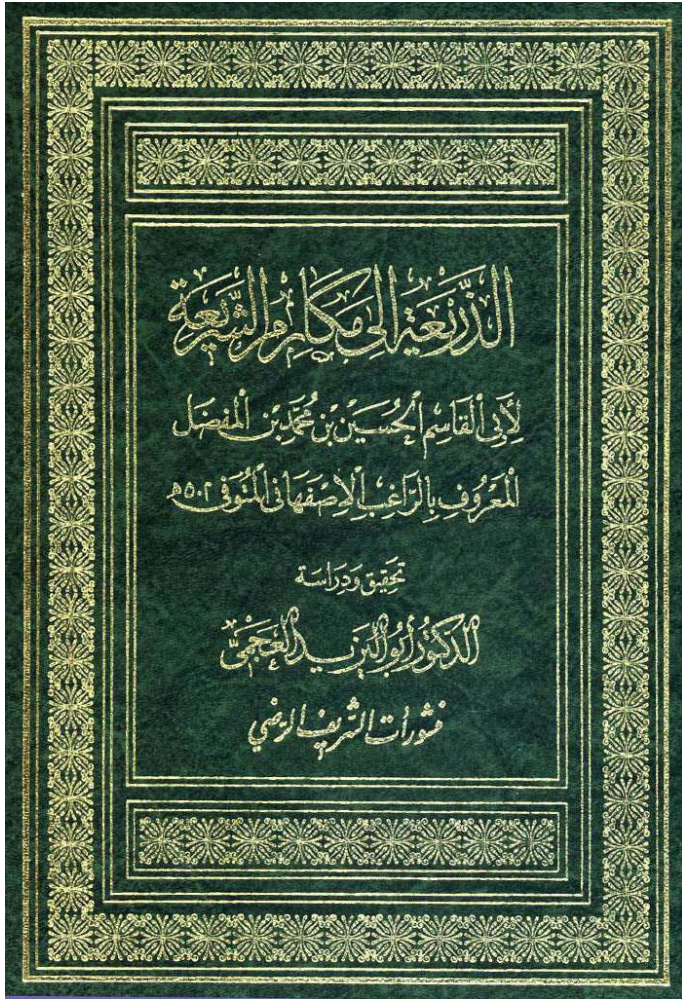


بلاغت



متن خوانے کتاب «الذريعة الے

مکارم الشریعہ»

جلسہ سوم – ۶ آبان ۹۶

به قلم: علیٰ علیزادہ



کتاب الذریعه الی مکارم الشریعه، صفحه ۳۵، سطر اول:

## الباب السابع: فی کون الانسان بین البهیمه و الملک.

از عنوان پیداست که مصنف می‌خواهد در این باب درجه‌ی انسان را تعیین کند. انسان به لحاظ درجه‌ی وجود، بین انسان و ملک قرار دارد. ملک موجودی مجرد است و بهیمه موجودی مجرد بزرخی یا بنابر قول مشاء مادی. انسان وجودی مجرد دارد که از وجود حیوان بالاتر و از وجود ملک پایین‌تر است. علت این مطلب این است که انسان یک موجود مرکب است. ملک مرکب نیست. اصلاً مادی نیست. البته منظور من ملک مجرد است، چون ما دو نوع ملک داریم: ملک مجرد و ملک جسمانی. مصنف در این‌جا در مقام مقایسه‌ی انسان با ملک جسمانی نیست، بلکه انسان را با ملک مجرد مقایسه می‌کند. مثلاً ملکی که باران را به زمین نازل می‌کند، ملکی جسمانی است. بعضی‌ها می‌گویند این همان قوه‌ی جاذبه است. یا مثلاً ملکی که مدبر بعضی از امور زمین است، نیز ملکی جسمانی است. انسان در این‌جا با ملک روحانی که در مرحله‌ی عقل است، مقایسه می‌شود؛ مثلاً جبرئیل عقل فعال بوده و بالاتر از انسان و معلم او است. ما در این‌جا در حال مقایسه‌ی انسان با ملکی مثل جبرئیل هستیم. درجه‌ی انسان از جبرئیل پایین‌تر و از بهیمه بالاتر است. علت این مسأله نیز ترکیب است. ملک مرکب نیست. حیوان نیز از دو نوع نفس حیوانی و ناطقه برخوردار نیست، بلکه صرفاً نفس حیوانی را دارد. حیوان نیز از نظر نفسی تقریباً بسیط است. این که می‌گوییم «تقریباً» بسیط است به این خاطر است که نفس نباتی‌شان را ملاحظه نمی‌کنند. اما انسان هم نفس و بعد حیوانی دارد و هم نفس انسانی و بعد نطقی دارد. پس انسان از دو نوع نفس مرکب است: یکی نفسی که به سمت بدن تمایل داشته و مشتتهیات بدن را درخواست کرده و از آن‌ها استفاده می‌برد و دیگری نفسی است که با قوای روحانی و عاقله فعالیت کرده و به سراغ علم و حکمت و امثال ذلک می‌رود. انسان به لحاظ عمل به دنبال کارهای حکیمانه است و به لحاظ علم به دنبال به دست آوردن علوم مطابق واقع است. انسان این دو بعد را دارد. البته این دو بعد انسان را مرکب به ترکیب اصطلاحی نمی‌کند، چون نفس حیوانی به منزله‌ی جنس است و نفس انسانی به منزله‌ی فصل و فصل جنس را در بر دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان یک نفس دارد و واقعاً هم همین‌طور است. نفسی که مرتبه‌ی حیوانی را هم دارد. نفسی که دارای مراتب است: یکی مرتبه‌ی انسانی و دیگری مرتبه‌ی حیوانی. ما به مرتبه‌ی نباتی کاری نداریم؛ با این همه انسان آن را هم دارد. پس ملاحظه می‌کنید که انسان نیز نفس مرکب ندارد، چون اگر موجودی دو نفس داشته باشد، تبدیل به دو موجود می‌شود. منتها این نفس طوری است که دارای دو مرتبه است اما نفس حیوان صرفاً یک مرتبه دارد. نفس ملک نیز یک مرتبه‌ای بوده و ترکیبی در آن وجود ندارد. مرتبه‌ی نازله متعلق به حیوان و مرتبه‌ی عالی متعلق به ملک است. وقتی مرتبه‌ی نازله و عالی در انسان جمع شدند، انسان را بین این دو قرار دادند. انسان هم

دارای مرتبه‌ی عالی است و به این جهت از حیوان بالاتر است و هم دارای مرتبه‌ی سافله است و به این جهت از ملک پایین تر است. پس انسان هم از ملک پایین تر و هم از حیوان بالاتر است. به همین مناسبت هم گفته می‌شود که انسان «بین الملک و الحیوان» قرار دارد. مصنف در این جا این مرتبه‌ی عالی و سافل را با تطبیقات مختلف توضیح می‌دهد. مصنف گاهی این را بر عقل و هوی و گاهی بر آخرت و دنیا تطبیق می‌دهد. به عبارت دیگر انسان هم امر رفیع را دارد و هم امر وضع را. منتها این مطلب کلی است و باید توضیح داده شود که رفیع و وضع به چه معنا هستند. ظاهراً مصنف در این جا هفت تطبیق را بیان می‌کند. او نجدین را به معنای وضع و رفیع گرفته و هفت وضع و هفت رفیع درست می‌کند. من این مطالب را از رو می‌خوانم و به بیان خارجی نیازی نیست.

