



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

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

تأمل در نظریه

# اصالت وجود و وحدت وجود

تألیف: سید محمود شاه شمس تبریزی

با همکاری شمس تبریزی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود

نویسنده:

سید محمود هاشمی نسب

ناشر چاپی:

دلیل ما

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۳	تاملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۷	فهرست مطالب
۳۰	ضرورت شناخت نظریه اصالت وجود و وحدت وجود
۳۴	بخش اول: اصالت وجود
۳۴	اشاره
۳۶	مقدمت بحث اصالت وجود
۳۶	مقدمه اول: واقعیت داشتن عالم
۳۶	مقدمه دوم: معانی اصالت
۳۷	مقدمه سوم: غریب وجود از ماهیت
۳۸	مقدمه چهارم: معانی وجود
۳۹	مقدمه پنجم: معانی ماهیت
۴۰	مقدمه ششم: بحث در مصادیق است نه مفاهیم
۴۱	مقدمه هفتم: عدم حجیت مکاشفات
۴۱	اشاره
۴۲	۱ _ دخالت شیاطین در شهود سالک
۴۲	۲ _ وقوع سالک در اوهام و تخیلات فاسده
۴۲	۳ _ بیماریهای اعصاب و روان _ امراض دماغیه _
۴۳	۴ _ تأثیر باورهای ذهنی و اعتقادی در مکاشفات
۵۰	تحریر محلّ نزاع در مبحث اصالت وجود
۵۲	پیشینه نظریه اصالت ماهیت
۶۰	نظریه اصالت وجود

- ۶۰ ..... اشاره
- ۶۲ ..... تفسیر اول نظریه ملاً صدرا
- ۶۲ ..... اشاره
- ۶۶ ..... مفهوم و مصداق وجود از نظر ملاً صدرا
- ۶۹ ..... ارزیابی نظریه ملاً صدرا
- ۸۱ ..... تفسیر دوم نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن
- ۸۴ ..... تفسیر سوم و ارزیابی آن
- ۸۷ ..... تفسیر چهارم و ارزیابی آن
- ۹۰ ..... مهم ترین فرق بین چهار تفسیر
- ۹۱ ..... ادعای بداهت نظریه اصالت وجود و نقد آن
- ۹۳ ..... مهم ترین دلیل نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن
- ۱۰۱ ..... سه دلیل دیگر و نقد آن
- ۱۰۴ ..... ادله اصالت وجود تام نیست
- ۱۰۵ ..... آیا اصالت وجود مستلزم وحدت وجود است ؟
- ۱۰۸ ..... بخش دوم : توحید از منظر آیات و روایات
- ۱۰۸ ..... اشاره
- ۱۱۰ ..... قرآن و عترت علیهم السلام تنها راه شناخت حق تعالی
- ۱۱۴ ..... پاسخ به شبهاتی پیرامون تمسک به قرآن و عترت علیهم السلام در باب عقاید
- ۱۱۴ ..... اشاره
- ۱۱۵ ..... شبهه اول : عدم حجیت ظنون در اعتقادات و نقد آن
- ۱۲۲ ..... شبهه دوم : عدم نقل دقیق روایات و نقد آن
- ۱۲۳ ..... شبهه سوم : ظنی بودن ظاهر و نقد آن
- ۱۲۶ ..... شبهه چهارم : لزوم تأویل روایات و نقد آن
- ۱۳۲ ..... شبهه پنجم : تعارض درونی روایات و نقد آن
- ۱۳۴ ..... شبهه ششم : اختلاف سطح مخاطبین و نقد آن
- ۱۳۷ ..... شبهه هفتم : ادعای قطع به نتایج فلسفی و عرفانی

- ۱۴۲ ----- اصلت عدم تشبیه یا قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق
- ۱۴۳ ----- طوائف ده گانه روایات قاعده تباین
- ۱۴۳ ----- اشاره
- ۱۴۳ ----- دسته اول
- ۱۴۴ ----- دسته دوم
- ۱۴۵ ----- دسته سوم
- ۱۴۷ ----- دسته چهارم
- ۱۴۹ ----- دسته پنجم
- ۱۴۹ ----- دسته ششم
- ۱۵۲ ----- دسته هفتم
- ۱۵۴ ----- دسته هشتم
- ۱۵۷ ----- دسته نهم
- ۱۶۲ ----- دسته دهم
- ۱۶۹ ----- نتایج قاعده تباین یا اصلت عدم تشبیه
- ۱۷۴ ----- بخش سوم : وح\_دت و ج\_ود
- ۱۷۴ ----- اشاره
- ۱۷۶ ----- اقوال درباره وحدت و کثرت هستی
- ۱۷۸ ----- بیان نظریه تشکیک در وجود
- ۱۷۸ ----- اشاره
- ۱۷۹ ----- دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود و ارزیابی آن
- ۱۹۵ ----- دلیل دوم بر نظریه تشکیک و جواب آن
- ۱۹۷ ----- دلیل سوم و جواب آن
- ۱۹۹ ----- دلیل چهارم و جواب
- ۲۰۲ ----- دلیل پنجم و جواب
- ۲۰۴ ----- دلیل ششم و جواب
- ۲۰۶ ----- نظریه تشکیک در وجود معقول نیست

- ۲۱۱ ..... سنخیت بین علت و معلول
- ۲۱۲ ..... برهان فلاسفه بر سنخیت و جواب آن
- ۲۱۵ ..... استحاله سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق
- ۲۲۰ ..... ثمرات نظریه تشکیک در وجود
- ۲۲۰ ..... اشاره
- ۲۲۲ ..... ثمره اول : صدور اشیاء فقیر از ذات حق تعالی
- ۲۲۵ ..... ثمره دوم : فاعلیت جبری حق تعالی
- ۲۲۵ ..... اشاره
- ۲۲۵ ..... ۱ \_ انتفاء سلطنت حق تعالی بر فعل و ترک
- ۲۲۸ ..... ۲ \_ واکاوی راه حلّ های فیلسوفان
- ۲۳۲ ..... ۳ \_ فاعلیت حقّ تعالی از دیدگاه آیات و روایات
- ۲۳۶ ..... ثمره سوم : تحدید قدرت مطلقه حق تعالی
- ۲۳۷ ..... ثمره چهارم : قدم عالم
- ۲۳۷ ..... اشاره
- ۲۳۸ ..... ۱ \_ اقوال در مسأله :
- ۲۳۹ ..... ۲ \_ معنای حدوث و قدم از نظر فلاسفه :
- ۲۴۱ ..... ۳ \_ دلیل فلاسفه و ارزیابی آن
- ۲۴۷ ..... ۴ \_ نظر ملا صدرا در باب حدوث عالم
- ۲۵۱ ..... ۵ \_ آیات قرآن و حدوث عالم پس از عدم محض
- ۲۵۴ ..... ۶ \_ روایات حدوث عالم پس از عدم محض و بیان براهین عقلیه در آن
- ۲۵۴ ..... اشاره
- ۲۶۴ ..... برهان اول : استلزام تعدّد قدمات عن الإمام الباقر علیه السلام :
- ۲۶۵ ..... برهان دوم : انتفاء صفات قدیم در عالم
- ۲۶۷ ..... برهان سوم : تنافی ازلیت با فعل
- ۲۶۸ ..... برهان چهارم : حدوث جزء دلیل بر حدوث کلّ
- ۲۷۰ ..... ۷ \_ روایات مورد استناد فلاسفه برای قدم زمانی



- ۲۷۱ ..... ثمره پنجم : جبر در افعال انسان
- ۲۷۵ ..... ثمره ششم : تغییر معنای توحید افعالی
- ۲۷۶ ..... ثمره هفتم : اثبات وحدت و انتفاء توحید
- ۲۷۷ ..... ثمره هشتم : وحدت عددی حق تعالی
- ۲۷۹ ..... ثمره نهم : تحدید ذات حق تعالی که حاکی از نیاز است
- ۲۸۰ ..... ثمره دهم : تفکر در کنه ذات الهی
- ۲۸۲ ..... ثمره یازدهم : سر بیان نقصان مخلوق در خالق تعالی
- ۲۸۴ ..... ثمره دوازدهم : تغییر معنای معاد
- ۲۸۴ ..... اشاره
- ۲۸۴ ..... ۱ \_ نظریه ملا صدرا در معاد
- ۲۸۸ ..... ۲ \_ ارزیابی نظریه ملا صدرا در معاد
- ۲۹۳ ..... ۳ \_ ادله استحاله حشر بدن دنیوی و جواب آن
- ۳۱۴ ..... ۴ \_ پاسخ به چند شبهه پیرامون آیات معاد بدن دنیوی
- ۳۴۳ ..... ۵ \_ پاسخ به چند شبهه پیرامون روایات معاد بدن دنیوی
- ۳۵۳ ..... ۶ \_ روایات معاد بدن دنیوی
- ۳۶۲ ..... دیدگاه صوفیه « وحدت شخصی وجود »
- ۳۶۳ ..... تفاوت بین نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود
- ۳۶۴ ..... واقعیات خارجیه از نظر مشایخ صوفیه و نقد دیدگاه آنان
- ۳۶۸ ..... توجیه ملا صدرا و نقد آن
- ۳۷۴ ..... ادله نظریه وحدت شخصی وجود و نقد آن
- ۳۷۵ ..... نقد برهان
- ۳۷۹ ..... بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و نقد آن
- ۳۹۰ ..... آیات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها
- ۴۱۰ ..... روایات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها
- ۴۲۰ ..... تنها مستند نظریه وحدت وجود
- ۴۲۴ ..... ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود

- ۴۲۴ ..... اشاره
- ۴۲۷ ..... نمونه هایی از تشبیه خالق تعالی به مخلوق
- ۴۲۷ ..... ۱ \_ تشبیه به غذا و طعام .
- ۴۲۷ ..... ۲ \_ تشبیه به شراب و جام :
- ۴۲۸ ..... ۳ \_ تشبیه به دریا و موج آن .
- ۴۲۸ ..... ۴ \_ تشبیه به خورشید و شیشه های رنگارنگ .
- ۴۲۸ ..... اشاره
- ۴۳۰ ..... اول : تغییر معنای توحید در ذات
- ۴۳۵ ..... دوّم : عینیت حق تعالی با ممکنات و تغایر اعتباری بین آن دو
- ۴۴۰ ..... سوّم : تغییر معنای توحید در صفات
- ۴۴۳ ..... چهارم : تفاوت میان إله دین و إله وحدت وجود !
- ۴۴۵ ..... پنجم : تسهیل و تصحیح ادعای الوهیت !
- ۴۵۱ ..... ششم : فناء در ذات
- ۴۵۴ ..... هفتم : رقص و سماع
- ۴۵۶ ..... هشتم : شطحیات
- ۴۶۰ ..... نهم : عشق مجازی
- ۴۷۱ ..... دهم: تفکر در کنه ذات حق تعالی
- ۴۷۲ ..... یازدهم: اشیاء بی ارزش و حقیر مظاهر حق تعالی!
- ۴۷۵ ..... دوازدهم: اِسناد عوارض و احکام ممکنات به حق تعالی!
- ۴۸۰ ..... سیزدهم : احتیاج و افتقار حق تعالی به مخلوقات !
- ۴۸۲ ..... چهاردهم: محدودیت ذات حق تعالی!
- ۴۸۴ ..... پانزدهم: تسهیل عبادت همه اشیاء!
- ۴۸۸ ..... شانزدهم: وحدت ادیان!
- ۴۹۲ ..... هفدهم: شهود حق تعالی در مظاهر!
- ۴۹۳ ..... هیجدهم: تغییر معنای توحید افعالی
- ۴۹۷ ..... نوزدهم: انکار حسن و قبح عقلی

- بیستم: جبر در افعال انسان ----- ۴۹۹
- بیست و یکم: تأثیر وحدت وجود در علم اخلاق ----- ۵۰۲
- بیست و دوم: عدمی شمردن شرور ----- ۵۰۴
- بیست و سوم: تحریف و تصرف در مفاهیم دینی و عرفی ----- ۵۰۹
- بیست و چهارم: تمسک به متشابهات و توجیه محکومات ----- ۵۱۳
- بیست و پنجم: تاویل و تفاسیر ذوقی و استحسانی ----- ۵۱۴
- بیست و ششم: مرجعیت مکاشفه و رها کردن عقل ----- ۵۱۹
- بیست و هفتم: عصمت مشایخ صوفیه ----- ۵۲۴
- بیست و هشتم: ادعای نزول وحی ----- ۵۲۶
- بیست و نهم: بی نیازی از قرآن و عترت ----- ۵۲۹
- سی ام: جواز اجتماع نقیضین و ضدین ----- ۵۳۰
- سی و یکم: مخالفت با ضرورت دین و نصوص قرآنی و روایی ----- ۵۳۳
- سی و دوم: شرک کسانی که کثرات را حقیقی می شمارند ----- ۵۳۶
- سی و سوم: فاعلیت بالتجلی ----- ۵۳۸
- سی و چهارم: قدم عالم و انکار خلقت ----- ۵۳۹
- سی و پنجم: سقوط تکالیف شرعیه ----- ۵۴۲
- سی و ششم: تغییر معنای معاد ----- ۵۴۳
- سی و هفتم: بهشت و جهنم واقعیت خارجی ندارند ----- ۵۴۹
- سی و هشتم: عذاب به معنای گوارائی و عدم دوام عقاب ----- ۵۵۰
- سی و نهم: انسان کامل و عدم انقطاع نبوت ----- ۵۵۶
- چهارم: اسلام ظاهر و قشر و وحدت وجود باطن و حقیقت ----- ۵۶۴
- نظر قائلین به تشکیک در وجود درباره وحدت شخصی وجود ----- ۵۷۰
- نظر قائلین وحدت شخصی وجود درباره نظریه تشکیک در وجود ----- ۵۷۲
- تعدد معانی وحدت وجود ----- ۵۷۴
- نظر نهایی مآصدرا و سرانجام فلسفه ----- ۵۸۰
- ادعای ضرورت فلسفه و عرفان ----- ۵۸۶

۵۹۲ ----- توجیهاتی برای تیرئه ابن عربی و جواب آن

۶۰۰ ----- اقوال علماء دین پیرامون نظریه وحدت وجود

۶۰۸ ----- فهرست منابع

۶۲۱ ----- درباره مرکز

## تاملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود

### مشخصات کتاب

سرشناسه: هاشمی نسب، سید محمود، 1353 -

عنوان و نام پدیدآور: تاملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود/ تالیف سید محمود هاشمی نسب، با همکاری شعیب حدادی.

مشخصات نشر: تهران: دلیل ما، 1393.

مشخصات ظاهری: 596ص.

شابک: 250000 ریال : 8-921-397-964-978

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتابنامه: ص. [589] - 596؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: آگزیستانسیالیسم

موضوع: وحدت وجود (فلسفه اسلامی)

موضوع: هستی شناسی (فلسفه اسلامی)

موضوع: فلسفه اسلامی

شناسه افزوده: حدادی، شعیب، 1359 -

رده بندی کنگره: 918B / 2ت2 3931

رده بندی دیویی: 87/241

شماره کتابشناسی ملی: 3653530

وضعیت رکورد: فاپا

ص: 1

اشاره



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3





ضرورت شناختِ نظریه اصالت وجود و وحدت وجود \*\*\* 13

بخش اول: اصالت وجود / 17

مقدمت بحث اصالت وجود \*\*\* 19

مقدمه اول: واقعیت داشتنِ عالم \*\*\* 19

مقدمه دوم: معانی اصالت \*\*\* 19

مقدمه سوم: غیریت وجود از ماهیت \*\*\* 20

مقدمه چهارم: معانی وجود \*\*\* 21

مقدمه پنجم: معانی ماهیت \*\*\* 22

مقدمه ششم: بحث در مصادیق است نه مفاهیم \*\*\* 23

مقدمه هفتم: عدم حجیت مکاشفات \*\*\* 24

1\_ دخالت شیاطین در شهود سالک \*\*\* 25

2\_ وقوع سالک در اوهام و تخیلات فاسده \*\*\* 25

3\_ بیماریهای اعصاب و روان \_ امراض دماغیه \_ \*\*\* 25

4\_ تأثیر باورهای ذهنی و اعتقادی در مکاشفات \*\*\* 26

- تحریر محلّ نزاع در مبحث اصالت وجود \*\*\* 33
- پیشینه نظریه اصالت ماهیت \*\*\* 35
- نظریه اصالت وجود \*\*\* 43
- تفسیر اوّل نظریه ملاّ صدر \*\*\* 45
- مفهوم و مصداق وجود از نظر ملاّ صدر \*\*\* 49
- ارزیابی نظریه ملاّ صدر \*\*\* 52
- تفسیر دوّم نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن \*\*\* 64
- تفسیر سوّم و ارزیابی آن \*\*\* 67
- تفسیر چهارم و ارزیابی آن \*\*\* 70
- مهم ترین فرق بین چهار تفسیر \*\*\* 73
- ادّعی بداهت نظریه اصالت وجود و نقد آن \*\*\* 74
- مهم ترین دلیل نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن \*\*\* 76
- سه دلیل دیگر و نقد آن \*\*\* 84
- ادلّه اصالت وجود تامّ نیست \*\*\* 87
- آیا اصالت وجود مستلزم وحدت وجود است؟ \*\*\* 88
- بخش دوم : توحید از منظر آیات و روایات / 91
- قرآن و عترت علیهم السلام تنها راه شناخت حق تعالی \*\*\* 93
- پاسخ به شبهاتی پیرامون تمسّک به قرآن و عترت علیهم السلام در باب عقاید \*\*\* 97
- شبهه اوّل : عدم حجیت ظنون در اعتقادات و نقد آن \*\*\* 98
- شبهه دوّم : عدم نقل دقیق روایات و نقد آن \*\*\* 105
- شبهه سوّم : ظنّی بودن ظاهر و نقد آن \*\*\* 106

شبهه چهارم : لزوم تأویل روایات و نقد آن \*\*\* 109

شبهه پنجم : تعارض درونی روایات و نقد آن \*\*\* 115

ص: 6

شبهه ششم: اختلاف سطح مخاطبین و نقد آن \*\*\* 117

شبهه هفتم: ادّعی قطع به نتایج فلسفی و عرفانی \*\*\* 120

اصالت عدم تشبیه یا قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق \*\*\* 125

طوائف ده گانه روایات قاعده تباین \*\*\* 126

نتایج قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه \*\*\* 152

بخش سوم: وح\_دت و ج\_ود / 157

اقوال درباره وحدت و کثرت هستی \*\*\* 159

بیان نظریه تشکیک در وجود \*\*\* 161

دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود و ارزیابی آن \*\*\* 162

دلیل دوم بر نظریه تشکیک و جواب آن \*\*\* 178

دلیل سوم و جواب آن \*\*\* 180

دلیل چهارم و جواب \*\*\* 182

دلیل پنجم و جواب \*\*\* 185

دلیل ششم و جواب \*\*\* 187

نظریه تشکیک در وجود معقول نیست \*\*\* 189

سنخیت بین علت و معلول \*\*\* 194

برهان فلاسفه بر سنخیت و جواب آن \*\*\* 195

استحاله سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق \*\*\* 198

ثمرات نظریه تشکیک در وجود \*\*\* 203

ثمره اول: صدور اشیاء فقیر از ذات حق تعالی \*\*\* 205

ثمره دوم: فاعلیت جبری حق تعالی \*\*\* 208

1\_ انتفاء سلطنت حق تعالی بر فعل و ترک \*\*\* 208

2\_ واکاوی راه حلّ های فیلسوفان \*\*\* 211

ص: 7

3\_ فاعلیتِ حقّ تعالی از دیدگاه آیات و روایات \*\*\* 215

شماره سوّم : تحدید قدرت مطلقه حق تعالی \*\*\* 219

شماره چهارم : قدم عالم \*\*\* 220

1\_ اقوال در مسأله \*\*\* 221

2\_ معنای حدوث و قدم از نظر فلاسفه \*\*\* 222

3\_ دلیل فلاسفه و ارزیابی آن \*\*\* 224

4\_ نظر ملاّ صدرا در باب حدوث عالم \*\*\* 230

5\_ آیات قرآن و حدوث عالم پس از عدم محض \*\*\* 234

6\_ روایاتِ حدوث عالم پس از عدم محض و بیان براهین عقلیه در آن \*\*\* 237

7\_ روایات مورد استناد فلاسفه برای قدم زمانی \*\*\* 253

شماره پنجم : جبر در افعال انسان \*\*\* 254

شماره ششم : تغییر معنای توحید افعالی \*\*\* 258

شماره هفتم : اثبات وحدت و انتفاء توحید \*\*\* 259

شماره هشتم : وحدت عددی حق تعالی \*\*\* 260

شماره نهم : تحدید ذات حق تعالی که حاکی از نیاز است \*\*\* 262

شماره دهم : تفکر در کنه ذات الهی \*\*\* 263

شماره یازدهم : سریان نقصان مخلوق در خالق تعالی \*\*\* 265

شماره دوازدهم : تغییر معنای معاد \*\*\* 267

1\_ نظریه ملاّ صدرا در معاد \*\*\* 267

2\_ ارزیابی نظریه ملاّ صدرا در معاد \*\*\* 271

3\_ ادلّه استحاله حشر بدن دنیوی و جواب آن \*\*\* 276

4\_ پاسخ به چند شبهه پیرامون آیات معاد بدن دنیوی \*\*\* 297

5\_ پاسخ به چند شبهه پیرامون روایات معاد بدن دنیوی \*\*\* 326

6\_ روایات معاد بدن دنیوی \*\*\* 336

ص: 8

دیدگاه صوفیه « وحدت شخصی وجود » \*\*\* 345

تفاوت بین نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود \*\*\* 346

واقعیات خارجی از نظر مشایخ صوفیه و نقد دیدگاه آنان \*\*\* 347

توجیه ملاً صدرا و نقد آن \*\*\* 351

ادله نظریه وحدت شخصی وجود و نقد آن \*\*\* 357

بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و نقد آن \*\*\* 362

آیات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها \*\*\* 373

روایات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها \*\*\* 393

تنها مستند نظریه وحدت وجود \*\*\* 403

ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود \*\*\* 407

نمونه هایی از تشبیه خالق تعالی به مخلوق \*\*\* 409

اول : تغییر معنای توحید در ذات \*\*\* 411

دوم : عینیت حق تعالی با ممکنات و تغایر اعتباری بین آن دو \*\*\* 416

سوم : تغییر معنای توحید در صفات \*\*\* 421

چهارم : تفاوت میان إله دین و إله وحدت وجود! \*\*\* 424

پنجم : تسهیل و تصحیح ادعای الوهیت! \*\*\* 426

ششم : فناء در ذات \*\*\* 432

هفتم : رقص و سماع \*\*\* 435

هشتم : شطحیات \*\*\* 437

نهم : عشق مجازی \*\*\* 441

دهم : تفکر در کنه ذات حق تعالی \*\*\* 452



یازدهم: اشیاء بی ارزش و حقیر مظاهر حق تعالی! \*\*\* 453

دوازدهم: اسناد عوارض و احکام ممکنات به حق تعالی! \*\*\* 456

سیزدهم: احتیاج و افتقار حق تعالی به مخلوقات! \*\*\* 461

ص: 9

- چهاردهم : محدودیت ذات حق تعالی! \*\*\* 463
- پانزدهم : تصحیح و تسهیل عبادت همه اشیاء! \*\*\* 465
- شانزدهم : وحدت ادیان! \*\*\* 469
- هفدهم : شهود حق تعالی در مظاهر! \*\*\* 473
- هیجدهم : تغییر معنای توحید افعالی \*\*\* 474
- نوزدهم : انکار حسن و قبح عقلی \*\*\* 478
- بیستم : جبر در افعال انسان \*\*\* 480
- بیست و یکم : تأثیر وحدت وجود در علم اخلاق \*\*\* 483
- بیست و دوّم : عدمی شمردن شرور \*\*\* 485
- بیست و سوّم : تحریف و تصرف در مفاهیم دینی و عرفی \*\*\* 490
- بیست و چهارم : تمسک به متشابهات و توجیه محکّمات \*\*\* 494
- بیست و پنجم : تأویل و تفاسیر ذوقی و استحسانی \*\*\* 495
- بیست و ششم : مرجعیّت مکاشفه ورها کردن عقل \*\*\* 500
- بیست و هفتم : عصمت مشایخ صوفیّه \*\*\* 505
- بیست و هشتم : ادّعیای نزول وحی \*\*\* 507
- بیست و نهم : بی نیازی از قرآن و عترت علیهم السلام \*\*\* 510
- سی ام : جواز اجتماع نقیضین و ضدّین \*\*\* 511
- سی و یکم : مخالفت با ضرورت دین و نصوص قرآنی و روایی \*\*\* 514
- سی و دوّم : شرک کسانی که کثرات را حقیقی می شمارند \*\*\* 517
- سی و سوّم : فاعلیت بالتجلی \*\*\* 519
- سی و چهارم : قدم عالم و انکار خلقت \*\*\* 520

سی و پنجم : سقوط تکالیف شرعیہ \*\*\* 523

سی و ششم : تغییر معنای معاد \*\*\* 524

سی و هفتم : بهشت و جهنم واقعیت خارجی ندارند \*\*\* 530

ص: 10

سی و هشتم : عذاب به معنای گوارائی و عدم دوام عقاب \*\*\* 531

سی و نهم : انسان کامل و عدم انقطاع نبوت \*\*\* 537

چهلّم : اسلام ظاهر و قشر و وحدت وجود باطن و حقیقت \*\*\* 545

نظر قائلین به تشکیک در وجود درباره وحدت شخصی وجود \*\*\* 551

نظر قائلین وحدت شخصی وجود درباره نظریه تشکیک در وجود \*\*\* 553

تعدّد معانی وحدت وجود \*\*\* 555

نظر نهایی ملا صدرا و سر انجام فلسفه \*\*\* 561

ادّعی ضرورت فلسفه و عرفان \*\*\* 567

توجیهاتی برای تبرئه ابن عربی و جواب آن \*\*\* 573

اقوال علماء دین پیرامون نظریه وحدت وجود \*\*\* 581

فهرست منابع \*\*\* 589

ص: 11



## ضرورت شناخت نظریه اصالت وجود و وحدت وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ، رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ .

والصلاة والسلام على سيد المرسلين و خير الأولين و الآخرين محمد صلى الله عليه و آله و آله الطيبين الطاهرين الذين هم معادن الحكمة و الهداه إلى كنوز العلوم و الحقايق فمن ركب سفن هدايتهم نجا ، و من تخلف عنها ضلّ و هوى ، و لعنه الله على أعدائهم اجمعين من الآن إلى يوم الدين .

بسیاری از مباحث معارفی ، در حوزه علوم دینی بر مبانی و اصولی بناء شده است که به منزله پایه های اصلی آن معارف می باشد و لذا شناخت آنها برای پژوهشگران ، امری لازم و ضروری است : زیرا که اطلاع از درستی و نادرستی هر امر معرفتی متوقف بر آگاهی صحیح و دقیق اساس آن امر می باشد .

بدین جهت بازنگری و تأمل در بنیان های مباحث علوم اسلامی مسأله ای مهم و لازم بشمار می آید .

ص: 13

یکی از مبانی دارای اهمیت در معارف اسلامی نظریه اصالت وجود و وحدت وجود است که نقش کلیدی در مسائل عقایدی ایفا می کند

این دو نگرش زیربنای همه معارف فلسفه صدرایی (1) و نیز مسلک صوفیه می باشد، تا آنجا که ملا صدرا درباره آن می گوید:

والحق أنّ الجهل بمسأله الوجود للإنسان، یوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والأركان؛ لأنّ الوجود یتعرّف کلّ شیء، وهو أوّل کلّ تصوّر وأعرف من کلّ تصوّر. فإذا جهل، جهل کلّ ما عداه؛ وعرفانه لا یحصل إلاّ بالكشف والشهود، ولهذا قيل: من لا کشف له، لا علم له. (2)

ملا صدرا و ابن عربی و اتباعشان، فرضیه وحدت وجود را در همه ابواب توحیدی، اصل و اساس قرار می دهند و فروعات و ثمرات فراوانی را بر آن مترتب می نمایند.

آنان بر این باورند که نظریه مذکور، در باب نبوت و امامت نیز ثمر بخش است؛ زیرا نبی و امام را انسان کاملی می دانند که از وحدت وجود پدید می آید؛ چنان که ثواب و عقاب و معاد را نیز به گونه ای تفسیر می کنند که با ایده مذکور سازگار باشد. (3)

نگاه وحدت وجودی، در علم اخلاق نیز بازتاب دارد. أبو العلاء عفیفی در این زمینه می گوید:

كان من الضروري أن يؤدّي مذهب ابن عربي - الصريح في وحده الوجود

- إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق. فنظريته في أنّ العلم تابع للمعلوم، وأنّ علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابته بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأنّ اراده الله لا تتعلّق إلاّ بما علم. كلّ ذلك

ص: 14

1- بعضی از فلاسفه می نویسند: « مسئله تشکیک در وجود و اصالت وجود از مهم ترین مسائل حکمت متعالیه است به طوری که این دو نظریه، به منزله ی دو بال برای فلسفه صدرایی به شمار می آید » تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 40.

2- الشواهد الربوبیه: 14.

3- توضیحات بیشتر در ثمرات وحدت وجود ذکر خواهد شد.

أَدَى إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّنا مَسْئُولُونَ \_ مِنَ النَّاحِيَةِ الصُّورِيَةِ عَلَى الْأَقْلِّ \_ عَمَّا يَصْدُرُ عَنَّا مِنَ الْأَفْعَالِ ، لِأَنَّهُ لَا يَصْدُرُ عَنَّا إِلَّا مَا تَقْتَضِيهِ أَعْيَانُنَا . (1)

از همین جا می توان ضرورتِ بازشناسی و ژرف نگری در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود را دریافت ؛ زیرا مبنائی که نتایج فراوانی به بار می آورد و در بیشتر ابواب معارفی دارای انعکاس است لزوم تحقیق و بررسی ادله آن به وضوح احساس می شود ، ضروری است که پذیرش این گونه مبانی اساسی بدون واکاوی و تدبّر در صحت و سقم براهین آن ، منجر به التزام به فروعاتش می گردد که این همان قول بدون علم یا عقیده بدون حجت است که در آیات (2) و روایات از آن نهی اکید شده کما اینکه عقل سلیم نیز آن را مردود می شمارد .

در این جُستار ، بر آن شدیم بانگاهی تحقیقی و با استفاده از سخنان بنیان گذاران این نظریه و مدافعانش ، به کنکاش پیرامون آن پردازیم و سعی در سنجش ادله مبناى مذکور با موازین عقلی و نقلی و عقلانی نموده و با نظری صرفاً علمی مسأله را مورد بحث و فحص قرار دهیم .

در این مجال ذکر این نکته شایسته است که رشد و پیشرفت همه علوم و فنون مرهون

جرح و تعدیل انظار گذشتگان می باشد زیرا که نقد عالمانه موجب سیر صعودی علوم و چشم پوشی از آن ، تقلید و توقف بر تفکرات سلف را در پی خواهد داشت ؛ و این خود جفائی نابخشودنی در حقّ علم و معرفت، و حبس اندیشه در قید و بند تعصّب خواهد بود.

بدیهی است که تأمل در مبانی و خطوط فکری دانشمندان و نقد آراء ایشان به منزله تنقیص شخصیت آنان نیست بلکه تعظیم و تجلیل از مقام عقل و خردورزی است . کما اینکه آزاد اندیشی همان روشی است که خود بدان ملتزم بودند و به دیگران نیز آموزش دادند .

ص: 15

---

1- فصوص الحکم [ التعلیقه ] : 39 .

2- « لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » ، الاسراء : 17 . « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » ، یونس : 10 .



روشن است که آنان قانع به تفکرات و نظرات گذشتگان خود نشدند و در ترقی و تعالی علم و معرفت کوشیدند و آراء اندیشمندان پیشین خود را تکمیل یا از اساس باطل کرده و عقیده صحیح را جایگزین آن نمودند .

ما نیز همین مشی و مرام را پی گرفتیم ، باشد که سهمی هر چند ناچیز در رشد و شکوفائی معارف الهی داشته و موجب شفافیت حقیقت شده باشیم .

امید آنکه این اثر دریچه ای را به روی باحثین و طالبین بگشاید و نگرشی جدید در آنان ایجاد نماید .

ابتداء نظریه اصالت وجود را مورد بحث قرار می دهیم زیرا که این مسأله مبنای ایده وحدت وجود می باشد و سپس در بخش دوم توحید از منظر آیات و روایات را بیان می کنیم تا معنای توحید حقیقی آشکار گردد و در بخش سوم دیدگاه بشری یعنی مبنای وحدت وجود و ادله و ثمرات آن را بررسی خواهیم نمود .

ص: 16

بخش اول : اصالت وجود

اشاره

ص: 17



### مقدمه اول : واقعیت داشتن عالم

عالم واقعیت دارد و خیال و وهم نیست . یعنی منکر حقیقت دار بودن جهان نباشیم و سوفسطی گری را مردود بدانیم زیرا اگر در اینکه عالم دارای واقعیت است شک داشته باشیم دیگر نزاع بر سر اینکه چه چیز در خارج اصیل است سالبه به انتفاء موضوع است . (1)

### مقدمه دوم : معانی اصالت

« واژه اصالت در لغت به معنای ریشه ای بودن در مقابل فرعیت به معنای شاخه ای بودن به کار می رود » . (2)

در این مسأله سه معنا برای واژه اصالت ذکر شده است :

1\_ « اصیل » به معنای « بالذات » . مراد از « اصیل » در این بحث چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض ، و تحقق و موجودیتش از آن خود اوست نه آنکه به واسطه چیز دیگری به موجودیت ، متصف شده باشد . (3)

ص: 19

---

1- مراجعه نمائید به مجموعه آثار استاد مطهری : 6 ، 481.

2- آموزش فلسفه : 1 ، 296 .

3- هستی و چیستی در مکتب صدرائی : 21 .

ملاً صدرا از این معنا این گونه تعبیر می کند :

« الموجود بالذات وبالأصله \_ ههنا \_ لا محاله نفس الوجود ، لا نفس الماهیه » . (1)

2\_ « أصالت به معنای تحقق و منشأیت آثار » . (2)

ملاً صدرا نیز این معنا را بازگو می کند :

« لأنَّ الوجود فی عرفهم ما یكون مبدأ الآثار ومنشأ الأكوان » . (3)

3\_ « أصالت به معنای عینیت و خارجیت در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است » . (4)

### مقدمه سوم : غیریت وجود از ماهیت

« دو مفهوم \_ وجود و ماهیت \_ غیر هم اند . این مقدمه نیز قضیه ای است وجدانی : جایگاه مفهوم درون ماست ، و همان گونه که همه حالات درون ، وجدانی است مفهوم نیز چنین است . بالوجدان در می یابیم که مفاهیمی چون انسان و واجب و سبزه و ممکن و ستاره ، غیر از مفهوم وجودند .

