



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



تشرح خطبہ ۱۵۲

حضرت امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب

استاد مطلق آیت اللہ سید جعفر سیدان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

پیام طوس

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|----|---|
| ۵ | فهرست |
| ۷ | شرح خطبه حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه |
| ۷ | مشخصات کتاب |
| ۸ | اشاره |
| ۸ | متن و ترجمه خطبه شریفه |
| ۸ | خطبه لأمیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السلام |
| ۸ | ترجمه خطبه شریفه |
| ۹ | روش ما در بررسی مسائل اعتقادی |
| ۹ | اشاره |
| ۹ | مطلب اول: |
| ۱۰ | مطلب دوم: |
| ۱۰ | مسأله اول: حمد |
| ۱۱ | مسأله دوم: اثبات آفریدگار متعال |
| ۱۲ | مسأله سوم: نسبت بین خلق و خالق سؤال |
| ۱۲ | اشاره |
| ۱۵ | نظریه عینیت و رد آن |
| ۲۲ | آیا خدای تعالی علت تامه اصطلاحی است؟ |
| ۳۱ | مسأله چهارم: اولین مخلوق چیست؟ |
| ۳۱ | اشاره |
| ۳۲ | روایات درباره اولین مخلوق |
| ۳۵ | نظریه مختار در اولین مخلوق |
| ۳۵ | نظر فلاسفه درباره مخلوق اول |
| ۳۷ | استدلال به ازلیت خداوند از طریق حدوث خلق |
| ۳۹ | خداوند از هر شباهتی با مخلوقات منزّه است |

| | | |
|----|-------|--|
| ۳۹ | | اشاره |
| ۴۲ | | توجیه اول: |
| ۴۲ | | توجیه دوم: |
| ۴۳ | | توجیه سوم: |
| ۴۳ | | توجیه چهارم: |
| ۴۴ | | بین خداوند موجودات بیثبوت کامل است |
| ۴۶ | | توصیف خداوند به صفات زائد بر ذات جایز نیست |
| ۴۸ | | خداوند را مکان و زمانی نیست |
| ۴۸ | | خداوند بدون وجود معلوم عالم است |
| ۴۸ | | اشاره |
| ۴۹ | | قول اول: |
| ۴۹ | | قول دوم: |
| ۵۰ | | قول سوم: |
| ۵۰ | | قول چهارم: |
| ۵۰ | | قول پنجم: |
| ۵۱ | | قول ششم: |
| ۵۱ | | قول هفتم: |
| ۵۱ | | قول هشتم: |
| ۵۱ | | قول نهم: |
| ۵۲ | | قول دهم: |
| ۵۲ | | قول یازدهم: |
| ۵۷ | | ترک تعمق در ذات حضرت حق رسوخ در علم است |
| ۶۲ | | فهرست منابع |
| ۶۵ | | درباره مرکز |

شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه

مشخصات کتاب

سرشناسه: سیدان، جعفر

عنوان و نام پدیدآور: شرح خطبه حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه از سلسله دروس

عقائد اختلافی مورد ابتلا/ جعفر سیدان

مشخصات نشر: مشهد: پیام طوس، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری: ص ۱۰۰

شابک: ۹۶۴-۹۳۴۰۵-۵-۶۵۵۰۰ ریال:

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: عنوان روی جلد: شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام.

یادداشت: کتابنامه: ص. ۱۰۰ - ۹۷

عنوان روی جلد: شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام.

عنوان دیگر: شرح خطبه ۱۵۲ [صد و پنجاه و دو] حضرت امیرالمومنین علی ابن ابیطالب علیه السلام

عنوان دیگر: نهج البلاغه. برگزیده. شرح

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. -- خطبه ها

موضوع: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه -- نقد و تفسیر

شناسه افزوده: علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. نهج البلاغه. برگزیده. شرح

رده بندی کنگره: BP۳۸/۰۴۲۳/س ۱۳۸۲ ۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۵۱۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۴-۴۰۵۲۲

متن و ترجمه خطبه شریفه

خطبه لأمیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السلام

الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، و بمحدث خلقه على أزليته و باشتباههم على أن لا شبيه له، ولا تسيلمه المشاعر، ولا تحجبه السواتر (۱) لافتراق الصانع والمصنوع، والحاد والمخدود، والرب والمربوب، الأحد بلاتأويل (۲) عديد، والخالق لايمعنى حركه ونصب، والسميع لا باداه، والبصير لا يتفرق آله، والشاهد (۳) لا يمسه، والبائن لا يتراخي مسافه والظاهر لا يرؤيه، والباطن لا يطفاه. بان من الأشياء بالقهر لها والقدره عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه، من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه، ومن قال كيف؟ فقد استوصفه، ومن قال أين؟

فقد حيزه، عالم إذ لا معلوم، ورب إذ لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور. (۴)

۱- [نسخه: المساتر].

۲- [نسخه: لا بتأويل].

۳- [نسخه: المشاهد].

۴- [نهج البلاغه به شرح و ترجمه فيض الإسلام، خطبه ۱۵۲، ص ۴۶۷، نهج البلاغه با تعليق دكتور صبحي صالح: خطبه ۱۵۲، ص ۲۵۹ و شرح نهج البلاغه لابن ابی الحديد، خطبه ۱۴۷/۹. ۱۵۲].

ترجمه خطبه شریفه

سپاس خدایی را سزا است که به وسیله آفریده هایش بر وجود و هستی خویش راهنما است و به حدوث و نوپیدا شدن آفریده

هایش بر اُزلی بودن و ابتداء نداشتن خود دلیل است و به شیهه بودن آفریده ها با یکدیگر روشن ساخت که مانندی برای او نیست. حواس به کُنه او پی نمی برد، و حجاب نشود او را پوشانندها به جهت فرق بین آفریدنده و آفریده شده، و بین تعیین کننده اندازه و نهایت و اندازه دار و بین پروردگار و پرورده. یکی است، نه آن یک که در عدد به حساب می آید، آفریننده است نه با حرکت و رنج، و شنوا و بینا است نه با آلت گوش و برگرداندن حدقه چشم و حاضر است، نه به ملاقات، و جدا است نه به فاصله راه، و آشکار است نه به دیدن، و پنهان است نه به لطافت، جدا است از اشیاء به غلبه و استیلاء و قدرت و توانایی بر آنها، و اشیاء از او جدا هستند به فروتنی برای او و بازگشت به سوی او، کسی که او را وصف نماید، او را محدود دانسته و کسی که او را محدود دانست، پس او را بشمار آورد و کسی که او را به شمار آورد اُزلی بودن او را ابطال نموده است، کسی که بگوید چگونه است؟

خواسته او را وصف کند، و کسی که بگوید کجا است؟

مکان برای او قرار داده است، دانا است بدون وجود معلوم و پرورش دهنده است بدون وجود پرورش یافته و توانا است بدون وجود مقذور.

ص: ۹

روش ما در بررسی مسائل اعتقادی

اشاره

روش ما در بررسی مسائل اعتقادی قبل از بررسی و شرح خطبه شریفه مناسب است دو مطلب یادآوری شود.

مطلب اوّل:

روش ما در بررسی و تبیین مسائل اعتقادی تعقل در وحی است، بدیهی است که روش صحیح برای رسیدن به حقائق هستی حرکت عقلانی و بهره گیری از نور عقل است و پس از اثبات آفریدگار متعال و نیز اثبات وحی و نبوت با أدله عقلیه و با توجه به محدودیت نور عقلی که انسان واجد اوست و از طرف دیگر سعه و عصمت وحی، راه مطمئن برای فهم حقائق مراجعه به مدارک و حیانی است و قبل از استفاده از هر مکتبی (با ملاحظه اعتبار سند و روشنی دلالت) باید مدارک و حیانی مورد استفاده قرار گیرد. (۱) و سپس گفتار دیگران که یا به طور کلی به وحی توجهی ندارند و صرفاً با تفکر خود به کشف حقائق پرداخته، و یا به کشف و مکاشفه اعتماد کامل نموده اند، و یا قبل از استفاده از وحی به افکار و مکاشفات بشری خو گرفته و در نتیجه به توجیه وحی گرفتار شده اند. فلذا ما برای شناخت حقائق صحت و یا بطلان آنها را با میزان عقل بین و وحی روشن بررسی می کنیم.

۱- [جهت اطلاع بیشتر به کتاب میزان شناخت استاد سید جعفر سیدان مراجعه فرمائید].

مطلب دوم:

با توجه به اینکه عنوان مباحث گذشته عقائد اختلافی مورد ابتلاء است و خطبه شریفه در سلسله این مباحث آمده است قسمتی از مباحث مهم که در ردیف عنوان بحث (عقائد اختلافی مورد ابتلاء) نمی باشد به اختصار مورد بحث قرار گرفته و از شرح مبسوط آنها صرف نظر شده است.

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ)

با توجه به جمله شریفه فوق مناسب است چهار بحث مطرح شود.

۱ مسأله حمد.

۲ مسأله اثبات آفریدگار متعال.

۳ مسأله نسبت بین خلق و خالق.

۴ مسأله اوّل مخلوق.

مسأله اوّل: حمد

حمد و ستایش پروردگار متعال از بهترین حالات انسان است و حداقل مباحث مناسب در این بحث مباحث زیر است.

۱ معنای حمد و فرق بین حمد و شکر و مدح.

۲ اهمیّت حمد الهی از نظر عقل و نقل.

ص: ۱۱

۳ ریشه های حمد و عوامل وادار کننده به حمد و ستایش حضرت حق.

۴ موانع تحقق حالت حمد.

۵ راه دفع موانع.

۶ موجبات تقویت حمد حضرت حق.

۷ آثار حمد و ستایش حضرت حق متعال.

همان طور که در ابتدا گفتار تذکر داده شد تفصیل و بسط گفتار در مسئله حمد خارج از ردیف عنوان بحث (عقائد اختلافی

مورد ابتلاء) است لذا از تشریح مسائل فوق صرف نظر نموده و تنها به اهمیّت حمد و قسمتی از آثار حمد با ذکر دو بیان شیوا از حضرت سجّاد علیه السلام و امیرالمؤمنین علیه السلام به ترتیب اهمیّت حمد و آثار حمد اکتفا می کنیم.

حضرت امام سجّاد علیه السلام در دعای اوّل صحیفه سجّادیه در حمد و فوائد آن مطالب لطیفی را بیان داشته اند. در قسمتی از آن دعا می فرمایند:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أُبْلَاهُمْ مِنْ مَنِّهِ الْمُتَتَابِعَهُ وَ أُشْبِعَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعْمِهِ الْمُنْظَاهِرَهُ لَتَصَرَّفُوا فِي مَنِّهِ فَلَمْ يَحْمِ دُوهُ وَ تَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَةِ إِلَى حَيْدِ الْبَهِيمِيَةِ فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

ص: ۱۲

سَبِيلًا» (۱)

قال الامام ابوالحسن على بن موسى الرضا عليه السلام:

حدّثني الهادي أبي قال:

حدّثني جدّي الصادق عليه السلام قال:

حدّثني الباقر عليه السلام قال:

حدّثني سيّد العابدين عليه السلام قال:

إنّ الحسين قال:

اتّفق في بعض سنين اميرالمؤمنين عليه السلام الجمعة و الغدير فصعد المنبر على خمس ساعات من نهار ذلك اليوم فحمد الله و أثنى عليه حمداً لم يسمع بمثله و أثنى عليه ما لم يتوجّه اليه غيره فكان ممّا حفظ من ذلك:

الحمد لله الّذي جعل الحمد [على عباده] من غير حاجة منه الى حامديه و طريقاً من طرق الاعتراف بلا هو تيّته و صمد ائيتته و ربانيتها و فردانيتها، و سبباً الى المزيد من رحمته و محجّه للطالب من فضله و كمن في ابطان اللفظ حقيقه الاعتراف له بأنّه المنعم على كلّ حمدٍ باللفظ و ان عظم (۲)

مسأله دوّم: اثبات آفریدگار متعال

برای اثبات نفس وجود خدای تعالی راه های مختلفی بیان شده است:

۱ راه فطرت (راه دل و نهاد انسان).

۲ از نظر به موجود بما هو موجود برای اثبات پروردگار استدلال شده است. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده:

الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الّا

۱- [صحیفه کامله سجادیّه، به ترجمه و شرح فیض الاسلام. دعای اوّل، فقره ۸ تا ۱۱، ص ۳۱].

۲- [بحار الانوار، ج ۹۷، ص ۱۱۲، ح ۸].

ص: ۱۳

استلزمه لإستحاله الدور و التسلسل. (۱)

۳ از راه حدوث عالم اثبات خداوند متعال شده است.

۴ به عنوان برهان صدیقین نیز برهانی بر وجود خداوند متعال اقامه شده است.

۱- [تجريد الاعتقاد المقصد الثالث فى الصانع الفصل الاول فى وجوده، ص ۱۸۹].

ص: ۱۴

مسأله سؤم: نسبت بین خلق و خالق سؤال

اشاره

مسأله سؤم: نسبت بین خلق و خالق سؤال:

نسبت خدای تعالی به موجودات چه نسبتی است؟

آیا نسبت نسبت خالق و مخلوق و موجد و موجد و جاعل و مجعول و منشیء و منشیء است و هیچ گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق نیست بلکه کمال بینونت است؟

یا نسبت، نسبت عیّتیّت و تطوّر است و مخلوق همان تطوّر حضرت حقّ است به صور گوناگون و آنچه تعین دارد به نام مخلوق گفته می شود و تفاوت در تعین و عدم تعین است که تعین هم اعتباری است و به همین مشرب ناظر است عبارت معروف «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بشیء منها»؟ (۱) و یا این که نسبت عیّتیّت نیست بلکه مراتب از مرتبه غیب الغیوب و لایتناهی تا مراتب بعدی محفوظ است ولی سنخیت محقق است؟

و یا این که نسبت، نسبت علیّتیّت تامّه است به معنای اصطلاحی آن؛ یعنی خداوند متعال علت تامّه اصطلاحی موجودات است؟

در بحث سنخیت، (۲) به تفصیل بیان شد که بین خالق و خلق، بینونت کامل

۱- [جهت کسب اطلاع بیشتر نسبت به این قاعده به اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰ مراجعه فرمایید.]

۲- [یکی از مباحث مهم که در ابتدای مباحث عقائد اختلافی مورد ابتلاء به تفصیل توسط استاد سید جعفر سیدان مطرح شده همین بحث سنخیت است که مستقلاً بررسی شده و به صورت کتابی مستقل درآمده، و در این خطبه شریفه جمله «وَ بِأَشْبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَيْبَةَ لَهُ» و جمله «بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ...» اشاره به همین بحث دارد، فلذا توضیح مبسوط این جملات را به همان کتاب ارجاع می دهیم.]

ص: ۱۵

است، لذا تعابیری مثل فَيَضَان، لبریزی، عینیت، تنزّل و عَلِيَّتِ اصطلاحی، بطور کلی نسبت به ذات اُحَدِيَّتِ صحیح نیست و با رجوع به آیات و روایات می بینیم که از تعابیری، مثل مُبْدِعٌ، مَبْدَأٌ، خَالِقٌ، بَارِئٌ، جاعل استفاده شده است، یعنی به خداوند مُبْدِعٌ، مَبْدَأٌ، مُنْشِئٌ، خَالِقٌ، بَارِئٌ و جاعل اطلاق شده است. با توجه به روش تحقیقی که ابتداء اشاره شد، اول به آیات و روایات مراجعه نموده و در وحی تعقل می نمائیم و سپس مطالب دیگران را بررسی و از مجموع این بررسی ها نتیجه می گیریم. آیات و روایات مربوطه قال الله تبارك و تعالی:

«أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (۱) «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۲) «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳) «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (۴) «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (۵) لغوین کلمات بدع، بدأ، بدیع، أنشأ و خلق را به معنای ایجاد بعد از عدم معنی کرده اند. بَدَأُ و أَبْدَأُ اللَّهُ الْخَلْقَ:

۱- [العنكبوت ۱۹/].

ص: ۱۶

شَیْءٍ قَدِيرٌ» (۱) «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۲) «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (۳) «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (۴) لغوین کلمات بدع، بدأ، بدیع، أنشأ و خلق را به معنای ایجاد بعد از عدم معنی کرده اند. بَدَأُ و أَبْدَأُ اللَّهُ الْخَلْقَ:

برأهم، خَلَقَهُمْ مِنَ الْعَدَمِ (۵) الْبَدْعُ الْمَحْدَثُ الْجَدِيدُ، الْبِدْعَةُ مَا أَحْدَثَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ سَابِقٍ. الْبَدِيعُ:

من الأسماء الحسنی یقال:

اللَّهُ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ای موجدھا، الابداع و الابتداع:

هو عند الحكماء ایجاد شیء غیر مسبوق بماده و لا زمان (۶) و با مراجعه به کلمات حضرت امیرعلیه السلام می یابیم، حضرتش در توصیف پروردگار و بیان نسبت بین موجودات و خدای تعالی نیز از همین تعابیر که در

۱- [العنكبوت ۲۰/].

۲- [البقره ۱۱۷/].

۳- [الانعام / ۱].

۴- [البقره / ۲۹].

۵- [المنجد فی اللغه ماده بدأ، ص ۲۸].

۶- [المنجد فی اللغه، ماده بدع، ص ۲۹].