### **الإِنْسَانُ لَمَّا رَكِبَ تَرْكِيبًا بَيْنَ بَهِيمَةٍ وَمَلِكٍ – فَشْبَهَهُ بِالْبَهِيمَةِ بِمَا فِيهِ مِنَ الشَّهَوَاتِ الْبَدَنِيَّةِ، مِنَ الْمَأْكَلِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَنَاجِحِ، شَبَّهَهُ بِالْمَلِكِ بِمَا فِيهِ مِنَ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالْعَدَالَةِ وَالْجُودِ – صَارَ وَاسِطَةً بَيْنَ جَوْهَرَيْنِ: وَضِعٌ وَرَفِيعٌ؛ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**

«فشبهه» جواب «لما» است. «شبه» دوم که در خط بعدی آمده است، عطف بر «شبه» اول است. «شبهه» مبتدا بوده و «صار واسطه» خبر آن است. مجموع این جمله، جواب «لما» است. بنابراین عبارت چنین است: از آن جایی که انسان مرکب به ترکیب بین ملک و بهیمه شده است، یعنی ترکیبی پیدا کرده که در آن ترکیب هم سنخ بهیمه وجود داشته و هم سنخ ملک در آن قرار دارد، پس شباهتش به بهائم و ملک باعث شده است تا انسان واسطه‌ی بین دو جوهر باشد.

«بما فيه من الشهوات...» شباهت به بهائم را توضیح می‌دهد. انسان به خاطر داشتن اموری که در آن شهوات بدنیه است، به بهائم شباهت پیدا کرده است. به عبارت دیگر از آن جایی که در ذات او شهوات بدنیه - که همان شهوات حیوانیه است - موجود است، به بهائم شباهت پیدا کرده است. می‌دانید که بدن انسان ماده‌ی انسان و نفس او صورت آن است.

---

**بدن انسان ماده‌ی انسان و نفس او صورت آن است. از بدن به حیوان و از نفس به ناطق تعبیر می‌کنند. انسان مرکب از جنس و فصل است؛ به این معنا که مرکب از بدن و صورت است.**

---

از بدن به حیوان و از نفس به ناطق تعبیر می‌کنند. انسان مرکب از جنس و فصل است؛ به این معنا که مرکب از بدن و صورت است. جنس همان بدن و فصل همان صورت است. اگر جنس انسان، حیوان باشد، ماده‌ی او، ماده‌ی حیوانی خواهد بود. در نتیجه بدن او نیز بدنی حیوانی خواهد بود. منتها از آن جایی که ترکیبش از حیوان بالاتر است، به او نفس انسانی داده می‌شود. با این همه انسان در هر صورت، بعد حیوانی دارد. من قبلاً به این اشاره کردم که چرا انسان با وجود حیوان بودن از حیوان بالاتر است: چون انسان حیوان لای بشرط است ولی حیوانات معمولی حیوان بشرط لا

هستند. این «لابشرط» بودن درجه‌ی حیوانیت انسان را بالاتر برده است ولی بالاخره حیوان است. حیوان به معنای موجود زنده بودن است. به تعبیر مصنف در انسان شهوات بدنیه وجود دارد. این «لا بشرط» بودن باعث می‌شود که مقام انسان از سایر حیوانات، بالاتر باشد ولی در عین حال بالاخره حیوان است.

### **بما فيه من الشهوات البدنية**

شهوات بدنیه در این جا به معنای مشتیهات بدنیه است. لذا ایشان با «من بیانیه» آن را به مآکل و مشارب و مناكح تفسیر می‌کنند. این‌ها مشتیهات بدنیه هستند و انسان به لحاظ بدن دنیایی به سمت این مشتیهات می‌رود. اگر خداوند این بدن را از انسان بگیرد، این اشتها از او گرفته می‌شود. ما در عالم ملکوت قبل از این که به این عالم تنزل کنیم، موجود بوده‌ایم ولی بدن نداشته‌ایم. از آن جایی که بدن نداشته‌ایم خورد و شرب و نکاح هم نداشته‌ایم. وقتی به این جا آمدیم، خدا به ما بدن داد و این بدن مقتضی شد تا ما حیوانیت پیدا کنیم. حیوانیت برای ما مشتیهات بدنیه درست کرد و ما به مآکل و مشارب و مناكح مایل شدیم.

### **و شبهه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود**

شبهاتی که انسان به ملک دارد، به خاطر قوای روحانیه‌ای است که دارد. مراد از قوای روحانیه عقل است و گرنه بقیه‌ی قوا را حیوان هم دارد. حتی تخیل و توهم نیز که بالاترین مرتبه‌ی ادراک حیوانی هستند، چنین‌اند. پس مراد از قوای روحانیه، عقل است. جمع بسته شدن کلمه‌ی قوا در این جا می‌تواند علل متعددی داشته باشد: ۱. عقل دارای مراتب مختلفی است (مرتبه‌ی هیولانی، مرتبه‌ی بالملکه، مرتبه‌ی بالفعل و مرتبه‌ی مستفاد). از آن جایی که هر انسانی دارای چهار مرتبه از عقل است، می‌توانیم عقل را جمع بسته و آن را قوا بنامیم. البته هر چهار مرتبه برای همه بالفعل نمی‌شود. همه مرتبه‌ی هیولانی را دارند و استثنائی برای آن وجود ندارد. مطابق دیدگاه مشاء - و بر خلاف دیدگاه صدرا - مرتبه‌ی بالملکه را هم - که مرتبه‌ی ادراک عقلیات بدیهی است - همه دارند. صدرا می‌گوید: بدیهیاتی که شما درک می‌کنید، بدیهیات خیالی و وهمی هستند. مطابق نظر صدرا همه‌ی ما بدیهیات عقلی را درک نمی‌کنیم. ما هم نظریات را داریم و هم بدیهیات را. بدیهیات به ما افاضه می‌شوند و ما به دنبال کسبشان نیستیم. بدیهیات عقلی به همین راحتی افاضه نمی‌شوند. ما باید به مرتبه‌ی عقلی برسیم تا این‌ها به ما افاضه شوند. وقتی قضایای بدیهی در اختیار ما قرار می‌گیرند، خیال می‌کنیم این‌ها معقول‌اند، در حالی که معقولات نیستند. این‌ها صرفاً متخیلات وسیع و کلی هستند. مشاء در مقابل معتقد است که ما متخیل کلی نداریم و تمام متخیلات جزئی هستند. به محض این که کسی متخیلات کلی را درک می‌کند، به مرتبه‌ی عقل می‌رسد. صدرا می‌گوید ما با خیالمان هم می‌توانیم کلی را درک کنیم. حیوانات هم کلیات را درک می‌کنند. درک کردن امور کلی به معنای عاقل بودن نیست. شخص برای این که بدیهیات عقلیه

به او افاضه شود، باید مجردی تام در حد ملک شود. بعد از این که بدیهیات عقلیه به کسی افاضه می‌شود، می‌تواند به دنبال کسب برود تا نظریات عقلیه را نیز به دست بیاورد.