این نظریه در مقابل گروهی مانند ابوالحسن اشعری است که قائل شده اند که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت یک چیزند » . (5) (6)

فلاسفه در جواب آنان مسأله غیریت وجود از ماهیت را مطرح کردند که از آن با عنوان « زیادت وجود بر ماهیت در ذهن » تعبیر می شود .

ص: 20

---

1- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین : 189 .

2- هستی از نظر فلسفه و عرفان : 83 .

3- اسفار : 2 ، 346 .

4- مجموعه آثار استاد مطهری : 6 ، 496 .

5- هستی و چیستی در مکتب صدرائی : 14 .

6- مراجعه نمایند کشف المراد : 34 . شرح المنظومه : 2 ، 88\_89 . اسفار : 1 ، 243 .

« مقصود از وجود معنا و محکمی وجود و به تعبیر ملا صدرا، حقیقت وجود است نه مفهوم آن(1)، منتها چون « وجود » دو گونه مفهوم(2)، و طبعاً دو گونه معنا و محکمی دارد، یکی مفهوم و معنای مصدری (بودن) و دیگری مفهوم و معنای اسم مصدری (هستی) به این نکته نیز باید اشاره کنیم که در بحث اصالت وجود، مراد از وجود، معنای اسم مصدری یا حاصل مصدری آن است. مقصود از اسم مصدر، در اینجا، اسمی است که بر حاصل یک فعل یا عمل دلالت دارد، بی آنکه در آن توجه به فاعل یا معنای حدوث و تجدد ملحوظ باشد ... .

اینکه در این بحث، مقصود از وجود، معنای مصدری آن نیست کما بیش روشن است، اما شاید بتوان دلیل آن را این گونه نیز بیان کرد که اگر کسی به اصیل بودن وجود

به معنای مصدری آن قائل باشد، باید اصالت سه چیز را بپذیرد، زیرا اصالت وجود، بدین معنا، عبارت خواهد بود از اصالت « هستی به اضافه نسبت آن با چیزی مانند انسان » یعنی علاوه بر هستی باید « نسبت » آن نیز بالذات موجود باشد، و از آنجا که قوام نسبت به طرفین است و نسبت نمی تواند موجود شود مگر آنکه طرفین آن موجود باشند، باید انسان نیز بالذات موجود باشد .

بنابراین اصالت وجود به اصالت سه چیز انجامید: هستی، نسبت، انسان، در حالی که هیچ کس به چنین اصالت وجودی قائل نیست، و اساساً یکی از مقدماتی که صاحبان همه اقوال پذیرفته اند، آن است که واقع خارجی مورد بحث، واحد است « (3)» .

ص: 21

- 
- 1- مفهوم وجود در نزد ملا صدرا امری انتزاعی است. « إذ لا شبهه فی أنّ مفهوم الوجود امر ذهنی ». اسفار: 2، 335.
  - 2- مفهوم سومی را برای وجود ذکر کرده اند و آن معنای حرفی و ربطی بین قضایاست که در زبان فارسی از آن به « است » تعبیر می شود تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 20 ولی این معنا از محل بحث خارج است زیرا بحث از اصالت وجود یا ماهیت، بحث از معنای حرفی و ربطی در قضایا نمی باشد.
  - 3- هستی و چیستی در مکتب صدرائی: 20\_21.

برای ماهیت چند معنا ذکر شده است :

1\_ ماهیت آن چیزی است که در جواب از سؤال به ما هو گفته می شود الماهیه مشتقه عما هو ، وهی ما به یجاب عن السؤال بما هو . (1)

هر گاه پرسش از ذات شیء و نهاد و درون شیء شود در جواب آنچه بیان می شود ماهیت نامیده می شود و به آن ماهیت بالمعنی الأخص می گویند این تعریف منطقی ماهیت در مقابل وجود می باشد که در نزد فلاسفه مشهور است .

مثلاً اگر سؤال شود : الانسان ماهو ؟ جواب داده می شود حیوان ناطق . این تعریف اخصّ از تعاریف بعدی است زیرا همه مفاهیم غیر وجود را شامل نمی شود طبعاً در مورد موجوداتی به کار می رود که قابل شناخت ذهنی باشد و به اصطلاح دارای حدود وجود خاصی باشند که به صورت معقولات اولی مفاهیم ماهوی در ذهن منعکس گردند . (2) (3)

2\_ گاهی از ماهیت معنای اعم را قصد می کنند « ما به الشیء هو هو » (4) یعنی آن چیزی که شیئیت شیء و حقیقت شیء به آن است .

استاد مصباح یزدی می نویسد :

« معنای مذکور اعم است ، هم شامل معنای اول می شود و هم شامل حقیقت

ص: 22

1- شرح الاشارات والتنبیهات محقق الطوسی ج 1 ، ص 43 .

2- آموزش فلسفه ، ج 1 ، ص 295 .

3- آنچه در جواب ماهو گفته می شود عبارتست از خواصّ و لوازم و اعراض اشیاء و علم به حقیقت و نهاد اشیاء برای ما مجهول است . متبادر به ذهن از الفاظ و اسامی همان اشیاء معهود با خواصّ و لوازم آنها می باشد و اطلاع دقیق از چیستی اشیاء نیاز به تحقیقات فنی و علمی و آزمایشگاهی دارد . ابن سینا می گوید : « نحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواصّ و اللوازم و الاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الدالّه علی حقیقته ، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ و أعراض » . التعليقات : 34 . ملاً صدرا می گوید : « واعلم أنّ أفاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الأمور السماویّه والأرضیه علی وجهها وعن الاحاطه بدقائق الصنعه و عجائب الفطره » . اسفار : 7 ، 118 .

4- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاً صدرا : 334 .

عینی وجود می‌گردد، در مبحث اصالت وجود منظور از واژه ماهیت همان اصطلاح اول است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مانند انسان است زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم مفهومی است اعتباری» (1).

بعضی از فلاسفه معنای دیگری را ذکر نموده و آن را داخل در محلّ نزاع دانستند و آن عبارتست از: هر امر موجود غیر از خود وجود. بر طبق این معنا، مفهوم ماهی عبارتست از هر مفهومی، جز مفهوم «وجود» که از موجودی انتزاع گردد. این معنا اعمّ از معنای نخست است، زیرا علاوه بر ماهیات بالمعنی الأخص، شامل اموری چون امکان و وجوب و علّت و معلول و مانند آن نیز می‌شود اما اخصّ از معنای دوم است، زیرا اولاً وجود را در بر نمی‌گیرد، بلکه در مقابل وجود است و ثانیاً شامل اعدام نمی‌شود اینک در نزاع اصالت وجود یا ماهیت، مقصود از ماهیت معنای دوم آن ـ ما به الشیء هو هو ـ نیست روشن است، زیرا اصالت ماهیت، به این معنا با اصالت وجود منافات نخواهد داشت، بلکه اصالت وجود را نیز در بر خواهد گرفت...

اما از دو معنای دیگر، یعنی معنای اول و سوم کدام یک مقصود است؟ حکمای صدرایی هرگاه خواسته‌اند معنای ماهیت را در این بحث تعیین کنند، ماهیت را به «ما یقال فی جواب ما هو» معنا کرده‌اند اما به نظر می‌آید که مراد ملاً صدرا از ماهیت در مباحثی که در باب اصالت وجود آورد، معنای سوم ـ هر موجودی غیر وجود ـ بوده است. (2)

### مقدمه ششم: بحث در مصادیق است نه مفاهیم

در بحث اصالت وجود یا ماهیت، مراد از ماهیات مفهوم آنها نیست، یعنی بحث بر سر این نیست که آیا مفاهیمی مانند «انسان» یا «واجب» یا «علّت» یا «چوب» و مانند

ص: 23

1- آموزش فلسفه: 1، 296.

2- هستی و چیستی در مکتب صدرایی: 12.



آن اصیل اند یا نه، بلکه بحث بر سر واقعیتی است که هر کدام از این مفاهیم از آن حکایت می‌کند.

به سخن دیگر، مراد از ماهیت محکمی یا معنای ماهیت است، نه مفهوم آن. مفهوم، ابزار بحث است، خودش محل بحث نیست.

چنانکه مقصود از وجود نیز معنا و محکمی وجود و به تعبیر ملاحظه‌درا \_ حقیقت وجود \_ است نه مفهوم آن. (1)

## مقدمه هفتم: عدم حجیت مکاشفات

### اشاره

در مباحث آینده ذکر خواهیم کرد که قائلین به اصالت وجود و وحدت وجود معتقدند رسیدن به حقیقت وجود و کنه آن، تنها به وسیله کشف و شهود میسر است. و طالب توسط علم حضوری قادر است به درون این نظریه راه یابد. بنابراین ناچاریم اندکی درباره عدم حجیت کشف و شهود سخن بگوئیم.

کشف و شهود را قیصری این گونه تعریف می‌کند:

« اعلم أنّ الكشف لغه رفع الحجاب يقال: كشفت المرأة وجهها أي رفعت نقابها واصطلاحاً هو الاطلاع على وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمر الحقيقيه وجودا وشهودا ». (2)

تردیدی نیست که اگر سالک نفس معلوم را شهود نماید حجّت است و تمام بحث در این است که آیا مکاشفات صوفیه وصول به نفس معلوم است یا خیر؟

اکابر صوفیه در آثارشان آفاتی را برای کشف شمرده اند که دلالت دارد بر اینکه در بعضی از اوقات سالک دچار خطاء می‌شود و در خلاف واقع قرار می‌گیرد و لذا حجیت کشف غیر معصوم مخدوش می‌گردد.

ص: 24

1- همان: 20.

2- شرح فصوص فیصری 107.

در این مقام آفات مکاشفات را نام می بریم تا دلیل عدم حجیت مکاشفات روشن گردد :

### 1\_ دخالت شیاطین در شهود سالک

قیصری می گوید :

« مشاهده الصور تاره یکنون فی یقظه وتاره فی النوم وكما أنّ النوم ینقسم بأضغاث احلام و غیرها ، كذلك ما یری فی یقظه ینقسم إلى امور حقیقیه محضه واقعه فی نفس الأمر وإلى أمور خیالیه لا حقیقه لها شیطانیه وقد یخالطها بیسیر من الأمور الحقیقیه لیضلل الرائی » . (1)

### 2\_ وقوع سالک در اوهام و تخیلات فاسده

قیصری می گوید :

« إذا شاهد (أی : السالک ) أمرا فی خیاله المقيّد یصیب تاره ویخطئ أخرى وذلك المشاهد امّا أن یكون أمرا حقیقیا أولا ، فان كان فهو الذی یصیب المشاهد فيه وإلاّ فهو الاختلاق الصادر من التخیلات الفاسده » . (2)

### 3\_ بیماریهای اعصاب و روان \_ امراض دماغیه \_

قیصری می گوید :

« وللاصابه أسباب بعضها راجع إلى النفس وبعضها إلى البدن وبعضها إليهما جميعا ، أمّا الأسباب الراجعه إلى النفس كالتوجّه التام إلى الحقّ ... وأمّا الأسباب الراجعه إلى البدن صحّته واعتدال مزاجه الشخصی ومزاجه الدماغی » . (3)

ص: 25

1- همان : 100 .

2- همان : 99\_ 100 .

3- همان .

#### 4\_ تأثیر باورهای ذهنی و اعتقادی در مکاشفات

ابن عربی در موضعی می گوید: « مات رسول الله صلی الله علیه و آله وما نصّ بخلافه عنه إلى أحد ولا عینه » استاد حسن زاده در ذیل این کلام می نویسد:

« شک نیست که رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود ... باید گفت شیخ صاحب عصمت نبود ... کشف او ... به حسب معتقد و سوابق انس والفت اشتباهی روی آورد ». (1)

از همین جا می توان دریافت که شهود غیر معصوم هیچ حجیتی ندارد و نمی توان بدان اعتماد نمود.

بعضی از معاصران می گوید:

« اما گذشته از پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام دیگران برای ما مشکوک اند تا هنگامی که نخست اطمینان پیدا کنیم خلاف نمی گویند و به واقع چنین ادراک و دریافت هایی بر ایشان حاصل شده و دوم این که با قرائنی به دست آوریم و احراز کنیم که آن ادراک و یافته ها از عنایت های ربّانی است نه از القائات شیطانی و تسویلات نفسانی، در هر صورت در مورد غیر پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام اگر کوچک ترین تردیدی داشته باشیم سخن آنها برای ما ارزشی نخواهد داشت ». (2)

شاهد اینکه مکاشفات حجیت ندارد این است که در موارد زیادی جزم پیدا می کنیم که مکاشف در خلاف واقع قرار گرفته. مانند:

1\_ مواردی که کشف، خلاف نصّ قرآن است.

2\_ مواردی که کشف، مخالف تسالم جمیع مسلمین است.

3\_ مواردی که کشف، مخالف عقائد حقّه امامیه است.

4\_ مواردی نیز دو کشف متعارض بیان شده که یکی قطعا مخالف واقع است.

ص: 26

---

1- ممدالهمم: 410.

2- در جستجوی عرفان اسلامی: 39 استاد مصباح یزدی.

حال برای هر یک از اقسام مذکور مثالی ذکر می نمائیم :

مورد اول : ابن عربی درباره فرعون می گوید :

« كان قرّه عين لفرعون بالايمن الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث ، لأنه قبضه عند ايمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام » . (1)

آیه شریفه می فرماید :

« فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانَظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ \* وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ \* وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ » . (2)

مورد دوم : ابن عربی ادعا می کند در عالم مکاشفه رؤیت کرده که با حضرت عیسی علیه السلام مشترک در حکم و عدیل اوست . که این ادعا مخالف تسالم جمیع مسلمین است .

« انه ( ابن عربی ) رأى رسول الله

صلى الله عليه وآله والصدیق علی یمنه والفروق علی

یساره ... فالتفت السيد الأعلى والمورد العذب الأحلی والنور الأکشف الأجلی فرآنی وراء الختم لاشتراک بینی و بینة فی الحکم فقال له السيد : هذا عدیلک وابنک و خلیلک » . (3)

مورد سوم : ابن عربی در ذیل آیه شریفه « وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » می گوید :

« إذا ولی علیکم خلیفه عن رسولی أو التمسوه من عندکم كما شرع لکم ،

ص : 27

---

1- فصوص الحکم : 201 . لازم به ذکر است که ابن عربی در کتاب فصوص و فتوحات اعلام می دارد آنچه را در این دو کتاب می نگارد از علومی است که به او وحی شده است . « ولا أنزل فی هذا المسطور إلا ما ينزل به علی » فصوص الحکم : 45 . « فوالله ما كتبت منه حرفا إلا عن إملاء الهی والقاء ربّانی أو نفث روحانی فی روع کیانی » فتوحات : 3 ، 456 .

2- القصص : 40 \_ 41 .

3- فتوحات : 1 ، 3 .

فاسمعوا له وأطيعوا ولو كان عبدا حبشيا مجدع الأطراف ، فإن في طاعتكم آياه طاعه رسول الله صلى الله عليه وآله « (1).

مورد چهارم : ملا صدرا در موضعی می گوید :

« والقول بانتهاؤ مدّه التعذيب للكفار وان كان باطلاً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبدعه وضالاه \_ لا دعائهم تحقّق النصوص الجليّه في خلود العذاب ووقوع الإجماع من الأئمّه في هذا الباب إلا أنّ كلاً منها غير قطعّي الدلاله بحيث تعارض الكشف الصريح « (2).

ولكن در موضع دیگر می گوید :

« الذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلميه والعملية (أى الكشف) أنّ دار الجحيم ليست بدار نعيم وأنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم لكن آلامها متفتّه متجدّده على الاستمرار بلا انقطاع ، والجلود فيها متبدّله وليس هناك موضع راحه واطمينان « (3).

از توضیحات گذشته آشکار شد اگر کسی از طریق مکاشفه به نتایجی که خلاف واقع است واصل شود و قطع به شهودش پیدا کند معذور نیست زیرا چنانکه در علم اصول اثبات شده قاطعی که تقصیر در مقدمات قطعش دارد مستحق عقاب است در محلّ بحث هم سالک از طریقی که آفات متعددی دارد و حجّت نیست طیّ مسیر کرده و در خلاف واقع قرار گرفته پس مقصّر است و در نزد مولی عذری نخواهد داشت (4).

ص: 28

---

1- همان : 1 ، 264 .

2- تفسیر القرآن الکریم صدرا : 4 ، 316 .

3- العرشیه : 282 .

4- در بخش دوّم و در پاسخ به شبهه هفتم راجع به عدم عذریّت قطع حاصل از مسلک فلاسفه و صوفیه توضیحاتی بیان خواهیم کرد .

صوفیه برای شناخت مکاشفات شیطانی و اوهام از مکاشفات رحمانی، ملاکات و میزانهائی را عنوان کرده اند که آن از این قرار است:

1\_ کتاب و سنت 2\_ عقل 3\_ مرشد(1).

ولکن نحوه میزان قرار گرفتن امور مذکوره در مسلک صوفیه مورد اشکال است که آن را در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیّه» به طور مبسوط مورد بحث قرار دادیم.

و در این مقام اندکی از آن را بازگو می نمایم:

اما سنجش مکاشفات و تطبیق آن با کتاب و سنت مخدوش است زیرا آنان آیات و روایاتی را مورد استناد قرار می دهند که متشابه \_ مجمل و محتمل المعانی \_ است و هیچ ظهوری بر دعاوی آنان ندارد \_ در بخش استدلال صوفیه به آیات و روایات برای اثبات نظریه وحدت وجود در این باره بحث خواهیم نمود \_ و هرگز به روایات مفسره در ذیل آیات توجهی نمی کنند و آیات را بر عقیده خود حمل می نمایند .

اما در بخش روایات نیز استدلال آنان به چند قسم تقسیم می شود:

1\_ بعضی از عبارات را(2) حدیث قدسی می پندارند و یا از احادیث نبوی می شمارند در حالی که در هیچ منبعی از منابع عامه و خاصه نقل نشده، تنها در کتب صوفیه یافت می شود.

2\_ بعضی از روایاتی که مورد استناد قرار می دهند ضعیف السند می باشد به طوری که هیچ متفقهی در مباحث فرعی به این گونه روایات استدلال نمی کند چه برسد به مباحث اعتقادی که استدلال به روایات ضعیف هیچ وجهی ندارد .

3\_ مواردی از روایات را که مورد استدلال قرار می دهند مجمل و متشابه است و دارای احتمالات متعدده است که اگر به محکمت رجوع شود معنای آن روشن می گردد ولی در مواردی بدون در نظر گرفتن محکمت، به متشابه استناد می نمایند .

و اما میزان قرار دادن عقل نیز برای سنجش مکاشفات مورد مناقشه است .

ص: 29

1- تمهید القواعد : 406 . شرح فصوص قیصری : 100 ، 101 .

2- مراجعه نمایند به کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیّه» ص 209 انتشارات دلیل ما .

توضیح: صوفیه با عقل و مدرکات آن به طور گزینشی برخورد می نمایند. اگر مدرکات عقلیه مخالف دعاوی آنان باشد عقل را تخطئه می کنند و می گویند دریافت های باطنی وراء ادراکات عقلی است و مرتبه مکاشفات را فوق عقل معرفی می کنند.

ملاً صدرا می گوید:

« يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه ، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ... فكيف حكم امثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريّة بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته ؟ » (1)

و اگر بتوانند دلیلی برای مکاشفات اقامه کنند آنگاه از عقل تجلیل می کنند خلاصه آنکه عقل را مشروط به اینکه مکاشفات را تأیید نماید می پذیرند.

ابن عربی می گوید:

« لهذا يقال في علوم النبوة والولاية أنّها وراء طور العقل ، ليس للعقل فيها دخول بفكر ، لكن له القبول خاصّه عند سليم العقل الذي لم تغلب عليه شبهه خياليه فكريه يكون من ذلك فساد نظره » . (2)

بنابراین عقل تنها باید تصدیق نماید و آن کسی که تصدیق کند سلیم العقل است و آن کسی که مسأله را مورد تحقیق و بررسی قرار دهد و مناقشه کند دارای شبهه و فساد رأی می باشد.

ملاً صدرا درباره کسی که برهان عقلی بر خلاف مکاشفات صوفیه اقامه می نماید می گوید:

« إِيّاك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزه خاليه عن البرهان من قبيل المجازفات

ص: 30

---

1- اسفار : 2 ، 322 .

2- فتوحات مکیه : 4 ، 261 .

التخمينية أو التخيلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك . وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحكمية ناش عن قصور الناظرين ، وقلة شعورهم بها ، وضعف احاطتهم بتلك القوانين « (1).

حاصل آنکه میزان قرار گرفتن عقل برای سنجش مکاشفات را در صورتی می پذیرند که عقل آنان را تأیید نماید و برهانی بر خلاف شهودشان اقامه نکند . پس در حقیقت میزان بودن عقل در نزد آنان پذیرفته نشده بلکه مؤیدیت عقل پذیرفته شده است . ولذا اگر در موردی عقل با دعاوی آنان مخالفت نماید ، با این بهانه که مرتبه مکاشفات فوق براهین عقلیه است \_ طور وراء طور العقل \_ یا ضعف احاطه معترض بر قوانین حکمیه و نظائر آن ، برهان عقلی را نمی پذیرند .

بنابر اعتقاد ابن عربی و ملاً صدرا اگر ادعایی از جانب مشایخ صوفیه مطرح شود که بر خلاف ادراکات عقلی باشد ، نباید آن را انکار کرد بلکه می بایست عقل خود را تخطئه نموده \_ در بیان ثمرات وحدت شخصی وجود توضیح خواهیم داد که آنان با مدرکات بدیهی عقلی مخالفند \_ .

برای نمونه چند مورد را نقل می کنیم که مکاشفات آنان مخالف حکم عقل است .

1 \_ اگر کسی اندک آشنائی با مباحث توحیدی داشته باشد می داند که رؤیت حق تعالی در شرع (2) مردود است و در نزد عقل ذاتا ناممکن است زیرا که مستلزم تجسیم و محدودیت اوست .

ولی ابن عربی مدعی است که در مکاشفه خداوند متعال را رؤیت کرده . می نویسد :

« فرأيت الحقّ تعالی فی النوم فقال لی عزّوجلّ ... » .

« رأیت الحق فی النوم مرّتين وهو یقول لی : أنصح عبادی » (3).

ص: 31

1- اسفار : 2 ، 314 .

2- عن ابراهیم الکرخی ، « قال : قلت : للصادق علیه السلام : إنّ رجلاً رأى ربّه عزّوجلّ فی منامه فما یكون ذلك فقال ذلك رجل لا دین له ، إنّ الله تبارک وتعالی لا یرى فی الیقظه ولا فی المنام ولا فی الدنیا ولا فی الآخره » ، البحار : 4 ، 32 .

3- فتوحات : 1 ، 603 \_ همان : 1 ، 334 .



2\_ او در موضعی دیگر مکاشفه ای را نقل می کند که با عفت و ادبی که در نزد عقل و شرع(1) مستحسن است تنافی دارد :

« فانظر ما أعجب هذا وبيّنا أنا أقيّد هذه المسأله من الكلام في الطبيعه إذ غفوت فرأيت امّی وعليها ثياب بيض حسنه فحسرت عنها ذيلها إلى أن بدا لي فرجها فنظرت إليه ثم قلت لا يحلّ لي أن أنظر إلى فرج امّی فسترته وهي تضحك فوجدت نفسي قد كشفت في هذه المسأله وجهها ينبغي أن يستر فسترته بألفاظ حسنه بعد كشفه قبل أن أرى هذه الواقعه فكانت امّی الطبيعه والفرج ذلك الوجه الذي ينبغي ستره والكشف اظهاره في هذا الفصل والتغطيه بذلك الثوب الأبيض الحسن ستره بالفاظ وعبارات حسنه » .(2)

3\_ ابن عربی ادعای دیگری را مطرح می کند که در نزد عقل عاداتا مستحیل است .

او می نویسد :

« واتفق لي مع بنت كانت لي ترضع يكون عمرها دون السنه ، فقلت لها : يا بنیه \_ فأصغت إليّ \_ ما تقول في رجل جامع امرأته فلم ينزل ، ما يجب عليه ؟ فقالت : يجب عليه الغسل ، فغشي علي جدّتها من نطقها هذا شهدته بنفسی » .(3) (4)

ص: 32

---

1- عن الإمام علي عليه السلام : « الدين والأدب نتيجه العقل » غرر الحكم : 84 ، 1377 . عن الإمام المجتبی عليه السلام : « لا أدب لمن لا عقل له : البحار » 75 ، 111 .

2- فتوحات : 4 ، 430 \_ 431 .

3- همان : 1 ، 670 .

4- ابن عربی درباره شخصی ادعا می کند که چهار سال خوردن و آشامیدن را ترک کرد که این امر عاداتا محال است . « أمّا مثل أبي عقل فمجنون مأخوذ عنه بالكليّه ولهذا ما أكل و ما شرب من حين أخذ إلى أن مات وذلك في مدّه أربع سنين بمكّه فهو مجنون أي : مستور مطلق عن عالم حسّه » . همان : 1 ، 248 در ثمره سی ام وحدت شخصی وجود بیان خواهیم کرد که آنان قائل به جواز اجتماع نقيضين و ضدّين می باشند .

دختر بچه شیر خواره ای که عمرش کمتر از یکسال می باشد چگونه قادر است موضوع و حکم مسأله فقهیه مربوط به بزرگسالان را درک نماید و سپس مانند یک فقیه جواب بگوید با اینکه نه نبی و نه امام است تا بگوئیم اعجاز ، شأن اوست ؟!

از نگاه ابن عربی ردّ و انکار این گونه مکاشفات دلالت بر فساد رأی و شبهه خیالیه منکر آن می کند و از منظر ملا صدرا منکر مکاشفات کم شعور و ضعیف الاطلاع بر قوانین حکمیّه است .

و اما مرشد نیز مانند سالک معصوم نیست و لذا میزان قرار دادن مرشدی که تمام آفات مذکوره در شهود او جریان دارد ، راه به جانی نمی برد زیرا لا حجت هیچ گاه حجت ساز نمی شود .

علاوه آنکه ، به اعتراف اهل فنّ ، (1) واقع شهود قابل بیان نیست و به وسیله الفاظ و مفاهیم نمی توان آن را ابراز کرد زیرا که در این قالب ها نمی گنجد لذا سنجیدن مکاشفات بوسیله موازین مذکوره ، تنها سنجش معلوم حصولی می باشد نه معلوم حضوری در حالی که آنچه که هدف سالک است و در صدد سنجیدن آن است معلوم حضوری است پس « ما قصد لم یوزن وما یوزن لم یقصد » .

### تحریر محلّ نزاع در مبحث اصالت وجود

علامه طباطبائی محلّ بحث را این گونه بیان می نماید :

« إنّ لا نرتاب فی أنّ هناک أمورا واقعیه ذات آثار واقعیه لیست بوهم

ص: 33

1- قیصری می گوید : « فهو بذاته آخذ من الله العليم المعانی الغیبیه من غیر واسطه ... ثم فی مرتبه السّر ، ثم فی مرتبه الخفیّ بحسب مقامیها ، ولا تمکن إليه الاشاره ولا یقدر علی اعرابها العبارة » . شرح فصوص قیصری 110 . ابن سینا می گوید : « هناک درجات لیست أقلّ من درجات ما قبله آثرنا فیها الاختصار فإنّها لا یفهمها الحدیث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا یکشف المقال عنها غیر الخیال ، ومن أحبّ أن یتعرّفها فلیتدرّج إلى أن یصیر من أهل المشاهده دون المشافهه ، ومن الواصلین إلى العین دون السامعین للأثر » . شرح الاشارات و التنبیّات : 3 ، 390 محقق طوسی .

الواهم ثم تنتزع من كل هذه الأمور المشهوده لنا في عين الله واحد في الخارج ، مفهومين اثنين كل منهما غير الآخر مفهوما وان اتحدوا مصداقا وهما الوجود والماهيه كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه الله انسان والله موجود .

وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما فذهب المشاؤون إلى أصاله الوجود ونسب إلى الاشرائيين القول بأصاله الماهيه « (1) ».

به عبارت دیگر هرگاه به امور خارجیه نظر می افکنیم ، ذهن از آنها دو مفهوم \_ هستی و چیستی \_ را انتزاع می کند که هر کدام غیر دیگری است و اگر چه در مصداق متحد می باشند مثلاً ذهن از انسان در خارج دو چیز انتزاع می کند 1 \_ انسان ، 2 \_ وجود

و سپس مفهوم ماهیت را موضوع و مفهوم وجود را محمول قرار می دهد و قضیه « الإنسان موجود » را تألیف می کند .

حال بین فلاسفه اختلاف واقع شده که کدام یک از آن دو در خارج متحقق بالذات است ؟ یا کدام یک از آن دو عینیت و خارجیت دارد ؟ و یا کدام یک از آن دو منشأ آثار خارجی می باشد ؟ \_ معانی مذکور در مقدمه دوم ذکر شد \_ .

در این مسأله دو نظریه مطرح گردیده که قبل از بیان آن ، ذکر این نکته مناسب است : اگر بخواهیم بدانیم که فیلسوف یا متکلمی قائل به چه مبنائی است . اصالت وجود یا اصالت ماهیت را پذیرفته است ابتداء باید دید چه تعریفی از ماهیت و وجود ارائه می دهد .

آیا ماهیت را امر واقعی و دارای ما بازاء خارجی معرفی می کند و وجود را امر اعتباری و انتزاعی می شمارد و یا بالعکس ماهیت را امر اعتباری یا عدمی و وجود را امر حقیقی و دارای ما بازاء خارجی قلمداد می کند ؟ و یا اینکه هر دو را امر حقیقی و

واقعی بشمار می آورد ؟

در صورت اول قائل به اصالت ماهیت است و در صورت دوم قائل به اصالت وجود

ص: 34

است و در صورت سوم قائل به عینیت وجود و ماهیت است که به تعبیر دیگر ملتزم به اصاله الوجود و الماهیه معا می باشد. (1)

پس با تعریفی که برای هر یک از ماهیت و وجود ارائه نموده اند می توان مبنای باحثین را تعیین کرد. و نباید در انتساب هر یک از نظریات مذکور به افراد، تنها به تعریف او از وجود اکتفاء کرد بلکه باید دید آیا او ماهیت را امر واقعی و حقیقی می شمارد یا خیر آن را انتزاعی یا عدمی معرفی می کند؟ زیرا هر یک از این امور مؤثر در تعیین مبنای اوست. (2)

### پیشینه نظریه اصالت ماهیت

از توضیحات قبل روشن شد که قائل به نظریه اصالت ماهیت معتقد است، ماهیت امر واقعی و حقیقی است و آنچه در خارج متحقق بالذات است، مصداق ماهیت است و وجود امر اعتباری و انتزاعی است.

استاد مصباح یزدی می نویسد:

(پیش از فارابی تقریباً همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت دور می زد، دست

ص: 35

1- قول عینیت وجود و ماهیت به معنای اینکه هر دو متحقق بالذات باشند مورد قبول فلاسفه نیست و اشکالاتی را بر آن وارد نموده اند ولی بعضی از فلاسفه این قول را با تفسیر خاصی پذیرفته است. که در تفسیر اول نظریه اصالت وجود آن را نقل خواهیم کرد.

2- بعضی گفته اند: نزاع بین قائلین اصالت وجود و اصالت ماهیت لفظی است زیرا گروه اول آنچه را که در خارج واقعیت عینی دارد وجود نامیده اند و گروه دوم واقعیات عینی را ماهیت نامگذاری کرده اند ولی این گفتار صحیح نیست. زیرا قائلین به اصالت وجود ملاً صدرا آنچه در خارج است را مصداق وجود می دانند و وجود را امری بسیط می شمارند پس تمام احکام و خواص ماهیات مانند ترکب و اختلاف و تباین بین اشیاء اعتباری و بدون ما به إزاء خارجی می گردد بنابراین زمینه و مبنا برای نظریه وحدت وجود \_ که دارای ثمرات فراوان اعتقادی و معرفتی است \_ فراهم می شود ولی قائلین به اصالت ماهیت آنچه در خارج است را مصداق ماهیت می دانند، بنابراین تمام احکام و خواص ماهیات از قبیل ترکب و اختلاف و تباین بین اشیاء حقیقی و دارای ما به إزاء خارجی می گردد پس اشتراک در ذات و حقیقت بین اشیاء منتفی خواهد شد و تباین ها حقیقی شمرده می شود و در نتیجه جایگاهی برای نظریه وحدت وجود باقی نمی ماند و آثار و ثمرات آن نیز منتفی می گردد پس نزاع بین دو نظریه معنوی است.

کم به صورت ناخود آگاه مبتنی بر اصالت ماهیت می شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده نشانه روشنی برگرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد ... او (ملاً صدرا) قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسأله مستقلاً مطرح نبوده و مفهوماً آن کاملاً بیان نشده بوده است، به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگی های مکتب مشائی و قول به اصالت ماهیت را از خصائص مکتب اشراقی به شمار آورد، و به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل بیابد بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالت ماهیت سازگارتر است. (1)

استاد مطهری می گوید :

« خود ملاً صدرا که پایه گذار اصالت وجود است مثل همه مسائل دیگر که همیشه دست و پا می کند که در میان قدماء نیز طرفدارانی برای نظریه خود پیدا کند در میان حرفهای بوعلی هرجا اشاره ای به این مطلب دیده استفاده کرده است. از حرفهای بهمنیار پیدا کرده، از کلمات خواجه پیدا کرده است البته در میان حرفهای اینها حرف هایی که بوی اصالت وجود می دهد هست، اما این غیر از این است که این مسأله برایشان مطرح بوده است و آنگاه این نظریه را انتخاب کرده اند، دلیلش هم این است که خلافتش را در جای دیگر گفته اند.

ملاً صدرا دیگر آن جایی را که بوعلی بر خلاف اصالت وجود سخن گفته است مطرح نمی کند چون به قول خودش مردم وحشت می کنند از اینکه یک شخصی یک حرف را ابتکار کند و بگوید قدماء اصلاً این حرف را نگفته اند لذا برای اینکه دیگران وحشت نکنند و بگویند من تنها نیستم دیگران هم هستند

ص: 36

کوشش می کند از حرفهای دیگران هم شاهد و مؤید بیاورد ولی این غیر از این است که ما واقعاً بخواهیم تحقیق کنیم بینیم بوعلی چنین حرفی دارد یا ندارد. من خودم می توانم موارد بسیاری از حرفهای بوعلی را پیدا کنم که بر مبنای اصالت ماهیت است» (1).

