

بررسی انتقاد اشاعره به فرآیند درک نزد فلاسفه

صغری احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۹

چکیده

فلاسفه کوشش فکری را علت اعدادی برای علم میدانند و با در نظر گرفتن ضرورت علت تامه، بر خدا واجب میدانند که علم را به عقل انسان افاضه نماید. بر این اساس اراده خدا در فرآیند درک در طول اراده انسان قرار میگیرد. اشاعره چنین نظری را که قدرت خدا محدود شود و جبر بر او مستولی باشد، برنثافتند؛ علیت را منکر شده و با ارائه دلایلی فاعلیت مطلق را برای خداوند دانستند اما به جهت پرهیز از جبر؛ ناگزیر نظریه کسب را مطرح نمودند که جبر از لوازم آن میباشد. بر مبنای وحدت وجود اشراقیه، و همچنین اصول حکمت متعالیه، تعقل هم حقیقتا خلاقیت انسان و هم حقیقتا فاعلیت خدا دانسته شد. در پایان فرآیند درک در آیات و روایات واکاوی شده و در پرتو نور آنها قضاوت بین طرفین نزاع صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی: تعقل، ضرورت، کسب، خلاقیت، یعقل عن الله.

۱- پژوهشگر- پژوهشگاه امام خمینی



مقدمه

فلاسفه معتقدند کوشش فکری، علت اعدادی برای «علم» است. فیض خداوند عام است؛ ولی دریافت آن به وسیله نفس آدمی بر استعداد خاص توقف دارد. کوشش فکری، ذهن را آماده می‌کند و علم به نحو ضرورت به آن افزوده می‌شود.

از نظر فلاسفه مشاء مبدأ فیض که تمامی حوادث به او مستندند، فاعلی موجب و عام فیض است که حصول فیض او متوقف بر حصول استعدادی خاص در قابل است و نظر و استعداد معدّ ذهن است و هرگاه ذهن واجد نظر و استدلال شد، آمادگی کسب فیض از سوی دائم فیض را می‌یابد و حق تعالی افزوده علم و نتیجه می‌کند و به اعتقاد فلاسفه مشاء این افزوده، هرگاه که ذهن واجد قابلیت شد، از سوی حق متعال ضروری و واجب است، به ضرورت عقلی که البته این از قاعده فلسفی: (الشیء ما لم یجب لم یوجد) ناشی می‌شود. هرگاه که علت تامه محقق شد، معلول، ناگزیر محقق می‌شود. (شرح مواقف، عضدالدین ایجی، ج ۱). مشائیان حصول این معنی را در نفس بسبب اتصال به عقل فعال که خزانه علوم است، می‌دانند و مراد ایشان از اتصال، تحقق ارتباط میان نفس و عقل فعال است که سبب آگاهی نفس به قدر استعداد آن بر صور کلیات در عقل فعال می‌گردد. در این ارتباط دوگانگی میان نفس و عقل فعال از نظر وجود، حفظ می‌گردد، همانگونه که آنها از حیث مفهوم مغایرند. آنچه ذکر شد ترجمه همان مفهوم است که معرف شده «اراده خدا در طول اراده انسان» است.

اشراقیان ادراک کلیات را به مشاهده ارباب انواع و پیوستن به مثل نوری ابداعی می‌دانند، همانسان که ملاصدرا از ایشان نقل قول می‌کند که آنها برای هر یک از امور طبیعی، صورت مفارقی که معقول است، قرار می‌دهند و عالم شدن عقل به علوم و برهانها را به سبب تلقی آن صور می‌دانند.



اشراقیها بر اساس (لا مؤثر فی الوجود الا الله) تقاضا را در عین ثابت و از راه اتحاد ظاهر و مظهر در همه موجودات اثبات می کنند و قانونمندی را می پذیرند و در نتیجه فعل خدا را بی واسطه و قانونمند می بینند. این نظام را نظام (اسماء الله) می نامند. از نظر عرفا، سراسر جهان شئون اویند. فعل، با این که به حق تعالی مستند است، به همان گونه به فاعل خود استناد حقیقی دارد. حق تعالی هم فاعل نزدیک است و هم فاعل دور، چنانکه وجود هر چیزی این چنین به حق تعالی مستند است. یعنی همان طور که وجود هر چیز امری است که هم به آن شیء و هم به حق تعالی منسوب است، هر فعل و مبادی آن نیز منسوب به اوست، با این که همه، شأنی از شئون حق به شمار می آیند.

رای صدرالمتألهین مانند رای اشراقیان است، جز آنکه صدرا، مشاهده از دور را نیز افزوده است. توضیح رای صدرا و اشراقیان این است که معنی مشاهده مثل نوری از سوی نفس، فنای نفس و اتحاد وجودی آن با رب النوع است. یعنی نفس به وجود مثل نوری موجود می گردد و از وجود خود فانی می شود و این وجه افتراق مذهب مشائیان از این دو مسلک است. زیرا مشائیان به اتصال قائلند و اتصال ارتباط دو شیء با حفظ دوگانگی است. اما اتحاد، یکی شدن دو موجود به وجود واحد است. (اسفار / ۶ / ۲۷۳) ملاصدرا میگوید، از نظر اهل الله و راسخان در علم، موجودات عالم با وجود جدایی ذاتی و صفاتی آنها و ترتب برخی بر برخی دیگر، از حیث نزدیکی و دوری از حق تعالی، در دایره حقیقت الهی که در بر دارنده همه حقایق و کمالها است، گرد آمده اند. نه به این معنی که مرکب از مجموع حقایق، شیء واحدی به نام حق سبحانه باشد، چه جناب مقدس الهی از هرگونه کثرت و ترکیبی دور است، بلکه بدین معنی که حقیقت نور الهی در عین بساطت و احدیت ذاتی در جمیع اقطاب زمین و آسمان نافذ



و ساری است به گونه ای که هیچ ذره ای از ذرات اکوان وجودی عالم نیست، مگر این که نورالانوار، محیط و قاهر بر آن است: (و هوالذی فی السماء اله و فی الارض اله.) (زخرف/۸۴)(اسفار/ ۶ / ۲۷۳)

بنابراین، چنانکه در عالم وجود هیچ شأنی نیست، مگر این که از شئون حق تعالی است، همان طور در عالم وجود نیز هیچ فعلی نیست، مگر این که فعل الله است. نه بدین معنی که در مثل فعل زید صادر از زید نیست، بلکه بدین معنی که فعل زید، با این که فعل زید است، به طور حقیقی، نه مجازی، همان فعل، فعل الله نیز هست، بدون هیچ گونه مجازی: (فلا حکم الا لله و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم.)

براساس این مطلب لطیف و ظریف باید گفت: نسبت فعل و ایجاد به عبد، مثل وجود و سمع و بصر و سایر حواس، همانند نسبت این افعال است به خداوند. و همان طور که وجود زید در متن واقع منسوب به زید است، در حقیقت، همین وجود شأنی از شئون حق تعالی نیز هست. پس انسان فاعل آن چیزی است که از او صادر می شود، با این حال، فعل او یکی از افعال حق تعالی نیز هست، البته بر وجهی اعلی که سزاوار و شایسته یگانگی ذات او باشد، یعنی بدون درآمیختن با انفعال و نقص و تشبیه و درآمیختن با اجسام و ارجاس و انجاس. تنزیه و تقدیس حق تعالی از ارجاس و قبایح، به مقام احدیت راجع است، مقامی که جمیع اشیاء در آن نیست شده اند و تشبیه نیز به مقام کثرت و معلولیت برمی گردد. این بیان ملاصدرا در صدور صور نفسانی که مربوط به حوزه معرفت شناسی است، صادق است، چنانچه در حوزه علت‌های طبیعی نیز برابر مرتبه و گستره وجودی هر علت طبیعی صادق است.

