



## آفرینش کافر در قلمرو دین و خرد

فلسفه آفرینش عالم امکان، از معماهای تاریخ و ناگشودنی تاریخ دانش و معرفت بشری است که ذهنهای غواص و ناآرام ارباب خرد و معرفت را به سوی خود معطوف کرده است. اندیشوران و متفکران، امروزه هرچه بیشتر در حل و گشودن گره آن جهد می‌کنند، به همان مقدار نیز به حلقات گم شده و زوایای تاریک و مبهمی برخورد می‌کنند. در اینجا است که انسان به یاد سخن کانت، متفکر بزرگ مغرب زمین می‌افتد که می‌گفت:

«بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه خدا راه یابد.»<sup>(۱)</sup>

موضوع این مکتوب، یکی از مصادیق اصل آفرینش یعنی «فلسفه آفرینش کافر» است. این مقاله در موضع تبیین و توجیه اصل خلقت انسان کافری است که ادیان آسمانی از جمله آئین مسیحیت و اسلام، برای او یک سرنوشت مهلک و عذاب غیرقابل تحمل و درعین حال ابدی و جاودانه در موضعی به نام «دوزخ» پیش‌بینی می‌کنند.\*

محمد حسن قدردان قراملکی

\* منظور و مراد از «کافر» که مشمول عذاب الهی خصوصاً عذاب سرمدی است، انسانی است که با علم و شناخت به وجود خداوند و حقانیت پیامبران روی از آنها برتافته و جامه عناد و لجاجت بر تن نمودند؛ اما انسانهایی که جاهل و یا شاک در امر قدسی و نبوت هستند و به اصطلاح قرآنی و روایی از شمار «مستضعفان» اند. از حکم فوق مستثاینند. برای توضیح بیشتر ر.ک: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۴، مقاله کافر مسلمان و مسلمان کافر، از همین قلم.

ما برای پاسخ به این شبهه، ابتدا به گزارش و تحلیل و نقد نظریات اندیشوران اسلامی از طبقات مختلف اعم از اشاعره، حکما، عرفا و امامیه پرداخته و در پایان به دو نظریه‌ای که توانایی پاسخ عقلانی به اصل شبهه را دارند، اشاره خواهیم کرد. از خواننده محقق می‌خواهیم به‌خاطر حساسیت موضوع، تا پایان مقاله از داوری عجولانه پرهیز کند، و در صورت امکان، مکتوب حاضر را در یک نوبت و یا با فاصله کوتاه مورد مطالعه قرار دهد.

اینک به پاسخ و نظریات مختلف عالمان اسلامی در حل شبهه می‌پردازیم:

#### ■ نظریه اشاعره

۱- الف - انکار غرض و غایت: متکلمان اشاعره با توجه به مبنایی که در رابطه با افعال الهی دارند، منکر وجود غایت و غرض در افعال الهی شدند و مدعای خودشان را گاهی با آیه شریفه «لایستل عما یفعل وهم یستلون» (انبیا- ۲۳) تأیید و اثبات می‌کنند و گاهی متمسک به دلیل عقلی می‌شوند به این بیان که وجود غایت برای فاعل، نشانه حاجت و نیاز او به غایت است و چون خداوند غنی مطلق است، حاجتی به غایت ندارد. اشاعره می‌خواهند شبهه آفرینش کافر را هم با تمسک به اصل مزبور حل و فصل کنند. لذا سؤال از فلسفه خلقت کافر، از اساس بی‌اعتبار است. فخر رازی با اعتراف به عدم وجود مصلحت در خلقت کافری که مبتلا به انواع بیماریهای جسمانی شده است، می‌گوید:

«همانا در آفرینش کافری که مبتلا به انواع نقائص جسمانی شده است و در دنیا و آخرت معذب است، هیچگونه مصلحتی نیست، و این از بدیهیات عقل است.»<sup>(۴)</sup>

قاضی ایجی (م ۷۵۶ هـ) می‌گوید:

در اینجا می‌خواهیم به این نکته اشاره کنیم که چرا خداوند حکیم و رحیم با اینکه عالم به سرنوشت و جایگاه ابدی کفار بود، چنین انسان نگون بختی را آفریده است؟ مخصوصاً اگر کفاری را فرض کنیم که هم در این دنیا مبتلا به انواع عذابهای روحی و جسمانی هستند، و هم در سرای آخرت مبتلا به عذابهای مختلف و غیرقابل تحمل جهنم خواهند شد، و باصطلاح «خسر الدنیا و الآخره» هستند.

آیا آفرینش چنین انسانی با صفت حکمت و رحمت و عدالت الهی سازگار است؟ برای تقریب به ذهن، می‌توان چنین منالی زد که اگر کسی علم و یقین داشته باشد که اگر چاقویی به دست شخصی بدهد، او با آن خود را مثله و در نهایت با عذاب دردناک پرونده زندگی خود را خواهد بست، عقلا و حتی انسانهای معمولی چنین عملی را تقبیح و سرزنش می‌کنند، ولو اینکه مسبب اصلی و مباشر چنین جنایتی خود شخص باشد.

در این میان، باید متألهان و متکلمان دین به رفع شبهه و دفع تهافت و ناسازگاری عقل و شریعت همت گمارند. در سیر تاریخی اصل شبهه، باید به این نکته اشاره کرد که این شبهه اختصاص به فلاسفه غرب و یا شرق ندارد، بلکه اولین بار طرح این شبهه به‌وسیله موجودی غیر از انسان به نام «ابلیس» صورت گرفته است. شیطان در یک مجادله کلامی - که توأم با شبهات مختلف کلامی بود - از فرشتگان الهی خواست به این شبهه و شبهات دیگرش، پاسخ منطقی ارائه دهند.<sup>(۲)</sup> بعضی متکلمان اشاعره، مانند فخر رازی (م ۶۰۶ هـ) مدعای ابلیس را پذیرفته و قانع شدند که این شبهه، عقلاً و با «حسن و قبح عقلی» قابل پاسخ نیست.<sup>(۳)</sup>

«همانا افعال الهی معلل به اغراض و اهداف نیست و این نظریه اشاعره است.»<sup>(۵)</sup>

«افعال الهی حکمانه متقن و مشتمل بر حکم و مصالح بشمار می‌آید که به بندگان خداوند متعال برمی‌گردد.»<sup>(۸)</sup>

۲- ب- انکار حسن و قبح عقلی: دومین دلیل اشاعره برای توجیه خنثت کافر، انکار حسن و قبح عقلی است. آنها می‌خواهند با این اصل، ادراک عقل را مخصوصاً در رابطه با افعال الهی به کلی منکر شوند و این‌گونه استنتاج کنند که چون عقل توان ادراک حسن و قبح افعال الهی را ندارد، لذا صلاحیت و حق قضاوت درباره حسن و قبح را نیز ندارد. بلکه یگانه ملاک حسن و قبح فعل، فقط فعل یا ترک شارع مقدس است: «الحسن ما حَسَنه والقبیح ما قَبیحه» «هرچه آن خسرو کند، شیرین بود» رازی در این زمینه می‌گوید:

روزبهان نیز عین کلام ایچی را تکرار کرده است که به نظر می‌رسد از او اقتباس کرده است.<sup>(۹)</sup> اما درباره دلیل دوم اشاعره، باید گفت که در صورت انکار حسن و قبح عقلی، نه تنها شبهه مزبور بی‌پاسخ خواهد ماند، بلکه تمام معرفت‌ها و گزاره‌های دینی از احکام فرعی گرفته تا بنیادی‌ترین اصول دین، مانند: اثبات نبوت و صدق مدعی آن و حتی اثبات واجب الوجود نیز، غیر ممکن خواهد بود که به نظر می‌رسد اشاعره نمی‌توانند به آن توالی ملتزم شوند. به هر حال اصل حُسن و قبح عقلی از بدیهیات عقلی است و در این زمینه از طرف محققان، تحقیقات ارزنده‌ای صورت گرفته و پرداختن به آن از حوصله این نوشتار خارج است.

«اگر حسن و قبح عقلی در افعال الهی جاری شود، هر آئینه تکلیف کفار - که خداوند عالم به کفر و عدم ایمان آنهاست - قبیح می‌شود.»<sup>(۶)</sup>

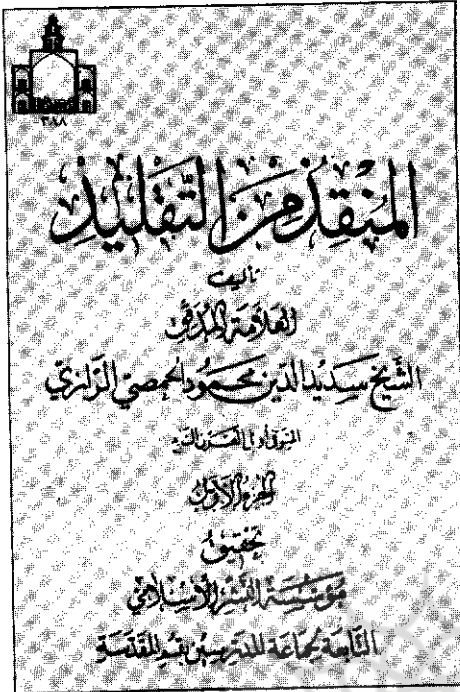
روزبهان: «خلقت کافر قبیح نیست، برای اینکه غایت و نهایت آن، ورود کافر به جهنم است؛ کما اینکه نظام خلقت و جهان آن را اقتضا می‌کند و تصرف مولای حقیقی در عبد خود - به هر نحو که بخواهد - تصرف در ملک خود محسوب می‌شود و ظلمی هم تحقق نیافته است.»<sup>(۷)</sup>

### ■ نظریه امامیه

۳- الف - سعادت کافر: اندیشوران امامیه با انکار صدور فعل عبث و بدون غایت از واجب الوجود، معتقد به وجود حکمت و مصلحت در تمامی افعال الهی هستند و آفرینش کافر هم مطابق اصل مزبور نمی‌تواند فاقد غایت و مصلحتی باشد و آن عبارت از نیل و صعود انسان کافر به قله‌های رفیع سعادت ابدی است که خداوند متعال زمینه آن را با الطاف و نعمتهایی چون رسول بیرونی و داخلی به وجود آورده بود. اما اینکه کافر راه دیگری را انتخاب کرده و سر از دوزخ و کیفر ابدی درمی‌آورد، مشکلی است که خود آن را به وجود آورده است و در این مورد، نباید جز خودش را سرزنش و ملامت کند. به عبارت دیگر، خداوند کافر را از ابتداء خلقت کافر خلق نکرده است تا ایراد متوجه

### ■ تحلیل و ارزیابی

در باره دلیل اول اشاعره، یعنی عدم غایت در افعال الهی، ما بحث مستوفی آن را به بحث تحلیل نظریه فلاسفه موکول می‌کنیم و بیان خواهد شد که اشاعره و حکما ولو اینکه منکر غایت هستند، اما در عین حال مخالف عبث بودن افعال الهی نیز هستند و معتقدند که افعال الهی حکمانه و مشتمل بر مصالح و حکمتهایی است. قاضی ایچی در این زمینه می‌گوید:



دستگاه ربوبی شود.