در این مقام ذکر این امر مناسب می باشد که بعضی از قائلین اصالت وجود چنین جلوه می دهند که همه اساطین فلسفه معتقد به اصالت وجود بوده اند. می گویند:

« اعلم انّ اصاله الوجود واعتباریه الماهیه امر أصیل قویم عند اساطین الحکمه ومشایخ العرفان قدیما وحدیثا إلا انّ الشیخ شهاب الدین الاشرافی السهروردی تقوّه اولاً باصاله الماهیه واعتباریه الوجود وعدم تحقّقه فی الأعیان وهو اول من أبداع تلك الشبهه ثم استبصر بكونها واهیه موهونه» (2).

تتبع در آثار فلاسفه و متکلمین نشان می دهد که این ادعا صحیح نمی باشد آنچه از کتب ملاً صدرا و قائلین به اصالت وجود استفاده می شود این است که بیشتر اهل فلسفه و کلام در آن روزگار قائل به اصالت ماهیت بوده اند.

ملاً صدرا درباره رأی متأخرین می نویسد:

« ولیس الوجود کما زعمه اکثر المتأخرین انه من المعقولات الثانیه والأمر الانتزاعیه التي لا یحاذی بها أمر فی الخارج» (3).

و درباره رأی متقدمین می نویسد:

« واما علی مذهب طائفه من شیعه افلاطون والأقدمین القائلین بأن الوجود اعتباری ذهنی ولیس التقدّم بین الموجب التام ومعلولها إلا بالماهیه ...» (4).

ص: 37

1- شرح مبسوط منظومه: 1، 63. مجموعه آثار: 9، 63.

2- شرح المنظومه: 2، 66. تعلیقه استاد حسن زاده آملی.

3- اسفار: 9، 185.

4- مبدء و معاد: 49.

درباره اشراق می گوید :

« انّ للقائلين باعتباريه الوجود وكونه من المعقولات الثانيه والاعتبارات الذهنيه حججا قويّه سيّما ما ذكره الشيخ الاشراقي في حكمه الاشراق والتلويحات والمطارحات فانّها عسير الدفع دقيق المسلك » . (1)

شواهد ، گویای این است که نظریه اصالت ماهیت مشهور و شایع بوده و ملاً صدرا خود نیز از مدافعان سر سخت اصالت ماهیت بوده است .

او می گوید :

« إتي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريه الوجود وتأصل الماهيه حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّنا أنّ الأمر بعكس ذلك » . (2)

« واعلم أنّ القوم إنّما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهويه الخارجيه وذهابهم إلى أنّ الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنيه والمعقولات الثانيه التي لا يحاذي لها أمر في الخارج » . (3)

در این کلام نیز نظریه اصالت ماهیت را به قوم (فلاسفه) نسبت می دهد که این هم دلالت بر شهرت و شایع بودن آن می کند سبزواری می گوید :

« قد جمع جمّ غفير منهم بين اعتباريه الوجود ونفى التشكيك في الماهيه » . (4)

محقق اصفهانی می نویسد :

« لعلّ ذهاب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعه لذهاب المشهور من الحكماء والمتكلمين إلى اصاله الماهيه » . (5)

ص: 38

1- شواهد الربويه : 13 .

2- اسفار : 1 ، 48 \_ 49 .

3- همان : 7 ، 294 .

4- شرح المنظومه : 2 ، 69 ، 115 .

5- نهایه الدرايه : 1 ، 483 .

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد می نویسد :

« لیس الوجود معنی به تحصل الماهیه فی العین بل الحصول » .

فیاض لاهیجی در ذیل این کلام می گوید :

« هذا ردّ لما ذهب إليه جماعه من أتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمّة إلى الماهية ، وكون الماهية موجودة بها ، فعندهم المَجْعُول بالذات والصادر من الجاعل بالحقیقه إنّما هو الوجود ، والماهية من حيث هي غير مجعوله ، ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعوله بالعرض ، وهذا المذهب بظاهره سخیف جدّاً وقد أبطله شيخ الاشراف في كتاب الاشراف وغيره بما لا مزيد عليه » . (1)

میرداماد می نویسد :

« لعلّ الحقّ لا يتعدّى مجعولیه الماهیات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله عزّ وجلّ « وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورِ » على معنی أنّ اثر الجاعل وما یفیضه ویدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهیه ثمّ يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودیه » . (2)

اینکه اکثر فلاسفه و متکلمین در آن روزگار قائل به اصالت وجود نبوده اند را می توان از شواهد دیگری نیز تشخیص داد :

1\_ بیشتر آنان ماهیت را به امر واقعی و حقیقی تعریف نموده اند و آن را به امر اعتباری و انتزاعی یا عدمی معرفی نموده اند .

و هر کس که ماهیت را دارای ما بازاء خارجی بدانند لا جرم یا باید ملتزم به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود شود و یا اگر وجود را نیز امر حقیقی بدانند باید قائل به

ص: 39

1- شوارق الإلهام : 52 .

2- مصنفات میرداماد : 10 .



عینیت وجود و ماهیت در خارج شود\_ اصالت هر دو\_ و معقول نیست ماهیت را امر حقیقی بشمارد و با این حال قائل به اصالت وجود باشد .

مثلاً ابن سینا درباره ماهیت می گوید :

« انّ لكلّ شیء ماهیه هو بها ما هو ، وهی حقیقته بل ذاته » . (1)

مرحوم خواجه می نویسد :

« الماهیه مشتقّه عما هو ، وهی ما به یجاب عن السؤال بما هو » . (2)

مرحوم علامه حلی می نویسد :

« کلّ شیء له حقیقه هو بها ما هو ، فالإنسانیه من حیث هی انسانیه حقیقَه » . (3)

شیخ اشراق نیز می نویسد :

« الماهیه عرفوها بانّها هی ما به الشیء هو ما هو » . (4)

2\_ مشهور فلاسفه و متکلمین و منطقیین ، ماهیت را عبارت از ذاتیات و مقومات شیء می دانستند چرا که در جواب ما هو ، حدّ تام که مشتمل بر جنس و فصل قریب است می آوردند . (5) و معقول نیست مقوم شیء امر اعتباری باشد .

مثلاً در جواب الانسان ما هو ؟ می گفتند « حیوان ناطق » این جواب را ذاتی و مقوم انسان می شمردند وقائل بودند که درون و نهاد انسان از حیوانیت و ناطقیت تشکیل شده است به طوری که هر یک از این جنس یا فصل منتفی شود انسان در خارج منتفی می گردد .

ص: 40

1- الشفاء المنطق : 28 .

2- شرح الاشارات و التنبیهات محقق طوسی : 1 ، 43 .

3- كشف المراد : 126 .

4- مصنفات شیخ اشراق : 1 ، 362 .

5- المنطق : 98 \_ 99 .

این امور حاکی از این است که آنان ماهیات \_ که در نزد آنان مقوم اشیاء است \_ را داری ما بازاء خارجی به شمار می آورند زیرا که ماهیات را بر اساس مشاهدات و محسوسات و ادراکات روشن عقلی تعریف می نمودند چون هر عاقلی به وضوح درون و نهاد اشیاء خارجی را حقیقی و واقعی می داند مثلاً عقلاء عالم شک ندارند که نهاد و بنیان آتش و آب حقیقی هستند نه اعتباری .

3\_ شاهد دیگری که دلالت می کند بر اینکه اکثر فلاسفه و متکلمین در آن اعصار قائل به اصالت وجود نبوده اند و ماهیت را امر واقعی و حقیقی می دانستند این است که آنان در جواب ما هو جنس و فصل می آورند یعنی شیء را به امر مرکب تعریف می نمودند و روشن است که ماهیاتند که محلّ ترکیب می باشند. (1)

این خود دلیل بر این است که آنان قائل به اصالت وجود نبوده اند زیرا وجود بنابر نظریه اصالت وجود امری بسیط است، (2) بنابراین نباید در جواب ما هو، امری مرکب گفته شود چون بنابر نظریه اصالت وجود، قوام و حقیقت شیء عبارتست از وجود و آن هم امری بسیط است و تمام ترکیبها که از خواصّ ماهیات هستند اعتباری و انتزاعی است .

4\_ در کتب فلسفی و منطقی مباحثی از قبیل ذاتی و عرضی و جوهر و عرض ( مقولات عشر ) مطرح شده که تمام این مباحث از فروع ماهیاتند که همه آنها در نزد آنان امور حقیقی و واقعی می باشد و این خود شاهد دیگری است که آنان ماهیات را امور واقعی و حقیقی به شمار می آورند زیرا معقول نیست که فرع، حقیقی باشد و اصل \_ ماهیت \_ اعتباری باشد .

5\_ شاهد دیگری که دلالت می کند بیشتر فلاسفه و متکلمین ماهیات را امور حقیقی و واقعی قلمداد می کردند این است که آنان معقولات را بر دو دسته تقسیم می کردند .

ص: 41

---

1- لأنّ الماهیه مثار الكثره وفطرتها الاختلاف . شرح المنظومه : 2 ، 74 .

2- أنّ الوجود حقیقه عینیه بسیطه . مشاعر : 7 .

جرجانی می گوید :

« المعقولات الأولى ما يكون بازائه موجود في الخارج كطبيعه الحيوان والإنسان فأنهما يحملان على الموجود الخارجي كقولنا زيد انسان والفرس حيوان .

المعقولات الثانيه ما لا يكون بازائه شيء فيه كالنوع والجنس والفصل فأنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجيه » (1).

استاد مصباح یزدی می نویسد :

مفاهیم ماهوی ، معقولات اولی مفاهیمی هستند که ذهن انسان به طور خودکار و بدون نیاز به مقایسات و تعلمات آنها را از موارد جزئی انتزاع می کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی .(2)

این خصوصیتی را که برای معقولات اولی ذکر کرده اند حاکی از آن است که آنان ماهیات را امور واقعیه و حقیقیه می دانستند زیرا آن را دارای ما بازاء خارجی معرفی کرده اند .

البته یادآوری این نکته مناسب است چنانکه قائلین اصالت وجود می گویند(3) این مبحث تا قبل از زمان ملا صدرا به این سبک و گستره در میان بسیاری از فلاسفه و متکلمین مطرح نبوده است .

اما آنچه روشن است این است که شواهد و قرائن نشان می دهد که فلاسفه و متکلمین به خاطر ارتکازات عقلانی و ادراکات روشن عقلی در مباحثی که مرتبط با ماهیات اشیاء است آن را امر حقیقی و واقعی به شمار آورده اند بنابراین کسی که

ص: 42

---

1- کتاب التعريفات : 97 .

2- آموزش فلسفه : 1 ، 184 .

3- آموزش فلسفه : 1 ، 295 .

ماهیت را امر واقعی محاسبه کند دیگر صحیح نیست که قائل به نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گردد زیرا او چاره ای نداری جز آنکه یا ملتزم به تأصل ماهیت شود یا قائل به اصالت هر دو \_ عینیت وجود و ماهیت \_ گردد .

و مهم تر آنکه این شخص دیگر نمی تواند نظریه وحدت شخصی وجود را بپذیرد چون با حقیقی و واقعی شمردن ماهیات ، تکثرات امکانی را واقعی قلمداد کرده و دیگر هیچ گونه وحدتی بین واجب \_ بسیط \_ و ممکن \_ متکثر \_ معقول نمی باشد بنابراین جایگاهی برای نظریه وحدت شخصی وجود باقی نمی ماند .

البته هدف ما از مطالب مذکور اثبات نظریه اصالت ماهیت نیست بلکه ابطال گفتار کسانی است که مدعی اند نظریه اصالت وجود در نزد اساطین فلسفه امری مسلّم بوده است .

در بحث قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق اثبات خواهیم کرد که ذات حق تعالی تخصّصاً از ممکنات خارج است و ذاتاً و صفهً مباین با مخلوقات است بنابراین هر مبنایی در ممکنات داشته باشیم در باب معرفه الله بی تأثیر است یعنی چه قائل به

اصالت وجود ، و چه قائل به اصالت ماهیت باشیم ربطی به خالق تعالی ندارد چون موضوع بحث در مسأله اصالت ماهیت یا وجود ، ممکنات است و حقّ تعالی از آن خارج است .

## نظریه اصالت وجود

### اشاره

گروهی وجود را متحقق بالذات یا دارای عینیت خارجی و یا منشأ آثار می دانند \_ معانی مذکور در مقدمه دوم ذکر شد \_ و ماهیات را امور اعتباری و انتزاعی می شمارند نظریه مذکور رأی ملاً صدرا است که کلمات او را در این زمینه نقل می کنیم قبل از بیان آن ، دو مقدمه را باید یادآور شویم :

اول : نظریه اصالت وجود مبتنی بر اشتراک معنوی مفهوم وجود است یعنی وجود

مفهوم عام و گسترده ای دارد که بر همه موارد صدق دارد و مشترک لفظی نیست که دارای مفاهیم متعدده باشد. (1)

دوم: ملا صدرا به مناسبت های مختلف ماهیت را تعریف می کند او ماهیت را امری اعتباری و انتزاعی معرفی می نماید:

1\_ « فأن ماهیه کلّ شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج وظلّ له ». (2)

2\_ « الوجود هو الأصل فی الموجودیه و الماهیه منتزعه منه ». (3)

3\_ « فکما أنّ العکس یوجد بوجود ذی العکس و یتقدّر بتقدّره و یتشکل بتشکله و یتکّیف بتکّیفه و یتحرّک بتحّرک و یسکن بسکونه و هکذا فی جمیع الصفات الّتی تتعلّق بها الرؤیه کلّ ذلک علی طریق الحکایه و التخیل لا علی طریق الأصاله و الاّ تصاف بشیء منها بالحقیقه ، فکذلک حال الماهیه بالقیاس إلی الوجود ، فإنّ الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیّه ». (4)

4\_ « الماهیات إنّما تنتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها ، لا تأصل لها فی الثبوت ، بل ینتزعها العقل من الوجود ثمّ یصفها به و یحمّله علیها ». (5)

بنابراین ماهیت ما بازاء خارجی ندارد و امر حقیقی و واقعی نیست ، خیالی از وجود است .

او معتقد است که هر چه غیر از وجود است ماهیت می باشد و امر اعتباری است و اساساً اعتقادی به واقعیتی غیر از وجود ندارد .

ص: 44

---

1- مجموعه آثار : 9 ، 42 ، تعلیقه علی نهایه الحکمه : 17 .

2- اسفار : 2 ، 236 .

3- همان : 3 ، 373 .

4- همان : 1 ، 198 .

5- همان : 2 ، 298 .

« الشیء إمّا ماهیه أو وجود إذ المراد بالماهیه غیر الوجود » . (1)

نتیجه آنکه ملاً صدرا هرگز ماهیات را امور حقیقیه و واقعیه بشمار نمی آورد بر خلاف آنچه که بعضی از فلاسفه ، این نسبت را به او داده اند که در تفسیر دوم نظریه اصالت وجود آن را بررسی خواهیم کرد .

## تفسیر اول نظریه ملاً صدرا

### اشاره

عقل شیء خارجی واحد را به دو چیز \_ وجود و ماهیت \_ تحلیل و آن دو را از یکدیگر جدا می کند ، پس از این تحلیل با اینکه می داند که واقع خارجی آن دو واحد است به دنبال این نکته است که وجود به تنهایی ( فی نفسه ) و جدا از هر چیزی غیر از خودش چگونه است ، و ماهیت به تنهایی ( فی نفسها ) و جدا از هر چیزی غیر از خودش چگونه است .

پس از این تأمل ادراک می کند که آنچه اساس و پایه موجودیت و تحقق است وجود است یعنی وجود بذاته موجود است . (2)

و امّا ماهیت بذاتها موجود نیست بلکه به وجود موجود است یعنی به واسطه وجود ، موجود گشته است زیرا ماهیت ( فی نفسها ) هیچ نیست مگر خودش ، یعنی نه موجود است و نه معدوم ، اگر موجود است ، به تبع وجود موجود گشته است . (3) (4)

ص: 45

1- همان : 1 ، 101 .

2- « لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ هِيَ خُصُوصِيَّةٌ وَجُودُهُ الَّتِي يَثْبُتُ لَهَا فَالْوُجُودُ أُولَى مِنْ ذَلِكِ الشَّيْءِ بَلْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِأَنْ يَكُونَ ذَا حَقِيقَةٍ كَمَا أَنَّ الْبَيَاضَ أُولَى بِكَوْنِهِ أَيْضًا مِمَّا لَيْسَ بَبَيَاضٍ وَيَعْرُضُ لَهُ الْبَيَاضُ ، فَالْوُجُودُ بَدَاةٌ مَوْجُودٍ وَسَائِرُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ الْوُجُودِ لَيْسَتْ بَدَاةً مَوْجُودَةٍ بَلْ بِالْوُجُودَاتِ الْعَارِضَةِ لَهَا وَبِالْحَقِيقَةِ أَنَّ الْوُجُودَ هُوَ الْمَوْجُودُ » . اسفار : 1 ، 39 .

3- « إِنَّ الْمَاهِيَةَ إِذَا اعْتَبِرَتْ بَدَاةً مَجْرَدَةً عَنِ الْوُجُودِ فَهِيَ مَعْدُومَةٌ وَكَذَا إِذَا اعْتَبِرَتْ بَدَاةً مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ فَهِيَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ » . مشاعر : 13 .

4- نهایه الحکمه : 18 .

بنابراین خدای متعال نیز به جعل بسیط، وجود را جعل فرموده، و ماهیات - هر چه غیر وجود - به تبع وجود جعل گردیده شده. (1)

و در خارج وجود و ماهیت عین هم اند البتّه عینیت آن دو به نحو عینیت امر اعتباری و انتزاعی با امر حقیقی و واقعی می باشد. (2) پس ماهیت و وجود در خارج یک چیزند.

ما در مقدمه نظریه ملاّ صدرا از او نقل کردیم که ماهیت امری اعتباری است و امر حقیقی و واقعی نمی باشد پس آنجائی که می گوید ماهیت و وجود در خارج عین هم اند مرادش عینیت امری حقیقی با امر اعتباری است.

و لذا از نظر ملاّ صدرا « حقیقت، ذات، قوام، هویت » همه اشیاء وجود است چنانکه می گوید:

« انّ حقیقه کلّ شیء هو وجوده الذی یترتب به علیه آثاره واحکامه ». (3)

و نیز می گوید:

« علمت انّ الوجود للشیء نفس هویته ». (4)

و نیز می نویسد:

« أنّه لا یتحقّق شیء فی العقل ولا فی الخارج إلاّ به (أی الوجود) فهو المحيط بجمیعها بذاته وبه قوام الأشیاء لأنّ الوجود لو لم یکن، لم یکن شیء لا فی العقل ولا فی الخارج بل هو عینها ». (5)

در نتیجه اسناد موجودیت و تحقق به وجود « اسناد الشیء إلى ما هو له » است زیرا

ص: 46

---

1- « بل المجعول بالذات جعلاً بسیطاً هو الوجود إذ هو الموجود بالذات والماهیه مجعوله بالعرض كما هو موجود بالعرض ». الحاشیه علی الهیات الشفاء ص 178 .

2- « لیس معنی عروض الوجود للماهیه إلاّ المغایره بینهما فی المفهوم مع کونهما أمراً واحداً فی الواقع . اسفار: 6، 50 . لا نزاع لاحد فی أنّ التمايز بین الوجود والماهیه إنّما هو فی الادراک لا بحسب العین ». اسفار: ج 1، ص 67 .

3- مشاعر: 9 .

4- اسفار: ج 1، ص 353 .

5- همان، ج 1، ص 260 .

وجود بذاته موجود است ، اما اسناد وجود به ماهیت « اسناد الشیء إلى غیر ما هو له » می باشد چون ماهیت بذاتها موجود نیست بلکه به واسطه وجود موجود است . پس اسناد موجود به ماهیت اسناد مجازی می گردد .

لازم به ذکر است که قائلین (1) به اصالت وجود این نظریه را به مشائین نسبت می دهند اما این نسبت جای تأمل دارد زیرا شواهد و قرائن متعددی \_ در ذیل قول اصالت ماهیت \_ اقامه نمودیم که مشائین نیز مانند اشراقیین ماهیات را امور حقیقیه و واقعیه به شمار می آوردند و کسی که ماهیت را دارای ما بزاء خارجی بداند ، دیگر صحیح نیست قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گردد .

حال قبل از ذکر مناقشات نظریه ملاً صدرا باید مقدمه ای را ذکر کنیم :

ص: 47

---

1- شرح المنظومه ، ج 2 ، ص 66 .





از نظر ملا صدرا مفهوم وجود و مصداق آن ، دو مقوله متفاوت و متغایرنند درباره مفهوم وجود می گوید :

(1). « إذ لا شبهه في أنّ مفهوم الوجود أمر ذهني ».

اما درباره حقیقت وجود و مصداق آن می نویسد :

(2). « إنّ الوجود حقيقه عينيه بسيطه ».

(3). « إنّ الوجود هو نفس الأمر العيني الخارجي ».

حقیقت وجود و مصداق آن ، امری از سنخ امور کشفی و شهودی است و تصوّر آن ممکن نیست .

(4). « حقيقه الوجود لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى ».

(5). « حقيقه الوجود هي عين الهويه الشخصيه لا يمكن تصوورها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى ».

ص: 49

---

1- اسفار : 2 ، ص 335 .

2- مشاعر : 7 .

3- اسفار : 7 ، 294 .

4- همان : 1 ، ص 256 \_ 257 .

5- همان : 6 ، ص 84 \_ 85 .

بنابراین وصول به حقیقت عینی وجود تنها از راه کشف و علم حضوری ممکن است کما اینکه ادات حصر گویای این مطلب است، زیرا مرادش از حقیقت وجود، ذات اقدس حق تعالی می باشد.

می گوید:

«المشهد الأوّل فی الاشارة إلى حقیقه الوجود وإنّها عین ذات المعبود» (1).

«أنّه تعالی عین حقیقه الوجود الذی به یوجد سائر الأشياء» (2).

پرسشی که مطرح می شود این است که آیا مفهوم وجود که از امور ذهنیه و از سنخ علوم حصولیه است می تواند حاکی از حقیقت وجود و مصداق آن که از سنخ علم حضوری است باشد یا خیر؟

از نظر ملا صدرا جواب منفی است. او قائل است که مفهوم وجود هیچ گاه نمی تواند حکایت و گزارشی از مصداق وجود ارائه کند.

می گوید:

«حق القول فیهِ (أی الوجود) أن یقال أنّهُ من الهویات العینیّه التی لا یحاذیها أمر ذهنی ولا یمکن الاشارة إلیها إلاّ بصریح العرفان الشهودی» (3).

و نیز می گوید:

«الوجود لا یمکن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصوره مساویه له، إذ تصور الشیء العینی عباره عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العین إلی حدّ الذهن فهذا یجری فی غیر الوجود».

و اما الوجود فلا یمکن ذلك إلاّ بصریح المشاهده وعین العین دون اشاره

ص: 50

---

1- مفاتیح الغیب: 321.

2- همان: 323.

3- اسفار: 9، ص 185.

الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان ، واذ ليس له وجود ذهني ، فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات وما يوجد به من الماهيات وعوارضها ، وهو في ذاته امر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا أيضا يحتاج في تحصيله إلى ضميمة قيد فصلی أو عرضی مصنف أو مشخص « (1) (2) »

« ... فليس للوجود ، وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني ، فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته امر بسيط متشخص بذاته ، لا جنس له ولا فصل » (3) .

بنابراین هیچ مفهومی نمی تواند حاکی از حقیقت وجود باشد زیرا هر مفهومی را در نظر بگیریم معروض کلیت و جزئیت و ... قرار می گیرد در حالی که حقیقت وجود امری بسیط و عین تشخص است پس از همه امور ذهنی مانند کلیت و جزئیت و نظائر آن مبرا است .

حال دلیل اینکه چرا تنها از راه کشف و شهود (4) می توان به حقیقت عینی وجود واصل شد چیست ؟

ص: 51

1- الشواهد الربوبية : 6 .

2- استاد مصباح یزدی می گوید : « با مفهوم وجود نمی توان حقیقت عینی وجود را شناخت ، بلکه اصلاً عقل نمی تواند حقیقت هستی را درک کند زیرا کار عقل ، درک مفاهیم است . مفاهیم امور ذهنی هستند و خارجیت با ذهنیت قابل اجتماع نیست ، تنها راه شناخت هستی خارجی علم حضوری است » . شرح الاسفار الاربعه ، 1 ، ص 148 ، نگارش محمدتقی سبحانی .

3- . المشاعر : 7 .

4- تمام اموری که از سنخ علوم حضوری می باشند قابل بیان و تصویر ذهنی نیستند و این امر اختصاص به حقیقت وجود ندارد . قیصری بعد از توضیح اقسام و مراتب شهود می گوید « ولا يقدر على اعرابها العبارة » . شرح فصوص قیصری : 110 . ابن سینا می گوید : « هناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال غير الخيال ، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر » . شرح الاشارات والتنبيهات : 3 ، 390 ( المحقق الطوسي ) .

ملاً صدرا دلیلش را این گونه توضیح می دهد :

« الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودى ، وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالاضافه الاشراقية والحضورى العينية ، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصورى والادراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقه » . (1)

علم به حقیقت وجود و مصداق آن ، تنها از طریق شهود میسر است زیرا اگر چیزی از حقیقت وجود به وسیله ادراک ذهنی و صور و مفاهیم برای انسان حاصل شود انقلاب حقیقت لازم می آید .

او این استحاله را در موضعی دیگر شرح می دهد :

« معنى حصول الأشياء فى الذهن حصول ماهياتها ومعانيها لا وجوداتها الخارجيه ، لاستحاله انتقال نحو الوجود الخارجى إلى الذهن وإلا صار الوجود الخارجى وجوداً ذهنياً ويلزم انقلاب الحقيقه » . (2) (3)

اگر مصداق وجود بنخواهد از راه صور و مفاهیم وارد ذهن شود دیگر آن ، وجود ذهنی خواهد بود نه خارجی و این خلفِ خارجیتِ اوست و لازمه آن انقلاب حقیقت وجود خارجی به ذهنی می باشد .

## ارزیابی نظریه ملاً صدرا

با ذکر مقدمه مذکور ، اشکالات نظریه اصالت وجود روشن می شود :

اشکال اول : اگر وصول به حقیقت وجود جز با کشف و شهود قابل دسترسی نیست

ص: 52

1- اسفار : 1 ، ص 413 .

2- مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین : 115 .

3- « لأن حقيقه الوجود لا تحصل فى الذهن ، فان كل ما له حصول فى الذهن فهو أمر كلى وان تخصصه يص بألف تخصيص من الصفات الكليه والوجود فى كل شيء أمر متشخص بذاته فلا يكون معلوماً بالعلم الحسولى ولا يقع كنهه فى الذهن ، ولو كان الموجود فى الذهن بعينه هو الموجود فى الخارج لكان الجزئى كلياً ، والخارج ذهنياً والوجود مهياً ، والكل مستحيل » . رساله فى الحدوث ، 122 \_ 123 .

لازمه اش این است که تصویری که از نظریه اصالت وجود ارائه شده و ادله ای که برای آن اقامه شده ما را به حقیقت وجود و مصداق آن رهنمون نکند زیرا وجودی که اصالت آن به برهان اثبات می شود، مفهوم وجود است نه مصداق آن، چون نتیجه ای که از برهان به دست می آید از سنخ علم حصولی است نه علم حضوری و معلوم به علم حصولی از عالم مفاهیم است نه مصداق. در حالیکه قائلین اصالت وجود مدعی هستند آنچه در خارج یافت می شود حقیقت وجود است و در مقدمات بحث نیز گذشت که نزاع در این مسأله بر سر مصداق است نه مفهوم.

پس نتیجه ای که از ادله اصالت وجود و تصویر آن به دست می آید از سنخ مفاهیم ذهنی است و آن مطلبی که قائل اصالت وجود در پی آن است، اثبات این است که امور خارجی مصداق وجود هستند، پس ما قصد مصداق وجود لم یثبت، و ما ثبت مفهوم وجود لم یقصد.

به عبارتی دیگر: آن نتیجه ای که از ادله اصالت وجود حاصل می شود این است که:

« الوجود أصیل - متحقق بالذات - » و روشن است که این نتیجه از سنخ معلومات حصولیه است و در ذهن حاصل می شود در حالیکه از ملاً صدرا نقل کردیم که مفهوم وجود ابدا حکایتی از خارج و مصداق وجود ندارد در این صورت نتیجه ای که از ادله اصالت وجود و تصویر آن حاصل می شود نمی تواند مدعای ملاً صدرا که قائل به تأصل حقیقت وجود در خارج است را اثبات کند.

به دیگر سخن، او می گوید:

حقّ القول فيه (أی الوجود) أن یقال أنه من الهویات العینیه التي لا یحاذیها أمر ذهنی ولا یمکن الإشاره إليها إلا بصریح العرفان الشهودی. (1)

هنگامی که هیچ مفهومی، حاکی از حقیقت وجود نیست پس اقامه برهان برای تأصل

ص: 53

حقیقت وجود، هیچ گاه مدعا را اثبات نمی کند زیرا برهان و نتیجه اش از سنخ مفاهیم است و مفاهیم به اعتراف ملا صدرا حکایتی از مدعا - اصالت حقیقت وجود - ندارد .

بنابراین اقامه برهان برای مدعایی که از سنخ علم حضوری است سالبه بانتفاء موضوع است چنانکه در مبحث قبل از ملا صدرا نقل کردیم که او قائل به استحاله رسیدن به معلوم حضوری بوسیله مفاهیم ذهنی است .

لازم به ذکر است که ملا صدرا در بعضی از موارد حکایت اجمالی مفهوم وجود از حقیقت وجود - مصداق - را پذیرفته است .

می گوید :

« انّ حقیقه الوجود وکنهه لا یحصل فی الذهن ، إذ کلّ ما حصل فی الذهن فهو امر کلی وان تخصّص بأمور ، وحقیه الوجود لیس کلیاً ، وما حصل منها فیہ امر انتزاعی عقلی ، وهو وجه من وجوهه ، والعلم بحقیقته یتوقّف علی المشاهده الحضوریه » . (1)

« فکلّ ما یرتسم منه (أی : الوجود) فی الذهن فهو وجه من وجوهه ، وهو بمعزل عن الحقیقه » . (2)

اشکالی که در این مقام به چشم می خورد این است که از جانبی می گوئید ذات و حقیقت اشیاء عبارتست از وجود . (3)

و از جانب دیگر می گوئید مفهوم وجود در ذهن حکایت اجمالی از حقیقت وجود - خارج - دارد .

پس شما چگونه توانستید با حاکی اجمالی ، ذات و حقیقت اشیاء خارجی را کشف کنید ؟ ! و این در نزد عقل مردود است زیرا علم به حقیقت و ذات اشیاء مستلزم احاطه

ص: 54

---

1- شرح الهدایه الاثیریة : 360 ، اسفار : 1 ، ص 61 .

2- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین : 183 .

3- « انّ حقیقه کلّ شیء هو وجوده الذی یتربّ به علیه آثاره واحکامه » . مشاعر : 9 « علمت انّ الوجود للشیء نفس هوّیته » . اسفار : 1 ، ص 353 .

تفصیلی بر آنهاست و با مفهومی که حکایت اجمالی از خارج دارد نمی توان حقیقت و درون اشیاء خارجی را شناخت .

به عبارت دیگر : از سویی می گوئید : آنچه در خارج واقعیت دارد وجود است .

از سوی دیگر می گوئید : مفهوم وجود ؛ حکایت اجمالی از حقیقت وجود \_ خارج \_ دارد پس چگونه با مفهوم وجود که کاملاً واقعیت را ارائه نمی دهد ادعا می کنید خارج ، مصداق وجود است و ماهیت اعتباری است .

و چطور توانستید با مفهومی که نمای ناقصی از خارج دارد ؛ حقیقت و ذات اشیاء را تشخیص دهید ؟ !

حاصل آنکه نظریه اصالت وجود از سنخ علوم حضوریه است تصاویر و براهینی که ملاً صدرا برای اثبات اصالت وجود اقامه می کند هیچ یک حکایت از مقصود واقعی او ندارد و لذا غرضش از مباحث برهانی ، آماده سازی نفوس برای سیر و سلوک بر اساس طریقه اهل کشف می باشد ، چنانکه می گوید :

« والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بفكار أولى الدرايه والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا- الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول ، فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمینان القلب وسكون النفس وراحه البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار مقتديا بطريقه الأبرار متصفا بصفات الأخيار » . (1)

در موضع دیگر نیز می گوید :

« حیث سلکنا اولاً مسلک القوم ( ای : الفلاسفه ) فی اوائل الأبحاث

ص: 55



واواسطها ثمّ نفترق عنهم في الغايات لئلاّ تنبوا الطبائع عما نحن بصددہ فی اوائل الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم موقع القبول» (1).

او تنها راه رسیدن به حقائق را کشف و شهود می داند و می گوید :

« ليس من عادة طالب الحقيقة الاعتناء بكلام من لا كشف له ولا بصيره في إدراك الحقائق كجمهور المتكلمين » (2).

اشکال دوم : از ملاً صدرا نقل کردیم که وصول به نظریه اصالت وجود جز با کشف و شهود میسر نمی باشد . اما اشکال در این مدعا این است که مکاشفه تنها می تواند ما را به وجود مقید \_ ممکن \_ واصل نماید و به وجود مطلق که صوفیه آن را ذات حق تعالی می پندارند نمی رساند استاد جوادی آملی می گوید :

« حقیقت وجود ، قابل انتقال به ذهن نمی باشد و مفهوم آن نیز توان ارائه آن را ندارد و نفس از راه شهود خویش و مشاهده شئون ذاتی و آثار نفسانی و اعمال درونی خود توان شهود وجود مقید را دارد و از شهود حقیقت گسترده هستی در حجاب می باشد » (3) \_ (4)

اشکال سوم : ملاً صدرا جهل به مسأله وجود را موجب جهل به جمیع اصول معارف دین دانسته و می گوید :

« والحق انّ الجهل بمسأله الوجود للإنسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف والأركان لأنّ الوجود یتعرّف کلّ شیء ، وهو أوّل کلّ

ص: 56

1- همان : 1 ، ص 85 .

2- مفاتیح الغیب : 99 .

3- ریح مختوم ، بخش یکم از جلد اول : 380 \_ 381 .

4- بعضی از صوفیه می گوید : « احاطه علمی به ذات حق تعالی ممکن نیست و آنچه از طریق علم یا شهود از حق تعالی برای تو یا غیر تو تعیین یافته ، نسبت به آنچه تعیین نیافته همانند نسبت متناهی به نامتناهی و نسبت مقید به امر مطلق است که تحت هیچ قیدی در نمی آید .  
نقد النصوص : 28 .

