

است. بساحت اقدس کبریائی نسبت داده است؟!

و حال آنکه این قرآن است که می فرماید:

«اتريدون ان تهدوا من اهل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلاً» سورة نساء آیه ۸۸  
: «آیا شما اراده دارید هدایت کنید کسی را که خدا گمراهش کرده است؟! و اگر کسی را خدا گمراهش سازد، هرگز برای وی راه نجاتی نمی یابی.»

مقیاسی که در تبیین انتقام گذشت می توانی در مورد اضلال تطبیق نمائی باین توضیح که: آنچه را که انسان ادراک می کند و هر عملی را که انجام می دهد، ارتباط تامی با مجموعه دستگاه عصبی وی خصوصاً با مخ او دارد و از خصائص مجموعه عصبی قابلیت تشکل یعنی شکل پذیری است و هرگونه اندیشه و عمل در این مجموعه سریعاً اثر می گذارد و با تکرار آن فکر و عمل، شکل خاص و مناسبی می پذیرد و مصب فرآورده های اعصاب که نفس است با تکرار هر نوع اندیشه و عملی، ملکه مر بوطه ای در آن تکوین می شود، و صورت جوهری از برای نفس می گردد خواه در جانب خیر باشد یا در جانب شر.

و از این طریق است که ملکات صنعتهای مختلف و علمها و عملهای گوناگون در انسان پدید می آید و چنانچه برای نفوس آدمی، اینگونه انفعال و تاثر از عوامل خارجی نباشد، برای هیچ کس اکتساب هیچ صنعتی و علمی ممکن نیست، و تأدیب و تعلیم بی فائده خواهد بود و تمرین اطفال و اشخاص بر هرگونه عملی، لغو و بیپوده می شود.

با تعمق شایسته در این مقدمه کوتاه می گوئیم که: ضلال یعنی گمراه شدن از راه راست و اضلال یعنی گمراه کردن کسی را از راه راست، و وقتی که انسانی

## و سنن الهی در اجتماع بشر

## قرآن



آیت الله محمدی گیلانی

# سنن و سنن

(۲)

انجام می گیرد، رحمت و لطف الهی است چه آنکه نتیجه اش ازالة غده فساد و مفسد و اعاده سلامت به پیکر جامعه است علیهذا می توان گفت: انتقام الهی «باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العتاب» علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اضلال

و بر این قیاس است تبیین اضلال الله یعنی گمراه کردن خداوند متعال و یا ختم و طبع نهادنش بر دلها و نظائر این امور که در قرآن کریم متکرراً بدانها تصریح شده است و بسا می شود که مؤمن پا کدل بسیط از شنیدن اینکه خداوند متعال گمراه می کند، یا از بهره وری از حقایق، بر دلها ختم یا قفل می زند، خشمناک می شود، و اینگونه تعبیرات را سوء ادب حمل می نماید، و ممکن است احیاناً، امثال این تعبیر کننده را ادب کند که چرا چنین اموری را - که می پندارد ناروا

### معنای انتقام:

معنای انتقام، طبق ارتکاز عرفی، عقوبت نمودن با انگیزه تشفی، بکسی که نظیر آن را بر عقوبت کننده وارد ساخته است، و البته داعی در انتقامهای فردی غالباً همان تشفی است ولی در انتقامهای اجتماعی مانند قصاص، داعی همانا حفظ حیات اجتماعی و نظام مدنیت از بروز اختلال و سد طرق هرج و مرج است، مثلاً قصاص نفس یا طرف اگر چه برای شخص مورد قصاص، نعمت بار و نکبت بار است ولی همین حکم الهی در باطن خویش آبتن حفظ حیات اجتماعی و دافع هرج و مرج است.

و انتقام الهی نیز اگر چه برای قوم مورد عقوبت، قهر و خشم و استرداد نعمت است ولی عین همین عقوبت که بمثابة عمل جراحی در پیکر عظیم جامعه

با اختیار و اراده خویش، وجود نیروی پاک خدادادی را متکثراً بصورت سیئات و اعمال پلید، درآورد، آثار آن در نفس وی منعکس می گردد و رفته رفته ملکه ردئیه و صورت جوهری جهت نفس او می شود و راه برای اکتساب ضد آن ملکه بروی او بسته می شود و مآلاً از صراط مستقیم منحرف گردیده و گم می شود و از آنجائیکه وجود نیروی خدادادی و همه ابزار عملش از عطایای الهی است، پس خداوند متعال گمراهش نموده است و در این ضلال و اضلال، دارای اراده و علم و اختیار بوده است، و امداد غیبی و عطاء الهی را بسوء اختیار خویش در گمراهی و اکتساب صورت ردئیه نفسانی مصرف ساخته و غطاء و حجابی در باطنش پدید آورده که از آن به ختم و طبع در قرآن تعبیر شده است.

