• آیات 30 تا 33 بقره

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَنْتَ جَاعِلٌ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (30)
وَ عَلَّمَ عَادَۃَ الْاَسْمَآءِ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (31)
قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْخَبِیْرُ (32)
قَالَ یٰۤاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ (33)

• ترجمه آیات

و چون پروردگارت بفرشتگان گفت: من می‌خواهم در زمین جانشینی بیافرینم گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌آوری که تباهی کنند و خونها بریزند؟ با اینکه ما تو را بیایک می‌ستایم و تقدیس می‌گوئیم؟ گفت من چیزها میدانم که شما نمیدانید (30)
و خدا همه نامها را بآدم بیاموخت پس از آن همه آنها را بفرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویند مرا از نام اینها خبر دهید (31)
گفتند تو را تنزیه می‌کنیم ما دانستی بما آموخته‌ای نداریم که دانای فرزانه تنها تویی (32)
گفت ای آدم، فرشتگان را از نام ایشان آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت مگر بشما نگفتم که من هفته‌های آسمان و زمین را میدانم، آنچه را که شما آشکار کرده‌اید و آنچه را پنهان می‌داشتید میدانم (33)

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 177

• سؤال ملائکه از خداوند درباره استخلاف انسان

این آیات متعرض آن فرضی است که بخاطر آن انسان بسوی دنیا پائین آمد، و نیز حقیقت خلافت در زمین، و آثار و خواص آنرا بیان می‌کند، و این مطلب بر خلاف سائر داستانهایی که در قرآن آمده، تنها در یک جا آمده است، و آن همین جا است.
و اذ قال ربك... بزودی سخنی در معنای گفتار خدایتعالی، و همچنین گفتار ملائکه و شیطان انشاءالله در جلد چهارم فارسی این کتاب خواهد آمد.
قالوا لتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ و نحن نسبح بحمك ونقدس لك پاسخی که در این آیه از ملائکه حکایت شده، اشعار بر این معنا دارد، که ملائکه از کلام خدایتعالی که فرمود: می‌خواهم در زمین خلیفه بگذارم، چنین فهمیده‌اند که این عمل باعث وقوع فساد و خونریزی در زمین میشود، چون میدانسته‌اند که موجود زمینی بخاطر اینکه مادی است، باید مرکب از قوای غضبی و شهوی باشد، و چون زمین دار تزاحم و محدودالجهات است، و مزاحمات در آن بسیار میشود، مرکباتش در معرض انحلال، و انتظامهایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع میشود، لاجرم زندگی در آن جز بصورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمیشود، و بقاء در آن بعد کمال نمی‌رسد، جز با زندگی دسته جمعی، و معلوم است که این نحوه زندگی بالاخره بفساد و خونریزی منجر میشود.
در حالیکه مقام خلافت همانطور که از نام آن پیداست، تمام نمیشود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد، و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند، البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که بخاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده.
و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، در وجودش سمای باسما حسنی، و متصف بصفات علیایی از صفات جمال و جلال است، و در ذاتش منزله از هر نقصی، و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است، (جلت عظمته).
و خلیفه‌ایکه در زمین نشو و نما کند، با آن آثاریکه گفتیم زندگی زمینی دارد، لایق مقام خلافت نیست، و با هستی آمیخته با آنهمه نقص و عیبش، نمیتواند آئینه هستی منزله از هر عیب و نقص، و وجود مقدس از هر عدم خدائی گردد، بقول معروف (تراب کجا؟ و رب الارباب کجا؟).
ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 178

و این سخن فرشتگان پرسش از امری بوده که نسبت بآن جاهل بوده‌اند، خواسته‌اند اشکالی را که در مسئله خلافت یک موجود زمینی بذهنتان رسیده حل کنند، نه اینکه در کار خدایتعالی اعتراض و چون و چرا کرده باشند.
بدلیل این اعتراضی که خدایتعالی از ایشان حکایت کرده، که دنبال سؤال خود گفته‌اند: انک انت العليم الحکیم (تتها دانای علی الاطلاق و حکیم علی الاطلاق تویی)، چون این جمله با حرف (ان) که تعلیل را آماده می‌کند آغاز شده، می‌فهماند که فرشتگان مفاد جمله را مسلم می‌دانسته‌اند، (دقت بفرمائید).
پس خلاصه کلام آنان باین معنا برگشت می‌کند که: خلیفه قرار دادن تنها باین منظور است که آن خلیفه و جانشین با تسبیح و حمد و تقدیس زبانی، و وجودیش، نمایانگر خدا باشد، و زندگی زمینی اجازه چنین نمایشی باو نمیدهد، بلکه بر عکس او را بسوی فساد و شر می‌کشاند.
از سوی دیگر، وقتی غرض از خلیفه نشان دادن در زمین، تسبیح و تقدیس بآن معنا که گفتیم حکایت کننده و نمایشگر صفات خدائی تو باشد، از تسبیح و حمد و تقدیس خود ما حاصل است، پس خلیفه‌های تو مایم، و یا پس ما را خلیفه خودت کن، خلیفه شدن این موجود زمینی چه فایده‌ای برای تو دارد؟
خدایتعالی در رد این سخن ملائکه فرمود: ((انی اعلم ما لا تعلمون، و علم آدم الاسماء كلها)).

• عمومیت خلافت انسان و اینکه منظور از خلافت در آیه جانشینی خدا در زمین است

زمینه و سیاق کلام بدو نکته اشاره دارد، اول اینکه منظور از خلافت نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شوند، که در آن ایام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشین آنها کند، همچنانکه بعضی از مفسرین این احتمال را داده اند.

برای اینکه جوابی که خداوند سبحان بملانکه داده، این است که اسماء را بآدم تعلیم داده، و سبب فرموده: حال، ملانکه را از این اسماء خبر بده، و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد. و بنابراین، پس دیگر خلافت نامبرده اختصاصی بشخص آدم علیه السلام ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آنوقت معنای تعلیم اسماء، این میشود: که خدایتعالی این علم را در انسانها بودیعه سپرده، بطوریکه آثار آن ودیعه، بتدریج و بطور دائم، از این نوع موجود سر بزنده، هر وقت بطریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه فعل در آورد. دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه: ((اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح))، (که شما را بعد از قوم نوح خلیفه ها کرد)، و آیه: ((ثم جعلناکم خلفاء فی الارض))، (و سپس شما را خلیفه ها در زمین کردیم)، و آیه: ((و یجعلکم خلفاء الارض))، (و شما را خلیفه ها در زمین کند) میباشند.

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 179

● نداشتن ملانکه شایستگی خلافت را

نکته دوم این است که خدای سبحان در پاسخ و رد پیشنهاد ملانکه، مسئله فساد در زمین و خونریزی در آنرا، از خلیفه زمینی نفی نکرد، و فرمود: که نه، خلیفه ای که من در زمین میگذارم خونریزی نخواهد کرد، و فساد نخواهد انگیزد، و نیز دعوی ملانکه را (مبنی بر اینکه ما تسبیح و تقدیس تو می کنیم) انکار نکرد، بلکه آنرا بر دعوی خود تقریر و تصدیق کرد. در عوض مطلب دیگری عنوان نمود، و آن این بود که در این میان مصلحتی هست، که ملانکه قادر بر ایفاء آن نیستند، و نمیتوانند آنرا تحمل کنند، ولی این خلیفه زمینی قادر بر تحمل و ایفاء آن هست، آری انسان از خدای سبحان کمالاتی را نمایش میدهد، و اسرار را تحمل می کند، که در وسیع و طاقت ملانکه نیست.

این مصلحت بسیار ارزنده و بزرگ است، بطوریکه مفسده فساد و سفک دماء را جبران می کند، ابتداء در پاسخ ملانکه فرمود: (من میدانم آنچه را که شما نمیدانید)، و در نوبت دوم، بجای آن جواب، اینطور جواب میدهد: که (آیا شما نتقم من غیب اسمانها و زمین را بهتر میدانم؟) و مراد از غیب، همان اسماء است، نه علم آدم به آن اسماء، چون ملانکه اصلا اطلاعی نداشتند از اینکه در این میان اسمائی هست، که آنان علم بدان ندارند، ملانکه این را نمیدانستند، نه اینکه از وجود اسماء اطلاع داشته، و از علم آدم بآنها بی اطلاع بوده اند، و گر نه جا نداشت خدایتعالی از ایشان از اسماء بپرسد، و این خود روشن است، که سؤال نامبرده بخاطر این بوده که ملانکه از وجود اسماء بی خبر بوده اند.

و گر نه حق مقام، این بود که باین مقدار اکتفاء کند، که بآدم بفرماید: (ملانکه را از اسماء آنان خبر بده)، تا متوجه شوند که آدم علم بآنها را دارد، نه اینکه از ملانکه بپرسد که اسماء چیست؟

پس این سیاق بما می فهماند: که ملانکه ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده، و اذعان کردند باینکه آدم این شایستگی را ندارد، و چون لازمه این مقام آنست که خلیفه اسماء را بداند، خدایتعالی از ملانکه از اسماء پرسید، و آنها اظهار بی اطلاعی کردند، و چون از آدم پرسید، و جواب داد باین وسیله لیاقت آدم برای حیزت این مقام، و عدم لیاقت فرشتگان ثابت گردید.

نکته دیگر که در اینجا هست اینستکه، خدای سبحان دنباله سؤال خود، این جمله را اضافه فرمود: ((ان کتم صادقین))، (اگر راستگو هستید)، و این جمله اشعار دارد بر اینکه ادعای ملانکه دعای صحیحی نبوده، چون چیزی را ادعا کرده اند که لازمه اش داشتن علم است.

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 180

● مراد از علم به اسماء و اینکه مسمیات، حقیق و موجودات خارجی و دارای حیات و علم بوده اند

و علم آدم الاسماء کلها، ثم عرضهم... این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده، و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده اند، که در پس پرده غیب قرار داشته اند، و بهمین جهت علم بآنها غیر آن نحوه علمی است که ما بایسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم بملانکه خبر از آن اسماء داد، ملانکه هم مثل آدم دانای بان اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هر چند در اینصورت آدم بآنان تعلیم داده، ولی خود آدم هم بتعلیم خدا آنرا آموخته بود. پس دیگر نیاید آدم اشرف از ملانکه باشد، و اصولا نباید احترام بیشتری داشته باشند، و خدا او را بیشتر گرامی بدارد، و ای بسا ملانکه از آدم برتری و شرافت بیشتری میداشتند.

و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نیاید ملانکه بصرف اینکه آدم علم بایسماء دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملانکه این چه استدلالی است؟ که خدا بیک انسان مثلا علم لغت بیاموزد، و آنگاه وی را برخ ملانکه مکرم خود بگشند، و وجود او مباحث کند، و او را بر ملانکه برتری دهد، با اینکه ملانکه آنقدر در بندگی او پیش رفته اند که، ((لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون))، (از سخن خدا پیشی نمی گیرند، و بامر او عمل می کنند)، آنگاه باین بندگان پاك خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست، و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست میگویند که شایسته مقام خلافتید، و یا اگر در خواست این مقام را می کنید، مرا از لغت ها و واژه هائیکه بعدها انسانها برای خود وضع می کنند، تا بوسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید.

علاوه بر اینکه اصلا شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده ای بمقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملانکه بدون احتیاج بلغت و تکلم، و بدون هیچ واسطه ای اسرار قلبی هر کسی را میدانند، پس ملانکه يك کمالی مافوق کمال تکلم دارند.

و سخن کوتاه آنکه معلوم میشود آنچه آدم از خدا گرفت، و آن علمی که خدا بوی آموخت، غیر آن علمی بود که ملانکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم بایسماء بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود، و برای ملانکه ممکن نبود، و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدائی شد، بخاطر همین علم بایسماء بوده، نه بخاطر خیر دادن از آن، و گر نه بعد از خیر دانش، ملانکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم، ((سبحانک لا علم لنا، الا ما علمتنا))، (منزه می تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده ای چیزی نمی دانیم).

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 181

پس از آنچه گذشت روشن شد، که علم بایسماء آن مسمیات، باید طوری بوده باشد که از حقیق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده ها که برای آدم معلوم شد، حقیقی و موجوداتی خارجی بوده اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است، و نیز موجوداتی بوده اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب اسمانها و زمین نهان بوده اند، و عالم شدن بان موجودات غیبی، یعنی آنطوریکه هستند، از یکسو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان اسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است.

● نکات قابل توجه در کلمه اسماء در آیه شریفه (و علم آدم الاسماء کلها)

کلمه (اسماء) در جمله ((و علم آدم الاسماء کلها)) الخ، از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش در آمده، و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (کلها، همه اش) این عمومیت را تأکید کرده.

در نتیجه مراد بان، تمامی اسمائی خواهد بود که ممکن است نام يك مسما واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده، و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است.

از سوی دیگر کلمه: (عرضه، ایشانرا بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر اینکه هر يك از آن اسماء یعنی مسمای بان اسماء، موجودی دارای حیا و علم بوده اند، و در عین اینکه علم و حیا داشته اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند. گو اینکه اضافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی، و تمامیت احاطه او، و عجز ملائکه، و نقص ایشان است، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جمله خانه زید) اضافه ملکی باشد. در نتیجه می رسد: که اسماء نامبرده اموری بوده اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده، و بکلی از محیط کون و وجود بیرون بوده اند. وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسماء را، و اینکه مسماهای بان اسماء دارای زندگی و علم بوده اند، و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته اند، آنوقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می شود، که آیه: ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه، و ما ننزله الا بقدر معلوم))، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آن هست، و ما از آن خزینه ها نازل نمی کنیم، مگر بتدازه معلوم)، در صدد بیان آنست. ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 182

چون خدای سبحان در این آیه خبر میدهد باینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء چیز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آید، نزد خدا از آن چیز خزینه هائی انباشته است، که نزد او باقی هستند، و تمام شدنی برایشان نیست، و بهیچ مقیاسی هم قابل سنجش، و بهیچ حدی قابل تحدید نیستند، و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می پذیرند، و کثرتی هم که در این خزینه ها هست، از جنس کثرت عددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است، و بزودی انشاءالله در سوره حجر در تفسیر آیه نامبرده کلامی دیگر خواهد آمد.

پس حاصل کلام این شد: که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب های غیب محبوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در آسمانها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است، و آن موجودات با اینکه بسیار و متعدّدند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و اینطور نیستند که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است، و نزول اسم از ناحیه آنها نیز نحو نزول است.

● ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم کافر بود

و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکلمون آن چه ملائکه اظهار بدارند، و آنچه پنهان کنند، دو قسم از غیب نسبی است، یعنی بعضی از غیب های آسمانها و زمین است، و بهمین جهت در مقابل آن جمله: ((اعلم غیب السموات و الارض)) قرار گرفت، تا شامل هر دو قسم غیب یعنی غیب داخل در عالم ارضی و سماوی، و غیب خارج از آن بشود. تعید جمله: ((کنتم تکلمون)) بقید (کنتم)، باین معنا اشعار دارد: که در این میان در خصوص آدم و خلقت او، اسرار مکتوم و پنهان بوده، و ممکن است این معنا را از آیه بعدی هم، که می فرماید: ((فسجدوا الا ابلیس، ابی و استکبر و کان من الکافرین))، استفاده کرد. چون از این جمله بر می آید که ابلیس قبل از بوجود آمدن صحنه خلقت آدم، و سجده ملائکه، کافر بوده (چون فرموده ((کان من الکافرین))، از کافرین بود) و سجده نکردنش، و مخالفت ظاهریش، ناشی از مخالفتی بوده که در باطن، مکتوم داشته.

و از همین جا روشن میشود که سجده ملائکه، و امتناع ابلیس از آن، بیک واقعه ای بوده که در فاصله فرمایش خدا: ((انی اعلم ما لا تعلمون))، و بین فرمایش دیگرش: ((اعلم ما تبدون و ما کنتم تکلمون)) الخ، واقع شده و نیز از آن استفاده میشود که بخاطر چه سری جمله: ((انی اعلم ما لا تعلمون)) الخ، را بار دوم مبدل کرد جمله: ((انی اعلم غیب السموات و الارض)).

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 183

● بحث روایتی (شامل روایتی درباره قصه آدم (ع))

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: اگر ملائکه موجودات زمینی را قبلاً ندیده بودند، که خونریزی کردند، از کجا گفتند ((اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء))؟. # مؤلف: ممکن است این فرمایش امام اشاره باشد، بدورانی که قبل از دوران بنی آدم در زمین گذشته، همچنانکه اخباری نیز در این باره رسیده است، و این با بیان ما که گفتیم: ملائکه مسئله خونریزی و فساد را از کلام خدایتعالی: انی جاعل فی الارض خلیفه... فهمیدند. منافات ندارد، بلکه اصولاً اگر بیان ما در نظر گرفته نشود، کلام ملائکه قیاسی مذموم میشود نظیر قیاسی که ابلیس کرد، (چون صرف اینکه در دوران قبل موجوداتی چنین و چنان کردند، دلیل نمیشود بر اینکه موجودی دیگر نیز آنچنان باشد).

و نیز در تفسیر عیاشی از آنجناب روایت شده که زراره گفت: وارد بر حضرت ابی جعفر امام باقر علیه السلام شدم، فرمود: از اخبار شیعه چه چیزهائی داری؟ عرضه داشتم: نزد من از احادیث شیعه مقدار زیادی هست، و من میخواسم آتشی بیفروزم، و همه را در آتش بسوزانم، فرمود: آنها را پنهان کن، تا آنچه را بنظرت درست نمی آید فراموش کنی، در اینجا بیاد احادیث مربوط بآدم افتادم، امام باقر علیه السلام فرمود: ملائکه چه اطلاعی از خلقت آدم داشتند، که گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء زراره سپس اضافه کرد: که امام صادق علیه السلام هر وقت گفتگو از مسئله آدم بمیان می آمد می فرمود: این جریان ردی است بر قدریه، که منکر قدر هستند، چون می رسند سرنوشت انسان قبل از هستیش معین شده، آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آدم در آسمان از میانه فرشتگان رفیقی داشت، بعد از آنکه از آسمان بزمین هبوط کرد، آن رفیق آسمانی از فراق وی ناراحت شد، و نزد خدا شکایت کرد، اجازه خواست تا بزمین هبوط کند، و احوالی از رفیقش بپرسد، خدایتعالی با اجازه داد، فرشته هبوط کرد، و آدم را دید، که در بیابانی خشک و بدون گیاه نشسته، همینکه رفیق آسمانی را دید، (از شدت دلتنگی) دست بسر گذاشت، و فریادی اندوه بار زد.

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه: 184

امام صادق علیه السلام می فرمود: میگویند: آدم این فریاد خود را بگوش همه خلق رسانید، (البته این است که همه فضا را با فریاد خود پر کرد، و خلاصه منظور از خلق انسانها نیستند چون آنروز غیر از آدم انسانی دیگر نبود)، فرشته چون این اندوه آدم دید، گفت: ای آدم گویا پروردگارت را نافرمانی کردی، و خود را دچار بلائی کرده ای، که تاب تحملش را نداری، هیچ میدانی که خدایتعالی درباره تو بما چه گفت؟ و ما در پاسخ چه گفتیم؟ آدم گفت: نه هیچ اطلاعی ندارم، رفیقش گفت خدا فرمود: ((انی جاعل فی الارض خلیفه)) الخ، و ما گفتیم: ((اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء))؛ و معلوم میشود که خدا تو را برای این آفریده، که در زمین باشی، با این حال آیا توقع داری که هنوز در آسمان باشی؟ آنگاه امام صادق سه بار فرمود: بخدا سوگند آدم با این مژده تسلیت یافت.

مؤلف: از این روایت بر می آید که بهشت آدم که در آنجا خلق شد، و از آنجا هبوط کرد، در آسمان بوده، و بزودی روایتی دیگر نیز می آید، که موید این معنا است.

● مقصود از اسماء در (و علم آدم الاسماء کلها) از لسان روایات

و نیز در همان تفسیر از ابی العباس از امام صادق علیه السلام روایت کرده که گفت: از آنجناب از آیه: ((و علم آدم الاسماء کلها)) الخ پرسیدم، که آن اسماء چه بوده؟ فرمود: اسامی دواها و گیاهان و درختان و کوههای زمین بود.

و نیز در همان تفسیر از داود بن سرحان عطار روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، دستور داد سفره آورند، و ما غذا خوردیم، سپس دستور داد طشت و دستسنان (لگن یا حوله) را، آوردند عرضه داشتیم: فدایت شوم منظور از اسماء در آیه ((و علم آدم الاسماء)) الخ چیست؟ آیا همین طشت و دست سنان نیز از آن اسماء است؟ حضرت فرمود: دره ها و تنگه ها و بیابانها از

آنتست ، و با دست خود اشاره به پستیها و بلندیها کرد.

و در کتاب معنی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای عز و جل اسامی حجت های خود همگی را بآدم پیامخت ، آنگاه آنان را که در آن روز ارواحی بودند بر ملائکه عرضه کرد، و بملائکه فرمود: مرا از اسامی این حجت ها خبر دهید، اگر راست میگویند، که بخاطر تسبیح و تقدیستان از آدم سزاوارتر بخلافت در زمین هستید، ملائکه گفتند: سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم (منزهی تو، ما جز آنچه تو بما تعلیم کرده ای علمی نداریم ، که تنها تویی دانای حکیم) ، آنگاه خدایتعالی بآدم فرمود: ای آدم ((اینهم باسما هم))، تو ملائکه را باسما آنان خبر ده ، ((فلما اتینهم باسماهم)) پس همینکه آدم ملائکه را از اسماء آنان خبر داد، ملائکه بمنزلت عظیمی که حجت های خدا نزد خدا دارند پی برندن، و فهمیدند که آنان سزاوارترند بخلافت تا ایشان ، و آن حجت هیند که میتوانند جانشین خدا در زمین ، و حجت های او بر خلق باشند، آنگاه حجت ها را از نظر ملائکه پنهان کرد، و ایشانرا وادار کرد که تا با ولایت و محبت آن حجت ها وی را عبادت کنند، و بایشان فرمود: الم اقل لکم انی اعلم غیب السماوات و الارض ؟ و اعلم ما تبون و ما کنتم تکتمون ؟

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه : 185

مؤلف : خواننده عزیز با مراجعه به بیابیکه گذشت ، متوجه میشوید که این روایات چه معنا میدهد، و اینکه میان اینها و روایات قبل از اینها منافاتی نیست ، چون در گذشته گذشت که آیه : ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه)) الخ ، این معنا را دست میدهد: که هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزینه های غیب وجود دارد، و آنچه الان در دسترس ما هست با نزول از آنجا بلین صورت در آمده اند، و هر اسمی که در مقابل معنا و مسمائی از این مسمیات اسم هست برای همین مسمای در خزائن غیب نیز هست . پس در نتیجه هیچ فرقی نیست بین اینکه گفته شود: خدا آنچه در خزائن غیب هست ، یعنی غیب اسمائها و زمین را بآدم تعلیم داد، و بین اینکه گفته شود: خداوند اسم همه چیز را که باز غیب اسمائها و زمین است بآدم پیامخت ، چون روشن است که نتیجه هر دو یکی است .

● بیان يك نمونه از اخبار طینت بنقل از علامه مجلسی در بحارالانوار

و مناسب این مقام آنتست که يك عده از اخبار طینت را که مؤید بیان ما است در اینجا بیاوریم ، و لذا ما حدیثی را که مرحوم مجلسی در بحار آورده در اینجا نقل می کنیم ، وی از جابر بن عبدالله روایت می کند که گفت برسول خدا (ص) عرضه داشتم : اولین چیزی که خدا خلق کرد، چه بود؟ فرمود: ای جابر نور پیغمبر بود، که خدا اول آنرا آفرید، و سپس از او هر چیز دیگری را خلق کرد، آنگاه آنرا در پیش روی خود در مقام قربش نگه داشت ، و خدا میدانند چه مدت نگه داشت ، آنگاه آن نور را چند قسم کرد، عرش را از يك قسم آن ، و کرسی را از يك قسمش ، و حاملان عرش و سکنه کرسی را از يك قسمش بیافرید، و قسم چهارم را در مقام حب آنمقدار که خود میدانند نگه داشت ، و سپس همان را چند قسم کرد، قلم را از قسمی ، و لوح را از قسمی ، و بهشت را از قسمی دیگرش بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میدانند در مقام خوف نگه داشت ، باز همان را اجزائی کرد، و ملائکه را از جزئی ، و آفتابرا از جزئی ، و ماه را از جزئی بیافرید، و قسم چهارم را آنقدر که خود میدانند در مقام رجاء نگه داشت ، و سب س همان را اجزائی کرد، عقل را از جزئی ، و علم و حلم را از جزئی ، و عصمت و توفیق را از جزئی بیافرید، و باز قسم چهارم را آنقدر که خود میدانند در مقام حیایانگه داشت .

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه : 186

و سپس با نید هیبت بآن قسم از نور من که باقی مانده بود نظر افکند، و آن نور شروع کرد به نور باریدن ، و در نتیجه صد و بیست و چهار هزار قطره نور از او جدا شد، که خدا از هر قطره ای روح پیغمبری و رسولی را بیافرید، و سپس آن ارواح شروع کردند به دم زدن ، و خدا از دم آنها ارواح اولیاء، و شهداء و صالحین ، را بیافرید.

مؤلف : اخبار در این معانی بس پار زیاد است ، و خواننده گرامی اگر با نظر دقت و تامل در آنها بنگرد، خواهد دید که همه شواهدی هستند بر بیان گذشته ما، و انشاءالله بزودی بحثی در پیرامون ب عضی از آنها خواهد آمد، تنها چیزی که عجلتاً در اینجا لازم است سفارش کنم ، این است که زنهار وقتی بلین اخبار بر میخوریم ، باید در نظر داشته باشیم که بتاری از معادن علم و منابع حکمت بر خورده ای ، فوری مگو که اینها از جعلیات صوفی ملبان ، اوهام خرافه پرستان است ، برای اینکه برای عالم خلقت اسراری است ، که اینک می بینیم طبقاتی از اقوام مختلف انسانی هنوز هم که هنوز است لحظه ای از جستجو و بحث پیرامون اسرار خلقت نمی آسایند، همچنانکه از روز نخست که بشر در زمین منتشر گردید، هر مجهولی که برایش کشف شد، پی بمجهولهای بسیاری دیگر برد، با اینکه همه بحثها که تاکنون پی گیری شده ، در چار دیواری عالم طبیعت بوده ، که پست ترین و تنگ ترین عوالم است . این کجا و عالم ماورای طبیعت کجا؟ که عوالم نور و وسعت است .

ترجمه تفسیر المیزان جلد 1 صفحه : 187



بپاسخ: تفسیر المیزان آیات 30 تا 33

از حسین سوزنجی در یکشنبه، 15 آذر 1394، 7:00 عصر

ضمن تشکر از آقای حیدری به خاطر نقل تفسیر این آیات در المیزان

تکمله ای دربارہ معنای اسماء که در کلاس درس مطرح کردم

دقت شود. علامه چند استدلال آورده که اثبات کند منظور از اسم خود مسمی است:

در اینجا بیان علامه را در قالب استدلالهای اصلی اش بازخوانی می کنیم (کلام ایشان را با رنگ آبی مشخص کرده ام):

و علم آدم الاسماء کلهما، ثم عرضهم ... این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده ، و با مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده اند، که در پس پرده غیب قرار داشته اند، و بهمین جهت علم بآنها غیر آن نحوه علمی است که ما باسما موجودات داریم ، چون:

1) اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم بملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای بان اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هر چند در اینصورت آدم بتان تعلیم داده ، ولی خود آدم هم بتعلیم خدا آنرا آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد، و اصولاً نباید احترام بیشتری داشته باشد، و خدا او را بیشتر گرامی بدارد، و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری میداشتند.

2) و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه بصرف اینکه آدم علم باسما دارد قانع شده باشند، و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه این چه استدلالی است ؟ که خدا بیک انسان مثلاً علم لغت بیاموزد، و آنگاه وی را بر رخ ملائکه مکرم خود بکشد، و بوجود او مباحثات کند، و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آنقدر در بندگی او پیش رفته اند که ، ((لا یسئقونه بالقول و هم بامرہ یعملون))، (از سخن خدا پیشی نمی گیرند، و بامر او عمل می کنند)، آنگاه بلین بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست ، و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست میگویند که شایسته مقام خلافتید، و یا اگر در خواست این مقام را می کنید، مرا از لغت ها و واژه هائیکه بعدها انسانها برای خود وضع می کنند، تا بوسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید.

3) علاوه بر اینکه اصلاً شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت ، هر شئونده ای بمقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج بلغت و تکلم ، و بدون هیچ واسطه ای اسرار قلبی هر کسی را میدانند، پس ملائکه يك کمالی مافوق کمال تکلم دارند.

(تکرار استدلال 1) و سخن کوتاه آنکه معلوم میشود آنچه آدم از خدا گرفت ، و آن علمی که خدا بوی آموخت ، غیر آن علمی بود که ملانکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم باسماء بود، که فرا گرفتن آن برای آدم ممکن بود، و برای ملانکه ممکن نبود، و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدائی شد، بخاطر همین علم باسماء بوده ، نه بخاطر خبر دادن از آن ، و گرنه بعد از خبر دانش ، ملانکه هم مانند او با خبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم ، ((سبحانک لا علم لنا، الا ما علمتنا))، (منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده ای چیزی نمی دانیم).

(نتیجه) پس از آنچه گفتند روشن شد، که علم باسماء آن مسمیات ، بلید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمیات و نامیده ها که برای آدم معلوم شد، حقیقی و موجوداتی خارجی بوده اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است ، و نیز موجوداتی بوده اند که در پس پرده غیب ، یعنی غیب اسمائها و زمین نهان بوده اند، و عالم شدن بآن موجودات غیبی ، یعنی آنطوریکه هستند، از یکسو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده ، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است .

نقد و بررسی:

1) طبق بیان حقیر تفاوت انبیا و علم بیان شد (ملانکه ذهن و علم حصولی ندارند لذا فقط مادام الاتصال به آدم می توانند باخبر شوند اما انسان با ذهن خود به علم می رسد). به علاوه در تبیین علامه چگونگی انبیا با علم فرق دارد. در واقع اشکالی که خلجان می کند این است که علامه بر تفاوت آدم و ملانکه تاکید کردند (بر این مبنا که علم غیر از نیا است) اما بالاخره نیا هم برای خود چیزی است. اگر تفاوت دارند و علم پیدا نکردند این نبلی که پیدا کردند چیست؟

2) این صرفا یک استبعاد است ناشی از اینکه سعه کار انسان با علم لغت مورد غفلت قرار گرفته است در حالی که خداوند اولین ویژگی انسان بعد از خلقتش را همین علمه البیان (الرحمن خلق الانسان علمه البیان) دانست و بر تعلیم با قلم (علم بالقلم) تاکید ویژه فرمود. حداقلش اینکه انسان می تواند درباره ذات و صفات سخن بگوید و بواسطه کلام، علم اشاری بدان مقام پیدا کند اما فرشتگان نمی توانند. 3) مراتبی از واقع (مراتب غیب هرکس برای خود) فوق مرتبه علم حضوری است اما با کلام برای خود شخص قابل اشاره است و ملانکه این توانایی را ندارند.

اما علامه در ادامه کلامی دارند که شاید بتوان از آن استدلال جدیدی علیه نظر حقیر استخراج کرد:

کلمه (اسماء) در جمله ((و علم آدم الاسماء كلها)) الخ ، از نظر ادبیات ، جمعی است که الف و لام بر سرش در آمده ، و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه (کلهها، همه اش) این عمومیت را تأکید کرده .

در نتیجه مراد بآن ، تمامی اسمانی خواهد بود که ممکن است نام يك مسما واقع بشود، چون در کلام ، نه قیدی آمده ، و نه عهدی ، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است .

از سوی دیگر کلمه : (عرضهم ، ایشانرا بر ملانکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر اینکه هر يك از آن اسماء یعنی مسمای بآن اسماء، موجودی دارای حیاة و علم بوده اند، و در عین اینکه علم و حیاة داشته اند، در پس حجاب غیب ، یعنی غیب اسمائها و زمین قرار داشته اند.

گو اینکه اضافه غیب به اسمائها و زمین ، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی ، و تمامیت احاطه او، و عجز ملانکه ، و نقص ایشان است ، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده (مانند اضافه در جمله خانه زید) اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده اند که از همه اسمائها و زمین غایب بوده ، و بکلی از محیط کون و وجود بیرون بوده اند.

وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم ، یعنی عمومیت اسماء را، و اینکه مسماهای بآن اسماء دارای زندگی و علم بوده اند، و اینکه در غیب اسمائها و زمین قرار داشته اند، آنوقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می شود، که آیه : ((و ان من شیء الا عندنا خزائنه ، و ما ننزله الا بقدر معلوم))، (هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آن هست ، و ما از آن خزینه ها نازل نمی کنیم ، مگر باتدازه معلوم)، در صدد بیان آنست .

چون خدای سبحان در این آیه خبر میدهد باینکه آنچه از موجودات که کلمه (شیء چیز) بر آن اطلاق بشود، و در وهم و تصور در آید، نزد خدا از آن چیز خزینه هائی انبیاشته است ، که نزد او باقی هستند، و تمام شدنی برایشان نیست ، و بهیچ مقیاسی هم قابل سنجش ، و بهیچ حدی محدود نیستند، و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می پذیرند، و کثرتی هم که در این خزینه ها هست ، از جنس کثرت عددی نیست ، چون کثرت عددی ملازم با تقییر و تحدید است ، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است ، و بزودی انشاءالله در سوره حجر در تفسیر آیه نامبرده کلامی دیگر خواهد آمد.

