

استاد جلال الدین همامی

دو رساله در فلسفه اسلامی

تجدد اشغال و حرکت جوهری
جبر و اختیار از دیدگاه مولو



Jalāl al-Dīn Homā'ī

Two Treatises on Islamic Philosophy

The Renewal of Archetypes
and Trans-Substantial Motion
Rūmī and Free-will and Determinism



شابک: ۹۶۴-۹۴۴۵۹-۹-۳
ISBN: 964 - 94459 - 9 - 4

Iranian Institute of Philosophy

35000

استاد جمال الدین ہمامی دو رسالہ در فلسفہ اسلامی



al-Dīn Homā'ī Two Treatises on Islamic Philosophy

۳۳	۲
۳۳	۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



استاد جلال الدین همائی

دو رساله در فلسفه اسلامی



تجدد اقبال و حرکت جوهری
جبر و اختیار از دیدگاه مولو
کتابخانه مجلس شورای ملی



۴۹۹۳۷

همائی، جلال‌الدین، ۱۲۷۸-۱۳۵۹.

دو رساله در فلسفه اسلامی: تجدید امثال و حرکت جوهری، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی /
تألیف جلال‌الدین همائی. — تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
د، ۱۰۶ ص.

ISBN 964-94459-9-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Jalal al-din homai.

ص ع به انگلیسی:

Two treatises on Islamic philosophy: the kenewal of archetypes and
trans-substantial motion Rumi and Free-will and detelminism.

کتابنامه: ۹۹-۱۰۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

چاپ سوم.

۱. حرکت جوهری. ۲. جبر و اختیار. ۳. مولوی، جلال‌الدین، محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. —
جبر و اختیار. ۴. فلسفه اسلامی. الف. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR ۵۵ / ح ۴۳ ۵۸

۱۳۸۱

م ۸۱-۳۴۹۲۸

کتابخانه ملی ایران



دو رساله در فلسفه اسلامی

تألیف: استاد جلال‌الدین همائی

چاپ اول: ۱۳۶۰

چاپ دوم: ۱۳۸۱؛ تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

ناظر فنی: انتشارات ثریا

چاپ و صحافی: فاروس

حق چاپ و نشر محفوظ است.



آدرس: خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آراکلیان

تلفن: ۶۴۰۵۴۴۵؛ فاکس: ۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۹۶۴-۹۲۴۵۹-۹-۲ ISBN: 964-94459-9-4

شماره: ۷

بسمه تعالی

جای بسی خوشوقتی است که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به منظور پاسخگویی به نیازهای پژوهشی کشور در زمینه حکمت اسلامی، فلسفه غرب، کلام، ادیان و عرفان، فلسفه تطبیقی، منطق، تاریخ و فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی تأسیس شده است و از اهداف آن زمینه‌سازی مناسب برای ارتقای فعالیتهای پژوهشی در زمینه‌های مذکور در کشور و کوشش برای احیای جایگاه ویژه ایران در زمینه فلسفه در سطح جهانی است. شکی نیست که کشور عزیزمان ایران دارای یکی از غنی‌ترین میراث‌های فرهنگی جهان، بویژه در علوم عقلی است و انتقال این علوم به نسل حاضر و نیز به جهان امروز که تشنه این معارف است، امری بس مهم است؛ که مورد نظر این مؤسسه نیز می‌باشد.

از وظایفی که برای مؤسسه در نظر گرفته شده است، تألیف، تصحیح و ترجمه متون در رشته‌های نامبرده است و اینک خوشوقتیم از اینکه نخستین نمونه‌های انتشارات این مؤسسه به دانش پژوهان عرضه می‌شود. از ارباب فضل، کمال و اندیشه می‌خواهیم که با ارائه تألیف، ترجمه و تصحیح در زمینه‌های فوق، در این امر خطیر مشارکت و ما را در پیشبرد این اهداف یاری نمایند.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

۱. تجدد امثال و حرکت جوهری

۵	تجدد امثال.....
۷	تبدل امثال.....
۷	اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری
۸	التزامات متکلمان
۱۰	نتیجه اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال
۱۴	قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است
۱۵	فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا.....
۱۸	دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا
۱۹	مدرسان فلسفه ملاصدرا در قرن معاصر اصفهان
۱۹	آخوند ملا محمد کاشانی

۲۰	 حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی
۲۱	 جهانگیر خان قشقایی
۲۳	 شیخ محمد حکیم خراسانی
۲۴	 حاج ملا عبدالجواد آدینه‌یی و میرزا نصرالله قمیسه‌ای
۲۵	 مکتب فلسفی مخالف ملاصدرا
۲۸	 مسأله ربط حادث به قدیم و قاعده تجدد امثال
۲۹	 تبدل مزاج و اجزای بدن حیات عنصری
۳۰	 تجدد امثال به عقیده متکلمان اشعری
۳۲	 عَرَض قابل نقل و انتقال نیست
۳۴	 چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل به تجدد امثال شده‌اند
۳۶	 چگونگی ربط حادث به قدیم
۳۸	 انواع حدوث
۴۰	 زمان، دهر، سرمد
۴۰	 موجودات آنی، زمانی، دهری، سرمدی
۴۱	 حرکت قطعی و توسطه
۴۲	 در قدم و حدوث حقیقی، زمان رانمی‌توان اعتبار کرد
۴۳	 ارتباط حادث به قدیم از چه جهت مشکل است؟
۴۴	 حل مشکل ربط حادث به قدیم به طریقه حکما و متکلمان
۴۴	 ۱. طریقه حکما
۴۶	 ۲. طریقه متکلمان
۴۶	 تولید و اعداد و موافات در استنتاج قیاسات عقلی

۴۸	 ترجیح بدون مرجع به عقیده متکلمان اشعری و معتزلی
۴۹	 زمان موهوم
۵۰	 عقیده نگارنده در حرکت جوهری و ربط حادث به قدیم

جبر و اختیار و قضا و قدر

از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی

۵۹	 دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر
۶۰	 ۱. پشیمانی بر فعل
۶۱	 ۲. احساس لذت
۶۲	 ۳. تردید در انتخاب فعل و ترک
۶۳	 ۴. شرم و انفعال از کارهای زشت
۶۳	 ۵. صحت وعد و وعید و ثواب و عقاب الهی
۶۵	 ۶. تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد به یکدیگر
۶۵	 ۷. احساس فرق مابین حرکت مرتعش و اختیاری
۶۶	 ۸. ادراک وجدانی نهفته و آشکار
۶۹	 در خرد جبر از قدر رسواتر است
۷۱	 دفع شبهه جبریان
۷۳	 تحقیق مولوی در جواب شبهه جبریان
۷۷	 افعال اختیاری با مبادی و اسباب غیر اختیاری
۸۱	 تأویل «ماشاء الله کان» و «جفّ القلم بما هو کائن»
۸۲	 شبهه علم ازلی الهی در مسأله جبر و اختیار

علم اجمالی و تفصیلی الهی	۸۶
چگونگی صدور افعال ارادی و امتیاز آنها از اعمال جبری و قهری طبیعی	۸۹
عقیده مولوی با شیعه امامیه در جبر و اختیار یکی است	۹۳
جبر و اختیار از نظر تحقیق عرفانی	۹۶
قضا و مقضی	۹۹
تنمّه بحث	

شکوک و شبهات جبر و اختیار	۱۰۰
۱. شبهه نفی اختیار	۱۰۰
۲. شبهه اراده و قدرت بشر بر ایجاد افعال	۱۰۳
لطایف غیبیه	۱۰۶

فهرستها

فهرست آیات قرآنی	۱۱۵
فهرست اعلام	۱۱۹
فهرست کتب	۱۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدك ونصلي على رسولك الكريم
يامن اختفى لفرط نوره في غيب ذاته وظهر في مجالي آياته و
مظاهر كلماته و تنزه عن مجانسته مخلوقاته .
اللهم ارني الاشياء كما هي، اللهم اعصمني من الخطاء والخطل و
احفظني من الزيغ والزلل في القول والعمل.

این رساله ای است مشتمل بر دو مقاله از مباحث مهم فلسفه و
کلام اسلامی که تقدیم خوانندگان گرامی می شود. آرزو مند است که اگر
بهره یی از آن برگرفتند، نویسنده را از دعای خیر فراموش نکنند.
امید است که این هدیه ناچیز در پیشگاه حق تعالی و بندگان
پاکدل عزیز او مأجور و از نظر خرده بینان تنگ چشم به دور باشد.
هرچراغی را که هست او نور بار یارب از چشم حسودان دوردار
ادخلنا برحمته فی عباده الصالحین بحق محمد و آله
الطاهرین.

جلال الدین همایی

پنجشنبه دوم صفر ۱۳۹۸

بیست و دوم دی ماه ۱۳۵۶

۱

تجدد امثال و حرکت جوهری

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

تجدد امثال

در اصطلاح عرفا به این معنی است که وجود و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه به تازه شدن است و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به ممکنات می‌سد دم به دم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد، یعنی بطور «خلع و لبس» آنچه در «آن» سابق بود، بکلی معدوم می‌گردد و در «آن» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است، به ما می‌رسد؛ نه اینکه هستی سابق عیناً بدون تغییر، ثابت و پای برجای مانده باشد. همان طور که مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بسی خبر از نوشدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

از این جهت است که عرفا بطور قاعده کلی می‌گویند «الموجود لایبقی زمانین» و مقصود همه موجودات امکانی است اعم از جوهر و عرض. نه خصوص موجودات عرضی که متکلمان اشعری گفته‌اند «العرض لایبقی زمانین» و مولوی هم در این بیت بدان گفته اشاره کرده است:

این عرضهای نماز و روزه را چون که لایبقی زمانین انتفی

اما این که چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر یک حال می‌بینیم، علتش دوام و استمرار فیض مبدأ فیاض ازلی است. یعنی چون افاضه وجود به موجودات دائم و مستمر است و پی‌درپی به توالی و تابع آنات، بدون هیچ انقطاع و بی‌درنگ و تراخی صورت می‌گیرد، ما، توهم وحدت و ثبات و استقرار می‌کنیم. چنان که از حرکت سریع شعله جواله و قطره نازله، احساس دایره و خط مستقیم می‌کنیم.

همه‌از وهم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر^۱

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست

تبدّل امثال

تجدّد امثال را در اصطلاح «تبدّل امثال» نیز گفته اند و ظاهراً مأخذ هر دو اصطلاح آیات کریمه قرآن مجید باشد:

بلی قادرین علی ان تبدّل امثالکم و ننشکم فی ما لا تعلمون^۱

بل هم فی لبس من خلق جدید^۲

ان یثأ یذهبکم و یأت بخلق جدید^۳

کل یوم هو فی شأن^۴

اختلاف عرفا با حکما و متکلمان

در تجدّد امثال و حرکت جوهری

می دانیم که تفاوت عمده مسلک و مشرب عرفا با فلاسفه و متکلمان از این جهت است که عارف، از دیده می گوید - یعنی حقایق امور را از منبع اشراق و کشف و شهود باطنی می گیرد نه از روی منقولات و مسموعات و نه از طریق قیاسات عقلی منطقی - اما حکیم فلسفی پیرو براهین عقلی و قیاسات منطقی است، خواه مؤدای برهانش با وضع ظاهر شرایع منطبق باشد، خواه نباشد. یعنی در بحث علمی تقیّد به مسائل مذهبی ندارد، برخلاف متکلم که تمام اهتمام او مقصور بر حول و حوش

۱. سوره واقعه، آیه ۶۱.

۲. سوره ق، آیه ۱۵.

۳. سوره فاطر، آیه ۱۶.

۴. سوره الرحمن، آیه ۲۹.

مسائل مذهبی است. یعنی ملتزم و مقید است که برای معتقدات مذهبی خود دلایل عقلی بیاورد و بدین سبب مسائل علمی - فلسفی را به نفع عقاید دینی استخدام می‌کند.

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

التزامات متکلمان

چون وجهه مباحث کلامی معطوف و مقصور بر مسائل مذهبی است، هر کجا خط و راه مشی متکلمان به بن‌بست رسید، ناچار ملتزم به عقیده‌ای می‌شوند که در نظر فلاسفه و پیروان مکتب برهان عقلی مردود و مطرود است و احیاناً چندان به ظاهر سخیف و مخالف بدیهیات و محسوسات می‌نماید که موجب سخریه و استهزاء می‌گردد؛ نظیر التزام متکلمان اشعری به مسأله «تفکک رخی» و «عدم وجود دایره» و «سکون متحرک» و امثال آن که در اثر اعتقاد به «جزء لایتجزی» همه آن توالی را ملتزم شده‌اند، چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید می‌گوید:

«ویلز مهم ما یشهد الحس بکذبه و سکون المتحرک و انتفاء الدائره».

مسأله «العرض لا یبقی زمانین» مانند «کلام نفسی» مبحث کلام الله

۱. برای تحقیق این مسائل رجوع شود به شرح تجرید فوشی و شرح مقاصد و شرح موافق که در حواشی معرفی کرده‌ایم.

نیز از همان قبیل مسائل التزامی است که اشاعره مطرح کرده و به قبول آن ناچار شده‌اند، و فلاسفه و متکلمان معتزلی آنرا تأیید نمی‌کنند. اما اینکه چرا ملتزم به این اعتقاد شده‌اند، شرح آن را بعد خواهید دید. پنهان نیست که عارف و فقیه و متکلم هر سه با فلسفه و فلسفی مخالفت و مناقضت می‌ورزند. مولوی می‌گوید:

فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ناید برون
هم دراین سوراخ بنائی گرفت در خور سوراخ دانایی گرفت

عقل سرتیز است لیکن پای سست
زانکه دل ویران شده است و تن درست

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

جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم از قرن هفتم به بعد در همان منظور تلاش کردند، اما غالب آنست که دین و فلسفه هر دو را از محور اصلی خود خارج می‌سازند تا مابین آنها را سازگاری و هماهنگی داده باشند و گرنه صرف فکر عقلی فلسفی بویژه عقول ناقص جزوی با اخلاص و تعبد مذهبی همه‌جا موافقت و همراهی نمی‌تواند داشت. دین و فلسفه عقلی هر کدام مجری و مبنای جداگانه دارد. فلسفه، زائیده فکر و عقل

بشری است، اما مذهب، مولود وحی و الهام آسمانی و محصول عواطف و وجدانیات انسانی است.

نتیجه اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدّد امثال

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

بطوری که پیش از این گفتیم عرفا و حکمای اشراقی قاعده تجدّد امثال را پذیرفته و آنرا به سراسر عالم امکان - اعم از جوهر و عرض یا مادی و مجرد - تعمیم داده‌اند. حرکت جوهری نیز از توابع همین تجدّد امثال است. متکلمان اشعری آنرا از مختصات اعراض می‌شمارند و در اجسام و دیگر جواهر به هیچ روی با آن رأی موافق نیستند.

اما متکلمان معتزلی و جمهور فلاسفه مشایی، به هیچ قسم از تجدّد امثال و حرکت جوهری معتقد نیستند، نه آنچه را که اشاعره گفته‌اند، نه آنچه را که عرفا بدان رفته‌اند. از متکلمان قدیم معتزلی فقط نظام بصری عالم متکلم و معروف سده دوم هجری است که قاعده تجدّد امثال را پذیرفته و آن را مانند عرفا شامل هر دو نوع جوهر و عرض شمرده، عقیده نظام در کتب کلام از آن جمله شرح مقاصد در دو موضع (ج ۱، ص ۱۸۱ و ۳۱۹) یاد شده است.

از جمله عرفای قدیم که مفاد تجدّد امثال و حرکت جوهری - هر

دو - را صریح و واضح اعتقاد کرده شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز است (متوفی ۷۲۰ ه. ق.).

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

جهان کل است و در هر طرفه العین
عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی

در رساله حق‌الیقین که منسوب به اوست در باب ششم تحت عنوان «تعیّن حرکت و تجدّد تعینات حقیقیه» به تفصیل سخن گفته است که نمونه‌ای از آن را مطابق نسخه ای که در دسترس داشتم، نقل می‌کنم:

تعینات، بحسب اقتضای نسبت آن به اجسام، نسبت عرض است و العرض لایبقی زمانین و بحسب اقتضای نسبتین اعنی الوجود والعدم، طالب و مشتاق عدم‌اند و به سرعت تمام ساری و متحرک به مرکز فطرت ذاتی خوداند که عدم است به مثابه میل جواهر به مراکز و تری‌الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّالسحاب^۱.

حقیقه: ظهور سرعت سریان تعین در زمان از بدیهیات است که در هر طرقة العین حال را تجددی حاصل می‌شود تا در مرتبه خویش محکوم علیه نمی‌گردد به ادراک، چه هر یک از اجزای آنات او مانند نهر جاری و خط مستند می‌نماید و همچنین تجدد تعین مکان و سرعت سریان آن ظاهر است چه هر یک از اجزای جسم محیط که محل تجدد مکان است در حرکت مستدیره اقتضای اختفای جزئی دیگر می‌کند؛ و شبهه‌ی نیست که مکان، مجموع اجزای آن جسم است و تجدد تعین حرکت هم از ضروریات است؛ از آنکه خروج از قوه به فعل جز به طریق تدریج، صورت نبندد، مگر با مبدأ و منتهی و عدم سکون متخلل بینهما.