و حاصل آنکه فیض وجود، و عطیه امداد، در ذات خویش پاک و منزّه از هر عار و شنار است، و این انسان است که با انتخاب و اختیار خویش آن را در اشکال مختلف سیئات درآورده تا آن حد که بکوری دل، و ورق، و عشاوة، و قفل، و حیلوله، و زین، و قساوت قلب و مردگی دل و امثال این امور که بالغ بر پنجاه عنوان در قرآن آمده منتهی می گردد، و چنانچه توفیقی بهره ما بشود و فیض روح القدس مدد فرماید در برخی از مقالات آینده بعرض خوانندگان محترم، مشروحاً خواهد رسید.

علی ای حال، گفتار گذشته سؤال بسیار ظریفی را موجب می شود باین توضیح که: جریان فیض وجود، و نزول امداد غیبی در عالم طبیعت، چه در شکل انعام باشد یا انتقام چون واقعیت تکوینی و عینی است، بناچار مستلزم قابل تکوینی و محلّ عینی است. و بدیهی است که عنوان جامعه یا

اجتماع، و یا هر عنوان دیگری از قبیل قوم و عشیره و قبیله و امت و نظائر اینها که جماعتها را تقسیم می کنند عناوینی هستند اعتباری که در خارج از ظرف اعتبار هیچگونه واقعیتی ندارند. مثلاً مجموع عدد «ده» در خارج، و راه وجود آحاد مفروض وجودی ندارد و عنوان «مجموع ده» تحقق آن فقط در ظرف اعتبار عقل است و بس، و هیئت اجتماع و مجموع امری است پنداری و اعتباری و مابازائی غیر از یکهای موجود در خارج ندارد و ممکن هم نیست که دارای مابازاء حقیقی و عینی باشد. زیرا اگر هیئت اجتماع در عدد ده مثلاً یک واقعیت عینی باشد، و طبعاً ضمیمه عدد مذکور است، لازم می آید که ده مفروض، یازده شود و بناچار عدد یازده نیز دارای هیئت اجتماعی است که واقعیت و عینیت داشته و ضمیمه عدد یازده است و در این صورت یازده مفروض دوازده خواهد بود و باقتضاء عینیت داشتن هیئت اجتماعی بر فرض تسلیم بسوی تسلسل نامتناهی به پیش خواهیم رفت، و لزوم این تالی فاسد، معلول فرض غلطی است که همان جنبه عینیت دادن به هیئت اجتماعی می باشد.

پس عنوان اجتماع و جامعه و مانند آنها، از امور تکوینی و عینی نمی باشند و بهمین جهت، ممکن نیست که ماده قابل و محل پذیرش انعام یا انتقام واقع شوند و صحیح نیست که گفته شود: جامعه در نظور صعودی یا نزولی است، چه آنکه این تعبیر هنگامی بوجه حقیقت است که جامعه دارای واقعیت و تشخیص و راه واقعیت و تشخیص تک تک از افراد و اشخاص باشد، و واقعیت و شخصیت چنانی آن هنگامی معقول است، که جامعه را یک مرکب حقیقی بدانیم، مرکبی که عناصر ترکیب کننده آن با

تفاعل و یژه ای در هم دیگر تاثیر نموده و از همدیگر متأثر شده و بدنبال این تفاعل، کیفیت متوسط متشابهی پدیدار می گردد که آن را مزاج می گویند، و چنانچه مزاج مفروض در حد اعتدال کامل باشد، مستحق موهبت صورت و طبیعت وحدانی غیر از صور و طبایع عناصر و اجزاء، از حضرت واهب الصور تبارک و تعالی می گردد، و در اینصورت چنین مرکبی را تامّ و حقیقی می خوانند، و آثار مترتبه بر آن، غیر از مجموع آثار اجزاء می باشد، و مرکبات تامه مذکوره همان موالید سه گانه یعنی معدن و نبات و حیوان است.