پس حاصل کلام این شد: که این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملانکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب های غیب محبوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در اسمائها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است ، و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددنند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و اینطور نیستند که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است ، و نزول اسم از ناحیه آنها نیز باین نحو نزول است .

4) شاید وجه استدلال به این کلام علامه تاکیدی است که ایشان بر تعبیر عرضهم کرده است. یعنی اگر خود اسماء منظر بود باید می فرمود عرضها، نه عرضهم. موبد این برداشت مطلبی است که علامه در رساله انسان قبل الدنيا به عنوان دلیل بر این مدعا می آورند و بعد از اینکه توضیح می دهند اسم عین مسمی است می فرمایند: و یدل علیه قوله انبئونی باسماء هولاء و قوله فلما انباهم باسمائهم. شاید وجه استدلال به این کلام علامه چنین باشد که ابتدا فرمود «علم آدم الاسماء» سپس فرمود «عرضهم» سپس فرمود «انبئونی باسماء هولاء» در واقع ابتدا «اسماء» را گفت، بعد با ضمیر «هم» (و نه «ها») از آن یاد کرد و بعد اسماء هولاء گفت یعنی آنها را «هولاء» نامید و از اسماء آنها سوال کرد. پس اسم اول عین مسمی (هم- هولاء) است و اسم دوم است که اسم است.

نقد و بررسی:

البته این بازسازی استدلال توسط حقیر انجام شده و شاید علامه از نکته دیگری چنین استفاده ای را کرده است اما اگر بر اساس بازسازی فوق باشد می توان چنین ان قلت کرد: که استدلال زمانی تام می بود که بعد از عرضهم تعبیر اعلمونی و نظایر آن آورده می شد. یعنی در واقع آوردن این تعبیر موبد برداشت حقیر است: خدا به انسان اسمها را آموخت (علم به اسم و لغت و بیان و زبان) سپس حقایق عالم را به فرشتگان عرضه کرد (لذا عرضهم آمد نه عرضها، یعنی نه اسمها بلکه حقایق مسمی ها را بر ملانکه عرضه کرد) و سپس از آنها خواست که آنها هم نسبت بین اسم و حقایق (اسماء هولاء) را اختیار دهند و آنها نتوانستند چون علم به اسم و رابطه لغت و حقیقت (که یک علم حصولی است) نداشتند. اما آدم توانست آنها را انبیا کند به خاطر اتصال وجودی آنها به آدم و لذا مادام که به آدم متصل شوند امکان باخبر بودن از اسماء را دارند اما خودشان توان برقرار کردن نسبت بین اسم و حقیقت ندارند.

9.2. ابلیس جن بود یا ملک



ابلیس جن بود یا ملک

از حمید سوجدالی حیدری در یکشنبه، 8 آذر 1394، 1:20 صبح

بسمه تعالی

همینطور که بعضی از سایت ها را می‌دیدم راجع به بحث ابلیس که استاد در کلاس مطرح کردند به مطالبی برخوردم که خارج از تحلیل خود آن نویسنده و قوی و ضعیف بودن آن، منابعی که از آیات و روایات استخراج کرده بود، به نظرم رسید که شاید قابل استفاده باشه برای دوستان،

شیطان، موجود خدایپرست بود و هزاران سال خدا را عبادت کرده بود، وقتی از درگاه خداوند رانده شد، از معبود یگانه، فرصت و مهلت خواست. عدالت و سنت الهی، ایجاب می‌کرد که به او مهلت دهد، زیرا مهلت دادن، یکی از سنت‌های پروردگار است و بارها در آیات قرآن آمده، تا این که بشر و شیطان هم فرصت عصیان و طغیان داشته باشند و هم مجال توبه و جبران.

ابلیس جزء جنیان است یا فرشتگان؟

دلایل روشنی داریم که شیطان از طائفه جن بوده است نه ملک این دلایل به صورت اختصار در سه قسمت میشود.

الف) آیات قرآن

1- "إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه[1]" به یاد آر زمانی را که به فرشتگان گفتیم بر آدم سجده کنید، آنها همگی سجده کردند جز ابلیس او از جن بود، سپس از فرمان پروردگارش خارج شد - آیهی فوق به صراحت تمام میگوید، شیطان از جن بود.

2- قرآن از زبان جنیها چنین نقل میکند به راستی سفیه ما (شیطان) درباره خداوند سخنان ناروا میگفت.[2]

3- قرآن از یکسو میگوید: جن را از شعله‌های مختلط آتش آفرید "خلق الجن من نار" [3] و از سوی دیگر هنگامی که ابلیس از سجده بر آدم سر پیچید منطقتش این بود "خلقتی من نار" مرا از آتش آفریدی و او را از خاک و آتش برتر از خاک است[4] نتیجه جمع دو آیه اینست که شیطان از جن است.

ب) روایات

1- امام رضا(علیه السلام) فرمود: فرشتگان همگی معصومند و محفوظ از کفر و زشتی ها به لطف پروردگار، راوی حدیث میگوید: به امام عرض کردم مگر ابلیس فرشته نبود؟ فرمود: او از جن بود آیا سخن خدا را نشنیده‌اید که میفرماید: "إلا ابلیس کان من الجن" [5]

2- در حدیث دیگری از امام صادق(علیه السلام) سوال شد که آیا ابلیس از فرشتگان بود فرمود نه از جن بود ولی همراه فرشتگان بود آن چنان که آنها فکر میکردند از جنس آنان است (به خاطر عبادت و قربش نسبت به پروردگار) ولی خدا میدانست که از آنها نیست هنگامی که فرمان سجده صادر شد آنچه میدانیم تحقق یافت پردهها کنار رفت و ماهیت ابلیس آشکار گردید.[6]

ج) دلیل عقلی

چنانکه می‌دانیم ملائکه معصومند، و از طرف دیگر جوهر آنها عقل است و نه شهوت بنا بر این کبر و غرور و خود خواهی، و به طور کلی انگیزه‌های گناه در آنها وجود ندارد، ولی شیطان هم فسق ورزید، و هم نافرمانی خدا را انجام داد و هم تکبر ورزید، [7] لذا نمیتواند از ملائکه باشد.

دنیا، دار امتحان است، تمام جهان، صحنه آزمایش است، تا استعدادها شکوفا شود و آدمیان پرورش یابند، اساساً ثواب و عقاب، پاداش و کیفر انسان ها، مبتنی بر امتحان است. اگر شیطان نباشد که او را بشر دعوت و تشویق کند، امتحان وجود نخواهد داشت

از مجموع آنچه گفته شد [8] به خوبی میتوان نتیجه گرفت که ابلیس هرگز فرشته نبوده ولی از آنجا که در صف آنها قرار داشت و انقدر پرستش خدا کرده بود که به مقام فرشتگان مقرب خدا تکیه زده بود و مشمول خطاب آنها در مساله سجده بر آدم شده و سرپیچی او به صورت یک استثنا در آیات قرآن بیان گردیده و در خطبه قاصعه نام "ملک" مجازاً بر او نهاده شده است. چنان که مفسرین بزرگ ما همچون علامه طباطبایی میفرماید: "الله اخبارنا ان ابلیس من الجن و انهم مخلوقون من النار" خداوند خبر داده که ابلیس از جن است و از آتش آفریده شد بر این مساله اعتراف دارند [9] و همچنین تفسیر نمونه [10] و دیگران.

خلاصه جواب ها این شد که:

طبق آیات قرآنی، و روایات و دلیل عقلی، شیطان از طائفه جن بوده است نه ملائکه، و علت اینکه از بعضی از آیات و روایات به نظر میرسد که جزء ملائکه بوده است این است که بر اثر عبادت زیاد جزء ملائکهها قرار گرفته بود و مجازاً بر او ملک گفته شده است.

اگر شیطان بد است و خداوند هم قدرت دارد که او را از بین برد، چرا از بین نمی‌برد؟

درباره این سوال باید بگوییم که در قرآن کریم، به هر موجودی که با وسوسه و نیرنگ، انسان را از راه خدا باز بدارد و به فساد و انحراف بکشاند، شیطان گفته می‌شود. اما کلمه ابلیس تنها به آن موجودی رانده شده از رحمت الهی اطلاق می‌گردد. اگر منظور شما بزرگوار، از واژه «شیطان» همان، ابلیس رانده شده از رحمت الهی باشد، باید عرض کنم که خداوند، اگر بخواهد می‌تواند او را از بین ببرد. ولی پروردگار یکتا به او تا روز و زمان معین مهلت داده (ص، 81؛ اعراف، 15؛ حجر، 38) این مجال و مهلت دادن به چند دلیل است:

1. شیطان، موجود خدایپرست بود و هزاران سال خدا را عبادت کرده بود، وقتی از درگاه خداوند رانده شد، از معبود یگانه، فرصت و مهلت خواست (تفسیر المیزان، ج 8، ص 61، سطر 17) عدالت و سنت الهی، ایجاب می‌کرد که به او مهلت دهد، زیرا مهلت دادن، یکی از سنت‌های پروردگار است و بارها در آیات قرآن آمده، (آل عمران، 178؛ مؤمنون، 54 - 55؛ اعراف، 183؛ قلم، 45) تا این که بشر و شیطان هم فرصت عصیان و طغیان داشته باشند و هم مجال توبه و جبران.

2. شیطان و وسوسه‌هایش، زمینه ترقی و تکامل انسان را پدید می‌آورد، زیرا اغواگری شیطان با فطرت پاک و گرایش‌های متعالی، تضاد دارد و تزامم و درگیری، زمینه ساز تکامل اختیاری بشر است. به بیان روشن‌تر: انسان از نعمت ارزشمند آزادی و اختیار، برخوردار است. اختیار در جایی قلیل تصور است که اسباب خیر و شر وجود داشته باشد. و انسان مدام، بر سر دو راهی، «دین» و «دنیا» و میان دو دعوت قرار بگیرد. (پیامبران، مؤمنین و فرشتگان، مردم را به حق دعوت می‌کنند، مانند آیات: یوسف، 108؛ آل عمران، 153؛ احزاب، 46؛ آل عمران، 104؛ احقاف، 31؛ رهبران کفر شیطان

و مشرکین، مردم را به باطل دعوت می‌کنند، مانند: قصص، 41؛ لقمان، 21؛ ابراهیم، 22؛ بقره، 221) تا با اراده و اختیار خویش، یکی را انتخاب کند، لذا اگر انسان با میل و اختیار خود، بذر عمل صالح در مزرعه دنیا بپاشد و باغچه دل را از علف‌های نیرنگ و نفاق و ریا، پاک کند و قصد و نیت خویش را خالص نماید. شایعه وجودش، بر از شکوفه کمال و خوشبختی می‌شود. اما اگر در سنگر توکل و ایمان به خدا، پناه نبرد و از گام‌های شیطان پیروی کند، در دام شیطان گرفتار می‌شود و در کمند وسوسه‌هایش اسیر می‌گردد، چنین انسانی، فردایی نخواهد داشت و آینده‌اش تباه می‌شود. از امام صادق (علیه السلام) سوال شد که آیا ابلیس از فرشتگان بود فرمود نه از جن بود ولی همراه فرشتگان بود آن چنان که آنها فکر میکردند از جنس آنان است (به خاطر عبادت و قربش نسبت به پروردگار) ولی خدا میدانست که از آنها نیست هنگامی که فرمان سجده صادر شد آنچه میدانیم تحقق یافت پردهها کنار رفت و ماهیت ابلیس آشکار گردید

3. دنیا، دار امتحان است، تمام جهان، صحنه آزمایش است، تا استعدادها شکوفا شود و آدمیان پرورش یابند، اساساً ثواب و عقاب، پاداش و کیفر انسان ها، مبتنی بر امتحان است. اگر شیطان نباشد که او را بشر دعوت و تشویق کند، امتحان وجود نخواهد داشت. (المیزان، ج 12، ص 163، سطر 18)

ما اگر به آیات نورانی قرآن دقت کنیم، می‌بینیم که هر چند خداوند به شیطان مهلت داده که به اغواگری و نیرنگ بپردازد. ولی انسان را هم در برابر او بی‌دفاع قرار نداده چرا که به او نیروی عقل و خرد بخشیده، فطرت خداجویی و عشق به تکامل را در درون جانش قرار داده و به اعمال نیکش ده برابر پاداش و برای لغزش‌هایش، یک کیفر مقرر کرده، پیامبرانی را برای هدایتش فرستاده، افزون بر اینها، فرصت طلایی توبه را در اختیارش قرار داده، تا چهره عصیان را در چشمسار توبه بشوید و شایستگی وارد شدن به بهشت را بیابد.

پی نوشت ها:

[1]. کتف/50.

- [2] . جن/4.
 [3] . الرحمن/15.
 [4] . اعراف/12.
 [5] . مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه ج12، ص467.
 [6] . همان.
 [7] . بقره/36.
 [8] . رک، تفسیر نمونه، همان، ج12، ص466.
 [9] . طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ج8، ص42.
 [10] . تفسیر نمونه، همان، ج12، ص466 و ج6، ص98 و ج5، ص406.



پاسخ: ابلیس جن بود یا ملک

از حسین سوزنچی در یکشنبه، 15 آذر 1394، 7:07 عصر

درباره اینکه شیطان از جن بود یا ملائکه، شاید یک اشکال این است که ما کاملاً دوشقی نگاه می‌کنیم: یا این یا آن. اما ظاهر برخی فرمایشات علامه این است که تا قبل از خلقت آدم، تمایز ملک از جن برقرار نبود، و با این خلقت تمایز برقرار شد. لذا مادام که خلقت آدم با عنوان خلیفه الله رخ نداده، هر دو یکسان مخاطب می‌شوند اما وقتی رخ داد، متمایز می‌شوند. شاید با این تفسیر بتوان برخی روایاتی که درباره گناه برخی ملائکه صادر شده (مثل روایت فطرس) که خود علامه به خاطر مخالفت آن با عصمت ملائکه آن را طرد کرده، قبول کرد. ظاهراً تعداد این روایات کم نیست زیرا یکبار آیت الله جوادی آملی در درس خود اینکه همه ملائکه عصمت داشته باشند آن قلتهایی می‌آورد و آیه لایعصون الله ما امرهم هم ظاهرش عمومیت تمام ملائکه نیست بلکه ناظر به دسته ای از ملائکه است.

والله العالم

10. جلسه دهم (شرح رساله انسان فی الدنيا)

بسم الله الرحمن الرحيم



خلاصه بحث

از حمید سوجدانی حیدری در پنجشنبه، 26 آذر 1394، 6:18 عصر



پاسخ: خلاصه بحث

از حسین سوزنجی در شنبه، 28 آذر 1394، 7:46 عصر

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن تشکر از جناب آقای حیدری

مطالب ایشان را مطالعه کردم و اصلاحاتی در آن انجام دادم لذا متن اصلاح شده به طور کامل تقدیم می شود.

چون یکی از دوستان فرموده بود که مطلب به صورت فایل ورد هم بیاید آن را به صورت فایل ورد هم ضمیمه کرده ام

رساله انسان فی الدنيا علامه طباطبایی

فصل 1

علامه در ابتدای این فصل تقسیمبندی دارند به صورت: «اعلم ان المعانی التي عندنا و هي علومنا الذهنية علی قسمین حقیقی و اعتباری»؛ اما بعد از این توضیح مختصری از قسم اول، کل فصل را میگردانند به اینکه اعتباریات چی هستند.

در رساله الولایه هم میفرماید ما سه مرحله برای انسان قایل هستیم مرتبه قبل از دنیا و بعد از دنیا و انسان در دنیا، و اعتباریات مال مرتبه نیست، و این بحث پتانسیل خوبی دارد برای بحث های علوم اجتماعی، چنانکه بر همین اساس علامه در رساله الولایه میفرماید روابط مننی و اعتبارات اجتماعی هم مختص مرتبه دنیا است.

چباحث علامه در این فصل را در قالب چند مطلب بررسی می کنیم: علامه مطالبش را از برخی نکات بسیار واضح شروع میکند و کم کم از دل آنها مطالب عمیقی را استخراج می کند:

1. هر موجود حقیقی خارجی، از ابتدا تا انتها وجودش یک واحد است من حین یظهر فی الوجود ثم یدیم بقائه و حیاته المختصة به حتی ینتهی الی البطان و العدم.

2. این وجود واحد منحل می شود به:

(الف) امر ثابت فی نفسه کالاصل: ذات (انا)

(ب) امور أخر تدور علیه و تقوم به کالفرع و تنفرع علیه الاصل = عوارض و لواحق

پس همه عوارض بر ذات ملحق می شود، و همه این عوارض و حالات که فرع بر ذات می شود ان انسان بودن ما را تشکیل میدهد و نظام کلی وجود من به وجود می آید، علامه من بودن انسان را یک واقعیت مستمر می بیند.

توجه شود که حتی سلول های بدن و اجزاء بدن، با یک نگاه افراد متمایزی هستند که هر یک برای خودش حیات دارد؛ اما همه آنها با همدیگر نظام من را رقم زده اند و رفتن و آمدن این سلولها، من بودن ما را در طول عمر از بین نمی برد. پس این سلولها هم به نحوی عوارض ذات من هستند که لحوق به ذات پیدا کرده اند.

حالا آیا این لحوق به ذات به این معنا نیست که ذات ما یک واحد ایستادست و این لحوقها در خود ذات تغییری ایجاد نمی کند. یکی از ثمرات این بحث در بحث اتحاد عالم و معلوم مشخص میشود که آن واقعیت وجودی من (عالم) توسط لحوق این عوارض (علم) اشتداد می یابد، و این لحوق به نحو اتحاد حاصل می شود. البته برخی از عوارض لحظه ای هستند و از ذات جدا میشوند مثل ایستادن الان برای من، که یک وصفی است که الان هست اما برای ذات من پایدار نیست .

تعبیر: علامه خیلی گذرا اشاره می کند که مجموع اینها (ذات و عوارض) نظام جزئی در موجود جزئی است و مجموع این نظامهای جزئی، نظام کل است. این بحث خیلی جای باز کردن دارد که اصالت جامعه چگونه با همین نظامهای جزئی رقم می خورد و حقیقت وجودی مستقل این نظامات جزئی، منافاتی با یک وجود حقیقی مستقل برای جامعه داشتن ندارد؛ همان گونه که تمام سلولهای بدن من برای خودش هر کدام یک موجود زنده حساب می شوند، اما این به هیچ عنوان منافاتی با اینکه شخص من هم یک ذات دارد و مستقلاً یک موجود حقیقی باشد ندارد.

3. موجود حقیقی (ذات) از زمان ظهور در عالم وجود، عوارضش به او ملحق می شود و با لحوق عوارض، استکمال پیدا می کند.

استکمال موجود از این جهت است که وضعیت جدید پیدا می کند و ما به آن میگویم کامل شد در واقع استکمال آن در گرو همین لحوق عوارض به ذات است، و به تعبیری (با توجه به حرکت جوهری، و این که موجود طبیعی حالت سکون اصلا ندارد) می توان گفت هر نوع تغییر استکمال است.

نکته: در اینجا یک سوال مهمی پیش می آید:

وقتی که انسان گناه هم انجام می دهد چون حرکتی انجام داده و حرکت حتما اشتداد دارد، آیا باز هم به کمال می رسد؟ دو گونه می توان پاسخ داد:

یکی اینکه بگوییم کمال وجودی، که همان اشتداد است کمال بالمعنی الاعم است و غیر از کمال ارزشی است (شبهه بحثی که درباره وجود عینی و ذهنی داشتیم که مقسم وجود عینی می شد (که می گفتیم وجود ذهنی هم یک وجود عینی است) اما این وجود عینی بالمعنی الاعم بود)

دوم اینکه اساسا وجود مساوق خیر و کمال است به همان معنای کمال ارزشی، و فعل گناه هم چون یک فعل است، اشتداد وجودی می آورد؛ اما مشکلش د این است که با گناه فعلیتی حاصل می شود که قوه و استعداد کمالات بعدی را ندارد و به تعبیری با این فعلیت جدید، انسان به بن بست می رسد؛ و ما ماموریم که سراغ چنین کمالات کوتاه و موقت، که فعلیتی ایجاد می کند که دیگر حامل قوه نیست، نرویم، چرا که گناه مانع فعلیت یافتن کمالات بعدی است.

4. لحوق عوارض به ذات، به اقتضای ذات نسبت به آنهاست (یعنی اگر مانتی نباشد همه عوارضش به او می‌رسد)

لحوق العوارض بالذات باقتضاء مامن الذات لها، بمعنی ان الذات لو وضع وحده من غیر مانع تبعه عوارضه بارتباط معها فی الذات

5. این اقتضای ذات نسبت به عوارض در انسان، مقرون به علم است (ان هذا الاقتضاء من الذات لعوارضه مقرونة فی الانسان بالعلم)

دقت کنید: هر کار ارادی که انسان انجام می‌دهد ولو از سنخ افعال غریزی باشد، مقرون علم است؛ برخلاف جایی که غریزی محض است و اصلا ارادی شمرده نمی‌شود (مثل گردش خود) اما در غریز متعارف، مثل خوردن، با وجود اینکه غریزی هست اما مقرون به علم است چون غریزی محض نیست، ما اینجا ادراک می‌کنیم ملایم و غیر ملایم را و اعتبار می‌کنیم برویم سراغ آن یا نه، و همین درک انسان را از حالت غریزی محض بیرون می‌آورد، و در واقع به خاطر غلبه اراده در تمام رفتارهای آگاهانه و نیمه‌آگاهانه انسان، خیلی از حالات غریزی انسان هم با اعتباریات زیادی آمیخته شده است.

نتیجه: استکمال انسان در لحوق عوارضش مقرون به علم است؛ بدین صورت که ملایم و غیر ملایم را با علم و ادراک تمییز می‌دهد و آنگاه اراده می‌کند به سمت ملایم می‌رود و از ناملایم فرار می‌کند.

[مقدمه‌ای که اول بحث آورده، اینجا به عنوان بند 6 مورد استفاده قرار می‌گیرد:]

6. معانی نزد ما (صور علمونا الذهنیه) دو قسم است:

الف. حقیقی - مطابقی بها و معها دارد (مطابقه بهما و معما بحیث انها فی نفسها كذلك سواء انتزعا منها تلك المعانی و تتعلقاها بها و اوقعا علیها هذه المعانی اولا (مانند درک ما از درخت در دیوار، که من انسان دخالتی در حقیقت آن ندارم و درک آن تابع اختیار من نیست)

ب) اعتباری - بدون مطابق خارجی و وابسته به فرض معتبر، یعنی ذهن برای آن‌ها خارجیت وهم می‌کند، البته با استعانت از خارج: [«اعطاء عمد الامور الخارجیه لها»]: نوقعا علی الامور الخارجیه بحیث لو اغمضنا و قطعنا النظر عن التعقل و التصور لم یکن لها فی الخارج تحقق و لا لها وقوع.

7. وقتی انسان ادراک ملایم و غیر ملایم کرد، صورت ذهنی‌ای به نام ضرورت یا امتناع (که آن را از ادراک ضرورت خارجی گرفته (مثلا: من نسبة شخصیه الی شخصه او بعض اجزاء شخصه الی شخصه)) را قرار می‌دهد بر آن. (طبق نظر علامه، از اولین اقتضای مذکور، وجوب و از عدم آن و حالت ابراء، حرمت اعتبار می‌گردد) و این اعتبار اول، مانند ماده اولی برای تمام اعتبارات بعدی است.

مثلا رابطه ضروری بود قبلا بین خوردن و سیر شدن، پس من الان که گرسنه هستم، این رابطه را بین خودم (به عنوان گرسنه) و غذا اعتبار می‌کنم و می‌گویم باید غذا بخورم، این جا وجوب غذا خوردن را اعتبار می‌کنم برای خودم تا به همان حالت قبلی یعنی سیری برسم. یک ضرورت جعل میشود و علامه معتقد است که این اعتبار مبنا و ریشه همه اعتباریات است.

8. انسان بخاطر تفنن احتیاجات زندگی‌اش و موانع پیش روی برآوردن آن‌ها مضطر به زندگی اجتماعی می‌شود

الف. نیاز به تفهیم و تفهم - استفاده از لفظ و زبان: حتی بصیر اللفظ وجودا لفظیا للمعنی لا یلتفت عند استماعه الا الی المعنی

ب. تشریک مساعی و اختصاص آنچه آماده کرده به خود - اعتبار ملکیت که ریشه‌اش در اختصاص است و احتیاج هر کس به آنچه در دست دیگران است، اعتبار معاملات را می‌آورد و سپس اعتبار پول را می‌آورد و اعتباریات پشت اعتباریات وضع می‌شود و علم اقتصاد و بنای آن برای بررسی لوازم و شرایط این اعتبار درست شده است.

و نیز اعتبار زوجیت را هم می‌توان با ملاحظاتی از همین اعتبار اختصاص شروع کرد که البته با اعتبار ملکیت تفاوت دارد و این اعتبار ریشه پیدایش خانواده می‌شود و ...

ج. میل انسان به تخصیص منافع به خود، اقتضای ظلم و تعدی را پیش می‌آورد و همین ضرر افراد را در زندگی جمعی بیشتر می‌کند، لذا اعتبار قانون مطرح می‌شود و لوازمش که کم‌کم علم حقوق را رقم می‌زند. در عین حال این قانون مجری می‌خواهد و اعتبار ریلست مطرح می‌شود و لوازم و شرایط آن علم سیاست را رقم می‌زند.

9. این اعتباریات به لحاظ کثرت احتیاجات دامن و سیعتری می‌یابد تا در جمیع شئون کلی و جزئی انسان اجتماعی سرایت می‌کند و لذا زندگی او محفوف به معنی و همیه (که حقیقتی در خارج ندارد) گشته که انسان در زندگی خویش دائما همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند ولی آنچه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقیه خارجی است و البته انسان برای استکمال نیاز به معنای و همیه دارد ولی معنی و همیه کمک است برای استکمال محض و واقعیته مثل در و دیوار ندارد، در واقع این وهمیات طریق هستند برای رسیدن به خدا و نیلید برای ما خود این وهمیات موضوعیت داشته باشند و هدف قرار بگیرند.

علامه تعبیری دارند بدین مضمون که آنچه در خارج واقع می‌گردد امر واقعی است مثلا من با پول که اعتباری هست خانه و ماشین می‌خرم که حقیقی اند ولی احتمال می‌رود که مقصود علامه چیز بالاتری باشد و آن اینکه مثلا علاقه به چیزی اعتباری مثل پول در شخصیت من وارد میشود و جزئی از شخصیت من میشود و من می‌شوم انسان پول دوست، همان لحوق عوارض به ذات.

10. پس: انسان در نشئه طبیعت، تعلق تام به معانی سرابی و وهمی دارد که متوسط بین ذات و کمالات لاحق به اویند. (این معنی و همیه (اعتبارات) واسطه بین او کمالاتش می‌شود) هی المتوسطه بین ذاته الخالیه عن کمالات و بین کمالات الطارئة اللاحقه بذاته.

[خلاصه فصل: تکامل از طریق لحوق عوارض به ذات است. در غیر انسان اقتضاء ذات نسبت به عوارض در جلب عوارض کافی است اما در انسان مقرون علم است و محتاج اعتبار کردن و این اعتبار است جمیع شئون زندگی او را احاطه می‌کند.]

[هدف فصل: تبیین اینکه چرا انسان اعتبار می‌کند و چگونه با این اعتبار کردن، مسیر کمالی خود را طی می‌کند و از مرتبه «قبل الدنیا» به مرتبه «بعد الدنیا» وارد می‌شود.]

فصل 2

علامه در این فصل آیاتی از قرآن کریم و نیز روایات را با ترتیبی خاص به هم پیوند می‌دهد تا به آن مطلوب برسد. در واقع خیلی از آیات و روایاتی که می‌آورد مقدمات برهانیه است که می‌چیند بدون اینکه اشاره کند این یک برهان بود. لذا من برخی آیاتی که جنبه محوری در استدلال ایشان را دارد به عنوان سر تیتر مطرح می‌کنم و ذیل آنها توضیح می‌دهم.

1. الذی اعطى كل شی خلقه ثم هدى، الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی:

خدا بعد از خلقت اشیا (تمام ذات اشیا)، برای آن‌ها تقدیری معین نموده (تفصیل خصوصیات وجودی‌شان: کل شیء فصلنامه تفصیلا) و سپس آن‌ها را به این خصوصیات مقدره هدایت می‌کند. این هدایت به این نحو است که اقتضاء ذاتی نسبت به کمالات وجودی شیء را در شیء قرار می‌دهد و این همان نظام حقیقی است

2. خلقنا الانسان فی احسن تقویم: ...

انسان پس از تکمیل خلقتش (احسن تقویم) [مراتب قبل دنیا و اعطاء ظرفیت] به اسفل سافلین رد می‌شود که همان زندگی دنیایی است. (استثنای مومنین هم منقطع است زیرا فرمود لهم اجر غیر ممنون و این در دنیا غیر متحقق است) + آیات دیگر (البه یصعد الکلم الطیب، ثم نجی الذین اتقوا، یرفع الله الذین آمنوا، لو شئنا لرفعناهم بهاء، و...) دلیل بر اینکه اینجا اسفل السافلین همین ندانست با توجه به قرآنی همچون 38 بقره ابطوا مناجمعا و یا ان نمک و اردها، یا فیها تموتون و فیها تموتون و منها تخرجون اما توضیح اینکه چگونه این استثنا الذین آمنوا منقطع است، چرا که اگر این استثنا متصل بود معنایش این بود خداوند آدمیان غیر مومن صالح را به زمین فرستاد ولی افراد با ایمان صالح را نزد خود نگاه داشت و اصلا به زمین نیاورد، در حالیکه این تعبیر خلاف وجدان است، و مقصود این آیه این است که بعد از رد به این عالم انسان‌های با ایمان بازگردانده میشوند و موید این سخن آیتی که در بالا ذکر شد از جمله یرفع الله الذین آمنوا

3. نما الحیاة دنیا لعب و لهو ... و فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة:

زندگی دنیوی حقیقتش لعب (فعلی که غایتش خیالی است: اعتباریات) و لهو (آنچه به خود مشغول می‌سازد و مایه غفلت از غیر می‌شود: اصل قرار دادن اعتبار) است. زندگی دنیایی (= تعلق نفس به بدن و توسیط بدن در تحصیل کمالات) انسان را از هر چیزی، به خویش مشغول می‌کند. روح، خود را همان بدن می‌داند (قلمداد می‌کند) و حال و هوای او از عالم فوق (غیر عالم اجسام) منقطع می‌شود و همه عالم قبل را فراموش می‌کند و در هر چیزی دنبال مقاصد و همیه می‌رود که اشباعش نمی‌کند. (خدا زمین را زینت [زینت: شیء جمیلی که همراه شیء دیگر می‌کنند تا آن را مطلوب کنند] کرده که مقصود انسان شود: لنبوهم)

پس حیات دنیوی باطنش عذاب یا مغفرت و رضوان است: اگر مقصد دنیا شود ثمره‌اش هلاکت است و اگر آخرت شود سعادت: (من کان یرید حرث دنیا ... و من اراده الآخرة و سعی لها سعیها ...)

و نیز آیه دیگری که میفرماید دنیا متاع است، یعنی دنیا را دادیم که معامله کنید و به خدا برسید

4. ولو تری اذ الظالمون فی عمرات الموت ... ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم ... ضل عنکم ما کنتم تزعمون

پس حیات دنیوی سربابی خیالی است (همه اعضاء و قوایش اسبابش اعتباری و وهمی است و وهمی بودنش با مرگ معلوم می‌شود) - که البته تحتش اموری حقیقی است- و هر کس تک و تنها به سمت خدا برمی‌گردد و اعضا و قوا و اسبابی که بدانها تکیه می‌کرد را رها می‌کند و می‌یابد که همگی اعتبارات وهمی و فریب (غرور) بوده‌اند: فلاتغرنکم الحیوه دنیا و لایغرنکم بالله الغرور، ما الحیاة دنیا الا متاع الغرور، اما هذه الحیوه دنیا متاع و ان الآخرة هی دار القرار، انما مثل الحیاة دنیا کما ... فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس

علامه میفرماید دنیا بازی است. برای درک این بازی خوب است به بازیهای بازیگران در فیلمها توجه کنیم. یک کسی در فیلم نقش رئیس را می‌گیرد؛ حالا امر بر او مشتبه شده که گویی واقعا رئیس آن افرادی است که در فیلم مرنوس او هستند. اینکه بازی (حیات دنیا) را جدی قلمداد می‌کند و آنچه جدی است (حیات آخرت، حیات حقیقی و واقعی است: ان الدار الآخرة لهی الحیوان) را بازی و شوخی می‌گیرد، بیچاره می‌شود؛ و آنکه بازی را بازی گرفت و جدی را جدی، او به سعادت می‌رسد. لذا فرمود: حیات دنیا بازی و لهوی است که باطنش یا عذاب الهی است یا مغفرت و رضوان (شاید اینکه بعد مثبت را دوتا: مغفرت و رضوان) گفت اشاره باشد به تفکیک اصحاب یمین و السابقون، چنانکه عذاب هم اشاره به اصحاب الشمال است و جهنمیان یک گروه بیشتر ندارند اما بهشتیان دو گروهند)

5. علیکم انفسکم لایضرنکم من ضل اذا اهدیتهم

پس هر کس از نفس خویش به غیر خویش مشغول شود گمراه و سرگردان و هلاک خواهد شد (فمن شغل نفسه بغير نفسه تحیر فی الظلمات). چرا که انسان حیاتی در غیر طرف نفس و عواء وجودی خویش ندارد. و با این روایتی هم که از حضرت امیرالمومنین آورده‌اند خیلی حرف دارد. فرمودند، روزی که علت های ظاهری کنار می‌رود و مشخص میشود که علت واقعی پندیده ها و در واقع همه کاره خدا بوده (در فلسفه می‌گویم مسبب الاسباب، یعنی اگر اینها سبب و علتند، او اینها را سبب و علت قرار داده، نه اینکه واقعا و از خودشان سببیتی داشته باشند) و همه چیزهایی که ما نقشی برایشان قائل می‌شدیم و همیات بوده.

