



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



# کتاب توحید

مترجم: ڈاکٹر محمد رفیع  
پبلشرز: مکتبہ المدینہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# کتاب توحید - دفتر اول: اثبات صانع

نویسنده:

محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۱	کتاب توحید - دفتر اول: اثبات صانع
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۲۵	پیشگفتار
۲۷	مقدمه
۲۷	اشاره
۲۷	تفاوت اثبات صانع با معرفت الله
۲۹	سه فرض تحقق اثبات صانع
۳۰	اثبات عقلی صانع یعنی چه؟
۳۵	بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال
۳۵	فصل اول: کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل
۳۵	تنبه به مصنوعیت خودمان
۳۸	کمالات ما نشانه ی نیاز ما
۳۹	غیریت کمالات با ما
۴۱	غیریت «من» با وجود
۴۲	تنبه عقلی به نیاز ذاتی خودمان
۴۴	تنبّ عاقل به مصنوعیت سایر موجودات
۴۶	قائم به خود نبودن کمالات ما
۴۶	نوری الدّات بودن کمالات
۴۷	نیاز کمالات به ماهیت
۵۰	حدوث کمالات به سبب حدوث ماهیت
۵۱	فصل دوم: تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار

- ۵۱ ..... ضرورت وجود صانع
- ۵۳ ..... غیریت صانع با کمالات وجودی
- ۵۳ ..... اشاره
- ۵۳ ..... دلیل اول: حدوث کمالات
- ۵۴ ..... دلیل دوم: مختار نبودن کمالات
- ۵۶ ..... دلیل سوم: وجود نقایص و کاستی ها
- ۵۹ ..... فصل سوم: مباحث میان صانع و مصنوعات
- ۵۹ ..... مقصود صحیح از تعبیر «صانع مختار»
- ۶۰ ..... عدم شباهت صانع با مصنوعات
- ۶۱ ..... معنای موجودیت صانع
- ۶۲ ..... تصوّرناپذیری صانع متعال
- ۶۲ ..... اشاره
- ۶۲ ..... مقدمه ی اول: ذهن توانایی ابداع ندارد
- ۶۴ ..... مقدمه ی دوم: صورت سازی از روی مصنوعات
- ۶۶ ..... عدم امکان سلب ذاتی در مقام تصوّر
- ۶۷ ..... عدم امکان تصور موجود بی نیاز از روی مصنوعات
- ۶۸ ..... حدود ذاتی کمالات وجودی
- ۷۱ ..... حکایت تصوّرات ذهنی از مصنوعات نیازمند
- ۷۳ ..... فصل چهارم : تنزیه صانع متعال
- ۷۳ ..... معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن
- ۷۴ ..... تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات
- ۷۵ ..... اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن
- ۷۶ ..... معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال
- ۷۷ ..... به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع

- ۷۸ ..... آیا اطلاق «موجود» و «وجود» بر صانع متعال صحیح است؟
- ۷۸ ..... اشاره
- ۷۸ ..... یک معنای «موجود» و «وجود»
- ۷۹ ..... معنای دیگر «موجود»
- ۸۰ ..... معنای دیگر «موجود»
- ۸۲ ..... عدم اطلاق «وجود» بر صانع متعال
- ۸۳ ..... تنزیهی معنا کردن الفاظی که بر صانع اطلاق می شوند
- ۸۴ ..... معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال
- ۹۰ ..... فصل پنجم : خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)
- ۹۰ ..... اشاره
- ۹۱ ..... نفی تعطیل از صانع بدون کشف عقلانی از او
- ۹۲ ..... اشکالات مطرح شده به تصدیق بدون معرفت (یاتصوّر) صانع متعال
- ۹۳ ..... تصدیق غیر ذهنی از امور وجدانی
- ۹۴ ..... انکار امور وجدانی بدون تصوّر آن ها
- ۹۵ ..... شک وجدانی بدون نیاز به تصوّر
- ۹۶ ..... آیا امر غیر قابل تصوّر، تصوّر می شود؟! .....
- ۹۷ ..... تصدیق امور غیر معلوم و غیر قابل تصور
- ۹۹ ..... فرض انکار صانع متعال
- ۱۰۱ ..... فرض شک در وجود صانع متعال
- ۱۰۲ ..... صانع غیر قابل تصوّر حقیقتاً تصوّر نمی شود
- ۱۰۳ ..... معنای دقیق «اثبات» صانع
- ۱۰۵ ..... تفاوت «اثبات» با ن «اعتقاد»
- ۱۰۶ ..... خروج صانع از حدّ تشبیه
- ۱۰۷ ..... وله عاقل در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه

- ۱۱۰ ..... فصل ششم: توحید صانع متعال
- ۱۱۰ ..... توحید صانع: نفی تشبیه از او
- ۱۱۱ ..... نفی تعدد: یکی از لوازم توحید صانع
- ۱۱۳ ..... انقسام ناپذیری: معنای دوم توحید
- ۱۱۴ ..... اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او
- ۱۱۴ ..... اشاره
- ۱۱۵ ..... تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ
- ۱۱۷ ..... پی بردن از معنای لفظ به مفهوم آن
- ۱۱۸ ..... اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی
- ۱۱۹ ..... عدم امکان اطلاق مفاهیم بر صانع متعال
- ۱۲۰ ..... ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن
- ۱۲۲ ..... ریشه‌ی تفاوت میان اطلاق تعابیر سلبی و ایجابی بر صانع
- ۱۲۳ ..... تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او
- ۱۲۴ ..... پاسخ به اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او
- ۱۲۵ ..... ناسازگاری وحدت صانع با اثبات صفات برای او
- ۱۲۶ ..... اشکال تعدد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد
- ۱۲۸ ..... محدودیت ذاتی صفات کمالیه
- ۱۳۰ ..... عدم صدق مفاهیم صفات کمالیه بر صانع متعال
- ۱۳۱ ..... توحید صانع: مرحله‌ای از اثبات او
- ۱۳۶ ..... بخش دوم: شواهد نقلی اثبات صانع متعال
- ۱۳۶ ..... جنبه‌ی تنبیهی داشتن ادله‌ی نقلی در بحث اثبات صانع
- ۱۳۷ ..... تذکر به اثبات صانع، خارج از ظرف تحقق آن
- ۱۳۸ ..... فصل اول: نشانه‌های مصنوعیت در انسان و سایر اشیاء
- ۱۳۸ ..... حدیث ۱: نشانه‌های مصنوعیت در بدن انسان



- حدیث ۲: بیست و دو نشانه‌ی مصنوعیت در جسم و روح انسان ..... ۱۴۲
- حدیث ۳: اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟! ..... ۱۵۶
- حدیث ۴: سه نشانه برای اثبات صانع ..... ۱۵۷
- فصل دوم: ضرورت اثبات صانع ..... ۱۶۰
- حدیث ۵: دو شاهد برای ضرورت وجود صانع ..... ۱۶۰
- حدیث ۶: شگفتی‌های عالم، دلیل بر اثبات صانع ..... ۱۶۱
- حدیث ۷: جنبه‌ی علوی و سفلی انسان دو شاهد بر وجود صانع ..... ۱۶۳
- حدیث ۸: مصنوعات، تنها راه اثبات صانع ..... ۱۶۴
- حدیث ۹: دلالت شاهد بر غائب ..... ۱۶۵
- فصل سوم: تباین میان صانع و مصنوع ..... ۱۶۶
- حدیث ۱۰: لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات ..... ۱۶۶
- حدیث ۳۱: تحدید، لازمه‌ی توصیف ..... ۲۰۲
- حدیث ۳۲: اشتراک در لفظ و اختلاف در معنای صفات ..... ۲۰۶
- اشاره ..... ۲۰۶
- بررسی فرض اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق ..... ۲۰۸
- حدیث ۳۳: مفاهیم تنزیه‌ی برخی از صفات صانع متعال ..... ۲۱۱
- حدیث ۳۴: مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلم ..... ۲۱۲
- حدیث ۳۵: معنای لطیف بودن صانع متعال ..... ۲۱۳
- حدیث ۳۶: صانع «لا من شیء» و عالم بدون شبیه ..... ۲۱۵
- حدیث ۳۷: نفی معنای مخلوقات از خالق ..... ۲۱۶
- حدیث ۳۸: منع سخن گفتن درباره‌ی صانع متعال ..... ۲۱۷
- فصل ششم: خروج صانع متعال از حدین (حد تعطیل و حد تشبیه) ..... ۲۱۹
- حدیث ۳۹: اخراج صانع از دو جهت مذموم ..... ۲۱۹
- حدیث ۴۰: نفی تعطیل از صانع = اثبات او ..... ۲۲۱

- ۲۲۳ ..... حدیث ۴۱: ضرورت خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه
- ۲۲۵ ..... حدیث ۴۲: نفی تشبیه، لازمه ی اثبات صانع
- ۲۲۶ ..... حدیث ۴۳: اطلاق «شیء» بر صانع متعال
- ۲۲۷ ..... حدیث ۴۴: نسبت دادن «موجود» به صانع متعال
- ۲۲۷ ..... حدیث ۴۵: مذهب اثبات بلا تشبیه
- ۲۳۱ ..... فصل هفتم: توحید صانع متعال
- ۲۳۱ ..... حدیث ۴۶: دو وجه صحیح و دو وجه نادرست برای وحدت صانع
- ۲۳۶ ..... حدیث ۴۷: تفاوت وحدت صانع و مصنوع
- ۲۳۹ ..... حدیث ۴۸: واحد بودن صانع متعال در وحدانیت
- ۲۳۹ ..... حدیث ۴۹: معنای اَحد و توحید
- ۲۴۰ ..... حدیث ۵۰: توحید، تمییز صفات خلق از خالق
- ۲۴۰ ..... حدیث ۵۱: تفسیر جمعی جملی توحید
- ۲۴۱ ..... حدیث ۵۲: وحدت غیر عددی
- ۲۴۳ ..... فهرست منابع
- ۲۴۵ ..... درباره مرکز

## کتاب توحید - دفتر اول: اثبات صانع

## مشخصات کتاب

- سرشناسه: بنی هاشمی، سیدمحمد، ۱۳۳۹ -  
 عنوان و نام پدید آور: کتاب توحید/ محمد بنی هاشمی.  
 مشخصات نشر: تهران: منیر، ۱۳۸۸ -  
 مشخصات ظاهری: ج.  
 شابک: ۳۴۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۱۴۶-۹؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۶۵-۷؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۲۰۷-۷:  
 یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).  
 یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۹۰).  
 یادداشت: ج. ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فپا).  
 یادداشت: کتابنامه.  
 مندرجات: ج. ۱. اثبات صانع. - ج. ۲. معرفت خدا و آثار و احکام آن. - ج. ۳. تسییح و توحید خداوند. - ج. ۴. معرفت بلایه و بدون  
 الآیهی خداوند  
 موضوع: توحید  
 موضوع: الهیات  
 موضوع: خدا -- اثبات  
 رده بندی کنگره: BP۲۱۷/۴/ب۸۷ک۲ ۱۳۸۸  
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲  
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۵۵۰۵۹  
 ص: ۱

اشاره

ص: ۲





























## پیشگفتار

از دو سال پیش که «کتاب عقل» در سه دفتر به تحریر درآمد، خداوند را شاکر بوده ایم که توفیق برداشتن اولین قدم را در نشر معارف الهی به زبان مأنوس برای نسل حاضر، به ما عنایت فرمود. اکنون پروردگار مَنان را به خاطر لطف و عنایت جدیدش سپاس می‌گزارم که یکی از آرزوهای دیرین حقیر را محقق فرمود. از ولّی نعمت یگانه ی خود، غریب دوران، صاحب العصر و الزمان (عج) هم ممنونم که با وجود عدم لیاقت، اجازه فرمود تا در موضوع «اثبات صانع» قطره ای از اقیانوس معارفشان را به رشته ی تحریر درآورم. بیشتر مطالب این کتاب در سالهای گذشته در جمع دوستانِ تشنه ی حقایق قرآنی و علوم الهی چند بار تدریس شده بود، اما توفیق تنظیم و نشر آن تاکنون فراهم نشد. آنچه در کتاب حاضر ملاحظه می‌فرمایید، حاصل مطالبی است که از استید خود در این باب بهره برده‌ام، علاوه بر دقت نظرهایی که ضمن بحث و گفتگو با دوستان در این موضوع به دست آمده است. «اثبات صانع» اولین دفتر «کتاب توحید» است و از خدای مَنان عاجزانه درخواست می‌کنم که توفیق تکمیل این مباحث را با تنظیم دفترهای بعدی هر چه زودتر به این حقیر عنایت فرماید.

لازم به تذکر است که در مباحث «کتاب توحید» همچون «کتاب عقل» بنای

ص: ۱۵

مقایسه‌ی تفصیلی میان معارف الهی و بشری را نداشته‌ایم؛ تنها در برخی موارد برای روشن تر شدن مطالب، مقایسه‌هایی با آموزه‌های فلسفی یا عرفانی صورت گرفته است. مباحث تطبیقی عقل و توحید نیاز به تحریر جداگانه دارد. ضمناً با همه تلاش‌های صورت گرفته برای ارائه‌ی صحیح و بی‌اشکال مطالب، مدعی بی‌عیب و نقص بودن کتاب نیستیم و از همه‌ی صاحب‌نظران در این باب، استدعا داریم که ما را در رفع نقایص احتمالی یاری فرمایند. خداوند را می‌خوانیم که هر چه زودتر ظهور برای صاحب معارف الهیه - حضرت بقیة الله الاعظم ارواحن‌فداه - صادر فرماید تا جهانیان همگی شاهد حقانیت مذهب اهل بیت (ع) گردند و امیدواریم که این تلاش ناچیز مقبول درگاه پاک حضرت امام محمدباقر (ع) قرار گیرد و با امضای ایشان وسیله‌ی نجات و تقرب همه‌ی خوانندگان کتاب و نویسنده به خدای مَنان گردد.

سیدمحمد بن هاشمی / بهار ۱۳۸۷

ص: ۱۶

## مقدمه

## اشاره

بی تردید در همه‌ی معارف دینی، «خداشناسی» جایگاه ویژه و منحصر بفردی دارد، به طوری که اصول اعتقادی دیگر - پیغمبرشناسی، امام شناسی، عدل و معادشناسی - به یک معنا فروع و شاخه‌های اصل توحید به شمار می‌آیند. به همین جهت هیچ بحثی در دین به شرافت و اهمیت مبحث «خداشناسی» نیست.

## تفاوت اثبات صانع با معرفت الله

به طور کلی همه‌ی مباحث توحید را می‌توانیم در دو مقام خلاصه کنیم: یکی «اثبات صانع» و دوم «معرفت الله». این دو مقام هر چند که در اکثر موارد با هم تحقق می‌یابند، اما در واقع دو مرحله‌ی جدا از هم هستند که از جهت ابزار و نوع شناخت و نیز نتیجه‌ی آن با یکدیگر متفاوتند. شناختی که در اولی حاصل می‌شود یک شناخت عقلانی است که به نور علم برای عاقل پدید می‌آید، در حالی که معرفت الله به نور علم و عقل حاصل شدنی نیست. بنابراین اثبات صانع یک نوع کشف عقلانی است بر خلاف معرفت الله که چنین نیست.

تفاوت دوم از جهت نتیجه‌ی این دو مقام است: اثبات صانع یک نوع آگاهی کلی

ص: ۱۷

است در حالی که معرفت الله به یک شخص و امر جزئی تعلق می‌گیرد. در مباحث مربوط به شناخت علم و عقل، (۱) روشن شده است که علم اعم از معرفت است و به تعبیر دیگر معرفت نوع خاصی از علم و آگاهی است که به شخص و یک امر جزئی تعلق می‌گیرد. بر همین اساس می‌توان گفت که نتیجه‌ی مقام اول، معرفت صانع نیست ولی در مقام دوم نوعی آگاهی به شخص حاصل می‌شود که آن را معرفت خداوند (الله) می‌نامیم.

با توجه به این دو تفاوت باید بگوییم که آنچه برای عاقل به نور علم و عقل حاصل می‌شود، یک نوع آگاهی و ادراک کلی به وجود صانع غیر شبیه به مصنوعات است؛ اما این که صانع کیست، عاقل هیچ‌گونه معرفت و شناختی با این انوار نسبت به او ندارد. تعبیر مناسب برای گزارش دادن از این تبتة عقلانی با استفاده از لفظ «علم» و مشتقات آن می‌باشد، نظیر فرمایش امام صادق (ع) که در بحث اثبات صانع خواهیم خواند:

عَلِمْتُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا. (۲)

دانستم که صانع و مدبری دارم.

امیاه گاهی هم از لغت «معرفت» و مشتقات آن برای حکایت از این واقعیت استفاده می‌شود. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر (ع) به هشام چنین می‌خوانیم:

يَا هِشَامُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَيَّ مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا. (۳)

این هشام، خداوند آن (آیات) را نشانه‌ای برای او (عاقل) قرار داده تا بفهمد که آن‌ها مدبری دارند.

در این حدیث شریف، لغت «معرفت» به معنای اصل فهم و آگاهی به کار رفته و در واقع مترادف با «علم» است. نکته ظریف بحث این است که حضرت نفرموده‌اند:

ص: ۱۸

۱-۱- کتاب عقل، دفتر اول، ص ۴۰.

۲-۲- روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۲.

۳-۳- اصول کافی، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲.

«معرفة بالمدير» یا «معرفة بآنه من المدبر» (۱) این تعابیر تنها در جایی به کار می‌روند که معرفت به «شخص» مدبر تعلق بگیرد، اما در این جا مقصود امام هفتم (ع) چنین ادراکی نیست. مراد ایشان همان تبه عقلانی به ضرورت وجود صانع و مدبری برای اشیاء است که به همین دلیل فرموده اند: «معرفة بأن لهم مدبراً» یعنی عاقل بفهمد که اشیاء مدبری دارند، اما این که آن مدبر کیست، هیچ شناخت عقلی نسبت به او در کار نمی‌باشد. پس به صرف این که لفظ «معرفة» یا مشتقات آن در جایی به کار رفته باشد، نمی‌توانیم بحث را متعلق به حوزه ی «معرفة الله» بدانیم. باید بینیم که آن لفظ به چه معنایی به کار رفته است. اگر متعلق معرفت (۲)، خدا (الله) یا شخص «صانع» و «مدبر» و... باشد، در آن صورت بحث مربوط به مقام دوم می‌شود، ولی اگر صرفاً یک بحث عقلانی برای تبه یافتن عاقل به وجود مدبری یا صانعی برای اشیاء باشد، مربوط به مقام اول (بحث اثبات صانع) خواهد شد.

### سه فرض تحقّق اثبات صانع

با این توضیحات تفاوت مقام «اثبات صانع» و «معرفة الله» با یکدیگر تا حدی روشن می‌شود. حال باید ارتباط این دو مقام را در ظرف تحقّق خارجی با هم بسنجیم. آیا این دو با هم محقق می‌گردند یا این که ممکن است هر یک بدون دیگری واقع شود؟ و در مواردی که هر دو با هم موجودند، چه ارتباطی بین آن‌هاست؟ پاسخی که در این مقدمه به صورت فشرده و اجمالی می‌توانیم مطرح کنیم این است که فرض وجود هر یک از این دو مقام بدون تحقّق دیگری، عقلاً مُحال نیست؛ یعنی ممکن است عاقلی صرفاً در حدّ اثبات صانع متعال، تبه عقلانی پیدا کند اما معرفت صانع نصیص نگرده. (فضل اول) هم چنین امکان دارد کسی بدون تبه عقلانی به مصنوعیت اشیاء به معرفت خداوند نائل شود. (فرض دوم)

ص: ۱۹

۱-۱- یعنی شناخت مدبر یا فهمیدن این که مدبر کیست.

۲-۲- مقصود حصول معرفت است نه پذیرش آن. در بعضی احادیث متعلق «معرفة» شخص خالق است، اما مراد پذیرفتن معرفتی خداست که بالعقل صورت می‌پذیرد و بحث اثبات صانع هم در کار نیست.

حالت دیگر این است که اثبات صانع مقدمه و بستر تحقق معرفت الله قرار گیرد (فرض سوم) و فرض چهارم این است که کسی بدون طی کردن مرحله ی اثبات صانع، به معرفت خداوند نائل شود و سپس - در حالی که عارف الله است - تبه عقلانی به اثبات صانع پیدا کند. بیان چگونگی تحقق این چهار فرض، موکول به توضیح بحث معرفت الله است که در دفترهای بعدی «کتاب توحید» خواهد آمد (ان شاء الله تعالی)

آنچه در این دفتر می آید، توضیح مقام «اثبات صانع» بدون در نظر گرفتن نوع تحقق آن است. در واقع می خواهیم این مقام را به صورت «لابشرط» یعنی غیر مشروط به هیچ یک از فرض های مطرح شده، بررسی نماییم. بنابراین توضیحاتی که خواهد آمد، در هر سه فرضی که «اثبات صانع» تحقق دارد (فرض اول، سوم و چهارم)، صادق می باشد.

با این ترتیب روشن است که اگر بحث «اثبات صانع» را اولین مرحله ی «کتاب توحید» قرار داده ایم، به این معنا نیست که شرط لازم و ضروری برای تحقق «معرفت الله» طی کردن این مرحله باشد. این دفتر در دو بخش تنظیم شده است، در بخش اول بحث عقلی و در بخش دوم بحث نقلی اثبات صانع مطرح می شود. امّا پیش از شروع بحث عقلی باید مراد خود را از تیر «اثبات عقلی صانع» روشن نماییم.

### اثبات عقلی صانع یعنی چه؟

در تعریف «عقل» به آنچه هر انسان عاقلی وجدان می کند، اکتفا کرده، می گوئیم: عقل نوری است که حسن و قبح ذاتی برخی از افعال اختیاری را کشف می کند. این که مراد از حسن و قبح ذاتی چیست و قلمرو کشف عقل چه اندازه است، در مجال مناسب خود مورد بحث دقیق و کامل قرار گرفته است. (۱)

در این جا به صورت فشرده مراد از «اثبات عقلی» را توضیح می دهیم. وقتی

ص: ۲۰

---

۱-۱- این مباحث در دفتر اول «کتاب عقل» تحت عنوان شناخت علم و عقل آمده است. توصیه می شود خوانندگان محترم پیش از این کتاب، آن دفتر را مطالعه فرمایند.

می گوئیم حقیقتی برای عاقل «اثبات» می شود، یعنی این که او نسبت به آن حقیقت، «تنبه» پیدا می کند. این تنبه یک امر وجدانی و شهودی است؛ نه فکری و ذهنی. همچنین ذاتاً اختیاری نیست، هر چند که می تواند مقدمات فکری و اختیاری داشته باشد. اما وقتی تعبیر «اثبات عقلی» را به کار می بریم، مقصودمان این است که این تنبه برای عاقل به نور عقل حاصل می شؤند. در بحث اثبات صانع، مدّعیایی که در صدد روشن نمودنش هستیم، این است که هر عاقلی به نور عقل، به اینکه صانع خارج از حدّ «تعطیل» و «تشبیه» است، تنبه پیدا می کند. به تعبیر ساده تر هر عاقلی به نور عقل هم انکار (تعطیل) صانع را قبیح می یابد و هم تشبیه او را این چیزی است که در بخش اول روشن می شود.

گام دوم در بحث اثبات صانع، به بیان شواهد نقلی (آیات قرآن و روایات معصومین (ع)) اختصاص دارد. در این بخش روشن می شود که از کلام خداوند و سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، دقیقاً همان حقایقی استنباط می شود که با رجوع وجدانی به عقل به دست می آید. در واقع مشی خاندان وحی در بحث اثبات صانع، مذکر عقلا برای طئی مسیر صحیح در این موضوع بسیار مهم است و تطابق عقل و وحی در این خصوص کاملاً به اثبات می رسد. امیدواریم بتوانیم از ارشادات بزرگترین عقلای عالم در بحث بسیار اساسی توحید (به ویژه موضوع اثبات صانع) بهره ی لازم و کافی را ببریم و از خطاهای احتمالی مصون و محفوظ بمانیم.









## بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال

### فصل اول: کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل

#### تنبه به مصنوعیت خودمان

نزدیک ترین موجود به ما خودمان هستیم و لذا خود را بهتر از دیگر موجودات می شناسیم. پس خوب است ابتدا به آثار مصنوعیت در خود نظر کنیم.

اگر نگاهی به خودمان بیندازیم، نیازمندی را در سراسر وجودمان می یابیم. وقتی به بدن خود می نگریم، می فهمیم که هیچ یک از امور مربوط به آن، به وسیله ی ما بر پا نیست. قلب ما به اراده ی ما نمی تپد و مغز ما به اختیار ما کار نمی کند. دست و پا و زبان که در اختیار ما هستند، به اختیار ما مسخر نشده اند. آیا این ما هستیم که دست را به تسخیر خود درآوردیم؟ گاهی اوقات که دست ما خواب می رود، هر چه بخواهیم با آن چیزی را احساس کنیم یا آن را حرکت دهیم، نمی توانیم. بعضی افراد وقتی تحت فشار شدید عصبی قرار می گیرند - مثلاً خبر فوت عزیزی را به آن ها می دهند - یک یا هر دو دستشان بی حس می شود، انگشتانشان بی حرکت می گردد و نمی توانند با آن کاری انجام دهند. هم چنین اگر دست ما فلج شود، دیگر در اختیار ما نیست. پس همین دست که با آن اختیاراً کار می کنیم، در اختیار ما بودنش اختیاری نیست.

ص: ۲۵

پای ما هم همین طور است. زبان ما هم که تحت قدرت ماست، به اراده‌ی ما در قدرت ما در نیامده است. اگر گاهی به دلیلی زبان ما بند بیاید یا لکنت پیدا کند، ب اراده و اختیار خود نمی توانیم سلامت را به آن بازگردانیم.

به همین ترتیب تصدیق می کنیم که هیچ یک از قوای حسّی ما در اختیار ما نیستند. همه‌ی این ها وقتی ذرّه‌ای خلل در کارهایشان پیدا شود، می فهمیم که کارکردشان در اختیار ما نیست. هر یک از اعضا و جوارح ما اگر از کار بیفتند، برای اصلاحش کاری از ما نمی آید. معالجات پزشکی هم تأثیرش نه به خواست پزشک است و نه به اختیار بیمار. پزشکات همیشه می خواهند معالجاتشان مؤثر باشد و بیمار هم چنین آرزویی دارد، ولی بسیاری اوقات چنین اتفاقی نمی افتد و در آن صورت از هیچ کس کاری ساخته نیست.

صرف نظر از بیماری و سلامت بدن که در اختیار انسان نیست، رشد بدن و قوت و ضعف آن هم اختیاری نمی باشد. انسان وقتی پا به سن می گذارد، جسمش به تدریج توانایی های گذشته‌ی خود را (درسّ جوانی) از دست می دهد و این در حالی است که هیچ کس این ضعف را نمی پسندد و نمی خواهد که چنین شود.

با این تذکرات وجدانی می خواهیم این حقیقت را به انسان عاقل یادآور شویم که در هیچ یک از امور جسمانی اش «بی نیاز» نیست. «نیاز» همه‌ی بدن ما را فرا گرفته و ما در هیچ یک از فعالیت های بدنی خود، قائم و متکی به خود نیستیم. عین همین مطلب درباره‌ی روح ما نیز صدق می کند. امور روحی ما نیز به اختیار خودمان نیست. ناراحتی و خوشحالی، آرامش و عصبانیت، اندوه و شادی، پر ظرفی و کم تحمّلی و... در همه‌ی این امور، ما تصمیم گیرنده‌ی مطلق نیستیم. ما هیچ گاه به اختیار خودمان عصبانی نمی شویم. بسیاری از اوقات می خواهیم عصبانی نشویم، اما نمی توانیم خود را کنترل کنیم. تصمیم می گیریم که دیگر از کوره در نرویم، اما حریف خودمان نمی شویم. از این که عصبانی می شویم، ناراحتیم ولی دست خودمان نیست.

ناراحتی هم همین طور است. چیزهایی ما را ناراحت می کند که چه بسا خودمان

نخواهیم و نپسندیم ولی به اختیار خودمان نیست. یک چیزهایی هم شادمان می‌کند که آن‌ها هم به اختیار ما نیستند. هیچ‌گاه با خواست خودمان خوشحال نمی‌شویم، بلکه اموری غیر اختیاری سبب شادی ما می‌شود. البته ایجاد برخی مقدمات شاد شدن می‌تواند دست ما باشد ولی این که تحقق آن مقدمه‌ها به شاد شدن ما بینجامد، به اختیار ما نیست. شادی و غم ما به معنای دقیق کلمه اختیاری ما نیستند. هم چنین است آرامش روح و روان. خیلی اوقات انسان می‌خواهد آرامش داشته باشد اما نمی‌تواند. متوسل به قرص‌های مسکن اعصاب می‌شود ولی تأثیر آن‌ها هم به اختیار او نیست.

به طور کلی میزان و نحوه تأثیرپذیری ما از حوادث به اختیار ما نیست، بعضی‌ها تحملشان بیشتر و بعضی کمتر است و این بر ظرفی یا کم ظرفی به اختیار خودمان نیست، البته تلقین و تمرین روحی یا معالجات پزشکی گامی مؤثر هستند ولی تأثیر همه‌ی این‌ها هم به خواست خود فرد نمی‌باشد. ما می‌یابیم که تأثیر این امور به اختیار ما نیست. به تعبیر دیگر ما در این تحولات «فاعل» نیستیم بلکه صرفاً «منفعل» می‌باشیم و حالت انفعالی خود را در همه حال وجدان می‌کنیم، حتی در مواردی که به میل و اختیار خود، طالب تغییر حالی هستیم، می‌یابیم که صرفاً آن حال جدید را «طلب» می‌کنیم و مقدماتی برای پیدایش آن ایجاد می‌نماییم. تا این مقدارش به خواست و همت ما بستگی دارد. اما این که از حالی به حال دیگر برگردیم و روحیاتمان عوض شود، دست ما نیست و ما در این تغییر حال، «منفعل» هستیم، یعنی صرفاً تأثیرپذیر هستیم نه تأثیرگذار. البته می‌توانیم شرایط و مقدماتی فراهم کنیم تا حال روحی ما دگرگون شود ولی دگرگون شدنش فعلی ما نیست بلکه صرفاً یک انفعال است. همه‌ی حالات روحی ما چنین است: امیدواری و یأس، جرأت و ترس، یادآوری و فراموشی و... مثالهای دیگری از این امور غیر اختیاری اند. در همه‌ی این‌ها وابستگی و نیازمندی خود را به وضوح وجدان می‌کنیم. می‌یابیم که متکی و قائم به خود نیستیم و با اراده و خواست خود زیر و رو نمی‌شویم.

امور اختیاری اموری هستند که تحققشان فقط به خواست و توجه ما بستگی

دارند. با اراده‌ی ما موجود و با خواست ما از بین می‌روند. ما در اموری که مربوط به بدن و روحمان می‌شود، چنین چیزی سراغ نداریم. فقط یک نقطه است که در آن جا غنی هستیم و آن موردی است که وجداناً خود را نسبت به انجام و ترک کاری قادر و مختار می‌یابیم. در نقطه‌ی اختیاریت فعل، ایجاد یا اعدام (موجود کردن یا معدوم نگه داشتن) آن به دست ماست. اما در همین نقطه هم غنای ما به خودمان نیست، قدرت و اختیار ما از خود ما نیست و ما به خواست خود، قادر و مختار نشده‌ایم. هر لحظه در مختار ما از خود ما نیست و ما به خواست خود، قادر و مختار نشده‌ایم. هر لحظه در مختار بودنمان وابسته و نیازمند هستیم. به تعبیر دیگر در قدرت و اختیار داشتنمان قائم و متکی به خود نمی‌باشیم، بلکه در همان هم نیازمندیم. پس نیازمندی سایه اش را بر حوزه‌ی اختیاریت ما انداخته است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در همه‌ی مملکت وجودمان نیازمند و وابسته هستیم و هیچ امری که خارج از قلمرو نیاز ما باشد، در ما نیست.

تعبیر «مصنوع» را در همین موارد به کار می‌بریم، مصنوع یعنی چیزی که آثار و نشانه‌های نیازمندی در آن هست، قائم و متکی به خود نیست. وابسته و غیر قائم به خود می‌باشد هر جا نشانه‌ای از اتکا و وابستگی و نیاز باشد، همان جا «مصنوعیت» صدق می‌کند و ما به همین معنا خود را مصنوع می‌یابیم، مصنوع یعنی چیزی که کارش به خودش ختم نمی‌شود؛ و هر موجود نیازمند چنین است. به تعبیر دیگر مصنوع به چیزی گفته می‌شود که متکی و قائم به خودش نیست و نمی‌تواند روی پای خود بایستد و ما خود را چنین می‌یابیم.

### کمالات ما نشانه‌ی نیاز ما

حال برای این که معنای دقیق تری از نیاز خود را وجدان کنیم، خوب است به طور خاص نظری به کمالات خود نماییم تا روشن شود که آنچه ما برای خود کمال می‌دانیم - و واقعاً هم کمال است - بهترین نشانه‌ی نیاز ماست. ابتدا توجه داشته باشیم که صفات ما در یک نگاه کلی به صفات نقص و صفات کمال تقسیم می‌شوند. نادانی و ناتوانی از صفات نقص ما هستند ولی علم و قدرت جزو صفات کمال به شمار می‌آیند. هر دو این

صفات، نشانه‌ی نقص و نیاز ما هستند و این مطلب هر چند که در مورد صفات نقص ملموس تر به نظر می‌رسد، اما واقعیت این است که ما در صفات کمالاتی خود هم نیازمندیم. بلکه از جهتی می‌توان گفت: کمالات ما - که خود رافع نیازهای ما هستند - فقر و احتیاج ذاتی ما را بهتر از نقایص ما روشن می‌کنند و ما هر چه کاملتر باشیم، نیازمندی خود را بهتر می‌فهمیم. (آنان که غنی ترند، محتاج ترند)

برای تبه عقلانی به این موضوع لطیف باید ابتدا یک معرفی وجدانی از «ذات» و «ماهیت» خود داشته باشیم تا بفهمیم چگونه کمالات ما نیاز ذاتی ما را بهتر نشان می‌دهند.

مقصود ما از تعبیر «ذات» و «ماهیت» دقیقاً همان چیزی است که با لفظ «من» مورد اشاره‌ی وجدانی خود قرار می‌دهیم. می‌خواهیم ببینیم حقیقت «من» چیست و کمالات «من» با «من» چه رابطه‌ای دارند. برای شناخت حقیقت «من» باید ببینیم اوصاف ذاتی «من» کدام است و «من» با نظر به ذات خود چه ویژگی‌هایی دارم. آیا کمالاتی که «من» دارم، جزو اوصاف ذاتی من به شمار می‌آیند؟ مثلاً وقتی قدرت انجام کارهایی را پیدا می‌کنم، آیا این قدرت‌ها جزء ذات «من» می‌شوند؟ یا زمانی که به چیزهایی علم پیدا می‌کنم، آیا این علوم، ذاتی «من» می‌گردند؟ و همین سؤال درباره‌ی کمالات دیگر «من» هم مطرح است.

### غیرت کمالات با ما

هر کس با مراجعه‌ی وجدانی به خود می‌تواند به این سؤال پاسخ بدهد. وقتی «من» قادر می‌شوم، قدرت عین «من» یا جزء «من» نمی‌شود. «من» در حال قدرتمندی، خود را همان کسی می‌یابم که پیش از این عاجز بود. نیز در هنگام علم بودن، خود را همان ماهیتی می‌دانم که قبل از این جاهل بود. «من» جاهل، عالم شده‌ام. اگر «من» در هنگام جهل، غیر از «من» در وقت عالم شدن بودم، دیگر نمی‌توانستم بگویم: «من» عالم شده‌ام. هم چنین فرض سلب «علم» از «من» به سلب «من» از «من» نمی‌انجامد. می‌توانیم فرض کنیم که «من» علوم را از دست بدهم، در آن صورت چیزی از ذات

«من» کم نمی شود «من» اگر علوم خود را از دست بدهم، باز هم خودم هستم اما جاهل شده ام. لذا فرض سلب علم از «من» محل نیست و به تناقض (من، من نیستم) نمی انجامد. گاهی هم که واقعاً (نه در مقام فرض و تصوّر ذهنی) برخی از علوم یا قدرت های خود را از دست می دهم، می یابم که همچنان «من، من هستم» و از دست دادن کمالات، در «من» تأثیری نمی گذارد. این بیانات فقط جنبه ی تذکری دارد که هر عاقلی آن ها را می یابد و چون مسأله، کاملاً بدیهی و وجدانی است، برای اثبات آن هیچ نیازی به استدلال های فکری و ذهنی نیست. بر اساس همین وجدان می توانیم به طور کلی حکم کنیم به این که هیچ یک از تحولات جسمی و روحی «من» سبب تغییر روحیات یک شخص، گفته شود که او عوض شده و دیگر آدم قبلی نیست؛ اما با نگاه دقیق وجدانی باید گفت که این آدم فعلی، ذاتش با قبلی تفاوت نکرده است. اگر واقعاً ذاتش تغییر کرده بود، نمی توانستیم به معنای دقیق و صحیح کلمه بگوییم که «این» آدم عوض شده است. تنها وقتی می توانیم این حکم را بکنیم که ذات شخص در حالات مختلف ثابت بماند.

با این ترتیب روشن می شود که هیچ یک از کمالات ما عین ما نیستند و ذات «من» با دارا شدن کمال، تغییری نمی کند. حقیقت «من» همان ذات «من» است که از خودش هیچ چیز ندارد و هر کمالی را هم که واجد شود، غیر خود اوست. ما این حقیقتی را که به خودش هیچ کمالی واجد نیست، «ماهیت» تیر می کنیم و به دلیل خالی بودن ذاتش از هر کمالی، آن را «ظلمانی الذات» می دانیم. «ظلمانی» یعنی تاریک و مقصود از ظلمانی بودن ماهیت، این است که در ذات خود دارای هیچ نور و کمالی نیست. اگر کمالات خود را نور بدانیم، ماهیتی که ذاتاً فاقد هر کمالی هست، ظلمانی الذات می شود.

مهم این است که ما ظلمانی بودن ذات خود را در زمانی که واجد کمالات هستیم، وجدان می کنیم. در همان وقتی که عالمیم، علم خود را غیر خود می یابیم و در زمانی که



قادر هستیم، قدرت خود را مغایر با خود می دانیم و به همین ترتیب هیچ یک از کمالاتی را که دارا هستیم، ذاتی خود نمی یابیم. بنابراین تصوّر نشود که ما باید کمالات خود را از دست بدهیم، هر گونه ادراک و وجدانی را از دست می دهیم (چون ادراک همان علم وجدانی است) و آن گاه چگونه خواهیم توانست ذاتی نبودن کمالات خود را وجدان کنیم؟ آری می توانیم «فرض» سلب آن ها را بکنیم و این که با این فرض، در «من» بودن «من» تغییری ایجاد نمی شود. من اگر فرض کنم که قادر نباشم، این فرض، «من» من را منتفی نمی کند و به این که «من» «من» نباشم، نمی انجامد. هم چنین اگر فرض کنم که عالم نباشم.

### غیریت «من» با وجود

بالا تر از همه ی کمالات «من»، وجود «من» است و این کمالی در عرض سایر کمالات «من» نیست، بلکه ریشه و اساس همه ی کمالات «من»، وجود «من» است. اگر وجود از «من» سلب شود، دیگر چیزی به عنوان «من» باقی نمی ماند و در نتیجه من هیچگاه نمی توانم بودن خود را وجدان کنم. من تنها وقتی وجود دارم، می توانم از خود سخن بگویم و اگر موجود نباشم، دیگر «من» ی را نمی یابم.

امّا جالب این جاست که با این وجود، من در حال موجود بودن، وجود خود را غیر خود می یابم. شاهد وجدانی من این است که وقتی می گویم: «من من ام» یا وقتی می گویم: «من موجودم» از این دو جمله دو معنای کاملاً متفاوت می فهمیم. در حالی که اگر معادله ی «من = وجود» برقرار بود، از این دو عبارت یک معنا را می فهمیدیم. هر مخاطب عاقلی متوجه می شود که این دو جمله، از دو حقیقت خبر می دهند. «من من ام» یک قضیه ی توتولوژیک (این همانی) است و مانند هر توتولوژی دیگر همیشه صادق است. امّا جمله ی «من موجودم» از وجود داشتن «من» به عنوان یک واقعیت خارجی خبر می دهد. این دو جمله هیچ گاه به جای هم و به معنای هم به کار نمی روند.

برای تنبه یافتن بهتر به این تفاوت، نقیض هر یک را در نظر بگیرید. نقیض «من من ام» این است که «من من نیستم» که یک تناقض آشکار می باشد و اما نقیض جمله ی دوم چنین است: «من موجود نیستم» این جمله هر چند که در حال حاضر - که من در خارج موجود هستم - نادرست است، اما نادرستی اش به خاطر تناقض آمیز بودنش نیست، چون فرض موجود نبودن «من» یک فرض کاملاً معقول است. فرض موجود نبودن «من» به نبودن من در عالم خارج و واقع می انجامد و کاملاً شدنی است. اما «من، من نیستم» یک تناقض صریح است که وقوعش عقلاً محال می باشد.

پس من می یابم که عین وجود نیستم. بنابراین وقتی می گویم: موجودم، مقصودم این است که به واسطه ی چیزی غیر از ذات خودم، موجود شده ام. آن چیز همان «وجود» است که به یک معنا همه ی کمالات دیگر ما به آن بازمی گردد و از آن ناشی می شود. پس به طور کلی کمالات «من» هیچ کدام عین من نیستند.

### تنبه عقلی به نیاز ذاتی خودمان

با این توضیحات پاسخ سؤالی که در ابتدای بحث، طرح کردیم روشن می شود می خواستیم بدانیم اوصاف ذاتی «من» کدام است و آیا کمالات «من» ذاتی «من» هستند یا خیر. اکنون واضح است که هیچ یک از کمالات ما - حتی وجود - ذاتی ما نیستند. همه ی این ها به «من» داده شده اند و «من» به خودم واجد هیچ کدام نیستم. «من» به خود نه عالمم، نه قدرم، نه زنده ام و نه موجودم. همه ی این کمالات را دارم، ولی هیچ یک از این ها از خودم نیست. در همان زمانی که این ها را دارم، می یابم که بودن یا نبودن این ها از خود «من» ناشی شده اند و به خواست «من»، هم بر پا نمی باشند. «من» می یابم که در مالک بودن کمالات خودم اختیاری ندارم. نه عالم بودن، نه قادر بودن، نه زنده بودن و نه موجود بودنم به خواست خودم نیست و از لحظه ی بعد از الآن خودم هیچ خبر ندارم که کدامیک از این کمالات را خواهم داشت و کدام را از دست می دهم.

پس ما در عین مالکیت کمالات خود، صددرصد نیازمند و محتاجیم و روی پای خود نایستاده ایم. به داشتن اموری افتخار می کنیم که هیچ کدامشان از خودمان نیستند

و مالک شدن آن‌ها، ما را از فقر ذاتی خود خارج نمی‌سازد.

ذات «من» فقیر محض است، چون هیچ کمالی را از جانب خودش ندارد و وقتی هم مالک یک کمال می‌شود، ذاتش تغییر نمی‌کند. در واقع فقط یک ویژگی را می‌توانیم ذاتی «من» بدانیم و آن این است که «هیچ از خود ندارم» و این همان است که به «فقر ذاتی» یا «ظلمت ذاتی ماهیت» تعبیر می‌کنیم. این تنها ویژگی ذاتی ماست و هیچ صفت دیگری را ذاتاً نداریم.

با این بیانات روشن شد که کمالات ما نشانه‌ی نیازمندی ما هستند و هرچه کمالاتمان بیشتر باشد، نیاز ما هم روشنتر است. به طور کلی چون ماهیات هیچ کمالی را از خودشان ندارند، هرچه کامل‌تر باشند، وابستگی‌شان آشکارتر است. بنابراین کامل‌تر بودن ماهیت، دلیلی بر بی‌نیازی‌اش نیست، بلکه بر عکس احتیاج ذاتی‌اش را بهتر می‌نمایاند. همه‌ی کمالات ما به نحوی به وجد ما برمی‌گردد و وجود هم به اختیار ما نیست. ما موجود شده‌ایم، نه می‌توانستیم موجود نباشیم و نه می‌توانیم وجود را از خود سلب کنیم. آری ممکن است کسی خودکشی کند ولی کار او فقط خوردن چند قرص یا مثلاً شلیک گلوله به بدنش می‌باشد. اما مؤثر واقع شدن این امور در مردن شخص، به اختیار خودش نیست. تازه اگر بمیرد، فقط کمال حیات را آن‌هم در دنیا از دست داده، نه اصل وجود را. چنین شخصی نمی‌تواند خود را از قلمرو هستی و وجود به کلی محو سازد. اگر حیات دنیوی را از دست بدهد، حیات برزخی را نمی‌تواند نداشته باشد.

پس مادر عین این که وجود داریم، امّا صاحب اختیار وجودمان نیستیم و در هستی داشتن قائم و متکی به خود نمی‌باشیم. این‌ها هم نشانه‌ی مصنوعیت ماست که سراسر وجودمان را احاطه کرده است. به طور کلی می‌توانیم تصدیق نماییم که در جای جای قلمرو وجود خود - از بدن و روح گرفته تا صفات نقص و کمال - نشانه‌های مصنوعیت و عدم اتکا به خود مشاهده می‌گردد و این چیزی است که به نور علم برای هر عاقلی

قابل شهود است. (۱)

جالب تر از همه این است که تنبّه به همین مطلب نیز اختیاری ما نیست. این که انسان، فقیر و محتاج بودن خود را وجدان کند، صرفاً به خواست و اراده‌ی او حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر ما در یافتن این حقیقت متّکی به خود نیستیم و نیازمندی خود را در وجدان این مطلب هم تصدیق می‌نماییم.

### تنبّ عاقل به مصنوعیت سایر موجودات

تا این جا آنچه از نشانه‌های مصنوعیت گفتیم، درباره‌ی وجود خودمان بود. واقعیت این است که ما خودمان را از دیگر موجودات بهتر می‌شناسیم و آگاهی ما نسبت به خود عمیق تر و وجدانی تر از علم ما به دیگران است. با این وجود پس از کشف مصنوعیت خودمان در پرتو نور عقل، به سایر اشیاء می‌نگریم و خصوصیات مشترکی را که میان آن‌ها با ما وجود دارد، باز می‌شناسیم و از این طریق به مصنوعیت آن‌ها نیز پی می‌بریم.

به عنوان مثال ما خود را محدود و در قید زمان و مکان می‌یابیم که نشان از وابستگی و نیازمندی ما دارد. همین ویژگی را عیناً در اشیاء پیرامون خود می‌بینیم و از این طریق، مصنوعیت آن‌ها را کشف می‌کنیم.

ممکن است کشف مصنوعیت با دیدن یک فیلم درباره‌ی یک چیز بر ایمان حاصل شود. مثلاً فیلمی را درباره‌ی زندگی برخی حیوانات ببینیم، در این صورت به وابستگی وجودی آن‌ها بیشتر پی می‌بریم. البته وجدان ما نسبت به حالات خودمان شدیدتر از وجدان اوصاف دیگر موجودات است، اما این شدت و ضعف وجدان در دو حالت

ص: ۳۴

۱-۱. ما نیاز ذاتی خود را به نور علم وجدان می‌کنیم، اما تصدیق این امر تنها برای انسان عاقل امکان پذیر است به تعبیر دیگر علم به این مطلب تنها برای عاقل حاصل می‌شود. کودکی که به بلوغ نرسیده از وجدان فقر ذاتی خود محروم است، پس این علم اختصاص به عاقل دارد. از همین جهت است که عنوان این مطلب را «تنبّه عقلی به نیاز ذاتی خود» قرار دادیم که مقصود در این جا تنبّه عاقل به نور علم است. بسیاری اوقات تعبیر «عقلی» یا «عقلانی» یا «عقلاً» را برای کشف علمی عاقل به کار می‌بریم.

اصل آگاهی ما نسبت به احوال آن موجودات را تغییر نمی دهد. ما آن ها را هم نظیر خود نیازمند می یابیم، هر چند که شدت یافتن ما نسبت به خودمان شدیدتر از وجدان آن هاست. در مورد خودمان گفتیم که هیچ کمالی از خود نداریم و تنها چیزی که ذاتی ماست، همین است که «از خود هیچ نداریم». حال درست است که چنین وجدانی را - با این درجه از وضوح و شدت - نسبت به دیگران نداریم، اما سایر عقلا نسبت به کمالات خوئند، چه وجدانی دارند؟ هر عاقلی اگر در اوصاف و احوال خود تأمل وجدانی نماید، تصدیق می کند که از خود هیچ کمالی ندارد و در هیچ یک از کمالاتش قائم و متکی به خود نمی باشد و این همان چیزی است که ماهم در خودمان می یابیم. پس اگر هر عاقلی از آنچه می یابد، گزارش دهد، معلوم می شود که همه ی عقلا در این خصوص وجدان یکسانی دارند و همگان وجود خود را سراسر نیاز و وابستگی می بینند.

حال که انسان چنین تبتهی به مصنوعیت خود دارد، تصدیق این ویژگی در مورد موجودات غیر عاقل مختار ساده تر است. وقتی ما انسان ها خود را در داشتن کمالات «منفعل» و بی اختیار می یابیم، چگونه می توانیم کمالات دیگر موجودات - اعم از حیوان و گیاه و جماد را از خودشان بدانیم؟

البته ما ماهیات سایر اشیاء را - آن چنان که ذات خود را می یابیم - وجدان نمی کنیم، اما همان طور که اشاره شد، نشانه های نیازمندی خود را در آن ها هم مشاهده می کنیم و قدر مسلم این است که نمی توانیم آن ها را عین کمال و نور بدانیم. چگونه می توانیم حیوانات فاقد عقل را عین علم و قدرت و وجود بدانیم؟ یا چگونه می توان موجودی را که در حد انسان هم قدرت ندارد، صاحب اختیار کمالاتش دانست؟ با این تذکرات متوجه می شویم که دیگران هم هر حقیقتی داشته باشند، در ذات خود بی نیاز نیستند و لذا می توانیم به طور کلی حکم کنیم که ما در موجوداتی که پیرامون خود می شناسیم - اعم از انسان و گیاه و جماد و... - آثار و نشانه های مصنوعیت را در سراسر وجودشان می بینیم.

علاوه بر همه ی آنچه تا این جا از نشانه های مصنوعیت خود و دیگران گفتیم، یک ویژگی مشترک در همه ی آنچه مشاهده می کنیم، وجود دارد که آن هم به وضوح، بر مصنوعیت همه ی آن ها دلالت می کند، آن ویژگی «حدوث» است. حدوث یعنی مسبوق بودن به عدم و نیستی. همه ی ما می یابیم که از ازل موجود نبوده ایم و سابقه ی نیستی داریم. کمالات ما نیز چنین هستند و به طور کلی هیچ امر غیر حادثی نه در خود و نه در دیگران سراغ نداریم. اگر هیچ یک از نشانه های گذشته را برای تنبّه یافتن به مصنوعیت خود نمی دیدیم، همین ویژگی «حدوث» برای این امر کفایت می کند. هر عاقلی می یابد که نمی توان یک موجود حادث را غیر مصنوع و متکی به خود دانست.