ص: ۱۷

قرآن کریم آمده است، استفاده نموده اند. قوله عليه السلام:

أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً، بِلَارْوِيَّهِ آجَالَهَا، وَلَا تَجْرِبُهُ اسْتِفَادَهَا، وَلَا حَرَكَهَ أَحَدَثَهَا. (۱) و قوله عليه السلام:

لَمْ يَخْلُقْ مَا خَلَقَهُ لِتَشْدِيدِ سُلْطَانٍ، وَلَا تَخَوُّفٍ مِنْ عَوَاقِبِ زَمَانٍ، وَلَا اسْتِعَانِهِ عَلَى نِدِّ مَثَاوِرٍ، وَلَا شَرِيكَ مُكَاتِرٍ، وَلَا ضِدَّ مُنَافِرٍ، وَلَكِنْ خَلَاتِقٌ مَرْبُوبُونَ، وَ عِبَادٌ دَاخِرُونَ. (۲) و قوله عليه السلام:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيِهِ، وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيِهِ، الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِمًا دَائِمًا. (۳) و قوله عليه السلام:

وَ إِنَّمَا صَدَرَتْ الْأُمُورُ عَنْ مَشِيئَتِهِ، الْمُنْشِئِ أَصْنَافِ الْأَشْيَاءِ بِلَارْوِيَّهِ فِكْرَ آلِ إِلَيْهَا. (۴) نتیجه:

با توجه به آنچه در آیات و روایات یاد شده آمده است روشن است تعبیری که در این مدارک و حیاتی ملاحظه می شود این است که خداوند متعال

۱- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱، جزء اول ص ۲۵ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، باب المختار من الخطب، خطبه ۱، ص ۲۵].

۲- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۶۴، ص ۱۵۵ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۶۴، ص ۱۰۰].

۳- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۸۹، ص ۲۲۴ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۸۹، ص ۱۴۱].

۴- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۹۰، ص ۲۴۰ و نهج البلاغه به تعلیق دکتر صبحی صالح، خطبه ۹۰، ص ۱۴۸].

ص: ۱۸

مبدأ و منشئ و بدیع و جاعل و خالق است. و با توجه به آنچه در همین خطبه شریفه آمده است مثل جمله «و بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ» و جمله «بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالقَهْرِ لَهَا وَ القُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ» و جمله «لِإِفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ المَصْنُوعِ» و احادیث فراوانی که بر بینونت بین حضرت حق و اشیاء اصرار دارند. مثل «و مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتَهُمْ» (۱) و «كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنَهُ

وَ بَيِّنَ خَلْقَهُ» (۲) و «تَنْزَرَهُ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» (۳) و نیز از آنچه در مباحث آینده به آن تذکر داده خواهد شد، عدم سنخیت اثبات می شود.

۱- [توحید صدوق باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲، ص ۳۶، و بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۲۸].

۲- [توحید صدوق باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲، ص ۳۶، و بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۲۸].

۳- [بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۳۳۹، ح ۱۹].

ص: ۱۹

نظریه عینیت و رد آن

نظریه عینیت و رد آن جمعی در مورد رابطه بین خالق و مخلوق قائل به عینیت خالق و مخلوق شده اند. از جمله ابن عربی که در عبارات گوناگون تصریح به عینیت کرده است. توضیح المراد عباراتی را از وی نقل می کند:

قال شیخهم ابن العربی فی الفصّ الیوسفی من فصوصه فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات. این عبارت اُخری عینیت است. و قال فی الفصّ الآدمی و لولا سریان الحق فی الموجودات بالصوره ما کان للعالم وجود. و قال فی الفصّ الهودی:

و بالأخبار الصحیح أنّه عین الأشياء محدوده و إن اختلفت حدودها فهو محدود بحد کل محدود فما یُحدُّ شیء إلاّ و هو حدّ الحق فهو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات. و قال فی الفصّ اللقمانی:

فَمِنْ لُطْفِهِ وَ لَطَافَتِهِ أَنَّهُ فِي الشَّيْءِ الْمَسْمُوعِ كَذَا الْمَحْدُودِ بِكَذَا عَيْنَ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَ قَالَ فِي الْفَصِّ الْهَاورُونِي (۱):

فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَلْ يَرَاهُ

۱- [در اینجا متن کامل این عبارت و شرح آن از کتاب مُمَدُّ الْهِمَمِ در شرح فصوص الحکم ص ۵۱۴، نوشته آقای حسن حسن زاده آملی را ملاحظه می کنید: و کان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضی ألاً یُعْیِدُ إِلَّا آيَاهُ: و ما حکم الله بشیء إلاّ وقع فکان عتب موسی أخاه هارون لِمَا وقع الأمر فی انکاره و عدم اتساعه فإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَلْ يَرَاهُ عَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ. موسی علیه السلام بواقع و نفس الأمر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه این که می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادتها عبادت حق تعالی است ولکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد»). بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت چه این که عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند) غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان أسرار ولایت و باطن است برای کسانی که أهل سَرْنَد. هر چند به حسب نبوت تشریح مقرر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت چنان که انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند(].

عين كل شيء (۱) و در فصّ لقمانی می گوید:

و أما حكمه وصيته في نهيه إياه ألا «تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» والمظلوم المقام حيث نعتة بالإنقسام و هو عين واحده، فإنه لا يشرك معه إلا عينه و هذا غاية الجهل (۲).

۱- [توضیح المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث، ص ۴۹۴].

۲- [فصوص الحكم به شرح أبو العلاء عفيفي، ص ۱۹۰].

و در فصّ عیسی می گوید:

«إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ» لَأَنَّكَ أَنْتَ الْقَائِلُ فِي صَوْرَتِي وَ مِنْ قَالَ أَمْرًا فَقَدْ عَلِمَ مَا قَالَ وَ أَنْتَ اللِّسَانُ الَّذِي أَتَكَلَّمُ بِهِ إِي أَنْتَ الْقَائِلُ فِي صَوْرَتِي وَ أَنْتَ اللِّسَانُ الَّذِي أَتَكَلَّمُ بِهِ بِحَكْمِ أَنَّكَ مَتَجَلِّ فِي هَوَيْتِي وَ عَيْنِي (۱) و در فصّ ادريسی می گوید:

فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عين ما ظهر و هو عين ما بطن في حال ظهوره (۲) قيصری در مقدمه شرح فصوص می گوید:

و قوام الأشياء به (وجود) لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في الخارج و لا في العقل فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه و يظهر بصورها (۳) و نیز قيصری در جای دیگر می گوید:

و هو نور محض اذ به يدرك الأشياء كلها و لأنه ظاهر بذاته و مظهر لغيره و منور سماوات الغيوب و الأرواح... و تبه أيضاً أنه عين الأشياء بقوله «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۴).

۱- [فصوص الحكم به شرح قيصری، ص ۳۴۰].

۲- [فصوص الحكم به شرح أبو العلاء عفيفي، ص ۷۷].

۳- [فصوص الحكم به شرح قيصری، ص ۵].

۴- [فصوص الحكم به شرح قيصری، ص ۷].

ابوالعلاء عفيفی در مقدمه کتاب فصوص الحكم بعد از مقدماتی می نویسد:

الحق في نظر ابن عربي هو روح الوجود و هو صورته الظاهره، و كل قول يشعر بالاثنييه يتنافى مع مذهبه (۱) و نیز ابوالعلاء

عفیفی می نویسد:

قال ابن العربی:

فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها. (۲) گفته اند:

خدای تعالی در مقام غیب الغیوب، که لا اسم له و لا رسم، که به آن مقام احدیت نیز اطلاق می شود با چیزی متحد نیست، ولی در مقام واحدیت که مقام تجلی أسماء و صفات است، با مخلوق متحد است. در جواب گوییم:

مقام واحدیت چه نسبتی با مقام احدیت دارد؟

آیا ترشح آن یا تنزل آن است یا که مقام واحدیت به وسیله مقام احدیت ایجاد شده است؟

اگر بگویید ترشح و یا تنزل آن است، مردود خواهد بود؛ چرا که مستلزم تشبیه و سنخیت است به اضافه همان است که نفی نمودید یعنی در حقیقت متحد با مخلوق خواهد شد و اگر بگویید مقام احدیت مقام واحدیت را ایجاد می کند، می گوییم:

بنابراین اثبات می شود که مقام

۱- [فصوص الحکم به شرح ابوالعلاء عفیفی، ص ۲۸].

۲- [فصوص الحکم، به شرح ابوالعلاء عفیفی ص ۲۵].

ص: ۲۳

واحدیت که همان ظهور أسماء و صفات است، مخلوق و وابسته به خدای تعالی است و اتحادی در کار نیست. ملا صدرا در کتاب أسفار به تفصیل در این مورد بحث کرده و تصریح کرده اند:

عالم، خیال و وهمی بیش نیست و آنچه به نظر (آسمان، زمین، حیوان، درخت و...) می رسند؛ چیزی غیر از وجود حق تعالی و تجلیات و تطورات او نیست. می گوید:

و برهان هذا الأصل من جمله ما آتانیه ربی من الحکمه بحسب العنايه الأزلیه و جعله قسطی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه و حیث إنَّ هذا الأصل دقیق غامض صعب المسلك عسیر النیل و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلت بالذهول عنه اقدام کثیر من المحصّین فضلاً عن الأتباع و المقلّدين لهم و السائرین معهم، فکما وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیيات الإمكانیه و الأعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره ديار و کما یُترآ فی عالم الوجود إنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرح به لسان

بعض العرفاء بقوله:

فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى

ص: ٢٤

بالعالم هو بالنسبه اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبه الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيره لأنها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم، و من حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورته شخص من امتد عنه يجهل من الحق «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (١) اي يكون بحيث لا ينشاء منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً و هو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجوديه فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور. (٢) ملاصدرا در مقام اثبات عينيت خدا و خلق، چنین استدلال کرده است:

اگر حضرت حق تعالى عين اشياء نباشد، در اشياء حضوری نخواهد داشت و محدود خواهد شد.

١- [الفرقان / ٤٥].

٢- [أسفار، المرحلة السادسة فصل ((٢٩٢/٢) ٢٥ و ٢٩٣].

ص: ٢٥

و چون این باطل است، بایستی بگوئیم:

«خداوند عين اشياء است». (١) بدیهی است طرح این استدلال با توجه به ذهنیت سنخیت بین خالق و خلق بوده است، زیرا دو شیء هم سنخ اند، که یکدیگر را حد می زنند. مثالی که در جهت تبیین این مطلب که از جهاتی صحیح است می توان ذکر نمود؛ مثال علم و معلومات خارجی است، بدین بیان که معلومات خارجی علم ما را محدود نمی کنند و سر مطلب این است که این دو سنخ هم نیستند. در کتاب تنبیهات حول المبدأ و المعاد از دلیل قایلین به عينیت چنین پاسخ داده شده:

توضیح الجواب بعبارة أخرى:

يتمتع كون الموجود في دار التحقق حقيقه واحده و موجوداً واحداً، بل الموجود سنخان متباينان، و حقيقتان مختلفتان:

أحد السنخين:

المتحقق بذاته المستقل في ذاته الشيء بحقيقه الشئيه و الواقعيه، و النور الحقيقي الأنزلي الأبدی، أحدى الذات، عين جميع

الكمالات من العلم و الحياه و القدره و نحوها، بلا تركيب فيه ولا شبيه له، و لا ثانى و لا عدل. والثانى:

سنخ آخر غير السنخ المذكور، أى شىء بالغير، قائم ذاته بذلك الغير، و ما هو كذلك مباين لما هو شىء بذاته و قائم بنفسه. إنّه شىء صار شيئاً بالغير لا من شىء، و حيث إنّه لا من شىء فهو غير مترشح و

۱- [المشاعر، المشعر الثامن، الثانى، ص ۴۶].

ص: ۲۶

لامتتزل عن ذلك الغير و لا عن شىء آخر، و حيث أنه لم يكن ثم كان فهو حادث بالحدوث الحقيقى و ما هو كذلك مباين للذات الأنزلى. و حيث إنّه مظلم ذاتاً فهو يتنور بنور العلم تاره، و يرجع إلى ما كان عليه من الظلمه الذاتيه أخرى، ثم يتنور، و هكذا. و يظهر ما ذكرنا من ملاحظه أنّ من أشرف هذا السنخ الثانى:

الذات الإنسانى، فإننا نجد أنفسنا أنها كذلك، ننام فلانشعر بشىء حتّى فى المنام ثم نستيقظ، يغشى علينا ثم نفيق، ننسى ما كنّا عالمين به ثم نذكر، فيكون علمنا إنّما هو بوجداننا نور العلم، و جهلنا بفقداننا إيّاه و إن لم نعرف كيفيه هذا الوجدان و الفقدان. و ظاهر أنّ ما هو مظلم ذاتاً مباين لما هو نور ذاتاً ثم إنّ الكثره و الإختلاف و التركيب و المعروضيه للعوارض المحسوسه بالحواس الظاهره و الباطنه إنّما هى فى هذا السنخ الثانى، و ظاهر أنّ ما هو كذلك مباين لما هو إحدى الذات، فيظهر أنّ ما هو من السنخ الثانى يمتنع دخوله فى صقع الأمر الأوّل مهما بلغ من العلم و الكمال و لا يمكن أن يكون مشابهاً له أيضاً. (۱) باين كه مسأله دوئيت بين خالق و مخلوق وجدانى و بديهى است و أدله عقلى و نقلى نیز بر آن اقامه شده است، ولى فلاسفه و عرفاء اصطلاحى، اصرار بر نفى دوئيت کرده و در اين مسير به آياتى چند از قرآن كريم و روايات نیز استناد کرده اند. (۲)

۱- [تنبيهات حول المبدأ و المعاد، ص ۸۸].

۲- [أسفار، ج ۶، ص ۱۴۲].

ص: ۲۷

به آيات ذيل در جهت اثبات عينيت استناد شده است:

۱ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۱) و معنى کرده اند كه:

اللَّهُ وجود السماوات و الأرض و مى گویند:

وجود حقيقه واحده است و نتیجه اين خواهد شد كه همه چيز اوست.

جواب:

اللَّهُ وجود السماوات والأرض ليست بلکه خدا روشنگر آسمانها و زمین است به ایجاد کردن آنها نه این که خداوند وجود و عین آسمانها و زمین باشد. (۲)

۲ «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (۳) می گویند:

چون وجود و ثبوت انسان به حضرت حق است و از طرفی وجود حقیقت واحده است بالنتیجه خداوند و مخلوقاتش یک وجودند و خداوند عین موجودات است.

جواب:

همه اینها براساس این است که بگوییم وجود واحد است. و حال آن

۱- [النور / ۳۵].

۲- [به اضافه این که در حدیث آمده است: «قال سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عزوجل «اللَّهُ نور السموات والأرض» فقال هادٍ لأهل الأرض و في رواية البرقي هدى من في السموات و هدى من في الأرض» تفسیر برهان، ج ۳، ص ۱۳۳.]

۳- [ق / ۱۶].

ص: ۲۸

که این مبنا در جای خود مخدوش است بلکه باید گفت:

از همین آیه تغایر بین خالق و مخلوق استفاده می شود و آیه تصریح به دو چیز بودن دارد.

۳ «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسِهِ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (۱) می گویند:

از معیت استفاده اتحاد و عینیت می شود.

جواب:

(مَعَهُمْ) در آیه تصریح به دوئیت دارد و عکس مقصود قائلین به عینیت را ثابت می کند.

۴ «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۲) قائلین به عینیت به این آیه خیلی تمسک می کنند، و می گویند نسبت رمی که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام داده اند به خدا داده شده، پس اثبات عینیت می شود.

جواب:

نسبت رمی به خداوند جهتش وحدت بین پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و خداوند نیست، بلکه این نسبت معجزه بودن این رمی را اثبات می کند و این که این یک کار عادی نبوده و معلوم است که آیه در مقام بیان اعجاز است و نفس نسبت رمی به حضرت حق می تواند به جهت یاد شده باشد نه بخاطر عینیت، همان گونه که اینچنین هم هست.

۱- [المجادله / ۷].

۲- [الأنفال / ۱۷].

ص: ۲۹

قایلین به عینیت به بعضی روایات و أدله نیز در جهت اثبات ادّعی خویش تمسک کرده اند، نظیر:

۱ و قدروی أنه قال موسی علیه السلام أقریب أنت فأناجیک أم بعید أنت فأنادیک فإنی أحسّ حُسن صوتک ولا أریک فأین أنت فقال الله:

أنا خلقتک وأمامک وعن یمینک وشمالک أنا جلیس عند من یدکرنی وأنا معه إذ دعانی. (۱)

جواب:

تمام این مطالب دال بر دوئیت است نه عینیت زیرا در همه این بیانات شریفه دو چیز مفروغ عنه گرفته شده است و مسئله من و تو در کار است که صریح در دوئیت و دو چیز بودن است.

۲ قوله صلوات الله علیه:

مع کل شیء لا بمقارنیه، و غیر کل شیء لا بمزایله. (۲) به این بیان که نفی نزدیکی به مخلوق برای خداوند با اثبات

۱- [أسفار، ج ۶ / ص ۱۴۲. در کتاب شریف توحید صدوق روایت چنین است: «عن علی بن موسی الرضا عن أبیه عن آبائه عن علی علیهم السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله إن موسی بن عمران لما ناجی ربّه قال: ربّ أبعد أنت منی فأنادیک أم قریب فأناجیک؟ فأوحی الله جلّ جلاله إلیه: أنا جلیس من ذکرنی فقال موسی: یا ربّ إنی أکون فی حال أجلمک أن أذکرک فیها، فقال: یا موسی أذکرنی علی کلّ حال». توحید صدوق، باب ۲۸، ح ۱۷، ص ۱۷۷.]