چون زمان و مکان و حرکت در هر طرقة العین متبدل می‌گردد، ضرورت بود که در جهات و اجسام و اعراض دیگر بر این وتیره روند که محقق است که هر آنی را و جزوی را از مکان و حرکت با هر یکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول، و هر یکی در هر طرقة العین بحسب لبس و خلع تعین وجودی خاص و عدمی خاص می‌باشد و این معنی را محسوس و مقید زمان و مکان در نیابد بل هم فی لبس من خلق جدید^۱.

تمثیل: آفتاب و ماه و کواکب را نسبت به ابقاع در هر طرفه العین، افولی و غروبی و مشرقی و مغربی است: فلا اقسام برّب المشارق و المغارب^۱.

حقیقه: مفهوم «انا» در هر شخصی و متعینی، در میان دو طرف که ظاهر و باطن است واقع شده؛ چون «آن» که واقع است میان دو طرف زمان و حرکت، واقع است میان مبدأ و منتهی؛ مانند خطوط که سطوح از آن مرکب‌اند و نقطه که اصل خط است. پس مفهوم «انا» عبارت از هویت بی‌کیفیتی است که در اشخاص روان شده است. کل یوم هو فی شأن^۲

تمثیل: قطره باران در وقت نزول ریسمان نماید و نقطه گردان، دایره و سراب، آب. يحسبه الظمآن ماء...^۳ انتهى

خلاصه استدلال مؤلف رساله این است که تعینات همه مانند اعراضند که گفته‌اند: «العرض لایبقی زمانین» و چون تغیر و تبدل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است، پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغیر و تبدل باشد و همین تبدلات است که دست آخر منتهی به تبدل هویتات و تعینات می‌گردد؛ چیزی که هست سرعت سریان و جریان بحدی است که وجود واحد ثابت دیده می‌شود، همچون توهّم خط، از نزول قطره باران و تصوّر دایره از نقطه گردان مانند شعله جّواله.

۱. سوره معراج، آیه ۴۰.

۲. سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۳. سوره نور، آیه ۳۹.

قاعده تجدد امثال،

ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است

ظاهر این است که اصل و ریشه کهن «حرکت جوهری» که در فلسفه ملاصدرا بارور شده و شهرت گرفته، همان قاعده تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیر باز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است و به عقیده این حقیر عمده مشکلات و اعتراضات که بر حرکت جوهری شده است — مخصوصاً عویصه «بقاء موضوع» که ملاصدرا به تصویر «هیولای متحصّل بصورة ما» به اعتقاد خود آن را حل می‌کند — ناشی از همین لفظ «حرکت» است. چرا که حرکت به هر قسم از اقسامش — خواه حرکت ایینی و کمی و کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمان است و خواه حرکت در مقوله جوهر که مختار طریقه ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفه مشایی است — همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری، بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه به شرح و تفصیل هر چه تمامتر گفته از مسائل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهنهای عادی است.

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

فرق تجدّد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته را هم گوشزد می‌کنم که هر چند به تفصیلی که گفتیم تجدّد امثال به نظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می‌شود؛ اما به طریقه‌ای که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده است، می‌توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر از چند جهت فرق گذاشت:

۱. یکی این که موضوع تجدّد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصّل شده باشد.

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

۲. فرق دیگر اینکه تجدّد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجرّادات و مادیّات؛ اما حرکت جوهری به اعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجرّادات و مفارقات از ماده راه ندارد. چرا که حالت متطرّه در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.

۳. فرق سوم این که تجدّد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد و اعراض تابع جواهرند. یعنی مثلاً حرکت کمی و کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴. فرق چهارم این است که موافق عقیده حرکت جوهری وجود

طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد. یکی اعتبار اینکه وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است. پس به اعتبار و ملاحظه جنبه وجودش معمول است؛ اما به لحاظ جنبه تجددش معمول نیست. چرا که تجدد و سیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و از قواعد مسلم فلسفی است که امر ذاتی محتاج علت نیست. و به همین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی‌شود. اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، یک امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی.

اکنون که سخن بدین مقام رسید، خوب است شعر مثنوی مولوی را هم بشنوید. چرا که وی نیز مانند محققان حکما و عرفا معتقد به قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است. البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم.

صورت از بی صورتی آید برون

باز شد کانا الیه راجعون

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

هر نفس نو می شود دنیا و، ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی، نونو می رسد
مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شررکش نیز جنبانی به دست

اشاره به همان شعله جواله و قاعده فلسفی که حرکت سریع اتصالی
مساوق با حرکت شخصی است.

شاخ آتش چون بجنبانی بساز
در نظر آتش در آید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می نماید سرعت انگیزی صنع
بر عدمها کان ندارد چشم و گوش
چون فسون خواند، همی آید بجوش
از فسون او عدمها زود زود
خوش معلق می زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند
زود او را در عدم دواسبه راند

در همه عالم اگر مرد و زن اند دم به دم در نزع و اندر مردن اند

دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا

بعد از صدرالمتهلین (ملاصدرا متوفی ۱۰۵۰ ه.ق) دو مکتب فلسفی در اصفهان - که عاصمه کشور و مرکز علمی ایران در آن زمان بود - تشکیل شد. یکی مکتب موافقان فلسفه او که اکثر اهل ذوق و عرفان بودند و میراث علمی او را به عهد حاضر رسانیدند^۱.

میراث این مکتب در عهد اخیر یعنی قرن ۱۲-۱۳ هجری به توسط میرابوالقاسم مدرس خاتون آبادی متوفی ۱۲۰۲ ه.ق به آقا محمد بیدآبادی متوفی ۱۱۹۷-۱۱۹۸ و ملا محراب جیلانی متوفی ۱۲۱۷ ه.ق به آقا علی نوری اصفهانی متوفی ۱۲۴۶ ه.ق رسید که بزرگترین مدرّس فلسفه ملاصدرا در اصفهان بود و مدتی حدود ۶۰-۷۰ سال متوالی به این خدمت اشتغال داشت و شاگردان دانشمند معروف و برجسته مانند ملا اسماعیل اصفهانی و احدالعین محشی شوارق و ملا محمد جعفر لنگرودی شارح مشاعر، و میر سید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ ه.ق استاد آقا محمد رضا قمشه ای اصفهانی متوفی ۱۳۰۶ ه.ق و ملا عبدالله زنوزی و دست آخر حاج ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ از حوزه درس او برخاستند که آن امانت علمی را به اخلاف تحویل دادند. و در آن میان حاج ملاهادی سبزواری از همه مهمتر و مؤثرتر بود رحمه الله علیهم اجمعین رحمه واسعه.

۱. مؤلف محترم در چند صفحه بعد، تحت عنوان «مکتب فلسفی مخالف ملاصدرا» به معرفی مکتب دوم پرداخته اند. و ناشر.

مدرسان فلسفه ملاصدرا در قرن معاصر اصفهان

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

آخوند ملامحمد کاشانی

یکی از آن دو استاد بزرگ فلسفه آخوند ملامحمد کاشانی است (متوفی ۱۳۳۳ ه. ق) که علاوه بر فلسفه در فقه و اصول و ادبیات و ریاضیات نیز مدرس استاد و در جمیع این فنون دارای مرتبه اجتهاد بود. آخوندکاشی متجاوز از پنجاه سال با عشق و علاقه هر چه تمامتر به تدریس و تعلیم فنون عقلی و نقلی و تربیت طالبان مستعد اشتغال داشت. جماعت کثیری از فضلا و علما خواه در فنون ادبی، و خواه در فقه و اصول، یا ریاضی و فلسفه و کلام از برکت انفاس قدسیه افاضاتش سیراب شدند.

حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی

زبده و خلاصه شاگردان «آخوند کاشانی» حضرت استادی علامه
آیه الله العظمی جناب حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی است. متولد شنبه
۱۲ جمادی الاخر سنه ۱۲۹۷ ه. ق که سن شریفشان در حال حاضر
حدود ۹۹ سال قمری و ۹۶ شمسی است اطلال الله بقائه.

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

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

تا آنجا که من اطلاع دارم حضرت استادی در فضیلت زهد و تقوی و اعمال دقایق و لطایف اخلاقی و جامعیت علوم و فنون عقلی و نقلی امروز در سراسر ایران یگانه و بی همتاست. متع الله المسلمین بطول حیاته و وفقنا لاداء شکر مواهب افاضاته^۱.

پدرم مرحوم میرزا ابوالقاسم محمد نصیر طرب بن همای شیرازی اعلی الله مقامه متوفی ۱۳۳۰ ه. ق شاگرد آخوند کاشانی و جهانگیر خان بود و بهترین عکس مرحوم «آخوند» همانست که با او گرفته و کلیشه آن در مقدمه دیوانش طبع شده است. حقیر به همان مناسبت در دو - سه سال آخر عمر «آخوند» به خدمت او بار یافتم و در حل مشکلات ادبی و ریاضی بطور سؤال و جواب از محضر انورش بهره یاب شدم. در آن تاریخ دوره شکستگی و ضعف و نقاهت پیری را می گذرانید؛ در عین حال چنان در حل مسائل مسلط و حاضر جواب بود که موجب شگفتی و اعجاب من می شد. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

جهانگیر خان قشقای

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

۱. مع الاسف پس از مدت قلیلی که از تحریر مقاله می گذشت در لیلۃ عید غدیر ۱۳۹۶ ه. ق مطابق ۱۹ آذرماه ۱۳۵۵ شمسی به جوار رحمت الهی پیوست.

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

مرحوم خان به قول شاگردان و اصحاب فهمیده برگزیده‌اش مصداق «انسان کامل» بود. وفور عقل و درایت و فضیلت حسن اخلاق، و مقام قدس و نزاهت و تقوی و دیانت او مسلم جمیع طبقات بود. ایشان نه تنها فلسفه را در اصفهان از تهمت خلاف شرع و بدنامی کفر و الحاد نجات داد بلکه چندان به این علم رونق و اهمیت بخشید که فقها و متشرعان نیز علانیه با میل و رغبت روی به درس فلسفه نهادند و آن را مایه فضل و مفاخرت می‌شمردند.

مرحوم خان نیز مانند «آخوند» جامع فنون عقلی و نقلی بود و در هر دو رشته تدریس می‌فرمود؛ با این تفاوت که: «آخوند» در ادبیات و ریاضیات و هیئت و نجوم بر «خان» برتری داشت، در عوض «خان» به استادی و مهارت در موسیقی و فن طب و طبیعیات از آخوند ممتاز بود. یکی از دلایل این که هر دو استاد به حقیقت اهل دین و دانش بودند نه از قماش جاهلان عالم نما - که مصطلحات علمی را وسیله تفاخر و نکاثر جاه و مال قرار داده باشند - این است که به هیچ وجه با یکدیگر رقابت و هم‌چشمی و منازعت نداشته بلکه با یکدیگر با کمال رعایت احترام و موّدت و صفا و یگانگی رفتار می‌کردند و در ترویج و بزرگداشت یکدیگر اهتمام می‌ورزیدند.

شیخ محمد حکیم خراسانی

همانطور که جناب حاج آقا رحیم، شاگرد خاص الخاص و بزرگترین وارث علوم و دانشهای «آخوند کاشانی» است؛ شادروان استادنا الاعظم الحکیم الصمدانی و العارف الزبانی آقا شیخ محمد خراسانی - که در بامداد غره ذی الحجة سال ۱۳۵۵ ه. ق. روح او از این جهان فانی به عالم باقی رهسپار گردید و جسدش در تکیه ملک نزدیک «آخوند کاشانی» مدفونست - شاگرد خاص الخاص و وارث علم و اخلاق مرحوم جهانگیرخان بود.

از حسن اتفاق مابین این دو دانشمند حکیم عظیم‌القدر نیز رابطه دوستی و مؤاخات چندان مؤکد بود که کمتر شبانه روزی اتفاق می‌افتاد که چند ساعتش در مجلس انس و صحبت و مذاکرات دوستانه علمی و اعتقادی آنها با یکدیگر نمی‌گذشت.

حقیر بسیاری از آن مجالس را که از وفور برکت و حال، مصداق «جنتان عن یمین و شمال» بود، درک کرده و چندان محظوظ شده و فیض برده‌ام که «هنوز لذت او هست زیر دندانم».

مرحوم شیخ حکیم خراسانی مانند «خان» و «آخوند» مجرد می‌زیست و تا پایان عمر در همان مدرسه صدر حجره و شبانروز چند حوزه درس داشت که عمده‌اش تدریس فلسفه بود. خصوص فلسفه ملاصدرا که اعتقاد راسخ بدان داشت و شرح منظومه را به اعتبار این که بقول خودش «بچه اسفار بود» بسیار خوب و پخته و متفح تدریس می‌کرد.

وی در ادبیات و اصول فقه و ریاضیات و طب و طبیعیات نیز استادی و مهارت داشت. اما عمده تخصص و معروفیت او در همان فلسفه بود که حوزه درسش بعد از «خان» و «آخوند» گرمترین و معروفترین حوزه‌های درس فلسفه شمرده می‌شد و مشعل نورپاش آن حدود سی سال متوالی از برکت وجود او روشنی داشت. افسوس که کسی در اصفهان جانشین او نگردید و چون او بمرد، چراغ آن علم در جامعه مدارس قدیم اصفهان بکلی خاموش شد و شهری که از آغاز قرن دهم هجری تا آن زمان حدود پنج قرن متوالی بزرگترین کانون و عاصمه این فن شریف بود، چنان خالی و بی روح افتاد که گفتی:

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا
انیس و لم یسمر بمکه سامر

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

حاج ملا عبدالجواد آدینه‌یی و میرزا نصرالله قمیشه‌یی
ناگفته نگذارم که هر چند در این بیست - سی سال اخیر مدرس

رسمی معروف فلسفه همان استادی « شیخ محمد خراسانی » بود، اما در زمان « آخوند » و « خان » و بعد از ایشان نیز حوزه‌های مفید درس فلسفه در داخل و خارج شهر اصفهان تشکیل می‌شد. از آن جمله در داخل شهر علامه بزرگوار مرحوم « حاج ملا عبدالجواد آدینه‌بی » متوفی سنه ۱۳۳۹ هـ. ق که از شاگردان « خان » و « آخوند » بود، درس شرح منظومه می‌گفت و عده‌ای شاگرد مخصوص داشت ایشان درالسنه وافواه به نام « حاج ملا جواد آدینه‌بی » خوانده می‌شد. این حقیر فن معرفة التقویم و شطری از اصول فقه را خدمت آن بزرگمرد که باید در باره او مقاله جداگانه نوشت، تحصیل کرده‌ام. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

در خارج شهر حکیم دانشمند بزرگوار میرزا نصرالله قمیشه‌بی بود. متوفی ۱۳۲۴ هـ. ق که در قمیشه (شهرضا) حوزه درس فلسفه داشت و عمده توجه او معطوف فلسفه ملاصدرا بود. از شاگردان وی دو استاد گرانمایه برخاستند. یکی مرحوم آقا شیخ اسدالله دیوانه متوفی ۱۳۳۴ هـ. ق؛ دیگر آخوند ملا محمد هادی فرزانه متوفی لیلة غرة شعبان ۱۳۸۵ هـ. ق که حقیر هر دو را دیده و از محضرشان بهره‌مند شده‌ام. بعد از « ملا محمد هادی » چراغ فلسفه در خارج شهر اصفهان نیز بکلی خاموش شد. رحمة الله علیهم اجمعین.

مکتب فلسفی مخالف ملا صدرا

اما مکتب دیگر مکتب مخالفان فلسفه ملا صدرا است که بزرگترین استاد و درخشانترین چهره شاخص آن ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی

است. متوفی ۱۰۸۰ هجری قمری.

ملا رجبعلی در بسیاری از مسائل مهم از قبیل اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری مخالف سرسخت فلسفه ملاصدرا بود و در تألیفات خود عقاید او را ابطال می‌کرد.^۱ شاگردانش از قبیل علی بن قرچقای خان - صاحب احیاء الحکمة و مرآت الوجود و الماهیه^۲ که این هردو رساله را این حقیر دیده‌ام به فارسی خوب نوشته است - هم در مخالفت با ملاصدرا از استاد خود پیروی داشتند.

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

ملارجبعلی در رساله مبدأ و معاد متعرض هردو قاعده تجدد امثال

۱. ملارجبعلی در زمان خود به قدری محترم بود که شاه عباس ثانی به زیارت او می‌رفت.

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

و حرکت جوهری شده و تجدّد امثال را به این عبارت تفسیر کرده است:
و تجدّد الامثال عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات في
آئين و يصرحون ان الموجودات كلها تنعدم رأساً في كل آن و
يتجدّد امثالها في آن آخر بعده و هكذا الى غير النهاية.

اما خود ملارجبعلی معتقد به تجدّد امثال و حرکت جوهری نیست
و هر کدام را به دلیلی پیش خود ابطال کرده است. درباره تجدّد امثال
می‌گوید: اگر مثلاً عقل اول معدوم شد، لازمه‌اش این است که معلول از
علت تامّه که واجب الوجود است، تخلف پیدا کند، یا علت هم معدوم
شود و این هر دو فرض محال است؛ عین عبارت او بعد از تعریف تجدّد
امثال چنین است:

و بيان فساد ذلك ان العقل الاول مثلاً اذا انعدم يلزم احد امرين
محذورين اما تخلفه عن علته التامة و هو واجب تعالى شأنه و
اما عدم علته و هو الواجب ايضاً و كلاهما محالان بالضرورة.
در مبحث حرکت جوهری اسمی از ملاصدرا نمی‌برد و آنرا به
عنوان «قد ذهب عليها طائفة من الفضلاء» ذکر می‌کند و در دلیل ابطالش
یک جا به همان دلیل بطلان تجدّد امثال حواله می‌دهد و می‌گوید حرکت
جوهری در حقیقت همان تجدّد امثال است که عرفا می‌گفتند. در جای
دیگر چنین استدلال می‌کند:

اذا فرضنا شيئاً يتحرك في ذاته و جوهره من مبدأ معين الى
متهى خاص لوجوب هذين الامرين في الحركات المتناهية
فلا يخلو المتحرك في متهى الحركة من انه هو ما كان في مبدأ

الحركة بالشخص او غيره فان كان في المتهى هو ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك بل كان ساكناً وقد فرضناه متحركاً هذا خلف و ان كان في المتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً لان بقاء المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه و هذا خلف ايضاً.