اینکه میفرماید خدای متعال دنیا، فرزند، زن، مال و ... زینت است، خیلی نکته دارد. زینت غیر از جمال است. جمال زیبایی خود شیء است؛ اما زینت را استفاده میکنند برای جذب شدن دیگران به آن چیزی که الحاق شده زینت به آن چیز. وقتی یک زن زینت استفاده می‌کند، یعنی با طلا یا با لباسهای خاص یا با لوازم آرایشی سعی می‌کند به مخاطب القا کند من این اندازه زیبا هستم. زینت را استفاده نمی‌کنند که مخاطب عاشق خود زینت شود، بلکه استفاده می‌کنند که با دیدن زینت، فرد جذب کسی شود که زینت را به خود بسته و گمان شود او زیباست. و انسان آمده در این دنیا که این را متوجه شود و فریفته دنیا نشود. و بفهمیم که آدمیم بر سر دوراهی در دنیا، مهم این است که دنیا را حقیقت ببینیم یا پل عبوری به سمت خدا و اعتباری بدانیم.

[جمع بندی و نتیجه گیری فصل 2: پس ما در دنیا و عالم اعتبار وارد می‌شویم برای اینکه امتحان شویم که آیا می‌توانیم بفهمیم همه اینها اعتباری است و علم و قدرت فقط از آن خداست یا خیر: بر اساس آیه آخر سوره طلاق ما به این عالم (دنیا) آدمیم که بدانیم همه کاره خداست، بفهمیم که خدای متعال است که حقیقتا قادر علیم است (بقیه صفات هم به این دو برمی‌گردند) اینها هم آیتی که بر این مضمون دلالت می‌کند و علامه نیاورده است:

اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق : 12)

وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ (الانعام : 165)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (الملك : 2)

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (هود/7)

و همه چیزهای اینجا باطیلی است که از دست می‌رود:

ترکت ما خولناکم وراء ظهورکم، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون، فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس، انا لجاعلون ما علیها صعیدا جزاء، متاع الغرور،

كُلُّ الصَّيْحَةِ فَمَا أَنْتُمْ وَ السَّاعَةُ فَمَا عَشِيَّتُكُمْ وَ بَرَزْتُمْ لِقَسَلِ الْأَقْصَاءِ فَمَا زَاخَتْ عَنْكُمْ الْأَبَابِلُ وَ اصْمَحَلْتُمْ عَنْكُمْ الْعِلَالَ وَ اسْتَحَقَبْتُمْ الْحَقَائِقَ وَ صَنَدَرْتُمْ بِكُمْ الْأُمُورُ مَصَادِرَهَا (نهج البلاغه، خطبه 157)

جمع بندی دو فصل

روح با ظرفیتی اعظم از ملانکه آفریده می‌شود و عوالمی را طی کرده است و به عالم دنیا نازل می‌شود. در این روح، اقتضاعنسبت به کمالاتش قرار داده شده است در عین حال، حرکت کمالی انسان مقرون به علم حصولی است و از طریق اعتبار انجام می‌شود.

چون دوراهی شقاوت و سعادت دارد و نیز دنیا را زینت داده‌اند که مقصود خود بپندارد و خود را مادی بداند، پس دو مسیر این مطرح می‌شود که یکی سرابی است و دیگری حقیقی.

سه مولفه اصلی تحلیل انسان

الف) فطرت، از عالم امر بودن و نازله بودن حقیقت وی

ب) ترکیب یا بدن و ورود در عالم دنیا

ج) اختیار و امکان دوراهی و حرکت با مکانیسم اعتبار (وهمیات را: الف- حقیقت می‌پندارد؛ ب- فقط وسیله گذر قرار می‌دهد)



پاسخ: خلاصه بحث

از حسین سوزنجی در یکشنبه، 13 دی 1394، 7:42 عصر

درباره لعب و لهر بودن دنیا چند روز پیش در مطالعه قرآن به نکته زیبایی برخوردیم که به مناسبت بحث فوق در اینجا اشاره می‌شود: طبق بیانات فوق، آنچه واقعا لعب و لهر است دنیا نیست. اگر کسی این حقیقت را فهمید که دنیا را به بازی می‌گیرد. اما اگر نفهمید و فریب دنیا را خورد و دنیا را جدی گرفت آنگاه دین برایش بازی می‌شود. جدی بودن دین و دنیا قابل جمع نیست:

به این آیات در سوره انعام توجه کنید:

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَتَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ (31) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (32) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِلِقَاءِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (33)

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ جُنَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَٰكِنْ ذَكَرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (69) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ يُسْأَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (70) قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ انظُرْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (71)

10.1. نقد و پاسخ تئوری اعتباریات علامه (ره)



نقد و پاسخ تئوری اعتباریات علامه (ره)

از علی محبی انور در دوشنبه، 30 آذر 1394، 10:44 صبح

برخی از نقدها و پاسخ هلی که به تئوری اعتباریات علامه در حوزه اخلاق وارد شده است را پس از شرح این نظریه ملاحظه بفرمایید:

اخلاق اعتباری: علامه طباطبائی در مقاله ششم «اصول فلسفه و روش رایسم» تحت عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری» یک نظریه اخلاقی جدیدی مطرح ساخته‌اند که اصول کلی آن عبارت است از اینکه: هر موجود زنده‌ای با افعالی سروکار دارد، نقاطی را مقصد و هدف فعالیت‌های خود قرار می‌دهد، با قوا و ابزار و وسایلی که به طور طبیعی و تکوینی به آن مجهز شده است بسوی آن اهداف و مقاصد حرکت می‌کند. قوای فعاله انسان نیز احساساتی که در درون او ایجاد می‌کند و باعث می‌شود او انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و بخواهد و حوادث و وارداتی که با قوای او ناجورند دشمن داشته و نخواهد.

«این خواستنی را باید بخواهم» نسبتی است که ما، میان قوه فعاله خود و میان صورت احساسی خود که بر نتیجه و اثر عملی منطبق است بر قرار می‌کنیم. مثلاً این خوردنی را باید بخوریم، نسبتی است که انسان در حال گرسنگی به یاد سیری، ایجاد کرده است. او نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشت. در این حال خود را خواهان و او را خواسته خود پنداشت. این سیری به بلعیدن و جویدن و به دهان بردن، برداشتن، نزدیک شدن و دست دراز کردن، همه سرایت می‌کند.

پس هر کاری که با ملایمت و کمال یا عدم ملایمت و نقص انسان سنجیده شود، حسن و قبح یا خوبی و بدی آن آشکار می‌شود. در این صورت انسان اعتبار «باید» و «نباید» می‌کند. این «باید» و «نباید» نیازمند وضع نیست تا آن را وضع کند و به آدمی ابلاغ نماید، بلکه این باید و نباید را طبیعت به آدمیان تفویض کرده است. بنابراین کلیه «باید» و «نباید»‌های فردی و اجتماعی به همین ترتیب اعتبار می‌شوند.

علامه اضافه می‌کند که اعتبار «وجوب»، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از او استثناء ندارد. هر فعلی با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود. «خوبی» و «بدی»، «زشتی» و «زیبایی» زاییده بلافصل اعتبار «وجوب» و «باید» است.

ایشان «اصل استخدام»، «اصل اجتماع» و «اصل حسن و قبح» را از اعتباراتی می‌دانند که عقل انسان «باید» و «نباید» آن را خود اعتبار کرده است. انسان، عدل و ظلم را برای تأمین سود خود اعتبار می‌کند. او سود همه را برای سود خود می‌خواهد و «باید» عدالت اجتماعی را، برای سود همه اعتبار می‌کند.

مرحوم طباطبائی خوب و بد را اموری ثابت و ابدی نمی‌داند، بلکه معتقد است که عقلای جامعه ممکن است بر حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکری خود مفاهیم تازه‌ای را در روابط بین خود در معرض نمایش بگذارند تا مصالح جامعه را بهتر تأمین کنند.

نقد و بررسی دیدگاه علامه

در نظریه دوم علامه، ابهامات چندی وجود دارد که بدون پاسخ مانده است از جمله اینکه:

- آیا خوبی و بدی منحصر به امور اعتباری است یا به امور حقیقی نیز تعلق می‌گیرد؟

- خوبی و بدی زشتی و زیبایی اهداف از کجا قابل تشخیص است؟ آیا هر هدف مقصدی قابل پذیرش است، معیار آن کدام است؟

- انسان برای رسیدن به اهداف نیازمند وسایل، ابزار و روشهایی است، چه معیاری برای خوبی و بدی وسایل و ابزار وجود دارد؟

- مطرح کردن دوست داشتن و دوست نداشتن به عنوان مبنای اخلاق و تفاوت دوست داشتن و دوست نداشتن افراد، معضل نسبیّت گرای اخلاقی را پیش می‌آورد که به راحتی قابل حل نیست.

برای پاسخ به سوالات فوق باید به مبدا اندیشه‌های علامه طباطبائی مراجعه کرد و از جانب ایشان به برخی از پرسشهای بی پاسخ از جانب ایشان پاسخ گفت.

مرحوم علامه، مباحث متکلمین و اصولیین در این خصوص را در فلسفه خویش وارد کرده است و آن را به سبکی متفاوت به فلسفه اخلاق مبدل ساخته است. از نظر متکلمین و اصولیین عقل بشر قادر به تشخیص سه نوع حسن و قبح یا زشتی و زیبایی یا نیکی و بدی است.

۱- نیک و بد به معنای کمال و نقص، مثل نیکی علم، عدل، شجاعت، عفت و بدی جهل، ظلم، ترس و هرزگی.

۲- نیک و بد به معنای ملایم و مطابق طبع و منافذ طبع بشر، مثل نیکی حیات، لذت، غذا، عزت، امنیت و صلح و بدی مرگ، رنج، گرسنگی، ذلت، ناامنی و جنگ.

۳- نیک و بد به معنای مدح و ذم، آنچه سزاوار است انجام گیرد و انجام دهنده آن مستحق تشویق است و آنچه سزاوار نیست انجام گیرد و انجام دهنده آن مستحق ذم و تنبیه است. مثل نیکی عمل به عدل و شجاعت در مقابل دشمن و زشتی عمل به ظلم و ترس از دشمن.

به نظر می‌رسد که نیکی و بدی اهداف و وسایل در زمره نیک و بد نوع اول و دوم است که نیک و بدی آن ناشی از عقل نظری است. تنها بخش سوم نیکی و بدی است که ناشی از عقل عملی است و از نظر مرحوم علامه اخلاقیات و باید و نباید‌ها از نوع سوم هستند.

سازوکار درک نوع سوم از نیک و بد این است که عقل مطابق استعدادها و احساسات درونی آدمی آنچه باعث کمال یا ملایم طبع اوست یعنی نیک نوع اول و دوم را جذب می‌نماید و محبوب می‌دارد و در نتیجه نیک می‌شمارد و آنچه باعث نقص یا منافی طبع وی است را دفع می‌کند و آن را منفور می‌دارد و در نتیجه زشت و مکروه می‌شمارد. این امور را اصطلاحاً «آرای محموده» می‌نامند.

آرای محموده در علم منطق، به قضاییایی گفته می‌شود که از جهت مدح و ذم برای تحصیل مصلحت عمومی و مطابق آرای عمومی تنظیم شده است. چون مصلحت عمومی در رعایت آنهاست، مورد قبول عقلا قرار گرفته است. این قضایا چون تنها در حوزه زندگی آدمیان معتبر است در عالم، واقعییتی جز مطابقت با آرای عقلا ندارد.

از نظر متکلمین و منطقون «انفعالات نفسانی» مثل شفقت، حیا و غیرت یا «عادات عمومی» مثل احترام به میهمان و نوع لباس و خوبی غذا و رنگ خاص که عقلا نسبت به آن اتفاق نظر ندارند، جزو حسن و قبح عقلی به معنای نوع سوم هم نیستند.

پس بر اساس اندیشه متکلمین آنچه را عقلا برای انسان کمال تلقی می‌کنند یا آن را ملایم طبع او تشخیص می‌دهند، همان معنای سوم نیک و بد، یا حسن و قبح است.

بنابراین دیدگاه متکلمین و فقهای اصولی آنچه مثل عدل، علم و شجاعت مورد تولید عقلا است و دین هم به آن توصیه می‌کند، تأسیس شریعت یا حکم مولوی خداوند نیست، بلکه صرفاً تأکیدی بر حکم عقل یا ارشاد و هدایت به حکم عقل است.

در بیانات مرحوم علامه اشاره شد که اخلاق از مقوله دوست داشتن و دوست نداشتن افراد است. امری قراردادی و از مقوله اعتبار عقلاست چنین اموری برهان و تجربه و استدلال بر نمی دارد. تنها راه نقد آن اثبات لغویت است یعنی اگر آنچه اعتبار شود ما را به هدف و مقصد برساند صالح، خوب و قابل قبول است و در غیر این صورت باطل، بد و غیر قابل قبول خواهد بود.

مرحوم مطهری با وجود اینکه بر مبحث اعتباریات علامه، در اصول فلسفه پاورقی نوشته است و در آنجا دیدگاههای ایشان را تقویت کرده است بعدها به اشکالات اندیشه ایشان آگاه شد و در کتب مختلف خود با آن به تندی برخورد نمود. او در ضمن بدیع و نو دانستن نظریه علامه میگوید: حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتم، توجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره علوم عملی و علوم اخلاقی دارند یک فلسفه بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروز درباره اخلاق می‌دهند همین حرف آقای طباطبایی است.

شاید مطهری پس از تشریح نظریه علامه، آن را با دیدگاه برتراند راسل مقایسه کرده عنوان می‌کنند: راسل می‌گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است یک امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است. مثلاً وقتی ما یک هدف و مقصدی داریم و می‌خواهیم به آن مقصد برسیم می‌گوییم، فلان وسیله خوب است. اینکه از این وسیله استفاده کنیم معنای «خوب» فهمیده می‌شود. «خوبی» صفت واقعی نیست چون همین خوب برای کسی که خلاف این مقصد را دارد خوب نیست. سپس آقای مطهری نتیجه می‌گیرد، هم نظر علامه و هم نظر راسل هر دو نسبی گرایی اخلاقی است.

از آنجا که دیدگاه علامه با متکلمین و اصولیین هماهنگی دارد نه با فلاسفه، پذیرش آن برای مطهری مشکل است. غافل از اینکه به نظر علامه اخلاق در دیدگاه فلاسفه نیز تفاوتی با متکلمین نمی‌کند. آنها هم بر آراء محموده تکیه داشته اند.

در هر صورت مطهری بر علامه اشکال می‌گیرد که چرا ایشان از سخن فلاسفه ای چون افلاطون و ارسطو که قائل به عینیت خیر و اخلاق هستند عدول کرده و با امثال متکلمین یا راسل هم نظر شده است. آقای مطهری اظهار می‌دارد که این بحث به درد علم اصول می‌خورد نه فلسفه اخلاق. سخن مطهری ناظر بر سخن راسل در بیان عینیت اخلاق افلاطون در تاریخ فلسفه خود است. او در آنجا به عینیت اخلاقی افلاطون ایراد گرفته است. البته باید توجه داشت که راسل خود در همانجا می‌گوید: معیار اخلاقیات مانند معیار مسائل علمی نیست و مستلزم معیاری غیر از اجماع عام هم هست. به نظر راسل حل مشکل معیار اخلاق دشوار است. او می‌گوید من داعیه حل آن را ندارم.

چهار سوال مهمی که در باب استکمال انسان مطرح است:

- (۱) آیا ماهیت انسان تغییر پذیر و شکل و فرم گیر است یا اینکه ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد؟
- (۲) تا چه حد سرشت بشر ناشی از وضعیت بدنی و فیزیکی او بوده و چقدر آن ناشی از تأثیرات اجتماعی و فرهنگی می‌باشد؟ جواب به این سوال چه نتایجی برای تدوین فلسفه سیاسی می‌تواند داشته باشد؟
- (۳) آیا سرشت انسان و انگیزه‌های او بیشتر تحت تأثیر شرایط واقعی شخصی بوده یا اینکه بر عکس مقایسه‌ای که شخص با اطرافیان انجام می‌دهد مهم تر می‌باشد؟
- (۴) آیا ممکن است که بتوان فلسفه سیاسی را طوری بیان و پایه گذاری کرد که فارغ از انجام هرگونه فرض جدال آمیز درباره سرشت انسان باشد؟

11. جلسه یازدهم (ادامه بحث اعتباریات)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در این جلسه برای باز شدن بیشتر مباحث علامه طباطبایی در حوزه بحث انسان فی الدنيا از توضیحاتی که شهید مطهری در پاورقی های مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم داده بودند استفاده شد با ذکر این تذکر که رویکرد و نحوه ورود علامه در بحث اعتباریات در این مقاله، معرفت شناختی است اما رویکرد و نحوه پرداختن علامه به بحث اعتباریات در مقاله انسان فی الدنيا، رویکردی انسان شناختی است و البته در توضیح اینجا هم فقط آن نکات انسان شناختی ای که شهید مطهری در شرح نظریه اعتباریات علامه آورده بود، بحث شد.



خلاصه جلسه یازدهم

از علی محبی انور در پنجشنبه، 3 دی 1394، 6:49 عصر



پاسخ: خلاصه جلسه یازدهم

از حسین سوزنچی در شنبه، 5 دی 1394، 4:27 عصر

سلام علیکم

ضمن تشکر از آقای محبی انور که معلوم است بسیار برای تهیه کار زحمت کشیده اند، با این حال یک اصلاحاتی در مطلب ایشان به عمل آوردم که شاید برخی موارد مشتمل بر تحلیل جدیدتری باشد. فایل را ضمیمه کرده ام در عین حال در اینجا هم می آورم:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه انسان قبل الدنيا: روح^[1] با ظرفیتی اعظم از ملانکه(روح) که از جنس عالم امر است آفریده می شود و عوالمی را طی کرده است(از عالم خلق و تدریج و ماده) و به عالم دنیا نازل می شود، و در دو راهی سعادت و شقاوت قرار می گیرد. (و لذا با آفرینشش، شیطان از ملک جدا می شود)

خلاصه انسان فی الدنيا: حرکت انسان از طریق لحوق عوارض به ذات است و در خصوص انسان این لحوق بواسطه ادراکتی به نام اعتباریات انجام می شود.

این واسطه اعتباری، منجر به حرکت واقعی انسان می شود و یکی از دو سرنوشته سعادت یا شقاوت^[2] را خودش برای خود رقم می زند.

شرح و بسط انسان فی الدنيا با توجه به مقاله ادراکات اعتباری^[3]

دیدیم انسان قرار است هویت خودش را رقم بزند با اختیار اعتبارات.

مقداری با وضعیت دنیوی سایر موجودات آشنا شویم:

نکته^[4]: برای حرکت در نظام دنیا سه دستگاه داریم:

۱- دستگاه طبیعت: لحوق عوارض به ذات را تکوینا انجام می دهد(آثار طبیعی تکوینا مرتب می شود، تغذیه، رشد و تولید مثل(نمو))

۲- نفسانیات: حیوان چون الف) ساختمان وجودیش وسیعتر و نیازمندی هایش بیشتر است و ب) مایحتاج زندگی اش در دسترس او نیست، لذا نیازمند جابجایی^[5] (طی مسافت) برای تحصیل مایحتاج زندگی است که این حرکت با هدایت دستگاه شعور و میل انجام می شود.

به موازات هر احتیاج طبیعی که محتاج وساطت امور نفسانی است، در حیوان میل(غریزه) ای تعبیه شده که: ۱) وجود احتیاج را به او اعلام می کند. ۲) او را برای رفع احتیاج مذکور حرکت می دهد و هدایت می کند.

[ش هید مطهری دو مورد مطرح شده را به چهار مورد تجزیه می نمایند: به اینکه فعل ارادی حیوان مسبوق است به برخی اندیشه های حقیقی (به عبارتی دیگر حرکتی که حیوان انجام می دهد چند گونه علم دارد) که عبارتند از:

۱- معرفت به افعال خود

۲- معرفت به غایت افعال خود

۳- معرفت به ماده متعلق به فعل خود

۴- معرفت به کیفیت های دقیق افعال خود

ش هید مطهری می فرمایند دو مورد اول که واضح است بر اساس علم حضوری است، به نظر میرسد که دو مورد سوم و چهارم هم بر اساس علم حضوری است، بعید است که حصولی باشند. در نتیجه اگر هر چهار مورد بر اساس علم حضوری باشد نیازی به ادراک اعتباری ندارد^[6].

این دو قسمت(طبیعت و نفسانیات) در خلقت مجزا از همدیگرند و هر یک غایت مختص دارند که البته نتیجه شان به نفع هم تمام می شود. یعنی اگرچه بین احتیاجات طبیعی حیوان و تمایلات و غرایزی که منجر به صدور فعل می شود هماهنگی هست، اما دستگاه شعور حیوان لزوماً توجهی به غایتی که طبیعت طلب می کند ندارد. (غایت شعوری غیر از غایت طبیعی است)

در حیوان، در افق دستگاه طبیعیات یک نیازی هست به نام نیاز نیاز طبیعی بدن برای زنده ماندن که هدفی دارد به نام تامین بدل مایحتاج^[7]؛ اما در همین حیوان در افق دستگاه نفسانیات یک نیازی هست به نام میل به گرسنگی که هدفش، سیری و لذت سیری است.

چنانچه درخت یک نیازی به غذا دارد که این نیاز آن توسط ریشه از زمین تأمین می شود، اما حیوان غیر از اینکه این نیاز را دارد یک میلی هم دارد به نام گرسنگی؛ و نیاز بدن به بدل مایحتاج، غیر از گرسنه بودن نیست (زیرا خیلی از اوقات انسان گرسنگی اش بخاطر اختلالات فیزیولوژیکی است یا اینکه حقیقتاً بدن نیاز دارد اما گرسنه نمی شود). این گرسنگی لذت و احساس سیری را تعقیب می کند، احساس سیری حیاط های مربوط به شعور و ادراکات انسان است غیر از رفع نیاز سلول های بدن به بدل مایحتاج است.

ش‌هید مطهری می‌فرماید ما دو دستگاه کاملا مجزا داریم که دارای نیازها و اهداف مجزا هستند که دستگاه خلقت کاری کرده که این دو دستگاه مجزا هر کدام به دنبال فعالیت خود می‌رود اما در مجموع نیاز یکدیگر را جبران می‌کنند، مثلا اگر حیوان میل به گرسنگی نداشته باشد به دنبال غذا نمی‌رود چون غذا خوردن زحمت و سختی دارد. این میل به سیر شدن از طریق نظام ادراکی، وی را به حرکتی و ادار می‌شازد که آن نیاز طبیعی (بندل مایتحال) را جبران می‌کند.

به عنوان مثالی دیگر، یکی از مسائل و مباحث دستگاه طبیعت در مورد موجود زنده، بقای نسل است. طبیعت نیاز دارد که این نسل باقی بماند؛ اما این هدف در حیوان و در دستگاه ادراک‌اش امری به نام میل و غریزه جنسی را قرار داده است؛ غریزه جنسی، به‌خودی خود، به دنبال لذت و ارضای جنسی است نه بقای نسل، اما وجود این غریزه باعث می‌شود که در صورت رفع نیاز آن، نهایتاً طبیعت به هدف بقای نسل هم می‌رسد. به عبارتی دیگر هیچ زوجی بخاطر بقای نسل انسان باهم ازدواج نمی‌کنند اما در عین حال ازدواج می‌کنند و نسل هم باقی می‌ماند.

۳- دستگاه اعتباریات: این دستگاه در انسان از افق میل و غریزه بالاتر آمده و این شعور به صورت مفاهیم ذهنی اعتباری رقم می‌خورد که به خاطر همین ذهنیت (قوه خیال)، از اتصال با عالم خارج (ادراک حسی، اتحاد حاسن و محسوس/ ادراک عقلی: اتحاد عالم و معلوم) جدا می‌شود و پس از تصویر سازی، توان دخل و تصرف پیدا می‌کند.

مرحله اول تصویر سازی، ادراکات حقیقی است اما این ادراکات ظرفیت واسطه قرار گرفتن برای عمل را ندارد و لذا انسان از این ادراکات حقیقی، ادراک اعتباری را می‌سازد و در عالم اعتباریات غوطه‌ور می‌شود.

نکته مهم اینست که از آنجا که ادراکات اعتباری توسط قوه متخیله (متصرفه) انجام می‌شود (یعنی اساسش بر دستکاری در ادراکات حقیقی است، نه انعکاس آنها)، گاه به خاطر واسطه‌های مکرر خوردن اعتباریات، منجر به ادراکات و به تبع آن تمایلاتی در انسان می‌شود که مبنای طبیعی ندارد، (یعنی اعتباریات و به تبع آنها، تمایلاتی پیدا می‌شود که صرفاً محصول روند نادرست واسطه‌گری اعتبارات ما بوده) نظام اعتبارات ما گاهی به بیراهه می‌رود (چه در اصل احتیاج، و چه در سیر رسیدن به احتیاج) و اینجاست که مسیر سعادت و شقاوت رقم می‌خورد. مطلبی که نشواری این مسیر سعادت و شقاوت را بیشتر می‌کند این است که در مسیر سعادت انسان، تمایلات واقعی و اصلی هم در انسان وجود دارد که مبنای طبیعی ندارد، (یعنی نماینده احتیاجات وجودی دیگری علاوه بر (و فراتر از) احتیاجات طبیعی است) و لذا اعتبار اعتباریات از حیث دو مسیر سعادت و شقاوت، صرفاً با محک عالم طبیعت و اقتضات طبیعت نیاید سنجیده شود؛ و اینجاست که بحث ارتباط اعتباریات با واقعیات و نیز جایگاه شریعت در قوس صعود و اعتبارات مورد نیاز انسان برای این حرکت جدی می‌شود.

به بیان دیگر در مورد انسان یک افق بالاتری علاوه بر دو منظر قبلی وجود دارد به نام دستگاه اعتباریات؛ یعنی در انسان یک شعور حصولی (بررسی ذهنی) (نه شعور غریزی) وجود دارد که این بررسی ذهنی، همان دو مسأله‌ای که غریزه در حیوانات و دستگاه نفسانیات آنها حل می‌کرد، قرار است حل کند: ۱- نیاز من چیست؟ ۲- راه برآوردن این احتیاج چیست؟ و این دو را با همان بررسی ذهنی که محصول نوعی مداخله قوه خیال است انجام می‌دهد.

چارچوب بحث

بر اساس مبنایی که ما اتخاذ کرده‌ایم [8]، علم حصولی در گرو «قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» (قوه متصرفه یا به تعبیر دیگر قوه متخیله) است، یعنی علم حصولی مدیون اعمال قوه متخیله است. این قوه متخیله (متصرفه) در مواجهه با شیء خارجی بعد از علم حضوری برای ماصورت می‌سازد که این صورت اعتبارا شیء خارجی است. این گونه اعتبارات در علم حصولی می‌شود ادراکات حقیقی. این همان جمله مهم علامه در اصول فلسفه است که در پاسخ شکاکیت می‌نویسد که: «ما دانما دنبال معلوم می‌رویم اما به علم می‌رسیم» یعنی در اینجا با ذهن خودمان و به کمک این صورت ذهنی که محصول یک اقدام فعالانه و متصرفانه یکی از قوای ماست (پس اعتباراً همان شیء خارجی است نه عیناً) به حقیقت خارجی (عینی) اشاره می‌کنیم. این ادراکات، از این جهت که محصول قوه متصرفه ماست و غیر از متن واقعیت عینی است، اعتباری (اعتبار بالمعنی‌الاعم) است (اعتباراً همان شیء واقعی است نه حقیقتاً) و از این زاویه که مستقیماً به شیء خارجی و عینی اشاره می‌کند و بعد از این صورت‌سازی اولیه - یا به تعبیر بهتر، صورت‌پردازی اولیه از شیء خارجی- هیچ تصرف دیگری در آن نشده است، اصطلاحاً ادراک حقیقی (در حوزه ادراکات ذهنی و علم حصولی) نام می‌گیرد.

اما ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص که محل بحث ماست اشاره به این نکته دارد که یک سلسله ادراکات حقیقی به این معنا (صورت سازی ذهنی به معنای اول) داشتیم، در این حال بعضی صورت سازی‌ها را باز تصرف دیگری در آن می‌کنیم که دیگر بعد از این تصرف ما اشاره مستقیم به واقع عینی موجود ندارد، بلکه یک اعتبار دیگری بر روی آن سوار می‌کنیم، با این اعتبار دوم کار انجام می‌دهیم. مثلاً از نسبت واقعی‌ای که بین علت و معلول هست، مفهوم و صورت ذهنی ضرورت را انتزاع کردیم (که این اولین صورت‌سازی قوه متصرفه است، که به هر حال، صورت غیر از متن واقعیت است) اما نسبت من و سیر شدن و نیز نسبت بین من و غذا، نسبت ضرورت نیست؛ اکنون در مقام تصرف جدید، من تصرفی می‌کنم و این نسبت ضرورت را این بار بین خودم و سیر شدن، فرض و اعتبار می‌کنم (من باید سیر شوم) تا این نسبت ضرورت محرک من برای رسیدن به وضعیت سیر شدن باشد. سپس به تبع آن، نسبت ضرورت را بین خودم و غذا خوردن فرض و اعتبار می‌کنم و آن را این گونه تعبیر می‌کنم که: «باید غذا بخورم». چرا این نسبتی را که ما به‌زایش مستقیم در خارج نبوده اعتبار کردیم؟ چون قبلاً در نسبت بین غذا خوردن و سیر شدن رابطه علی واقعی یافته بودم؛ و الان می‌خواهم دوباره به آن وضعیت سیری برسم؛ و به خاطر تحقق این امر در واقع، نیاز به اعتبار دیگری که غذا خوردن باشد و با متعلق اعتبار قبلی من رابطه ضروری داشت، پیدا می‌کنم. این دو مثال بود برای جایی که هم اصل احتیاج و هم مسیر رفع احتیاج با اعتبارات من حاصل می‌شد.

خلاصه اینکه: آن میل و شعوری که در حیوان به نام غریزه نام داشت و محرک غریزی او به سمت خوردن غذا برای سیر شدن بود، در افق انسان، از طریق نظام علم حصولی عمل می‌کند، که این نظام علم حصولی از طریق ذهن (قوه متخیله) از خارج در دو مرحله تصویرسازی می‌کند: یک تصویرسازی، تصویرسازی اصیل و اولی و عمدتاً انفعالی است که صورت و تصویری از متن واقع را صرفاً بر اساس آنچه واقع به او می‌دهد در ذهن می‌سازد (از علم حضوری به علم حصولی)، که به آن ادراکات حقیقی می‌گوییم. یک تصویر سازی هم وجود دارد که با دخل و تصرف کاملاً آگاهانه نفس است و تصرفی در تصویرهای موجود در ذهن (که قبلاً به عنوان ادراک حقیقی وارد ذهن شده) می‌کند و مثلاً نسبت ضرورت را بین دو چیزی که نسبت واقعی آنها ضرورت نبوده، فرض می‌کند، که این همان اعتباریاتی است که علامه مورد بحث قرار دادند.