علامه حمصی رازی، متکلم برجسته قرن هفتم هجری، در این زمینه می‌گوید:

«استضرار و زیان کافر با آتش جهنم معلول سوء اختیار وی در انتخاب گناه و ترک واجب است؛ اما اگر وی مانند مؤمن عمل به طاعات و اجتناب از معاصی می‌کرد، به سعادت اخروی نایل می‌شد.»<sup>(۱۰)</sup>

ابن نوبخت: «تکلیف انسان کافری که ایمان نخواهد آورد، حسن و نیکو است؛ به خاطر اینکه زمینه سعادت به او ارائه می‌شود. اما کفر او از طرف خودش است، نه از طرف باری تعالی، و از این‌رو، دعوت و تعارف به غذا کسی را که می‌دانیم قبول نخواهد کرد، نیکو و عمل خوب است.»<sup>(۱۱)</sup>

آقا جمال الدین خوانساری (م ۱۱۲۵ هـ):

«اعتراض کافر به اینکه چرا مرا خدایا خلق کردی، معقول نیست؛ زیرا که از جانب حق تعالی خلق او به غیر احسان به او چیزی نیست و گرفتاری او به عقاب از راه سوء اختیار او است با وجود قدرت او برخلاف.»<sup>(۱۲)</sup>

است؛ چون در مثال مزبور، با دعوت به طعام هیچگونه ضرر و زیانی متوجه وی نمی‌شود تا فاعل آن متصف به قبح و ظلم شود؛ به خلاف آفرینش کافر که با خلقت وی، زمینه هلاکت و عقاب ابدی او فراهم می‌آید.

حکیم ملا نظر علی گیلانی با تفتن به این نکته، معتقد است که اگر فاعل آگاه موجودی را که ذاتش مقتضی شر است خلق کند، مورد مذمت و سرزنش قرار می‌گیرد. او می‌گوید:

«اگر فاعل آگاه و قادری با علم به سرنوشت کیفر ابدی، موجودی را خلق کند که مستلزم شر و عقاب است، احدی در سرزنش و ملامت او شک و شبهه‌ای نمی‌کند و مثل آن، مانند مثل مولایی است که می‌داند که اگر عبد خود را به موضعی بفرستد که شخصی را به قتل خواهد رساند و بدین‌وسیله زمینه کیفر و قصاص او نیز فراهم می‌شود، اگر مولا چنین عملی را مرتکب شود،

## ■ تحلیل و بررسی

از مطالب گذشته، ضعف این استدلال آشکار می‌شود؛ برای اینکه اصل ایراد متوجه عذاب و کیفر کافر نیست که متکلمان به توجیه آن می‌پردازند. نیز محل بحث در اصل خلقت ابتدایی کافر نیست که گفته شود خداوند کافر را کافر خلق نکرده است، بلکه صرف جود و احسان است. بلکه تمام بحثها در آفرینش کافری است که منجر به کفر و در نتیجه کیفر ابدی او می‌شود و خداوند هم بر این مسأله عالم و آگاه است. مثالی که ابن نوبخت ذکر کرده است کاملاً قیاس مع الفارق

تمامی این دواعی و انگیزه‌ها در ذات واجب‌الوجود ممتنع و مستحیل است که در موضع خود میرهن شده است. بنابراین، هرچه از ناحیه مقدس باری تعالی صادر می‌شود، همه بلا استثناء نیکو و جمیل است (مقتضای اصل سنخیت).

هر چه در چشم جهان بیند نکوست  
عکس حسن و پرتو احسان اوست

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست  
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست  
این فرض ایضاً گوید:

فلا عبث والخلق لم یخلقوا سدی  
وان لم تکن افعالهم بالسیدة  
علی سمة الاسماء تجری امورهم  
وحکمة وصف الذات للحکم اجرت

(دیوان ابن فارض - ص ۶۳۱)

اما اینکه عقل انسانها در برخی موارد نمی‌تواند مصالح و غایات بعضی افعال الهی را ادراک کند، این مربوط به عجز و ناتوانی خود عقل است. عدم شناخت یک شیء به هیچوجه دلالت بر فقدان آن نمی‌کند؛ چرا که ممکن است آن شیء واقعاً معدوم باشد و ممکن است که موجود باشد، اما ما به آن علم و شناخت نداشته باشیم.

شیخ مفید، متکلم برجسته سده چهارم هجری، در این باره می‌گوید:

«اگر خداوند بداند که انسانی نه ایمان خواهد آورد تا خودش بهره‌مند شود و نه یکی از مردم از خلقت و حیات و معیشت او بهره‌مند و منتفع خواهند شد، آفرینش چنین انسانی جایز نخواهد بود.»<sup>(۱۷)</sup>

علامه حمصی رازی در پاسخ اشکال عبث بودن تکلیف کافر که موجب عذاب خلد می‌شود، می‌گوید:

«این تکلیف، فعل حکیم است و حتماً در آن

مستحق ذم و لؤم است. و همینطور است آفرینش کافر؛ او حق دارد اعتراض کند که: خدایا چرا مرا خلق کردی و زمینه کيفر ابدی مرا نیز مهیا ساختی؟»<sup>(۱۳)</sup>

سپس مرحوم حکیم گیلانی، پاسخ شبهه را از راه عرضی بودن شرور می‌دهد که در آینده به آن اشاره خواهد شد.

اما استدلال متکلمان که کافر با سوء اختیار خود مبتلا به کيفر ابدی می‌شود، در صورتی صحیح و استوار است که رابطه بین معصیت و کيفر، رابطه تکوینی و علی و معلولی باشد که از آن، تعبیر به نظریه «تجسم اعمال» می‌شود.<sup>(۱۴)</sup> اما اگر کيفرهای اخروی، کيفرهای اعتباری و قراردادی باشد که اکثر عالمان اسلامی مخصوصاً قدما به آن معتقدند، و یا تلفیقی از تکوینی و اعتباری باشد که مختار بعض معاصران است،<sup>(۱۵)</sup> در این صورت اصل کيفرهای اخروی مواجه با شبهه و محذور عقلی می‌شود که نگارنده در جای دیگر، در این زمینه مفصلاً بحث کرده است.<sup>(۱۶)</sup>

۴- ب- جهل به غایت دلیل بر عدم آن نیست؛ در

اینجا متکلمان امامیه می‌خواهند با دلیل لَمّی به توجیه و تصحیح معضل مطلق شرور و از آن جمله آفرینش کافر بپردازند که به‌طور خلاصه به آن اشاره می‌شود. با تحلیل و تجزیه معنای واجب‌الوجود از آن صفات کمالیه نظیر: قدرت، علم، خیریت و غنای مطلق استنتاج می‌شود و لازمه و مقتضای چنین صفاتی، عدم صدور فعل قبیح و عبث از ناحیه ذات باری تعالی است. برای اینکه علت صدور فعل قبیح از فاعل یا به‌خاطر عدم علم به قبح آن است و یا به‌خاطر نیاز به آن است و یا اینکه قادر به جلوگیری از آن نیست، و یا اینکه خودش مثلاً از روی بخل امتناع می‌ورزد.

«وجود» شدند، کمال و حسن محض اند. خلقت کافر هم از این لحاظ فعل حسن محسوب می‌شود. اما اینکه خداوند موجودی را خلق کند که آن موجود با سوء اختیار خود مرتکب اعمال قبیح و شروری شود، دلیل متکلمان به هیچوجه ناظر به آن نیست.

به بیان دیگر، دلیل فوق ثابت می‌کند که خداوند آفریننده شر و فعل قبیح نیست؛ اما اینکه خداوند موجودی را بیافریند که او موجب شر و قبیح گردد، این مدعا با دلیل پیشین ثابت نمی‌شود. از این رو، متکلمان نمی‌توانند منکر تحقق افعال قبیح و شرور در عالم مادی شوند که توسط مخلوقات الهی، مانند انس و جن صورت می‌گیرد. فلاسفه نیز با توجه به این نکته است که وجود شرور را در عالم پذیرفته و آن را با توسل به قلت شرور و لازم خیر کثیر توجیه کردند؛ بدون اینکه مانند متکلمان متمسک به صفات کمالیه الهی شوند.