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

ناگفته نماند که اساس و پایه اشکال و استدلالی که شنیدید مبتنی بر همان «بقاء موضوع» است که سخت ترین عقده حرکت جوهری است و خود ملاصدرا در حکمت متعالیه اسفار و دیگر مؤلفاتش متعرض آن اشکال شده و با تفصیل هر چه تمامتر آن را به نظر خود حل کرده است. حقیر نیز در حواشی که بر رساله ملا رجبعلی نوشته، اعتراضات او را از طرف ملاصدرا جواب داده‌ام و دست آخر معتقدم که: «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» هر دو از مسائل ذوقی شهودی وجدانی است؛ نه از قضایای فلسفه برهانی. به عبارت دیگر «هو طور وراء طور العقل».

مسألة ربط حادث به قدیم و قاعدة تجدد امثال

یکی از اعتراضات عمده که بر قاعدة تجدد امثال و حرکت جوهری

ایراد می‌شود، مسأله «ربط حادث به قدیم» یعنی پیوند امر متجدّد متغیّر با ثابت دائم ازلی است که در جواب افناعی آن گفته اند:

چون تجدّد و سیلان، ذاتی هویت عالم است، احتیاج به علت خارج از ذات ندارد؛ به قاعده معروف «الذاتی لا یعلل». یعنی امر ذاتی به علتی غیر از نفس آن ذات محتاج نیست. پس آنچه متعلق جعل جاعل قرار می‌گیرد نفس ذات و عین هویت سیال متجدّد است، نه تجدّد و تغیر آن ذات. چنانکه مثلاً در زوج بودن عدد چهار، کافی است که چهار را ایجاد کنند. زوجیت خود به خود به تبع عدد چهار ایجاد شده است. احتیاج به علت دیگر ندارد؛ چرا که زوج بودن لازمه ذات عدد چهار است.

نفس حرکت جوهری به عقیده ما واسطه ربط حادث به قدیم تواند بود. همانطور که حکیمان در حرکت توسطیه دوری فلک گفته‌اند. بعد از این هم راجع به این مطلب گفتگو خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

تبدّل مزاج و اجزای بدن حیات عنصری

توضیحاً قضیه تبدّل مزاج یا استحاله - ذرات و اجزای حیات بدن عنصری که به تعبیر اطّباء امروزی، سلولهای بدن می‌گویند و جزو اسرار مهم فن طب و طبیعیات شمرده می‌شود - غیر از مسأله تجدّد امثال است که عرفا می‌گویند. اگر چه بحسب ظاهر موهم این است که از فروع و شئون تجدّد امثال باشد!

تجدّد امثال به عقیده متکلمان اشعری

«العرض لا یبقی زمانین»

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

در شرح مقاصد^۱ آمده است:

«ذهب کثیر من المتکلمین ان شیئاً من الاعراض لا یبقی زمانین بل کلها علی التقضی والتجدّد کالحركة والزمان عند الفلاسفة و بقاءها عبارة عن تجدّد الامثال بارادة الله و بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا یحتاجان الی المؤثر»^۲.

در شرح مواقف^۳ آمده است:

«ذهب الشیخ الاشعری و متبعوه من محققى الاشاعرة الی ان العرض لا یبقی زمانین، فالاعراض جملتها غیر باقیة عندهم بل هی علی التقضی والتجدّد یتقضی واحد منها و یتجدّد آخر مثله»^۴.

چنانکه دانستیم عرفا قاعده تجدّد امثال را در تمام موجودات

۱. شرح مقاصد و متن آن هر دو از تألیفات محقق تفتازانی است متوفی ۷۹۲.

۲. شرح مقاصد، تفتازانی، جلد اول، صفحه ۱۸۰.

۳. شرح مواقف از میر سید شریف جرجانی است متوفی ۸۱۶ هـ. ق و متن آن از قاضی عضدالدین ایبکی معاصر خواجه حافظ است متوفی ۷۵۶ هـ. ق.

۴. شرح مواقف، میرسیدشرف جرجانی، جلد پنجم، صفحه ۳۷.

امکانی اعم از جوهر و عرض و اعم از ارضی و سماوی تعمیم می‌دهند و می‌گویند بقای هر موجودی مادی یا مجرد از ماده غیر از ذات باری تعالی به طریق تجدّد امثال و تعاقب افراد متماثل است و به هر طرفه‌العین و در هر دم که می‌گذرد این جهان سر تا پا معدوم می‌گردد و جهانی نو به وجود می‌آید که در تمام مشخصات مماثل جهان معدوم شده است. شاید در آیه کریمه:

و ترى الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب^۱

اشاره به همین معنی شده باشد.

حرکت جوهری هم جز این نیست که می‌گویند سرتاسر هویت وجودی عالم با حفظ وحدت اتصالی و سیر استکمالی پیوسته در تبدّل و تجدّد جوهری است.

پس مدلول تجدّد امثال و حرکت جوهری بر روی هم این است که حرکت و سیلان لازم لایتنفک ذرات عالم وجود است و سراسر عالم امکان و کلی موجودات جوهری و عرضی پیوسته در حرکت و لحظه به لحظه در تقضی و تبدّل و تجدّد باشند. پس آنچه در حال حاضر می‌بینی، غیر از آن است که در آن قبل دیده بودی و آنچه در لحظه بعد هم بینی غیر از آن است که الان دیده باشی. لیکن افراد متعاقب چندان شبیه و مماثل یکدیگرند که در بادی امر مغایرت احساس نمی‌شود و تتابع و توالی افراد مماثل چندان سریع و پی در پی انجام می‌گیرد که در ظاهر

رشته متصل وحدانی دیده می‌شود. مطابق قاعده معروف که «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است».

اما متکلمان اشعری تجدد امثال را در اجسام و سایر انواع جوهر اصلاً جایز نمی‌شمارند و این قاعده را به عرض مقابل جوهر تخصیص می‌دهند. یعنی می‌گویند از خواص موجودات عرضی از قبیل کیفیت حرارت و برودت و الوان و طعوم و امثال آن این است که فرد موجود آن عیناً در دو زمان باقی نمی‌ماند، بلکه دائم مانند حرکت اینی مکانی در تصرّم و تجددند و به هر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبدأ خلقت ایجاد می‌شود. همچنان بر حسب اراده الهی افراد متماثل – یعنی افرادی که از هر جهت متحدند – به تعاقب و توالی یکدیگر موجود و معدوم می‌گردند؛ بر خلاف اجسام و سایر موجودات جوهری که به عقیده آن طایفه حرکت جوهری و تجدد امثال در آنها ذاتاً راه ندارد و تغییری که بر آنها عارض می‌شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض است. تفتازانی در شرح مقاصد می‌گوید: «من احکام الاجسام انها باقیة زمانین و اکثر»^۱

عرض قابل نقل و انتقال نیست

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

۱. شرح مقاصد، تفتازانی، جلد اول، صفحه ۳۱۸.

می‌گویند عرض قابل نقل و انتقال نیست، به این دلیل که موضوع و محل از مشخصات وجود اعراض است. یعنی عرض وجود مستقل جدا از موضوع و محل ندارد. بلکه وجود عینی آن قائم به وجود موضوع و محل است. پس اگر از موضوعش جدا شود، قوام وجودی او از بین می‌رود و فانی و زایل خواهد شد.

اما این که گرم شدن و بویناکی اجسام مجاور یکدیگر را می‌بینیم، به اعتقاد ایشان نه از جهت انتقال عرض از محلی به محل دیگر، بلکه از این جهت است که در اثر مجاورت و ملامت دو جسم مجاور، استعدادی به وجود می‌آید که موجب ایجاد حرارت و رایحه می‌گردد و این اوصاف مستقلاً از مبدأ خلقت به جسم مجاور افاضه می‌شود. مولوی به همین قاعده اشاره کرده است:

نقل نتوان کرد مر اعراض را

لیک از جوهر برند امراض را

گفت شاهابی قنوط عقل نیست

گر تو فرمایی عرض را نقل نیست

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

استناد می‌کند:

«والموضوع من جملة الشخصات و العرض لا یصح علیه

الانتقال^۱.

و تفتازانی در شرح مقاصد می‌گوید «اتفق الحكماء و المتكلمون على امتناع انتقال العرض من محل الى آخره»^۲.
در همین کتاب و همچنین شرح مواقف و شرح تجرید قوشچی، دلائل و اعتراضات این قاعده به تفصیل نوشته شده است. طالبان این مباحث می‌توانند بدان مآخذ رجوع کنند.

چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل به تجدد امثال شده‌اند

متکلمان اشعری به قاعده تجدد امثال در امور عرضی بدان سبب ملتزم شده‌اند که به اعتقاد خود پایه مذهب توحید و اساس احتیاج

۱. بدینست مطلب تازه‌ای را که شاید کمتر شنیده باشید اینجا گوشزد کنم که خواجه در تجرید از نظر کلامی بحث می‌کند نه از جنبه فلسفی و بدین سبب ممکن است، پاره‌ای از مطالب این کتاب در ظاهر با مؤلفات فلسفی خواجه مانند شرح اشارات سازگار نباشد و ظاهراً به همین جهت بعضی از انتساب تجرید به خواجه تردید نموده‌اند چنانکه از گفته تفتازانی در شرح مقاصد معلوم می‌شود.

در مبحث ماهیت لا بشرط و به شرط شیء و به شرط لاه نوشته شرح اشارات را با تجرید مقایسه می‌کند و چون آن را به نظر خودش متناقض می‌بیند، می‌گوید:

«اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه... و فيه شهادة صادقة بمارمی به التجريد من آله ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره»، ج ۱ ص ۱۰۲.

در جای دیگر هم با عبارت تردید آمیز می‌نویسد: «التجريد المنسوب الى الحكيم الطوسي» ج ۲ ص ۲۸۷.

اتفاقاً بنده هر قدر دقت کردم در خصوص ماهیت لا بشرط و بشرط لا مابین نوشته‌های شرح اشارات و تجرید تعارض و تنافی نیافتم و الله العالم.

۲. شرح مقاصد، تفتازانی، جلد اول، صفحه ۱۷۸.

ممکنات را به خالق، پاسداری و نگاهداری کرده باشند نه از راه کشف و شهود عرفانی یا اقامه دلیل برهانی. چیزی که هست، اتفاقاً این التزام با قسمتی از معتقدات عرفا هم مطابق درآمده است.

تفصیل مطلب به این قرار است که چون متکلمان اشعری اجسام و دیگر موجودات جوهری را ثابت و باقی می‌دانند و حرکت و تجدد و تبدل را بر این قسم از موجودات روانمی‌دارند، ایشان را ترس گرفته و این توهم دست داده است که اگر حال اعراض هم بدین منوال باشد، لازم آید که عالم هستی و بقای ممکنات مستغنی از مبدأ آفرینش گردد و العیاذ بالله کار به قضیه کفرآمیز «بدالله مغلوله» منتهی شود.

پس به حمایت دین و رعایت حریم مذهب و به قصد این که مبادا کارگاه صنع در خطر سقوط و زوال بیفتد و دستگاه خلقت به تعطیل انجامد و بقای عالم محتاج به وجود خالق نباشد، از راه ناچاری و التزام فهری قائل به اصل تجدد امثال و قاعده «العرض لایبقی زمانین» شده‌اند. غافل از اینکه آن بیم و آن چاره‌جویی هیچ کدام در دستگاه آفرینش ذره‌ای تأثیر ندارد و بدون التزام آن قاعده نیز کارخانه صنع هرگز از کار نخواهد افتاد و فیض الهی هیچگاه منقطع نخواهد شد و پیوند رشته علت و معلول، خواه علت وجودی و خواه علت بقا، بدون ذره‌ای سستی و فترت، تا ابد همواره پایدار و برقرار خواهد ماند؛ هرچند که ما اصلاً نباشیم و علم کلام و فلسفه‌مان هرگز از دستباف دماغهای خنیاں‌پرور ساخته نشده باشد!

یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی، الحمد ان شأ بذهمکم

و یأت بخلق جدید و ماذلک علی الله بعزیز^۱

موسی و عیسی کجا بد کافتاب
کشت موجودات را می داد آب
آدم و حوا کجا بود آن زمان
که خدا افکند این زه در کمان

در شرح مواقف درباره عقیده متکلمان اشعری می نویسد:
«انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو
الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه
العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضرعده في وجوده فدفعوا ذلك بان
شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر
دائماً كان الجواهر ايضاً حال بقائه محتاجاً الى ذلك بواسطة احتياج شرطه
اليه فلا استغناء اصلاً»^۲

چگونگی ربط حادث به قدیم

هرچند این مسأله خود مستقلاً جزو مسائل فلسفی و کلامی است ،
اما چون در مبحث تجدد امثال و حرکت جوهری از آن مسأله مکرر یاد
کرده ایم، برای این که خوانندگان این مقاله در ابهام نمانند و محتاج

۱. سوره فاطر، آیه های ۱۵ و ۱۶.

۲. شرح مواقف، میرسید شریف جرجانی، جلد ۵، صفحه ۳۸.

مراجعه به مآخذ دیگر نباشند، به قدری که در خور فهم متوسط عمومی باشد و به قول منطقی‌ها به اندازه «شرح اسم» در این باره گفتگو می‌کنیم. چگونگی ارتباط امر حادث متجدّد به مبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمّات و عوایص مسائل فلسفه و کلام است که فلاسفه و متکلمان هر کدام به طریقی از در چاره جوئی برآمده و در حل آن مشکل کوشیده‌اند.

گاه هم برای تخلّص از این مخمصه به تکلفات عجیب افتاده و از راه ناچاری به اقوال سخیف نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع اجزای عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جواز تخلف معلول از علت تامّه» و امثال آن، ملتزم شده‌اند که صرف وقت کردن و تضييع عمر در نقل و ابطال آن قبیل اقوال به اعتقاد من از روش عقل مستقیم به دور است.

توضیحاً «حادث» که در این مبحث گفته‌اند مقصود «حادث زمانی» است که شامل حوادث یومیّه و مجموع عالم طبیعی جسمانی می‌شود؛ نه عقول و مجردات صرف؛ که به عقیده گروهی از محققان فلسفه و کلام، قدیم زمانی‌اند و حادث ذاتی.

اما مطابق عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان اعم از مادی و مجرد را حادث زمانی شمرده‌اند، پیداست که دایره اشکال ربط حادث به قدیم وسیعتر و حل آن دشوارتر خواهد بود. به فرض حدوث ذاتی که جمهور حکما و متکلمان گفته‌اند؛ یا به

تصویر «حدوث دهری» - که منسوب به محقق داماد^۱ است - موضوع بحث، محدود و منحصر به همان عالم جسمانی و حوادث یومی می‌شود که اول بار گفتیم.

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

انواع حدوث

چون از انواع حدوث گفتگو رفت، ناچار باید آن را به قدر لزوم تفسیر کنیم.

۱. حدوث زمانی

آن است که وجود امر حادث، مسبوق به عدم زمانی باشد؛ نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت و آنچه فردا وجود می‌گیرد که امروز نبود.

۱. یعنی میرمحمد باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱ ه.ق.) مؤلف تفسیرات و جذوات و ایماضات و کتب رسائل عقلی و نقلی دیگر.

۲. حدوث ذاتی

آن است که مسبوق به عدم ذاتی باشد. مانند صدور معلول از علت تأمه که در خارج تقارن وجودی دارند اما در تعقل ذهنی، چنان است که علت ذاتاً بر معلولش مقدم است. چندان که می‌توانیم علامت ترتب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم «معلول پس از علت، وجود گرفته است» و «وجدت العله فوجد المعلول».

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

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

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

زمان - دهر - سرمد

بر توضیح می‌افزایم:

۱. زمان

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

۲. دهر

ظرف نسبت اشیاء متغیر است به ثابت نظیر متغیرات زمانی و ثابتات ازلی که چون این دو امر را به هم نسبت دهیم ظرف نسبتشان وعاء دهر است و به این جهت می‌گویند که همه متغیرات و متفرقات زمانی در وعاء دهر به وجود دهری ثابت و مجتمع‌اند.

۳. سرمد

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

موجودات آنی، زمانی، دهری، سرمدی

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

موجودات زمانی خود بر چند نوع است:
 یکی «زمانی بالذات» یعنی خود زمان، که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز به واسطه نور روشن است، اما خود روشنائی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.
 دیگر موجود زمانی بر وجه انطباق بر زمان مثل «حرکت قطعی».
 دیگر موجودات زمانی نه بر وجه انطباق بر زمان مانند «حرکت متوسطه» که در ذیل آنرا تفسیر می‌کنیم.

حرکت قطعی و متوسطه

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطه» و «قطعی» تقسیم کرده‌اند.