نکته‌ای که به لحاظ معرفت‌شناختی مهم است (و زاویه طرح بحث ادراکات اعتباری در کتاب اصول فلسفه، همین زاویه است) این است که ذهن، با اینکه مواد اصلی‌ای که می‌خواهد روی آنها کار کند همگی از جنس ادراکات حقیقی است، اما دو گونه کار روی آنها انجام می‌دهد: یکبار با آن مواد می‌خواهد اطلاعات جدیدی درباره متن واقع پیدا کند که در اینجا صرفاً بر اساس ضوابط منطقی و برهانی باید حرکت کند و زایش انجام دهد که محصول آن می‌شود علوم حقیقی، که علوم حقیقی به یک معنا^[9] اعتباری هستند. اما یکبار از ادراکات حقیقی، ادراکات اعتباری می‌سازیم (به معنای دوم) یعنی دخل و تصرفی می‌کنیم که این گام حرکت از حقیقی به اعتباری بر اساس گامهای منطقی نیست بلکه بر اساس نیازها و حاجات است؛ و لذا مهمترین ضابطه برای ادراکات اعتباری لغویت و عدم لغویت (حکیمانه بودن) است، نه مطابق با واقع بودن؛ یعنی آیا چنین اعتباری نیازی از ما را رفع می‌کند یا نه؟

اما مطلب مهمی که در اینجا وجود دارد و ظاهر کلام علامه به گونه‌ای است که ممکن است کسی از آن برداشت نسیبیت بکند، این است که آیا حالا که حرکت از ادراک حقیقی به ادراک اعتباری بر اساس یک تصرف و جعل است، آیا کل اعتباریات جعلی و بی‌ضابطه است یا بر حرکت در فضای اعتباریات هم منطقی حاکم است؟ به نظر می‌رسد برخلاف ظاهر فرمایش علامه، بعد از اینکه من متناسب با نیازم یک اعتباری را جعل کردم، بر حرکات بعدی من یک منطقی حکمفرماست و همین فرق مهم علوم اعتباری با اموری همچون داستان‌سرایی، قصه و رمان، خیال پردازی و شعر می‌شود. یعنی آن فرمایش علامه که اعتبار کردن را به شعر تشبیه می‌کرد در مورد گام اول اعتباریات صادق است، این گام اول کاملاً حرکت شعری است، اما ادامه و گام‌های بعدی است که معلوم می‌کند که این اعتباریات فقط شعر است یا علم هم می‌تواند باشد؟

در حوزه علوم سنتی ما، دو حوزه مهم اعتباریات^[10] وجود دارد: ۱- اخلاق ۲- فقه. اکنون، آیا اینکه علامه می‌گویند در اعتباریات برهان راه ندارد منظورشان اینست که اخلاق و فقه، شعر هستند؟ خیر، یعنی آنچه از استدلال علامه برمی‌آید این است که این گام اول حرکت برهانی نیست؛ اما بعید است ایشان ملتزم به این حرف شوند که در سیر درون خود اعتبارات، هیچ فضای برهانی و منطقی‌ای وجود ندارد. باید گفت در اعتباریات هم برهان وجود دارد، اما به اقتضای خودش. مثلاً اینکه اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین محال است، در حوزه حقایق روشن است. اما در حوزه اعتباریات، یک نگاه این است که اینها محال نیست (می‌توانم در آن واحد دو اعتبار نقیض هم صادر کنم؛ بگویم فردا ساعت 10 باید اینجا باشم، و فردا ساعت 10 نباید کسی اینجا باشد. صدور چنین اعتباری محال نیست،

(شاهدش هم بسیاری از احکام و قوانینی که در کشور تصویب می‌شود!) اما خلاف حکمت هست و چون خلاف حکمت است مستلزم لغویت است و از این جهت چنین نظام اعتباری‌ای پذیرفته نمی‌شود. پس اگرچه به لحاظ منطقی می‌توان اجتماع نقیضین را اعتبار کرد اما در نهایت پس از آنکه را به عقلا عرضه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که اعتبار ما لغو بوده است و اگر ضابطه حکمت را جدی بگیریم (که فرق علوم اعتباری و شعر دقیقاً در همین است) همین قواعد بدیهی فلسفی می‌توانند این بار با هویتی جدید، کارکردهای منطقی خود را در حوزه اعتباریات ایفا کنند.

نکته 1: در حوزه انسان، گاه خود اعتباریات نیاز جدید ایجاد می‌کند، بدین معنا که مکاتیزم معقول و منطقی این بود که نیازی داشته باشیم که این اعتبار رفع نیاز بکند، بعد ما بخاطر اعتبار کردنمان متوجه شدیم که با این یک اعتبار کارمان راه نمی‌افتد لذا اعتبار دوم، سوم و ... را ایجاد کردیم. آنقدر این اعتبارات در فضای رفع نیاز ما جدی شد که کم کم با خود این اعتبارات جدید به عنوان یک نیاز واقعی برخورد می‌کنیم و همینجاست که مساله «دنیا» و دوراهی سعادت و شقاوت جدی می‌شود.

در گامهای اول خیلی واضح است، مثلاً برای رفع نیاز تشنگی می‌دانیم که از طریق آب خوردن است^[1]. اما برای آب خوردن، ابتدا باید آب داشته باشیم و اعتبار مالکیت و بعد معامله و بعد پول و ... وقتی که این سلسله جلو رفت و آن اعتبارات در زندگی دانا با آن نیازها پیوند می‌خورد، کم‌کم تمایلاتی نسبت به خود متعلق اعتباری در ما ایجاد می‌شود، یعنی به اندازه‌ای نسبت بین این متعلق و متعلق قبلی زیاد شد کم‌کم چنین امر بر انسان مشتبه می‌شود که رابطه‌ای ضروری بین اینها برقرار است و بلکه اساساً این اعتبار اخیر است که واقعا همه‌کاره است و از اینجاست که کم‌کم احتیاجات کاذب ایجاد می‌شود و بحث سعادت و شقاوت هم همین است که انسان احتیاجات واقعی را از کاذب تمیز بدهد.

به نظر می‌رسد تئوری ساخت اجتماعی واقعیت، کل مکاتیزم احتیاجات را از سنخ احتیاجات کاذب به همین معنا که بیان شد می‌داند.

نکته 2: در عالم یک افق احتیاج و برآوردن احتیاج وجود دارد که اینها ادامه همان دستگاه نفسانیات است، اما نکته اینجاست که ما با روح در این عالم وارد شده‌ایم و می‌خواهیم به هدف روح برسیم، تمام مطالبی که گفته شد در حوزه تحلیل کارکرد اعتباریات انسان در قبال کارکرد غریزه در حیوان بود، یعنی افق اشباع نیازهای غریزی ما که البته چون انسان هستیم، آنها را نه با غریزه، بلکه با اعتباریات رفع می‌کنیم؛ و قبول کردیم که همین اعتباریات با پیچیده شدن ممکن است مارا در تمیلات کاذب بیندازد. اما اگر کسی به همین میزان از بحث بسنده کند، تحلیلیش از خوب و بد انسان تحلیل آقای روسو می‌شود که تنها عامل مخرب انسان را جامعه می‌داند و فریاد بازگشت به طبیعت را سر می‌داد.

اما در بحث انسان قبل دنیا مطرح شد که روح با ظرفیتی عظیم وارد دنیا می‌شود و لذا افق انسان، فقط افق ادامه حیوان (غرایز) نیست، بلکه افقی بسیار برتر دارد که البته حرکت به سمت همان افق را هم می‌خواهد با مکاتیزم اعتباریات انجام دهد. اینجاست که اگر حقیقت انسان صرفاً داروینی ندانیم و قوس نزول را در ورود انسان در دنیا جدی بگیریم، علاوه بر اشباع غرایز، حرکت در قوس شعود هم جدی می‌شود و اینجاست که ضرورت شریعت الهی برای انسان خیلی جدی می‌شود. پایان این حرکت برای روح اینست که واقعا در اعتباریات غوطه‌ور بود و بفهمد همه کاره اوست (عبودیت). بنابراین یک دسته اعتباریات هم وجود دارند که جایگاهی اصیل‌تر از اعتبارات مبتنی بر طبیعت دارند و قرار است انسان را به افق قوس صعود برگردانند و اگر مساله قوس صعود جدی گرفته شود و عالم منحصر در دنیا نشود، ضرورت راهنمایی شارع به اعتباریاتی که موصل ما با مقصود فوق هستند خیلی جدی‌تر خواهد شد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

[1] در این روح، اقتضای سعادت به کمالش قرار داده شده است در عین حال، حرکت کمالی انسان مقرون به علم حصولی است و از طریق اعتبار انجام می‌شود.

چون دوراهی شقاوت و سعادت دارد و نیز دنیا را زینت داده‌اند که مقصود خود بیندازد و خود را مادی بداند، پس دو مسیر این مطرح می‌شود که یکی سربانی است و دیگری حقیقی.

[2] سعادت: درک اعتباری بودن اعتبار و متاع قرار دادن دنیا [اعتبار را در حد اعتبار (لعب) و وسیله‌ای برای حرکت (متاع) نه به عنوان حرکت اصیل و غایت]، شقاوت: واقعی قلمداد کردن اعتباریات و غایت قرار دادن دنیا (اعتبار را حقیقت و غایت قلمداد می‌کند).

[3] در این جلسه برای باز شدن بیشتر مباحث علامه طباطبایی در حوزه بحث انسان فی الدنيا از توضیحاتی که شهید مطهری در پاورقی‌های مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم داده بودند استفاده شد با ذکر این تذکر که رویکرد و نحوه ورود علامه در بحث اعتباریات در این مقاله، معرفت شناختی است اما رویکرد و نحوه پرداختن علامه به بحث اعتباریات در مقاله انسان فی الدنيا، رویکردی انسان شناختی است و البته در توضیح اینجا هم فقط آن نکات انسان شناختی‌ای که شهید مطهری در شرح نظریه اعتباریات علامه آورده بود، بحث شد.

علامه و شهید مطهری در مقابل مارکسیست‌ها که ادعای تکثر گرایی به معنای نسبی گرایی می‌کردند (که همه باورها و موضع گیریهای افراد وابسته به جایگاه طبقاتی آنهاست) بعد از اینکه ادراکات حقیقی را بحث کردند می‌خواهند تبیین کنند که این سخن مارکسیست‌ها بهره‌ای از حقیقت دارد اما مشکلشان آنجاست که ادراکات اعتباری را با ادراکات حقیقی خلط می‌کنند. بنابر این حرفهای آنها فقط در حوزه اعتباریات درست است.

علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم صفحه ۱۷۴ عنوان می‌کنند که: ما در نگاه نخستین پدیده‌های جهان را به دو قسم مختلف موجودات زنده (دارای شعور) و موجودات غیر زنده تقسیم می‌کنیم در ادامه شهید مطهری با استفاده از همین مطلب علامه کمی مسیر بحث را تغییر می‌دهد که در متن ملاحظه می‌فرمایید. با این توضیح که استاد سوزنجی این مطلب شهید مطهری را قبول دارند.

[4] شهید مطهری در بحث لحوق عوارض به ذات ابتدائاً دستگاه طبیعت را شرح داده بعد از آن یک مرتبه بالاتر رفته و دستگاه نفسانیت و نسبت این دو را یکدیگر شرح داده و نهایتاً وارد بحث اعتباریات می‌شود. این فرایند ما را در فهم بهتر بیان علامه یاری می‌نماید.

[5] در بحث زیست شناسی محل اصلی بحث و نزاع درباره مرز جدایی حیوان و نبات، جابجایی است.

[6] علامه می‌گوید حیوان برای اینکه کارش را انجام بدهد اعتبار می‌کند، شهید مطهری می‌خواهد بگوید که من نمی‌توانم این اعتبار را قبول کنم، زیرا اصل در اعتبار کردن، برآوردن نیاز و احتیاج است، و در احتیاج که حیوان اعتبار نمی‌کند، بلکه کاملاً غریزی است.

غریزه محصول یک الهام غیبی است یا اینکه اساساً خودش یک اقدام حضوری محض است

[7] آنچه از غذا که هضم شود و جانشین مافات گردد تغذیه سلولی

[8] . این نوع تقریر مساله، مبتنی بر تصویر خاصی از نقش و کارکرد قوه خیال است که ظاهراً در ادبیات عمومی فلسفه چنین بحث نمی‌شود. توضیح مطلب این است که:

در مباحث عام فلسفه مساله به نحوی مطرح می‌شود که گویی سه نوع ادراک حضوری و به ازای آنها سه نوع تصور ذهنی (ادراک حصولی) داریم: (1) ادراک حسی/صورت حسی، (2) ادراک خیالی / صورت خیالی، (3) ادراک عقلی/ صورت عقلی. اما به نظر می‌رسد با یک نگاه دقیق، بتوان گفت که در ادراکات عمومی از واقع (فعلاً با عالم مثال منفصل کاری ندارم، که آن بحث اقتضائات خود را می‌طلبد) آن واقعیت عینی‌ای که ادراک اصل آن به نحو حضوری است همگی یا در افق واقعیت حسی و مادی است، یا در افق واقعیت مجرد و عقلی؛ و کار قوه متصرفه (متخیله) این است که این دو ادراک را به ادراک حصولی تبدیل کند و صورتی را ما به ازای آن متن واقعیتی که نحو حضوری یافته‌ایم بگذارد. یعنی مادام که اندام حسی فعالیتش را انجام می‌دهد، چشم مادامی که چیزی را می‌بیند دارای ادراک حسی است و به واسطه اتصالی که این آلت بین نفس و شیء خارجی برقرار می‌کند، نفس علم حضوری به مُدْرک حسی پیدا می‌کند، اما بلافاصله قوه متصرفه (متخیله) نیز وارد کار می‌شود و از این واقعیت مشهود حضوری، یک صورت و تصویر ذهنی حصولی می‌سازد، که به آن صورت خیالی می‌گوییم. از نظر حقیر، در واقع، آنچه به عنوان صورت حسی مطرح می‌شود، چیزی نیست جز همین صورت خیالی، که فقط وقتی ارتباط اندام حسی قطع شد و مثلاً صورت را برگرداند، چون دیگر آن ادراک حسی حضوری در کار نیست همه به صورت خیالی بودن این صورت

ذهنی اذعان می‌کند؛ (که عرض حقیر این است که همانجا که صورت‌برداری شد، کار قوه متخیله انجام شد و دیگر ارتباط اندام حسی باشد یا نباشد در این ذات این صورت برداشته شده تأثیری ندارد؛ بله، مادام که ارتباط اندام حسی برقرار است، هرگونه تصرف اضافی‌ای که توسط قوه متصرفه (متخیله) بخواهد انجام شود، مرتب به خاطر آن ارتباط حضوری تصحیح می‌شود و گویی توان جولان و فعالیت تصرفی قوه متصرفه کمتر است).

از نظر حقیر، عین همین مطلب در افق ادراک عقلی رخ می‌دهد. یعنی ابتدا با اتحاد عاقل و معقول (که یک اتحاد وجودی است و لذا محصول مستقیمش علم حضوری عاقل به معقول است) ادراک حضوری‌ای برای نفس حاصل می‌شود، اما دوباره قوه متصرفه (متخیله) وارد می‌شود و از این امر مدرک به ادراک حضوری، تصویربرداری‌ای برای نگهداشتن در خزانه ذهن انجام می‌دهد پس در اینجا نیز، صورت عقلی که گفته می‌شود (به عنوان صورت ذهنی حصولی) همان محصول قوه متخیله است که این بار کار تصویر سازی و تبدیل علم حضوری به حصولی را در مورد متعلق ادراک عقلی انجام داده است.

فضای رایج فلسفه مشاء این بوده که ابتدا صورت حسی را می‌سازیم سپس صورت خیالی و سپس صورت عقلی ساخته می‌شود. اما به نظر حقیر با توجه به برخی میانی ملاصدرا، این تصویر از ادراک حصولی قابل دفاع نیست؛ زیرا

اولاً ملاصدرا، ادراک معقول و بلکه ادراک محسوس را مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول می‌داند یعنی وقوع هر ادراک حسی با عقلی در گام اول، فقط به طریق اتحاد بین مدرک و مدزک و به نحو اتحاد حضوری است. نفس در مرتبه حس (یعنی با کمک آلت حسی) با امر محسوس عینی متحد می‌گردد و در مقام عقل با واقعیت عینی معقول متحد می‌گردد. این بحث در حوزه اتحاد عاقل و معقول واضحتر است زیرا در آنجا خود واقعیت مجرد، معقول است؛ و لذا تصریح می‌کند که قیام صورت عقلی [که کلمه «صورت» به نظر می‌رسد بر ممشای قوم بیان شده] قیام حلولی است به عبارتی با متن امر معقول متحد می‌شویم بنابراین در این مقام صورت ذهنی عقلی‌ای نداریم. اگر هر دربار حس در برخی مواقع تعبیر می‌کنند قیامش صدوری است اینجا کاملاً ناظر به صورت حسی است نه واقعیت عینی محسوس، و گرنه برای پیدا شدن این صورت در ذهن، ابتدا باید یک اتحاد و اتصال عینی وجودی با خود شیء محسوس حاصل شود و آنگاه از این شیء محسوس صورت می‌گیریم به نحوی که وقتی اندام حسی قطع می‌شود همین صورت می‌ماند. پس لازمه این دو کلام این است که چه در حوزه محسوس و چه در حوزه معقول، یک اتحادی ابتدا باشد و سپس یک کار صورت گرفتن باشد که این کار صورت گرفتن همان کار قوه متخیله است در هر دو موطن محسوس و معقول. (البته درباره خیال دو بحث است. این مقدار از بحث در فلسفه مشاء تمام است اما بعد از فلسفه اشراق، عالم خیال منفصل هم مطرح شد و علی‌القاعده در این مدل فلسفی بود که به نظر می‌رسد بین «قوه خیال» و «قوه متخیله» تمایزی مطرح شد: گویی قوه خیال همانند قوه حس و قوه عقل (اگر اصلاً در فضای صدرایی تعبیر قوه در این دو مورد روا باشد) کارش اتصال حضوری با معلوم برقرار کردن است و لذا منفعل محض است در قبال واقع، اما قوه متخیله همان است که متصرفه و فعال است و البته بستر اصلی فعالیتش چون در حوزه ذهن است و ذهن عالم علم حصولی و صور ذهنی است و صور ذهنی شدت از جنس صور خیالی (خیال متصل) است لذا این دو با هم خلط شده است. پس بر این مبنای صور خیالی لزو ما جزییه نیستند، بلکه مطلق صور در ذهن محصول قوه متخیله (متصرفه) است.

ثانیاً شاهد مهمی که بر این نوع تفسیر از ادراکات می‌توان اقامه کرد تعبیر علامه طباطبایی و شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم است که در مقاله پنجم (که محل بحثش پیدایش کثرت در ادراکات حقیقی معقول) است مکرر در متن از تعبیر «قوه تبدیل کنند علم حضوری به حصولی» استفاده می‌شود و شهید مطهری در پاورقی مکرر آن را همان قوه متخیله می‌گیرد. پس صورت‌گیری کار یک قوه است. بلی برخی اوقات صورت جزئی می‌گیریم یعنی به کمک حس، گاهی اوقات به کمک عقل صورت کلی می‌گیریم، اما هر کار که می‌کنیم صورت‌گیری یک چیز است و حس و عقل یک چیز دیگر که اتحاد برقرار می‌کند.

[9] چون علم حصولی اساساً در فضای ادراک ذهنی است، پس انطباقش با متن واقع به اعتبار ماست (بحث اعتبار علم در حوزه اعتباریات علامه ظاهراً باید ناظر به این باشد) اما به این معنا که این علوم هر کدام از متن واقع گزارش می‌دهد و آنجا هم که با یک حرکت منطقی بنسبت آمده چون مبدا این حرکت تکیه بر علم حضوری داشته، محصول این حرکت هم حتماً مابه‌ازایی در متن واقع دارد (و لذا همین محصول هم منطقی می‌تواند علم حضوری‌ای به ازای خود داشته باشد به نحوی که شخصی بتواند مستقیماً از آن علم حضوری به این علم حصولی برسد). حالا اگر کسی حضورا درک کرده باشد، از همان ابتدا علم حضوری دارد؛ و اگر شخصی با کنار هم قرار دادن منطقی بديهياتی - که به آن متعلق آن بديهيات، علم حضوری به آنها داشته - به تصویری (علم حصولی) از متن واقع می‌رسد. به نظر می‌رسد فرق فلسفه و عرفان هم همین است.

[10] به معنای محل بحث ما، بپدی که می‌خواهیم محقق کنیم، بپدی که می‌خواهیم واسطه فعل قرار دهیم. در جلسه قبل مطرح شد که بپدی که بین من و معلم وجود دارد آن باید یعنی اولین اعتبار ماست.

[11] کسی که موحد باشد در اینجا هم می‌فهمد که «اینکه آب رافع عطش است، اعتباری است (وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يُسْقِينِي) اما فعلاً برای سهولت بحث این را حقیقی قلمداد می‌کنیم.

11.1. اعتباریات علامه طباطبائی «مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ/ نقدی بر اندیشه متفکرانی چون "ویکو"، "روسو" و "هردر"

بسمه تعالی



اعتباریات علامه طباطبائی «مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ/ نقدی بر اندیشه متفکرانی چون "ویکو"، "روسو" و "هردر" از علی محبی انور در جمعه، 4 دی 1394، 4:37 عصر

چکیده

«ادراکات اعتباری» علامه طباطبائی در مسیر بحثی معرفت‌شناسی به اندیشه درمی‌آید، اما موضوع ادراکات اعتباری را نباید به قلمرو معرفت‌شناسی محدود کرد. بنظر می‌رسد که علامه طباطبائی این بحث را در پی درکی نو از انسان و جهان و با تنفس در فضای فکری عالم معاصر مطرح کرده‌اند. برای کشف چنین دریافتی باید به‌جای تمرکز ذهن بر ادراکات اعتباری، به قلمرو «اعتباریات» توجه کرد. اگر مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را با توجه به سیر افکاری که در غرب شروع شده و به تأملات فلسفی درباره «فرهنگ» منجر شده، مطالعه کنیم، درستی این برداشت آشکارتر می‌شود. اگر به زمینه پیدایش اندیشه متفکرانی چون "ویکو"، "روسو" و "هردر" درباره تمدن و فرهنگ توجه کنیم و نحوه تقرب این متفکران به حوزه فرهنگ را دنبال کنیم، آنگاه بهتر می‌توان به سبب تقرب علامه طباطبائی به پرسش‌هایی که ادراکات اعتباری پاسخی برای آنهاست، پی برد. اگر با این شیوه، نظریه ادراکات اعتباری را قرائت کنیم و به شباهت‌های دریافت‌ها و در عین حال زمینه‌های تاریخی متفاوت توجه داشته باشیم، امکان آغاز گفتگویی جدید در مورد «فرهنگ و مقومات آن»، بین تفکر اسلامی و تفکرات برخاسته از فرهنگ اروپایی فراهم می‌شود. برداشت اصلی این مقاله آن است که بحث اعتباریات با توجه به لوازم و نتایج آن، می‌تواند به‌عنوان نظریه‌ای بدیل در کنار سایر نظریات فلسفی درباره فرهنگ مطرح شود. به بیان دیگر نظریه اعتباریات علامه می‌تواند مبنایی برای پاسخ به پرسش‌های به اندیشه درآمده در حوزه «فلسفه فرهنگ» باشد.

کلیدواژگان

علامه طباطبائی؛ ادراکات اعتباری؛ اعتباریات؛ فرهنگ؛ فلسفه فرهنگ

عنوان مقاله

Allameh Tabataba'i's Contingents: A Basis for a Philosophical Design for Culture

چکیده

Allameh Tabataba'i's 'contingent perception' comes to thought in the subject of epistemology, though contingent perception should not be limited to this field. It appears that Allameh Tabataba'i has proposed this discussion with a novel perception of humankind and the world and by his presence in the mindset of the modern world. To discover such a perception, one must pay attention to the 'realm' of Contingents instead of focusing the mind on contingent perceptions. If we study the sixth article in the book *The Principles of Philosophy and the Method of Realism* with a consideration toward the thought pattern in the West that has led to philosophical reflections about 'culture', the correctness of this understanding is revealed. If we consider the emersion context for the mindset of intellectuals such as Rousseau, Vico and Herder about civilization and culture and follow the approach of these scholars to the field of culture, we can then understand the approach of Allameh Tabataba'i to questions which have been addressed by contingent perceptions. If we read the contingent perceptions theory with this method, and pay attention to the similarities in perceptions and different historical contexts, an opportunity for beginning a new dialogue about 'culture and its elements' between Islamic school of thought and those which have generated from European culture. The understanding of this article is that the subject of Contingents, considering its instruments and results, can be proposed as a substitute theory alongside other philosophical theories regarding 'culture'. In other words, Allameh's theory of Contingents can act as basis for answering questions about in the field of 'the philosophy of culture'.

کلیدواژگان

Allameh Tabataba'i, contingent perceptions, Contingents, Culture, philosophy of culture

12. جلسه دوازدهم (شرح رساله انسان بعد الدنيا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحث علامه بر اساس تقریبا سیر موافق قیامت مطرح شده که سیر بحث را تغییر دادیم و بحث را در سه محور (حقیقت وضعیت بعد الدنيا، عمل دنیوی انسان در بعد الدنيا، و حقیقت ارتباطات دنیوی انسان در بعد الدنيا) قرار دادیم که بحث تا اواسط محور دوم پیش رفت و فصل «جزاء» از این محور به اضافه فصول: «شهداء، شفاعت و اعراف» از محور آخر باقی ماند.



خلاصه جلسه دوازدهم

از علی محبی انور در شنبه، 12 دی 1394، 10:52 عصر

با عرض سلام

از ابتدا بحث انسان بعد الدنيا تا انتهای نفخ صور



پاسخ: خلاصه جلسه دوازدهم

از حسین سوزنچی در یکشنبه، 13 دی 1394، 1:00 عصر

سلام علیکم

ضمن تشکر از آقای محبی انور، نکات ایشان با اندک اصلاحاتی تقدیم می شود (پاراگرافی که بصورت مورب زیر خط دار اضافه کرده ام مطلبی است که در کلاس بیان نشد و برای فهم بهتر کمک می کند)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رساله انسان بعد الدنيا

این رساله ۱۶ فصل دارد که به نظر می رسد سه محور را بررسی کرده است:



بحث علامه بر اساس تقریبا سیر موافق قیامت مطرح شده که ما متناسب با نیاز خود سیر بحث را تغییر می دهیم و بحث را در سه محور (حقیقت وضعیت بعد الدنيا، عمل دنیوی انسان در بعد الدنيا، و حقیقت ارتباطات دنیوی انسان در بعد الدنيا) مطرح می کنیم که بحث در این جلسه تا اواسط محور دوم پیش رفت و فصل «جزاء» از این محور به اضافه فصول: «شهداء، شفاعت و اعراف» از محور آخر باقی ماند.

واقعیّت و حقیقت وضعیت بعد الدنیا [1]

۱- موت و اجل

- هر موجود ارضی و سماوی وجودش محدود به اجلی [2] است، «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُتُّرُوا مُعْرِضُونَ»

- اجل مسماهی هر موجودی نزد پروردگار است (و اجل مُسَمًّى عَدَّة) که تعبیربردار نیست (پس از سنخ عالم امر است)، که به وسیله آن اجل زمانی دنیوی محقق می‌شود.

- در آیه و اَجَلٌ مُّسَمًّى عَدَّة منظور از عده یعنی عبدالله؛ و چون فرموده: «ما عَدَدَكُمْ يَفْعُدُ وَ ما عَدَّ اللهُ بَاقِي» مقام عبدالله یعنی عالم امر، آنجایی که دیگر در آن تغییری نیست. بنابر این اجل مسمی محدودیت شیء است در عالم امر، که تعبیربردار نیست؛ لذا اجل مسمی را اجل لایتغیر دانسته‌اند که اجل عادی دنیوی ذیل آن قرار می‌گیرد.

- این اجل همان رجوع الی الله است و وقتی انسان به این حد اجل یعنی (همان مرگ) برسد، به لقاء الله می‌رسد: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»

حقیقت موت

این اجل که رجوع و خروج از نشاء دنیا و ورود در نشاء آخرت است، همان «مرگ» است. [این مرگ از سنخ نیستی و بطلان و فنا نیست بلکه حقیقت مرگ یک حقیقت اقامی و ایجاد است (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُور) بلکه انتقال و ظهور حقیقت در مرتبه بالاتر است و جاءت سنكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد]

(روایت: انسان از دو شأن دنیا و آخرت خلق شده است:

۱) زمانیکه این دو شأن با یکدیگر جمع می‌شوند= حیثه فی الارض (نزول شأن سماوی به دنیا)

۲) زمانیکه این دو شأن از هم جدا می‌شوند(تفرقه بین دو شأن)= مرگ(بازگشت شأن سماوی به سماء) [3]

پس وقتی در ادبیات عادی می‌گوییم حیات و مرگ، حیات را ناظر به وضعیت زمینی خود (که در واقع دوشان جمع‌اند) در نظر می‌گیریم و مرگ را ناظر به وضعیت سماوی خود (که از وضعیت زمینی جدا شده است)

- موت، توفی(دریافت به‌تمامه) است و این وصف روح است که جسد را می‌گذارد و می‌رود (الله يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا * وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ) [4]؛ پس آنچه از انسان، کامل باقی مانده و وارد نشاء دیگر می‌شود روح و نفس اوست. که این روح در قوس صعودی است، به تعبیر دیگر، عنصر حرکت‌کننده در سیر همیشگی انسان به سمت خدا، (يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَنَحًا فَمَلَأْتَهُ رُوحَ اسْتٍ = لذا می‌توان با توجه به این دیدگاه گفت که کل زندگی زمینی انسان، لبث [5] است، قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ.

- خداوند توفی را به خود، به ملک الموت، و به ملائکه (تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا) نسبت داده است: همه مراتب یک حقیقت است، متناسب با سطح درکی که متوفی دارد.

- اگر توفی نسبت به روح است نه نسبت به بدن، پس از باطن نفس انجام می‌شود، نه از خارج یا از بدن، «وَ أُخْرُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ» // «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ» // «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (حقیقت موت یک مرتبه است از نشان دادن انسان به خودش، ما خودمان را با این بدن اشتباه گرفتیم، این بدن یک ابزاری بیش نبود، در موت خود من را به من نشان می‌دهند نه اینکه آترا از بدن بگیرند؛ لذا توفی از درون خود من است)

- اگر حقیقت انسان باطل نمی‌شود اما جسم او را و در وجود هیچ‌کاره می‌شود بنابراین اولین چیزی که با مرگ آشکار می‌شود بطلان مافی‌الدنیا و سراب شدن غیایات و اعمال آن با تقطع اسباب است. «وَ لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا الْأَنْفُسَ الَّتِي هُمْ تَجْرُونَ عَذَابِ الْهُونِ» ملائکه آغوش باز کردند و به انسان می‌گویند «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ» جانتان را بیرون بیاورید، خودتان خودتان را بیرون بیاورید. (موبد دیگر بر اینکه توفی از درون است، نه از بیرون)

نکته مهم: گذاشتن ما فی الدنیا در دنیا

با توجه به این آیه «وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ»: انسان در دنیا با دو امر ارتباط دارد که بطلان و هیچ‌کاره بودن هر دو در آخرت معلوم می‌شود و همه مشکلات آخرتی هم فهم همین است:

۱- آنچه ملک خود حساب می‌کرد و زینت خود می‌دانست ویا وسیله برای رسیدن به اهداف خود قلمداد می‌کرد «تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ» همه آنها را رها کرد. نه فقط پول و زن و بچه و ... بلکه حتی دست و پا و چشم و گوش و ... همه اینها به ما واگذار شده، واقعا دیدن نیازمند چشم نیست (چنانکه قبل از مرگ هم در خواب با چشم بسته اموری را می‌بینیم)، شنیدن نیازمند گوش نیست، اینها ابزارهایی موقت بود که فعلا بنای دنیا بر این بود که با این ابزارها کار کنیم، اما نه اینکه قوام این کارها به این ابزارها باشد. ما با اینها بقدری انس می‌گیریم که این ابزار را جزئی از وجود خود می‌کنیم و وقتی آن را می‌خواهند بگیرند گویی جانتان را می‌گیرند و این است که مرگ درننگ می‌شود.

۲- آنچه شفیع خود حساب می‌کرد (با شراکت او به اهدافش می‌رسید): «ما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وصل عنكم ما كنتم ترعونون» شفیع یعنی چیزی که انسان با او جفت می‌شود تا به هدفش برسد و این هدف است که هويت ما را رقم می‌زند (به هر سمتی می‌رویم هويت ما همان می‌شود) و چون گمان می‌کند که اگر او نباشد انسان به هدفش (در واقع: به واقعیت نهایی خودش) نمی‌رسد پس آن شفیع را شریک خدا در تحقق و به فعلیت رسیدن وجود خود قلمداد کرده است: لذا آیه می‌فرماید: آن شفیع‌هایی که گمان می‌کردید که آنها در شما شریکند، گم شد.

پس در دنیا ما برای رسیدن به اهدافمان روی دو چیز حساب می‌کنیم: یکی ابزارهایی که خیال می‌کنیم کاملاً تحت اراده ما و جزئی از وجود ما است، دوم کسانی که آنها را ذیل خودمان نمی‌بینیم، بلکه آنها

را در کنار و البته متمایز از خود شفیع: جفت خود، نه ذیل خود) برای رسیدن به هدفمان ضروری می‌دانیم به نحوی که بدون مشارکت آنها، به اهدافمان نمی‌رسیم. خدا می‌فرماید ما شما را تنها

می‌آوریم و هر دوی آنها را گم می‌کنید؛ اینها مال مرتبه دنیا بود و ما فی الدنیا در دنیا می‌ماند و انسان حیثی شروع می‌کند فاقد جمیع ما فی الدنیا، لذا از امیر المومنین (ع) روایت داریم که مَنْ مَاتَ قَدْ قَدَّ

قَامَتْ قِيَامَتُهُ، مرگ، قیامت صغری است.