### قائم به خود نبودن کمالات ما

آنچه تا این جا از آثار و نشانه های مصنوعیت گفتیم، مربوط به ماهیاتی نظیر خودمان بود که از خودشان هیچ کمالی ندارند و لذا آن ها را فقیر بالذات دانستیم. اما همین موجودات کمالاتی دارند که هیچ کدام ذاتی آن ماهیات نیستند. اکنون می خواهیم درباره ی همین کمالات قدری تأمل وجدانی نماییم. کمالاتی همچون نور علم، قدرت وجود چه سنخی دارند؟ آیا خود این ها را هم می توانیم فقیر بالذات بدانیم و «ظلمانی الذات» بنامیم؟ آیا این ها هم کمالاتشان به خودشان نیست؟ و اگر هست، چگونه می توانیم آن ها را مصنوع بدانیم؟

### نوری الذات بودن کمالات

ابتدا سؤال اول را پاسخ می دهیم: آیا این کمالات ظلمانی الذات هستند؟ به عنوان مثال آیا می توانیم نور علم را ظلمانی الذات بدانیم؟

ساده ترین راه برای یافتن پاسخ، توجه به این واقعیت است که ما اموری را کشف می کنیم و به تعبیر دیگر به آن ها علم پیدا می کنیم، اما می دانیم که مکشوفیت و معلومیت، عین ذات آن ها نیست، پس وجود علمی ثابت می شود که به واسطه ی آن، معلومات برای ما معلوم شده اند. بهترین مثال در این مورد علم هر کس به ذات خودش

است. هر انسان عاقلی خودش را می‌شناسد یعنی به ماهیت خود علم دارد و در واقع ذات و ماهیتش معلوم اوست. بنابراین «من» هم عالم هستم و هم معلوم، خودم خودم را می‌شناسم و از ظلمانیّ الذات بودنِ خودم آگاهم. این قطعی‌ترین علم ماست. حال سخن در این است که یک ماهیت ظلمانیّ الذات، چگونه معلوم خودش نیست. این علم از ذات ظلمانیّ او نمی‌باشد. اگر نور علمی نبود، ماهیت فاقد علم هرگز به خودش علم پیدا نمی‌کرد و حال که چنین علمی وجود دارد، می‌فهمیم که موجودی غیر ظلمانیّ الذات هست که منشأ علم شخص به ذات خودش می‌باشد. این موجود غیر ظلمانیّ الذات می‌نامیم. از این جا روشن می‌شود که کمال نوریت، ذاتی نور علم است و از آن قابل سلب نمی‌شود. نظیر همین بیان را می‌توانیم نسبت به کمال «وجود» مطرح کنیم. آیا وجود هم مثل ماهیت، ظلمانیّ الذات است یا این که مثل نور علم، خود عین کمال است؟ پاسخ به این سؤال شبیه پاسخی است که در مورد نور علم مطرح شد. ما خود را «موجود» می‌یابیم در حالی که موجودیت، ذاتی ما نمی‌باشد. یعنی همان طور که به تفصیل بیان شد، به خود، موجود نشده‌ایم. پس باید وجودی باشد که ماهیات ظلمانیّ الذات ما به آن موجود شده باشند. این وجود نمی‌تواند خودش ظلمانیّ الذات باشد، چون در این صورت آن هم برای موجود شدنش نیاز به وجودی پیدا می‌کند و بالاخره باید پای یک موجود غیر ظلمانیّ الذات در کار باشد تا موجودیت ماهیات توجیه و تفسیر شود. به این دلیل است که وجود نمی‌تواند ظلمانیّ الذات باشد و باید آن را نظیر علم، نوریّ الذات بدانیم که البته توضیح نور بودنش خواهد آمد.

### نیاز کمالات به ماهیت

اکنون باید پرسش دوم را پاسخ دهیم و آن این که کمال بودن نور علم و وجود و... به خودشان است، چگونه می‌توانیم مصنوعیت آن‌ها را توضیح دهیم؟ آیا

چیزهایی که خود عین نور و کمال هستند، غیر مصنوع نیستند؟ ما معتقدیم این کمالات هم - در عین کمال بودنشان - به ماهیتی که مالک آن هاست، نیازمند می باشند. برای روشن شدن این نیازمندی از مثال نور علم آغاز می کنیم. ابتدا به یک اصل معرفت شناسی توجه می دهیم و آن این که همه ی اظهار نظرهای ما در حوزه و قلموری که معرفت و شناخت داریم، مجاز است و نسبت به ماورای این حوزه نباید سخن بگوییم. قلمرو معرفت ما محدود به آن اموری است که وجدان می کنیم و اگر تصورات ما هیچ پایه و اساس وجدانی نداشته باشند، از جهت معرفتی بی ارزش هستند. حال با توجه به این اصل کلی باید بینیم معرفت ما نسبت به نور علم و نون وجود چگونه حاصل شده و چه وجدانی از آن ها داشته ایم. آیا عملی را می شناسیم که عالمی مالک آن نباشد؟ آیا اصلاً علم بدون عالم برای ما قابل فرض هست؟

ما می یابیم که علم ما متکی و نیازمند به خود ماست. این حقیقت را «من» در مورد «علم خودم» می یابم، «شما» در مورد «علم خودتان» می یابید و از هر عالم دیگری هم که پرسیم، همین مطلب را در مورد علم خودش می یابد و به آن اعتراف می کند به تعبیر دیگر تحقق «نور علم» من به این است که ملک «من» باشد و موجودیت «نور علم» هر عالمی به این است که ملک ماهیت آن عالم باشد و به طور کلی وقتی ماهیتی مالک «نور علم» می شود، آن علم در ذاتش تعلق به ماهیت دارد و قوام آن ملک به مالکش است. ما نمی توانیم مالک (ماهیت عالم) را کنار بگذاریم و ملک (علم آن عالم) را جدا از آن مالک داشته باشیم. تا آن جا که ما نور علم را وجدان کرده ایم، نمی توانیم وجود آن را بدون تعلق به مالک آن فرض کنیم و اگر از این فرض سخن بگوییم، در حقیقت علمی را که ملک یک عالم است، تصور کرده ایم؛ هر چند خود چنین نمی پنداریم. (۱)

نظیر همین مطلب در مورد نور وجود هم صدق می کند. ما از وجود چه شناختی داریم؟ بدیهی ترین معرفت ما به وجود به موجودیت خودمان بر می گردد. «من» خود

ص: ۳۸

۱- در فصل سوم همین بخش این مطلب را توضیح مبسوط خواهیم داد.



را «موجود» می‌یابم، «شما» خودتان را «موجود» می‌یابید و هر انسانِ عاقلی چنین وجدانی از خود دارد. حال آیا وجود «من» متعلق به من نیست؟ آیا وجود «شما» متعلق به شما نیست؟ و آیا وجودی را یافته‌ایم که ملک هیچ ماهیتی نباشد؟

اگر بخواهیم به اصل معرفت شناسانه‌ای که گفتیم، وفادار بمانیم، باید به صراحت بگوییم که ما هیچ شناختی از وجودی که ماهیتی به آن موجود نباشد، نداریم، معرفت ما نسبت به وجود، منحصر به مواردی است که یک ماهیتِ ظلمانیِ الذات به وجود، موجود شده است. ماهیت، ذاتاً فاقد هر گونه کمالی - از جمله موجود بودن - است و ما «وجود» را در بستر موجودیتِ ماهیات شناخته‌ایم. از همین جا می‌توانیم تا حدی به نور بودن وجود تنبّه پیدا کنیم. نور بودن وجود به این است که ماهیتِ ظلمانی (تاریک) و ذاتاً معدوم را در جهان هستی آشکار می‌نماید. خود ماهیت ذاتاً اقتضای موجودیت ندارد و لذا به ذاتِ خودش ظاهر نمی‌گردد، به وجود است که ماهیت ذاتاً فقیر از هیچ بودن خارج می‌شود و در صحنه‌ی عالم ظاهر می‌گردد.

اکنون می‌توانیم تصدیق کنیم که ما «نور وجود» را صرفاً به عنوان ملک یک ماهیت موجوده، می‌شناسیم و جدا از مالک آن، هیچ معرفتی نسبت به آن نداریم. تحقق «وجود» من به این است که «من» به آن موجود باشم یا به تعبیر دیگر ملک «من» باشد تحقق «وجود» شما به این است که «شما» به آن موجود باشید و ملک «شما» باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که «وجود» در ذات خود تعلق به ماهیت دارد یا به عبارت دیگر ملک ماهیت بودن (ملکیت)، ذاتی آن است. البته همان طور که در مورد نور وجود گفتیم، چه بسا در مقام تصوّر، وجود بدون موجود را فرض کنیم ولی این یک فرضِ حاکی از واقع نیست و در ادامه‌ی مباحث دلیل آن را توضیح خواهیم داد. (۱)

ص: ۳۹

۱-۱. توضیح این مطلب در فصل سوم همین بخش آمده است.

**حدوٲ کمالات به سبب حدوٲ ماهیت**

تا این جا روشن شد که انواری همچون نور علم و وجود برای تحقّق، به ماهیتی که مالک آن هاست. نیازمندند. همین باعث می شود که برخی ویژگی های ماهیت به ملک آن هم سرایت نماید. مهم ترین این ویژگی ها، «حدوٲ» است که مطابق آنچه گفتیم، هر ماهیتی حادث است و چون کمالات هم ماهیت وابسته به آن است، آن کمالات هم حادث خواهند بود، یعنی مسبوق به نیستی هستند. بنابراین کمالات همه ی انوار وجودی مانند علم، عقل، وجود و... به سبب حدوٲ ماهیت مالک آن ها، حادث می باشند. نتیجه ای که از همه ی این مباحث گرفته می شود، آن است که هیچ یک از کمالات ما - از جمله وجود - خارج از حوزه ی مصنوعیت نیستند و با این که نوری الذّات هستند و کمال بودن، ذاتی آن هاست، اما به دلیل وابستگی به ماهیت حادث، خودشان هم حادث می باشند و حدوٲ، خود از بهترین نشانه های مصنوعیت است.

ص: ۴۰

## فصل دوم: تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار

## ضرورت وجود صانع

پس از تبّه عقلانی (۱) به مصنوعیت خود و غیر خود - اعمّ از ماهیّات و انواری همچون علم و وجود - اکنون عاقل حقیقت دیگری را می‌یابد و به آن اقرار و اعتراف می‌نماید. این حقیقت عقلانی عبارت است از این که موجودات نیازمندی که ما دیده و شناخته ایم، نمی‌توانند به خود موجود باشند. اگر همه‌ی نیازمندا را در یک مجموعه جمع کنیم، همگی برای موجود شدنشان نیاز به وجود چیزی دارند که مانند آن‌ها محتاج نباشد. هیچ عاقلی نمی‌تواند بپذیرد موجوداتی که نیاز و وابستگی سراسر وجودشان را فرا گرفته، «به خود» موجود شوند. چیزی که قائم و متکی به خود نیست، چگونه ممکن است، «به خود» موجود شود؟ و اگر مجموعه‌ای از این نوع چیزها داشته باشیم، همین حکم در موردشان جاری می‌شود. هیچ‌گاه از جمع شدن موجودات نیازمند، بی‌نیازی حاصل نمی‌شود و تا پای یک «غیر نیازمند» ی در کار نیاید، هیچ‌کدام از آن نیازمندا موجود نمی‌شوند.

ص: ۴۱

---

۱- ۱. عقلانی به همان معنایی است که پیشتر گفته شد: «تبّه عاقل به نور علم».

این جاست که عاقل به ضرورت وجود «صانع» پی می برد و به تعبیر دیگر انکار «صانع» را قبیح می شمارد. به نور عقل، قبح نفی و انکار را کشف می کنیم. مقصود ما از تعبیر «صانع» همان موجود غیر نیازمندی است که تا به نیازمندا ضمیمه نشود، هیچ کدام از آن ها تحقق پیدا نمی کنند. وقتی عاقل تصدیق می کند که موجودات نیازمند و غیر متکی به خود، نمی توانند «به خود» موجود شوند، با همین تئبه عقلانی به ضرورت وجود «غیر نیازمند»ی که رافع نیازهای همه ی نیازمندا است، پی می برد. این موجود غیر نیازمند را «صانع» می نامیم. صانع آن موجودی است که هیچ یک از نیازهایی را که هما در خود و دیگران می بینیم. ندارد؛ نه نیازِ ظلمانی الدّات ها (ماهیات) و نه نیاز نوری الدّات ها (انواری همچون علم و وجود). بنابراین هیچ یک از نشانه های مصنوعیت در وجود صانع نیست. اگر یکی از این آثار در او باشد، او هم مصنوع خواهد شد و نیاز به صانعی دیگر پیدا می کند. در این صورت از آن صانع دیگر سؤال می کنیم که آیا نشانه ی مصنوعیت در او هست یا خیر؟ اگر باشد، به ضرورت وجود صانع سومی پی می بریم و همین طور این بحث ادامه می یابد تا آن که به صانعی برسیم که هیچ یک از نشانه های مصنوعیت را ندارد و این همان موجودی است که از آن به «غیر مصنوع» یاد می کنیم.

در واقع باید بگوییم مراد ما از کلمه «صانع» همین «غیر مصنوع» است، یعنی «موجودی که هیچ یک از نشانه های مصنوعیت در او نمی باشد». پس باید توجه داشته باشیم که از کلمه ی «صانع» هیچ تصویری غیر از این به ذهن ما خطور نکند. حقیقت این است که ما در مقام اثبات صانع و به نور علم و عقل، نه وجدانی از «صنع - ساختن» داریم و نه از «صانع - سازنده». هر معنایی از ساختن و سازنده را که در ذهن بیاید باید کنار بگذاریم، چون هیچ معنایی از «صانع» و «صنع» معقول و معلوم ما نیستند ما فقط همین مقدار می فهمیم که مصنوعات به خودشان نمی توانند موجود شوند و متکی به خودشان نمی توانند باشند. بنابراین عقلاً وجود موجودی که مصنوع نباشد، لازم می آید تا او رافع نیاز از نیازمندا و مصنوعات باشد. به همین «غیر مصنوع» صانع،

اطلاق می‌کنیم.

پس ما پس از تئبه به مصنوعیت خود و سایر موجوداتی که شناخته ایم، در گام دوم به ضرورت وجود صانع (با تعریفی که بیان شد) پی می‌بریم و این هر دو گام را عاقل در پرتو نور علم و عقل برمی‌دارد. البته همان طور که گفتیم هیچ تصوّر اثباتی از صانع (سازنده) و صُنْع (ساختن) و طور صانعیت (چگونگی ساختن) و امثال این‌ها نداریم و عاقل بدون آن که این امور، معلوم و مکشوف او شوند، به ضرورت وجود «نه مصنوع» متئبه می‌گردد.

## غیریت صانع با کمالات وجودی

### اشاره

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که: آیا نیاز ما با وجود نوری الذّات‌ها رفع نمی‌شود؟ آیا نمی‌توانیم همین انوار را صانع بدانیم؟ این سؤال از آن جا برمی‌خیزد که ما ماهیات را - که ذاتاً فقیر و فاقد هر کمالی هستند - به واسطه ی آن انوار، واجد کمال می‌یابیم. مثلاً خود را - که ذاتاً جاهل هستیم - به واسطه ی نور علم عالم می‌یابیم. یا این که خود را - که ذاتاً معدوم هستیم - به واسطه ی نور وجود، موجود می‌یابیم، پس آیا نمی‌توانیم رافع نیاز ماهیات - همچون خود - را همین انوار بدانیم؟ از سوی دیگر مگر موجودات نوری الذّات، خود عین کمال نیستند؟ اگر چیزی ذاتش عین کمال باشد، آیا باز هم نیاز به کمال بخش دارد؟ چیزی که ذاتاً فاقد کمال باشد، نیاز به موجودی دارد که کمالی به او عطا نماید؛ اما موجودی که خود عین کمال است، چه نیازی دارد تا دیگری آن را رفع نماید؟ بنابراین چرا موجود نوری الذّات خودش صانع نباشد؟ وقتی ذاتش عین نور است، چه نیازی به صانع دارد؟ ما نیازمندی این انوار را به وجود صانع می‌توانیم به سه دلیل اثبات کنیم:

### دلیل اول: حدوث کمالات

اولین دلیل از طریق ویژگی «حدوث» است که در فصل گذشته برای کمالات وجودی خود اثبات کردیم و روشن شد که این انوار وجودی به دلیل تعلق به ماهیتی که

ص: ۴۳

مالک آن هاست، محکوم به احکام آن ماهیت هستند و یکی از مهمترین این احکام، حدوث آن هاست که نشانه‌ی مصنوعیت و نیاز به صانع می باشد.

### دلیل دوم: مختار نبودن کمالات

کمالاتی همچون علم و وجود ذاتاً مقتضاهایی دارند و این اقتضای ذاتی با اختیار داشتن آن ها منافات دارد و همین دلیل بر نقص و نیازمندی آن هاست. فرض ما این است که نور بودن و روشنگری مقتضای ذاتی علم می باشد، و مقتضای ذاتی یک چیز از آن جدایی ناپذیر است. ما علمی که نور نباشد، نداریم و نمی توانیم فرض وجودش را بکنیم. ذات علم اقتضای روشنگری و کشف دارد، نمی تواند چیزی نور باشد اما کاشف نباشد مقتضای ذاتی یک چیز، از خود ذات تخلف ناپذیر است.

به طور کلی اگر صفت و خاصیتی ذاتی یک چیز باشد، از آن ذات تخلف نمی پذیرد اصطلاحاً می توان گفت: «الذاتی لایتخلف» ذاتی یک چیز از خود ذات تخلف نمی پذیرد، یعنی امکان ندارد «ذات» باشد و ذاتی آن به دنبالش نیاید. به عنوان مثال اگر چرب بودن ذاتی روغن باشد، امکان ندارد روغنی باشد اما چرب نباشد.

در این جا هم نور بودن (کاشف و روشنگر بودن) ذاتی علم است، بنابراین از آن تخلف نمی پذیرد. لذا هر جا علم باشد، خاصیت کشف هم دارد. هم چنین است وجود که خودش ذاتاً کمال است و لازمه‌ی ذاتی آن تحقق یافتن ماهیت به آن است. امکان ندارد وجودی باشد اما ماهیت بدان تحقق پیدا نکند. فراموش نشود که ما اصولاً نور وجود را به چیزی که موجودیت ماهیت به آن است، می شناسیم و هیچ تلقی دیگری وجداناً از آن نداریم. (۱)

اکنون با توجه به همین ویژگی می توانیم اثبات کنیم که انواری نظیر علم و وجود دارای اختیار نیستند. اختیار با مقتضای ذاتی داشتن نمی سازد. ذاتی یک چیز ضرورتاً

ص: ۴۴

---

۱- این جا مقصود مفهومی که از لفظ وجود می فهمیم، نیست بلکه خود وجود که به عنوان یک کمال نوری وجدان می شود، مراد است. در ادامه‌ی مباحث درباره‌ی مفهوم موجود سخن خواهیم گفت.

به دنبال آن می آید و آن ذات در این که ذاتی به دنبالش بیاید یا نیاید، اختیار ندارد. اگر ذات اختیار داشته باشد، می تواند آن ذاتی را به دنبال خود نیاورد، در حالی که «الذاتی لایتخلف». در مثال روغن و چربی، نمی توانیم برای روغن در چرب بودن اختیار قائل شویم. چون امکان ندارد روغنی باشد اما چربی نداشته باشد.

به همین جهت علم هم در نور بودن اختیار ندارد، منور بودن (اثر روشنگری داشتن) مقتضای ذاتی و ضروری نور علم است که از آن تخلف نمی پذیرد وجود نیز همین طور است. مقتضای ذاتی اش که تحقق یافتن ماهیت به آن است از خود آن تخلف پذیر نیست. پس وجود در تحقق دادن به ماهیت، مختار نیست، چون هیچ چیزی در به دنبال آوردن مقتضای ذاتی اش اختیار ندارد. بنابراین نور علم و وجود - که خود عین کمال هستند - مختار نمی باشند، لذا این که کدام ماهیت موجود شود و کدام نشود و این که هر ماهیتی چه بهره ای از نور علم داشته باشد یا اصلاً عالم نباشد، این ها هیچ کدام به اختیار نور وجود و نور علم نیست.

اگر بخواهیم تعبیر ملک و مالک را به کار ببریم، می توانیم بگوییم که اگر ماهیتی مالک وجود یا علم می شود، این مالک شدن به اختیار خود ملک (نور وجود یا نور علم) نیست، بلکه باید صاحب اختیاری برای این ملک قائل شویم که مالک شدن ماهیات به او برگردد و این صاحب اختیار همان است که «مملک» خوانده می شود، یعنی کسی که به اختیار او ماهیتی، مالک ملکی می گردد. این جاست که تصدیق می کنیم انواری همچون وجود و علم با این که خود عین کمال هستند و مانند ماهیات ذاتاً فاقد کمال نیستند، اما در عین حال «رب» یعنی صاحب اختیاری دارند. از این جهت است که ما این انوار را نیازمند می یابیم نیازمند به یک رب که می توانیم او را «رب الوجود» و «رب العلم» و... بنامیم. هم چنین تعبیر «خالق الوجود» و «خالق العلم» و... را هم می توانیم به او نسبت دهیم. پس این ها هم با این که نوری الذات هستند، اما متکی و قائم به خویش نمی باشند؛ بلکه قوامشان و اختیارشان به دست دیگری است و همان صاحب اختیار است که می تواند صانع بی نیاز باشد، نه اینها که

نیازمند و متکی به اویند. البته نفس اختیار نداشتن، خود عین نقص و نشانه‌ی مصنوعیت است و به این جهت هم می‌توانیم استدلال کنیم که انوار نمی‌توانند صانع باشند. بنابراین هرچند که روشنگری نور علم و موجود شدن ماهیت به نور وجود، ذاتی آن هاست، امّا این ویژگی آن‌ها را از قلمرو مخلوقیت و مصنوعیت خارج نمی‌کند. به بیان دقیق‌تر ذات همراه با ذاتیاتش مصنوع و متکی به صناعی غیر مصنوعند.

### دلیل سوم: وجود نقایص و کاستی‌ها

آنچه درباره‌ی اقتضای ذاتی انواری همچون علم و وجود گفتیم، از جهت دیگری نیازمندی آن‌ها را به یک صاحب اختیار (ربّ) اثبات می‌کند. همان‌طور که گفتیم مقتضای ذاتی نور علم، کشف و روشنگری و مقتضای ذاتی وجود، تحقق یافتن ماهیت به آن است. به این ترتیب علم داشتن عالمان و موجود بودن ماهیات موجوده، تفسیر و توجیه می‌شود، امّا جهل جاهلان و معدوم بودن ماهیاتی که نیستند، قابل توجیه نمی‌باشد. به عبارت دیگر چون نور علم اقتضای عالم شدن مالک آن را دارد، پس جاهل بودن را نمی‌توانیم به نور علم منسوب بدانیم. نور وجود نیز اقتضای موجود شدن ماهیات موجوده را دارد، پس نیستی‌ها را نمی‌توانیم به آن نسبت دهیم.

به بیان دیگر اگر در عالم، ما بودیم و این انوار، یعنی جز ماهیات ذاتاً فاقد کمال و انواری همچون علم و عقل و وجود که عین کمال هستند، دیگر هیچ خبری نبود و غیر این دو دسته موجود، چیز دیگری نبود، آنگاه نمی‌بایست نقص و کمبودی در علم با وجود ماهیات به چشم بخورد. از آن‌جا که مقتضای ذاتی نور علم، روشنگری و نفی جهل است و نیز مقتضای ذاتی نور وجود، تحقق و موجودیت ماهیات است؛ پس اگر هیچ عامل دیگری در کار نباشد، در آن صورت هیچ جهلی برای هیچ ماهیتی قابل توجیه نیست و هیچ نقص و کاستی در کمالات وجودی ماهیات هم تفسیر پذیر نمی‌باشد.

ما در این عالم در کنار علم، جهل می‌بینیم. عالمان علم محدودی دارند و جهل ایشان از علمشان بیشتر است. هم چنین نقص‌ها و کمبودهای متعدد در کمالات



وجودی همه‌ی ماهیّات می‌بینیم. علّت این کاستی‌ها چیست؟ اگر اراده و خواست مُملّکی در کار نباشد، این کمبودها چگونه توجیه می‌شوند؟

توجه شود که این نقص‌ها را نه می‌توانیم به خود انوار منسوب بدانیم و نه به خود ماهیّات. به انوار نمی‌توانیم نسبت دهیم، چون همان‌طور که گفتیم اقتضای ذاتی این‌ها نور بودن است و در ترتب مقتضای ذاتی خود اختیاری ندارند. نور علم قهراً طرد جهل می‌کند و نور وجود هم ضرورتاً باعث تحقّق ماهیّات می‌گردد و هیچ نقصی در عالم هستی باقی نمی‌گذارد. از طرفی این نقایص به خود ماهیّات هم بر نمی‌گردد، زیرا ماهیت فقیر محض است و هیچ سقّی و حدّی برای قبول کمالات ندارد. این مطلب نکته‌ی بسیار دقیق و شریفی است که با این که کاملاً وجدانی است، (۱) اما بر بسیاری از متفکران بشری مجهول مانده و ما کنون نمی‌خواهیم وارد نقل و نقد رأی ایشان بشویم. (۲)

اگر واقعاً تصدیق نماییم که تنها ذاتی ماهیّت (مثل «من») فقیر و نادر بودن آن است، معنای این سخن آن است که ماهیّت هیچ حدّ ذاتی برای مالک شدن کمالات مختلف ندارد و بنابراین اگر کمالی را نداشته باشد، این نقص به ذات آن بر نمی‌گردد.

ص: ۴۷

۱-۱. برای این که وجدان این مطلب ساده تر شود، رجوع فرمایید به کتاب عقل، دفتر اول، ص ۱۵۲ تا ۱۶۲.

۲-۲. در این جا برای آشنایان با اصطلاحات فلسفی به طور فشرده عرض می‌کنیم که در فلسفه‌ی صدرایی حقیقت وجود را همان خدا می‌دانند و او را به قول خودشان «فیاض علی الاطلاق» می‌نامند یعنی این که در صدور فیض وجود از ناحیه‌ی خدا حقیقت وجود هیچ معنی یا به قول متکلمان هیچ بخلی نیست. به این ترتیب نقایص و کاستی‌های وجودی را نمی‌توانند به خود وجود یا به قول اینان «خدا» نسبت دهند. در نظام فلسفه‌ی صدرایی لازمه‌ی فیاض علی الاطلاق بودن خدا یا وجود این است که او در افاضه مختار نباشد و در جایی که قابلیت هست، افاضه‌ی وجود واجب باشد. به تعبیر خودشان فاعل یعنی خدا در فاعلیت خودش تامّ می‌باشد و محدودیتی اگر هست به قابلیت قابل برمی‌گردد. پس همه‌ی نقص‌ها و کمبودها به قابل یعنی ماهیّات مربوط می‌شود. از طرفی ماهیت یعنی همان قابل یک امر واقعی و اصیل نیست، بلکه آن را اعتبار حدّ وجود می‌دانند توجه شود که ماهیت حدّ وجود هم نیست بلکه اعتبار حدّ وجود است - رجوع شود به توحید عملی و عینی ص ۱۶۷ تذییل مرحوم علامه‌ی طباطبایی بر مکتوب اول مرحوم شیخ ماهیت یک انتزاع ذهنی از حدّ وجود یک شیئی است و این چیزی که به دو مرتبه متأخر از وجود است چون حدّ وجود یک مرتبه متأخر از وجود و اعتبار حدّ وجود دو مرتبه متأخر از وجود است چگونه می‌تواند به وجود حدّ بزند؟ این مشکلی است که در فلسفه‌ی صدرایی راه حلّی ندارد اما در عرفان برای حلّ این مشکل که همان بحث سرّ قدر است تئوری اعیان ثابته‌ی مستجنّ در ذات حق را مطرح کرده‌اند که آن هم ایرادهای خاصّ خود را دارد و از محلّ بحث ما خارج است.

با این ترتیب اگر در عالم، موجودی غیر از انوار و ماهیات نباشد، باید ماهیات مختلف همه‌ی کمالات وجودی را بتمامه دارا باشند و هیچ گونه جهل و عجز و مرگ و... نباید داشته باشیم. همه‌ی عالم باید از علم و قدرت و حیات و... پر باشد و این در حالی است که ما کمبودها و نقایص را در حالات مختلف خودمان هم مشاهده می‌کنیم. گاهی عالم و گاهی جاهل هستیم. زمانی قادر و زمان دیگر عاجز می‌باشیم و بیماری و مرگ و میر و... در زندگی ما فراوان به چشم می‌خورد. در سایر انسان‌ها و غیر انسان‌ها هم این گونه چیزها به وضوح به چشم می‌خورد.

از این جاست که هر عاقلی پی می‌برد به این که باید پای «غیر»ی در کار باشد، موجودی که نه مثل ماهیات است و نه همچون نوری الذات‌ها. این «غیر» باید اختیار داشته باشد و همه‌ی تفاوت‌ها در کمالاتی که ماهیات مختلف مالک هستند به مشیت و اراده‌ی این «غیر» بر می‌گردد. هیچ ماهیتی به ذات خودش محدودیتی در قبول کمالات ندارد و انوار وجودی هم هیچ محدودیتی در کمالاتی که یک ماهیت مالک می‌شود، ایجاد نمی‌کنند. تنها عاملی که به کمالات یک ماهیت حد می‌زند و میزان بهره‌مندی او را از انوار وجودی اندازه‌گیری (تقدیر) می‌کند، همان موجودی است که او را صاحب اختیار (ربّ) عالمیان می‌نامیم. او ربّ الوجود، ربّ العلم، ربّ القدره و... یا خالق وجود، خالق علم، خالق قدرت و... است و ربّ همه‌ی مصنوعات می‌باشد و تنها موجودی که به معنای واقعی کلمه «نه مصنوع» یا «صانع» نامیده می‌شود، همسوست. این هم دلیل سوم برای آن که انوار وجودی نمی‌توانند صانع باشند.

خلاصه‌ی بحث در این فصل این شد که عاقل نشانه‌های مصنوعیت را هم در ماهیات (مانند «خود») و هم در انوار وجودی (مانند علم و قدرت و وجود) مشاهده می‌کند. این دو گونه مصنوع هر یک به شکلی ضرورت وجود صانع را اثبات می‌کنند که بدون وجود او آنچه در عالم مشاهده می‌کنیم، قابل تفسیر و توجیه نیستند. لذا نفی و انکار چنین صانعی قبح عقلی دارد. باید صانع مختاری باشد که ماهیات به اختیار او مالک کمالات وجودی شوند و لذا می‌توانیم او را «مَمْلُک» بنامیم یعنی کسی که به اراده و مشیت او هر مالکیتی مالک اندازه‌ای خاص از انوار وجودی می‌گردد.

## فصل سوم: مابینت میان صانع و مصنوعات

## مقصود صحیح از تعبیر «صانع مختار»

در دو فصل گذشته عقلاً به ضرورت وجود صانع مختار پی بردیم و مقصود از کلمه ی «صانع» را هم به طور صحیح بیان نمودیم. نکته ای که اکنون باید بیشتر مورد توجه ما قرار بگیرد این است که: حدّ کشف علمی (۱) ما در مورد غیر مصنوعات چیست؟ آیا وقتی تعبیر «صانع غیر مصنوع» را به کار می بریم، به نور علم و عقل چیزی از صانعیت او می فهمیم؟ و آیا تصویری از صُنع او می توانیم داشته باشیم؟ واقعیت این است که عاقل در همین حدّ می فهمد که امکان ندارد ماهیاتی و انوار وجودی ای باشند ولی صاحب اختیاری نداشته باشند. اگر همه ی ظلماتی الذّات ها و نوری الذّات ها را در یک مجموعه قرار دهیم، نمی توانیم این مجموعه را متّکی و قائم به خود بدانیم. همه این ها - با توضیحاتی که در دو فصل گذشته دادیم - نیازمند به غیر خودشان هستند. به تعبیر دیگر کار این ها به خودشان ختم نمی شود، همه ی این ها با هم نمی توانند عالم هستی را - با همه ی خصوصیاتِی که در آن مشاهده می کنیم - تفسیر و توجیه کنند. پس وقتی

ص: ۴۹

---

۱-۱. مقصود از تعبیر «کشف علمی» یعنی کشف به سبب نور علم.

می‌گوییم وجود صانع مختار برای این عالم ضرورت دارد، مقصودمان بیش از آنچه بیان کردیم، نیست. عاقل با علم و عقل خود درباره‌ی این که صانع این عالم کیست و چیست و اختیار او چگونه است، هیچ کشفی ندارد و لذا از اظهار نظر در این موارد ساکت و عاجز است. ما اگر بخواهیم در محدوده‌ی عقل و فهم خود سخن بگوییم، نمی‌توانیم چنین اظهار نظرهایی بکنیم. ما «صانع» می‌گوییم ولی بیش از این که «مصنوع نیست و اگر او نباشد، مصنوعات هم نیستند» چیزی از آن نمی‌فهمیم و اراده نمی‌کنیم. هم چنین او را «مختار» می‌دانیم ولی از این تعبیر همین قدر می‌فهمیم که او مانند انوار وجودی‌ای که مقتضاهای ذاتی دارند، نمی‌باشد (چون همان طور که گفتیم اقتضای ذاتی داشتن با اختیار نمی‌سازد). غیر از این مطلب هیچ معنای دیگری از مختار بودن او نمی‌فهمیم و بنابراین مجاز نیستیم که قدرت و اختیاری شبیه آنچه در خود می‌یابیم، به او نسبت بدهیم. چرا؟ چون همان طور که در گذشته بیان شد، قدرت اختیار هر چند برای ما کمال است، اما خود این کمال هم «مصنوع» و لذا «حادث» می‌باشد و اگر آن «صانع غیر مصنوع» هم بخواهد این گونه اختیار داشته باشد، او هم حادث می‌شود و این خود عین نیازمندی است. مهم این است که ما به نور علم هیچ کشفی از کمالاتی که مصنوع نباشند، نداریم و آنچه در موجوداتی نظیر خود می‌بینیم، همگی مصنوع و حادث هستند. پس اگر کمالی را به صانع نسبت می‌دهیم، به این معنا نیست که صفتی را در او کشف می‌کنیم، بلکه صرفاً او را از آثار و نشانه‌های مصنوعیت که در مصنوعات مختلف دیده ایم، «تنزیه» می‌کنیم. این حدّ تَبّه هر عاقلی است.

### عدم شباهت صانع با مصنوعات

حال با توجه به این نکته مهم عقلاً می‌یابیم که صانع نباید شبیه مصنوعات باشد و این سومین گام در مسیر اثبات عقلی صانع متعال است (گام اول کشف مصنوعیت بود و گام دوم ضرورت وجود صانع مختار). اگر صانعی که عقلاً به ضرورت وجودش پی بردیم، بخواهد چیزی شبیه ما (یعنی

ماهیات) یا شبیه به انوار وجودی (علم و وجود و...) باشد، آن گاه همان نیازمندی‌ها را خواهد داشت و دیگر متکی و قائم به خود نخواهد بود. به تعبیر دیگر اگر بخواهد صانعی باشد که آثار مصنوعیت و نیاز در او نباشد، عقلاً نباید شبیه مصنوعات باشد، سنخ وجودی اش باید با سنخ دو گونه مصنوعی که مایافته ایم (ماهیات و انوار وجودی) متفاوت باشد. اگر از سنخ‌انی‌هایی باشد که ما شناخته ایم، همان نیازمندی‌های آن‌ها را خواهد داشت و مصنوعی می‌شود که نیاز به یک صانعی دارد. بنابراین عقل، ما را ملزم به قبول وجود صانعی غیر شبیه به مصنوعات می‌کند. کمالات این صانع هم نباید همچون کمالات مصنوعات باشد، چون مصنوعات در کمالات خود هم محتاج هستند بنابراین اگر کمالات صانع هم شبیه مصنوعات باشد، خود محتاج و نیازمند می‌گردد. این عدم شباهت یا عدم سنخیت همان چیزی است که «مباینیت» نامیده می‌شود. وقتی می‌گوییم صانع مباین با مصنوعات است یعنی در ذات و کمالاتش شبیه و هم سنخ آن‌ها نیست. عقل ما قبح تشبیه صانع به مصنوعات را کشف می‌کند.

### معنای موجودیت صانع

بنابراین وقتی می‌گوییم: «صانع موجود است» باید توجه داشته باشیم که موجود بودن صانع مانند موجودیت دو گونه مصنوعی که دیده‌یم، نیست و نباید باشد، ما وقتی به خود اطلاق «موجود» می‌کنیم، مقصود این است که ماهیت ذاتاً معدوم ما به واسطه‌ی نور وجود، موجود شده است. در واقع «موجود» وصف ماهیتی است که از خود هیچ کمالی ندارد و وجود داشتن، ذاتی او نمی‌باشد. اگر موجودیت صانع غیر مصنوع هم این گونه باشد، لازم می‌آید او هم ماهیتی ذاتاً فاقد هر گونه کمال باشد که این خود عین مصنوعیت و نشانه‌ی نیازمندی است.

هم چنین اگر موجودیت صانع، شبیه موجودیت خود «وجود» باشد که یک مصنوع نوری الذات است، طبق آنچه در فصل گذشته بیان شد، نمی‌تواند متکی به خود و بی‌نیاز از غیر خود باشد. در این صورت او هم مصنوعی بیش نخواهد بود.

پس وقتی به صانع مباین با مصنوعات، نسبت «موجودیت» می‌دهیم، باید توجه

داشته باشیم که سنخ وجودی اش با دو گونه مصنوعی که می‌شناسیم، متفاوت است. البته ما در عالم مصنوعات همین دو گونه موجودیت را وجدان کرده ایم و بنابراین هیچ کشف علمی از نحوه‌ی موجودی صانع مابین با مصنوعات نداریم. به همین خاطر معنایی که از موجود بودن صانع می‌فهمیم، همین است که عقلاً نمی‌توانیم او را «معدوم» بدانیم، اما هیچ کشفی از سنخ وجودی او و طور موجودیتش نداریم و به دلیلی که گفته شد، عقلاً نباید شباهتی بین او و مصنوعات قائل شویم. حال اگر لفظ «موجود» را هم به همین معنا به کار ببریم (یعنی غیر معدوم)، می‌توانیم صانع را موجود بدانیم، ولی باید توجه داشته باشیم که اگر به مصنوعات موجود می‌گوییم و به صانع غیر مصنوع هم اطلاق می‌کنیم، لازمه‌ی این اشتراک در لفظ «موجود» سنخیت بین صانع و مصنوع نیست.

صفت دیگری که با عنایت به این بحث به صانع نسبت می‌دهیم، صفت «متعال» است. متعال یعنی برتر و مقصود از متعال بودن صانع، برتر بودن او از شباهت و سنخیت با مصنوعات است. لازمه‌ی مصنوع نبودن صانع، تعالی او از صفات و نشانه‌های مصنوعیت می‌باشد. از این رو صانع غیر مصنوع را «صانع متعال» هم می‌توانیم بنامیم. این هم نتیجه‌ی کشف عقل از قبح تشبیه صانع به مصنوعات است.

## تصوّرناپذیری صانع متعال

### اشاره

عدم مشابهت و سنخیت بین صانع و مصنوعات، حقیقت عقلی بسیار مهم دیگری را برای ما روشن می‌سازد که از آن به «تصوّرناپذیری صانع متعال» تعبیر می‌کنیم. تئبه به این حقیقت گام چهارم در اثبات صانع غیر مصنوع به شمار می‌آید. توضیح این مطلب نیاز به بیان دو مقدمه دارد:

### مقدمه‌ی اول: ذهن توانایی ابداع ندارد

مقدمه‌ی اول این است که: ذهن ما توانایی ابداع ندارد. تصوّر کردن کار ذهن است و ذهن ما توانایی تصوّر چیزی را که به نحوی آن را ادراک و وجدان نکرده، ندارد. ذهن

ص: ۵۲

فقط می‌تواند روی مُدَرَکاتِ انسان دخل و تصرف بکند. آنچه ما تصوّر می‌کنیم یا باید خودش را درک کرده و شناخته باشیم و یا ذهن ما بر اساس آنچه شناخته ایم صورت‌هایی برای ما ساخته باشد. گاهی در این جا اصطلاحات «تجریّد» و «ترکیب» و «شبیّه سازی» به کار می‌رود و مقصود این است که ذهن می‌تواند آنچه را که در قلمرو فهم و درک انسان قرار گرفته، از بعضی خصوصیاتش بکند (تجریّد یعنی کندن) و یا خصوصیات مختلفی را که در چیزهای مختلف دیده با هم ترکیب نماید. مثلاً ذهن ما می‌تواند «انسان هفت سر» را تصوّر بکند و البته چنین موجودی را هیچ‌گاه ندیده و به تعبیر دقیق کلمه «ادراک» نکرده (ادراک یعنی نیل و رسیدن به واقع یک چیز) اما انسان یک سر را دیده و شناخته است. ذهن می‌تواند در صورت ذهنی‌ای که از انسان یک سر دارد، دخل و تصرف نماید. ابتدا «تجریّد» نماید یعنی سر را جدا از بدن تصوّر نماید و سپس چند صورت مانند آن «شبیّه سازی» کند و همه‌ی آن‌ها را با صورت ذهنی بدن «ترکیب» نماید و به این وسیله یک انسان هفت سر تصوّر بکند.

مثال دیگر این است که ذهن ما می‌تواند صورت بدن انسانی را با سر یک حیوان ترکیب کند و انسانی با سر گاو تصوّر بکند. این جا هم تجریّد و ترکیب در مُدَرَکات او صورت گرفته است.

حال اگر ما هیچ درکی از انسان و سر او نداشته‌ایم و هیچ‌گاه انسان و حیوانی (مانند گاو) را ندیده بودیم، آیا باز هم ذهن ما می‌توانست انسان هفت سر یا انسانی با سر گاو تصوّر نماید؟ هرگز.

وقتی می‌گوییم ذهن انسان توانایی ابداع ندارد یعنی این که ذهن هیچ‌گاه نمی‌تواند از «هیچ» صورت بسازد. اگر از چیزی هیچ‌گونه ادراکی نداشته باشیم، ذهن نمی‌تواند از صفر صورت سازی کند. ممکن است دخل و تصرف‌های ذهن به طور مکرر انجام شود. یعنی یک بار صورت‌هایی را تجریّد و ترکیب نماید و سپس آن صورت‌های جدید را تجریّد و ترکیب کند و برای بار سوم و چهارم و... این دخل و تصرف‌ها را انجام دهد. این امر می‌تواند بارها و بارها تکرار شود و ذهن صورت‌هایی جدید بر اساس

صورت های قبلی بسازد؛ امّا نقطه ی شروع این سلسله باید جایی باشد که چیزی از طریق یکی از مجاری ادراکی (به نور علم) درک شده باشد. اگر هیچ ادراک اولیّه ای وجود نداشته باشد، ذهن از پیش خود نمی تواند چیزی را «اختراع» نماید. اختراع و ابداع یعنی «نوآوری» و منظور از اختراع یا ابداع ذهنی این است که ذهن بدون آن که مُدِرک و معلومی داشته باشد، از «هیچ» یک صورت خلق کند و به تعبیر دقیق تر «لامن شیء» (۱) چیزی را خلق کند. ذهن هیچ کس چنین قدرتی ندارد. همیشه تصوّرات انسان «من شیء» است یعنی «از چیزی» یا «علی شیء» است یعنی «بر طبق چیزی» یا «بر اساس چیزی»؛ به هر حال باید شیئی درک شود یعنی «محسوس» یا «معقول» یا به بیان کلی تر «معلوم» گردد، آن گاه «از» آن یا «طبق» آن، دخل ها و تصرّفاتی از قبیل تجرید و ترکیب یا شبیه سازی ذهنی صورت بگیرد تا از این طریق، تصوّرات ذهنی ساخته شود. اگر چنین پایه و اساسی ادراک نشود، ذهن بدون سابقه و به اصطلاح «لامن شیء» و لا علی شیء نه از چیزی و نه بر طبق چیزی» نمی تواند صورتی بسازد. این مقدمه ی اول.

### مقدمه ی دوم: صورت سازی از روی مصنوعات

دومین مقدمه این است که همه ی آنچه به نور علم، معلوم ما می شود، مصنوعات هستند که ما آن ها را وجدان یا ادراک کرده ایم. این ادراک به نور علم صورت می پذیرد و محدود به قلمرو مصنوعات می باشد. هر عاقلی تصدیق می کند که هیچ گونه کشفی - به نور علم - از آنچه غیر مصنوع باشد، ندارد. معلومات ما به طور کلی ماهیّاتی هستند که مکشوف ما شده اند، این ماهیّات حقایق ظلمانی الذّات هستند و «به خودشان» روشن و آشکار نیستند و به همین جهت برای مکشوف شدنشان به نوری خارج از ذاتشان که نور علم است، محتاج می باشند.

امّا خود نور علم البتّه به معنای دقیق کلمه معلوم ما نیست، هم چنین نور عقل، معقول نمی شود و در جای خود ثابت کرده ایم که نور علم به خودش و نور عقل هم به

ص: ۵۴

۱- ۱. «لامن شیء» یعنی از چیزی. این تعبیر دقیق تر از تعبیر «من لا شیء» به معنای «از هیچ» است.



خودش شناخته می شود این ها دیگر ماهیت ندارند چون ذاتشان ظلمانی نیست و لذا نوع معرفتشان با معرفت ماهیات متفاوت است. (۱)

قلمرو آنچه ما در عالم شناخته ایم، به همین دو گونه موجود محدود است: یا ماهیاتی هستند که به نور علم، معلوم ما می شوند و یا مثل خود نور علم و عقل به خودشان شناخته می شوند. حال اگر ذهن ما بخواهد صورت سازی کند، تنها می تواند «از» این دو گونه مصنوع و «بر طبق» این ها تصوّراتی را ایجاد نماید. در حقیقت آن چیزی (شیئی) که مایه ی اوّلیه ی ذهن برای تصوّرات «من شیئی» یا «علی شیئی» است، این دو نوع مصنوع می باشد و آنچه به ذهن ما خطور می کند، نتیجه ی تجریدها، ترکیب ها و شبیه سازی هایی است که روی همین دو گونه مخلوق انجام می شود. حدّا کثر توانایی ذهن ما همین است نه بیشتر. این هم مقدمه ی دوم. نتیجه ای که از این دو مقدمه بدست می آید، این است که چون ذهن ما توانایی ابداع ندارد، پس همه ی تصوّرات ذهن ما صورت هایی از مصنوعات هستند. تجرید و ترکیب و شبیه سازی و... و همه ی فعالیت های دیگر ذهن، نمی توانند تصوّری ایجاد کنند که به نوعی نشانگر مصنوعیت آنچه تصوّر شده، نباشد.

توجه کنید: منظور این نیست که تصوّر ذهنی خود یک مصنوع است، این که بدیهی می باشد و محلّ بحث نیست، مقصود این است که تصوّرات ما «حکایت کننده» از مصنوعات هستند و بنابراین هیچ تصوّری نمی تواند از صانع بی نیاز حکایت کند و این همان مطلوبی است که در صدد اثباتش بودیم (تصوّر ناپذیری صانع متعال). (۲)

ص: ۵۵

۱-۱. توضیح مبسوط این مطلب در کتاب عقل، دفتر اول، فصل ۳ از بخش ۲ آمده است.

۲-۲. البته توجه داریم که حقیقت نور علم و عقل را نمی توان تصوّر کرد و لذا معرفت انوار وجودی از طریق تصوّرات و مفاهیم امکان پذیر نیست رجوع شود به کتاب عقل، دفتر اول، ص ۲۸۷ و ۲۸۶ اما همین که این ها را نوری الدّات می دانیم و برایشان ویژگی هایی از قبیل مختار بودن و وابستگی به ماهیات قائل هستیم، به نوعی به تصوّر ما در آمده اند، ولی البتّه ذات نور از طریق تصوّرات و مفاهیم قابل کشف نمی باشد پس تصوّراتی که از روی انواری همچون علم تشکیل می دهیم با آنچه که بر اساس ماهیات می سازیم، متفاوتند: همان طور که حقایق نوری و ظلمانی هم کاملاً متفاوت هستند.

## عدم امکان سلب ذاتی در مقام تصوّر

برای روشن شدن بیشتر این مطلب باید به این نکته ی بدیهی توجه کنیم که اگر چیزی در ذاتش نیازمند باشد، هیچ گاه نمی توانیم از آن، تصوّر یک موجود ذاتاً بی نیاز را بسازیم. ذاتی هیچ چیز از خود آن قابل تجرید نمی باشد. بنابراین اگر «نیازمندی» ذاتی یک شیء باشد، نمی توانیم همان شیء را با صفت «بی نیاز» تصوّر نماییم. به عنوان مثال ماهیت ذاتاً نیازمند است و این ویژگی ذاتی از آن قابل سلب نمی باشد. به همین دلیل فرض وجود یک ماهیت بی نیاز، فرض نادرستی است. ماهیت اگر ماهیت باشد، در ذاتش نیاز و فقر وجود دارد و فرض ماهیت بی نیاز به فرض ماهیتی که ماهیت نباشد، می انجامد و این عین تناقض است. پس آنچه از مصنوعات شناخته ایم، اگر ماهیت باشد، با تجرید و ترکیب و شبیه سازی و... نمی توانیم از آن تصوّر چیزی ذاتاً بی نیاز را بسازیم. ذهن ما هر تصرّفی که در ماهیت انجام دهد، نمی تواند آن را از ویژگی ذاتی اش تجرید نماید، پس ما از این طریق به تصور صانع غیر مصنوع نخواهیم رسید.

اما غیر خود ماهیت، آنچه از مصنوعات می شناسیم، یا صفات نقص ماهیات است یا صفات کمالیه ی آن ها. صفات نقص مانند نادانی (جهل) و ناتوانی (عجز) و... خود عین نیازمندی هستند و از روی آن ها نمی توان موجود بی نیازی تصور نمود. اما صفات کمالیه مانند علم و وجود چطور؟ ما این صفات را همیشه در ماهیات دیده و شناخته ایم یعنی علم و وجودی که ما می شناسیم، ملک ماهیتی چون «من» است و فرض تحقق این ملک را به صورت رها و آزاد از هر مالکی نمی توانیم بکنیم. در فصل گذشته توضیح دادیم که کمالات (انوار) وجودی بدون ماهیات تحقق نمی پذیرند و با این که خود عین کمال هستند، اما برای موجودیت، نیازمند ماهیات ظلمانی الذّات می باشند. هم چنین مختار نبودن این انوار و نیازشان به ربّ و خالق خود رایان نمودیم. اکنون با توجه به همین دو ویژگی می توانیم اثبات نماییم که آنچه بر اساس این انوار وجودی تصور کنیم، باز هم ذاتاً نیازمند و غیر متکی به خود است.