تصوّر وَاَعْرِفْ مِنْ كُلِّ تَصَوُّرٍ ، فَإِذَا جَهِلَ ، جَهِلَ كُلُّ مَا عَدَاهُ ، وَعَرَفَانَهُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْكَشْفِ وَالشَّهَادَةِ ، وَلِهَذَا قِيلَ : مَنْ لَا كَشْفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ « (1).

سؤالی که در این مقام مطرح می شود این است که آنچه که قابل تصوّر نیست و قابل بیان و اقامه برهان نیست (2) و بر فرض شهودش ، حجیتی ندارد چگونه مبنا و اساس تمام معارف الهی قرار می گیرد؟

چگونه تمام معارف و اصول دین ، مبتنی بر حقیقت وجودی است که تنها با شهود می توان بدان رسید؟

پس بر طبق نظریه اصالت وجود و وحدت وجود ، معارف الهی بر اساسی استوار است که از دخالت شیاطین و اوهام و تخیلات و مأنوسات ذهنیه و تسویلات نفسانیه مصون نمی باشد . \_ بحث آن در مقدمه هفتم گذشت \_ .

و روشن است که این لوازم قابل التزام نیست .

علاوه آنکه کلام ملاصدرا بدان معناست که تنها اهل کشف و شهود \_ صوفیه \_ می توانند به اصول معارف الهی آگاه شوند و سایر کسانی که صوفی نیستند جاهل به اصول معارف می باشند پس باب معرفه الله و معرفت معارف الهی برای سایر اندیشوران مانند فقهاء ، متکلمین ، فلاسفه ، مفسرین ، محدثین و نیز عموم مؤمنین و مسلمین بسته است گویا خداوند متعال معارف دینی را تنها برای صوفیه نازل فرموده زیرا جز آنان ، سایرین اهل کشف و شهود نیستند !

اشکال چهارم : إرجاع مسأله به کشف و شهود در حقیقت احاله به امری مجهول است ، امری که زوایای آن مبهم و نامعلوم می باشد ، و برای بسیاری از طالبین معارف الهی میسر نمی باشد .

ص: 57

---

1- الشواهد الربوبیه : 14 .

2- « وَاَمَّا الْوُجُودُ فَلَا- يُمْكِنُ ذَلِكَ إِلَّا بِصَرِيحِ الْمَشَاهِدَةِ وَعَيْنِ الْعَيْنِ دُونَ إِشَارَةِ الْحَدِّ وَالْبِرْهَانِ وَتَفْهِيمِ الْعِبَارَةِ وَالْبَيَانِ وَإِذْ لَيْسَ لَهُ وَجُودٌ ذَهْنِي ... » الشواهد الربوبیه : 6 .

هرگاه مدّعی ملاً صدرا مورد تأمل قرار گیرد که می گوید :

« وأما الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهده وعين العين دون اشاره الحدّ والبرهان وتفهم العبارة والبيان وإذ ليس له وجود ذهني »  
[\(1\)](#) [\(2\)](#)

به این نتیجه می رسیم که نهایت مطلبی که از قول اصالت وجود به دست می آید این است که مسأله از جهت علم حصولی مجهول است و تنها با علم حضوری دست یافتنی است .

بنابراین حقیقت وجود امری نیست که برای همگان قابل وصول ، باشد و معرفت آن برای همه طالبین میسر باشد ، زیرا مکاشفه و شهود برای کسانی ممکن است که بتوانند با ریاضت های فراوان خود را به مرحله شهود برسانند ، پس مستند قراردادن مکاشفه و شهود برای نظریه اصالت وجود برای بیشتر افراد بی فائده است و در حقیقت إحاله به امر مجهول است .

و اما آن کسانی که توانایی کشف و شهود را دارند و خود را با ریاضت های فراوان به آن مرحله می رسانند معصوم از آفات کشف نیستند و ادّعی صحت کشف و رحمانی بودن شهود از آنان پذیرفتنی نیست زیرا هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر عصمت آنان وجود ندارد .

ص: 58

1- الشواهد الربوبیه : 6 .

2- استاد محمدتقی جعفری می نویسد : « چنان که گفتیم یک مفهوم وجود \_ نه حقیقت آن زیرا ادّعی استحاله وصول به کنه آن شده است \_ تمامی شناسایی های وحدت موجودی ها را تشکیل می دهد ، ولی وجودی که هیچ گونه آثار تحقّقی ندارد ، این وجود ، امر مقداری نیست ، کیفیت ندارد ، زمان و زمانی هم نیست ، قابل اشاره و فعل و انفعال و حدوث و قدم هم نیست ، به عبارت روشن تر ، خطوط این سگّه خوانده نمی شود ، جنس و فصل هم ندارد ، ولی محور تمامی ارزش های شناسایی ها همین وجود است و بس . و در اثبات خیالی بودن این مفهوم و هسته مرکزی قرار دادن آن بر تمامی مسائل فلسفه ، کفایت می کند این مقدار که قرن های متوالی ده ها مباحث از حیث مفهوم و حقیقت و نسبت اتحاد و مغایرت آن با ماهیّت و این که اصیل وجود است یا ماهیّت ... و غیر از اینها از مباحث ، افکار عدّه ای از شرقی ها را به خود مشغول نموده و از حلّ نهایی سرباز زده است » . مبدأ اعلی : 85 \_ 86 .

پس هرگاه معرفتِ حقیقت وجود متوقف بر مکاشفه شود و با براهین عقلی قابل اثبات نباشد، در حقیقت مسأله وابسته به امری شده که صحیح و بدون آفتِ آن برای غیر معصوم میسر نیست. (1)

در این مقام ذکر این مطلب خالی از لطف نیست که بسیاری از مسالک باطله، هرگاه عاجز از اثبات دعاوی خود می شوند و عقیده ایشان با معادلات و موازین عقلی هماهنگی ندارد پرسشگر را به کشف و شهود ارجاع می دهند و با این ترفند خود را از پاسخ به سؤالات فراوان می رهانند. چنانکه ملاً صدرا، خود این اعتراض را به جهله صوفیه وارد می داند و چنین می نگارد:

« مهما أنکر احدٌ علیهم (أی جهله الصوفیه) لم یعجزوا أن یقولوا: إنَّ هذا إنکار مصدره العلم والجدل وعدم تقطن العلماء الظاهریین بأغوار کلماتنا وأسرار احادیثنا، لأنَّ العلم حجاب والجدل عمل النفس، وهذا الحدیث وامثاله لا یلوح إلا من الباطن بمکاشفه نور الحق، ولا یفهمه إلا من هو اهل المکاشفه، فهذا أحد مغالیطهم للحق، وفسادهم لعقائد المسلمین وایقاعهم فی الزيغ والضلاله ». (2)

اشکال پنجم: در مقدمه نظریه ملاً صدرا از او نقل کردیم که او ماهیت را امر اعتباری و انتزاعی معرفی می نماید.

حال نقطه مهم بحث همین جاست باید دید آیا ماهیات امور حقیقیه و واقعیه هستند یا امور اعتباری و انتزاعی می باشند؟

هنگامی که به عقل، و ارتکاز عقلاء و علوم طبیعی و تجربی مراجعه می نمائیم

ص: 59

1- نهایت امری که می توان گفت این است که اصالت وجود برای کسی قابل التزام است که اولاً: آن را شهود کرده باشد. و ثانیاً: قطع داشته باشد که شهودش مصون از آفات کشف بوده و در این صورت مسأله اصالت وجود، یک قضیه شخصی می شود نه یک قاعده عامه و کلیه زیرا یک قضیه زمانی به صورت قاعده کلیه در می آید که مبتنی بر براهین عقلیه باشد نه مدعایی که از سنخ امور کشفی است و قابل تصور و بیان و اقامه برهان نیست.

2- کسر الأصنام الجاهلیه: 46.

مشاهده می کنیم که هیچ یک از مراجع مذکور، ماهیت را امر اعتباری و انتزاعی محاسبه نمی کنند بلکه همه آنها ماهیات را امور حقیقیه می شمارند .

عقل هر انسانی به وضوح درک می کند که چیستی اشیاء دارای حقیقت و واقعیت می باشد . و لذا اگر شیئی را نام ببریم بدون آنکه چیستی و ماهیت آن روشن باشد عقل هر عاقلی از چگونگی آن پرسش می کند و آن را حقیقت و واقعیتی می داند که مسکوت مانده .

برای مثال اگر بگوئیم شیئی سوزاند \_ ماهیت مجهول باشد \_ فوراً عقل می پرسد چه چیزی سوزاند؟ ( ما هو؟ ) در جواب خواهیم گفت مثلاً آتش سوزاند، نفس آتش برای عقل موضوعیت دارد و امری واقعی است .

ماهیت، درون، نهاد و خمیر مایه یک شیء است که موجب مغایرت و امتیاز هر یک از اشیاء خارجی از یکدیگر می شود، عقل هر انسانی به روشنی می یابد امور مذکوره امر حقیقی و واقعی است .

از این جاست که ابن سینا به روشنی آن را امر واقعی معرفی می نماید :

« إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَاهِيَةً هُوَ بِهَا مَا هُوَ ، وَهِيَ حَقِيقَةٌ بِلِذَاتِهِ » . (1)

به عبارت دیگر : هر عاقلی به بدهت عقلی، واقعیات خارجی را مصداق خورشید، آب، آتش می داند نه آنکه وجوداتی را که دارای حدود خاصی می باشد ادراک کند سپس از آن وجودها خورشید و آتش و آب را انتزاع نماید .

و لذا عقلاء در قضایا، محمولات را بر نفس شمس و ماء و نار حمل می کنند مثلاً می گویند : ( النار حارّه ) ( الشمس مضيئه ) و نیز هنگامی که انسانی در مقابل ماست و

با او ارتباط برقرار می کنیم هیچ گاه حکم نمی کنیم که او وجود خاصی است و محدود به حدود است و انسانیت او امر اعتباری و انتزاعی است بلکه حقیقتاً واقع خارجی را مصداق انسان محاسبه می کنیم .

ص: 60

و همچنین مشهور فلاسفه و متکلمین بر طبق همین ادراک روشن عقلی ، معقولات اولی \_ ماهیات \_ را این گونه تعریف کرده اند :

« مفاهیم ماهوی ، معقولات اولی مفاهیمی هستند که ذهن انسان بطور خودکار و بدون نیاز به مقایسات و تعملات آنها را از موارد جزئی انتزاع می کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی » . (1)

حاصل آنکه معقولات اولی دارای ما بازاء خارجی می باشند . (2) پس ماهیات امور

حقیقی و واقعی می باشند نه امور اعتباری و انتزاعی .

جالب این که در موردی ملاحظه کردیم معقولات اولی \_ ماهیات \_ را مانند مشهور فلاسفه تعریف می کند و مطابق با ادراک روشن عقلی قضاوت می نماید . می گوید :

« اوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات وغيرها مثل الكل أعظم من الجزء والنار حارة ، والأرض ثقیله ، والبحر موجود والكذب قبیح » . (3)

قضایایی را که برای معقولات اولی مثال آورده ما بازاء خارجی دارند که ذهن مستقیماً از خارج آنها را دریافت کرده . پس عقل تمام ماهیات را در خارج ، حقیقی و واقعی می یابد خلاصه آنکه عقل فطری هر انسانی به وضوح ادراک می کند که حقیقت و ذات آب و آتش امر واقعی است و تغایر و اختلاف آنها در همان ذات و چیستی آن دو می باشد . عقل هیچ عاقلی حکم نمی کند که آتش وجود خاصی است که با وجود خاص دیگر ( آب ) مختلفند و نحوه وجود هر یک با دیگری متفاوت است و حقیقت و ذاتشان مشترک است . بلکه به وضوح می یابد چیستی و هویت آن دو واقعی اند و آتش و آب ، دو حقیقت متضادند .

ص: 61

---

1- آموزش فلسفه : 1 ، ص 184 .

2- کتاب التعریفات : 97 .

3- مفاتیح الغیب : 521 .

بنابراین نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیات یعنی، غیر واقعی دانستن ماهیات و این به معنای رها کردن ادراک بین عقلی است که حجیت ذاتی است و تمسک کردن به کشفی است که حجیت ندارد زیرا چنانکه از ملاً صدرا نقل کردیم وصول به نظریه اصالت وجود متوقف بر کشف و شهود می باشد.

اما در نزد عقلاء و ارتکازاتشان، ماهیت و چیستی اشیاء امری حقیقی و واقعی می باشد یعنی شناخت چیستی و چگونگی هر شیئی برای آنان نقش حیاتی و کلیدی دارد مثلاً اگر از پشت دیوار صدای غرغش شیر را بشنوند حکم می کنند که در آنجا شیر قرار گرفته نه وجودی که از آن اُسَدیت انتزاع می شود.

پس چیستی و ماهیت اشیاء در نزد آنان امر حقیقی است و با آن معامله واقعیت می کنند و با شناخت ماهیت اشیاء است که آثار بر آن مرتب می کنند.

تا جائی مسأله چیستی اشیاء برای عقلاء اهمیت دارد که آن را در بدو امر به اطفال آموزش می دهد که این شیء آب است و آن شیء آتش است و هر کدام چگونه خواصی دارد. و نفس نار و ماء به ارتکاز معلّم و متعلّم، واقعیت دارد، این گونه نیست که در خارج وجود محدودی را ادراک کنند و مائیت و ناریت را امر اعتباری محاسبه کنند.

و چنانکه در علم اصول اثبات شده که اگر ارتکاز عقلاء در منظر شارع مقدس باشد و ردعی ننماید یا اینکه آن را امضاء نماید آن بناء به طور قطع حجت می باشد.

و در هیچ آیه یا روایتی نمی یابیم که چیستی و ماهیت اشیاء امور اعتباری و غیر واقعی شمرده شوند بلکه همین نگاه عقلاء و برداشت آنان از دنیای اطرافشان همواره مورد امضاء و قبول شارع بوده است.

اما علوم طبیعی و تجربی در عصر جدید بر اساس شناخت ماهیات اشیاء بناء شده است. دانشمندان علوم طبیعی در واقعی بودن چیستی و ماهیت اشیاء تردیدی ندارند زیرا از درون و نهاد اشیاء، آثار عینی فراوانی را بهره برداری می کنند و معقول نیست

که از امر اعتباری، آثار واقعی پدیدار شود.

روشن است که از اهداف شیمیدانان و فیزیکدانان و زیست شناسان، شناخت

نقش اشیاء در طبیعت با توجه به ماهیت و چگونگی آنها از جهت کیفیت و کمیت و مواد و عناصر تشکیل دهنده آنها می باشد و بیشتر یافته ها و اکتشافات بشر در قرون اخیر به برکت تحقیق و کنکاش پیرامون ماهیات و نهاد و چستی اشیاء محقق شده است .

و واضح است که هیچ دانشمندی در وجود اشیاء تفحص نمی کند بلکه همه آزمایشات و تحقیقات پژوهش گران علوم تجربی درباره خواص ذاتی اشیاء و بنیان و عناصر آنها و تأثیر و تأثراتشان در نظام طبیعت می باشد که همه این امور مربوط به چستی و چگونگی اشیاء می باشد .

بدیهی است که این امور هیچکدام ، امور اعتباری و انتزاعی نمی باشد . زیرا به روشنی ، واقعی و عینی بودن آنها محسوس است کما اینکه نتایج حقیقی و غیر قابل انکاری نصیب بشر شده است ، از باب مثال شکافتن هسته اتم و دست یافتن بشر به انرژی عظیمی که از درون هسته آن ناشی می شود از دست آوردهای بزرگی است که به خاطر تحقیقات در ماهیت و چستی اشیاء در طبیعت حاصل گردیده است .

از این باب می توان صدها نمونه را ذکر کرد که همه آنها به جهت پژوهش در ماهیت اشیاء و خواص درونی آن صورت گرفته است . و لذا انکار واقعی بودن ماهیت و نهاد اشیاء به منزله انکار بسیاری از یافته های علمی است که بشر هم اکنون از آن در

حال استفاده است .

هر یک از اشیاء در طبیعت از مواد و عناصری تشکیل شده است که ماهیت و چستی آنها را فراهم می سازد که در تمام آثار و خواص ذاتی و غیر ذاتی اشیاء دخیلند .

اصلاً چستی و هویت اشیاء است که نقش هر یک را با دیگری متفاوت و متغایر ساخته و موجب تکمیل چرخه طبیعت شده و نقصان و خلأ را در نظام حیات مرتفع ساخته است .

نتیجه آنکه اعتباری شمردن ماهیات ، انکار ادراک عقلی بین ، وار تکاز عقلاء و صرف نظر از یافته های علوم تجربی می باشد .

اگر گفته شود : ادراک عقلاء و یافته های علوم تجربی نمی توانند در مقابل براهین



عقلیه که ملاً صدرا برای قول اصالت وجود اقامه کرده، دلیل و مستند قرار بگیرند، زیرا برهان عقلی مقدم بر ادراک عقلاء و اکتشافات علوم تجربی است می گوئیم: همانطور که در اشکال اول بر نظریه ملاً صدرا توضیح دادیم، نظریه اصالت وجود قابل اقامه برهان نیست زیرا که وصول به حقیقت وجود تنها با کشف و شهود میسر می باشد و در حقیقت، برهان برای اثبات این قول منتفی است، چنانکه در بحث های بعدی آشکارتر خواهد شد و درباره مغالطی بودن براهین آن سخن خواهیم گفت.

بنابراین استناد به ارتکاز عقلاء و نیز یافته های علوم تجربی هیچ اشکالی ندارد.

گفتنی است که قائلین به اصالت وجود و وحدت وجود مدعی اند که دیدگاهشان امری فوق عالم ماده و طبیعت است و یافته های علوم تجربی نمی تواند آن را ابطال نماید. ولی قوانین علوم طبیعی مبتنی بر محسوساتی است که عقل آنها را تصدیق می کند پس چشم پوشی از قواعد علوم جدید در حقیقت نادیده گرفتن قضایای عقلی است. و هرگاه مدرکات عقلی با نظریه ای که مبتنی بر کشف و شهود است تعارض نماید در حقیقت حجّت با لاجبّت معارضه نموده که در این صورت ابهامی باقی نمی ماند.

در این مقام لازم است تفاسیر دیگری که از نظریه اصالت وجود ارائه شده را ذکر کنیم و آنها را مورد بررسی قرار دهیم:

### تفسیر دوم نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن

بعضی از فلاسفه عقیده دارند که « مراد ملاً صدرا(1) از نظریه اصالت وجود این است که ماهیت و وجود در خارج عین هم اند، و ماهیت هم به عین موجودیت وجود، حقیقتاً موجود است.

اما این دو، با اینکه در خارج یکی بیش نیستند، وقتی در تحلیل عقل از یکدیگر جدا می شوند و عقل جدا گانه به هر یک از آنها می پردازد، در می یابد که وجود، بذاته

ص: 64

---

1- هستی و چیستی در مکتب صدرائی: 4.

موجود است، یعنی موجودیّت وجود به خود اوست، ولی ماهیّت، بذاتها موجود نیست، بلکه به وجود موجود است.

بنابراین، ماهیّت موجوده حقیقتاً موجود است، اما بالذات موجود نیست، یعنی اسناد موجودیّت به این ماهیّت، اسنادی حقیقی است، ولی ماهیّت باقید «وجود» حقیقتاً موجود است، نه بدون این قید (فی حدّ نفسها): ماهیّت فی حدّ نفسها امری است اعتباری.

از اینرو، می‌توانیم این تفسیر را «عینیت وجود و ماهیّت» یا «اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت» بنامیم، زیرا «اصیل» چیزی است که هم موجود است و هم بذاته موجود است و وجود همین گونه است. اما ماهیّت را، گرچه حقیقتاً موجود و متحقق است، نمی‌توان «اصیل» نامید، زیرا بذاته موجود نیست، بالغیر موجود است مگر آنکه «اصالت» تنها به معنای «وجود داشتن و متحقق بودن» باشد، نه به معنای «وجود داشتن بالذات» (1).

صاحب تفسیر مذکور معتقد است «منظور ملاً صدرا از ماهیّت، هر امر موجود غیر از خود وجود می‌باشد، بر طبق این معنا، مفهوم ما هوی عبارت است از هر مفهومی، جز مفهوم «وجود» که از موجودی انتزاع گردد. این معنا علاوه بر ماهیّت بالمعنی الأخصّ شامل اموری چون امکان و وجوب و علّت و معلول و مانند آن نیز می‌شود (2). بنابراین ماهیّت امری حقیقی و واقعی و دارای ما بازاء خارجی می‌گردد» (3).

ارزیابی: اولاً: چنانکه در تفسیر اول نظریه ملاً صدرا گذشت، او ماهیّت را امری اعتباری می‌داند و برای ماهیّت ما بازاء عینی قائل نیست و آن را حقیقی و واقعی نمی‌شمارد و لذا عینیت بین ماهیّت و وجود را از قبیل عینیت بین امر حقیقی و وجود

و امر اعتباری - ماهیّت - محاسبه می‌کند.

ص: 65

1- همان: 7.

2- همان: 12.

3- همان: 56، 77.

بنابراین کلمات ملاً صدرا دلالت بر تفسیر مذکور نمی کند زیرا او صراحتاً ماهیت را امر اعتباری و انتزاعی معرفی می کند، و در موردی که رأیش را به صراحت بیان نموده نوبت به تمسک به کلمات متشابه او نمی رسد.

ثانیا: ملاً صدرا حقیقت وجود را امری بسیط می داند می گوید:

« انّ الوجود حقیقه عینیه بسیطه » (1).

از سوی دیگر روشن است که ماهیات محلّ ترکب و تکثر و اختلاف می باشند (2). بنابراین معقول نیست امر بسیط با امر مرکب و متکثر عینیت داشته باشد زیرا این همان تناقض است و این دلیل دیگری است که ملاً صدرا ماهیات را امور حقیقیه نمی شمارد.

پس ملاً صدرا که قائل به عینیت وجود و ماهیت است مرادش آن ماهیتی است که انتزاعی و اعتباری می باشد و ما بازاء خارجی ندارد در این صورت عینیت امر بسیط با امر اعتباری اشکالی ندارد.

ثالثاً: در بحث نظریه وحدت شخصی وجود - رأی صوفیه - اثبات خواهیم کرد که نظر نهایی ملاً صدرا، همان عقیده صوفیه است یعنی ماهیات را مجاز، سراب، توهم و عدم محض می شمارد و هرگز ماهیات را امور حقیقی تلقی نمی کند. چون در این صورت تباین ها و تغایرها در خارج واقعی می گردند و وحدتی بین آنها نمی توان اثبات کرد و نظریه وحدت شخصی وجود منتفی می شود.

هدف ملاً صدرا از مبحث اصالت وجود زمینه سازی و آماده کردن بستری مناسب برای اثبات نظریه وحدت وجود است و اگر در بحث اصالت وجود ماهیات را امور واقعی و حقیقی معرفی کند دیگر هدف او که اثبات نظریه وحدت شخصی وجود است سامان نمی یابد.

و در بحث اصالت وجود ماهیات را امور اعتباری و انتزاعی قلمداد می کند و سپس

ص: 66

1- مشاعر: 7.

2- سبزواری می نویسد: «لأنّ الماهیه مثار الکثره وفطرتها الاختلاف». شرح المنظومه: 2، 74.

نظریه تشکیک در وجود را ارائه می دهد تا ذهن مخاطب کاملاً مهیّا شود و در آخر، الان حصص الحق (1) را بر زبان جاری می کند و نظریه وحدت شخصی وجود را ابراز می کند، و با این روش گام به گام، رأی صوفیه در عدمی بودن ماهیات سهل تر مورد پذیرش قرار می گیرد.

ولی تفسیر مزبور ماهیات را امور حقیقیه تلقی می کند و غرض ملاً صدرا که اثبات نظریه وحدت شخصی وجود است تأمین نمی گردد کما اینکه صاحب تفسیر مذکور نظریه وحدت وجود را از نگاه فلسفی قابل اثبات نمی داند.

می نویسد:

« وحدت وجود، مسأله ای فلسفی نیست، مسأله ای است عرفانی زیرا حقیقت آن است که وحدت وجود از لحاظ فلسفی قابل اثبات نیست، آنچه با ادله فلسفی بدان می توان رسید این است که وجود متکثر است، واجب الوجود یک وجود است و ماسوا، وجودهای دیگر مباین با او و غیر اویندنه عین او». (2)

### تفسیر سوّم و ارزیابی آن

« همه کسانی را که معتقدند ماهیت « حدّ وجود » (3) (4) است می توان قائلان به این تفسیر دانست این تفسیر چنین است: آنچه در خارج تحقق دارد و طاردِ عدم است، جز وجود نیست، بنابراین وجود حقیقتاً در خارج موجود است اما ماهیت صرفاً عبارتست از حدّ وجود یعنی نهایت و نفاد آن، و پیداست که حدّ وجود امری است عدمی و حقیقتاً موجود و متحقق نیست، زیرا حدّ هر چیزی جایی است که آن چیز پایان می پذیرد و تمام می شود و آنجا که وجود پایان می پذیرد، جز عدم وجود چیزی

ص: 67

---

1- اسفار: 1، ص 71.

2- هستی و چیستی در مکتب صدرائی: 43، پاورقی.

3- حدّ در اینجا به معنای لغوی است یعنی نهایت و انتهاء و مرز یک شیء.

4- علامه طباطبائی می گوید: « ولا نغنی بالماهیه إلا حدّ الوجود ». اسفار: 7، 227 حاشیه یکم.

نیست چنان که حدّ خطّ \_ یعنی ابتداء و انتهای آن \_ آنجاست که خطّ تمام می شود و دیگر امتداد نمی یابد، بنابراین، حدّ خطّ (نقطه)، جزئی از خطّ نمی تواند بود و دارای امتداد هم نیست. نیز به همان گونه که حدّ سطح (خط) آنجاست که دیگر سطح در کار نیست، بلکه به انتها رسیده است...

تا آنجا که وجود هست، حدّی در کار نیست، وقتی حدّ پدیدار می شود که وجود اتمام می پذیرد. پس حدّ وجود در درون وجود نیست، در بیرون قلمرو وجود است پس ماهیات، به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه تنها به نظر عرف موجودند، یعنی اگر موجودیت و تحقق را به آنها نسبت می دهیم مثلاً می گوئیم انسان موجود است این نسبت تنها در عرف عقلاء و نزد «عقول جزئیّه» حقیقی است، نه به نظر دقیق فلسفی، اسناد موجودیت و واقعیت به وجود اسنادی است حقیقی و «الی ما هو له» و اسناد موجودیت و واقعیت به ماهیات، اسنادی مجازی و «الی غیر ماهوله» است یعنی از میان دو مفهوم «وجود» و «انسان» فقط وجود است که در خارج تحقق دارد و دیگر جایی برای موجود بودن انسان در خارج باقی نیست.

پس چرا عقلاً چنین جمله ای بر زبان می رانند و ماهیات را نیز موجود می خوانند؟ پاسخ این است که منشأ انتزاع (ماهیات) واقعیت دارد، ولی خودشان واقعیت ندارد ماهیت که از حدّ وجود انتزاع می شود، وجودی انتزاعی دارد، منشأ انتزاعش \_ وجود \_ وجود دارد، ولی خودش حقیقتاً معدوم است لیکن چون وجود موجود است و ماهیت نیز حدّ آن است، عقلاً حکم وجود را به حدّ آن، یعنی ماهیت نسبت می دهند و مجازاً می گویند انسان موجود است. چنان که حکم آب باران را برناودان هم بار می کنند و مجازاً می گویند ناودان راه افتاد و گرنه، تحقق ماهیات تحقق سرابی است.

وجود است که آب حیات است، ماهیت چون سرابی است در بیابان که تشنگان آبش می پندارند، یعنی فقط به نظر می آید که موجود است، ولی فی الواقع موجود نیست، و اینکه آن را «نمود» خوانده اند، از همین روست [\(1\)](#).

ص: 68

---

1- هستی و چیستی در مکتب ص\_درائی: 37\_39 و مراجعه نمایند به دررفوائد: 1، 27 و توحید علمی و عینی: 167.

ارزیابی: اولاً: این تفسیر مبتلا به اشکال پنجمی است که در نظریه ملا صدرا بیان کردیم و گفتیم که ماهیت در نزد عقل و عقلاء و علوم تجربی، امر حقیقی و واقعی است. و عدمی شمردن ماهیت، مخالف یافته سه مرجع مذکور است.

ثانیاً: اگر بر فرض، ماهیت را حدّ وجود بشماریم، تفسیر حدّ وجود به امر عدمی مخدوش است.

توضیح: تمام اشیاء موجود در عالم طبیعت، مرکب و متّجزی است همه آنها از موادّی تشکیل شده که آن موادّ از عناصر سامان یافته و عناصر از مولکول ها و مولکول ها از اتم ها پدید آمده اند و همچنین تاریزترین ذرات ...

با توجه به این نکته می گوئیم حدّ شیء ء \_ انتهاء شیء ء \_ آخرین جزئی است که شیء به آن تمام می شود، و آن جزء پایانی، امر وجودی است نه عدمی، زیرا در آن آخرین جزء شیء ء، اتمی قرار دارد که شیء بدان پایان می پذیرد و بعد از آن شیء دیگر آغاز می گردد و موضوع متبدّل به موضوع دیگری می گردد.

و روشن است که آخرین مولکول یا اتم هر شیئی امر وجودی است.

امّا قائل به تفسیر مذکور حدّ شیء ء را موضعی فرض کرد که شیء تمام شده و پایان یافته و وجود ندارد در این صورت معنای حدّ، امر عدمی می شود ولی این گفتار، خروج از محلّ بحث است. زیرا بحث در تعریف ماهیت مثلاً این کتاب مشخص روی میز است و شما ماهیت آن را به پایان سطح آن، و جایی که شیء دیگر آغاز می گردد تعریف نمودید و این خروج از حریم نزاع است چون موضعی که کتاب پایان می پذیرد و ماهیت دیگری آغاز می شود، محلّ بحث نیست.

ثالثاً: اگر بر فرض حدّ وجود را امر عدمی تفسیر کنیم این تعریف مورد نقض دارد، زیرا حدّ یک شیء ء لزوماً امری عدمی نیست چنان که سطح، حدّ حجم است و در عین حال امر وجودی است. (1)

ص: 69

رابعاً: معرفی کردن ماهیات به امور عدمیه، آثار و ثمرات فاسده معرفتی و اعتقادی دارد که ملاً صدرا نیز به آن اذعان دارد:

«... فعدم اعتبار الأعیان و الماهیات أصلاً منشأً للضلاله و الحیره و الإلحاد و بطلان الحکمه و الشریعه، إذ باعتبار شیئیه الماهیات و استناد لوازمها إلیه یندفع کثیر من الاشکالات» (1).

ثمرات فاسدی که بدان اشاره شد را در بیان نظریه صوفیه - وحدت شخصی وجود - توضیح خواهیم داد زیرا آنان ماهیات را امور عدمیه می‌شمارند.

## تفسیر چهارم و ارزیابی آن

«کسانی را می‌توان معتقد به این تفسیر به شمار آورد که ماهیات را ظهور ذهنی وجود می‌دانند (2). بر طبق این تفسیر، واقع عینی - یعنی آنچه در خارج تحقق دارد - عبارت است از وجود پس وجود دارای اصالت (خارجیت و عینیت) است، ولی ماهیت خارجاً نه عین وجود است و نه حدّ وجود، بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است.

بدین معنا که هر کدام از موجودات خارجی فقط وجود است و دیگر هیچ، لیکن دستگاه علم حصولی ما - ذهن - بدین گونه است که وقتی با هر یک از این موجودات محدود رو به رو می‌شود و در صدد فهم آن بر می‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن موجود مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامند.

یعنی واقع خارجی نوع انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن انعکاس ماهیت است. جدا از این انعکاس ذهنی، در عالم خارج، ماهیت هیچ گونه تحقق‌ی ندارد. نه عین وجود است و نه حدّ آن.

ص: 70

---

1- اسفار: 2، ص 351.

2- الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان. نهاییه الحکمه، ص 17.

خاصیتِ ذهن ماست که وقتی با واقعیّات \_ که جز وجود نیستند \_ رو به رو می‌گردد، چوب و سنگ و خاک و آب و انسان می‌فهمد. البته اینکه ذهن برای هر موجودی مفهوم ماهوی خاصّی دارد بی‌جهت نیست، بلکه از آن روست که وجوداتِ عینی حقیقتاً با یکدیگر اختلاف دارند و دارای حدود و تعینات خاصّ خودند. اما آن اختلافات و حدود، با علم حصولی، برای ما قابل درک نیستند و تنها سبب می‌شوند که هر وجودی ظهور و انعکاس خاصّ در ذهن ما داشته باشد.

به بیان دیگر، قائلان این تفسیر، ماهیت را ظهور وجود می‌دانند، ولی ظهور وجود محدود یعنی « حدّ » داشتنِ موجودات محدود، مصحح انتزاع ماهیت است. اگر وجودی محدود باشد، حدّ او باعث می‌شود که ذهن در انتزاع ماهیت موجه باشد اما چنین نیست که خود آن حدّ، محکمی ماهیت باشد.

برای توضیح بیشتر، شاید بتوان این تلقی از ماهیت را به تلقی‌یی تشبیه کرد که امروزه در فیزیک از « رنگ » دارند، و آن چنین است که در جهان خارج چیزی به نام رنگ، بدان گونه که ما احساس می‌کنیم، وجود ندارد. هر چه هست امواجی است بی‌رنگ با طول موجهای مختلف. منتها مجموعه دستگاه ادراکی ما آدیان به گونه‌ای ساخته شده که وقتی این امواج باز تابیده از اشیا به چشم ما می‌رسند، متناسب با طول موجی که هر یک دارند، ما احساس رنگ می‌کنیم و سبز و سرخ و سیاه و کبود می‌فهمیم ولی احساس رنگ البته غیر از آن است که در عالم خارج نیز رنگ، به همان گونه که ما احساس کرده ایم، وجود داشته باشد.

در این تفسیر نیز داستان ماهیت کما بیش از همین قرار است، عالم واقع در برگیرنده وجودات است و بس. و در لوحِ واقعیّت، جز الفِ قامتِ وجود چیزی نیست، لیکن ذهن آدمی چنان ساخته شده که در هنگام رو به رو شدن با وجوداتِ محدود، متناسب با حدود آنها، احساس خاصّی پیدا می‌کند و ماهیات گوناگون را می‌فهمد. البته چنین نیست که آن وجودات خارجی خودشان با یکدیگر متفاوت نباشند، متفاوتند، اما ذهن بشر نمی‌تواند به آن تفاوتها پی ببرد. آن تفاوتها فقط باعث آن می‌شود



که در ذهن ما اموری مختلف ترسیم گردد. همان گونه که تفاوت‌های واقعی امواج نوری موجب این می شود که انسان رنگ‌های متفاوت را احساس کند پس همان گونه که می شود گفت اگر دستگاه بینایی ما نبود، رنگی هم وجود نمی داشت می توان گفت اگر دستگاه ادراک حصولی در عالم نبود، ماهیتی هم در کار نمی بود» (1).