**پرسش:** بدیهیات عقلیه چه هستند؟

**پاسخ:** بدیهیات عقلیه همان بدیهیات حسیه هستند؛ به شرطی که وجود عقلیه پیدا کنند؛ مثلاً فرض کنید شما یک‌بار در دنیا حرارت آتش را احساس می‌کنید. در این جا نمی‌توانید حکم کلی «النار حاره» را بدهید. چند بار که این تجربه تکرار شود، یک حکم کلی صادر می‌کنید. مشاء می‌گفتند این حکم کلی، حکمی عقلی است اما صدرا می‌گوید: این حکم خیالی است. شما وقتی می‌توانید حکم کلی صادر کنید که به عالم عقول عرضیه رفته و رب نوع آتش را که مجرد است، از نزدیک ملاحظه کنید. ما برای هر نوعی که در این جهان وجود دارد، رب النوعی در عالم مجرد قائلیم. «النار حاره» عقلی از رب النوع گرفته می‌شود اما «النار حاره» حسی و خیالی از همین نار دنیایی گرفته می‌شود. حکم حسی از یک‌بار ملاحظه‌ی نار و حکم خیالی از چند بار ملاحظه‌ی آن گرفته می‌شود. پس به نظر صدرا هیچ کدام از ما «النار حاره» عقلی را نداریم. صدرا

می‌گوید هر وقت نفس ما را به عالم عقل بردند و ملائکه‌ی نار را مشاهده کردیم، می‌توانیم حکم عقلی بدهیم. لازم هم نیست که در آن عالم حتماً از حرارت بسوزیم. حرارت می‌تواند به صورت عقلی نیز ظاهر شود. حرارت در این جا به این صورت ظاهر می‌شود و ممکن است در جای دیگر

---

اعتقاد صدرا این است که عقلیات بدیهی نیز به هر انسانی داده نمی‌شود. به عبارت دیگر انسان به عقل بالملکه هم به این آسانه‌ها نمی‌رسد، چه برسد به عقل بالفعل که تصور عقلیات نظریه است و متعلق به افرادی است که در مرتبه‌ی بالا قرار دارند.

---

به صورتی دیگر ظاهر شود. اعتقاد صدرا این است که عقلیات بدیهی نیز به هر انسانی داده نمی‌شود. به عبارت دیگر انسان به عقل بالملکه هم به این آسانی‌ها نمی‌رسد، چه برسد به عقل بالفعل که تصور عقلیات نظریه است و متعلق به افرادی است که در مرتبه‌ی بالا قرار دارند.

این اعتقاد صدرا بود ولی مشاء معتقدند که به محض رسیدن به مرحله‌ی کلی، عقل بالملکه نیز به انسان داده می‌شود. بعد هم نظریات را کسب کرده و عقل بالفعل را به دست می‌آوریم و در آخر نیز به عقل مستفاد می‌رسیم. مشاء برای رسیدن به مراتب عقل به موونه‌ی سنگینی قائل نیستند لذا معتقدند بسیاری از انسان‌ها به این چهار مرتبه دسترسی پیدا می‌کنند؛ بعضی لااقل مرتبه‌ی اول و دوم را داشته و به دنبال کسب علم و نظریات عقلیه نرفته‌اند ولی نوعاً بدیهیات عقلیه را دارند. بنابراین صدرا و مشاء در این که همه عقل هیولوی را دارند، توافق دارند. در عقل بالملکه مشاء می‌گوید همه این را هم دارند اما نه به محض تولد، بلکه باید زمانی بگذرد تا خداوند این بدیهیات را به او القاء کند. صدرا

می‌گویند با این چیزها لقاء نمی‌شود. شخص اول باید به چهل سالگی و درجه‌ی عقلی برسد و در این مدت نیز مشغول علم و عمل صالح باشد تا بالاخره در چهل سالگی ملائکه را دیده و بدیهیات در اختیارش قرار بگیرند؛ امری که بسیاری به آن موفق نمی‌شوند. بعد از این مرحله است که شخص به دنبال کسب می‌رود و صور موجود در ملائکه را مشاهده می‌کند. اگر خود ملائکه را مشاهده کند به قضایای بدیهیه دست پیدا می‌کند اما اگر با این‌ها تماس برقرار کرده و به صور علمیه‌ی موجود در این‌ها آگاه شود، به نظریات عقلیه می‌رسد. این یک احتمال در مورد علت جمع بسته شدن کلمه‌ی قوا بود.

احتمال دوم این است که قوا را جمع منطقی در نظر گرفته و بگوییم انسان دارای دو قوه‌ی عقلیه است: نظریه و عملیه. در این صورت قوا جمعی منطقی است که شامل دو به بالا می‌شود. البته دو قوه داشتن به معنای دارا بودن دو عقل نیست. انسان یک عقل دارد اما این عقل دارای دو چهره است: یک چهره‌ی نظری و یک چهره‌ی عملی. انسان با چهره‌ی نظری‌اش ادراک می‌کند و با چهره‌ی عملی‌اش به قوای مادونش دستور می‌دهد تا این کاری را که عقل نظری خوب دانسته است، انجام دهد. در واقع انسان با عقل عملی بر قوای مادونش نظارت می‌کند تا کارها را مطابق صلاح انجام دهد. به عبارت دیگر عقل نظری درک و عقل عملی اجرا می‌کند. درست است که عقل عملی کلیات را درک می‌کند اما به وقت اجرا باید آن را توجیه کند. در این جا عقل عملی از قوای مادون مثل خیال و واهمه استفاده می‌کند. این‌ها مورد بحث ما نیست. مهم این است که بدانیم قوای عقلی ما دو تا هستند. پس ممکن است قوا به این مناسبت جمع آورده شده باشد.

احتمال سوم در مورد جمع آورده شدن قوا این است که ممکن است این امر به لحاظ تعدد افراد باشد: این فرد عقل و قوه‌ی روحانی دارد، فرد دیگری هم عقل و قوه‌ی روحانی دارد، سومی نیز چنین است و در نتیجه می‌توانیم با تعبیر قوا از آن یاد کنیم. بحث ما بر سر انسان - و نه یک فرد خاص - است. انسان یعنی عدم توجه به یک فرد. ما اگر به این مجموعه نگاه کنیم، می‌بینیم که قوای روحانی دارند، به این معنا که هر کدامشان عقل و قوه‌ی روحانی خودشان را دارند و قابل هستند تا برایشان صیغه‌ی جمع بیاوریم. پس بنده برای جمع بودن کلمه‌ی قوا سه توجیه آوردم.