بنابراین، اصل آفرینش ابتدایی کافر را می‌توان با دلیل متکلمان توجیه کرد، اما شبهه متوجه اصل خلقت فی نفسه نیست، بلکه همانطور که مکرر گفته شد، سؤال متوجه آفرینش کافر با ضمیمه کردن علم ازلی الهی به سرنوشت دهشتناک ابدی کافر است، و اینکه خداوند چرا موجودی را خلق می‌کند که او مسبب شر ابدی برای خودش می‌شود؟

علاوه بر این، اگر در مسأله جبر و اختیار تأمل بیشتری داشته باشیم، پی خواهیم برد که بیشترین دواعی که منجر به کفر کافر می‌شود، از خارج بر او تأثیر می‌گذارند که بالاخره این عوامل برگشت به کیفیت آفرینش جهان می‌شود که معلول خداوند متعال است. لذا حکما و عرفا، انسان را فاعل مضطر در ظاهر مختار دانستند و اصل فاعل مختار را منحصر به ذات

حکمت و غرض صحیح و عقلانی است که آن را از عبث بودن خارج می‌کند.<sup>(۱۸)</sup> وی که متوجه عدم شناخت تفصیلی غایت و مورد رضایت کامل عقل به آن است می‌گوید که این مقدار اجمالی کفایت می‌کند:

«وهذا القدر یکفینا علی طرق الجملة»<sup>(۱۹)</sup>

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

مرحوم حاجی سبزواری ایضاً می‌گوید:

«بدان آنچه موجود شده خیر است و به سبب شبهه در بعض جزئیات، نتوان کلی مبرهن را از دست داد، بلکه جزئی را باید چاره کرد... پس وجود کافر و فاجر موجب خیرات کثیره از ساعات و مصالح نظام است.»<sup>(۲۰)</sup>

جاهلی دید کافر قتال

کرد از خیر او ز پیر سؤال

گفت هست اندر او دو خیر پنهان

که نبی و ولی ندارد آن

قاتلش غازیست در ره دین

باز مقتول او شهید گزین

## ■ تحلیل و ارزیابی

در این دلیل، نکاتی قابل تأمل و تعمق است:

الف) مهمترین ضعف این استدلال به نظر راقم، اعم بودن مدعا از دلیل است که به تبیین آن می‌پردازیم. آنچه از دلیل متکلمان در نفی صدور فعل قبیح استنتاج می‌شود، فقط استحاله صدور قبیح و شر به صورت مباشر و به نحو علت تامه از واجب‌الوجود است. به این معنی که خداوند متعال فاعل فعل قبیح و عبث نمی‌شود و هرآنچه از وی صادر می‌شود، همه فعل جمیل و غایتمند و حکیمانه است. لذا تمام موجودات امکانیه از جهت اینکه از جامه «عدم» خلع و متلبس به جامه

الهی کردند. (۲۱)

برای تبیین بیشتر می‌توان افعال فاعل‌ها را به سه قسم ذیل تقسیم کرد:

۱- خیر محض: به این معنی که خود فعل و آثار آن نیز خیر محض باشد.

۲- شر محض: بر عکس اولی.

۳- خیر نسبی: فعلی که خودش خیر و نیکوست، اما قابلیت تبدیل آن با دخالت‌های علل خارجی و یا خود فاعل به شرور و قبایح، وجود دارد.

### ■ نظریه فلاسفه

۵- الف - عدم وجود غایت. فلاسفه با انکار تحقق غایت و غرض در افعال الهی که مستلزم استکمال فاعل با فعل خود است، به توجیه مطلق شرور می‌پردازند که از جهتی با دلیل پیشین متکلمان مشابهت تام دارد. حکماء فاعلیت بالقصد الهی را منکر هستند و خدای را فاعل بالعیانیه و بالرضا و بالتجلی می‌دانند. شیخ ابوعلی سینا می‌گوید:

«همانا علل و فاعلهای عالی به‌خاطر اهتمام به شی‌ای و یا تأثیر داعی عملی را انجام نمی‌دهند تا وی متأثر از آنها شود.» (۲۲)

صدرالمتألهین نیز با انفکاک بین غایت و امور ضروری در افعال الهی می‌گوید:

«اشکال شرور از خلط بین غایت حقیقی و امر ضروری ناشی می‌شود و برای اکثر کسانی که مسأله شرور حل نشده، به‌خاطر این است که خیال می‌کنند افعال الهی از اراده و قصدی مانند ما صورت می‌گیرد.» (۲۳)

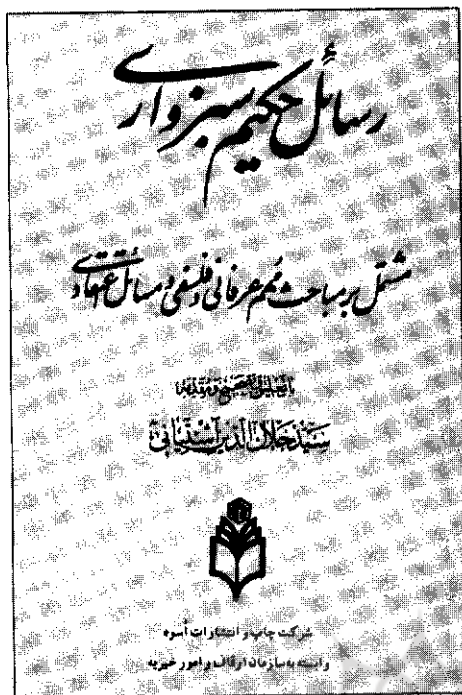
### ■ تقریر جالب علامه طباطبایی

وی دلیل فلاسفه را با بیان جالب و متین تقریر می‌کند که به چکیده آن اشاره می‌شود.

«از هر فاعلی غیر از خداوند وقتی سؤال از غایت فعلش شود، منظور و مراد این است که فعل

ادله‌ای که متکلمان برای استحاله صدور فعل قبیح اقامه می‌کنند، اختصاص به قسم اول و دوم دارد و شامل قسم سوم نیست، و آفرینش کافر هم به‌نظر می‌رسد از قسم اخیر است؛ به این معنی که خود خلقت بذاته عمل خیر و نیکویی است، اما چون لازمه آن عذاب ابدی است، نمی‌تواند خیر محض و خالی از قبح باشد.

ب) اگر فرضاً بپذیریم که دلیل پیشین شامل دسته سوم نیز می‌شوند و در آنها نیز غایات و مصالحی وجود دارد که فعلاً منکشف نیست، به این معنی که تمام افعال الهی چه مباشر و چه غیر مباشر، همه‌اش نیکو و حسن است، و آنچه به ظاهر قبیح و عبث به‌نظر می‌رسد، جز پنداری بیش نیست، در پاسخ این مدعا باید گفت: سخن شما در صورتی صحیح است که عقل انسانی فقط قادر به درک مصلحت و غایت آن نباشد و در این فرض عقل باید در وجود مصلحت یا عدم آن سکوت اختیار کند؛ چرا که جهل به‌شیء مساوی عدم آن نیست. ولكن مسأله آفرینش کافر از این فرض خارج نیست؛ برای اینکه عقل نه تنها غایت و مصلحت چنین خلقی را ادراک نمی‌کند، بلکه حکم به قبیح و مفسده و عبث بودن چنین آفرینشی نیز می‌کند. در این فرض، دیگر نمی‌توان



الهی بطور مطلق نفی کند همانطوری که اشاعره چنین توهم کرده‌اند. بلکه لب و محتوای آن نفی غایت اخیری است که متوجه خود ذات اقدس باشد. اما غایات قریب و متوسط را که شامل انتفاع مخلوقات الهی است هرگز آیه شریفه آن را نفی نمی‌کند» (۲۷)

بنابراین باید آفرینش کافر واجد مصلحت و فایده‌ای باشد تا توجیه‌گر خلقت وی گردد. لذا با نفی غایت در افعال الهی نیز نمی‌توان به شبهه پاسخ عقلانی داد.

۶- ب - آفرینش کافر ضرور عالم ماده - بعضی از فلاسفه ضمن پذیرش اصل تحقق شرور در عالم مادی، آن را ضروری عالم ماده قرار داده‌اند و معتقدند که قوام و بنیاد عالم ماده و انسان که متضمن خیر کثیر است، بر تحقق شرور قلیل است. اگر بخواهیم از تحقق شرور قلیل ممانعت

فاعل بر عالم خارج تطبیق شود، با لحاظ غرض و تصور ذهنی فاعل و همچنین با توجه به داعی و مصلحت فعل که موجب تحریک فاعل به فعل شده است. اما این لحاظ در فعل الهی کاملاً فرق می‌کند؛ برای اینکه در این فرض، یک فعل فاعل و یک عالم خارجی جدا از فعل فاعل و متمایز از یکدیگر وجود ندارد تا یکی بر دیگری تطبیق شود؛ بلکه در این فرض هر دو (فعل الهی و عالم خارج) متحد و معلول ذات الهی هستند و لذا سؤال از غایت فعل الهی نامعقول است» (۲۴)

و در جای دیگر چنین به تقریر دلیل کلی می‌پردازد:

«هدف از سؤال در غایت فاعل تبیین مطابقت فعل فاعل با حقیقت است و این در صورتی صحیح است که فاعل ذات و حاق حقیقت نباشد؛ اما خود حق که بذاته حقیقت تام است، نیازی به مطابقت ندارد» (۲۵)

### ■ تحلیل و بررسی

دلیل فلاسفه دلیل تام و خدشه ناپذیری است؛ و لکن همانطوری که خودشان نیز اعتراف می‌کنند، از این استنتاج نمی‌شود که افعال الهی خالی از غایات و مصالحی باشد. صدرالمتألهین نظر حکما را چنین گزارش می‌کند:

«حکما برای افعال الهی اغراض و غایات و کمالاتی که منتهی به ذات الهی می‌شود اثبات می‌کنند؛ چرا که فعل حکیم هرگز بدون غایت نمی‌شود. به خلاف اشاعره که منکر آن شدند» (۲۶)

استاد صدرالمتألهین، محقق میرداماد در تفسیر آیه شریفه «ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون» که ظاهر در نفی غایت در افعال الهی و مستمسک اشاعره است، می‌گوید:

«این آیه نمی‌خواهد علت و غایات را از افعال



شود، این مستلزم عدم وجود عالم ماده و انسان است که لازمهٔ آن، ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل است؛ و این با جود و افاضه الهی سازگار نیست:

«لولا التضاد لما صح دوام الفيض.»

بر اساس این نظریه، چون وجود انسانهای کافر برای اصل عالم مادی لازم و ضروری است، نباید خداوند از آفرینش آنها امتناع می‌ورزید:

در کارخانهٔ عشق از کفر ناگزیر است

آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد؟

اما اینکه چگونه وجود کفار برای تحقق عالم ضروری است، در تبیین آن تقریرات مختلفی وجود دارد. مثلاً صدرالمآلهین معتقد است که اگر همهٔ انسانها مؤمن بودند، آبادانی و عمارت دنیا را کد می‌ماند و در نتیجه نظام عالم مختل می‌شد:

«همانا می‌دانی که قوام دنیا به نفوس انسانهای

ظالم و دارای دل‌های غلیظ و شقی وابسته است.

پس اگر همهٔ انسانها، انسانهای پاک و دارای قلوب

خاشع و خائف از عذاب خداوند باشند، هیچکس

به تعمیر و آبادانی دنیا همت نمی‌گمارد و در نتیجه

نظام مختل می‌شود.»<sup>(۲۸)</sup>

سپس مرحوم صدرا در مقام مثال به فرعون و

دجال و شیطان و کفار اشاره می‌کند.