ارزیابی: در این تفسیر نیز بر عدمی بودن ماهیات تأکید شده است، بنابراین، اشکالاتی که بر تفسیر دوم مطرح کردیم بر این تفسیر نیز وارد است.

اما در رابطه با تشبیهی که قائل ارائه نمود می گوئیم مطلب مورد ادعا درباره رنگها مقبول است زیرا علم فیزیک با آزمایشات حسّی فراوان آن را به اثبات رسانیده اما این امر درباره ماهیات، فرضیه ای بیش نیست و هیچ دلیل علمی و تجربی بر آن نداریم بلکه قضیه عکس آن ادعائی که قائل مطرح نموده، می باشد زیرا دانشمندان علوم تجربی بیشتر آزمایشات و تحقیقاتشان بر محور چیستی و چگونگی اشیاء است و بر همین اساس یافته های عینی و خارجی فراوانی را به دست آورده اند.

آنان، مقدار، حجم، کیفیت و کمیت عناصر تشکیل دهنده شیء مورد نظر را در طبیعت و نقش و ارتباط آن را با سایر اشیاء مورد تحقیق و آزمایش قرار می دهند و از این رهگذر نتایج ملموس و روشنی را به دست آورده اند.

و واضح است که همه امور مذکور از خصوصیات ماهیات و لوازم آن می باشد.

صاحب تفسیر چهارم مدعی است که دستگاه علم حصولی \_ ذهن \_ خلاف واقع برداشت می کند و بارو به رو شدن با حدّ وجود که امر عدمی است یک نحوه ظهوری را تلقی می کند اما بر خیر پوشیده نیست که لازمه این ادعا این است که همه حواس و جمیع ادراکات بشر در خطاء و اشتباه باشند.

زیرا اشیاء خارجی به یکی از حواس پنج گانه احساس می شود و قوه عقلیه، آن محسوس را تصدیق می نماید.

ص: 72

بنابراین باید گفت تمام حواس پنج گانه در مواجهه با اشیاء خارجی اشتباه می کنند و همه عقول نیز به خطاء آنچه را که حس شده ، تصدیق می نمایند . و در خارج آنچه متحقق است وجود است و بس .

پس کیفیت و کمیت و جمیع مواد عناصر تشکیل دهنده اشیاء با خواص نوعیه و صنفیه و شخصیه که از خصوصیات ماهیات است که به وضوح آن را می یابیم ، همه و همه برداشتهای غلط ذهنی است .

و واضح است که این قضاوت نوعی سوفسطی گری است . زیرا این همان انکار واقعیت داشتن آن چیزی است که همه انسانها آن را با حواسشان ، احساس و با عقولشان تصدیق می کنند .

و نیز این نگرش به معنای انکار واقعیت داشتن تمام یافته های علوم تجربی است زیرا که بسیاری از کشفیات علوم جدید به برکت تحقیقات بر محور چیستی و چگونگی اشیاء خارجی می باشد . و نیز دانشمندان علوم تجربی از راه علم حصولی ، اشیاء خارجی را شناسائی می کنند ، و نقد دیگری که تفسیر مذکور دارد این است که اگر دستگاه علم حصولی \_ ذهن \_ حقیقت و واقعیت را دگرگون تلقی کند دیگر نمی توان به بسیاری از براهین عقلیه اعتماد کرد زیرا مواد بسیاری از براهین عقلیه برگرفته از امور محسوسه می باشد بنابراین ، مواد براهینی که در مقدمات آن از محسوسات استفاده شده خطاء است و مطابق با واقع نمی باشد و نیز تطبیق نتیجه براهین بر موارد و صغریات هم مخدوش می گردد زیرا در این تطبیق دستگاه علم حصولی مستقیماً دخالت دارد . در هر حال بطلان این لوازم جای بحث ندارد .

### مهم ترین فرق بین چهار تفسیر

بنابر تفسیر سوم و چهارم ، زمینه برای نظریه وحدت شخصی وجود (قول صوفیه) مهیا می گردد چون در آن دو ، ماهیات خارجی ، امور عدمیه معرفی شدند در این صورت بستر برای وحدت شخصی وجود فراهم می شود .

اما بنابر تفسیر دوم که ماهیات امور حقیقیه و واقعیه محاسبه شدند و دارای ما بازاء خارجی گشتند دیگر مبنای « نظریه وحدت وجود » فراهم نمی شود زیرا در نظریه وحدت تشکیکی ، ماهیات امور انتزاعی هستند و در « نظریه وحدت شخصی وجود » ماهیات امور عدمی پنداشته می شوند در این صورت جمع بین واقعی بودن ماهیات با انتزاعی یا عدمی بودن آنها امکان پذیر نیست .

ولی بنابر تفسیر نخست ماهیات امور انتزاعی شمرده می شوند که در آن صورت ، مبنا و زمینه برای نظریه تشکیک در وجود مهیا می گردد .

## ادعای بداهت نظریه اصالت وجود و نقد آن

بعضی از قائلین به اصالت وجود قائلند که این نظریه از بدیهیات است .

مرحوم مظفر می نویسد :

« فإذا زال الالتباس واتضح للعقل معنى كلمة ( موجود ) لا يتردد في صحه حملها على الوجود ... ولا تحتاج مثل هذه القضية وهي ( الوجود موجود ) إلى البرهان ، بل هي من الأوليات » (1).

ارزیابی : اولاً : قضیه بدیهیه اولیه ، قضیه ای است که از تصوّر موضوع و محمول با التفات به نسبت بین آن دو ، جزم و یقین به صدق قضیه حاصل می شود . (2)

اما در بررسی تفسیر ملاً صدرا از نظریه اصالت وجود ، نقل کردیم که او معتقد است وصول به حقیقت عینی وجود ، تنها با کشف و شهود میسر است و از راه علم حصولی و مفاهیم هرگز نمی توان به حقیقت وجود واصل شد زیرا که انقلاب حقیقت ، لازم می آید .

کما اینکه فناری می گوید :

« منع تعقل كنه ماهیه الوجود فضلاً عن بداهته ... » (3).

ص: 74

1- المنطق : 2 ، ص 284 .

2- المنطق : 2 ، ص 283 .

3- مصباح الأنس : ص 168 .

حقیقه الوجود هی عین الهویه الشخصیه لا یمکن تصوّرها ولا یمکن العلم بها إلاّ بنحو الشهود الحضوری .(1)

وجه استحاله تصور حقیقت وجود را از نظر ملا صدرا نیز بیان کردیم . حال آنچه که تصوّرش مستحیل است چگونه می توان گفت از قضایای بدیهیه اولیه است ؟ بداهت یک قضیه فرع بر تصور آن است و در قضیه تأصل وجود بنابر نظر مؤسّس این نظریه ، تصوّر آن عقلاً امکان ندارد .

بنابراین حکم به بداهت اصالت وجود ، « سالبه بانتفاء موضوع » است . اساساً موضوع در ذهن نمی آید تا شما حکم به بداهتش کنید .

نهایت مطلبی که می توان گفت این است که مفهوم وجود امری بدیهی است . که این هم دردی را دوا نمی کند زیرا در مقدمات بحث گفتیم که قائل به اصالت وجود مدّعی است که امور خارجیّه مصداق وجود هستند و بحث بر سر مصداق وجود است نه مفهوم وجود ، و مفهوم وجود نمی تواند حکایت تام و کاملی از حقیقت و مصداق وجود داشته باشد \_ این بحث در مفهوم و مصداق وجود ، از نظر ملا صدرا گذشت \_ پس بداهت مفهوم وجود مدّعی شما که اصالت حقیقت وجود در خارج است را اثبات نمی کند .

ثانیاً : بعضی از فلاسفه قضیه اولیه را منحصر در امتناع اجتماع نقیضین می دانند و آن را تنها دارای یک مصداق معرفّی می کند .(2)

و نیز در نقد کلام مرحوم مظفر گفته شده :

« أنّه ( یعنی مرحوم مظفر ) یرید أنّ أصله الوجود من القضايا البدیهیه الأولیه التي لا تحتاج إلى دلیل وهو ممّا لا یرکن إليه ، وإلاّ لما خاض

ص: 75

1- اسفار : 6 ، 84 \_ 85 .

2- شناخت شناسی در قرآن : 206 استاد جوادی آملی ناشر : مرکز فرهنگی رجاء .

الأکابر فی مسأله أصله الوجود واعتباریه الماهیه حیث انقسم القوم فریقین : فریق یقول بأصله الوجود ویدحض أصله الماهیه وفریق لا تجد هواده لده فی أصله الماهیه واعتباریه الوجود « (1) .

بعد از ناتمام بودن ادعای بدهت اصالت وجود نوبت به بررسی ادله ای که برای اثبات آن اقامه شده می رسد .

### مهم ترین دلیل نظریه اصالت وجود و ارزیابی آن

دلیل اول : استاد جوادی آملی درباره این دلیل می گوید :

« مهمترین دلیلی که درباره اصالت وجود تاکنون ذکر شد همان دلیلی است که بر اساس اعتباری بودن ماهیت من حیث هی واستواء نسبت آن به وجود و عدم مطرح می شود « (2) .

سبزواری این دلیل را این گونه بیان می کند :

کیف وبالكون عن استواء

قد خرجت قاطبه الأشياء (3) (4)

این دلیل بر دو مقدمه استوار است :

« 1 \_ هر چیز غیر از وجود ، تنها به واسطه وجود تحقق می یابد یعنی موجودیتش به وجود است و همچنین آثار آن چیز به واسطه وجود بر آن چیز مترتب می شود دلیل این مقدمه قاعده « الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده ولا معدومه » است . هر آنچه غیر وجود است ، من حیث هو هو ، یعنی از حیث ذاتش ، هیچ نیست جز ،

ص: 76

---

1- شرح کتاب المنطق : 4 ، ص 35 سید کمال حیدری .

2- رحیق مختوم بخش یکم از ج اول ص 449 .

3- شرح منظومه ، ج 2 ، ص 63 .

4- . اهمیت این وجه در نزد قائلین به اصالت وجود به اندازه ای است که علامه طباطبائی در نهایت الحکمه برای اثبات نظریه اصالت وجود ، فقط به همین وجه اکتفاء کرده است .

خودش یعنی نه موجود است و نه معدوم، و نه چنان است که بتوان گفت آثار او بر او مترتب می‌گردد و نه چنان که بشود گفت آثار او بر او مترتب نمی‌شود، با هر کدام از این حالات سازگار است.

پس امور غیر وجود هیچ یک، من حیث هو، موجود نیست، بنابراین اگر موجود می‌شود، به وجود موجود شده است.

2\_ هر آنچه همه امور دیگر به واسطه او متحقق می‌شوند، خودش متحقق بالذات

\_ یعنی اصیل \_ است. نمی‌شود چیزی که همه اشیاء به او تحقق و موجودیت می‌یابند و به واسطه او آثارشان بر آنها مترتب می‌شود، خودش به واسطه چیز دیگر متحقق گردد و گرنه تسلسل یا دور لازم می‌آید این همان نکته است که چنین نیز تعبیرش کرده اند کلّ ما بالعرض لابدّان بنتهی الی ما بالذات.

نتیجه: وجود، متحقق بالذات \_ یعنی اصیل \_ است و موجودیت و تحققش به ذات خود اوست و در موجودیتش نیاز به حیثیت تقییدیه ندارد. یعنی برای حمل موجودیت بر آن لازم نیست بر آن قیدی ذکر کنیم در حالی که حمل موجودیت بر امور غیر وجود نیازمند قید است علم موجود، موجود است، نیز انسان موجود، موجود است، نه علم و انسان فی حدّ ذاته و من حیث هو، یعنی برای اینکه « موجود را بر علم و انسان حمل کنیم، ذات علم و ذات انسان کافی نیست، بلکه این دو باید وجودی پیدا کرده باشند تا حقیقتاً « انسان موجود » و « علم موجود » شده باشند بنابراین، در مواردی که می‌گوئیم « علم موجود است » یا « انسان موجود است » در حقیقت موضوع ما علم موجود و انسان موجود است، نه علم و انسان من حیث هو، زیرا علم و انسان من حیث هو نه موجود است نه معدوم». (1) (2)

ص: 77

1- هستی و چیستی در مکتب صدرائی، ص 90.

2- « إنّ حقیقه کلّ شیء هو وجوده الذی یترتب به علیه آثاره واحکامه، فالوجود إذن احقّ بالأشیاء بأن یکون ذا حقیقه إذ غیره به یصیر ذا حقیقه، فهو حقیقه کلّ ذی حقیقه ولا یحتاج هو فی أن یکون ذا حقیقه الی حقیقه آخری فهو بنفسه فی الأعیان وغیره \_ اعنی الماهیات \_ به فی الأعیان لا بنفسها ». مشاعر، ص 9\_ 10.

ارزیابی: ابتداء باید دید مراد از ماهیت در سخن مشهور «الماهیه من حیث هی ...» چیست؟ مقصود فلاسفه از آن امر اعتباری و لحاظ ذهنی است.

توضیح: مشهور بین فلاسفه و متکلمین این است، (1) که ماهیت را وقتی با خصوصیات خارج از ذاتش می‌سنجیم دارای سه اعتبار می‌گردد:

1\_ ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه، ماهیتی است که مشروط به انضمام خصوصیات و قیود و عوارض مشخصه باشد.

2\_ ماهیت بشرط لا یا مجرد، ماهیتی است که مشروط به عدم انضمام تمام خصوصیات و قیود و عوارض مشخصه باشد.

3\_ ماهیت لا بشرط یا مطلقه ماهیتی است که نه مشروط به وجود خصوصیات و نه مشروط به عدم آنها می‌باشد یعنی به طور مطلق لحاظ می‌شود.

و مقسم این سه قسم کلی طبیعی است که به آن ماهیت لا بشرط مقسمی می‌گویند (2).

و مراد از ماهیت در سخن مشهور «الماهیه من حیث هی ...» همین ماهیت لا بشرط مقسمی است که موطنی جز ذهن ندارد و امری اعتباری است و وجود و عدمش بستگی به لحاظ لاحظ دارد.

و بحث در اصالت وجود یا ماهیت، درباره ماهیت خارجی \_ ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه \_ می‌باشد پس استدلال به سخن مشهور (الماهیه من حیث هی ...) \_ که

ص: 78

1- مرحوم محقق اصفهانی می‌گوید مراد از ماهیت در قضیه «الماهیه من حیث هی ...» ماهیت مهمله یا طبیعت مهمله است که آن نیز امر لحاظی و اعتباری است زیرا ماهیت مهمله را به دو قسم تقسیم می‌کند 1\_ ماهیتی که آن را با چیزی خارج از ذات او سنجیده ایم یعنی آن را با غیر خود لحاظ کرده ایم. 2\_ ماهیتی که آن را با غیر خود نسنجیده ایم، آنگاه ماهیتی که با چیزی خارج از ذات خود سنجیده شده همان لا بشرط مقسمی است و به سه قسم مذکور، بشرط شیء، بشرط لا، لا بشرط تقسیم می‌شود نه آنکه ماهیت مهمله خود مقسم اقسام سه‌گانه باشد. «اعلم أنّ کلّ ماهیه من الماهیات إذا لوحظت وکان النظر مقصوراً علیها بذاتها وذاتياتها من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها، فهی الماهیه المهمله التی لیست من حیث هی إلاّ هی وإذا نظر إلى الخارج عن ذاتها ففی هذه الملاحظه لا یخلو حال الماهیه عن احد امور ثلاثه»، نهاییه الدراییه، ج 1، ص 664 \_ 665.

2- نهاییه الحکمه، ص 92 \_ 93، شوارق الالهام، ص 53.

مرادشان ماهیت لا بشرط مقسمی است که موطنش ذهن است \_ برای اثبات اعتباریت ماهیت خارجی \_ مخلوطه \_ مغالطه می باشد .

در این مقام کلمات بعضی از فلاسفه دال بر اینکه مراد از ماهیت در سخن مشهور امر ذهنی و لحاظی است را ذکر می نمائیم :

سبزواری می گوید :

« ما هو الممكن الحقيقي ، أي ما يتساوى الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته \_ وهو نفس شئيه الماهية اعتبارية ... ولا يلزم من كون الماهيات اعتبارية أي الماهيات المطلقة أن يكون الماهيات الموجودة أي المشروطه بالوجود اعتبارية » . (1)

او ماهیت مطلقه را امری اعتباری و ماهیت موجوده را غیر اعتباری و حقیقی شمرده است .

استاد مطهری می گوید :

« شیخ گفته است ( الماهیه من حیث هی لیست إلا هی ) یا به تعبیر دیگر ( الماهیه لیست من حیث هی إلا هی ) این مطلب در واقع باز بیان اعتبارات ذهن است یعنی ما داریم چیزی را بیان می کنیم که در حقیقت به تحلیلهای ذهنی مربوط می شود نه به جنبه های عینی » . (2)

استاد مصباح یزدی می نویسد :

« ماهیت هر موجودی در خارج مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیت صرف و خالص تنها در ذهن تحقق می یابد با توجه به این نکته دو اعتبار برای ماهیت در نظر گرفته می شود یکی ماهیت مقیده یا مخلوط که در خارج تحقق می یابد و دیگری ماهیت مجرد که فقط در ذهن قابل تصور است ، اعتبار اول را اعتبار بشرط شیء ، و دومی را اعتبار به شرط لا می نامند و مقسم آنها را

ص: 79

---

1- تعلیقه سبزواری بر اسفار : 6 ، ص 25 ، رسائل حکیم سبزواری ، ص 434 .

2- مجموعه آثار : 10 ، 522 .



اعتبار دیگری برای ماهیت می‌شمرند و آن را اعتبار لا بشرط می‌خوانند که نه حیثیت خارجی و اختلاط با عوارض یا تقید به وجود در آن لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض یا از وجود خارجی و آن را کلی طبیعی می‌نامند.

و معتقدند که چون کلی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد \_ نه قید اختلاط و نه قید تجرید \_ از این روی با هر دو اعتبار دیگر جمع می‌شود یعنی هم در خارج همراه با ماهیت مقیده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرد و به همین مناسبت می‌گویند: الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده ولا معدومه ولا کلیه ولا جزئیه.

یعنی هنگامی که توجه ما به خود ماهیت باشد و هیچ حیثیت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلی بودن را در بر دارد و نه معنای جزئی بودن را و از این جهت هم متصف به وجود می‌شود و هم متصف به عدم و هم متصف به کلی می‌گردد و هم به جزئی ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می‌باشند». (1)

استاد فیاضی می‌نویسد:

« از آنجا که در عالم واقع، ماهیت یا عین وجود است (ماهیت موجوده) یا عین عدم (ماهیت معدومه) یعنی در خارج، حال ماهیت از دو بیرون نیست، یا هست یا نیست، پس اینکه می‌گویند «ماهیت فی حدّ نفسها (من حیث هی) جز خودش نیست، و نه موجود است و نه معدوم» فقط در عالم اعتبار و درباره ماهیتی صحیح است که عقل آن را از وجود مجزاً کرده باشد، نه ماهیتی که هم اکنون، پیش روی ما، در خارج واقعیت دارد». (2)

حاصل آنکه این کلام «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده ولا معدومه»

ص: 80

---

1- آموزش فلسفه: 1، ص 282.

2- هستی و چیستی در مکتب صدرائی: 33، پاورقی 4.

به معنای این است که ماهیت بنفوسها و بدون در نظر گرفتن تشخّصات و خصوصیاتِ خارج از ذات ( ماهیت لیسیده ) فقط خودش می باشد نه موجود است و نه معدوم و با هر دو سازگار است .

و واضح است که این گونه ماهیت جایگاهش فقط در ذهن می باشد در حالیکه بحث در تأصّل وجود یا ماهیت درباره امور خارجی ای است که الآن در مقابل ماست (1) و درباره مصداق ماهیت به حمل شائع سخن می گوئیم و لذا این کلام مشهور بر محلّ بحث تطبیق ندارد و فقط بر ماهیت مهمله یا مطلقه که امری ذهنی است منطبق می باشد .

نا گفته نماند که در فلسفه و کلام بحثی مطرح است که ذات ممکن الوجود نسبت به وجود و عدم متساوی است یعنی ممکن نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم دارد این قضیه نتیجه می دهد که ممکن برای حدوث ، نیازمند علّت خارجی از ذات خود است . (2)

و این بحث ، یک مرحله قبل از بحث اصالت وجود و ماهیت مطرح می شود زیرا هنگامی که ثابت شد ممکن نیازمند به علّت مُحدّثه است سپس بحث دیگری پیش می آید آیا خارج مصداق وجود است یا مصداق ماهیت ؟ که این همان بحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت می باشد .

به نظر می رسد در این بحث خلطی روی داده . زیرا کلمه ماهیت را در سخن مشهور « الماهیه من حیث هی لیست إلاّ هی » حمل بر ماهیتِ خارجی کرده اند در حالیکه مراد از آن ماهیت مهمله است سپس آن بحثی که در فلسفه و کلام مطرح است که می گویند « ممکن ذاتش نسبت به وجود و عدم متساوی است پس نیازمند علّت مُحدّثه است » را از قضیه « الماهیه من حیث هی لیست إلاّ هی لا موجوده ولا معدومه » برداشت کرده اند و پیش خود گفته اند : « ماهیت ذاتا نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد پس باید یک حقیقتی او را از این حالت استواء خارج کند و آن حقیقت جز وجود چیز دیگری نمی تواند باشد پس وجود اصیل است .

ص: 81

---

1- « محلّ بحث ، ماهیت موجود در خارج است » ریحی مختوم بخش یکم از جلد اول : ص 320 .

2- کشف المراد : ص 77 \_ 79 .

در حالیکه آن بحثی که در فلسفه و کلام مطرح است که : ذات ممکن نسبت به وجود و عدم متساوی است و نیازمند علّت محدثه است به معنای این است که ممکن به خودی خود مستحیل است که موجود شود و معقول نیست ممکن بدون علّت محقق شود و او نیازمند علّت خارج از ذات خود می باشد و خودش نمی تواند علّت خود باشد .

و روشن است که این امر بدیهی است و لکن این بحث مربوط به احتیاج ممکن به مؤثر است و در مرحله قبل از اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح است .

أما بحث در اصالت وجود درباره شناخت واقعیات خارجی است و نظری به علیت و احتیاج ممکن به مؤثر ندارد ، نزاع در اموری است که هم اکنون در مقابل ماست که آیا آنچه در خارج است مصداق وجود است یا ماهیت .

در این بحث صحیح نیست که بگوئیم امور خارجی که در مقابل ماست نسبت به وجود و عدم متساوی هستند زیرا فرض این است که علل آنها تام است \_ شرائطشان موجود و موانعشان مفقود است \_ پس وجوب وجود بالغیر دارند دیگر حالت تساوی نسبت به وجود و عدم در آنها نیست .

پس نه سخن مشهور که گفته اند « الماهیه من حیث هی لیست إلاّ هی لا موجوده ولا معدومه » بر محل بحث منطبق است زیرا مراد از این کلام ماهیات مهمله می باشد که امور ذهنی هستند و بحث در اصالت وجود درباره امور خارجی است و خارجیات نسبت به وجود و عدم حالت استواء ندارند بلکه ضرورت وجود بالغیر دارند .

و نه قضیه « ممکن ذاتا نسبت به وجود و عدم متساوی است و نیازمند علّت محدثه است » می تواند نظریه اصالت وجود را اثبات کند زیرا این قاعده درباره احتیاج ممکن به علت و مؤثر سخن می گوید و درباره اینکه آنچه در خارج است وجود است یا ماهیت است حکمی نمی کند .

به عبارت دیگر : ماهیات یا در خارج یافت می شوند و یا خیر ، تنها در ذهن می توان آنها را یافت . بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت در قسم دوم نیست زیرا

در مقدمات بحث گفتیم بحث بر سر مصادیق خارجی است نه در امور ذهنیه . چرا که بحث درباره اصالت یا عدم اصالت آنچه که در خارج معدوم است ، بلا وجه است و با غرض فلسفه سازگاری ندارد . (1)

و در قسم اول هم سخن مشهور « الماهیه من حیث هی لا موجوده ولا معدومه » صادق نیست زیرا ماهیات خارجی در مقابل ماست و به وضوح آن را می یابیم دیگر صحیح نیست که درباره آن بگوئیم نسبت به وجود و عدم علی السویه هستند .

بله عقل همیشه به دنبال علت و سبب واقعی ماهیات خارجی می باشد که در علم منطق از آن تعبیر به ( مطلب لم ) (2) می کنند ولی در این مرحله نیز سخنی از اینکه چه چیزی در خارج اصیل \_ متحقق بالذات \_ است ، در میان نیست چون فحص از علل ماهیات خارجی جواب این پرسش که « چه چیزی در خارج اصیل است » را بیان نمی کند .

حال هرگاه دو قضیه « الماهیه من حیث هی لیست إلا هی ... » و « ممکن ذاتا نسبت

به وجود و عدم متساوی است و نیازمند به علت محدثه است » در محلّ بحث تطبیق نداشت استدلال تمام نخواهد بود .

از جواب مذکور ، اشکال چند استدلال دیگر قائلین به اصالت وجود روشن می گردد

زیرا تمام آن استدلالات مبتنی بر قضیه « الماهیه من حیث هی لیست إلا هی ... » می باشد .

و آن ادله از این قرارند :

1\_ استدلال از طریق موجودیت ماهیات . (3)

2\_ استدلال از طرق تحلیل موجودیت اشیاء . (4)

3\_ استدلال از طریق لزوم انضمام وجود به ماهیت برای موجود شدن . (5)

ص: 83

---

1- « الغرض فی الفلسفه أن یوقف علی حقائق الأشیاء کلّها » . الشفاء المنطق : 12 .

2- المنطق : 1 ، ص 95 .

3- المشاعر : 13 \_ 14 .

4- تفسیر القرآن الکریم صدرا : 1 ، ص 51 \_ 52 .

5- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران : 1 ، ص 514 \_ 515 .

4\_ استدلال از طریق لازم آمدن انقلاب محال. (1)

5\_ استدلال از طریق امتناع تساوی و عدم تساوی ماهیت با وحدت و کثرت و مانند آن. (2)

6\_ استدلال از طریق امتناع تشکیک بالأقدمیه در ماهیت. (3)

بیان هر یک از استدلال‌ات مذکور در کتاب « هستی و چیستی در مکتب صدرائی » به طور مبسوط ذکر شده است .

### سه دلیل دیگر و نقد آن

1\_ سبزواری برای اثبات نظریه اصالت وجود ادله دیگری را نیز اقامه نموده از جمله « اینکه اگر وجود اصیل نباشد برهان توحید \_ یکتا بودن واجب و عدم واجب الوجود آخر \_ تام نخواهد بود خلاصه آن برهان این است که اگر دو واجب الوجود داشته باشیم که در وجوب وجود مشترکند هر یک نیازمند ما به الامتیازی است تا از دیگری تمایز یابد در این صورت هر کدام مرکب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک می گردند و ترکب مستلزم نیاز و امکان است و با وجوب وجود نمی سازد پس واجب الوجود یکی است .

اما بیان برهان اصالت وجود این است که اگر وجود اصیل نباشد ، میان دو واجب الوجود مفروض ، ما به الاشتراکی تصور نمی توان کرد زیرا سرشت ماهیات اختلاف است و هر ماهیت به تمام ذات ، با ماهیت دیگر مباین است .

اگر ما به الاشتراکی میان دو واجب الوجود مفروض تصور نشود ، دلیل توحید تمام نخواهد بود چون برهان توحید \_ که از طریق لزوم ترکب میان ما به الاشتراک و ما به الامتیاز اقامه شده \_ با این مقدمه شروع می شود که اگر دو واجب الوجود در کار باشد ،

ص: 84

1- بدایه الحکمه : 7 ، ص 159 .

2- شرح منظومه : 2 ، ص 69 ، 161 .

3- همان

آن دو در وجوب وجود مشترک خواهند بود بنابراین، اگر نتوان میان دو واجب الوجود ما به الاشتراکی یافت، نخستین مقدمه این برهان باطل می شود و در واقع، برهان توحید را از دست خواهیم داد» (1).

بعضی از معاصرین در ردّ این دلیل می نویسند:

«گویا مفروض این دلیل آن است که توحید تنها یک دلیل - برهان از طریق لزوم ترکب در واجب الوجود - دارد و با از دست رفتن آن، راه اثبات توحید بسته می شود، در حالی که چنین نیست» (2).

اگر به آیات و روایات مراجعه شود براهین عقلی متعددی مشاهده می شود که امتناع عقلی دو واجب الوجود بیان شده است.

ناگفته نماند در بحث برهان توحید شبهه ای از ابن کمونه القاء شده که گفته: «لازمه تعدد واجب الوجود تمایز آنهاست اما لازمه تمایز در همه جا ترکب نیست زیرا چه مانعی دارد که ما دو ذات بسیط فرض کنیم که هر دو واجب الوجود باشند و هیچ وجه مشترکی در میان آنها نباشد و در این صورت به هیچ وجه ترکیب واجب الوجودها لازم نمی آید» (3).

سبزواری می خواهد بگوید تنها با قول اصالت وجود می توان جواب این شبهه را داد ولی استاد مطهری می گوید:

«حاجی در مبحث «اصالت وجود» چنین وانمود می کند که بنا بر اصالت ماهیت شبهه ابن کمونه لا ینحلّ است و حال آنکه همان طوری که گفتیم و از کلمات اسفار هم هویدا است شبهه ابن کمونه بنا بر اصالت ماهیت هم مدفوع است» (4).

ص: 85

---

1- هستی و چیستی در مکتب صدرائی، ص 164 - 165، شرح منظومه، ج 2، ص 74 - 75.

2- همان.

3- مجموعه آثار: 5، ص 522.

4- همان: 13، ص 336.

2\_ دلیل دیگری که سبزواری اقامه می کند این است که اگر اصالت وجود پذیرفته نشود توحید فعلی سامان نمی یابد، به این بیان که :

« با اصالت وجود، راه برای وحدت موجودات عالم باز می شود و در نتیجه، فعل واحد الهی (توحید فعلی) تبیین می پذیرد، در حالی که اگر ماهیات اصیل باشند، چون خاستگاه کثرت و تغایرند، نمی توان گفت که فعل خدای متعال واحد است ». (1)

بعضی از معاصرین در ردّ این دلیل می نویسند :

« از لحاظ عقلی نمی توان گفت که فعل خدا واحد و همه مخلوقات یکی اند. روشن است که همه یکی نیستند، و دست کم، این را می یابیم که خود ما با اشیای دیگر فرق داریم ». (2)

علاوه این که توحید فعلی در آیات و روایات معنای خاصی دارد که در ثمرات وحدت وجود بیان خواهیم کرد و هرگز به معنای صدور فعل واحد از حق تعالی نیست.

3\_ برهان دیگری که سبزواری ارائه می کند این است که : « وجود اصیل است و إلاً، ذات و صفات الهی عین یکدیگر نخواهند بود.

اگر وجود اعتباری باشد، جهت وحدتی در کار نخواهد بود تا امور مختلف، که در مقام مفهوم با یکدیگر متغایرند، در مقام وجود واحد باشند، زیرا هر کدام فقط از قبیل ماهیت خواهد بود، و سرشت ماهیات کثرت و اختلاف است نه وحدت و عینیت.

اگر هیچ وحدتی در کار نباشد، عینیت صفات ذاتی با ذات الهی و عینیت صفات با یکدیگر امکان نخواهد داشت.

از آنجا که معانی صفات و ذات با یکدیگر متغایرند و بین آنها تباین ذاتی در کار است. اگر جهت وحدتی نداشته باشیم، میان ذات و صفات عینیتی تصور نمی توان کرد ». (3)

ص: 86

---

1- هستی و چیستی در مکتب صدرائی، ص 168، و شرح منظومه : 2، ص 74\_75.

2- هستی و چیستی در مکتب صدرائی، ص 168، و شرح منظومه : 2، ص 74\_75.

3- همان، ص 128. شرح منظومه : 2، 74\_76.

این دلیل نیز ناتمام است زیرا موضوع بحث در اصالت وجود یا ماهیت، ممکنات هستند کما اینکه سبزواری خود می گوید «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» (1)

و مستدل از محل بحث خارج شده او می خواهد از عینیت صفات الهی، نتیجه بگیرد تأصل وجود در ممکنات را، علاوه آنکه هیچ اشکالی ندارد که قائل به اصالت ماهیت در ممکنات، معتقد به اصالت وجود در حق تعالی باشد و به وسیله این مبنا عینیت صفات الهی را با یکدیگر تصحیح نماید.

### ادله اصالت وجود نام نیست

بعد از بیان اشکالات بر تصویر نظریه اصالت وجود و عدم امکان علم حصولی به آن - چنانکه کلام ملام صدر را در این باره گذشت - و همچنین مناقشه در تفاسیر اصالت وجود و سپس ابطال مهم ترین دلیل نظریه مذکور دیگر نیازی به ادامه این بحث نیست گر چه سایر ادله اصالت وجود نیز قابل مناقشه است آن چنان که بعضی از معاصران اشکالات براهین قائلین به این نظریه را بیان نموده و مغالطه آنها را آشکار ساخته است.

او ادله اصالت وجود را به دو قسم تقسیم می نماید، بخشی را منحصر دال بر قول عینیت وجود و ماهیت به شمار می آورد.

و بخشی دیگر را تنها دال بر تحقق و موجودیت بالذات وجود به حساب می آورد و قائل است که این قسم در باب کیفیت تحقق ماهیت دلالتی ندارد. (2)

بنابراین باید گفت نتیجه ای که از هر دو قسم حاصل می شود نمی تواند مبنای نظریه وحدت وجود قرار بگیرد زیرا در قسم اول، ماهیت مانند وجود امری حقیقی و واقعی به حساب می آید در این صورت تباین و تغایر بین اشیاء، حقیقی و واقعی

ص: 87

---

1- همان: 2، 64.

2- هستی و چیستی در مکتب صدرائی، ص 182.



محاسبه می شوند دیگر جایگاهی برای نظریه وحدت وجود باقی نمی ماند .