## عدم امکان تصور موجود بی نیاز از روی مصنوعات

کسانی که می‌خواهند تصویری از یک موجود بی نیاز ارائه دهند، می‌گویند: «درست است که کمالات وجودی ما نیاز ذاتی و نشانه‌ی مصنوعیت دارند، امّا ما می‌توانیم از این کمالات و انوار وجودی با رفع نقایص و سلب محدودیت‌هایشان، تصور یک موجود بی نیاز را در ذهن خود بیاوریم. به عنوان مثال علم و قدرت ما محدودند، وجود ما هم نقایص و محدودیت‌های زیادی دارد. اما اگر همه‌ی حدود و نقایص این کمالات را در ذهن از آن‌ها سلب کنیم، آنچه می‌ماند تصور یک موجود نامحدود و بی نقص است که در علم و قدرت و وجود لایتناهی است».

برخی از دانشمندان برای تقریب مطلب به ذهن مثالی زده و فرموده‌اند:

تصور لایتناهی نیز همین‌طور است. مثلاً در این باره می‌اندیشیم که فضا متناهی است یا غیر متناهی... ذهن همچنانکه تصویری از متناهی دارد، تصویری هم از غیر متناهی دارد. در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لایتناهی را تصور کند، یعنی بخواهد غیر متناهی را نزد خود مجسم کند در حالی که آن تضای مجسم ذهنی، واقعاً غیر متناهی باشد، امکان پذیر نیست. ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند، آن‌گاه مفهوم کلی فضا و هم مفهوم محدودیت را تعقل کند، آن‌گاه مفهوم نفی و عدم را بر فضای محدود اضافه کند، امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم فضای نامحدود را تصور کرده است. (۱)

با این ترتیب ذهن از طریق تصور فضای متناهی و محدود و نفی حدود از ابعاد آن، می‌تواند فضای نامتناهی را تصور کند. هر کمال نامحدود را هم به همین صورت می‌توان تصور نمود: از طریق تصور کمال محدود و نفی حدود از آن. آنچه دیده و شناخته ایم، محدود و متناهی است؛ اما می‌توانیم به طریقی که ذکر شد، امور نامتناهی و نامحدود را هم که در خارج ندیده ایم، در ذهن تصور کنیم.

حال اگر به همین ترتیب «علم نامحدود»، «قدرت لایتناهی» و «وجود نامحدود»

ص: ۵۷

را تصوّر کنیم، آیا تصوّری از یک موجود بی نیاز و غیر مصنوع در ذهن نیاورده ایم؟ آیا نمی توانیم این گونه صانع متعال را به تصور خود درآوریم؟

پاسخ این پرسش ها را با دقت در مطالب گذشته می توانیم پیدا کنیم. چنان که گفتیم ذهن ما توانایی ابداع (خلق لامن شی) ندارد و صرفاً می تواند در آنچه ادراک نموده، دخل و تصرف هایی بکند و به این صورت تصورات جدیدی بسازد. در مثال تصوّر فضای نامتناهی دقیقاً همین کار صورت گرفته است. ما فضای محدود و متناهی را دیده و شناخته ایم سپس حدود ابعاد آن را در ذهن خود، برداشته ایم و این گونه، فضای نامتناهی را تصور کرده ایم. این تصور جدید یک تصور بدیع نمی باشد، بلکه دقیقاً روی همان «فضا» بی که ابتداءً شناخته ایم، یک سری تجریدها و ترکیب های ذهنی صورت داده ایم و به تصور فضای نامتناهی رسیده ایم. به همین دلیل است که فضا بودن در متصوّر ذهنی ما حفظ شده است.

حال سخن در این است که هر چند ابعاد نامتناهی فضا را با حفظ فضا بودن آن، تصوّر کرده ایم، اما آیا این تصوّر، از یک موجود واقعاً نامحدود و نامتناهی حکایت می کند؟ آیا خود «فضا بودن» حدّ و تناهی به شمار نمی آید؟ بله، فضای نامتناهی فقط برخی از محدودیت ها را ندارد که آن هم مربوط به ابعاد آن می شود و از همین جهت می توانیم آن را نامتناهی و محدود بدانیم. اما حداقل یک محدودیت ذاتی دارد و آن هم مربوط به سه بُعد داشتن آن است. این محدودیت ذاتی از فضا قابل سلب نمی باشد، چون فرض سلب آن به نفی فضا بودن فضا منتهی می گردد، فضایی که سه بعد نداشته باشد، فضا نیست. پس ما وقتی فضای نامتناهی را تصور می کنیم، ذات از هر جهت نامحدود را تصور نکرده ایم؛ بلکه صرفاً یک چیز ذاتاً محدود را با ابعاد نامحدود تصوّر نموده ایم.

### حدود ذاتی کمالات وجودی

عین همین بیان در مورد کمالات و انوار وجودی هم جاری می شود. اگر ما «علم نامحدود» را تصوّر کنیم، در حقیقت چه چیزی را تصوّر کرده ایم؟ آیا این تصوّر ابداعی

و اختراعی است یا از روی چیزی آن را ساخته ایم؟ و به فرض اخیر، آن چیز چیست؟ قطعاً ذهن ما از روی علم‌هایی که داریم، تصور علم نامحدود را به وجود آورده است. علم ما محدودیت‌های زیادی دارد، ذهن کدامیک از این محدودیت‌ها را می‌تواند از آن سلب نماید؟ آیا همه‌ی ویژگی‌های آن قابل سلب می‌باشد؟

پاسخ این است که خیر، ذهن فقط محدودیت‌های غیر ذاتی علم را می‌تواند از آن سلب نماید و آنچه ذاتی آن می‌باشد، به هیچ وجه از آن قابل تجرید نیست. به عنوان مثال بخشی از علوم ما را احساسات ما تشکیل می‌دهد، احساساتی نظیر دیدن و شنیدن و... ما در احساس‌های خود به ابزار و ادوات مادی و جسمانی نیازمندیم: با چشم می‌بینیم، با گوش می‌شنویم، با زبان می‌چشمیم... این‌ها محدودیت‌های حسی ما هستند به طوری که اگر هر یک از آن ادوات را نداشته باشیم، از داشتن یکی از حواس محرومیم و هر حسی را که فاقد باشیم، علم مربوط به آن را نیز فاقد هستیم (من فقد حساً فقد علماً).

می‌توانیم در ذهن خود (مقام تصور) علم را از این محدودیتش تجرید نماییم و فرض کنیم علم به دیدنی‌ها بدون نیاز به چشم و علم به شنیدنی‌ها بدون داشتن گوش و علم به چشیدنی‌ها بدون احتیاج به زبان و... حاصل می‌گردد. این فرض‌ها امکان‌پذیر است و این گونه محدودیت‌ها که در علم ما هست، همگی در ذهن از آن قبایل سلب می‌باشد. این‌ها ویژگی‌هایی هستند که ذاتی علم ما نیستند. چطور؟

علم ما به دیدنی‌ها ذاتاً نیازمند به وجود چشم نیست و آگاهی ما از شنیدنی‌ها ذاتاً متوقف به بودن گوش نمی‌باشد و عالم شدن به چشیدنی‌ها ذاتاً نیاز به زبان ندارد و... این نیازها را ما در عمل و به تجربه درک کرده ایم نه این که ضرورت داشته باشد. کاملاً می‌توانیم فرض کنیم همان علمی که با دیدن به چشم برای ما حاصل می‌شود، از طریق دیگری به وجود آید، این فرض به تناقض نمی‌انجامد. هر فرض دیگری هم که به نفی ذاتی علم ما نینجامد، امکان‌پذیر می‌باشد، اما آیا همه‌ی ویژگی‌های علم ما این گونه است؟

آیا می‌توانیم علمی را فرض کنیم که در عین علم بودن، نورِ الدّات نباشد؟ آیا نور بودن از علم قابل سلب است؟ روشن است که این ویژگی، ذاتی علم است و به همین دلیل نه در خارج و نه در ذهن از آن قابل سلب نمی‌باشد. ما علمی را که نورِ الدّات نباشد، نه شناخته ایم و نه می‌توانیم فرض وجودش را بکنیم. فرض علم غیر نورِ الدّات، به نفعی آن می‌انجامد و به تعبیر دیگر تناقض آمیز است؛ چون لازمه‌ی آن، بودن علمی است که علم نباشد. پس ما هیچگاه همه‌ی ویژگی‌های علمی را که وجدان کرده ایم، نمی‌توانیم از آن - در ذهن - سلب نماییم، بلکه صرفاً برخی جهت محدودیت را می‌توانیم - در مقام تصوّر ذهنی - از آن بگیریم. درست مثل فضای نامتناهی که در ذهن برای ما قابل تصوّر است، ما می‌توانیم ابعاد فضای متناهی را - در ذهن نامحدود فرض کنیم ولی نمی‌توانیم ویژگی سه بعد داشتن را که ذاتی فضا است، از آن بگیریم. به همین ترتیب علمی را که نورِ الدّات نباشد، نمی‌توانیم تصوّر نماییم. پس، از «علم نامحدود» چه تصویری می‌توانیم داشته باشیم؟ علم نامحدود، علمی است که بعضی محدودیت‌هایی را که ما در آن دیده ایم، ندارد؛ نه این که هیچ محدودیتی نداشته باشد. اگر همه‌ی حدود و نقایص علمی را که دیده و شناخته ایم، نداشته باشد، اما قطعاً نورِ الدّات هست و همین نور بودن خودش یک محدودیت ذاتی است که در ذهن نیز از آن قابل سلب نمی‌باشد. ما در مقام تصوّر، همین ویژگی ذاتی علم را نگه می‌داریم و سایر خصوصیات که مربوط به علم ناقص خودمان است، از آن سلب می‌نماییم.

بنابراین علم نامحدودی که ما تصوّر می‌کنیم، از همه‌ی جهات نامحدود و نامتناهی نیست، بلکه حدّ ذاتی خود - یعنی همان نورِ الدّات بودنش - را حفظ کرده است. مقصود ما از کلمه‌ی «حدّ» همان نیاز و نقص است که نشانه‌ی مصنوع بودن نور علم می‌باشد، همان نیازی که انوار وجودی نظیر علم را محتاج به ربّ و خالق خود می‌نماید. ما در فصل گذشته دو جهت نیاز در انواری نظیر نور علم را روشن ساختیم: یکی وابسته بودن آن‌ها به ماهیتی که مالک آن‌هاست و دوم اختیار نداشتن آن‌ها. این ویژگی‌ها هر دو ذاتی انوار و کمالات وجودی هستند. با این ترتیب علم و وجود و...

اولاً بدون ماهیتی که مالک آن‌ها باشد، تحقّق ندارند و به همین جهت - چنان که در فصل دوم گذشت - محوم به احکام ماهیت نظیر «حدوث» هستند. یعنی علم و وجودی که ما می‌شناسیم، «حادث» هستند. ثانیاً از خود اختیاری ندارند؛ نه علم در روشنگر بودنش اختیار دارد و نه وجود در تحقّق یافتن ماهیّات به آن مختار است، بلکه مقتضای ذاتی آن‌ها ضرورتاً بر آن‌ها مترتب می‌شود.

### حکایت تصوّرات ذهنی از مصنوعات نیازمند

نکته‌ی مهم این است که این لوازم از این انوار وجودی قابل سلب نیستند و ما در ذهن هم نمی‌توانیم این‌ها را از مقتضاهای ذاتی خود تجرید نماییم. بنابراین وقتی از «وجود نامحدود» سخن می‌گوییم، فقط می‌توانیم برخی از نقایص و محدودیت‌های وجودی خود و امثال خود را از «وجود» - در ذهن - سلب نماییم، امّا هرگز نمی‌توانیم «وجود» را از خصوصیات ذاتی اش تجرید کنیم. بنابراین «وجود نامحدودی که در ذهن تصوّر کرده ایم، از چیزی حکایت می‌کند که نقایص و حدود غیر ذاتی وجود را در موجوداتی که می‌شناسیم، ندارد؛ امّا در عین حال حادث و غیر مختار است.

حدوث و عدم اختیار به نوری الذّات بودن وجود مربوط می‌شود که ما در ذهن هم نمی‌توانیم این خصوصیات را از وجودی که شناخته ایم، سلب نماییم و این‌ها نشانگر نقص و حدّ ذاتی وجود - در حوزه‌ی شناخت بشر - هستند. پس با تصوّر «وجود نامحدود» از یک جهت، همان کاری را که در تصوّر کردن فضای نامتناهی انجام می‌شود، تکرار کرده ایم، یعنی یک شیء ذاتاً محدود را از بعضی ابعادش نامحدود فرض کرده ایم. وجودی را که ذاتاً مصنوع و نیازمند است، از بعضی نقایص و محدودیت‌هایی که در موجوداتی مثل ما دارد، تجرید کرده ایم.

با این ترتیب نیاز ذاتی وجود، همچنان باقی است و اگر هم اسم نامحدود، روی آن بگذاریم، فقط بعضی حدود را در ذهن از آن سلب نموده ایم، امّا حدّ و نقص ذاتی آن - که به نوری الذّات بودنش مربوط است - کماکان باقی می‌ماند و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. لذا تصوّر ما از «وجود نامحدود» در حقیقت از یک مصنوع نیازمند حکایت

می‌کند نه از صانع بی‌نیاز.

نتیجه‌ی بحث این است که ما با تجرید کمالات وجودی و نامحدود فرض کردن آن‌ها هم نمی‌توانیم تصوّر یک موجود غیر مصنوع را در ذهن بیاوریم. همه‌ی آنچه می‌توانیم تصوّر کنیم، نقص ذاتی و نشانه‌ی مصنوعیت دارد و ذهن ما - چون توانایی ابداع ندارد - نمی‌تواند از مرز مصنوعیت عبور نکرده، ذات غیر مصنوع را تصوّر نماید. پس هر تلاشی برای اثبات امکان تصوّر صانع متعال - از هر طریقی که انجام شود - غیر منطقی و بی‌نتیجه است.

ص: ۶۲



## فصل چهارم : تنزیه صانع متعال

## معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن

آنچه تا کنون در پرتو نور عقل فهمیدیم این است که مصنوعات باید متکی به موجودی باشند که مانند خود آن‌ها نیازمند نباشد. این موجود را صانع غیر مصنوع می‌نامیم. اگر هم گاهی صفت «غیر مصنوع» را به کار نبریم، اما مرادمان در بحث فعلی از صانع، همان صانع غیر مصنوع است، صناعی که شباهتی به مصنوعات ندارد. ما در قلمرو مصنوعات - حتی کمالات و انوار وجودی - چیزی که نیازمند و متکی به غیر خود، نباشد سراغ نداریم و آنچه را هم که در ذهن می‌آوریم، برگرفته از همین موجودات ذاتاً نیازمند است. به همین دلیل همه‌ی تصوّرات ذهنی ما به نوعی حکایت گر مصنوعات هستند. اکنون می‌توانیم گام پنجم را در بحث اثبات صانع برداریم که همانا «تنزیه» اوست. (۱)

ابتدا باید معنای تنزیه روشن شود. تنزیه یعنی میزگی دانستن و تنزیه صانع یعنی

ص: ۶۳

---

۱- ۱. گام اول: کشف مصنوعیت مصنوعات، گام دوم: ضرورت وجود صانع مختار، گام سوم: عدم شباهت صانع با مصنوعات مبیانت، گام چهارم: تصوّر ناپذیری صانع متعال.

مبّری دانستن او از صفات مصنوعات. این تنزیه کار عقل است. ما عقلاً می‌یابیم که نمی‌توانیم ویژگی‌های مصنوعات را به صانع نسبت بدهیم و به همین جهت باید صانع را از این ویژگی‌ها منزّه بداریم و هیچ‌یک از این‌ها را به او نسبت ندهیم. به تعبیر دیگر نسبت دادن خصوصیات مصنوعات را به صانع عقلاً قبیح می‌یابیم.

### تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات

البته همیشه وقتی کلمه‌ی «تنزیه» به کار می‌رود، تنزیه از صفات نقص به ذهن انسان خطور می‌کند. معمولاً کسی ارواحنا فداء که تنزیه می‌کنیم، از یک سری نقایص مبّری می‌داریم. از طرفی صفات خود را هم گاهی به صفات نقص و صفات کمال، تقسیم می‌کنیم. مثلاً جسم داشتن خود را نقص می‌دانیم، اما علم و قدرت را جزء صفات کمالیه‌ی خود می‌شماریم. با این ترتیب تنزیه صانع متعال به چه معناست؟ آیا مراد از این تنزیه، مبّری دانستن او تنها از صفات نقص مصنوعات است یا باید صفات کمالیه را هم از او نفی کنیم؟ در فرض دوم آیا تنزیه صانع از کمالات مخلوقات، خود نوعی نسبت دادن نقص به او نیست؟

به نظر می‌آید پاسخ این پرسش‌ها در پرتو مطالب گذشته، روشن باشد. درست است که ما برخی از صفات خود را صفات نقص و برخی دیگر را صفات کمال می‌شماریم ولی در عین حال توجه داریم که همان صفات کمالیه نیز در ذات خود دارای نقص و محدودیت ذاتی هستند. علم و قدرت جزء کمالات ما به شمار می‌آیند ولی در ذات خود نیاز به ربّ و خالق دارند، یعنی ذاتاً مصنوع و متکی به غیر خود هستند. لذا اگر بخواهیم این کمالات را به صانع نسبت بدهیم، او هم مصنوعی شبیه خود این‌ها می‌شود و دیگر غیر مصنوع نخواهد بود.

به عبارت دیگر اگر کمالات صانع هم از سنخ کمالات ما باشد، او در ذات خود نیازمند و محتاج می‌شود و در واقع همه‌ی آنچه کمال مصنوعات به شمار می‌آید، برای صانع متعال، نقص و محدودیت است و عقلاً باید او را از این ویژگی‌ها تنزیه نماییم. نتیجه این که صانع متعال، هم از صفات نقص و هم از صفات کمالیه‌ی مصنوعات تنزیه

می شود، اما آیا لازمه‌ی تنزیه او از کمالات، نسبت دادن به نوعی نقص و محدودیت به صانع نیست؟

### اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن

گاهی می گویند اگر صفات نقص همچون جهل را از صانع نفی می کنیم، هیچ اشکالی لازم نمی آید ولی اگر علم را که یک کمال است از او سلب نماییم، لازمه اش این است که او را جاهل بدانیم. علم و جهل نقیضین هستند، اگر یکی نفی شود، دیگری اثبات می گردد. همان طور که اجتماعی نقیضین محال است، ارتفاع هر دو نیز (از موضوع واحد) امکان ندارد. یعنی نمی توانیم بگوییم چیزی نه عالم است نه جاهل (به فرض این که مراد از جهل، عدم علم باشد) اگر جاهل نباشد، عالم است و اگر عالم نباشد حتماً جاهل است. بنابراین لازمه‌ی نفی علم از صانع، نسبت دادن جهل به اوست.

برای روشن شدن حق مطلب باید ببینیم که وقتی کمالی همچون علم را از صانع متعال نفی می کنیم، در حقیقت او را از چه چیزی تنزیه می کنیم. با توضیحات گذشته فهمیدیم که ما آن حقیقت نوری الذات را که در ذاتش نیاز و اتکا به غیر، می باشد از صانع سلب می کنیم و هیچ تلقی و تصوّر دیگری هم از علم - به عنوان چیزی که برای ما کمال است - غیر از این نداریم، عقل، ما را به این تنزیه ملزم می نماید، چون نسبت دادن این حقیقت نوری به صانع متعال نقص او محسوب می شود. مفاد این تنزیه این است که ما عقلاً نمی توانیم علمی را که در ذاتش وابستگی و اتکا به غیر هست، به صانع متعال نسبت دهیم، پس ما با این تنزیه او را جاهل ندانسته ایم، بلکه صرفاً علم نوری الذاتی که خود را به آن عالم می یابیم، از صانع نفی کرده ایم و این تنزیه، نفی هر گونه علمی را از او نمی کند.

توضیح این مطلب این است که جهل یعنی نادانی و نقیض آن مطلق علم است که شامل هر گونه آگاهی میشود. ما اگر نوعی خاصی از علم را که در مصنوعات مشاهده می کنیم، از صانع نفی کنیم، لازم نمی آید که او را جاهل بدانیم. بله، جهل نقیض علم است، اما مطلق جهل با مطلق علم نقیض یکدیگرند؛ نه مطلق جهل با نوع خاصی از

علم. ما صانع متعال را جاهل نمی دانیم ولی عملی را که در مخلوقات دیده ایم هم به او نسبت نمی دهیم، این جا ارتفاع نقیضین لازم نمی آید، چون علم مخلوقی نقیض جهل نیست. (۱) «الف» وقتی نقیض «ب» است که نه با او قابل جمع باشد و نه با هم قابل رفع. در حالی که این جا (در صانع متعال) نه علم مخلوقی هست و نه جهل. پس اگر صانع را از یک کمال مخلوقی (مانند علم) تنزیه کنیم، هیچ نقصی را به او نسبت نداده ایم.

### معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال

اما اگر گفته شود که: آیا ما جز علم مخلوقی، تلقی دیگری از علم داریم؟ و اگر نداریم، چه عملی را به صانع متعال نسبت می دهیم؟ جواب این است که ما هیچ شناختی از علم غیر مخلوقی نداریم و جز نور علم - که آن را با محدودیت هایش وجدان کرده ایم - تلقی دیگری از حقیقت علم نداریم، آیا اگر می گوییم صانع متعال علم دارد، مقصودمان این نیست که او کمالی شبیه به آنچه در ما هست، دارد. عقلاً نمی توانیم علم او را شبیه به علم های مخلوقی بدانیم. پس، از نسبت دادن علم به او چه می فهمیم؟ آنچه ما می فهمیم اصل آگاهی داشتن اوست بدون آن که بخواهیم برای آن مدل و سنخی تعریف کنیم. در واقع هر گونه تصویری از نحوه ی علم را باید از او نفی نماییم و به هیچ وجه برای آن طور و کیفیت قائل نشویم. اشتباهی که گاهی در این جا از صانع نفی می کنیم و صرفاً «حقیقه العلم» را به او نسبت می دهیم. آن گاه برای همین حقیقت علم، تصویری ارائه می کنند که دقیقاً از تشبیه به علم مصنوعات حاصل می شود.

به عنوان مثال در فلسفه ی صدرایی (حکمت متعالیه) علم انسان را به علم حصولی و حضوری تقسیم می کنند و آن گاه حقیقت علم را همان حضور دانسته و آن را با وجود مجرد یکی می دانند. از طرف دیگر چون صانع متعال هم مجرد است، پس حقیقتش ص: ۶۶

---

۱- ۱. نقیض در این جا به همان اصطلاح منطقی اش مراد است. نقیضین به دو چیزی گفته می شود که با حفظ وحدت های هشتگانه ای که در علم منطقی مطرح شده، با هم نه قابل جمعند و نه قابل رفع. النقیضان لایجمعان و لایرتفعان.

عین علم حضوری خواهد شد.

ما در این جا قصد نداریم نظریات مختلف فلسفی را درباره ی حقیقت علم توضیح دهیم و نقدهای وارد بر هر کدام را بیان کنیم. (۱) غرض صرفاً بیان مثالی است که صرف نظر از صحت و سقم آن، نشان می دهد «حقیقت علم مورد ادعای صدرثیان در حقیقت همان علم حضوری انسان است که آن را به صانع هم نسبت می دهند.

همان طور که پیش از این هم اشاره کردیم، علم انسان - هر چه باشد - ذاتاً مصنوع و متکی به غیر است، بنابراین به هیچ وجه نمی توانیم آنرا الگویی برای شناخت علم صانع متعال قرار بدهیم. عقل حکم می کند که کمالات صانع را نباید شبیه آنچه در مصنوعات است، بدانیم. پس هر گونه تلقی از حقیقت علم که به نوعی سر در علم مخلوقی داشته باشد، عقلاً قابل اسناد به صانع نیست. با این ترتیب نتیجه ی بسیار روشن و مستدلّی به دست می آید و آن این است که آنچه از علم صانع متعال می فهمیم، صرفاً تنزیه او از جهل و نادانی است و هیچ معنایی بیش از این، از نسبت دادن علم به او درک نمی کنیم. اگر بخواهیم از این معنا یک قدم جلوتر بگذاریم، ناچار تصویری برگرفته از علم مخلوقی خواهیم ساخت و آن را به صانع نسبت خواهیم داد. اگر نخواهیم به چنین محذوری بیفتیم، باید از گام اول جلوتر نیاییم. مقصود ما از نسبت دادن اصل علم و آگاهی به صانع متعال صرفاً همین یک قدم می باشد.

### به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع

حفظ این مرز بسیار مهم است. از طرفی نمی توانیم از علم صانع تصویری در ذهن بیاوریم و آن را شبیه علم مصنوعات بدانیم و از طرف دیگر عقلاً ناچاریم اصل علم و آگاهی را برای صانع قائل شویم، چون نفی این مقدار هم به معنای نسبت دادن جهل و

ص: ۶۷

۱- ۱. مشروح این بحث را می توان در بخش اول کتاب «مسأله ی علم» اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان ملاحظه نمود.

نادانی به اوست. نتیجه این که معنای عالم دانستن صانع چیزی جز نفی جهل از او نیست. ما وقتی او را عالم می دانیم، در حقیقت او را از هر گونه جهلی تنزیه می کنیم. حال هر چه بگوییم: «جاهل نیست» و چه گفته شود: «عالم است»، اگر همان معنایی را که اشاره شد، قصد کنیم، تفاوتی نمی کند. مهم این است که از «علم» یا «نفی جهل» هیچ معنایی با تشبیه به علم مصنوعات تصور نکنیم. البته توجه داریم که ماندن روی این مرز و عدم لغزش از آن بسیار مشکل است. ما بسیاری از اوقات به صورت ناخودآگاه، همان کمالاتی را که در مصنوعات دیده ایم، با ابعادی نامتناهی (نظیر فضای نامتناهی) به صانع نسبت می دهیم و این مشکل وقتی که تعبیر اثباتی و ایجابی به کار می بریم، احتمال وقوع بیشتری دارد. مثلاً وقتی می گوییم: «صانع عالم است»، این لغزش فکری بیشتر پیش می آید نسبت به زمانی که همان معنا را، با نفی و به صورت سلبی تعبیر کنیم، یعنی بگوییم: «صانع جاهل نیست».

پس هر چند که «عالم است» و «جاهل نیست» در معنا مترادفند، ولی برای جلوگیری بیشتر از وقوع در تشبیه به مصنوعات، می گوییم: مراد از عالم بودن صانع متعال چیزی جز نفی جهل از او نیست. با این که می دانیم اگر کسی «عالم» را هم به همین معنا به صانع نسبت بدهد، هیچ خطایی مرتکب نشده است. به هر حال مهم، حفظ روح معنایی است که بیان کردیم.

### آیا اطلاق «موجود» و «وجود» بر صانع متعال صحیح است؟

#### اشاره

حال با عنایت به دقت های فوق باید بررسی کنیم که آیا می توانیم لفظ «وجود» و «موجود» را به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر. به عبارت دیگر آیا می توانیم بگوییم صانع وجود است یا موجود است؟ در پاسخ باید ابتدا معنای مورد نظر از لفظ «وجود» و «موجود» را بدانیم.

#### یک معنای «موجود» و «وجود»

در فصل گذشته بیان شد که وقتی به ماهیتی نظیر خود اطلاق «موجود» می کنیم،

ص: ۶۸

آنچه وجداناً می‌یابیم این است که آن ماهیتِ ظلمانیِّ الدّات مالکِ نور وجود می‌باشد و به «وجود» تحقّق دارد. با این عنایت، «موجود» وصفِ ماهیت است، چون آنچه مالکِ نور وجود می‌گردد، باید یک ماهیتِ ظلمانیِّ الدّات باشد. امّا لفظ وجود به ماهیت - مثل «من» - اطلاق نمی‌شود و مقصود از آن خود نور وجود است. با توجه به این معنا به «خود»، «وجود» نمی‌گوییم، چون «من» ظلمانیِّ الدّات و «وجود» یک حقیقتِ نوریِّ الدّات است و این دو به یکدیگر قابل حمل نیستند. حال اگر لفظ «وجود» و «موجود» را به این معانی مذکور، به کار ببریم، هیچ کدام بر صانع متعال قابل اطلاق نیستند. صانع نه ماهیت است که بتوان آن را موجود - به معنای فوق - دانست و نه نوریِّ الدّات است که بتوان اطلاق «وجود» بر آن کرد.

### معنای دیگر «موجود»

اما آیا این دو لفظ - وجود و موجود - به معنای دیگر هم به کار می‌روند؟

پاسخ این است که بله ممکن است کلمه‌ی «موجود» را در مواردی به کار ببریم و عنایتی به معنای اولی که از آن گفتیم، نداشته باشیم. بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می‌کنیم، اصل بودن و واقعیت داشتن آن را اراده می‌کنیم و در حقیقت می‌خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه‌ی واقعیتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجه می‌دهیم.

اگر چنین معنایی از کلمه‌ی «موجود» مدنظر باشد، می‌توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم. یعنی از اصل واقعیت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه و سنخ‌ی برای موجودیتش قائل نشویم. درست شبیه آنچه که درباره‌ی عالم بودن صانع گفتیم که اگر مقصود ما از اسناد لفظِ عالم به او، اصل آگاهی داشتن و جاهل نبودنش باشد، این نسبت صحیح است.

اما نکته این که در بحث عالم بودن صانع اشاره کردیم، در مورد موجود دانستن او

آنچه وجداناً می‌یابیم این است که آن ماهیتِ ظلمانیِّ الدّات مالکِ نور وجود می‌باشد و به «وجود» تحقّق دارد. با این عنایت، «موجود» وصفِ ماهیت است، چون آنچه مالکِ نور وجود می‌گردد، باید یک ماهیتِ ظلمانیِّ الدّات باشد. امّا لفظ وجود به ماهیت - مثل «من» - اطلاق نمی‌شود و مقصود از آن خود نور وجود است. با توجه به این معنا به «خود»، «وجود» نمی‌گوییم، چون «من» ظلمانیِّ الدّات و «وجود» یک حقیقتِ نوریِّ الدّات است و این دو به یکدیگر قابل حمل نیستند. حال اگر لفظ «وجود» و «موجود» را به این معانی مذکور، به کار ببریم، هیچ کدام بر صانع متعال قابل اطلاق نیستند. صانع نه ماهیت است که بتوان آن را موجود - به معنای فوق - دانست و نه نوریِّ الدّات است که بتوان اطلاق «وجود» بر آن کرد.

### معنای دیگر «موجود»

اما آیا این دو لفظ - وجود و موجود - به معنای دیگر هم به کار می‌روند؟ پاسخ این است که بلکه ممکن است کلمه ی «موجود» را در مواردی به کار ببریم و عنایتی به معنای اولی که از آن گفتیم، نداشته باشیم. بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می‌کنیم، اصل بودن و واقعیت داشتن آن را اراده می‌کنیم و در حقیقت می‌خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه ی واقعیتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجه می‌دهیم. اگر چنین معنایی از کلمه ی «موجود» مدّ نظر باشد، می‌توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم، یعنی از اصل واقعیت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه و سنخی برای موجودیتش قائل نشویم. درست شبیه آنچه که درباره ی عالم بودن صانع گفتیم که اگر مقصود ما از اسناد لفظِ عالم به او، اصل آگاهی داشتن و جاهل نبودنش باشد، این نسبت صحیح است. اما نکته ای که در بحث عالم بودن صانع اشاره کردیم، در مورد موجود دانستن او



هم باید دقیقاً رعایت شود. آن جا گفتیم که نباید از روی علم خود (مصنوعات) تصویری بسازیم و آن را «حقیقه العلم» بنامیم و به طور ناخواسته علم صانع را به علم مصنوعات تشبیه کنیم. این جا هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم، یعنی نباید از روی وجودی که خود وجدان می کنیم، «حقیقه الوجود» ی تصوّر کنیم و آن را به صانع نسبت بدهیم. اگر چنین کنیم، به همان خطای تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می شویم.

در فصل گذشته توضیح دادیم که آنچه ما از وجود خود و امثال خود می یابیم، ذاتاً مصنوع است و چنین ذات مصنوعی را نمی توانیم با بی نهایت کردن ابعادش، غیر مصنوع بدانیم. نکته ی مهم این است که تلقّی ما از وجود، چیزی جز همان مخلوق نوری اللّٰت - با همه ی محدودیت های ذاتی اش - نمی باشد - و ما اگر بخواهیم بر پایه ی آن، چیزی را تصوّر کنیم، هرگز نمی توانیم نقص و محدودیت ذاتی اش را از آن سلب کنیم. بنابراین با «حقیقه الوجود» نامیدن آن، واقعیت تغییر نمی کند و ما هرگز نمی توانیم حتّی در ذهن، نوری اللّٰت بودن را از آن سلب کنیم و درست به همین دلیل است که نمی توانیم چنین چیزی را به صانع متعال نسبت بدهیم.

توجه شود که ما از «حقیقه الوجود» هیچ شناخت وجدانی نداریم و صرفاً آن را در ذهن صورت سازی می کنیم و طبق آنچه در فصل گذشته گفتیم، این صورت سازی ها، محدودیت های ذاتی خود وجود را از آن نمی ستاند. با این ترتیب معنای صحیح موجود بودن صانع متعال چیزی جز این که او را واقعیتی از واقعیت ها بدانیم و از کتم عدم و نبودن خارج کنیم، نمی باشد. در واقع موجود بودن صانع به این معناست که او «نیست نیست»، همان طور که عالم بودن او به معنای «جاهل نیست» می باشد.

در این جا هم نظیر آنچه در بحث علم بیان شد، می دانیم که دو عبارت «هست» و «نیست نیست» مترادفند ولی برای پرهیز بهتر و جدّی از وقوع در ورطه ی تشبیه، ترجیح می دهیم برای صانع متعال عبارت «نیست نیست» را به کار ببریم. به کار بردن این تعبیر سلبی برای توجه دادن به همین نکته ی لطیف عقلی است و گرنه استعمال لفظ

«وجود» و «هست» برای صانع متعال نه منع عقلی دارد و نه نقلی. (۱)

### عدم اطلاق «وجود» بر صانع متعال

اما لفظ «وجود» را هم می‌توانیم به معنای صحیحی به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر؟ جواب صحیح به این پرسش بستگی به معنای کاربردی لفظ «وجود» دارد. آیا به طور طبیعی و معمول این لفظ را برای این که چیزی را از مطلق نیستی و کتم عدم، خارج بدانیم، استعمال می‌کنیم؟ ظاهراً چنین نیست. یعنی به طور عادی اگر بخواهیم بگوییم چیزی واقعیت دارد، می‌گوییم: آن چیز «موجود است» یا «وجود دارد»، اما نمی‌گوییم: «وجود است». البته اگر کسی «وجود» را به معنای «موجود» و به جای آن به کار برد، هیچ اشکال عقلی ندارد ولی چنین استعمالی شایع و متداول نیست. با این ترتیب روی روال عادی و طبیعی نمی‌گوییم: «صانع وجود است» و اگر کسی چنین تعبیری به کار برد، ممکن است به خطا بیفتد. منظور ما از خطا، صرفاً یک اشتباه لفظی نیست، بلکه خطر مهم این است که انسان - چه بسا بدون توجه و ناخودآگاه - به ورطه‌ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می‌شود. اگر «وجود» را به صانع متعال نسبت دهیم، احتمال وقوع در خطر تشبیه بیشتر می‌شود. چرا؟ چون صانع با اصل وجود نوری الذات یکی گرفته می‌شود و همان احکام وجود به صانع متعال نسبت داده خواهد شد و این، با تنزیه او منافات دارد.

ما تاکنون چند بار متذکر این حقیقت شده ایم که حقیقت نوری الذات وجود، ذاتاً مصنوع و متکی به غیر است، لذا هر قدر درجه ی شدت آن را بالا ببریم، این نقص ذاتی را از دست نمی‌دهد. یعنی وجود هر چه باشد - حتی اگر آن را شدید یا بسیط یا بحت و محض بخوانیم - چون ذاتش عین نور است، حدّ و نقص ذاتی اش را دارد. بنابراین هم حادث است و هم غیر مختار و همین دو ویژگی برای آن که آن را مصنوع و غیر صانع

ص: ۷۲

۱- ۱. در بخش دوم کتاب مستند نقلی آن را خواهیم آورد. ان شاء الله.

بدانیم، کافی است.

با این ترتیب بهتر است کلمه ی «وجود» را به صانع متعال نسبت ندهیم تا به چنان اشتباهی گرفتار نشویم. قطعاً احتمال وقوع در این اشتباع وقتی لفظ وجود را بر صانع اطلاق می کنیم، بیشتر می شود، هر چند که بدون این اطلاق هم ممکن است چنین خطایی رخ دهد. به هر حال بحث ما یک بحث صرفاً لفظی نیست، اما رعایت نکردن استعمال صحیح کلمات می تواند منشأ این خطای غیر لفظی بشود.

نتیجه ی کلی این که ما لفظ «وجود» را به صانع نسبت نمی دهیم و به این وسیله خود را از خطر وقوع در تشبیه نادرست مصون می داریم. البته همه ی آنچه گفتیم، مقتضای یک بحث عقلی با عنایت به کاربرد صحیح کلمات در معانی خودشان می باشد. علاوه بر این بحث، به لحاظ ادله ی نقلی هم شاهدی برای «وجود» نامیدن صانع متعال نداریم - برعکس لفظ «وجود» که شاهد نقلی دارد - در بخش دوم کتاب به این موضوع خواهیم پرداخت.

### تنزیهی معنا کردن الفاظی که بر صانع اطلاق می شوند

از بحثی که درباره ی اطلاق «وجود» و «موجود» بر صانع متعال بیان شد، می توانیم درباره ی الفاظ دیگری که بر صانع متعال اطلاق می شوند، یک نتیجه گیری کلی نماییم. این نتیجه شامل دو مطلب است:

مطلب اول این که اگر لفظی دال بر نقص و عیبی باشد، نمی توانیم آن را بر صانع اطلاق نماییم. عقلاً روشن است که صانع متعال را باید از هر گونه نقصی مبری بدانیم، چون نقص نشانه ی مصنوعیت است و صانع متعال نباید چنین نشانه ای داشته باشد.

مطلب دوم این که اگر در ادله ی نقلی - قرآن و حدیث - لفظی برای صانع به کار رفته باشد، باید آن را جوری معنا کنیم که دلالت بر هیچ نقصی در صانع نکند. همیشه دلیل عقلی (یا به اصطلاح اصولیین لئی) بر دلیل نقلی، مقدم است. اگر عقلاً روشن است که هیچ نقصی را نباید به صانع متعال نسبت داد، پس، از الفاظی که در شرح بر او اطلاق شده، قطعاً نباید معنایی که شبیه مصنوعات است، فهمیده شود، به عنوان مثال اگر لفظ

ص: ۷۲

«علیم» یا «سمیع» بریا صانع به کار رفته، هیچ معنایی از علم یا شنوایی که در مخلوقات سراغ داریم، نباید از آن‌ها فهمیده شود. معنای درست «علیم» این است که «جاهل نیست» و معنای صحیح «سمیع» این است که «ناشنوا نیست» یا بهتر بگوییم: هیچ صدایی از او مخفی نیست» اما از نحوه ی شنوایی او یا چگونگی مخفی نبودن صداها از او هیچ تلقی و تصویری نمی‌توانیم داشته باشیم.

هم چنین است اگر کلماتی نظیر «علم» یا «نور» برای صانع به کار رفته باشد، ما عقلاً مجاز نیستیم که صانع متعال را یک حقیقت نوری الذات (شبه نور علم و وجود) بدانیم. بنابراین اگر هم در جایی از نقل معتبر، تعبیر «علم» به او نسبت داده باشد، باید معنای آن را صرفاً نفی جهل و تنزیه از نادانی بدانیم. اگر هم لفظ «نور» اطلاق شده باشد، معنای آن، نفی هر گونه ظلمت و تاریکی است، هم ظلمتی که ماهیت در ذات خود دارد و هم اموری چون جهل می‌توانند مصداق آن باشند.

با این ترتیب ما اگر خودمان بخواهیم لفظی را بر صانع اطلاق کنیم، باید مراقب باشیم که آن لفظ، دلالت بر نقص و مصنوعیت نداشته باشد و اگر بخواهیم از الفاظی که در قرآن و حدیث به کار رفته، استفاده نماییم، باز هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم. بنابراین از جهت این بحث عقلی، تفاوتی بین الفاظ وارد در شرح و غیر آن‌ها وجود ندارد و هر دو در بحث فعلی صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت البته از جهات دیگر تفاوت‌هایی بین این‌ها وجود دارد که در مجال مناسب خود باید به آن پرداخته شود.

نتیجه ی نهایی و قطعی این که ما عقلاً نمی‌توانیم لفظی را با معنایی که دال بر نقص و نشانه ی مصنوعیت است، بر صانع متعال نسبت بدهیم و از این جهت فرقی بین الفاظ وارد در شرح و غیر آن‌ها نمی‌باشد.

### معنای تنزیهی صفات فعل متعال

از آنچه گفتیم نتیجه ی دیگری در خصوص «صفات فعل» صانع متعال بدست می‌آید. به عنوان مقدمه یا برای این نتیجه گیری عرض می‌کنیم الفاظی که به صانع نسبت

می‌دهیم، در یک تقسیم بندی کلی دو دسته هستند: دسته ی اول الفاظی که کمالاتی را برای ذات صانع اثبات می‌کنند مانند علیم، قدیر، سمیع و... و دسته ی دوم الفاظی که دلالت بر انجام فعلی از صانع متعال دارند مانند رحیم، رازق، صانع و... البته این گروه دوم از جهتی داخل در قسم اول هستند، چون توانایی انجام این افعال، خود کمالی برای ذات صانع به حساب می‌آید. مثلاً او را «رازق» می‌نامیم، در حقیقت توانایی اعطای رزق را برای او اثبات می‌کنیم که خود، کمالی برای ذات او محسوب می‌شود. اما علاوه بر این کمال ذاتی که در مورد الفاظ علیم و قدیر و... هم وجود دارد، بر انجام یک فعل خاص هم دلالت دارد که آن «روزی دادن» می‌باشد.

دسته ی اول را «صفات ذات» و دسته ی دوم را «صفات فعل» می‌نامند و علت این نامگذاری هم روشن است. گروه اول صرفاً بر اثبات کمالی برای ذات دلالت می‌کنند در حالی که گروه دوم بر انجام فعلی از ذات دلالت دارند.

توضیحی که ذیل عنوان گذشته بیان شد، مربوط به صفات ذات (از قبیل سمیع و علیم) بود. اما در مورد صفات فعل، علاوه بر آنچه در مورد صفات ذات گفتیم، به نکته ی دیگری هم باید توجه شود و آن این که: این گونه الفاظ وقتی بر صانع متعال اطلاق می‌شوند، بر فاعل یک فعل خاص بودن او دلالت دارند بدون آن که هیچ گونه تشبیهی به فاعلیت مصنوعات در کار آید. به عنوان مثلاً وقتی او را «رحیم» می‌نامیم، می‌خواهیم او را فاعل «رحمت» بخوانیم اما نه فاعلیتی که در مخلوقات سراغ داریم. ما وقتی کسی از انسان‌ها را رحیم و مهربان می‌دانیم، او را منشأ و فاعل رحمت و مهربانی می‌شناسیم و متناسب با آنچه از رحیم بودن خود وجدان کرده ایم، برای او نیز همان سنخ فاعلیت رحمت را قائل می‌شویم. این در حالی است که ما در مهربانی کردن‌های خود معمولاً تحت تأثیر عواملی خارجی از خود هستیم و نوعاً متأثر از آن عوامل، دلمان به رحم می‌آید و همین منشأ مهر و محبت ما می‌شود. علاوه بر این با تأمل وجدانی در می‌یابیم که هر چند در مهربانی‌هایمان، فاعل و مبدأ رحمت، ما هستیم، ولی اصل وجود رحمت از خود ما نیست. ما به ذات خود، مالک هیچ رحمتی نیستیم و مانند همه ی

کمالات دیگر، رحمت را هم ذاتاً نداریم. ما به ذات خود نادر و فقیر محض هستیم، بنابراین هر کمالی از جمله رحمت «به ما داده می شود». پس ما در رحمتی که به ما عطا شده است، تصرف می کنیم و همه ی مهربانی های ما ریشه گرفته از همان رحمت اعطایی است. با توجه به این حقیقت وجدانی، نیازمندی خود را در هر گونه رحیمیت خود، کاملاً تصدیق می کنیم، این نیاز و فقدان ذاتی در بعضی شرایط خاص بهتر وجدان می شود؛ کسی که با کمال بی رحمی به یک جنایت فجیع دست می زند، در حال انجام آن جنایت، خود را فاقد رحم و مهربانی می یابد. همین شخص ممکن است پس از گذشت مدتی پشیمان شود و به حال توبه بیفتد. در این حال جدید بر بی رحمی خود در حال انجام جنایت، تأسف می خورد و خویش را ملامت می کند (۱) و بر عکس حالت قلبی، خود را واجد کمال رحمت و مهربانی می یابد. در این گونه تغییر حالات، فقر ذاتی انسان بهتر برایش آشکار می شود و عمیق تر درک می کند که رحمت و مهربانی از ماهیت فقیر او نشأت نمی گیرد و در داشتن رحمت، نیازمند غیر خود می باشد. با توضیح این مثال روشن می شود فاعلیتی که ما در مصنوعات می بینیم، حکایت از نیازمندی آن ها می کند و سنخ دیگری از فاعلیت که فاعل فعل متکی به غیر خود نباشد، در عالم مخلوقات وجدان نکرده ایم. به همین دلیل تصویری هم از آن سنخ دیگر نداریم. بنابراین به حکم عقل باید فاعلیت صانع متعال را از این گونه فاعلیت هایی که در مصنوعات دیده ایم، منزّه بدانیم. به عنوان مثال رحیم بودن او را نمی توانیم شبیه رحیمیت انسان ها بدانیم. «صانعیت» او نیز همین طور است. «صانع» هم از صفات فعل محسوب می شود و ما اگر در مواردی صانعیت را به خود نسبت می دهیم، توجه داریم که در صانع بودن هم نظیر رحیم بودن، محتاج غیر خود هستیم و به ذات خود، صانع نیستیم. ما در چه مواردی می توانیم خود را خالق و صانع بنامیم؟ شاید بهترین مثال آن،

ص: ۷۵

۱- ۱. ملامت به این خاطر است که خود شخص، کاری کرده که رحم و مهربانی از او گرفته شده است. بی رحمی و قساوت بر اثر کثرت گناهان حاصل می شود: «... ما قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ» علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۱. بنابراین کسی نمی تواند بهانه بیاورد که چون رحم به من داده نشد، دست به جنایت زدم؛ زیرا اولاً خود او باعث شده این نعمت از او دریغ شود و ثانیاً در نبود رحم و مهربانی باز هم اختیار وجود دارد و شخص، مجبور به انجام کاری نمی شود.

فاعلیت ما نسبت به صور ذهنی مان باشد، وقتی یک صورتی را در ذهن خود ایجاد می‌کنیم، صانع و خالق آن هستیم، ما آن را ایجاد کرده ایم. آیا در این صانعیت و خالقیت متکی به غیر خود نیستیم، ما آن را ایجاد کرده ایم. آیا به ذات فقیر و نادار خویش توانایی خلق آن صورت ذهنی را پیدا می‌کنیم؟ قطعاً چنین نیست. ما به ذات خود واجد هیچ کمالی نیستیم، چگونه کسی که واجد هیچ کمالی نیست - به ذات خود - می‌تواند چیزی را خلق و ایجاد نماید؟ روشن است که این خالقیت به ذات خود ما نیست، بلکه در این صفت فعل خود متکی به اعطای غیر خود هستیم. تا به ما توانایی ایجاد یک صورت ذهنی خاص «داده نشود»، نمی‌توانیم آن را ایجاد کنیم. این جاست که می‌یابیم صانعیت ما «من شیء» است یعنی «از چیزی». صانعیت ما ریشه در قدرت و توانی دارد که تا به ما داده نشود، نمی‌توانیم «صانع» باشیم. این صانعیت عین نیازمندی است و به همین دلیل باید صانع متعال را از آن تنزیه کنیم. به تعبیر دیگر صانع بودن او را نمی‌توانیم شبیه صانع بودن مخلوقات بدانیم. همه ی مخلوقات اگر صانع باشند، «من شیء» صانع هستند. البته خالق و صانع صفت ماهیت است و انوار وجودی را به معنای دقیق کلمه، نمی‌توانیم «صانع» و «خالق» بدانیم. نور علم و نور وجود چون اختیاری ندارند، خالق چیزی نیستند. اگر ماهیتی به نور وجود، موجود شود، نور وجود، خالق آن ماهیت نمی‌شود. خالق ماهیت، آن صاحب اختیاری است که مُملِک (تملیک کننده ی) وجود به آن ماهیت می‌باشد. همین طور است نور علم که خالق معلومات نیست. پس خالق و صانع وصف ماهیت اند و ماهیت هم به ذات خود فقیر محض است، بنابراین خالقیت و صانعیت او از خودش نیست. پس ما صانع متعال را عقلاً از صانعیتی که در مخلوقات می‌بینیم، تنزیه می‌کنیم.

نتیجه ی بحث در مورد صفات فعل صانع متعال این است که حداکثر فهم ما از صفت «رحیم»، «مَنْ بِهِ الرَّحْمَةُ» می‌باشد؛ یعنی کسی که رحمت «به» او و «از» اوست، اما این «به» و «از» برای ما هیچ مُدل و سنخ قابل درکی ندارد. به عبارت دیگر چگونگی فاعلیت او یا طور منشأیت او در مورد «رحمت» هیچ شبیه و نظیری ندارد. آنچه را از

فاعلیت و مبدأیتِ فعل در مصنوعات وجدان می‌کنیم عقلاً باید از صانع متعال سلب و نفی کنیم. در نهایت هیچ مفهوم اثباتی قابل درک باقی نمی‌ماند که بخواهیم در قالب آن فاعلیت صانع را در مورد رحمتش بفهمیم. هم چنین است صفتِ فعل «رازق» و «صانع» و ... .

«رازق» تنها مفهومش «مَنْ بِهِ الرِّزْقُ» است؛ یعنی کسی که روزی‌ها «به» او و «از» اوست. اما رازقیّت او چگونه است؟ هیچ شبیه و نظیری برایش سراغ نداریم تا با تشبیه به او بتوانیم طور رازقیّتش را بفهمیم و بلکه عقلاً باید رازقیّت او را از هرگونه رازقیّتی که در مخلوقات دیده ایم و می‌توانیم فرض کنیم، منزّه بدانیم. «صانع» هم به معنای «مَنْ بِهِ الصُّنْعُ» است؛ یعنی کسی که مصنوعات «به» او موجود شده‌اند. اما صانعیت او هیچ شباهتی با صانع بودن مخلوقات ندارد و نباید داشته باشد. پس هیچ معنایی از صانعیت او برای ما قابل درک و فهم نمی‌باشد. این است معنای تنزیهی صفاتِ فعلی که به صانع متعال نسبت می‌دهیم.