محقق لاهیجی ضمن اعتراف به شر بودن

عذاب جاودانهٔ کفار می‌گوید:

«سابقاً بیان کردیم که خلود عقاب از جمله

شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره

است.»<sup>(۲۹)</sup>

### ■ نقد و نظر

در استدلال فلاسفه، نکات ذیل درخور تأمل است:

۱ - این استدلال متوقف بر صحت و اثبات

کثرت خیرات و قلت شرور است. (خوش‌بینی =

optimism) در حالی که برخی اندیشوران به آن

معتقد نیستند، بلکه قائل به شر کثیر (pessimism)

### ■ تقریر علامه طباطبایی

وی در تفسیر قیم خود، در این موضوع بحث دقیق

و جالبی را ارائه داده است که نزدیک به نظریهٔ

فلاسفه است در اینجا به چکیدهٔ آن اشاره

می‌شود.<sup>(۳۰)</sup>

در این صورت اگر اقدام به تحویل سلاح به آنها شود که منجر به خودکشی یکی و سیر و تفریح بقیه گردد، این عمل نزد عقلا مورد تقبیح و سرزنش قرار می‌گیرد و ایراد می‌شود که نباید به خاطر لذت عده‌ای، زمینه‌هاک فردی را مهیا کرد. این ایراد وقتی مضاعف می‌شود که فرض شود تحویل دهنده اسلحه قبلاً می‌دانست کدامیک از این پنج نفر اقدام به انتحار خواهد کرد. بعضی حکماء سلف نیز به این نکته متفطن بودند. مثلاً حکیم ملا نظر علی گیلانی می‌گوید:

«عقل نمی‌پذیرد که به شخصی ضرر و آسیب وارد شود تا دیگران در راحتی و خوشی باشند، و این در ذات الهی که وجود و خیر محض است، جایز نیست و گرنه لازم می‌آید که ذات الهی مستلزم شرور بی‌شماری باشد.» (۳۴)

اما دلیل حکماء که ترک خیر کثیر خودش متضمن شر کثیر است، معنای آن روشن نیست. برای اینکه اگر خداوند از اصل آفرینش انسان امتناع می‌کرد، این، ترک خیر کثیر و مورد قبول است؛ اما اینکه متضمن شری - چه شر کم یا زیاد - هم هست، وجه آن روشن نیست. به کدام طبقه شر است؟ معنای شر در اینجا چیست؟

به عبارت دیگر ترک خیر کثیر فقط ترک خیر است و از آن شری به وجود نمی‌آید. فخر رازی نیز با همین استدلال به رد نظریه فلاسفه پرداخته است. (۳۵)

اما کلام علامه طباطبایی مبنی بر اینکه سعادت و کمال انسانها سقوط و عذاب ابدی کفار را توجیه می‌کند، پاسخ آن از مطالب قبلی داده شد. چرا که رسیدن عده‌ای به مقامات عالیه با قربانی و فدا شدن عده‌ای دیگر، امر معقولی نیست.

اما اینکه علامه می‌گوید: علم ازلی خداوند به

در عالم هستند که در اینجا می‌توان به «ابوالعلاء معری»، (۳۱) «فخر رازی» (۳۲) در بعضی کتبش و «ابن حزم» (۳۳) اشاره کرد.

بنابراین، استدلال فلاسفه حداقل در میان مخالفان وجود خیرات کثیر، از اعتبار ساقط است. ۲- اگر از ایراد پیشین صرف‌نظر شود باز این استدلال نمی‌تواند پاسخ شبهه شرور باشد. برای اینکه اگر قرار است به خاطر تزاحم عالم مادی خیرات و شرور عالم تقسیم شود، باید تقسیم منصفانه‌ای باشد؛ به این معنی که کسی که از بیشترین خیرات دنیا و لذائذ آن بهره‌مند است، باید بالنسبه نیز از شرور و آلام آن متألّم و در عذاب باشد و به اصطلاح فقهاء، «من له الغنم علیه الغرم» «هر که بامش بیش، برفش بیشتر». لکن با نگاه ابتدایی به انسانهای خوشبخت و کامیاب و انسانهای بدبخت و از همه جا بریده، عکس آن را مشاهده می‌کنیم. مثلاً برای انسانهایی چون حضرت سلیمان و مؤمنان متمول هم این دنیا بهشت است و هم آخرت. از سوی دیگر، انسانهای فقیر و مریضی که کفر ورزیده‌اند، نه در این دنیا ره به جایی برده‌اند و نه در آخرت. و با اصطلاح: «خسرالدنيا والآخرة» هستند. لذا به نظر می‌رسد آفرینش کافر و تقسیم خیرات و شرور به خاطر اینکه مؤمنان در سایه وجود و اعمال آنها به سعادت ابدی نایل آیند و کفار در آتش جهنم الی الابد منزل گزینند، در شأن خدای رحیم و کریم نیست.

برای تقریب به ذهن می‌توان چنین مثال زد: اگر فرضاً پنج نفر برای شکار و تفریح بیشتر از طبیعت احتیاج به اسلحه‌ای داشته باشند، اما در عین حال بدانیم که حداقل یک نفر آنها، به جای استفاده صحیح از اسلحه، اقدام به انتحار خواهد کرد، اما بقیه استفاده بهینه از اسلحه خواهند کرد،

هلاکت کفار، موجب نمی‌شود که خداوند مراد اصلی و بالذات خود را ترک کند؛ در پاسخ آن باید گفت: اگر مراد اصلی خداوند فقط سعادت گروهی از انسانها باشد، این تکرار اصل ایراد است که چرا خداوند به خاطر سعادت عده‌ای خاص، چنین اراده‌ای را کرده و برای تحقق آن مجموعه انسانهایی را آفریده که عده‌ای از آن باید قربانی سعادت عده دیگر شوند؟ به بیان دیگر، خداوند با چه قیمت و بهایی می‌خواهد به مراد، جامه عمل بپوشاند؟ اگر گفته شود که عذاب ابدی کفار نیز مراد اصلی و بالذات خداوند است، این با صفات جمالیه الهی تهافت دارد و به نظر نمی‌رسد حکماء به آن ملتزم شوند.

البته این نظریه در کلمات بعض عرفا دیده می‌شود و لکن آنها مراد دیگری دارند و می‌خواهند با آن به انقطاع عذاب کفار استدلال کنند که اینجا مجال بحث آن نیست.

### ■ کفر لازمه آزادی انسان

اگر گفته شود که مراد اصلی خداوند سعادت تمامی انسانها است، اما نظام طبیعت و اصل آزادی انسان اقتضا می‌کند که بعضی از آنها به سعادت ابدی نائل آیند؛ در پاسخ آن باید متذکر شد که اولاً آفرینش جهان و انسان به طوری که در آن فقط انسانهای معصوم و معصیتکار وجود داشته باشند، خارج از حیطة قدرت مطلق الهی نیست. ثانیاً اگر از اشکال قبلی صرف نظر شود، این شبهه به نظر می‌رسد که چرا خداوند با آنکه می‌دانست عده‌ای گمراه و مبتلا به عذاب ابدی خواهند شد، اقدام به اصل خلقت انسانها نموده است و موجب عذاب ابدی عده‌ای را فراهم کرده است؟ برای توضیح و تبیین بیشتر پاسخ اول، به راهها و فرضهایی که بر سر راه فاعل مختار قرار

دارد، اشاره می‌شود:

۱- انتخاب ایمان همراه با عصمت مانند انبیای عظام و ائمه اطهار.

۲- انتخاب ایمان همراه با ارتکاب بعض معاصی. مانند اکثر مؤمنان.

۳- انتخاب ایمان همراه با ارتکاب تمامی معاصی. مانند: افراد لایابالی و بی‌توجه.

۴- انتخاب کفر.

با توجه به وجود این چهار راه، اگر خداوند انسان را طوری مختار خلق می‌کرد که از این چهار فرض، فقط راه چهارمی بسته و منسد می‌شد، اما راههای دیگر کاملاً باز و انتخاب آن بلا مانع می‌شد، در این صورت به اصل اختیار و آزادی انسان هیچ لطمه و آسیبی وارد نمی‌شد و فقط دایره آن مقداری تضییق و محدود می‌گشت. لذا ادعای اینکه وجود کفر لازمه اصل آزادی و اختیار انسان است، به نظر می‌رسد خالی از وجه است. علاوه بر این، اگر در ماهیت اختیار انسان و علم پیشین الهی بر سرنوشت حتمی انسان مدفانه تأمل کنیم، این رهاورد دستگیرمان خواهد شد که عدم امکان انتخاب کفر برای انسانها نیز عامل تحدید دایره آزادی انسان نمی‌شود. برای اینکه در علم ازلی خداوند سرنوشت تمام انسانها با قید اختیار و آزادی آنها مشخص و تعیین شده است: «قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا» (توبه/۵۱) مثلاً مشخص شده است که زید با اختیار خود مؤمن، عمرو با اختیار خود کافر خواهد شد. بنابراین، اگر از این دیدگاه به سرنوشت انسانها بنگریم، متوجه خواهیم شد که انسانها در واقع در پیش راه خود یک راه بیشتر ندارند، به این معنی که باید سلمان با اختیار خود به پیامبر ایمان آورد و ابولهب نیز با اختیار خود راه عناد را انتخاب کند. در ظاهر حکم می‌شود که مثلاً سلمان می‌توانست

انسانها داشته و از این رو علم تفصیلی به کفر عده‌ای خاص نداشته است تا از آفرینش آنها امتناع ورزد، و لذا اشکال پیشین مرتفع می‌گردد. فخر رازی نظریه حکماء را چنین گزارش می‌کند:

«اکثر متقدمان و متأخران فلاسفه، منکر علم خداوند به جزئیات شدند.»<sup>(۳۶)</sup>

محمد غزالی نیز به خاطر همین موضوع در تهافت الفلاسفه خود، حکما را تکفیر کرده است. رازی، هشام بن حکم را نیز طرفدار نظریه مزبور ذکر می‌کند. که صحت نسبت آن محل تأمل است - و در نقل نظریه هشام می‌نویسد:

«اشکالات شبهه آفرینش کافر در صورتی وارد است که معتقد به علم تفصیلی و ازلی باری تعالی به کفر افراد مشخص باشیم. اما اگر قایل به علم کلی و منکر علم خدا به جزئیات قبل از خلقت باشیم، اصل اشکال از بین می‌رود.»<sup>(۳۷)</sup>

بعض معتزله: این حزم نظریه بعض معتزله را در پاسخ به اشکال آفرینش کفار چنین گزارش می‌کند: «گروهی از معتزله برای پاسخ به شبهه ملتزم شدند که خداوند یا علم تفصیلی نمی‌دانست که کی کافر و کی مؤمن خواهد شد. و اگر خداوند به کفر کفار تفصیلاً عالم بود آفرینش آنها ظلم و ستم می‌شد.»<sup>(۳۸)</sup>

### ■ تحلیل و بررسی

اولاً بر این نظریه از سوی فلاسفه متأخر، مانند صدرالمتهلین<sup>(۳۹)</sup> ایرادات غیرقابل پاسخی وارد شده و این نظریه اعتبار و جایگاه خود را از دست داده است.