۲- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه اول، ص ۲۴؛ و در اسفار، ج ۱، ص ۲۶۱، به مضمون این عبارت استدلال شده است.]

ص: ۳۰

همراهی، معنی ندارد؛ مگر در صورت اعتباری بودن غیر خداوند. جواب از این استنباط نیز واضح است، چرا که لفظ معیت و غیریت، ظهور در غیریت حقیقی دارد و مراد از نفی نزدیکی، نفی نزدیکی مکانی است که در اذهان است و لازمه اش

محدودیت و احتیاج است. و مراد از نفی مُزایله، نفی جدایی به نوع جدایی بین دو شیء هم سنخ است.

خاتمه:

بدیهی است که مسئله عینیت مبتنی بر اصالت وجود و وحدت وجود و وحدت اطلاقی در وجود است که هر یک از اینها محل بحث و گفتگو است و نه از بداهت برخوردار و نه به استدلال قاطع متکی است و لذا است که در نهایت به کشف و مکاشفه «وَطُورٌ وَرَاءَ طُورِ الْعَقْلِ» استناد می شود و نیز بدیهی است که تالی فاسدهای این قول عینیت (وحدت وجود) سه تالی فاسد زیر است.

۱ اگر قایل به عینیت شویم یا باید ملترم به تناقض شویم و یا وجود ممکن را نفی کنیم. زیرا با فرض ممکن الوجود لازم آید که حقیقت وجود هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، چون یک حقیقت بیش نیست که هم واجب است هم ممکن، هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود و یا باید گفت که ممکن الوجود در کار نیست و البته به ناچار همین را می گویند. (۱) و لکن انکار ممکن خلاف

۱- [در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم نوشته آقای حسن حسن زاده آملی ص ۱۰۷ می خوانیم: و «چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.»]

ص: ۳۱

ضرورت عقل و نقل است.

۲ لازمه قول به عینیت تغیر و تغییر در ذات حق خواهد بود و این به حکم عقل و نقل بدیهی البطلان است.

۳ نفی عقاب و ثواب و لغویت شریعت و اخبار مرسلین لازم آید و اساس تکلیف در اینصورت لغو و بازیچه خواهد بود.

ص: ۳۲

آیا خدای تعالی علت تامّه اصطلاحی است؟

آیا خدای تعالی علت تامّه اصطلاحی است؟

علت تامّه، مشهورترین تعبیری است که در کتب فلسفی به خدای تعالی نسبت داده اند. یعنی کائنات را معلول و خداوند متعال را علت تامّه، می دانند. در این جا این سؤال مطرح می شود که مراد فلاسفه از علت تامّه چیست؟

علامه طباطبایی در مقام تعریف علت اصطلاحی فرموده اند:

«فهذا الوجود المتوقف عليه نُسميه «علّه» والشیء الذی يتوقف على العله «معلولاً» له.» (۱) و از بوعلی سینا نقل شده است که

ایشان می گوید:

«إِنَّ الْعَلَّةَ هِيَ كُلُّ ذَاتٍ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ وَجُودُ ذَاتٍ أُخْرَى.»^(۲) و مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده اند:

«كُلُّ شَيْءٍ يَصْدُرُ عَنْهُ أَمْرٌ، إِمَّا بِالْإِسْتِقْلَالِ، أَوْ بِالْإِنْضِمَامِ، فَإِنَّهُ عَلَيْهِ لَذَلِكَ الْأَمْرُ. وَالْأَمْرُ مَعْلُولٌ لَهُ.»^(۳) که مقصود از بالإستقلال علت تامه است و مقصود از بالانضمام علت ناقصه است.

۱- [نهایه الحکمه، المرحله الثامنه فی العله والمعلول، الفصل الأول، ص ۲۰۱].

۲- [نهایه الحکمه. زیرنویس ص ۲۰۲، به نقل از رسائل ابن سینا، ص ۱۱۷].

۳- [تجريد الاعتقاد، المقصد الأول، الفصل الثالث فی العله والمعلول، ص ۱۳۳].

ص: ۳۳

و قوشجی در شرحش بر تجرید می گوید:

«العلة ما يحتاج إليه أمرٌ في وجوده» یعنی اگر چیزی به چیزی احتیاج داشت آن ما یحتاج إليه علت است.^(۱) در شرح حکمت الاشراف آمده است:

و نعی بالعله ما یجب وجوده وجود شیء آخر بتة دون تصور تأخر.^(۲) در اسفار چنین آمده:

فصل:

فی تفسیر العله و تقسیمها فنقول:

العلة لها مفهومان:

أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر، و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء. فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده.^(۳) بنابراین، دو معنی برای علت و معلول بیان شده است. معنای اول برای علت تامه؛ مطلق توقف شیئی بر شیء دیگر است و در ارتباط با خداوند متعال و مخلوقات یعنی وجود کائنات متوقف بر وجود خدای تعالی می باشد، که این معنی، محذوری ایجاد نکرده، بلکه عین حقیقت است. ولی باید کیفیت توقف نیز بررسی شود.

۱- [شرح تجرید قوشجی، ص ۱۱۲].

۲- [شرح حکمت الاشراف. شهرزوری، القسم الأول، الفصل الثالث، ص ۱۷۲].

۳- [أسفار، المرحله السادسة، فصل اول، ۱۲۷/۲].

ص: ۳۴

معنای دومی که برای علت تامه بیان شده، این است:

عَلْتٌ به گونه ای است که بایستی معلول از آن صادر شود و انفکاکِ بین معلول و علّت تامه وجود ندارد در نهاییالحکمه به این مطلب تصریح شده است:

«الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها» (۱). بی شک مراد فلاسفه از علت تامه، در ارتباط با خداوند متعال همین معنی است. در توضیح المراد که تعلیقه ای بر کشف المراد است می خوانیم:

والحاصل أنّ من نظر فی کلمات الفریقین لایرتاب فی أنّ الفلاسفه یقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالی علی النظام العلیّ و المعلولی (۲). گاهی چیزی از چیزی صادر می شود و فاعل، شعوری ندارد. مانند صدور نور از خورشید با فرض این که خورشید شعوری ندارد و گاهی فاعل شعور دارد. یعنی فاعل به فعل خود شاعر است. در این صورت:

گاهی در عین این که به فعل خود شاعر است، رضایت به فعل خود نیز دارد و گاهی این چنین نیست.

۱- [نهایه الحکمه، المرحله الثامنه، الفصل الثالث، ص ۲۰۵].

۲- [توضیح المراد، الفصل الثانی من المقصد الثالث، المسأله الأولى، ص ۴۳۰].

ص: ۳۵

فلاسفه به فاعلی که به فعل خود شعور دارد و رضایت هم دارد، علت تامه مختار گفته اند. یعنی در موردی که فاعل در عین شعور و رضایت بایستی آن فعل از او صادر شود علت تامه مختار، اطلاق کرده اند. به عبارت دیگر، علت تامه در نزد فلاسفه عبارت از علّتی است که بایستی فعل از او صادر شود و همین مقدار که فاعل به فعل خود آگاه و راضی باشد در فاعل تام مختار بودنش کفایت می کند. مخفی نیست:

اگر مراد از علت تامه، این باشد که فاعل از روی حکمت و مصلحت فعلی را انجام می دهد، در عین حالی که می تواند انجام ندهد. حرفی نیست و اشکالی نداریم و به این معنی خداوند متعال علت تامه است و به غیر خود نیازی ندارد، و لکن مراد فلاسفه از علت تامه این معنی نیست. چرا که فلاسفه تصریح کرده اند که اطلاق علت تامه، به فاعل هنگامی صحیح است که بایستی فعل از او صادر شود. مرحوم آیه الله خویی (رضوان الله تعالی علیه) در این رابطه فرموده اند:

(الثانیه) إن إرتباط المعلول بالعله الطبیعیه یفترق عن إرتباط المعلول بالعله الفاعلیه فی نقطه، و یشرک معه فی نقطه أُخری. اما نقطه الإفتراق فهی أنّ المعلول فی العلل الطبیعیه یرتبط بذات العله و ینبتق من صمیم کیانها و وجودها و من هنا قلنا ان تأثیر العله فی المعلول یقوم

ص: ۳۶

علی ضوء قانون التناسب. و اما المعلول فی الفواعل الإرادیة فلا یرتبط بذات الفاعل و العله و لا ینبثق من صمیم وجودها، و من هنا لا یقوم تأثیره فیہ علی اساس مسأله التناسب. نعم یرتبط المعلول فیها بمشیئہ الفاعل و إعمال قدرته ارتباطاً ذاتیاً یعنی یرتبط انفکاکه عنها حدوداً و بقاءً، و متى تحققت المشیئہ تحقق الفعل، و متى انعدمت انعدم، و علی ذلك فمرد ارتباط الأشياء الکوئیة بالمبدأ الازلی و تعلقها به ذاتاً إلی ارتباط تلك الأشياء بمشیئته و إعمال قدرته، و انها خاضعه لها خضوعاً ذاتیاً و تتعلق بها حدوداً و بقاءً، فمتی تحققت المشیئہ الإلهیة یا یجاد شیء وجد، و متى انعدمت انعدم، فلا یعقل بقاءه مع إنعدامها، و لا تتعلق بالذات الازلیة، و لا ینبثق من صمیم کیانها و وجودها، كما علیہ الفلاسفة. و من هنا قد إستطعنا أن نضع الحجر الأساسی للفرق بین نظریتنا و نظریة الفلاسفة، فبناء علی نظریتنا ارتباط تلك الأشياء بکافه حلقاتها بمشیئته تعالی و اعمال سلطنته و قدرته و بناءً علی نظریة الفلاسفة ارتباطها فی واقع کیانها بذاته الازلیة، و ینبثق من صمیم وجودها، و قد تقدم عرض هذه الناحیه و نقدها فی ضمن البحوث السابقه بشكل موسّع. (۱)

۱- [محاضرات فی اصول الفقه، تقریراً لبحث آیه الله العظمی الخوئی رحمه الله، نظریة الامامیه فی مسأله الامر بین الامرین، ۹۲/۲].

ص: ۳۷

مخفی نباشد:

که مشیت و إرادة صفت فعل است و لذا إرادة غیر از علم است و با توجه به این مطلب، این سخن که خداوند با اراده و مشیت، علت تامه است، سخن صحیحی است؛ زیرا بعد از اراده، دیگر تخلفی در کار نیست، که مفاد آیه کریمه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۱) نیز همین است. اما فلاسفه مشیت و اراده را صفت ذات و عین علم می دانند و بر این اساس، می گویند:

خداوند علت تامه است و معلول از آن تخلف ندارد. بدیهی است لازمه این قول، سلب اختیار از حضرت حق است، چون در این صورت بایستی معلول از علت صادر شود و اختیاری برای علت تامه در ترک فعل نیست. بنابراین، لازمه سخن فلاسفه این است «خداوند نمی تواند خلق نکند». فلاسفه در مقام دفع این اشکال می گویند:

معنای مجبور بودن این است، که چیزی از خارج او را وادار کند، چرا که اگر چنین چیزی فرض شود؛ آن شیء خارجی یا معلول علت مفروضه است و یا معلول آن نیست. در صورت اول لازم آید معلول، علت خود را اجبار کند و این ممکن نیست، زیرا معلول در رتبه بعد از علت است و در صورت دوم، تعدد خدای تعالی لازم آید و چون هر دو منفی است، می گوئیم:

خداوند مجبور به این معنی که از خارج چیزی او را اجبار کند نیست. ولی ذات حضرت حق به گونه ای است، که بایستی فعل از او صادر شود

و تخلّقی در کار نیست و همین مقدار که فعل حضرت حق از روی رضایت و علم صادر می شود، در جهت اتصاف خدای تعالی به اختیار کافی است. به این مطلب عموم کتب فلاسفه تصریح کرده اند، که به چند نمونه اشاره می شود:

الف در نهاییه الحکمه برای اثبات لزوم صدور فعل از علت تامّه و توضیح معنای اختیار درباره خدای تعالی چنین آمده است:

فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّه و وجوب وجود العله عند وجود معلولها... (۱)

قلت:

معنی کونه تعالی فاعلاً مختاراً آنّه لیس وراءه تعالی شیء یجبره علی فعل او ترک فیوجه علیه، فانّ الشیء المفروض إمّا معلول له و إمّا غیر معلول. و الثانی محال لأنّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر و أدله التوحید تبطله، و الأوّل أيضاً محال، لاستلزامه تأثیر المعلول بوجوده القائم بالعلّه المتأخر عنها فی وجود علته الّتی یستفیض عنها الوجود. فکون الواجب تعالی مختاراً فی فعله لاینافی إيجابه الفعل الصادر عن نفسه و لا إيجابه الفعل ینافی کونه مختاراً فیّه. (۲) ب در تعلیقه نهاییه الحکمه چنین آمده است:

۱- [نهاییه الحکمه، المرحله الثامنه، الفصل الثالث، ص ۲۰۵].

۲- [همان منبع، ص ۱۶۱].

بل حقیقه الإختیار کون الفاعل راضياً بفعله غیر مجبور علیه، و هذا حاصل فی الواجب بتمام معنی الكلمه، حیث أنّه لا یعقل أن یجبره شیء علی الفعل. (۱)

یعنی:

همین قدر که فاعل راضی به فعلش است و از خارج چیزی او را مجبور نکرده، این معنای اختیار است. ج در حکمت الهی در بحث قدرت می خوانیم:

«پس واجب متعال اگر بخواهد می کند و اگر نخواهد نمی کند و لیکن همیشه می خواهد و خواست او و مشیت او ازلی و عین ذات وی است و هیچ گاه خواست او بدل به نخواستن نشود». (۲) در این عبارت تصریح شده که مشیت و اراده صفت ذات خداوند است و لازمه عین ذات بودن عدم انفکاک اراده از ذات متعال است و به عبارت دیگر، بنابراین نظریه «لّه أن یفعل ولّه أن لا یفعل» در مورد خداوند صدق نمی کند و فقط «لّه أن یفعل» برای خداوند صدق می کند، چون اراده خداوند قابل انفکاک از ذاتش نیست. د در اسفار می خوانیم:

بیانه إِنَّ الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول او لا يكون فان لم يكن

۱- [تعلیقه علی نهایه الحکمه از آقای مصباح یزدی، المرحله الثامنہ، الفصل الثالث، ص ۲۳۵].

۲- [حکمت الہی، بحث قدرت و ارادہ، ص ۱۰۹].

ص: ۴۰

تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من إعتبار قيد آخر مثل وجود شرط او صفة او إرادة او آله او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولاً فاعلاً إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلاً ففاعليه كل فاعل تام الفاعليه بذاته و سنخه و حقيقته لا بأمر عارض له، فاذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، و بهويته مصداق للحكم عليه بالإقتضاء و التأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه اليه بسنخه و ذاته. (۱) بنابراین مراد فلاسفه از علت تامه اين است كه معلول بايستی از علت صادر شود و تخلف امكان پذير نيست. آيهالله خوئي (رحمهالله عليه) نیز همين معنی را از كلام فلاسفه برداشت کرده اند و در مقام ردّ اين نظريه می فرمایند:

«و من البديهي أن وجوب وجوده تعالى، و وجوب قدرته، و أنه تعالى وجود كله، و وجوب كله و قدره كله لا يستدعي ضروره صدور الفعل منه في الخارج، و ذلك لان الضروره ترتكز على أن يكون إسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العله التامه، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان:

الأولى، أن إسناد الفعل اليه ليس كإسناد المعلول إلى العله التامه.

۱- [أسفار، المرحله السادسه، فصل (۲/۲۲۶). ۱۶].

ص: ۴۱

الثانيه، أن إسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار. أما الدعوى الأولى فهي خاطئه عقلاً و نقلاً أما الاول:

فلأن القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفى القدره و السلطنه عنه تعالى، فان مرّد هذا القول إلى أن الوجودات بكافه مراتبها الطويله و العرضيه موجوده في وجوده تعالى بنحو أعلى و أتم، و تتولد منه على سلسلتها الطويله تولد المعلول عن علته التامه، فان المعلول من مراتب وجود العله النازله، و ليس شيئاً أجنبياً عنه مثلاً الحراره من مراتب وجود النار و تتولد منها. و ليست أجنبيه عنها، و هكذا. و على هذا الضوء فمعنى عليه ذاته تعالى للاشياء ضروره تولدها منها و تعاصرها معها، كضروره تولد الحراره من النار و تعاصرها معها، و يستحيل انفكاكها عنها غايه الأمر أن النار عله طبيعيه غير شاعره، و من الواضح أن الشعور و الإلتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العليه و حقيقتها الموضوعيه، فاذا كانت الاشياء متولده من وجوده تعالى بنحو الحتم و الوجوب، و تكون من مراتب وجوده تعالى النازله بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فاذن ما هو معنى قدرته تعالى و سلطنته التامه. على أن لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الاءشياء في سلسله الطويله، لاستحاله انتفاء المعلول بدون انتفاء علته.