## من الحكمة والعدالة والجود

بنده «من» را در عبارت «من المآكل و...» بیان از شهوات بدنیه گرفته و ناچار شدم شهوات را به معنای مشتبهات بگیرم. ایرادی ندارد که این کار را به این شکل انجام دهیم اما بهتر آن است که عبارت را طور دیگری توجیه کنیم و بگوییم: «من» به «ما» مربوط است. در واقع «من» موجود در «بما فيه من الشهوات البدنيه» را بیانیه نگیریم و در ترجمه‌ی عبارت بگوییم: به آنچه که در حیوان یا انسان از ناحیه‌ی شهوات بدنیه حاصل می‌شود. در این صورت «من» نشویه خواهد بود. در این حالت «من» در عبارت «من المآكل» بیان «ما» خواهد بود. در عبارت دوم نیز همین طور است. «بما فيه من

القوی...» یعنی به آن چه که از قوای روحانی ناشی می‌شود که عبارتند از حکمت و عدالت و جود. اگر عبارت را این طور معنا کنیم، بهتر باشد.

**پرسش:** با توجه به ادامه‌ی عبارت که حکمت و عدالت و جود را بیان کرده است، از سه توجیهی که حضرت عالی فرمودید، توجیهی که مربوط به عقل عملی و نظری بود، متعین به نظر می‌رسد.

**پاسخ:** بله. حکمت یعنی نظر و عدالت و جود هم یعنی عمل. البته در عدالت علم نیز وجود دارد، چون ایشان عدالت را مرکب از اعتدال در مقام‌های علم، شهوت و غضب می‌دانند. اعتدال در علم همان حکمت است. به عبارت دیگر حکمت در عدالت تکرار می‌شود. با این حال از آنجایی که در عبارت حکمت نیز آورده شده است، می‌توانیم بگوییم عدالت ماورای حکمت بوده و به معنای عفت (اعتدال در مرتبه‌ی شهوت) و شجاعت (اعتدال در مرتبه‌ی غضب) است.

حکمت و عدالت و جود روشن هستند. عرض کردم که حکمت به معنای اعتدال در علم است. عدالت نیز به معنای سه اعتدال است که در این جا حتماً دو مورد از آن مراد است، چون حکمت را پیش از آن برشمرده است. بعضی جود را نیز اضافه کرده و آن را در عدالت دخیل می‌کنند. البته ایشان دخیل نکرده‌اند ولی بعضی از فلاسفه جود یا فضل را هم در عدالت دخیل می‌کنند.

### صار واسطه بین جوهرین: وضع و رفیع

سابقاً عرض کردم که این «صار» خبر است. در واقع عبارت چنین است: از آنجایی که انسان به چنین ترکیبی مرکب شده است، به هر دو موجود شباهت رسانده است؛ هم به بهیمه شباهت رسانده و هم به ملک. در نتیجه انسان بین دو جوهر واسطه شده است: یکی جوهر رفیع و دیگری جوهر وضع.

### ولهذا قال تعالی: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»<sup>۱</sup>

یعنی به خاطر واسطه بودن انسان بین دو جوهر و بهره‌مندی‌اش از هر دو، خداوند فرموده است: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ». مفسرین در تفسیر این آیه گفته‌اند از آنجایی که کلمه‌ی «هدینا» آمده است، باید کلمه‌ی «طریق» را در تقدیر گرفته یا «نجد» را به معنای طریق بگیریم. در این صورت یکی طریق خیر و دیگری طریق شر است. در نتیجه «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» یعنی ما برای انسان دو طریق خیر و شر را توضیح داده و روشن کردیم. این را هم یا از طریق شرعی به او اعلام کردیم یا در فطرتش نهادیم تا تشخیص بدهد. بنابر قول اشاعره شریعت طریق خیر و شر را بیان کرده است. در

<sup>۱</sup>. بلد ۱۰

مقابل بنابر نظر عدلیه که حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند، این راهنمایی در فطرت شخص قرار داده شده است. تا این جا تفسیر مفسرین بود. با این همه همان طور که می‌بینید مصنف هفت تفسیر برای «نجدین» بر شمرده است.

## فالنجدان من وجه العقل والهوی

«من وجه» یعنی با یک دید و تفسیر. ایشان در هر کدام از این هفت وجه، هم وجه رفیع را می‌آورد و هم وجه وضعی را. سعی اش هم بر این است که ابتدا رفیع را ذکر کند؛ عقل رفیع است و هوی وضعی. آخرت رفیع است و دنیا وضعی و ... حتی در مورد آخر نیز - بر خلاف آیه که «میت» را پیش از «حی» آورده است - بر روند خود پایبند بوده و حیات را پیش از موت می‌آورد. در بیان جوهرین هم اول به رفیع و سپس به وضع اشاره کرد.

نجدان به یک لحاظ عقل است و هوی. انسان از عقل و هوی مرکب شده است. یعنی هم عقل دارد و هم هوی و هوس. این دو با یکدیگر درگیر می‌شوند. گاهی هوی پیروز و عقل محکوم شده و انسان صاحب نفس اماره می‌شود. گاهی عقل پیروز و هوی مطیع می‌شود. اگر این پیروزی موقت باشد، انسان صاحب نفس لوامه می‌شود. در این حالت

گاهی عقل غلبه می‌کند و سپس مغلوب می‌شود و انسان خود را ملامت می‌کند که چرا مغلوب شده است. اما اگر این غلبه دائمی باشد، انسان صاحب نفس مطمئنه می‌شود. پس همیشه بین عقل و هوی در انسان درگیری وجود دارد، مگر این که انسان هوی را کاملاً رام کند. اوائل از این جهت که بعد حیوانی در انسان غیر معصوم

---

**که انسان دارای «نجدان» است یعنی: عقل و هوی. این‌ها هم با هم درگیری دارند مگر این که شخص بتواند بین این‌ها صلح برقرار کند.**

---

قوی بوده و هنوز عقلش کامل نشده است، می‌بینیم که در بعد حیوانی فعالیت می‌کند. اما انسان کم کم با آموختن علم و شنیدن نصیحت قوه‌ی عاقله‌اش را تقویت کرده و هوی و هوس را تحت قوه‌ی عاقله قرار می‌داده و از نفس اماره بیرون آمده و وارد نفس لوامه می‌شود. در این حال گاهی شکست می‌خورد و گاهی پیروز می‌شود. تا این که بالاخره آن قدر خودش را ملامت می‌کند که در نهایت تصمیم می‌گیرد هوی و هوسش را کاملاً مغلوب عقلش کند. شخص در این حالت دارای نفس مطمئنه می‌شود. نفس در این حالت آرامش داشته و از ناحیه‌ی هوی به او پیشنهادی نمی‌شود. در این صورت قوه‌ی عاقله با خیال راحت و با توجه به این که می‌داند هوی دیگر سرکشی نمی‌کند، فعالیت خود را ادامه می‌دهد. حتی ابن سینا در نمط نهم اشارات می‌گوید: هوی علاوه بر این که در این صورت مزاحم عقل نیست، بلکه مشایع آن هم هست. به این معنا که وقتی عقل به سمت عالم ملکوت می‌رود، هوی که تا حالا او را به سمت دنیا می‌کشیده، حالا دیگر مزاحمش نبوده و مشایع اوست. به عبارت دیگر او را از پایین به بالا هل می‌دهد. به این معنا که



هوی از طریق قوه‌ی تخیل و شهوت و ... آیات الهی را در اختیار عقل قرار می‌دهد. عقل هم آیات الهی را دیده و با توجه به آن‌ها سیر خود به سمت اله را شدیدتر می‌کند.