مقصود از حرکت متوسطه، بودن جسم متحرک است مابین مبدأ و متهی؛ لیکن نه همین مفهوم کلی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می‌شود بلکه مراد، مصداق خارجی این توسط است که آن را به مناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می‌گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمر دارد؛ یعنی در هر آن از آنات زمان و هرحدی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطه سیاله» نسبت به خط ممتد و «آن سیال» نسبت به امتداد زمان. همین امر ثابت بسیط که حرکت توسطی نامیده می‌شود به سبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم

امر ممتدی در خیال می‌گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر فارالذات» را حرکت قطعیه نامند.

پس حرکت قطعیه، امر ممتدی است که به واسطه ذات سیال مستمر حرکت توسطیه در صفحه خیال رسم می‌شود و نسبت آنها به یکدیگر مانند نسبت نقطه سیال و آن سیال است و به امتداد خط و زمان. به عبارت واضحتر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است، حرکت توسطی است و امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده‌اند.

در قدم و حدوث حقیقی

زمان را نمی‌توان اعتبار کرد

در قدم و حدوث حقیقی، زمان معتبر نیست وگرنه مستلزم تسلسل محال می‌شود و نیز حدوث عالم همه، مستلزم این است که زمان هم حادث باشد؛ برای این که زمان به اعتقاد حکمای قدیم مقدار حرکت است و چون حرکت حادث شد زمان هم طبعاً حادث خواهد بود.

خواجه طوسی در شرح تجرید می‌گوید:

«والقدم و الحدوث الحقیقتان لا یعتبر فیهما الزمان و الا تسلسل و الحدوث الذاتى متحقق و القدم و الحدوث اعتباران عقليان ینقطعان بانقطاع الاعتبار».

و در مبحث زمان گوید:

«و حدوث العالم یستلزم حدوثه» یعنی حدوث عالم، مستلزم این

است که زمان هم حادث باشد برای این که زمان هم جزوی از اجزای عالم است.

ارتباط حادث به قدیم از چه جهت مشکل است؟

اما اشکال مسأله ارتباط حادث به قدیم در کجا و از چه جهت است؟ اساس اشکال این است که وجود کاینات، معلول سبب قدیم است و چون به عقیده حکما و جمهور متکلمان انفکاک علت و معلول از یکدیگر محال است، طبعاً این سؤال پیش می آید که چرا حادث امروزی از مبدأ قدیم جدا مانده و در ازل وجود نگرفته و نیز به چه علت وجود آن حادث به این وقت بخصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است و بالجمله حوادث متجدّد متغیّر محسوس را چگونه می توان با علت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد؟

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

به وجه دیگر چنین استدلال کرده اند که به موجب لزوم سنخیت مابین علت و معلول باید علت حادث، هم حادث باشد و به حکم این قضیه لازم می آید که برای صدور هر امر تازه ای یک سلسله طولی از

حوادث مترتب غیرمتناهی به یک لحظه در خارج موجود شده باشد و این همان تسلسلی است که بطلانش مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان است.^۱ پس اگر سلسله حوادث زمانی همچنان تا بی‌نهایت امتداد یابد و منتهی به مبدأ ثابت قدیم ذاتی نگردد مستلزم تسلسل محال خواهد بود.

حل مشکل ربط حادث به قدیم

به طریقه حکما و متکلمان

گفتیم که حکما و متکلمان هرکدام به سبب و مذاق خود برای حل معضل ربط حادث به قدیم چاره‌ای اندیشیده‌اند. ما ابتدا طریقه حل حکما و بعد عقیده متکلمان را ذکر می‌کنیم.

۱. طریقه حکما

حکما در خصوص حوادث یومی و تازه‌های امروز و فردا می‌گویند که علت وجود آنها مجموع اصل قدیم است با شرط حادث – یعنی علت اولی و سبب اصلی وجود هر حادثی مبداء ثابت قدیم است – اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی مثلاً، آن است که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد – نظیر دندان‌های چرخ که یکی بعد از

۱. یعنی سلسله مترتب غیرمتناهی که جمیع اجزای آن در یک لحظه مجتمع در وجود باشد مقابل تسلسل تعاقبی یعنی سلسله مترتبی که از اجزای آن به تعاقب، یکی بعد از دیگری موجود و معدوم شود. این نوع تسلسل را حکما جایز می‌دانند اما جمهور متکلمان معتقد به جواز این قسم از تسلسل هم نیستند.

دیگری حرکت می‌کند - و مانند تعاقب صور بر ماده که هر صورت سابق ماده را برای افاضه صورت جدید آماده می‌سازد. پس ترتب حوادث بر سبیل ترتب شروط و معدّات باشد همانطور که در مبحث «کون و فساد» و انقلاب و تبدل انواع معهود است. پاره‌ای از فلاسفه قدیم هم معتقد شده‌اند که تجدّد حوادث روزمره عالم جسمانی مربوط به گردش افلاک و اوضاع کواکب است و با اینکه براین دعوی قراین و شواهدی هم ذکر کرده‌اند، باز به نظر ما مفید قطع و یقین نیست.

آنچه گفتیم مربوط به حوادث یومی بود، اما در خصوص مجموع عالم جسمانی برای ربط حادث به قدیم متوسل به اثبات حرکت دوری دائمی افلاک شده‌اند؛ به این نظر که جسم فلکی ذاتاً دارای میل مستدیر^۱ است که موجب حرکت وضعی همیشگی است و منظور ایشان از این حرکت، حرکت توسطی است. به این تقریب که می‌گویند حرکت توسطیه دارای دو جنبه ثابت و متجدّد است، به این معنی که به حسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت او با حدود مفروضه میدان حرکت یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود و آن را در اصطلاح «مافیه الحركه»^۲ گویند، پیوسته در تجدّد است. بنابراین از جنبه ثابتش با مبدأ ثابت قدیم و از جنبه تجدّدش با عالم متجدّد جسمانی ارتباط پیدا می‌کند.

۱. اصطلاح «میل مستدیر» در افلاک، مقابل «میل مستقیم» است در اجسام عنصری. میل مستقیم قوه میل و حرکت اجسام ثقیل است به مرکز، که در اصطلاح امروز آن را قوه جاذبه می‌گوییم.

۲. طریقه متکلمان

در جهت اشکال ارتباط حادث به قدیم، از انفکاک علت و معلول و نیز از تخصیص حادث زمانی به روز و ساعت و وقت معین گفتگو رفت. متکلمان اشعری برای تخلص از مشکل این مسأله و نظایر و امثالش که در کتب کلامی به تفصیل مطرح شده است، بر این عقیده رفته‌اند که اصلاً در عالم جسمانی قائل به علت و معلول نیستند. می‌گویند که در عالم وجود چیزی علت وجود چیزی دیگر نمی‌شود بلکه وجود هر چیزی منوط به مشیت و اراده خاص الهی است لا غیر.

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

تولید و اعداد و موافات در استنتاج قیاسات عقلی

اشعریان از روی همان اصل که اشاره کردیم، در قیاسات عقلی برهانی نیز می‌گویند که نتیجه دادن قیاس بر سبیل «موافات» و «توافی» است. نه بطور «تولید» و علت و معلول که معتزله می‌گویند و نه بطور «اعداد» که حکما گفته‌اند. بلکه بدین قرار که عادة الله جاری شده است که چون مقدمات قیاس به درستی تشکیل و تکمیل شد نتیجه آن را از

خداوند بر حسب مشیت و اراده خود در فکر ما ایجاد و بر ذهن ما القاء می‌کند و گرنه ذاتاً هیچ رابطه علت و معلول و تولید و اعداد مابین مقدمات و نتیجه قیاس وجود ندارد.

توضیحاً مقصود از «تولید» که معتزلی‌ها گفته‌اند رابطه علت و معلول است؛ یعنی مقدمات قیاسات برهانی ذاتاً علت مولد نتایج است. اما «اعداد» که حکما گفته‌اند، مقصود این است که مقدمات قیاس معدّات‌اند؛ یعنی ترتیب قیاس در فکر انسانی نفس او را آماده می‌کند که نتیجه قیاس از عالم قدس و مبدأ قیّاض الهی بر وی افاضه شود؛ همان طور که در افاضه صور نوعیه بر ماده هیولی مقرر است. حاجی سبزواری در منظومه منطق در مبحث قیاس می‌گوید:

و هل بتولید او اعداد ثبت
او بالتوافی عادة الله جرت
والحق ان فاض من القدس الصور
و انما اعدادة من الفکر

حقیر آن ایام که این مطالب را به درس می‌خواندم، پیش خود می‌اندیشیدم که از الفاظ و عبارات اعداد و موافات و توافی چون بگذریم و از تغییر کلمات صرف نظر کنیم، روح عقیده حکما با متکلمان اشعری یکی است؛ زیرا هر دو می‌گویند که نتیجه قیاس، از عالم قدس اعلی بر روح ما افاضه می‌شود نه این که مقدمه صغری و کبرای قیاس برهانی ذاتاً

علت حصول نتیجه باشد. هنوز هم آن اندیشه از ذهن من بیرون نرفته است.

ترجیح بدون مرجح به عقیده متکلمان اشعری و معتزلی

باز متکلمان اشعری برای تفصی و خلاص شدن از این نوع اشکالها که در ربط حادث به قدیم گفته شد «ترجیح بلامرجح» را جایز می‌دانند. یعنی می‌گویند علت تخصیص هر حادثی به وقت و روز و ساعت معین منوط به علل رجحانی نیست بلکه فقط موقوف به اراده خداوند است، لا غیر. یعنی خداوند هر طور که بخواهد و مشیت او اقتضا کند، می‌تواند هر حادثی را هر وقتی ایجاد کند نه این که مشروط و وابسته به حوادث دیگر و مرهون زمان و موقع خاص باشد.

متکلمان معتزلی در اعتراض به اشاعره می‌گویند که گفتگو بر سر تعلق اراده الهی است که قدیم یا حادث باشد. اگر قدیم باشد، لازم آید که امر حادث نیز در قدیم موجود شده باشد و اگر تعلق حادث باشد مستلزم آن است که حدوث در ذات واجب قدیم راه پیدا کند، تعالی شأنه و تقدس!

خود معتزله هم مرجح حدوث را علم واجب الوجود به اصلح احوال و اوقات گفته‌اند که آن هم از نظر علمی خالی از اشکال نیست؛ چرا که مستلزم انقطاع فیض و امساک جود فیاض ازلی خواهد بود.

زمان موهوم

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

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

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

مرجح الحدوث ذات الوقت از لا وقت قبله و ذالکعبی اتخذ^۱

توضیحاً «زمان موهوم» به دو اصطلاح گفته می‌شود: یکی آنکه وهم و پندار صرف باشد بدون منشأ انتزاع؛ دیگر آنکه از بقاء وجود و دوام ذات باری تعالی انتزاع شده باشد، که به این اصطلاح هم زمان وجود خارجی ندارد، منشأ انتزاع دارد. یعنی امر متوهم ذهنی است؛ مستتر از

۱. باید از عیب و اقواء این بیت اعماض کنیم؛ زیرا که مطالب علمی مخصوصاً فلسفه و منطق را به نظم عربی در آوردن از یک عالم فارسی زبان بسیار دشوار است.

بقاء و دوام ذات واجب الوجود تعالی شأنه و این خود یکی از عقاید متکلمان اشعری است.^۱

کسانی که معتقد به حرکت جوهری اند هم در ربط حادث به قدیم متوسل به حرکت دائمی افلاک شده و برای حل آن مشکل وجود فلک و حرکت وضعی همیشگی آنرا لازم و ضروری شمرده اند. نهایت این که برای دو جنبه ثبات و تجدد، طبیعت فلکی را که حافظ زمان است، مورد توجه قرار داده اند، نه حرکت وضعی دوری جرم فلک را که مورد نظر جمهور فلاسفه مشایی بود.

ملاصدرا و پیروان او می گویند طبیعت جوهری فلک دارای دو جنبه ثبات و متجدد است. جنبه ثباتش وجهه علم ازلی و صورت فضایی است و جنبه متجددش وجهه قدری است و به این جهت واسطه ارتباط مابین حادث متجدد با ثابت قدیم می شود.

عقیده نگارنده

در حرکت جوهری و ربط حادث به قدیم

راقم سطور معتقد است که بر فرض اثبات حرکت جوهری، دیگر از جهت ارتباط حادث به قدیم هیچ احتیاج به اثبات وجود افلاک نداریم و در صورت پیروی کردن از عقیده عرفا و حکمای اشرافی به نازکشیدن از حرکت فلک و محدود جہات یا طبیعت خامسه فلکی که انگیزه و وسیله

۱. درباره ابطال زمان موهوم، رساله ای منّع از ملا اسماعیل خواجهی اصفهانی ۱۱۷۳ ه. ق. دیده ام که بهترین تألیفات فلسفی اوست.

اثباتش، همین نوع التزامات است و برهان قاطع عقل‌پسندی ندارد، نیازمندی نخواهیم داشت. وقتی که مشکل ربط حادث به قدیم با فرض وجود حرکت ذاتی همیشگی موجودات حل‌شدنی باشد، چرا نفس حرکت جوهری را مطمح نظر و مناط حل آن اشکال قرار ندهیم و همان دو جنبه ثبات و تجدّد را که در حرکت توسطیة وضعی فلک یا در طبیعت فلکیه می‌گویند در نفس حرکت ذاتی جوهری نگوئیم.

نکته‌ای را که پیش گفتیم، اینجا نیز یادآوری می‌کنیم که در حرکت جوهری هرگاه تجدّد و حرکت و سیلان را ذاتی موجودات عالم قرار بدهیم، احتیاج به علت دیگر بیرون از نفس ذات عالم نخواهد داشت؛ برحسب قضیه مسلم معروف که مکرر بدان اشاره کرده‌ایم: «الذاتی لا یعلل و لا یتخلف و لا یتخلف».

تحقیق در مسأله تجدّد امثال و حرکت جوهری و ربط حادث به قدیم را به همین جا ختم و باز عقیده خود را تکرار می‌کنم که «تجدّد امثال» و «حرکت جوهری» از قبیل مسائل ذوقی شهودی عرفانی است که سرچشمه‌اش از منبع فلسفه مشایی برهانی به کلی جداست «و هو طور وراء طور العقل».

شہسوار عقل عقل آمد صفی	بند معقولات آمد فلسفی
عقل از دھلیز می‌ناید برون	فلسفی گوید زمعقولات دون
درخور سوراخ، دانایی گرفت	هم درین سوراخ بنایی گرفت

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

مسألة جبر و اختیار یا جبر و تفویض و قضا و قدر یکی از مسائل مهم کلامی و اعتقادی است که مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی قدس الله سره القیومی در مثنوی شریف بیش از دیگر مسائل اصولی^۱ به آن اهمیت داده و همه جا مخصوصاً در مجلد اول و پنجم آن را دنبال کرده و در هر موضع با تقریر و تمثیلی تازه در تشیید مبانی عقیده خود که اثبات اختیار و انکار جبر است، سخت کوشیده و پافشاری نموده است. مولوی در مسألة اختلاف عقول، مخالف گروه معتزله است و در این باره می‌گوید:

اختلاف عقلها در اصل بود بر وفاق سنّیان^۲ باید شنود

۱. توضیحاً علم اصول را در قدیم به معنی اصول عقاید، مرادف فن کلام می‌گفتند و کلمه «اصولی» مرادف «متکلم» گفته می‌شد؛ بعداً که اصطلاح قدیم تغییر کرده، علم اصول در معنی اصول و قواعد فقه و علم کلام بجای اصول قدیم شایع شده است.
۲. سنی در اصطلاح مولوی به معنی شخص مؤمن و موحد پرهیزکار است که در اعمال شرعی پیرو خالص سنت نبویه باشد، بدون چون و چرای عقل و اعمال رأی و سلیقه خویش؛ به این سبب آن اصطلاح را هم در مقابل طوائف جبری و قدری و معتزلی و هم در مقابل کافر ملحد مادی می‌آورد:

برخلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارد اعتدال

اما در مسأله جبر و اختیار با جمهور شیعه و معتزله موافق است که هر دو طایفه بشر را در اعمال و افعال خود، مختار می‌دانند نه مجبور. نهایت اینکه در نحوه تفویض اختیار مابین شیعه و معتزله توافق کامل نیست.

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

شعار مسلک و عقیده مولوی در جبر و اختیار مثل مسأله «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی ربوبیت در کسوت بشری» و «فناي سالک در حق» و امثال و نظایر آن مسائل که در مثنوی شریف طرح و تحقیق شده است؛ آیه شریفه سورة انفال است مربوط به داستان یکی از غزوات معروف اسلامی موسوم به جنگ بدر:

سنی از تسبیح جبري بی خبر	جبري از تسبیح سنی بی اثر
چشم حس را هت مذهب اعتزال	دیده عقل است سنی در وصال
سخره حسند اهل اعتزال	خویش را سنی نماید از ضلال
هرکه در حس مانند او معتزلی است	گرچه گوید سبب از جاهلی است
هرکه بیرون شد زحس او سنی است	اهل بینش چشم حس خویش بست

مثنوی معنوی، دفتر دوم.

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

و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى.^۱

اینک نمونه‌هایی از گفته‌های نفز خود مولوی که در خصوص جبر و اختیار و قضا و قدر گفته و حاوی نکته‌های دقیق است نقل می‌کنم سپس به توضیح مطالب می‌پردازم.