و أما الثاني فقد تقدّم ما يدل من الكتاب و السنه على أن صدور الفعل منه تعالى بإرادته و مشيئته. و

ص: ٤٢

من هنا يظهر أنّ ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري و هو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم و شعور، و حيث أنّه تعالى عالم بالنظام الأصح فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصّل، بداهه أن علم العله بالمعلول و شعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العليه و تأثيرها، فإنّ العله سواء أ كانت شاعره أم كانت غير شاعره فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم و الوجوب، و مجرد الشعور و العلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها و الامر بيدها، و الّا لزم الخلف. فما قيل من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب و الفاعل المختار هو أنّ الأول غير شاعر و ملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا أنّ ما صدر من الأول غير اختياري و ما صدر من الثاني اختياري لا واقع موضوعي له أصلاً، لما عرفت من أنّ مجرد العلم و الإلتفات لا يوجبان التغيير في واقع العليه بعد فرض أنّ نسبه الفعل إلى كليهما على حدّ نسبه المعلول إلى العله التامه. و أما الدعوى الثانيه فقد ظهر وجهها ممّا عرفت من أنّ إسناد الفعل اليه تعالى إسناد إلى الفاعل المختار، و قد تقدم أنّ صدوره بإعمال القدره و السلطنه، و بطبيعته الحال أن سلطنه الفاعل مهما تميّت و كملت زاد استقلاله و استغناؤه عن الغير، و حيث أنّ سلطنه البارى عزّ و جلّ تامه من كافه الجهات و الحيات، و لا يتصوّر فيها النقص ابدأً، فهو سلطان مطلق، و فاعل ما يشاء، و هذا بخلاف سلطنه العبد، حيث أنّها ناقصه بالذات فيستمدّها في كل آن من الغير، فهو من هذه

ص: ٤٣

الناحيه مضطرّ فلا اختيار و لا سلطنه له، و ان كان له اختيار و سلطنه من ناحيه أخرى، و هي ناحيه إعمال قدرته و سلطنته، و أمّا سلطنته تعالى فهي تامه و بالذات من كلتا الناحيتين. لحد الآن قد تبين أنّ القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفي الخاصّ و بواقعه الموضوعي يستلزم الجبر في فعله تعالى، و نفى القدره و السلطنه عنه أعاذنا الله من ذلك...» (١) آرى:

فلاسفه قدرت را به صورت قضيه شرطيه معنى کرده اند. يعنى گفته اند:

«القادر هو إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لكن فعل و يجب أن يفعل و لا يمكن أن لا يفعل». و قضيه شرطيه با وجوب مقدّم و يا امتناع آن قابل جمع است، بنابراین بر خداوند متعال (چون علت تامه است) لازم است که بخواهد و ممتنع است که نخواهد. و اين وجوب خواست که مقدم است و در نتیجه وجوب فعل که تالی است با قضيه شرطيه منافات ندارد. ولی ما قدرت را در ارتباط با حضرت حق، به معنای «له أن يفعل و له أن لا يفعل» معنى می کنیم، چرا که معتقدیم خداوند قادر بر فعل و ترک است و روشن است که نسبت اختیار به ذات حق حسن است و خدای تعالى مستجمع جميع

١- [محاضرات فى أصول الفقه، نظريه الفلاسفه ارادته تعالى ذاتيه و نقدها، ج ٢، ص ٤١ الى ٤٣].

ص: ٤٤

صفات حسنه است و اين که نسبت به خدای تعالى گفته شود:

خداوند نمی تواند انجام ندهد، نسبت عجز به ذات قادر متعال داده شده است و مستلزم نقص در ذات احدیت است و هر گونه نقصی از ذات احدیت دور است و اما لحاظ علم و رضایت، هیچ تغییری در لزوم صدور فعل از علت ندارد، لذا نمی توان گفت که صرف علم و رضایت به فعل، کافی در نسبت اختیار به علت تامه است. به اضافه آن چه از نظر عقلی گفته شد روشن است که نقل هم به صراحت همین معنای فاعل تامّ مختار بودن حضرت حق را اعلام نموده است و با توجه به این که إرادة همان اعمال قدرت حضرت حق است و از صفات فعل است، این معنی به صراحت از آیات و روایات استفاده می شود. و فاعل بالمشیه بودن حضرت حق هم از مسائل بین مکتب اهل بیت علیهم السلام است. قدرت بر فعل و ترک و اختیار به معنای حقیقی کلمه از آیات و احادیث به خوبی استفاده می شود. در اینجا مناسب است به بعضی از آیات و روایات متذکر شویم.

۱ قال الله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (۱)

۲ قال الله تعالى:

«إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (۲)

۱- [الحج / ۱۸].

۲- [ابراهيم / ۱۹].

ص: ۴۵

۳ قال الله تعالى: «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (۱)

۴ قال الله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۲)

۵ قال الله تعالى: «يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۳)

۶ قال الرضا عليه السلام: المشیه والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مریداً شائياً فليس بموحد. (۴)

۷ عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

سمعتة يقول:

كان الله عزّ وجلّ ولاشياء غيره و لم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه. (۵)

۸ قال أبو جعفر عليه السلام: ... فمعاذ الله أن يكون معه شيء، غيره، بل كان الله و لاخلق... (۶)

۹ عن أبي عبد الله عليه السلام: ... الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيء غيره.... (۷) ۱۰ عن أبي عبد الله عليه السلام: ... كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروف ولا

۱- [هود / ۱۰۷].

۲- [يس / ۸۲].

۳- [النور / ۴۵].

۴- [توحيد صدوق، باب ۵۵، باب المشيه و الإراده، ح ۵، ص ۳۲۹].

۵- [الاصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۲].

۶- [الاصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب معانى الأسماء و اشتقاقها، ج ۱۱۶، ح ۷].

۷- [بحار الانوار، ج ۳۰ / ۳۰، ح ۳۱].

ص: ۴۶

مجهول كان عزوجل ولا متكلم ولا مرید و لامتحرك و لا فاعل، جل و عز ربنا، فجميع هذه الصفات محدثه عند حدوث الفعل منه جل و عز ربنا... (۱) بنابر آنچه گذشت روشن گردید که خداوند متعال فاعل بالمشيه و الاراده است و اطلاق عله تامه اصطلاحی (نه علت تامه به معنای موجد غير محتاج به غير، که به این معنی اطلاق عله تامه صحيح است) به خداوند متعال خلاف مستفاد از قرآن و حديث بلکه مخالف با أدله عقلائی است. و نیز لازمه این نظریه، قدمت عالم است، زیرا که اگر خدای تعالی را علت تامه اصطلاحی بدانیم، چون معلول از آن تخلف ندارد و خدای تعالی ازلی و قدیم است بایستی مخلوقات نیز ازلی و قدیم باشند. در بحث حدوث و قدم (۲) به تفصیل اثبات شد که عالم حادث به معنای مسبوق به عدم واقعی است و از نظر عقلی و نقلی مسأله قدمت عالم منفی است و جمیع ادیان و ملل، قایل به حدوث زمانی به معنای مسبوق به عدم بالحقیقه، نه در زمان برای عالم هستند. در تعلیقه شرح تجرید آمده است:

۱- [بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱].

۲- [یکی از مباحث عقائد اختلافی، بحث حدوث و قدم است که توسط استاد معظم بحث شده و بصورت نوشتاری کامل موجود می باشد علاقه مندان مراجعه کنند].

ص: ۴۷

«والحاصل أن من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في أن الفلاسفة يقولون بوجود صدور العالم عنه تعالى على النظام العلي و المعلولى المذكور فى كتبهم لأنه تعالى تام الفاعليه و تخلف الأثر و امكان عدم صدوره عن الفاعل التام ممتنع، و لازم ذلك أزليه العالم و أبديته، و إمتناع الفناء عليه، و إمتناع التغير و التحول فيه». ایشان در ادامه می فرمایند:

«فالقول بأن الله تعالى قادر بمعنى أنه عالم و مرید بالإرادته الذاتيه لأثره الذى يجب عنه وجوده و يمتنع عدمه إنكار لقدرته و إن كان فى ظاهر اللفظ اعترافاً بذلك. و تفسير القدره بمفهوم الشرطيتين تمويه للأمر لئلا يصيبهم رمى التكفير و التلحيد من أهل

المَلَّةُ لِأَنَّ مَفْهُومَ الْقَضِيَّةِ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، لَيْسَ بِإِزَائِهِ فِي الْخَارِجِ شَيْءٌ لِيَنْطَبِقَ عَلَيْهِ، وَالْقُدْرَةُ لِلْوَاجِبِ أَوْ الْمُمْكِنِ حَقِيقَةً خَارِجِيَةً، فَلَا بَدَّ أَنْ تَفْسَّرَ بِمَا يَنْطَبِقُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْخَارِجِيَةِ» (١) در حقیقت تفسیر قدرت به صورت قضیه شرطیه نوعی فریب در بحث علمی است. فلاسفه از ترس تکفیر متشرعه، برای بیان عقیده خود به قضیه شرطیه پناه برده اند و نتیجه این تعریف این خواهد بود که فقط قدرت بر فعل تحقق و خارجیت دارد و اما قدرت بر ترک واقعیت و تحقق خارجی ندارد، در

۱- [توضیح المراد، الفصل الثانی من المقصد الثالث فی اثبات صفاته تعالی، ص ۴۳۰].

ص: ۴۸

حالی که قدرت بر فعل و قدرت بر ترک، هر دو بایستی خارجیت داشته باشد، که بتوان به واقع و به دور از دایره الفاظ، خداوند را فعال مختار و قادر مطلق دانست.

ص: ۴۹

مسأله چهارم: اولین مخلوق چیست؟

اشاره

گاهی انسان با ترتیب مسائل و مطالبی که می داند و بدیهی است پی به مسائلی که نمی داند می برد و این را روش تفکر و تعقل می گویند. یعنی با تألیف و تنظیم معلومات، مجهولات را کشف می کند. ولی بعضی مسائل هستند که از دسترس عقل خارج اند و برای استکشاف آنها چاره ای جز رجوع به مدارک وحی نیست و از همین موارد مسئله اولین مخلوق است. در بررسی که انجام شد، در قرآن کریم تنها دو آیه است که به نوعی تناسب با این مطلب دارد.

۱ قوله تعالی:

«أَشْتَكِبُونَ أُمَّ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» (١) زیرا بدیهی است مراد از عالین ملائکه نیستند. چرا که ملائکه مأمور به سجده شدند لذا از این آیه، استفاده می شود گروهی بالاتر از ملائکه در نزد پروردگار وجود داشتند که آنها امر به سجده نشدند. و در رجوع به روایات مراد از عالین کاملاً واضح می شود.

۲ قوله تعالی:

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢) به قرینه ضمیر «هم» در «ثُمَّ عَرَضَهُمْ» و «بِأَسْمَائِهِمْ» در آیه بعد و کلمه «هؤلاء»

۱- [ص / ۷۵].

۲- [البقره / ۳۱].

معلوم می شود که جمعی ذوی العقول و دارای امتیاز خاص مورد نظر هستند. پس در این اَسْمَاءِ افرادی بوده اند که قبل از خلقت حضرت آدم علیه السلام هم وجود داشته اند. و در ذیل همین آیه در تفسیر برهان روایتی ذکر شده که مقصود از اَسْمَائِ که خداوند متعال آنها را بر ملائکه عرضه کرد اَسْمَاءِ پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام بوده است. قال الامام ابو محمد العسكري علیه السلام:

... «ثُمَّ عَرَضَهُمْ» عرض محمداً و علیاً و الأئمه علی الملائکه ای عرض اَشْبَاهِهِمْ و هم أنوار فی الأظله «فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (۱) و در ذیل همین آیه روایتی ذکر شده که تصریح دارد اولین مخلوق خمسه طیبه علیهم السلام بوده اند و برای هر یک از آنها خداوند اسمی از اَسْمَاءِ خودش مشتق کرد و آن نامها را بر حضرت آدم علیه السلام تعلیم کرد. عن أبي عبد الله عليه السلام:

قال انّ الله تبارك و تعالی كان و لاشيء فخلق خمسه من نور جلاله... (۲)

۱- [البرهان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۳۱ بقره، ج ۷۳ / ۱، ح ۱.]

۲- [تفسیر فرات کوفی، ذیل آیه ۳۱ بقره، ص ۵۶.]

روایات درباره اولین مخلوق

۱ عن أبي سعيد الخدري، قال:

كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذْ أَقْبَلَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ:

يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لِإِبْلِيسَ «أَسِئَتِكَ بَرَّتْ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» مَنْ هُم يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِينَ هُمُ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ؟

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

أَنَا وَ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ كُنَّا فِي سَرَادِقِ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ اللَّهَ فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْفِي عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ وَ لَمْ يُؤْمَرُوا بِالسُّجُودِ إِلَّا لِأَجْلِنا فَسَجَدَتِ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُنَّ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي أَنْ يَسْجُدَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى «يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسِئَتِكَ بَرَّتْ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» قَالَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ الْمَكْتُوبِ أَسْمَائِهِمْ فِي سَرَادِقِ الْعَرْشِ فَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ بِنَا يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ فَمَنْ أَحَبَّنَا أَحَبَّهُ اللَّهُ وَ أَسْكَنَهُ جَنَّتهِ وَ مَنْ أَبْغَضَنَا أَبْغَضَهُ اللَّهُ وَ أَسْكَنَهُ نَارَهُ وَ لَا يَحْبُنَا إِلَّا مَنْ طَابَ مَوْلدهُ (۱)

٢ عن أبي ذر الغفاري، عن النبي صلى الله عليه وآله في خبر طويل في وصف المعراج ساقه الى أن قال:

قلت:

يا ملائكة ربي هل تعرفونا حقاً معرفتنا؟

فقالوا:

يا نبي الله و كيف لانعرفكم و أنتم أول ما خلق الله... (٢)

٣ عن أبي جعفر عليه السلام قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

إن الله تبارك و تعالى أحدٌ واحدٌ تفرّد في وحدانيّته، ثم تكلم بكلمه فصارت نوراً، ثم خلق من ذلك النور محمداً صلى الله عليه وآله و

١- [البرهان في تفسير القرآن، ذيل آيه ٧٥، سوره ص، ج ٤/٦٤، ح ٣].

٢- [بحار الانوار، ج ٨ / ١٥، ح ٨].

ص: ٥٢

خلقني و ذريتي، ثم تكلم بكلمه فصارت روحاً فأسكنه الله في ذلك النور، و أسكنه في أبداننا، فنحن روح الله و كلماته، و بنا احتجب عن خلقه، فما زلنا في ظلّه خضراء حيث لا شمس و لا قمر و لا ليل و لا نهار و لا عين تطرف، نعبده و نقدسه و نسبحه قبل أن يخلق الخلق. (١)

٤ عن الصادق عليه السلام:

إن محمداً و علياً صلوات الله عليهما كانا نوراً بين يدي الله جلّ جلاله قبل خلق الخلق بألفي عام (٢)

٥ عن محمد بن سنان قال:

كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت إختلاف الشيعة، فقال:

يا محمّد إن الله تبارك و تعالى لم يزل متفرّداً بوحدانيّته ثم خلق محمّداً و علياً و فاطمه، فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها و أجرى طاعتهم عليها، و فوض أمورها إليهم، فهم يحلون ما يشاؤون و يحرمون ما يشاؤون و لن يشاؤوا إلّا أن يشاء الله تبارك و تعالى ثم قال:

یا محمد هذه الديانه التي من تقدمها مرق و من تخلف عنها محق و من لزمها لحق، خذها إليك يا محمد. (۳)

۶ عن أبي حمزه، قال:

سمعت علي بن الحسين عليهما السلام يقول:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَالْأَئِمَّةَ الْأَحَدَ عَشَرَ مِنْ نُورِ عِظْمَتِهِ أَرْوَاحًا فِي ضِيَاءِ نُورِهِ يَعْبُدُونَهُ قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ يَسْبُحُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَيَقْدِّسُونَهُ وَهُمْ الْأَئِمَّةُ الْهَادِيَةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ

۱- [بحار الانوار، ج ۹/ ۱۵، ح ۱۰].

۲- [بحار الانوار، ج ۱۱. ۱۵، ح ۱۳].

۳- [الاصول من الكافي، كتاب الحججه، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته، ج ۱/ ۴۴۱، ح ۵، و بحار الانوار ج ۱۵/ ۱۹، ح ۲۹].

ص: ۵۳

صلوات الله عليهم أجمعين. (۱) مخفی نباشد:

از آنجا که در بعضی روایات، اولین مخلوق آب و در بعضی نور محمدی و در بعضی عقل و در بعضی هوا و در بعضی نور و در بعضی نار و در بعضی قلم معرفی شده است، بزرگان در مقام جمع بین این روایات، توجیهاتی ذکر کرده اند. از جمله، علامه خوئی در شرح خطبه اول نهج البلاغه به مناسبت وارد این بحث شده اند:

و ینبغی تذییل المقام بأمور مهمه الأول أنه لم یستفد من کلامه علیه السلام أن الصادر الأول ماذا و قد اختلف فيه کلام العلماء کالأخبار. إلى أن قال،

أقول:

و یمکن الجمع بينها بأن تكون أولیه الماء بالنسبه إلى العناصر و الأفلاک، و أولیه القلم بالنسبه إلى جنسه من الملائکه و بأولیة نورالنبي صلى الله عليه وآله و روحه الأولیه الحقیقیه، بل یمکن أن یقال:

إن المراد بالعقل و التور و القلم فی تلك الأخبار هو نوره (سلام الله علیه). (۲) آیهالله مروارید در تنبیهات، فرموده اند:

و یمکن حملها على الخلقه التفصیلیه بعد خلقه الماء و بهذا الاعتبار یمکن الماء مادّه المخلوقات، و یمکن نوره و روحه المقدسه و أرواح الأئمه التي هی من نوره أول المخلوقات.