ی‌کسره شدن مسیر

- بخاطر جدا شدن از بدن(ماده، هیولا، استعداد)، انسان اختیار (تَقْوَى علی كلا الطرفين الفعل و التترك) را از دست می‌دهد ت موضوع تکلیف مرتفع می‌شود ت انسان در یکی از دو مسیر سعادت یا شقاوت متعین می‌شود. (...إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ ... الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابِ الْهُونِ... ؛ ...الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اِخْلَاوُ الْجَنَّةِ... (ظاهر این آیه، تعین مسیر به معنای تعیین تکلیف به لحاظ بهشتی و جهنمی شدن است، اما نکته تکمیلی‌ای دارد که در بحث برزخ خواهد آمد)

البته عده‌ای قبلاً این متعین کردن خود در مسیر سعادت را در قبل مرگ رسمی انجام داده بودند. به آیه دقت کنید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخْفُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ لا تَبْشُرُوا (مشعر به قبل موت و قبل از ورود در بهشت) بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (مشعر به بعد دنیا)» علامه از این آیه یک نتیجه‌ای استفاده می‌کنند و آن اینست که یک عده از دنیا خارج شده‌اند در حالیکه در دنیا هستند، یعنی اینها «من» را حذف کردند و اختیار خود را کاملاً تسلیم اختیار خدا کردند و ارادشان کاملاً ذیل اراده حضرت حق قرار گرفت که این مقام مخلصین است (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ»

این گروه، ایمان بدون هرگونه شائبه شرک دارند و به نعمت ولایت رسیده‌اند (خدا متولی آنها شده) چون خود را واگذار بخدا کردند «و قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ... فَتَقَلَّبُوا بِنِعْمَةِ مِنْ اللَّهِ وَ فَضْلِهِ...» این نعمت که آیه مطرح می‌کند نعمت ولایت است، این افرادی چون خدا را وکیل مطلق خود کرده و نفس خود را کنار گذاشتند پس کاملاً تحت ولایت خدا قرار گرفته‌اند (فاتقلبوا بنعمه من الله) و چون ارادشان در اراده الهی فانی شده است پس اگر کسی از اینها اطاعت بکند از خدا اطاعت کرده است بنابراین خدا همانگونه که به اطاعت از خودش دعوت می‌کند به اطاعت از ولی خود نیز دعوت می‌کند. سیر مطلب چنین است:

ولایت خدا متولی آنها شده ت نفسی از خویشان نمانده و کاملاً تحت ولایت خداست آ اراده‌ای غیر از اراده مطاع(خدا: لانفس له الانفس المطاع) ندارند آ ولایت بر همه پیدا می‌کند (چون ولایت آنها همان ولایت خداست که بر همه ولایت دارد)

لذا مطیعین خدا (کسانی که از خدا اطاعت کنند) به آنها (اولیاء/ آنعم الله علیهم) ملحق می‌شوند: وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَلَا نَكْرَ لَكَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ... اینها با اطاعتشان معیت پیدا می‌کنند با آن عده‌ای که خدا بدانها نعمت داده بود (... مع الَّذِيْنَ اتَّخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِيْنَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِيْنَ وَ حَسَنُ أَوْلَادِكَ رَافِعًا) (لذا بود که آن «فاتقلبوا بنعمه من الله» را همین ولایت گرفتیم)

[توجه مهم: توجه به حقیقت اجل، موت و توفی آ حیات فاقد ما فی الدنيا آ تثبیت سعادت و شقاوت آ

الف) گروه‌هایی که با موت اجباری خارج شدند: ظالمین/ متقین

ب) گروه‌هایی که با موت ارادی خارج شدند: اولیاءالله

و چون چنین گروه دومی (اولیاءالله) در همین زندگی دنیوی ما حضور دارند، راه سعادت، اطاعت (تبعیت)[6] محض آنهاست و هیچ مخالفتی با آنها توجیه ندارد ان کتم تجوبن الله فاتبعونی یحببکم الله

۲- برزخ [7]

علامه ادله عقلی و نقلی بر وجود برزخ اقامه کرده که برای رعایت اختصار از آنها صرف نظر می‌کنیم. فقط تذکر یک نکته مفید است که: علامه در توضیح معنای اینکه ان البرزخ لا ماده له، ان لذاته خیالیه او هناك لذة عقلیه می‌گوید فکر نکنید که آنجا خیالی و سرابی و وهمی است هیچ خبری نیست، وقتی ماده می‌گوییم منظورمان هیولاست نه جسم، هیولا، یعنی قابلیت، که با خروج انسان از دنیا قابلیت‌ها تمام می‌شود وگرنه ج.د صورت جسمیه و امثالهم در برزخ مشکلی ندارد؛ و منظور از خیال هم آن عالم خیال منفصل که مرتبه وجودی بین عالم طبیعت و عالم تجرد تام است، است نه آن خیالات ذهنی (خیال متصل).

سوال برزخ درباره همه نیست

- از آیه «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ...»، «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا» بر می‌آید سوال از مومنین و ظالمین است و این آیات در مورد مستضعفین و متوسطین مسکوت عظیم است.

- نکته: در آیات ۱۰۰ تا ۱۰۲ سابقون اولون را وعده بهشت، منافقون را وعده جهنم و «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا» را احتمال توبه می‌دهد. اما در آیه ۱۰۵ می‌فرماید: «وَ قُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتَرُونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» بعد می‌فرماید «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُثَوِّبُ عَلَيْهِمْ»

[اگر بینکم را به آیات 101-100 برگردانیم یعنی خدا بعد مرگ، شما (سابقون و منافقون) را با خبر می‌کند اما یک عده (آنها که خلط عمل صالح و سینه کردند) همچنان منتظر می‌مانند. اما اگر بینکم را به کل سه دسته برزخ یعنی آنها سه دسته فوق، (همان سابقون، اصحاب شمال و اصحاب یمین) را خدا از وضعیتشان باخبر می‌کند و این گروه آخرون، منتظر دستور خدا. یعنی در جامعه دینی یک دسته «وَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِالْإِحْسَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ...» اولیا الله هستند که خدا برای آنها قطعاً بهشت را آماده کرده است «وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»، دسته دوم منافقون هستند که «سَعَدَّيْبُهُمْ مَرْتَبَيْنِ ثُمَّ يَرُدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ» دسته سوم آدمهایی هستند که اعترافاً بنو بیهم و خلطوا عملاً صالحاً... هستند؛ اینها گنہکارند و گناه خودشان را قبول دارند و خوب و بدشان قاطی است که امید است خدا اینها را ببخشد. اما دسته دیگر و آخرون مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يُثَوِّبُ عَلَيْهِمْ هستند. یعنی درباره سه گروه قبلی خدا به شما خبر می‌دهد ولی دیگری هستند که هنوز تکلیفشان معلوم نیست و معلوم نیست که خدا توبه‌شان را قبول کند. (گروه آخر را فرمود عسی الله ان يتوب عليهم اما درباره اینها بین قبول توبه و عذاب مردد گذاشت) در هر صورت این آیه دلالت دارد که یک عده تکلیفشان بعد مرگ و با ورود به برزخ معین نیست و معطلی دارند.]

در روایات هم داریم که فقط مومنین محض و کافرین محض سوال و جواب قبر (برزخ) دارند. ظاهراً مومن محض و کافر محض اند که وضعیتشان یکسره شده (که در بحث اجل اشاره شد) وگرنه بقیه‌ای هستند که هنوز تکلیفشان یکسره نشده و معطل‌اند تا تعیینی پیدا کنند و در قیامت سوال و جواب خواهند داشت. ظاهراً اینها وضعیتشان منوط به اعمالی است که دیگران برایشان می‌فرستند و عذابها و بلاهایی که در آنجا برایشان رخ می‌دهد تا تعیین پیدا کنند و نهایتاً اینها در قیامت سوال و حساب می‌شوند.

- برزخیان با دنیا ارتباط دارند:

الف) «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَخْزَوْنَ» (استبشار: تلقی بشارت و فرح)

ب) روایت: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَ لَا كَافِرٍ إِلَّا وَ هُوَ يَأْتِي أَهْلَهُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ بِسِرَاحِ أَهْلِهَا مِمَّنْ خَلْفَهُمْ أَلَّا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَخْزَوْنَ» (استبشار: تلقی بشارت و فرح)

ج) وقتی کسی وارد می‌شود خبر دیگران را می‌گیرند.

- نکته در روایات: یک شهادی که علقه عالم برزخ با عالم دنیا هنوز برقرار است، روایتی است که نوعی مکان برای خوبان و بدان معرفی کردند. زمین‌هایی محل بهشت و جهنم برزخی معرفی شده / اموات به سراغ اهل خود می‌آیند = عدم انقطاع علقه مادیه بتمامها، یکی دیگر از شواهد حفظ علقه همین بدن برخی افراد است که در قبر سالم می‌ماند.

۳- نفخ صور:

در این زمینه علامه روایتی را می‌آورد و توضیحی نمی‌دهد. در روایت سه تا نفخه «نفخ فزع / نفخ صعقه / نفخ احیاء» را مطرح می‌کند ولی علامه بر اساس فضای عموم روایات در نهایت دوتا «نفخ اماته/ نفخ احیاء» را مطرح می‌کند.

صعقه غیر از موت است (زیرا موت خروج روح از بدن است اما برزخیان روحشان قبلاً جدا شده بود) شاید این شاهدش باشد که برخی یک موت دارند «لَا يُدْفَنُونَ فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ» هرچند کفار دو مرگ دارند «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» [یک حدس این است که آیه اول در مورد مخلصین باشد که فقط یک موت دارند که همان موت ارادی است و دیگر صعقه هم ندارند، اما برای بقیه چون هم موت اجباری هست هم صعقه لذا دو موت دارند.]

با صیحه، هم من فی الارض، هم من فی السماء(ملائکه و ارواح سعادت) صعقه (فزع) پیدا می‌کنند و بساط دنیا برچیده می‌شود.

مه و واقعیات یک نسبتی با خدا دارند و یک نسبتی فی نفسه با غیر، هر موجودی از حیث وجودش عین الربط است. ماهیتش هویتش است و بطلان محض است پس هر موجودی از حیث خودش بطلان محض است، در نفخ صور، آن حیثیت فی نفسه بطلانش مشخص می‌شود ولی از حیث نسبتش با خدا موجود است.

ظاهراً مرتبه نفع صور مرتبه فناء است مرتبه قیامت مرتبه بقاء بعدالفناء است. معنی فنا نابودی نیست بلکه بطلان محض بودن خود مستقل عیان می‌شود و لذا هیچ درک کننده ای مستقل از خدا معنی ندارد. اما مرتبه بقاء بعد الفنا، درک کننده ای هست که این فای خود را می‌فهمد، درحالی‌که آمدم متوجه می‌شویم که همه چیز عین الربط به خداست. در مرتبه بقای بعد فنا بطلان محض برای شخص آشکار شده است.

نکته: استثنایی در آیه (...فَصْنَعُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ...) «هست علامه می‌گوید الا من شاء الله مقام مخلصین است زیرا در جای دیگر فرمود: فَبَيْنَهُمْ لَمْخَضَرُونَ* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ». این استثنا را جای دیگر این طور توضیح داده: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ قَرَعِ يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ» و کسی که حسنه بیاورد از فرح در امان هستند. زیرا چون هیچ هويت مستقلى برای خودش نیست. اینجا حسنه به قول مطلق است(مطلق حسنه) نه حسنه خاص، حسنه مطلق ولایت است، در روایت که مطلب واضح است اما علامه علاوه از قرآن هم همین را اثبات می کند آیای که می‌گوید قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَ مَنْ يَقْرَفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ، حسنه مطلق در اینجا در کنار موده قریبی گذاشته شده است. اینها همان مخلصینند و حسنه مطلق که شائبه هیچ سینه(اعمال، شرک، کفر، نفاق) ندارد، همان ولایت است.

با توجه به اینکه سینه محصول اغوی شیطان است پس حسنه مطلق جایی است که شیطان در آن راه ندارد «قَالَ فِيمَرِّكَ لِأَعْرَابِهِمْ أَجْمَعِينَ* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» پس این همان مقام مخلصین است که مقام ولایت است: مخلص از دست اغوی شیطان در امان است پس سینه ندارد پس مخلص همان کسی است که حسنه مطلق دارد.

طبق آیات فوق، مخلصین فرح و صعقه ندارند و احضار نمی‌شوند پس مخلصین باقی‌اند و فانی نمی‌شوند پس از وجه خدایند چون: «...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (وجه الله غیر از خود خداست، وجه آن عرصه ای از هر چیزی است که وقتی می‌خواهیم به آن توجه کنیم به او رو می‌کنیم).

این مطلب را از زوایه دیگری هم می‌توان اثبات کرد: اینها وراى آسمان و ارضند. چون قرآن می‌گوید «يَوْمَ نُطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ وَغَدَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ، ما آسمان و زمین را در هم پیچیدیم و همه آسمانیان در هم پیچیده شدند پس اگر اینها هم در آسمان بودند که باید در هم پیچیده شوند[9]. برای همین است که اینها در موطنی وراى آسمان و زمینند. چون سماوات مطویات بیمینه می‌شود پس مقام مخلصین وراى سماوات و ارض است که باقی می‌ماند پس همان وجه الله‌اند.

بر این مطلب دو نکته درباره مخلصین مترتب است:

(الف) فَبَيْنَهُمْ تَوَلَّوْا قَوْمَهُمْ وَ جِهَةَ اللَّهِ هر طرف رو کنی وجه الله آنجاست نه خود خدا، اینها وراى آسمان و زمینند چون هر جلی حضور دارند و به عبارتی احاطه به کل عالم دارند.

(ب) آنها احضار نمی‌شوند، پس فوق جنت و نارند و مُقَبِّمٌ آن (مقام اعراف) که بعدا توضیح داده خواهد شد)

احاطه قیامت و معنای بعدیت آن نسبت به دنیا

همانگونه که مرگ، مصحح است که برزخ را بعد دنیا بدانیم در حالیکه عالم مثال محیط به عالم دنیاست، آیات اشراط الساعه و نفع صور هم مصحح می‌شود که آخرت را بعد دنیا و برزخ بدانیم با اینکه بر این دو احاطه دارد.

دلیل مهم که هويت زمانی ندارد: بساط آسمان و زمین برچیده می‌شود و زمان در فضای حرکت مکانی معنا دارد، پس نسبت زمانی باقی نمی‌ماند.

تحول اصلی قیامت: ظهور باطن‌ها

- آیات قرآن در مورد وقوع قیامت تحولاتی را خبر می‌دهد که علامه آیات متعددی را برشمرده اما در این میان یک آیه متفاوت استو می‌فرماید: «سیرت الجبال فکانت سراجا» حرکت که منجر به سراب شدن نمی‌شود! به علاوه نفرمود: صارت، بلکه فرمود: کانت. این آیه را علامه می‌گذارد کنار این آیه که «وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (این آیه بین آیات نفع و قیامت است پس علی القاعده ناظر به همان موقف است، اولاً با توجه به این آیه، کوه، در حالیکه ابهت و استقرارش را حفظ کرده (صنع متقن) در حرکت و غیر مستقر (تمر مر السحاب) است پس آن «سیرت» عبارت اخرای همین «تمر مر السحاب» است؛ از آنجا که در همان حال که صنع متقن است، تمر صادق است و می‌دانیم که صنع متقن با نابودی کوه نمی‌سازد در نتیجه سراب بودن با اتقان صنع و حفظ هویتش یکی است. یعنی از زاویه نفس خودش سراب است (لذا صفت استواری را که به آن نسبت می‌دهیم قرآن خلافتش را به آن نسبت می‌دهد و می‌فرماید: سیرت، تمر مر السحاب) اما در عین حال، از آن جهت که به خدا منسوب می‌شود، هر چیزی صنع متقن است: صنع الله الذى اتقن كل شيء. پس بروز سرابیت شیء (از جهت اعتبار و کارکردهایی که برای خود شیء قائل بودیم) در قیامت، هیچ منافاتی با متقن بودن صنع الهی (برقراری نسبت آن با خدا و وجود عین الربطی شیء) ندارد.

[1] در ۸ فصل

[2] اجل: وقت(طرف) الذى ينتهى الشئ الیه فیستقر فیه به عبارتی اجل تعیین کننده محدوده شیء است.

[3] پس امری وجودی و لذا مخلوق است (خلق الموت و الحیاة)

[4] نفس که توفی شده = کم حقیقت انسان

[5] کسی درنگ را غیبت و کل کار ببیند خطای اصلی را مرتکب شده است.

[6]. اوامر آنها مهمترین اعتباراتی است که باید مبنای اعتبارات شود. قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

[7] بعد الموت قبل القیامه

[8] مُحَمَّدٌ بُنُّ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَ لَا كَافِرٍ إِلَّا وَ هُوَ يَأْتِي أَهْلَهُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ فَيَبْأُ رَأَى أَهْلَهُ يَعْْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ حَمْدَ اللَّهِ عَلَى ذَلِكَ وَ إِذَا رَأَى الْكَافِرَ أَهْلَهُ يَعْْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ كَانَتْ عَلَيْهِ حَسْرَةٌ

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ وَ يُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ وَ إِنَّ الْكَافِرَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يُحِبُّ قَالَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزَوَّرُ عَلَى قَدْرِ عَمَلِهِ.

(الكافي (ط-الإسلامية)، ج3، ص: 230)

[9] در اینجا باید گفت که استثناء در آیه را باید منقطع بگیریم تا استدلال علامه درست باشد.

12.1. برزخ النزول و برزخ الصعود

بسمه تعالی



برزخ النزول و برزخ الصعود

از علی محبی انور در یکشنبه، 13 دی 1394، 10:01 صبح

مقاله‌ای با عنوان برزخ نزولی و برزخ صعودی (عنوان عربی: برزخ النزول و برزخ الصعود) که در زمینه مباحث جلسه گذشته استاد مطالب جالبی را مطرح کرده است.

ملاحظه بفرمایید.

چکیده فارسی:

منظور از برزخ در این مقاله قوه خیال و عالم صور خیالی بعنوان واسطه ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است. در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر بحث از خیال از مباحث بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسایل موثر افتاده و توانسته است که به حل مسایل غامض تری چون مساله شناخت، ربط حادث به قدیم و بحث از حیات اخروی مدد برساند، تا جایی که بعضی صاحب نظران این توجه را از مزایای فلسفه اسلامی دانسته اند. فارابی تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس غیر از عاقله را مادی می داند، لذا قایل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه ای جسمانی می داند و به تبع، به عدم باقی خیال و صور خیالی ملتزم می شود، گرچه نشانه هلی از گرایش به تجرد خیال در بعضی آثار او به چشم می خورد.

سهروردی با استناد به عالم خیال به حل بسیاری از مسایل و مخصوصاً به جمع میان دین و فلسفه؛ و مشاهده و برهان؛ و نقل و عقل نایل می شود. وی علیرغم پیروی از شیخ الرییس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می شمارد. از اینرو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» تعبیر می شود، اقامه نموده است و از سوی دیگر قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قایل به رویت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می شود.

در این میان صدر المتألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه ای مجرد - به تجرد مثالی - و باقی به بقا نفس و به تعبیر دقیق تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می داند. از نظر او جمعیت صور خیالی در موطن و صقع نفس اند و صوری را که نفس اختراع می نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده اند، «برزخ صعودی» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل نسبت علت به معلول است نه حال به محل و مقیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشا صور است. اثبات اختصاص این نظریه به ملاصدرا و نقد نظریه سهروردی و ابن سینا بر اساس آن با عنایت به نتایج و آثار فلسفی مترتب بر هر یک، هدف اصلی این مقاله است.

چکیده عربی:

المراد من البرزخ في هذا البحث ملكة الخيال و عالم الصور الخياليه بوصفه واسطه بين العالم العقلي و العالم الجسماني. و قد كان الخيال من الموضوعات المهمه طوال تاريخ الفلسفه الاسلاميه منذ زمن الفارابي والي يومنا هذا، و له دوره في معالجه العديد من القضايا و المسائل الغامضه نظير اشكاليه المعرفه، ربط الحادث بالقديم، و الحياه الاخرويه، الي درجه ان بعض الباحثين اعتبروا الاهتمام بهذا الموضوع من ميزات الفلسفه الاسلاميه. ينكر الفارابي تجرد الخيال في قوس الصعود و قوس النزول، بل بري كافه القوي الخاصه بغيب النفس ذات طابع مادي ماعدا القوه العاقله. لذلك يعتقد ان الانسان يبقي بعد الموت علي شكل عقل جزئي و حسب، أما سائر قواه فتضمحل وتتلاشي. ويجاريه ابن سینا في ان الخيال قوه جسمانيه، لهذا يذهب الي عدم بقاء الخيال و الصور الخياليه. هذا رغم وجود قرائن تدل علي قوله بتجرد الخيال في بعض اعماله.

و يتوكأ السهروردي علي عالم الخيال ليعالج به الكثير من القضايا المهمه كالتوفيق بين الدين و الفلسفه، و المشاهده و البرهان، و النقل و العقل. و رغم اتباعه للشيخ الرییس في جسمانيه الخيال، الا انه يؤكد علي تجرد الصور الخياليه و بقاتها و وجودها في عالم المثال الاكبر أو الخيال المنفصل. لذلك نراه من ناحيه يقيم البراهين لصالح وجود مثل هذا العالم الذي يسمي المثال المطلق و عالم البرزخ «البرزخ النزولي»، و من ناحيه ثانيه يعتبر قوه الخيال و غيرها من القوي المتعلقه بغيب النفس غير العاقل قوي مادي، و لا يحفظ السنجيه بين المدرک و المدرک، و يذهب الي قدره النفس علي رؤيه الصور الخياليه في المثال المطلق.

أما صدر المتألهين فإنه بخلاف الفلاسفه الذين سبقوه بعد الخيال قوه مجردة بالتجرد المثالي و باقيه ببقاء النفس، و بعبارة أدق فهي سبب بقاء النفس بعد مفارقتها للبدن. يعتقد صدر المتألهين ان كافه الصور الخياليه موجوده في موطن النفس أو صقع النفس، أما الصور التي تخترعها النفس وهي من دعابات الوهم و قوه الخيال فلا يمكن اعتبارها موجوده في عالم المثال المطلق. الجنه التي أخرج منها آدم مثال مطلق، و الجنه التي اعدت للمتقين «برزخ صعودی» و ليس نزولياً. ان علاقته الصور الخياليه بقوه الخيال و التخیل كعلاقته العله بالمعلول، و ليس من قبيل علاقته الحال بالمحل، و قیام الصور الخياليه بالنفس قیام صدوري و ليس حلولياً، و الصور العلميه مخلوقه من قبل النفس أي أن النفس مصدر هذه الصور. الغايه التي نرمي اليها في بحثنا هذا هي اثبات ان النظرية المذكوره من ابداع الملاصدرا الذي وجه نقوده في ضونها لنظريات السهروردي و ابن سینا بالنظر للنتائج و الآثار الفلسفيه المترتبه علي كل واحد من هذه النظريات.

لهايذ واه: کلیدواژه فارسی: برزخ نزولی، برزخ صعودی، عالم خیال، قوه خیال، سهروردی، ملاصدرا (کلیدواژه عربی: البرزخ الصعودی، البرزخ النزولی، السهروردي، الملاصدرا، عالم الخيال، قوه الخيال (ملکه الخيال))

دانلود مقاله

13. جلسه سیزدهم (ادامه بحث)

بسمه تعالی



ادامه بحث

از علی محبی انور در پنجشنبه، 17 دی 1394، 6:51 عصر



پاسخ: ادامه بحث

از حسین سوزنچی در دوشنبه، 21 دی 1394، 3:27 عصر

سلام علیکم

ضمن تشکر از آقای محبی انور، مطالبی که ایشان تهیه کردند با اصلاحاتی تقدیم دوستان می شود. ضمناً فیل آن را هم ضمیمه کرده ام

بسم الله الرحمن الرحيم

۴- فی صفات يوم القيامة

- صفاتی به قیامت نسبت داده شده که ظاهراً مختص قیامت نیست، مانند:

۱- يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ ، لايكتمون الله حديثاً

۲- مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ ، ما لكم من الله من عاصم

۳- يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الْأَمْرُ لِلَّهِ

۴- لَيْسَ الْمُلْكُ لِلْيَوْمِ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ، الملك يومئذ لله

چرا؟

چون تقطع اسباب رخ می دهد... «رَأُوا الْعَذَابَ وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»، چیزی در چیزی مؤثر نیست و چون انقلاب ماهیات محال است پس آنچه رفع می شود وجودات سرابی آنهاست و فقط نسبت آنها به خدا(که واقعی است) می ماند. شاهد دیگر «... وَ صَلَّٰ عَنكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ»

- لذا در آیات و روایات:

· هم زمان و مکان نفی شده (...عَدِمَتْ عَذَابُكَ الْأَجَالَ وَ الْأَوْقَالَتَ وَ زَالَتِ السُّنُونَ وَ السَّاعَاتُ... [1]) یا اینکه مجیب غیر خدا نفی شده (فَلَا يُجِيبُهُ مُجِيبٌ- فَعِنْدَ ذَلِكَ يَقُولُ الْجَبَّارُ مُجِيباً لِنَفْسِهِ...)

· و هم هردو اثبات شده (و ذلك بعد اربعمائه سنة لا خلق فيها...) (ثم تتطوق ارواح انبيائه و رسله فيقولون لله الواحد القهار)

جمع این دو دسته به این است که: وجود قائم به حق آنها باقی است وجود فی نفسه آنها که باطل بوده بطلانش آشکار می شود.

[شاید بتوان گفت مرتبه نفع صور و فاصله دو نفعه مرتبه فناء است(هیچ هویتی، هویت خود را نمیابد و بطلان فی نفسه امور آشکار می شود) و مرتبه بعد نفعه احیاء مرتبه بقای بعد از فناءست.(همه می یابند خود و دیگران را و البته هیچکاره بوندشان را)]

- همه متوجه باطل بودن ادعاهای دنیوی می شوند: ... بَلْ لَمْ تَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئاً...

- چون اسباب مرتفع می شود، هر حجابی که چیزی را از چیز دیگر محبوب کند مرتفع می گردد: لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكُنْثُنَا عَلَيْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ خَدِيدٌ

اشکال: اگر حجابی نیست، پس «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» چیست؟

پاسخ: اولاً نفی از اینها دال بر تشریف خاص حاصل برای مومنین است که عدم حجاب برای مومنان جزای اعمالشان است، ثانیاً و مهمتر اینکه چون آخرت باطن دنیاست پس هر مصداقی در دنیا، ظهور می یابد از جمله هر وضعیت و عملی همچون محبوب بودن آنها از حقیقت. [در ادامه توضیح می دهد که کفار هم در رحمتند (چون چیزی خارج از رحمانیت خدا نیست) و هم در رحمت نیستند (باطن را درک نمی کنند)]

- چون باطن بر ظاهر احاطه دارد، قیامت محیط به دنیاست و هرچه در ظاهر هست در باطن موجود و حاضر است. لذا: اولاً قریب است، «وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» و ثانیاً کلمه الهی آن را موجد کرده: «وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ [2] مِنْ رَبِّكَ لَفُضِي بَيْنَهُمْ».

- ظهور باطن و بطلان ظاهر = ظهور حق سبحانه = بلوغ الكل الی غایة الغایات من سیرهم «ان الی ربك المنتهی»، «الی الله تصیر الامور»

نکته مهم: غایات مطلوب حقیقی انسانی را باید در بحث معاد جست. ثمره کاربردی این بحث در انسان شناسی]

- سوال «متی هذا الأوعذ؟» نشان می دهد گمان آنها اینست که معاد امری زمانی در سلسله زمانیات است. چون نمی فهمند فرمود: انما علمها عندالله [3]، نه به این معنا که بخاطر مصلحتی مخفی کرده، بلکه یعنی علمی است که امکان بروز از عدالله (بروز به معنای زمانی) که شما می خواهید ندارد لذا ادامه داد لکن اکثر الناس لا یعلمون.

- چون حجب برداشته می شود همه نورانی می شوند. (ظلمت کافران و هکذا دروغ گفتن آنها «انظروا کیف کذبوا علی انفسهم و صللنا عنهم ما کفوا یفترون»، «... فَيُخَلِّفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ...»، «ما کُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ» و اموری از این دست، همگی ثمره و باطن عمل خورشان است)

نکته: همه معادلات دنیوی در قیامت به هم می ریزد:

- «... لَا يَنْبَغُ فِيهِ وَ لَا خُلَّةٌ وَ لَا شَفَاعَةٌ وَ الْكَافِرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ»،

«...يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»،

«يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يُؤْمَرُ بِهِ»

آنچه که در دنیا انجام می‌دهیم یا در ازاء بدهبستانی (بیع، عدل) است؛ یا به خاطر دوستی و یاری همدیگر (خلت، نصرت) است یا در ازاء شفاعت (سبب‌هایی که با خودمان شریکشان می‌کنیم و به نتیجه می‌رسیم) یا اینکه کسی کلا عهده‌دار و مسول کار کس دیگری می‌شود (تجزی نفس عن نفس، تملک نفس لنفس). همه اینها روز قیامت هیچ‌کاره‌اند. آنچه کاره است فقط عمل خود و شفاعت بانان الله هستند که در ادامه بحثش خواهد آمد.

۵- معاد جسمانی (فصل فی قیام الانسان الی فصل القضاء)

بهران عقلی: چون معاد رجوع اشیاء به تمام ذات الی ما بدأ منه است، هر چیزی که ذو مراتب است با تمام مراتبش می‌آید، پس حقوق بدن به نفس ضروری است، با این فرق که آنجا نشاء کمال و حیات است پس بدن هم حی نورانی است، نه اینکه عامل اختفاء و غیبت باشد: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» [بنابر این موجودی که آخرتی نباشد حیات واقعی ندارد و به تعبیر قرآن و روایات، اموات غیر احیاء یا اموات بین الاحیاء هستند. و همچنین اینکه اعضای بدن شهادت می‌دهد پس اجزای بدن در همین دنیا آخرتی بودند چون تحمل شهادت کردند.]

- نکته: در تعبیری مانند «بدلنا امثالهم»، «ان یخلق مثلهم»، «مثل» در این موارد به معنای «مثل» فلسفی (افراد مختلف تحت نوع واحد) نیست وگرنه پاسخ ملحدین داده نشده، بلکه مثل بیان لطیفی از «عین» است شبیه لیس کمثلہ شیء.

۱۴- جنت

کلمه جنت حدود ۳۰۰ آیه در قرآن آمده که در همه سوره آمده غیر از ۲۰ سوره، که ۱۸ تای آن از سوره قصار است و دوتای دیگر، سوره‌های ممتحنه و منافقون می‌باشند. [اینکه در این دو سوره اسمی از جنت نیامده جای تامل دارد خصوصاً که سوره ممتحنه هم موضوع اصلی اش همان مساله نفاق است.]

درباره جنت علامه چند نکته مهم را تذکر می‌دهند که فهرستوار اشاره می‌شود:

- ارتباط خاصی بین ارض و جنت هست. مهمترین آیه‌اش: «أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبِيًّا مِنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ» و این آیه نیز جای تامل دارد: «...قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤَا بِهِ مَسَابِغًا»

- البته این ارض، تبدلی یافته است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ...» و این تبدلش همان بروز نسبتش با خداست: «...وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورٍ رَبِّهَا...»، «...وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبِيضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»

[علاوه این را نفرموده و به نظر باید این را هم اضافه کرد که بین ارض و جهنم هم ارتباط جدی هست: «وَلَوْ كُنْتُمْ إِلَّا إِلَهِ الْأَرْضِ وَاتَّبَعُوا هَوَاهُ» ظاهرها همان بحث حقیقت باطنیه است، یعنی ارض، در اینجا مظهر جهنم دانسته شده است]

- تطهیر جنت به نحوی که: لاخوف علیهم و لا هم یحزنون، هیچ خوف (مکروه محتمل، لذا ناظر به آینده) و حزن (مکروه واقع و بالفعل، لذا ناظر به گذشته) در آن نیست

- هر لذتی خواهند هست «...لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ»، «...وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُوْنَ فَالْتَمِسُوْهُمُ وَأَنْتُمْ فِيهَا كَالْعُجُوقِ فِي عَصَصِيٍّ»؛ و رای این هم هست که آنهم چند مرتبه دارد:

• فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ = چون جزاء است بالاترش هم هست:

• لذتیا مزید: فوق مشیت آنهاست پس تحت مشیت قرار نمی‌گیرد چون از نسخ امور محدود نیست شاید همان الی ربها ناظره است.

- رحمت جنت است؛ بلکه جنت یکی از مراتب رحمت است «...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِالآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ»؛ «...لَا يَأْتِيهِمْ فِيهَا الْهَمُّ وَلَا الْحُزْنُ» [شاهد دیگری خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا أَتْنَمُ تُخْرَتُونَ»، «...إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» = «...وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ»

۱۵- بحث نار (جهنم)

- اهل نار محروم از حیات حقیقی اخروی: بسوا من الآخرة + الدار الآخرة لهی الحيوان = اصل عذاب به غفلت برمی‌گردد: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ... أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»

- البته آنها در رحمت هستند اما محرومند چون رحمت در باطن حجاب است و آنها در ظاهرند و کورند و درک ندارند لذا عذاب می‌بینند: «...باطنه فيه الرخمة و ظاهره من قبيله العذاب»، [شاهد دیگری که علامه نیارود: یا أبت إني أخاف أن يمستك عذاب من الرخمين فتكون للشتيطان وليا]

[با توجه به این مطالب دنیا شد حقیقت سرابی که با توجه به این حقیقت سرابی، در تئوری «ساخت اجتماعی واقعبت» فقط سراب تحویل می‌دهد و بیش از این در این دنیا خبری نیست.]

- تمام اینها سراب اوهم است، نه حقیقت: لمحویون، اعمالهم کسر اب بقیعه، و ...؛ لذا همان باطن دنیا است: «ان منكم الا واردها»، «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»

16- عمومیت معاد

- آسمان و زمین و هرچه نازل شده، اگر بی‌غایت باشد، باطل خواهد بود.

- مواردی که تصریح شده: دابه و طیور (امم امثالکم)، وحوش، معبودهای بی‌جان، برخی حیوانات خاص، تقلص ظلم شاخ‌دار به بی‌شاخ، مار و عقرب و .. در عذاب کردن، [سوال: حشر سلبرین از چه باب است؟ عدالت؟ انجام برخی کارها همچنان در راستای انسان (لحم طیر بهشتی، مار و عقرب جهنمی)؟ یا ...؟]

- جمع کردن با احضار فردی منافات ندارد [چگونه؟ برای اینکه همه روابط و اعمال من جمع شود]

- برخی ملکوتیان و رای زمین و آسمانند و بعث ندارند؛ و ایضا مخلصین.