پس عرض کردیم که انسان دارای «نجدان» است یعنی: عقل و هوی. این‌ها هم با هم درگیری دارند مگر این که شخص بتواند بین این‌ها صلح برقرار کند. صلح دادنشان هم به یکی از این دو صورت است: ۱. یا باید هوی را غلبه بدهد که غالب مردم این کار را می‌کنند. ۲. یا باید عقل را غلبه بدهد که اوحدی من الناس به دنبال این می‌روند.

## ومن وجه الآخرة والدنيا.

از دیدی دیگر، نجدین به معنای آخرت و دنیا است. به این معنا که خدا می‌گوید ما به انسان آخرت و دنیا را دادیم. این طور نیست که انسان بعد از اتمام وجود دنیایی، محو شود، بلکه وجود آخرتی‌اش شروع می‌شود. چنین تفسیری نشان می‌دهد که فقط انسان است که حشر دارد. نجدان یا همان آخرت و دنیا متعلق به انسان است. وقتی دنیای انسان تمام می‌شود، وارد آخرت می‌شود اما بقیه‌ی موجودات چنین نیستند. سایر موجودات فقط دنیا دارند. با این همه صدرا چنین نظری ندارد. یا این تفسیر برای نجدان را قبول ندارد یا این که می‌گوید نجدان کامل (دنیا و آخرت) برای انسان است و گرنه بقیه‌ی موجودات هم دنیا و آخرت دارند. موجودات، دنیا دارند چون داریم می‌بینمشان. از طرفی هم نمی‌دانیم که آخرتی دارند یا نه؟ صدرا آیه‌ی «وإذا الوحوش حشرت» را به دو شکل معنا می‌کند: یکی معنای ظاهری که مطابق آن همه‌ی حیوانات حشر دارند و دیگری معنایی که مطابق آن وحوش به معنای انسان‌ها است. در معنای دوم انسان‌ها قوه‌ی غضبیه‌شان را تقویت کرده و به وحوش تبدیل شده‌اند. با این همه صدرا در کتاب فلسفی‌اش می‌گوید: تمام موجودات - حتی جمادات و نباتات - هم حشر دارند. منتها ما الان به جماد و نبات کاری نداریم. کار اصلی ما با حیوانات است. صدرا می‌گوید حیوانات نیز حشر دارند. او معتقد است حیوانات وقتی می‌میرند، از بین نمی‌روند. بعضی از حیوانات مثل انسان به طور مستقل محشور می‌شوند؛ مثل ناقه‌ی صالح، کبش اسماعیل و سگ اصحاب کهف و .... حیوانات دیگر هم محشور می‌شوند اما بر دو قسم تقسیم می‌شوند: یکی حیواناتی که از بزرگ تا کوچکشان ذاکره دارند که از این میان بعضی ذاکره‌ای قوی دارند؛ مثل کبوتر که نامه‌ای را از شهری به شهر دیگر می‌برد و یادش نمی‌رود و بعضی دیگر ذاکره‌ی ضعیفی دارند. صدرا می‌گوید حیواناتی که ذاکره دارند به رب النوع خودشان محشور می‌شوند و استقلالشان در آن‌جا محفوظ است. من این را توضیح خواهم داد. اما حشراتی که حافظه ندارند؛ مثل پروانه و ... به نوع جمعی به رب النوعشان محشور می‌شوند. پس همه‌ی حیوانات محشور می‌شوند و به سمت رب النوعشان می‌روند. گروهی از این حیوانات استقلالشان حفظ می‌شود و گروهی دیگر استقلالشان را از دست داده و به نحو جمعی موجود می‌شوند. این هم باید توضیح داده شود. می‌دانید که تمام موجودات قبل از این که به عالم دنیا تنزل پیدا کنند، بنابر نظر صدرا به وجود واحد جمعی در رب النوعشان محفوظند. به این معنا که همه‌ی ما

انسان‌ها در رب النوع انسان در ازل موجود بوده‌ایم اما وجود متعدد و مستقل نداشته‌ایم؛ مثلا فرض کنید یک مطلب عقلی در ذهن من موجود است، این را برای زید با یک عبارت و برای عمرو با یک عبارت و برای بکر به عبارتی دیگر و هکذا بیان می‌کنم. شاید ده عبارت بیاورم که ظاهرشان با هم فرق می‌کند ولی همه‌شان از مطلب عقلی‌ای که در ذهن من است، حکایت می‌کنند. این ده عبارت در آن مطلب عقلی به وجود واحد موجود بودند و این من بودم که آن را به انواع مختلفی تنزل دادم. این متعددها بر اثر تنزل به وجود آمده‌اند. ما پیش از این یک وجود عقلی داشتیم. آن وجود عقلی همان رب النوع بود که هنوز هم محفوظ است و از بین نرفته است. ما تنزل کردیم و تکثر پیدا کردیم، چون تنزل ما یک بار که نبود، بلکه تنزلات متعدد داشتیم. پس ما با تنزلات متعدد به وجود آمده‌ایم. ما وقتی به این جا آمدیم تنزلاتمان را از هم مستقل کردیم. در آن جا که بودیم عمر و زید و بکر از هم تشخیص داده نمی‌شدند. در آن جا یک انسان به لحاظ عقلی بود که مشتمل بر همه‌ی انسان‌ها بود اما وقتی به این جا آمدیم، از هم جدا شده و تفصیل و تکثر پیدا شد. بعد از این که می‌میریم، اگر دوباره به رب النوعمان برگردیم، یا این استقلال این جا را حفظ می‌کنیم یا دوباره همان وجود واحد جمعی می‌شویم. صدرا می‌گوید حیواناتی که ذاکره دارند، بعد از این که مردند، مثل ما نیستند که مستقل محشور شوند. ما مستقل محشور می‌شویم و به رب النوعمان هم بر نمی‌گردیم اما حیوانات به رب النوعشان محشور می‌شوند. اگر ذاکره داشته باشند، در رب النوعشان مستقل می‌مانند. به این معنا که در آن جا این اسب با اسب دیگر فرق می‌کند. در این دنیا با هم فرق داشتند و در آن دنیا نیز با هم فرق خواهند داشت. اما حیواناتی که ذاکره ندارند، وقتی به رب النوعشان محشور می‌شوند، همه‌شان یکی می‌شوند. دیگر هزار مورچه نخواهیم داشت، بلکه یک مورچه خواهیم داشت که همان وجود رب النوعی است. این نظر صدرا است.