اما در قسم دوم \_ که نتیجه آن تحقق بالذات وجود است بدون آنکه وضعیت ماهیت روشن شود که آیا حقیقی است یا اعتباری و یا عدمی است \_ نیز نمی تواند مبنای نظریه وحدت وجود قرار گیرد چون نتیجه مذکور اعم است و با قول عینیت وجود و ماهیت نیز سازگار است و آن را نفی نمی کند \_ در این قول ماهیات امور حقیقیه و واقعیه به شمار می آیند .

به عبارت دیگر : مدعای قائلین اصالت وجود دو چیز است :

1 \_ تحقق بالذات وجود .

2 \_ اعتباری یا عدمی بودن ماهیات .

پس ادله اصالت وجود باید متکفل اثبات هر دو جنبه باشد در حالی که این گونه نیست زیرا بسیاری از آنها تنها جنبه نخست را اثبات می کند و نتیجه ای که از آن حاصل می شود یعنی تحقق بالذات وجود نمی تواند مبنای وحدت وجود قرارگیرد زیرا ، این نتیجه با قول به عینیت وجود و ماهیت \_ که در آن ماهیات امور حقیقیه قلمداد می شوند \_ سازگار است . (1)

### آیا اصالت وجود مستلزم وحدت وجود است ؟

اگر کسی قائل به اصالت وجود شد آیا این نظریه مستلزم وحدت وجود است ؟

ص: 88

1- اشکال نشود که قائل به اصالت وجود همین که برهان اقامه می نماید برای تحقق بالذات وجود لازمه اش اعتباریت یا عدمیت ماهیات است زیرا اگر ماهیات هم امر حقیقی باشد لازم می آید یک شیء دارای دو واقعیت باشد . جواب : قائل به عینیت وجود و ماهیت نمی گوید وجود و ماهیت هر دو متحقق بالذات هستند تا اشکالی مذکور لازم بیاید بلکه می گوید وجود متحقق بالذات است و ماهیت به عَرَض وجود حقیقتاً موجود است و مصداقاً عین وجود است و لذا یک شیء دارای دو واقعیت نمی شود \_ مراجعه نمائید به « هستی و چیستی در مکتب صدرائی ، ص 32 \_ 33 » پس کسی که اقامه برهان برای اصالت وجود می کند باید برهانش متکفل بیان وضعیت ماهیت هم باشد و گرنه صرف اثبات تحقق بالذات وجود با قول به عینیت وجود و ماهیت هم سازگار است .

جواب منفی است زیرا هیچ اشکالی ندارد که وجود را امر متحقق بالذات تلقی کنیم ولی وحدت وجود را امری باطل بدانیم چنانکه بعضی از معاصرین می نویسند :

« حتی اگر بپذیریم که مراد از اصالت وجود آن است که ماهیات ( بالمعنی الأخص ) هیچ گونه تحقق و موجودیتی ندارند ، باز هم لازمه اصالت وجود ، پذیرش وحدت نخواهد بود . زیرا درست است که بانفی تحقق واقعی ماهیات ، تکثر ماهوی ، امر اعتباری خواهد شد ، اما صفات وجود : ، همچون ثبات و تعییر و وجوب و امکان و حدوث و قدم ، امور اعتباری نیستند ، بلکه عین وجودند و وجودات به واسطه آنها حقیقتاً تکثر می یابند . پس در خارج تنها یک معنا در کار نیست . معانی متعددی در کارند که مایه کثرت می شود .

افزون براین ، اگر از این معانی هم صرف نظر کنیم . باز می توان گفت : می شود در خارج تنها معنایی واحد ( وجود ) در کار باشد ، اما این معنای واحد به واسطه محدودیتهای مختلف تکثر پیدا کند . یعنی همان گونه که مثلاً پاره سنگی در اثر تکه تکه شدن به چندین سنگریزه تبدیل شده و تکثر یافته است ، وجودات نیز ، چون هر کدام محدودند ، متکثر و متعدّدند . از این رو ، بنابراین فرض نیز وحدت وجود لازم نخواهد آمد . « (1)

شاهد بر اینکه قول اصالت وجود ، نظریه وحدت وجود را در پی ندارد این است که فلاسفه مشاء به قول ملا صدرا و سبزواری قائل به اصالت وجود بوده اند ، ولی هر یک از ممکنات را وجودات متباین به تمام ذات می دانستند (2) که در این صورت نظریه وحدت وجود منتفی می شود . زیرا هرگاه تباین بین ذات اشیا حقیقی قلمداد شد دیگر جایی برای وحدت وجود باقی نخواهد ماند .

ص: 89

---

1- همان : 226 \_ 227 .

2- شرح منظومه : 2 ، 111 .



بخش دوم : توحید از منظر آیات و روایات

اشاره

ص: 91



در بخش دوم لازم است که قاعده مستفاد از آیات و روایات متواتره که در باب معرفه الله اساس و پایه می باشد، را بیان نمائیم تا تفاوت بین توحید از نگاه کتاب و سنت، و توحید از منظر وحدت وجود نمایان گردد. و نیز ضروری است شبهاتی که برای تمسک به آیات و روایات اعتقادی مطرح شده را پاسخ دهیم.

در باب معرفت حق تعالی با دو امر مواجه هستیم:

1\_ معرفت خدای متعال از اصول دین و رکن اسلام می باشد و لذا بسیار خطیر و دارای اهمیت است.

2\_ در باب معرفه الله آراء و عقائد مختلف و متضادی ارائه شده که در بسیاری از موارد با عقل فطری منافات دارد و به وضوح انحراف صاحبان آن مذاهب را می یابیم پرسشی که بعد از التفات به دو امر مذکور مطرح می شود این است که آیا دین که هدایت کننده بشر به سعادت است برای مسأله توحید که بسیار مهم و اساسی است راهی ارائه نموده تا انسان از سرگردانی و گمراهی در امان بماند یا خیر؟

به عبارت دیگر: آیا پروردگار متعال برای کسانی که خواستار فیض معرفت به خالق عالم هستند طریق صحیح و سالم از انحراف را ارائه نموده یا اصلاً متعرض این مسأله خطیر نشده و امر معرفه الله را به خود آنها واگذاشته تا هر کسی به فراخور فکر

و اندیشه خود یا با ریاضات عملی در باب شناخت حق تعالی به امری معتقد گردد و قهراً انواع فرق و مذاهب گوناگون در این باب ظهور پیدا کند و هر کسی به گونه ای خدای خود را تعریف کند اگر چه با توصیف و تعریف متضادّ و متناقض باشد؟!!

جواب این سؤال با مراجعه به عقل سلیم که حجّت باطنی است روشن می گردد. زیرا عقل إدراک می کند که معرفت غیر واقعی خالق تعالی و وقوع در انحراف در نزد حق تعالی مردود است.

از جانبی اگر خدای متعال طریق مأمون و مصون از گمراهی را برای بشر در باب معرفه الله معرفی ننماید وقوع انسان در ورطه تشبیه غیر قابل اجتناب است زیرا او دائماً با مخلوقات قرین است و برای شناخت هر چیزی از محسوسات و ممکنات کمک می گیرد و در باب معرفه الله نیز قهراً دچار تشبیه خواهد شد و گمراهی او حتمی است.

پس برای نجات بشر از گمراهی در باب توحید که اهمّ معارف است لزوم تعیین طریق امن از ناحیه حق تعالی امری لازم و ضروری است.

حال هنگامی که به ادله و حیانی مراجعه می نمائیم طریق تحصیل معرفه الله به وضوح معرفی شده و صغرای حکم عقلی معین شده است.

در این مقام قسمتی از روایاتی که راه تحصیل شناخت حق تعالی را بیان می نماید ذکر می کنیم:

1\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام: فبعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالحقّ ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته، ومن طاعة الشيطان إلى طاعته بقرآن قد بينه وأحكمه، ليعلم العباد ربّهم إذ جهلوه. (1)

2\_ عن ابن أبي عمير عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال له: يا بن رسول الله علّمني التوحيد.

فقال عليه السلام: يا أبا أحمد لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله في كتابه فتهلك. (2)

ص: 94

1- نهج البلاغه: خطبه: 147.

2- البحار: 4، ص 296.

دو نکته از این روایت شریف استفاده می شود :

1 \_ سؤال جناب ابن ابی عمیر از امام علیه السلام که خواستار تعلیم توحید می شود که استفصال او حاکی از لزوم مراجعه به معصوم برای کسب معارف توحیدی است کما اینکه پرسش اصحاب ائمه علیهم السلام از مسائل توحیدی در روایات متعدده مشاهده می شود .

2 \_ امام علیه السلام برای معارف توحیدی حدّ و مرز معین می کنند و تجاوز از حدود قرآن را هلاکت می شمارند .

3 \_ أروى عن العالم وسألته عن شيء من الصفات فقال لا تتجاوز مما في القرآن. (1)

4 \_ عن اميرالمؤمنين عليه السلام : نحن الأعراف الذي لا يُعرف الله إلا بسبيل معرفتنا ... إنّ الله تبارك وتعالى لو شاء لعرف العباد نفسه ولكن جعلنا ابوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه ، فمن عدل عن ولايتنا أو فضل علينا غيرنا فأتهم عن الصراط لناكبون. (2)

5 \_ عن أبي جعفر عليه السلام : بنا عبد الله و بنا عرف الله و بنا وحد الله تبارك وتعالى. (3)

6 \_ عنه عليه السلام : لولانا ما عرف الله. (4)

7 \_ عن يونس بن عبدالرحمن قال : قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام : بما أوحى الله ؟ فقال : يا يونس لا تكوننّ مبتدعا ، من نظر برأيه هلك ، ومن ترك أهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله ضلّ ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر. (5)

8 \_ عن الإمام الهادي عليه السلام \_ في زياره الجامعه لجميع الأئمه عليهم السلام : \_ ... وتراجمه

ص: 95

---

1- همان : 3 ، ص 262 .

2- الكافي : 1 ، ص 184 .

3- همان : 1 ، ص 145 .

4- بحار : 25 ، ، ص 4 .

5- الكافي ، 1 ، ص 56 ، ح 10 .



لوحیه و ارکانا لتوحیده ، و شهداء علی خلقه ، و اعلاما لعباده ، و منارا فی بلاده ، و ادلاء علی صراطه ... من أراد الله بدأ بكم و من وحده قبل عنكم و من قصده توجه بكم (1).

9\_ عن الإمام السجّاد علیه السلام : ليس بين الله وبين حجّته حجاب ، فلا لله دون حجّته ستر ، نحن ابواب الله ، ونحن الصراط المستقيم ، ونحن عيبه علمه ، ونحن تراجمه وحیه ، ونحن ارکان توحیده ، ونحن موضع سرّه (2).

10\_ عن أبي عبد الله عليه السلام : وأعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّوجلّ فأنف عن الله البطلان والتشبيه ، فلا نفى ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عمّا يصفه الواصفون ولا تعد القرآن فتضلل بعد البيان (3).

در این مقام ذکر این نکته ضروری است که مراجعه به کتاب و سنت در مسأله معرفه الله از باب تعبّد نیست تا اشکال دور لازم بیاید .

توضیح : آیات و روایات هم در اصل اثبات صانع و هم در خصوصیات معرفت حق تعالی نقش کلیدی دارند .

اما در اصل شناخت خدای متعال ؛ دین با تذکرات قوی و براهین واضح و بین ، عقول غافل را متذکر می نماید بدون آنکه اعمال مولویت و تعبّد در بین باشد .

چطور می توان پذیرفت که مراجعه در این امر مهم به افکار ناقص بشری صحیح باشد اما مراجعه به ارشادات و تنبیهات عقلی کتاب و سنت ناصحیح ؟!

به عبارت دیگر ، تمسک به آیات و روایات در باب اثبات صانع در حقیقت تمسک به مدرکات عقلیه است زیرا قرآن و عترت علیهم السلام در این مسأله انسان را ارشاد به ادراکات بین عقلی می کنند (4).

ص: 96

1- الفقیه ، 2 ، ص 611 \_ 615 .

2- معانی الأخبار : 35 .

3- بحار : 3 ، 261 .

4- ضرورت رجوع به سمع و متنبّه شدن از وحی بدین جهت است که گاهی قضیه ای بدیهی است ولی به خاطر موانعی انسان از تصدیقش باز می ماند ، یعنی بدهت قضیه عقلیه لزوما تصدیق آن را در پی ندارد ، چه بسا در اثر عدم التفات یا سقیم الذهن بودن یا وجود شبهه ای یا خطاء در تطبیق کبری بر صغری ، از تصدیق امر بدیهی امتناع می ورزد ولی مراجعه به آیات و روایات در اصول عقاید سبب رفع موانع می گردد و شفافیت مسأله را به دنبال دارد که این خود تصدیق طالب حقیقت را به ارمان می آورد و این نکته مهمی است که نباید مورد غفلت قرار بگیرد . مرحوم شیخ مفید متکلم بزرگ شیعه این مطلب را به علمای امامیه نسبت می دهند « واتفقت الإمامیه أن العقل يحتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال » اوائل المقالات ، ص 44 . یکی از آثار مهم قبول این اصل ، پرهیز از شتابزدگی در اخذ نتایج به سبب مقدمات عقلیه و به دنبال آن تأویل و توجیه نصوص دینی می باشد .

و اما در خصوصیات شناخت حق تعالی نیز دین نقش اساسی دارد زیرا بعد از اثبات شریعت و حجیت کلام شارع ، پذیرش کلام او در تفصیل و خصوصیات حق تعالی هیچ اشکالی ندارد خصوصا اینکه شیوه کتاب و سنت در بیان این گونه امور ، اقامه براهین عقلی متقن می باشد .

خلاصه آنکه جدا کردن مباحث توحیدی از پیکره دین و بیانات وحی و سپردن آن به فکر محدود بشری یا مکاشفات صوفیه امری ناصواب است زیرا هیچ یک از آن دو مصون از خطاء و لغزش نیستند و در نمایاندن واقع بدون شائبه نمی باشند ، به خلاف وحی که احتمال خلاف واقع در او منتفی است و ارشادات او به مدرکات عقلیه مشوب به وهم نیست . بنابراین راه صحیح در باب معرفه الله رجوع به قرآن و روایات معصومین علیهم السلام است چنانکه در آن دو نیز براین امر تأکید شده است زیرا که معصومین علیهم السلام معلّمان حقیقی توحید هستند و تبیین معارف توحیدی از شئون امامان معصوم می باشد و بیان و تعلیم آن امر خطیر و اساسی به آنان واگذار شده است .

### **پاسخ به شبهاتی پیرامون تمسک به قرآن و عترت علیهم السلام در باب عقاید**

#### **اشاره**

بعد از اثبات لزوم مرجعیت کتاب و سنت شایسته است به شبهاتی که در این راستا مطرح شده اشاره کنیم و جواب آن را بیان نمائیم :

ص: 97

گفته اند: در مسائل عقایدی قطع به آن لازم است چون در باب اعتقادات آنچه مطلوب می باشد معرفت(1) است در حالی که بسیاری از روایات عقایدی موجب قطع نیست چون آحادند و ظنّ آورند و باطنّ، معرفت حاصل نمی شود و لذا ادلّه حجیت خبر واحد شامل روایات اعتقادی نمی شود چون آن ادلّه تعبّد آوراست و ما را متعبّد به مفاد خبر می کند و هرگز قطع و علم به ارمغان نمی آورد و گفتیم در مباحث اعتقادی معرفت و علم مطلوب است و آن ادلّه ای که تعبّد آوراست و قطع و علم به همراه ندارد شامل خبری که مطلوب در آن قطع و علم است و تعبّد پذیر نیست نمی شود.

بله ادلّه حجیت خبر واحد شامل اخباری می شود که حکایت از فعل و عمل دارد، چون در آن موارد علم و معرفت لازم نیست و لذا خبر واحد در آن موارد حجت می شود یعنی معدّر و منجز می باشد. پس ادلّه حجیت خبر واحد تنها شامل اخبار فقهی و فرعی می گردد.

جواب: اولاً: در موارد متعدّدی از مسائل اعتقادی، آیات و روایات وارده متواترند و ادّعی اینک در آن موارد اخبار آحاد ظنّی می باشد، ناصواب و غیر مطابق با واقع است مانند: روایات حدوث عالم پس از عدم محض(2)، یا روایات تباین بین خالق تعالی و مخلوق(3) یا روایات معاد بدن دنیوی که در مباحث بعدی ذکر خواهیم کرد.(4)

و نیز بخشی از روایات اعتقادی مبین برهان عقلی است مانند آنچه در باب اثبات صنایع یا لزوم بعث رسل یا لزوم نصب امام وارد شده که این قسم ما را ارشاد به حکم

ص: 98

- 1- ممکن است برای لزوم معرفت در این باب به آیات ناهیه از عمل به ظن مثل «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» یونس، 10 یا «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» الاسراء، 17 استدلال شود که در جواب دوم در این استدلال مناقشه می نمائیم.
- 2- در ثمره چهارم نظریه تشکیک (طوائف هفت گانه روایات حدوث عالم پس از عدم محض) ذکر خواهد شد.
- 3- در بخش دوم (طوائف ده گانه روایات قاعده تباین) بیان می گردد.
- 4- در ثمره دوازدهم نظریه تشکیک در وجود روایات معاد بدن دنیوی را نقل خواهیم کرد.

عقل می نماید که بعد از تصوّر مفاد آن ، تصدیق یقینی را در پی خواهد داشت و ظنّ در میان نیست .

ثانیا : بعضی از بزرگان فرموده اند : ظنّ ، در معانی مختلفی به کار می رود ولی مراد از ظنّ در آیاتی که نهی از عمل به ظن می کنند (1) این است که کاری را بدون بصیرت و بینایی به صرف گمان ، انجام ندهید نه اینکه مراد نهی از آن حالت نفسانی ( احتمال راجح ) باشد .

به عبارت دیگر : قرآن نمی فرماید که به گمان هایت اصلاً توجّه نکن و بر طبق آن عمل نکن بلکه اگر گمان و ظنّ ریشه عقلایی داشته باشد باید به آن عمل کرد و ترتیب آثار داد حتّی به احتمالات نیز باید ترتیب اثر دهیم چنانکه قضیه دفع ضرر محتمل یا مظنون از مصادیق گمان است و توجّه و اعتناء به آن ، عقلایی است مثلاً اگر انسان احتمال دهد و یا ظنّ داشته باشد که در سفر خطری او را تهدید می کند آیا می توان گفت « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » (2) دلالت بر عدم اعتناء به این احتمال با ظنّ می کند ؟ !

بنابراین مهمّ این است که در امور با بصیرت عمل شود و اگر گمان و ظنّ منشأ عقلایی داشته باشد در حدّ خودش معتبر است . با توجّه به آنچه گفته شد اگر شارع خبر واحد ثقه را در فروع اعتقادی حجت بداند ، عمل به این خبر و التزام قلبی به آن ، عمل بدون بصیرت نیست و مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ نمی باشد .

بله عمل به ظنّ خاص در امور بسیار مهم اعتقادی مانند اثبات صانع و توحید و نبوت نبی و امثال آن بدون حصول اطمینان دارای ریشه عقلایی نمی باشد .

ثالثا : این بحث در دو مقام باید مورد بررسی قرار گیرد :

1\_ صغری .

2\_ کبری .

ص: 99

---

1- « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » الاسراء : 17 .

2- یونس : 10 .

اما در بحث صغروی می‌گوئیم: در تشخیص صغری و اینکه در این مسأله خاص اعتقادی آیا خبر موجب علم و اطمینان به صدور از منبع وحی موجود است یا خیر؟ نیازمند تتبع و تأمل فراوان است.

در این خصوص توجه به سه امر لازم است:

1\_ تتبع و ممارست در جمیع خطب منقوله از معصومین علیهم السلام و ادعیه وارده در مناسبت های مختلف و التفات به زیارات وارده در مشاهد مشرفه که در آنها تعلیم و تبیین معارف عقایدی شده و تأمل در همه روایاتی که به مناسبت، ذکری از مسائل اعتقادی شده مثل اخبار سماء و عالم یا روایات طینت که در حصول خبر موجب علم به صدور مؤثر است.

2\_ تتبع در ابوابی از روایات که مستقیماً و به صراحت مسأله مورد بحث را بیان نکرده اند ولی مضمونی در آن روایات وارد شده که لازمه اش بیان مسأله مورد نظر است زیرا از آنجا که بسیاری از معارف اعتقادی به یکدیگر مرتبط می‌باشند، گاهی بیان لازمه یک مسأله اعتقادی می‌تواند به ما کمک کند تا آن روایت را جزء روایات مبین مسأله مورد بحث قرار دهیم.

مثلاً در بحث تباین بین خالق تعالی و مخلوق در ذات و صفت، طائفه ای از روایات را ذکر خواهیم کرد که صراحتاً دلالت بر تباین ندارد ولی هر یک از ابزار و آلات کسب معرفت بشر را نام برده اند و فرموده اند انسان با هیچ یک از اسباب کسب معرفتش \_ عقل، قلب، و هم خیال \_ نمی‌تواند ذات خداوند متعال را برای خود منکشف نماید.

از این گونه روایات نتیجه ای که به دست می‌آید این است که هیچ گونه مشابهت و مسانختی بین ذات حق تعالی با مخلوقات نیست زیرا اگر کمترین مشابهتی بین خالق تعالی و مخلوق یافت می‌شد، از همان جهت تشابه و به همان مقدار، معرفت به ذات پروردگار ممکن بود و دیگر وجهی برای نفی شناخت ذات حق تعالی با هر یک از آلات معرفتی انسان نبود نتیجه آنکه در یک مسأله خاص اعتقادی از ضمیمه روایات ابواب دیگر، مسأله مورد نظر، از خبر واحد غیر معلوم الصدور خارج می‌شود.

مثلاً التفات به اینکه در سند روایت افرادی از اجلاء بلکه از ثقات باشند .

توضیح : همان گونه که در خبر متواتر اصطلاحی بر اثر کثرت ناقلین خبر ( ولو افراد غیر ثقه ) احتمال تبانی آنها و تعدد آنها بر کذب عاداتاً منتفی است و به صدور خبر ، علم حاصل می شود همچنین اگر ناقلین خبر ، افرادی از اجلاء و خواص اصحاب ائمه علیهم السلام باشند موجب وثوق به صدور می شود .

چه بسا دو خبری که ناقل آن از ثقات باشند سبب اطمینان و علم شود و خبر آن دو ، در عرض اخبار افراد کثیر غیر ثقه که موجب تواتر است قرار گیرد .

شاهد مطلب در امور عقلایی است که عقلاء از خبرهایی که افراد باورع و متقی بلکه ثقه و متحرز از کذب نقل می کنند علم و اطمینان حاصل می کنند مگر آنکه سامع مبتلا به حالت وسواس باشد که از سیره و روش عقلاء خارج است .

قرینه دوم : وجود روایت در کتب معتبره حدیث مثل اصول کافی و یا تکرار روایت در جوامع روایی و تأیید محدثین و اعظام علم حدیث بر آن می باشد با توجه به اهمی که اصحاب کتب معتبره در جمع روایات و غربال روایات و عرض آنها بر ائمه علیهم السلام داشته اند که در تاریخ حدیث ذکر شده است .

قرینه سوم : گاهی قرائن خارجی مثل تسالم و اجماع و ضرورت موجود در ادیان یا ارتکازات میان اهل شرع سبب حصول اطمینان به صدور خبر از معصومین علیهم السلام می گردد.

یعنی اگر روایتی وارد شود که با روش و سیره و مبانی شارع سازگار باشد احتمال صدور آن خبر زیاد می شود و اگر روایتی وارد شود که با مشی و مرام شارع مخالف باشد احتمال صدور آن اندک می گردد و این خود یک روش عقلایی در تحصیل اطمینان به صدور یک کلام از متکلم می باشد . البته تشخیص مخالفت روایت یا موافقت آن با مذاق شارع نیازمند ممارست و تتبع در آیات و روایات است .

اگر در قرائنی که ذکر شد تأمل شود روایاتی که برای انسان علم و اطمینان به صدور

حاصل می شود بسیار است و در معارف اعتقادی دست ما از ذخائر علمی و حیانی کوتاه نخواهد شد .

اما بحث کبروی : آیا خبر واحد معتبری که در تفصیل عقاید وارد شده و قرائنی برای حصول اطمینان و وثوق در آن موجود نیست دارای اثر است یا خیر ؟

جواب : در فروع و تفصیل اعتقادات می توان برای این گونه اخبار ، آثار عملی یافت .

1 \_ در علم اصول اثبات شده که ادله حجیت خبر واحد دلالت بر تنزیل خبر به منزله علم دارد ، اگر چه علم وجدانی حاصل نمی شود ولی علم تعبّدی حاصل می شود .

پس می توان گفت خبر واحد در تفصیل عقاید به لحاظ تنزیل آن به منزله علم اثر دارد و به سبب آن ادله حجیت خبر لغو نمی باشد و آن اثر عبارتست از اینکه سامع التزام قلبی و عقد القلب و ایمان بر طبق مدلول خبر پیدا می کند و روشن است که ایمان و تسلیم ، امری غیر از علم و معرفت است چنانکه آیه شریفه دلالت دارد « وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا » (1). (2)

آیه کسانی را توصیف می نماید که معرفت و یقین به حق دارند ولی ایمان به آن ندارند و انکار می کنند . و در مقابل حق تسلیم نیستند .

و از جانبی هیچ اشکالی ندارد که انسان التزام قلبی و ایمان به امری داشته باشد در حالی که به آن ظنّ دارد و علم و اطمینان وجدانی ندارد ولی آن ظنّ به گونه ای است که

شارع آن را به منزله علم قرار داده و حجت دانسته است و اثر علم را بر آن مترتب نموده پس التزام قلبی و تسلیم متوقف بر علم و اطمینان تکوینی نیست . (3)

ص: 102

1- النمل : 14 .

2- این بحث را در کتاب « بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه » ص 376 به طور مبسوط بیان کرده ایم .

3- ظنّ به امری داشتن همراه با التزام قلبی نه تنها امکان دارد بلکه وقوع آن در بین عقلاء مشاهده می شود کما اینکه قرآن کریم از آن خبر می دهد « وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ » الجاثیه : 24 در میان فرق منحرفه کسانی هستند که یقین به مذهبشان ندارد و ظنّ یا شک دارد ولی به خاطر تعصب و تقلید ، بر همان عقیده مظنون یا محتمل التزام قلبی دارند و آثار عملی مترتب می نمایند .

بنابراین اگر خبری از معصومین علیهم السلام در تفصیل اعتقادات به طریق معتبر به دست ما رسید، اثر عملی یعنی ایمان و عقد القلب که عمل قلب است در برابر آن واجب است همان گونه که اگر همان مطلب را از لسان معصوم علیه السلام می شنیدیم برای ما علم حاصل می شد و التزام قلبی به آن واجب بود.

در مورد بحث نیز هنگامی که خبر واحد ثقه نازل منزله علم است همان وجوب التزام قلبی برای آن ثابت می شود. کما اینکه هیچ اشکالی ندارد مولائی به عبدش بگوید: هر گاه علم به مطلوب من پیدا کردی ترتیب اثر بده بعد بگویند من گفتار شخص ثقه و متحرز از

کذب را علم می دانم سپس اگر شخص ثقه ای از مولا خبر را به عبد ابلاغ نماید قطعاً عبد باید ترتیب اثر بدهد و اگر اهمال کند نزد عقلاء مذموم است.

بنابراین اگر شارع به صراحت می فرمود: من خبر ثقه را برای مکلفین در امور اعتقادی به منزله علم قراردادم هرگز این جعل، لغو و غیر معقول و بدون اثر نمی بود. (1) و به عبارت اصولیین وقتی شارع اماره ای به نام خبر واحد را حجت و علم به شمار آورد، این اماره و طریق می تواند جای قطع موضوعی را بگیرد یعنی همان اثر جواز اعتقاد که باید اعتقاد به معلوم باشد. مترتب می شود و می توان به آن اماره استناد نمود و به آن معتقد بود.

به عبارت دیگر: جواز اعتقاد به معلوم حکمی است که در موضوع آن علم اخذ شده، و دلیل حجیت اماره، آن را به منزله علم قرار می دهد که در این صورت اماره می تواند جای علم مأخوذ در موضوع قرارگیرد.

2- اثر دیگری را که می توان برای خبر ثقه در فروع اعتقادی بر شمرد این است که در اخبار اعتقادی که از معصومین علیهم السلام وارد شده برای سامعین رغبت به طاعت و خوف

ص: 103



از معصیت ایجاد می شود مثلاً اخباری که در بیان خصوصیات بهشت و جهنم و برزخ وارد شده برای همه مؤمنان \_ با اختلاف درجات ایمان \_ انگیزه در اطاعت و ترس از عقاب ایجاد می کند ، مسلماً در صورت حجیت این گونه اخبار و به منزله علم بودن آنها از ناحیه شارع رغبت به طاعت و اجتناب از معصیتی که در انسان ایجاد می شود فرق می کند با صورتی که آن اخبار حجت نباشد و امضاء شرعی نداشته باشد .

واضح است که همین مقدار اثر برای حجیت خبر ثقه در اخبار اعتقادی کافی است گفتنی است که اثر مذکور با مبنای معذرت و منجزیت خبر واحد نیز سازگار است چون موجب تأکید در منجزیت تکالیف می شود .

3 \_ اثر دیگری را که برای اخبار آحاد عقایدی می توان شمرد این است : اعتبار دادن خبر ثقه از ناحیه شارع و قراردادن آن به منزله علم ، سبب اهتمام اصحاب به جمع آوری آنها در طول قرون می شود و در بعض موارد نیز موجب رفع اجمال و تشابه از روایات متشابه و مجمل می گردد که این خود سبب إحياء آثار پیامبر و اهل البیت علیهم السلام می گردد که عدم زوال ادله و حیاتی اهمیت فراوانی دارد و در روایات متعدّد بر حفظ و

ممارست در آثار معصومین علیهم السلام تأکید شده است چرا که بقاء آن ، بقاء حق می باشد .

4 \_ جواز إخبار مدلول خبر نیز اثر دیگری برای اخبار آحاد در باب اعتقادات می باشد یعنی اسناد مفاد خبر به شرع بدون اشکال می گردد .

به عبارت دیگر : هر گاه شارع خبر واحد ثقه را در باب عقاید حجت دانست و آن را امضاء فرمود ، دیگر اسناد مفاد آن به شارع تصحیح می گردد ، البته این اثر تنها بر مبنای حجیت به معنای جعل علم می باشد نه به معنای معذرت و منجزیت .

در اینجا نیز علم تبعدی جایگزین علم مأخوذ در جواز اخبار می شود . تا بدین جا سخن از آثاری بود که ثبوتاً بر حجیت خبر واحد ثقه در باب عقاید مترتب می شود و توضیح دادیم که عقلاً هیچ اشکالی ندارد .

اما از جهت اثبات ، ادله حجیت خبر واحد که در علم اصول بحث شده اختصاصی

به خبرهای فرعی فقهی ندارد بلکه تماماً عموم و اطلاق دارد و هر خبری که از ناحیه شارع وارد شده باشد را شامل می شود .

از آنچه بیان شد این شبهه هم دفع می شود که گفته شده : صحیح است که ما مأمور به اخذ از کتاب و سنت هستیم ولی آنچه که الآن با آن مواجه هستیم حاکی سنت است نه نفس سنت .

جواب : از روایات حاکی سنت یا اطمینان و یقین به قول معصوم و سنت حقیقی حاصل می شود یا اطمینان و یقین به کلام معصوم و نفس سنت حاصل نمی شود .

صورت اول مانند مواردی که روایات متواتر است و یا مواردی که قرائن و شواهدی دلالت می کند که حاکی مطابق با واقع است و علم و اطمینان به نفس سنت حاصل می شود که موارد فراوانی از روایات از این قبیل است .

صورت دوم جائی است که علم و اطمینان به مطابقت حاکی با نفس سنت نداریم در این مورد باید متعبد به حاکی باشیم به لحاظ ثمره عملی آن که عبارتست از عقد القلب و التزام قلبی به مفاد روایت .

### **شبهه دوم : عدم نقل دقیق روایات و نقد آن**

شبهه دیگری که در بحث صدور روایات مطرح شده این است که گفته اند شاید ناقلان روایات اعتقادی ، کلام معصوم را برای ما همراه با ذهنیات خود نقل کرده اند و چه بسا بعضی از آنها عقاید نا صحیح داشته اند مثلاً سنی مذهب بوده اند و به همین جهت کلام امامان علیهم السلام را به طور دقیق نقل نکرده اند .

جواب : این احتمال مردود است زیرا اولاً : در بسیاری از موارد ، روایات عقایدی در حدّ وفور و تواتر است مانند روایات تباین بین خالق تعالی و مخلوق یا روایات حدوث عالم پس از عدم محض که در آن موارد احتمال نقل غیر دقیق راویان منتفی است زیرا که آن مسأله اعتقادی با تعابیر مختلف و راویان متعدد نقل شده بلکه در خطب و ادعیه که اهتمام نقل نفس الفاظ صادره از معصوم علیه السلام بیشتر بوده وارد شده .

وثنائاً: این قبیل احتمالات از منظر عقل و سیره عقلایی ملحق به وسواس است زیرا که قاعده جاری در تفهیم و تفهّم در صورت وثاقت راوی عدم اعتناء به احتمال اینکه شاید راوی مطلب را طبق ذهنیات و آراء خود نقل نموده، می باشد.

روش عقلاء این گونه است که اگر کسانی وثاقتشان احراز شود \_ بلکه در مواردی از اجلاء و فهیم و خبیر باشند \_ مطلبی را از مولائی نقل کنند، عقلاء در صورتی که سامع به نقل ناقل ترتیب اثر ندهد این عذر را از او نمی پذیرند که شاید راوی مطلب را دقیق نقل نکرده باشد.

زیرا احتمال نقل خلاف واقع یا ناشی از کذب ناقل است که این احتمال با احراز وثاقتش بر طرف می شود یا ناشی از خطاء در نقل است که اصل عدم خطاء که اصل عقلائی است احتمال مذکور را دفع می نماید.

### **شبهه سوّم: ظنی بودن ظاهر و نقد آن**

از جهت کشف مراد جدّی مطرح شده. گفته اند مدلول روایات عقایدی از قبیل ظواهر است و ظاهر کلام موجب علم نمی شود و ظنّ آوراست و روشن است که در مباحث اعتقادی باید معرفت و علم کسب کنیم پس ظواهر در آن موارد ارزش و اعتبار ندارد.

جواب: اولاً: در معارف اعتقادی بسیاری از روایات دلالتشان در حدّ نصّ و صراحت است البتّه در پاره ای از موارد فلاسفه و صوفیه صراحت روایات را بر مراد انکار می کنند و آن را در حدّ ظهور می شمارند.