تو زقرآن بازخوان تفسیر بیت
گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر بپرانیم تیر، آن نی زماست
ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جبّاری است
ذکر جبّاری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
در هر آن کاری که میلست بدان
قدرت خود را همی بینی عیان
در هر آن کاری که میل نیست و خواست
اندر آن جبری شوی کاین از خداست

انسیا در کار دنیا جبری‌اند
کافران در کار عقبی جبری‌اند
انسیا را کار عقبی اختیار
کافران را کار دنیا اختیار^۱

فعل حق و فعل ما^۲ هر دو ببین
فعل ما را هست^۳ دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان
پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است
فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما
زوجرا، گه مار ما گه یار ما^۴

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
تا بدانی جبر را از اختیار
دست کولرزان بسود از ارتعاش
و آنکه دستی را تو لرزانی زجاش

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول.

۲. به صورت «کرد ما و کرد حق» نیز آمده است.

۳. به صورت «کرد ما را هست» نیز آمده است.

۴. این بیت در مثنوی چاپ نیکسون نیامده است.

هر دو جنبش، آفریده‌ی حق‌شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش
چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌ی^۱
برچنین جبری چه بر چفسیده‌ی^۲

«مارمیت اذرمیت» از نسبت است
نفی و اثبات است و هر دو مثبت است
آن تو افکندی که بر دست تو بود
تو نیفکندی که حق قوّت نمود
مشت، مشت تست افکندن ز ماست
زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر

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

۱. این بیت به این صورت در مثنوی نیکسون نیامده است.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول.

۱. پشیمانی بر فعل

اگر انسان در افعال خود مجبور بودی ندامت و پشیمانی چرا داشتی.
این دلیل را که در ضمن اشعار پیش شنیدید، در مواضع دیگر هم مکرر گفته است.

چون بدی عاجز پشیمانی ز چیست
عاجزی را باز جو کز جذب کیست
جبر بودی کی پشیمانی بدی
ظلم بودی کی نگهبانی بدی^۱

* * *

ز آن پشیمانی که خوردی از بدی
زاختیار خویش گشتی مهتدی^۲

مشکل اینجاست که خود مولوی این ندامت و پشیمانی را هم
قضای الهی می شمارد و از این جهت مطلب را قدری پیچیده و مبهمتر
می سازد:

این پشیمانی قضای دیگر است
پس پشیمانی بهل حق را پرست

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم.

چون قضا آورد حکم خود پدید
چشم واگشت و پشیمانی رسید^۱

پس باید آن مشکل را به این قضیه فلسفی حل کرد که می‌گویند:
«الوجوب و الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار».
مسأله قضا و مقضی که در تحقیقات خود مولوی عنقریب خواهید
شنید، هم در حل این اشکال مؤثر است. کسانی که با این نوع افکار
آشنایی دارند، خود درمی‌یابند که بنده چه گفتم و احتیاج به اطالة سخن
ندارند.

۲. احساس لذت

دلیل دیگر مولوی بر ابطال جبر احساس لذت است. به این تقریر که
ما در افعال ملایم خود احساس لذت می‌کنیم و اگر جبر و اکراه در کار
بود لذتی در فعل احساس نمی‌شد:

چون بود اکراه با چندین خوشی
که تو در عصیان همی دامن کشی
آنچنان خوش کس رود در مکرهی
کس چنان رقصان رود در گمرهی

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم.

ببست مرده جنگ می‌کردی در آن
 کت همی دادند پند، آن دیگران
 که صواب این است و راه این است و بس
 کی زند طعنه مرا جز هیچکس
 کی چنین گوید کسی کو مکره است
 چون چنین جنگد کسی کو بی‌ره است^۱

۳. تردید در انتخاب فعل و ترک

از جمله دلیلهای اقناعی وجدانی مولوی این است که انسان در خود احساس اختیار می‌کند؛ از این جهت که در انتخاب فعل یا ترک حالت تردید و شک به خود می‌گیریم و حدوث این حالت خود دلیل بر قدرت و اختیار است.

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

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار
 این تردد کی بود بی‌اختیار

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم.

این کنم یا آن کنم خود کی شود
چون دو دست و پای او بسته بود
پس تـسـرـد را بـبـایـد قـدـرتی
ورنه آن خنده بود بر سبلی^۱

۴. شرم و انفعال از کارهای زشت

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

زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار
گرنبودی اختیار این شرم چیست
این دریغ و خجلت و آزرم چیست^۲

۵. صحت وعد و وعید و ثواب و عقاب الهی

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

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول.

جمله قرآن امر ونهی است و وعید
 امر کردن سنگ مرمر را که دید
 خالق کو اختر و گردون کند
 امر ونهی جاهلانه چون کند
 احتمال عجز برحق راندی
 جاهل و گیج و سفیهش خواندی
 سنگ را هرگز نگوید کس بیا
 وز کلوخی کس کجا جوید وفا
 آدمی را کس نگوید هین بپر
 یا بیا ای کور و در من درنگر
 گفت یزدان «ما علی الاعمی حرج»
 کی نهد بر ما حرج رب الفرج
 کس نگوید سنگ را دیر آمدی
 یا که چو با، تو چرا بر من زدی
 اینچنین واجستها مجبور را
 کس نگوید یا زند معذور را
 امر ونهی و خشم و تشریف و عتیب
 نیست جز مختار را ای پاک جیب^۱

می‌دانید که جبریه‌ها در جواب این استدلال اصطلاح «کسب» را می‌گویند که در کتب کلام و اصول عقاید به تفصیل آمده است و من در حواشی «مصابح الهدایه» شرحی در این باره نوشته‌ام. اگر کسی طالب باشد به آن کتاب مراجعه کند.

۶. تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد به یکدیگر

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

جملة عالم مقرر در اختیار امر و نهی این بیار آن میار
نغز می‌آید بروکن یا مکن امر و نهی و ماجراها درسخن

اوستادان کودکان را می‌زنند آن ادب سنگ سیه را کی کنند
هیچ گویی سنگ را فردا بیا ورنمایی من دهم بد را سزا
هیچ عاقل مر کلوخی را زند هیچ باسنگی عتابی کس کند

۷. احساس فرق مابین حرکت مرتعش و اختیاری

دستی که مبتلا به رعشه باشد، خواه و ناخواه حرکت می‌کند و انسان به غریزه طبیعی آن نوع حرکت اجباری را از حرکات ارادی تمیز می‌دهد

و از اینجا حکم می‌کند که اعمال و افعالی که به قدرت و اراده او صادر می‌شود، اختیاری است نه اجباری. این دلیل را علمای کلام در کتب خود ذکر کرده‌اند، مولوی هم آن را به عنوان مثال آورده است:

دست کو لرزان بود از ارتعاش
و آنکه دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس

۸. ادراک وجدانی نهفته و آشکار

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

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

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

اختیاری هست در مانا پدید
چون دو مطلب دید آید در مزید
اختیار اندر درونت ساکن است
تا ندید او یوسفی کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود
روش دید آنگه پروبالی گشود^۱

«داعیه» و «داعی» در اصطلاح به معنی سبب و انگیزه‌ای است که در
نفس انسان پدید شود و او را بر انجام دادن کاری تحریک کند.

دیدن آمد جنبش آن اختیار
همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار
چونکه مطلوبی بر این، کس عرضه کرد
اختیار خفته بگشاید نورد
و آن فرشته، خیرها بر رغم دیو
عرضه دارد می‌کند در دل غریو

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

تا بجنبید اختیار خیر تو

زانکه پیش از عرضه خفته است این دو خو

پس فرشته و دیو گشته عرضه دار

بهر تحریک عروق اختیار^۱

مقصود از فرشته و دیو، خوی نیک و بد و سرشت و خیر و شر است، یعنی اختیار کردن طرف خیر و صلاح کارها، منبعث از روح خیرخواهی و^۱ طبیعت فرشته خوئی است؛ چنانکه اختیار شر و فساد، به داعیه و تحریک دیو بدخویی و زشت کاری است.

هر کسی آن چیزی را اختیار می کند که ملایم طبع و درخور شأن و حال او باشد؛ پس اختیار هر حقیقت جز انتخاب کردن طرف اصلح نباشد؛ جز اینکه افراد در تشخیص مصالح خویش با یکدیگر مختلفند. در هر حال وجود قدرت و اختیار در بشر امر محسوس وجدانی است:

زانکه محسوس است ما را اختیار

خوب می آید براو تکلیف کار

درک وجدانی، به جای حس بود

هر دو در یک جدول ای عم می رود

در خرد جبر از قدر رسواتر است

قدریه: نام فرقه‌یی است، در مقابل جبریه که معتقد به حرّیت اراده و قدرت تامّه مطلقه بشرنند.

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

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

در طعن این طایفه حدیثی معروف است که: «القدریه مجوس هذه الامة». به این مناسبت که چون نسبت خالقیت افعال را به عباد داده‌اند، چنان است که گویی به شرک گراییده و به تعدد خالق معتقد شده‌اند. مولوی می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است

زانکه جبری حس خود را منکر است

منکر حس نیست آن مرد قدر

فعل حق حسی نباشد ای پسر

یعنی جبریان قدرت و اختیار محسوس خود را انکار می‌کنند اما

قدریه منکر فعل و تقدیر حق می‌شوند که از حیطة «حس و محسوس»

خارج است.

پس چون به دیده تحقیق بنگریم «در خرد جبر از قدر رسواتر است». برای اینکه اگر پای اعتذار به میان آید، قدریان که انکار امر نامحسوس کرده‌اند، در پیشگاه خرد معذورتر از جبریه‌اند که همچون سوفسطاییان منکر حس و محسوسات باشند.

منکر فعل خداوند جلیل

هست در انکار مدلول دلیل

آن بگوید دود هست و نار نی

نور شمع بی زشمع روشنی

وین همی بیند معین نار را

نیست می‌گوید پی انکار را

یعنی قدریان که اعمال و افعال ظاهر را دیده و اثر فعل حق ندیده‌اند، چنان است که دلیل دودِ آتش و نورِ شمع را دیده و مدلول نار و شمع را ندیده باشند. اما حال جبری عیناً مثل سوفسطاییان است که آتش را به چشم ببینند و گرمی آن را به قوت لامسه احساس کنند و باز وجود آتش را انکار نمایند:

پس تسفط آمد این دعوی جبر

لاجرم بدتر بود جبری زگبر

این همی گوید جهان خود نیست هیچ
هست سوفسطایی اندر پیچ پیچ

دفع شبهه جبریان

دوای نفسانی، وساوس شیطانی، الهام ربانی، سرشت دیوی و فرشتگی یکی از شبهات مشکل جبریان که دستاویز ایشان در اعتراض بر طرفداران تفویض و اختیار قرار گرفته این است که می‌گویند اگر اختیار اعمال نیک و بد در دست بندگان بود، داستان فریب کاری و اغوای شیطان چیست که خداوند مجید از قول او با آن همه تأکید فرموده است:

لا غوینهم اجمعین * الا عبادک منهم المخلصین^۱

و در مواضع دیگر از این قبیل:

ان الشیطان للانسان عدو مین^۲

زین لهم الشیطان اعمالهم فصد هم عن السیل^۳

و نیز فرمانروایی نفس اماره بدسگال کدام است؟

ان النفس لامارة بالسوء^۴

و نیز چرا به مدلول آیات کریمه قرآن مجید و الهام خاص الهی، رحمت و رستگاری به دسته‌ای از برگزیدگان حق و عباد مخلص (به فتح لام) اختصاص یافته است و باقی همه از این فیض محروم شده‌اند و

۱. سوره ص، آیه‌های ۸۲ و ۸۳. ۲. سوره یوسف، آیه ۵.

۳. سوره نمل، آیه ۲۴. ۴. سوره یوسف، آیه ۵۳.

ضلالت و هدایت بشر و خوب و بد اعمال، حتی خود مشیت و اراده انسانی، هر چه هست به حق تعالی نسبت داده شده است. یختص برحمته من یشاء^۱ ولو شئنا لاتیناکل نفس هدیها^۲ انک لاتهدی من احببت ولكن الله یهدی من یشاء^۳ من یضل الله فلن تجدله سیلا^۴ من یضل الله فماله من هاده^۵ والله خلقکم و ماتعملون^۶ ان تصبهم حسنة یقولوا هذه من عندالله و ان تصبهم سيئة یقولوا هذه من عندک قل کل من عندالله^۷ یفعل الله ما یشاء^۸ و ما تشاؤون الا ان یشاءالله^۹.

تقریر شبهه به عبارت دیگر این است که: دواعی نفسانی و انگیزه سرشت نیک و بد یا روح دیوی و فرشتگی، الهام خیر و شر و صلاح و فساد در قلوب، حکومت نفس اماره و هواجس شیطانی یا وسوسه‌های وهم بدانندیش که در نهاد مردم به تفاوت موجود است و هیچ کدام در

- | | |
|-------------------------------|--------------------------|
| ۱. سوره بقره، آیه ۱۰۵. | ۲. سوره سجده، آیه ۱۳. |
| ۳. سوره قصص، آیه ۵۶. | ۴. سوره نساء، آیه ۱۴۳. |
| ۵. سوره زمر، آیه‌های ۲۳ و ۳۶. | ۶. سوره صافات، آیه ۹۶. |
| ۷. سوره نساء، آیه ۷۸. | ۸. سوره ابراهیم، آیه ۲۷. |
| ۹. سوره دهر، آیه ۳۰. | |

تحت اختیار او نیست، وی را بر اعمال نیک و بد و عصیان و اطاعت مجبور می‌سازد. زیرا که انسان خواه و ناخواه مسخر عوامل غریزی و در تحت فرمان علل و اسباب درونی خویش است و بدین سبب از مردم بدنهاد زشت‌خوی، جز عمل بد صادر نمی‌شود و برعکس هم از جبلت خوب و سرشت پاک، جز کار نیک سر نمی‌زند.

تحقیق مولوی در جواب شبهه جبریان

اینک تحقیق مولوی را بشنوید که با چه بیان لطیف و منطقی شیرین شبهه جبریان را جواب می‌گوید:

پس فرشته و دیو گشته عرضه‌دار
بهر تحریک عروق اختیار
می‌شود ز الهامها و وسوسه
اختیار خیر و شرّ ده کسه

وقت تهلیل نماز ای با نمک
ز آن سلام آورد باید بر ملک
که ز الهام و دعای خوبتان
اختیار این نمازم شد روان
باز از بعد گنه لعنت کنی
بر بلیس، ایرا ازویی منحنی

این دو ضد عرضه کننده در سرار
 در حجاب غیب آمد عرضه دار
 چونکه پرده‌ی غیب برخیزد زپیش
 تو بینی روی دلالت خویش
 وز سخنان و اشناسی بی‌گزند
 کان سخن گویان نهان اینها بدند^۱

دیو گوید ای اسیر طبع و تن
 عرضه می‌کردم، نکردم زور، من
 آن فرشته گویدت من گفتم
 که از این شادی فزون گردد غمت
 آن گرفتی و آن ما انداختی
 حق خدمتهای ما شناختی
 نسیم شب چون بشنوی رازی زدوست
 چون سخن گوید سحر دانسی که اوست
 و در دو کس در شب خبر آرد ترا
 زود از گفتن شناسی هردورا
 مخلص آنکه روح و دیو عرضه دار
 هر دو هستند از تنم اختیار

۱. این مصراع به این صورت نیز آمده است: کان سخنگو در حجاب اینها بدند.

اختیاری هست در ما ناپدید

چون دو مطلب دید، آید در مزید^۱
 خلاصه تحقیق مولوی این است که انسان دارای قوه اختیاری است
 که در روح او متمکن و راسخ است و داعی بر فعل، قاصر بر فعل
 نیست؛ بلکه داعی نفسانی محرک حس اختیار و سلسله جنبان روح نهفته
 قدرت و بیدارکننده قوه اراده و مشیت نهانی بشر است تا قوه تعقل
 و نیروی خواست و توانایی او به کار بیفتد و امر اصلح به کار خود را اختیار
 کند نه اینکه او را برانجام دادن کاری مجبور سازد تا به گونه «اجبار و
 اکراه» و عدم رضای نفسانی خود انسان، عملی از وی صادر شده باشد.
 آنچه از او نفس اماره و روح قدسی یا اغوای شیطانی و الهام رحمانی و
 طبیعت دیوی و فرشتگی، یا قوه خیر و شر و صلاح و فساد و امثال آن
 عبارت می‌شود، همه از قبیل انگیزه‌های درونی و دواعی باطنی است که
 امور نیک و بد را بر ما عرضه می‌دهند تا کدام طرف را اختیار کنیم. عیناً
 مثل فروشنده متاع که اجناس گوناگون بر خریداران عرضه دهد تا هر کدام
 پسند طبع ایشان افتاد، آنرا خریداری کنند. و هدیناه النجدین

همانطور که عرضه دادن متاع، اجبار بر خرید نیست بلکه برای
 تحریک حس رغبت و تمایل باطنی است، همچنان عوامل روحی و
 دواعی شیطانی و ملکی، عرضه‌دار و تمه و مؤکد قوه اختیار است نه قاصر
 و موجب کراهت و اجبار.

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

مضمون اشعار مولوی با تحقیقی که از وی شنیدید، مقتبس است از
 لسان وحی، ترجمان قرآن کریم که از قول شیطان می فرماید:
 قال الشیطان... ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم
 فلاتلومونی ولوموا انفسکم^۱
 و در آیت دیگر به سوره نحل هم درباره شیطان گوید:
 لیس له سلطان (یعنی للشیطان) علی الذین آمنوا انما سلطانه علی الذین
 یتولونه^۲.