ب) حقیقت عمل دنیوی من در بعدالدنیا

6- صراط

- صراطی علی الجحیم هست که ظالم به جهنم می‌افتد و متقی از آن گذر می‌کند:

«فَأَهْوَأَهُ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» + «...ان منكم الا واردها...» = صراط علی الجحیم

[استدلال قانع کننده نیست، انسان احساس می کند باید می گفت: دوصراط 1- صراط مستقیم (باطن حرکت خوبان) 2- صراط جحیم (باطن حرکت بدان)]

- سرعتها در طی صراط متفاوت است، حتی عده ای: قد وردتموها و هی خامده.

والظلم اما بتقریظ فی 1- جنب الناس 2- جنب النفس 3- جنب الله و هو ولاية التي لأولياءالله=

والجمع يحصل باتباع الهوى و الشيطان؛ و اصله: (1) الاعتزاز بزينة الحياة الدنيا و (2) الاخلاص الى هذه الالهام التي نسميها مجموعاً **بِنُظْمِ التمدن** و هو التناصر بالالهام غير الحقائق و لعل هذا هو المسؤول عنه في قوله سبحانه «...وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ*مَا لَكُمْ لَا تَتَّصِرُونَ*بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ».

[نکته: تمدن اسلامی یعنی صراط را سریعتر رفتن و به حقیقت رسیدن=تراهی جز شریعت ندارد وگرنه صوفی گری است. آیا تمدن اسلامی یعنی بر وسایل پیشرفت دنیوی بیشتر اصرار ورزیدن و حجبها را غلیظ تر کردن؟!]

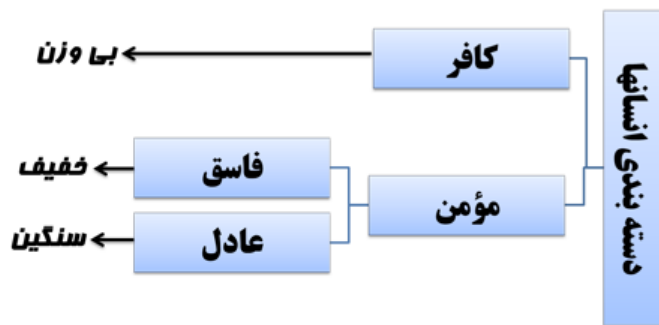
7- المیزان

- وزن حق است «وَالْوِزْنُ يُوَمِّزُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

- عمل صالح ثقل میزان است و سینه موجب خفة میزان [ثقل (واقعیت اثر گذاری) برای حسنه است، نه سینه، سینه پوچ است لذا ماورایی ندارد، کذب و وهم است؛ واقعیت است که وزن و جرم دارد!]

- کسی که کافر است به حیط عمل مبتلا می شود، اصلا خودش وزنی ندارد لذا میزانی برایش برپا نمی شود: أولئك الذين كفروا بآيات ربهم و لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا.

نکته:



ثمره أولئك الذين كفروا بآيات ربهم و لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا: کار فرهنگی اخلاقی، تا ایمان نباشد، ثمره حقیقی ندارد، لذا نقطه شروع دعوت پیامبران توحید است زاخلاق و لذا اخلاقمند بودن بی ایمانها «...كَسْرَابٍ يَاقِيَعَةٍ يَخْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ قَوَّاهًا حِسَابَهُ وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»

ثمره مهم: کار فرهنگی اخلاقی، تا ایمان نباشد، ثمره حقیقی ندارد، لذا نقطه شروع دعوت پیامبران توحید است نه اخلاق؛ و لذا اخلاقمند بودن بی ایمانها کسراب یقیعه یخسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده قواه حساباً و الله سريع الحساب.

- میزان عدل است و میزان انبیاء و اوصیا (مخلصین) اند چون محض حق اند.

8- کتب

اعمالی که له یا علیه انسان حفظ می شود، از این جهت غیر محسوس است (حس فقط ظاهر عمل را می بیند و بر خوبی و بدی اش (=باطنش) بر اساس آثارش حکم می کند). اما در قیامت این باطن آشکار می گردد به صورت کتاب منشور = کتاب [4] مشتمل بر حقیقت خود عمل [5] است نه خطوط: «لیروا اعمالهم»، «...لیوفیهم اعمالهم»، «و تری كل أمّة جثیة كل أمّة تُدعى إلى لقیامتها یوم تجزؤون ما کنتم تُعمَلون»

قرائت کتاب: دیدن و دریافت و بارز شدن حقیقت عمل

(نسبت کتابهای افراد با کتاب مبین: «هذا کتابنا یُنطقُ علیکم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنبِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»)

- دعوت بسوی امام، غیر از دعوت به سوی کتاب است «یوم ندعوا كل أناس یاممهم فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِمِینَةٍ فَأُولَئِكَ یَبْرُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا یُظَلَمُونَ قِتْلًا»

- اوتی کتبه بیمینه، اصحاب المیمنه؛ اوتی کتبه وراه ظهره، اوتی کتبه بشماله، اصحاب المشمه: یمین و شمال، چپ و راست ظاهری نیست.

ی مین: امام الحق الذی یدعی به؛ ایفاء به یمین: نور و اهتداء در آخرت، برکت و میمنت و سعادت

ایفاء به شمال: ضلالت، کوری از امام حق؛ لذا با دادن از پشت سر یکی است [او به واقعیت پشت کرده لذا واقعیت او پشت سرش است «...ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا...»، «...من قبل أن نُظْمِسَ وُجُوهًا فَرَدَّهَا عَلٰی أُنْبَارِهِ...»]

امام حق بر امام باطل مهمین است کل شیء احصیناه فی امام مبین ، هذا کتاب یُنطقُ علیکم بِالْحَقِّ (در هر دو مورد خوبان و بدان)

- کتاب به اصحاب یمین و شمال داده می شود اما:

الف) مقربین و مخلصین استثنایند= فوق کتاب

ب) کسانی که حیط عمل شده‌اند نیز استثنایند= دون کتاب

- قرانت کتاب همان حسابرسی هم هست: «أَفْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» پس قرانت معنایی غیر از این وضع دنیوی دارد: [بارز شدن حقیقت، عَنْ الْحُسَيْنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّازَةَ قَالَا سَأَلْنَا أَبَا جَعْفَرٍ عَ عَنْ أَحَابِيثِ نُرْوَاهَا عَنْ جَابِرٍ فَقُلْنَا مَا لَنَا وَ لِجَابِرٍ فَقَالَ بَلَغَ مِنْ إِيْمَانِ جَابِرٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ هَذِهِ الْآيَةَ «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأَاكَ إِلَىٰ مَعَادٍ»، این به معنای قرانت عادی نیست این قرآ یعنی به بطن حقیقت آن رسیده است. در روایت دیگری اینگونه آمده است. ذَكَرَ عَبْدُ أَبِي جَعْفَرٍ ص جَابِرٌ، فَقَالَ: «رَجِمَ اللَّهُ جَابِرًا، لَقَدْ بَلَغَ مِنْ عِلْمِهِ أَنَّهُ كَانَ يَعْرِفُ تَأْوِيلَ هَذِهِ الْآيَةِ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأَاكَ إِلَىٰ مَعَادٍ يَعْنِي الرَّجْعَةَ»

۱۰- حساب

1- حساب یعنی اینکه یک مجهول عددی را با بهره گیری از یک طریقی که ما را به این جواب و نتیجه آن برساند و این در ظرف علم و جهل ماست. اما اگر بخواهیم این حساب را به واقعیات نسبت بدهیم اینگونه می‌شود که نتیجه‌ها و معلولهایی که در خارج بر علت سوار می‌شوند آن نتیجه‌هایی که از مقدمات در خارج حاصل شده است.

2- علم خدا به اشیاء، عین خود اشیاءست، نه علم حصولی.

نتیجه: حسابرسی خدا: بروز همان نتیجه‌ای است که بر عمل ما متفرع است، یعنی همان نتایج واقعی خود اعمال.

3- خدا خبر داده که: بر هر کاری اثری در جانب سعادت یا شقاوت مترتب می‌شود (نتایج امور لامحاله در دنیا و آخرت بر آنها متفرع می‌شوند)

4- امور و نتایجشان، نه بنفسه وجود دارند، نه بواسطه ایجاد توسط امور؛ بلکه هم امور به افاضه خدا موجود می‌شوند هم نتایج دادن آنها هم افاضه خداست یعنی اگر به اراده الهی نباشد نتیجه به امری حاصل نمی‌شود.

بنا بر این اینکه خدا سریع الحساب است یعنی اینکه به محض اینکه شما عمل کردی نتیجه‌اش (در جانب سعادت و شقاوت) به اراده خدا در واقعیت حاصل شد و حساب کردن زمانی نمی‌برد نکته: همان طور که ارتزاق موجودات (معدات برای ادامه وجود را فراهم کردن) دائما به افاضه الهی است، حساب (ترتیب نتایج و اثرات وجودی اعمال بر آنها) هم دائما به افاضه الهی است: فیض الهی دائما روزی می‌دهد (تداوم وجود) و دائما حساب می‌کند (رفع حاجت و ترتیب اثر)

روایت حضرت علی(ع): وَ سُنِّلَ عَ كَيْفَ يُحَاسِبُ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَيَّ كَثْرَتِهِمْ؟

فَسَقَالَ عَ كَمَا يَزُرُّهُمْ عَلَيَّ كَثْرَتِهِمْ.

فَقِيلَ كَيْفَ يُحَاسِبُهُمْ وَ لَا يَزُرُّهُمْ؟

فَسَقَالَ عَ كَمَا يَزُرُّهُمْ وَ لَا يَزُرُّهُمْ.

پس علامه دو دلیل دیگر برای سریع الحسابی خدا می‌آورد:

1) اعمال از حسابشان جدایی ندارند: وقوع حساب = ظهور نتیجه اعمال بتمامه

2) حاکمی غیر خدا نیست که بخواهد در این حسابرسی با خدا رقابت کند که هر گونه مانعیت یا تاخیری فرض شود.

نتیجه: خدا سریع الحساب است: ما امرنا الا واحده. یک کار است [= عمل همان حساب است]

ترتیب اثر بر وجود این شخص و حساب کردن هم کاملا به امداد الهی است. مومنین چون الی ربهها ناظره هستند، این حقیقت را می‌بینند که حساب حقیقت ترتیب اثر بر عمل است که خدا دائما این کار را انجام می‌دهد بنا بر این درک می‌کند که خدا سریع الحساب است، پس حسابشان سریع و بسیر است؛ اما کافران از این حقیقت محجوبند و جانب خودشان را می‌بینند لذا حسابشان طولانی و سوء الحساب است. بنا بر این در قیامت:

هر کسی به سعادت نزدیکتر باشد، به خدا نزدیک تر شده بود سریع الحسابتر است تا برسد به مخلصین که اصلا حساب ندارند؛

و هر چه قدر دور تر باشد سوء الحساب و دیر حسابتر است؛ تا برسد به کافرین حیط عمل شده، که اصلا حساب ندارند.

- حقیقت سوال: استیضاح ما عند المسؤول من حقیقه الامر (از توابع حساب است)؛ و الامر بومئذ یدور مدار تفریغ ما عند النفس بحسب الحقیقه من تبعاتها و لواحقها و انبائها التي اكتسبتها من السعاده و الشقاوه و تفریغ حسابها و توفیر نتیجه لها.

- ظاهر آیات حساب و سوال، از جمیع اعمال و نعم است، اما روایت داریم که نعیم مورد سوال، (لتسئلن یومئذ عن النعم) ولایت است. تبیین علامه: هر افاضه‌ای زمانی نعمت است که در طریق کمال قرار گیرد وگرنه نعمت است؛ لذا هر چیزی از حیث ایصال انسان به ولایت، نعمت است؛ لذا یوال از نعیم، سوال از ولایت است.

14. جلسه چهاردهم (ادامه انسان بعد الدنیا+ جمع بندی ترم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در این جلسه، که آقای دکتر کرم اللهی هم تشریف داشتند و اواخر نیز برخی گفتگوها با ایشان انجام شد، ابتدا توضیحاتی درباره فصول باقی مانده از رساله انسان بعد الدنیا ارائه شد، سپس به جمع بندی ای از مباحث ترم اختصاص یافت که این جمع بندی، پس از مروری بر سه مسأله اصلی مبنایی (مبدأ انسان، غایت انسان، و راه جوامع انسانی [=چگونگی تکثر جوامع بشری]) در دیدگاه غربیها، دیدگاه اسلامی ای که خصوصا بر اساس این سه رساله علامه در قبال این سوالات غربیها می توان مطرح کرد، ارائه شد.



ویرایش مجدد مباحث پایانی به همراه جمع بندی
از میثم احمدی در چهارشنبه، 23 دی 1394، 1:22 صبح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

11. جزاء

- حکیم همانگونه که کار عبث (بی هدف) نمی کند با صالح و طالح هم برخورد یکسان نمی کند.

نسبتی بین عمل و جزاء (تحداد) است _____ همان بحث حساب

- هر عملی که صورتی در دنیا دارد باطنی در آخرت دارد. این باطنها نهایتا هدایت (مغفرت) و یا ضلالت (عذاب) است

- ثواب و عقاب که امور حقیقی هستند، متوقف بر طاعت و معصیت (موافقت و مخالفت با امر) که خود امری اعتباری است نسبت اعتبار و حقیقی نیست مگر در اعتباری محفوف به حقایق چون انسان بشوئه بیثبات الطاعه و المعصیه و بارتفاعه یرفعان پس این امر حقیقی همواره با ثبوت انسان است پس این امر حقیقی همواره با ثبوت انسان است (چون بدن تدریجا متبدل میشود و طاعت و معصیت باقی ماند پس وابسته به روح هستند پس همراه انسان معنوی از خصوصیات طاعت و معصیت هست که مصحح نسبت مذکور است)

- اعمال مومن نور است و اعمال کافر سراب و وهم است.

انسان بعدالدنیا

ح-حقیقت ارتباطات دنیوی من در بعدالدنیا

علامه در این جا فقط ارتباطات مابیه ازاء دار را بحث کرده است. ما در این عالم انواع ارتباطات را برقرار می کنیم حال از این ارتباطات کدام ارتباط، ارتباط واقعی است که در روز قیامت اینگونه ارتباطات دارد اثرگذاری میکند.

9-شهادت یوم القیامه

- شهادت هم بر تحمل گفته میشود هم بر حکایت و در هر دو نیازمند حضور و رویت است.

- شهادت بر عمل، مجرد صورت ظاهری نیست بلکه بر حقیقت طاعت یا معصیت بودنش است، و این ممکن نیست مگر اینکه شاهد بر خاستگاه اعمال در ضمائر شخص آگاه باشد.

(پس شهادت از جانب کسی است که وقوف بر حقیقت و خاستگاه عمل داشته باشد)

- چنین شهادتی با قوای ظاهری انسان در خصوص اعمال حاضر هم محال است چه رسد به اعمال غایب.

- چنین شهادتی شهادت بر نفس عمل است نه بر ظاهر عمل (و وفیت کل نفس ما عملت) _____ حیء بالنبیین والشهداء (تمایز انبیا از شهدا در اینجا از باب تشریف و شرافت دادن به انبیا است و گرنه در جای دیگر انبیا را جزو شهدا ذکر می کند). میفرماید همه اعمال را دریافت میکند و شهدای می آیند شهدا نقششان در دریافت کل عمل است.

اصناف شهداء

1. انبیاء و اولیاء و از همه مهمتر پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله که شاهد بر انبیا و ائمه هست. (امه وسطا، ائمه اند نه کل مسلمانان، زیرا اولاً: شهادت برخی در صاع من نمر هم قبول نیست. ثانیاً: مخاطب قرار دادن همه برای اشاره به بعض نمونه دارد مانند: محمدرسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم

2. ملائکه : ان علیکم لحافظین کراما کاتبین - جلالت کل نفس معها سابق و شهید

3. جوارح و اعضا: در مورد گناهکاران : و ما کنتم تستترون ان یشهد علیکم سمعکم و لا ابصارکم و لا جلودکم و لکن ظننتم ان الله لا یعلم کثیرا مما تعملون و ذلکم ظنکم الذی ظننتم بریکم ارداکم فاصبحتم من الخاسرین (شما نگران شهادت نبوده‌اند چون از آن مخفی میکردید، بلکه چون آنها را مستقل گمان کرده و خدا را از آنها غیب می دیدید و فکر می کردید خدا نمی داند)

همه چیز علم و حیات دارد. اگر نداشتند تحمل شهادت و سپس بیان آن برایشان ممکن نبود.

وضع مجرمان : ابتدا کتاب (انکار) _____ شهادت ملائکه _____ (انکار) _____ بستن زین و شهادت جوارح

- زمان و مکان (زمین و بقاع و ...) زمان: تلک الایام نداولها یتخذ منکم شهداء (من ابتدائیه) (احضار شهدا را از شما "ایام" شروع کند)

بهران بر شهادت شهود: هر رابطه و نسبتی که بین اعمال و موجودات تحقق یابد عین آن رابطه و نسبت بین آن شیء و ذات به وجود خواهد آمد.

- اعمال از تنزلات ذات و قائم به اویند باقی ذات، صادرات ان هم که وجود پیدا کرده باقی است و نسبت ان صادرات با سایر اشیا و موجودات هم باقی است پس ان اعمال با تمام نسبشان با سایر اشیا در محضر خدا حاضر میشوند.

10- شفاعت

دو دسته آیات داریم: لائقین منها شفاعه- لاتتفعها شفاعه - لا هم یصرفون و ...

من ذالذی یشفع عنده الا بانته - لاتتفع الشفاعه عنده الا لمن ان له و ...

جمع این دو دسته آیات به عدم قبول شفاعت من نفس فی نفس است یعنی از نفس خاص نمیتواند صادر شود و از ان خدا صادر میگردد. بنابراین کسی میتواند شفاعت کند که عمل او در خدا فانی شده باشد و نفس نداشته باشد. بنابراین پیامبر هم از نفس خودش باشد نمیتواند شفاعت نماید اما بعنوان مقام تجلی که پیدا میکند و عملش بروز عمل خداوند است و به مقام ولایت رسیده است از این جهت میتواند شفاعت نماید.

1- شفاعت نداریم مگر اینکه با ان باشد. ان قول مرضی است و با رضایت (الا من ان له الرحمن و رضی له قولا) قول صواب است (الا من ان له الرحمن و قال صوابا) قول صواب مال شهادی است که هیچگونه منیتی در او نمانده است و اعمال عاملین به او ملحق میشود.

2- مقام شفاعت در واقع جفت شدن است برای حل ناتوانی که مشفوع دارد.

شاهد (شافع میشود) خطایی در قولشان راه ندارد زیرا در طهارت ذاتیات و علمشان علم خداست پس شافعان مرضیونند ذاتا و اعمالا. (لا یشفعون الا لمن ارتضی) بنابراین شفاعت ناظر به ذات مشفوع است و فعل او میتواند مرضی نباشد.

از کجا بدانیم ذات مرضی هست یا نه؟ ذات در گرو ایمان و کفر است و این دو ذات را تعریف می کنند. (لا یرضی لعباده الکفر) یعنی اگر کسی ایمان داشته باشد مشمول شفاعت شود زیرا خود را در مسیر قرار داده است. بنابراین شفاعت در جایی است که خود شخص توانایی رفتن را ندارد و شفیع که هم راستای اوست (بخاطر ایمان) او را در رفتن این مسیر یاری و کمک میکند و نقص عمل او را جبران میکند. (مانند بیماری که چون مزاج او دچار مشکل شده است طبیب به او دوائی تجویز میکند که کار این دوا این است که مزاج او را تقویت کند تا با این بیماری مقابله کند و آن را دفع نماید).

نتیجه: خدا به شفاعی که امکان شفاعت داشته باشد ان میدهد (لا یملک الذین یدعون من دون الشفاعه الا من شهد بالحق وهم یعلمون)

2- مشفوعین هم باید ذاتا مرضی باشند " لا یشفعون الا لمن ارتضی" (این ناظر به اعمال نیست زیرا اعمال قرار است مشمول شفاعت و بخشیده شود).

- ذات مرضی یعنی ایمان در برابر کفر: لا یرضی لعباده الکفر وان تشکرو یرضه لکم (ایمان باید باشد تا موجب اتصال دانی به عالی و مشمول شفاعت او شود).

اما اعمال مورد شفاعت گناهان کبیره است زیرا به لم و سینات غیر کبیره و عده بخشش خورده است: الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الا اللثم - ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیناتکم

شفاعت کار عمل صالح را می کند. (تشبیه: مزاج قوی خودش بیماری را دفع می کند اما مزاج ضعیف با کمک دوا بیماری را دفع می کند).

- تعبیر نیاز به ان: " لا هم یصرفون الا من رحم ربه" شفاعت قائم به رحمت است (رحمتی وسعت کل شیء) پیامبر رحمه للعالمین است. پیامبر مقام ان در شفاعت را دارد لذا او شفیع شافعان است (همانطور که شاهد شاهدان است) مقام محمود (حمد مطلق از آن خداست و واسطه مطلق است. "ولسوف یعطیک ربک فترضی" نه "حتی ترضی" بلکه ترضی دفعی است نه تدریجی)

{اشکال: شهید مطهری شفاعت غیر وابسته به عمل را شفاعت مغفرت میخواند. با این بیان، استدلال علامه در حصر در کبائر دچار مشکل میشود چون لم و سینات هم مشمول مغفرت شده}

بقیه شفاعه: قرآن، رحم

رحم: دلیل: روایت ابوهریره، مفهوم مخالف از آیه "لیس له هینا حمیم" (حمیم: قریب ذورحم)

{اشکال: با تعالیم اسلامی ناسازگار است، مفهوم گیری توجیه ندارد و از باب تشبیه دلخواه دنیوی اوست}

فصل 13- اعراف

موقفی است بین بهشت و جهنم که ائمه شاهد هر قومی می ایستند و جهنمیان را به جهنم و بهشتیان را به بهشت هدایت می کنند.

ض عفاى امت هم در همتاجا می ایستند (ذیل اعراف نه روی آن یعنی در حاشیه امید به آنها) "لم یخلوها وهم یطمعون" که با شفاعت ایشان به بهشت بروند.

خلاصه کل: انسان یک سعه معین و محدودی (اجل مسمی) دارد که در عالم امر رقم می خورد و در دنیا هم انعکاسی داشت که می شود اجل دنیوی که موجب میشود حضورش در دنیا هم محدود باشد (اجل، موت)

حضور در دنیا، همراه شدن شأن روح (حقیقت انسان) با شأن بدن و حیات دنیوی هم زمانی است که این دو شأن در کنار هم باشند و انجام کارها با واسطه ها و انتخاب مسیر سعادت و شقاوت توسط خود اوست. مسیر سعادت، درک حقیقت عالم (اعتباری بودن همه وسائط و قوام همه حقایق به خدا) است که اگر کسی اختیارا این را در پیش گرفت مسیر سعادتش در همین دنیا قطعی میگردد و تحت ولایت الله قرار میگیرد و تمام مواضع بعدی عبور می کند (بلکه عبور کرده است) چون محدودیت خود را در خدا حل کرده و وجه الله شده است و لذا وراى زمین و زمان میشود و اطاعتش اطاعت الله است و محبت آنها می شود محبت الله.

اما کسانی که به آن مقام نرسینند: 1- یا بقدری عمل صالح (تقوا) دارند که با مرگ، سعادتشان قطعی میشود و ملحق به اولیاء میگردند.

2- یا بقدری ظلم (عقیدتی) مانند کفر و شرک و نفاق) یا عملی) دارند که با مرگ شقاوتشان قطعی میشود و جهنم آنها تثبیت میگردد.

- این دو گروه سوال و جواب قیر دارند.

3- یا وضعیت بینابینی دارند و معطل میشوند تا قیامت (البته اعمال متأخر آنها برایشان موثر است)

- همه این سه گروه با نفخ صور وارد ساحت قیامت می شوند که بقای بعد از فناست (شاید چون بقای بعد از فناست بر جسمانی بودنش تأکید شده است در عالم مرگ هنوز به فنا هم نرسیده لذا هنوز دارد جسم را از او میگرد و تقطیع انجام میشود) یعنی همه، عدم استقلال همه چیز را می یابند.

- پس ابزارها و شفعیای پنداری ما هر دو باطل میشود و بجایش عمل من و شاهدان شفیع نقش ایفا می کنند.

عمل من را در صراط، میزان، کتب، حساب، جزاء بحث کرده است.

کسانی که در من نقش آفرینی میتوانند بکنند را در شهداء، شفاعه و اصحاب اعراف بحث کرده است.

هم عمل من محصول اعتبار من است که اگر اعتبارات روی حقیقت سوار شود عامل نجات میشود و اگر به اعتباری بودن کل آنها پی ببریم همین جا راه را تمام کرده ایم (بحث نبوت، امامت) (فانقلیوا منه))

هم شفیع قرار دادن (ارتباطات من) دو قسم پنداری و واقعی دارد که باید آن واقعی را محور قرار دهیم. بحث امامت ظلم، دوستی ها، رابطه خانوادگی هم جا داشت که در روابط علامه ذکر نماید.

نکته تکمیلی: - کسی که باور کرد "ومالحویه الدنيا الا لعب و لهو و للدار الاخره خیر للذین یتقون" یعنی دنیا لعب و لهو است آنگاه آخرت برایش اصل می گردد، آن وقت در مورد گمراهان میگوید "وذر الذین اتخذوا دینهم لعبا و لهوا و غرتهم الحیوه الدنیا" یعنی دنیا را جدی پنداشتند آنگاه دینشان لهو و لعب شد. (این چشم انداز مومنین از دنیا است)

اما کسانی که آن را باور نکردند "ان الذین لا یرجون لقاتنا ورضو بالحیوه الدنیا و اطمانو بها و الذین هم عن آياتنا غافلون" در مورد دینداران چنین تحلیل می کند: "اذ یقول المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض غر هولاء دینهم" یا "ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا" (این چشم انداز منافقین از دنیا است)

جمع بندی مباحث سال 94

گفتیم بحث های انسان شناسی غربی اساسا ناظر به سه محور مبدأ، غایت و چگونگی تکثر جوامع (راه) شکل گرفت.

اولین مکتب، تطورگرایی بود که موضعش چنین بود:

- **مبدأ:** تکامل داروینی (سابقه انسان ماتریالیستی محض است)

- **غایت:** پیشرفت تمدن به معنای پیشرفت تکنولوژیکی (عقل در انسان جایگزین غریزه شد پس روند تکامل به سمت آزادی انسان از جبر طبیعت است. پس غایت انسان: "آزادی + سلطه بر پیرامون")

- **چگونگی تکثر جوامع (راه):** همه باید در مسیر جامعه متمدن غربی قرار بگیرند و اختلاف جوامع به میزان قرب و بعدشان از آن است.

دیدگاه فوق مبنای مدرنیته بوده و هست. (حتی لیبرال دموکراسی بویژه هم میگوید اگر مردم لیبرالیسم و دموکراسی را نخواستند باید سرکوبشان کرد. پایان تاریخ فوکو یاما هم همین تلقی است.)

در قبال این تفکرات، تفکرات دیگری هم پیدا شد که سه محور آن براین اساس می باشد:

مبدأ: تقدم وجود بر ماهیت (اگزیستانسیالیسم)

- **غایت:** نیپیلیسم / ساخت اجتماعی و اقلیت (غایتی واقعا درکار نیست پس پوچ است یا خودمان جعل می کنیم (به فرموده شهید مطهری بت پرستی مدرن است "آتعدون ما نتحتون"))

- **راه:** تکثرگرایی فرهنگی (انکار سیر تک خطی) بر اساس عوامل مختلفی مانند: محیط، ساختار و عامل (انتقادی)

مواضع اسلامی در قبال این سه مسأله چیست؟

- **مبدأ:** در مورد تکامل داروینی **اولا:** اگر درست باشد فقط سابقه مادی بشر است درحالیکه بشر روح دارد و برای مقام خلیفه الهی تجهیز شده که این مقام ظرفیتی فوق ملانکه می طلبد یعنی مبدأ انسان با این ظرفیت وارد عالم میگردد **ثانیا:** حتی در تکامل داروینی محدوده انسان (که صاحب فرهنگ است در تمایز از حیوان) خیلی وسیعتر گرفته شده که خطاست و انسان با "زبان" گره خورده است و حیوانات شبیه انسان که زبان نداشتند انسان نیستند.

- **غایت:** رسیدن به حقیقت محض (قرب خدا) که عملا در آخرت معلوم می شود.

بنابراین جامعه به چهار گروه تقسیم می شود (چرا جوامع متکثر می شوند؟ بدلیل وجود دو عنصر اصلی: کنش های انسانی (عمل) و روابط انسانی (شفاعت)):

1 - **اولیاء الله:** که در دنیا، آخرتشان هم تمام شد و سعادت و بقای بعدالفا حاصل شد.

- کسانی که با مرگ تکلیفشان یکسره شد که شامل دو گروه است: 2- **متقین** 3- **ظالمین** (ظلم اعتقادی - ظلم عملی)

4- **مستضعفین** و افراد قاطی دار (مرجون لأمرالله): عاقبت به بهشت میروند اما پس از تحمل مراتبی پس از مرگ

راه تکثر جوامع بر میگردد به دو امر:

1 - **کنش انسانی (عمل من):** اعتبارات که وسیله حرکت من شوند. نیاز جدی به نبوت (وگرنه دو دسته اعتبارات پوچ میشوند: ابزارها و اموال شفعای توهمی)

2 - **روابط انسانی (امام من):** ارتباط حقیقی امامت

براین اساس تقسیم جوامع به لحاظ انسان شناسی چنین می شود:

براساس کنش: 1 - **جامعه کفر:** نبوت را (برنامه الهی برای عمل انسانی و اعتبارات) منکر است. یکسره جهنمی. کار اخلاقی در این جامعه فایده ندارد فقط کار عقیدتی: لا اله الا الله تغلحوا

2 - **جوامع دینی:** قبول اصل نبوت (شامل اهل کتاب - مسلمانان)

بنابراین براساس کنش تقسیم ما گره می خورد با پذیرش یا عدم پذیرش شریعت

براساس روابط:

1- مومن (امام حق) 2- منافق و کافر (امام باطل) 3- مستضعف گمراه (بی امام)

بنابراین براساس روابط، تقسیم ما گره می خورد با مسئله امامت.

پس مومن کسی است که در حیطه کنش ها تن به اعتبارات و شریعت می دهد و در حیطه روابط هم تن به امامت می دهد. ضالین و گمراه هم کسی است که تن به امامت امام ظالم نداده است اما امامت امام حق را هم هنوز نپذیرفته است.

والسلام علیکم و رحمه الله

14.1. تکمیلی: یادداشت های انسان فی الدنيا

بسم الله الرحمن الرحيم



یادداشت‌های انسان قبل الدنيا

از حسین سوزنچی در دوشنبه، 18 آبان 1394، 6:24 عصر

بسم الله الرحمن الرحيم

متن ذیل یادداشت‌های حقیر برای شرح رساله انسان قبل الدنيا است که پیش از شروع جلسات آماده شده و تقنیم می شود و انشاءالله محور بحث‌های جلسات هفتم و هشتم (و شاید نهم) قرار خواهد گرفت:

انسان قبل الدنيا

فصل اول:

مقدمه 1- علت: اقتضای قیام معلول به علت را دارد و معلول از تنزلات علت است. علت در مرتبه‌ی معلول حضور دارد بدون جهات عدمی و نواقض

مقدمه 2- عالم ماده، مسبوق است به:

- عالم مثال (غیر متعلق به ماده که در آن احکام ماده (بعد) وجود دارد

- عالم روح (عقل) مجرد از ماده و احکام آن

نتیجه: انسان با جمیع خصوصیات واقعی و صفاتی و افعالی‌اش در عالم مثال موجود است بدون ردایل و نواقض و جهات عدمیه‌اش

فصل دوم: تبیین نقلی مطالب فوق

1. علاوه بر عالم خلق، عالم امر وجود دارد. (تعبیر «امر» مختص به آثار اعیان نیست که بگوییم خلق خود اعیان و امر آثار آن‌هاست زیرا:

الف) روح که از اعیان است به امر نسبت داده شده است.

ب) ایجاد مفاد امر دانسته شده و ایجاد اعم از عین و اثر عین است.

2. عالم خلق، مرتبه تدریج؛ و عالم امر، مرتبه غیر تدریجی عالم است.

نتیجه: در ما یتکون بالتدریج (موجودات جسمانی و آثارشان) دو وجه از خالق فائض شده:

الف) وجه امری غیر تدریجی

ب) وجه خلقی تدریجی

3. خلق تابع و متفرع بر امر است.