**پرسش:** فرق استقلال این موجودات با انسان در چیست؟

**پاسخ:** انسان به رب النوع کاری ندارد. انسان به بهشت یا جهنم می‌رود و مستقلا اداره می‌شود. انسان به وجود رب النوعی موجود نمی‌شود اما حیوانات به وجود رب النوعی موجود شده و مورد توجه رب النوع قرار می‌گیرند. به این معنا که مثلا وقتی اسب‌ها می‌میرند، همه‌شان به نزد رب النوع اسب می‌روند ولی رب النوع اسب هم به این اسب توجه دارد و هم به اسب‌های دیگر. قبل از این که این اسب‌ها به عالم تکثر بیایند، رب النوع به خودش توجه داشت و با توجه به خودش به تنزلات نیز اجمالا توجه داشت ولی الان که این‌ها برگشتند، رب النوع تفصیلا به ایشان توجه پیدا می‌کند. برخلاف انسان که علاوه بر این که مورد توجه عقل خودش - یعنی رب النوع - قرار می‌گیرد، مستقلا هم عمل می‌کند. چه بسا که این تنزل در مرتبه‌ی عقل رب النوعی قرار بگیرد. اصلا ما ماموریم ظرفیت خودمان را کامل کنیم تا در حد رب النوعمان بشویم. این حرف صدرا است. بر خلاف مشاء که اصلا به رب النوع قائل نیست.

**ومن وجه الإیمان والکفر.**

در این صورت معنای آیه چنین خواهد بود: ما ایمان و کفر را در انسان قرار دادیم. ایمان و کفر در انسان به صورت بالقوه وجود دارد. به این معنا که انسان توانایی هر دو را دارد. اگر خداوند به او توفیق ایمان بدهد، می‌تواند به سمت ایمان بیاید. همچنین اگر خداوند توفیق ایمان را از او بگیرد، به سمت کفر می‌رود. در این جا پرسشی مطرح می‌شود: آیا خداوند کسی را کافر می‌کند؟ مسلماً نه. آیا خداوند شخصی را از توفیق ایمان محروم می‌کند؟ بله. آیا این ظلم نیست؟ خداوند به بعضی توفیق ایمان می‌دهد و بعض دیگر را از این توفیق محروم می‌کند. آنی که توفیق ایمان دارد، می‌تواند مومن شود ولی کسی که از توفیق ایمان محروم است، حتماً باید کافر شود. پرسش این است که چرا خداوند شخصی را از توفیق ایمان محروم می‌کند؟ می‌دانید که تا توفیق نباشد انسان به سمتی حرکت نمی‌کند. درست است که توفیق مجبورکننده نیست اما همان‌طور که در کلام گفته شده است، لطف است. لطف مقرب الی الطاعه و مبعده عن المعصیه است. خداوند شخصی را به چیزی مجبور نمی‌کند اما تا این نباشد، کاری انجام نمی‌شود. تا پیغمبری فرستاده نشود، ما نمی‌توانیم ایمان بیاوریم. در حدی که عقلمان شهادت می‌دهد، ایمان می‌آوریم ولی مازاد بر آن خیر. باید پیغمبر بیاید تا مازاد بر آن ایمان بیاوریم. پس پیغمبر و امام لطف هستند. توفیقی که خدا می‌دهد نیز لطف است.

با این همه هیچ کدام از این‌ها ملجیء و مضطرکننده‌ی انسان نیستند. با این همه بالاخره خداوند این توفیق را به انسان می‌دهد. در ادعیه نیز می‌خوانیم که اگر تو ما را هدایت نکرده بودی، به این جا نمی‌رسیدیم. پس این خداست که هدایت می‌کند، منتها هدایت به معنای ایصال الی المطلوب نیست، چون ایصال به مطلوب یعنی این که

---

**بارها عرض کرده‌ام که خدا حکیم است و گوهر را در  
مزبله نمی‌اندازد، چون با حکمتش نمی‌سازد.**

---

دست کسی را گرفته و به جایی برسانیمش. خداوند این کار را نمی‌کند. خداوند فقط راه را باز و وسایل را فراهم کرده و به ما می‌گوید: برو. در نهایت این ما هستیم که باید به اختیار برویم. تا این جای کار مشکلی نداریم. مشکل ما مربوط به شخص کافر است که چرا محروم می‌شود؟ بارها عرض کرده‌ام که خدا حکیم است و گوهر را در مزبله نمی‌اندازد، چون با حکمتش نمی‌سازد. اگر حکمت الهی در ما جلوه نکرده باشد، بعید نیست که ما گوهر را در مزبله بیندازیم اما خدا این طور نیست، چون کارش حکیمانه است و هر چیزی را به جای خود انجام می‌دهد. اگر من روحم را به مزبله تبدیل کرده باشم، خدا توفیق را که گوهر است در اختیار من قرار نمی‌دهد. به بیان دیگر حکمت او اجازه نمی‌دهد. خدا او را محروم نکرده است. این خودش است که نفس خودش را به مزبله تبدیل کرده است. اگر این کار را نمی‌کرد که خدا بین او و دیگری فرقی نمی‌گذاشت. همان‌طور که به بقیه توفیق داده بود، به او نیز می‌داد. شخصی که توفیق یافته، نفسش را همان‌طور که خدا به او داده است حفظ کرده یا آن را به فضایی آراسته است. لاقلاش این است که آن را نجس نکرده است، چون نفسی که خدا به ما می‌دهد پاک است. ما به سه شکل می‌توانیم عمل کنیم:

۱. این پاکی را با اعمال صالحه بهتر کنیم. ۲. این پاکی را به حال خودش باقی بگذاریم. نه عمل صالحی به آن بدهیم و نه با معاصی نجسش کنیم. ۳. این پاکی را با معصیت نجس کنیم. نفسی که به ما داده شده پاک و خالی از هر دو است. ممکن است شخصی این نفس را پاک نگه دارد و در نتیجه توفیق هم به سراغش بیاید. همچنین ممکن است شخصی این پاکی را با فضیلت‌ها آرایش بدهد و در این صورت نیز توفیق به سراغش بیاید، چون این نفس مزبله نیست. اما اگر شخصی از همان اول به دلیل تربیت فاسد یا غلبه‌ی قوای حیوانیه و هوی و هوس نفسش را نجس کند، نفس خود را تبدیل به مزبله کرده و خدا در آن گوهر نمی‌اندازد. خودش نیز می‌گوید: تا وقتی یک نقطه‌ی روشن در نفس باشد، نفس نورانی است و امید این که توفیق بیاید، وجود دارد. وقتی خود من این نقطه را خاموش می‌کنم، دیگر خبری از توفیق نخواهد بود. «وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»<sup>۲</sup> پس توجه کردید که عامل توفیق ندادن خدا خود من هستم.