۱- [بحار الانوار، ج ۲۳/ ۱۵، ح ۳۹].

نظریه مختار در اولین مخلوق

و لکن آنچه به نظر قوی است این است که اولین مخلوق مشیت است و به مشیت نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلق شده بعد مراحل بعدی. (۱)

نظر فلاسفه درباره مخلوق اول

نظر فلاسفه درباره مخلوق اول فلاسفه می گویند:

اولین مخلوق، یا به تعبیر دیگر صادر اول عقل اول است و عقل اول است که سبب ایجاد عقل دوم و فلک اول و عقل دوم سبب ایجاد عقل سوم و فلک دوم می شود و این سیر ادامه می یابد تا عقول عشره و افلاک تسعه تحقق می یابند. بعضی از فلاسفه اسلامی گفته اند:

مراد از عقل اول، همان رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است و خواسته اند بگونه ای بین انوار مقدسه اهل بیت عصمت علیهم السلام و عقول عشره اتحاد برقرار کنند و بگویند مراد از عقول عشره همان اهل بیت عصمت هستند. صرف نظر از این که این تطبیق بسیار مشکل و مستلزم توجیهاات بعیدی است، مخالف نظریه صحیح می باشد، زیرا آنها که اولین مخلوق را نور مقدس

۱- [بعضی از روایات به همین مطلب صراحت دارد من جمله: قال أبو عبدالله عليه السلام: خلق الله المشیه قبل الأشياء ثم خلق الأشياء بالمشیه. توحید صدوق، باب ۵۵، باب المشیه والاراده، ص ۳۳۰، ح ۸.]

رسول اکرم می دانند، نمی گویند خداوند ناچار بوده است این مخلوق را خلق کند. ولی فلاسفه با روش فلسفی خود می گویند:

خداوند چاره ای جز خلق عقل اول نداشته است زیرا صدور متعدّد از ذات بسیط حق تعالی محال است. فلاسفه می گویند:

جوهر از پنج قسم خارج نیست، که عبارتند از جسم، ماده، صورت، نفس و عقل. می گویند باید بین علت و معلول سنخیت و تشابه باشد و *إلا لصدر كل شيء من كل شيء*. بنابراین اگر واحد ما هیچ نوع ترکیبی نداشته باشد، از او دو تا معلول صادر نمی شود. چون در غیر این صورت باید با معلول اول یک شباهت و با معلول دوم یک شباهت دیگر داشته باشد و این خلف است چون فرض این بود که واحد بسیط است و هیچ نوع ترکیبی در آن راه ندارد. لذا از آن واحد بسیط، باید یک مخلوق بیش

صادر نشود و آن مخلوق نمی تواند جسم باشد، زیرا جسم مرکب است و از واحد صادر نمی شود مگر واحد. آن مخلوق ماده و صورت نمی تواند باشد زیرا هر یک از اینها متکی به دیگری است پس نمی توانند موجب و سبب عقول بعدی شوند. بدیهی است که ماده جنبه قابلیت دارد نه فاعلیت. آن مخلوق نفس نیز نیست، زیرا که نفس بدون ماده فاعلیت ندارد و حال آنکه اگر نفس بخواهد منشاء صدور ماده ای باشد، لازم می آید بدون ماده اثر کند و این محال است. لذا باید گفت آن صادر اول همان عقل است. فلاسفه گویند:

این عقل اول پنج جهت پیدا می کند که عبارتند از:

۱ جهت ممکنی چون عقل اول مخلوق است.

ص: ۵۶

۲ جهت ماهوی.

۳ جهت وجودی.

۴ تعقل خودش.

۵ مورد تعقل مبدئش و این جهات موجب و منشاء صدور عقل دوم و فلک اول می شود. بدیهی است؛ که تمامی این مطالب، مبتنی بر قاعده الواحد است. و لکن بر این قاعده اشکالاتی وارد شده است.

أولاً:

همانطور که مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده اند:

أما العقل:

فلم یثبت دلیل علی امتناعه. و أدله وجوده مدخوله، کقولهم:

الواحد لا یصدر عنه امران. (۱)

تمامی این أدله، برای فواعل طبیعی جاری و صحیح است، ولی برای فاعل دارای اراده، که با اراده خود می تواند، اشیاء متعددی را ایجاد کند صحیح نیست.

ثانیا:

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی اشکال بسیار لطیفی در کتاب اصلیّه بر این قاعده فلاسفه کرده اند، که خلاصه آن این است:

این صادر اول، که از حقیقت واحده صادر شده است یا بعبارتی این عقل اول که منشاء کثرات می شود، چطور شد منشاء کثرات شد؟

اگر بگویید:

چون در او جهات متعددی ایجاد شد، می گوییم:

آیا این جهات متعدده به وحدتش صدمه زد یا خیر؟

اگر به وحدتش صدمه زده، چطور از حقیقت واحده صادر شد؟

و اگر به وحدتش صدمه نزده است، چطور از او کثرات صادر شد؟

۱- [تجريد الاعتقاد، الفصل الرابع في الجواهر المجرده، ص ۱۵۵].

ص: ۵۷

وَبِمُخَدَّبِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْزَلَيْتِهِ»

استدلال به ازلیت خداوند از طریق حدوث خلق

»

استدلال به ازلیت حضرت حق از طریق حدوث خلق در این جمله شریفه حدوث موجودات مفروغ عنه گرفته شده و از حدوث موجودات ازلی بودن خداوند متعال اثبات شده و در مورد حدوث عالم نوشتار مستقلى تدوین شده که در آن به تفصیل (با توجه به همه مسائل اصطلاحی) بحث شده است و در اینجا به اختصار یادآوری می شود، که حدوث به معنای مسبوق به عدم بودن جهان (نه حدوث ذاتی که در اصطلاح آمده که با قدمت و مسبوق بعدم نبودن سازگار می باشد مانند لوازم شئی که قدیم فرض شود) از ضروریات ادیان الهی است همان طور که جناب شیخ أنصاری رحمه الله علیه در بحث قطع رسائل متذکرند(۱) و مدارک و حیانی از قرآن و حدیث در این مورد از حدّ تواتر گذشته است و تعبیرهایی چون «بدع» و «انشاء» و «جعل» و «خلق» و «بدأ» و مانند اینها به خوبی روشن گر این مطلب است. به عنوان نمونه به چند آیه و روایت متذکر می شویم.

۱- [و کَلَّمَا حَصَلَ الْقَطْعُ مِنْ دَلِيلِ نَقْلِ مَثَلِ الْقَطْعِ الْحَاصِلِ مِنْ إِجْمَاعِ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ عَلَىٰ حُدُوثِ الْعَالَمِ زَمَانًا فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ الْقَطْعُ عَلَىٰ خِلَافِهِ مِنْ دَلِيلِ عَقْلِيٍّ. فَرَائِدُ الْأَصُولِ ج ۲۲/۱. روشن است که مقصود از حدوث زمانی مسبوق به عدم واقعی بودن است.].

ص: ۵۸

۱ قال الله تبارك و تعالی: «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۱)

۲ قال الله تبارك و تعالی: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» (۲)

۳ قال الله تبارك و تعالی: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النِّسَاءَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۳)

۴ قال علي عليه السلام: لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَرْزَلْتَهُ وَ لَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبَدِيَّتِهِ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ» (۴)

۵ قال علي عليه السلام: الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، و لا تحويه المشاهد، و لا تراها النواظر، و لا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه على وجوده... مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته (۵)

۶ في دعاء ليله إحدى و عشرين من شهر رمضان: لا اله الا الله مدبر الأمور، و مصرف الدهور، و خالق الأشياء جميعاً بحكمته داله على أزليته و قدمه (الدعاء) (۶)

۱- [البقره/ ۱۱۷].

۲- [الانعام/ ۱].

۳- [العنكبوت/ ۲۰].

۴- [نهج البلاغه، به ترجمه و شرح فيض الاسلام، خطبه ۵۲۱/ ۱۶۲].

۵- [بحار الانوار، ج ۴۰/ ۲۶۱، ح ۹].

۶- [بحار الانوار، ج ۱۷۳/ ۵۷، ح ۱۲۴].

ص: ۵۹

و نیز اگر قدیمی غیر از حضرت حق متعال فرض شود اگر این قدیم که مسبوق به عدم نیست وجودش از خودش نباشد و وجود به او داده شده باشد که خُلف فرض است و اگر وجودش مسبوق به عدم نیست (که فرض هم همین است) پس وجودش از خود اوست و آنچه وجودش از خودش می باشد واجب است نه ممکن، لذا حادث نخواهد بود. و به این استدلال در خطبه شریفه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره شده است... و لو كان قديماً لكان الهأ ثانياً... (۱) و حدوث موجودات، از توجه به تغییر و تغیر موجودات و از طریق شکل و مقدار داشتن آنها، به خوبی ثابت می گردد.

اما مطلب دوم:

در جمله شریفه فوق «و بِمُحَادَثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْزَلْتَهُ». ازلت و قدمت حضرت حق بیان شده است و از حدوث عالم به ازلت حضرت حق استدلال شده است. بیان استدلال:

روشن است که هر آن چه حادث است مسبوق به عدم بوده و بعداً موجود شده لذا نیازمند به موجد می باشد. حال موجد

مفروض، اگر خود حادث و موجد نباشد مطلوب ثابت می شود و همان ذات واجب الوجود و موجد حقیقی خواهد بود. و اما اگر آن موجد مفروض خود حادث و موجد باشد باز نیازمند به موجد خواهد بود و همچنان ادامه پیدا می کند تا بی نهایت، و این تسلسل است و

۱- [بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۳۰، ح ۶].

ص: ۶۰

تسلسل باطل می باشد. پس موجد باید منتهی شود به موجدی که حادث نیست. بنابراین استدلال، ثابت شد خداوند که موجد و خالق این عالم حادث است خود حادث نیست بلکه ازلی است.

ص: ۶۱

«وَ بِشَبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ»

خداوند از هر شباهتی با مخلوقات منزّه است

اشاره

خداوند از هر نوع شباهتی با مخلوقات مبری و منزّه است دو تقریر در توضیح جمله فوق بیان شده است.

تقریر اوّل:

همه اشیاء چون حادثند موجدی دارند، پس همه اشیاء در داشتن موجد شبیه هم هستند. ولی خداوند متعال چون ازلی و غنی بالذات است موجد ندارد.

نتیجه:

الأشياء شبيهة بعضها مع بعض في الاحتياج الى الموجد و ثبت أنه الموجد الذي لا موجد له فلا شبهة له.

تقریر دوّم:

بدیهی است که اشیاء بعضی با بعضی شباهت دارند. تمامی اشیاء در صفت محدود بودن و مقداری بودن شبیه هم هستند و شباهت آنها با یکدیگر لازمه اش محدود و معلول بودن آنها است زیرا شباهت داشتن شیئی با شیء دیگر لازمه اش داشتن ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است و لازمه اینها ترکیب است و لازمه ترکیب احتیاج است، اگر ذات مقدّس حضرت حق شبیهی داشته باشد لازمه اش نیز ترکیب و احتیاج است. پس برای حضرت حق شبیهی نیست چرا که خداوند متعال مرکّب و محتاج نیست.

«و لا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ» حضرت حق محسوس واقع نمی شود یعنی دیدنی نیست و شنیدنی و چشیدنی و بوئیدنی و لمس شدنی هم نیست کما اینکه متصوّر و معقول و متخیّل هم نمی باشد چون هر آنچه که بخواهد حس به او برسد بایستی ذوالجبهه باشد و حال آنکه حضرت حق ذوالجبهه نیست پس مشاعر و حواس در ارتباط با او نخواهد بود. و هر آنچه که حسّ به او راه پیدا کند باید محدود باشد و حال آن که حضرت حق محدود نیست. «وَ لَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ» یعنی:

هیچ پوشنده ای ذات حضرت حق را نمی پوشاند. زیرا که مستور بودن متوقف بر این است که آن شیء محدود و جسم باشد و ذات حضرت حق منزّه از اینها است. «لِإِفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ وَالْحَادِّ وَالْمَحْجُودِ وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ». این عبارت دلیل برای فقرات قبلی است. و خلاصه این عبارت تباین کلی بین حضرت حق و مخلوقات است. و این که هیچگونه سنخیتی در حقیقت بین صانع و مصنوع نیست، زیرا صانع قائم بالذات است و مصنوع قائم بالغیر و همچنین هیچ شباهتی بین اندازه زننده و اندازه داده شده وجود ندارد و نیز هیچگونه تجانسی بین ربّ و مربوب نیست،

همانطور که بطور مشروح در بحث سنخیت و عدم سنخیت مطرح شد. (۱) «الْأَحَدُ بِلا تَأْوِيلِ عَدَدٍ» در آیات قرآن و روایات و حُطْب به خدای سبحان، هم إطلاق «أحد» و هم إطلاق «واحد» شده است.

۱ قال الله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

۲ قال أمير المؤمنين عليه السلام: واحدٌ لا بَعْدَ دٍ و دائِمٌ لا بِأَمَدٍ (۲) از احادیثی که مناسب است در مورد این جمله مطرح شود، حدیث مشهور آن اعرابی است که در جنگ جمل از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره واحد بودن خداوند پرسش کرد. این حدیث در کتب مختلف حدیثی آمده است و از نکات قابل توجهی برخوردار است. إنَّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال:

يا أمير المؤمنين أتقول أن الله واحد؟

قال:

فحمل الناس عليه و قالوا:

يا أعرابی أمانتری ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام:

دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يَرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي

١- [به كتاب سنخيت تأليف استاد معظم مراجعه فرمائيد.]

٢- [نهج البلاغه به شرح و ترجمه فيض الإسلام، فرازي از خطبه ٢٢٧، ص ٧٧٣ و در بعضى ديگر از نسخ نهج البلاغه خطبه ١٨٥.]

ص: ٦٤

نُریده من القوم، ثم قال:

يا أعرابي إنَّ القول في أنَّ الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله عزَّوجل، ووجهان يثبتان فيه فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل:

واحد يقصد به باب الأعداد فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانى له لا يدخل في باب الأعداد أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثه، و قول القائل:

هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز لأنَّه تشبيه و جلَّ ربنا و تعالى عن ذلك، و أما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل:

هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا، و قول القائل:

إنَّه عزَّوجلَّ أحدى المعنى يعنى به أنَّه لا ينقسم فى وجود و لا- عقل و لا وهم كذلك ربنا عزَّوجلَّ. (١) مرحوم علامه مجلسى (رحمه الله عليه) حديث را چنین توضیح داده اند:

بيان:

التقسيم:

التفرق، و المعنى الأوَّل المنفَى هو الوحده العددية بمعنى أن يكون له ثان من نوعه، و الثانى أن يكون المراد به صنفاً من نوع، فإنَّ النوع يطلق فى اللغة على الصنف، كذا الجنس على النوع، فاذا قيل لِرُومىِّ مثلاً: هذا واحد من الناس بهذا المعنى يكون المعنى أنَّ صنف هذا صنف من أصناف الناس، أو هذا من صنف من أصنافهم، و يحتمل أن يكون المراد بالأوَّل الذى له ثان فى الإلهية، و بالثانى الواحد من نوع داخل تحت جنس فالمراد أنَّه يريد به أى بالناس أنَّه نوع لهذا الشخص، و يكون ذكر الجنس لبيان أنَّ النوع يستلزم الجنس غالباً فيلزم التركيب من الأجزاء العقلية. و المعنيان المثبتان:

الأوَّل منهما إشاره الى نفى الشريك، و الثانى منهما الى نفى التركيب. و قوله فى وجود أى فى

١- [بحار الانوار، ج ٢٠٦/٣.]

ص: ٦٥

الخارج (۱) واحد دو گونه است:

۱ واحد عددی که این نوع در مورد حضرت حق إطلاق نمی شود زیرا که عدد قابل تکثر است و چنین معنایی در مورد خداوند متعال درست نیست و فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام (الأحدُ بلا تأویلِ عددٍ) به همین معنی توجیه دارد.

۲ واحد غیر عددی که قابل تکثر نیست و چنین واحدی بر خداوند متعال إطلاق می شود. این جمله شریفه:

(الأحدُ بلا تأویلِ عددٍ) نصّ در این است که خدای تعالی از مقوله اعداد نیست، البته در دعای امام سجاده علیه السلام آمده است:

(لَكَ يَا إلهي وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ) (۲) و ظاهر این جمله شریفه این است که خداوند از مقوله اعداد می باشد. از آن جا که هم با أدله عقلی و هم نقلی ثابت است که:

خدای تعالی از مقوله اعداد نیست، لذا به طور حتم باید جمله «وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ» را توجیه کنیم.

توجیه اول:

توجیه اول:

در ارتباط با اعداد شمارشهایی در کار است (البته اختلافی هست که آیا یک هم جزء اعداد است یا خیر) در عین حال همه آنچه معدود است متعدد است و لکن نفس مفهوم عدد وحدتی دارد که بر همه اعداد إطلاق می شود

۱- [بحار الأنوار، ج ۲۰۷/۳].

۲- [صحیفه کامله سجادیّه، به ترجمه و شرح فیض الاسلام، دعاء ۲۸، فقره ۱۰، ص ۱۹۴].