(فاذن کما انه لیس فی الوجود شأن الا و هو شأنه کذلک لیس فی الوجود فعل الا هو فعله لا بمعنی ان فعل زید (مثلاً) لیس صادراً عنه بل بمعنی ان فعل زید مع انه فعله



بالحقیقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقیقه. (اسفار/ ۶/ ۲۷۴)

در نتیجه "نسبت نفس به صور ادراکی بطور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف". (ملاصدرا/ سه رساله فلسفی/ ۱۳۷۸/ ۲۲۱)

در تحلیلی دیگر، خداوند نفس انسان را بگونه ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیاء مجرد و مادی را دارد زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است آنچه مانع از تأثیر و افاده نفس می شود، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است زیرا که نفس، مصاحب با ماده و لواحق آن می باشد، و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می شود، احکام و جوب و تجرد و غنا را داشته و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت. بلکه می توان گفت که حصول آن صورت فی نفسه، در واقع عین حصول صورت برای فاعل افاضه کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل در عرف الهیین فاعل واقعی اوست. (ملاصدرا/ سه رساله فلسفی/ ۱۳۷۸/ ۲۱۸)

پس بنابر این تبیین، نفس در حقیقت مصدر و فاعل و خلاق صور عقلی است. نفس، خلاق است و می تواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کرده و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد.

یکی از دستاوردهای مهم فلسفه ملاصدرا اثبات «وجود ذهنی» است که بمعنای قوه خلاقه نفس (و ذهن) برای ایجاد موجودات و پدیده های ذهنی است اعم از آنکه آن موجود یا پدیده در خارج هم وجود داشته باشد یا نداشته باشد و صرفاً مخلوق ذهن و نفس انسان باشد. از جمله انسان می تواند حتی تصورات و تصدیقاتی محال یا معدوم و حتی خود «عدم» را در ذهن خود مجسم نماید و به آنها احکامی ایجابی یا سلبی بدهد. (اسفار/ ۱/ ۱۳۶۸/ ۲۶۴ - الشواهد الربوبیه/ ۱۳۶۰/ ۳۲ - ۳۱)



این صورته‌ها به انسان بستگی دارند و «صدوری» هستند نه «حلولی» (که در ذهن انسان وارد شده باشند) و این همان خلاقیت است از نوع خلاقیت خدا. البته فلاسفه پیش از ملاصدرا ادراک را بصورت حلول تصور عین در ذهن و انفعال و انعکاس می‌دانستند.

انتقاد اشاعره به فرآیند درک در فلسفه

قبل از ورود به نقل دیدگاه فلاسفه در مورد تعقل و اعتراض ایشان به نظر فلاسفه لازم است ابتدا تاریخچه مختصری از این نحله کلامی ارائه گردد آنگاه به نظر و اشکال ایشان پرداخته شود.

تاریخچه مختصری از اشاعره

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری متوفای حدود ۳۳۰ هجری است. اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند.

بعد از ابوالحسن اشعری شخصیتهای بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه‌های آنرا مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و



متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می‌رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجا تحولاتی یافت و مخصوصا در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و بوسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعدا که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجرید» همه متکلمین - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

نیم نگاهی به نظر معتزلیان

همان گونه که گفته شد پیدایش اشاعره به دلیل افراطهای معتزلیان بوده است اگر بخواهیم جایگاه نظر و انتقاد اشاعره را بدرستی درک کنیم بایستی نظر معتزله نیز مورد بررسی قرار گیرد از این رو به اختصار نظر ایشان را ابتدا نقل میکنیم آنگاه بصورت مستقل نظر اشاعره آورده می‌شود:

معتزله معتقدند، به دنبال کوشش فکری، علم تولید می‌شود؛ یعنی فاعل شناسایی (نفس انسان) به وسیله تفکر و آموزش، علم را تولید می‌کند؛ مانند حرکت دست و کلید برای بازکردن قفل. نظر و تفکر هم «علم» را تولید می‌کند. بدین صورت قائلند که خداوند تولید علم را به انسان تفویض نموده است از این رو علم فقط تولید انسان است و خدا نقشی ندارد. (المواقف/بیروت/بیتا/۴۰)

بنا بر نظر معتزلیان، خداوند اشیاء را آفرید و آنها را بر افعال خویش قادر ساخت.



انسان را نیز آفریده و او را با اختیار خویش رها کرده و در قیامت از او بازخواست می‌کند. پس نه تنها انسان، بلکه همه اشیاء در کارهای خود، استقلال دارند و این همان قول به تفویض است.

متکلمان معتزلی ادراک کلیات را به انتزاع مفهوم عام از جزئیات مشترک مندرج تحت معنای کلی می‌دانند و حصول این معنای کلی در نفس را بگونه تولد می‌دانند، مانند تولد علم به نتیجه، پس از علم به صغری و کبری در قیاس که مقدمات را علت تامه حصول علم می‌دانند نه از معادات.

در تاریخ تفکر اسلامی فرقه معتزله به عنوان سردمداران دفاع از اختیار تام بشری، مشهورند و بدین جهت به نام مفوضه و قدریه نیز نامیده شده‌اند و از این ناحیه طعنهای فراوان شنیده‌اند. آنان با پافشاری بر صفت تنزیه خداوند و با توجه به دیدگاه خود نسبت به دو صفت توحید و عدل الهی و وفاداری بدین اصول، انسان و رابطه او با خالق را تبیین کردند. لازمه عدالت تامه الهی آن است که بشر خود فاعل افعال خود باشد. اگر انسان فاعل افعال خود نباشد، چگونه می‌توان او را مسؤول اعمال خود دانست و در برابر گناه سزاوار کیفر شمرد؟ و در قبال پیرویهها سزاوار ثواب؟ بنا بر عقیده آنان گناهکار، کار زشت انجام داده و انجام دهنده کار زشت، سزاوار عقاب و فرمانبردار و پیروی کننده، کار نیک انجام داده و انجام دهنده کار نیک سزاوار ثواب است. و این به دلیل حکم عقل است و بر خداوند واجب است پاداش دادن فرمانبردار و عقاب عاصی و این هردو لطف است، لطفی که موجب نزدیکی بنده به طاعت و دوری او از عصیان است و آنچه موجب نزدیکی عبد به طاعت و دوری او از گناه باشد، حسن است و ایجاد حسن بر خداوند واجب است. (تاریخ فلسفه در اسلام / ۱ / ۲۸۴)

معتزله عقل‌گرایی را شعار خود قرار داده بودند؛ اما زیاده روی آنان در استقلال عقل



همراه با تنزیه محض، منجر به تعطیل عقل در الهیات شد. از نظر آنان، ما نه تنها ذات خدا را نمی‌شناسیم، بلکه اوصاف او را هم نمی‌شناسیم، مگر به نحو سلبی. بنابراین، وقتی می‌گوییم: عالم است یعنی جاهل نیست، وقتی می‌گوییم: قادر است یعنی عاجز نیست و همین‌طور در صفات افعال، لذا در همه مواردی که قرآن صفاتی مانند احیا، اماته، رزق و... را به کار می‌برد، دست به تأویل زدند. در مثل رضای الهی و غضب الهی را به همان بهشت و دوزخ حمل کردند. آن‌جا که در قرآن خداوند (اضلال) کافران را به خود نسبت داده است و آیات متعددی در این زمینه وجود دارد، آنها به ناچار آن موارد را تأویل می‌کنند به این که در مثل خدا آنان را گمراه می‌خواند یا اینکه (اضلهم) یعنی (وجدهم ضالاً). درباره معنی نصرت و این که خدا چگونه مؤمنان را یاری می‌رساند، به بگو مگو پرداخته‌اند، زیرا چگونه خدایی که بریده از جهان است، می‌تواند کسی را یاری رساند. حاصل این که معتزله برابر اصول خود به تأثیر استقلالی و تفویض و قول به حدوث به عنوان ملاک احتیاج به علت باور دار شدند و کار را به جایی رساندند که به بی‌نیازی جهان به واجب‌الوجود پس از پیدایش باورمند شدند.