ص: ۷۷





## فصل پنجم : خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)

## اشاره

از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که ما با نظر در مصنوعات به مدد نور عقل به ضرورت اقرار به صانع متعال پی می‌بریم و حداکثر علم ما به این است که می‌یابیم «نیست» نیست. یعنی عقلاً نمی‌توانیم او را «معدوم» بدانیم در حالی که می‌دانیم معدوم نبودنش با آنچه به ماهیات نسبت می‌دهیم، یک سنخ نیست. در حقیقت نحوه و طور موجودیت او اصلاً برای ما کشف و روشن نمی‌شود. کمالاتی هم که به صانع نسبت می‌دهیم، همین‌گونه هستند. علم و قدرت و... که برای او اثبات می‌کنیم، به معنای نفی جهل و عجز و... هستند و هیچ کشف عقلانی از سنخ علم و قدرت و... او نداریم. همین‌طور است حدّ فهم ما از صفات فعلی او مانند وصف «صانع» که هیچ کشفی از نحوه ی فاعلیت او نداریم. در واقع عقل ما هیچ نظری به ذات صانع ندارد و چیزی از آن برایش روشن نیست، بلکه ما فقط به مصنوعات نظر می‌کنیم و عقلاً به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌تواند صانعی با کمالاتی نظیر علم و قدرت و... نباشد. این همان چیزی است که از آن به «نفی تعطیل» تعبیر می‌کنیم و آن را کشف عقل می‌دانیم.

ص: ۷۹

## نفی تعطیل از صانع بدون کشف عقلانی از او

نکته‌ی جالب توجه در این جا آن است که عقل ما در عین آن که کشفی از خود صانع ندارد، نمی‌تواند نبودن او را بپذیرد. گاهی هست که انسان به خود چیزی نظر می‌کند و در حقیقت به نحوی آن را وجدان می‌نماید و از این طریق به بودن و واقعیت داشتنش پی می‌برد. آگاهی ما از انواع اشیا‌یی که به وجودشان پی برده ایم، این گونه است. ما نوعاً از طریق یکی از مجاری ادراکی خود، به شناختی از یک چیز می‌رسیم و همین منشأ و پایه‌ی باور ما به آن می‌گردد. هر نوع علمی که نسبت به چیزی پیدا کنیم، در همان حد، آن چیز مکشوف ما می‌شود و بر اساس همین مکشوفیت، حکم به وجود آن می‌نماییم.

اما باور ما به وجود صانع متعال این گونه نیست. ما نه از طریق حس و نه عقل، راه به سوی او نیافته ایم و ذات او از هیچ یک از مجاری ادراکی ما، مکشوف نشده است. همه‌ی آنچه دیده ایم، مصنوعات اند و عاقل با نظر در همین مصنوعات به این حقیقت می‌رسد که نمی‌تواند پای یک غیر مصنوعی در کار نباشد و مجموعه‌ی همه‌ی مصنوعات نمی‌توانند متکی به خودشان باشند. این جاست که به وجود صانع غیر مصنوع متنبه می‌شود بدون این که هیچ شناختی از آن داشته باشد و انکار آن را عقلاً قبیح می‌یابد.

بنابراین یک بار دیگر - علاوه بر همه‌ی آنچه در فصل گذشته بیان شد - لطافت به کاربردن تعابیر سلبی و تنزیهی در مورد صانع متعال برای ما روشن می‌گردد. هر عاقلی می‌فهمد که «نیست نیست» با «هست» مرادفند، اما تعبیر سلبی نشانگر ظرافتی است که تعبیر ایجابی فاقد آن می‌باشد. آن ظرافت، به راه رسیدن و پی بردن به وجود صانع مربوط می‌شود. به کار بردن این تعبیر برای نشان دادن این حقیقت است که ما در حالی نمی‌توانیم منکر وجود صانع غیر مصنوع شویم که هیچ گونه کشفی و معرفتی به نور علم و عقل از ذات او نداریم و حتی عقلاً می‌دانیم که موجودیت او شبیه موجودیت مصنوعات نمی‌تواند باشد، با این وجود نمی‌توانیم انکارش کنیم.

در واقع به بودن چیزی اقرار و اعتراف می‌کنیم که عقل او را از هر گونه شباهت با مصنوعات تنزیه می‌نماید. این حقیقت به «خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه» تعبیر

می شود. مقصود از آن به بیان ساده این است که صانع متعال را، نه عقلاً می توانیم بگوییم: نیست، و نه می توانیم بگوییم: چیست. نمی توانیم بگوییم نیست، یعنی از حدّ تعطیل خارج است و نمی توانیم بگوییم چیست، یعنی از حدّ تشبیه خارج است.

### اشکالات مطرح شده به تصدیق بدون معرفت (یا تصور) صانع متعال

مهم ترین سؤالی که ممکن است در این جا مطرح شود این است که: آیا چنین چیزی امکان دارد؟ آیا بدون هیچ گونه معرفتی از چیستی یک چیز، می توان وجودش را تصدیق کرد؟! اگر هیچ جهتی از یک چیز معلوم ما نباشد، آن وقت مجهول مطلق نمی شود؟! و اگر مجهول مطلق باشد، چگونه وجودش اثبات می شود؟ آیا این خود به معنای تعطیل او نیست؟ یعنی اگر هیچ جنبه ای و هیچ وجهی از یک شیء برای ما مکشوف و معلوم نباشد، چگونه می توان آن را از حدّ تعطیل خارج دانست؟ آیا چنین فرضی امکان وقوع دارد؟

گاهی این سؤال حالت اشکال به خود می گیرد و به این صورت طرح می شود: اگر چیزی از هیچ جنبه ای برای ما معلوم نباشد، پس اصلاً چه چیزی را می خواهیم اثبات کنیم و آن را از حدّ نفی و تعطیل خارج بدانیم؟ یعنی باید ابتدا چیزی را از یک جهت بشناسیم سپس وجودش را اثبات نماییم. این اشکال وقتی صورت عمیق تر و جدی تر به خود می گیرد که ما به تصور ناپذیری صانع متعال تأکید نماییم.

در فصل سوم اثبات کردیم که نمی توانیم هیچ تصویری از صانع غیر مصنوع داشته باشیم. خوب، چگونه چیزی را که تصوّر نمی کنیم، به وجودش اقرار می نماییم؟ آیا لازمه ی اقرار و اعتراف و یا حتی انکار چیزی، تصوّر نمودن آن نیست؟ به این عبارت که یکی از دانشمندان معاصر فرموده اند، توجه فرمایید:

اعتقاد تصدیق است و تقدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود.

(۱)

ص: ۸۱

سپس ایراد خود را به این صورت تکمیل فرموده اند:

ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصوّر نکنیم، نه می توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می توانیم در وجودش شک کنیم و حتّی نمی توانیم مدّعی شویم که نمی توانیم او را تصوّر کنیم. زیرا تا چیزی را تصوّر نکنیم، نمی توانیم منکر وجودش یا تصوّرش بشویم. (۱)

این سخنان در آراء صدرالمتألّهین شیرازی هم سابقه داشته است. ایشان فرموده اند:

فَإِنَّ مَا لَمْ يُتَّصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ التَّصَدِيقُ بِوُجُودِهِ. (۲)

پس تا وقتی چیزی تصوّر نشود، تصدیق به وجودش امکان پذیر نیست.

اگر این مبنا قابل قبول باشد، تصوّر ناپذیر دانستن صانع متعال به تعطیل او می انجامد و بنابراین باید صحت و سقم این مبنا روشن شود. آیا شرط تصدیق چیزی تصوّر نمودن آن است؟ بالاتر از این آیا شرط انکار یا حتّی تصوّر ناپذیر دانستن یک چیز تصوّر آن است؟ باید این سخنان مورد بررسی قرار بگیرند.

### تصدیق غیر ذهنی از امور وجدانی

ابتدا باید معنای «تصدیق» روشن شود. مراد از تصدیق چیست؟ آیا تصدیق، یک امر ذهنی و فکری است؟ هر عاقلی با مراجعه به وجدان خود می تواند به این دو سؤال پاسخ دهد. با یک مثال وجدانی آغاز می کنیم. وقتی کسی درد می کشد، آیا در همان زمان تحمیل درد می تواند وجود آن را اذعان و تصدیق کند یا خیر؟ روشن است که هر کس در حال درد کشیدن می تواند به وجود درد، اقرار و اعتراف وجدانی داشته باشد و برای این امر هیچ احتیاجی به تصوّر کردن درد ندارد. خود همین اعتراف هم یک امر ذهنی و فکری نیست. پس تصدیق یک امر وجدانی، و غیر ذهنی است.

پای ذهنی و تصورات ذهنی وقتی در کار می آید که ما بخواهیم از آن واقعیت خارجی، یک گزارش فکری بدهیم، در این مقام است که صورت های ذهنی واسطه

ص: ۸۲

۱- همان ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۲- ۲. اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۳۶.

می‌شوند. اما هر کس وجدان می‌کند که پیش از گزارش ذهنی دادن، می‌توان واقعیت داشتن یک امر وجدانی را تصدیق کرد. این حقیقت مثال‌های زیادی دارد که در زندگی همه‌ی انسان‌ها به وفور یافت می‌شود. اموری همچون محبت، شوق، حریت، کراهت، رضایت و... همگی از این قبیل موارد هستند که واقعیت خودشان (نه تصوّرات ذهنی آن‌ها) بدون نیاز به هیچ تصوّری برای همگان قابل تصدیق هستند. نه خود این امور ذهنی هستند و نه تصدیق به وجود آن‌ها.

به طور خلاصه تصدیق این امور یعنی «باور وجدانی به واقعیت داشتن آن‌ها» و این نیاز به تصور کردن آن‌ها ندارد. البته ممکن است فلاسفه این گونه باورهای وجدانی را اصطلاحاً «تصدیق» نامند و آن را به «علم حضوری» ارجاع دهند، و این مهم نیست که اصطلاح آن‌ها چه باشد، مهم این است که ما می‌توانیم به وجود واقعیت‌هایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آن‌که آن‌ها را تصوّر نماییم، مراد ما از تصدیق بلا تصوّر، همین گونه از اقرارها و اذعان‌هاست. تصدیق این امور، فکری و ذهنی نیست، هر اسمی که می‌خواهد داشته باشد، اسم آن اهمیتی ندارد.

### انکار امور وجدانی بدون تصوّر آن‌ها

تا این جا روشن شد که برای تصدیق به وجود چیزی نیاز به تصوّر آن نیست. با این ترتیب تکلیف انکار وجدانی یک چیز هم روشن می‌شود. ما می‌توانیم وجود چیزی را وجداناً انکار نماییم بدون آن‌که آن را تصوّر کنیم. به عنوان مثال کسی را در نظر بگیرید که مدّت زمانی از درد خاصی رنج می‌برده است. اکنون بیماری‌اش بهبود یافته و دیگر دردی ندارد. اگر الآن از او پرسند که: آیا درد داری یا نه؟ وجود درد را وجداناً انکار می‌کند. این انکار به این معناست که اکنون دردی در کار نیست. در حقیقت واقعیت داشتن درد را نمی‌پذیرد و رد می‌کند. این رد کردن و نپذیرفتن یک امر ذهنی نیست. البته می‌توان درد نداشتن را تصوّر کرد اما این کار نوعی گزارش ذهنی دادن از یک امر واقعی وجدانی است و چیزی غیر از خود آن است. ما واقعیت درد را انکار می‌کنیم نه تصوّر آن را و این انکار هم خودش یک امر ذهنی و فکری نیست. بنابراین نه

تصدیق و نه انکار وجدانی یک چیز مشروط به تصور کردن آن نیست.

### شک وجدانی بدون نیاز به تصور

شک چگونه؟ آیا لازمه‌ی شک در وجود چیزی تصور آن است؟ این جا هم جواب منفی است. به راحتی می‌توانیم بپذیریم که ما بدون نیاز به تصور یک چیز، ممکن است در وجود آن شک کنیم. مقصود از شک در این جا آن حالت وجدانی است که نسبت به چیزی پیدا می‌کنیم، تا وقتی که نه وجودش را می‌یابیم و نه عدمش را. مثالی که در مورد تصدیق و انکار درد گفتیم، به نحوی است که اگر درد باشد، وجود آن را می‌یابیم و اگر نباشد، عدم آن را می‌یابیم. فرض این که درد باشد ولی وجود آن را وجدان نکنیم، فرض بی‌معنایی است چون لازمه‌ی بودن درد، درد کشیدن است. فرض وجود درد بدون این که احساس شود، ممکن نیست. درد خودش نوعی احساس است، بنابراین دردی که حس نشود، نداریم و احساس خود نوعی وجدان است. اما اگر بخواهیم مثالی برای شک در یک امر وجدانی مطرح کنیم، باید چیزی را که خود از سنخ احساس و ادراک نباشد، مثال بزنیم.

یک امر دیدنی را در نظر بگیرید، سنخ وجودی آن اقتضا می‌کند که دیده شود. مثلاً یک منظره‌ی زیبا، اگر باشد، باید دیده شود. جز دیدن با چشم راهی برای وجدان آن وجود ندارد. کسی که این منظره‌ی زیبا را می‌بیند، تصدیق به وجود آن می‌کند، اما کسی که آن را ندیده، در وجود آن شک می‌کند. این شک یک امر کاملاً وجدانی و غیر فکری است و منشأ آن هم ندیدن آن منظره است یعنی جهل نسبت به آن (چون فرض بر این است که تنها راه وجدان منظره‌ی زیبا، دیدن آن می‌باشد). لازمه‌ی این شک به هیچ وجه تصور آن منظره نیست. بله، گاهی همین شخص می‌خواهد درباره‌ی شک وجدانی خود فکر کند و صورت ذهنی بسازد، در این صورت از شک خویش و متعلق آن (امر مشکوک) گزارش فکری می‌دهد ولی این گزارش‌ها غیر از واقعیت امر مشکوک و خود شک است که آن‌ها را بدون هیچ گونه فکری بی‌هیچ صورت ذهنی می‌یابد. به هر حال لازمه‌ی شک در چیزی تصور آن نمی‌باشد. پس تصور یک چیز نه شرط تصدیق

آن است و نه شرط انکار یا شک در آن.

### آیا امر غیر قابل تصوّر، تصوّر می شود؟!

اما آیا لازمه‌ی این که چیزی را غیر قابل تصوّر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم؟! به نظر می‌آید ادّعی تناقض آمیزی را مطرح کرده‌اند. توجه شود اگر واقعاً چیز غیر قابل تصوّر موجود باشد، باید چگونه باشد؟ آیا می‌توان فرض کرد چیزی قابل تصوّر نباشد، آن گاه تصور شود؟ روشن است که قابل تصوّر نبودن یعنی به هیچ وجه و در هیچ حالتی امکان تصور آن وجود ندارد. خوب، اگر چنین چیزی نباشد، علی‌القاعده نمی‌توان تصوّرش کرد و اگر بتوان چیزی را تصوّر کرد، قطعاً آن چیز غیر قابل تصوّر نیست. به هر حال قابل تصور نبودن با تصور شدن قابل جمع نیست. پس مدّعیایی که برخی از فیلسوفان معاصر مطرح فرموده‌اند، در خودش تناقض است. نمی‌توان گفت شرط این که چیزی را تصور ناپذیر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم. اتفاقاً درست عکس این مطلب صادق است؛ یعنی شرط لازم برای این که چیزی را تصور ناپذیر بدانیم این است که آن را تصوّر نکنیم، زیرا اگر تصوّر مطابق با واقعیت از چیزی داشته باشیم، آن گاه چون بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است، پس حتماً آن چیز قابل تصوّر بوده است که تصوّرش کرده‌ایم. اگر قابل تصوّر نبود که نمی‌توانستیم تصوّرش کنیم. (دقت شود)

اما چه مشکلی وجود دارد که فلاسفه چنین مدّعیایی را مطرح می‌کنند؟ در واقع ریشه‌ی این تناقض گویی چیست؟ به نظر می‌رسد منشأ اشکال، تئوری ایشان در باب علم است. عموم فلاسفه علم را مساوی با صورت ذهنی حاصل از شیء می‌دانند. البته فلاسفه‌ی صدرایی علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند و صورت ذهنی شیء را بر علم حصولی تطبیق می‌کنند. بر اساس این تعریف اگر هیچ تصویری از یک شیء موجود نباشد، هیچ گونه علم حصولی به او تعلق نمی‌گیرد. در حقیقت معلوم بودن مساوی با تصوّر شدن می‌باشد. لازمه‌ی تصوّر ناپذیری یک شیء، مجهول مطلق بودن آن (به علم حصولی) می‌شود و بر عکس، اگر بتوانیم هر گونه خبری از شیئی بدهیم، از



مجهول مطلق بودن خارج می شود و باید به نحوی معلوم شده باشد. امّا چون معلومیت به تصوّر شدن است، پس هر خبری که درباره ی چیزی می دهیم، لازمه اش این است که آن را تصوّر کنیم.

به این دلیل است که می گویند: هر گزارشی درباره ی چیزی بدهید، چه بگویید تصدیق می کنیم، چه بگویید انکارش می کنیم، چه بگویید درباره اش شک داریم و چه بگویید نمی توانیم تصورش کنیم، هرچه بگویید چون با این خبری که از او می دهید، از مجهول مطلق بودن خارجش کرده اید، پس حتماً باید آن را تصور کرده باشید، حتی اگر واقعاً هم تصورش نکرده باشید!!

ملاحظه می شود که آنچه ادعا کرده اند، لازمه ی تئوری یا تعریف فلاسفه درباره ی علم است که البته با وجدان هیچ انسانی جور در نمی آید. در جای خود ثابت شده است که هیچ یک از تئوری های فلسفه صدرایی درباره ی علم - چه حصولی و چه حضوری - نمی تواند دریات وجدانی ما از واقعیت علم را توجیه و تفسیر نماید و بنابراین مردود است. (۱)

### تصدیق امور غیر معلوم و غیر قابل تصور

همه ی آنچه در خصوص تصدیق، انکار و شک وجدانی (بدون نیاز به فکر و تصوّر ذهنی) بیان شد، مربوط به اموری بود که ما راهی به سوی وجدان آن ها داریم: یا از طریق احساس یا به طور کلی نور علم؛ به نحوی واقعیت آن ها قابل وجدان است. به عنوان مثال، درد را در وجود خود حس می کنیم. هم چنین منظره ی زیبا قابل دیدن با چشم است (نوعی احساس). به تعبیر دقیق تر این ها معلوم ما هستند (محسوس شدن هم نوعی معلوم شدن است) اما علاوه بر معلومیت وجدانی، قابل تصوّر ذهنی و فکری نیز هستند.

(۲) بنابراین در چیزهایی که قابل تصوّر هستند، می توانیم تصدیق، انکار و

ص: ۸۶

- ۱- این بحث به طور مستوفی در کتاب «مسأله ی علم» بخش اول، اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان آمده است.
- ۲- توجه شود که معلوم و معقول شدن با تصوّر ذهنی شدن متفاوت است. اولی از مصادیق وجدان و کشف واقعیت

شک و وجدانی بدون نیاز با تصور ذهنی آن‌ها، داشته باشیم. در این صورت در مورد اموری که قابل تصور نیستند، به طریق اولی چنین امکانی وجود خواهد داشت.

صانع متعال به دلایلی که در فصل سوم همین بخش اشاره کردیم، غیر قابل تصور است، ولی تصدیق به وجود او بدون این که نیاز به تصورش باشد، امکان پذیر است. هم چنین انکار و شک درباره‌ی وجود او نیز احتیاج به تصورش ندارد. اما قبل از توضیح این موارد می‌توانیم در مصنوعات هم مثالی از امور غیر قابل تصور مطرح کنیم که وجود این امر، به یک معنا نشانه و آیتی برای تصدیق بلا تصور صانع متعال می‌باشد. توجه کنیم که اگر در مصنوعات، چیزی وجود داشته باشد که اصولاً امکان تصورش نباشد و با این حال به وجودش صد در صد باور داشته باشیم، همین امر امکان تصدیق بلا تصور را ثابت می‌کند و نشانه و بینه‌ای برای تصدیق بدون تصور صانع متعال می‌گردد. کدام مصنوع این چنین است؟

در تعریف و توضیح انواری چون نور علم و عقل، روشن می‌شود که این‌ها اولاً به معنای دقیق کلمه معلوم و معقول نمی‌گردند و ثانیاً قابل تصور ذهنی هم نیستند. شرح مستدلّ این دو مطلب در محلّ مناسب خود مطرح شده است. (۱)

توضیح اجمالی آن این است که معلومات و معقولات ما همگی ماهیاتی هستند که به نور علم و عقل شناخته می‌شوند و خود این انوار از سنخ ماهیت نیستند تا این که معلوم و معقول واقع شوند و به همین دلیل هم قابل تصور ذهنی نیستند. مقصود این است که هر تصویری در ذهن بیاوریم حاکی از آن انوار نیستند، ما تنها اموری را می‌توانیم تصور کنیم که جزء معلومات ما باشند.

نتیجه این که ما در حالی وجود انواری چون نور علم و عقل را تصدیق می‌کنیم که نه معلوم ما هستند و نه می‌توانیم آن‌ها را تصور کنیم. همین امر امکان تصدیق

ص: ۸۷

۱- (ادامه) (بدون وساطت فکر و ذهن) است. و دومی صرف صورت ذهنی داشتن از یک شیء است که حقیقت آن با وجدان متفاوت می‌باشد.

۱. رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اول، بخش دوم، فصل ۳ و ۱.

بلا تصور و بدون معلوم و معقول شدن را در مصنوعات فراهم می‌سازد و پذیرش این مطلب را در مورد صنایع مصنوعات ساده تر می‌کند. با تذکراتی در فصل دوم همین بخش بیان شد، عقلاً وجود صانع متعال را می‌پذیریم بدون آن که ذاتش معلوم ما شود یا این که بتوانیم آن را تصور نماییم.

### فرض انکار صانع متعال

اما آیا انکار صانع متعال نیاز به تصور او دارد؟ در پاسخ باید ببینیم که منظور انکار چه کسی است، انکار کسی که عقلاً به وجود صانع متنبه شده یا آن که چنین تنبهی برایش حاصل نشده است؟ هر دو فرض قابل بررسی است. اگر تنبّه عقلانی به وجود صانع برای کسی حاصل شده باشد، آن گاه انکارش یک عمل غیر عاقلانه خواهد بود که البته در انجامش مختار است ولی در این فرض، انکار عاقل نوعی جدال با خود است. چیزی را منکر می‌شود که با همه ی وجودش به آن رسیده و حقانیتش را وجدان می‌کند. انسان موجودی است که متأسفانه با سوء اختیار خود می‌تواند زیر بار حقیقت نرود و چیزی را که به وجودش یقین پیدا کرده، انکار نماید. این انکار نوعی عناد و جحد و مکابره محسوب می‌گردد. موارد بسیاری در زندگی انسان‌ها وجود دارد که برخلاف مقتضای عقل خویش عمل می‌کنند و این هم یکی از مصادیق آن می‌باشد.

حالت دیگر این است که تنبّه عاقلانه نسبت به وجود صانع برای انسان حاصل نشده باشد، هر چند که فرض وجود این حالت برای انسان عاقل بسیار بعید است، اما از آن جا که این گونه تنبّهات، اختیاری انسان نیستند، فرض تحقق آن محال نیست. در این صورت اگر بخواهد عاقلانه عمل نماید، نباید وجود صانع غیر مصنوع را انکار کند، زیرا وجدان نکردن چیزی دلیل بر نبودن آن نمی‌شود (عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود). عاقلانه عمل کردن در این حالت به این است که در وجود آن «شک» نماید؛ نه انکار. اکنون می‌توانیم به سؤال مورد بحث پاسخ بدهیم. سؤال این بود که: آیا انکار صانع متعال نیاز به تصور او دارد؟ جواب این است که خیر، در هیچ یک از دو فرض مطرح

شده، نیاز به تصوّر صانع نیست. در فرض اول که به وجود او متنبه شده ایم، می توانیم مانند بسیاری از حقایقی که شناخته ایم، زیر بار اعتقاد به آن نرویم. در این جا «انکار» به همان حقیقت وجدانی تعلق می گیرد نه صورت ذهنی آن، ما در واقع خود آن واقعیت را انکار می کنیم نه این که از آن صورتی ذهنی بسازیم و سپس به تحقق نداشتن آن معتقد شویم. علاوه بر این که مطابق آنچه گذشت، اصلاً امکان تصور صانع غیر مصنوع برای ما نیست. بنابراین هر چه در ذهن تصوّر نماییم، از ذات صانع متعال حکایت نمی کند.

در فرض دوم نیز که ما هیچ وجدانی از وجود صانع نداریم، به طریق اولی تصویری مطابق با واقع از او نمی توانیم داشته باشیم. به دلیل همین «عدم وجدان» است که گفتیم عقلاً حقّ انکار او را نداریم. چیزی را که به وجودش نرسیده ایم، چگونه می توانیم انکارش نماییم؟ البته انکار غیر عاقلانه می توان کرد ولی از امکان تحقق این نوع انکار، نمی توانیم به وجود تصور صحیح و مطابق با واقع او استدلال کنیم. توجه شود که وقتی می گوئیم تصویری از صانع متعال نداریم و نمی توانیم داشته باشیم، مراد تصور صحیح و منطبق بر واقع است، تصویری که از واقعیت او حکایت نماید. اما تصورات خیالی و غیر صحیح که نه منشأ واقعی دارد و نه حکایت از یک شیء واقعی نماید، می توان داشت. البته قطعاً مراد کسانی که می گویند لازمه ی تصدیق، انکار و شکّ در چیزی تصوّر آن است، تصور منطبق بر واقع آن است نه تصور موهوم و خیالی که هیچ گونه حکایتی از آن چیز ندارد.

بنابراین در این فرض دوم که ما به وجود صانع متعال متنبه نشده ایم، اگر او را انکار نماییم. در حقیقت صانع متعال را انکار نکرده ایم و چیزی را که به اشتباه صانع پنداشته ایم، انکار کرده ایم، بنابراین انکار ما به خود صانع تعلق نگرفته و از همین جهت با فرض اول «انکار» متفاوت است.

با این توضیحات روشن است که ما در هیچ یک از دو فرض «انکار صانع متعال» او را تصوّر نمی کنیم.

## فرض شک در وجود صانع متعال

این جا هم همان دو فرض قبلی مطرح می شود: یا تنبّه وجدانی به وجود صانع حاصل شده یا خیر. تنها در فرض دوم است که شک در مورد او صحیح و عاقلانه می باشد. اما اگر عقلاً تنبّه به وجود صانع پیدا شده، دیگر شک در او بی مورد و غیر عاقلانه است. تفاوتی که بحث «شک» با «انکار» دارد این است که انکار همیشه اختیاری است ولی شک هم معنای اختیاری دارد و هم غیر اختیاری. این دو معنا نباید با یکدیگر خلط شوند.

معنای غیر اختیاری آن وقتی است که ما نسبت به چیزی علم نداریم و جاهل هستیم. احتمال وجود این حالت را در فرض دوم «انکار» مطرح کردیم، زمانی که ما عقلاً به ضرورت وجود صانع غیر مصنوع متنبّه نشده باشیم (هر چند که گفتیم تحقق این فرض بسیار بعید است). در این صورت چون عقل حکم می کند که وجدان نکردن چیزی دلیل بر عدم آن نیست، (۱) پس باید در وجود آن شک کنیم؛ نه انکار. شک در این جا به این معناست که نه می توانیم تصدیقش کنیم و نه انکارش نماییم. یعنی نمی دانیم هست یا خیر. پس شک در این جا به معنای ندانستن است که البته یک امر غیر اختیاری است هر چند که مقدمات آن می تواند به اختیار انسان باشد.

اما شک اختیاری در جایی می تواند مطرح شود که ما به علمی رسیده ایم، اما در پذیرفتن و زیربار آن رفتن به خود تردید راه می دهیم. این فرض در صورتی است که عقلاً به ضرورت وجود صانع پی برده ایم، اما به هر دلیل در پذیرش و عدم پذیرش آن با سوء اختیار خود تردید می کنیم. این حالت را هم شک می نامیم و وقتی پیش می آید که انسان در قبول کردن چیزی که به وجودش علم دارد، دودلی و تردید نشان می دهد.

روشن است که این شک در حقیقت نوعی انکار است و همچون حالت انکار، انسان را به چالش با وجدان خود می کشاند. به همین دلیل عقل بر آن صحّه نمی گذارد

ص: ۹۰

۱- ۱. به تعبیر دقیق تر: عقل، انکار وجود چیزی را به دلیل وجدان نکردن آن، قبیح می یابد.

(و آن را قبیح می شمارد) و با این که اختیاری است اما غیر عاقلانه می باشد.

اکنون با شناختی که از این دو معنای شک (اختیاری و غیر اختیاری) پیدا کردیم، می توانیم قضاوت کنیم که لازمه ی هیچ یک از آن ها، تصوّر ذهنی از امر مشکوک نمی باشد. در شکّ غیر اختیاری وقتی نسبت به چیزی علم نداریم، طبعاً تصوّر صحیح و مطابق با واقعی هم از آن نمی توانیم داشته باشیم و در شکّ اختیاری هم، اصل واقعیت داشتن چیزی برایمان وجدانی شده نه این که صورتی از آن در ذهن داشته باشیم.

### صانع غیر قابل تصوّر حقیقتاً تصوّر نمی شود

تا این جا روشن شد که نه تصدیق صانع متعال نیاز به تصوّر کردن او دارد و نه انکارش و نه شک در وجودش. حال بینیم: آیا این که او را تصوّر ناپذیر بدانیم، لازمه اش این است که او را تصور نماییم؟ خوب است برای پاسخ دادن به این سؤال یک بار دیگر معنای تصور ناپذیری صانع را یادآور شویم.

بحث ما درباره ی اثبات صانع به این صورت بود که گفتیم عقلاً از وجود مصنوعات پی می بریم به این که مجموعه ی آن ها نمی توانند متکی و قائم به خود باشند و نیاز به متکایی دارند که شبیه به مصنوعات نباشد. این پی بردن یک تئیه عقلانی است که به نور عقل برای هر عاقلی حاصل می شود. عقل ضرورت وجود چنین صانعی را کشف می کند بدون آن که هیچ شناختی از ذات او داشته باشد. برای عاقل همین قدر روشن می شود که تا چنین موجودی نباشد، مصنوعات نمی توانند محقق شوند، اما در عین حال می یابد که نمی تواند هیچ گونه تصویری از ذات صانع داشته باشد.

تصوّر ناپذیری به این معناست که هر صورت ذهنی ای را که بخواهیم به او نسبت دهیم، می بینیم بر آن منطبق نمی شود و او چیز دیگری است. هیچ کدام از قالب های ذهنی ما نمی تواند از ذات صانع غیر مصنوع حکایت کند. به عنوان مثال چنان چه در فصل سوم توضیح دادیم، نمی توانیم به او «علم مطلق»، «وجود مطلق»، «کمال مطلق» و... بگوییم. مفاهیم علم، وجود و... بر گرفته از مصنوعات هستند و با اضافه شدن قید مطلق به آن ها از نیازی که ذاتاً دارند، خارج نمی شوند. حتی تعبیر «صانع» و «خالق»

هم به معنای اثباتی به او نسبت داده نمی شوند. ماهیچ تصویری از صانعیت و خالقیت او نمی توانیم داشته باشیم و هر آنچه تصور می کنیم، برگرفته از حوزه ی مصنوعات و حکایت کننده از همان حوزه هستند. بنابراین تصورات ما همیشه بر مصنوعات دلالت می کنند و به همین جهت است که صانع غیر مصنوع را غیر قابل تصور می دانیم. پس به طور خلاصه ما عقلاً به ضرورت وجود چیزی متنبه می شویم که هیچ تصویری از او نداریم و در عین حال که وجداناً نمی توانیم انکارش کنیم، با تصورات ذهنی خود نیز نمی توانیم به ذات او شناخت پیدا کنیم. با این ترتیب می توان گفت:

اولاً صانع متعال برای عاقل مجهول مطلق نیست. همین که ما به ضرورت وجود چیزی غیر از مصنوعات که شبیه به آن ها نیست پی می بریم، از جهل مطلق نسبت به صانع خارج می شویم. جهل وقتی است که عاقل هنوز به ضرورت وجود صانع متعال متنبه نشده باشد. اگر حال عاقل با این تنبه واجد علمی می گردد که پیشتر نداشته است. بنابراین دیگر نمی توانیم، صانع متعال را برای چنین عاقل متنبه‌ی، مجهول مطلق بدانیم.

ثانیاً این تنبه عقلانی به وجود صانع، چیزی از ذات او را مکشوف عاقل نمی کند. ما از ذات صانع چیزی کشف نمی کنیم و از وجود او و کمالاتش هیچ فهم و درکی نداریم و در عین حال ضرورت وجودش را نمی توانیم انکار کنیم. ثالثاً هیچ مفهوم ذهنی را نمی توانیم به صانع متعال نسبت بدهیم و هر تصویری که در ذهن داریم، نمی تواند حکایت گر ذات و حقیقت صانع باشد. پس لازمه ی این که او را تصوّر ناپذیر بدانیم این نیست که ابتدا تصوّرش کنیم و ما هم حقیقتاً بی آن که تصویری از او در ذهن بیاوریم، از حدّ تعطیل خارجش می دانیم.

### معنای دقیق «اثبات» صانع

این جاست که یک بار دیگر وجه تأکید بر به کار بردن تعابیر سلبی در مورد صانع متعال آشکارتر می شود. نکته ی بسیار لطیف بحث این است که ما صانع غیر مصنوع را فقط از حدّ تعطیل و نفی خارج می سازیم و بس. اگر یک قدم از این حدّ فراتر

بگذاریم، به اشتباه می‌افزیم و همه‌ی ظرافت بحث در همین نکته است.

باید توجه داشته باشیم که چنین چیزی اصلاً در عالم مخلوقات نمونه و نظیر ندارد و به همین دلیل ثبات و عدم لغزش از این حدّ صحیح مشکل است. ما در مصنوعات موجودی را سراغ نداریم که هیچ مفهومی از آن نداشته باشیم و هیچ گونه توصیفی نتوانیم از آن ارائه کنیم و در عین حال هم نتوانیم وجودش را منکر شویم. معنای دقیق تعبیر «اثبات» که آن را برای صانع متعال به کار می‌بریم، همین است و لا-غیر. اثبات در مقابل نفی و ابطال است. همین که عقلاً نتوانیم او را انکار و نفی نماییم، یعنی او را اثبات نموده ایم. البته هر چند که اثبات را در ظاهر به خودمان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: «اثبات نموده ایم» ولی در حقیقت، اثبات او چیزی جز همان نتیجه عقلی به ضرورت وجود او نمی‌باشد. این نتیجه، فعلی ما نیست و صرفاً یک انفعال است که به نور عقل برای ما مکشوف می‌شود. ما خود را در حصول این نتیجه منفعل می‌یابیم هر چند که می‌تواند مقدماتی اختیاری داشته باشد. اصطلاح «اثبات» در بیان ما با آنچه در فلسفه گفته می‌شود، کاملاً متفاوت است. در فلسفه وقتی می‌خواهند چیزی را ثابت کنند، ابتدا آن را تصور می‌نمایند و سپس برای وجودش در خارج استدلال فکری می‌آورند. این استدلال اگر بخواهد برهانی باشد، به صورت قیاس مطرح می‌شود. بنابراین اثبات یک چیز در حقیقت یک سیر فکری است که از معلومات قبلی شروع شده و چیزی را که در ابتدا مجهول فرض کرده اند، با بیان یک سری استدلال‌های فکری، معلومش می‌سازند.

این اثبات فکری نتیجه اش علم به وقوع چیزی است که پیشتر در ذهن تصورش کرده ایم و این علم جدید هم خود یک صورت ذهنی جدید است (چون علم به یک شیء در فلسفه همان صورت ذهنی آن است)

به عنوان مثال وقتی می‌خواهند واجب الوجود را اثبات کنند، ابتدا آن را تصور می‌کنند. فرض این است که علم به وقوعش ندارند، بنابراین «مجهول» است. آن گاه معلومات قبلی را مقدمه قرار می‌دهند و با بیان استدلال‌های فکری وقوع آن را در



خارج، «معلوم» می‌سازند. این حرکت فکری که از مجهول بودن وقوع واجب الوجود شروع و به معلوم بودن آن ختم می‌شود، «اثبات» نام دارد.

با این ترتیب در «اثبات» فلسفی اولاً صورت فکری و ذهنی داشتن آنچه اثبات می‌شود، مفروض و مسلّم است و ثانیاً به همین ترتیب دادن استدلال و تشکیل دادن قیاس توسط ما، اثبات گفته می‌شود. اما اثبات مورد نظر ما نه لازمه اش صورت ذهنی و فکری داشتن چیزی است که اثباتش می‌کنیم و نه این که نیاز به ترتیب دادن استدلال‌های فکری دارد. البته گاهی استدلال‌های فکری می‌تواند مقدمه و زمینه‌ای باشد برای این که تبّه عقلانی به ضرورت وجود صانع در ما ایجاد شود، ولی خود این تبّه یک امر فکری و ذهنی نیست و وجود چنان مقدماتی هم برای حصول آن ضرورت ندارد. ممکن است انسان عاقل بدون انجام هیچ گونه فعالیت فکری و ذهنی و به چنان تبّه‌ی نائل شود.

البته گاهی هم گوش دادن به تذکرات دیگران یا خواندن یک نوشته‌ی مناسب در این زمینه یا توجه کردن به یک نشانه مصنوعی، زمینه ساز پیدایش آن تبّه عقلانی می‌شود ولی مسلماً همه‌ی این امور اختیاری نقش مقدمه و وسیله دارند و خود آن تبّه یک امر غیر اختیاری است. عاقل به یک حالت کاملاً انفعالی می‌رسد که نمی‌تواند عقلاً وجود صانع غیر مصنوع را انکار و نفی نماید، دقیقاً همین حالت را «اثبات» می‌نامیم که امری غیر اختیاری و انفعالی است.

### تفاوت «اثبات» با «اعتقاد»

پس از وقوع این حالت، نوبت به اختیار عاقل می‌رسد که می‌تواند تسلیم تبّه و کشف عقلی بشود یا نشود. درست است که انسان عقلاً نمی‌تواند وجود صانع را انکار نماید ولی در عین حال مختار است که به این حکم عقلی تسلیم شود یا خیر. چنین نیست که عاقل همه‌ی کارهایش عقلانه باشد، بسیاری اوقات عاقل بر خلاف حکم عقل عمل می‌کند و این برخاسته از حریت اوست. این جا هم موافقت با عقل ایجاب می‌کند که عاقل به وجود صانع غیر مصنوع ملتزم و به او «معتقد» گردد ولی در عین حال می‌تواند

با سوء اختیارش تسلیم این حکم عقل نشود و در حقیقت به عناد و انکار حقیقت دست زند. بنابراین «اعتقاد» یا «عدم اعتقاد» به وجود صانع هر دو فعل اختیاری انسان عاقل هستند که پس از تبته عقلانی (که غیر اختیاری است) نوبت به آن می‌رسد. «اثبات» به همان مرحله‌ی قبل از اعتقاد گفته می‌شود که اختیاری انسان نیست ولی در عین حال بستر اعتقاد - که اختیاری است - می‌شود. با این ترتیب «اثبات صانع» یعنی همان حالتی که به نور عقل برای عاقل حاصل می‌شود که انکار صانع را قبیح می‌یابد، اعم از این که به این کشف عقلی ملتزم شود یا خیر. کشف عقلی اختیاری نیست ولی التزام و عدم التزام به آن اختیاری است. مرحله‌ی اول را که همان کشف عقلانی غیر اختیاری است، «خروج صانع از حد تعطیل» تعبیر می‌کنیم و التزام و اعتقاد به این کشف را «اخراج صانع از حد تعطیل» می‌نامیم. «اخراج به معنای خارج دانستن یا خارج کردن صانع از نفی و تعطیل، و مقصود التزام و تسلیم به همان کشف عقلی است.

### خروج صانع از حد تشبیه

حال که معنای دقیق اثبات صانع را دانستیم باید مراقب باشیم که از این حد یک قدم جلوتر نیاییم و این البته کار ساده‌ای نیست. همان طور که گفتیم در مصنوعات چنین موجودی سراغ نداریم و لذا برای ما کاملاً بی سابقه است که به وجود چیزی صرفاً در همین حد اقرار و اذعان کنیم.

عدم تجاوز از این حد، حکم دیگر عقل است که ما را محدود می‌کند. عقل حکم می‌کند که چون به نور علم و عقل هیچ شناختی از صانع متعال نداریم و تصویری هم از او نمی‌توانیم داشته باشیم، از طرف دیگر مانند نوری الدات‌ها هم نیست، پس از ذاتش هیچ سر در نمی‌آوریم و از سنخ وجودی و کمالاتش هیچ چیز نمی‌فهمیم. بنابراین با هیچ وصفی و کلامی هم نمی‌توانیم او را توصیف کنیم. این جاست که به حد دیگری می‌رسییم و آن این که باید عقلاً صانع را از حد تشبیه به مصنوعات هم خارج بدانیم؛ این هم یک تبته عقلانی دیگر است که اختیاری نمی‌باشد. این که عقلاً می‌فهمیم که صانع باید از

تشبیه به مصنوعات منزّه باشد. این فهم عقلانی یک انفعال است که نظیر اثبات (خروج از حد تعطیل) ب صورت غیر اختیاری برای عاقل حاصل می شود، هر چند که می تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. هم چنین خودش یک امر فکری و ذهنی نیست، هر چند که ممکن است مقدمات فکری داشته باشد. اگر این تشبیه عقلی برای عاقل حاصل شود، «خروج صانع از حد تشبیه» را فهمیده است. اکنون مختار است که به این حکم عقلی ملتمز شود یا نشود. اگر تسلیم گردد، به آن معتقد شده است و اگر نپذیرد، در حقیقت حکم عقل خود را زیر پا گذاشته است. التزام و اعتقاد به این حقیقت همان چیزی است که «اخراج صانع از حد تشبیه» نامیده می شود. پس «خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه» یک تشبیه عقلانی و امری انفعالی و غیر اختیاری است ولی «اخراج صانع از حد تعطیل و تشبیه» پذیرفتن و تسلیم شدن به آن تشبیه عقلانی و یک فعل اختیاری است.

### وله عاقل در مورد خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه

مطلب دیگر درباره ی خروج صانع از حدین (حد تعطیل و حد تشبیه) این است که عاقل در این امر به نوعی حیرت دچار می شود که گاهی آن را «وله» می نامند. ریشه ی این تحیر آن است که عاقل از یک طرف می یابد که نمی تواند منکر وجود صانع شود، اما از طرف دیگر هیچ شناخت عقلی از ذات و کمالات او هم نمی تواند داشته باشد. نه می تواند بگوید: «نیست» و نه می تواند بگوید: «چیست». این جا واقعاً حیرت است چون از آن هیچ سر در نمی آورد. همان طور که گفتیم، چون چنین چیزی در مصنوعات سابقه ندارد، برای انسان عاقل سبب نوعی گیجی می شود. به خود می گوید: این چگونه موجودی است که هم می توانم منکر وجودش بشوم و هم نمی توانم هیچ کشفی و تصویری و توصیفی از آن داشته باشم. بین این دو حد (تعطیل و تشبیه) می ماند و همین امر حیرت آور است.

نکته ی بحث در این است که انسان عاقل به خاطر وفادار ماندن به حکم عقلش در این وادی به حیرت می افتد و می یابد که توضیحی درباره ی چگونگی امکان و وقوع این امر

نمی تواند بدهد. در حقیقت عاقل هیچ گونه کشف و بیان اثباتی در مورد این پدیده ندارد و صرفاً می تواند دو طرف آن را نفی کند، هم تعطیل را نفی کند و هم تشبیه را. اگر بخواهیم یک مثال وجدانی برای جایی که هیچ بیان اثباتی نداریم ذکر کنیم، می توانیم بیانی را که ائمه ی اطهار (ع) درباره ی اختیار و حریت فرموده اند، مثال بزنیم. در بیان آن فرموده اند: «لا جبرَ ولا تفویضَ ولکن امرٌ بینَ امرین» (۱).

در این جا از طرفی جبر را نفی کرده اند و از طرف دیگر تفویض را. نفی هر دو طرف کاملاً وجدانی است. هر عاقل مختاری می یابد که در انجام افعال اختیاری اش مجبور نیست. هم چنین وجدان می کند که در انجام فعل اختیاری به خودش واگذاشته نشده است. هر دو طرف را می یابد اما اگر از او پرسند که حقیقت اختیار چیست، هیچ توضیحی نمی تواند بدهد. هر کدام از ما - به عنوان عاقل مختار - فقط می یابیم که مجبور و مَفْوضُ الیه (به خود واگذاشته شده) نیستیم، اما در عین حال از حقیقت اختیار خود سر در نمی آوریم و لذا هیچ توضیح اثباتی درباره ی آن نمی توانیم بدهیم. بنابراین، «امرٌ بین امرین» در حقیقت یک بیان سلبی است نه ایجابی. آنچه را که نیست، بیان می کند نه آنچه را که هست.

در مورد نفی حدّین از صانع متعال هم دقیقاً همین طور است، ما در این جا فقط نفی می کنیم و اثباتی هم که می گفتیم، چیزی جز نفی تعطیل نبود، هم تعطیل را نفی می کنیم و هم تشبیه را ماورای این دو نفی هیچ امر اثباتی را به نور علم و عقل کشف نمی کنیم، تصوّر هم نمی کنیم و لذا توصیف ایجابی هم نمی توانیم داشته باشیم. بنابراین از حقیقت آن سر در نمی آوریم و همین سبب وّله و حیرت ما می شود.

ص: ۹۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین، ح ۱۳.



## فصل ششم: توحید صانع متعال

## توحید صانع: نفی تشبیه از او

در فصول گذشته روشن شد که صانع متعال عقلاً شباهتی به مصنوعات ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم که در مجموعه‌ی مصنوعات، هیچ موجود بی‌نیازی نداریم و هر مصنوعی - چه ظلمانی الذّات و چه نوری الذّات - از همه جهت نیازمند است. یعنی هیچ جنبه‌ای در هیچ مخلوقی نیست که از آن جنبه قائم و متکی به خود باشد و مخلوقات در کمالاتشان هم ذاتاً وابسته هستند. مصنوعات نوری الذّات نظیر علم و وجود هم که خود عین کمال هستند، ربّ و صاحب اختیاری دارند که مُملک آن‌ها به ماهیات است.

با این ترتیب روشن می‌شود که اگر صانع غیر مصنوع بخواهد هیچ شباهتی به مصنوعات نداشته باشد، باید از هیچ جهتی شبیه آن‌ها نباشد. به عبارت دیگر اگر موجودی یک وجه شباهت با مخلوقی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند صانع متعال باشد. این معنا (هیچ شباهتی به مخلوقات نداشتن) همان معنایی است که داز آن به «وحدت» تعبیر می‌کنیم. وحدت یعنی تک و بی نظیر بودن و چیزی که هیچ شباهتی با غیر خود

ص: ۹۹

ندارد، حقیقتاً «واحد»، یکتا، یگانه و بی نظیر است.

عاقلی که به این حقیقت متبّه شده، اگر به آن ملتزم و معتقد گردد - یعنی این ویژگی را به عنوان یک واقعیت در مورد صانع متعال بپذیرد - می‌توان گفت که «توحید صانع» را پذیرفته است. لفظ «توحید» از باب تفعیل است و یکی از معانی این باب، نسبت دادن صفتی به یک فرد یا یک شیء است. مثلاً «تکفیر» به معنای نسبت دادن کفر به یک شخص می‌باشد یا بهتر بگوییم: کافر دانستن آن شخص. توحید هم به معنای واحد دانستن است، توحید صانع یعنی واحد دانستن صانع. بنابراین توحید از سنخ اعتقاد و باور قلبی و یک امر اختیاری است که پس از تبّه عقلی به وحدت صانع برای انسان امکان پذیر می‌شود. درست مانند «اخراج» صانع از حدّ تعطیل و تشبیه که از جنس اعتقاد اختیاری است و پس از تبّه عقلی به «خروج» صانع از حدّین، مطرح می‌گردد. اگر هم کسی این حقیقت عقلی را انکار نماید، در واقع توحید صانع را رد کرده و با وجدان خویش در جنگ و جدال افتاده است. پس توحید یعنی اعتقاد به نفی تشبیه که التزام به حکم عقل در مورد صانع متعال می‌باشد.

### نفی تعدّد: یکی از لوازم توحید صانع

یکی از لوازم توحید صانع، نفی تعدّد از اوست. تعدّد یعنی دو یا سه یا چهار یا ... از یک چیز وجود داشتن. فرض تعدّد برای یک شیء یعنی این که بتوانیم برای او، دوم، سوم، چهارم و ... فرض کنیم. لازمه‌ی چنین فرض تشبیه داشتن آن شیء است. اگر چیزی عدد بردارد. حتماً شبیه دارد. بنابراین عقلاً می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر چیزی شبیه نداشته باشد، تعدّد بردار هم نیست. این دو قضیه عکس نقیض یکدیگر و لذا هم ارز هستند: «اگر چیزی عدد بردارد، شبیه دارد» و «اگر چیزی شبیه نداشته باشد، عدد بردار نیست». بنابراین صانع متعال که هیچ شبیه‌ی ندارد، عدد بردار نمی‌باشد.

در حقیقت لازمه‌ی فرض تعدّد، تشبیه است و چیزی که شبیه ندارد، فرض تعدّد هم برایش نمی‌توان کرد. لذا قائل شدن به وحدت عددی خود عین تشبیه است، یعنی اگر وحدت صانع را از سنخ وحدت عددی بدانیم، در واقع او را تشبیه کرده ایم. اگر چیزی را

یکی بدانیم به این معنا که برای او دومی و سومی و چهارمی و... هم فرض کنیم، در حقیقت برایش شبیه قائل شده ایم. توحید واقعی به این است که هر گونه شبیهی را از صانع متعال نفی کنیم و فرض تعدّد - اعمّ از این که وجود دومی و سومی و... اثبات شود یا نشود - خود به معنای شبیه قائل شدن برای صانع است. بنابراین در توحید صانع، هر گونه فرض تعدّد نفی می شود. در فلسفه گاهی صانع متعال را «واجب الوجود» فرض می کنند. واجب الوجود یک مفهوم کلی است که قابل صدق بر مصادیق متعدّد است. آن گاه با اقامه ی براهینی اثبات می کنند که این مفهوم در خارج بیش از یک مصداق نمی تواند داشته باشد. با این ترتیب از همین کلی بودن مفهوم واجب الوجود لازم می آید که برای مصداق یگانه ی آن، شبیه قائل شویم. لذا وحدتی که به این صورت برای واجب الوجود ثابت می شود، یک وحدت عددی است، چون فرض شبیه برای آن می شود. هم چنین است اگر صانع متعال را خود «وجود» بدانیم، همان طور که برخی از فلاسفه ادّعا کرده اند. وجود هم نوری است که وحدت آن عددی است. ما وجود را «یک» می دانیم و ماهیت را «دو». یعنی در کنار وجود و در عرض آن، شبیهی برایش قائل می شویم. وجود نوری الذّات و ماهیت ظلمانی الذّات از جهت مصنوعیت و اتکا به غیر، شبیه یکدیگرند و هیچ یک بدون دیگری موجود نمی شوند. پس وحدت «وجود» هم وحدت عددی است نه وحدت حقیقی که به معنای شبیه نداشتن است. حتّی عرفا هم که قائل به وحدت وجود هستند - به این معنا که حقیقت همه ی اشیاء را یک وجود می دانند - در واقع به وحدت عددی وجود معتقدند. چون کثرت عددی قابل فرض است ولی عرفا در مقام تحقّق خارجی، کثرت را رد کرده، به وحدت در مقابل کثرت قائل می شوند.