### مرکب حقیقی

و روشن تر عرض کنم: در جهان طبیعت تمام مرکبات فوق الاشارة از جمله شما و من و کبوتر و ماهی و شیربایانی و شیرخوردنی و آهو و نظائر اینها تقریباً از یکصند عنصر بسیط و بعقیده قنماء از چهار عنصر بسیط - که بمثابه مصالح ساختمانی طبیعتند، ساخته شده اند و می شوند النهایه در بعضی از مرکبها تعداد بیشتری از انواع این عناصر بکار رفته و در بعضی دیگر عدد کمتری.

و هریک از این عناصر در حد ذات خود دارای نمو و ادراک و دقت و انبساط و سایر خصصتهای حیوانی نبوده و در ظرف امتزاج و ترکیب: آثاری پدید آمده که غیر از اثر و یژه ای هریک از عناصر و غیر از مجموع آثار اجزاء است و بالضرورة این آثار پدید آمده مانند نمو و ادراک و بیک کلام حیات و آثار آن، دارای موضوعی و راه عناصرند که از آن بطبیعت و صورت تعبیر می شود و همان مرکب تام و حقیقی است.

و بنا بر این اگر جامعه دارای چنین ترکیبی باشد و طبعاً طبیعتی متحاز از

طبیعیات افراد و آحاد را خواهد داشت. در اینصورت آثار مترتبه بر صورت اجتماعی و طبیعت جامعه، غیر از اثر و بزه‌ی هریک از افراد و غیر از مجموع آثار افراد و اشخاصی است که اجزاء این مرکبند و در این صورت صحیح است گفته شود: جامعه دارای نشو و ارتقاء و یا در نظور صعودی و نزولی، و دارای عقل و هوش و نباهت و دقت، و حیات و مرگ است.

و با تفکر در آنچه اجمالاً درباره مرکب حقیقی گفتیم، بطلان عقیده مادیتین در این باب روشن می‌گردد، خلاصه عقیده آنان در این مسئله چنین است:

«شکل‌های گوناگون پدیده‌های مرکب از معدنیات بیجان تا راقی‌ترین جانداران جز اجتماع مواد و اتم‌های بیجان چیز دیگری نیست، صورت و طبیعت منحاز از عناصر، پنداری موهوم است بلکه مواضع عناصر در ظرف اجتماع و امتزاج موضوع آثار و بزه‌ای می‌شوند که از آنها با آثار نوعی تعبیر می‌کنند، و اصولاً آفرینش و ایجاد، جز امتزاج و تجتمع عناصر با وضع و محاذات مخصوص و کیفیت فیزیکی و میکائیکی و دیگر قانون‌های جاری در نظام طبیعی بوسیله اسباب داخلی و خارجی، امر دیگری نبوده و همین قانون‌نویس است که زمام آفرینش تازه بشاز و نوبنو جهان دائم التحول را در کف دارند، و با نظم عجیب تضاد، در عین تعاون و هماهنگی، آفرینش را سوق می‌دهند و در هر روز شون جدید و پدیده‌های نوینی را عرضه می‌دارند، و خلاصه آنکه همین عناصر یکصد و چند گانه‌اند که بعد از امتزاج و ترکیب با اختلاف کمیته و کیفیت و وضع و محاذات، موضوعات آثاری می‌گردند که در حال افراد، فاقد

آن آثار بوده‌اند، و بعد از انضمام و اجتماع، مظهر اینگونه آثار با اصطلاح نوعی می‌شوند، بدون اینکه در این تفاعل ترکیبی، صورت و طبیعتی وراء صورت و طبیعت اجزاء بر مجموع طاری گردیده باشد»

تیین بطلان این پندار با تفکر و تأمل در گفته‌های قبل بدینقرار است که، عناصر بسیطه از ایدرژن گرفته تا عنصر کالیفرنیم حسب ترتیب شماره‌های اتمی، هریک یک از آنها بتنهائی در حد ذات خود، فاقد آثار حیاتی - از قبیل تغذی و تنمی و تولید مثل و خواص روانی مانند شعور و ادراک و عاطفه و محبت و اندیشه و نظیر اینها - بوده، و نتیجه معقول امتزاج آنها با اختلافات کمیته و کیفیتی و اوضاع، همانا مجموع آثار عناصری است که اجزاء مرکب مفروضند. و اما آثاری را که تک تک آنها فاقد بوده‌اند، و فرض هم این است که بعد از اجتماع و ترکیب، طبیعتی وراء طبائع اجزاء، بر مجموعه مفروض عارض نگردیده، تا موضوع این آثار نوظهور شود و معذک، همین مجموعه فاقد این آثار را موضوع این آثار دانستیم. امری است، ضروری الامتناع، زیرا علاوه بر مخالفت با اصل علیت و معلولیت که بالفطره مورد اذعان افراد بشر حتی اطفال بلکه حیوانات زبان بسته است، و مادیتون خود را طرفدار آن می‌دانند، تناقض صریح و جمع بین سلب و ایجاب است.