بالجمله اغوای شیطان و فریب نفس اماره یا وسوس و هواجس
 اوهام و تخیلات ضلالت انگیز، و همچنین در مقابل او، الهام فرشته روح،
 یا صلاح بینی عقل و اقتضای نفس قدسی هیچ کدام از حد راهنمایی و
 تحریک شوق و رغبت نفس برانجام دادن افعال اختیاری تجاوز
 نمی کنند.

پس شیطان و ملک یا دیو و فرشته همانا مظهر قوه وهم و تعقل
 انسانی است که به منزله چراغ رهگذر بر سر دوراهه افکار و اعمال و
 احوال او تعبیه شده و دست آفرینش، قدرت اختیار و توانایی کار نیک و
 بد، هردو را در روح انسان به ودیعت نهاده و هرچه بر سر مردم می آید،
 در اثر چالیش و تنازع آن دو قوه بایکدیگر است:

۲. سوره نحل، آیه ۹۹.

۱. سوره ابراهیم، آیه ۲۲.

تا کد امین غالب آید در نبرد زین دو گانه تا کد امین برد، نرد
 در آیه شریفه سوره «والشمس» می فرماید:
 و نفس وما سویها^۱ فالهمها فجورها و تقویها^۱
 و در حدیث مأثور است:
 فمن غلب علی شهوته فهو اعلی من الملائکه و من غلبت شهوته علی
 عقله فهو ادنی من البهائم.

افعال اختیاری با مبادی و اسباب غیر اختیاری

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

قلم به طالع میمون و بخت بدرفته است

اگر تو خشم کنی^۲ ای پسر و گر خشنود

۱. سوره شمس، آیه های ۷ و ۸.

۲. در اکثر نسخ دیوان شیخ همین طور چاپ شده است و غالباً آن را «کنی» به ضم کاف تازی از
 فعل «کردن» می خوانند و در این صورت فعل خشنود بودن را باید بگوییم به قرینه مقام حذف
 شده است. یعنی «اگر خشم کنی یا خشنود باشی» برای اینکه جمله اول با جمله دوم سازگار
 نیست و بنده احتمال می دهم «خشمگن» با کاف فارسی مکسور، مخفف «خشمگین» باشد و
 در این صورت محتاج به تکلف حذف فعل نخواهیم بود.

گنه نبود و اطاعت نبود و برسر خلق
نیشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ

پس اختیار بشر در کجاست؟ بیان این حالت را من در غزلی گفته‌ام:

از این شکسته بسته که دادی به دست ما
یارب غرض چه بوده غیر از شکست ما
دستی و بال گردن و پایی اسیر بند
این بود اختیار که دادی به دست ما
منشور رستگاری یا سر خط هلاک
تا سرنوشت چیست به لوح آلت ما

در جواب آن سؤال گوئیم: تقدم و علل و مبادی غیراختیاری و ترتب امور تکوینی که منتهی به وجوب صدور افعال اختیاری گردد، منافات با اصل اختیار ندارد. بلکه تا صدور فعل به حد لزوم و وجوب نرسد، اصلاً آن فعل وجود نخواهد گرفت، چه این قضیه خود از قواعد مسلم فلسفی است که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و بدین سبب گفته‌اند: «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار».

واضحتر بگوئیم: حد فعل اختیاری همین است که مسبوق به مبادی چهارگانه باشد:

۱. علم

۲. قدرت

۳. حیات

۴. مشیت و اراده

توضیحاً فرق میان مشیت و اراده این است که مشیت، متعلق به شئیت ماهیت است اما اراده به وجود تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر متعلق مشیت، امر کلی است و متعلق اراده، امر جزئی است. مثلاً قصد حج کردن بطور مطلق مشیت است و نیت حج گزاردن در روز معین و به طریق مخصوص، اراده است.

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

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

به هر حال مقصود این است که هر عملی که از شخص زنده، مقرون به دانستن و خواستن و توانستن صادر شود، آن را فعل اختیاری می‌گویند. اعم از این که فرضاً این مبادی و سایر عوامل و مقدمات صدور فعل، در تحت اختیار او باشد یا نباشد. چنانکه ایجاد هستی و حیات و تکوین سرشت و طبیعت اصلی کسی به هیچ وجه تحت اختیار او نیست. پس برای تحقق مفهوم اختیار محدود نباید انتظار داشت که ایجاد همه مبادی و علل و اسباب اختیار فعل هم با اختیار ما باشد؛ بلکه برعکس لازم است که مسبوق به جبر باشد وگرنه تسلسل اختیارات لازم می‌آید که امری ممتنع و محال است.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه حکمت به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

الشیء لم یوجد متی لم یوجد

و با اختیار اختیار مابدا

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

جان سخن این که ممکن نیست خودِ قوهٔ اختیار هم، بسته به اختیار انسان باشد، بلکه فعل اختیاری، مانند خودِ فاعلش امر حادثی است که احتیاج به علت ازلیِ قدیم دارد وگرنه تسلسل حوادث لازم آید که بطلان آن واضح و معلوم است. پس اختیارات بشری، عاقبت منتهی به جبر تکوینی الهی می‌شود و تقدّم آن جبر نامحدود با حدوث اختیار محدود، منافات ندارد.

بالجمله فعل اختیاری مستلزم آن نیست که همهٔ علل و اسباب و مبادی آن فعل هم اختیاری باشد؛ بلکه ممکن است عوامل جبری الزامی، منتهی به صدور فعل اختیاری گردد و همین است معنی اختیار در عین جبر و جبر در عین اختیار؛ همین است مدلول جملهٔ معروف کلامی که گویند «الوجوب و الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار».

تاویل «ماشاءالله کان» و «جَفَّ القلم بما هو کائن»

مولوی روایت «ماشاءالله کان و مالم یسأ لم یکن» و حدیث «جَفَّ القلم» را تاویل ادبی خطایی نیز کرده است:

قول بنده ایش شاء الله کان

بهر آن نبود که منبل شو در آن

بلکه تحریض است بر اخلاص و جدّ

کآندر آن خدمت فزون شو مستعد

همچنین تأویل «قد جفّ القلم»
 بهر تحریض است بر شغل اهم
 پس قلم بنوشت که هرکار را
 لایق آن هست تأثیر و جزا
 کز روی، «جفّ القلم» کز آیدت
 راستی آری سعادت زایدت
 چون بدزد دست شد «جفّ القلم»
 خورد باده مست شد «جفّ القلم»

مقصودش این است که عبارت «ماشاءالله کان» و «جفّ القلم» و
 نظایر آن در معنی تقدیر و ایجاد و خلق افعال عباد نیست، بلکه در مقام
 بیان آثار کارهای نیک و بد است؛ یعنی خیر و شر و نیک و بد اعمال و
 احوال هرکسی بی‌کم و زیاد در لوح سرنوشت یا نامه عمل او ثبت می‌شود
 و «بد نخواهی عاقبت غیر از نکوکاری مکن».
 سرشته می‌گویم که تأویل مولوی با اصل مشیت و قضا و قدر که
 مفهوم ظاهر آن عبارات است، منافات ندارد.

شبهه علم ازلی الهی در مسأله جبر و اختیار

این هم یکی از شبهات معروف است که شعری هم در افواه منسوب
 به حکیم «خیام» می‌خوانند:

می خوردن من حق ز ازل می دانست
گر می نخورم علم خدا جهل بود

خواجه حافظ نظر به همین معنی دارد که گفته است :

مرا بخوردن می آن فضول عیب کند
که اعتراض بر اسرار علم غیب کند^۱

یعنی خدا به هر چیز و هرکاری عالم است و چون علم او علم ازلی
یعنی سابق بر وجود حادثات است و قبل از حدوث هر علمی می داند که
آن عمل در وقت و ساعت معینی انجام خواهد گرفت، پس اگر آن کار
واقع نشود، علم خدا مبدل به جهل می گردد؛ ازاین دلیل نتیجه می گیریم
که افعال عباد اختیاری نیست.

۱. بطوری که از تتبع و تصفح دیوان حافظ معلوم می شود، وی ظاهراً از کسانی است که معتقد به
جبر بوده، چه در گفته های خود مکرر به این امر اشاره کرده است. از این قبیل:
حلقه پیر مغانم ز ازل درگوش است ما همانیم که بودیم و همان خواهد بود

بساها گفته ام و بساردگر می گویم که من گم شده این ره نه به خود می پریم
در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست که به هر دست که می پروردم می رویم

کنون به آب می لعل خرقه می شویم نصیب ازل از خود نمی توان انداخت
مگر گشایش حافظ دراین خرابی بود که قسمت ازلی درمی مغان انداخت

بعضی در جواب این شبهه گفته‌اند که علم الهی، علت ایجاد افعال ما نیست بلکه تابع افعال ماست. یعنی چون ما فلان کار را با اختیار خود انجام خواهیم داد، علم خدا، به وجود آن فعل تعلق می‌گیرد، نه این که چون او علم به وجود آن فعل دارد، ما آنرا جبراً انجام خواهیم داد. در این باره شعری هم به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت می‌دهند که در جواب خیام گفته است:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا، زغایت جهل بود

توضیحاً علاوه می‌کنم که جواب فوق در نظر محققان فلسفه و کلام کافی نیست، چرا که اصل شبهه همین است که علم واجب الوجود، علم فعلی است نه انفعالی. یعنی علم او علت وجود حوادث است. برای اینکه صفات واجب عین ذات اوست و ذات او علت موجودات است، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب الوجودند و انفکاک معلول از علت محال است و همین شبهه را دلیل گرفته‌اند بر اینکه افعال عباد، اختیاری نباشد.

یکی از دلایل احاطه علمی باری تعالی به همه موجودات این است که علم حضوری به ذات خود دارد که علة العلل هر حادثی است و علم به علت مستلزم علم به معلول باشد.

میرزا رفیعا نائینی (رفیع‌الدین محمد بن حیدر طباطبایی متوفی ۱۰۸۲ هـ.ق) - از علمای معروف اصفهان در قرن یازدهم هجری که

آرامگاهش بقعه مجللی است و جزو ابنیه تاریخی از بناهای شاه سلیمان صفوی در تخت فولاد اصفهان - در رساله شجرة الهیه که در اصول اعتقادات و به فارسی نوشته است، هم متعرض اشکال علم ازلی شده و آن را به فکر خود توجیهی کرده است که عقل کنجکاو را قانع نمی‌کند؛ من قسمتی از نوشته او را نقل می‌کنم:

«اگر گویند که هرگاه واجب تعالی عالم باشد در ازل به وجود حوادث در اوقات معینه، واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات. زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید و این محال است و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید، محال باشد.

گوییم محال از اجتماع علم و عدم وقوع متعلقش لازم آمده و غایت آنچه بر این امر مترتب شود، آن است که اجتماع علم و وقوع متعلقش نظر به ذات هر دو یا احدهما لازم باشد. و این جایز است. چنانچه گوییم که وقوع هریک از وجود و عدم متعلق علم در وقتش، مقتضی آن است که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم؛ پس در این صورت محال از تخلف مقتضا از مقتضی لازم آمده نه از عدم مقتضی و چون عدم مقتضی محال نباشد. وجودش واجب نباشد» انتهى.

چنانکه اشاره کردم روح برهانی با این قبیل توجیهات لفظی آرام نمی‌گیرد؛ اما جواب کافی شافی شبهه این است که همانطور که علم خدا به افعال مخلوق تعلق گرفته است، مبادی اختیاری آن افعال نیز در علم او گذشته است. یعنی خدا می‌داند که شما به اختیار خودتان در فلان وقت،

فلان عمل معصیت یا ثوابی را انجام خواهید داد.

علم اجمالی و تفصیلی الهی

به عبارت دیگر: علم ازلی الهی، به وجه علم کلی اجمالی^۱ یعنی به صورت وحدت ذاتی نورانی، بر همه حوادث و علل و معلولات احاطه دارد.

اما در مقام تفصیل، هیچ حادثی بدون سابقه علت، وجود نمی‌گیرد؛ بلکه حادثات زمانی عموماً مسبوق به یک سلسله علل و اسباب و معدّات طولی^۲ مترتب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کنند تا نوبت به حادث اخیر برسد.

فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی^۳

پس مبادی افعال اختیاری هم در جای خود، یکی از حلقه‌های آن سلسله مراتب است که باید به نوبت خود وجود بگیرد تا فعل اختیاری از بشر صادر گردد و این امر با سابقه علم الهی منافات ندارد. برای تصویر علم اجمالی و تفصیلی باری تعالی، به نفس خود رجوع

۱. علم اجمالی و تفصیلی که در اینجا گفته می‌شود، غیر از اصطلاح اصولیان است. اینجا سخن از وجود و تحقق خارجی است نه توهمات و تصورات ذهنی ارتسامی.

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

۳. منظومه، حکیم سبزواری.

می‌کنیم که بهترین آئینه شناسایی حق است که: من عرف نفسه فقد عرف ربه

سُرىهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق^۱

دانشهای نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم، همه یک جا به وجود واحد بسیط جمع‌الجمع؛ یعنی به وجه علم اجمالی کلی، در نفس مدرکه ما موجود است؛ اما در مقام افاضه تعلیم به صورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می‌گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات که هنگام انشا و املاى جمل و عبارات از زبان ما به ترتیب و تفصیل خارج می‌شود، همه در ذهن ما به صورت بسیط وحداتی موجود است.

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

همانطور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آئینه نفس به وجود واحد بسیط اجمالی موجود است، اما در مقام تلفظ چنان است که هر حرفی پس از حرف دیگر و هر کلمتی و عبارتی بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می‌گیرد و تا از گفتن یک کلمه فارغ نشده‌ایم، تلفظ کلمه دیگر محال است. همچنان سلسله طولی حوادث، که حروف و کلمات تکوینی حقند و کلمه منه اسمه المسيح^۲، قبل از وجود، همه در ذات

۱. سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲. سوره آل عمران، آیه ۴۵.

واجب به صورت علم و حدانی نورانی موجودند؛ اما در مقام تحقق عینی خارجی جز به صورت رشته متصل علل و معلولات مترتب واقع نمی‌شوند؛ یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد، وجود معلول لاحق، محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز می‌بینید، مسبوق به یک سلسله طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدماتش از ازل فراهم آمده و به ترتیب سبق و لحوق و تقدم و تأخر علت و معلول، حلقه‌یی به حلقه دیگر در هم بسته تا به حادث کنونی رسیده است و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگر می‌گردد و از این تسلسل رشته‌ای بس دراز تشکیل می‌شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش به ازلیت و ابدیت پیوسته است.

کس ز آغاز و ز انجام جهان آگه نیست
اول و آخر این کهنه کتاب، افتاده است

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

یک سر رشته به دست من و یک سر با دوست
سالها بر سر این رشته کشاکش دارم

دنباله این رشته سخن را اینک در فصل چگونگی صدور افعال تمام
خواهیم کرد بمون الله و مشیت.

چگونگی صدور افعال ارادی و امتیاز آنها از اعمال

جبری و قهری طبیعی

عنوانی که در اینجا پیش کشیدم، تمه بحث در تحدید افعال ارادی
و تمیز آن از اعمال جبری و امور قهری طبیعی است.

گفتیم که افعال اختیاری که از ما صادر می شود، مسبوق به یک
سلسله مترتب به هم پیوسته از علل و اسباب قریب و بعید است که تا
حلقه های آن رشته، درست به یکدیگر نپیوندند، متهی به صدور فعل
ارادی نخواهد شد.

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

- ۱- تصور فعل ۲- تصدیق به فایده و غایت فعل ۳- حصول
- شوق و جنبش آرزو و خواهش نفسانی ۴- اراده و خواستن ۵- عزم ۶-
- تصمیم عزیمت، که آن را جزم گویند ۷- تحریک اعصاب و قوه منبث
- در عضلات ۸- به کار افتادن قوه حرکت مباشر فعل که با حدوث افعال
- ملازمه دارد.

مثلاً وقتی که ما سخن می‌گوییم یا قلم به دست گرفته چیزی می‌نویسیم، نخست آن را تصور کرده یعنی صورت ذهنی این کار را در نفس خود مرتسم ساخته‌ایم؛ سپس به قوه اندیشه و تعقل باطنی اطراف حسن و قبح و صلاح و فساد آن را سنجیده و در نفس خود فایده و غایت این عمل را تصدیق کرده‌ایم و از این جهت شوق و رغبتی در ما وجود گرفته و همچنان میل و رغبت ما رو به شدت و فزونی نهاده تا به حد تصمیم قاطع رسیده و منتهی به تحریک و تحرک اعصاب و اوتار حرکت عضلات شده است؛ بالجمله روح ما از مقام اندیشه تا وصول مراحلی را پیموده تا کار گفتن و نوشتن را انجام داده است؛ به همین جهت افعال ظاهر را مرآت اندیشه و آئینه احوال باطن قرار می‌دهیم.

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان
 یا چو آواز سخن زاندیشه دان
 این سخن و آواز از اندیشه‌هاست
 تو ندانی بحر اندیشه کجاست
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف
 بحر آن دانی که هم باشد شریف

چیزی که هست سیر روحانی مراحل تصور تا عمل چندان سریع است که غالباً همه آن را به طرفه‌العین طی می‌شود و بدین سبب بسیاری از اشخاص اصلاً توجهی به سوابق ذهنی خود ندارند و از درک چگونگی

اعمال و فعل و انفعالات درونی خویش عاجزند؛ چنانکه ما بین افعال ارادی اختیاری با آثار و لوازم فهری طبیعی از قبیل گرمی آتش و تابش خورشید و جنبش باد، فرق نمی‌گذارند و می‌پندارند که افعال ایشان هم آنآ و دفعهٔ بدون سابقهٔ مقدمات ذهنی انجام گرفته است؛ و اگر خوب دقت کنیم بسیاری از شبهات جبریان نیز از همین غفلت و پندار، ناشی شده است.