و این ادّعای ظهور از نصوص و حیانی ناشی از انس ذهن با آراء و نظریات فلسفی و عرفانی یا به خاطر وجود شبهه ای در ذهن می باشد زیرا اگر همان کلام را به شخصی که نظریات فلسفی و عرفانی را باورنکرده و ذهنش خالی از شبهه است القاء کنیم. او به طور صریح و واضح مراد متکلم را می یابد و احتمال دیگری نمی دهد و می دانیم که مخاطب دین در تعالیم معارف، تنها فلاسفه و عرفاء نبوده اند این نکته مهمی است که

نباید از آن غفلت نمود و نمی توان هر دلیلی را به جهت ناسازگاری با نظریات صوفیه و فلاسفه و وجود شبهات ، محکوم به حکم ظهور نمود . بنابراین در تشخیص صغرای ظهور و نصّ باید کلام به ذهن خالی از پذیرش آراء و شبهات عرضه شود تا مورد نصّ و ظاهر مشخص گردد این جواب از جهت صغری می باشد .

اما از جهت کبری : روش عقلاء در باب مفاهمه این گونه است که با الفاظی که دلالت بر مراد متکلم می کند مقاصد یکدیگر را درک می کنند و آن را به گوینده نسبت می دهند و به احتمال خلاف ظاهر اعتناء نمی کنند .

و چه بسا در غالب (1) موارد استعمالات به سبب ظواهر ، علم و اطمینان به مراد متکلم پیدا می کنند مگر آنکه متکلم در مقام بیان معنای اجمال گویی باشد .

اگر در محاورات متداول عقلاء تأمل شود یا در برداشت عقلاء از مکاتبات دقت شود به طور قطع تصدیق خواهیم کرد که ارتباط آنان با یکدیگر به روش مذکور است .

و از جانبی می دانیم که شارع مقدس به همان روش عقلانی با مکلفین محاوره و مکالمه نموده است و طریق جدیدی را برای ابلاغ پیامش ابداع نفرموده . (2)

نتیجه آنکه در بسیاری از موارد برای آذهان خالی از شبهات و عاری از پیش فرضهای ذهنی ، از ظواهر آیات و روایات اطمینان و علم به مراد حاصل می گردد خصوصا در روایاتی که یک مضمون اعتقادی با تعابیر مختلف و به الفاظ متنوع تکرار شده زیرا هر گاه یک مفاد در روایات عدیده و با ناقلین متعدد و با جملات گوناگون وارد شده باشد قهرا اطمینان و علم به مراد شارع مقدس حاصل می شود مانند روایات باب تباین و حدوث عالم پس از عدم محض .

ثانیا : بر فرض در موردی از ظهور روایت علم و اطمینان به مراد جدّی حاصل

ص: 107

1- بله گاهی متکلم دارای شأن خاصی است مانند آنکه در مقام جعل و قانون گذاری است که برای تبیین آن بر قرائن منفصله اعتماد می کند یعنی خاص را بعدا بیان می کند در این هنگام استماع خطاب عام یا مطلق ، علم به مراد جدّی از عام حاصل نمی شود اگر چه عام در عموماً حجت دارد .

2- فرائد الأصول : 55 . بحث حجت ظواهر .

نشود ولی می توان آنچه را که در بحث صدور گفتیم نسبت به ظواهر هم تطبیق نمائیم ، در بحث صدور گفتیم اثر حجیت خبر واحد در تفصیل عقاید عبارتست از لزوم التزام قلبی ، حال در بحث ظواهر نیز می گوئیم اثر حجیت و جعل علم تبعدی در ظواهر ، وجوب التزام قلبی به مدلول خبر که عمل جوانحی است می باشد .

نتیجه شبهه مذکوره آن است که حتی در فرض شنیدن کلام ظاهر در معنایی از خود امام معصوم علیه السلام نباید ملتزم به آن کلام شد در حالی که اگر توفیق تشرف در محضر معصوم علیه السلام را داشته باشیم و کلامی را از لسان مبارکشان در مسأله اعتقادی بشنویم می بایست ترتیب اثر دهیم و بدان معتقد شویم و این عذر نزد عقلاء پذیرفته نمی شود که کلام ظاهر است و ظواهر در باب عقاید اثری ندارد .

همچنین در ظواهر آیات قرآن و روایات اعتقادی سیره متشرعه و بناء عقلاء بر همین منوال بوده که بر طبق معانی ظاهر ترتیب اثر می دادند و معتقد بدان می شدند و آیات و روایات وارده در مباحث اعتقادی را به دلیل آن که ظاهر است و موجب علم نمی شود طرح نمی کردند .

قدر مسلم این است که روش قرآن و سنت در تفهیم و انتقال مطالب همان روش عقلائی است و طریقه دیگری را برای رساندن معانی به مخاطبین اتخاذ نفرموده اند (1) و روشن است که عقلاء با همین ظواهر مرادات خود را به یکدیگر تفهیم می کنند و بر آن احتجاج می نمایند و آثار جوارحی و جوانحی بر آن مترتب می کنند و لذا نه در نزد عقلاء و نه در نزد متشرعه طرح ظواهر آیات و روایات عقایدی به جهت اینکه ظواهر در باب عقاید اثر ندارد صحیح نمی باشد .

و همچنین می دانیم که معارف اعتقادی در نزد حق تعالی از اهمیت ویژه ای برخوردار است و اهمیتش در نزد حق تعالی به مراتب بالاتر از فروع فقهی است چنانکه انبیاء و ائمه علیهم السلام برای ابلاغ آن اهتمام زیادی داشته اند و لذا احتمال اینکه در

ص: 108

آیات و روایات، الفاظ و جملات، ظهور در معنایی داشته باشد و شارع خلاف آن را اراده کرده باشد بدون آنکه قرینه ای نصب کرده باشد، مردود است زیرا اراده خلاف ظاهر بدون نصب قرینه در این مقام مضرّ به مقام هدایت شارع است و منافات با شأن او در آشنائی مردم با معارف دین دارد.

بلکه چه بسا در بسیاری از موارد آن مسأله اعتقادی مرز بین کفر و ایمان باشد و اگر خلاف ظاهر بدون قرینه، اراده شود، مردم به انحراف و گمراهی گرفتار می شوند و بالأخره اگر ظواهر آیات و روایات عقایدی به جهت این شبهه طرح شود نتیجه ای که حاصل می شود این است که بسیاری از ادلّه و حیانی در امور اعتقادی متروک بماند و این بدان معناست که دین اسلام تنها برای بیان احکام طهارت تا دیات نازل شده و در معارف اعتقادی اگر چه در مقام تعلیم و هدایت مردم بوده ولی ظواهری فرموده که هیچ سودی برای مکلفین ندارد زیرا آنان از ظواهر برایشان علم حاصل نمی شود و ظنّ حاصل می شود و ظنّ که در باب عقاید مفید فایده نیست، پس صدور ظواهر از شارعی که در مقام هدایت مردم در باب عقاید است لغو و بی ثمر می گردد.

خلاصه آنکه خدشه در حجیت خبر واحد در باب تفصیل عقاید و مناقشه در ظواهر آیات و روایات اعتقادی موجب می شود که استفاده از قرآن و عترت علیهم السلام در معارف به

حدّ أقلّ برسد و عمدتاً منحصر در فروع فقهی گردد(1) و این به معنای این است که خود را از علوم و حیانی محروم نمائیم و عملاً از تمسک به قرآن و عترت علیهم السلام مدر مهم ترین

مسائل شریعت باز مانیم که این امر خسارتی بزرگ و جبران ناپذیر است.

### شبهه چهارم: لزوم تأویل روایات و نقد آن

گفته اند اخذ به ظواهر ادلّه و حیانی در مواردی که با نتایج حاصل از فلسفه و تصوّف

ص: 109

1- اگر ظواهر آیات و روایات عقایدی طرح شود باید ملتزم شویم که در حدیث شریف ثقلین که امر به تمسک به قرآن و عترت علیهم السلام شده مراد عمدتاً احادیث فقهی بوده و این با اطلاق حدیث مذکور سازگار نیست. چنانکه «لن تضلّوا» که غایت تمسک به ثقلین شمرده شده بیشتر با مباحث اعتقادی مناسبت دارد.

معارض است، صحیح نیست و باید ظهور را توجیه و تأویل نمائیم چون حجیت ظواهر در فرض قطع به خلاف، به سبب حکم عقل فلسفی معنا ندارد و هیچگاه بناء عقلاء قائم بر حجیت ظاهر در فرض علم و قطع به مخالفتش نسبت به واقع نمی باشد بلکه ظهور در هنگام احتمال مطابقتش با واقع حجت می باشد.

علاوه آنکه اگر بخواهیم در تعارض برهان فلسفی و ظهور، ظهور را اخذ کنیم و آن را توجیه نکنیم و در نتیجه برهان فلسفی را طرح کنیم، اصل حجیت شرع و وحی مخدوش می گردد. چرا که حجیت شرع نیز با عقل اثبات شده پس اگر حجیت عقل را پذیرفتیم دیگر فرقی بین حکم عقل، در موردی با مورد دیگر نیست پس در همه جا باید حجت باشد و لذا هرگاه برهان فلسفی بر خلاف ظهور آیه یا روایتی قائم شد دست از ظهور بر می داریم و آن را توجیه می نمائیم.

جواب: اساس این شبهه بر این امر استوار است که عقل این شأن را دارا است که می تواند تمامی امور اعتقادی را کشف کند و به واقع برسد و حدّ خاصی در مدرکاتش نمی باشد، در این صورت اگر حکم عقل را در موردی نپذیریم معنایش عدم حجیت عقل در آن مورد می باشد که با حجیت علی الإطلاق عقل منافات دارد.

ولی می دانیم که مدرکات عقل محدود است و دارای حدّ و مرز می باشد و در همه موارد قادر بر کشف حقائق نیست حال اگر در موردی که حیطه عقل نیست، حکم به ظاهر عقلی را طرح کردیم لازم نمی آید که حکم عقل در همه جا حتی در مورد حکمش به حجیت شرع نیز باطل گردد.

توضیح: مدرکات عقل محدود است و در همه موارد عقل، حکم روشن و واضحی ندارد و در بعضی از امور، عقل هیچ راهی برای استکشاف ندارد زیرا حکم عقل در مسأله ای متوقف بر احاطه بر جهات دخیل در آن مسأله و مقدمات رساننده به آن می باشد و روشن است که عقل در بسیاری از موارد احاطه به جمیع جهات و مقدمات ندارد. که در این مقام چند نمونه را ذکر می کنیم:

1\_ امور غیبیه: عقل به تنهایی قادر به فهم قیامت و معاد جسمانی یا معراج

جسمانی یا عالم برزخ نیست زیرا جهت غیبی بودن مسأله و عدم احاطه عقل بر جهات دخیل در آن، مقدمات لازم برای ترتیب یک دلیل قطعی را از بین می برد.

مثلاً آیه می فرماید: « تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ » (1).

اگر این اخبار قرآن نمی بود عقل نمی توانست به این خصوصیت که یک روز به اندازه پنجاه هزار سال است پی ببرد.

2\_ اختلاف سنخی: گاهی علت عدم احاطه عقل به جهات دخیل در مسأله، اختلاف سنخی می باشد؛ به این معنا که مسأله مورد نظر از جهت ذات و حقیقت با ممکنات و مخلوقات متباین و متفاوت می باشد مانند ذات حق تعالی که مجرد، خالی از زمان و مکان، قدیم، غنی بالذات، صفاتش عین ذات و هیچ شائبه ای از شوائب امکانی را ندارد و با ممکناتی که مادی و صفاتشان زائد بر ذات، حادث، فانی و فقیر بالذات می باشند هیچ گونه سنخیت و مشابهتی ندارند.

و از آنجا که عقل خود مخلوق است و در زمره ممکنات است توانایی شناخت ذات و حقیقت متباین با ممکنات را ندارد زیرا در صورت معرفت به ذات واجب خلف امکان لازم می آید.

3\_ غفلت و وجود شبهه، گاهی منشأ عدم احاطه عاقل بر جهات مسأله، غفلت و عدم التفات و یا وجود شبهه ای که مانع از تصدیق واقعیت است می باشد اگر چه آن امر از بدیهیات باشد مثلاً هر کسی از درون به وضوح اختیار و سلطنت خویش بر فعل و ترک را می یابد ولی با این حال اشاعره و بعضی از فلاسفه برهان بر جبر اقامه نموده اند ولی آیات و روایات انسان را ملتفت بر قدرتش بر فعل و ترک می نماید و او را مسئول در مقابل اعمالش می شمارد (2) و از خواب غفلت بیدار می کند و از ورطه جبر گرائی نجاتش می دهد، در این مورد عاقل به جهت عدم توجه به مغالطات برهان جبر، ناخواسته گرفتار جبر می گردد.

ص: 111

1- المعارج: 4.

2- « إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ». الاسراء: 36.



با اینکه جبریون در اثبات عقیده اشان به عقل تمسک بسته اند و به خیال خود برهان عقلی برای مدعایشان اقامه نموده اند .

بنابراین گاهی عدم توجه عاقل به جهات مسأله ، و یا وجود شبهه ای موجب می شود او دچار مغالطه شود و یک امر بدیهی را منکر گردد ، و به ظاهر برای مدعایش برهان اقامه نماید ، در این گونه موارد اگر ظهور آیات و روایات را مقدم نمائیم لازم

نمی آید که حکم عقل بدیهی در اثبات شرع ابطال گردد چون برهان مثبت جبر در حقیقت برهان عقلی نیست چرا که در درون آن مغالطه وجود دارد .

نتیجه آنکه با توجه به جهات مذکور می گوئیم ادعای کشف حقائق در همه مسائل اعتقادی ، از ناحیه عقل با آن گستردگی و بعضاً دشواری ، صحیح نمی باشد اگر چه انسان قطع هم حاصل کند ، زیرا حصول قطع ، حالتی نفسانی است که برای او حاصل می شود و چه بسا مطابق با واقع نباشد خصوصاً در مسائلی که اختلاف آراء در آن بسیار است و بحث مبتنی بر مقدمات غیر بدیهیه می باشد .

حال اگر در این گونه موارد ظواهر دینی عدیده با مدالیلی روشن ، بر خلاف نتایج بدست آمده از برهان فلسفی باشد آیا نباید در صحت آن برهان تأمل نمائیم ؟

مثلاً نصوص و ظواهر فراوانی در باب تباین بین خالق تعالی و مخلوق وارد شده در حالی که در مقابل ملاً صدرا و اتباع او براهینی را برای نظریه وحدت وجود اقامه کرده اند در اینجا صرف نظر از این که وقتی در براهین آنان تفحص می نمائیم ، آن ها را

دارای مغالطه می یابیم ، نفس مدالیل روشن و فراوان ادله و حیانی کافی برای تردید و شک ما در برهان فلسفی می باشد بلکه اطمینان به وجود خلل و لغزش در براهین آنان پیدا می کنیم و نتیجه می گیریم که عقل آنان نتوانسته در این مورد به طور صحیح احاطه بر جمیع مقدمات حاصل نماید و از بعضی زوایای مسأله غفلت نموده .

نکته مهم دیگری که در جواب این شبهه قابل توجه است این است که گاهی نصوص و ادله و حیانی و لو به جهت کثرت و تکررشان به مضامین متعدّد و تنوع در عبارت اصلاً قابل حمل بر نتیجه فلسفی و عرفانی نمی باشد .

به عبارت دیگر: در حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر باید امکان اراده خلاف ظاهر از لفظ به حسب استعمالات وجود داشته باشد یعنی باید قرینه و علاقه بین معنای ظاهر و معنای خلاف ظاهر موجود باشد تا بعد بگوئیم که محتمل است متکلم خلاف ظاهر را اراده کرده باشد. به خلاف جائی که اصلاً از لفظ احتمال اراده خلاف ظاهر داده نمی شود مثلاً اراده استحباب از کلمه امر گرچه خلاف ظاهر است ولی به حسب استعمالات امکان دارد و تناسب و ارتباطی بین اراده استحباب از کلمه امر وجود دارد و همچنین در استعمال لفظ عام و اراده بعض افراد علاقه و تناسب موجود است اما هیچگاه استعمال عام و اراده یک فرد نادر از نظر عقلایی صحیح نمی باشد و مستهجن است و نیز استعمال صیغه امر یا ماده امر و اراده کراهت صحیح نمی باشد.

بعد از دانستن مقدمه مذکور می گوئیم: بسیاری از موارد، نتایج فلسفی و عرفانی با نصوص و ظواهر آیات و روایات در تعارضند و حمل آنها بر دعاوی فلاسفه و صوفیه از قبیل مذکور است یعنی معنای فلسفی یا عرفانی ارائه شده که خلاف ظهور آیه و روایت است هیچ تناسبی با کلام وحی ندارد.

مثلاً در روایتی از امام باقر علیه السلام در بحث حدوث عالم وارد شده که:

... انّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره ... وكان خالقاً ولا مخلوق، فأول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء (1).

آنچه به روشنی از حدیث استفاده می شود حدوث عالم پس از عدم محض است ولی اگر بخواهیم روایت را بر حدوث به معنای فلسفی حمل کنیم باید بگوئیم، خداوند متعال موجود بود و در رتبه اش شیئی نبود و مخلوقات نیز موجود بودند به «حدوث ذاتی» و «قدم زمانی» یعنی تأخرشان رتبی است اما ازلاً به قدم الهی موجود

بودند در حالی که معنای مذکور با معنای ظاهر در روایت که می فرماید «انّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره» هیچ تناسبی ندارد بلکه در مقابل هم اند زیرا روایت ظاهر در

ص: 113

این است که عالم حقیقتاً حادث است و مسبوق به عدم محض است ولی معنای فلسفی این است که عالم قدیم به قدم الله است و فقط از حق تعالی رتبتاً متأخر است و این معنا هرگز از روایت به دست نمی آید .

در تأیید مطلب می گوئیم :

1 \_ توجه به مقام متکلم : باید در نظر داشت که شرع انور با ظواهر و نصوص کثیره در مقام تعلیم و تبیین معارف اعتقادی است و اگر در موردی از ظهوری خلاف آن را اراده نماید ، عقل حکم می کند که نصب قرینه ضروری است و گر نه مردم به سبب آن ظهور در انحراف واقع می شوند ، و نصب قرینه بر خلاف ظاهر بر عهده شارع که مبین حقائق عقائدی است می باشد نه به عهده شخص دیگری که چنین امری به او واگذار نشده بلکه با مکاشفات و تفکرات شخصی خود به نتایج رسیده .

2 \_ خطابات شارع به عموم عقلاء و اهل شرع است و متکلمی که مخاطب او گروه خاصی نمی باشد ، حمل کردن کلامش بر معانی معتبر در نزد فلاسفه و صوفیه ، عقلانی نیست ، سیره عقلاء در متکلمی که مخاطب او گروه معینی نیست این گونه است که هر گاه در مقام مکالمه از او مدالیل روشنی صادر شود ، کلامش را بر افکار و آراء عدّه خاصی حمل نمی کنند و هیچ گاه احتمال اراده آن معانی از منظر عقلانی قابل اعتناء نمی باشد .

3 \_ تصوّر تعارض عقل و ظواهر دینی ، ناشی از این است که گمان شود که ظواهر دینی در مقابل عقل است ولی اگر توجه شود که عقل ، خود حکم به تصدیق مدالیل الفاظ ظاهر آیات و روایات می کند ، دیگر همین ظواهر و نصوص و حیانی ارزش عقلی پیدا می کند .

توضیح : هنگامی که عقل حکم به حقانیت شرع و عصمت آن از خطاء می نماید و از سویی روش شارع را در تفهیم معانی همان روش عقلاء محاسبه نمود ، (1) ظواهر

ص: 114

---

1- « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » . ابراهیم : 4 . بسیاری از خطابات قرآن و روایات عام است و اختصاصی به گروه خاصی ندارد که این معنا از « یا ایها الناس » و نظائر آن در موارد متعدد استفاده می شود .

و نصوص شرعی را به همان روش عقلانی حمل می نماید و حکم و نتیجه بر خلاف آن را غیر مطابق با واقع می داند نه آنکه اصرار بر صحت نتیجه فلسفی و عرفانی نماید و ظواهر و نصوص را توجیه و تأویل کند .

افزون بر این ، حمل آیات و روایات بر نتایج فلسفی و عرفانی و سایر افکار و اندیشه ها موجب می شود که کتاب و سنت سالم از تأویل و تحمیل آراء نماند و دستخوش تحریف معنوی گردد . و در سیره عقلاء هیچ گاه با کلام متکلمی که با ظهور و نصّ با دیگران سخن گفته این چنین برخوردی نمی کنند .

علاوه آنکه اگر بخواهیم همه ظهورات و نصوصی که با اندیشه و رأی ما سازگار نیست را توجیه و تأویل نمائیم و بر خلاف ظاهر حمل کنیم لازم می آید متکلم علیم و حکیم در موارد فراوانی با الفاظی که ظهور در معنایی دارد سخن گفته باشد ولی خلافش را اراده کرده باشد بدون آنکه نصب قرینه نماید با اینکه مسأله از مسائل اعتقادی است و عدم بیان دقیق آن موجب گمراهی می شود. (1)

و روشن است اسناد این امر به متکلم عرفی ، هتک و اهانت به اوست چه برسد به شارع علیم و حکیمی که احاطه بر جمیع علوم را داشته و عهده دار امر هدایت بشر است .

### شبهه پنجم : تعارض درونی روایات و نقد آن

گفته شده در بعضی از موارد روایات دارای معارض می باشد لذا باید با توجه به روایات معارض ، ظواهر روایات را توجیه نمائیم و از تمسک به ظواهر ادله بدون توجیه آنها پرهیزیم پس جمع بندی ادله در یک باب ضروری است .

جواب : جمع بندی ادله در یک موضوع امر صحیحی می باشد اما چند صورت در آن متصور است .

ص: 115

---

1- ادله ای که فلاسفه برای دعاوی خود اقامه نموده اند عقلی نیست زیرا که خالی از مغالطه نمی باشد \_ چنانکه در بحث حدود عالم و وحدت وجود روشن خواهد شد \_ و لذا صلاحیت قرینیت برای صرف ظهور آیات و روایات را ندارند .

1\_ روایتی مطلبی را فرموده اما روایت دیگری در مقام تفسیر و تبیین آن است در اینجا توجیه و تأویل روایت اول بر طبق بیان مفسر\_ روایت ثانی\_ می باشد که این امر مورد تأیید عقلاء در مفاهمه واستظهار می باشد ولی این قسم از قبیل تعارض دو دلیل نیست .

2\_ دو روایت با یکدیگر تعارض بدوی دارند ولی جمع عرفی بین آنها ممکن است مانند اینکه می توان به اطلاق و تقیید و عموم و خصوص رفع تعارض کرد این قسم نیز از باب تعارض مصطلح خارج است .

3\_ دو روایت با یکدیگر تعارض به تباین دارند که هیچ گونه جمع عرفی بین آن دو ممکن نیست که در این صورت باید طبق قواعد باب تعارض عمل نمود که رجوع به مرجحات می باشد .

البته این گونه تعارض در مسائل مهم اعتقادی مثل تباین بین خالق تعالی و مخلوق در روایات یافت نمی شود و دارای مصداق نیست .

پس وجود تعارض در روایات مانعی برای تمسک به ظواهر نمی شود زیرا هر گونه تعارضی دارای علاج است بله اگر موردی یافت شود که هر دو روایت متعارض از هیچ جهتی مزیتی بر دیگری نداشته باشد تساقط می نمایند(1) و تمسک به ظهور هیچ یک نمی توان کرد ولی این فرض در مباحث اعتقادی نادر است و به خاطر مورد نادر صحیح نیست به ظواهری که معارض ندارد یا اگر معارض هم دارد دارای علاج است تمسک گردیده نشود .

گفتنی است که روش فلاسفه و صوفیه این است که ابتداء نظر خود را انتخاب می کنند سپس به آیات و روایات مراجعه می نمایند آنگاه اگر در آن جمله ای بیابند که اشاره به مدعای آنها داشته باشد ولو مجمل و متشابه باشد آن را اصل قرار می دهند و سپس سایر نصوص و ظواهر را توجیه و تأویل می کنند و حمل بر معنای مجازی می نمایند و این عمل را جمع بندی بین ادله می نامند .

ص: 116

ما در کتاب «بحوث هامة في المناهج التوحيدية» (1) روش آنان را در تمسک به تشابهات توضیح داده ایم .

واضح است که چنین روشی بر خلاف روش و سیره عقلایی در کشف مرادات می باشد بلکه سیره و روش صحیح آن است طبق ضوابط جاریه در استظهارات و مکالمات عقلانیه که مخاطبان شرع انور می باشند عمل شود و با توجه به این میزان هر کجا روایتی واضح المراد قائم شد به آن تمسک شود و در هر موردی که بحسب مدالیل عقلانیه و مدالیل کلام مراد واضح نبود آن کلام را مجمل و متشابه دانسته به محکمت و نصوص روشن مراجعه شود نه آنکه دلیل متشابه را به جهت سازگاری با مبانی فلسفی یا عرفانی اصل قرارداد و سائر ادله واضح الدلاله را تأویل و توجیه نمود .

نتیجه آن که تفسیر روایات و جمع بندی بین آنها ، قواعدی بر مبنای سیره عقلاء و قوانین شرعی دارد که مغایر با روش فلاسفه و صوفیه در برخورد و جمع بین روایات می باشد .

### شبهه ششم : اختلاف سطح مخاطبین و نقد آن

معصومین علیهم السلام مسائلی مانند وحدت وجود را به جهت اختلاف سطح مخاطبین و عدم توانایی درک عموم مردم نتوانستند به همه ابلاغ کنند لذا آن دسته از روایاتی که مخاطب ائمه علیهم السلام عموم مؤمنین علیهم السلام بوده اند نباید مورد استدلال قرار گیرد ولی آن دست از روایاتی که مخاطب از خواص بوده یا امام علیه السلام مشغول دعا و مناجات بوده می تواند مورد استدلال قرار گیرد چون در این گونه روایات مانعی برای بیان حقایق نبوده .

جواب : مسائل اعتقادی بر دو قسم است :

1 \_ مطالبی که علم و اعتقاد به آن بر هر مکلفی لازم است و عدم اطلاع از آن خدشه به ایمان شخص وارد می کند یا لا اقل دارای اهمیت بسیار بالایی است که عدم آگاهی

ص: 117

1- مراجعه به ص 253 نمائید .

از آن در حقیقت جهل به توحید واقعی و نبوت و معاد و سایر عقائد است بلکه در حقیقت جهل به دین محسوب می شود .

2\_ مسائلی که معرفت آن کمال مکلف است و آگاهی نداشتن از آن ضرری به ایمان او نمی زند و یا در آن درجه بالای از اهمیت نمی باشد .

با حفظ این مقدمه می گوئیم :

قائلین به نظریه وحدت وجود معتقدند که حقیقت معرفت حق تعالی و توحید در جمیع معانی چه در ذات و چه در صفات و چه در افعال و بسیاری از معارف اعتقادی مانند حقیقت نبوت و امامت و معاد متوقف بر فهم مبنای وحدت وجود است . چنانکه ملا صدرا می گوید :

« والحق ان الجهل بمسأله الوجود للإنسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف والأركان » (1).

بنابراین اهل شرع اگر مبنای مذکور را درک و تصدیق کنند توحید حقیقی و سایر معارف اعتقادی را درک نموده و اعتقاد صحیح و مطابق با واقع پیدا می نمایند .

ولی اگر این نظریه را درک و تصدیق نکنند عقائد آنان باطل و جاهل به حقیقت توحید و سایر عقاید می باشند و در واقع دین را درک نکرده اند . و در توهم به سر می بردند ، با این توصیف نظریه وحدت وجود از قبیل قسم اول می باشد . با توجه به مطلب مذکور اگر بگوئیم ائمه علیهم السلام به خاطر اختلاف سطح مخاطبین نظریه وحدت وجود را بیان نفرموده اند لازمه این سخن این است که امامان معصوم علیهم السلام توحید حقیقی و واقعی را به مردم ابلاغ نکرده اند و آنان را در انحراف رها کرده اند و این امر با مقام هدایتشان منافات خواهد داشت .

به عبارت دیگر : لازمه گفتار مذکور این است که اهل البیت علیهم السلام با توجه به منصب امامت و هدایتشان و با شدت اصراری که برای آشنایی مردم با حقیقت توحید صحیح

ص: 118

---

1- الشواهد الربوبیه : 14 .

و عقاید حقه داشتند، نظریه وحدت وجود که به زعم صوفیه اساس توحید است و انکار آن شرک است را به مردم بیان نفرموده اند و این امر عقلاً و نقلاً مردود است.

چطور می توان گفت در حدود هزار سال همه مؤمنین و علماء غیر صوفی در جهل و انحراف از حقیقت توحید و دین بوده اند؟! و ملاً صدرا این خلأ را پر کرد و بشر را هدایت به توحید واقعی نمود؟! این بدان معناست که او توحید و سایر عقاید را به بشریت معرفی کرد نه پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام!.

بله اگر از نظر صوفیه معرفت به وحدت وجود کمال برای مکلفین بود \_ قسم دوم \_ سکوت ائمه علیهم السلام از آن به خاطر اختلاف سطح مخاطبین صحیح بود. افزون بر این، اقتضاء اختلاف سطح مخاطبین و عدم فهم بعضی از مردم، این است که ائمه علیهم السلام از بیان وحدت وجود سکوت نمایند نه اینکه خلاف آن را به طور مکرر و به نحو وفور، به صراحت و ظهور به مردم ابلاغ کنند زیرا وقتی به روایات مراجعه می نمائیم طوائف مختلفی از آنها دلالت بر تباین خالق تعالی با مخلوق دارد که در حقیقت ابطال نظریه وحدت وجود است و قاعده تباین در روایات مختلف چه ادعیه و خطب و زیارات و چه بیانات معصومین علیهم السلام برای اصحاب و شاگردان، وارد شده است \_ در مباحث آتی روایات آن را ذکر خواهیم نمود \_.

از آنچه بیان شد این شبهه نیز مندفع است که گفته شود ممکن است روایاتی در بین بوده که محدثین به جهت مخالفت آن با عقائد خود نقل نکرده اند و مثلاً آنها را کفر می پنداشتند و از ذکر آنها صرف نظر کرده اند.

وجه بطلان شبهه مذکور این است که مسأله وحدت وجود با آن اهمیت فراوانی که صوفیه برای آن قائلند که تمام ابواب توحیدی را متوقف بر آن می کنند و نبوت و امامت و معاد را بدون آن صحیح نمی دانند، هیچ گاه پنهان نمی ماند و اگر از نظر امامان معصوم نیز وحدت وجود صحیح می بود، باید روایاتی در حدّ وفور از آنان صادر می گشت به طوری که دیگر کسی نتواند آن را کتمان کند یعنی تناسب اهمیّت زیاد مبنای وحدت وجود از نظر صوفیه اقتضاء می کند که معصومین علیهم السلام آن را با بیانات مکرر



و متنوع توضیح دهند و هیچ گونه بیان مخالف با آن \_ روایات تباین \_ از ایشان صادر نشود که قهرا چنین مشی و مرامی نسبت به یک مسأله اعتقادی حاکی از این است که آن مسأله اساس معارف عقایدی است و جایی برای هر گونه تردید و اتهام به کفر و سپس کتمان آن را باقی نمی گذارد .

چنانکه ائمه علیهم السلام به لحاظ اینکه قیاس سبب انحراف و وقوع در خلاف واقع می شود آن را با بیانات عدیده و اکیده مردود دانسته اند .

با توجه به مطالب مذکوره روشن می شود که ادعای انسداد باب علم وجدانی در معارف اعتقادی صحیح نمی باشد زیرا در مطالب مهم اعتقادی مانند تباین بین خالق تعالی و مخلوق ادله عقلیه بینه و روایات متواتره افاده علم و یقین می کنند .

و اگر در علم اصول سخن از انسداد باب علم در روایات فقهی است هیچ گاه این بحث ربطی به این سنخ مطالب مهم عقایدی مثل تباین بین خالق تعالی و مخلوق ندارد و انسداد باب علم در معارف اعتقادی دعوایی بی اساس می باشد .

### **شبهه هفتم : ادعای قطع به نتایج فلسفی و عرفانی**

فلاسفه و صوفیه ادعای قطع به نتایج فلسفی و عرفانی می نمایند و از جانبی بنابر نظر مشهور اصولیین حجیت قطع ذاتی و غیر قابل ردع است بنابراین نمی توان آنان را از آرائشان منع نمود .

جواب : قطع یک حالت نفسانی است که برای قاطع حاصل می شود که او خود را مصیب به واقع می داند ولی این حالت هیچگاه به معنای این نیست که واقع هم مکشوف شده است زیرا چه بسیار قطع هایی که جهل مرکب می باشند پس قطع تلازمی با کشف واقع ندارد .

بله این حالت نفسانی اگر چه همیشه مطابق با واقع نیست لکن معذّر و منجّز است یعنی اگر مطابق با واقع باشد سبب تنجیز می گردد و اگر مخالف با واقع باشد موجب عذر انسان می شود .

ولی مهم این است که معذرت آن مشروط به این است که قطع از طرق عقلایی و دارای حجیت حاصل شده باشد .

دلیل مطلب این است که :

حاکم به معذرت قطع یا سیره عقلائیه تأیید شده از جانب شرع می باشد و یا حکم عقل . اما سیره عقلاء به این گونه است که اگر فرض کنیم مولایی بیاناتی فرموده و راه

رسیدن به آنها از طرق عقلائی موجود باشد مثل رجوع به ناقلین کلام مولا ، و استظهار مدالیل روشن کلام او .

حال اگر شخصی این طرق را نادیده بگیرد و از راههای غیر عقلائی طی مسیر کند و در موارد زیادی به نتایجی برسد که با ظواهر کلام مولی سازگاری ندارد ، یقیناً عقلاء

چنین طریقی را برای رسیدن به چنان هدفی مأمون نمی دانند و قطع حاصل از آن را نیز عذر نمی شمارند یعنی اگر قطع حاصل شده شخص ، خلاف واقع باشد سبب عذر او نمی شود و هنگامی که در سیره عقلاء معذرت نبود قهراً دلیل بر امضاء شرعی طریقه غیر عقلائی مفقود خواهد بود کما اینکه اگر کسی برای فهم وظائف فقهی خود به اهل خبره یعنی فقهاء مراجعه ننماید و از طریق خاصی مثل سحر و کهنات به احکام فقهی مخالف واقع ، قطع حاصل نماید آیا عقلاء چنین قاطعی را معذور می دانند ؟

و همچنین اگر حاکم به معذرت قطع را عقل بدانیم ، عقل نیز قاطعی را معذور می شمارد که در مقدمات حصول قطعش مقصّر نباشد کما اینکه مرحوم آخوند خراسانی در بحث قطع می نویسد :

« لا- شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلاً ، ولزوم الحركه علی طبقه جز ما وكونه موجبا لتتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب علی مخالفته ، و عذرا فیما أخطأ قصورا ، وتأثیره فی ذلک لازم » (1).