و بدیهی است که امتناع تناقض، اولی التصدیق است بحیثی که مرجع همه قضایا در مقام تحلیل می‌باشد، تا آنجا که در همه مقدمات و مطالب، با لقوه یا بالفعل مورد استاد است.

و به تعبیر روشن‌تر، احق الاقوال والقضایا در حق بودن، قول و قضیه‌ای است که دائم الصدق باشد. و احق از آن،

قضیه‌ای است که صدق آن، ضروری اولی بوده و هیچگونه سببی در تبیین آن نباشد، و سرآغاز همه اقاول صادق، و ام قضایای حقه، این است که هیچ واسطه‌ای بین ایجاب و سلب نیست، و با صدق هریک از این دو امر، کذب مقابله ضروری است و همه قضایای

قعه با تحلیل بدان برمی‌گردند. مجموعه‌ای که هریک از اجزاء آن در حال افراد، فاقد آثار نوظهور بوده، و در ظرف تجتمع و انضمام نیز صورت و طبیعتی که مبدی این آثار باشد، خلق و آفریده نشده، و در عین حال این فاقدونادان موضوع این همه آثار و مبدی این همه خواص شود، جمع بین سلب و ایجاب است که امتناع آن ضروری اولی است، و سرسخنی مادی در شبهه‌ای که از وی نقل نمودیم، منافاتی با اولی بودن اصل تناقض و ام القضا یا بودنش ندارد، زیرا اگر سرسخنی و انکارش از روی عناد و لجاج نباشد، ممکن است در پاره‌ای از امور مبتلا بشبهه گردیده و مغالطه دامنگیرش شده باشد و مالا قریحه وی در ادراک صحیح طریقین نقیض و شروط تناقض فاسد و مشوف شده است که می‌توان با حل شبهه‌ها بوی آگاهی بخشید، و او را از تحیر نجات داد و حقیقت دور از افراط و تفریط این است که اکثر انکارها چه از مادیون چه از روشنفکران معتقد بانبیاء علیهم السلام، نسبت پاره‌ای از موضوعات و مسائل، از روی عناد و لجاج نیست، بلکه معلول شبهاتی است که بدانها گرفتار شده‌اند، و وقوع آنان را در ورطه حیرت و شبهه همانا ممکن است، بیکی از علل ذیل چنانکه رئیس العقلاء در کتاب شفاء فرموده‌اند مستند نمود که تلخیص و ترجمه آن چنین است:

«علاج متحیر، منحصر در حل

شبهاتی است که بدانها مبتلا شده است، زیرا وقوع وی در ورطه تحیر ممکن است یکی از این علل باشد:

۱- یا اختلاف آراء بسیاری از افاضل در مسئله‌ی واحد که مشاهده نموده و می‌بینند که رأی دانشمندی در مسئله‌ی مخالف رأی دانشمند دیگری است که همپایه وی از نظر دانش است و هیچگونه کسبی و کاستی از وی ندارد، در اینصورت، هیچیک از دو قول یا اقوال، در پذیرفتن اولویت بر قول و رأی دیگری ندارد، و نتیجه‌ی چنین برخوردی تحیر و تردید است.

۲- و یا از افراد مشهور بعلم و فضیلت که مورد قبول عامه مردمانند، اقوالی شنیده که عقل وی از پذیرش آنها بالبداهه آباء دارد «مثلاً کسی فلان ذکر را بخواند و بر موضع درد خویش یا بیماری دیگر فوت کند یا بمالد فوراً شفا پیدا می‌کند و یا مادر برای شفاء فرزند بیمارش موی سر خویش را پریشان و عریان کند و بسجده برود و ذکر کذا را بخواند سر از سجده برنداشته فرزندش شفاء می‌یابد و یا فلان دعاء را بر باغ و مزرعه آفتی بکیفیت کسبانی انجام دهد، تمام آفتها و میکروبها هلاک و زدوده می‌شوند و امثال اینها را که می‌خوانند و می‌شوند و می‌پندارد اگر چنین است پس این بیمارستانها و ادارات دفع و رفع آفات چه معنا دارد؟ و چگونه با دعاء و فوت کردن مثلاً سرطان درمان می‌شود؟... و معنی دعاء و تعویذات برای وی روشن نگردیده، طبعاً مایه تحیر وی و مآلاً بانکار می‌انجامد» و هیچ بعید نیست که طالب علم با شنیدن این اقوال بفرقابت تحیر افتد.