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

اما این که اندیشه‌ها و انگیزه‌های باطنی که مقدمات و مقارنات افعال اختیاری بشر است، در تحت تأثیر چه علل و اسباب نهانی است و دنبالهٔ این رشته به کجا می‌پیوندد، دیگر از حدود فعل اختیاری خارج است و همانطور که در فصل پیش گفته شد، هر امر حادث فعلی اعم از افعال ارادی و امور تکوینی همه مربوط به یک سلسلهٔ نامحصور از علل و معلولات است که همچون رشتهٔ زنجیر هر حلقه‌ای به حلقهٔ دیگر پیوسته تا به سر حلقهٔ سلسله بند موجودات یعنی قدرت و ارادهٔ ازلی خالق و اختیار ذاتی واجب‌الوجود تعالی شأنه منتهی گردیده است. و از این رشته دراز که یک سرش در دست خالق قادر و یک سرش متصل به مخلوق عاجز می‌شود، تنها یک قسمت بسیار کوتاه مختصرش را که مربوط به

وجود انسانی و محدود مابین اندیشه و صدور افعال است، قوه اختیار و فعل اختیاری می‌نامند و سایر عوامل و مقدمات سلسله علل و معلولات و مشیت و علم و قدرت بشری هم مانند وجود و حیات او به هیچ وجه در تحت اختیار بشر نیست؛ بلکه همین قوه اختیار، یکی از حلقه‌های آن سلسله است که همه مسخر امر ازلی و در تحت قدرت و اختیار ذاتی و اراده کن فیکون ذات واجب سرمدی است و یکی از معانی جمله معروف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» همین است.

پس هرچه در عالم کون و فساد دیده می‌شود، خواه امور جبری تکوینی و خواه افعالی که آنرا اختیاری می‌نامند؛ سراسر همه معلول علل و عوامل نهانی و آثار مشیت تقدیر ازلی و حروف و کلمات وجودی است که با خامه قدرت صانع قدیم، بر لوح صنع حادثات نوشته و آشکار می‌شود و هیچ حادثی، حتی نیروی اراده و مشیت انسانی که از مبادی افعال اختیاری اوست، بدون سابقه تقدیر و مشیت الهی، وجود نخواهد گرفت.

پس درست آمد که: «جف القلم بما هو کائن الی یوم الدین» و در آیات کریمه فرمود:

ماتشاؤن الا ان یشاء الله^۱

و هو الذی بیده ملکوت کل شیء^۲

قل الله خالق کل شیء^۳

۲. سوره یس، آیه ۸۳.

۱. سوره دهر، آیه ۳۰.

۳. سوره رعد، آیه ۱۶.

قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا^۱

ایں حروف حالهات از نسخ اوست
عزم و فختهم زعزم و فسخ اوست
دست پنهان و قلم بین خط گذار
اسب در جولان و ناپیدا سوار
گه بلندش می‌کند گاهیش پست
گه درستش می‌کند گاهی شکست
تیر پران بین و ناپیدا کمان
جانها پیدا و پنهان، جان جان
ما رمیت اذ رمیت گفت حق
کار او بر کارها دارد سبق
آنچه پیدا، عاجز و پست و زیون
و آنچه ناپیدا چنان تند و حرون
ما شکاریم اینچنین دامی کراست
گوی چوگانیم چوگانی کجاست؟
می‌درد می‌دوزد این خیاط کو
می‌دمد می‌سوزد آن نفاط کو

ساعتی کافر کند صدیق را
ساعتی زاهد کند زندیق را
این صدا در کوه دلها بانگ کیست
که پر است از بانگ این که گه تهی است

عقیده مولوی با شیعه امامیه در جبر و اختیار یکی است

لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین

از مسطورات فصول قبل معلوم شد که مولوی همانطور که عقیده جبریان را باطل می‌داند، اعتقاد «قدریه» و قول به تفویض و اختیار مطلق در بست را هم ابطال می‌کند. او معتقد است که افعال انسانی نه بطور جبر صرف است نه اختیار محض، بلکه حالت مابین جبر و اختیار است. و در این مسأله هم بازگشت اعتقاد او به مفاد آیه «ما رمیت اذ رمیت» است که در همه جا پیشوای فکر و شعار مسلک و طریقت اوست.

پس عقیده مولوی در باره جبر و اختیار عیناً با اعتقاد اصولی شیعه امامیه یکی است که می‌گوییم: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

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

مخلوق است:

وکیف فعلنا الینا فوضا وان ذا تفویض ذاتنا اقتضی
لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا^۱

یعنی اگر افعال ما به نحو تفویض و اختیار صرف بودی، لازم آمدی که ذات و شخصیت وجودی ما نیز به اختیار مابودی؛ حال آنکه وجود ما به هیچ وجه در اختیار ما نیست؛ پس به قیاس استثنایی نتیجه می‌گیریم که تفویض و اختیار صرف، هردو باطل است. جمیع آثار وجود و از جمله افعال مانیز مانند وجود و هستی ماست که درعین اینکه فعل خالق است، منسوب به ماست..

به عبارت دیگر: ایجاد دایر مدار وجود است؛ پس معرفت نسبت ایجاد، موقوف به شناختن چگونگی وجود باشد و همچنان که هستی موجودات امکانی از یک سو وابسته به فاعل حقیقی الهی و از یک سو مربوط و منسوب به قابل است، ایجاد افعال نیز از یک طرف منسوب به خالق و از یک طرف منسوب به مخلوق باشد. پس درست آمد که: «الفعل فعل الله و هو فعلنا».

۱. منظومه، حاجی ملاهادی سبزواری رحمه الله علیه.

جبر و اختیار از نظر تحقیق عرفانی

پنهان نماند که آنچه تا اینجا گفته شد و آن همه تلاشی که برای اثبات اختیار بشر به کار رفت، همه از جهت رعایت اصول کلامی و مماشات با حجج و براهین عقلی و استحسانات خطابی بود. اما از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی بینند و حقیقت کل شیء هالک الا وجهه^۱ را به عیان مشاهده کنند؛ همچنین با منطق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آنرا به درجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست، بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است.

خود چه باشد پیش نور مستقر

کز و فرّ اختیار بوالبشر

در این مرحله به حقیقت کلمه گفته می شود؛ ماشاءالله کان و مالم یشالم یکن و لاحول و لا قوة الا بالله العلی العظیم * و هو معکم اینما کتم^۲. مولوی در عین اینکه آن همه پافشاری در اثبات اختیار و ابطال عقیده جبریان کرده، چون به این مرتبه رسیده، اینطور گفته است:

۱. سوره قصص، آیه ۸۸

۲. سوره حدید، آیه ۴.

گر به جهل آییم آن زندان اوست
ور به علم آییم آن ایوان اوست
گر به خواب افتیم مستان و بیم
ور به بیداری به دستان و بیم
گر بگرییم ابر پر زرق و بیم
ور بخندیم آن زمان برق و بیم
گر به خشم و جنگ عکس قهر اوست
ور به صلح و عذر، عکس مهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ
چون الف، او خود چه دارد، هیچ هیچ

* * *

ز آنسوی حس عالم توحید دان
گر یکی خواهی بدان جانب بران
امرکن یک فعل بود و نون و کاف
در سخن افتاد و معنی بود صاف

* * *

چشم حس افسرده بر نقش قمر
تو قمر می بینی و او مستقر
این دویی اوصاف دیده‌ی احول است
ورنه اول آخر، آخر اول است

شاید به همین نظر بعض عرفا می‌گویند که، جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد. «قدری» است که همه افعال را اختیاری صرف می‌بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی‌کند. چون از این وادی گذشت، به مقام «امر بین الامرین» می‌رسد. در آخر کار جبری می‌شود؛ یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی‌بیند.

تصدیق می‌کنم که در مسأله جبر و اختیار از حد اختصار گذشتم و دنباله سخن را به درازا کشیدم ولیکن چاره نبود؛ چون وارد این مبحث شدیم، تحقیق کردن در اطراف و جوانب آن ضرورت داشت تا شبهاتی که موجب تشویش اذهان است، رفع شده باشد. و به این جهت مولوی هم به این مسأله بیش از سایر مسائل کلامی اهمیت داده و حدود دوهزار بیت مثنوی را مخصوص به تحقیق در همین موضوع ساخته و انصافاً حق مطلب را ادا کرده است. مانیز تاحدی که درخور مقام بود، جزئیات مطالب را تشریح کردیم و گمان می‌کنیم که حق مطلب را تا آنجا که در وسع فهمهای معتدل باشد، ادا کرده باشیم؛ مع ذلک دنباله این بحث به این حرفها تمام و کوتاه نخواهد شد و به قول مولوی:

درمیان جبری و اهل قدر همچنان بحث است تاحشرای پسر

«وفقنا الله لطلب ما هو حقیق و الاجتناب عما لا یلیق».

قضا و مقضی

مولوی تحقیق در وجه جمع مابین دو حدیث نبوی دارد که بسیار قابل توجه است. این دو حدیث عبارت است از: «الرضا بالكفر، کفر» و «من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیطلب ربّاً سوائی»^۱

دی سؤالی کرد مسائل مرمر	زانکه عاشق بود او برماجرا
گفت نکته‌ی «الرضا بالكفر، کفر»	این پیمبر گفت و گفت اوست مهر ^۱
باز فرمود او که اندر هر قضا	هر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق	گر بدین راضی شوم باشد شقاق
ورنیم راضی بود آن هم زیان	بس چه چاره باشدم اندر میان
گفتمش این کفر، مقضی نی قضاست	هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواهی از مقضی بدان	تاشکالت دفع گردد در زمان
راضیم بر کفر ز آنرو که قضاست	نی از این رو که نزاع و خبث ماست
کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر مخوان اینجا مایست ^۲

چون مولوی می‌بیند که چندان در مباحث کلامی و فلسفی غرق شده که از مسائل ذوقی عشقی بازمانده است؛ دنباله مطلب را درز می‌گیرد و بحث قضا و قدر را به این دوبیت خاتمه می‌دهد:

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

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

تتمه بحث

شکوک و شبهات جبر و اختیار

پاره‌ای از مشکلات و شکوک و شبهات جبر و اختیار را در سطور قبل باز نمودم. در این فصل باز دو شبهه معروف را مورد بحث قرار می‌دهم؛ اگر بعض مطالب تکرار شده باشد، ضرر و زیانی نخواهد داشت. در میان شکوک و شبهات بسیار که در جبر و اختیار گفته و نوشته‌اند دو مشکل از همه معروفتر و به ظاهر عالمانه‌تر است:

۱ - شبهه نفی اختیار

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

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

از این مقدمات نتیجه می‌گیرند که بشر را هیچ اختیاری نیست و در افعال خود مجبور است؛ پس ثواب و عقاب چراست؟
 امام فخر رازی در کتاب محصل این شبهه را ذکر می‌کند و می‌گوید در جواب شبهه، هیچ چاره نیست جز این که بگوییم که در کار خداوند جای چون و چرا نیست «لایسأل عما یفعل».

خواجه طوسی در نقد المحصل از آن شبهه بطور نقض جواب می‌دهد، به این بیان که لازمه آن شبهه این است که از خود واجب‌الوجود نیز سلب قدرت و اختیار کرده باشیم؛ زیرا که واجب‌الوجود نسبت به افعال خود نیز در ازل علم داشته؛ یعنی می‌دانسته است که کدام حادث را ایجاد خواهد کرد و کدام را وجود نخواهد داد. پس افعال او در لایزال متصف به یکی از دو صفت وجوب و امتناع خواهد بود و اگر این حالت منافی با قدرت و اختیار باشد از خود خداوند نیز سلب قدرت و اختیار خواهد شد.

خواجه پس از ایراد فوق، در حل شبهه چنین می‌گوید که علم الهی، علت فعل نیست بلکه تابع امر معلوم است؛ یعنی هر حادثی چنانکه وقوع خواهد یافت، علم الهی بدان تعلق می‌گیرد؛ نه این که علم او علت وقوع امر معلوم باشد. باز شعر منسوب به خواجه را یاد آور می‌شویم:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا زغایت جهل بود

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

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

اینک عین عبارت میرداماد را تبرکاً نقل می‌کنیم:

«فاذاً الجواب الحق هو ان علمه تعالی و ان كان علة مقتضیه لوجوب الفعل لكنه انما يقتضی وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد و اختیاره لكونهما من جملة علل الفعل و اسبابه و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه»^۲.

۱. قبس عاشق که آخرین قبسات است، ص ۳۱۴.

۲. قبسات طبع تهران، ص ۳۱۵.

۲- شبهه اراده و قدرت بشر بر ایجاد افعال

دومین شبهه که از عویصات مسائل کلامی و از شبهه علیت علم الهی قویتر باشد، این است که قبول می‌کنیم فعل عباد مسبوق به قدرت و اراده است، آیا این قدرت و اراده نیز از خود بشر است؟ یا باز منوط به مشیت الهی است؟ اگر اراده فعل از خود بشر باشد، لازم آید که در خود اراده نیز مختار، یعنی دارای اراده باشد و هکذا اراده اراده الی غیرالنهایه. و اگر حدوث قدرت و اراده بشر مولود اراده و مشیت الهی باشد، پس جبر است نه اختیار.

میرداماد در کتاب ایماضات به تفصیل و در قبسات به اختصار با همان آب و تاب و طمطراقها که در شیوه منشآت علمی او معهود است و با دعوی این که قبل از وی احدی آن مشکل را حل نکرده است، «فهذا الشک مما لم یبلغنی من احد من السابقین واللاحقین شیء فی دفاعه»^۱ تحقیقی کرده و محصل جواب او این است که اراده و قدرت فعل از خود بشر است چرا که به حکم ضرورت و وجدان می‌بینیم که تصور فعل و تصدیق غایت و حصول شوق و عزم و تحریک عضلات و سایر اموری که در ایجاد افعال اختیاری شرط است، همه در خود انسان وجود می‌گیرد؛ اما این که مبادی این امور به کجا منتهی می‌شود، بدیهی است که این رشته بالاخره به قدرت و اراده تامه و جوبیه الهی منتهی خواهد شد. به عبارت دیگر وجود و ایجاد افعال و قدرت و اراده فعل از خود

۱. قبسات، ص ۳۲۶.

بشر است، اما ایجاد مبادی و علل سابقه، که موجب حصول قدرت و اراده، در بشر شده منوط به مشیت و اراده و قضای الهی است و همین است معنی «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین».

قسمتی از عین عبارت میرداماد را نقل می‌کنم که خالی از فواید نیست:

«فاذا نقول فی ازاحة الشک ان ریم انه یلزم حصول الارادة من غیر ارادة و اختیار و رضی من الانسان بالقیاس الیها فقد بزغ لك بطلان ذلك؛ و ان ریم انه یجب انتهاء استناد الارادة فی وجودها و وجوبها الی القدرة التامة الوجوبية و الارادة الحققة الربوبية قد عرفت ان ذلك هو الحق لا یحیی عنه العقل الصریح ولا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه و انه لا جبر ولا تفویض و لكن امر بین امرین؛ و بالجملة لافرق بین الفعل و ارادة الفعل فی صدورهما من الانسان بالارادة و الاختیار و فی وجوب انتهائهما فی سلسلة الصدور و الاستناد الی ارادة الفاعل الحق الواجب بالذات جل سلطانه و کیف یصح للممكن بالذات وجود و وجوب لا من تلقاء الاستناد الی الموجود الواجب بالذات فلیثبت»^۱.

بالجملة همانطور که اصل وجود و حیات بشر از اوست و از خود او نیست، یعنی در عین این که هستی تعلق به ما دارد، ذاتاً متعلق القوام به مبدأ واجب الوجود و علة العلل است؛ همچنان آثار و عوارض وجود بشر نیز در عین این که از خود بشر است، از خود او نیست.

یک سر رشته به دست من و یک سربا دوست

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

امام فخر رازی در کتاب محصل گفته است:

«الارادات تنتهی الی ارادة ضرورية دفعاً للتسلسل و ذلک یوجب
الاعتراف باستناد الكل الی قضاء الله و قدره».

خواجه در نقدالمحصل می‌نویسد:

«اقول استناد الكل الی قضاء الله تعالی اما ان یکون بلا توسط فی
ایجاد الشیء او یکون بتوسط و الاول لا یقتضی^۲ انتهاء الارادات الی ارادة
الله تعالی و الثانی لا یناقض القول بالاختیار؛ فان الاختیار هو الایجاد
بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله
بلا توسط او بتوسط شیء آخر فاذا من قضاء الله تعالی و قدره وقوع بعض
الافعال تابعاً لاختیار فاعله و لا یندفع هذا الا باقامة البرهان علی انه لا مؤثر
فی الوجود الا الله».

۱. فیس عاشر، ص ۳۱۵ طبع تهران. ۲. لا یقتضیه نیز آمده است.

از کلمات محققان شیعی و معتزلی قبل از میرداماد نیز می‌توان جواب شبهه مورد بحث را استفاده کرد، چون مطلب چندان مهم نیست از اطالة بحث خودداری می‌کنم.