نتیجه ی بحث این است که توحید صانع نمی تواند توحید عددی باشد و وحدت و کثرت عددی هر دو باید عقلاً از صانع نفی شود. چون لازمه ی هر دو فرض، تشبیه اوست. بنابراین نفی تعدّد (دو و سه و چهار و... داشتن) لازمه ی توحید است نه معنای آن. اگر



هر گونه شبیهی را از صانع نفی کنیم، کثرت عددی هم به طریق اولی از او نفی می شود.

### انقسام ناپذیری: معنای دوم توحید

علاوه بر نفی تشبیه، یک معنای دیگر هم می توانیم برای توحید قائل شویم که آن هم جنبه ی سلبی و تنزیهی دارد و در واقع مصداقی از نفی تشبیه است. ابتدا در عرف یک شاهد لغوی برای این معنا ذکر می کنیم. وقتی چیزی را «تک» می دانیم، یک معنایش این است که آن چیز «جزء» ندارد و قابل انقسام به اجزاء نیست. «واحد» به این معنا و نقطه ی مقابل «مرکب» است و وحدت یعنی جزء نداشتن و انقسام پذیر نبودن. این ها همه معنای سلبی و تنزیهی هستند نه اثباتی. طبق این معنا از وحدت، نمی توانیم برای صانع متعال، جهات و حیثیات مختلف و متعدّد قائل شویم. هر گونه فرض اجزاء، ابعاد و جهات متعدّد برای صانع، او را منقسم و مرکب می کند و خلاف وحدت اوست. با توجه به این معنای وحدت، بایدصانع را از هر گونه انقسام خارجی و ذهنی یا فکری منزّه بدانیم. ویژگی انقسام پذیری در همه ی مصنوعات عالم وجود دارد و هیچ مخلوق غیر قابل انقسامی نمی توانیم فرض کنیم. اجسام و اشیای مادی در خارج انقسام پذیرند و اگر هم مصنوعی در خارج قابل انقسام نباشد، از نظر ذهنی و فکری چنین است.

اگر برای صانع جهات و حیثیات مختلف فرض کنیم، برای او اجزای ذهنی قائل شده ایم. به عنوان مثال اگر گفته شود که ذات واجب الوجود از یک جهت، مصداق «علم»، از جهت دیگر مصداق «حیات»، از جهت سوم مصداق «قدرت» و... می باشد و از این رو ذات واجب مصداق مفاهیم مختلف و متعدّد گردد، این نوعی انقسام پذیری است که در فلسفه برای صانع متعال قائل می شوند. مسلماً جهت مصداقیت ذات واجب برای «علم» مفهوماً غیر از جهت مصداق بودنش برای «حیات» و آن هم مفهوماً غیر از جهت مصداق «قدرت» بودنش است؛ هر چند که مصداق همه ی این صفات واحد باشد. ما در ذهن خود و از جهت مفاهیم هم نمی توانیم جهات مختلف و متعدّد برای صانع لحاظ کنیم.

در برخی نظریات عرفان اصطلاحی به نوع دیگری ذات حق منقسم می شود. آن ها

ص: ۱۰۲

مقاماتی برای خود ذات قائل می شوند مانند احدیت، واحدیت و حتی همه ی اسماء و صفات که با وجود تفاوت و تعددشان، همگی عین ذات هستند. به تعبیر خود عرفا، تجلیات مختلف ذات با وجود کثرتی که دارند، همه عین ذات و بنابراین واحد هستند. همه ی این فرضیات سبب انقسام پذیری ذات صانع عالم می شود که در این کتاب قصد توضیح و بیان تفصیلی این آراء و نقد و بررسی شان را نداریم.

آنچه از معنای دوم «واحد» می توانیم نتیجه بگیریم، نفی هر گونه جزء پذیری و قابلیت انقسام - اعم از خارجی و ذهنی - از صانع متعال است که شبیه معنای اول (نفی تشبیه) صرفاً یک معنای سلبی و تنزیهی است و هیچ مفهوم اثباتی که به نور علم و عقل قابل کشف و بیان باشد، از آن نداریم.

## اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

### اشاره

در این جا سؤال یا اشکالی مطرح می شود و آن این است که: آیا تنزیه به صانع از جهات مختلف، به انقسام پذیری او نمی انجامد؟ ما صانع را عقلاً از عجز، جهل و... تنزیه می کنیم. آیا تنزیه صانع از جهل همان معنایی را دارد که تنزیه او از عجز دارد؟ ما از این دو تنزیه یک چیز می فهمیم یا دو چیز؟ قطعاً این دو تنزیه به یک معنا نیستند و ما این دو را به یک معنا به کار نمی بریم. پس هر یک از این دو تنزیه حکایت از واقعیتی در صانع می کند که با مفاد تنزیه دیگر متفاوت می باشد. این جاست که کثرت یا انقسام پذیری صانع لازم می آید. یعنی همان محذوری که برای فلاسفه - وقتی مفاهیم مختلف علم، قدرت، حیات و... را از مصداق واحد (ذات واجب) انتزاع می کنند - پیش می آید، در تنزیه صانع از جهات مختلف هم لازم می آید.

به طور خلاصه اشکال این است که: اگر تنزیه صانع از جهل به معنای تنزیه او از عجز نیست - که نیست - پس این دو تنزیه از دو واقعیت مختلف در صانع حکایت می کند. این امر با انقسام ناپذیری صانع متعال چگونه سازگار است؟ پس چه مانند فلاسفه به صورت اثباتی صفاتی را برای خالق و صانع متعال قائل شویم و چه به تعبیر سلبی و به معنای تنزیهی درباره ی او سخن بگوییم، تفاوتی نمی کند؛ در هر دو صورت

ص: ۱۰۳

یک اشکال لازم می‌آید. بنابراین نمی‌توانیم ادعا کنیم که فقط اثبات صفات برای صانع متعال با توحید او منافات دارد، بلکه این محذور با تنزیه صانع از نقایص هم پیش می‌آید.

به تعبیر ساده تر می‌توانیم بگوییم: ما وقتی صانع را از عجز و جهل تنزیه می‌کنیم، در حقیقت او را از دو چیز تنزیه می‌کنیم نه از یک چیز و وجود همین دو چیز به معنای کثرت و انقسام پذیر بودن صانع است.

### تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ

در پاسخ به این اشکال ابتدا بیان مقدمه ای لازم به نظر می‌آید. این مقدمه درباره ی تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ و ارتباط میان آن دو است. ممکن است کسانی این دو تعبیر را مرادف با یکدیگر بدانند، ولی توجه به تفاوت ظریفی که میان آن‌ها هست، باب بحث دقیقی را برای انسان می‌گشاید.

آنچه به صورت ساده و اجمالی در تفاوت بین «معنی» و «مفهوم» می‌توان گفت، این است که «معنی» به مقصود و مُراد متکلم گفته می‌شود که در اصل همان شیء خارجی است، به عنوان مثال «معنای» «آب» همان مایع خارجی است که برای رفع عطش می‌نوشند. به طور کلی کلمه ی «آب» برای حکایت از همین واقعیت خارجی وضع شده است. اولین باری که با ما «معنای» آب آشنا می‌شویم، وقتی است که می‌بینیم لفظ آن را برای دلالت بر مایع خارجی رافع عطش و حکایت از آن به کار می‌برند. در حقیقت این لفظ، نشانه و اسمی برای آن واقعیت خارجی است. همان مطلبی که در روایات به آن اشاره فرموده اند که: الماء اسمٌ للمَشْرُوبِ (۱): آب اسم و نشانه ی آن (شیء) نوشیدنی است.

«مشروب» به همان چیزی که در خارج می‌نوشند، اطلاق می‌شود و لفظ «ماء» یا «آب» برای حکایت از آن به کار می‌رود. پس لفظ «آب» اسمی است که برای شیئی

ص: ۱۰۴

۱- ۱. اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۵ در بخش دوم کتاب بحث نقلی نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

نوشیدنی که آن را می‌توانیم «مسمی» بنامیم. هم چنین «نان» لفظی است که بر آن شیئی خوردنی در خارج دلالت می‌کند و بنابراین اسمی است برای آن مأکول (خوردنی): الخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ (۱): نان اسمی است برای آنچه خورده می‌شود. آنچه خورده می‌شود، مسمای اسم «نان» است.

این مسماها همان معانی الفاظ هستند. معنای لفظ آب، همان شیء نوشیدنی و معنای لفظ نان، همان شیء خوردنی است. مقصود کسی که لفظ «آب» و «نان» را به کار می‌برد، همان واقعیت‌های خارجی است که می‌نوشند یا می‌خورند. کسی که با «معانی» الفاظ آشنایی ندارد، وقتی می‌بیند که استعمال کنندگان این الفاظ، مسماهای آن‌ها را قصد می‌کنند و این الفاظ را برای حکایت از آن واقعیت‌های خارجی به کار می‌برند، از این طریق به «مفاهیم» آن‌ها پی می‌برد.

بهترین مثال برای بیان این مطلب، کودکانی هستند که برای اولین بار الفاظی را می‌شنوند. وقتی یک کودک می‌بیند که لفظ «آب» را برای حکایت از مایع نوشیدنی به کار می‌برند، «آب» برایش مفهوم خاصی پیدا می‌کند. «مفهوم» آن چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود و یک امر ذهنی است.

ما در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفاوت می‌گذاریم، «مفهوم» را یک امر ذهنی می‌دانیم ولی البته این تعبیر (مفهوم) می‌تواند با عنایت دیگری مرادف با «معنی» باشد. آن عنایت این است که ما «فهم» را با «علم» مساوی بدانیم. اگر چیزی به نور علم برای ما مکشوف شود، ما آن را نفهمیده ایم. با این عنایت «مفهوم» با «معلوم» مرادف خواهد شد و هر دو به واقعیتی اطلاق می‌شوند که به نور علم، برای ما کشف شده اند. (۲)

در این صورت «مفهوم» و «معنی» مرادف یکدیگر خواهند شد. این یک کاربرد برای کلمه ی «مفهوم» است که در مواردی آن را استعمال می‌کنیم و کاملاً صحیح می‌باشد. اما

ص: ۱۰۵

۱- ۱. اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۵ در بخش دوم کتاب بحث نقلی نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

۲- ۲. توجه شود که واقعیت مکشوف به نور علم، چیزی غیر از تصوّر آن است رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اول پس معلوم با متصوّر تفاوت دارد.

در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفکیک می‌کنیم، مقصودمان «مفهوم» به معنای «معلوم» نیست، بلکه منظور «ما يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ» است، یعنی آنچه از لفظ فهمیده می‌شود و در واقع به ذهنی خطور می‌نماید. همه‌ی ما وقتی لفظ «آب» را می‌شنویم، یک چیزی به ذهنمان خطور می‌کند که با آنچه با شنیدن لفظ «نان» به ذهن می‌رسد، متفاوت است. مادر بحثِ فعلی، «مفهوم» را به همان چیزی که به ذهن شنونده خطور می‌کند، اطلاق می‌کنیم و این چیزی غیر از مفهومِ مرادف با «معلوم» است. در این تعبیر مفهوم «آب» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «آب» به ذهن می‌آید و مفهوم «نان» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «نان» به ذهن خطور می‌نماید؛ سخن ما درباره‌ی همین استعمالِ کلمه‌ی «مفهوم» است.

### پی بردن از معنای لفظ به مفهوم آن

همان طور که گفتیم ما همیشه از طریق «معنی» به «مفهوم» یک لفظ پی می‌بریم. یک فرد ناآشنا به مفاهیم الفاظ وقتی استعمال آن الفاظ را در «معنای» خود می‌بیند، به «مفاهیم» آن‌ها پی می‌برد. یک کودک ابتدا مشاهده می‌کند که هر لفظی برای حکایت از چه معنایی به کار می‌رود، سپس آن لفظ برایش مفهوم خاص خود را پیدا می‌کند. پس معنایی به کار می‌رود، سپس آن لفظ برایش مفهوم خاص خود را پیدا می‌کند. پس معنای الفاظ با مفاهیم آن‌ها متفاوت هستند ولی راه رسیدن به مفهوم یک لفظ، آشنایی با معنای آن است، بنابراین می‌توانیم مفاهیم الفاظ را برخاسته از معنای آن‌ها بدانیم. این که ما از لفظ «آب» چه بفهمیم، دقیقاً بستگی به معنای آن دارد؛ یعنی آن مایع نوشیدنی که در خارج، مقصود گوینده است. خصوصیاتِی که در مسمی یا معنای آب دیده ایم، خصوصیاتِ مفهوم آب را تشکیل می‌دهد. اکنون که از شنیدن لفظ آب، ویژگی‌هایی همچون سیلان، رفع عطش و... به ذهن ما می‌آید، به این علت است که همین ویژگی‌ها را در واقعیت خارجی آب مشاهده کرده ایم. اگر با چنان معنایی از آب آشنا نبودیم، چنین مفهومی هم از آن نمی‌شناختیم. اما وقتی دیدیم که لفظ آب برای معنایی با آن خصوصیات به کار رفته است. از همین استعمالِ لفظ در معنای خاص، مفهوم خاص آن را برداشت نموده ایم. با این ترتیب «مفهوم» داشتن لفظ، متأخر از

ارتباط میان لفظ و معنای آن است. ابتدا لفظی برای یک معنای خاص وضع می شود، سپس استعمال لفظ در معنای خودش، مفهوم آن لفظ را در ذهن ایجاد می کند.

البته باید توجه کرد که همه ی این توضیحات مربوط به الفاظی است که حکایت از امور واقعی در خارج می کند و شامل الفاظی که برای امور قراردادی وضع شده اند، نمی شود. واقعیت هایی وجود دارند که به اعتبار و قرارداد انسان ها بستگی ندارند، سخن ما مربوط به همین واقعیات است.

امریا امور اعتباری که واقعیتشان چیزی جز یک قرارداد و اعتبار نیست، از محلّ بحث فعلی ما خارج هستند. به عنوان مثال در زبان فارسی لفظ «عنقا» یا «سیمرغ» را طبق قرارداد برای مجموعه ای که ویژگی هایی برای آن «فرض» کرده ایم، به کار می بریم. «محکمی عنه» این لفظ (آنچه لفظ از آن حکایت می نماید) همان چیزی است که خودمان یا دیگری قرارداد کرده ایم و صرف نظر از این قرارداد، ما به ازاء یا مدلولی برای لفظ عنقا یا سیمرغ نمی توانیم قائل شویم. ما اکنون درباره ی معنا و مفهوم این گونه الفاظ بحثی نداریم. محلّ بحث ما الفاظی هستند که بر واقعیاتی جدا از اعتبار و قرارداد انسان ها، دلالت دارند. در این گونه الفاظ مفهوم غیر از معنی و متأخر و برخاسته از آن می باشد.

### اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی

اختلافی که در مفاهیم الفاظ هست، به اختلاف معانی آن ها بر می گردد. این که هر لفظی برای ما مفهوم خاص خودش را دارد، به این علت است که برای معنایی خاص (ممتاز از معانی دیگر) به کار رفته است. اختلاف مفاهیم به اختلاف معانی مربوط می شود. اگر معانی متعدّد و مختلف نبودند، مفاهیم مختلف هم نداشتیم.

به عنوان مثال ما به انسان مفاهیم مختلفی را نسبت می دهیم، هم «حیوان» را به او نسبت می دهیم و هم مفهوم «دوپا» را و انسان را «حیوان دوپا» می نامیم. این مفهوم، از دو واقعیت مختلف در انسان حکایت می کند. بنابراین هر چند انسان را واحد می دانیم، ولی این وحدت، وحدت حقیقی نیست. انسانی که واحد می شماریم، مرگب

ص: ۱۰۷

از واقعیت‌هایی است که در او جمع شده‌اند. ما مجموع این واقعیت‌ها را انسان می‌نامیم، اما این وحدت یک وحدت اعتباری است؛ چون ما هستیم که این مجموعه را «یک» انسان قرارداد کرده‌ایم. هر مفهومی که برای انسان به کار می‌بریم، از یک واقعیت خاص در او خبر می‌دهد. وقتی می‌گوییم «حیوان» و «دوپا» این دو لفظ با مفاهیم شان از دو واقعیت مختلف خبر می‌دهند نه از یک واقعیت. درست است که این‌ها هر دو به «یک» ماهیت تعلق دارند ولی باما با این الفاظ از کمالات ماهیت خبر می‌دهیم نه از خود ماهیت. بنابراین الفاظ با مفاهیم مختلف از واقعیت‌های مختلف خبر می‌دهند و این واقعیات همان معانی الفاظ هستند. با این توضیحات روشن شد که اولاً- مفهوم هر لفظی از معنای آن برمی‌خیزد و ثانیاً تعدد معانی منشأ تعدد مفاهیم می‌گردد. حال اگر بخواهیم رویه‌ی دیگر همین مطلب را بیان کنیم، باید بگوییم اولاً- هر لفظی با مفهومش از معنای خاصی حکایت می‌کند و ثانیاً مفاهیم مختلف از معانی مختلف حکایت می‌نمایند. بنابراین اگر معانی مختلف نداشته باشیم، مفاهیم مختلف هم نخواهیم داشت. از همین مطلب اخیر نتیجه گرفته می‌شود که اگر معنی، واقعاً واحد باشد و کثرتی در آن راه نداشته باشد، مفاهیم متعدد هم نخواهیم داشت. چنین موجودی البته در مصنوعات یافت نمی‌شود، چون هر مصنوعی قابلیت انقسام دارد (یا ذهنی و یا خارجی). حداقل این است که هر مصنوعی مرکب از ماهیت و ملک ماهیت است، نه مالک بدون ملک داریم و نه ملک بدون مالک. به تعبیر دیگر همیشه مخلوق نوری الذات و ظلمانی الذات با هم تحقق دارند، پس هر مصنوعی مرکب از این دو سنخ مخلوق است. پس هیچ مصنوعی وجود ندارد که واحد حقیقی باشد، وحدتی که در مصنوعات سراغ داریم، وحدت اعتباری و قراردادی است مانند وحدت انسان که در مثال مورد بحث توضیح دادیم. این بود مقدمه‌ای که بیان آن لازم به نظر می‌رسید.

### عدم امکان اطلاق مفاهیم بر صانع متعال

اکنون ببینیم با توجه به آنچه درباره‌ی ارتباط معنی و مفهوم بیان شد، اطلاق مفاهیم

بر صانع غیر مصنوع ممکن است یا خیر؟ اگر توجه کنیم در همه ی مطالب گذشته، فرض بر این بود که چیزی معلوم ما شده باشد، یعنی به نور علم آن را کشف کرده باشیم. در این صورت برای گزارش دادن از آن، لفظی را قرار می دهیم که آن شیء معلوم، معنای آن لفظ خواهد بود. سپس از اطلاق لفظ بر معنا، مفهومی پدید می آید که مفهوم آن لفظ می گردد. بنابراین خاستگاه این روال، جایی است که کشفی به نور عقل یا علم صورت پذیرد. چنین کشفی فقط در حوزه ی مصنوعات و مخلوقات امکان پذیر است و در خارج از این قلمرو - یعنی صانع مصنوعات - نور علم و عقل هیچ کاشفیتی ندارند؛ و چون این انوار هیچ کشفی از صانع متعال ندارند، پس معنایی در این جا وجود ندارد تا منشأ پیدایش مفهومی شود. لذاست که عقلاً هیچ مفهومی را نمی توانیم بر صانع متعال اطلاق نماییم.

نکته ی بسیار مهم این است که الفاظ و مفاهیمی که ما در حوزه ی کشف عقلی و علمی انسان به کار می بریم، همگی برگرفته از معانی مخلوقی هستند و به همین دلیل صرفاً بر همان محدوده دلالت می کنند. اگر صانع متعال به هیچ وجه معلوم ما نمی شود - که قطعاً نمی شود - پس ما هیچ مجوزی برای اطلاق مفاهیمی که از مخلوقات برگرفته ایم، بر خالق اشیاء نداریم. لذا به طور کلی باب سخن گفتن درباره ی صانع و خالق عالم با هرگونه لفظی - همراه با مفهومی که دارد - بسته می شود.

### ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن

این جاست که ضرورت تنزیه صانع و سخن گفتن سلبی درباره ی او بیش از پیش بر ما روشن می گردد. ما عقلاً متنبه می شویم به این که باید صانع متعال را از همه ی معانی مخلوقی تنزیه کنیم یا به عبارت دیگر همه ی ویژگی های مصنوعات را از او سلب نماییم. بنابراین بار دیگر به آنچه در فصل چهارم همین بخش - تنزیه صانع متعال - مطرح کردیم، به صورت عمیق تری پی می بریم. اما نکته ی مورد توجه در این فصل این است که ما همین تنزیه را هم با الفاظی که بر مصنوعات دلالت می کنند، انجام می دهیم. در واقع معانی این الفاظ، مخلوقات هستند، بنابراین مفاهیم این الفاظ هم صرفاً بر مخلوقات



دلالت می‌کنند و نمی‌توانند حکایتی از ماورای عالم مخلوقات داشته باشند. پس این جا روال کلی مورد بحث از این فصل، به هم می‌خورد. ما در مصنوعات ابتدا کشف معانی می‌کنیم، سپس الفاظی را برای حکایت از آن معانی به کار می‌بریم و بر اثر این استعمال، مفاهیمی پدید می‌آید که در حقیقت برخاسته از همان معانی هستند. اما الفاظ و مفاهیمی که بر صانع اطلاق می‌کنیم، از خود او اخذ نشده‌اند؛ چون ما هیچ کشف عقلانی از او نداشته‌ایم و نمی‌توانیم داشت. بنابراین استعمال الفاظ در حق صانع مانند استعمال الفاظ برای مخلوقات نمی‌باشد. ماهیچ لفظ و مفهومی را به معنای حقیقی کلمه در مورد صانع متعال «استعمال» نمی‌کنیم. توجه شود که هر لفظی مفهومی دارد (۱) و لفظ با مفهوم خود از یک معنایی گزارش می‌دهد. بنابراین وقتی آن لفظ را در مورد چیزی استعمال می‌کنیم، در حقیقت معنای آن را برای آن چیز اثبات می‌کنیم. پس اگر لفظ و مفهومی را که متعلق به عالم مصنوعات است (۲)، در مورد صانع استعمال کنیم، در حقیقت آن معنای مخلوقی را برای صانع اثبات کرده‌ایم و همین، دلیل عدم صحت چنین استعمالی است. مثلاً وقتی لفظ «عالم» را در مورد صانع استعمال می‌کنیم، در حقیقت معنای آن را که علم مخلوقی است، به صانع نسبت داده‌ایم و همین کار عقلاً مجاز نیست. بر همین اساس به ضرورت تنزیه می‌رسیم و این که عقلاً باید صانع متعال را از همه ی آنچه ویژگی مخلوقیت دارد، منزّه بدانیم، در این جا معنای دقیق «تنزیه» روشن می‌شود که عبارت است از: «نفی اشتراک و شباهت در معانی». معانی در این تعریف همان واقعیاتی هستند که مدلول و محکمی عنه الفاظ می‌باشند. با توجه به مطالب گذشته چون صانع متعال و مصنوعات در معنی شباهتی با هم ندارند، پس باید صانع را از احکام مخلوقات منزّه دانست.

ص: ۱۱۰

۱-۱. البته الفاظ «مُهمل» مانند «دیز» در این جا مقصود ما نیستند.

۲-۲. الفاظ و مفاهیم عامی که بار مخلوقی ندارند، از محل بحث خارجند مانند لفظ شیء چیز یا موجود به معنای نفی عدم، این گونه الفاظ با مفاهیم عامشان اختصاص به مصنوعات ندارند و اطلاقتشان بر صانع مشکل مورد بحث را لازم نمی‌آورد.

## ریشه‌ی تفاوت میان اطلاق تعابیر سلبی و ایجابی بر صانع

به همین دلیل است که ما اصرار داریم درباره‌ی صانع متعال، صرفاً تعابیر سلبی به کار ببریم. به کار بردن تعبیر سلبی صرفاً یک کار لفظی نیست، بلکه چون هر لفظی با مفهومش از معنایی حکایت می‌کند که آن معنی عقلاً باید از صانع سلب شود (۱)، پس ما هم باید در مورد آن لفظ تعبیر سلبی به کار ببریم. این گونه تعبیر سلبی به کار بردن، اختصاص به صانع غیر مصنوع دارد و او در این ویژگی شباهتی با مصنوعات ندارد. ما اگر در مصنوعات، تعابیر سلبی به کار ببریم، در واقعیت امر تأثیری ندارد. مثلاً اگر بجای «عالم» تعبیر «غیر جاهل» را برای انسان عالم به کار ببریم، واقعیت امر تغییری نمی‌کند. منظور از واقعیت چیست؟ این که ما ابتدا عالم بودن انسان را کشف کرده ایم و سپس برای گزارش دادن از این واقعیت، لفظ «عالم» یا «غیر جاهل» را انتخاب کرده ایم. حال هر کدام از این دو تعبیر را به کار ببریم، از جهت «معنی» یعنی واقعیتی که این الفاظ از آن گزارش می‌دهند، تفاوتی وجود ندارد. بنابراین می‌توانیم هر کدام از این دو تعبیر را به جای یکدیگر استعمال کنیم. مهم این است که لفظ «عالم» و «غیر جاهل» بر معنای مشترکی دلالت دارند که همان واقعیت عالم بودن انسان است. پس هر دو لفظ با مفهومشان، در خارج، از مابازائی حکایت می‌کنند که جزء مصنوعات و مخلوقات می‌باشد. حالا چه تعبیر سلبی به کار ببریم و چه ایجابی، این مابازاء یا محکمی عنه برای آن الفاظ و مفهومشان ثابت است و این همان چیزی است که در مورد صانع منتفی است؛ زیرا از او هیچ کشف عقلانی نداریم و لذا مفهومی هم از او انتزاع نکرده ایم که بخواهیم با آن مفهوم از صانع گزارش بدهیم.

پس تفاوتی که در اطلاق الفاظ و مفاهیم بر مصنوعات (مانند انسان) و صانع متعال وجود دارد، به تفاوتی که در نحوه‌ی شناخت ما از آن هاست، مربوط می‌شود. ما وقتی

ص: ۱۱۱

۱- همان طور که در پاورقی گذشته بیان شد، الفاظی که بر مفاهیم عام دلالت دارند مانند شیء در این جا مقصود نیستند این گونه الفاظ اگر مفاهیم عام آن‌ها اراده شود - دلالتی بر معانی مخلوقی ندارند و در حقیقت، مدلول آن‌ها یک معنای سلبی و تنزیهی مانند طرد عدم است و بار اثباتی خاصی ندارند.

واقعیتی را در انسان کشف کردیم (معنای عالم بودن) برای گزارش از این واقعیت، می‌توانیم مفهوم سلبی (غیر جاهل) یا ایجابی (عالم) به کار ببریم. در این صورت مفاهیم مختلف اندامی معنی مشترک است و هر دو مفهوم از یک معنای واحد گزارش می‌دهند.

### تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او

امّا در مورد صانع متعال به کار بردن تعابیر ایجابی و سلبی ناظر به دو نگرش متفاوت از شناخت اوست. استعمال مفاهیم ایجابی، اثبات صفات برای صانع است و به کار بردن مفاهیم سلبی به نفی صفات از او بر می‌گردد. بنابراین اگر عقلاً بتوانیم برای صانع متعال صفتی اثبات نماییم، به کار بردن تعابیر ایجابی صحیح خواهد بود و گرنه باید صرفاً تعابیر سلبی را برای او به کار ببریم. چون همه‌ی مفاهیمی که به کار می‌بریم، از معانی مخلوقی گرفته شده‌اند، (۱) پس با استفاده از این مفاهیم هیچ صفتی را نمی‌توانیم برای صانع اثبات کنیم. اثبات صفات برای صانع متعال چیزی جز تشبیه او به مصنوعات نیست. بنابراین به حکم عقل تنها نحوه‌ای که می‌توان درباره‌ی صانع سخن گفت، استفاده از این مفاهیم برای نفی صفات از اوست. در واقع آنچه از صانع نفی می‌شود، معنای مخلوقی است که الفاظ و مفاهیم بر آن‌ها دلالت می‌نمایند.

اگر بخواهیم به ریشه‌ی مسأله توجه کنیم، باید بگوییم «تشبیه» و «تنزیه» دو مقوله‌ی نقیض یکدیگر و هر دو در «معانی» هستند و اگر تشبیه صانع به معانی مخلوقی جایز نباشد - که نیست - پس عقلاً راهی جز تنزیه صانع از معانی مصنوعات نداریم. پس اختلاف یک اختلاف لفظی نیست، بلکه اختلاف میان دو مبنای مناقض با هم است که هر یک را بپذیریم، دیگری ردّ می‌شود و به کار بردن تعابیر ایجابی یا سلبی در مورد

ص: ۱۱۲

---

۱- ۱. توجه شود که اطلاق مفاهیم عامی همچون مفهوم «شیء» یا «موجود» - که مدلول سلبی و تنزیهی دارند - بر صانع متعال به اثبات صفت برای او نمی‌انجامد، چون این گونه مفاهیم هیچ مدلول اثباتی ندارند و در حقیقت کار تنزیه صانع را انجام می‌دهند.

صانع، حکایت از این دو مبنای مختلف می نماید. از این رو اگر بخواهیم در ورطه ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، حق این است که از به کار بردن تعابیر ایجابی خودداری کنیم تا این که ناخودآگاه به محذور اثبات صفات برای صانع مبتلا نگردیم. وقتی هم تعابیر سلبی برای صانع به کار می بریم، به روح و حقیقت امر توجه داشته باشیم که با این کار صرفاً او را تنزیه می کنیم (۱) و نمی خواهیم نهایتاً صفتی را برای صانع اثبات نماییم. در تنزیه، از الفاظ و مفاهیمی استفاده می کنیم که همگی از معانی مخلوقی گرفته شده اند.

### پاسخ به اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

لذا اگر خود صانع را «معنی» بدانیم، ارتباط این «معنی» با الفاظ و مفاهیمی که برای تنزیه او به کار می بریم، کاملاً قطع است؛ به خصوص که می دانیم این «معنی» هیچ وجه اشتراک و شباهتی با معانی که مفاهیمشان را درک می کنیم، ندارد و نباید هم داشته باشد در این صورت این مفاهیم حکایت از هیچ چیزی در خود صانع نمی کنند، بنابراین تعدد این مفاهیم حکایت از تعدد معانی در صانع نمی نماید و کثرتی را در او سبب نمی شود. به همین جهت است که در تنزیه صانع از جهات مختلف، به وحدت (انقسام ناپذیری) او لطمه ای وارد نمی شود. با این توضیحات روشن می شود که در تنزیه صانع، اشکالی که در اثبات صفات برای او وجود دارد، پیش نمی آید و بدین ترتیب پاسخ سؤال یا اشکالی که در صفحات گذشته مطرح شد، داده می شود. روح پاسخ این است که ما فراتر از حد تنزیه صانع قدمی بر نداریم.

ص: ۱۱۳

۱-۱. همان طور که اشاره شد، اطلاق مفاهیم عامی چون «موجود» بر صانع متعال نیز کار تنزیه را انجام می دهد، هر چند که لفظ آن سلبی نیست. پس ملاک، مفهوم سلبی و تنزیهی است که لفظ بر آن دلالت دارد، نه صرف سلبی بودن خود لفظ توجه شود.

## ناسازگاری وحدت صانع با اثبات صفات برای او

اما اگر کسی بخواهد از حدّ تنزیه فراتر رود یعنی برای صانع اثبات صفات بکند، قطعاً در محذور کثرت و تعدّد واقع می‌شود و نمی‌تواند قائل به وحدت صانع بشود. این کاری است که فلاسفه در مورد آنچه واجب الوجودش می‌نامند، انجام می‌دهند. آن‌ها مفاهیمی را که برای حکایت از صانع متعال، به کار می‌برند، صرفاً برای تنزیه او نمی‌دانند بلکه صفات مختلف را به اعتبار کمالات مختلف صانع از آن انتزاع می‌کنند. یعنی «محکّی عنه» یا به تعبیر ما «معنا» ی آن مفاهیم را کمالات وجودی صانع می‌دانند و در حقیقت همان رابطه‌ای را که بین معنی و مفهوم در مصنوعات هست، در مورد صانع با مفاهیمی که به او نسبت می‌دهند، قائل می‌شوند. مثلاً مفهوم علم را از یکی از کمالات واجب و مفاهیم حیات، قدرت و سایر صفات کمالیه را نیز از کمالات دیگر او، انتزاع می‌نمایند. بر همین اساس صفات ذاتیه‌ی خدای متعال را این گونه تعریف می‌کنند:

مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات. (۱)

دلیل مطلب راهم این گونه بیان کرده اند:

عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه‌ی آن را برای ذات الهی، اثبات می‌کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، واجد همه‌ی کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد. (۲)

ملاحظه می‌شود با مفاهیمی که برخاسته از معانی مخلوقی است، برای صانع متعال صفات ثبوتیه قائل شده و این را لازمه‌ی کمال او می‌دانند اگر به مطالبی که در فصل سوم همین بخش مطرح شد، یک بار دیگر مراجعه شود، یادآوری خواهد شد که ما هرگز نمی‌توانیم نقایص و محدودیت‌های ذاتی کمالات مخلوقی را از آن‌ها سلب نماییم.

ص: ۱۱۴

۱- ۱. آموزش فلسفه ج ۲ درس ۶۵ ص ۳۷۱.

۲- ۲. همان.

بنابراین هر چند ادعا کرده اند که: مفاهیمی نظیر علم، قدرت و حیات متضمن هیچ نقص و محدودیتی نیستند و تنها مصداق مخلوقی آن‌ها محدودند، (۱) اما با توجه به بحث مفصلی که در باب ارتباط میان مفهوم و مصداق (که به تعبیر ما «معنی») نامیده می‌شوند) بیان شد، روشن است که وقتی مفاهیم از مصداق (معانی) مخلوقی برگرفته می‌شوند، محدودیت‌های مصداق، شامل مفاهیم منتزع از آن‌ها هم خواهد شد؛ بنابراین نمی‌توانیم این مفاهیم را حاکی از ماورای قلمرو مصنوعات بدانیم. این مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم در مورد صانع متعال از حدّ تنزیه فراتر رفته و صفاتی برای ذات او اثبات نماییم. در این صورت آنچه کمال نامتناهی فرض کرده ایم، در حقیقت محدود به حدود و قیود مصنوعات است و وقتی منشأ انتزاع مفاهیم، مخلوقات محدود باشند، این مفاهیم بر مصداق نامحدود صدق نخواهند کرد. در حقیقت کمال صانع به این است که مصداق این مفاهیم محدود نباشد. بنابراین اگر بخواهیم به معنای واقعی و صحیح کلمه، صانع را کامل و بی نقص بدانیم، تنها راه ممکن، تنزیه او از معانی مخلوقی است که این مفاهیم از آن‌ها حکایت می‌نمایند.

علاوه بر این، فراتر رفتن از حدّ تنزیه و قائل شدن به اثبات صفات برای صانع متعال، به وحدت آن هم خدشه وارد می‌کند. زیرا همان طور که گفتیم، تعدد مفاهیمی که بر صانع اطلاق می‌شود، او را از وحدت حقیقی خارج می‌سازد و به اعتبار کمالات مختلفی که برای او قائل می‌شوند، او را منقسم و محکوم به کثرت می‌دانند.

### اشکال تعدد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد

خود فلاسفه معتقدند که این کثرت فقط در مفاهیم صفات است اما مصداق آن‌ها واحد می‌باشد. به این دو نمونه از عبارات فلاسفه توجه فرمایید:

حَيْثُ كَانَتْ كُلُّ مِنْ صِفَاتِ كَمَالِهِ عَيْنَ الذَّاتِ الْوَاحِدَةِ لِلْجَمِيعِ فَهِيَ اَيْضاً وَاحِدَةٌ لِلْجَمِيعِ وَ عَيْنُهَا فَصِيحَةٌ كَمَالِهِ مُخْتَلَفَةٌ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ  
ص: ۱۱۵

واحدةً بِحَسَبِ الْمَصْدَاقِ الَّذِي هُوَ الذَّاتُ الْمُتَعَالِيَةُ. (۱)

از آن جا که هر یک از صفات کمال او (واجب الوجود) عین ذات او هستند که (خود ذات) واجد جمیع (آن‌ها) است پس همه صفات واجد جمیع و عین همه ی آن‌هاست. پس صفات کمال او (واجب) از جهت مفهوم مختلف و از جهت مصداق - که همان ذات متعالی است - واحد می باشند.

الَّذِي يُثَبِّتُهُ الْبِرْهَانُ أَنَّ مِصْدَاقَهَا وَاحِدٌ وَ أَمَّا الْمَفَاهِيمُ فَمُتَغَايِرَةٌ لَا تَتَّحِدُ اصْطِلًا. (۲)

آنچه برهان اثبات می کند، این است که مصداق آن‌ها (صفات) واحد است، اما مفاهیم (آن‌ها) با هم مغایرند و هیچ اتحادی ندارند.

شاید خود فلاسفه به جریان اشکال کثرت در ذات واجب توجه داشته اند که برای دفع اشکال مقدر چنین فرموده اند: صفات ذاتیه ی واجب الوجود، مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می شوند بدون این که نشانه ی هیچ گونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند. (۳)

اما آیا عقلاً چنین چیزی ممکن است؟ اگر منشأ انتزاع این مفاهیم، خود مصداق باشد، آن گاه مصداقی که از جمیع جهات واحد است، چگونه منشأ انتزاع مفاهیم متعدد می شود؟ این که برای ذات واحد، کمالات مختلف قائل می شوند و سپس به اعتبار هر کمالی، صفتی را متفاوت با صفات دیگر از آن انتزاع می کنند، آیا همین تعدد و تفاوت مفاهیم صفات، نشانگر تعدد منشأ انتزاع آن‌ها نیست؟

و اگر بخواهیم دقیق تر صحبت کنیم، باید بگوییم آنچه که کمالات ذات واجب می نامند، همان کمالات محدود مخلوقات است که - به گمان خود - به شرط عدم محدودیت و با فرض سلب حدود، به صانع متعال نسبت داده اند. اما آیا این حدود از کمالات مخلوقی قابل سلب است؟

ص: ۱۱۶

۱-۱. بدایة الحکمة، مرحله ی ۱۲، فصل ۴، ص ۱۶۰.

۲-۲. نهایة الحکمة، مرحله ی ۱۲، فصل ۹، ص ۲۵۲.

۳-۳. آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۶۵، ص ۳۷۱.

## محدودیت ذاتی صفات کمالیه

ما در فصول گذشته به این پرسش پاسخ داده ایم، اما خوب است پاسخ مرحوم علامه ی طباطبایی را نیز به این سؤال بدانیم. ایشان در تفسیر المیزان به مناسبت یک بحث روایی در خصوص معنای «احدیت ذات» پروردگار، ضمن توضیح یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (ع) به مطلب بسیار مهم و دقیقی اشاره کرده اند که ما عین ترجمه ی عبارات ایشان را در این جا نقل می کنیم:

در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیه به منزله ی معیار و میزان هایی هستند که عقل به وسیله ی آن ها وجودهای خارجی و واقعیات را می سنجد، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آن ها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حدّ خود نمی گنجانند، با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آن را با این مقیاس های محدود بسنجیم معلوم است که موفق نخواهیم شد، و از آن امر نامحدود زیاد از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است درک نخواهیم نمود، و معلوم است که آنچه را هم که درک می کنیم او نیست، بلکه غیر او است، و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود، و آنچه درک کرده ایم متناهی است. هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می شود، مثلاً مفهوم عمل مفهوم است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آن را برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده ایم، و این مفهوم دارای حدی است که نمی گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود.

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس به منظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوییم: علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید (تا) حدودی آزادش ساخته ایم، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است، و از عالم مفهوم که عالم تصوّر است پافراتر نگذاشته، و شامل مفاهیم دیگر نمی شود؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن

ص: ۱۱۷



نمی‌شود و روشن است که هر چه مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده ایم... و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدّسش - به معنایی که گذشت - ساقط و بی اعتبار نمی‌شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامّه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند، و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، و دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد، و به همه به طور اجمال احاطه پیدا کند، ولیکن این احاطه، ولو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه ای که ممتنع است احاطه ی تفصیلی است؟ و اما این که آیا احاطه ی اجمالی ممکن است، سؤال است که جوابش را می‌توان از آیه ی «وَلَا يُحِيطُونَ بِعِلْمِ اللَّهِ» و آیه ی «أَلَا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می‌شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی‌یابد، و ذات مقدّس او اجمال و تفصیل نمی‌پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه ی اجمالی حکمی دارد (ممکن است) و احاطه ی تفصیلی حکم دیگری (محال است) دقت کنید. (۱)

خلاصه و چکیده ی فرمایش ایشان این است که مفاهیم علم، قدرت، حیات و سایر صفات کمالیه از مصادیق محدود (مخلوقات) اخذ شده اند و هر یک از این مفاهیم، محدودیتی ذاتی دارد که او را از سایر مفاهیم متمایز و جدا می‌سازد و این محدودیت ذاتی در هر مفهومی به هیچ وجه از بین نمی‌رود. یعنی خصوصیت مفهوم بودن (خاصّه ی مفهومیت) این است که چنین حدّ ذاتی را داشته باشد. خاصّه ی مفهومیت این است که شامل ماورای خودش نمی‌گردد (لِكُلِّ مَفْهُومٍ وَّرَاءَهُ يَقْصُرُ عَن شُمُولِهِ). بنابراین تصریح کرده اند که هر چند بگوییم: ذات الهی علم است اما نه مانند سایر علوم (عِلْمٌ لَا كَالْعُلْمِ)، اما این بیان ما خاصّه ی مفهومیت (یعنی همان حدّ ذاتی) آن را باطل نمی‌کند و از این نکته ی دقیق نتیجه گرفته اند که همه ی این مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و

ص: ۱۱۸

کبریائیت پروردگار توجه می کنیم، ساقط می شوند و ما با عقل خود نه تفصیلاً و نه حتی اجمالاً هیچ علمی به آن ساحتِ قدس پیدا نمی کنیم.

بیان ساده تر فرمایش علامه ی طباطبایی این است که کمال وجودی علم تا آن جا که مصداق مفهوم علم است، غیر قدرت می باشد و کمال قدرت هم تا هر جا که مفهوم قدرت بر آن صدق می کند، غیر از علم است و این دو (علم و قدرت) غیر از حیات هستند. یعنی تا هر جا که این مفاهیم باقی باشند، مصادیقشان متعدّد است و به تعبیر دیگر تعدّد و کثرت این مفاهیم را با وحدت مصادیقشان بپذیریم. یعنی محال است که ذات از هر جهت واحد، مصداق مفاهیم متعدّد باشد و این دقیقاً همان نکته ای است که ما از ابتدای بحث بر آن تأکید داشته ایم.

### عدم صدق مفاهیم صفات کمالیه بر صانع متعال

این مشکل وقتی پیش می آید که ما بخواهیم برای ذات صانع، با مفاهیم برگرفته از مصنوعات صفاتی را اثبات نماییم. اما اگر تسلیم حکم عقل بشویم و پای خود را از حدّ تنزیه فراتر نگذاریم، چنین مشکل پیش نمی آید. همان طور که مکرّر اشاره کردیم، در تنزیه بدون اثبات صفات، معانی (یا به قول فلاسفه مصادیق) مخلوقی را از خالق، نفی و سلب می کنیم و به هیچ وجه ذات صانع را مصداق مفاهیمی که از معانی (یا مصادیق) مخلوقی اخذ شده اند، نمی دانیم.

نتیجه ی کلی بحث، همان است که علامه طباطبایی هم بر آن تصریح کرده و فرموده اند: (۱) که نباید تصوّر کنیم با مفاهیم عامّه نظیر علم و قدرت و حیات می توانیم احاطه ی علمی ولو به صورت اجمالی نسبت به صانع متعال پیدا کنیم. این مفاهیم همگی برگرفته از مخلوقات هستند و سرایت دادن آن ها به خارج از قلمرو مصنوعات (یعنی

ص: ۱۱۹

---

۱- ۱. البته مرحوم علامه ی طباطبایی در مباحث دیگر خود - به خصوص در کتب فلسفی مانند بدایه الحکمه و نهایه الحکمه - این گونه بحث نکرده اند. ما در این جا فقط به همین قسمت از تفسیر ایشان استناد می کنیم.

صانع متعال) نتیجه ای جز تشبیه باطل ندارد و ریشه ی همه ی اشکالاتی که در بحث اثبات صانع مطرح می گردد، همین تشبیه است.

توحید صانع در واقع نفی تشبیه از اوست و فرض انقسام و کثرت در صانع هم مصداقی از همین تشبیه است. اگر مراقب باشیم که مفاهیم مخلوقی را به خالق اشیاء نسبت ندهیم (یعنی مرتکب تشبیه نشویم)، تعدّد و کثرتی هم در وجود صانع لازم نمی آید و به مشکلاتی که فلاسفه به آن گرفتار شده اند، در نخواهیم افتاد.

### توحید صانع: مرحله ای از اثبات او

آخرین نکته در بحث عقلی اثبات صانع، نتیجه ای است که از معنای توحید صانع استفاده می شود. چون توحید به معنای نفی تشبیه است، لازمه ی اثبات صانع، توحید اوست. به عبارت دیگر توحید صانع مرحله ای جدا و مستقل از اثبات او نمی باشد. همان طور که در فصل گذشته بیان شد، منظور از اثبات صانع، تبّنه عقلانی به وجود اوست و از طرفی لازمه ی عقلی وجود صانع، خروج او از حدّ تشبیه هم هست که به همین جهت او را «متعال» نامیدیم. حال سخن در این است که اگر تبّنه عقلی به ضرورت وجود صانع متعال حاصل شود، در حقیقت به توحید او هم تبّنه پیدا شده است. در واقع توحید صانع (یعنی نفی تشبیه از او) مرحله ای از اثبات صانع متعال می باشد، به طوری که تا وقتی به نفی تشبیه از او تبّنه حاصل نشده، نمی توانیم بگوییم صانع متعال اثبات شده است. پس این جا دو فرض وجود دارد: یا به نفی حدّین از صانع تبّنه حاصل گردیده که در این صورت صانع متعال اثبات شده است و یا هنوز به نفی تشبیه صانع به مصنوعات تبّنه حاصل نگردیده که در این صورت صانع متعال اثبات نشده است. در فرض اول نفی حدّین از صانع صورت گرفته، نفی تشبیه هم از او شده است یعنی در واقع توحید او اثبات گردیده است و در فرض دوم که هنوز توحید صانع حاصل نشده، اثبات او هم صورت نگرفته است. پس یا توحید و اثبات صانع متعال با هم حاصل شده و یا به هیچ کدام تبّنه پیدا نکرده ایم. فرض سومی در این جا وجود ندارد که اثبات صانع متعال شده باشد ولی هنوز به نفی تشبیه از او، تبّنه حاصل نشده باشد.

ص: ۱۲۰

چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین توحید صانع در ضمن اثبات اوست و مرحله ای جداگانه که بخواهد در مرتبه ی پس از اثبات مطرح شود، نمی باشد. این معنا از توحید و ارتباطش با اثبات صانع در هیچ یک از مکاتب فلسفی شناخته شده، مطرح نیست.

ص: ۱۲۱







## بخش دوم: شواهد نقلی اثبات صانع متعال

## جنبه ی تنبیهی داشتن ادله ی نقلی در بحث اثبات صانع

در بخش گذشته، تنبیهات عقلی در مورد صانع متعال را مطرح کردیم. اکنون به بیان شواهد و مؤیدات نقلی در همین بحث می پردازیم. به عنوان مقدمه ای برای توضیح مطلب باید توجه کنیم که ذکر احادیث ائمه (ع) در بحث اثبات صانع هیچ منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. به طور کلی همه ی ادله ی نقلی - چه قرآن و چه حدیث - که ناظر به یک بحث عقلی هستند، برای انسان عاقل جنبه ی راهنمایی و ارشاد به احکام عقل دارند و نقل آن ها می تواند مؤیدی برای عقل و شاهد و دلیلی بر طئی صحیح سلوک عقلانی باشد.

در این جا هم آنچه از احادیث ائمه ی طاهرین (ع) نقل می کنیم، همگی مؤید برداشت های صحیح عقلانی است که در بخش اول در خصوص اثبات صانع داشته ایم. امامان معصوم (ع) در رأس همه ی عقلای عالم به نکات بسیار ظریفی در استدلال بر وجود صانع متعال اشاره کرده اند که برای تک تک این نکات، رد پای عقلی وجود دارد. وقتی شواهد نقلی متعددی بر آنچه عقلاً متنبه شده ایم، می یابیم، از طرفی به برداشت های عقلی خود باور عمیق تری پیدا می کنیم و از طرف دیگر نسبت به مقام علمی اهل بیت (ع) در بحث توحید، خضوع بیشتری احساس می نماییم. به این ترتیب هماهنگی عقلی و وحی را در بحث اثبات صانع به روشنی وجدان می کنیم.

ص: ۱۲۵



## تذکر به اثبات صانع، خارج از ظرف تحقّق آن

نکته ی دیگر این که چنان که در مقدمه کتاب بیان شد، بحث اثبات صانع در این دفتر با صرف نظر از ظرف تحقّق آن، مطرح می شود. به همین جهت احادیثی که در این بخش مورد استناد قرار گرفته اند، برخی در این ظرف هستند که اثبات صانع به عنوان مقدمه و زمینه ی معرفت خدا، تلقی شده و امام (ع) خواسته اند با تذکرات عقلی خود بستری برای نیل مخاطب به معرفت الله فراهم سازند (فرض سوم در مقدمه ی کتاب) یک سری از احادیث هم بیان کننده ی تبتهات عقلی اهل معرفت است که در ظرف داشتن معرفت خداوند، به جنبه ی عقلی اثبات صانع متذکر شده، مضامین فرمایش های ائمه (ع) را وجدان و تصدیق می کنند (فرض چهارم).

هم چنین ممکن است برخی از احادیث ناظر به عقلایی باشد که اهل معرفت به خدا نیستند ولی امام (ع) با تذکرات خود، آن ها را ملزم به پذیرش احکام عقل در خصوص اثبات صانع دانسته اند (فرض اول). بنابراین در استشهاد به ادله نقلی، کاری به این که هر کدام عقل را در مراحل مختلف اثبات صانع متذکر می شویم. تفکیک فایده ی بحث اثبات صانع در هر کدام از این فرض ها به دفترهای بعدی کتاب توحید که تقسیم بندی انواع معرفت الله بیان می شود، موکول است.

با توجه به این دو نکته ی مقدماتی، عناوین بحث نقلی اثبات صانع متناظر با فصول بخش اول، شکل می گیرد و ما احادیث مورد استناد را ذیل عناوین خاص خود می آوریم و آن ها را به ترتیب شماره گذاری می کنیم تا ارجاعات بعدی به هر کدام سهل تر انجام پذیرد. البته برخی از احادیث مورد بحث، مشتمل بر نکاتی غیر از عنوان مورد استشهاد هستند که به همین دلیل در قسمت های مختلف این بخش از آن ها استفاده کرده ایم. هم چنین بسیاری از آن ها چون مربوط به بحث معرفت الله می باشند، در دفترهای آینده ی کتاب توحید نیز از جهات دیگر مورد استناد واقع می شوند. ان شاء الله.