۳- و یا در نزد وی قیاسهائی که نتایج آنها متقابل و متضادند، جمع گردیده، و توانائی بر انتخاب صحیح و

ابطال نادرست از آنها را ندارد، و بدیهی است که طبعاً در اینصورت دچار تردید خواهد شد.

فیلسوف است که می‌تواند، بیماری حیرت و تردیدی که عارض امثال این طایفه گردیده با دو طریق علاج و تدارک کند: اول آنکه، شکی را که در آن واقع شده، حل نماید دوم آنکه بوی آگاهی کامل بخشد که ممکن نیست بین نقیضین واسطه‌ای باشد.

اما طریق اول: یعنی گشودن عقده شگ و حیرت از آن جمله این است که بوی شناخت دهد، که افراد انسان، افراد انسانند و آنان فرشتگان نیستند که از خطا معصوم باشند، و معذک اینطور نیست که همه آنان در ادراک صواب، برابر و متساوی باشند و چنانچه یکی از آنان در امری ادراک صوابش بیشتر باشد، موجب نمی‌شود که آن دیگری در امری دیگر ادراک صوابش بیشتر نباشد، و نیز بوی شناخت دهد که احياناً برخی از اهل معرفت و دانش، بر حسب مصحلت، مقاصد خویش را با رمز و کنایه اداء می‌کنند و اغراضی در این رمز گویی پنهان است، بلکه اکثر حکماء نیز چنانند، بلکه پسران صلوات الله علیهم که از هر گونه خطا و سهو معصومند، طریقه آنان نیز همین است، یعنی گهگاهی بیانات شریفه آنان بطریق رمز است، اینگونه بیان از حکیم ارشاد کننده در گشودن عقده حیرت، سبب می‌شود سوءظنی را که متحیر و منکر نسبت بدانشمندان داشته است از قلبش زدوده گردد و آماده پذیرفتن حق و صواب شود.

و اما طریق دوم یعنی آگاهی بخشیدن و اتم القضا یا بوی تذکر دادن، بدینقرار است که باو بگوید: هنگامی که سخن می‌گویی خالی از این نیست که یا بلفظ خویش، معنای ویژه‌ای را اراده

می‌کنی، و یا هیچ معنایی مقصودت نیست؟ و چون فرض ما متحیری است که در موقف استرشاد و مقام هدایت است، در پاسخ خواهد گفت: وقتی که تکلم می‌کنم، چیزی معین یا چیزهای معین و محدودی را می‌فهمم، در این هنگام باید بوی تفهیم شود، لفظی که بر معنای واحدی دلالت می‌نماید مانند لفظ انسان مثلاً، ممکن نیست بر غیر معنای مفروض، مثلاً لا انسان دلالت کند چنانکه لا انسان نیز بر معنای انسان دلالت ندارد و بین مدلول این دو لفظ تقابل و تنافی است و اگر چنین پنداشته شود که انسان بر لا انسان، دلالت می‌کند، بناچار انسان و سنگ و زورق و فیل، چیز واحدی خواهند بود، بلکه در اینصورت لازم می‌آید که هر چیزی همه چیز باشد، و هیچ چیزی از چیزها خودش نباشد و هیچ کلامی دارای مفهومی نباشد؟

پس با این بیان و امثال آن، ای بسا، می‌توان بیماری حیرت و تردید را علاج نمود و متحیری را که در مقام استرشاد و هدایت است، ارشاد و رهنمائی کرد، و نیازی در ارشاد وی به محاورات طولانی و حل شبهاتی که از قیاسات متقابلة النتائج دامنگیرش گردیده است نباشد، و اما علاج سופسطی گردنکش با امثال این بیانه نیست بلکه «برای او بحکم آخر السواء الکتی» سزاوار است او را وادار بدخول در آتش نمود، زیرا آتش و غیر آتش برای او، چیز واحدی است، و با ایراد ضربات، دردناکش ساخت، زیرا درد و غیر درد برای وی چیز واحدی است، و از خوردن و آشامیدن ممنوعش کرد، زیرا خوردن و آشامیدن، و ترک آنها، برایش چیز واحدی است... فصل هشتم از مقاله اول از الهیات شفاء.