در مجموع، باید گفت: زیاده روی در تنزیه، آنها را در مسأله توحید تا حدّ یک دئیست (خداپرست طبیعی) پایین آورد. این غلو در تفویض و پای فشاری در استقلال عقل، باعث شده که نه تنها از جانب اشاعره، بلکه از سوی همه یکتا پرستان راستین مورد حمله قرار گیرند و مجوس، گبر، قدری و ثنوی خوانده شوند و حتی بسیاری از فلاسفه امامیه به هنگام بررسی اقوال جبر و تفویض، نظر مَفوضه را خطرناک تر از نظر جبریون بدانند، چنانکه در این زمینه از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

(لعن الله المعتزلة ارادت ان توحد فألحدت و رامت ان ترفع التشبيه فأثبتت.) (بحار

(الانوار/۸/۵)



انتقاد اشاعره

پیدایش مکتب اشاعره در واقع اعتراضی بود به نگاههای افراطی معتزله و نظرات متکی بر عقل فلاسفه. اشاعره عقیده تفویض معتزلیان و ضرورت وجود بر علت تامه فلاسفه را عامل خدشه به توحید افعالی خدا میدیدند از این در اعتراض به نظر ایشان دستگاه جدیدی را طرح ریزی نمودند تا بواسطه آن نظرات مورد قبول خود را بیان نمایند.

اشاعره برای نفس انسان و عقل او در فرایند ادراک هیچ نقشی قائل نشدند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار می کنند و پیدایش علم در نفس را به عادت الاهی نسبت می دهند. براساس اندیشه خدامحورانه، اشاعره نه تنها عین را صحنه فعالیت خداوند می دانند، بلکه ذهن را نیز از این فعالیت مستقیم خداوند جدا نمی بینند؛ آنها نفس را در فرآیند درک، آفریننده درک نمیدانند ایشان پیدایش علم در نفس را عادت الاهی میدانند در نظر آنها خداوند است که هم اندیشه، هم مقدمات و هم نتایج را مقارن و پی در پی هم ایجاد می کند؛ عادت خدا بر این قرار گرفته که علم را بعد از تفکر ایجاد کند، ولی تفکر موجب و سبب علم نیست. غزالی در تهافت الفلاسفه، پس از بیان این مطلب به منظور پاسخ به این اشکال که این اعتقاد مستلزم آن است که هر نتیجه ای بتواند در پی هر مقدمه ای ایجاد شود و این چیزی جز سفسطه نیست، می نویسد: عادت خداوند این چنین است که همواره علم یکسان را در پی معلوم معین پدید آورد به گونهای که همواره در تقارن خارجی و عینی دو شیء، این یکسانی از جانب خداوند رعایت می گردد.

اشاعره به انگیزه تقدیس و تعظیم جلالت خداوند، بر آن بودند که همیشه و همه جا، تنها فاعل و تنها اثر کننده و علت در عالم هستی خداوند است. فعل او همواره و بی واسطه است. خداوند هر چه بخواهد و به هر گونه که بخواهد، انجام می دهد.



قدرت او به وسیله نظام عالم محدود نمی شود. او قدرت مطلق است و این قدرت مطلق، جا برای قدرت دیگری باقی نمی گذارد و چون علت و اثر گذاری، همیشه همراه با قدرت است، سایر موجودات چون قدرتی ندارند، پس علیّت و تأثیر نیز نخواهند داشت.

اشاعره بر این باور شدند که هرچه به لباس وجود درآید، در ذات، در صفت و در فعل، همه، به اراده خداوند و بدون واسطه خلق می شود و اسبابی که به نظر ما می رسد، حقیقی نیستند، بلکه عادت حق سبحانه به این تعلق گرفته است که معلول و مسبب را همراه وجود علت ایجاد فرماید. بنابراین، جز سبب واحدی در میان نیست. همه کارها را خدای سبحان انجام می دهد و انسان مورد و مجرای فعل است و نه مصدر آن.

«آمدی» یکی از متکلمان بزرگ اشعری است و مثل سایر متکلمان اشعری بر این باور است، که هیچ یک از اشیاء و حوادث، هیچ نقشی را در حدوث و تجدد اعراض ندارد، و هیچ جسمی بر جسم دیگر تأثیری ندارد، بلکه فاعل همه افعال به صورت مستقیم و مباشر حضرت حق هست، لذا غیر از حضرت حق، هیچ شخص یا شیء را نمی توان بعنوان فاعل و مؤثر در پیدایش هیچ یک از حوادث عالم معرفی کرد. بیان او چنین است: «و ان سلمنا اختلاف الطبائع العناصر و صورها لکن لا تصور فعل البعض فی البعض و انفعاله عنه فاناقد قلنا انه لا فاعل ولا مؤثر غیر الله.» (آمدی/الابکار/ ۲/ ۳۸)

اشاعره با توجه به آنچه گفته شد و بنا بر اصل مالکیت و آفرینندگی تامه و مطلقه خداوند و اصل (لا مؤثر فی الوجود الا الله) نمی توانستند انسان را علت و خالق فعل خود بدانند. در نتیجه بین مقدمات و نتایج قضایا؛ علیّت، تولید و ضرورت افاضه را رد نمودند و بر این اساس، معتزلیان و فلاسفه را به شدت مورد حمله قرار دادند.

از طرف دیگر آنان هرگز معتقد به جبر نبودند و همواره جبریون را مورد انتقاد قرار



داده بودند، جبری که مستلزم لغو شرایع و بیهوده بودن تکلیف و ثواب و عقاب است. به ناچار به منظور ایجاد راه میانه ای بین افراط و تفریط اهل حدیث و معتزلیان، نظریه کسب را ابداع کردند. طرح نظریه کسب از سوی اشاعره، کوششی است نافرجام برای جمع میان قدرت مطلقه الهی با اختیار و آزادی بشر. از نظر اشاعره، خداوند در آفریدن آفریده ها و پدید آوردن پدیده ها، یگانه است، جز او خالق و مبدعی نیست. بنابراین، افعال اختیاری انسان از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز، تنها به قدرت او خلق می گردد و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب و اکتساب است. بنا بر قول مشهور از میان تفسیرهای بسیار، پیروان این مکتب از کسب، مقصود از کسب تعلق قدرت و اراده عبد است به فعل مقذور. اما این قدرت را اثری در وقوع فعل نیست، بلکه قدرت و مقذور هر دو به قدرت خداوند واقع می شود و عبد تنها محل وقوع فعل است. به بیان دیگر، عادة الله جاری شده است که در عبد قدرتی و اراده ای به فعل مقذور پیدا شود و در صورتی که مانعی در بین نباشد، خداوند فعل مقذور را مقارن با قدرت و اراده وی ایجاد می کند. بنابراین، می توان کسب را اقتران قدرت و اراده عبد به وقوع فعل مقذور دانست. (کشف المراد / ۲۳۹؛ مذاهب الاسلامیین، ج ۱ / ۵۵؛ شرح مواقف، ج ۸ / ۱۴۵؛ کشف، ج ۲ / ۱۲۴۳)

دلایل اشاعره

اشاعره بر اینکه ثابت کنند افعال انسان و از جمله درک او مخلوق خداست نه مخلوق خود او، هم به آیات قرآن که بر اساس آنها فاعل و مؤثر حقیقی فقط خداست تمسک جسته اند و هم به برخی ادله عقلی استدلال کرده اند که به بعضی از آنها اشاره می شود.



الف) آیات

در قرآن کریم آمده است: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء؛ (انعام/ ۱۰۲) آری، این است خداوند پروردگار شما! هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار همه چیز است.»؛ «والله خلقکم وما تعملون؛ (صافات/ ۹۶) با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم بتهایی را که می‌سازید.»؛

«ومارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی؛ (انفال/ ۱۷) و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی، بلکه خداوند انداخت.»
در اینجا آیات گواهی می‌دهد که خالق و آفریدگاری جز خدا نیست و همان‌طور که خدا آفریدگار انسان است، آفریدگار افعال او نیز می‌باشد.