## فصل اول: نشانه های مصنوعیت در انسان و سایر اشیاء

## حدیث ۱: نشانه های مصنوعیت در بدن انسان

یکی از منکرین خدا بر حضرت رضا (ع) وارد شد و ضمن بحثی که با ایشان داشت، از حضرت دلیل وجود خداوند را پرسید. قسمتی از پاسخ ایشان را که تذکر به مصنوعیت انسان است، در این جا نقل می کنیم:

أَنِّي لَمَا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمْكِنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطُّوْلِ وَدَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَّ الْمَنْفَعَةَ إِلَيْهِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَأْتِيًا فَاقْرَأْتُ بِهِ. (۱)

من وقتی به بدنم نظر کردم و متوجه شدم که زیادی و کمی در عرض و طول آن به اختیار من نیست هم چنین توانایی دفع ناملايمات از آن (بدنم) و جلب منفعت به آن را ندارم، دانستم که این ساختمان (بدن) یک سازنده ای دارد، پس به وجودش اعتراف نمودم.

در این حدیث به نشانه هایی از مصنوعیت در بدن انسان اشاره شده که هر عاقلی با

ص: ۱۲۷

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح ۳.

کوچک‌ترین تأملی، آن‌ها را تصدیق می‌نماید. انسان می‌یابد که توانایی اضافه و کم کردن طول و عرض بدن خود را ندارد، اندازه‌های اندام بدن به اختیار خود انسان نیست، همچنین است دفع ناملايمات و جلب منافع به سوی آن. اگر کسی نقص عضو پیدا کند یا حتی اختلالی در عملکرد آن پدید آید - مثلاً چشم‌های او کم‌سو گردد و در قوه بینایی اش مشکلی پیدا شود - آیا می‌تواند این عیب را رفع کند یا به تعبیر امام (ع) منفعتی به سوی آن جلب نماید؟ ممکن است کسی فکر کند و بگوید: خوب عمل جراحی چشم انجام می‌دهیم و مشکل نقصان بینایی را رفع می‌کنیم! آیا این شخص توجه دارد که نقش یک چشم پزشک در رفع مشکل بینایی چیست؟ آیا می‌توانیم او را به معنای دقیق کلمه مالک و صاحب اختیار جلب منفعت بدانیم؟

چشم پزشک تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، این است که شرایطی را برای رفع عیب بینایی آن بیمار فراهم سازد. عمل جراحی او چیزی جز ایجاد شرایط و زمینه‌سازی مناسب برای ترمیم و رفع نقصان بینایی آن مریض نیست. اما این که آن عمل نتیجه بخش و موفقیت‌آمیز باشد، از عهده‌ی پزشک خارج است. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید توجه کنیم به این که انسان تنها صاحب اختیار اموری است که تحقق آن‌ها «فقط» به خواست خود او بستگی دارد و نه عامل دیگر. با این ترتیب نمی‌توانیم یک پزشک را در موفقیت‌آمیز بودن تشخیص و عملش «صاحب اختیار» بدانیم. دقت شود که می‌گوییم در تشخیص بیماری هم صاحب اختیار نیست. چون او همیشه می‌خواهد که بیماری مریضش را درست تشخیص دهد، ولی آیا خواست خود او تنها عامل صحت تشخیص است؟ هیچ پزشکی از روی عمد و با خواست خود در تشخیص به اشتباه نمی‌افتد. بنابراین مالک و صاحب اختیار تشخیص صحیح بیماری نیست. در مراحل بعد از تشخیص نیز همین گونه است، این که داروی مناسب تجویز کند یا در عمل جراحی، کاری را که مناسب تشخیص داده، انجام دهد، در تحقق این امور هم تنها خواست خود او دخالت ندارد. ممکن است تشخیص داده باشد که باید کار خاصی را در عمل جراحی انجام دهد، اما در عمل این کار انجام نشود. او سعی خود

را انجام می دهد ولی عملی شدنِ خواسته ی او تنها به قصد و تلاشش مربوط نمی شود. پس از همه ی این مراحل (تشخیص صحیح بیماری، تشخیص درست دارو یا موفقیت آمیز بودن عمل پزشک. این ها هم تحت اختیار و قدرت او نیستند. ملاحظه می شود که نتیجه بخش بودنِ یک عمل جراحی ساده برای رفع نقصان بینایی چشم، به چه عواملی خارج از خواست خود انسان (اعم از بیمار و پزشک متخصص) بستگی دارد که چه بسا از همه ی آن ها یا اکثرشان غافل باشیم و تصور کنیم که خود، مالک و صاحب اختیار جلب منفعت به بدن خود هستیم. در حالی که این تصور کاملاً نادرست و ناشی از عدم توجه به واقعیات است.

به طور کلی تذکر امام هشتم (ع) در حدیث مورد بحث مربوط به مصنوعیت بدن انسان است که نه اندازه ی اندام آن به اختیار اوست و نه می تواند ناملايمات را به کلی از بدن خود دور نماید و نه مالک جلب منفعت به سوی آن است. انسان اگر می توانست، از رسیدن هر درد و بلايي به بدنش جلوگیری می کرد و خود را از همه ی ناملايمات (مکاره) دور نگه می داشت، ولی هر کس می داند که چنین قدرتی ندارد و دفع بدی ها «فقط» به خواست او بستگی ندارد. لذا تلاش خود را انجام می دهد، اما می داند که در رسیدن به این هدف، صاحب اختیار مطلق نیست.

این نشانه های مصنوعیت، عاقل را متنبه می سازد که ساختمان بدن انسان، سازنده ای دارد. به تعبیر امام (ع) این «بنیان» یک «بانی» دارد. یعنی معلوم است که این «بنیان» قائم به خود نیست و روی پای خود نایستاده است. قائم به غیر خود است و همان «غیر» این بنیان را بنا نموده و در هر لحظه متکی به اوست. نتیجه گیری حضرت این است که: «عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًّا» (یعنی دانستم که این بنیان، بانی دارد). نفرموده اند که: «عَلِمْتُ الْبَانِيَّ» یا «عَرَفْتُ الْبَانِيَّ» (بانی را دانستم یا شناختم). یعنی از نشانه های مصنوعیت در بدن خود به این که «بانی» آن چه کسی است، پی نبردم؛ بلکه صرفاً همین قدر «فهمیدم» که این ساختمان (بدن -) با این خصوصیاتش - نمی تواند

بانی نداشته باشد و قائم به خودش نیست. این «فهم» به نور علم - که نور عقل هم زیر مجموعه ی آن است - حاصل می شود ولی البته شخص «بانی» با این نور، معلوم نمی گردد، لذا معرفتی نسبت به بانی از این طریق به دست نمی آید و در واقع هیچ شناختی به او در کار نیست. اما عدم معرفت بانی و صانع، مانع از اثبات او نمی شود و هر عاقلی در این حد می فهمد که باید صانعی در کار باشد هر چند که با علم و عقل خود هیچ شناختی از او ندارد و نمی تواند داشته باشد.

آخرین جمله ی امام (ع) این است که: «أَقْرَرْتُ» یعنی به آنچه با علم و عقل خد فهمیدم، اقرار و اعتراف نمودم و آن را تصدیق کردم. روشنگری علم برای عاقل تکلیف آور است و او را مکلف به پذیرفتن حکم عقل می کند. هر کس چنین علمی داشته باشد، عقلش او را ملزم می کند که به معلوم خود ملتزم باشد؛ یعنی قلباً بپذیرد که بدنش بانی و صانعی دارد. این التزام همان باور و تصدیق به وجود صانع است که ظرف آن پس از مرحله ی علم است. در فرمایش امام هشتم (ع) نیز ابتدا «عَلِمْتُ» و سپس «أَقْرَرْتُ» ذکر شده است. یعنی پس از این که عالم شدم (به این که صانعی در کار هست)، به وجود او اقرار و اعتراف نمودم. پس این ها (علم و اقرار) دو مرحله هستند که دومی پس از اولی مطرح می شود. مرحله ی اول (علم شدن) اختیاری نیست. چون هیچ انسانی در عالم شدنش مختار نیست، مقدمات حصول علم می تواند اختیاری باشد ولی خود علم چیزی نیست که صُنِعِ عَالِمِ باشد، اما اعتراف و اقرار و پذیرش معلوم کاملاً اختیاری است و انسان می تواند علی رغم روشن شدن حقایق یک امر، از قبول آن سرباز زند و نسبت به آن استنکاف ورزد. در این صورت مُنکر و معاند محسوب شده و تسلیم حقیقت نگردیده است. به تعبیر دیگر تسلیم و عدم تسلیم به حقیقتی که عقل انسان لزوم پذیرفتنش را روشن می کند (یا قبح پذیرفتنش را کشف می کند) یک امر اختیاری است که ظرف آن پس از معلوم و مکشوف شدن آن حقیقت است.

امام هشتم (ع) در فرمایش خود تصریح کرده اند که به معلوم خود اقرار و اذعان نموده و در واقع به حکم عقل لُتِیک گفته اند. روشن است که فرمایش امام (ع) هیچ

جنبه‌ی تعبدی ندارد بلکه گزارش از واقعیتی است که قبلاً به آن رسیده و عقلاً آن را پذیرفته اند. استشهاد ما به این حدیث هم – چنان که در ابتدای بخش دوم گفتیم – جنبه‌ی حکم وجدانی عقلی نقل نماییم تا هماهنگی عقل و وحی در خصوص اثبات صانع روشن گردد. احادیث بعدی هم که مورد استناد قرار می‌گیرند، از همین دیدگاه مورد توجه هستند.

### حدیث ۲: بیست و دو نشانه‌ی مصنوعیت در جسم و روح انسان

ابن ابی العوجاء در زمان امام صادق (ع) به طور علنی با ایشان مخالفت می‌کرد و در فرصت‌های مختلف با حضرت به مناظره می‌نشست. یک بار که همراه با ابن مقفع در مسجد الحرام با امام صادق (ع) برخورد کرد، بحث خود را با ایشان این گونه آغاز نمود: اگر حقیقت چنان است که این‌ها (مسلمانان طواف کننده در مسجد الحرام) می‌گویند (یعنی اگر خدایی هست) پس چرا خود را از خلق چنان پنهان کرده و رسولان خود را به سوی ایشان فرستاده است؟ (یعنی چرا خود خدا بر خلق ظاهر نشده و به جای خود رسولانش را به سوی ایشان گسیل داشته است؟)

امام صادق (ع) در پاسخ می‌فرماید که خدا خودش را از خلق پنهان نساخته بلکه با ارائه‌ی نشانه‌هایی از قدرت خویش، خود را به ایشان معرفی کرده است. ایشان با بیان نشانه‌هایی از مصنوعیت انسان چنان پرده‌های غفلت را از جلوی دیدگان عقل ابن ابی العوجاء کنار می‌زنند که او خود اظهار می‌کند که هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توانستم انکار نمایم. این گونه حجت به او تمام می‌شود و هر چند که هیچ‌گاه به وجود خدا اعتراف نکرد ولی به زبان خود اقرار نمود که نمی‌توانست هیچ‌یک از نشانه‌های قدرت پروردگار را در وجود خود انکار نماید. البتّه این بحث در فضای تحقّق معرفت الله برای ابن ابی العوجاء مطرح شده ولی از جهت ذکر آثار و نشانه‌های مصنوعیت انسان، به بحث اثبات صانع مربوط می‌شود و ما از همین دیدگاه به بیان و

دَقَّتْ در مضامین آن می پردازیم. عین فرمایش امام (ع) چنین است:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ اَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ: نُشُوءٌ كَ وَ لَمْ تُكُنْ وَ كِبْرٌ كَ بَعْدَ صِهْرِ عِرْكَ وَ قُوَّتُكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وَ ضَعْفُكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ وَ سِقْمٌ كَ بَعْدَ صِحَّتِكَ وَ صِحَّتُكَ بَعْدَ سِقْمِكَ وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وَ غَضَبُكَ بَعْدَ رِضَاكَ وَ حُزْنُكَ بَعْدَ فَرْحِكَ وَ فَرْحُكَ بَعْدَ حُزْنِكَ وَ حُبُّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ بُغْضُكَ بَعْدَ حُبِّكَ وَ عَزْمُكَ بَعْدَ اَنَاتِكَ وَ اَنَاتُكَ بَعْدَ عَزْمِكَ وَ شَهْوَتُكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَ كِرَاهَتُكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ وَ رَغْبَتُكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتُكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ وَ رَجَاءُكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسُكَ بَعْدَ رَجَاءِكَ وَ خَاطِرُكَ بِمَا لَمْ يُكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عَزُوبٌ مَا اَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنِ ذَهْنِكَ. (۱)

ما فرمایش امام صادق (ع) را جمله به جمله توضیح می دهیم تا در حدّ فهم خود، نکات ظریف آن را دریابیم. ابتدا فرموده اند:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ اَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ.

چگونه خود را از تو پنهان کرده کسی که قدرت خود را در نفس تو نشانت داده است؟

این پاسخ به سخن ابن ابی العوجاء است که گفته بود: اگر خدایی هست، چرا خودش را از خلق پنهان داشته است؟ حضرت می فرمایند: چنین نیست و خدا هرگز خود را از خلق مخفی و محتجب نساخته است. بلکه او قدرت خود را در نفس هر کس به او

نمایانده است. سپس برخی از آثار قدرت الهی را که همان نشانه های مصنوعیت انسان است، به ابن ابی العوجاء تذکر فرموده اند:

۱- نُشُوءٌ كَ وَ لَمْ تُكُنْ.

پدید آمدن در حالی که نبود.

نبودی، بود شدی. چیزی نبودی، پس پدید آمدی. «نشوء» همان حدوث و تجدد

ص: ۱۳۲

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح ۲..

است (۱) و بر موجودی اطلاق می‌شود که سابقه‌ی نیستی داشته و سپس موجود شده است.

همه‌ی ما چنین بوده ایم، زمانی نبوده ایم و سپس به وجود آمده ایم.

۲- وَكَبِرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ.

و بزرگ شدن پس از کوچکی ات.

بزرگ شدی پس از آن که کوچک بودی. آیا به اختیار خودت بزرگ شدی؟ می‌توانستی کوچک بمانی و رشد نکنی؟ اگر به

فرض کوچک مانده بودی، می‌توانستی خود را بزرگ کنی؟

۳- وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ.

و نیرومند شدن بعد از ناتوانی ات.

زمانی کودک و ناتوان بودی، بعد قوی و قدرتمند شدی. این قوت و قدرت از کجا آمد؟ تو همان کسی بودی که قدرت سخن

گفتن و راه رفتن هم نداشتی، اختیار نگه داشتن بول خود را هم نداشتی! حتی زمانی بود که نمی‌توانستی چیزی را به دهان خود

بگذاری. حالا قدرت همه‌ی این‌ها را داری. این قدرت‌ها را خودت به خودت داده‌ای؟!

۴- وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ.

و ناتوانی ات پس از نیرومندی ات.

دوباره ناتوان می‌شوی. سیر گذشته معکوس می‌شود. کمر درد و زانو درد می‌آید، پیرچشمی می‌آید و به طور طبیعی بسیاری از

توانایی‌های انسان از او گرفته می‌شود و این مسیری است که هر کس کمابیش در طول عمر خود طی می‌کند. آیا انسان می

خواهد چنین شود؟ کسانی که عمر طولانی می‌کنند، گاهی به آن‌جا می‌رسند که باید دیگری غذا را در دهانشان بگذارد، اختیار

دفع نجاست را از دست می‌دهند، توانایی راه رفتن را از دست می‌دهند و... درست شبیه زمان کودکی بیشتر توانایی‌های زمان

بزرگسالی خود را از دست می‌دهند. اما هیچ کس نمی‌خواهد چنین شود! این چیزی

ص: ۱۳۳

۱- ۱. نَشَأَ الشَّيْءُ: حَدَثَ وَ تَجَدَّدَ الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ ج ۲ ص ۹۲۰



است که بدون اختیار و از روی ناچاری و ناتوانی پدید می آید.

۵- وَ سَقَمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ

و بیماری ات پس از سلامت.

سالم و سر حال بودی، هیچ دردی نداشتی، اکنون تب کردی و در بستر بیماری افتاده‌ای. درد، بی تابت نموده و انگار نه انگار که تا چند ساعت پیش سالم و تندرست بودی! نفهمیدی که چگونه اینطور شدی و نمی خواستی که چنین شوی.

۶- وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ

و سلامتت پس از بیماری ات.

آن روزی که به بستر افتادی، آن قدر حالت بد بود که بور نمی کردی یک روز بتوانی برخیزی و راه بروی. اما با کمال تعجب سلامتت برگشت و اکنون می توانی کارهایی را که قدرت انجامش را نداشتی، به راحتی انجام دهی.

۷- وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ

و خشنودی ات پس از عصبانیتت.

از دست کسی عصبانی هستی، بعد خشنود و راضی می شوی. حالت عصبانیتت فرو می نشیند و رضایت خاطر جای آن را می گیرد. مثلاً کار خیری از یک شخص می بینی و همین، ناخواسته خشم تو را فرو می نشاند و خشنودی از او جای آن را می گیرد.

۸- وَ غَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ

و خشمت پس از خشنودیت.

از کسی راضی و خشنود هستی اما وقتی عملی خلاف انتظارت از او می بینی، بدون این که بخواهی از دستش عصبانی می شوی. هر چند دوست نداری خشمگین شوی، اما نمی توانی خودت را کنترل کنی و از کوره در می روی. رضا و غضب دو حالت روحی ضدّ یکدیگرند که بدون اختیار در حالاتی خاص بر انسان عارض می شوند. البته رضای اختیاری هم وجود دارد که این حدیث ناظر به آن نیست. رضای اختیاری مانند

ص: ۱۳۴

رضا به قضای الهی است، یعنی در برابر حکم خداوند (چه تکوینی و چه تشریحی)، انسان می‌تواند موضع رضا و تسلیم داشته باشد یا این که ناراضی و ناخشنود باشد. مثلاً انسان می‌تواند از بیماری خود (که قضای تکوینی خداست) راضی باشد یا این که خدای ناکرده قلباً نسبت به آن معترض گردد. هم چنین یک خانم نسبت به وجوب حجاب (که یک حکم و قضای تشریحی خداست) می‌تواند رضایت یا کراهت و ناخشنودی قلبی داشته باشد. این‌ها مصادیق رضایت و عدم رضایت اختیاری است. (۱) اما محل بحث در حدیث امام صادق (ع) این نوع رضایت‌ها نیست. مقصود، رضا و غضب غیر اختیاری است که البته در بسیاری موارد مقدمات و زمینه‌های اختیاری هم دارند. درست است که انسان ناخواسته از کوره در می‌رود و عصبانی می‌شود ولی می‌تواند با ایجاد یک سری مقدمات اختیاری، زمینه دیرتر عصبانی شدن یا فرونشاندن خشم خود را فراهم کند. مثلاً انتظارات انسان از دیگران عامل مهمی برای شدت یا ضعف خشم انسان است. اگر انسان از کسی انتظار خاصی داشته باشد و خود را در این امر مُحِق بداند، وقتی می‌بیند که فرد مورد نظر هیچ اهمیتی به او نمی‌دهد و به برآوردن انتظارش وقعی نمی‌نهد، ناخواسته عصبانی می‌شود. اما اگر انتظار خود را از آن فرد تعدیل نماید یا از این بابت خود را طلبکار حقی نداند، کم‌محلی او خلاف انتظارش نخواهد بود و در صورت برخورد با این حالت، دیگر عصبانی نخواهد شد. به هر حال هر انسانی می‌باید که در بسیاری از اوقات رضا و غضب، بدون اختیار و حتی بدون تمایل او نسبت به چیزی یا در مورد کسی برایش حاصل می‌شود. این دو حالت، تأثر و وابستگی انسان را به غیر خود می‌رساند و نشانه‌ی نیازمندی و مصنوعیت انسان هستند.

۹ و ۱۰- و خُزْنَكَ بَعْدَ فَرْحِكَ و فَرْحَكَ بَعْدَ خُزْنِكَ

ناراحتی پس از خوشحالی ات و خوشحالی بعد از ناراحتی ات.

خوشحالی، ناراحت می‌شوی یا ناراحتی، بعد خوشحال می‌شوی. این حالات

ص: ۱۳۵

۱- ۱. البته ضد رضایت اختیاری، «کراهت» و «عدم تسلیم» است در حالی که ضد رضایت غیر اختیاری «غضب» و «عصبانیت» است و این‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. عدم تسلیم، اختیاری است در حالی که غضب اختیاری نیست.

هیچ کدام اختیاری نیستند. یک وقت آن چنان سر حال و با نشاط هستی که دلت می‌خواهد شوخی کنی و سر به سر این و آن بگذاری. گاهی هم چنان غمناک و افسرده می‌شوی که گویی غم‌های عالم در سینه‌ات جمع شده و اصلاً حوصله‌ی حرف زدن یا شنیدن از هیچ کس نداری. این دو حالت متضاد، وجدانی‌اند و هر کس می‌فهمد که این‌ها هیچ کدام به اختیار او حاصل نمی‌شوند.

البته حزن و فرح گاهی موجبات اختیاری دارند به این معنا که انسان می‌تواند مقدمات پیدایش این حالت‌ها را در خودش فراهم سازد. به عنوان مثال گاهی انسان به مسافرت می‌رود تا نشاط و فرح پیدا کند و از غم و اندوه دور شود. سفر کردن یک امر اختیاری است. اما این که مسافرت در روحیه‌اش اثر بگذارد یا نه، اختیاری نیست، ممکن است در سفر هم افسردگی‌اش باقی بماند و روحش شاد نگردد. هم چنین است خواندنِ خبرهای شاد کننده و نشاط بخش یا تماس برقرار کردن با کسانی که سخن گفتن و معاشرت با آن‌ها فرح بخش است. چه بسا با انجام همه‌ی این کارها، غم از دل انسان نرود و همچنان اندوهناک بماند. ایجاد زمینه‌ها و مقدمات لزوماً به پیدایش نتیجه و خواستِ انسان منتهی نمی‌شود. اصولاً میزان و نحوه‌ی تأثیرگذاری حوادث و اخبار در انسان، اختیاری نیست. شنیدن یک خبر یا دیدن یک صحنه ممکن است یکی را شاد کند و دیگری را ناراحت. ما هر کدام وجدان می‌کنیم که این حالت انفعالی به خواستِ ما تحقق نمی‌یابند و ما تعیین کننده‌ی خوشحالی یا بد حالی خودمان نیستیم. بنابراین حزن و فرح نشانه‌های روشنی برای مصنوعیت روح انسان هستند.

۱۱ و ۱۲- حُبُّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ بُغْضُكَ بَعْدَ حُبِّكَ

دوست داشتن پس از نفرت و نفرت پس از دوست داشتنت.

حُبّ و بغض هم مانند حزن و فرح در اصل غیر اختیاری هستند یعنی وجود و عدمشان فقط و فقط به خواستِ ما نیست. چنین نیست که هر کس را بخواهیم، دوست داشته باشیم و از هر کس که بخواهیم نفرت پیدا کنیم. در دل نسبت به کسانی احساس محبت می‌کنیم و نسبت به کسان دیگری هم بغض داریم. عوامل متعددی در

ص: ۱۳۶

ایجاد این حبّ و بغض‌ها مؤثر است که بعضی از آن‌ها را حس می‌کنیم و برخی هم از طریق ادله‌ی نقلی به تأثیرشان معتقد شده‌ایم. این عوامل مؤثر بعضی اختیاری و بعضی دیگر غیر اختیاری می‌باشند. به عنوان مثال ما وقتی در قلب خویش محبت به ائمه‌ی اطهار (ع) را حس می‌کنیم، اولاً- می‌یابیم که اصل پیدایش این حال قلبی، به اختیار ما نبوده و نیست. یعنی مثلاً نمی‌توانیم الآن تصمیم بگیریم که سید الشهداء (ع) را دیگر دوست نداشته باشیم. اگر محبت به آن بزرگوار اختیاری بود، باید هر گاه می‌خواستیم، می‌توانستیم آن را در دل خود بیاوریم یا از دل خود ببریم. اما هیچ کدام از این دو حالت اتفاق نمی‌افتد. ثانیاً همه‌ی عوامل تأثیر گذار در پیدایش این حبّ را نمی‌شناسیم، یعنی نمی‌دانیم دقیقاً چه عواملی چنین تأثیری در ما گذاشته است.

ثالثاً از میان عوامل مؤثر در محبت به اهل بیت (ع) برخی به اختیار انسان موجود می‌شوند. به عنوان مثال آشنا شدن با فضایل و مکارم آن حضرات تأثیر جدی در ازدیاد محبت به ایشان دارد. وقتی معرفت انسان به ایشان شدت یابد، طبیعتاً حبّی نسبت به آن‌ها هم شدید تر می‌گردد و تأثیر این امر کاملاً مشهود است. بنابراین مطالعه‌ی فضایل اهل بیت (ع) که یک عمل اختیاری است، زمینه ساز خوبی برای پیدایش محبت بیشتر به آن بزرگواران می‌باشد. هم چنین است صرفت کردن پول، عمر و تلاش در راه اعتلای یاد و نام اهل بیت (ع). هر کس در مسیر احیای امر ایشان زحمت بکشد، خودش می‌یابد که محبتش زیادتر می‌شود و این سنت پروردگار است که انجام این امور اختیاری را در ازدیاد محبت به اولیائش مؤثر قرار داده است. با این ترتیب اگر مودت نسبت به اهل بیت (ع) به عنوان انجام یک تکلیف و عبادت مهم برای ما تعیین شده (۱)، موظف هستیم زمینه‌های اختیاری ایجاد محبت به ایشان را در خود ایجاد کنیم، یعنی کارهایی را انجام دهیم که طبق سنت پروردگار به دوست داشتن بیشتر آن

ص: ۱۳۷

۱-۱. این مطلب از آیه‌ی شریفه‌ی مودت به وضوح استنباط می‌شود: قل لا أسألكم علیه اجراً إلاً المودّة فی القربی / شوری ۲۳. نیز از عبارت «ولکم المودّة الواجبة» در زیارت جامعه‌ی کبیره نیز همین موضوع استفاده می‌شود.

حضرات می انجامد. هم چنین است بغض دشمنان ایشان که آن هم یکی از وظایف ما دانسته شده (۱) و باید انجام کارهایی را که عملاً به آن منتهی می شود، جزء تکالیف خود قرار بدهیم. مثلاً مطالعه‌ی تاریخ صحیح پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی طاهرین (ع) و جنایاتی که در حق اهل بیت (ع) به خصوص حضرت زهرا (س) صورت گرفته، عامل بسیار مؤثری در پیدایش بغض شدیدتر نسبت به دشمنان ایشان می باشد.

رابعاً در کنار عوامل اختیاری، یک سری امور غیر اختیاری هم در پیدایش محبت به اهل بیت (ع) مؤثر می باشد که به عنوان مثال می توانیم پاکی ولادت را مطرح نماییم. این امر از طریق ادله‌ی نقلی اثبات می شود، هر چند که تجربه هم آن را تأیید می کند. به عنوان مثال از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمودند:

مَنْ وَجَدَ بَرْدَ حُبْنَا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيَكْثِرِ الدُّعَاءَ لِأُمِّهِ فَإِنَّهَا لَمْ تَخُنْ أَبَاهُ. (۲)

هر کس خنکی محبت ما (اهل بیت (ع)) را بر دل خود احساس می کند، باید برای مادرش زیاد دعا کند، چون او به پدرش خیانت نکرده است.

همین مضمون در فرمایش امام باقر (ع) به این صورت آمده است:

مَنْ أَصْبَحَ يَجِدُ بَرْدَ حُبْنَا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى بَادِيءِ النَّعْمِ.

قیل: و ما بادیء النعم؟ قال (ع): طيب المولد. (۳)

هر کس خنکی محبت ما (اهل بیت (ع)) را بر قلب خود، احساس می کند، باید خداوند را به خاطر نخستین نعمت سپاس بگزارد. گفته شد: نخستین نعمت کدام است؟ فرمودند: پاکی ولادت.

این نعمت یک عامل غیر اختیاری برای پیدایش حب نسبت به اهل بیت (ع) است و نقطه‌ی مقابل آن، عامل مؤثر در ایجاد بغض نسبت به ایشان می باشد. پیامبر

ص: ۱۳۸

۱- ۱. بخشی از آیات و روایات مربوط به این موضوع را مرحوم علامه‌ی مجلسی در بحارالانوار ج ۲۷ ص ۶۳ تا ۵۱ نقل کرده اند و مرحوم شیخ صدوق فرموده اند اعتقادنا فی البراءة أنها واجبة من الاوثان الاربعة و الاناث الاربع و من جمیع اشیاعهم و اتباعهم - بحارالانوار ج ۲۷ ص ۶۳ ح ۲۱ به نقل از اعتقادات صدوق.

۲- ۲. بحارالانوار ج ۲۷ ص ۱۴۶ ح ۶ به نقل از امالی صدوق.

۳- ۳. همان ح ۴ به نقل از علل الشرایع، معانی الاخبار و امالی صدوق.

اکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) فرمودند:

یا علیُّ لایُجِبُّكَ إِلَّا من طابَتْ وِلاَدَتُهُ وَلَا یُبْغِضُكَ إِلَّا من خَبَّتْ وِلاَدَتُهُ. (۱)

این علی، هیچ کس جز کسی که ولادتش پاک است، تو را دوست نمی دارد و هیچ کس جز آن که ولادت ناپاکی دارد، با تو دشمنی نمی کند.

همان طور که پاکی ولادت در ایجاد محبت به اهل بیت (ع) تأثیر اساسی دارد، ناپاکی ولادت هم در پیدایش بغض نسبت به ایشان جدّاً مؤثر است.

ما حَبَّ و بغض نسبت به اهل بیت (ع) را به عنوان مثالی برای فرمایش امام صادق (ع) ذکر کردیم و نقش مقدمات اختیاری و غیر اختیاری را در ایجاد آن‌ها به اجمال روشن ساختیم. سایر حَبَّ و بغض‌های ما انسان‌ها نیز به همین گونه است، یعنی اصل وجود آن‌ها اختیاری نمی باشد، اما برخی از عوامل مؤثر و زمینه ساز در آن‌ها اختیاری اند.

با توجه به این توضیحات، تذکری که در حدیث مورد بحث مطرح شد، این است که انسان گاهی نسبت به کسی یا چیزی محبت دارد و سپس این حال تغییر می کند و بغض جانشین حب می گردد. همان کسی که در دل، دوستش می داشتیم، اکنون از او متنفریم؛ یا برعکس تا دیروز از کسی بدمان می آمد، امروز دوستش می داریم. چه عوامل اختیاری است و ما می یابیم که در این جهت متأثر از غیر خودمان هستیم. همین تأثیرپذیری نشانه‌ی وابستگی و مصنوعیت ماست که امام صادق (ع) به آن تَبَه عَقْلَانِی داده اند.

۱۳ و ۱۴- وَ عَزَمَكَ بَعْدَ اَنَاتِكَ وَ اَنَاتَكَ بَعْدَ عَزَمِكَ.

جدیت پس از وقارت و وقار پس از جدیت.

گاهی به انجام کاری مصمم می شوی و به قول عوام «ویرت می گیرد» که آن را انجام دهی، مثلاً ویرت می گیرد که به مسافرتی بروی. بدون این که بخواهی عاملی از

ص: ۱۳۹

درون به تو فشار وارد می‌کند و عزم و جدیت در تو ایجاد می‌کند که دنبال جور کردن مقدماتش بروی. برای گرفتن بلیط سفر این در و آن در می‌زنی، به این و آن سفارش می‌کنی، شرایط شغلی خود را جوری آماده می‌کنی که بتوانی به این سفر بروی. اگر بخواهی دیگری را هم با خودت همراه کنی، از هر دری با او سخن می‌گویی تا راضی شود و... این حالت که در محاوره‌ی عامیانه «ویر» گفته می‌شود یک امر غیر اختیاری است. در عربی کلمه‌ی «أنا» به معنای حلم و وقار و «عزم» به معنای صبر و جدیت به کار می‌رود. (۱) صبر به این است که انسان برای انجام کاری استقامت و پایداری داشته باشد و در این حدیث شریف، مراد از عزم همان حالت روحی است که وقتی در انسان پیدا می‌شود، می‌خواهد به هر قیمتی که هست، یک کار را انجام دهد. پس «عزم» در این جا غیر از «اراده» است. اراده، یک فعل اختیاری است که گاهی به دنبال عزم بر آن به وجود می‌آید. البته همیشه چنین نیست، بسیاری اوقات انسان بدون این که عزمی بر انجام یک کار داشته باشد، آن را اختیار می‌کند. همیشه چنان انگیزه و پشتوانه‌ی روحی قوی برای انجام یک فعل ارادی ندارد ولی در عین حال اراده می‌کند و با اختیار کامل آن را انجام می‌دهد.

به تعبیر دیگر با وجود حالت «أنا» هم اراده و اختیار وجود دارد. این نشان می‌دهد که حساب «عزم» و «أنا» از اراده و عدم اراده جداست. عزم و أنا هیچ کدام اختیاری نیستند. البته هم چون بسیاری از امور غیر اختیاری که مقدمات اختیاری دارند، حالت عزم هم می‌تواند برخی مقدمات اختیاری داشته باشد. مثلاً وقتی انسان کتابی را در فضایل زیارت کربلا بخواند یا مطالبی را در این خصوص بشنود یا فیلمی از آن سرزمین مقدس ببیند، خواه نا خواه شوق زیارت نینوا به دلش می‌افتد. وقتی این شوق بر اثر عواملی که برخی اختیاری و برخی هم غیر اختیاری اند، تشدید شود، کم کم حالت عزم در انسان پدید می‌آید که دنبال انجام مقدمات سفر کربلا

ص: ۱۴۰

۱- ۱. الأنا: الحلم و الوقار لسان العرب ج ۱ ص ۱۸۳ و المعجم الوسيط ص ۳۱ العزم: الصبر و الجِدّ المعجم الوسيط ص ۵۹۹، الجِدّ لسان العرب، ج ۱۰ ص ۱۳۹.

می افتد و به هر دری می زند تا کار را ردیف کند. پیش از این که حالت عزم در انسان پیدا شود، حال خونسردی و سنگینی نسبت به آن داشت. خونسردی (حلم) یعنی این که با شنیدن نام کربلا انگیزه‌ی هیچ تلاشی در فرد پدید نمی آمد و چه بسا بارها سخن از سفر کربلا می شنید، اما با سنگینی (وقار) برخورد می کرد و منشأ هیچ عکس‌العملی در او نمی شد. این حال خونسردی و سنگین برخورد کردن همان آنات است که می تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. کسی که با اختیارش در مجالس عزاداری سرور شهیدان (ع) شرکت نمی کند و خود را از شنیدن مصائب آن حضرت و شنیدن فضایل زیارت حائر حسینی با سوء اختیارش محروم می کند، عملاً مقدمه‌ی پیدایش «آنات» را در سفر به کربلا می‌معمی فراهم نموده است. تغییر حال انسان از «آنات» به «عزم» یکی از نشانه‌های مصنوعیت آدمی است که ممکن است در عرض چند دقیقه پدید آید و سردی و سنگینی به جدیت و استقامتی زائد الوصف تبدیل شود که او را به تلاش و کوشش وادارد. هم چنین است عکس این حالت که چه بسا یک مرتبه یا به تدریج انسان سرد شود، آن حرارت و داغی از بین برود و همان فرد یخ کند یا به اصطلاح عامیانه «ویرش بخوابد». در این صورت دیگر همه‌ی آن جدیت و استقامت از بین می رود و همان شخصی که تا دیروز برای رفتن به کربلا مصمم و جدی بود، امروز خونسرد، بی حال و بدون انگیزه گردیده و حالت عزمش به آنات تبدیل شده است. این تغییر حالت نیز شاهد دیگری بر مصنوعیت انسان می باشد که خود را متأثر از حوادث می یابد. پس تغییر حال از «آنات» به «عزم» و بالعکس از نشانه‌های گویا برای مصنوع بودن آدمی هستند.

۱۵ و ۱۶- وَ شَهْوَتَكَ بَعْدَ كَرَاهَتِكَ وَ كَرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ

و مسیل و محبت پس از دوست نداشتن، و بی علاقتگی ات پس از دوست داشتنت.

یک وقت به چیزی میل شدید پیدا می کنی. بعد از مدتی نسبت به آن بی علاقه می شوی چیزی یا کسی را دوست داری و به شدت شیفته اش شده‌ای. چیزی نمی گذرد

ص: ۱۴۱



که محبت خود را نسبت به او از دست می‌دهی و دیگر نمی‌خواهی سخنی از او بشنوی یا حتی درباره اش فکر کنی. آن میل و محبت تبدیل به بی‌علاقگی و کراهت شد.

به عنوان مثال گاهی انسان شیفته‌ی قدرت و ریاست می‌شود؛ دوست دارد مطرح باشد و بر دیگران آقایی کند. حبّ ریاست قلبش را پر کرده و به چیزی جز آن فکر نمی‌کند. چیزی نمی‌گذرد که فکرش تغییر می‌کند یا ناملایماتی پیش می‌آید در نتیجه از آن زده می‌شود و شوقش را از دست می‌دهد. دیگر میلی به ریاست ندارد و حتی از آن احساس تنفر می‌کند. آن شهوت پیشین تبدیل به کراهت شد و بی‌علاقگی جای شوق و محبت را گرفت.

عکس این حالت هم ممکن است. گاهی بی‌میلی به شوق و محبت تبدیل می‌شود و انسان بی‌علاقه به یک چیز، علاقمند و شائق می‌گردد. این حالت شهوت بعد از کراهت است. نکته‌ی مهم این است که شهوت و کراهت، دو حال قلبی غیر اختیاری هستند که انسان در دل خود نسبت به چیزی یا کسی احساس می‌کند. عوامل مختلفی در پیدایش و تشدید این حالات مؤثرند که برخی از آن‌ها اختیاری و برخی هم غیر اختیاری‌اند. مثلاً یکی از عوامل مؤثر در تشدید شهوت، ارضای آن است. هر چه انسان شهوتش را نسبت به چیزی بیشتر ارضا نماید، میل بیشتری به آن پیدا می‌کند. حبّ دنیا چنین است. هر چه انسان بیشتر دنبال دنیا برود و از مظاهر آن بهره‌مند تر شود، به آن علاقمند تر می‌گردد. انسانی که مزه‌ی ریاست را چشیده و از آن خوشش آمده باشد، نسبت به وقتی که آن مزه را احساس نکرده، بیشتر دنبالش می‌رود. یعنی حبّ ریاست در او تشدید می‌شود. برعکس، راه ایجاد بی‌علاقگی نسبت به دنیا، دوری از تمتعات آن است. اگر انسان عملاً از چیزی اعراض نماید، به فرو نشستن شدت آن کمک می‌کند. این مطلب در سخنان گهربار امیرالمؤمنین (ع) این گونه آمده است:

رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَى لَهَا وَ قِضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا. (۱)

پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد و برآوردن آن،

ص: ۱۴۲

شدیدترش می‌کند.

پس به طور کلی شهوت و کراهت دو حالت قلبی غیر اختیاری اند که می‌توانند عوامل ایجاد کننده یا تشدید کننده‌ی اختیاری هم داشته باشند. به هر حال آنچه مسلم است این است که تغییر حالت انسان از شهوت به کراهت و بالعکس نشانه‌های روشنی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۷ و ۱۸- وَرَغْبَتِكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَرَهْبَتِكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ.

و شوق پس از ترس و ترس بعد از شوق.

گاهی نسبت به چیزی شوق داری، دوست داری هر طور هست به آن برسی. برای به دست آوردن آن روز شماری بلکه لحظه شماری می‌کنی. اما این حالت باقی نمی‌ماند و پس از مدّت زمانی - کم یا زیاد - نسبت به آن ترس پیدا می‌کنی، از رسیدن به آن وحشت به دلت می‌افتد. خودت هم نمی‌خواستی چنین شود، ولی اخباری در مورد آن شنیده‌ای که ترس به دلت انداخته است.

به عنوان مثال می‌خواستی کسی را به عنوان دوست یا شریک برگزینی چون صفات مثبتی از او دیده یا شنیده بودی. اما پس از آن، خبرهای ناخوشایندی درباره‌ی او می‌شنوی که تو را نسبت به او بی‌اعتماد می‌کند. دیگر نمی‌خواهی دوستش بشوی. وقتی اطلاعات بیشتری از همان شخص پیدا می‌کنی، بی‌اعتمادیت تبدیل به ترس و وحشت می‌شود. حالا دیگر از او می‌ترسی و از خدا می‌خواهی که جلوی راه تو قرار نگیرد و اصلاً ارتباطی با او پیدا نکنی. این تغییر حالت از شوق به ترس (رغبت به رهبت) ممکن است چند روزی یا حتی چند ساعتی بیشتر طول نکشد، اما همین، قلب انسان را زیر و رو می‌کند و حال متضادی در او به وجود می‌آورد. کاملاً وجدان می‌کنیم که هر دو حال رغبت و رهبت غیر اختیاری اند و معلول مقدماتی هستند که برخی از آن‌ها ممکن است اختیاری باشند. مثلاً سراغ گرفتن از شخص مورد نظر و تحقیق درباره‌ی او یک عمل اختیاری است و می‌تواند منشأ آگاهی از اموری باشد که ذهبت انسان را نسبت به او تغییر دهد و شوق را به ترس تبدیل نماید.

ص: ۱۴۳

عکس این حالت یعنی تبدیل رهبت به رغبت هم غیر اختیاری است. انسان از کسی می ترسد و دوست ندارد با او مواجه شود، اما اطلاعات جدیدی از او پیدا می کند که ترس او را از بین می برد و شوق و رغبت جای آن را می گیرد. هر دو تغییر حال (رغبت به رهبت و بالعکس) شواهد خوبی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۹ و ۲۰- وَ رَجَاءَ كَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسِكَ بَعْدَ رَجَاءِ كَ.

و امیدواریت پس از نومیدی و نومیدی پس از امیدواریت.

بسیار اتفاق می افتد که به چیزی یا کسی امیدواری، سپس از او ناامید می شوی. بالعکس، ناامیدی، امیدوار می شوی. مثلاً به کسی دل بسته ای و امیدواری که در رفع گرفتاری خاصی تو را کمک نماید. اما درست خلاف انتظارت را مشاهده می کنی و همان کسی که روی او حساب می کردی، اصلاً تحویل نمی گیرد و امیدت به یأس تبدیل می شود. بر عکس از کمک دیگری مأیوس بودی ولی بر خلاف توقعت راه امیدی به روی تو باز نمود. این جا یأس تبدیل به رجاء شد، عکس حالت اول که رجاء به یأس تبدیل گردید. هر دو حال یأس و رجاء غیر اختیاری اند و تغییر حالت انسان از یکی به دیگری غیر اختیاری است. این حالات نشانه های روشنی از مصنوعیت ما انسان ها می باشند.

۲۱ و ۲۲- وَ خَاطِرَكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عَزُوبَ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنِ ذَهْنِكَ.

و خطور کردن چیزی که در فکرت نبود و محو شدن چیزی که به آن معتقد هستی، از ذهنت.

حتماً اتفاق افتاده است که چیزهایی اصلاً در فکرت نبوده سپس به ذهنت خطور نموده است. خودت نمی دانی که چه شد فلان فکر خاص به ذهنت افتاد. گاهی انسان چیزی می بیند که منشأ ایجاد فکر آن در ذهنش می شود، گاهی هم بدون این که با آن مواجه شود، به فکر آن می افتد. نوع اول آن ممکن است یک مقدمه ی اختیاری داشته باشد، ولی نوع دوم مسبوق به هیچ امر اختیاری نیست.

عکس این حالت هم اتفاق می افتد. فکر انجام کاری به ذهن انسان می رسد، اعتقاد به آن هم دارد، حتی به خودش می سپرد که آن را حتماً انجام دهد؛ با این همه فراموش می کند و اصلاً به یادش نمی ماند که چه کاری را می خواست انجام دهد. گاهی انسان یک سوره کوچک قرآن را که بارها از حفظ خوانده، فراموش می کند. به طوری که گویی هیچ گاه آن را حفظ نبوده است. این امر اختیاری نیست. به طور کلی هر دو حالت مذکور - خطور کردن فکری که نبوده و فراموش نمودن آنچه بوده است - از نشانه های مصنوعیت انسان هستند. تا این جا ۲۲ نشانه ی مصنوعیت انسان در فرمایش امام صادق (ع) بیان شده است. خود بن ابی العوجاء می گوید: ایشان آثار قدرت خدا را در نفس من بر می شمرد (معلوم می شود که بیش از آن تعدادی بوده که در حدیث نقل شده است) تا آن جا که گمان (یا یقین) کردم که خداوند بین من و امام صادق (ع) آشکار می گردد؛ با این همه به وجود خدا ایمان نیاورد و کافر ماند! فاعتبروا یا اولی الابصار.

### حدیث ۳: اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!

این حدیث نقل گفتگوی دیگری بین امام صادق (ع) و ابن ابی العوجاء است که به دنبال ماجرای حدیث گذشته و فردای آن روز اتفاق افتاده است. ابتدا امام (ع) از ابن ابی العوجاء پرسیدند:

أَمْصُنُوعٌ أَنْتَ أَوْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟

آیا تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟

او پاسخ داد: من غیر مصنوع هستم! امام (ع) به او فرمودند:

فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعًا كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ؟

پس برایم بیان کن که اگر مصنوع بودی، چگونه می بودی؟!

ابن ابی العوجاء مدّت مدیدی بی جواب ماند و در همان حال به چوبی که جلوییش بود، ور می رفت و می گفت: دراز، پهن، عمیق، کوتاه، متحرک، ساکن؛ همه ی این ها صفات خلق است. امام (ع) فرمودند:

ص: ۱۴۵

فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.

اگر صفت مصنوعیت جز این ها سراغ نداری، پس خودت را هم مصنوع بدان؛ چون برخی از این ویژگی ها را می یابی که در خودت حادث می شوند.

امام صادق (ع) از آنچه خود ابن ابی العوجاء نشانه ی مخلوقیت دانسته بود، از وجود خودش برای او شاهد وجدانی آوردند و او نتوانست وجود صفات حادث را در خود انکار نماید. کوتاهی، بلندی، سکون، حرکت، عریض و عمیق بودن، همه ی این ها نشانه های مصنوعیت و وابستگی است. وجود هر یک از این ویژگی ها در یک جسم، نشانگر نیاز و قائم به خود نبودن آن می باشد. هیچ جسمی به خود بلند یا کوتاه یا ساکن یا متحرک و یا... نیست. بنابراین همه ی این ها نشانه ی حادث بودن جسمی است که این صفات را دارد.

به این ترتیب امام صادق (ع) روز دوم هم ابن ابی العوجاء را مُجَاب و در برابر وجدانش محکوم نمودند.

### حدیث ۴: سه نشانه برای اثبات صانع

از امیرالمؤمنین (ع) پرسیدند:

مَا الدَّلِيلُ عَلَى اثْبَاتِ الصَّانِعِ؟

چه دلیلی بر اثبات صانع هست؟

ایشان فرمودند:

ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: تَحْوِيلُ الْحَالِ وَ ضَعْفُ الْأَرْكَانِ وَ نَقْضُ الْهَمْمَةِ. (۱)

تغییر حال و ضعف ستون ها و نقض تصمیم.

سه نشانه ی مصنوعیت انسان در این حدیث اشاره شده که هر یک می تواند دلیلی بر وجود صانع باشد. اولین نشانه، تغییر حالات آدمی است. از حالی به حال دیگر

ص: ۱۴۶

در آمدن که هر انسانی در شبانه روز بارها این امر را تجربه می کند. هم احوال روحی او دائماً در حال زیرو رو شدن است و هم جسمش تغییر می پذیرد.

نشانه ی دوم، ناتوانی ارکان و ستون های وجود انسان است که به خاطر طولانی شدنِ عمر یا بر اثر بلایا و حوادث اُتفاق می افتد. این ارکان هم به جسم آدمی مربوط می شود و هم به روح او. هم زانو و کمر و مغز انسان به تدریج ضعف پیدا می کند و هم هوش و حواس و حافظه به تدریج کم می شوند.

سومین نشانه، نقض یک تصمیم است یعنی انصراف انسان از آنچه به انجامش مصمم بوده است. بسیار اُتفاق می افتد که انسان تصمیم به انجام کاری می گیرد ولی با وقوع حادثه ای تصمیمش نقض می شود و از آن منصرف می گردد. کاملاً روشن است که در این سه حالت، انسان متأثر از غیر خود می باشد و بدون این که بخواهد و بپسندد، تحت تأثیر عواملی خارج از خود قرار می گیرد. این ها سه مصداق از شواهد مصنوعیت انسان هستند که امیرالمؤمنین (ع) آن ها را دلیل بر اثبات صانع دانسته اند. دلیل به معنای نشانه است و نشانه بودن این ها به این است که انسان عاقل از طریق تئبه به این آثار، به ضرورت وجود صانعی - که منزّه و غیر شبیه به آن هاست - پی می برد. این ملازمه (بین مصنوع و صانع) در فصل آینده با نقل احادیث دیگری از اهل بیت (ع) مورد بحث قرار می گیرد.

ص: ۱۴۷



## فصل دوم: ضرورت اثبات صانع

## حدیث ۵: دو شاهد برای ضرورت وجود صانع

حدیث جامعی را مرحوم شیخ صدوق و مرحوم کلینی در بحث توحید از امام صادق (ع) نقل فرموده اند که اختلاف بسیار جزئی در الفاظ آن‌ها وجود دارد. ما قسمتی از نقل مرحوم کلینی را در این جا می آوریم:

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ المَصْنُوعِينَ وَ الاضْطِرَارِ اليَهُمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ. (۱)

پس چاره ای از اثبات صانع نیست، به خاطر وجود مصنوعات و این که ناگزیر از مصنوعیت هستند.

امام (ع) در این تعبیر موجز، اثبات صانع را ضروری دانسته اند و دقیقاً تعبیر «اثبات صانع» را به کار برده اند. مراد از «اثبات» همان چیزی است که در بخش گذشته (فصل چهارم) بیان گردید؛ یعنی این که انسان عاقل وقتی مصنوعات را می بیند و اضطرار آن‌ها را در مصنوعیت می فهمد، باید به وجود صانع اقرار نماید و نباید او را انکار کند. این «باید» را به نور عقل درمی یابد و به تعبیر دیگر قبح انکار صانع را عقلاً

ص: ۱۴۹

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بآئه شیء، حدیث ۶.



کشف می کند. این حقیقت را به «ضرورت اثبات صانع» تعبیر می کنیم.

کشف این ضرورت و قبح انکار آن یک تبّه عقلی است که مبتنی بر دو پایه ی وجدانی می باشد: یکی وجود مصنوعات و دیگر این که آن ها ناگزیر از مصنوعیت هستند. مصنوعات در مصنوع بودن خود مضطر هستند یعنی نمی توانند مصنوع نباشند و از قلمرو مصنوعیت خارج گردند. همین اضطرار، نشانه ی واضحی برای وابستگی و اتّکاء آن ها به غیر خودشان است و لذا ضرورت وجود صانعی برای آن ها را به خوبی آشکار می سازد. می بینیم که بیان امام صادق (ع) در این قسمت حدیث لحن کاملاً عقلی دارد و به هیچ وجه جنبه ی تعبّدی محض ندارد.