ص: ۶۶

و آن جهت وحدت که بر همه اعداد إطلاق می شود برای خداوند متعال هست و آن جهت تعدد، نفی می شود. (لَمَكَّ يَا إلهي وَخِدَائِيَّةُ الْعَدَدِ) یعنی وقتی واحد به خداوند إطلاق می شود به اعتبار نفس مفهوم عدد است نه آن جهت تعدد که نسبت به معدود فرض می شود.

توجیه دوم:

توجیه دوم:

جمعی مبدأ هستی را عدد می دانند و می گویند:

یک مبدأ هستی است تو یا الهی مالک آن عدد هم هستی، یعنی بر فرض نظر آنهایی که مبدأ هستی را شیئی که وحدت عددی دارد می دانند باز هم تو یا الهی مالک آن عدد هستی.

ای: اللَّهُمَّ مَنْكَ وَعَنَّكَ وَحَدَانِيهِ الْعَدَدُ الَّذِي تَوْهَّمُ بَعْضُ أَنَّ الْعَدَدَ مَبْدَأُ لِلْعَالَمِ لَا بَلْ أَنْتَ مَبْدَأُ الْعَالَمِ وَجَاعِلُ الْعَدَدِ. الْبَتَّةَ اَيْنَ مَعْنَى بَعِيدَ بِهِ نَظَرَ مِي رَسَدَ.

توجیه سوم:

توجیه سوم:

بعضی از شروح صحیفه سجادیه چنین توجیه کرده اند که:

این جمله، در مقام دفع یک شبهه است و آن شبهه این است که وقتی صفات مختلف را به خداوند نسبت می دهیم. مثل سمیع، بصیر و قدیر یک نوع تعددی در ذات حضرت حق به نظر می آید و جمله «لَكَ يَا إِلَهِي وَخِدَائِيهِ الْعَدَدِ» این توهم را دفع می کند، یعنی هیچ نوع تعددی در ذات حق وجود ندارد، بلکه تعدد به اعتبار مفاهیم است، این توجیه بهتر به نظر می رسد. (۱)

۱- [ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، شرح دعاء ۲۸، ج ۴، ص ۲۹۳ تا ص ۲۹۷].

ص: ۶۷

توجیه چهارم:

توجیه چهارم:

بعضی از فلاسفه می گویند ما دو اطلاق برای وحدت عددی داریم. به یک اطلاق حضرت حق در مقوله اعداد نیست و آن این است که مراد از وحدت عددی، تشخص عددی باشد، که در مقابل دو است که محدود است و اما وحدت عددی به معنای وجود «منبسط لابشرط» که در تمامی موجودات سریان دارد نسبت به ذات حق صحیح است و مستلزم محدودیت نیز نمی شود. که این «وجود لابشرط» در مراتب مختلف بلا-تعین جریان دارد و مراد از «لَمَكَ يَا إِلَهِي وَخِدَائِيهِ الْعَدَدِ» یعنی وحدائیتی که در ارتباط با اعداد لایتناهی و مراتب لایتناهی که جاری در همه آنها است، می باشد. لکن این نظر مبتنی بر مبانی عرفان اصطلاحی و فلسفه است که آن مبانی مورد قبول نیست.

ص: ۶۸

«وَالْخَالِقُ لَا يَمَعْنَى حَرَكَهٍ وَنَصَبٍ، وَالسَّمِيعُ لَا - بِأَدَاهِ، وَالْبَصِيرُ لَا يَتَفَرِّقُ آلِهَ، وَالشَّاهِدُ لَا يَمَسَّهُ، وَالْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَهُ، وَالظَّاهِرُ لَا يَرُؤِيهِ، وَالْبَاطِنُ لَا يَلْطَافُهُ». ذات مقدس حضرت حق خالق است ولی نه به این معنی که باید زحمتی بکشد و یا حرکتی کند، و خداوند متعال شنوا است نه به وسیله آلت شنیدن و بینا است نه به این که مثلاً از چشم شعاعی صادر شود یا این که وسیله ای

باز شود (مانند چشم) تا بینشی پیدا شود. و همه چیز را شاهد است و لکن نه به لمس کردن، دور است از خلق نه به معنی فاصله داشتن از خلق، و ظاهر است نه این که دیده شود و باطن است نه این که مثل شیء لطیفی که تعبیر به باطن شده است. این بیانات شریفه مصیراً تذکر دهنده این معنی است که با توجه به این که بین خداوند و مخلوقات هیچ نوع تشابه و سنخیتی نیست ما به خداوند خالق، سمیع، بصیر، شاهد، باین، ظاهر و باطن بودن را نسبت می دهیم ولی هیچ نوع شباهتی بین خالقیت، شنوایی، بینایی، شهود، جدایی، آشکار بودن و مخفی بودن خدای تعالی با مخلوق نیست. در حقیقت تنها راه معرفت ما به خداوند این است که آنچه مستلزم نقص است از او نفی کنیم و اما هرگز کیفیت این صفات را درباره خدای تعالی نمی فهمیم چرا که کیفیت و چگونگی درباره ذات باری تعالی معنی ندارد.

ص: ۶۹

بین خداوند موجودات بینونت کامل است

«بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَيْهَا، وَبَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَالرُّجُوعِ إِلَيْهِ». بین خداوند متعال و موجودات بینونت کامل است این جمله در ارتباط با مسأله مهمی است که در خطب شریفه حضرت و بیانات وارده از وحی کاملاً اصرار بر آن مطلب می شود و آن این که بین حضرت حق و خلق بینونت است به تمام معنی و سنخیتی در کار نیست که به تفصیل در اوایل مباحث مربوط به عقاید این بحث مطرح شده است. در این خطبه حضرت می فرمایند بینونه بین ذات حضرت حق و اشیاء به صورت قاهریت حضرت حق بر اشیاء است و اشیاء مقهور حضرت حق اند و بدیهی است که قاهر و مقهور نمی تواند شیء واحد و در حقیقت مشترک باشند؛ زیرا که خداوند متعال حقیقت غنی بالذات و قائم بالذات و واجب الوجود است، و این برخلاف موجودات است که فقیر بالذات و قائم بالغیر و ممکن الوجود هستند. «وَالرُّجُوعِ إِلَيْهِ» در قرآن کریم درباره رجوع به خداوند متعال آیات متعددی هست، مثل:

ص: ۷۰

۱ «وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ». (۱)

۲ «وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ». (۲)

۳ «وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ». (۳)

۴ «وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ». (۴)

۵ «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورِ». (۵)

۶ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». (۶)

۷ «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً». (۷) براساس مبانی خاص عرفان اصطلاحی این آیات را چنین معنی کرده اند که اشیاء از خداوند

متعال تنزل پیدا کرده، و می گویند:

قوس نزول، و قوس صعود داریم یعنی اشیاء از حضرت حق تنزل پیدا کرده در عوالم مختلف و بعد هم باز صعود پیدا می کنند به سوی حضرت حق و **إِنَّا لِلَّهِ** را معنی می کنند به **إِنَّا مِنَ اللَّهِ**، در بعضی از نوشته های عرفاء تصریح شده که موجود ضعیف فانی در موجود

۱- [المائدة / ۱۸].

۲- [الحج / ۴۸].

۳- [آل عمران / ۲۸].

۴- [ق / ۴۳].

۵- [الشوری / ۵۳].

۶- [البقره / ۱۵۶].

۷- [یونس / ۴].

ص: ۷۱

قوی تر می شود و آن فانی در موجود اقوی می شود همچنین تا فانی می شود در ذات الله (۱) و لکن این معنی مبتنی بر اصاله وجود و وحدت وجود است حال یا به صورت تطوّر در وجود و یا تشکیک در وجود و این مبانی عقلاً و نقلاً مخدوش است و در بحث سنخیت کاملاً بحث کردیم. و این معنی در مورد رجوع به حضرت حق (قوس صعود و نزول) عقلاً و نقلاً مخدوش است. **أَمَّا عَقْلًا**: زیرا که بنا بر چنین معنایی باید منکر ممکن الوجود شد چه این که وقتی یک حقیقت است و تنزل می کند بعد هم صعود دارد همه این مراحل سنخ یکدیگرند و یک حقیقت اند و بینوتی در کار نیست بلکه رجوع **إِلَى الْحَقِّ** است و شروع از حق است، نتیجتاً هر چه هست خود حق است و نمی شود گفت:

مرتبۀ ای ممکن الوجود، و مرتبۀ ای واجب الوجود. زیرا مرتبۀ ممکن یعنی در ذاتش نیاز است، و مرتبۀ واجب یعنی در ذاتش بی نیازی است. و این تناقضی روشن و آشکار است. **أَمَّا نَقْلًا**: تمام آن چه که در قرآن و حدیث هست در جهت اثبات دوئیت است، یعنی یک وجود فقیر نیازمند مخلوق **مُظَلَّمٌ بِالذَّاتِ** که مخلوق و معجول و موجد است و یک وجود غنی قائم بالذات که اصلاً سنخیتی با موجودات ندارد، بلکه بین این وجود غنی بالذات با موجودات بینوت کامل است.

۱- [روح مجرد، بخش پنجمین، سفر دو ماهه، ص ۱۹۰].

ص: ۷۲

و **أَمَّا** معنی آیاتی که اشاره به رجوع به پروردگار عالم دارد از خود قرآن فهمیده می شود:

«إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (۱) به سوی اوست رجوع شما و سپس کارهای شما به شما خبر داده می

شود. و اما در مورد آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (۲): «إِنَّا مِنَ اللَّهِ نِسْتِ تَا اَيْنِ كِه مَعْنَى مُورِد نَظَرِ عَرَفَاءِ رَا بَرَسَانِد بَلَكِه اِنَّا لِلَّهِ اِسْتِ وَ بِيَانَكِر اَيْنِ كِه مَا مَلِكُ خَدَاوَنِد مَتَعَالِ هَسْتِيْم نِه اَيْنِ كِه اَز اَو هَسْتِيْم بِه اَن مَعْنَايِي كِه تَوْضِيْح دَاَدِه شُد. بِالنَّيْتِجِه: اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ مَعْنَايِش قَوْسِ صَعُوْدِ وَ نَزُوْلِ نِيْسْتِ وَ اَز نَظَرِ عَقْلِي مَخْدُوْشِ وَ اَز نَظَرِ نَقْلِي هِم اَسَاسِ مَكْتَبِ وَحِي بَر اَيْنِ اِسْتِ كِه خَالَقِي هَسْتِ وَ مَخْلُوْقِي، وَ اَمْرِي هَسْتِ وَ مَأْمُوْرِي، تَكْلِيْفِ كُنُنْدِه اِي هَسْتِ وَ تَكْلِيْفِ شُدِه اِي. وَ حَالِ اَنَكِه اِكْر هِمِه چِيْزِ يَكْ چِيْزِ بَاشَدِ وَ تَشْنُنَاتِ وَ تَطَوُّرَاتِ اَو، دِيْكَرِ مَسْأَلِه تَكْلِيْفِ وَ اَمْرِ وَ نَهِي هِمِه اَش لَعُو خَوَاَهْدِ شُد. وَ دِيْكَرِ بَهْسْتِ وَ جَهَنَّمِ مَعْنَايِي نَدَارَدِ.

۱- [المائدة، / ۱۰۵].

۲- [البقره / ۱۵۶].

ص: ۷۳

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ، فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ»

توصیف خداوند به صفات زائد بر ذات جایز نیست

توصیف حضرت حق به صفات زائد بر ذات جایز نیست. هر کسی خداوند را به اوصاف زاید بر ذات توصیف کند او را محدود کرده است، زیرا صفت و موصوف یکدیگر را محدود می کنند و کسی که خدای را محدود کند او را در شمارش آورده است؛ زیرا در این صورت خداوند یک، و صفت او دو می شود و کسی که خدا را معدود کند ازلت او را باطل کرده است زیرا هر معدودی محدود است و هر محدودی معلول است و هر معلولی هم حادث می باشد و حادث ازلی نیست. در خطبه دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز قریب به همین استدلال آمده است:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدُّقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدُّقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» (۱). و حضرت امام رضا علیه السلام نیز در خطبه ای فرمودند:

«أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَضَلُّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ

۱- [نهج البلاغه، به شرح و ترجمه فیض الاسلام، خطبه اول، ص ۲۳].

ص: ۷۴

الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَمْ يَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الْإِقْتِرَانِ بِالْحِدْثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدِّثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدِّثِ...» (۱) از این

عبارات به خوبی فهمیده می شود که توصیف حضرت حق درست نیست و لکن از طرفی خود همین خطبه ها از همان ابتدا توصیف حضرت حق است که می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّلَالُ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ». و می فرماید:

«الْأَخِيْدُ بِلَاتَأْوِيلَ عِدَدٍ وَالْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَهٍ وَنَصْبٍ وَالسَّمِيعُ لَا بِأَدَاةٍ وَ...». اینها همه توصیف پروردگار است و در قرآن کریم نیز خداوند متعال فراوان توصیف شده مانند: علیم، قدیر، عالم، قادر، حی و... پس چطور در این خُطَب نهی از توصیف پروردگار شده است؟

گوئیم:

توصیف به گونه ای که ممکنات به آن توصیف می شوند از جوارح و اعضاء و... که مُجَسِّمِه گرفتار آن هستند، مثلاً برای خداوند ید و عین به معنی ظاهری قائلند باطل و منهیّ عنه است.

و نیز توصیف حضرت حق به صفات زائد بر ذات توصیف منهیّ عنه و باطل است.

۱- [توحید صدوق، باب دوم باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲، ص ۳۵].

ص: ۷۵

البته توصیف حضرت حق و صفات را عین ذات پروردگار متعال بدانیم توصیف صحیح و بجا است. به روش دیگری نیز برای عدم جواز توصیف ذات حق، نیز می توان استدلال نمود.

تقریر استدلال:

خداوند را بر صفات زائده بر ذات نمی توان توصیف کرد، زیرا آن صفت یا معلول خود موصوف است، و یا معلول علت خارجی است؛ در صورت دوم، آن معلول خارجی یا در رتبه موصوف است، که تعدد واجب لازم آید، و یا در رتبه مقدم بر او است، که نفی ازلت موصوف می شود، و اگر صفت معلول خود موصوف باشد در این صورت یا موصوف در حالتی که واجد وصف بوده است صفت را بوجود آورده، که تحصیل حاصل و لغو است، و یا در حالتی که فاقد آن صفت کمال است، آن صفت را بوجود آورده است این نیز محال است زیرا معنی ندارد چیزی که کمالی را ندارد آن کمال را ایجاد کند.

ص: ۷۶

«وَمَنْ قَالَ كَيْفَ؟ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ أَيْنَ؟

فَقَدْ حَيَّرَهُ»

خداوند را مکان و زمانی نیست

خداوند را مکان و زمانی نیست

در این عبارت حضرت می فرمایند:

کیفیت در مورد حضرت حق صدق نمی کند، یعنی علاوه بر اصل هستی اگر بخواهیم مانند موجودات و اشیاء چگونگی برای خداوند متعال تصوّر کنیم چنین کیفیتی برای حضرت حق وجود ندارد، چه کیف محسوس و چه غیر محسوس؛ چون همه اینها لازمه امکان و از اوصاف ممکنات است و توصیف حضرت حق به اوصاف ممکن جایز نیست. و همچنین برای حضرت حق مکان هم نیست چون اگر برای خداوند مکانی باشد بایستی در جهتی باشد و لازمه در جهت بودن جسم بودن است و لازمه جسم بودن محسوس و معدود بودن است و اگر چنین باشد نیازمند به علت خواهد شد و نیاز هم نقص است و نقص هم در ذات حضرت حق راه ندارد.

ص: ۷۷

«عَالِمٌ إِذْ لَمْ يَعْلَمْ، وَ رَبٌّ إِذْ لَمْ يُرَبَّ، وَ قَادِرٌ إِذْ لَمْ يَقْدِرْ»

خداوند بدون وجود معلوم عالم است

اشاره

خداوند بدون وجود معلوم عالم است این که گفته می شود حضرت حق عالم است، این گونه نیست که باید معلومی باشد تا گفتن عالم به خداوند متعال صحیح باشد و معنی داشته باشد. و همچنین لازم نیست مقدوری وجود داشته باشد تا به حضرت حق قادر گفته شود. و همچنین لازم نیست مربوبی وجود داشته باشد تا به حضرت حق رب گفته شود. «لامعلوم و لامقدور و لامربوب و لکن هو عالم و رب و قادر». این بخش گفتار حضرت، بسیاری از مبانی عقلی بشری را رد می کند. و همین مضمون در روایات متعدده ای وارد شده است. عن حماد بن عیسی، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت:

لم يزل الله يعلم؟

قال:

أنتى يكون يعلم ولامعلوم قال قلت:

فلم يزل الله يسمع؟

قال:

أَنْتَى يَكُونُ ذَلِكَ وَلَا مَسْمُوعٌ، قَالَ:

قلت:

فلم يزل يبصر؟

قال:

أَنْتَى يَكُونُ ذَلِكَ وَلَا مُبْصِرٌ قَالَ:

ثم قال:

لم يزل الله عليماً سمياً بصيراً ذاتاً علامه سمياً بصيراً (١) درباره علم حضرت حق، اقوال مختلفی وجود دارد، علامه طباطبایی در این

١- [توحيد صدوق باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ٢، ص ١٣٥].