**پرسش:** آیا خداوند در این که کسی نفس خود را مزبله کرده یا نکرده باشد، دخالتی نکرده است؟

**پاسخ:** خداوند بر او اشراف دارد اما دخالتی نمی‌کند؛ این مثل این است که شما به بچه‌ای که تازه راه افتاده است، اجازه بدهید راه برود. از دور مواظبش هستید ولی کاری به کارش ندارید. حتی به او اجازه می‌دهید زمین بخورد. خداوند نیز نسبت به ما همین طور است و می‌گوید: من همه چیز را به تو داده‌ام، حالا خودت می‌دانی که به چه راهی بروی. اگر کسی بخواهد به سمت کمال برود، خدا به او توفیق می‌دهد. همچنین اگر کسی بخواهد به سمت دنیا برود، خداوند باز هم توفیق به سمت دنیا رفتن را از او نمی‌گیرد اما توفیق آخرت را به او نمی‌دهد. «وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا»<sup>۳</sup> البته امام رضا (علیه السلام) در حدیثی می‌فرماید: خداوند گاهی تفضلاً جلوی این آدم‌ها را می‌گیرد. حالا این یا به این خاطر است که با پدر و مادرش خوش رفتار بوده است یا به این خاطر است که در روزگاری کار خوبی کرده است و .... این که گاهی به سمت معصیت می‌رویم و می‌بینیم به در بسته می‌خوریم، به همین خاطر است. ممکن است او ایلش غر بزیم اما بعداً خوشحال می‌شویم و با خودمان می‌گوییم چه قدر خوب شد که این راه بسته شد. با این همه در مسایل خیر خدا هیچ‌گاه جلوی کسی را نمی‌گیرد. در هر صورت اختیار به دست ما است. البته اختیار ما بر اختیار خدا غلبه ندارد. خدا هر وقت بخواهد می‌تواند به هر صورتی در ما تصرف کند ولی تصرف نمی‌کند. پس عامل محرومیت کافر از توفیق خودش است. بنابراین ایمان و کفر هر دو اختیاری هستند ولی گاهی شخص در کفر به جایی می‌رسد که مضطر می‌شود. کسی که خودش را در سرایش می‌اندازد، در ابتدا اختیار دارد که این کار

<sup>۲</sup>. بقره ۶

<sup>۳</sup> شوری ۲۰

را نکند ولی وقتی خودش را انداخت، دیگر نمی‌تواند آن را کنترل کند و همین‌طور با سرعت می‌رود تا به دره برسد. خدا هم در این میانه دیگر به او ترحم نمی‌کند.

## ومن وجه الهدی والضلال.

از وجهی دیگر می‌توان گفت نجدین، هدایت و ضلال هستند. این همان ایمان و کفر است که دامنه‌ای وسیع‌تر دارد. یک فرد و مصداق از هدایت و ضلال، ایمان و کفر است. هدایت و ضلال مصادیق بیشتری دارند.

## ومن وجه موالاة الله تعالى وموالاة الشيطان

به دیدی دیگر نجدین عبارتند از موالاة الله و شیطان. موالاة در این جا به معنای تحت تصرف قرار گرفتن است. به این معنا که انسان هم تحت تصرف خدا و هم تحت تصرف شیطان است و خودش می‌تواند یکی از این دو ولی را ترجیح دهد. گاهی نیز تا آخر مذبذب است.

## المذكورتان في قوله تعالى: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»

مومنین ولایت الله و کفار ولایت طاغوت را دارند. انسان‌ها در ابتدا بالقوه موالات هر دو را دارند و بعد به همان صورتی که در ایمان و کفر توضیح دادم، خودشان به سمت یکی از این دو راه می‌افتند و آن بالقوه را به بالفعل تبدیل می‌کنند.

**پرسش:** موالات هر دو بالقوه در انسان وجود دارد اما پرسش این است که انسان به کدام سمت کشش بیشتری دارد؟

**پاسخ:** می‌تواند کشش بیشتری وجود داشته باشد؛ مثلاً تمایل ولد الزنا به سمت شیطان بیشتر از تمایل او به سمت خداست ولی این بیشتر بودن تمایل اختیار را سلب نمی‌کند. آن ولد الزنا هم می‌تواند آدم خوبی شود. اختیارش سلب نمی‌شود.

«ولی» در این جا به معنای متولی و متصرف است. خداوند در مومنین تصرف می‌کند. تصرف او نیز به این شکل است که آن‌ها را از ظلمات به نور می‌کشاند. به عبارت دیگر ایشان را از کفر به ایمان می‌رساند. اگر این مومنین در گذشته کافر بودند، این خداست که با توفیقی که عرض کردم ایشان را به ایمان رسانده است. یا می‌توان گفت خدا ایشان را از تاریکی گناه به توبه و مغفرت رسانده است.

**پرسش:** چه طور از این آیه می‌توان استفاده کرد که در یک فرد هم وجه موالاة الله و هم وجه موالاة شیطان وجود

دارد؟

**پاسخ:** فرمایش شما این است که خروج از ظلمات و نور نتیجه هستند و ما باید نتیجه را رها کرده و به ریشه توجه کنیم. ریشه این است که آن گروه ولی‌شان خداست و این گروه ولی‌شان طاغوت است. پس ما در نتیجه بحث نکرده و در ریشه بحث می‌کنیم. شما می‌فرمایید مومنین موالاة الله را دارند و کفار موالاة شیطان را دارند. ظاهر آیه این است که این دو موالاة را تقسیم کرده است در حالی که ما عرض کردیم تک تک انسان‌ها هر دو موالاة را دارند. من بالقوه‌اش را عرض کردم و آیه بالفعلش را بیان می‌کند. من گفتم هر انسانی بالقوه می‌تواند دو ولی داشته باشد: الله و شیطان. از این میان گروهی هستند که ولایت الله را بالفعل کرده‌اند و گروهی دیگر ولایت شیطان را. آیه در حال اشاره به انسان‌هایی است که ولی‌شان را بالفعل کرده‌اند. در بالفعل انسان نمی‌تواند هر دو را ولی خود قرار دهد اما در بالقوه این شدنی است. به این معنا که ممکن است ولایت شیطان و الله در هر انسانی ظهور کند اما وقتی یکی ظهور کند، جلوی دیگری گرفته می‌شود.

**پرسش:** آیا بین ایمان و کفر دسته‌ی سومی وجود ندارد؟

**پاسخ:** خیر. امروزه چنین اشخاصی را داریم ولی واقعا این طور نیستند. سابقا شخص یا مومن بود یا کافر. قبلا در احکام هم همین طور بود. ما الان می‌گوییم به خدا و پیغمبر ایمان می‌آوریم اما حرف هیچ کدامشان را گوش نمی‌دهیم. هر چه هم دلمان می‌خواهد به آن‌ها می‌کنیم. در صدر اسلام به این ایمان نمی‌گفتند. در همین حال مدعی هم هستیم که مومنینم. البته به لحاظ اعتقاد مومنینم اما به لحاظ عمل خیر، چون ایمان فقط آن اعتقاد نیست، بلکه عمل صالح هم هست. سابقا مومنین مواظب بودند که اگر اعتقاد مومنانه دارند، عملشان نیز مومنانه باشد.