### حدیث ۶: شگفتی های عالم، دلیل بر اثبات صانع

هشام بن حکم نقل می کند که وقتی یک منکر خدا (زندیق) با امام صادق (ع) مشغول بحث و مناظره شد، از ایشان پرسید:

فما الدلیل علیه؟

دلیل بر وجود خداوند چیست؟

حضرت فرمودند:

وجودُ الأفاعیلِ دَلَّتْ علی أَنَّ صانِعاً صَيَّرَهَا أَلَا تَرى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلی بِناءِ مَشَيِّدٍ مَبْنُوعٍ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بانیاً وَ إِن كُنْتَ لَمْ تَرَ البانی وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ؟ (۱)

وجود همه ی افعال (یا امور شگفتی که ناشناخته و مغفول هستند) دلالت می کند بر این که سازنده ای آن ها را ساخته است. آیا نمی بینی که وقتی به یک ساختمان بلند و با شکوه نگاه کنی، یقین می کنی که سازنده ای دارد، هرچند که سازنده را ندیده و مشاهده اش نکرده باشی.

در این بیان، به طور ساده و روشن بر وجود صانعی (به صورت نکره) استدلال شده و «افاعیل» را دلیل بر آن دانسته اند. «افاعیل» در عربی به دو معنا به کار رفته است: یکی این که جمع «أفعال» به معنای کارها و امور باشد. (۲) در این صورت همه ی مخلوقات را در ص: ۱۵۰

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، قسمتی از حدیث ۵.

۲- ۲. المنجد، ص ۵۸۸.

برمی گیرد چون همه ی آن ها کارها و افعال خداوند در عالم هستند. معنای دوم این که جمع «أَفْعَلُوهُ» (۱) به معنای امور شگفتی باشد که ناشناخته و مغفول می مانند. در این صورت چیزهایی منظورند که اگر مورد توجه قرار بگیرند، به روشنی بر وجود بی توجّی یا حتّی انکار رد می شوند. این گونه امور در همه جای عالم هستند و دور و بر هر کس فراوان یافت می شود؛ اما دیدگان غافل به آن ها توجّه نمی کنند. واقعیت این است که همه ی آثار صُنْع الهی در دنیا عجیب و شگفت آور هستند و در حقیقت هیچ صنّع غیر شگفتی در عالم یافت نمی شود. ساده ترین چیزهایی که برای ما عادی شده و توجه ما را جلب نمی کنند، در حقیقت عجیب هستند. اما اگر کوچکترین توجّهی به اعضای بدن خود کنیم، از ناخن و «موجود» - که آن ها را کوتاه می کنیم و دور می ریزیم - گرفته تا گوش و چشم و دست و... همگی واقعاً ساختمان پیچیده و شگفتی دارند. ظرایف و لطایفی که در خلقت مو به کار رفته، کافی است که هر عاقلی را متبّه کند و او را با روشنی و قطعیت، به وجود سازنده ای برای آن دلالت نماید. هم چنین است ناخن که شاید هیچ گاه به شگفت آور بودن ساختمان آن توجّه نکرده باشیم. عجایب و شگفتی های خلقت فراوانند؛ دیده ای که این عجایب را ببیند، کم است.

نکته لطیف دیگر در حدیث مورد بحث، آوردن تعبیر «صانع» و «بانی» به صورت نکره است: دَلَّتْ عَلٰی اَنَّ صَانِعًا صَيَّرَهَا و «عَلِمَتْ اَنَّ لَهُ بَانِيًا» صانع و بانی در این مرحله از تتبّه عقلانی (بحث اثبات صانع) ناشناخته اند. یعنی لازمه ی این حدّ از تتبّه عاقل، معرفت صانع نیست. بدون شناخت صانع هم این تتبّه حاصل می شود و عاقل، وجود یک صانع یا بانی را نمی تواند انکار نماید. البتّه عدم معرفت صانع، شرط حصول چنین تتبّه نیست (۲)، بلکه اثبات صانع ممکن است همراه با معرفت به او باشد. اما

ص: ۱۵۱

۱- ۱. الأَفْعَلُوهُ: الامر العجيب يُستنكر. المعجم الوسيط، ص ۶۹۵.

۲- ۲. به تعبیر دیگر اثبات صانع مشروط به عدم معرفت او نیست بشرط لا بلکه نسبت به معرفت و عدم معرفت صانع «لابشرط» است.

همان طور که در مقدمه ی کتاب بیان شد، اگر تبه عاقل در حدّ اثبات صانع باشد، لازمه اش معرفت او نیست.

### حدیث ۷: جنبه ی علوی و سفلی انسان دو شاهد بر وجود صانع

از امیرالمؤمنین (ع) درباره ی اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمودند:

الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ وَآثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكَلُ عَلَوِيَّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَ مَرَكَزُ سُفْلِيَّ بِهَذِهِ الْكِنَافَةِ كَيْفَ لَا يَدُلُّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ؟ (۱)

مدفوع شتر بر وجود شتر و مدفوع الاغ بر وجود الاغ دلالت می کنند و جاهای پا بر وجود سیر (ی محلّ سیر) دلالت می کند. پس ساختمان عظیم بلندمرتبه ای با این لطافت زیرین با این غفلت، چگونه بر وجود (صانع) لطیف خبیر دلالت نمی کنند؟!

در این حدیث با بیانی ساده و در عین حال مستدل، بر وجود صانع استدلال شده است. امیرالمؤمنین (ع) از پیش پا افتاده ترین امور برای اثبات صانع شاهد آورده اند. هر عاقلی اگرچه بی سواد باشد، از دیدن فضولات حیوانات در یک مکان، می فهمد که آن ها در آن جا حضور داشته اند؛ هم چنین جای قدم هایی که روی زمین باشد، به روشنی دلالت می کند بر این که آن جا محلّ سیر و قدم زدن بوده است. این گونه شواهد دلیل خوبی برای مبدأ و منشأ پیدایش خود هستند. حال که چنین است، آیا انسان با داشتن دو جنبه ی علوی و سفلی بر وجود صانعی که بتواند چنین مصنوع عظیمی را خلق نماید، دلالت نمی کند؟

به نظر می آید جنبه ی علوی انسان همان روح او باشد که جسمی بسیار لطیف است (۲) و جنبه ی سفلی، بدن اوست که در مقایسه با روح، غلظت زیادی دارد. روح و بدن ظرایف و پیچیدگی های زیادی دارند که بر وجود صانعی با داشتن صفاتی خاص دلالت

ص: ۱۵۲

۱- ۱. بحارالانوار ج ۳، ص ۵۵ ح ۲۷ به نقل از جامع الاخبار.

۲- ۲. بحث درباره ی جسم لطیف بودن روح انسان در مباحث «خلقت» از دیدگاه کتاب و سنت مطرح می شود.

می‌کنند. دو صفتی که در این حدیث به صانع نسبت داده شده، صفاتی هستند که مصنوعات هم به آن‌ها متّصف می‌گردند؛ اما به حکم عقل باید لزوم تنزیه صانع از شباهت به مصنوعات را رعایت نمود. با حفظ این نکته، معنای «لطیف خیر» را با استناد به احادیث اهل بیت (ع) در فصل پنجم همین بخش تحت عنوان «توصیف ناپذیری صانع متعال» خواهیم آورد. شاهد ما در استناد به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) اصل توجه دادن ایشان به این حقیقت عقلی است که مصنوعات بر ضرورت وجود صانع دلالت می‌نمایند.

### حدیث ۸: مصنوعات، تنها راه اثبات صانع

امام هشتم (ع) خطبه‌ی مفصلی در حضور مأمون برای جمعی ایراد فرمودند که یک جمله‌ی آن این است:

بُصِنِعَ اللهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ. (۱)

از طریق مصنوعاتِ خداوند بر وجود او دلیل آورده می‌شود.

این فرمایش امام هشتم (ع) در مقام بیان استدلال بر وجود صانع، از طریق مصنوعات اوست. کلمه‌ی «صُنِع» هم معنای مصدری دارد و هم حاصل مصدری. اگر مصدر باشد به معنای ساختن است و گر حاصل مصدر باشد، یعنی آنچه حاصل ساختن است که منظور مصنوعات می‌باشند. در جمله‌ی مورد بحث اگر معنای مصدری «صُنِع» مورد نظر باشد، مقصود این است که استدلال بر وجود خداوند کار خود اوست. یعنی تنبّه عقلانی به وجود خدا، صُنِع خود اوست. آری، توجه کردن به مصنوعات و تأمل در نشانه‌های مصنوعیت کار انسان عاقل است، اما این که این توجه و تأمل، عقلانی، انسان را به ضرورت وجود صانع متنبّه سازد، عمل اختیاری انسان نیست؛ بلکه صُنِع خود خداست. با این ترتیب تعبیر «يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ» یعنی «از مصنوعی به وجود صانع پی بردن» که این، به اختیار انسان نیست و صُنِع خداست. هر چند این احتمال در معنای فرمایش

ص: ۱۵۳

امام رضا (ع) منتفی نیست، اما به نظر می آید احتمال دوم ظاهرتر باشد. احتمال دوم این است که «صانع» معنای حاصل مصدری داشته باشد و مقصود از آن مصنوعات باشند. ترجمه ای که برای حدیث آوردیم، بنابراین احتمال بود. در این صورت مقصود امام (ع) این است که از طریق مصنوعات و به واسطه ی آن ها بر وجود صانع آن ها دلیل آورده می شود. با توجه نمودن به مصنوعات، صانع آن ها بر وجود صانع آن ها دلیل آورده می شود. با توجه نمودن به مصنوعات، صانع آن ها اثبات می شود. مقدم شدن جار و مجرور (بصنع الله) بر نوعی حصر دلالت می کند، یعنی این که تنها راه استدلال بر خدا و اثبات عقلانی او، از طریق مصنوعات است. به بیان ساده تر، تنها راه اثبات صانع، توجه به مصنوعیت اشیاء می باشد. بنابراین از طریق مصنوعات - و فقط از این طریق - می توان به ضرورت وجود صانعی برای آن ها پی برد و نتیجه ای که در فصل حاضر مورد نظر می باشد، این است که با نظر در مصنوعات، اثبات صانع ضرورت عقلی پیدا می کند.

### حدیث ۹: دلالت شاهد بر غائب

امام صادق (ع) در حدیثی از تنها راه استدلال بر خدا چنین تعبیر فرموده اند:

لَوْ لَمْ يَكُن الشَّاهِدُ دَلِيلًا عَلَى الْغَائِبِ لَمَا كَانَ لِلْخَلْقِ طَرِيقٌ إِلَى إِثْبَاتِهِ تَعَالَى. (۱)

اگر شاهد، دلیلی بر غائب نمی بود، مخلوقات طریقی به اثبات خدای متعال نداشتند.

چنان که در شرح حدیث پیشین گذشت، مصنوعات، تنها راه اثبات صانع هستند. از آن جا که مصنوعات به نور علم و عقل برای ما مکشوف می شوند، می توان آن ها را «شاهد» تعبیر کرد و صانعی را که به هیچ وجه معلوم و معقول نمی شود، «غائب» دانست. به این ترتیب اثبات صانع، همان دلالت شاهد بر غائب است.

ص: ۱۵۴

## فصل سوم: تباین میان صانع و مصنوع

## حدیث ۱۰: لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات

در ادامه ی حدیث پنجم که در فصل گذشته از زبان مبارک امام صادق (ع) نقل کردیم، چنین آمده است:

وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَ لَيْسَ مِثْلُهُمْ إِذْ كَانَ مِثْلُهُمْ شَبِيهًا بِهِمْ فِي ظَاهِرِ التَّرَكِيبِ وَ التَّأْلِيفِ وَ فِيمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ إِذْ لَمْ يَكُونُوا وَ تَنَقُّلِهِمْ مِنْ صِغَرٍ إِلَى كِبَرٍ وَ سَوَادٍ إِلَى بَيَاضٍ وَ قُوَّةٍ إِلَى ضَعْفٍ وَ أَحْوَالٍ مَوْجُودَةٍ لِأَحَاجَةٍ بِنَا إِلَى تَفْسِيرِهَا لِبَيَانِهَا وَ وُجُودِهَا. (۱)

و (چاره ای نیست از) این که صانع مصنوعات غیر خود آن ها باشند و مانند آن ها نباشد زیرا اگر مانند آن ها باشد، در ظاهر ترکیب و تألیف شبیه آن ها می شود و نیز از جهت حدوث جاری در آن ها - پس از آن که نبودند - و انتقالشان از کوچکی به بزرگی و سیاهی به سپیدی و توانای به ناتوانی و احوال موجود (در مصنوعات) که به خاطر وضوح و وجودشان نیازی به بیان آن ها نداریم (شبیه آن ها می شود).

ص: ۱۵۵

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء، قسمتی از حدیث ۶.

در ای قسمت از حدیث شریف، امام (ع) بر لزوم مباحث میان صانع و مصنوعات استدلال کرده اند. ابتدای فرمایش ایشان این است که صانع اشیاء «باید» غیر آن‌ها و غیر شبیه به آن‌ها باشد. در حدیث پنجم که عبارت قبل از حدیث فعلی است، تعبیر امام (ع) چنین بود:

«فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اثْبَاتِ الصَّانِعِ لُجُودِ الْمَصْنُوعِينَ...» بنابراین عبارت «أَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ...» عطف بر «اثبات الصانع...» شده است. در این صورت معنای فرمایش امام (ع) در حدیث فعلی این است که (عقلاً) چاره ای از این که صانع مصنوعات غیر آن‌ها باشد و شبیه به آن‌ها نباشد، نیست. در واقع به نور عقل در می یابیم که یکی دانستن صانع با مصنوعات و تشبیه به آن‌ها قبیح است و نباید به این امور معتقد شویم (هم باید «غیریت» صانع و مصنوع را بپذیریم و هم عدم تشبیه میان آن‌ها را).

تعبیر «لَيْسَ مِثْلَهُمْ» به صراحت بر نفی تشبیه میان صانع و مصنوعات دلالت دارد. مراد ما از «مباحث» یا «تباین» هم چیزی جز همین عدم شباهت بین صانع و مصنوعات نیست. دلیلی که امام (ع) برای اثبات این امر آورده اند این است که اگر صانع شبیه به مصنوعات باشد، نشانه‌های مصنوعیت در صانع هم راه پیدا می کند. سپس به عنوان نمونه، پنج نشانه‌ی مصنوعیت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این‌ها در صانع مصنوعات باشد، پنج نشانه‌ی مصنوعیت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این‌ها در صانع مصنوعات نیست. دلیلی که امام (ع) برای اثبات این امر آورده اند این است که اگر صانع شبیه به مصنوعات باشد، نشانه‌های مصنوعیت در صانع هم راه پیدا می کند. سپس به عنوان نمونه، پنج نشانه‌ی مصنوعیت را ذکر کرده اند که اگر هر یک از این‌ها در صانع مصنوعات باشد، آن هم مصنوعی می شود که نیاز به صانع خواهد داشت. این پنج نشانه عبارتند از: ۱- ترکیب و تألیف ظاهری: مقصود این است که چیزی در ظاهر خود مرکب از اجزاء یا تألیف یافته از چند چیز باشد. هر موجودی که ترکیب یافته از اجزاء باشد، نیازمند به آن‌ها می شود و در موجودیت خود وابسته به آن اجزاء خواهد بود. این خود نشانه‌ی مصنوعیت آن شیء مرکب است. ما این ترکیب و تألیف را در مصنوعات مشاهده می کنیم و اگر صانع آن‌ها هم این گونه باشد، ما این ترکیب و تألیف را در مصنوعات مشاهده می کنیم و اگر صانع آن‌ها هم این گونه باشد، مانند خود آن‌ها مصنوع خواهد شد.

۲- حدوث: یعنی موجود شدن پس از نبودن. حدوث یکی از نشانه‌های آشکار برای مصنوعیت است. ما از وجود این ویژگی عقلاً به ضرورت وجود صانعی برای آن شیء حادث متنبه می شویم. حال اگر آن صانع شبیه مصنوعات باشد، از جهت حدوث مانند















































































از صفحه ۱۹۱ به بعد: که آن حدود، خود صانع را حد بزنند.

در این جا مناسب است اظهار نظر یکی از بزرگان را - با وجود وفاداری ایشان به مبانی فلسفه ی صدرایی - در این خصوص نقل کنیم تا مؤید و شاهی بر بحث فعلی باشد.

ایشان در ذیل همین قسمت از خطبه ی امیرالمؤمنین (ع) می فرمایند:

ابتدای فرمایش امام (ع) مبتنی بر این حقیقت است که همه ی معانی و صفاتی که در ممکنات مشاهده می شود، اموری محدود هستند که محدود کننده ای آن ها را حد زده و صناعی آن ها را ساخته است که آن هم خداوند سبحان می باشد و چون حد، صنّع اوست، ساحت کبریایی اش منزّه از این حدود است، به همین دلیل صفاتی که او (صانع) به آن وصف می گردد، محدود به هیچ حدّی نمی باشد، هر چند که لفظ ما از ادای آن قاصر باشد و هیچ معنایی وافی به بیان آن نباشد. (۱)(۲)

آنچه ایشان در این قسمت فرموده اند دقیقاً همان نتیجه ی مورد نظر ماست - هرچند که در ادامه ی عباراتشان به آن وفادار نماینده اند! - و عبارت آخر ایشان - که بسیار مهم و کلیدی است - در حقیقت نتیجه ی ضروری مطالب قبلی می باشد. اگر ساحت قدس ربوبی از هر حدّی منزّه باشد، لازمه اش آن است که هیچ لفظی بیانگر صفات او نمی تواند از کلمه ی «معنی» همان مفهوم لفظ است. در واقع تصریح کرده اند که صفات صانع با هیچ لفظ و معنایی قابل بیان و فهم نیست و این دقیقاً همان چیزی است که در صدد اثباتش هستیم.

### حدیث ۳۱: تحدید، لازمه ی توصیف

امیرالمؤمنین (ع) در ادامه ی خطبه ی شریف خود که قسمتی از آن را تحت عنوان حدیث ۲۹ آوردیم، فرموده اند:

ص: ۱۹۱

۱- ۱. تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۰۰ و ۱۰۱: ترجمه ی عبارات علامه ی طباطبایی.

۲- ۲. عین عبارات المیزان این است: و ان كان لفظنا قاصراً عنه و المعنى غير وافٍ به. ایشان به همین مطلب وفادار نمانده اند!

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ. (۱)

هر کس او (صانع متعال) را وصف نماید، محدودش کرده است.

هر صفتی برای هر مصنوع، حدّ و مرزی برای آن به شمار می آید. بنابراین اگر از همین صفات مصنوعات، برای صانع متعال مفهومی را انتزاع کنیم، آن مفهوم از حدّ و مرز خاصی حکایت می کند که به همین دلیل قابل اسناد به صانع غیر محدود نمی باشد. پس لازمه ی اطلاق هر گونه وصفی بر صانع، محدود ساختن اوست.

در همین خصوص مرحوم علامه ی طباطبایی بیانی دارند که به عنوان تأییدی بر آنچه گفتیم، ترجمه ی عبارات ایشان را نقل می نمایم:

وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه ی اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد، آن وقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می فهمد که نمی تواند خدای را آن طوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز به خوبی درک می کند که هر معنایی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند به طور کلی معنایی است که آن را از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند، گرفته و با همان ها خدای را توصیف کرده است. با این که این معانی عموماً صورت هایی هستند ذهنی و محدود و مقید، صروی هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می کنند، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزّت و غنا و امثال این ها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است، و واضح است که علم، غیر قدرت است، و قدرت، غیر علم است، هر مفهومی خودش، خودش است، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً به نظر آوریم، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم، و در معنای علم، قدرت را نمی بینیم. و هم چنین وقتی معنای علم را از نظر این که وصفی است از اوصاف، تصوّر می کنیم، از ذاتی که متّصف است به آن غفلت داریم. از این جا می فهمیم که این مفاهیم و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند، و او را آن چنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که

ص: ۱۹۲

به درجه ی اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آن هم چه نقصی؟! نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران، و نیز خود را ناچار می بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب برگردد، و از هرچه که تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید، و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست.

مفاهیمی که در کلام علامه ی طباطبایی به عنوان مثال ذکر شده اند، همگی بر کمالات مخلوقات دلالت می کنند و در عین حال هر یک حدّ و مرز خاصی را معین می کنند که غیر از حدّ دیگر است. مفهوم علم شامل قدرت نمی شود، مفهوم قدرت، علم را در بر نمی گیرد و هر کدام از این دو هم شامل موصوف (عالم و قادر) نمی شوند. پس هر یک از صفات کمالیه یک حدّ ذاتی دارند که لازمه ی مفهوم داشتن آن هاست. تا هر کجا که مفهوم «علم» صادق باشد، محدودیت ذاتی آن هم - که آن را از «قدرت» متمایز می کند - باقی است و تا هر جا که مفهوم «قدرت» صادق باشد، حدّ ذاتی آن - که از «علم» جدایش می سازد - باقی می ماند و هم چنین است مفاهیم دیگر که هر یک حدّ ذاتی خود را دارند.

حاقّ فرمایش علامه ی طباطبایی این است که تا هر جا بخواهیم با مفاهیم، خالق متعال را توصیف نماییم، او را محدود به حدود همان مفاهیم کرده ایم. پس اگر نخواهیم صانع محدود شود، باید از توصیف او و اطلاق مفاهیم بر او دست بکشیم. اینجاست که فرموده اند: اگر کسی به درجه ی اخلاص رسیده باشد، ناچار به نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران در توصیف خالق متعال اعتراف می کند و آنچه را که پیش از رسیدن به مرحله ی اخلاص برای او اثبات نموده بود، نفی می نماید و در حیرتی سرگردان می شود که هیچ راه فراری از آن ندارد. (۱) (۲) توجه شود که ایشان عجز از

ص: ۱۹۳

۱- ۱. ترجمه ی تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲- ۲. عین عبارت علامه ی طباطبایی این است: فَيَعُوذُ فَيَنْفِي مَا أَثْبَتَهُ وَيَتِيَهُ فِي حَيْرَةٍ لَا مَخْلَصَ مِنْهَا الْمِيزَانُ: ج ۶، ص ۹۸.



توصیف را جبران ناپذیر دانسته اند، یعنی به هیچ وجه نمی توان از آن عدول و صرف نظر کرد. حیرت مذکور برخاسته از این حقیقت است که با هیچ مفهومی نمی تواند از خالق خویش گزارش دهد و با این که نمی تواند وجود او را انکار نماید، اما هیچ توصیفی را هم شایسته و در خور او نمی داند. ما در فصل آینده این حیرت را که «وَلَهُ» هم نامیده می شود، توضیح کافی خواهیم داد.

### حدیث ۳۲: اشتراک در لفظ و اختلاف در معنای صفات

#### اشاره

حدیث جامعی را مرحوم کلینی از وجود مقدس امام هشتم (ع) نقل فرموده که قسمتی از آن چنین است:

إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عِلْمٌ بِهَ الْأَشْيَاءِ... مِمَّا لَوْ يَحْضُرُهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَيَغِيْبُهُ كَأَنَّ جَاهِلًا ضَعِيفًا كَمَا أَنَا لَوْ رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ إِذْ كَانُوا فِيهِ جَهْلَةً وَرُبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالِمِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ. (۱)

خدای متعال موصوف به علم گردیده نه به سبب علم حادثی که اشیاء را با آن شناخته باشد... به طوری که اگر آن علم نزدش حاضر نبوده و از او غایب شود، نادان و ناتوان گردد. چنان که ما اگر عالمان از مخلوقات را ببینیم، صرفاً به سبب علمی حادث، موصوف به علم شده اند؛ به خاطر این که در آن موارد (که اکنون عالم هستند) جاهل بوده اند و چه بسا علم به اشیاء از آنان جدا شود و به نادانی باز گردند ولی خداوند تنها از این رو عالم نامیده شده که نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. پس خالق و مخلوق در نام «عالم» مشترک هستند ولی از جهت «معنی» اختلاف دارند، چنان که ملاحظه نمودی.

در این حدیث شریف به تفاوت علم خالق و مخلوق در «معنی» اشاره شده است.

ص: ۱۹۵

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب آخر و هو من الباب الاوّل، ح ۱۲ / توحید صدوق، باب ۲۹، ح ۲، ص ۱۸۸.

کلمه ی «معنی» همان طور که در بخش گذشته توضیح دادیم (۱)، به واقعیت خارجی ای که لفظ از آن حکایت می کند، اطلاق می شود. بنابراین معنای «علم» یعنی واقعیت خارجی آن که در مورد خالق و مخلوق با یکدیگر متباین هستند. علم مخلوقات حادث است و علم خالق غیر حادث. مخلوقات مالک علمی هستند که به آن ها «داده شده است». ذاتاً (یعنی به ذات خود) آن علم را نداشته اند و هر آن برای عالم بودن، محتاج تملیک آن هستند. گاهی هم علم را از دست می دهند (یا به تعبیر دقیق تر دیگر به آنان تملیک نمی شود) و به نادانی ذاتی خود بازمی گردند. عالم بودن همه ی مصنوعات به همین صورت است و وجود علمی که حادث نباشد، برای مخلوقاتی که حادث هستند، قابل فرض نیست. پس معنای «علم» در مخلوقات، همین عالم بودن عین نقص و نوعی مصنوعیت می باشد و ما هیچ توصیفی از علم حادث نداریم. در فرمایش امام رضا (ع) هم ملاحظه می شود که علم مخلوقات را توضیح داده اند ولی در مورد خالق فرموده اند: بغير علم حادث...، یعنی صرفاً یک گزارش سلبی و تنزیهی از آن داده اند؛ این که عملش حادث نیست. اما این که چگونه هست؟ هیچ توضیحی نداده اند چون اصولاً قابل توضیح و توصیف هم نیست، بنابراین قدر مسلم این است که «معنای» علم خالق با معنای علم مخلوقات متفاوت و بلکه متباین است. تباین به معنای عدم مشابهت است و چون علم مخلوقی حادث و مصنوع است، علم خالق هیچ شباهتی با آن ندارد. به بیان دیگر علم حادث و غیر آن هیچ وجه اشتراکی در حقیقت خود ندارند و مسمای «عالم» در خالق و مخلوق با یکدیگر متفاوت و بلکه متباین هستند. این جاست که مقصود امام هشتم (ع) که فرمودند: «فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالَمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى» روشن می شود. اختلاف معنی در عبارت امام (ع) به اختلاف در حقیقت و واقعیت علم خالق و مخلوق مربوط می شود. این تعبیر با اصطلاح «اشتراک معنوی» و عدم «اشتراک معنوی» در لسان فلاسفه و اهل منطق متفاوت

ص: ۱۹۵

است. آن‌ها معنی را با مفهوم لفظ یکی می‌گیرند و لذا اشتراک معنوی در اصطلاح رایج فلسفه و منطق به معنای اشتراک در مفهوم لفظ است. با این اصطلاح اگر علم خالق و مخلوق مفهوم واحد داشته باشند، علم برای آن‌ها مشترک معنوی در همان مفهوم واحد خواهد بود. اما وحدت یا اشتراک «معنی» - با توجه به معنای لغوی آن که ما به کار می‌بریم - وقتی است که «ما بازاء» و حقیقت خارجی آن‌ها مشترک و واحد باشند. با این ترتیب چون واقعیت علم حادث و غیر آن با هم متباین هستند، تعبیر «اختلف المعنی» در مورد علم خالق و مخلوق صادق می‌باشد.

### بررسی فرض اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق

اما مفاهیم آن‌ها چگونه؟ آیا می‌توانیم با وجود تباین در معانی آن‌ها، مفهوم واحدی از علم خالق و مخلوق داشته باشیم؟ پاسخ ما روشن است که عقلاً چنین چیزی محال است. همان‌طور که در بخش اول کتاب (۱) گفتیم، مفاهیم برگرفته از معانی هستند و لذا مفاهیمی که از مخلوقات گرفته شده‌اند، صرفاً بر همان حوزه قابل اطلاق هستند. ما هر گونه تصویری که از «علم» در ذهن بیاوریم، اگر اصل آن را از مخلوقات گرفته باشیم، بر چیزی غیر از علم حادث دلالت نمی‌کند. از این رو با الفاظی مانند «عالم» که مفهومشان از مخلوقات اخذ شده است، نمی‌توانیم از خالق گزارش بدهیم.

به عبارت دیگر لفظ «عالم» با مفهومش بر یک معنای مخلوقی (علم حادث) دلالت می‌کند و به همین دلیل آن لفظ و مفهوم را نمی‌توانیم بر خالق (که علم حادث ندارد) اطلاق نماییم. پس وقتی صانع متعال را «عالم» می‌نامیم، چه معنایی را قصد می‌کنیم و این لفظ چه مفهومی دارد؟

پاسخ را می‌توانیم از متن فرمایش امام رضا (ع) استفاده کنیم که فرمودند: عالم نامیدن صانع به این دلیل است که او نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. این بیان نشان می‌دهد که حداکثر فهم ما از آن صفاتی که به خالق نسبت می‌دهیم، تنزیه

ص: ۱۹۶



اوست. تنزیه یعنی نفی معانی مخلوقی از خالق و بیش از این، هیچ معنای اثباتی را نمی‌توانیم به خالق نسبت بدهیم. با این ترتیب مفهوم «عالم» برای او یعنی کسی که جهل ندارد (لایجهل شیئاً)، اما این لفظ با مفهومش هیچ معنی و ما بازائی جز خود ذات صانع متعال ندارد. یعنی غیر از واقعیت خالق، هیچ معنا و مقصد دیگری برای صفاتی از قبیل «عالم» که بر او اطلاق می‌کنیم، وجود ندارد. لذا صفات مختلف برای صانع متعال، همگی بر یک معنی (مقصود) دلالت می‌کنند که آن خود ذات مقدّسش است ولی هر یک از این صفات با مفاهیم مختلف خود، او را از جهات مختلف تنزیه می‌کنند. وقتی او را «عالم» می‌نامیم، از جهل تنزیهش می‌کنیم. وقتی «قادر» می‌خوانیم، از عجز منزّهش می‌داریم و... پس مفاهیم این الفاظ با هم متفاوتند ولی معنی و مقصود همه یکی و آن هم خود ذات است. البته همان طور که در قسمت عقلی همین بحث (در فصل ششم از بخش گذشته) اشاره شد، این معنای واحد ارتباطی با مفاهیم متعدّدی که برای تنزیه او به کار می‌بریم، ندارد و این مطلب هیچ نمونه‌ای در مخلوقات ندارد و مختصّ به صانع متعال است.

حال با توجه به این توضیحات، آیا می‌توانیم یک حدّ مشترکی در مفاهیمی که به خالق و مخلوق نسبت می‌دهیم، پیدا کنیم؟ مثلاً آیا می‌توانیم مفهوم «جاهل نبودن» را یک وجه جامع میان خالق عالم و مخلوق عالم بدانیم؟ اگر چنین باشد، آن گاه به نوعی اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق خواهیم رسید، بدون آن که اشتراک و وحدت معنی بین آن‌ها وجود داشته باشد. در پاسخ باید بگوییم که صحت این امر بستگی دارد به این که مفهوم «جاهل نبودن» را چگونه به مخلوقی چون انسان نسبت بدهیم. اگر بتوانیم این مفهوم را صرف نظر از معنای آن به انسان نسبت دهیم، آن گاه پذیرش یک مفهوم مشترک در لفظی که بر خالق و مخلوق اطلاق می‌کنیم، قابل قبول می‌شود. ولی اگر نتوانیم مفهوم آن را جدا از معنایش لحاظ کنیم، فرض اشتراک در مفهوم منتفی می‌شود. توضیح مطلب این است که ما وقتی انسان را «عالم» می‌نامیم، معمولاً با اطلاق این لفظ می‌خواهیم از وجود

یک معنای مخلوقی و حادث در او خبر بدهیم. در این صورت چه مفهوم اثباتی برای آن در نظر بگیریم و چه مفهوم سلبی (جاهل نبودن) هر دو مفهوم حکایت از یک معنای مخلوقی دارند. در این صورت قطعاً اشتراک مفهومی بین صفت «عالم» برای خالق و مخلوق نمی‌توانیم قائل شویم.

اما اگر از لفظ «عالم» و «غیر جاهل» صرفاً نفی نادانی فهمیده شود و کاری به چگونگی تحقق آن در مخلوق (مانند انسان) و خالق نداشته باشیم، در آن صورت یک مفهوم مشترک تنزیهی وجود خواهد داشت که در هر دو صدق می‌کند و آن «نفی جهل» است. نکته‌ی بسیار مهم در این جا همان شرطی است که در ابتدا اشاره کردیم؛ یعنی این که بتوانیم مفهوم سلبی نفی جهل را صرف نظر از معنایی که بر آن اطلاق می‌شود (معنای مخلوقی و حادث)، لحاظ کنیم. تنها وقتی این شرط رعایت شود، می‌توانیم از نوعی اشتراک در مفهوم تنزیهی سخن بگوییم و در غیر این صورت به تشبیه خالق به مخلوق گرفتار خواهیم شد. چون به طور معمول این شرط رعایت نمی‌شود، قول به اشتراک مفهوم بین صفات خالق و مخلوق منتهی به تشبیه می‌شود و تنها اگر به وجود این محذور، عنایت قبلی وجود داشته باشد، می‌توان خود را از افتادن در ورطه‌ی تشبیه حفظ نمود.

بنابراین فقط کسانی که با ظرایف این بحث آشنایی کامل داشته باشند و بدانند که چگونه می‌توان از خطر تشبیه مصون ماند، خواهند توانست از اشتراک مفهوم سلبی بین صفات خالق و مخلوق سخن بگویند. اما غیر این‌ها بدون توجه و به صورت ناخودآگاه از اشتراک در مفهوم (حتی به صورت سلبی) به اشتراک در معنی و حقیقت مشترک بین خالق و مخلوق در می‌غلطند. لذا سخن گفتن از تعبیر اشتراک مفهومی (بین صفات خالق و مخلوق) نیاز به توجه تفصیلی به همه‌ی آنچه در این خصوص بیان شد، دارد و بدون این توجه نباید به آن تفوه نمود.

## حدیث ۳۳: مفاهیم تنزیهی برخی از صفات صانع متعال

حدیث جامعی از ابوهاشم جعفری از حضرت جواد الائمه (ع) نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:  
 قَوْلُكَ: إِنَّ قَدِيرٌ خَبَّرْتُ إِنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ: عَالَمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ... فَقَالَ الرَّجُلُ: فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيحًا؟ فَقَالَ (ع): لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصِّ فَهُ بِالْسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِّ فَهُ بِبَصِيرٍ لِحِظَةِ الْعَيْنِ. (۱)

این که خداوند را «قدیر» می خوانی، از این که هیچ چیز او را ناتوان نمی کند، خبر داده ای. پس با این کلمه (قدیر) ناتوانی را نفی کرده و عجز را غیر او قرار داده ای و هم چنین این که می گویی (خداوند) عالم است، با این کلمه (عالم) فقط نادانی را نفی کرده و جهل را غیر او قرار داده ای... آن مرد گفت: پس چگونه پروردگامان را سمیع (شنوا) می نامیم؟ حضرت فرمودند: چون آنچه با گوش ها درک می شود، بر او مخفی نمی ماند و (با سمیع نامیدن به این صورت) او را به داشتن شنوایی که در سر معلوم است، توصیف نکرده ایم. و هم چنین او را بصیر (بینا) نامیده ایم، به خاطر این که همه ی رنگ ها و اشخاص و غیر این ها که با چشم درک می شوند، بر او مخفی نیستند و (با این ترتیب) او را به بینایی نگاه چشم توصیف نکرده ایم.

در این حدیث مفاهیم چهار لفظ رایج را که به خدای متعال نسبت می دهیم، توضیح داده اند؛ تا روشن شود که از اسناد این صفات به خداوند، تشبیه لازم نمی آید. امام جواد (ع) این چهار صفت را با همان معیاری که پدر بزرگوارشان در حدیث گذشته، توضیح داده بودند، به صورت تنزیهی معنا فرموده اند. به این ترتیب وقتی خالق متعال را «قادر» می نامیم، او را از «عجز» تنزیه می کنیم و هنگامی که او را «عالم»

ص: ۱۹۹

می خوانیم، از «جهل» تنزیهش می نماییم. «سمیع» و «بصیر» دانستن او هم صرفاً به این معناست که هیچ یک از شنیدنی‌ها (اصوات) و دیدنی‌ها از او مخفی نیست. در حقیقت او را از این که صدایی یا چیزی که قابل دیدن باشد، از او مخفی بماند، تنزیه می کنیم. در ادامه ی حدیث مفاهیم دو صفت دیگر که به صانع متعال نسبت می دهیم (لطیف و قوی) به همین صورت بیان شده اند و در پایان حدیث، لزوم نفی تشبیه از ذات مقدس پروردگار را مبنای بحث دانسته اند. با این ترتیب روشن است که اگر بخواهیم به ورطه ی تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، باید الفاظی را که به صانع متعال نسبت می دهیم، صرفاً برای تنزیه او از نقایص باشد و هیچ بار توصیفی و اثباتی نداشته باشد.

### حدیث ۳۴: مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلم

یکی از سخنان گهربار مولی الموحدین امیرالمؤمنین (ع) در بحث تنزیه صانع متعال این است:

كُلُّ مَالِكٍ غَيْرِهِ مَمْلُوكٌ وَ كُلُّ عَالِمٍ غَيْرِهِ مُتَعَلِّمٌ. (۱)

هر مالکی جز او مملوک و هر عالمی جز او (خداوند) متعلم است.

ما مخلوقات مالک کمالات مختلفی از قبیل علم و قدرت می شویم، اما درعین مالک بودن، مملوک هستیم؛ یعنی مالک و صاحب اختیاری داریم که همان خالف ماست. پس هر چند که هم خود و هم خالق خود را مالک می نامیم، ولی این دو مالکیت شباهتی با یکدیگر ندارند. ما «به خود» مالک چیزی نشده ایم و آنچه که مالک شده ایم نیز از خودمان نیست. همه ی ما می یابیم که بدون قدرت و اختیاری مالک کمالاتی شده ایم که هیچ کدام از خودمان نیستند. اختیار داشتن و نداشتن و این کمالات به دست ما نبوده و نیست و به تعبیر زیبای امیرالمؤمنین (ع) ما در عین مالکیت، خود را «مملوک» می یابیم؛ یعنی وجدان می کنیم که به هیچ وجه در هیچ یک از کمالات روی پای خود متکی به خود نیستیم.

ص: ۲۰۰

مهم این است که تلقی ما از مالکیت، فقط به همین صورتی است که خود وجدان می‌کنیم و از «مالک» و «مالکیت» جز آنچه در خود و امثال خود می‌یابیم، تصوّر دیگری نمی‌توانیم داشته باشیم. اما از طرف دیگر به حکم عقل می‌دانیم که نباید مالکیت خالق عالم را مانند خود بدانیم. او مالکی است که مملوک نیست و مالکیتش به خودش است. اما هیچ‌گونه تصویری از نحوه و سنخ مالکیت به خود، نداریم. اینجاست که می‌یابیم هیچ مفهوم اثباتی از مالک بودن او نداریم و باید صرفاً از نحوه ی مالکیت خود و امثال خود تنزیهش نماییم و بس.

صفت دیگری که به صانع عالم نسبت می‌دهیم «عالم» است. ما او را به این خصوصیت متّصف می‌سازیم با این که می‌دانیم که هر عالمی در عالم مخلوقات، علم را کسب کرده و از طریق تعلّم مالک آن شده است. ما در مصنوعات نمی‌توانیم عالمی را فرض کنیم که متعلّم نبوده باشد، یعنی علم خود را از دیگری نگرفته باشد. پس خداوند را عالم می‌نامیم با توجه به این ویژگی که علمش را از غیر خود نگرفته باشد. پس خداوند را عالم می‌نامیم با توجه به این ویژگی که علمش را از غیر خود نگرفته است و می‌دانیم که از چنان علمی هیچ تصویری نداریم. پس حداکثر کاری که می‌توانیم انجام دهیم، تنزیه عالم بودن او از ویژگی های مخلوقی علم خودمان است.

ملاحظه می‌شود که ما نمی‌توانیم از هیچ یک از این دو ویژگی صانع متعال (مالک و عالم بودن) توصیفی ارائه کنیم. مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلّم برای ما قابل توصیف نیست و باید هم چنین باشد. در واقع امیرالمؤمنین (ع) با بیان این دو ویژگی (مملوک و متعلّم نبودن) صانع متعال، ما را به توصیف ناپذیری او ارشاد فرموده اند.

### حدیث ۳۵: معنای لطیف بودن صانع متعال

فتح بن یزید جرجانی به امام رضا (ع) عرض می‌کند: «اللّطیف الخیر» نامیدن خداوند را برای من تفسیر کنید، من می‌دانم که لطیف بودن او غیر از لطیف بودن مخلوقات است، چون باید بین خالق و مخلوق فرق باشد. اما دوست دارم که این معنا را برایم شرح دهید. حضرت در پاسخ فرمودند:

ص: ۲۰۱

يَا فَتْحُ إِنَّمَا قُلْنَا: اللَّطِيفُ لِلْخَلْقِ اللَّطِيفُ وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ أَلَا تَرَى... إِلَى آثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَ... (۱)

ای فتح! ما او را لطیف می دانیم فقط به دو جهت: یکی به خاطر (وجود) مخلوقات لطیف و دوم علم او به شیء لطیف، آیا اثر صُنْع او را در گیاه لطیف و... نمی بینی؟

امام (ع) برای لطیف نامیدن خداوند دو وجه ذکر فرموده اند: یکی این که چون مخلوقات لطیف دارد، او را لطیف می نامیم و دوم به این دلیل که به اشیاء لطیف علم و آگاهی دارد. ایشان در ادامه ی فرمایش خود مثال هایی از اشیاء لطیف مانند پشه و غیر آن بیان فرموده اند تا مراد خود را روشن تر فرمایند. از پاسخ حضرت به سؤال فتح می فهمیم که لطیف نامیدن صانع متعال موجب شباهت ذاتی میان او و مصنوعات نمی شود.

لطیف بودن مخلوقات صفتی در آن هاست که توضیحی درباره ی نحوه ی وجود آن ها می دهد و سنخ آن ها را بیان می کند ولی لطیف بودن خالق به اعتبار مخلوقات اوست. هر دو جهتی که امام رضا (ع) در وجه تسمیه ی لطیف برای خداوند بیان فرموده اند، به مخلوقات الهی بر می گردد و هیچ کدام موجب وجود اشتراک و شباهتی میان ذات خالق با مخلوقات نمی شود. نتیجه ای که از این حدیث شریف می گیریم، این است که اولاً اصل مباینت میان خالق و مخلوق همواره حاکم و برقرار است و هیچ لفظ مشترکی که برای خالق و مخلوقات به کار می بریم، نباید به گونه ای معنا شود که به این اصل لطمه وارد کند. ثانیاً برخی از صفاتی که به صانع متعال نسبت می دهیم، از جهتی ناظر به صُنْع و فعل اوست و ربطی به ذات مقدّسش ندارد. «لطیف» از این گونه صفات است که با عنایت به وجود مخلوقات لطیف به خالق آن ها نسبت داده می شود این دو نتیجه تأکید دیگری بر توصیف ناپذیری صانع متعال است که در این فصل بر آن تأکید می ورزیم.

ص: ۲۰۲

## حدیث ۳۶: صانع «لا من شیء» و عالم بدون شبیه

امیرالمؤمنین (ع) وقتی خواستند مردم را برای بار دوم به جنگ با معاویه تشویق کنند، خطبه ای ایراد فرمودند که بخشی از آن چنین است:

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ مَا خَلَقَ وَكُلُّ عَامٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّمْ أَحَاطَ بِالأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا. (۱)

هر سازنده ی چیزی، «از چیزی» ساخته ولی خداوند آفریده هایش را «نه از چیزی» ساخته است و هر عالمی پس از نادانی علم را فرا گرفته ولی خداوند نادان نبوده و علمی نیاموخته است. قبل از وجود اشیاء به آن ها احاطه ی علمی داشته، پس با وجود آن ها علمش فزونی نیافته است. علم او به اشیاء پیش از آن که آن ها را خلق کند، همچون علم او به آن ها پس از آفریدن آن هاست.

این حدیث شریف از دو قسمت تشکیل شده که هر یک مطلب بسیار مهمی در بحث توصیف ناپذیری صانع متعال است. قسمت اول مربوط به صفات فعل خداوند است که در این جا صفت «صانع» را مطرح فرموده اند. در بخش اول کتاب درباره ی این گونه صفات پروردگار توضیحات وجدانی بیان گردید. (۲) در آن جا روشن شد که صانعیت مخلوقات «من شیء» است و به همین دلیل عین نیازمندی آن هاست و صانع بودن خداوند «لا من شیء» است که نحوه ی آن برای ما غیر قابل درک و فهم نمی باشد. از این جا پی می بریم به این که صانع بودن پروردگار برای ما قابل درک و فهم نمی باشد. از این جا پی می بریم به این که صانع بودن پروردگار برای ما غیر قابل بیان و توصیف است.

قسمت دوم حدیث تأکیدی است بر نکته ای که در ذیل احادیث گذشته (حدیث ۳۱ و ۳۳) توضیح دادیم، علاوه بر بیان نکته ی جدیدی که توجه به آن اصل مطلب را بهتر تبیین می کند. آن نکته ی پیش گفته این است که عالم بودن مخلوقات، مبتنی بر جهل ص: ۲۰۳

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، حدیث ۱.

۲- ۲. بخش اول، فصل چهارم، تحت عنوان «معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال».

ذاتی می باشد که از طریق تعلم برایشان حاصل می شود، اما صانع متعال ذاتاً جاهل نبوده و علمش نیاز به تعلم ندارد. اما نکته ی جدید حدیث، توجه دادن به این حقیقت است که علم صانع به مصنوعات، قبل و بعد از آفرینش آن ها تفاوت نمی کند. این مطلب فرق بسیار روشنی میان علم خالق و علم مخلوقات است. ما در عالم مصنوعات نمی توانیم علمی را فرض کنیم که قبل و بعد از پیدایش معلومات تفاوتی نکند. چنین چیزی برای ما در حوزه ی مخلوقات قابل تصوّر نیست و همین شاهد خوبی است بر این که خداوند را نمی توانیم از سنخ علم حضوری (به اصطلاح فلاسفه) بدانیم. (۱) این نکته نشانه ی روشنی بر توصیف ناپذیری صانع متعال در ذات و صفاتش می باشد.

### حدیث ۳۷: نفی معنای مخلوقات از خالق

وقتی امیرالمؤمنین (ع) در مسجد کوفه تشریف داشتند، فردی - که گویا از یهودی شدگان اهل یمن بود - برمی خیزد و می گوید: ای امیرالمؤمنین، خالق خود را برای ما توصیف کن و صفاتش را بیان کن به طوری که گویی او را می بینیم و به او می نگریم!  
ص: ۲۰۴

۱-۱. صدر المتألهین تصریح کرده است که علم تفصیلی خداوند عین وجودات معلول های اوست:  
فَمَجْعُولَاتُهُ بِعَيْنِهَا مَعْلُومَاتُهُ فَهِيَ بِعَيْنِهَا عُلُومُهُ التَّفْصِيلِيَّةُ لَا مَحَالَةَ اسْفَارِ اَرْبَعَةِ ج ۶، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.  
مرحوم علامه ی طباطبایی هم در بحث علم حق، نظیر همین مطلب را با این عبارت آورده اند:  
فهی الموجودات معلومه له فی مرتبه و وجوداتها علماً حضورياً أما المجرده منها فبأنفسها و أما المادیه فبصورها المجرده نهایه الحکمه، ص ۲۵۴.

از این تصریحات برمی آید که وجود موجودات امکانی عین علم واجب الوجود به آن هاست که البته مرحوم علامه ی طباطبایی حساب مجردات را از مادیات جدا کرده اند. علت این تفکیک آن است که از نظر ایشان علم فقط به مجردات تعلق می گیرد ولی در بحث فعلی ما این تفکیک تأثیری ندارد. سخن ما این است که علم تفصیلی معلول ها پس از صدور معلول از علت معنا پیدا می کند و پیش از آن از علم تفصیلی نمی توان سخن گفت چه خود موجودات مجرد معلوم حق باشند و چه صور مجردی مادیات. بنابراین هر چند فیلسوفان صدرایی علم به ذات را در مرتبه ی ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به معلول های ذات می دانند ولی علاوه بر آن یک علم تفصیلی در مرتبه ی معلول های ذات هم قائلند. علامه ی طباطبایی علم اول اجمالی را علم قبل از ایجاد و دومی تفصیلی را علم بعد از ایجاد می نامند نهایه الحکمه، ص ۲۵۴. با این ترتیب علم خداوند به ممکنات قبل و بعد از ایجاد آنها یکسان نیست، چون علم تفصیلی فقط پس از ایجاد مطرح می گردد. یکسانی علم خداوند قبل و بعد از خلقت اشیاء غیر از حدیث مورد بحث در احادیث دیگری هم مورد تأکید قرار گرفته است. رجوع کنید به توحید صدوق، باب ۱۱، حدیث ۱۲ و ۱۳.



حضرت در پاسخ او خطبه ای ایراد فرمودند که در آن به تسبیح و تعظیم خدای عزوجل پرداختند. یکی از جملات ایشان در آن خطبه چنین است:

فمعانی الخلقِ عنه منفيَّةٌ. (۱)

معانی مخلوقات از او (صانع متعال) نفی می شود.

«معانی الخلق» در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) یعنی ویژگی ها و خصوصیات مخلوقات که شامل همه ی نقایص و کمالات آن ها می شود. اگر معنای لغوی «معانی» را در نظر بگیریم، یعنی همه ی آنچه را که در خلق مقصود و مدّ نظر می تواند باشد، باید از خالق متعال نفی کنیم و این نفی حاصلی جز تنزیه او ندارد. بنابراین الفاظی که برای صانع به کار می بریم، همگی در این که یک سری معانی مخلوقی را از او نفی می کنند، مشترک هستند.

### حدیث ۳۸: منع سخن گفتن درباره ی صانع متعال

این حدیث در ذیل آیه ی شریفه ی:

«وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (۲)

و این که به پروردگارت ختم می شود.

وارد شده است. امام صادق (ع) فرمودند:

إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَأَمْسِكُوا. (۳)

هرگاه سخن به خدای عزوجل منتهی شد، (از سخن گفتن) امساک کنید.

این فرمایش امام (ع) یک نوع نهی ارشادی است که تأکیدی بر حکم عقل در این مورد می باشد. مفاد آن این است که اگر درباره ی ذات خداوند سخن بگویید، به ضلالت و گمراهی می افتید. پس برای مصونیت از این خطر باید وقتی کلام به خداوند رسید، از

ص: ۲۰۵

۱- ۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۳۴، ص ۷۹.

۲- ۲. سوره ی نجم، آیه ی ۴۲.

۳- ۳. توحید صدوق، باب ۶۷، ح ۹، ص ۴۵۶.

سخن گفتن بپرهیزد. روشن است که مراد از سخن گفتن ممنوع، این است که با الفاظی که شایسته ی شأن ربوبی و قدس الهی نیست، درباره ی او اظهار نظر گردد. پس اگر در هنگام سخن گفتن از صانع متعال به تنزیه او اکتفا کنیم و از آن حد فراتر نرویم، به امر امام (ع) عمل کرده ایم؛ زیرا «تنزیه» اصلاً مصداق سخن گفتن درباره ی ذات صانع نیست، بلکه در حقیقت نوعی جلوگیری از کلام درباره ی اوست.