نتیجه: هر موجود زمانی متفرع بر موجودات عالم امر است و آنجا محیط بر اینجا موجوده معها قائمه علیهاست (امر تنزل پیدا کرده و مراتب سماء را ساخته به ارض رسیده است)

4. عالم امر ذو مراتب است؛ حداقل دو مرتبه مهم:

الف) مرتبه دارای حد: و کان امر الله قدرا مقثورا

ب) مرتبه بدون حدود و مقدم بر تقدیر: و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم

(موجودات این مرتبه چون حد ندارند فیهی موجوده جمیعا بوجود واحد علی کثرتها)

5. این مرحله مبری از نقص، و طاهر و مقدس است. [1] دلیل:

الف) روح که از عالم امر است را به وصف قدس توصیف کرده: اینده بروح القدس، قل نزله روح القدس

ب) سخن فرشتگان که مربوط به فوق ارض است: «نحن نسبح بحمدک و نقصد لک» ای نظهر قدسک و طهارتک عن النواقص بذواتنا و افعالنا

چرا؟ (1) چون ذواتنا و افعال ذواتنا بامرک: بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون . (نحوه استدلال به آیه قابل توجه است ص 22)

و نیز در مورد ذوات «قل کل یعمل علی شاکلته» «کما بدان اول خلق نعیده» «والیلد الطیب یخرج نبیته ..» و نسبتش با فعل

(2) استدلالشان که «اتجعل فیها من یفسد فیها» قرینه‌ای بر فساد نداشتن غیر از «انی جاعل فی الارض خلیفه» یعنی از زمینی بودن، کشف فساد کردند، پس سمایی بودن، قدس و تسبیح گری می‌آورد.

6. وجه تسمیه‌اش به «امر» این است که لایحتاج فی وجوده الی ازید من کلمه «کن» (لذا ماده ندارد): به همین دلیل، از آن به «کلمه» و به «قضاء محتوم» تعبیر شده است. (تبدیل راه ندارد، زیرا تبدیل

فرع و لوازم ماده و قوه است.)

7. روح مربوط به این عالم است.

8. روح غیر از بدن است اما با نفخه الهی با بدن متحد می‌شود و بعدا با جذب ربانی جدا می‌شود:

اتحاد با یک نفخه‌ی الهی (سویته و نفخت فيه من روحی) - جدایی با یک جنبه ربانی (قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم)

توضیح: حقیقت انسان (که با لفظ «من» تعبیر می‌شود) روح اوست: قل یتوفاکم: آنچه توفای شده نفس و روح انسان است که متحد با بدن است (ترکیب اتحادی نه انضمامی) تا حدی که او را به بُعد بدنی هم منسوب می‌کنند: منهما خلقنا کم...، فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون.

9. جسمانیة الحدوث بودن روح: لانه نما علیها البدن

10. بعد از اتحاد روح با بدن و دریافت جوارح بدنی، دارای قوای سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌شود [ذهن و علوم حصولی مال حضور روح در عالم خلق است پس مرتبه ذهن دو مولفه دارد (الف) روح ب) عالم خلق]

در نتیجه: مهیا می‌شود برایش جمیع تصرفات جسمانی در عالم اختیار: مسخرات بامر، مسخرکم ما فی السموات و الارض، مسخرکم الشمس و القمر، مسخر لكم الليل و النهار

تسخیر به امر است نه به خلق، هر چند که هم للامر است و هم للخلق

11. نتیجه‌ی اول: تفاوت اول روح با ملائکه: روح با این که مجرد و میرا از نواقص و استعداد است، می‌تواند تنزل به این عالم بکند، متحد با جسم شود و در جمیع أنحاء جسمی و جهات و استعداد صرف؛ اما ملائکه از افق مثال پایین‌تر نمی‌توانند بیایند.

12. هبوط روح موجب انشعاب راه به دو شعبه می‌گردد.

(الف) سعادت: حیات دائمی طیبه (بازگشت به مقام شامخ اول)

ب) شقاوت: هلاک و بوار، حیاتی در قالب مرگ: لایموت فیها و لایحیی

13. نتیجه‌گیری دوم: تفاوت دوم روح با ملائکه: روح به واسطه نزول به این نشاء، در دو راهی قرار می‌گیرد و امکان دو عاقبت دارد، برخلاف ملائکه که فقط امکان سعادت دارند.

14. روحی مختص به مومنان هست غیر از روحی که همه از آن بهره‌مندند که در جایی از آن با «کلمة التقوی» (جای دیگر: نور) یاد کرده پس این روح ملازم تقواست: اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه؛ فانزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین و الزمهم کلمة التقوی؛ که وقتی مومن گناه می‌کند، نزع منه روح الایمان.

15. روحی مختص به رسل هست غیر از آن دو که «نوری است که بهتدی به الغیر» (روح ایمان بهتدی به الانسان فی نفسه): و كذلك اوحینا الیک روحا من امرنا... ولكن جعلناه نورا نهدی به من نشاء...

[«اوحینا الیک روحا» شاهد است بر اینکه وحی صرفا متعلقش کلام نیست]

16. این روح مهیم بر روح ایمان است (اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان) [وجه استدلال: با دارا شدن این روح هم کتاب می‌فهمی هم ایمان را؛ پس این روح نه فقط کتاب می‌دهد (نورا نهدی به من نشاء) بلکه ایمان هم می‌دهد]

17. در نتیجه، اختلاف این دو روح، تشکیکی است نه شخصی

18. این روح با روح انسانی متحد است: نهدی به من نشاء؛ و انک لتهدی الی صراط مستقیم

19. تفاوت سوم: منزلت روح برتر از ملائکه است و مهیم بر آنهاست: ينزل الملائكة بالروح من امره، و هم بامرهم یعملون [شاید وجه استدلال به این آیه دوم این باشد که در آیه قبل بالروح را «من امر» دانست یعنی اگر «من امره» باشد بالروح است در نتیجه در آیه دوم هم که بامرهم است بس بالروح است: یعنی ملائکه به وسیله‌ی 1) روح که از امر است، 2) عالم امر، عمل (نزول) می‌کنند؛ پس برای امری بودندشان نیز مند روحند، روح واسطه در ثبوت امر برای آنهاست. وجه دیگری که بر این استدلال می‌توان یافت این است که: ملائکه بامرهم عمل می‌کنند + ملائکه بالروح نازل می‌شوند + نازل شدن یک عمل است = پس عمل ملائکه از جمله نزولشان بالروح است؛ پس روح حاکم (مهیم) بر ملائکه است.

20. روح متحد با ملائکه و البته قائم بر آنهاست (مهیم و مسیطر):

قل من کان عدوا الجبریل فانه نزله علی قلبک، نزل به الروح الامین علی قلبک، نزله الروح القدس [دلالت بر اتحاد جبریل و روح الامین و روح القدس می‌کند]. «روح، خلق اعظم من جبرائیل و میکائیل کان مع رسول الله و هو مع الائمة

21. ملائکه در عین اینکه قائم به روحند، متحدند ذاتا و فعلا با آن

22. استشمام می‌شود که: روح مختص به رسل هم نومراتب است زیرا درباره روح روایت آن‌ها خلق عظیم اعظم من جبرائیل و میکائیل لیکن مع احد ممن مضی غیر محمد و مع الائمة و یسددهم و لیس کلمتا طلب و جده

23. [در مرتبه روح، وحدت بر کثرت غلبه دارد: نحن والله الماننون لهم یوم القیامه و القائلون صوابا. به تعبیر نحن توجه شود، اما در آیه «یوم یقوم الروح و الملائکه ... الا من اذن له الرحمن و قال صوابا» هم الروح مفرد آمد و هم قال صوابا. و فیه اشاره الی توحید الارواح ما لایخفی.

24. ملائکه انوار الهی‌اند: جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا، من الظلمات الی النور، لهم اجرهم و نورهم، مثل نوره ..، نور علی نور یدعی الله لنوره من بشاء.

جمع بندی نهایی

- عالم امر فوق عالم خلق و محیط بر آن است و حداقل دو مرتبه دارد :

- مرتبه بدون قدر (عالم عقل)

- مرتبه دارای قدر و اندازه وحد (عالم مثال)

- روح از عالم امرست و همان قداست و طهارت اولیه آن را دارد و ملائکه هم از این عالم اند.

- روح با این حال می‌تواند متحد با بدن شود و در جمیع انحاء و جهات استعدادی تصرف کند (تسخیر بوسیله امر (بالامر) است نه به وسیله خلق (بالخلق) هر چند برای مرتبه خلق (لخلق) هم هست) (تفاوت اول روح و ملائکه)

- روح بواسطه ورودش در بدن، امکان دو عاقبت (سعادت و شقاوت) پیدا می‌کند. (تفاوت دوم)

- علاوه بر روحی که در عموم هست [در قوس صعود] روح ایمان و روح مختص به رسل (که این هم ذمراستب است) وجود دارد که با انسان متحد می‌شود و رابطه شان تشکیکی است نه چند روح مشخص.

- منزلت روح برتر از ملائکه است اما با ملائکه هم متحد می‌شود و قائم و میهنی بر آن‌هاست. (تفاوت سوم)

توضیح خاتمه:

تبیین تفاوت انسان و ملائکه، و بلکه تبیین چگونگی پیدایش تمایزات در مراتب عالی عالم که چگونه آفرینش انسان معادل می‌شود با تمایز روح، ملائکه و ابلیس؛ و از رهگذر آن پرداختن به متفرعاتی مانند عصیان آدم، توقف در بهشت...

1. سوال ملائکه استقامتی بود نه اعتراضی (به دلیل ختم آن به عبارت حکیم: انک انت العزیز الحکیم) اما تبیین مدعا:

خدا فرمود انی جاعل فی الارض خلیفه

سوال ملائکه: چگونه این امر ممکن می‌تواند شد زیرا

(الف) اقتضای زمینی بودن فساد و سفک دماغست و این باختلاف ناسازگار است == سوال از امکان

(ب) اقتضای خلافت، تسبیح و تقدیس توست که ما این کار را انجام می‌دهیم == سوال از لم و جرایبی.

پاسخ: انی اعلم مالاتعلمون - این پاسخ است، نه اینکه فضولی موقوف. دلیل:

- بلافاصله مالاتعلمون را شرح داد: علم آدم الاسماء کلهما ثم عرضهم... فلما انباهم (نه علمهم) (یعنی شما نمی‌دانید اما آدم دانست، ولی وقتی به شما عرضه شد باز هم ندانستید و فقط خیردار شدید)

- بعد توضیح داد الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض (غیب السموات = مفاد لاتعلمون که به آدم تعلیم شد)

یعنی مرتبه‌ای از علم من هست که شما بدان راهی ندارید بالاستقلال

و آن علم به کل اسماء (اسم عین مسمی است پس اسماء، خود این موجوداتند: شاهد: اول گفت علم الاسماء، بعد فرمود: باسماء هولاء) است که همان غیب السموات و ارض (مقام خزان) است

پس سعه وجودی آدم بقدری هست که علم به کل اسماء (و مظهر تمام صفات شدن) را داشته باشد اما شما این ظرفیت را ندارید مگر به تبع آدم (زیرا انبیا توسط آدم به آنها انجام شد، و قبل از انبیا آدم، خیر هم نداشتند، پس سخن این تبعیت هم آنها را هم رتبه با آدم نمی‌کند. و این خزان یا مفتاح الغیب لایتحقق بغیر الولاية: پس خدا در جبهه آدم، ولایت و تخلق بجمیع الاسماء را گذاشت. (نفخت فیه من روحی، اجمال همین تفصیل علم آدم الاسماء... است) و بدینسان حقیقت روح معلوم می‌شود: روحی، این روح فقط در آدم آمده، در سایر موارد مربوط به ملائکه: روحنا، روح الامین. خلاصه اینکه تعلیم اسماء = نفخ روحی، پس این تعلیم اسماء یک کلاس گذاشتن و انتقال مفهومی صرف نیست و نفخ روح هم یک دمیدن نیست، نفخ روح = جبهه‌ی درک اسماء

- در آیه تعبیر اعلم ما تبون و ما کنتم تکتمون دلالت دارد بر امر مکتومی که عبارت «کان من الاکافرین، کالبیان نسبت به این امر مکتوم است.

موطن تمایز و مبنی نیست لذا حال ابلیس در این حال سایر ملائکه است و مسئول خطاب سجده قرار گرفت (به قرینه الای استثناء) سپس از ملائکه جدا شد

سوره بقره می‌فرماید: فازلهما الشیطان عنهما فاخرجهما مما کنا فیه و قلنا اهبطوا... (آیه 36) در جایی دیگر قلنا اهبطا (طه/123) در روایت قمی: لم یدخلها ابلیس.

اما آیه 34 حجر: ناخرج منها فانک رجیم، موجب اشکالی است در کیفیت وسوسه در بهشت در حالی که ممنوع الورد بوده؛ و نیز چگونگی وسوسه آدم در حالی که معصوم بود

پاسخ: بظهور اینکه سعادت و شقاوت قبل هیوط متمایز نبوده است.

و معلوم می‌شود: عصیان آدم منافی عصمت نبوده بلکه عصیان جبلی ذاتی بوده که همان اختیاره الهیوط الی الدنیاست و ممکن است قلنا اهبطوا خطاب بخاطر ذریه آدم باشد و مویدش فاما یاتینکم منی هدی است که می‌دانیم شامل ابلیس نمی‌شود زیرا او یالس از رحمت بود و خدا گفته بود لا ملنن جهنم منک و ممن تبعک...

ظاهر سیاق آیات: دخول آن دو در بهشت بعد از تسویه و نفخ و سجود بوده است

(روایاتی که می‌فرماید خدا از را جمعه آفریدو بعد از ظهر وارد بهشت کرد و چند ساعت بیشتر در بهشت نمود)

- و بظهور من الجمیع ان ذلک کان حالا برزخیا له و لزوجه و تمثل لهما الشجرة المنهیه فیها فاکلامنها و ظلما انفسهما و کان ذلک منهما هیوطا الی الارض و حیاة فیها و ظهور سواتهما.

توضیح آقای لاریجانی درباره کیفیت وسوسه در بهشت در محال که ممنوع الورد بود.

1. بگویم سعادت و شقاوت قبل از هیوط متمایز نبوده به معنای شقاوت مترتب بر مخالفت با امر مولوی است نه مطلق طرد از مدارج کمال، [لذا وسوسه وی، بروز اقتضای مرتبه‌اش بوده نه اغواء عصیان گری ای که در دنیا ممکن است، یعنی همان طور که عصیان آدم عصیان امر مولویت نیست اغواء شیطان نیز اغواء ناظر به سعادت و شقاوت نیست و از سخن گناه برایش نیست] (این بیشتر با ظاهر قول علامه سازگار است)

اقوال دیگر علامه در میزان درباره کیفیت مذکور

2. فاخرج منها مرجع ضمیر معلوم نیست می‌توان «از جمع ملائکه»، «یا از مقام قرب» باشد، نه مطلق بهشت و سماء.

3. فاخرج منها می‌تواند کلیه از منع توقف دائمی ابلیس در کنار ملائکه باشد، نه از مطلق ورود وی که آیات استراق سمع شیاطین بر ورود و مرور آن‌ها دلالت می‌کند

4. دلیل بر ورود ابلیس به بهشت برای وسوسه نیست الا در برخی روایات که ممکن است نقل به مضمون باشد. عبارت هذه الشجرة هم لزوما اشاره به نزدیکی نیست زیرا لازم می‌آید خدا هم گفت هذه الشجرة نزدیکی مکنی درخت باشد و هو محال. [این لازمه قبل قبول نیست زیرا خدا به عنایت مخاطب گفت هذه، نه خودش (و هو معکم) در مورد خدا صادق است نه شیطان. البته اصل احتمال منقی نیست زیرا با توجه به احاطه بهشت بر دنیا (ارض)، آدم که در بهشت بود، می‌تواند مخاطب ابلیس که در ارض است واقع شود، هر چند چنین احتمالی در مجموع بعید است و لو که محال نیست]

- شجره حنطه (تمثیل حیات دنیا) بوده، جمیع اثمار بوده، علم محمد و آل محمد (غایت علم آدم الاسماء کلها که ولایت است) بوده؟ همگی ممکن است جمعا صحیح باشد

انا عرضنا الامانه... انه كان ظلوما جهولا.. دلالت بر ظلم (جهالت) سابق می‌کند:

(الف) اگر موطن عرضه، دنیا باشد: ظلم در نشئه سابق؛ و امانت، تکلیف است

(ب) اگر موطن عرضه، قبل دنیا باشد: ظلم در نشئه سابق؛ و امانت، ولایت است

هر دو صحیح است چون دنیا جاریه علی ماجری الامر قبلها من سعاده و شقاوه

[1]. نکته: این مربوط به قوس نزول است و اگر نه در قوس صعود، جهنم هم هست و شیطان ظاهرا تا عالم مثال صعودی راه پیدا می‌کند.



یادداشت‌های انسان فی الدنيا

از حسین سوزنچی در دوشنبه، 16 آذر 1394، 10:21 صبح

متن ذیل یادداشت‌های تدریس سال قبل حقیر برای شرح رساله انسان فی الدنيا است که پیش از شروع جلسات آماده شده و تقدیم می‌شود و انشاءالله محور بحث‌های جلسه دهم (و شاید یازدهم) قرار خواهد گرفت:

رساله انسان فی الدنيا علامه طباطبایی

فصل 1

1. هر موجودی حقیقی خارجی از ابتدا تا انتها وجودش یک واحد است من حین یظهر فی الوجود ثم یدیم بقائه و حیاته المختصه به حتی ینتهی الی البطان و العدم

2. این وجود واحد منحل می‌شود به:

(الف) امر ثابت فی نفسه کالاصل: ذات (انا)

(ب) امور آخر تدور علیه و تقوم به کالفرع و تتفرع علیه الاصل = عوارض و لواحق

تبصره: مجموع اینها نظام جزئی در موجود جزئی است و مجموع اینها نظام کل است.

3. موجود حقیقی (ذات) از زمان ظهور در عالم وجود، عوارضش به او ملحق می‌شود و با حقوق عوارض، استکمال پیدا می‌کند.

4. حقوق عوارض به ذات، به اقتضای ذات نسبت به آنهاست (یعنی اگر مانعی نباشند همه عوارضش به او می‌رسند)

لحقوق العوارض بالذات باقتضاء مامن الذات لها، بمعنی ان الذات لو وضع وحده من غیر مانع تبعه عوارضه بارتباط معها فی الذات

5. این اقتضای ذات نسبت به عوارض در انسان، مقرون به علم است (ان هذا الاقتضاء من الذات لعوارضه مقرونه فی الانسان بالعلم)

نتیجه: استکمال انسان در حقوق عوارضش مقرون به علم است؛ بدین صورت که ملایم و غیر ملایم را با علم و ادراک تمیز می‌دهد و آنگاه اراده می‌کند: به سمت ملایم می‌رود و از ناملایم فرار می‌کند.

[6]. مقدمه‌ای که اول آورده: معنی نزد ما (صور علومنا الذهنیه) دو قسم است:

الف. حقیقی - مطابقی بها و معها دارد (مطابقه بهما و معما بحيث انها فی نفسها کذلک سواء انتزعا منها تلك المعانی و تتعلقها بها و اوقعنا علیها هذه المعانی اولا

(ب) اعتباری - بدون مطابق خارجی و وابسته به فرض معتبر، یعنی ذهن برای آن‌ها خارجیت وهم می‌کند، البته با استعانت از خارج: «اعطاء عمد الامور الخارجیه لها»: نوقعها علی الامور الخارجیه بحيث لو اغمضنا و قطعنا النظر عن التعقل و التصور لم یکن لها فی الخارج تحقق و لا لها وقوع]

7. وقتی انسان ادراک ملایم و غیر ملایم کرد، صورت ذهنی‌ای به نام ضرورت یا امتناع (که آن را از ادراک ضروری خارجی گرفته (مثلا از نسبت شخصی الی شخصی او بعض اجزاء شخصی الی شخصی)) را قرار می‌دهد بر آن. (از اولین اقتضای مذکور، وجوب و از عدم آن و حالت ابا، حرمت اعتبار می‌گردد) و این اعتبار اول، مانند ماده اولی برای تمام اعتبارات بعدی است.

8. انسان بخاطر تفنن احتیاجات زندگی‌اش و موانع پیش روی برآوردن آن‌ها مضطر به زندگی اجتماعی می‌شود

الف. نیاز به تفهیم و تفهم - استفاده از لفظ: حتی بصیر اللفظ وجودا لفظیا للمعنی لا یلتفت عند استماعه الا الی المعنی

ب. تشریک مساعی و اختصاص آنچه آماده کرده به خود - اعتبار ملکیت که ریشه‌اش در اختصاص است و نیز اعتبار زوجیت (همچنین احتیاج هر کس به آنچه در دست دیگران است: اعتبار معاملات و سپس اعتبار پول)

ج. میل انسان به تخصیص منافع به خود - ظلم و تعدی - اعتبار ریاست و قنون

9. این اعتبارات به لحاظ کثرت احتیاجات دامنه و سیعتری می‌یابد تا در جمیع شئون کلی و جزئی انسان اجتماعی سرایت می‌کند و لذا زندگی او محفوف به معنی و همیه (که حقیقی در خارج ندارد) گشته که انسان در زندگی خویش دائما همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند ولی آنچه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقیه خارجی است

10. پس: انسان در نشئه طبیعت، تعلق تام به معانی سرایی و وهمی دارد که متوسط بین ذات و کمالات لاحق به اویند. (این معانی وهمیه (اعتبارات) واسطه بین او کمالاتش می‌شود) هی المتوسطه بین ذاته الخالیه عن کمالات و بین کمالات الطارئة اللاحقه بذاته.

خلاصه فصل: تکامل از طریق حقوق عوارض به ذات است. در غیر انسان اقتضاء ذات نسبت به عوارض در جلب عوارض کافی است اما در انسان مقرون علم است و محتاج اعتبار کردن و این اعتبار است جمیع شئون زندگی او را احاطه می‌کند. [1]

هدف فصل: تبیین اینکه چرا انسان اعتبار می‌کند و چگونه با این اعتبار کردن، مسیر کمالی خود را طی می‌کند و از مرتبه «قبل الدنیا» به مرتبه «بعدالدنیا» وارد می‌شود.]

فصل 2

1. الذی اعطى كل شی خلقه ثم هدى، الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی:

خدا بعد از خلقت اشیاء (تمام ذات اشیاء)، برای آن‌ها تقدیری معین نموده (تفصیل خصوصیات وجودی شان کل شی فصلناه تفصیلا) و سپس آن‌ها را به خصوصیات مقدره هدایت می‌کند. این هدایت به این نحو است که اقتضاء ذاتی نسبت به کمالات وجودی شیء را در شیء قرار می‌دهد و این همان نظام حقیقی است

2. خلقنا الانسان فی احسن تقویم ... :

انسان پس از تکمیل خلقتش (احسن تقویم) [مراتب قبل الدنیا و اعطاء ظرفیتها] به اسفل ساقلین رد می‌شود که همان زندگی دنیایی است. (استثنای مومنین هم منقطع است زیرا فرمود لهم اجر غیر ممنون و این در دنیا غیر متحقق است) + آیات دیگر (الیه یصعد الکلم الطیب، ثم نجی الذین اتقوا، یرفع الله الذین آمنوا، لو شئنا لرفعناهم، و ...) (...

3. انما الحیاة الدنیا لعب و لهو ... و فی الاخره عذاب شدید و مغفره:

زندگی دنیوی حقیقتش لعب (فعلی که غایتش خیالی است: اعتباریات) و لهو (آنچه به خود مشغول می‌سازد و مایه غفلت از غیر می‌شود: اصل قرار دادن اعتبار) است. زندگی دنیایی (= تعلق نفس به بدن و توسط بدن در تحصیل کمالات) انسان را از هر چیزی، به خویش مشغول می‌کند. روح، خود را همان بدن می‌داند (قلمداد می‌کند) و حال و هوای او از عالم فوق (غیر عالم اجسام) منقطع می‌شود و همه عالم قبل را فراموش می‌کند و در هر چیزی دنبال مقاصد وهمیه می‌رود که اشتیاعش نمی‌کند. (خدا زمین را زینت [زینت: شیء جمیلی که همراه شیء دیگر می‌کند تا آن را مطلوب کنند] کرده که مقصود انسان شود: لنبوهم)

پس حیات دنیوی باطنش عذاب یا مغفرت و رضوان است: اگر مقصد دنیا شود ثمره‌اش هلاکت است و اگر آخرت شود سعادت: (من کان یرید حرث الدنیا ... من اراده الاخره و سعی لها سعیا ...)

4. ولو تری اذ الظالمون ... ولقد جتئونا فرادی كما خلقناکم اول مره و ترککم ما خولناکم وراء ظهورکم ... ضل عنکم ما کنتم تزعمون

پس حیات دنیوی سرایی خیالی است (همه اعضاء و قوایش اسبابش اعتباری و وهمی است و وهمی بودنش با مرگ معلوم می‌شود) - که البته تحتش امری حقیقی است- و هرکس تک و تنها به سمت خدا برمی‌گردد و اعضا و قوا و اسبابی که بداناته تکیه می‌کرد را رها می‌کند و می‌یابد که همگی اعتبارات وهمی و فریب (غرور) بوده‌اند: فلاتغرنکم الحیوه الدنیا و لا یغرنکم بالله الغرور، ما الحیاة الدنیا الا متاع الغرور، انما هذه الحیوه الدنیا متاع و ان الاخره هی دار القرار، انما مثل الحیاة الدنیا کماء ... فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس

5. علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهدیتکم

پس هر کس از نفس خویش به غیر خویش مشغول شود گمراه و سرگردان و هلاک خواهد شد (فمن شغل نفسه بغير نفسه تحیر فی الظلمات). چرا که انسان حیاتی در غیر ظرف نفس و وعاء وجودی خویش ندارد.

جمع بندی و نتیجه گیری فصل: پس ما در دنیا و عالم اعتبار وارد می‌شویم برای اینکه امتحان شویم که آیا می‌توانیم بفهمیم همه اینها اعتباری است و علم و قدرت فقط از آن خداست یا خیر:

اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَمَوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق : 12)

وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ (الأنعام : 165)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَتْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (المالك : 2)

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (هود/7)

و همه چیزهای اینجا اباطیلی است که از دست می‌رود:

ترکتک ما خولناکم وراء ظهورکم، لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ما کنتم تزعمون، فجعلناها حصیدا کان لم تغن بالامس، انا لجاعلون ما علیها صعیدا جزوا، متاع الغرور،

لِأَنَّ الصَّيْحَةَ قَدْ أَتَتْكُمْ وَ السَّاعَةُ قَدْ عَشِيَتْكُمْ وَ بَرَزْتُمْ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ قَدْ زَا حَتَّ عَنكُمْ الْأَبْطِيلُ وَ اصْمَحَلْتُمْ عَنكُمْ الْعِجْلُ وَ اسْتَحَقَّبْتُمْ الْحَقَائِقُ وَ صَدَّرْتُمْ بِكُمْ الْأُمُورُ مُصَادِرَهَا (نهج البلاغه، خطبه 157)]

جمع بندی دو فصل: روح با ظرفیتی اعظم از ملانکه آفریده می‌شود و عوالمی را طی کرده است و به عالم دنیا نازل می‌شود. در این روح، اقتضاء نسبت به کمالاتش قرار داده شده است در عین حال، حرکت کمالی انسان مقرون به علم حصولی است و از طریق اعتبار انجام می‌شود.

چون دوراهی شقاوت و سعادت دارد و نیز دنیا را زینت داده‌اند که مقصود خود بیندارد و خود را مادی بداند، پس دو مسیر این مطرح می‌شود که یکی سرایی است و دیگری حقیقی.

سه مولفه اصلی تحلیل انسان

(الف) فطرت، از عالم امر بودن و نازله بودن حقیقت و ی

(ب) ترکیب یا بدن و ورود در عالم دنیا

(ج) اختیار و امکان دوراهی و حرکت با مکانیسم اعتبار (وهمیات را: الف- حقیقت می‌ندارد؛ ب- فقط وسیله گذر قرار می‌دهد)

[1] . [- علوم انسانی (اجتماعی) می‌کوشند با شناسایی و نظم دادن به این اعتبارات، نظمی بر زندگی انسان حاکم کنند.

- نظم اساسا با غیثش شناخته می‌شود (شهید مطهری: مسأله اصلی در برهان نظم، وجود غایت (هدفمندی) است.

- فلسفه چه کاری می‌تواند انجام دهد در این عرصه؟

الف. در شناسایی مکانیسم‌های این اعتبارات و تفاوت‌های آن‌ها با واقعیات (یکی از کارایی فلسفه تفکیک امور حقیقی و اعتباری است) اگر معرفت شناسی را عین وجود شناسی دانستیم

ب. شناسایی غایت حقیقی انسان (انسان شناسی فلسفی)

ج. درک ناممکن بودن حل این مسأله توسط خود انسان بتنهایی - نبوت - ضرورت فقه - جایگاه فقه در علوم انسانی]

14.2. متن رساله الانسان قبل الدنيا (از کتاب الانسان و العقیده)

انسان شناسی فلسفی

الانسان و العقیده

الاستاذ العلامة

سید محمدحسین الطباطبائی

الإنسان قبل الدنيا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على أوليائه المقربين، سيّما محمّد و آله الطاهرين.

هذه رسالة الإنسان قبل الدنيا، نشير منها إلى ما جرى على الإنسان قبل هبوطه و وقوعه في ظرف الحياة الدنيا على ما دبّره العليم القدير، على ما ينتجه البرهان، و يستفاد من ظواهر الكتاب و السنّة، و الله المعين.

الفصل الأوّل العلة و المعلول

قد تبيّن بالبرهان في الفلسفة الأولى «1» أن العلية تقتضي قيام المعلول في وجوده و كماله الأوّليّة و الثانوية بالعلّة، و إنّ ذلك كلّ من تنزّلات العلة دون النواقص و الجهات العدميّة.

و أيضاً إنّ عالم المادة مسبوق الوجود بعالم آخر غير متعلّق بالمادّة، فيه أحكام المادة و هو علته، و بعالم آخر مجرّد عن المادة و أحكامها، هو علة علته، و يسمّيان بعالمي المثال و العقل، و عالمي البرزخ و الروح «2».

- بوجود هكذا عالم للقاعدة الفلسفيّة المعروفة، و هي (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد)، و بما أنّ الله سبحانه و تعالى واحد فلا يصدر منه هذه الموجودات الكثيرة إلاّ بالواسطة، فخلق هذه الموجودات التي هي العقل لكي تفيض الوجود على الموجودات الأخرى، و ليس هذا عجز في قدرة الله سبحانه و تعالى، بل هو عجز في نفس الموجودات الممكنة؛ و بعبارة أخرى أنّه عجز في القابل و ليس في الفاعل.

2- عالم المثال: و يسمّى بعالم البرزخ و عالم الملكوت، و هو وسط بين عالم العقل و عالم الدنيا (الطبيعية)، و الوجودات في هذا العالم متحرّرة من قيود المادة، فهي ليست ماديّة لكن شكل المادة و أبعاد المادة فيها، فلا تتغيّر و لا تبدل في هذا العالم؛ لأنّ التغيّر و التبدل من خواصّ المادة.

3- عالم الطبيعة: و يسمّى بعالم المادة و عالم الناسوت، و هو عالمنا الذي نعيش فيه و نلمس آثاره و نشاهده بالعيان.

و يشير الشهيد مرتضى المطهري في تعليقه على كتاب أصول الفلسفة (3/ 423) للعلامة الطباطبائي قدس سرّه إلى أساس الفكرة التي اعتمدت عليها هذه النظرية بقوله: «انطلق الاستدلال في هذه المقالة على وجود عالم العقل و عالم المثال من وجود الإنسان، أي بحكم أنّ مرتبة من الإنسان طبيعياً، و مرتبة أخرى منه مثال، و مرتبة منه عقل، و بحكم أنّ الطبيعة غير قادرة على إيجاد مرتبة أرفع منها، أي المثال و العقل، فلا بدّ أن تكون كلّ مرتبة من وجود الإنسان رهينة بعالم من سنخها».

الفصل الثاني بين الخلق و الأمر

و ظواهر الكتاب و السنّة تدلّ على ما مرّ، قال تعالى: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «1».

ففرّق سبحانه بين الخلق و الأمر «2»، فلمنّا أنّ الخلق غير الأمر بوجه، و ليس الأمر مختصّاً بآثار أعيان الموجودات، حتّى تختصّ الأعيان بالخلق، و آثار الأعيان بالأمر؛ لقوله سبحانه: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي «3».

فنسب سبحانه الروح، و هو من الأعيان إلى الأمر،

و قوله تعالى: إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «4». أفاد أنّ أمره هو إيجاده بكلمة كن، سواء كان عيناً أو أثر عين، و حيث ليس هناك إلاّ وجود الشيء الذي هو نفس الشيء، تبيّن أنّ في كلّ شيء أمراً إلهياً.

ثمّ قال سبحانه: إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ «1».

و قال: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ طُفْئَةِ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ «2».

و غير ذلك من الآيات المفيدة أنّ الخلق بالتدرّج.

و قد قال سبحانه: وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً أَنْبَأُكُمْ «3».

و قال: مَا خَلَقْنَاكُمْ وَ لَا بَعَثْنَاكُمْ إِلَّا كَلْفِيسٍ وَاحِدَةً «4».

و قال: وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ «5».

فأفاد عدم التدرّج في الأمر.

تبيّن بمجموع الآيات أنّ الأمر أمر غير تدرّجي بخلاف الخلق، و إن كان الخلق ربّما استعمل في مورد الأمر أيضاً «6».

و بالجملة فیما یتکون بالتدریج، و هو مجموع الموجودات الجسمانیة و آثارها، وجهان فی الوجود الفاضل من الحق سبحانه؛ وجه أمری غیر تدریجی، و وجه خلقی تدریجی، و هو الذي یفیده لفظ الخلق من معنی الجمع بعد التفرقة.