پاسخ

چنانچه به این آیات توجه شود در خود آیات ضمن تاکید بر فاعلیت خداوند بر فاعلیت انسان نیز دلالت دارند در آیه اول «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء» در ابتدای این آیه کریمه بر صفت «رب» خدا تاکید شده و آخر آیه بر صفت خالقیت خداوند توالی این صفات نشان از این می‌دهد که موضوعی مثل اعمال آزادی انسان نقش پرورندگی خدا به گونه‌ای است که اطلاق حقیقی خالق رفتار انسان بودن به خدا کاملاً صحیح است اما این در حالیست که متربی نیز میتواند رفتار او را به خود نیز حقیقتاً اطلاق نماید. در آیه کریمه «والله خلقکم وما تعملون» به صراحت بر این خداوند هم خالق مشرکان است و هم خالق آنچه ایشان می‌سازند اما همین آیه به صراحت در «و ما تعملون» سازندگی را به ایشان حقیقتاً اطلاق میکند. در آیه کریمه «ومارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» عبارت «اذ رمیت» دلالت بر فاعلیت پیامبر دارد



در غیر این صورت اطلاق «ریت» صحیح نبود، گذشته از این مطلب روایات فراوانی داریم که در صدد بیان همین مفهوم هستند برای نمونه در روایتی از حضرت علی نقل شده است: یکی از همراهان امام علی (علیه السلام)، درباره‌ی جنگیدن بامعاویه و سپاه او، پرسید که آیا این کار به قضا و قدر الهی بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمود: آری، ای مرد! ما بر هیچ بلندی قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی وارد نشدیم، مگر آن که به قضا و قدر خدا بود. مرد پرسید: به خدا سوگند! در این صورت، برای من هیچ اجرو پاداشی نیست (مرد همان برداشت عامیانه را داشته است که قضا و قدر را با جبر و بی‌اختیاری انسان‌ها برابر می‌دانسته است). امام (علیه السلام) فرمود: خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن و بازگشتن، پاداش عظیم عطا می‌فرماید و شما هرگز مجبور نبوده‌اید. مرد پرسید: چگونه مجبور نبوده‌ایم، در حالی که به حکم قضا و قدر الهی بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمود: گویا قضا و قدر لازم و حتمی (که موجب سلب اختیار می‌شود) را پنداشته‌ای. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، باطل و امر و نهی و وعده و وعید خدا، ساقط می‌گردید و خداوند هرگز، گناه‌کاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی‌کرد... مرد پرسید: پس مقصود از قضا و قدری که رفت و بازگشت ما در این جهاد، به مقتضای آن انجام گرفت، چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: مقصود از آن، این است که خداوند ما را به فرمان‌برداری دستور داد و از گناه و نافرمانی، نهی کرد. در این حال، به ما قدرت طاعت یا معصیت داد؛ به آنانی که او را پرستش کنند، یاری می‌رساند و گناه‌کاران را به خذلان و بی‌توفیقی گرفتار می‌کند... (بحار الانوار / ۵، حدیث ۱۹-۲۱؛ نهج البلاغه / کلمات قصار / شماره‌ی ۷۸ (صبحی صالح) و شماره‌ی ۷۵ (فیض الاسلام))



ب) دلیل عقلی

برخی از دلایل عقلی اشاعره نقل و نقد می شود:

۱. از جمله آن دلایل این است که می گویند: اگر ما انسانها فاعل و به وجود آورنده افعال و کارهای خود بودیم، لازمه اش این بود که به آن عالم باشیم. اما این لازم باطل است، پس آن ملزوم هم باطل است.

جواب دلیل اول:

نفس در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می کند، و در مرتبه میانی و دوران وسط، اتحاد با عقل فعال و در نتیجه صور عقلی می یابد و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلیه می گردد. (سبزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، ص ۱۶۱) اما ایشان در اسرار الحکم، نامی از مرحله خلاقیت نفس نبرده است ولیکن روشن است که نفس پس از اتحاد با رب النوع و سیروورت نفس به نور قاهر و مدبر، خود توان خلاقیت را نیز خواهد یافت. استاد حسن زاده آملی نیز بر همین عقیده می باشند. (حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۵۳)

ملاصدرا بلحاظ حالات مختلف نفس از صفا و کدورت و قوت و ضعف، تعبیرات مختلفی دارد که تمام آن تعبیرات بجهت مراتب اشتدادی و استکمالی و احوال نفس در هر مرتبه ای صحیح و تمام است. گاه نفس، عالم عقول مفارقه و مبادی عالیه (کلیات و مجردات) را در ابتدای امر چنان درک می کند که گویی چیزی را در هوای غبارآلود از دور می نگرد تا کم کم بتواند آنها را زلال بنگرد. در مرحله بعد _ پس از طی مراحل کمالی _ نفس، چیزی را که تعقل کرده است عین صورت عقلیه آن بحسب وجود می گردد، پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنی موافقت که هم



نفس ناطقه بحسب وجود عین صورت معقوله خود است و هم عقل فعال عین صور معقوله اشیاء است.

پس عقل فعال خزانة معقولات است و مخرج نفوس از نقص به کمال است که نفوس با حصول معدات در تحت تصرف و تدبیر وی استکمال و اشتداد نوری می یابند و بدان حد و مقدار حصول معدات و استعداد و قابلیت، با عقل فعال ارتباطی خاص می یابند. از این ارتباط بیتکیف و بیقیاس، تعبیر به اتحاد نفس در عقل فعال و یا فنای نفس در عقل فعال می نماید. این اتحاد و فنا را مراتبی است تا حدی که نفس، عقل بسیط می گردد... قوه عقل نظری به اتصال کامل، یعنی اتحاد و فنای در عقل بسیط، ظهور جمیع صور علمیه است بدون مقدمه و نتیجه...

نفس در قوس صعود، چون با عقل بسیط اتحادی وجودی یافت، تمامی حقایق عقلانی و رقائق برزخیه آنها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می گردند و در حقیقت انسان کامل است که برحسب هر درجه ای از درجات، تعیین خاص و اسم مخصوص حاصل نمود. و بدین جهت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد. (حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول/ ۳۴۵-۳۴۷-۳۵۳-۳۵۶-۳۵۷)

مضمون عبارات و کلمات استاد آشتیانی نیز همان تعبیر استاد علامه حسن زاده آملی، در مراتب مختلف ادراک صور عقلی و معقولات، از نظر صدرالمتألهین می باشد. (آشتیانی، سید جلال الدین / شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا / ۱۴۲)

۲. اگر ما فاعل افعال خود بودیم، لازمه اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و چنین نیست.



جواب دلیل دوم:

این دلیل اشاعره مخالف اصل خلاقیت نفس است. ملاصدرا معتقد است نفس از آنجا که موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است قادر بر ایجاد صور مجرد منزّه از ماده و یا تکوین صور کائنه مادی است. (اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴)

البته این نظر با دیگر اصول ملاصدرا در فعالیت نفس نیز مخالف است اصل دیگر: اصالت وجود در جعل میباشد. مطابق با این اصل اثر فاعل و آنچه از او اولاً و بالذات صادر می‌شود ماهیت نیست بلکه وجود است. اصل دیگر که با آن مشکل ایجاد میشود، تشکیک در وجود است یعنی وجود دارای شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد

با توجه به اصول یادشده است صدرالمتألهین صور موجود در عالم ذهن را مرتبه و درجه‌ای از وجود معرفی می‌کند که برغم اتحاد ماهوی با صور عالم خارج بدلیل ضعف وجودی، فاقد آثار موجود خارجی است. این ضعف وجودی از آنجا ناشی شده است که صور ذهنیه اثر فعالیت نفس انسانی است و نفس بدلیل دوری از مبدأ آفرینش بر آنچه ایجاد می‌نماید اثری که از وجود خارجی آنها مشهود است مترتب نمی‌گردد. (اسفار ۱/۳۱۳-۳۱۶) براساس چنین تصویری از وجود ذهنی - که در آن به نفس انسانی بیشتر از زاویه فعال بودن نگاه می‌شود تا منفعل بودن صرف - قیام صور ذهنی به ذهن نه قیام حلولی که قیام صدوری است؛ یعنی قیام صور علمی به نفس از قبیل قیام اعراض به موضوعات خود نیست بلکه از قبیل قیام فعل به فاعل خود است. صدرالمتألهین تصریح می‌نماید که با قبول این مبنا بسیاری از اشکالات وارد بر وجود ذهنی برطرف می‌گردد، زیرا مبنای آن اشکالات اینستکه نفس محل مُدرکات است و قائم بودن به چیزی بمعنای حلول در آن است، حال آنکه بر مبنای او نفس در قیاس با مُدرکات خود به فاعل مُبدع بیشتر شباهت دارد، تا محل قابل (اسفار ۱/۳۳۹) و قائم



بودن به چیزی مستلزم حلول در آن نیست. (اسفار/۱/۳۱۵)

۳. دلیل سوم اشاعره این است که اگر قایل شویم بشر صاحب اختیار است، قلمرو حکومت و قدرت خداوند را محدود ساخته ایم و این اعتقاد با توحید منافات دارد و نوعی شرک است؛ زیرا اختیار سبب می شود که انسان را به مقام استقلال در مشیت ارتقا دهیم و او را در محدوده افعال خود «فعال ما یشاء» بدانیم که مستلزم محدود ساختن مشیت الاهی است.

جواب دلیل سوم: این شبهه از آن جا ناشی شده که آنها تصور کرده اند، اختیار داشتن انسان مستلزم استقلال اوست، ولی این تصور به هیچ وجه صحیح نیست؛ زیرا وجود انسان و آنچه دارد که از جمله آنها اختیار اوست، حدوثاً و بقاءً از ناحیه خدا و منوط به اراده اوست.

به بیانی دیگر، انسان در عین داشتن اراده و اختیار و آزادی، در قبضه قدرت او (خدا) قرار دارد که هر زمان اراده کند، همه اینها را از انسان می گیرد. شرک هنگامی پیش می آید که ما دو مبدأ مستقل در عالم قایل شویم:

۴. در صورت فاعلیت ما اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد پیش می آید. همه این دلایل در جای خود پاسخ داده شده است. (محمدی، علی / شرح کشف المراد/۲۲۶ - ۲۳۵)

گفته می شود که مهم ترین دلیل آنها این است که اگر انسان ایجاد کننده افعال خودش باشد، خالقیتی برای انسان قبول کرده ایم و این مسئله با اصل خالقیت خداوندی که مأخوذ است از اصل «لامؤثر فی الوجود الا الله» مخالف است. (نافعی فرد، کریم / جبر و اختیار/۱۶۴ - ۱۶۵)

جواب: پاسخ این دلیل را با توجه به بیانی که در کتاب آموزش عقاید (آیت الله



مصباح یزدی) آمده التبه با دعب مشائی که نویسنده آن دارد بیان میکنم، ایشان چنین جواب میدهد که استناد وجود افعال اختیاری انسان به خدا منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد، زیرا این استنادها در طول یکدیگرند و تزاممی با هم ندارند.

به بیانی دیگر، استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده ای که کارش را روی آن انجام می دهد وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می دهد، همگی مستند به اوست. پس تأثیر اراده انسان به عنوان "جزء اخیر از علت تامه" در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزای علت تامه به خدای متعال ندارد. این خداوند است که وجود جهان، انسان و همه شئون وجودی او را در ید قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می بخشد و نو به نو آنها را می آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی بی نیاز از او نیست.

بنابر این، کارهای اختیاری انسان هم بی نیاز از خدای متعال و خارج از قلمرو اراده او نخواهد بود و همه صفات و ویژگی ها و حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضای الهی است و چنان نیست که باید مستند به اراده انسان باشند یا مستند به اراده خدا؛ زیرا این دو اراده در عرض یکدیگر و مانعة الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها، علی البدل، انجام نمی گیرد، بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده خدای متعال برای تحقق آن ضرورت دارد. (مصباح یزدی/۱۵۵) آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر/۲۹) (و شما اراده نمی کنید، مگر این که خداوند - پروردگار جهانیان- اراده کند و بخواهد) به همین معناست.

نتیجه این که نظر اشاعره صحیح نیست و حقیقتاً فعل به انسان نیز منتسب است گذشته از موارد اشاره شده میتوان تأکید ایشان بر نظریه کسب را نیز دلیل بر این مدعا



دانست اگر چنین امری حقیقتاً به انسان منتسب نباشد نظریه کسب ایشان نیز باطل خواهد بود.

ملاصدرا سعی بسیاری در حل این مسئله نموده و گاه حتی به شهود خود نیز استناد کرده است «درک این مطلب بسیار دشوار است و کمک و امداد خداوند و نیز تصفیه ذهن را می‌طلبد و ما برای فهم این مسئله، با عقل خود بسوی خداوند ابتهال کرده و نه تنها دست ظاهر بلکه دست باطن خود را پیش او دراز کرده و برای کشف این مسئله، نزد او تضرع نمودیم، تا اینکه خداوند عقول ما را روشن کرده و بعضی از حجابها و موانع را برداشت و ما عالم عقلی را مشاهده کردیم و دیدیم با اینکه آن عالم، موجود واحد بسیطی است همه موجودات این عالم به آن اتصال دارند و آن منشاء و اصل معقولات است و زمانی که صور عقلی را به دیگران افاضه می‌کند، چیزی از او کاسته نمی‌شود و وقتی اشیاء با او اتصال پیدا می‌کنند، چیزی بر او افزوده نمی‌گردد.»

با همه این تلاشها نمیتوان کار را تمام شده دانست، و صد البته درک تا این حد از راه نیز بسی دشوار است اما برای همراه شدن و در مسیر معنای مورد نظر ائمه معصومین علیهم السلام حرکت از طریق درک آیات و روایات به صورت جورچین مفهومی روش معقول و مطلوبی است با این روش میتوان تا حد زیادی به مفهوم مورد نظر آیات و روایات نزدیک شد، حتی میتوان ادعا نمود درک حقیقی تعقل تنها در پرتو آیات و روایات اهل بیت دست یافتنی است.

قضاوت در پرتو نور آیات و روایات

موضوع مورد بحث در منازعات نحله‌های مختلف فکری حل نخواهد شد، بلکه فقط به پیچیدگی و گنگی آن افزوده میشود درک صحیح از فرآیند درک در پیروی



گروه‌های پیش گفته نیز حاصل نخواهد شد. چرا که فلاسفه خود را مفتخر به قول اختیار میدانند اما با اثبات ضرورت علت تامه خدا را مجبور میدانند، یعنی آنچه را که بر انسان شایسته نمی‌دانستند بر خداوند روا دانستند، و اشاعره نیز برای تعظیم مقام حق جل و علی، بشر را از حیز انتفاع ساقط نمودند و تقریباً هیچ شانی برای او باقی نگذاشتند تا جایی که با وصله‌هایی نظریه کسب نیز لوازم جبری نظرشان حل نشد. حال سؤال این است که چه باید کرد؟ چگونه مسئله حل میشود؟ این سؤال و ماجرا تازگی ندارد این نزاع نیز نزاع جدیدی نیست تا جایی که میتوان قرن دوم و سوم هجری را پرهیاهوترین قرن تاریخ اسلام به لحاظ نزاع کلامی در مخصوصاً پیرامون قضا و قدر دانست با این مقدمه به سراغ روایتی میرویم که مربوط به این زمان و این فضا میباشد نامه‌های به اما علی النقی (ع) نوشته میشود و از حضرت در مورد موضوع قضا و قدر که به شدت مورد بحث و نزاع بوده است، طلب فهم میشود. امام علیه السلام در جواب میفرماید:

«...وَرَدَّ عَلَيَّ كِتَابُكُمْ وَ فَهَمْتُ مَا ذَكَرْتُمْ مِنْ اخْتِلَافِكُمْ فِي دِينِكُمْ وَ حَوْضِكُمْ فِي الْقَدَرِ وَ مَقَالِهِ مَنْ يَقُولُ مِنْكُمْ بِالْجَبْرِ وَ مَنْ يَقُولُ بِالتَّفْوِيزِ وَ تَفَرَّقْتُمْ فِي ذَلِكَ وَ تَقَاطَعْتُمْ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَدَاوَةِ بَيْنَكُمْ ثُمَّ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ وَ بَيَّانَهُ لَكُمْ وَ فَهَمْتُ ذَلِكَ كُلَّهُ اعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَا نَظَرْنَا فِي الْأَثَارِ وَ كَثَرَهُ مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ فَوَجَدْنَاهَا عِنْدَ جَمِيعٍ مَنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ مِمَّنْ يَعْقِلُ عَنِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ لَا تَخْلُو مِنْ مَعْنَيْنِ إِمَّا حَقٌّ فَيَتَّبَعُ وَ إِمَّا بَاطِلٌ فَيُجْتَنَّبُ...» (بحار الأنوار / ۵ / ۶۸)

نکته‌های که در این فراز از جواب امام علیه السلام مورد تاکید میباشد این عبارت «جَمِيعٍ مَنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ مِمَّنْ يَعْقِلُ عَنِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ» است. امام (ع) با این بیان کسانی را از نحله اسلام میدانند که خردورزی آنها از نوع «يعقل عن الله» باشد. نکته



دیگر بیانات حضرت نوع جوابی است که حضرت به سئوال سائل میدهد او از جبر و اختیار و تفویض و نزاع سئوال میکند حضرت اعلام میکند که کاملاً به نزاع موضوع نزاع و گستره آن آگاهی و اشراف دارد اما در جواب مسئله را نوع دیگر طرح می‌کند اول بحث را در صورتی قابل پیگیری میدانند که گروه درگیر از کسانی باشد که خردورزی او «یعقل عن الله» باشد در درجه دوم بایستی مطالب ایشان با کتاب خدا مقایسه شود یعنی غور بیشتر طرفین نزاع سزوار نیست اگر مطلب مطابق کتاب خداست پس به همان صورت عمل شود در غیر این صورت ادامه نزاع چیزی به روشنی آن اضافه نمیکند. و در آخر نامه مبارک خویش تاکید میکند، مسیر بایستی عوض شود و برای درک و فهم حقیقی آن به سراغ تقلین برویم این سفارش رسول خدا (ص) است. به گفته ملاصدرا «بی پیروی اهل دل در متابعت انبیاء و اولیاء علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوه ابواب خاتم نبوت و خاتم ولایت ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد» (رسالهی سه اصل، ملاصدرا، ۵۴).

امام کاظم (ع) هدف بعث تمام پیامبران را «یعقل عن الله» معرفی مینماید «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيُعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (بحار الأنوار/ ۶۷/ ۱۵۷) این نکته بسیار مهم و کلیدی در معرفت شناسی اسلامی است. اگر به دنبال حقیقت فرآیند درک هستیم چرا به دنبال مسیرهایی برویم که از نور خدایی بیبهره‌اند «و من لم يجعل الله له نور فما له من نور» (نور/ ۴۰) لزوماً اول باید مشخص کنیم که خردورزی در اسلام چگونه است بعد فعالیت یا انفعال نفس انسان را در آن پی گرفت. تا اینجا روشن شد خردورزی اسلامی ناگزیر بشرط شیئی است. و طبق روایات «یعقل عن الله» است. «عقل عن الله» علاوه بر روایت هشام، در روایات دیگر نیز فراوان استعمال شده است. در نهج البلاغه، ضمن مذمت مردم دوران جاهلیت، آمده است: مانند آن‌ها نباشید که



در دین تفرقه نمی‌کردند و در اثر عدم تعقل عن الله، حریم الهی را رعایت نمی‌کردند. (نهج البلاغه/ خطبه ۱۶۶) روایت دیگری، عالم در آیه شریفه «و ما یعقلها الا العالمون»، به «عقل عن الله» و فردی که رعایت اوامر و نواهی الهی را می‌کند، تفسیر شده است. (تفسیر نورالثقلین / ۴ / ۱۶۰ ذیل آیه فوق) در روایت دیگری، عاقل حقیقی به انسان متقی و فردی که برای سرای آخرت عمل می‌کند، تفسیر شده است: «ما العاقل الا مَنْ عَقَلَ عن الله و عمل لدار الاخرة.» (میزان الحکمه، ج ۶، ماده عقل) روایات دیگری نیز وجود دارد که این عبارت در آنها نیز از آن به پراهمیتی یاد شده است.

اما معنای این عبارت چیست؟ چرا که روشن شدن معنای آن میتواند به قضاوت در مورد بحث ما بسیار پر فایده باشد. مرحوم مجلسی در بحار الانوار چند معنا برای آن ذکر می‌کند.

۱. حصول معرفت ذات و صفات مقدس حق تعالی از قبیل علم و حکمت و لطف و رحمت خداوند.

۲. خداوند عقل کامل به انسان عطا نماید.

۳. خداوند علم به اموری عطا نماید که منتهی به خدا شود به این شکل که از انبیاء یا حجت‌های خدا یا بدون واسطه و یا با واسطه گرفته باشد.

۴. عقل او به درجه‌ای برسد که خدا علمش را به او افزاید و بدون این که بشری آن را به او یاد دهد.

تفکر در چیزهایی که خداوند بر زبان انبیاء و اوصیاء جاری نموده است، و در آنچه از آیات آفاقی و انفسی و دگرگونیهای روزگار و اموری مانند اینها که به پیامبر نمود. (بحار الانوار/ ۶۷/ ۱۵۷)

مشکل مفهوم این روایت بخاطر شکل متعدی شدن آن است «یعقل» در کلام عرب



با «عن» معتدی نشده برای همین درک چنین مفهومی که در کلام بشری بیسابقه است برای مفهوم شناسان و علمای ادیب مشکل نموده است. ابن هشام برای «عن» در چنین جایگاهی ده معنا ذکر میکند. (جمال الدین ابن هشام انصاری / مغنی اللیب / ۱۴۱۰هـ / ۱۴۸-۱۴۹) دو معنا از آن ده معنا با معنای عن سازگار است یکی عن به معنای مجاوزت و دیگری «عن» به معنی «استعانت». خداوند در آیه کریمه «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (الانفال / ۲۴) خود را حائل بین خود ظاهری انسان و خود واقعی معرفی میکند این بدان معناست که اگر انسان بخواهد از این خود ظاهری عبور کند و به خود واقعی برسد باید از خدا بگذرد این گذشتن از خدا به معنای مجاوزت گرفته میشود اما لازم است دانسته شود که مجاوزت به دو معنا است یکی به مجاوزت مروری و دیگری به معنی مجاوزت صدور، اگر معنای اول را در نظر بگیریم در جریان خردوزی عقل باید بر خداوند مرور نماید او در این مرور به تعقل مطلوب دست مییابد اما در شکل دوم تعقل مطلوب راسا از خدا صادر میشود و عقل انسان هیچ نقش فعالی در تعقل ندارد. چنانچه معنای عن را استعانت در نظر بگیریم یعنی عقل با کمک گرفتن از خدا به تعقل دست مییابد این به معنی قبول نحوی از خلاقیت و فعالیت برای نفس اما چون او در طی مسیر نیاز به کمک پروردگای نیز دارد.

این سه معنا در دو نوع هدایت ظهور مییابند یکی هدایت از نوع «ارائه الطريق» است و دیگر هدایت از نوع «ایصال الی المطلوب» میباشد.