ثانیاً با فرض پذیرش آن، باز اشکال لاینحل باقی می‌ماند؛ برای اینکه مستشکل می‌تواند ایراد کند که: با اینکه خداوند به حسب فرض، علم کلی و

ایمان نیاورد و یا ابولهب می‌توانست ایمان بیاورد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: نوع انسانها بر سر چهار راهی قرار گرفتند، اما وقتی به یکایک انسانها بنگریم، این نتیجه تغییر می‌کند. پس اگر خداوند در آفرینش انسانها به خلق انسانهای معصوم و گناهکار و بی‌مبالا اکتفا می‌ورزید، هم اصل اختیار محفوظ و معتبر باقی می‌ماند و هم عذاب جاودانه کفار لازم نمی‌آمد. از اینجا ضعف استدلال ملاصدرا مبنی بر ضرورت وجود کفار برای تعمیر و آبادانی دنیا نیز روشن می‌شود؛ چرا که انسانهای مؤمن اما حریص به دنیا نیز می‌توانند هدف مزبور را اجرا کنند.

نکته آخر اینکه، ما منکر نعمت و قدر اصل آزادی و اختیار انسان نیستیم که از سوی خداوند منان به انسان اعطا شده است، ولکن سؤال در اینجاست که اگر نعمتی بس گرانقدر موجب عذاب و کیفر ابدی شود، در اینجا باید مقام و منزلت این دو سنجیده شود و تبیین گردد که آیا اعطای یک آزادی و اختیار به انسان برای مدت کوتاه، ارزش دارد که کیفر ابدی انسان مختار را توجیه کند؟ ما پاسخ این سؤال را به وجدان خواننده محقق حواله می‌کنیم.

۷- ج - عدم علم خدا به جزئیات: بحث علم باری تعالی یکی از معضل‌ترین مباحث کلامی و فلسفی است و در این باره آرای ضد و نقیضی وجود دارد. برخی از حکما معتقدند که خداوند عالم به جزئیات نیست، چرا که جزئیات همیشه در حال تغییر هستند و لازمه تعلق علم الهی به آن، تغییر علم حق است.

برخی از فلاسفه خواستند با توسل به این نظریه به پاسخ شبهه آفرینش کافر بپردازند؛ به این معنی که خداوند علم کلی به کفر و ایمان

آنها پاسخ مثبت داده و آنها را آفرید:  
 ما در ازل به عشق تو افسانه بوده‌ایم  
 ما مست و رند و عاشق و فرزانه بوده‌ایم  
 پیش از ظهور عالم و آدم به بزم انس  
 با تو حریف ساغر و پیمان‌ه بوده‌ایم  
 نام و نشان ز لیلی و مجنون نبود که ما  
 از عشق عقل سوز تو، دیوانه بوده‌ایم

نکته مهم در نظریه عرفا این است که اعیان  
 ثابتۀ انسانها در عالم اسماء، مختلف بود؛ به این  
 معنی که بعض اعیان، قابلیت کفر و بعض قابلیت  
 ایمان را داشته‌اند.

بر ما جفا ز بخت بد آمد و گرنه یار

حاشا که رسم و نشان ستم نداشت

فیاض مطلق نیز با توجه به اقتضای مختلف  
 اعیان ثابتۀ به آنها بر حسب استعداد و درخواست  
 ذاتی و زبان حالشان، وجود مناسب خود اعطا  
 فرمود، به این صورت که کسی که عین ثابتۀ او کفر  
 است، در این دنیا نیز کافر خواهد بود:

«العطیات بقدر القابلیات»

در اینجا به بعض نظریات عرفا اشاره می‌شود:  
 محی‌الدین عربی: «فمن كان مؤمناً فی ثبوت  
 عینه و حال عدمه، ظهر بتلك الصورة فی حال  
 وجوده؛ وقد علم الله ذلك منه انه هكذا یکون»<sup>(۴۱)</sup>  
 قیصری: «ولیس شیء منها باق فی العلم بحیث  
 لم توجد بعد، لانها بلسان استعداداتها طالبة  
 للوجود العینی فلو لم یعط الواجب الجواد وجودها،  
 لم یکن الجواد جواداً»<sup>(۴۲)</sup> «ومن كان کافراً او  
 عاصياً او منافقاً، فهو یظهر فی الوجود العینی بتلك  
 الصفة؛ فالحق ما یعاملهم الا بما تقتضی اعیانهم  
 باستعدادتها وقبولها. ان خیراً خیراً، وان شراً  
 فشرراً»<sup>(۴۳)</sup>

عرفا در تبیین اختلاف اعیان ثابتۀ کفار و  
 مؤمنان، به اختلاف اسماء الهی اشاره می‌کنند و

اجمالی به وجود انسانهای کافر داشته است، چرا  
 دست به آفرینش تمام انسانها زد تا در ضمن  
 آنها نیز کفار به وجود آیند و مبتلا به عذاب  
 مخلد شوند؟

علاوه بر این، همانطور که قبلاً بیان شد،  
 خداوند قادر مطلق می‌توانست از اول خلقت  
 انسانهای غیرکافری (معصوم، مؤمن، معصیت‌کار  
 و لا ابالی) را خلق کند. اما چرا خداوند کفار را در  
 ضمن انسانهای مؤمن خلق کرد؟ سؤالی است که با  
 این نظریه نمی‌توان پاسخ آن را داد.

ابن حزم در پاسخ نظریۀ بعض معتزله می‌گوید:  
 «آفرینش انسانهایی که معلوم نیست کافر  
 خواهند بود یا نه، کار حکیمانۀ و عادلانه‌ای نیست.  
 و لازمه آن فریب دادن مخلوق و آماده کردن آنها  
 به هلاکت است. خدایی که می‌توانست از ابتدا از  
 خلقت آنها جلوگیری کند»<sup>(۴۰)</sup>

### ■ نظریه عرفا

۸- الف - کفر مقتضای اعیان ثابتۀ: پاسخ عرفا از اشکال  
 شرور که آفرینش کافر نیز یکی از آنها محسوب  
 می‌شود، با تمسک به «اعیان ثابتۀ» است که به  
 تبیین مختصر آن می‌پردازیم.

عرفا معتقدند که هر آنچه در عالم طبیعت  
 متحقق است، همه آنها نمود و مظهر ماهیات و  
 حقایق عوالم غیبیۀ صعودی است. به این معنی که  
 اصل و مبدأ موجودات، از آن جمله انسانهای  
 مؤمن و کافر، در نشأت تجرّدیۀ به نام حضرت  
 واحدیت و حضرت اسماء به نحو تجرد و بسیط،  
 وجود و تحقق دارند که از آنها به «اعیان ثابتۀ»  
 تعبیر می‌شود. اعیان قدریۀ انسانها، با زبان حال و  
 استعداد از فیاض و جواد الهی استدعای تلبّس به  
 جامۀ وجود را می‌کردند، و فیاض مطلق نیز با  
 توجه به استعداد و قابلیت‌های آنها، به درخواست

مختلف باشند؟ اگر کفر و ایمان معلول اعیان ثابت است، در این صورت ثواب و عقاب معنای خود را از دست می‌دهد. کافری که کفرش از قبل مقدر شده و مقتضی عین ثابتۀ او است، چرا باید متحمل عذاب سرمدی دوزخ شود؟

همه جور من از بلغاریان است

کز آن اهم همی باید کشیدن

گنه بلغاریان را نیز هم نیست

بگویم گر تو بتوانی شنیدن

خدایا راست گویم فتنه از توست

ولی از ترس نتوانم چغیدن<sup>(۴۷)</sup>

### ■ پاسخ عرفا

عرفا که متوجه این شبهه بودند، در مقام توجیه و چاره جویی آن به دو راه حل ذیل متوسل شدند:

الف - عدم وجود اعیان ثابت - در دیدگاه بعضی عرفا، اعیان ثابت در برزخی بین وجود و عدم اند و چون وجود و تحقق ندارند، نمی‌توان ایراد کرد که چرا خداوند اعیان قدریۀ کفار را چنین آفریده است. قیصری در این باره می‌گوید:

«والاعیان لیست مجعولة بجعل جاعل، لیتوجه الایراد بان یقال: لم جعل عین المهندی مفتضیة للاهتداء وعین الضال مقنضیة للضلالة؟»<sup>(۴۸)</sup>

«الاعیان الثابتة من حیث انها صور علمیه، لاتوصف بانها مجعولة، لانها حینئذ معدومة فی الخارج والمجعول لایکون الا موجوداً.»<sup>(۴۹)</sup>

لکن به نظر می‌رسد اصل توجیه مزبور نامعقول است؛ برای اینکه واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست. لذا یا باید اعیان ثابت حظی از وجود داشته باشند که در این صورت سؤال و شبهه دوباره برمی‌گردد و یا اینکه عدم محض اند. محققان متأخر، بر عدمی بودن اعیان ثابتۀ عرفا

می‌گویند: اسماء الهی، دارای اقتضات مختلفی است؛ مثلاً مقتضی و مظهر اسم هادی، وجود مؤمن و مظهر اسم مزل، وجود کافر است و همینطور اسمهایی مانند: منتقم و قاهر و ماکر، مظاهر مختلفی را اقتضا می‌کنند. صدرالمآلهین در این باره می‌گوید:

«ان الاسماء الجلالیة القهریة، کالمنتقم والجبار والقهار، هی اسباب وجود هذه الاسرار والشور کالكفرة والشیاطین والفسقة وطبقات الجحیم واهلها... حتی قالوا: ان الشیطان مخلوق من اسمه المزل.»<sup>(۴۴)</sup>

مرحوم حاجی سبزواری نیز می‌گوید:

«فقد مضی بعلمه الازلی ان عین الکافر، یستدعی بلسان استعداده الافصح عن لسان مقاله، الکفر فعین الکافر الکفر وهو لایعده شرأ بلسان حاله الملائمة لماهیته.»<sup>(۴۵)</sup>

انوار جمال توست در دیده هر مؤمن

آثار جلال توست در سینه هر کافر<sup>(۴۶)</sup>

### ■ تحلیل و ارزیابی

در این نظریه، نکاتی قابل تأمل است:

۱ - اعطا و افاضۀ وجود به اعیان ثابتۀ که خداوند عالم به سرنوشت دهشتناک ابدی بعضی از آنهاست، نه تنها موافق صفت جود و احسان و رحمت الهی نیست، بلکه با توجه به مطالب گذشته احتمال صدق نقیض آن نیز وجود دارد.