**پرسش:** مذبذبین چه کسانی هستند؟

**پاسخ:** مذبذبین شاید منافقین باشند؛ مثلا داستان ذی‌الرمه - که شاعر معروف عرب است - را ملاحظه بفرمایید: ذی‌الرمه در اواخر عمرش تصمیم می‌گیرد مسلمان شود و وقتی می‌خواسته به نزد پیامبر برود، از کنار ابوجهل رد می‌شود. ابوجهل متوجه این مساله می‌شود و به او می‌گوید: «یحرم علیک الاطیبین» یعنی پیامبر دو چیز پاکیزه را که تو دوست داری بر تو حرام می‌کند. ذی‌الرمه به زن و شراب علاقه‌ی زیادی داشته است. ابوجهل هم از همین جا وارد می‌شود و می‌گوید پیامبر این دو را بر تو حرام می‌کند. ذی‌الرمه در پاسخ او می‌گوید: در مورد زنان سنم بالا رفته است و دیگر علاقه‌ای به ایشان ندارم اما در مورد شراب حق با تو است. بگذار یکسال شراب بخورم و بعد از یکسال برمی‌گردم. سال بعد هم موفق نمی‌شود و پیش از اسلام آوردن از دنیا می‌رود. منظورم این است که این شخص می‌توانست بگوید: می‌روم مسلمان می‌شوم و شراب هم می‌خورم اما این را نگفت. اسلام در آن زمان چنین بود که شخص یا باید اسلام کامل می‌آورد یا کفر کامل ولی امروزه چیزی در میان این دو نیز داریم.

بعضی «طاغوت» را به معنای شیطان گرفته‌اند و بعضی دیگر آن را به معنای روسای فساد و ضلالت. درباره‌ی آیه‌ی «يُخْرِجُهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» با توضیحاتی که عرض کردم ابهامی وجود ندارد ولی باز هم ظاهرش مبهم است. اگر خداوند کسی را از نور به ظلمت بیندازد، محل سوال خواهد بود. با بیانی که عرض کردم ممکن است اشکال برطرف شود اما باز هم ممکن است در دل شخص نسبت به این مساله دغدغه‌ای وجود داشته باشد. وقتی به تفسیر مفسرین دقت می‌کنیم، این دغدغه برطرف می‌شود. مفسرین می‌گویند خداوند کفار را از نوری که در فطرتشان گذاشته به سمت ظلمت خارج می‌کند. به این معنا که فطرت پاک را از این شخص می‌گیرد. در واقع خودش این را از خودش می‌گیرد. تا وقتی که ذره‌ای نور باقی باشد، خداوند بر شخص ترحم می‌کند. پرسش دیگر این است که چرا خداوند این کار را به خودش نسبت می‌دهد؟ پاسخ این است که چون وسایل انجام گرفتن این کار را خدا خلق کرده است. خدا من را طوری آفریده است که به این کار باطل عادت می‌کنم و بعد از عادت برای من ملکه می‌شود، به طوری که کنار گذاشتنش برای من سخت شده و قهرا به سمت ملکه‌ی فساد می‌روم. درست است که جزء اخیر که اراده‌ی من است نقش اساسی دارد ولی از آنجایی که خدا این مقدمات را جور کرده است، این را به خودش نسبت داده و می‌گوید من تو را از نور به سمت ظلمات خارج می‌کنم.

### **ومن وجه النور والظلمة المذكوران في هذه الآية، أي الفضيلة والنقيصة.**

یعنی از دیدی دیگر «نجدین» نور و ظلمت هستند که در همین آیه‌ی قبلی ذکر شده‌اند. علاوه بر موالاته الله و شیطان، نور و ظلمت نیز در این آیه ذکر شده است. پس نجدین را به وجه پنجم و ششم به کمک همین آیه تفسیر کردیم. در این جا مراد از نور و ظلمت را همان فضیلت و نقيصة در نظر گرفتیم. مصنف یک بار ریشه‌ی دو اخراج را که یکی موالاته الله و دیگری موالاته شیطان است، می‌بیند و می‌گوید «نجدین» به همین معناست. بار دیگر به آیه نگاه کرده و نتیجه‌ی این موالات را می‌بیند که فضیلت و نقيصة است.

### **أو من وجه الحياة والموت المذكوران في قوله تعالى: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ»<sup>۴</sup>**

«میتا» یعنی کسی که به وسیله‌ی کفرش مرده بود و «احییناه» یعنی او را به وسیله‌ی هدایت ایمان زنده کردیم. حیات انسان به ایمان و موتش به کفر است. این هفت وجه برای تفسیر «نجدان» بود که می‌توانیم بعضی از این‌ها را به بعضی دیگر ارجاع دهیم. با این حال در جایی که بتوانیم وجهی را از وجهی دیگر جدا کنیم، این کار را می‌کنیم. در باب استدلال گفته‌اند که اگر بر یک مدعا دو دلیل اقامه کردید و این دو دلیل خیلی به هم شبیه بودند اما ذره‌ای تفاوت در حد وسطشان وجود داشت، بگویید این‌ها دو دلیل هستند. به این معنا که تا حد امکان باید دلایلمان را متکثر کنیم.

۴. انعام ۱۲۲

## فمن وفقه الله للهدى، وأعطاه قوى لبلوغ المدى

یعنی اگر خداوند به کسی توفیق هدایت بدهد و به او نیروی رسیدن به پایان عمر را عطا کند. از آن جایی که مصنف در این جا هدایت را مطرح کرده است، پایان عمر می تواند به معنای پایان همراهی با هدایت باشد. به این معنا که خداوند ابتدا به او توفیق هدایت را بدهد و سپس او را در این هدایت مستمر و ثابت نگهدارد. آن گاه نتیجه‌ی این توفیق الهی این می شود:

### فراعی نفسه وز کاهها، فقد أفلح.

این شخص از نفسش مراقبت می کند و نمی گذارد نفس به هر چه که خواست عمل کند. همچنین نفسش را پاک می کند. این چنین انسانی رستگار شده است.

### و من حرم التوفيق فأهمل نفسه ودسآها فقد خاب وخسر.

سابقاً توضیح دادم که محرومیت از توفیق به خاطر خود انسان است. خداوند توفیق را به هر کسی نداده و آن را فقط به اشخاص لایق می دهد. در واقع حکمتش این طور اقتضا می کند. نتیجه‌ی محرومیت از توفیق این است: «فأهمل نفسه» یعنی شخص نفسش را رها کرده و از آن مراقبتی به عمل نمی آورد. نفس هم هر کاری دلش می خواهد انجام می دهد. پیدا است که قوه‌ی حیوانیه نفسی را که به وسیله‌ی قوه‌ی عاقله مراقبت نشود، ربوده و به سمت خودش می برد. وقتی قوه‌ی حیوانیه کسی را به سمت خودش ببرد، آن شخص تبدیل به حیوان می شود و از آن جایی که حیوانی است که دارد با عقلش کار می کند، در درجه‌ی حیوانیت خیلی عمیق و قوی می شود و لذا از او به «اضل از حیوان» تعبیر می کنند.

«دسآها» به معنای گمراه و تباہ کردن و در زیر گناهان دفن کردن است. چنین شخصی فقد خاب و خسر؛ یعنی زیان کرده و به نتیجه نرسیده است.

### كما قال تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»<sup>۵</sup>

یعنی کسی که نفسش را تزکیه کند، رستگار شده و کسی که نفسش را فاسد و تباہ کند، به مطلوب نرسیده و مایوس شده است. این باب به اتمام رسید.

**کلیدواژگان: ملک، نفس، قوا، عقل بالفعل، حکمت.**