هدایت از نوع اول دارای شواهد زیر از قرآن کریم میباشد:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (العنكبوت / ۶۹)

و کسانی که در ما کوشیده‌اند، به یقین راههای روشن خود را بر آنان می‌نمایم و در



حقیقت، خدا با نیکوکاران است.

عبارت «لَتَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» شاهد بر این است که خداوند راه روشن رسیدن به خودش را می‌نمایاند. نکته دیگر این که «جاهدوا فینا» مشخص می‌کند با مجاهدت در خدا می‌توان به چنین فیضی رسید یعنی هم مجاهدت عبد نیاز است و هم هدایت معبود.

رسیدن به این مقام در آیه کریمه زیر تقوی دانسته شده است:

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (بقره/۲۸۲)

و از خدا پروا کنید، و خدا به شما آموزش می‌دهد، و خدا به هر چیزی داناست. در این آیه بعد از امر به تقوی با حرف «وَ» مژده «يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» داده شده است این نشان می‌دهد همراه تقوی، خداوند آموزش می‌دهد و نکته دیگر این که خداوند آموزش می‌دهد یعنی خداوند عقل‌های اهل تقوی را آموزش می‌دهد و راه هدایت را به آنها می‌آموزد.

اما هدایت از نوع «ایصال الی المطلوب» آیه زیر به آن تأکید دارد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (الانفال/۲۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد؛ و گناهانتان را از شما می‌زداید؛ و شما را می‌آموزد؛ و خدا دارای بخشش بزرگ است.

در این آیه خطاب به مؤمنان می‌فرماید، که اگر تقوای الهی داشته باشید خداوند نیروی تشخیص حق از باطل می‌دهد. خطاب در آیه قبلی عمومی بود کسانی که در راه ما مجاهدت نمایند خداوند راه خود را به آنها می‌آموزد اما در این آیه خطاب آیه عمومی نیست بلکه فقط برای اهل ایمان است که چنانچه تقوای پیشه کنند خداوند



برای آنها نیروی تشخیص حق از باطل قرار می‌دهد. این جمله بصورت شرط و جزا آمده است جزا بعد از محقق شدن شرط حتمی است اما فوراً محقق شدن آن لازم نیست از این رو «جعل فرقان» فوراً بعد از محقق شدن تقوی برای اهل ایمان لازم نیست ولی در حتمی بودن آن شکی نیست. ضمن این که در کنار جعل فرقان گناهان را می‌زداید و می‌آمزد و در آخر صحبت از فضل عظیم خداوند است. این دلالت‌ها نشان می‌دهد که اعطای عقل که با «يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا» بیان می‌کند، پاداش ایمان و تقوی الهی است و با توجه به بیان آخر آیه این اعطاء، فضل عظیم است. این همان بصیرت است همان حکمت است که خداوند درباره آن چنین بیان می‌کند:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (بقره/۲۶۹)

[خدا] به هر کس که بخواهد حکمت می‌بخشد، و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است؛ و جز خردمندان، کسی متذکر نمی‌شود.

امام کاظم (ع) منظور از حکمت که خداوند به لقمان داد چنین بیان می‌فرماید:

وَقَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ قَالَ الْفَهْمَ وَ الْعَقْلَ

و خداوند در قرآن فرمود؛ «ما به لقمان حکمت دادیم» یعنی فهم و عقل دادیم.

پس معنای «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» با توجه به بیان این حدیث چنین می‌شود «يُؤْتِي الْفَهْمَ وَ الْعَقْلَ مَنْ يَشَاءُ»

خلاصه این که در آیات و روایات به هر دو معنای «عن» در «يعقل عن الله» اشاره شده است یعنی هم مجاوزت مروری که عقل داده نمی‌شد بلکه همان عقل که بشر دارد تعلیم داده می‌شود «لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» «يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ». یعنی نیروی تشخیص که خداوند به انسان داده هدایت و تعلیم داده می‌شود.



هم مجاوزت صدورى که در مرتبه‌ای بالاتر عقل و فهم به مؤمن اعطاء می‌شود «يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا» «لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ». این دو معنا دو مرحله از مراحل رشد عقلی انسان هستند مرحله دوم که با عنوان مجاوزت صدورى از آن یاد کردیم مبتنی بر مرحله قبل است تا «جهاد در خدا» صورت نپذیرد راه رسیدن به او امکان پذیر نیست و زمانی که این امکان فراهم آمد و معرفت حق حاصل شد، گاه دریافت عقل الهی است چرا که از این مرحله به بعد، طی مسیر - تا رسیدن به حقیقت معرفت - حتى با عقل پرورش یافته مرحله قبل نیز امکان پذیر نیست به عقل جدیدی نیاز است حقیقی که از این بعد درک می‌کند در توان و قدرت عقل قبلی او نیست غایتی که با عقل الهی به او می‌رسد حقیقت معرفت است که با عقل قبلی رسیدن به آن اساساً امکان ندارد. برای فرآیند درک به شکل «يعقل عن الله» همان گونه که در قبل نیز اشاره شد عقل مألوف بشری با پیشه تقوای الهی در جایگاهی قرار می‌گیرد که خداوند راه حق را به او نشان می‌دهد یا اساساً حق را به او مینماید. با این شرایط معرفتی که برای او حاصل می‌شود معرفت حق است که عقل مألوف بشری شرط لازم هست اما اصالت ندارد خودش به تنهایی کاری از پیش نمی‌برد. امام کاظم علیه السلام به هشام چنین می‌فرماید:

مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ تَابِتَةٍ يُبْصِرُهَا وَ يَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ (بحار الأنوار / ۶۷ / ۱۵۷)

مفهوم مخالف این روایت چنین است:

بَعْضٌ مَنْ يَعْقِلُ عَنِ اللَّهِ يَعْقِدُ قَلْبَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ تَابِتَةٍ يُبْصِرُونَهَا وَ يَجِدُونَ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِمْ وَبَعْضُ الْآخِرَى فِي طَرِيقِ الذِّى تَصِلُ إِلَى هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ

یعنی بعضی از کسانی که از خدا تعقل می‌کند خداوند گره می‌زند قلبشان را بر



معرفت ثابتی، بصیرتشان دهد و حقیقتش را در قلبشان بیابد.

امام صادق (ع) میفرماید:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَالْبَالُ بِالْعَقْلِ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فِطْنًا فَهَمًّا...» (اصول کافی جلد ۱ / ص ۲۹ / روایه: ۲۳)

این روایت در ابتدا انسانیت انسان را به عقل دانسته «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ» این مطلب دو معنی دارد یکی این که انسانیت انسان با عقل حاصل میشود که عقل در این جا یک مرتبه دارد و دیگر این که انسان وقتی تعقل میورزد که انسانیت داشته باشد این هم مرتبه دیگر از عقل است شاید به ذهن بیاید که چنین تصویری از عقل منجر به دور میشود چون تحصیل انسانیت در گرو تعقل است از طرف دیگر تعقل خود نیز در گرو انسانیت است اما این دور با دخالت نورالهی در مرحلهی تعقل و افاضه نور علم به قلب شخص مستعد از دوریت خارج میشود اگر این نور نباشد البته که دور به قوت خود باقی است، جان سخن در این روایت همین میباشد در هر حال عقل برای تحصیل نور الهی و به انسانیت رسیدن به استعداد نیاز دارد این استعداد در این روایت طی چهار نوع تعقل بیان شده «الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ». با عقل انسان کامل میشود. عقل دلیل انسان، چشم انسان و گشایش کار انسان است. هر گاه عقل با نور تأیید شود عالم، حافظ، باتوجه، تیزهوش، فهیم میشود یعنی عقل به بدون نور؛ فطنه، فهم، حفظ و علم دارد ولی با نور است که این امور کامل میشود و کارآیی حقیقی خود را مییابد مثل چشم اگر خورشید نباشد میبند چراغی روشن میکند حتی ممکن است نور افکن روشن کند هر چه روشن کند محدودهای بیش را روشن نمیسازد آنچه به چشم وسعت دید میدهد نور خورشید است که از افق تا افق دامنه دید او را