و قد أفاد قوله سبحانه: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الآية «7»

إِنَّ الْأَمْرَ سَابِقٌ عَلَى الْخَلْقِ، وَ إِنَّ الْخَلْقَ يَتَّبِعُهُ وَ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ، وَ هُوَ الَّذِي يَفِيدُهُ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ «1». فعمل الملائكة- و هم المتوسطون في الحوادث- بواسطة الأمر.

فحصل من الجميع: أَنَّ فَرْقَ عَالَمِ الْأَجْسَامِ، وَ فِيهِ نِظَامُ التَّدْرِجِ، عَالِمًا آخَرَ يَشْتَمِلُ عَلَى نِظَامِ مَوْجُودَاتٍ غَيْرِ تَدْرِجِيَّةٍ، أَيْ غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ، يَتَفَرَّعُ كُلُّ مَوْجُودٍ زَمَانِيٍّ مِنْ مَظْرُوفَاتِ نِظَامِ التَّدْرِجِ عَلَى مَا هُنَاكَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْأَمْرِيَّةِ، وَ هِيَ مُحِيطَةٌ بِهَا، مَوْجُودَةٌ مَعَهَا، قَائِمَةٌ عَلَيْهِا، كَمَا يَفِيدُهُ. قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُبَيِّنُ الْأَمْرَ «2».

و قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ أَوْ فَلَ تَتَذَكَّرُونَ* يُبَيِّنُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَيْهِ «3».

و قوله سبحانه: خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ الْآيَاتِ «4».

و قوله سبحانه: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ «5» إِلَى أَنْ قَالَ تَعَالَى: فَفَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا «1».

(فالتدبير و هو الإتيان بالأمر دبر الأمر و عقبيه، يصدر من العرش أولاً، ثم ينتزل الأمر من سماء إلى السماء. و قد أوحى إلى كل سماء ما يختص بها من الأمر، فإن الأمر كلمته سبحانه، فبلغاه إلى شيء، وحي منه إليه، و لا يزال ينتزل سماء سماء حتى ينتهي إلى الأرض، ثم يأخذ في العروج، فهذا هو المتحصل من الآيات).

و هي مع ذلك تغيد أن الأمر في تنزله ذو مراتب، فإنه سبحانه أخبر عن أن التنزل بينهن. فلتنزل نسبة إلى كل واحدة منها؛ لوقوعه من عال إلى سافل حتى ينتهي إلى آخرها فيتجاوزها إلى الأرض، و هو قوله سبحانه: يُبَيِّنُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ «2».

و هذه حال الأمر بعد تقديره بالقدر و المقادير و محدوديته بالحدود و النهايات، كما قال سبحانه: وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقَدَّرًا «3».

و هناك وجود أمری غیر محدود و لا مقدر، یبني عنه قوله سبحانه: وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عَدْنَا خَزَائِنَهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ الآية «4».

حيث أفاد أن لكل شيء من الأشياء وجوداً مخزوناً عنده سبحانه، و أن تنزله إما هو بقدر معلوم، و الآية حيث تغيد أن التنزل يلازم التقدير بالمقدار أفادت أن الخزائن التي من كل شيء عنده سبحانه وجودات غير محدودة و لا مقدر، فهي من عالم الأمر قبل الخلق.

و حيث عرّف سبحانه بلفظ الجمع المشعر بالكثرة، فلا بد أن يكون الامتياز بين أفرادها بشدة الوجود و ضعفه، و هو: المراتب دون الامتياز الفردي بالمشخصات مثل الأفراد من نوع واحد، و إلا وقع الحدّ و القدر. و قد أنبا سبحانه أن لا قدر قبل التنزل، ففي هذا القسم من الموجود الأمری غیر المحدود أيضاً، مراتب واقعة.

و ليس التنزل عن هناك كيفما كان بالتجافي و تخلية المكان السابق بالنزول إلى اللاحق؛ لقوله سبحانه: مَا عِدَّكُمْ يَفْعُدُ وَ مَا عَدَّ اللَّهُ بَاقِيَ الْآيَةِ «1».

و هذه الموجودات غير المحدودة حيث لا حد لها و لا بينها، فهي موجودة جميعاً بوجود واحد على كثرتها، و مشتملة على جم الكمال التي في عالمها، و لا أثر هناك عن الإعدام و التواضع التي تفيدها المادة و الإمكان، أو الحدّ و الفقدان.

و لا تزال تنتزل عن مرتبة إلى مرتبة، حتى تشرف على عالم الأجسام (عالم حدود و قدر)، و هي في جميع مراحلها مشتملة على جم الكمال ميزاة عن النواقص. غير أنها في كل مرتبة، بحسب (خبر) ما يقتضيه حال المرتبة من قوة الموجود و ضعفه، و لا حجاب و لا غيبوبة، بل أشعة الكل واقعة من الكل على الكل، و منعكسة من الكل إلى الكل، فهي أنوار طاهرة، و لذلك وصف سبحانه الروح الذي هو من عالم الأمر بالطهارة و القدس، فقال: وَ أُنشِأَهُ بَرُوحَ الْقُدُسِ «2».

و قال: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ «3».

و حكى سبحانه ذلك عن الملائكة فقال سبحانه: وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ «4».

أي نظهر فسك و طهارتك عن النواقص بذواتنا و أفعالنا، حيث إن ذواتنا بأمرك، و أفعال ذواتنا بأمرك كما يومي إلى جميع المرحلتين قوله سبحانه: بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ «5».

فالآية الثانية فرع للأولى، فهو إكرام ذاتي لهم. هذا و ليس في أعمالهم إلا حبيته الأمر؛ إذ هو المصحح للثناء عليهم و إكرامهم منه سبحانه، و إلا ففي كل فعل كل فاعل أمر منه سبحانه، كما يستفاد من قوله سبحانه: ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ «1».

و قوله: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الْآيَاتِ «2».

فتخصيصه سبحانه عملهم بالذكر بأنه بأمره سبحانه، ليس إلا لأن عملهم لا جهة فيه إلا جهة الأمر، و كذلك ذواتهم، و يشير إليه بآيات آخر، كقوله تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِيهِ «3».

و قوله: كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ «4».

و قوله: وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نِبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا «5»، إلى غير ذلك من الآيات.

و أيضاً فإن الملائكة لم تقل: اتجعل فيها من يفسد... الخ، و لم يستفد صدور هذه المعاصي إلا بالاستفادة من قوله: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً «6» أَنْ الْخِلافَةِ، وَ هِيَ قِيَامُ الشَّيْءِ مَقَامَ آخَرَ وَ نِيَابَتِهِ عَنْهُ، تَقْضِي اتِّصَافَ الْخَلِيفَةِ بِأَرْصَافِ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ، وَ هِيَ مَحْمُودَةٌ مَقْتَسَمَةٌ، لَا يَصِحُّ فِي قِبَالِهِ دَعَاؤُهُمْ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ، فلم يبق للإستناد إلا الجعل في الأرض، فمن هنا فهموا

أنه سيؤثر في أفعاله، و سيؤتون بكورة الأرض و ظلمات الطين ذاته، و لذلك عبروا عن الخليفة بالموصول و الصلة، فقالوا: مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ، وَ هُوَ الْأَسْمُ، فيكون مقابلته بدعاهم: وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ مُقَابَلَةً بِالْأَسْمِ، فهم طاهرون مفسونون في أسمائهم، أي ذواتهم من حيث الوصف، و هو المطلوب، فافهم.

و لنترجع إلى ما كتبا فيه، و بالجملة: فعالم الأمر عالم القدس و الطهارة، و سمي بالأمر لكونه لا يحتاج في وجوده إلى مزيد من كلمة كن. و من هنا ربما يعبر سبحانه عنه بالكلمة، كقوله: وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ «1».

لما يعبر عن القضاء المحتوم بالكلمة، كقوله: وَ كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ «2».

و قال: وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ* إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمُنصَرُونَ* وَ إِنْ جُنُنَّا لَهُمُ الْعَالِيُونَ الْآيَاتِ «3».

و القضاء من عالم الأمر عنه، و قد أطلق عليه الأمر كثيراً، كقوله سبحانه:

أَمْرُ اللَّهِ «4».

و قوله: وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا «5».

و قوله: وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ «6»، إلى غير ذلك.

و قال سبحانه: لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ الْآيَةَ «1»؛ إذ التبدیل فرع قبول التغير الذي هو من لوازم المادة و القوة، و عالم الأمر كما عرفت مبراً منها.

و قال سبحانه: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَوْلَ أَنْ تَقْدَحَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَ لَوْ جُنَّا بِمِثْلِهِ مَدَدًا «2».

و قال سبحانه: وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرٍ مَا نَفِذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ الْآيَةَ «3».

فتبين من جميع ذلك أن عالم الأمر مؤلف من عوالم كثيرة مترتبة، بعضها، لا تحديد و لا تقدير لموجوداتها، غير أنها معلولة له سبحانه، بل هي موجودات ظاهرة نورية متعالية دائمة غير نافذة و لا محدودة، و بعضها يشتمل على موجودات نورية طاهرة غير نافذة لكنها محدودة، و يشتمل الجميع على جميع كمالات هذه النشأة الجسمانية و لذاتها و مزاياها، بنحو أعلى و أشرف، غير مشوب بنواقص المادة و أعدامها و كدورتها و آلامها، و لا حجاب يحتجب الحق سبحانه به عنها، كل ذلك بحسب وجودهم و مراتب ذواتهم.

ثم إن الحق سبحانه بين أن الروح من هذا العالم، فقال تعالى: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا «4».

و مما مر من البيان تعرف أن قوله سبحانه: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي يشتمل على بيان الحقيقة، و ليس استكفا عن الجواب و البيان. فبين سبحانه أن الروح موجود أمرى غير خلقى، كما يومي إليه قوله تعالى: ثُمَّ أَنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ «1».

فظهر بذلك أنه مشارك مع سائر موجودات عالم الأمر، في شؤونهم و أوصافهم و أطوارهم.

ثم قال سبحانه: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي «2»، فبين أن الروح كان غير البدن، و أنه إنما سكن هذه البنية بالنفخ الرباني، و هبط إليه من مقامه العلوي.

ثم قال سبحانه: كما بدأنا أول خلق نعيده «3»، فبان بذلك أن هذا الطائر القدسي سترك هذه البنية المظلمة بجذب رباني، كما سكنها أو لا بنفخ رباني، و قد قال سبحانه: مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى «4».

ثم قال سبحانه: وَ قَالُوا أَمْ إِنَّا لَأَنفُسُنَا فِي الْأَرْضِ لَمَّا خَلَقْنَا فِي الْأَرْضِ أَمْ إِنَّا لَنَعْبُدُكُمْ إِلَّا نُفُوسًا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي يُكَلِّمُكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «5»؛ زعما منهم أنهم هم الأبدان، و هي تتلاشى و تضل في الأرض، فقال سبحانه و تعالى: بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ* قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي يُكَلِّمُكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «6».

فبين سبحانه أن الذي يلقي الله تعالى، و يتوفاه ملك الموت، أي يأخذه و يقبضه، [و] هو روحهم، و هو نفسهم المدلول عليها بلفظ «كم»، فما يحكى عنه الإنسان بلفظ «أنا» هو روحه، و هو الذي يقبضه الله و يأخذه بعد ما نفخه، و هو غير البدن.

ثم قال سبحانه: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ فِيهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى «7».

و قال سبحانه: فِيهَا تَخَيَّرُونَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ «1»، فبين أن للروح مع ذلك اتحادا ما مع البدن، في هذه الحياة الدنيا فهو هو. و يشير إليه ما في العلق مسندا عن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: لأبي علة إذا خرج الروح من الجسد وجد له مسا، و حيث ركبت لم يعلم به؟ قال: «لأنه نما عليها البدن» «2».

و قال سبحانه: ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ «3».

و قال سبحانه: قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ الْآيَةَ «4».

فبين سبحانه أنه ملك الروح بعد توحيد مع البدن، و إعطائه جوارح البدن و أعضائه قوى سامعة و باصرة، و متفكرة عاقلة، و تتم له؛ إذ ذلك جميع الأفعال الجسمانية التي ما كان يقدر على شيء منها لو لا هذا الإعطاء و الجعل، و هي سبحانه له جميع التصرفات الجسمانية في عالم الاختيار، و سخر له ما في السموات و الأرض، و سخر له الشمس و القمر دانين، و سخر له الليل و النهار، قال سبحانه:

مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ «5».

فالتسخير و التدبير للأمر و بالأمر دون الخلق، و إنما للخلق، و هو مجموع عالم الأجسام الآلية و الآدائية.

قال تعالى: وَ اتَّكُمُ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا الْآيَةَ «6».

فهذا أول الفروق التي يفتقر بها الروح عن الملائكة، و هما جميعا من عالم الأمر، فالروح موجود مجرد، محلى بحل الكمالات الحقيقية، مبرأ عن القوة و الاستعداد و المنقصة و العدميات، منزّه عن الاحتجاب بحجب الزمان و المكان، سائر في مراتب الأمر و مدارج النور، و هو مع ذلك يقبل أن ينزل عن عالمه إلى هذا العالم فيتحد بالأجسام و يتصرف في جميع الأثناء الجسمانية و الجهات الاستعدادية و الإمكانية، بالاتحاد من غير واسطة، بخلاف الملائكة، فإنهم محدود الوجود بعالم الأمر، لا يجاوزون أفق المثال.

ثم إنه سبحانه قال: فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ* وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَائِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ الْآيَةَ «1».

فبين أن هبوطهم إلى الأرض يوجب انتشاع الطريق إلى شعيتين: شعبة السعادة، و شعبة الشقاوة، و تفرقهم فريقين: فريق في الجنة، و فريق في السعير.

ثم قال سبحانه: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَلْحَقُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ «2».

فبين أن طريق الشقاوة في الحقيقة هلاك و بور، فهناك تنتهي سفرهم من عالم القدس، و أما طريق السعادة فهو الحياة الجارية الدائمة.

قال تعالى: أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ «3».

و قال سبحانه: مَا عِدَّتُمْ بِنَفْسِكُمْ وَ مَا عَدَّ اللَّهُ بِأَقْبِ «4».

و قال سبحانه: وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرُ «1».

و قد قال تعالى: كما بدأكم تهودون* فريفا هدى و فريفا حوق عليهم الصلاة «2»، فبين أن الفريقين يعودان على ما كنا عليه قبل النزول و الهبوط، و تبين به أن أصحاب الشقاء يعيشون و يحيون بعد العود عيشا في صورة البوار، و حياة في صورة الموت. قال سبحانه: ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى «3».

و أن أصحاب السعادة يعودون إلى ما كانوا عليه من الحياة الطيبة. قال تعالى:

فَالْحَيِيَّةُ حَيَاةٌ طَيِّبَةٌ «4».

و هم الذين يوجرون بأعمالهم الناشئة عن ذواتهم السعيدة، و يزيدهم الله من فضله ليجزيهم الله أحسن ما عملوا و يزيدهم من فضله، و الله يرزق من يشاء بغير حساب. فغاية هذا السير و السرى و الهبوط و النزول من فريق (طائفه و جماعه) الروح، هلاك بعضهم في الدنيا و رجوع بعضهم إلى مقامه الشامخ الأول مع مزايا اكتسبها.

قال تعالى: قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِفُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ جَلِيلَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَ الْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَبُغِ النَّاسُ فَيَمُوتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ الْآيَاتِ «5».

و هذا هو الفرق الثاني بين الروح و الملائكة، فالروح بواسطة نزوله إلى هذه النشأة، و إقامته فيها يقع على مفترق طريقين، و منشعب خطين، غلبة أحدهما البوار و الهلاك، و غلبة الآخر التمكن في معارج العلياء و جنة الخلد، و مقام القرب و الملائكة، بخلاف ذلك فليس لهم إلا خط واحد، و هو خط السعادة.

[و اعلم أنا قد فصلنا القول في رسالة الأفعال في باب السعادة و الشقاوة، و أنّ (محدث) هذه المعاني و منشعب السعادة و الشقاء قبل نشأة المادة هذه] «1».

ثم إنّه سبحانه قال في وصف المؤمنين:

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَتَدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ «2».

فعلما أنّ هناك روحا آخر غير ما يشترك فيه جميع أفراد الإنسان يختص به المؤمنون، و هو المسمى بروح الإيمان.

و قال سبحانه: فَاتَّزَلَّ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَلَزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى «3».

فعتبر عنه بكلمة التقوى و بين أنّ هذا الروح يلزم التقوى.

و في الكافي: مسندا عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ للقلب أنينين، فإذا همّ العبد بذنوب، قال له روح الإيمان: لا تفعل. و قال له الشيطان: افعل. و إذا كان على بطنها، نزع منه روح الإيمان»- الحديث «4».

ثم قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ «5».

فعتبر عنه بالنور و بين ذلك في آيات آخر.

ثم قال سبحانه: يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ «1».

و قال سبحانه: وَ كَذَلِكَ أَخْذِلْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نُهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْتَدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ الْآيَاتِ «2».

فبين أنّ هناك روحا آخر يختص به الرسل عليهم السلام، و هو نور يهتدي به الغير، كما أنّ روح الإيمان نور يهتدي به الإنسان في نفسه.

و قوله: مَا كُنْتَ تَدْرِي ... الخ يبين أنّ هذا الروح مهيم على روح الإيمان، حيث يفيد علم الكتاب و نور الإيمان، يظهر أنّ اختلاف الروحين إنّما هو بشدة الوجود و ضعفه، و ليس بالاختلاف الشخصي.

و قوله: وَ إِنَّكَ لَتَهْتَدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ الآية إشارة إلى أنّ بينه و بين الروح الإنساني اتحادا، فالاختلاف بينهما أيضا بالشدّة و الضعف دون الشخص، فما هناك إلا روح واحد.

ثم قال سبحانه: يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ «3».

و قال سبحانه: وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ «4».

فبين بذلك أنّ الروح أرفع منزلة من الملائكة، و أنّه يتحد معهم قلما عليهم، كما يشير إليه قوله سبحانه: قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ «5».

و قال سبحانه: نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ «1».

و قال سبحانه: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ «2».

فعتبر سبحانه في كلامه تارة بالروح، و تارة بجبرئيل عليه السلام، و هو يعطي الاتحاد الذي ذكرناه، و أنت تعلم أنّ هذا غير الاتحاد و الحلول المقدّس عنه ساحة الوجود.

و في البصائر: مسندا عن الحسن بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن علم المعالم، فقال: «إنّ في الأنبياء و الأوصياء خمسة أرواح: روح البدن، و روح القدس، و روح القوة، و روح الشهوة، و روح الإيمان. و في المؤمنين أربعة أرواح (إنما فقد روح القدس): روح البدن، و روح القوة، و روح الشهوة، و روح الإيمان. و في الكفار ثلاثة أرواح: روح البدن، و روح القوة، و روح الشهوة».

ثم قال عليه السلام: «و روح الإيمان يلزم الجسد، ما لم يرتكب كبيرة، فإذا ارتكب كبيرة فارقه الروح. و من سكن فيه روح القدس فإنه لا يرتكب كبيرة أبدا» «3».

و في تفسير العيّاشي: عن الصادقين عليهما السلام في قوله تعالى: وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ الْآيَةِ «4».

«إنما الروح خلق من خلقه، له بصر و قوّة، و تليد يجعله في قلوب المؤمنين و الرسل» الحديث «5». و فيه إشعار ما باتحاد الروحين.

و يؤيد ما رواه العيّاشي- أيضا- في الآية عن أحدهما عليهما السلام، سنل عن الروح،

قال: «التي في الدواب و الناس».

قيل: و ما هي؟

قال: «هي من الملكوت من القدرة» «1».

و في تفسير القمي: عن الصادق عليه السلام، أنّه سنل عن هذه الآية، فقال: «خلق أعظم من جبرائيل و ميكايل كان مع رسول الله صلى الله عليه و اله، و هو مع الأئمة، هو من الملكوت» «2».

روایت کرکمه

و في تفسير العيّاشي: عنه عليه السلام أنّه سنل عنها، فقال: «خلق عظيم أعظم من جبرائيل و ميكايل لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّد صلى الله عليه و اله و مع الأئمة، يسدّدهم، و ليس كلّما طلب وجهه» الحديث «3».

و يستتم منه أن الروح المؤيد به الرسل عليهم السلام أيضا ذو مراتب.

و في تفسير القمي عن الصادق عليه السلام: «أن الروح أعظم من جبرائيل، و أن جبرائيل أعظم من الملائكة، و أن الروح هو خلق أيضا من الملائكة. أ ليس يقول الله تبارك و تعالی: تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ «4» «5».

و في تفسير القمي: عن الصادق عليه السلام، و في الكافي: عن الكاظم عليه السلام: «نحن و الله الماندون لهم يوم القيامة، و القائلون صوابا».

قيل: ما تقولون إذا تكلمتم؟

قال: «نمجد ربنا، و نصلي على نبينا، و نشفع لشيعتنا، و لا يرتنا ربنا» الحديث «6».

يشيران عليهما السلام إلى قوله تعالى: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُنزِلَ لَهُ الرِّحْمُ وَ قَالَ صَوَاباً «1».

و فيه من الإشارة إلى توحيد الأرواح ما لا يخفى.

و هذا هو الفرق الثالث بين الملائكة و الروح، فالروح من الأمر و هو أرفع درجة من الملائكة و مهيم عليهم، و الله أعلم.

و قوله تعالى: وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نُهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا «2» الآية.

مع كون الملائكة قائمة بالروح، و متحدة ذاتا و فعلا به كما مر، يعطي آتهم أنوار البهية، و حينئذ فينضح اتضاحا ما قاله تعالى: اللَّهُ وَ لِيَّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ الآية «3».

و قوله سبحانه: لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ الآية «4».

و قوله سبحانه: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ.

إلى أن قال: نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ «5».

و لنقتصر على هذا المقدار من الكلام، و الله الهادي.

خاتمة تناسب ما مر من الكلام

قال سبحانه: وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُهْبِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ «1».

قوله سبحانه: قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا الآية.

ظاهر في آتهم قايسو خلافة خليفة الأرض على خلافتهم السماوية، و ذكروا أن الخلافة السماوية خلافة تامة تظهر تنزه الحق سبحانه و نفسه، بخلاف خلافة الأرض، فإن فيها ظهور الفساد و سفك الدماء، و بالجملة السبب التي أخبر الحق سبحانه في كتابه بأنها ليست منه، و ذلك يوجب تغيرا في حقيقة الخلافة، و عدم بقائه على نفسه، حتى يحكي كمال الحق بما يليق بقدسه ذاته سبحانه، و ذلك كان كالأستفسار منهم لكيفية هذه الخلافة مع هذه النواقص، دون الاعتراض عليه و تخطئته سبحانه.

و الدليل على ذلك قولهم: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ الآية.

و قوله تعالى: قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ الآية.

بجان لنقص خلافتهم؛ بأن اسم العلم لم يظهر فيهم تمام الظهور، و ليس من قبيل الإسكات كما يقوله أحدنا لمن ينكر شيئا من أمره إني أعلم ما لا تعلم.

و يشرح ذلك قوله سبحانه: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ الآية.

يظهر من السياق أن هذه الأسماء كلها، موجودات حيّة عالمة عاقلة، و آتها عين الأسماء التي علمها سبحانه آدم عليه السلام، كما أن الإسم عين المسمى، و أن الذي علمه هو جميع الأسماء، و هي حيّة عالمة، فالمراد بالأسماء غير الألفاظ قطعا، بل الذوات من حيث اتصافها بصفات الكمال، و هي ظهوراتها التي يتفرع على ذواتها، يدل عليه قوله: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ، و قوله: فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ الآية.

و حينئذ فينطبق على قوله سبحانه: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ «1».

فهذه الأسماء هي خزائن الغيب غير المحدودة و غير المقدرة، و فيها كل شيء.

و يظهر من هنا أن هؤلاء الملائكة المخاطبين، إنما كانوا هم الذين لا يرقى وجودهم عن عالم التقدير و الحدود، و يشير إليه قوله تعالى: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ... الخ.

و قوله: إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ «2» الآية.

و بهذا يتضح ما في بعض الأخبار أن الله ملائكة لم يشعروا أن الله خلق عالما و لا آدم.

و ما في أخبار آخر: أن الملائكة لما عرفوا خطاهم في قولهم لانوا بالعرش «1»، ثم قال سبحانه في موضع آخر من كتابه: وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ «2».

و المفاتيح هو الخزائن أو مفتاحها، فعلم آدم إنما هو علمه سبحانه المحبوب عن الملائكة، و هذا لا يتحقق بغير الولاية كما حقق في محله، فالذي صنعه سبحانه هو أنه وضع في جبلة آدم الولاية و التخلق بجميع الأسماء، و الصفات في جميع الأسماء، و قد حجب عنه الملائكة و لم يصيروا بعد إنباء آدم إياهم الأسماء مثل آدم، و إلا لم يصح الجواب الذي أجاب به سبحانه عنهم، و هو واضح.

ثم أعلم أنه سبحانه لم يذكر قصة هذه المخاطبة في كتابه، في أكثر من موضع واحد من سورة البقرة، بل بدل هذا التفصيل بنحو قوله سبحانه: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي الآية «3».

فيظهر أن قوله: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي الآية.

يشتمل على إجمال ما يفصله قوله سبحانه: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ... الخ.

و يظهر منه حقيقة هذا الروح الذي نفخه سبحانه، و وجه تخصيصه بنفسه بقوله:

مِنْ رُوحِي الْآيَةِ.

و لم يرد في القرآن إضافة الروح إليه سبحانه إلا في قصة آدم، و الباقي على غير هذا النحو من الإضافة كقوله سبحانه: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا «4».

و قوله: نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ «1».

و قوله: وَ أَلَيْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ الْآيَاتِ «2».

و قوله سبحانه: وَ أَعْلَمُ مَا تُبْذُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ... الخ.

يشعر بأنه كان هناك أمر ما مكتوم، و قوله سبحانه بعد ذلك: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ الْآيَةِ «3».

حيث عبر بقوله: وَ كَانَ مِنْ ... الخ.

لذلك لهذا الأمر المكتوم، و لذا ورد في الروايات كما في تفسير القمي و غيره، أن المراد مما كانوا يكتمون ما كان يضمه إبليس من عدم السجدة لآدم عليه السلام.

و قد بيّنا في رسالة الوسائط «4» أن هذه النشأة المتقدمة على الدنيا لا تمتاز فيها السعادة و الشقاوة، و إنما موطن التمايز و ميؤوه الدنيا، و لذلك فحال إبليس هناك حال سائر الملائكة، و قد شمله الخطاب بالسجود كما يفيد الاستثناء، ثم تميّز إبليس من الملائكة، و صار رجيماً، و يستشعر ذلك من قوله سبحانه:

وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَآزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنَّا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطَا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا

أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ الْآيَاتِ «1».

فقوله: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا الخ.

و قال سبحانه في موضع آخر: قَالَ اهْبِطَا «2» الخ.

و في رواية القمي عن الصادق عليه السلام: «و لم يدخلها إبليس»- الحديث «3».

و قال سبحانه- بعد حكاية إياته عن السجدة-: قَالَ فَأَخْرَجْنَا مِنْهَا قَبْلَكَ زَيْجًا الْآيَةِ «4».

يوجب إشكالا في كيفية وسوسته (لعنه الله) في الجنة، و هو ممنوع من وروده و وسوسته لآدم، و هو معصوم، و ينحل الإشكال بما ذكرناه من عدم تميّز السعادة و الشقاوة قبل الهبوط.

و يظهر منه أن عصيان آدم لم يكن بالعصيان المنافي لعصمته عليه السلام، و إنما هو عصيان جبلي ذاتي، و هو اختياره الهبوط إلى الدنيا، و هو ترك عالم النور و الطهارة و اختيار الظلمة و الكدورة، و إليه يلمح قوله سبحانه: فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ.

و هذا معنى قوله سبحانه: وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى الْآيَةِ «5».

و الدليل على قوله سبحانه بعد: ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى الْآيَةِ «6».

و قد قال سبحانه: وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «7».

و لو كانت معصيته عليه السلام معصية فسق لكانت جنته دار اختيار، فكانت من دار المادة و الظلمة، فكانت في الأرض دون السماء.

و قوله سبحانه: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا إِلَى قَوْلِهِ: وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ الخ.

سياق الكلام يعطي أن الهبوط إنما كان من غير الأرض، و هو السماء إلى الأرض، و هو ظاهر قوله في موضع آخر: فِيهَا تَخْبِثُونَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ الْآيَةِ «1».

و يدل عليه قول علي عليه السلام في احتجاجه على الشامي حين سأله عن أكرم واد على وجه الأرض، فقال عليه السلام له: «واد يقال له سرانديب سقط فيه آدم من السماء» «2».

و في النهج في خطبة له عليه السلام بصف فيها قصة آدم عليه السلام: «ثم بسط الله سبحانه له في توبته، و لقاها كلمة رحمته، و وعده المرد إلى جنته، و أهبطه إلى دار البلية، و تناسل الذرية» «3».

يشير عليه السلام بقوله: «و وعده ...» الخ.

إلى قوله سبحانه: فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ ... «4» الخ، و قوله: ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى الْآيَةِ.

و من الممكن أن يكون قوله سبحانه: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ... «5» الخ.

تلميحا إلى أن ذرية آدم مشاركون مع أبيهم في الخروج من الجنة بعد دخولها.

و يؤيد ذلك بقوله تعالى: فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي ... الخ.

فإن إبليس ياتس من رحمته، و قد قال فيه: قَالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقُّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَ مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ «1» الْآيَةِ.

فلا يبقى للخطاب إلا آدم زوجته، و الخطاب لهم إنما هو بالثنية دون الجمع.

و ما في بعض الروايات أن في الهابطين حية، كان إبليس ألقى وسوسته إليهما في الجنة بواسطتهما «2»، لا يصحح الخطاب بالجمع، فإن الحية و هي غير مكلفة بتكليف آدم و زوجته، خارجة عن الخطاب قطعا، فليس إلا أن الحكم لآدم و زوجته و ذريتهما، و قد قال سبحانه في موضع من كتابه: وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ الْآيَةِ «3».

و كيف كان، فظاهر سياق الآيات أن دخولهما الجنة كان بعد تسويتها، و النفخ و السجود، و هو المتحصل بل الصريح من الروايات.

و ممّا فی بعض الروایات، و هی: روایتان أو ثلاث: أنّه سبحانه نفخ فی خلق آدم یوم الجمعة، و أدخله الجنة بعد الظهر، من یومه ذلك و ما لبث فی الجنة إلا ستّ ساعات من النهار أو سبعا حتّى خرج منها «4».

و یتّضح من الجميع أنّ ذلك كان حالاً برزخياً له و لزوجته، و تمثّل لهما الشجرة المنهية فیها، فأكلتا منها و ظلما أنفسهما، و كان ذلك منهما هبوطاً إلى الأرض و حياة فیها و ظهور سواتهما.

و ورد فی الخبر أنّها كانت شجرة الحنطة و السنبلّة، و ورد أيضاً أنّها كانت تحمل

جميع الثمار كسائر أشجار الجنة، و ورد أنّها كانت شجرة علم محمّد و آله و ولایتهم «1».

و هذه التعبیرات جميعها مستقيمة واضحة عند الممارس المستأنس بالتعبیرات المشابهة التي وردت فی الشرع.

و علی أي حال، كانت شجرة، كان أصلها یتوجب الهبوط إلى الدنيا، و حیث أنّ الغلبة فیها هی التحقّق بعلم الأسماء كلّها، كما یتبین من سابق الآیات، و هی الولاية، فلذلك عبّر عنها تارة بشجرة الحنطة، و تارة بشجرة تحمل كلّ ثمرة، و تارة بشجرة علم محمّد و آله.

و يمكن أن تكون شجرة الحنطة و الإنسان يعيش بها، فیؤول إلى تمثّل الحياة الدنيا له علیه السلام. و يؤیّد قضية ظهور السوات و بدوها، و وری عنهما، و الله العالم.

و يمكن أن يكون إلى ما مرّت الإشارة، بقوله سبحانه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا «2» الآية.

فقله سبحانه: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا ... الخ.

یحكي عن ظلم سابق، و جهالة سابقة، فموطن هذا العرض إن كان هو الوجود الدنيوي، فالظلم فی نشأة سابقة و الأمانة هي التكليف كما يفستره به بعض الروایات، و إن كان قبل الوجود الدنيوي، فالظلم قبلها بطريق أولى، و الأمانة هي الولاية كما يفستره بعض آخر من الروایات، و كلاهما صحيحان؛ فإنّ الدنيا جارية على ما جرى علیه الأمر قبلها من سعادة و شقاوة.

و قوله سبحانه بعده: لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ

وَيُثَوِّبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا «1» الآية، بیان غلبة عرض الأمانة.

و قد قسم الإنسان إلى قسمين: مؤمن و منافق إشعاراً بأنّ الكلّ حاملون، فمنهم من حملة ظاهراً و باطناً، و منهم من حملة ظاهراً لا باطناً، و معلوم أنّ ظاهر تلك النشأة باطن في هذه النشأة و بالعكس، فالكاfer في هذه النشأة كافر في ظاهره، لكنّه معترف بجبلته و فطرته فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم.

و بالجملة فتطبيق (الآيتين) على قضية أخذ الميثاق، و قد شرحناها بعض الشرح في رسالة الأفعال «2»، و هي الرسالة الثالثة من كتاب التوحيد «3».