راقم این سطور عین جواب میرداماد را قبل از آنکه نوشته‌های او را دیده باشم، از حدس خود و مسطورات محققان حکمای پیشین استنباط کرده و خلاصه‌ای از آن را در حواشی کتاب مصباح‌الهدایه نوشته بودم. و آنه علی ذلک لشهید.

لطایف غیبیه

برای این که نمونه‌ای از نوشته‌های علمای امامیه و شیوه بحث و استدلالشان با اشاعره در باره جبر و تفویض در نظر خوانندگان آمده باشد بخشی از کتاب لطایف غیبیه تألیف سید عالم جلیل میرسید احمد بن زین‌العابدین علوی را که خواهرزاده و از تلامیذ ممتاز میرمحمدباقر داماد متوفی ۱۰۴۱ ه. ق. بوده و به نوشته «ذریعه» بین سنوات ۱۰۵۴-۱۰۶۰ ه. ق. فوت شده است، نقل می‌کنیم و مقاله خود را بدان پایان می‌دهیم.

اما دلیل اشاعره که افعال عباد اجباری است نه اختیاری: دلیل اول ایشان این است که اگر بنده فاعل خود باشد، پس اگر قدرت بر ترک آن فعل نداشته باشد، جبر، و این عین مطلوبست؛ و اگر قدرت بر ترک داشته باشد، پس در ترجیح احدالطرفین مرجحی حاجت است یا نه؛ بنابر دوم ترجیح یکی از دو طرف متساوی بر دیگری بی‌مرجع لازم آید و این محال

است و بنابراین اول خالی نیست که آن فعل به حسب آن مرجح واجب است یا نه، بنابراین اول جبر و این عین مدعاست و بنابراین دوم مستلزم تسلسل است و تسلسل محال و مستلزم امر محال، محال است؛ پس اختیار بنده محال است.

اما دلیل دوم آن است که حق تعالی علم به وقوع فعل و صدور آن از بنده دارد، یا علم بلا وقوع آن، بنابراین اول وجوب وقوع آن فعل است، والا جایز خواهد بود انقلاب علم او به جهل و این محال است و بنابراین دوم امتناع وقوع آن فعل از او و علی‌التقدیرین جبر است، یکی به وقوع و یکی بلا وقوع.

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

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

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

گویند، جواب از اصل دلیل ایشان خواهد بود.

اما حل آن است که وجوب صدور فعل از بنده منافات با قدرت و اختیار او ندارد؛ مثل آنکه وجوب صدور فعل از حق تعالی منافات با قدرت کامله او ندارد، چه وجوب به اختیار منافای اختیار نیست و بر این قیاس حال دلیل دوم از جهت نقض و حل و جواب از آنکه وجوب به حسب علم منافات با اختیار ندارد، مشترک است میان جواب از نقض و اصل دلیل. اما دلیل سوم باز متقوض است به اینکه بنده را باید که وجود و علم نباشد، چه لازم آید که واجب را شریک در وجود و علم باشد.

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

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

اما جواب از دلیل چهارم آن است که اراده مشترک است، میانه اراده به معنی عزم و اراده به معنی قصد، و اراده حق تعالی افعال بندگان را محمول بر معنی اول است نه دوم چنانچه به تفصیل مذکور گردید.

در کتب مذکور است که ابوحنیفه از حضرت امام همام موسی بن جعفر علیهما السلام سؤال نمود که معصیت فعل کیست؟ پس آن حضرت در جواب آن فرمود که معصیت یا از بندگان است، یا از خدای یا از هردو، پس احتمال عقلی منحصر است در سه وجه:

اگر گوئیم که معصیت از خداست، پس چگونه ظلم بر عباد کرده ایشان را معاقب سازد، از جهت معصیتی که از ایشان به ظهور نیامده، زیرا که آن حضرت جل جلاله از آن اعدل است که ظلم کند بر بنده ضعیف و معاقب سازد او را به چیزی که به قدرت و اختیار او نبوده باشد.

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

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

پس ابوحنیفه بعد از آنکه ملزم گردید گفت که:

ذریه بعضها من بعض واللّٰه سمیع علیم^۱
و در این کلام حقایق انجام اشاره عقلیه بر بطلان کلام اشاعره
است و باز آیات قرآنی را دلالت است بر این مدعی کفوله
تعالی:

لا تزروا ذرّة وزر اخرى^۲
فویل للذین کفروا من النار^۳
وادخلوا الجنة بما کنتم تعملون^۴
الیوم تجزی کل نفس بما کسبت^۵
ولا تجزون الا ما کنتم تعملون^۶
لتجزی کل نفس بما تسعى^۷
هل تجزون الا ما کنتم تعملون^۸
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا یجزی
الا امثالها^۹

لیوفیهم اجورهم^{۱۰}
لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت^{۱۱}
فیظلم من الذین هادوا حرما علیهم طیبات^{۱۲}

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| ۱. سوره آل عمران، آیه ۳۴. | ۲. سوره فاطر، آیه ۱۸. |
| ۳. سوره ذاریات، آیه ۶۰. | ۴. سوره نحل، آیه ۳۲. |
| ۵. سوره مؤمن، آیه ۱۷. | ۶. سوره صافات، آیه ۳۹. |
| ۷. سوره طه، آیه ۱۵. | ۸. سوره نمل، آیه ۹۰. |
| ۹. سوره انعام، آیه ۱۶۰. | ۱۰. سوره فاطر، آیه ۳۰. |
| ۱۱. سوره بقره، آیه ۲۸۶. | ۱۲. سوره نساء، آیه ۱۶۰. |

کل امری بما کسب رهین^۱
 من يعمل سوءً یجزیه^۲
 و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی
 فلا تلومونی ولوموا انفسکم^۳
 ان الله لا یظلم مثقال ذره^۴
 و ما ربک بظلام للعیده^۵
 و ما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون^۶
 و لا یظلمون فتیلاً^۷
 و ما الله یرید ظلماً للعباد^۸
 من عمل صالحاً فلنفسه و من اساء فعلیها^۹
 ذلک بما قدمت یداک^{۱۰}
 و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم^{۱۱}
 و بالجمله کدامین ظلم بزرگتر از آن است که حق تعالی غیر را
 عذاب کند به چیزی که نکرده باشد بلکه از او به ظهور پیوسته
 باشد، و باز رضا به قضای حضرت حق تعالی واجب است به
 اجماع، و اشاعره چون جمیع افعال بندگان را به خدا نسبت

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| ۱. سوره طور، آیه ۲۱. | ۲. سوره نساء، آیه ۱۲۳. |
| ۳. سوره ابراهیم، آیه ۲۲. | ۴. سوره نساء، آیه ۴۰. |
| ۵. سوره فصلت، آیه ۴۶. | ۶. سوره نحل، آیه ۱۱۸. |
| ۷. سوره نساء، آیه ۴۹. | ۸. سوره مؤمن، آیه ۳۱. |
| ۹. سوره جاثیه، آیه ۱۵. | ۱۰. سوره حج، آیه ۱۰. |
| ۱۱. سوره شوری، آیه ۳۰. | |

داده‌اند باید راضی به کرده‌های او باشند فلامحاله باید که
 بندگان راضی به کفر کافر باشند و این خلاف اجماع امت است،
 چه نهی از منکر را واجب می‌دانند پس اشاعره را لازم است که
 حکم به وجوب و حرمت آن معاً نمایند.
 پس متعین شد که رضا به قضا موقوف است، براینکه کرده
 بندگان مستند به ایشان باشد.
 گفتار علوی و مقاله ما به پایان رسید. والسلام.

فهرستها

فهرست آیات قرآنی

فهرست اعلام

فهرست کتب

فهرست آیات قرآنی

به ترتیبی که در کتاب آمده است

صفحه	شماره سوره	نام سوره	شماره آیه	متن آیه
۷	۵۶	واقعه	۶۱	بلی قادرین علی ان تبدل...
۷	۵۰	ق	۱۵	بل هم فی لبس...
۷	۳۵	فاطر	۱۶	ان یثأ یذهبکم
۷	۵۵	الرحمن	۲۹	کل یوم هو فی شأن
۱۱	۲۷	نمل	۸۸	وتری الجبال تحسبها جامدة
۱۲	۵۰	ق	۱۵	بل هم فی لبس
۱۳	۷۰	معارج	۴۰	فلما قسم برب المشارق
۱۳	۵۵	الرحمن	۲۹	کل یوم هو فی شأن
۱۳	۲۴	نور	۳۹	یحسبه الظمآن ماء
۳۱	۲۷	نمل	۸۸	وتری الجبال تحسبها جامدة
۳۵	۵	مائده	۶۴	یدالله مغلوله
۳۶	۳۵	فاطر	۱۵ و ۱۶	یا ایها الناس انتم الفقراء...

صفحه	شماره سوره	نام سوره	شماره آیه	متن آیه
۵۷، ۵۹	۸	انفال	۱۷	و مارمیت اذ رمیت
۶۹	۵	مائده	۶۴	یدالله مغلوله
۷۱	۳۸	ص	۸۲ و ۸۳	لاغوينهم اجمعين
۷۱	۱۲	یوسف	۵	ان الشيطان للانسان عدو مبين
۷۱	۲۷	نمل	۲۴	وزين لهم الشيطان
۷۱	۱۲	یوسف	۵۳	ان النفس لامارة بالسوء
۷۲	۲	بقره	۱۰۵	يختص برحمته من يشاء
۷۲	۳۲	سجده	۱۳	ولو شئنا لآتيناه
۷۲	۲۸	قصص	۵۶	انك لا تهدي من احببت
۷۲	۴	نساء	۱۴۳	من يضل الله فلن تجد له سبيلا
۷۲	۳۹	زمر	۲۳ و ۳۶	من يضل الله فما له من هاد
۷۲	۳۷	صافات	۹۶	والله خلقكم وما تعملون
۷۲	۴	نساء	۷۸	ان تصبهم حسنة
۷۲	۱۴	ابراهيم	۲۷	يفعل الله ما يشاء
۷۲	۷۶	دهر	۳۰	وما تشآؤن الا ان يشاء الله
۷۵	۹۰	بلد	۱۰	وهديناه النجدين
۷۶	۱۴	ابراهيم	۲۲	قال الشيطان... فلا تلوموني...
۷۶	۱۶	نحل	۹۹	ليس له سلطان...
۷۷	۹۱	شمس	۷ و ۸	و نفس و ماسويها
۸۷	۴۱	فصلت	۵۳	سنريهم آياتنا في الآفاق

صفحه	شماره سوره	نام سوره	شماره آیه	متن آیه
۸۷	۳	آل عمران	۴۵	كَلِمَةً مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ
۹۲	۷۶	دھر	۳۰	وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ
۹۲	۳۶	يس	۸۳	فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ
				مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ
۹۲	۱۳	رعد	۱۶	قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
۹۳	۹	توبه	۵۱	قُلْ لَنْ يَصِيَّبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ
۹۶	۲۸	قصص	۸۸	كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
۹۶	۵۷	حدید	۴	وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ
۱۰۱	۲۱	انبیاء	۲۳	لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ
۱۰۴	۴۱	فصلت	۴۲	لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ
۱۰۴				يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ
۱۰۶	۱۰۰	عادیات	۷	إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ لَشَهِيدٌ
۱۱۰	۳	آل عمران	۳۴	ذَرِيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ
۱۱۰	۳۵	فاطر	۱۸	وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ
۱۱۰	۵۱	ذاریات	۶۰	فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا
۱۱۰	۱۶	نحل	۳۲	وَادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
۱۱۰	۴۰	مؤمن	۱۷	الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ
۱۱۰	۳۷	الصافات	۳۹	وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
۱۱۰	۲۰	طه	۱۵	لَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ
۱۱۰	۲۷	نمل	۹۰	هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

صفحه	شماره سوره	نام سوره	شماره آیه	متن آیه
۱۱۰	۶	انعام	۱۶۰	من جاء بالحسنة
۱۱۰	۳۵	فاطر	۳۰	ليوفيهم اجورهم
۱۱۰	۲	بقره	۲۸۶	لهاما كسبت
۱۱۰	۴	نساء	۱۶۰	فبظلم من الذين
۱۱۱	۵۲	طور	۲۱	كل امرئ بما كسب رهين
۱۱۱	۴	نساء	۱۲۳	من يعمل سوء
۱۱۱	۱۴	ابراهيم	۲۲	و ما كان لى عليكم من سلطان...
				فلاتلومونى
۱۱۱	۴	نساء	۴۰	ان الله لا يظلم
۱۱۱	۴۱	فصلت	۴۶	وما ربك بظلام للعبيد
۱۱۱	۱۶	نحل	۱۱۸	وما ظلمناهم
۱۱۱	۴	نساء	۴۹	ولا يظلمون فتىلا
۱۱۱	۴۹	مومن	۳۱	وما الله يريد ظلما
۱۱۱	۴۵	جاثيه	۱۵	من عمل صالحاً
۱۱۱	۲۲	حج	۱۰	ذلك بما قدمت يداك
۱۱۱	۴۲	شورى	۳۰	وما اصابكم من مصيبة

فهرست اعلام

آخوند ملا محمد کاشانی ۱۹، ۲۱،	جهانگیر خان قشقانی ۱۹، ۲۱، ۲۲،
۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵	۲۳، ۲۴، ۲۵
آخوند ملا محمد هادی فرزانه ۲۵	حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی ۲۰، ۲۳
آقا جمال خوانساری ۲۶	حاج ملا عبدالجواد آدینه‌ای ۲۴، ۲۵
آقا شیخ اسدالله دیوانه ۲۵	حاج ملا هادی سبزواری ۱۸، ۴۷،
آقا علی نوری اصفهانی ۱۸	۴۹، ۷۹، ۸۰
آقا محمد بیدآبادی ۱۸	حافظ شیرازی ۳۰، ۸۲، ۸۳
آقا محمد رضا قمشه‌ای ۱۸	
ابوحنیفه ۱۰۹	خیام ۸۲، ۸۴
ابوعلی سینا ۲۴	خواجه نصیرالدین طوسی ۸، ۳۳،
ابوالقاسم کعبی بلخی ۴۹	۳۴، ۴۲، ۴۹، ۸۴، ۱۰۱،
اخوان صفا ۹	۱۰۵
امام فخر رازی ۱۰۱، ۱۰۵	
	شیخ اشعری ۳۰

ملا محمد جعفر لنگرودی ۱۸	شیخ محمد حکیم خراسانی ۲۳، ۲۵
موسی بن جعفر (ع) ۱۰۹	شیخ محمود شبستری ۱۱
مولوی، جلال الدین محمد بلخی ۵،	علی قلی بن قرچقای خان ۲۶۰
۶، ۹، ۱۶، ۳۳، ۵۳، ۵۵، ۵۶،	قاضی عضدالدین ایجی ۳۰ پ
۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۹، ۷۳،	
۷۵، ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۹۴، ۹۶،	
۹۸، ۹۹	محقق تفتازانی ۳۰ پ
میرابوالقاسم مدرس خاتون آبادی ۱۸	محقق خوانساری، آقا حسین ۲۶
میرسید احمد بن زین العابدین علوی	محقق داماد، میر (محمد باقر) داماد ۳۸،
۱۰۶، ۱۱۲	۳۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶
میرسیدرضی لاریجانی ۱۸	ملا اسماعیل اصفهانی ۱۸، ۲۶، ۵۰ پ
میرسید شریف جرجانی ۳۰ پ	ملارجعلی تبریزی اصفهانی ۲۵،
میرزا ابوالقاسم محمدنصیر طرب بن	۲۶، ۲۷
همای شیرازی ۲۱	ملاصدرا، صدر المتألهین ۱۴، ۱۵،
میرزا رفیعاً نائینی ۸۴	۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۲۸،
میرزانصرالله قمیشه‌ای ۲۴، ۲۵	۵۰
	ملا عبدالله زنوزی ۱۸
نظام بصری ۱۰	ملا محراب جیلانی ۱۸

فهرست کتب

شجره الهیه ۸۵	احیاء الحکمة ۲۶
شرح اشارات ۳۴ پ	اسفار ۲۳، ۲۴، ۲۸
شرح تجرید قوشچی ۸ پ	ایماضات ۳۸ پ، ۱۰۳
شرح شمسیه ۲۴	الایمان الکامل ۲۶ پ
شرح مقاصد ۸ پ، ۱۰، ۳۰، ۳۲، ۳۴	تجرید ۸، ۳۳، ۳۴ پ، ۴۲، ۴۹
شرح مواقف ۸ پ، ۳۰، ۳۴، ۳۶	تحریر اقلیدس ۲۴
شفا ۲۴	جذوات ۳۸ پ
شوارق ۱۸	حق الیقین ۱۱
قانون ۲۴	حواشی جمالیة ۲۶
قبسات ۳۸ پ، ۱۰۲، ۱۰۳	حواشی مصباح الهدایه ۶۵
گلشن راز ۶ پ، ۱۱	

مبدأ و معاد ۲۶	منظومه حکمت، شرح منظومه
محصل ۱۰۵، ۱۰۱	۲۳، ۲۵، ۳۷، ۳۹، ۸۰، ۸۶
مرآت الوجود و الماهیه ۲۶	پ، ۹۵ پ
مزامیر العاشقین ۲۶ پ	
مصباح الهدایه ۶۵، ۱۰۶	نقد المحصل ۱۰۱، ۱۰۵
منظومه سبزواری (منظومه منطق)	

Jalāl al-Dīn Homā'ī

Two Treatises on Islamic Philosophy

The Renewal of Archetypes
and Trans-Substantial Motion
Rūmī and Free-will and Determinism