ص: ٧٨

مورد ده قول را نقل کرده و بعد از نقد آنها، نظریه خویش را بیان داشته اند.

قول اول:

این است که خدای تعالی، علم به موجودات قبل از خلقت آنها ندارد، زیرا خدای تعالی ازلی است و ماسوی الله حادث هستند. آقای طباطبائی در مقام جواب فرموده اند:

علم ازلی به معلول، مستلزم آن نیست که معلول با وجود خاصش از ازل موجود باشد.

قول دوم:

که منسوب به معتزله است این است که ماهیات در ظرف عدم ثبوت دارند و علم خدای تعالی به ماهیات به خاطر همان ثبوت است.

جواب:

این نظر نیز مردود است، زیرا لازمه این قول ثبوت معدومات است، یعنی در ظرف عدم ماهیت فرض شده که ماهیت وجود هم ندارد و این تناقض است که در عین این که وجود نداشته باشد ثابت باشد و علاوه بر این اصلاً ثبوت با عدم سازگار نیست.

قول سوم:

که به صوفیه نسبت داده شده، این است که:

برای ماهیات ثبوت علمی است. یعنی قبل از تحقق ماهیات برای آنها ثبوت علمی است یعنی ماهیات ممکنه یک ثبوت علمی دارند و یک ثبوت خارجی، قبل از این ثبوت خارجی آن ثبوت علمی که دارند علم به آن ثبوت علمی هست و بالنتیجه با آن علم به ثبوت علمی علم به اشیاء قبل از ایجاد خواهد بود. و این نظر را آقای طباطبائی بدین ترتیب رد می کنند: که بنابر اصاله الوجود و اعتباریت ماهیات هر گونه ثبوتی برای ماهیات قبل از

ص: ۷۹

وجود عینشان منفی است.

قول چهارم:

که از افلاطون نقل شده، این است که:

خداوند علم به مُثُل و مفارقات نوریّه از ماده دارد و آن مُثُل واجد جمیع کمالات موجودات خارجیّه هستند و چون حضرت حق به آن مُثُل علم دارد در حقیقت به تمامی موجودات که بعداً مخلوق می شوند، علم دارد. اشکالی که به این نظریّه نیز وارد است این است که:

مُثُل خود نیز مخلوقند، لذا قبل از خلقت مُثُل برای حضرت حق؛ علمی نیست و اگر گفته شود مُثُل قدیم هستند باز می گوئیم:

آن مُثُل که در مرتبه ذات حضرت حق نیستند پس در مرحله ذات، خداوند دارای علم نیست. پس ذاتی خالی از کمال علمی خواهد بود و این فرض باطل است و مستلزم خلف است و علاوه بر این ما دلیلی بر ثبوت مُثُل نداریم.

قول پنجم:

که منسوب به شیخ اِشراق می باشد، این است که:

تمامی موجودات مادی و مجرد نزد حضرت حق، به علم حضوری حاضرند و هیچ غیبتی بین موجودات و خداوند نیست و همین حضور علم تفصیلی خداوند متعال به اشیاء می باشد. این نظریّه نیز از جهاتی مورد اشکال است.

اشکال اوّل:

علم حضوری نسبت به مادیات معنی ندارد.

اشکال دوّم:

با توجه به این که مخلوقات یکی پس از دیگری خلق می شوند قبل از خلقت اشیاء، باید خداوند را خالی از علم فرض کرد و این سخن تنها

ص: ۸۰

برای تصویر علم تفصیلی حضرت حق در مرتبه اشیاء کافی است و لذا طبق این نظر همانند قول چهارم خداوند در مرتبه ذات فاقد کمال علمی خواهد بود.

قول ششم:

که منسوب به ثالث ملطی می باشد این است که خداوند صادر اوّل (عقل اوّل) را خلق کرده است و به آن علم دارد و صادر اوّل به بقیه موجودات علم دارد و همچنین حضرت حق به وسیله صادر اوّل علم به بقیه موجودات دارد به این معنی که صور اشیاء در عقل اوّل نقش می بندد.

جواب:

اولاً باز هم علم قبل از ایجاد نشد بلکه این تصویر علم به اشیاء است بعد الإيجاد، علاوه بر این که نسبت به غیر از عقل اوّل هم باز علم مع الواسطه می شود.

ثانیاً:

لازمه این قول نیز علم به صور است نه علم به خود اشیاء.

قول هفتم:

این است که معلول اوّل به معالیل بعد تفصیلاً علم دارد و خداوند به اجمال به معلول ثانی علم دارد و فیه مافیه.

قول هشتم:

که منسوب به فرفور یوس است، براساس اتحاد عاقل و معقول اتخاذ شده است، یعنی خداوند براساس اتحاد عاقل و معقول به اشیاء علم دارد. ما در محل خودش اتحاد عاقل و معقول را نفی کرده ایم. بعلاوه این قول کیفیت علم حضرت حق را به اشیاء بیان می کند و علم خدا را به اشیاء قبل از اشیاء تبیین نمی کند.

قول نهم:

بعضی از متأخرین گفته اند:

چون علم به علت، علم به معلول است، لذا خداوند متعال چون به خود علم دارد در حقیقت به معلول هم علم دارد و

لکن علم اجمالی. در جواب می گوئیم:

بنابر این نظریه، اولاً باید گفت خداوند در مرحله ذات علم تفصیلی ندارد. بلکه علم اجمالی دارد و ثانیاً مسئله صُور مُرْتَسِمه و اِرتسام مطرح می شود که مورد قبول نیست.

قول دهم:

که به مَشَاء نسبت داده شده این است که:

علم خداوند عنایی است. یعنی ذات مقدس حضرت حق به صور اشیاء علم داشته و آنچنان عنایت دارد که نفسِ این علمش اشیاء را ایجاد می کند.

جواب:

باز هم بنابراین نظریه علم قبل از ایجاد وجود ندارد به معنای واقعی. (۱)

قول یازدهم:

نظریه مختار صاحب بدایه الحکمه که همان نظریه آخوند ملاصدرا می باشد این است که چون ذات حضرت حق صرف وجود است و وجودِ صِرف است و حدّ و نهایتی برای او نیست، لذا همه کمالات موجودات نیز در او متحقق است و او واجد همه کمالات است. پس بر هر چیزی آگاه است، منتهی چون حضور مجرّادات در نزد حضرت حق بلامانع است و صور مجرّده مادیات نیز در نزد او حاضر است، بنابراین صحیح است گفته شود که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به موجودات دارد، علم اجمالی به خاطر بساطتی که در حضرت حق است که به خاطر آن بساطت صرف الوجود است و علم تفصیلی دارد چون بر همه آنها آگاه است. عبارت بدایه الحکمه در مورد علم حضرت حق:

۱- [بدایه الحکمه، بخش دوازدهم، فصل پنجم، ص ۱۶۶ ۱۶۴].

الفصل الخامس فی علمه تعالی: قد تقدم: أنّ لكل مجرّد عن الماده علماً بذاته لحضور ذاته عند ذاته و هو علمه بذاته. و تقدّم أيضاً أنّ ذاته المُتعالیه صرف الوجود (۱) الّذی لایحدّه حدّ ولا یشدّ عنه وجود ولا- کمال وجودی فما فی تفاسیل الخلقه من وجود أو کمال وجودی بنظامها الوجودی فهو موجود عنده بنحو أعلى و أشرف، غیر متمیّز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علماً إجمالياً فی عینِ الکشف التفصیلی. ثم إنّ الموجودات بما هی معالیل له قائمه الذوات به قیام الرابط بالمستقل حاضره بوجوداتها عنده فهي معلومه له علماً حُضورياً فی مرتبه وجوداتها المجرده منها بأنفسها والمادیه منها بصورها المجرده. فقد

تحقق:

أَنَّ لِلْوَجِبِ تَعَالَى عِلْمًا حُضُورِيًّا بِذَاتِهِ، وَعِلْمًا حُضُورِيًّا تَفْصِيلِيًّا بِالْأَشْيَاءِ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ قَبْلَ إِيجَادِهَا وَهُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ وَعِلْمًا حُضُورِيًّا تَفْصِيلِيًّا بِهَا فِي مَرْتَبَتِهَا وَهُوَ خَارِجٌ مِنْ ذَاتِهِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ عِلْمَهُ بِمَعْلُولَاتِهِ يَسْتَوْجِبُ الْعِلْمَ بِمَا عِنْدَهَا مِنَ الْعِلْمِ. (٢) با دقت در اقوال فوق می یابیم که لازمه بعضی از این اقوال نفی علم حضرت حق تعالی قبل از ایجاد اشیاء، و لازمه بعضی دیگر، حضور صور اشیاء با خداوند تعالی است، حال یا به صورت اعیان ثابتة و یا به صورت ماهیات ممکنه مستجنه

۱- [البته بنابر مبنای أصاله الوجود و وحدت وجود].

۲- [بدایه الحکمه، بخش دوازدهم، فصل پنجم، ص ۱۶۳ و ۱۶۴].

ص: ۸۳

و یا به عنوان صور اشیاء در ذات. البته این صور را در رتبه حضرت حق قرار نداده اند، ولی آنها را قدیم می دانند که چنین نظری نیز مخدوش است چون که با حضرت حق چیزی را قرار داده اند. آقای طباطبایی بعد از بیان ده قول در علم خدای تعالی و ردّ یکایک آنها نسبت به علم خدای تعالی قائل به علم اجمالی در عین علم تفصیلی و علم تفصیلی در عین علم اجمالی شده اند. اشکال عمده ای که به تمامی این اقوال وارد است این است که تمامی این اقوال در مقام بیان نوع و کیفیت علم حضرت حق هستند، در حالی که بیان کیفیت و چگونگی، برای علم خدای تعالی خارج از حدّ شناخت مخلوق است و اساساً کیفیت و چگونگی درباره ذات خدای تعالی و هر آنچه ذاتی حق است بی معنی است. مطابق آیات و روایات و عقل، مخلوق نمی تواند درباره ذات خالق، تفکر کند. مدارک وحی درباره علم خداوند متعال با توجه به اختلاف شدید بین فحول علماء و حساسیت این نوع بحثها، برای اطمینان کامل از بدست آوردن نتیجه صحیح، به مدارک وحی رجوع می کنیم. با رجوع به قرآن کریم به راحتی می یابیم که خداوند قبل از وجود اشیاء به آنها علم دارد.

ص: ۸۴

آیات مربوط به علم حضرت حق در قرآن

۱ «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». (١)

۲ «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا». (٢)

۳ «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ». (٣)

۴ «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ». (٤) لازم به ذکر است که حضرت رضاعلیه السلام جمله «وَمَا خَلْفَهُمْ» را به (ما لم یکن بعد) (٥) تفسیر فرموده اند.

۵ «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ

۱- [انعام/ ۵۹].

۲- [جن/ ۲۶].

۳- [رعد/ ۹].

۴- [بقره/ ۲۵۵].

۵- [البرهان في تفسير القرآن، ذیل آیه ۲۵۵ بقره ۱/ ۲۴۰، ح ۱].

ص: ۸۵

ولا- أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (۱) غیب شامل هر آنچه پنهان است می شود، چه بعداً به وجود آید، چه به وجود نیاید. بنابراین یکی از مصادیق علم غیب خداوند، علم خدای تعالی به اشیاء، قبل از خلقت اشیاء خواهد بود. روایات در مورد علم حضرت حق آنچه که بشر می تواند درک کند این است که خداوند جاهل نیست و اما علم حضرت حق، چگونه است و کیفیت آن چیست، خارج از فهم و درک ماست و برای خداوند کیفیت و چگونگی نیست. با رجوع به روایات می یابیم:

خدای تعالی عالم به اشیاء قبل از ایجادشان می باشد و علم حضرت حق قبل از اشیاء با علم حضرت حق بعد از اشیاء یکسان است، ولی کیفیت آن برای ما قابل فهم نیست. یعنی کیفیت علم حضرت حق به مخلوق بعد از ایجاد و قبل از ایجاد برای ما معلوم نیست، ما تنها هر چه که باعث نقص شود از ذات حق نفی می کنیم، ولی ذات حق چگونه است و صفات ذاتی او چگونه هستند؛ برای ما مشخص نمی شود، و چون به وحی معتقدیم در این مورد اکتفا به مدارک وحی می کنیم:

۱- [سبأ/ ۲ و ۳].

ص: ۸۶

۱ در حدیث مفصلی حضرت امام رضا علیه السلام چنین می فرمایند:

... قلت:

جعلت فداك قد بقیت مسأله قال:

هات لله أبوك. قلت:

يعلم القديم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟

قال:

ويحك إن مسألتك لصعبه، أما سمعت الله يقول:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» وقوله:

«وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» وقال يحكى قول أهل النار:

«أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» وقال:

«وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ». فقد علم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. (١)

٢ عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام:

قال:

سألته أيعلم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون أو لا يعلم إلا ما يكون؟

فقال:

إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء قال الله عز وجل:

«إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال لأهل النار:

«وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» فقد علم الله عز وجل أنه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالوا:

«أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك ربنا تعالى علواً كبيراً خلق الأشياء و علمه بها سابق لها كما شاء كذلك لم يزل ربنا علماً سميعاً بصيراً. (٢)

٣ عن عبد الله ابن مسكان، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى

١- [توحيد صدوق، باب دوم، التوحيد و نفى التشبيه، ح ١٨. ص ٦٤].

٢- [توحيد صدوق، باب دهم، العلم، ح ٨، ص ١٣٢].

فقال:

تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه و كذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان. (١)

٤ عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

سمعتة يقول:

كان الله ولا شيء غيره، و لم يزل عالماً بما كَوَّنَ، فَعِلْمُهُ به قبل كونه كعلمه به بعد ما كَوَّنَهُ. (٢)

٥ عن أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزَّ وجلَّ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء و كَوَّنَهَا، أولم يعلم ذلك حتى خلقها و أراد خلقها و تكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كَوَّنَ عند ما كَوَّنَ؟

فَوَقَّعَ عليه السلام بخطه:

لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء. (٣)

٦ عن الرضا عليه السلام:

... له معنى الربوبية إذ لا مربوب و حقيقه الإلهية إذ لا مألوه و معنى العالم و لا معلوم و معنى الخالق و لا مخلوق و تأويل السمع و لا مسموع ليس منذ خلق إستحقَّ معنى الخالق و لا بإحداثه البرايا إستفاد معنى البارئيه. (٤) عبارت توحيد الاماميه در مورد علم خداوند

١- [توحيد صدوق، باب دهم، العلم، ح ٩، ص ١٣٢].

٢- [توحيد صدوق، باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ١٢، ص ١٤٠].

٣- [توحيد صدوق، باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ١٣، ص ١٤١].

٤- [توحيد صدوق، باب دوم، التوحيد و نفى التشبيه، ح ٢، ص ٣٩].

ص: ٨٨

آيهالله ملكي (رحمهالله عليه) مؤلف كتاب توحيد الاماميه در مورد علم حضرت حق مي نويسند:

فتحصَّل من الآيات و الروايات التي أوردناها و ما لم تُورده في هذا الباب أنّ الله سبحانه متفرد و متوحد بعمله علماً عياناً و شهودياً بجميع ما سواه في عرض سواء من دون إحتياج إلى رابط بينه و بين معلوماته من صورٍ أو مُثَلِّ، و أنّه تعالى مقدس و منزّه عن الإفتقار بشيءٍ في واقعيه العلم و حقيقته و تحقّقه، سواء كان في مرتبه ذاته، أو في مرتبه متأخره عن الذات، أو كان الذات علّه لوجود المعلوم من حيث كونه معلوماً، إذ المعلوم لا ينحصر بالصُّور أو المُثَلِّ أو الذات المنطويه فيها الكثرات، بل العلم كشف

على الإطلاق من دون تقييد و إضافه إلى شىء. فأتضح أن الآيات الكريمة و الروايات المباركه تذكره و إرشاد إلى أن الله سبحانه كما أنه علم و عيان للأشياء فى مرتبه وجودها، كذلك علم و عيان لها فى مرتبه عدمها، أى العلم بالأشياء و لا أشياء، و كذلك علم و عيان للأفعال و الحوادث صغيرها و كبيرها و هكذا الأعدام و الفرضيات المستحيله و الممكنه. (۱)

ترك تعمق در ذات حضرت حق رسوخ در علم است

روایات زیر به ما می آموزد که ذات خداوند و صفات ذاتی او دارای کیفیت نیستند و فهم و درک حقیقت بدون کیفیت، خارج از فهم ما است و کسانی که

۱- [توحید الإمامیه، علمه تعالی فی الكتاب و السنه، ص ۲۷۴].

ص: ۸۹

ترك تعمق در ذات حق نمایند، آنان راسخین در علم هستند.

۱ قال أمير المؤمنين عليه السلام:

...وأعلم أن الراسخين فى العلم هم الذين أغناهم الله عن الإقتحام فى السدد المضروبه دون الغيوب فلزموا الإقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا:

«آمناً به كل من عند ربنا» فمدح الله عز و جل إعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يُحيطوا به علماً و سيمى تركهم التعمق فى ما لم يُكلفهم البحث عنه منهم رُسوخاً فاقصر على ذلك، ولا تُقدر عظمه الله [سبحانه] على قدر عقلك فتكون من الهالكين. (۱)

۲ عن عاصم بن حميد قال:

سئل على بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال:

إن الله عز و جل علم أنه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» والآيات من سوره الحديد إلى قوله:

«عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۲)» فمن رام وراء ذلك فقد هلك. (۳) به قرينه حديث قبل كاملاً معلوم می شود که تعمق، تعريف و مدح نیست بلکه مذمت است چرا که اميرالمؤمنين عليه السلام در حديث قبل ترك تعمق را رسوخ در علم معرفی فرمودند.