۲ - اگر فرضاً وجوب ظهور اعیان ثابتۀ با خصوصیات مختلفشان را بپذیریم، اشکال متوجه اصل اختلاف استعدادهای اعیان ثابتۀ در عالم واحدیت می‌شود؛ به این بیان که قابلیت اعیان ثابتۀ همه از فیض الهی نشأت می‌گیرد، چرا قابلیت یکی کفر و قابلیت دیگری ایمان باشد؟ تا به تبع آن، افراد مؤمن و کافر در این دنیا نیز

ثابته مرتفع می‌شود؛ چرا که منشأ آن صور علمی و اسماء الهی است که نسبت به ذات باری تعالی لازم ذاتی محسوب می‌شود. مانند زوجیت برای عدد چهار. همانطور که از علت زوجیت چهار سؤال نمی‌شود، از اختلاف اعیان ثابت‌ه نیز، سؤال بی‌محل خواهد بود. نتیجه اینکه، ذات احدیت و وجودش طوری است که بالضرورة علت تامه تعیین کفر و ایمان در عالم واحدیت و عوالم نزولی و بالاخره در عالم ناسوت است؛ و بدینگونه انسانهای مؤمن و کافر قدم به عرصه گیتی می‌گذارند.

مرحوم حاجی سبزواری با اشاره به وجود انسانهای سعید و شقی در دنیا می‌گوید:

«باید دانست که در مقام وجود [اشاره به مقام احدیت و بساطت مطلق] این تعینات نبود؛ چنانچه در باب ازل فرموده‌اند: «کان الله ولم یکن معه شیء ولا اسم ولا رسم». پس اختلاف مفاهیم ملک و شیطان و صالح و طالح و سعید و شقی و غیر ذلك، ذاتی ایشان است... پس تا این تعینات نبود، موضوعی نیست تا سؤال شود که چرا این، چنین شد و آن، چنان. و بعد از تعیین موضوع به ملکیت و شیطنیت مثلاً، باز سؤال راه ندارد، چون ذاتی است و «الذاتی لایعلل»<sup>(۵۳)</sup>

یکی از معاصران نیز در تحلیل نظریه عرفا می‌گوید:

«چون اعیان از لوازم حقتند و حق به حسب نفس ذات غیرمجموع است و اعیان هم صور اسماء و صفاتند که به اعتباری عین ذات حقتند غیر مجموعند»<sup>(۵۴)</sup>

### ■ تحلیل و بررسی

در این نظریه چند نکته قابل تأمل است:

الف - در این نظریه چگونگی به وجود آمدن اسماء و صفات جلالیه نظیر: مصل، قهار،

نقدهایی وارد کردند که اینجا می‌توان به نقد خاتم‌العرفا، مرحوم امام(قده) اشاره کرد. وی ضمن انتقاد از نظریه قیصری مبنی بر عدمی بودن اعیان ثابت، آن را مخالف ذوق عرفانی و توحیدی ذکر می‌کند و نویسد:

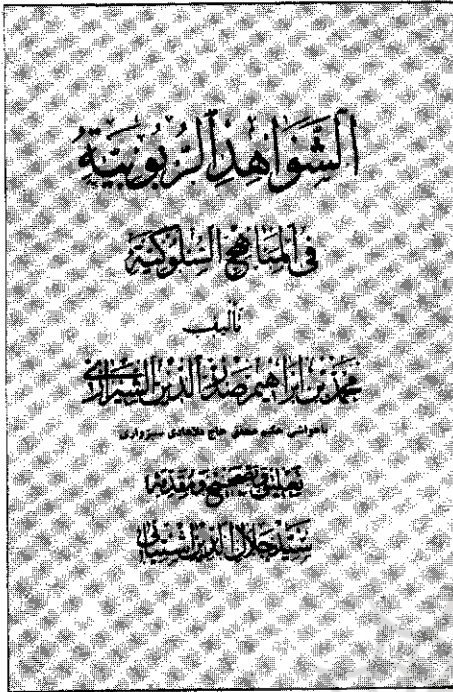
«فهل تری ان مرادهم الاعیان الثابته، ما شمت رائحة الوجود ازلاً و ابداً وان العالم غیب ماضی قط والله ظاهر ما غاب قط»<sup>(۵۰)</sup>

مرحوم علامه طباطبایی، ایضاً نقدهای متعددی بر این نظریه وارد کرده است که به دو نقد آن اشاره می‌شود:

«و اما ثانیاً فلعدم تعقل الثبوت قبل الوجود، اذ الوجود مساوق للثبوت فما لا وجود له لا شئیه له وما لا شئیه له لا ثبوت له. و اما ثالثاً: فلان اثبات الاستعداد هناك لایتم الا مع فرض فعلیه بازائه وكذا فرض المصلحة لایتم الا مع فرض کمال ونقض، وهذا آثار خارجیة تختص بالوجودات الخارجیة، فیعود ما فرض ثبوتاً قبل الایجاد وجوداً عیناً بعده، وهذا خلف»<sup>(۵۱)</sup>

صدرالمتألهین که در توجیه و تصحیح نظریه عرفا ید طولانی دارد، معتقد است که ظاهر نظریه مزبور عرفا، مانند نظریه حال معتزله، باطل و عقل از آن استبعاد می‌کند. آنگاه به توجیه نظریه عرفا می‌پردازد.<sup>(۵۲)</sup>

ب - اعیان ثابت‌ه لازمه صور علمیه باری تعالی - برخی عرفا که اعیان ثابت‌ه را به صور علمیه ذات باری تعالی تفسیر کردند، مدعی‌اند وجود صور علمیه واجب الوجود، غیر از وجود ذات باری تعالی نیست تا نیازمند دلیل و علت باشد. چون صور علمی و اسماء ذات باری تعالی مختلف است، موجب تکثر و اختلاف مخلوقات الهی می‌شود. در این صورت، سؤال از علت اختلاف استعداد و قابلیت اعیان



وگر نه اصل اشکال به جای خود باقی است.»  
اندیشور معاصر در تبیین ضعف نظریه عرفا  
می نویسد:

«چه آنکه تفاوت اعیان به صورت علم قدری، و  
تفاوت طینتها قبل از ظهور خارجی، و تعیین اعیان  
به اسماء مختلفه و متقابله در مقام ظهور، سبب  
تفاوت در اعمال و افعال خارجی است و المقدر  
کاین.»

ج - اشکال آخر اینکه اگر وجود صفات  
جلالیه، نظیر مصلّ نیز تبیین شود، اشکال  
دیگری به وجود می آید و آن اینکه ملاک و  
مرجح تعلق صفات جلالیه به مؤمنان و تعلق  
صفات جلالیه به کفار در حضرت واحدیت  
چیست؟ اگر باید واجب الوجود واجد هر دو قسم  
از صفات باشد، باید بر اختصاص و شمول  
هر صفتی به متعلق خود علت و مرجحی وجود  
داشته باشد. آیا اینجا کفار حق اعتراض بر

شدید العقاب، منتقم از ذات احدیت که خیر محض  
است، تبیین نشده است. چرا باید از ذات و  
سرچشمه خیر محض، صفتی به نام مصلّ محقق  
شود تا از آن، شیطان یا کافر به وجود آید؟ تا گفته  
شود که وجود کافر معلول اسم مصلّ و آن هم لازم  
ذات الهی است و از ذاتی سؤال نمی شود،  
به عبارت دیگر، در این نظریه، العیاذ بالله خداوند  
رحمان به موجودی تشبیه شده است که هم منشأ  
خیرات است و هم منشأ شرور و آلام. و این با  
ارتکاز مسلمین و ادله فلسفی بر خیر محض بودن  
واجب الوجود، ناسازگار است.

ب - محذور دیگر این نظریه، کم رنگ شدن  
قدرت و آزادی خداوند است؛ به این معنی که ذات  
خداوند متعال به نحوی وجود دارد که از آن هم  
خیرات و هم شرور صادر می شود و خداوند هم  
قادر به عدم خلق اعیان ثابتة کفار و یا امتناع از  
صدور و تنزل آنها به عالم مادون و ناسوت نیست.  
به بیان دقیق، مطابق این نظریه ذات الهی بدون  
صفات نظیر: مصلّ و قهار و شدید العقاب، قابل  
تصور نیست؛ همانطوری که عدد چهار بدون  
زوجیت متصور نیست. ولكن با التزام به وجود  
چنین صفاتی، اصل اشکال به جای خود باقی  
است. یکی از اعلام معاصر که در شرح کتب عرفانی  
و فلسفی یسد طولانی دارد، در این زمینه  
می نویسد: (۵۵)

«اگر کسی سؤال نماید چرا مخلوق قبل از  
تحقق خارجی و ظهور فعل حاکی از سعادت و  
شقاوت به تعیین سعید و شقی متعین است، جواب  
آن است که خداوند عالم است به افاعیل عباد قبل  
از ظهور خارجی.»