ص: ۲۰۶

## فصل ششم: خروج صانع متعال از مدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)

## حدیث ۳۹: اخراج صانع از دو جهت مذموم

حدیثی را هشام بن حکم از امام صادق (ع) خطاب به یک فرد منکر خدا نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:  
 لَا يُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجٍ مِنَ الْجَهْتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ إِحْدَيْهِمَا النَّفْيُ إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَالْعَدَمُ وَالْجَهَّةُ الثَّانِيَةُ التَّشْبِيهُ إِذْ كَانَ التَّشْبِيهُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ. (۱)

چاره ای از اثبات صانع اشیاء که خارج از دو جهت مذموم است، نمی باشد. یکی (از دو جهت) نفی است (که مذموم می باشد) چون نفی همان باطل دانستن و نیستی است و جهت دوم تشبیه است (که آن هم مذموم می باشد) چون تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می باشد.

ادامه این حدیث را تحت عنوان حدیث ۵ از نقل مرحوم کلینی در کتاب شریف

ص: ۲۰۷

۱- ۱. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۶.

کافی آوردیم. اما در نقل این قسمت، ظاهراً در کتاب کافی عباراتی جا افتاده است که در نقل مرحوم صدوق وجود دارد. این که فرموده اند: چاره ای از اثبات صانع نیست، یعنی آن را ضروری عقلی دانسته اند. عاقل از تشبیه به اصل وجود صانع دو جهت را در مورد او مذموم می یابد: اول این که وجود او را نفی کند. نفی صانع یعنی باطل و نیست دانستن او که با وجود شواهد روشن و نشانه های مصنوعیت، این جهت مذموم است. جهت دوم تشبیه اوست که این را هم عاقل مذموم می یابد، زیرا تشبیه از صفات مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می باشد.

مذموم دانستن این دو جهت یعنی این که عاقل قبح آن ها را کشف می کند. عاقل می یابد که هم نفی و تعطیل صانع قبیح است و هم تشبیه او به مخلوقات. ظاهراً به همین جهت است که ما اثبات صانع خارج از حدّین (تعطیل و تشبیه) را به عقل نسبت می دهیم. عقل نوری است که حُسن و قُبْح ذاتی برخی از افعال اختیاری را کشف می کند و در این جا نیز هم نفی صانع و هم تشبیه او جزء افعال قبیح انسان عاقل به شمار می آیند و بنابراین اثبات صانع خارج از این دو حد یعنی تشبیه عاقل ه این که تعطیل و تشبیه صانع قبیح است. (۱)

قبح جهت اول روشن و بدیهی است که به همین توضیحی در مورد آن نداده اند. با وجود شواهد و نشانه های مصنوعیت که در سراسر عالم (چه خود انسان و چه خارج از او) مشاهده می شود، قُبْح انکار صانع آشکار است. اما جهت دوم به اشاره ی مختصری فرموده اند که تشبیه از صفات مخلوق است و مخلوق را متّصف به صفتی دانسته اند که بیان این صفت، اِشعار به علّیت آن برای ویژگی تشبیه دارد. این که گفته اند: تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار است، اشاره ای دارد به این که حداقل یک علّت شبیه بودن مخلوقات به یکدیگر، ترکیب و تألیف پذیری آنهاست. ترکیب و تألیف یعنی این که چیزی مرکب از اجزاء و تألیف

ص: ۲۰۸

۱- ۱. رجوع شود به اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء، حدیث ۶.

یافته از جهت مختلف باشد. همین که جنبه‌های مختلف و متعددی را بتوانیم در چیزی فرض کنیم، ترکیب و تألیف در آن راه می‌یابد. این خصوصیت در همه‌ی مصنوعات مشاهده می‌شود. حداقل ترکیبی که در هر مصنوعی هست، این است که وجودی دارد و ماهیتی. هر مصنوعی که موجود می‌شود، اگر ماهیت باشد، به خودی خود محقق نمی‌شود و باید مالک نور وجود گردد تا موجود شود. پس موجودی می‌شود مرکب از ماهیت و نور وجودی که مالک آن گشته است و اگر مصنوع نورِ الذات مثل علم و قدرت و وجود باشد، همان طور که در بخش گذشته توضیح دادیم، بدون ماهیتی که مالک آن نور شود، تحقق ندارد؛ لذا در هر حال همه‌ی مصنوعات مرکب خواهند بود.

علاوه بر این می‌توان گفت که در هر دو چیزی که به هم شبیهند، حداقل باید دو جهت وجود داشته باشد، از یک جهت با همه فرق داشته باشند و از یک جهت هم فرق نداشته باشند. اگر هیچ جهت تفاوتی در آن دو نباشد، دو چیز نمی‌شوند و اگر هیچ جهت واحدی در آن دو نباشد، شبیه هم نمی‌شوند. پس لازمه‌ی «دو چیز شبیه هم بودن» این است که حداقل دو جهت در هر یک از آن دو وجود داشته باشد و همین دو جهت هر دو را مرکب می‌سازد. با این ترتیب شباهت داشتن مخلوقات، منتهی به ترکیب آن‌ها می‌گردد و مرکب بودن نشانه‌ی مصنوعیت و نیازمندی است. پس صانع متعال باید از این ویژگی منزّه باشد، لذا باید او را از حدّ تشبیه خارج بدانیم.

#### حدیث ۴۰: نفی تعطیل از صانع = اثبات او

امام صادق (ع) در ادامه‌ی فرمایش خود به فرد منکر خدا (که در حدیث گذشته نقل کردیم) بر لزوم مباینت میان صانع و مصنوع تأکید فرموده‌اند. سپس همان فرد این سؤال را مطرح کرده است:

فَقَدْ حَدَدْتَهُ اِذَا اثْبَتَّ وُجُودَهُ.

چون وجود او (صانع) را اثبات نمودی، او را محدود ساختی.

حضرت در پاسخ فرمودند:

ص: ۲۰۹

لَمْ أَحَدَّهُ وَلَكِنِّي أَتَّبَعْتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْعِيِّ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزَلَةً. (۱)

او را محدود نکردم بلکه اثباتش کردم چون مرحله ای بین نفی و اثبات وجود ندارد.

این فرمایش حضرت در توحید صدوق بسیار جزئی در الفاظ آن آمده است. (۲) نکته ی مهمی که در این حدیث بر آن تأکید شده، آن است که لازمه ی نفی تعطیل، اثبات است و بلکه اثبات، چیزی جز نفی تعطیل نیست. اما این اثبات، اثبات بدون تشبیه است؛ چون صرف خارج کردن صانع از حد نفی و عدم، به تشبیه او نمی انجامد. تشبیه است؛ چون صرف خارج کردن صانع از حد نفی و عدم، به تشبیه او نمی انجامد. تشبیه وقتی لازم می آید که احکام مخلوقات را در مورد خالق جاری بدانیم؛ اما اگر چنین نشود، صانع محدود نمی گردد. محدود کردن صانع یعنی تشبیه او و اگر به تزیه او اکتفا کنیم و توصیفش نکنیم، هیچ حد و مرزی برای او قائل نشده ایم. در توضیح معنای حد گفتیم که همان صفت قائل شدن برای اوست (من وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ).

به دنبال پاسخ امام (ع)، آن فرد منکر می پرسد: فَلَهُ إِثْبَاتٌ وَ مَاثِيَةٌ؟ حضرت می فرماید:

نَعَمْ لَا يُثَبَّتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِثْبَاتِهِ وَ مَاثِيَتِهِ. (۳)

بله، هیچ چیز جز با وجود و مائیت اثبات نمی شود.

مقصود از «ائیت» همان وجود است. اگر چیزی را اثبات کنیم، در واقع به موجود بودنش اعتراف کرده ایم. پس هیچ چیز جز با ائیت (موجود بودن) اثبات نمی شود. اما «مائیت» یعنی «چیز بودن» ما وقتی چیزی را اثبات می کنیم، در حقیقت «آن» چیز بودنش مسلم و مفروض است. اگر مصنوع خاصی اثبات شود، مائیت آن همان شیء خاصی است که به وجودش اقرار می کنیم. در این جا مراد از چیز همان صانع اشیاء است و مائیت او همان صانع بودنش می باشد. به تعبیر ساده تر مقصود امام (ع) این است که وقتی یک چیز اثبات می شود، بالاخره باید آن چیز یک هویتی جدا از سایر

ص: ۲۱۰

۱- ۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶.

۲- ۲. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۶.

۳- ۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶.

اشیاء داشته باشد. بدون یک هویت خاص، چیزی (شیئی) نیست که بخواهیم اثباتش کنیم. در فرمایش امام (ع) مراد از «شیء» همان صانع است که اثباتش فرموده اند.

### حدیث ۴۱: ضرورت خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه

در ادامه ی حدیث گذشته، همان فرد منکر خدا از امام صادق (ع) می پرسد: فَلَه كَيْفِيَّةٌ؟ حضرت می فرماید:  
 لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصَّفَةِ وَالْإِحَاطَةُ وَ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ فَقَدَ أَنْكَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَ أَبْطَلَهُ وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصَفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ وَ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ أَنَّ لَهُ كَيْفِيَّةً لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَ لَا يُشَارِكُ فِيهَا وَ لَا يُحَاطُ بِهَا وَ لَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ. (۱)

خیر، (کیفیت ندارد) چون اگر کیفیتی برای او (صانع) قائل شویم او را وصف کرده ایم و بر او احاطه نموده ایم. اما چاره ای نداریم که از دو جهت تعطیل و تشبیه خارج شویم؛ زیرا اگر کسی او را نفی کند، وجودش را انکار نموده و ربوبیتش را باطل دانسته است و کسی که او را به غیر او تشبیه کند او را با صفت مخلوقات و مصنوعات که شایستگی ربوبیت ندارند، اثبات نموده است. اما به ضرورت اثبات می شود که او (صانع) کیفیتی دارد که غیر او شایسته ی آن نیست و با او در آن مشارکتی ندارد و قابل احاطه و آگاهی غیر او نمی باشد.

پاسخ امام (ع) به سؤال مزبور کاملاً صریح و شفاف است. می فرماید صانع نمی تواند کیفیتی داشته باشد؛ چون لازمه ی چگونگی داشتن، موصوف شدن و محاط گردیدن اوست. چیزی که چگونگی دارد، همان کیفیتی خاص، صفت او می شود و از جهت موصوفیت به آن صفت، نوعی احاطه ی علمی بر آن لازم می آید. اما در عین حال به ضرورت عقل باید صانع را از حد تعطیل و تشبیه خارج بدانیم، زیرا فرض تعطیل، به نفی و انکار او در ربوبیتش می انجامد و لازمه ی فرض تشبیه این است که او را موصوف ص: ۲۱۱

به صفات مخلوقات بدانیم که استحقاق ربوبیت ندارند، هر چه مصنوع باشد، محتاج و نیازمند است و بنابراین نمی تواند صانع بی نیاز باشد. اما آیا می توان کیفیت برای او قائل شد؟

پاسخ این است که اگر بخواهیم کیفیت برای او قائل شویم، باید کیفیت باشد که غیر او مَنصِف به آن نگردد. غیر او یعنی مصنوعات؛ کیفیت صانع باید چنان باشد که هیچ مصنوعی نتواند آن گونه باشد و هیچ گونه مشارکتی در آن کیفیت با صانع نداشته باشد، همی چنین آن کیفیت نباید قابل احاطه و آگاهی هیچ مخلوقی باشد. پس طبق حدیث منقول از امام صادق (ع) در کتاب شریف اصول کافی، باید کیفیت برای صانع قائل شویم که این چهار ویژگی را داشته باشد:

۱- هیچ مصنوعی نتواند به آن کیفیت باشد.

۲- هیچ مصنوعی در آن کیفیت با صانع شریک نباشد.

۳- آن کیفیت قابل احاطه توسط هیچ مصنوعی نباشد.

۴- هیچ مصنوعی نتواند بر آن کیفیت آگاهی یابد.

اگر مجموع این چهار ویژگی در کیفیتی جمع گردد، نتیجه می گیریم که آن کیفیت با کیفیت هایی که در مصنوعات هست، هیچ شباهتی ندارد و ما آنچه را از کیفیت داشتن مخلوقات می فهمیم، باید از صانع نفی کنیم یا به عبارت دیگر بگوییم صانع هیچ کیفیتی ندارد، چون هر معنایی که از کیفیت می فهمیم، در حوزه ی مصنوعات است و ماورای آن هیچ کیفیتی را تشخیص نمی دهیم. پس اگر در نقل مرحوم کلینی در کافی، برای صانع اثبات کیفیت شده است، قطعاً کیفیتی که در مخلوقات یا شبیه به آن است، مراد نمی باشد. اما در نقل مرحوم شیخ صدوق از همین قسمت حدیث، به جای اثبات کیفیت، نفی کیفیت شده است، نقل ایشان چنین است:

لکن لا بُدَّ من اثبات ذات بلا کیفیة لا یستحقُّها غیره. (۱)

در این نقل تعبیر «ذات بلا کیفیة» به جای «أَنَّ لَهُ کیفیة»، (در کافی) قرار گرفته است و

ص: ۲۱۲

۱- ۱. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۷.



مُفاد صریح آن، اثبات ذاتی بدون کیفیت است. در این صورت آن چهار ویژگی مذکور (لایستحقها غیره و...)، صفات ذات بدون کیفیت می شوند، در حالی که در نقل کافی، صفات کیفیت بودند. به هر حال بنابر هر دو نقل، مطلب کاملاً روشن است و هر دو بر نفی تشبیه دلالت دارند.

### حدیث ۴۲: نفی تشبیه، لازمه ی اثبات صانع

خادم امام رضا (ع) می گوید: یکی از منکران خداوند بر آن حضرت وارد شد در حالی که گروهی نزد ایشان بودند. امام (ع) درباره ی اعتقاد به خداوند سخن گفتند. او پرسید:

أَوْ جَدْنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ.

برایم روشن کن که او چگونه است و کجاست.

ایشان فرمودند:

وَيْلَكَ إِنَّ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ غَلَطَ هُوَ أَيْنَ الْإَيْنِ بِلَا أَيْنٍ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيفُوفِيَّةِ وَلَا بِأَيُّوتِيَّةٍ وَلَا يُدْرَكُ بِحَاسِّهِ وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ. (۱)

وای بر تو، راهی که پیش گرفته ای نادرست است. او مکان را مکان کرده بدون این که خود مکانی داشته باشد و چگونگی را چگونگی ساخته بدون آن که چگونگی داشته باشد. پس خود او به چگونگی و مکان داشتن شناخته نمی شود و به هیچ حسی درک نمی گردد و با هیچ چیز قیاس نمی شود.

آن فرد منکر می گوید: اگر به هیچ حسی ادراک نشود، پس هیچ چیز نیست.

حضرت فرمودند:

وَيْلَكَ لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاشِكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رَبُّوِيَّتَهُ وَ نَحْنُ إِذَا

ص: ۲۱۳

عَجَزَتْ حَوَاسُنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ. (۱)

وای بر تو، وقتی حواس تو از ادراک او عاجز می شود، ربوبیتش را انکار می کنی ولی ما وقتی که حواسمان از ادراک او عاجز می شود، یقین می کنیم که او پروردگار ماست برخلاف همه ی چیزهای دیگر.

امام (ع) در قسمت اول فرمایش خود بر نفی تشبیه صانع متعال تأکید کرده و تصریح فرموده اند که او چون خالق کیفیت و مکان است، نه کیفیت می پذیرد و نه مکان. هم چنین قابل قیاس با هیچ چیز دیگر نمی باشد. این جاست که برای آن شخص منکر سؤال پیش می آید: اگر چنین است، پس باید بگوییم هیچ چیز نیست؛ در واقع خواسته است بگوید که اگر چیزی به هیچ وجه قابل قیاس با چیز دیگر نیست، چگونه می تواند وجود داشته باشد؟ پاسخ حضرت بر این محور است که درست به همان دلیلی که او می گوید، نمی تواند باشد، باید بگوییم هست!

اگر صانع متعال هم چیزی مانند مصنوعات باشد، خودش یک مصنوع می شود نه صانع آن ها. پس اگر واقعاً به وجود صانع رسیده باشیم، علی القاعده نباید بتوانیم با حواس خود ادراکش کنیم. اگر او صانع غیر مصنوع باشد، قابل قیاس با هیچ مصنوعی نیست و شبیه ندارد. به عبارت دیگر اگر چیزی نمونه و شبیهی در میان مصنوعات داشته باشد، به همین دلیل خودش هم مصنوع است و نمی تواند صانع اشیاء باشد. پس نفی تشبیه لازمه ی اثبات صانع متعال است.

### حدیث ۴۳: اطلاق «شیء» بر صانع متعال

وقتی از امام ابو جعفر حضرت باقر (ع) پرسیدند که آیا می توان بر خدای عزوجل اطلاق «شیء» نمود؟ فرمودند:

نَعَمْ يُخْرِجُهُ عَنِ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ. (۲)

بله، به صورتی که او را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج سازد.

ص: ۲۱۴

۱- همان.

۲- توحید صدوق، باب ۷، ح ۱، ص ۱۰۴.

صرف، اطلاق «شیء» بر صانع متعال او را شبیه مصنوعات نمی‌کند. کسی که این تعبیر را بر او اطلاق می‌کند، اگر توجه داشته باشد که با این بیان صرفاً او را اثبات نماید، هیچ وصفی را به او نسبت ندهد، هیچ طوری برای او قائل نشود و خلاصه نخواهد با این تعبیر، خصوصیتی را به او اسناد دهد، در این صورت به ورطه‌ی تشبیه صانع گرفتار نمی‌شود. اما اگر با اطلاق کلمه‌ی «شیء» بخواهد وصفی از اوصاف کمالیه‌ی مخلوقات را به صانع نسبت دهد، آن وقت دچار تشبیه شده و به ضلالت افتاده است.

### حدیث ۴۴: نسبت دادن «موجود» به صانع متعال

از حضرت باقر (ع) پرسیده شد: آیا می‌توان خداوند را «موجود» نامید؟ فرمودند:

نَعَمْ تُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ: حَدُّ الْإِبْطَالِ وَ حَدُّ التَّشْبِيهِ. (۱)

بله (چون) او را از دو حد ابطال و تشبیه خارج می‌سازی.

اگر کسی با «موجود» خواندن صانع متعال بخواهد او را فقط اثبات نماید، اطلاق این لفظ بر او بدون اشکال است. اما فراتر از این اگر از اطلاق این تعبیر بخواهد یک مفهوم اثباتی - بر اساس تشبیه به مخلوقات - به صانع نسبت دهد، به ورطه‌ی تشبیه می‌افتد و مورد اشکال قرار می‌گیرد. بنابراین تنها معنایی از «موجود» که می‌توان به صانع غیر مصنوع نسبت داد، مفهوم عام «نیست نیست» است که صرفاً او را از حد نفی و تعطیل خارج می‌سازد. هر مفهوم دیگری که بالاتر از این حد را بیان کند، نمی‌توانیم بر صانع اطلاق کنیم چون از مرز تنزیه فراتر می‌رود و به تشبیه ممنوع می‌انجامد.

### حدیث ۴۵: مذهب اثبات بلاتشبه

حضرت امام ابوالحسن الرضا (ع) فرمودند:

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهُ وَ اثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِ، فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى

ص: ۲۱۵

۱- ۱. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۲۹ به نقل از المحاسن.

لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ اثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ. (۱)

مردم در باب توحید به سه راه رفته اند: نفی، تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی صحیح نیست، مذهب تشبیه هم نادرست است چون خدای تبارک و تعالی شبیه ندارد و راه صحیح در مسلک سوم است یعنی اثبات بدون تشبیه.

نادرستی راه اول کاملاً روشن است و با یک استدلال بدیهی می توان منکر صانع متعال را مُجاب و محکوم نمود. اما در مورد مذهب تشبیه که به حکم عقل مردود است، باید توجه داشته باشیم که همه ی متفکران مسلمان در مقام ادعا مذهب خود را عاری از تشبیه می شمارند؛ (۲) اما مهم این است که در مقام عمل بتوانند خود را از آن

ص: ۲۱۶

۱- ۱. توحید صدوق، باب ۷، حدیث ۸، ص ۱۰۷.

۲- ۲. البته عارفانی چون محی الدین عربی در بحث توحید به صراحت قائل به تشبیه حق به خلق شده و آن را لازمه ی توحید دانسته اند. ابن عربی بریا حق متعال دو مقام قائل می شود: مقام الهیت و مقام احدیت ذاتیه. در مقام الهیت تنزیه و تشبیه حق را لازم و ملزوم یکدیگر می شمارد و حفظ هر دو را باهم ضروری می داند، اما در مقام احدیت ذاتیه هر دو را مردود دانسته و حق متعال را از تنزیه هم منزّه می شمارد چه رسد به تشبیه! پس ابن عربی هیچ گاه تنزیه تنها را صحیح ندانسته، بلکه یا تنزیه و تشبیه را با هم قائل می شود و یا هر دو را با هم رد می کند. فصوص الحکم، فصّ نوحی

تنزیه و تشبیه مقبول از دیدگاه او در حقیقت به اطلاق و تقييد وجود برمی گردد. مطلق و مقید در حقیقت یکی هستند و تفاوتشان اعتباری است. به همین ترتیب تفاوت حق و خلق هم مانند تفاوت مطلق و مقید اعتباری می شود. از همین جهت است که ابن عربی اطلاق تنزیه و تقييد تشبیه را با هم صحیح، و لازم و ملزوم یکدیگر می شمارد و یکی را بدون دیگری کفر می داند! تعبیر او در مورد فرد مؤمن و معتقد به شرایع که به تنزیه بدون تشبیه قائل باشد این است: هو کمن آمن ببعض و کفر ببعض - فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۶۸ به این ترتیب از دیدگاه ابن عربی حق در مقام ظهور، عین همه ی اشیا و مقید به همه ی قیوم می گردد. او به صراحت می نویسد: فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ! فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۶۸

ابن عربی برای اثبات ادعای خود از آیات قرآن در خصوص دعوت حضرت نوح ع شاهد می آورد و مدعی می شود که ایشان قوم خود را به تنزیه بدون تشبیه دعوت کرد و تشبیه این است که حق را مقید به صورت بت ها بدانیم و آن ها را چیزی غیر از حق، نبنداریم و تنزیه این است که حق را محدود به حدی و مقید به صورتی نکنیم. حضرت نوح ع از مخالفان خود می خواست که عبادت بت ها را کنار بگذارند و در واقع حق را محدود به بت ها نکنند و این تنزیه بدون تشبیه بود. اگر ایشان آن ها را علاوه بر تنزیه به تشبیه هم دعوت می کرد یعنی از آن ها می خواست که حق را منحصر در صورت بت ها ندانند، قطعاً از او می پذیرفتند. ابن عربی معتقد است که مخالفت بت پرستان با حضرت نوح ع در ظاهر بود چون در واقع آن ها هم اهل تشبیه بودند و هم تنزیه. بنابراین در باطن با نوح ع مخالفتی نداشتند. ادعای دیگر این است که

حفظ نمایند. قطعاً مکتبی که توصیف صانع متعال را به صفات کمالیه مصنوعات در عین (تأکید بر نامتناهی بودن کمالات صانع) مُجاز و بلکه واجب و لازم می‌شمرد و خلاف آن را نقص خالق می‌داند، نمی‌تواند خود را از لغزیدن در ورطه‌ی تشبیه مصون بدارد. تنها راه قرار گرفتن در طریقه‌ی سوم که راه صحیح و صراط مستقیم است، این است که در مقام تفکر و سخن گفتن درباره‌ی صانع متعال از حدّ تنزیه فراتر نرویم و به هیچ بهانه و توجیهی به توصیف او تن ندهیم. حفظ این مهم از طریق تکلم درباره‌ی او با الفاظ سلبی و پرهیز از استعمال تعابیر ایجابی به صورت مطمئن تری صورت می‌پذیرد. (۱)

ص: ۲۱۷

۱- ادامه پیامبر اسلام ص به تنزیه و تشبیه با همه دعوت می‌کردند! و اگر نوح ع هم چنین کرده بود، قوم او در ظاهر هم با او مخالفت نمی‌کردند و خود حضرت نوح ع هم به خوبی بر این مطلب واقف بود. لذا از نظر ابن عربی نفرین حضرت نوح ع در حق ظالمین ولا تزد الظالمین الا ضلالاً - سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۲۸ در ظاهر صورت نفرین داشت ولی در واقع بالاترین دعا برای آنان بود! چون منظور از «ضلال» در دعای نوح مقام «حیرت محمدی ص» است که اختصاص به امت محمد ص دارد که جمع بین تشبیه و تنزیه کرده است! و این دعا به تصریح قرآن مستجاب شد و مخالفان در دریاهاى علم به خداوند غرق شدند مما خطیئناهم اغرقوا فاذخلوا ناراً - نوح/۲۵. عین عبارت ابن عربی در تفسیر آیه‌ی شریفه این است: فغرقوا فی بحار العلم بالله و هو الحیره، فأدخلوا ناراً فی عین الماء فی المحمدیین فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۷۳. قیصری در شرح این عبارات می‌گوید: آن‌ها در آتش محبت و شوق به خدا غرق شدند و «ماء» یعنی آب صورت علم است و مقصود از «عین الماء» علم به خداوند است شرح فصوص قیصری، ص ۱۴۶. روشن است که عقیده‌ی ابن عربی به تشبیه حق، بر مبنای نفی وجود حقیقی از مخلوقات است و به همین جهت برخی از دانشمندان بزرگ شیعه نظیر مرحوم آیه‌الله میرزا مهدی اصفهانی در شرح حدیث مورد بحث، «مذهب نفی» را ناظر به قول امثال ابن عربی دانسته‌اند که توحید حق را با نفی مخلوقات محقق دانسته‌اند. مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

انّ اختلاف اهل العالم فی التوحید منحصر فی هذه الثلاثه توحید الحق بنفی المخلوقات و توحیده باثبات المخلوقات مع التشبیه و توحیده باثبات المخلوقات بلا تشبیه معارف القرآن، ص ۲۶۲ با این بیان «مذهب نفی» در فرمایش امام رضاع ناظر به قول اول عرفایی چون ابن عربی و «مذهب تشبیه» ناظر به قول دوم فلاسفه‌ای که عملاً خدا را به مخلوقاتش شبیه دانسته‌اند و «اثبات بدون تشبیه» ناظر به مذهب صحیحی است که شرح آن گذشت.



## فصل هفتم: توحید صانع متعال

## حدیث ۴۶: دو وجه صحیح و دو وجه نادرست برای وحدت صانع

یکی از اعراب بادیه نشین درگیر و دار جنگک جمل خدمت امیرالمؤمنین (ع) رسید و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین (ع) آیا شما خداوند را واحد می دانید؟ مردم به او هجوم آورده، گفتند: آیا نمی بینی که فکر و حواس امیرالمؤمنین (ع) متمرکز نیست؟ حضرت به آنان فرمودند: به او کاری نداشته باشید، آنچه او می خواهد، همان چیزی است که ما از این قوم (مخالفان در جنگک جمل) می خواهیم! آن گاه به آن اعرابی فرمودند:

يَا أَعْرَابِي إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعِهِ أَفْسَامٌ فَوْجَهَانٍ مِنْهَا لَا يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ وَجَهَانٍ يُبْتَنَانِ فِيهِ. فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْضِي بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ. وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُورِيهِ بِهِ النَّوْعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَ جَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَى وَ أَمَّا الْوَجَهَانِ اللَّذَانِ يُبْتَنَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَ

ص: ۲۱۹

قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ. (۱)

ای اعرابی! اعتقاد به وحدانیت خداوند چهار وجه دارد که اطلاق دو وجه آن بر خدای عزوجل جایز نیست و دو وجه دیگر برای او ثابت می شود. آن به خداوند روا نمی باشد، زیرا آنچه نمی توان برایش دومی قائل شد، وحدتش عددی نمی شود. آیا نمی بینی آن که او (خداوند) را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است؟

و (وجه دومی که اطلاقش بر خدا روا نیست) وحدت جنسی، که خداوند را نوعی از آن بدانند که این هم بر او قابل اطلاق نمی باشد چون تشبیه است و پروردگار ما - جل و تعالی - منزّه از آن می باشد. اما آن دو صورتی که در حق او ثابت می شود، یکی شبیه نداشتن او در میان اشیاء است که پروردگار ما چنین است و دیگر احدی المعنی بودن او عزوجل است که منظور عدم انقسام اوست در وجود و عقل و فکر که خدای عزوجل ما چنین است.

اولین نکته ی قابل توجه در این حدیث شریف مقدمه ی آن است. امیرالمؤمنین (ع) چنان با آن بادیه نشین برخورد کردند که گویی منتظر طرح چنین سؤالی در شرایط جنگ بودند. حضرت معتقد بودند که مخالفان ایشان بر سر توحید جنگ دارند؛ چون اگر زیر بار توحید پروردگار یکتا می رفتند، ولایت امیرالمؤمنین (ع) را هم می پذیرفتند. آنچه منشأ مخالفت آن ها با امام (ع) شده بود، چیزی جز نفی توحید خداوند نبود. به همین جهت بسیار با حوصله و دقت به سؤال اعرابی پاسخ دادند، گویا نوابغ بشری را مخاطب خود دانسته اند!

ایشان چهار وجه برای وحدت ذکر فرمودند که دو وجه آن در مخلوقات جاری می شود و به خالق قابل اسناد نیست، اما دو معنای دیگر را در مورد صانع مصنوعات روا دانسته اند. دو معنای اول، یکی وحدت عددی است. یک در مقابل دو و سه و چهار

ص: ۲۲۰



و... این فرض قابل اطلاق بر صانع متعال نیست زیرا برای او فرضِ دوم (ثانی) نمی توان کرد. چیزی که شبیه ندارد، «ثانی» برایش قابل تصوّر نیست. به همین دلیل کسی که او را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است. ممکن است عبارت امیرالمؤمنین (ع) را در حدیث «كَفَرُ مَنْ قَالَ ثَلَاثَ ثَلَاثَةٍ» بخوانیم که در این صورت معنایش این است که خداوند در قرآن چنان کسی را کافر دانسته است. این معنای اول است که قابل اطلاق بر صانع متعال نیست. دوم وحدت جنسی است. یعنی خداوند عزّوجلّ را با سایر موجودات از یک جنس بداند و او را نوعی خاص از آن جنس تلقی نماید. نوعی و جنس در این جا به معنای لغوی خود به کار رفته اند و مقصود از این قول آن است که مثلاً صانع را با مصنوعات از یک سنخ وجودی بدانیم و هر موجودی (از جمله خود صانع) را مرتبه‌ی خاصی از آن حقیقت واحد تلقی کنیم. در این فرض، وجود مشترک بین اشیاء، جنس و افراد و مصادیق آن هر کدام نوعی از جنس واحد می شوند. اگر کسی وجود را حقیقت واحد مشترک بین موجودات بداند، دقیقاً به همین معنای وحدت قائل شده است. چون در آن صورت هر موجودی با دیگران در جنس مشترک است و تفاوتشان در نوع خواهد بود و موجودات (اعم از صانع و مصنوع)، انواع مختلف یک جنس می شوند.

روشن است که لازمه‌ی چنین فرضی تشبیه خالق به مخلوقات است، چون همه‌ی آن‌ها را از یک سنخ دانسته ایم. یکی از روشن‌ترین مصادیق تشبیه، این است که صانع و مصنوعات را در اصل و حقیقت وجود، مشترک و واحد فرض کنیم که قطعاً خداوند منزّه از آن می باشد. این هم معنای دوم وحدت است که نمی توانیم به صانع متعال نسبت دهیم. اما دو معنایی که امیرالمؤمنین (ع) قابل اطلاق بر خدای عزّوجلّ دانسته اند، یکی شبیه نداشتن او در میان مخلوقات است که مقتضای عقل نیز هست. در زبان فارسی هم واحد را به این معنا استعمال می کنیم. وقتی چیزی را «تک» و «یگانه» می دانیم یعنی برایش شبیه و نظیر سراغ نداریم. به این معنا می توانیم و باید خالق اشیاء را واحد بدانیم.

معنای دوم وحدتی که به صانع متعال نسبت می دهیم، انقسام ناپذیری است. یکی بودن به این معنا که قابل انقسام به اجزاء نباشد. این اجزاء ممکن است خارجی، عقلی و یا فکری باشند و صانع از فرض داشتن هرگونه جزئی منزّه است. امیرالمؤمنین (ع) در فرمایش خود به سه نوع انقسام اشاره فرموده اند: لا یَنقَسِمُ فی وجودٍ و لا عقلٍ و لا وَهْمٍ «ظاهراً مراد از انقسام وجودی، تقسیم پذیری خارجی است مانند انسان که بدنش مجموع اجزائی است که هر کدام غیر دیگری می باشد و لذا جسم انسان اقسام وجودی می پذیرد. انقسام عقلی یعنی قائل شدن به اجزائی که فقط برای عاقل قابل کشف است. به عنوان مثال یک ماهیت موجوده مانند انسان خارجی را مرکب از دو جزء می دانیم، یکی ماهیت و دیگر ملک ماهیت که روح و بدن او را شامل می شود. هم چنین نور علم و عقل و قدرت و... هم جزء ملک او قرار می گیرند. انقسام انسان موجود به ماهیت و ملک آن فقط برای عاقل اما به نور علم کشف می شود، غیر عقلاً - مانند کودکانی که به بلوغ عقلی نرسیده اند - از کشف دو جزء نوری الذّات و ظلمانی الذّات برای ماهیات موجوده ای چون انسان ناتوانند. پس این انقسام را می توانیم «عقلی» بنامیم.

انقسام وهمی همان انقسام ذهنی و فکری است؛ چون وهم به معنای خطورات ذهنی می باشد و این نوع انقسام مصادیق زیادی در مخلوقات دارد. ما در ذهن خود می توانیم اجزاء زیادی برای یک شیء لحاظ کنیم، هر چند که در وجود خارجی کثرت نداشته باشند. به عنوان مثال ما انسان ها کمالات مختلفی در خود می بینیم که هر یک با دیگری تفاوت دارد: دانایی، حیات و... انسان عاقل با فکر خود درمی یابد که مرکب از این اجزاء است هر چند که در وجود خارجی کثرت آن ها را مشاهده نکند. علاوه بر این، انقسام وهمی شامل دو قسم قبلی (انقسام وجودی و عقلی) هم می شود، یعنی همه ی مصادیق آن دو می تواند با وساطت فکر، مصداق انقسام وهمی باشد.

حال با توجه به این انقسامات مختلف که نمونه هایش را بیان کردیم، می توانیم به

ظرافت کلام امیرالمؤمنین (ع) پی ببریم که صانع اشیاء هیچ یک از این اجزاء را نمی تواند بپذیرد، هر مرکبی به اجزاء خود نیازمند است و خالق بی نیاز نمی تواند محتاج چیزی باشد. فرض هر گونه انقسام (وجودی، عقلی و وهمی) با بی نیازی او ناسازگار است. او نه مانند جسم است که اجزاء وجودی داشته باشد، نه همچون ماهیات موجوده یا انوار وجودی مرکب از ماهیت و ملک آن است و نه کمالات مختلفی که به او نسبت می دهیم، برخاسته از معانی مختلف در اوست تا با فکر بتوانیم اجزائی برای او قائل شویم (چنان که لازمه ی انتزاع مفاهیم کمالیه از ذات واجب الوجود در فلسفه ی صدرایی چنین است). (۱)

در بیان بحث عقلی توحید صانع گفتیم که در مصنوعات، اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی است ولی در مورد صانع متعال چنین نیست. البته فلاسفه ای که خواسته اند مفاهیم صفات کمالیه را از مصداق واحد (ذات واجب الوجود) یا حقیقت وجود انتزاع کنند، مجبور می شوند خود مصداق را هم منقسم به اجزاء مختلف بدانند که حداقل در ذهن این انقسام حاصل می شود. علت این است که جهت منشأیت انتزاع برای هر صفت کمالیه با صفت دیگر متفاوت است و چون صفات مختلف هستند، تعدد جهات در منشأ انتزاع آن ها - لاقلاً از جهت ذهنی - لازم می آید. با این ترتیب این فلاسفه نمی توانند ذات پروردگار یا صانع متعال را حقیقتاً «احدی المعنی» بدانند. وقتی کثرت مفاهیم به نوعی کثرت در منشأ انتزاع آن ها منتهی شود، «معنی» که همان مقصود و مدلول علیه واقعی و خارجی است، اجزاء پیدا می کند و مرکب می شود و به جای «احدی المعنی» کثیر المعنی یا متعدّد المعنی خواهد شد! این محذور تا وقتی بخواهیم صفاتی را برای صانع «اثبات» کنیم، لازم می آید و هیچ مفزّی از آن وجود ندارد. اما اگر تسلیم حکم عقل شویم و از توصیف صانع دست برداریم و به تنزیه او بسنده کنیم، این محذور منتفی به انتفاء موضوع می شود. در این صورت ذات صانع مصداق مفاهیم صفات - که همه ی آن ها را از معانی مخلوقی اخذ کرده ایم - نخواهد شد

ص: ۲۲۳

و به احدی المعنی بودن او لطمه ای نمی خورد. همه ی آن چه بر صانع اطلاق می کنیم، صفاتی سلبی هستند که او را از جهات مختلف تنزیه می کنند و لازمه ی این امر، کثرت ذات منزّه نیست.

ملاحظه می شود که «احدی المعنی» چه تعبیر جامع و زیبایی است که امیرالمؤمنین (ع) به کار برده اند که به دقیق ترین شکل ممکن، بر انقسام ناپذیری ذات صانع متعال دلالت می کند. تنها زمانی می توانیم او را حقیقتاً «احدی المعنی» بدانیم که به عدم تشبیه او به مصنوعات و به توصیف ناپذیری و نیز تصوّر ناپذیری او معترف و ملتزم بمانیم، یعنی همه ی احکامی که در فصول گذشته درباره ی صانع متعال بیان کردیم، در یک کلمه ی «احدی المعنی» خلاصه می شود و این است معنای علم جمعی جملی امیرالمؤمنین (ع) و اولاد طاهربینش (ع).

### حدیث ۴۷: تفاوت وحدت صانع و مصنوع

فتح بن یزید جرجانی می گوید: د مسیر برگشت از مکه به خراسان با امام رضا (ع) ملاقات کردم. ایشان مطالبی درباره ی توحید و نفی تشبیه ایراد فرمودند که آن ها را نقل می کند. به حضرت عرض می کند:

خداوند واحد است و انسان هم واحد است، آیا در وحدانیت شبیه یکدیگر نیستند؟

حضرت فرمودند: آنچه می گویی، محال است، خداوند تو را حفظ کند (که دیگر از این اشتباهات مرتکب نشوی). سپس فرمودند: *إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِن قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَيْسَ بِأَتْنِينَ. وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ. لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَ سِوَاءَهُ. دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ وَ لَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ وَ عَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوَقِهِ وَ شَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ غَيْرُ بَيَاضِهِ وَ*

ص: ۲۲۴

كَذَلِكَ سَيَأْتُرُ جَمِيعَ الْخَلْقِ. فَلِلْإِنْسَانِ وَاحِدٌ فِي الْأَسْمَاءِ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى. وَلِلَّهِ جَلٌّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ وَلَا اخْتِلَافٌ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتٌ وَلَا زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ. فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ فَمِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجَوَاهِرٍ شَتَّى غَيْرِ أَنَّهُ بِالِاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.

(۱)

تشبیه فقط در مورد معانی مطرح می شود، اما اسامی (الفاظ) یکی است و آن (اسامی) بر مسمی (واقعیت خارجی) دلالت می کند و مطلب به این صورت است که وقتی بر انسان «یک» اطلاق می شود، از این که او یک جثه (بدن) دارد نه دو تا، خبر داده می شود ولی انسان خودش یکی نیست چون اعضا و رنگ های مختلف و متعدّد دارد و او (انسان) مجموعه ی اجزائی مجزّا و غیر یکسان است. خون او غیر گوشتش و گوشتش غیر خونس است. اعصاب او غیر رگ هایش و موی او غیر پوستش و سیاهی او غیر سفیدی اش است و سایر مخلوقات نیز همین گونه هستند. پس انسان در لفظ «یک» است نه در معنی، اما خداوند - جلّ جلاله - یکی است که جز او هیچ کس یک نیست. هیچ اختلاف و تفاوت و زیادی و کمی در او راه ندارد. اما انسان مخلوق و مصنوع و مرکب، از اجزاء مختلف و متعدّد که هر کدام جوهری متفاوت با دیگری دارد تشکیل شده، ولی این اجزاء با جمع شدن شیء واحد هستند. نکته ی کلیدی و بسیار مهمی که در این حدیث به آن اشاره شده، همان جمله ی اول است که تشبیه فقط وقتی لازم می آید که معنای دو چیز شبیه هم باشند. اگر معانی متفاوت باشند اما الفاظ و اسامی یکی باشند، محذور تشبیه لازم نمی آید. معنی و مسمی هر دو بر یک چیز دلالت می کنند. این مطلب را با بیان مثالی روشن ساخته اند. انسان هر چند «واحد» نامیده می شود، ولی وحدتش اعتباری است چون مجموعه ای از اعضا و اجزاء مختلف می باشد که اگر اجتماع آن ها لحاظ شود، یکی نامیده می شوند. اما خود انسان (با توجه به دارایی هایش) واحد نیست. این جا نظر به ماهیت یک انسان خاص نیست، بلکه مجموعه ی آنچه انسان مالک می شود، مورد نظر است که

ص: ۲۲۵

انسانیت انسان به همان دارایی های خاصّ اوست. اگر «مایملک» انسان را لحاظ کنیم، یک واحد اعتباری (به اعتبار اجتماع آن اجزاء) خواهد بود. پس در مورد انسان اسم و لفظ، «واحد» است. البته توجه شود که این لفظ «مفهوم» هم دارد. ما این جا فقط لفظ بدون مفهوم نداریم. وقتی «واحد» می گوییم، مفهوم «یک» از آن فهمیده می شود. ولی نکته این است که «معنا» ی انسان واحد نیست، کلمه ی «معنی» بر همان مقصود و ما بازاء خارجی اطلاق می شود. انسان مجموعه ی معانی مختلف و متعدّد است، چون هر ملک او غیر از ملک دیگرش است. پس همان انسانی که «واحد» نامیده می شود، مجموعه ای از معانی متعدّد است.

امّا در مورد صانع متعال چنین نیست. اگر او را «واحد» می نامیم، مسمّی و معنایش هم واحد است در او نه اختلاف راه دارد و نه تعدّد و نه چیزی کم یا زیاد می شود. ما از واحد بودن معنای صانع چیزی بیش از این نمی فهمیم که کثرت و اختلاف و تعدّد در او امکان پذیر نیست. پس او حقیقتاً واحد است و هیچ کس جز او چنین نیست (لا واحد غیره). در مصنوعات، تعدّد صفاتی که به آن ها نسبت می دهیم، از کثرت معانی خبر می دهند و تنها ذات «احدی المعنی»، صانع متعال است.

حال که تفاوت انسان و صانع در واحد بودنشان را فهمیدیم، روشن می شود که صِرف اطلاق لفظ «واحد» بر صانع و مصنوع، به تشبیه نمی انجامد. شباهت در اسم و لفظ، ملاک تشبیه نیست. تشبیه وقتی لازم می آید که معنای «واحد» در صانع و مصنوع یکسان باشد، اما با توضیحات فوق معلوم شد که چنین نیست. بنابراین هیچ محذوری پیش نمی آید. به عبارت دیگر با این که لفظ «واحد» را همراه با مفهومی بر صانع و مصنوع اطلاق می کنیم، ولی در عین حال این دو هیچ شباهتی با یکدیگر ندارد و در واقع با هم تباین دارند. پس اسم «واحد» برای هر دو مشترک است، مفهوم سلبی آن یعنی «نفی کثرت» هم بر هر دو صدق می کند؛ اما در عین حال واقعیت آن ها هیچ شباهتی با یکدیگر ندارد. البته توجه داریم که نفی کثرت برای مصنوعی مانند انسان

فقط از یک جهت است، اما برای صانع از همه ی جهات می باشد ولی همین مفهوم عامّ نفی کثرت (بدون در نظر گرفتن تفاوت آن ها در معانی) به ما اجازه می دهد که لفظ «واحد» را بر هر دو اطلاق کنیم، بدون آن که محذور تشبیه لازم بیاید.

### حدیث ۴۸: واحد بودن صانع متعال در وحدانیت

امام صادق (ع) فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ أَحَدٌ مُّتَّوَحِّدٌ بِالْوَحْدَانِيَّةِ. (۱)

از این عبارت به خوبی استفاده می شود که خداوند یا صانع متعال در واحد بودنش، یگانه است؛ یعنی وحدانیتی که به او نسبت می دهیم، با آنچه در مصنوعات جاری است، در «معنی» متفاوت است؛ چنان که در توضیح حدیث گذشته بیان کردیم.

### حدیث ۴۹: معنای أَحَد و توحید

امام باقر (ع) در ضمن تفسیر سوره ی توحید درباره ی احدیت پروردگار متعال فرمودند:

الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ وَالْأَحَدُ وَالْوَّاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ. (۲)

احد همان یگانه ی متفرد است و احد و واحد به یک معنا هستند و آن همان متفردی است که نظیر و شبیهی ندارد و توحید و اقرار به یگانگی و همان فرد بودن است.

فرد متفرد همان یگانه ای که در فرد بودنش هم یگانه است، همان که در مورد وحدانیت او گفتیم در واحد بودنش هم بی نظیر است. احد و واحد هم به یک معنا هستند و آن معنا همان شبیه نداشتن است. توحید هم به معنای واحد و تک دانستن

ص: ۲۲۷

۱-۱. توحید صدوق، باب ۱۲، ح ۹، ص ۱۵۲.

۲-۲. توحید صدوق، باب ۴، ح ۲، ص ۹۰.

می باشد که در حقیقت اقرار به وحدانیت اوست.

### حدیث ۵۰: توحید، تمییز صفات خلق از خالق

امیرالمؤمنین (ع) در یکی از خطبه های توحیدی خود فرمودند:

تَوْحِيدُهُ تَمِييزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمِييزِ بَيْنُوْنَهُ صِفَةٌ لَا يَبْنُوْنُهُ عَزَلَةٌ. (۱)

توحید او متمایز دانستن او از خلقتش است و حکم این متمایز دانستن، جدایی در صفات است نه جدایی به معنای دوری. چنان که در مباحث عقلی (بخش اول) و توضیح احادیث گذشته ی همین فصل بیان شد، توحید صانع متعال به معنای واحد، تک و بی نظیر دانستن اوست. این معنا در فرمایش امیرالمؤمنین (ع) به این تعبیر آمده که توحید یعنی متمایز ساختن او از مخلوقات و این متمایز دانستن به معنای جدایی فیزیکی بین خالق و مخلوق نیست بلکه این جدایی و افتراق، جدایی در صفات است. پس توحید او به این است که صفات خلق را به او نسبت ندهیم و هیچ گونه تشبیهی میان خالق و مخلوق قائل نشویم.

### حدیث ۵۱: تفسیر جمعی جملی توحید

شخصی خدمت امام صادق (ع) رسیده، عرضه می دارد: اساس دین توحید و عدل است و علم آن مفصل می باشد، هر عاقلی هم باید آن را بداند. پس بیانی در این خصوص بفرمایید که اطلاع بر آن آسان و نگه داریش ممکن باشد. امام (ع) در پاسخ او هر یک از این دو اصل اساسی را در جمله ی بسیار کوتاه و موجز تعریف فرمودند. در مورد توحید چنین اظهار کردند:

أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنَّ لَا تُجَوِّزَ عَلَي رِبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ. (۲)

توحید این است که آنچه را بر خود روا می داری بر پروردگارت روا نشماری. بسیار زیبا و جامع توحید را تعریف فرموده اند. اگر انسان صفات خلق را به خالق

ص: ۲۲۸

۱- ۱. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲- ۲. توحید صدوق، باب ۵، حدیث ۱.



نسبت ندهد، در حقیقت او را از تشبیه حفظ کرده و همین معنای توحید است که به تعابیر مختلف توضیح آن گذشت.

### حدیث ۵۲: وحدت غیر عددی

از امام هشتم (ع) در ضمن خطبه ای که ایراد فرموده اند، چنین نقل شده است:

أَحَدٌ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدًا. (۱)

یگانه ای است که یگانه بودنش عددی نیست.

همان طور که در مبحث عقلی توحید صانع (بخش اول) اشاره شد، نفی تعدّد و چندگانگی یکی از لوازم توحید است ولی معنای آن نیست. اگر توحید را به معنای نفی تشبیه از صانع بدانیم، یکی از لوازم آن این است که عدد بردار نباشد؛ یعنی فرض دوم، سوم و... برای او نتوان کرد. فرض تعدّد برای صانع متعال عین تشبیه اوست. پس یگانه بودن او یگانگی عددی نیست.

ص: ۲۲۹



## فهرست منابع

- ۱- آموزش فلسفه، ج ۲، محمد تقی مصباح یزدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ شمسی.
  - ۲- اسفار اربعه، صدرالدین محمد شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ میلادی.
  - ۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، سید محمد حسین طباطبایی، قم: مؤسسه ی مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ شمسی.
  - ۴- الاحتجاج، طبرسی، نجف اشرف: دارالنعمان، ۱۳۸۶ قمری.
  - ۵- التوحید، شیخ صدوق، بیروت: دارالمعرفة.
  - ۶- فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ شمسی.
  - ۷- المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و... استانبول: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.
  - ۸- المنجد فی اللغه و الاعلام، لويس معلوف، بیروت: دارالمشرق، ۱۳۸۶ میلادی..
  - ۹- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب
- ص: ۲۳۱

الاسلامیة، ۱۳۸۹ قمری.

- ۱۰- بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
- ۱۱- بدایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبایی، قم: منشورات مكتبة الطباطبایی، ۱۳۹۷ قمری.
- ۱۲- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، قم: انتشارات جامعه ی مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.
- ۱۳- ترجمه ی المیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیّه قم، ۱۳۷۴ شمسی.
- ۱۴- توحید علمی و عینی، سید محمد حسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ قمری.
- ۱۵- روضه الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی.
- ۱۶- شرح فصوص الحکم، قیصری، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۳ شمسی.
- ۱۷- علل الشرایع، شیخ صدوق، قم: مكتبة الدّوری.
- ۱۸- عوالی اللّثالی، ابن ابی جمهور احسائی، قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۰۵ قمری.
- ۱۹- غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ شمسی.
- ۲۰- کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه، ۱۳۴۸ شمسی.
- ۲۱- لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
- ۲۲- معارف القرآن، میرزا محمد مهدی اصفهانی (به خط: مرحوم شیخ علی نمازی شاهرودی)
- ۲۳- نهایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات دار التّبیغ اسلامی: ۱۳۹۵ قمری.
- ۲۴- نهج البلاغه، شرح صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷ قمری.

ص: ۲۳۲

## درباره مرکز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه  
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال  
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان  
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:  
[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور  
 کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی  
 جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل  
 و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق  
 روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۵۳-۰۶۰۹  
 به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید  
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده  
 است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار  
 شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،  
 هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی  
 اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از  
 پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،  
 خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی  
 همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش  
 از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند  
 آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