۳ قال على عليه السلام:

والكفر على أربع دعائم:

۱- [توحید صدوق، باب دوم، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۳، ص ۵۵].

۲- [حدید / ۶]

۳- [تفسیر نورالثقلین، ذیل سوره اخلاص، ۷۰۶/۵].

ص: ۹۰

والشفاق، فمن تعمق لم ینب إلى الحق. (۱)

۴ عن العبد الصالح موسی بن جعفر علیه السلام قال:

عِلْمُ اللَّهِ لَا يوصف منه بِأَین، وَلَا يوصف العلم من اللَّهِ بِکیف، وَلَا یفرد العلم من اللَّهِ، وَلَا یُبانُ اللَّهُ منه، و لیس بین الله و بین علمه حد. (۲) حضرت امام کاظم علیه السلام فرموده اند:

علم خداوند تعالی به کجا و چگونه، وصف نمی شود و بین علم خدای متعال و ذاتش انفکاک و جدایی نیست و محدودیتی بین ذات و علم باری تعالی وجود ندارد.

۵ قال علی علیه السلام:

... ما دَلَّكَ القرآنُ علیه من صِفَتِهِ فَاتَّبِعْهُ لِيُوصَلَ بَينَكَ وَبَينَ مَعْرِفَتِهِ وَ أَتَمَّ بِهِ وَاسْتَضَىٰ بِنورِ هِدَايَتِهِ، فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ وَ حَكْمَةٌ أوتِيتهما فَخُذْ ما أوتيت وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ، وَ ما دَلَّكَ الشَّيْطانُ علیه مِمَّا لَيسَ فِي القرآنِ عَلَيْكَ فَارْضُهِ وَ لا فِي سُنَّةِ الرُّسولِ وَأَتَمَّهُ الْهُدَىٰ أَتَرَهُ فَكُلِّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنَّ ذَلِكَ مَنتهى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. (۳) حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

منتهی حق خداوند، بر بندگان، واگذار کردن علم به صفات پروردگار به خود حضرت حق است. از آن جا که علم بدون معلوم قابل تصوّر ما نیست، این سؤال مطرح می شود که خداوند قبل از ایجاد اشیا آیا علم به اشیا داشته است یا خیر؟

۱- [نهج البلاغه، به ترجمه و شرح فیض الاسلام. باب المختار من الحكم، شماره ۳۰، ص ۱۱۰۱].

۲- [توحید صدوق، باب دهم، باب العلم، ح ۱۶. ص ۱۳۴؛ و بحار الانوار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۲۲].

۳- [توحید صدوق، باب دوم، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۳، ص ۵۵].

ص: ۹۱

معلوم شد که خداوند، عالم به اشیا قبل از وجود آنها بوده است و علم او به اشیا قبل از وجود اشیا با علم او به اشیا بعد از وجود آنها فرق نمی کند؛ البته ما نمی توانیم عالم بدون معلوم را تصوّر کنیم، ولی خیلی چیزها هست که ما نمی توانیم تصوّر کنیم. مانند ذات حق تعالی که ما نمی توانیم تصور کنیم ولی ذات مقدس حضرت حق وجود دارد. بر طبق روایات بیان کردیم

خداوند همیشه عالم، خالق و قادر بوده است. در این جا این اشکال به نظر می رسد که بدین ترتیب، تمامی صفات خدای تعالی را باید ذاتی دانست و جایی برای صفات فعل باقی نمی ماند. در حالی که به عنوان مثال، خالق از صفات فعل معرفی شده است و قابل سلب می باشد ولی طبق روایات فوق، عالم از صفات ذات و غیرقابل سلب از خداوند می باشد. صفات فعل، صفاتی هستند که قابل سلب از خداوند می باشند. مثلاً صحیح است گفته شود:

اللَّهِ تَعَالَى خَلَقَ وَ لَمْ يَخْلُقْ، وَ لِي صَحِيحٌ نِيسْتِ كُفْتَه شُود، اللَّهُ تَعَالَى عِلْمٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ. بدیهی است که خالقیت از صفات فعل است ولی در روایات مذکور، خالق از صفات ازلی غیرقابل سلب از ذات حق، فرض شده است. در مقام حل این اشکال می گوییم:

اگر خالق را با توجه به تحقق مخلوق در نظر بگیریم از صفات فعل و قابل سلب است. ولی اگر حقیقت خالقیت را در نظر بگیریم خداوند همیشه خالق است، حتی قبل از خلقت اشیاء. درباره علم که

ص: ۹۲

بی شک صفت ذاتی است نیز همین سخن جاری است؛ یعنی اگر علم را با توجه به تحقق معلومش در نظر بگیریم از صفات فعل می شود، ولی اگر حقیقت علم را در نظر بگیریم، از صفات ذاتی و ازلی خدای تعالی است. حضرت امام صادق علیه السلام در حدیثی به فرق بین خالق و یَخْلُق و عالم و یَعْلَم اشاره فرموده اند:

عن حماد بن عیسی قال:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ يَعْلَمُ؟

قال:

أَنِّي يَكُونُ يَعْلَمُ وَ لَا مَعْلُومٌ، قَالَ:

قلت:

فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ يَسْمَعُ؟

قال:

أَنِّي يَكُونُ ذَلِكَ وَ لَا مَسْمُوعٌ، قَالَ:

قلت:

فلم يزل الله يبصر؟

قال:

أني يكون ذلك ولا مبصر، قال:

ثم قال:

لم يزل الله عليمًا سميعًا بصيرًا، ذاتُ علامته سميعه بصيره. (1) يعني اگر صفت سمع یا بصر را با توجه به فعلیتش لحاظ کنیم، بدون مسموع و مُبصِّر معنی ندارد، زیرا معنی ندارد بگوئیم خدا می شنود و خدا می بیند و شیء مُبصِّر و مرئی وجود نداشته باشد ولی اگر این صفت را با توجه به حقیقتش لحاظ کنیم، نیاز به متعلق نداشته و وصف ازلی خداوند است. در روایت فوق امام علیه السلام یعلم را نفی می کنند و می فرمایند:

«أني يكون يعلم ولا معلوم» (که مقصود علم بالفعل باشد) و لکن علیم بودن را از ذات حضرت حق سلب نمی کنند بلکه می فرمایند «لم يزل الله عليمًا» که مقصود علم با توجه به حقیقتش باشد. (2) و همین حقیقت را حضرت امام صادق علیه السلام در روایت دیگری نیز فرموده اند.

۱- [توحید صدوق، باب یازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۲، ص ۱۳۵].

ص: ۹۳

عن أبي بصير قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

لم يزل الله جلّ و عزّ ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدره ذاته و لا مقدور، فلما أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع، و البصر على المبصر، و القدره على المقدور،

قال:

قلت:

فلم يزل الله متكلمًا؟

قال:

إنّ الكلام صفة محدّثه ليست بأزليه، كان الله عزّ و جلّ و لا متكلم. (1) در توضیح این فراز از حدیث شریف:

«فلما أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم» توجیهات متعدده ای بیان شده است.

۱ علامه مجلسی (رحمه‌الله علیه) در مرآه العقول فرموده اند:

وقع العلم على المعلوم، أى وقع على ما كان معلوماً فى الأزل و إنطبق عليه، و تحقّق مصداقه و ليس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد. أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنّه حاضرٌ موجود، و كان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبه، و أنّه سيوجد والتغيّر يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. (۲) مراد این است که معلوم مصداق پیدا کرده است یعنی وقتی که معلوم تحقق یابد، آنچه را که خداوند از ازل می دانست تحقق یافته است و در نتیجه علم خداوند با خارج منطبق شده است.

۱- [توحيد صدوق، باب يازدهم، صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱، ص ۱۳۴ والاصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ح ۱، ج ۱/۱۰۷].

۲- [مرآه العقول، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ج ۹/۲].

ص: ۹۴

مرحوم علامه می فرمایند:

... و شاید مقصود این است علمی که تعلق به غایب داشت، وقتی معلوم تحقق یابد، تعلق به حاضر می یابد.

۲ صاحب توضیح المراد در تعلیقه ای که بر توحيد صدوق دارند در ذیل این حدیث می نویسند:

(وقع العلم على المعلوم) أى فلما وجد الذى كان معلوماً له تعالى فى الأزل إنطبق علمه على معلومه فى ظرف الوجود الخارجى لكون علمه حقاً لاجهله فيه، و ليس معنى الوقوع التعلق لأنّه قبل وجوده فكان قبل وجوده فى الخارج معلوماً، و يعبر عن هذا الإنطباق بالعلم الفعلى فى قبال الذاتى... (۱) که منظور از «وقع العلم على المعلوم» یعنی تحقق المعلوم یعنی:

لم يكن فوجد؛ نه این که از اول علم به این معلوم نبوده و حالا- علم پیدا شده، بلکه علم بوده قبل از وجود معلوم کما این که بعد از وجودش علم هست منتهی این معلوم حال تحقق پیدا کرده است که همان مضمون کلام مرحوم علامه مجلسی است و به علاوه اضافه کرده اند که:

در ارتباط با آن موردی که وقع العلم على المعلوم ای تحقق المعلوم این جا تعبیر می شود به علم فعلی یعنی از چنین انطباقی علم فعلیت پیدا کرده نه این که در علم تغییری پیدا شده بلکه به اعتبار معلوم گفته می شود علم فعلیت پیدا کرده.

۱- [توحيد صدوق، با تعلیقه مرحوم سید هاشم حسینی طهرانی، باب يازدهم، در پاورقی، حدیث اول، ص ۱۳۴].

ص: ۹۵

در مجموع از روایاتی که ذکر شد مطالب زیر استنتاج می شود:

۱ خدای تعالی علم به اشیاء قبل از تکوینشان دارد.

۲ علم حضرت حق به اشیاء قبل ایجادشان، با علم خداوند به اشیاء بعد از تحقق اشیاء، تفاوت نمی کند.

۳ «راسخون فی العلم» کسانی هستند که در این گونه بحثها وارد نشده و نظر ندهند و تفکر و تعمق در ذات حق تعالی ننمایند. این که خداوند عالم بدون معلوم است قابل درک ما نیست و خارج از قدرت درک و تفکر ما است. و نفس اعتراف به عجز از درک ذات پروردگار و صفات ذاتیش، رسوخ در علم است. (۱)

۴ بین عالم و یَعْلَمُ فرق است. عالم بدون معلوم معنی دارد و اما یعلم بدون معلوم معنی ندارد، زیرا وقتی عالم گفته می شود نظر به واقعیت علم داشتن است و وقتی به یَعْلَمُ تعبیر می شود نظر به دانستن چیزی بالفعل و محقق بودن آن است.

۵ بعد از تحقق معلوم علم بر معلوم واقع و منطبق می شود، یعنی خداوند آن چیزی را که می دانست تحقق بخشید.

۱- [مطابق روایات و برهان، واقعیت توحید این است که هر چه درباره خود و صفات خود درک می کنیم بگوییم خدا آن طور نیست. ما خداوند را به کیفیت نمی شناسیم، بلکه خداوند را به نفی تمامی صفات مخلوقات می شناسیم.]

ص: ۹۶

الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولايه أمير المؤمنين والأئمه عليهم السلام

ص: ۹۷

فهرست منابع

۱ قرآن کریم

۲ أسفار (الحكمه المتعالیه)، لصدرالدين الشيرازي، ناشر، منشورات مصطفى، قم.

۳ بحار الانوار، للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي قدس سره، طبع ایران.

۴ بدياه الحكمه، للسيد محمد حسين الطباطبائي، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

۵ البرهان فی تفسير القرآن، للسيد هاشم الحسيني البحراني، ناشر: دارالكتب العلميه قم، تاريخ طبع: ۱۳۹۴ هـ . ق، قطع رحلی.

۶ البيان فی تفسير القرآن، للمحق الأكبر السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ناشر: دارالثقلين، قم، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۸ هـ . ق.

٧ تجريد الاعتقاد، للمحقق الحكيم الشيخ أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصيرالدين الطوسي، ناشر: مكتب الأعلام الاسلامي الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.ق.

٨ تحف العقول عن آل الرسول، لأبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحرّاني، ناشر: انتشارات كتابچی، چاپ پنجم، ١٣٧٣ هـ.ش.

٩ تعليقه على نهايه الحكمة، لمحمد تقى مصباح اليزدي، ناشر: مؤسسه في طريق الحق (در راه

ص: ٩٨

حق)، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.

١٠ تفسير الميزان، للسيد محمد حسين الطباطبائي، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٤ هـ.ق.

١١ تفسير فرات كوفي لأبي القاسم فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي، ناشر: مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامي، طهران الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.ق.

١٢ تفسير مجمع البيان، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ناشر: انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اول، ١٣٦٥ هـ.ش.

١٣ تفسير نورالثقلين، للمحدث الجليل العلامة الخبير الشيخ عبد علي بن جمعه العروسي الحويزي، ناشر: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ هـ.ق.

١٤ تنبيهات حول المبدأ و المعاد، لآيه الله الميزرا حسنعلی مروايد، ناشر: مؤسسه الطبع و النشر التابعه للآستانه الرضويّه المقدّسه، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ.ق.

١٥ توحيد الإماميه، لآيه الله الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي، ناشر: مؤسسه الطباعه و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.

١٦ توحيد صدوق، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، بتحقيق المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسين بقم المقدّسه الطبعة السابعة، ١٤٢٢ هـ.ق.

١٧ توضيح المراد، للسيد هاشم الحسيني الطهراني، ناشر: انتشارات مفيد، چاپ سوم، تيرماه

ص: ٩٩

١٣٦٥ هـ.ش.

١٨ حكمت الهی، لمحي الدين مهدي الهی قمشه ای، ناشر: انتشارات اسلامي، تاريخ نشر، ١٣٦٣ هـ.ش.

۱۹ روح مجرّد، لسید محمد حسین حسینی طهرانی، ناشر: انتشارات حکمت، چاپ سوّم، سال ۱۴۱۶ ه.ق

۲۰ ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین الإمام علی بن الحسین علیه السلام للسید علی خان الحسینی المدني الشیرازی ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسین بقم المشرفه.

۲۱ شرح تجرید العقائد، لعلاء الدین علی بن محمد القوشجی، م ۸۷۹ ه. ق، ناشر: منشورات رضی، بیدار، عزیز، قطع رحلی.

۲۲ شرح حکمه الاشراق، لشمس الدین محمد شهرزوری، به تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) چاپ اوّل، سال ۱۳۷۲ ه. ش

۲۳ شرح نهج البلاغه، لابن أبی الحدید، به تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، ناشر: دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۵ ه. ق الطبعه الثانيه.

۲۴ صحیفه کامله سجّادیه، به قلم سید علی نقی فیض الاسلام، ناشر: انتشارات فقیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ه. ش.

ص: ۱۰۰

۲۵ الصحیفه العلویّه المبارکه الثانيه، للحاج المیرزا حسین النوری الطبرسی، ناشر: مکتبه نینوی الحدیثه، طهران.

۲۶ فرائد الاصول: للشیخ الأعظم مرتضی الانصاری، م ۱۲۸۱، ه.ق، ناشر: انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان)، بهار ۱۳۷۵ ه. ش.

۲۷ فصوص الحکم به شرح ابوالعلاء عقیفی، ناشر: انتشارات الزهراء.

۲۸ فصوص الحکم به شرح قیصری، لداود بن محمود القیصری، ناشر: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ه. ش.

۲۹ الکافی، لثقه الاسلام أبی جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق الكلینی الرازی رحمه الله، ناشر: دارالکتب الإسلامیّه، الطبعه السادسه، ۱۳۷۵ ه. ش.

۳۰ محاضرات فی اصول الفقه، تقریراً لبحث آیها لله العظمی الخوئی رحمه الله، ناشر: مؤسسه أنصاریان للطباعه والنشر، قم، الطبعه الرابعه، ۱۴۱۷ ه. ق.

۳۱ مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول: للعلامه المجلسی م ۱۱۱۱ ه.ق، تهران دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ه.ش

۳۲ المشاعر، لصدرالدین محمّد شیرازی مشهور به ملاصدرا، ناشر: کتابخانه طهوری.

۳۳ منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، للعلامه المحقق الحاج میرزا حبیب الله الهاشمی الخوئی، ناشر: بنیاد فرهنگی امام المهدي عليه السلام.

۳۴ مُمَدِّ الْهِمَمِ در شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، سازمان چاپ و

ص: ۱۰۱

انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۵ نه‌ایه الحکمه، للسیّد محمّد حسین الطباطبائی، ناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۴۱۷ ه. ق.

۳۶ نهج البلاغه، به تعلیق و فهرست دکتر صبحی صالح، تحقیق الشیخ فارس تبریزیان، ناشر: مؤسسه دارالهجره، قم.

۳۷ نهج البلاغه، به شرح و ترجمه سیّد علی نقی فیض الإسلام، ناشر: انتشارات فقیه، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ه. ش.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

مؤسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ ه. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

مؤسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام)

۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
 ۲. ارتباط با مراکز هم سو
 ۳. پرهیز از موازی کاری
 ۴. صرفا ارائه محتوای علمی
 ۵. ذکر منابع نشر
- بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