باز مینماید. عقل هم به صورت چشم، ممکن با تجاربی که بدست می‌آورد محدودهای را ببیند اما آنگاه کران تا کران در محدوده دید او قرار میگیرد که خورشید نور الهی در مقابل او بتابد، امام صادق(ع) محدوده دید عقل را چنانچه به تأیید نور برسد، چنین توصیف می‌کند:

«... فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَ حَيْثُ وَ عَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَ مَنْ غَشَّهُ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ مَجْرَاهُ وَ مَوْصُولَهُ وَ مَفْصُولَهُ وَ أَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَ الْإِقْرَارَ بِالطَّاعَةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا قَاتَ وَ وَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَ لِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا وَ مِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَ إِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ» (اصول کافی جلد ۱ / ۲۹ / ۲۳)

با نور عقل چگونگی، چرایی و از چه بابتی را بفهمد، خیرخواه و بدخواه خود را بشناسد، و چون آنرا شناخت، بواسطه آن مجرای خیرخواهی آن خیرخواه و آنچه او بدان پیوسته و از آنچه که جدا شده شناخت مییابد. و در یگانگی خدا و اعتراف بفرمایش منخلص شود چون چنین کند از دست رفته را جبران کرده بر آینده مسلط گردد و بداند در چه وضعی است و برای چه در اینجاست و از کجا آمده و به کجا می‌رود؟ اینها همه از تأیید عقل است

آنچه در این روایت به آن اشاره شده، ما نرسیده‌ایم که بدانیم چیست اما ظاهر عبارات نشان میدهد خردورزی که عقل در غیر از تأیید نور الهی انجام دهد هیچگاه به چنین پایه از شناخت نخواهد رسید. کرانه‌های تعقل و عمق آن در تصویر ارائه شده در این روایت نورانی به حدی است که مقایسه آن به خورشید را هم به چالش میکشاند خورشید کجا و چنین منبع نوری کجا که به جای کران تا کران افق دید در یک زمان محدود کران تا کران هرچه هست از چند بابت (کیف، لم و حیث) در گستره ازل تا ابد و... حقیقت را ببیند.



اما قضاوت در مورد دیدگاه فلاسفه و انتقاد اشاعره، آنچه فلاسفه بر آن تاکید میکنند عقل لابشرط است و سخن آنها در توفیق آن عقل در تعقل پیرامون حقایق شرعی و احکام آن میباشد پیداست با توجه به آیات و روایاتی که اشاره نمودیم چنین سخنی اساساً صحیح نیست چون هدف بعثت انبیاء «تعقل عن الله» معرفی شده و واضح است که این نوع تعقل بشرط «عن الله» است در حالی که آنچه فلاسفه از آن بحث میکنند تعقل لابشرط است که طبق حدیث امام کاظم علیه السلام «مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ ثَابِتِهِ يُبْصِرُهَا وَ يَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ» این تعقل از نوعی نیست که امام (ع) آن را سبب معرفت ثابت میدانند در نتیجه عقل لابشرط چگونه ضرورت تامه بر خدا ثابت کند در حالی که دست یابی آن به حقیقت معرفت ممکن نیست. اما در مورد نظر اشاعره ایشان با تعظیم جلالت و قدرت حق تعالی هیچ شانی برای بشر در تعقل قائل نشدند، چنین چیزی در هیچ آیه یا روایاتی دیده نشد. در عبارت «يعقل عن الله» فاعل «يعقل» انسان است کاملاً شبیه «و ما رمیت اذ رمیت» میباشد در عین حال که فعل حقیقتاً از خدا صادر میشود حقیقتاً از انسان نیز صادر میشود.

نتیجه گیری

خلاصه این که انسان حقیقتاً فاعل تعقلات خویش است و خداوند نیز حقیقتاً فاعل همان تعقلات میباشد. نوع فاعلیت خدا یا بصورت «ارائه الطريق» است و یا بصورت «ایصال الی المطلوب» میباشد. نتیجه مهم دیگر این که بهترین راه، در حل چنین معضلاتی، رجوع به دامان ثقلین است، پیگیری این نزاعها با عقل لابشرط چیزی از حقیقت مسئله برای کسی روشن نمی کند تنها در پناه تعقل از خدا چنین امکانی فراهم می گردد.



منابع

- قرآن کریم.
- ۱- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، [تهران]: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
 - ۲- آمدی، علی بن محمد، ابکار الافکار فی اصول‌الدین، ۵ج، تحقیق احمد محمد المهدی، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، ۲۰۰۲م = ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱.
 - ۳- بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۷م. = ۱۳۷۶.
 - ۴- تفسیر نور الثقلین، لمولفه عبدعلی بن جمعه العروسی الحویزی؛ صححه و علق علیه و هاشم الرسولی المحلاتی؛ بنفقه ابی القاسم المشتھر بسالک، ۵ ج، قم: دار التفسیر، ۱۳۸۲.
 - ۵- تفسیرالقرآن الکبیر، ملاصدرا، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم ۱۳۶۱ - ۱۴۰۲، ج ۶.
 - ۶- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵هـ ش.
 - ۷- جرجانی، علی بن محمد، المواقف، بشرحه علی بن محمد الجرجانی مع حاشیتین جلیلتین علیه احدهما الحکیم السیالکوتی والثانیه للمولی حسن چلبی بن محمد شاه الفتاری عنی بتصحیحه السید محمد بدرالدین النعانی، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۳.
 - ۸- جمال‌الدین ابن هشام انصاری، مغنی اللیب، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۱۰هـ ق.
 - ۹- حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات حکمت ۱۴۰۴.



- ۱۰- زمخشری، محمودبن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.
- ۱۱- سبزواری، هادی بن مهدی، اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی؛ تصحیح کتاب و تعیین موارد آیات توسط ابراهیم میانجی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۸.
- ۱۲- سه رساله فلسفی، المسائل القدسیه، ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۳- سهروردی، ۱۳۶۶، شهاب الدین حکمه الاشراق، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۴- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ - ۱۳۶۲.
- ۱۵- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، ایران، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰ ش.
- ۱۶- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۳ و ۴ و ۸، چ ۲، ایران، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۱۳۸۳ هـ.ق.
- ۱۷- صبحی صالح، نهج البلاغه شامل خطبه‌ها و نامه‌ها و فرمانهای حضرت امیرالمومنین علیه السلام، تهران: کاشف، ۱۳۸۶.
- ۱۸- عبد الرحمن عضد الدین ایجی، المواقف فی علم الکلام، مطبعه المتنبی، قاهره، بی تا.
- ۱۹- علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح فارسی بقلم ابوالحسن شعرانی، تهران، بیتا.
- ۲۰- علامه مجلسی، ۱۴۰۴ هجری قمری، بحار الأنوار، ۱۱۰ جلد، مؤسسه الوفاء



بیروت - لبنان.

۲۱- فیض الاسلام اصفهانی، علینقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، ۶ ج (در یک مجلد)، ۱۳۶۴.

۲۲- المبداء و المعاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، ایران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.

۲۳- محمدی، علی، تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دارالفکر، ۱۳۷۳.

۲۴- محمدی، علی، شرح کشف المراد، ص ۲۲۶ - ۲۳۵.

۲۵- مصباح، محمدتقی، آموزش عقاید، قم، دار الثقلین، ۱۳۷۸.

۲۶- مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی، چ ۲، ایران، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ ش، ۱۴۱۳ هـ. ق.

۲۷- ملاصدرا، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، چاپ دانشگاه، تهران.

۲۸- میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، چاپ سوم، دارالحديث، قم، ۱۳۸۱ ش، ۱۵ ج، وزیري.

۲۹- نافع فردي، کریم، جبر و اختیار، تهران، عابد، ۱۳۸۱.