سپس در اشاره به ضعف این پاسخ می گوید:  
«این جواب جهت جلوگیری از انحراف سائل از  
واقع و گرایش او به جبر یا تحیر ذکر گردیده است؛



خدای رحیم و رحمان ندارند که: خدایا چرا قسمت ما از صفات، صفات جلالیه و نصیب مؤمنان صفات جمالیه شد؟ و چرا برعکس نشد؟

شاید اینجا کسی از نظریه عرفا دفاع کند و بگوید: این تقسیم صفات به خاطر علم خداوند به اعمال آینده کفار بود؛ به این معنی که آنها که با اختیار خود کافر خواهند شد، نصیب آنها از صفات، صفات اضلال و قهر و عذاب است.

در پاسخ آن باید گفت: اولاً این دفاع حداکثر می‌تواند محذور سوم، یعنی احتیاج مشمول صفات کمالیه و قهریه به مرجح و علت را حل کند و دو محذور پیشین به قوت خود باقی است. ثانیاً، این نظریه - که در آینده به تحقیق و تنقیح بیشتر آن خواهیم پرداخت - خلاف ظاهر کلام عرفا است؛ چرا که آنها تصریح می‌کنند که کفر و ایمان معلول اعیان ثابت و صفات الهی است، نه برعکس؛ همانطوری که فاضل جلیل معاصر به آن اشاره کرده است.

### ■ اصلاح و ترمیم نظریه عرفا

با توجه به وجود محذورات پیشین به نظر می‌رسد که نمی‌توان به صورت مطلق با نظریه عرفا موافقت کرد و لکن می‌توان با اصلاحی در آن با استفاده از کلمات خود عرفا و حکما، آن را ترمیم و متقن و پیراسته از محذورات پیشین کرد که به تبیین آن می‌پردازیم:

۱ - نباید مدعی شد که طینت و استعداد انسانی از حیث انتخاب کفر و ایمان در اعیان ثابت و حضرت واحدیت مختلف است، بلکه باید ملترزم به وحدت و برابری طینت و قابلیت‌های تمامی انسانها در عوالم صعودی باشیم. به این معنی که خداوند متعال بر تمامی انسانها در اعیان ثابت و استعداد و قابلیت انتخاب ایمان

را افاضه فرموده است. بر این مدعا، آیات الهی از قبیل آیه ذر - که دلالت بر شهادت به مقام ربوبی تمامی انسانها بلااستثناء می‌کند - و آیه فطرت دلالت متقن دارند. علاوه بر آن، بعضی روایات وارده در عالم ذر و طینت نیز مؤید مدعا هستند.

نیز گفتند که کفر امر عدمی است و احتیاجی به وجود استعداد و قابلیت ندارد تا خداوند مفیض استعداد کفر باشد و ایراد پیشین عود کند. حاجی سبزواری در عدمی بودن کفر می‌گوید:

«کفر بالتبع آفریده شده، تأصلی ندارد؛ چون به عدم و عدمی راجع است و در علوم حقیقیه مبرهن است که شر محمول بالعرض است، پس کفر و توابعش به نور ایمان ظاهر است.» (۵۶)

۲ - در مقدمه اول ما با نظریه عرفا مخالف بودیم و قایل به وحدت استعداد و طینت انسانها شدیم، اما در مقدمه دوم با قسمتی از نظریه عرفا موافقیم؛ آنجا که معتقدند که خداوند متعال دارای صفات و اسمایی است که واسطه فیض و وجود هستند و چون این صفات و اسماء لوازم ذات الهی است، صدور و تحقق ممکنات از واجب الوجود، ضروری است. برای اینکه ذات واجب الوجود با صفات و اسمائی که واسطه فیضند - و در حقیقت به ذات الهی برمی‌گردد و با آن در مقام احدیت متحد است - علت تامه صدور ممکنات است و با تحقق علت تامه، وجود معلول نیز ضروری می‌شود. و چون ذات متعال خیر محض است، هرآنچه از او صادر می‌شود، مطابق اصل سنخیت نیز خیر و کمال خواهد بود.

بنابراین، عین ثابتة کافر نیز به عنوان یکی از موجودات عالم امکان و مانند عین ثابتة مؤمن که در آن شری نیست، از ذات الهی صادر شد و از این

می‌کند و با وجود این آیات نمی‌توان روایات مخالف را مقدم بر آن داشت.<sup>(۵۸)</sup> ثانیاً، روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر شهادت و گواهی تمامی انسانها به مقام ربوبی الهی در عالم ذر می‌کنند. در این صورت، روایات موافق کتاب الله بر روایات مخالف مقدم می‌شود و یا حداکثر تعارض و تساقط می‌کنند و ظهور آیات الهی بلامعارض باقی می‌ماند. ثالثاً، روایاتی که دلالت بر اختلاف طینتها می‌کنند، قابل توجه است؛ با این توضیح که:

چون خداوند با علم ازلی خود، عالم به سرنوشت آینده اعیان ثابت از جهت انتخاب ایمان و کفر است و از جایگاه و منزلت واقعی اعیان ثابت مطلع است، لذا به اعتبار آینده می‌توان سخن از اختلاف اعیان ثابت از جهت کفر و ایمان به میان آورد. اینطور نیست که طینت حقیقی کافر، موجب کفر او می‌شود، بلکه او کاملاً در انتخاب کفر و ایمان مختار و آزاد است.

از اندیشمندانی که احادیث طینت را از این منظر تفسیر و توجیه کردند، اینجا می‌توان به محقق آقا جمال الدین خوانساری، مرحوم امام (قدس) و علامه طباطبایی اشاره کرد. محقق خوانساری در ردّ علیت تمامه طینتها می‌گوید:

«کسی را از اهل فهم و فطنت شک و شبهه نماند که آنچه از احادیث در باب اختلاف طینت مؤمن و کافر وارد شده و اینکه مؤمن از گل بهشت خلق شده و کافر از گل جهنم و خوبیهای آن از آن راه است، و بدیهای این به این سبب، بر ظاهر آنها محمول نتواند شد.»<sup>(۵۹)</sup>

مرحوم امام خمینی نیز اختلاف استعداد مؤمنان و کفار را مربوط به امور دنیوی، از قبیل: اختلاف نطفه و تأثیر موادغذایی و آداب نکاح

لحاظ متصف به حسن و کمال است. همانطور که صدور سایر ممکنات از خداوند متعال ضروری و علت بردار نیست، صدور عین ثابتۀ کافر نیز از علت تامۀ خود ضروری است و امکان عدم آن وجود ندارد، تا ایراد شود که چرا خداوند عین ثابتۀ کافر را خلق کرد. مرحوم حاجی سبزواری در این زمینه می‌گوید:

«موجودات عالم همه مظاهر اسماء حسنی هستند و اسمای حسنی واجبند به وجوب الذات؛ چه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است. پس مظاهر اسماء، لازم الوجودند از حق تعالی... پس وجود شقی از لوازم اسماء قهریه است و باید موجود شود لامحاله.»<sup>(۵۷)</sup>

نکته‌ای که باید به آن تذکار داد، دفع توهم لزوم جبر از ناحیه باری تعالی است. همانطوری که قبلاً بیان شد، وجوب صدور عالم امکان منشأش فقط ذات الهی است و از ناحیه غیر، این وجوب بر ذات اقدسش تحمیل نشده است، تا لزوم جبر الهی لازم آید. بلکه کیفیت وجود ذات باری تعالی است که موجب صدور مخلوقات به نحو ایجاب می‌شود و باصطلاح مستکلمان، وجوب «عنه» و کلامی است نه وجود «علیه» و فقهی.

### ■ دفع توهم

همانطوری که پیش از این بیان شد، ما منکر اختلاف حقیقی اعیان ثابتۀ کفار و مؤمنان و معتقد به وحدت و برابری قابلیت و طینت انسانها شدیم. شاید اینجا این توهم پیش آید که این مدعا خلاف ظواهر روایات متواتر طینت است که در آنها تصریح به خلقت مؤمن از طینت بهشت و خلقت کافر از طینت آتش شده است.

در پاسخ آن باید گفت: اولاً، آیات الهی از قبیل آیه ذر و فطرت، دلالت بر عکس مدعای فوق

یافت. اما اینکه آیا بعد از انقطاع عذاب، «عذاب» متقلب به «عذب» و گوارا خواهد شد و پدین وسیله کفار هم مانند بهشتیان در ناز و نعمت مناسب خود به سر خواهند بود، یا اینکه فقط رهایی و نجات از عذاب است، آراء و دیدگاههای مختلفی وجود دارد که تبیین بیشتر آن را باید از موضع خود جست.

به هر حال، این نظریه، در صورت صحت و اثبات آن، می‌تواند به توجیه عقلانی آفرینش کافر بپردازد؛ چرا که بزرگترین مانع و شبهه در برابر خلقت کافر عبارت از عذاب جاودانه بود و اگر این تالی و لازم که عقل از پذیرش آن استبعاد می‌کند، برداشته شود و معتقد به نیل کفار به غایات مناسب حال خودشان باشیم، دیگر شبهه‌ای بر مطلق آفرینش انسان وارد نمی‌شود و بدین‌گونه تمام مخلوقات الهی - که در حقیقت کارگزاران نظام ربوبی‌اند - به مقصد و فرجام نیک نایل می‌آیند. این نظریه، بیشتر در میان عرفا اشتهار یافته است که اینجا می‌توان به محی‌الدین ابن عربی<sup>(۶۲)</sup> و اکثر شارحان فصوص وی، از قبیل: قیصری، فیض کاشانی، جندی و از اندیشوران امامیه، می‌توان به صدرالمآلهین<sup>(۶۳)</sup> فیض کاشانی<sup>(۶۴)</sup> آقا محمدرضا قمشه‌ای<sup>(۶۵)</sup> و غیره اشاره کرد. ولیکن نظریه انقطاع عذاب اخروی از کفار، در بین صحابه و تابعین<sup>(۶۶)</sup> نیز طرفدارانی داشته است که راقم تمامی این مسائل را در مقاله‌ای مبسوط ارائه داده است.

تلخیص مطالب: با توجه به نظریات نه‌گانه در توجیه آفرینش کافر، به نظر می‌رسد نظریه اول عرفا با اصلاحی که در آن انجام گرفت، از نظریات پیشین قوت و اعتبار بیشتری دارد؛ چرا که آن نظریه، یا بدون اشکال است و یا محذور آن نسبت

دانسته و هیچ اشاره‌ای به تأثیر طینت کفار و مؤمنان نمی‌کند و می‌فرماید:

«اگر در میان اخبار طینت خبری دیده شود که ظاهرش جبر است - که مخالف صریح برهان و صراحت حق است و با اخبار بسیاری که به‌طور نص می‌گویند جبر و تفویض هر دو باطل است، مخالفت دارد - چنین خبری را ناچار باید تأویل کرد و یا بر تقیه‌اش حمل نمود.»<sup>(۶۰)</sup>

علامه طباطبایی در تفسیر خلقت مؤمنان از خاک بهشت و خلقت کفار از خاک آتش، مانند مرحوم امام (قد) به تأثیر آینده مواد زمینی در سرشت انسان اشاره و تأکید می‌کند که به چکیده کلام ایشان اشاره می‌شود:

«مراد این است که قسمتی از زمین از بهشت و قسمت دیگر از جهنم است و بالاخره به بهشت و جهنم هم برمی‌گردند؛ به این نحو که قسمتی از زمین جزء انسان مؤمن و قسمتی جزء انسان کافر می‌شوند و در قیامت داخل بهشت و جهنم می‌شوند. و لذا معنای روایات که دلالت می‌کند خاک مؤمن از بهشت است، مراد خاک آینده دنیا است که قسمتی از بدن مؤمن را تشکیل می‌دهد و کافر به نوعی از آن خلق می‌شود و با مؤمن داخل بهشت می‌شود و به همین شکل خلقت کافر.»<sup>(۶۱)</sup>

۹- ب- انقطاع عذاب اخروی :

بعضی از بزرگان عرفا در باره عذاب مخلد کفار - که ظواهر آیات و روایات است - موضع مخالفی را اتخاذ نمودند، به این معنی که معتقدند که عذاب جهنم برای کفار بعد از مدت مدید و طولانی حسب جرم و کیفر اهلس منقطع خواهد شد و از آلام و رنجهای آن رهایی خواهند

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق  
این است سر عشق که حیران کند عقول  
خلق همه به فطرت توحید زاده‌اند  
این شرک عارضی شمر و عارضی یزول  
گوید خرد که سر حقیقت نهفته دار  
با عشق پرده در، چه کند عقل بوالفضول؟

به نظریات دیگر خیلی اندک است.  
اما نظریه آخر و انقطاع عذاب کفار در صورت  
اثبات آن، بهترین و عقلانی‌ترین توجیه اصل  
خلقت کافر است که به قول صدرالمتألهین  
مقتضای براهین عقلی و فلسفی نیز هست. چنانکه  
حکیم محی‌الدین الهی قمشه‌ای می‌گوید:

## ● یادداشتها

- ۱- ر.ک: به فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۱۹۰/۱، انتشارات زوار.
- ۲- ر.ک: شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، ۲۳/۱، و نیز ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ۴۳/۸.
- ۳- رازی، فخر، المطالب العالیة، ج ۳، انتشارات شریف رضی، قم.
- ۴- همان، المباحث المشرقیة، ۴۹۹/۲، انتشارات بیدار قم.
- ۵- ایسجی، قاضی عضدالدین، شرح المواقف، ۲۰۲/۸، مقصد ۸.
- ۶- همان، المطالب العالیة، ۳۱۷/۳، فصل ۹.
- ۷- ر.ک: مظفر، حسن، دلائل الصدق، ۳۰۳/۱ و ایضاً برای توضیح بیشتر به منابع ذیل مراجعه شود: الف - ابوالحسن اشعری، اللمع، ص ۵۴؛ ب - امام الحرمین، الارشاد، ص ۲۷۱؛ ج - ابوحامد الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقادات؛ د - تفتازانی، شرح المقاصد، ۱۵۰/۲ و...
- ۸- شرح المواقف، ۲۰۵/۸.
- ۹- دلائل الصدق، ۳۹۰/۱.
- ۱۰- رازی، حمصی، المنقذ من التقليد، ۲۴۷/۱، انتشارات اسلامی قم.
- ۱۱- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، الیاقوت فی علم الکلام، ص ۵۴، کتابخانه آیه الله مرعشی قم.
- ۱۲- خوانساری، آقا جمال الدین، شرح احادیث طینت،
- صص ۱۴، ۱۵، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹، تهران.
- ۱۳- ملا نظر علی گیلانی، التحفة، ص ۸۲۱ این رساله در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۴، به اهتمام استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ شده است.
- ۱۴- ر.ک: به مقاله نگارنده، تحت عنوان «کاوشی در تجسم اعمال» در مجله کیهان اندیشه شماره ۶۸ سال ۷۵.
- ۱۵- در اینجا می‌توان به اعلام ذیل اشاره کرد: کمپانی اصفهانی، نهایة الدرایه، ۱۷۷/۱ - جعفر سبحانی، الالهیات، ۲۹۳/۱ - سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح زاد المسافر صدرًا، ص ۱۳۸ - جوادی آملی، مبدأ و معاد، ص ۳۲۱ - مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۵۵۱.
- ۱۶- ر.ک: مقاله راقم در مجله نامه مفید، شماره ۷، سال ۷۵، تحت عنوان «کاوشی در کیف‌های اخروی».
- ۱۷- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۲.
- ۱۸ و ۱۹- المنقذ من التقليد، ۲۴۷/۱.
- ۲۰- سبزواری، ملاهادی، مجموعه رسائل، ص ۳۳۱، با تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی و ایضاً راقم این موضوع را در مقاله به نام «تأملی در عذاب جاودانگی عذاب کفار» مندرج در کیهان اندیشه شماره‌های ۷۲، ۷۳، ۷۴ تحلیل و تبیین کرده است.
- ۲۱- ر.ک: اسفار، ۱۴۳.

- ۲۲- ابوعلی سینا، الهیات شفا، ص ۴۱۴، فصل ۶، مقاله ۹، چاپ بیروت.
- ۲۳- اسفار، ۷۸/۷.
- ۲۴- المیزان، ۲۷۲/۱۴.
- ۲۵- همان، ص ۲۷۳.
- ۲۶- اسفار، ۲۳۲/۵.
- ۲۷- میرداماد، القیسات، قیس ۱۰.
- ۲۸- اسفار، ۳۴۸/۹.
- ۲۹- محقق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۶۱۹.
- ۳۰- المیزان، ۴۶/۸.
- ۳۱- ر.ک: به دیوان ابوالعلاء معری، لزوم مایلزم و ایضاً ر.ک: به عمرو فروخ، عقاید فلسفی ابوالعلاء ترجمه حسین خدیو جم، صص ۴۴۱-۳۶۹-۴۴۸.
- ۳۲- رازی، فخر، المطالب العالیة، ۳۲۲/۳. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: فخر رازی، تألیف اصغر دادبه، نشر طرح نو.
- ۳۳- ابن حزم، الفصل، ۱۲۳/۳، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.
- ۳۴- ر.ک: سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۸۲۱/۴.
- ۳۵- رازی، فخر، المطالب العالیة، ۲۸۴/۳.
- ۳۶- همان، المباحث المشرقیة، ۴۹۸/۲.
- ۳۷- همان، المطالب العالیة، ۳۲۱/۳.
- ۳۸- ابن حزم، الفصل، ۱۲۳/۳.
- ۳۹- ر.ک: اسفار، ۱۸۲/۶ به بعد.
- ۴۰- ابن حزم، الملل والنحل، ۱۲۴/۳.
- ۴۱- محی‌الدین عربی، فصوص الحکم، آخر فص لوطی.
- ۴۲- قیصری، مقدمه شرح الفصوص، فصل ۳.
- ۴۳- همان، شرح فصوص، ۱۱۲/۲، فص لوطی.
- ۴۴- اسفار، ۳۸۴/۶.
- ۴۵- سبزواری، ملاحادی، شرح الاسماء، صص ۲۸۶، ۲۸۸ و ۶۰۰.
- ۴۶- دیوان مغربی، ص ۷۱. برای اطلاع بیشتر از نظریه اعیان نایب در میان کتب فارسی می‌توان به مجموعه رسائل ملاحادی سبزواری، ص ۳۱۹ به بعد و ایضاً شرح مقدمه قیصری، فصل ۳، استاد آشتیانی مراجعه کرد.
- ۴۷- ناصر خسرو، نقل از عدل الهی شهید معماري، ص ۸۱، انتشارات اسلامی.
- ۴۸- قیصری، شرح الفصوص، ۳۷۰/۱، فص ابراهیمی.
- ۴۹- همان، ص ۴۹، فصل سوم.
- ۵۰- امام خمینی، تعلیقات علی شرح الفصوص، ص ۲۸، آخر فصل ۳.
- ۵۱- المیزان، ۱۴ ۲۷۳.
- ۵۲- ر.ک: به اسفار، ج ۶، صص ۱۸۳، ۲۸۲ تا ۲۸۵.
- ۵۳- مجموعه رسائل، سبزواری، ص ۳۹۴.
- ۵۴- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۶۸۹.
- ۵۵- همان: مقدمه مصباح الهدایة مرحوم امام (قده)، ص ۱۱۰ - مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۲.
- ۵۶- مجموعه رسائل، ص ۳۹۵.
- ۵۷- همان، صص ۳۳۱-۳۳۰.
- ۵۸- درباره عالم ذر و آیات و روایات وارده در این موضوع، رجوع شود به مقاله نگارنده در مجله کیهان‌اندیشه، سال ۷۳، شماره ۵۸.
- ۵۹- آقا جمال‌الدین خوانساری، شرح احادیث طینت، ص ۱۳.
- ۶۰- امام خمینی، رساله طلب و اراده، با ترجمه و شرح سید احمد فهري، ص ۱۴۹، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۶۲.
- ۶۱- المیزان، ۹۹/۸.
- ۶۲- در این زمینه به کتاب فصوص، فص لوطی و شیخی محی‌الدین و شروح آن مراجعه شود.
- ۶۳- ر.ک: به صدرالمتألهین، اسفار، ۳۴۶/۹؛ والشواهد الربوبیة، ص ۳۱۳؛ و تفسیر قرآن، ۳۶۵/۱.
- ۶۴- ر.ک: به فیض کاشانی، اصول المعارف، با مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی.
- ۶۵- ر.ک: آقا محمدرضا قمشه‌ای، تعلیقه بر ذیل فص شیخی، ص ۱۶.
- ۶۶- ر.ک: به جلال‌الدین سیوطی، تفسیر الدرر المثور، ۳۸۰/۳.