ص: 121

1- کفایه الأصول : 297 .

و هیچگاه عقل ، مولایی که چنین عبدی را عقاب می نماید ظالم و غیر حکیم قلمداد نمی کند و فعل او را قبیح نمی شمارد .

حال با تأمل در آنچه گذشت آشکار می شود که عدم معذرت قطع از طریق فلسفه و عرفان به خاطر عدم صحت طریق در آن دو می باشد . و دلیل اینکه راه فلسفی و عرفانی صحیح و حجت نیست را در کتاب « بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه » بررسی نمودیم خلاصه آنکه روش صوفیه در استکشاف معارف عبارت از کشف و شهود است که عدم حجیت آن را اثبات کردیم و در مقدمه هفتم نیز مختصری توضیح دادیم و روش فلاسفه نیز در وصول به حقائق تمسک به براهین فلسفی است آنان می خواهند با برهان ، تمام معارف را بدست آورند ولی اثبات کردیم که حیطة ادراکات عقلی محدود است و بدون وحی قادر به دست یابی به جمیع مسائل اعتقادی نیست \_ در جواب شبهه چهارم این امر را توضیح دادیم . و در بسیاری از موارد هر دو روش با نصوص و حیاتی در تعارض است .

و اگر کسی بعد از آگاهی به آراء فلاسفه و صوفیه ، در معارضات عقلی و نقلی آن ، تفحص نماید هیچ گاه به مطالب آنان قطع پیدا نمی کند ، قطع به عقائد فلسفی و عرفانی بدون فحص از معارضات مانند تمسک به عام یا دلیل است بدون فحص از مخصص و معارض ، و این چنین قاطعی بدون تردید مقصّر است .

علاوه آنکه فلاسفه مدعی اند که برای مطلوبشان برهان عقلی اقامه می نمایند و از طریق عقلی طیّ مسیر می کنند ولی در مقام عمل \_ صغری \_ این گونه نیست زیرا با تأمل و تحقیق پیرامون براهین فلسفی ، می یابیم دلیل عقلی در میان نیست بلکه گفتاری مغالطی است کما اینکه در بررسی ادله اصالت وجود مغالطات ادله آنان را روشن ساختیم ، و نیز در ارزیابی ادله وحدت وجود توضیح خواهیم داد .

نتیجه آنکه فنی که هم در مقام کبری و هم در مقام صغری دچار اشکال است ، قطع حاصل از آن معذّر نمی باشد .

افزون براین ، ملا صدرا و اتباع او قائلند که براهین فلسفی که از سنخ علوم حصولیه اند

برای انسان یقین و قطع به ارمغان نمی آورند و از نظر آنان آنچه که برای طالب یقین و قطع حاصل می کند مکاشفات است که از سنخ علوم  
حضوریه است . پس ادعای قطع از براهین فلسفیه از نظر ملاً صدرا صحیح نمی باشد .

می گ\_وی\_د :

« والحقّ انّ أكثر المباحث المثبتة فی الدفاتر المكتوبه فی بطون الأوراق إنّما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطه بفكار اولی الدرايه والأنظار  
لحصول الشوق إلى الوصول لا- الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول ، فانّ مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمینان القلب  
وسكون النفس وراحه البال وطيب المذاق بل هي مما يعدّ الطالب لسلوك سبيل المعرفه والوصول إلى الأسرار مقتديا بطريقه الأبرار متصفا  
بصفات الأخيار » . (1)

ص: 123

---

1- اسفار : 1 ، ص 11 .



## اصالت عدم تشبیه یا قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق

بعد از اثبات مرجعیت قرآن و عترت علیهم السلام در مباحث عقایدی و دفع شبهات از آن ، هنگامی که به کتاب و سنت مراجعه می کنیم مشاهده می نمائیم که در باب شناخت حق تعالی دو ملاک را معرفی نموده اند .

1\_ نفی تعطیل .

2\_ نفی تشبیه .

ملاک اول مربوط به مباحث اثبات صانع می باشد که در موضع دیگری آن را بررسی می کنیم .

اکنون بحث در ضابط دوم است که از مجموع آیات و روایات متواتره ای که صراحت در نفی تشبیه بین خالق تعالی و مخلوق دارد می توان قاعده ای اساسی و بسیار مهمّ تأسیس کرد تا اصل و مرجع در ابحاث توحیدی قرارگیرد که آن اصل عبارتست از قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه که مبرهن به براهین عقلیه می باشد .

ادله آن عبارتست از :

1\_ آیات قرآنی .

2\_ روایات معصومین علیهم السلام .

ص: 125

و روایات خود بر دو قسم است :

1\_ دسته ای از روایات اصل تباین بین خالق و مخلوق را بیان می کند .

2\_ دسته ای دیگر برهان عقلی بر امر مذکور اقامه می نماید که در دسته نهم و دهم روایات ذکر خواهیم نمود .

اما آیات مانند « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » (1) (2) و « فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (3) « سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ » (4) « سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ » (5).

## طوائف ده گانه روایات قاعده تباین

### اشاره

در سنت : طوائف متعددی از روایات وارد شده که دلالت بر نفی تشبیه بین خالق تعالی و مخلوق می کند و از مجموع آنها استفاده می شود که خدای متعال در هیچ جهتی از جهات \_ نه در ذات و نه در صفات \_ با مخلوقات شباهت و سنخیت ندارد .

### دسته اول

روایاتی است که شناخت حق تعالی را مبتنی بر خروج از حد تعطیل و حد تشبیه می داند :

1\_ عن هشام بن إبراهيم العباسی قال : قلت له \_ یعنی أبا الحسن علیه السلام : جعلت

ص: 126

1- شوری : 11 .

2- آیه مذکور از آیاتی است که دلالت بر نفی تشبیه می کند مرحوم طبرسی می نویسد « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » ای لیس مثله شیء والکاف زائده مؤکده لمعنی النفی . \_ مجمع البیان : 9 \_ 10 ، 24 \_ علاءه طباطبائی می نویسد : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » ای لیس مثله شیء ، فالکاف زائده للتأکید وله نظائر کثیره فی کلام العرب . المیزان : 18 ، 26 . علاوه براینکه متبادر به ذهن از آیه شریفه نفی تشبیه است روایات فراوانی آیه را بر معنای نفی تشبیه حمل نموده که در متن ، بعضی از آنها را ذکر خواهیم کرد . ولی ابن عربی آیه را حمل بر تشبیه و تنزیه که لازمه نظریه وحدت وجود است می نماید ، می گوید : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » فتزه ، وهو السميع البصير فشبّه . \_ فصوص الحکم : 70 \_ مراد از سميع و بصير اثبات سمع و بصر برای حق تعالی نیست تا از آن تشبیه استفاده گردد بلکه چنانکه از امام هشتم علیه السلام روایت شده : « انّه سميع لا بأذن وقلنا انّه بصير لا ببصر » . \_ البحار : 3 ، 38 \_ پس مراد این است که او عالم به مسموعات و مبصرات است .

3- النحل : 74 .

4- الانعام : 100 .

5- الصافات : 180 .

فداک امرنی بعض موالیک أن أسالک عن مسألہ ، قال : ومن هو ؟ قلت : الحسن بن سهل قال : وفي أى شىء المسألہ ؟ قلت : فى التوحید ، قال : وأى شىء من التوحید ؟ قال : يسألک عن اللہ جسم أو لا جسم ؟ فقال لى : انّ للناس فى التوحید ثلاثه مذاهب : اثبات بتشبيهه ، و مذهب النفى ، ومذهب اثبات بلا تشبيهه . فمذهب الاثبات بتشبيهه لا يجوز ، ومذهب النفى لا يجوز ، والطريق فى المذهب الثالث اثبات بلا تشبيهه . (1)

2\_ عن أبى عبد اللہ عليه السلام قال : فاعلم \_ رحمک اللہ \_ انّ المذهب الصحیح فى التوحید ما نزل به القرآن من صفات اللہ جلّ وعزّ ، فانف عن اللہ تعالی البطلان والتشبيهه ، فلا نفى ولا تشبيهه ، هو اللہ الثابت الموجود ، تعالی اللہ عما یصفون ، ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان . (2)

3\_ عن الحسين بن سعيد : سئل أبوجعفر الثانى عليه السلام : يجوز أن یقال لله أنه شىء ؟ قال : نعم یخرجه من الحدین : حدّ التعطیل وحدّ التشبيهه . (3)

4\_ روایتی از جناب عبدالعظیم حسنی وارد شده که عقائدش را به امام هادى عليه السلام عرضه نمود که قسمتی از آن را ذکر می نمائیم :

انّ اللہ تبارک وتعالی واحد لیس کمثله شىء خارج عن الحدین : حدّ الأبطال وحدّ التشبيهه . (4)

#### دستة دوّم

طائفه ای از روایات به لسان موجه کلیه ، دلالت بر عدم سنخیت و مشابہت بین خالق تعالی و مخلوق می کند این گونه روایات جریان احکام و خواصّ و معانی

ص: 127

1- البحار : 3 ، 304 ، التوحید : 101 .

2- الکافی : 1 ، 100 .

3- الکافی : 1 ، 82 .

4- التوحید : 81 .



ممکنات را از حق تعالی نفی می کند یعنی به اطلاق یا عموم، تباین ذاتی و صفتی و تغایر در جمیع شؤون را اعلام می دارد.

1\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : ... المتعالی عن الأشباه والضروب ، الوتر ، علام الغیوب ، فمعانی الخلق عنه منفيّه . (1)

2\_ عن أبي جعفر عليه السلام : انّ الله خلقه وخلقه خلو منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق ، والله خالق كلّ شيء . (2)

3\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : ... وكنهه تفريق بينه وبين خلقه . (3)

4\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : ... تنزه عن مجانسه مخلوقاته وجلّ عن ملائمه كيفياته . (4)

5\_ عن الإمام العسكري عليه السلام : ... تعالی عن أن يكون له شبهه . (5)

### دسته سوم

بخشی دیگر از روایات به لسان سالبه کلیه نفی سنخیت و مشابَهت بین حق تعالی و مخلوقات می نماید که از اطلاق و عدم تقيید آنها به قیدی عدم مماثلت در جمیع جهات استفاده می شود .

بلکه می توان گفت : لسان روایات ، لسان قاعده و ضابطه کلیه است زیرا در بعضی موارد تعلیل به نحو کلی ذکر شده و لذا اصلاً از تقيید و تخصیص ایاء دارد :

1\_ عن أبي عبد الله عليه السلام : انّ الله « تبارک و تعالی لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء » . (6)

ص: 128

1- التوحيد : 79 .

2- الكافي : 1 ، 83 .

3- التوحيد : 47 .

4- البحار : 84 ، 339 .

5- التوحيد : 102 .

6- البحار : 3 ، 299 .

2\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : ... لا يقاس بالناس ، معروف بغير تشبيه ... ولا يمثل بخليقته .(1)

3\_ عنه عليه السلام : فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه .(2)

4\_ عن أميرالمؤمنين عليه السلام : ... ولا له مثل فيعرف بمثله .(3)

5\_ عن سيد الشهداء عليه السلام : ... لأنّه ليس له فى الأشياء عدل ولا تدرکه العلماء بألبابها ولا أهل التفكير بتفكيرهم .(4)

6\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : ... لأنّ الله تعالى لا يشبهه شىء .(5)

7\_ عن أبى جعفر عليه السلام : ... فما وقع وهمك عليه من شىء فهو خلافة لا يشبهه شىء .(6)

8\_ عنه عليه السلام : ... ليس كمثل شىء ولا يشبهه شىء .(7)

9\_ عن أبى إبراهيم عليه السلام : إنّ الله تعالى لا يشبهه شىء ، أى فحش أو خناً أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورته أو بخلقه أو بتحديد وأعضاء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .(8)

10\_ عن سيد الشهداء عليه السلام : ... ولا سمّى له يشابهه ولا مثل له يشاكله .(9)

11\_ عن أميرالمؤمنين عليه السلام : ... كما ليس شىء من خلقه يشبهه ، كذلك لا يشبه فعله تعالى شيئاً من افعال البشر .(10)

ص: 129

1- التوحيد : 47 .

2- عيون اخبار الرضا : 1 ، 152 .

3- الكافى : 1 ، 142 .

4- البحار : 4 ، 301 .

5- همان : 3 ، 263 .

6- الكافى : 1 ، 82 .

7- همان : 1 ، 86 .

8- همان : 1 ، 105 .

9- البحار : 4 ، 301 .

10- التوحيد : 264 .

12\_ عنه عليه السلام : لأنه خلاف خلقه ، فلا شبه له من المخلوقين . (1)

13\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : أنه الخالق البدئ المصوّر له الاسماء الحسنی ليس كمثل شىء إذا كان الشىء من مشيئته وكان لا يشبهه مكوّنه . (2)

14\_ عن الإمام الكاظم عليه السلام : سبحانه من لا يحدد ولا يوصف ولا يشبهه شىء ، ليس كمثل شىء وهو السميع البصير . (3)

15\_ عن الإمام الجواد عليه السلام : فربنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضدّ له ولا ندّ ولا كيف ولا نهاية ولا أقطار . (4)

16\_ عن أميرالمؤمنين عليه السلام : ولا كفو له فيكافيه ولا نظير فيساويه . (5)

17\_ عنه عليه السلام : فليس له مثل فيكون ما يخلق مُشبهها به . (6)

18\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : ... فأيات الله غير الله وقد قال الله ولا يحيطون به علما . (7)

### دسته چهارم

طائفه ای دیگر از روایات دلالت بر تباین تام بین خالق تعالی و مخلوق می کند ، در این روایات کلمه بائن و نظائر آن استعمال شده که اطلاق و عدم تقیید آنها مقتضی مبانیت در جمیع جهات می باشد .

1\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : هو واحد وأحدى الذات بائن من خلقه . (8) \_ (9)

ص: 130

1- همان : 52 .

2- البحار : 94 ، 113 .

3- الكافي ، 1 ، 102 \_ 103 .

4- التوحيد : 193 .

5- البحار ، 4 ، 255 .

6- التوحيد : 48 .

7- الكافي : 1 ، 96 .

8- الكافي : 1 ، 127 .

9- تعبیر « أحدى الذات » نیز مقتضی بینونت است زیرا روشن است که هیچ ذاتی غیر از ذات حق تعالی یگانه و بی همتا نیست زیرا در تمامی ذوات ترکّب و تجزّی راه دارد و تنها ذات اوست که این امور در آن جاری نیست پس بینونت ذاتی بین حق تعالی و مخلوقات قهرا ثابت می شود .

2\_ عنه عليه السلام : ولكن هو بائن من خلقه. (1).

3\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : الحمد لله الواحد الأحد ... بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه. (2).

4\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : كذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه. (3).

5\_ عنه عليه السلام لا يليق بالذي هو خالق كل شيء إلا أن يكون مابينا لكل شيء متعاليا عن كل شيء. (4).

6\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : خلق الله الخلق حجاب بينه وبينهم ، مابينته آياهم ، مفارقتهم آيتهم (5) (أى حقيقتهم) .

7\_ عن الإمام السجاد عليه السلام : ومن دعاء قنوته ... اللهم انت المبين البائن. (6).

8\_ عن الإمام الباقر عليه السلام : التوحيد الاقرار بالوحده وهو الانفراد ، والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء. (7).

9\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : انّ الأشياء بائنه منه وآئه بائن من الأشياء. (8).

10\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : الذي بان من الخلق فلا شيء كمثلته. (9).

11\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : حدّ الأشياء كلّها عند خلقه آياها إبانه لها من شبهه وإبانه له من شبهها. (10) (11).

ص: 131

1- البحار : 3 ، 323 .

2- الكافي : 1 ، 134 .

3- البحار : 3 ، 29 .

4- همان : 148 .

5- التوحيد : 36 .

6- البحار : 82 ، 215 .

7- التوحيد : 90 .

8- البحار : 3 ، 305 .

9- التوحيد : 32 .

10- همان : 42 .

11- همه اشياء را به هنگام آفریدنشان محدود ساخت تا آنها از شباهت به او متمایز گردند و او از شباهت به آنها متمایز گردد .

طائفه ای از روایات بر اثبات حق تعالی بدون تشبیه دلالت می کنند یعنی خداوند متعال را دارای واقعیت اما بدون شباهت با مخلوقات معرفی می کند .

1\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : أنه شيء لا كالأشياء . (1)

2\_ عن أبي عبد الله عليه السلام : شيء بخلاف الأشياء أرجع بقولی إلى اثبات معنی وانه شيء بحقیقه الشیئیه غیر انه لا جسم ولا صورہ ولا یحس ولا یجس ولا یدرک بالحواس الخمس . (2)

3\_ عن أبي الحسن عليه السلام : أنه شيء بخلاف الأشياء . (3)

4\_ عن النبي صلى الله عليه وآله حيث خاطبه الله سبحانه ليله المعراج : يا أحمد أنا شيء لا كالأشياء لا أقاس بالناس . (4)

روایات مذکور دلالت بر عدم مسانخت و مشابهت حق تعالی در جمیع جهات با مخلوقات می کند ، و این امر از اطلاق و عدم تقيید « الأشياء » به جهتی از جهات استفاده می شود کما اینکه ال استغراق در « الأشياء » دلالت بر عموم می کند که شامل جمیع مخلوقات می شود و به جهت اینکه معصوم علیه السلام در مقام بیان معرفت حق تعالی است قاعده ای را به مخاطبین تعلیم داده که لسان آن إباء از تقيید و تخصیص دارد .

دسته ای از روایات مردم را از تشبیه خالق تعالی به مخلوق منع می نماید و او را در ذات و صفت متفاوت و متباین از مخلوقات معرفی می نماید و تشبیه کننده را

ص: 132

1- البحار : 3 ، 263 .

2- الكافي : 1 ، 81 .

3- البحار : 3 ، 37 .

4- همان : 18 ، 386 .

1 \_ عن أبى عبد الله عليه السلام : أمّا التوحيد فأن لا تجوّز على ربك ما جاز عليك . (1)

2 \_ عنه عليه السلام : من شبّه الله بخلقه فهو مشرك . (2)

3 \_ عن الإمام الرضا عليه السلام : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ... ولا حقيقته أصاب من مثله . (3)

4 \_ عن يونس بن عبد الرحمن كتبت إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام : سألته عن آدم هل كان فيه من جوهرية الربّ شىء ؟ فكتب إلىّ جواب كتابى ، ليس صاحب هذه المسأله على شىء من السنّه زنديق . (4)

5 \_ عن امير المؤمنين عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله جلّ جلاله : ما آمن بي من فسّر برأيه كلامى وما عرفنى من شبّهنى بخلقى . (5)

6 \_ عنه عليه السلام : جلّ يا عمران عن ذلك ليس هو فى الخلق ولا الخلق فيه تعالى عن ذلك ... وانما اختلف الناس فى هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمه بالظلمه فى وصفهم الله بصفه انفسهم ، فازدادوا من الحقّ بعدا ، ولو وصفوا الله عزّ وجلّ بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا، ارتبكوا. (6)

7 \_ عن الإمام الرضا عليه السلام : ما عرف الله من شبّه بخلقه ولا عدّله من نسب إليه ذنوب عباده . (7)

1- التوحيد : 96 .

2- البحار : 3 ، 294 .

3- التوحيد : 35 .

4- البحار : 3 ، 292 .

5- التوحيد : 68 .

6- التوحيد : 433 .

7- البحار : 4 ، 303 .

8\_ عن امير المؤمنين عليه السلام : اتقوا أن تمثّلوا بالرب الذي لا مثل له ، أو تشبّهوه من خلقه ... أو تنعتوه بنعوت المخلوقين ، فإن لمن فعل ذلك ناراً .(1)

9\_ عنه عليه السلام : ... الذي لمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود في صفاته ، ذى الأقطار والنواحي المختلفه في طبقاته \_ وكان عزّوجلّ الموجود بنفسه لا بأداته انتفى أن يكون قدره حقّ قدره .(2)

10\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : إذا كان الخالق في صوره المخلوق فيما يستدلّ على أنّ أحدهما خالق لصاحبه .(3)

11\_ عن الإمام الكاظم عليه السلام : تاهت هنالك عقولهم ، واستخفّ حلومهم ، فضربوا له الأمثال وجعلوه يزول ويحول ، فتاهوا في بحر عميق لا يدرون ما غوره .(4)

12\_ عن الإمام الحسين عليه السلام : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال : ما رأس العلم ؟ قال : معرفه الله حقّ معرفته . قال : وما حقّ معرفته ؟ قال : أن تعرفه بلا مثال ولا شبيهه ، وتعرفه إليها واحداً خالفاً قادراً ، أولاً وآخراً ، ظاهراً وباطناً ، لا كقوليه ، ولا مثل له وذلك معرفه الله حقّ معرفته .(5)

13\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : من يصف ربّه بالقياس لا يزال الدهر في الالتباس مانلاً عن المنهاج ظاعناً في الاعوجاج ضالاً عن السبيل قائلاً غير الجميل .(6)

تا بدین جا طوائف متعددی از روایات این پیام را به ما رسانیدند که حق تعالی در

ص: 134

1- همان : 3 ، 298 .

2- التوحيد : 55 .

3- البحار : 10 ، 177 .

4- همان : 3 ، 296 .

5- جامع الأخبار : 5 .

6- البحار : 3 ، 297 .

هیچ جهتی از جهات چه در ذات و حقیقت و چه در صفات با مخلوقات مسانخت و مشابهتی ندارد .

## دسته هفتم

طائفه ای دیگر از روایات به این بیان وارد شده که حق تعالی در اوصاف و صفات با مخلوقات مسانخت و مماثلت ندارد جهت آن این است که : صفات خداوند متعال عین ذات اوست و صفات مخلوقات زائد بر ذات آنهاست یکی قدیم و ازلی است و دیگری مسبوق به عدم ، در نتیجه یکی غناء ذاتی دارد و دیگری نیازمند و محتاج می باشد .

پس هنگامی که تباین در صفات بین خالق تعالی و مخلوق بیان شد ، تباین در ذات را هم در پی خواهد داشت .

1\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام : ... مبین لجميع ما أحدث فی الصفات .(1)

2\_ عن الإمام الكاظم علیه السلام : ... وهو القديم وما سواه مخلوق محدث ، تعالی عن صفات المخلوقین علواً کبیراً .(2)

3\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام : ... واللّه اکبر المتجلّل عن صفات المخلوقین .(3)

4\_ عنه علیه السلام : ... ولا کالأشیاء فتقع علیه الصفات .(4)

5\_ عنه علیه السلام : ... فلیست له صفة تنال ولا حدّ له فیة الأمثال .(5)

6\_ عن محمّد الخزّار ومحمّد بن الحسین قالوا دخلنا علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فحکینا له أنّ محمّداً صلی الله علیه وآله رأى ربّه فی صورته الشابّ ...

قال ، سبحانک ما عرفوک ولا وحدوک ، فمن أجل ذلك وصفوک سبحانک لو عرفوک لوصفوک بما وصفت به نفسک ، سبحانک کیف طاوعتهم

ص: 135

1- التوحید : 69 .

2- البحار : 4 ، 294 .

3- همان : 87 ، 193 .

4- التوحید : 70 .

5- الکافی : 1 ، 134 .



انفسهم أن يشبهوك بغيرك اللهم لا-أصفاك إلا-بما وصفت به نفسك ولا أشبهك بخلقك ، أنت أهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين ...

يا محمد عظم ربي عز وجل أن يكون في صفه المخلوقين .(1)

7 \_ عن امير المؤمنين عليه السلام : ... ارتفعت عن صفه المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك .(2)

8 \_ عنه عليه السلام : ... وما زال ليس كمثل شئ من صفه المخلوقين متعاليا .(3)

9 \_ سئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد فقال : هو عز وجل مثبت موجود لا مبطل ولا معدود ولا في شئ من صفه المخلوقين .(4)

10 \_ عن الإمام الرضا عليه السلام : إلهي بدت قدرتك ولم تُبد هيتته ، فجهلوك وبه قدرتك والتقدير على غير ما به وصفوك وإني برىء يا إلهي من الآذنين بالتشبيه طلبوك ليس كمثلك شئ ، إلهي ولن يدركوك وظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك وفي خلقك يا إلهي مندوحة أن يتناولوك بل سووك بخلقك فمن ثم لم يعرفوك ، واتخذوا بعض آياتك رباً ، فبذلك وصفوك تعاليت ربي عما به المشبهون نعتوك .(5)

11 \_ عن النبي صلى الله عليه وآله : والله لا يوصف بخلقه .(6)

12 \_ وروى عن الإمام الصادق عليه السلام : « إنه ليس شئ إلا يبيد أو يتغير أو يدخله الغير والزوال أو ينتقل من لون إلى لون ومن هيئه إلى هيئه ومن صفه إلى صفه ومن زياده إلى نقصان ومن نقصان إلى زياده إلا رب »

ص: 136

1- الكافي : 1 ، 101 \_ 102 .

2- البحار : 92 ، 243 .

3- التوحيد : 50 .

4- همان : 140

5- البحار : 3 ، 293 .

6- الكافي : 1 ، 94 .

العالمين فإنه لم يزل ولا يزال واحدا هو الأول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل لا تختلف عليه الصفات والأسماء ما يختلف على غيره. (1)

13 \_ روى عن الإمام الصادق عليه السلام : فمن زعم أنّ الله في شيء أو على شيء أو يحول من شيء إلى شيء أو يخلو منه شيء أو يشتغل به شيء فقد وصفه بصفه المخلوقين والله خالق كل شيء لا يقاس بالقياس ولا يشبه بالناس لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ، قريب في بعده ، بعيد في قربه ، ذلك الله ربنا لا إله غيره ، فمن أراد الله وأحبّه بهذه الصفه فهو من الموحّدين ، ومن أحبّه بغير هذه الصفه فالله منه برىء ونحن منه براء. (2)

14 \_ عن أبي الحسن عليه السلام : إنّ الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وأتى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحدّه والأبصار عن الاحاطه به جلّ عما وصفه الواصفون وتعالى عما ينعتة الناعتون. (3)

### دسته هشتم

منابع معرفتی انسان عبارتند از :

1 \_ عقل .

2 \_ حواس خمسہ .

3 \_ وهم وخیال .

4 \_ قلب .

در روایات فراوانی ، هر یک از این منابع معرفتی به خصوص نام برده شده و رسیدن آن به ذات خالق تعالی نفی گردیده شده است و این بدان معناست که بین ساختار

ص: 137

1- التوحید : 314 .

2- البحار : 3 ، 287 \_ 288 .

3- الکافی : 1 ، 138 .

وجودی مخلوق و ذات حق تعالی هیچ گونه مناسبت و سنخیتی نیست و کاملاً مبیانت حاکم است ، زیرا اگر کمترین سنخیت و تشابهی بر قرار بود از همان جهت تشابه و به همان مقدار ، معرفت به حقیقت حق تعالی ممکن می گشت و دیگر وجهی برای نفی شناخت ذات حق تعالی مطلقاً نبود .

و حاصل آنکه استحاله معرفت ذات حق تعالی برای بشر دلیل تباین و عدم سنخیت بین او و مخلوق است و این عدم امکان وصول به ذات حق تعالی اختصاص به بشر ندارد بلکه ملائکه نیز چنین هستند .

به این روایات توجه کنیم :

1\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام : کذب العادلون باللّٰه اذ شہوه بمثل اصنافهم وحلّوه حلیه المخلوقین بأوهامهم وجزّوه بتقدیر مُنتج خواطرهم وقدّروه علی الخلق المختلفه القوی بقرائح عقولهم وکیف یكون من لا یقدّر قدره مقدرًا فی روایات الأوهام وقد ضلّت فی ادراک کنهه هواجس الأحلام لأنّه أجل من أن یحدّه ألباب البشر بالتفکیر أو یحیط به الملائکه علی قریبهم من ملکوت عزّته بتقدیر .(1)

2\_ عنه علیه السلام : فمن ساوی ربّنا بشیء فقد عدل به والعدل به کافر بما نزلت به محکّمات آیاته ونطقت به شواهد حجج بیّناته لأنّه اللّٰه الذی لم یتناه فی العقول فیکون فی مهبّ فکرها مکّیفاً وفی حواصل روایات همم النفوس محدوداً مُصرّفاً .(2)

3\_ عن سیّد الشهداء علیه السلام : هو الواحد الصمد ما تُصوّر فی الأوهام فهو خلافه لیس ربّ من طرح تحت البلاغ ... احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار وعمّن فی السماء احتجابه عمّن فی الأرض .(3)

ص: 138

1- التوحید : 51 .

2- البحار : 4 ، 277 .

3- همان 4 : 301 .

- 4\_ روى عن الإمام الصادق عليه السلام : « إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا » .(1)
- 5\_ روى عن الإمام الباقر عليه السلام : « ... طَلِبُوا عِلْمَ مَا كَفَّوهُ حَتَّى أَنْتَهَى بِهِمُ الْكَلَامَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَتَحَيَّرُوا فَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ لِيُدْعَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَيَجِيبُ مِنْ خَلْفِهِ أَوْ يَدْعَى مِنْ خَلْفِهِ فَيَجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ » .(2)
- 6\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : لَا تَنَالَهُ الْاَوْهَامُ فَتَقْدَرُهُ وَلَا تَتَوَهَّمُهُ الْفُطُنُ فَتَصَوِّرُهُ وَلَا تَدْرِكُهُ الْحَوَاسُّ فَتَحَسُّهُ وَلَا تَلْمَسُهُ الْأَيْدِي فَتَمَسُّهُ .(3)
- 7\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مَدْرَكٌ بِهَا تَحَدَّهُ الْحَوَاسُّ مِمَّا لَمْ يَخْلُقْ .(4)
- 8\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : حَجَبَ الْعُقُولُ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبهِ وَالشَّكْلِ .(5)
- 9\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : هُوَ أَجَلٌّ مِنْ أَنْ يَدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يَحِيطَ بِهِ وَهَمٌّ أَوْ يَضْبِطُهُ عَقْلٌ .(6)
- 10\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : يَا اللَّهُ الْكَبِيرَ الَّذِي لَا يَهْتَدِي الْقُلُوبُ لَكِنَّهُ عَظَمْتَهُ .(7)
- 11\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : عَظُمَ أَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بِأَحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ .(8)
- 12\_ عن الإمام الجواد عليه السلام : مَحْرَمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تَحْتَمِلَهُ وَعَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تَحَدَّهُ وَعَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تَصَوِّرَهُ جَلًّا وَعَزًّا عَنْ أَدَاةِ خَلْقِهِ وَسَمَاتِ بَرِيَّتِهِ .(9)

ص: 139

- 
- 1- همان 3 : 259 .  
2- همان 3 : 259 .  
3- همان 4 ، 4 : 254 .  
4- البحار : 3 ، 29 .  
5- التوحيد : 73 .  
6- همان : 252 .  
7- البحار : 94 ، 374 .  
8- نهج البلاغه . كتاب 31 .  
9- البحار : 4 ، 154 .

13 \_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : اذ هو تبارك وتعالى جعل على أبصار القلوب الغطاء فلا فهم يناله بالكيف ولا قلب يثبت بالحدود فلا نصفه إلا كما وصف نفسه (1).

14 \_ عن الإمام السجاد عليه السلام : أنت في غوامض سترات حجب القلوب (2).

15 \_ روى عن الإمام الحسين عليه السلام : « ... ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته لأنه ليس له في الأشياء عدل (3).

16 \_ عن الإمام الصادق عليه السلام : سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو (4).

17 \_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : ان كنت صادقاً أيها المتكلف لوصف ربك فصف جبريل ومكائيل وجنود الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحين متوليه عقولهم أن يحدوا أحسن الخالقين (5).

### دستة نهم

مجموعه ای از روایات ، دلیل عقلی بر عدم مشابَهت بین خالق تعالی و مخلوق اقامه نموده اند :

1 \_ عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب الزنديق : ولا بدّ من اثبات صانع الأشياء خارجاً من الجهتين المذمومتين : إحداهما النفي إذ كان النفي هو الإبطال والعدم ، والجهة الثانية التشبيه بصفه المخلوق الظاهر التركيب والتأليف ، فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار منهم إليه أنهم مصنوعون وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم ، إذ كان

ص: 140

1- همان : 90 ، 135 .

2- همان : 91 ، 128 .

3- همان : 4 ، 301 .

4- البحار : 3 ، 29 .

5- همان : 34 ، 124 .

مثلهم شبیهها بهم فی ظاهر التریب والتألیف و فیما یجری علیهم من حدوثهم بعد أن لم یكونوا و تنقلهم من صغر ای کبر ، و سواد إلی بیاض ، و قوه إلی ضعف ، و أحوال موجوده لا حاجه بنا إلی تفسیرها لثباتها و وجودها . (1)

توضیح : اگر حق تعالی با مخلوقات مشابَهت داشته باشد به ناچار باید احکام و خواص آنها را دارا باشد یعنی باید فقر ، فناء ، تغیر ، ترکیب در او جریان داشته باشد چون به حکم عقل « حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد » .

و کسی که اوصاف و احکام مذکور در او راه یابد نیازمند به مغیر و مرکب می باشد یعنی محتاج به مؤثر است پس حادث است و در این صورت خالق نمی باشد .

و به عبارت دیگر : مشابَهتِ بین خالق و مخلوق ، خُلفِ خالقیت حق تعالی است .

اگر بگوئید : خداوند متعال مشابَه و مسانخ ممکنات است لکن اوصاف مذکوره نقص است و او در نقائص با خلق مسانخت ندارد .

می گوئیم : صفات ذکر شده در حقیقت و ذاتِ مخلوق جریان دارد به طوری که اگر از ممکنات ، ترکیب ، تغیر ، فناء ، فقر ، حدوث را سلب نمائیم دیگر ممکن منتفی می شود و حقیقت او منعدم می گردد .

پس ادعای مسانخت و مماثلت حق تعالی با مخلوقات در جهات کمالیه نه در نقائص ، واقعیت خارجی ندارد ، چون اگر جهات نقیصه که در مخلوق جریان دارد حذف شود . موضوع \_ ممکن \_ منتفی می شود و دیگر چیزی در بین نیست تا بخواهد با خالق مسانخت داشته باشد .

عن الإمام الرضا علیه السلام :

أنه لو لم یجب علیهم ( ای علی الناس ) أن یعرفوا أن لیس کمثله شیء

ص : 141

لجاز عندهم أن يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين من العجز والجهل والتغيّر والزوال والفناء والكذب والاعتداء . ومن جازت عليه هذه الأشياء لم يؤمن فناؤه ولم يوثق بعدله ولم يحقق قوله وأمره ونهيه و وعده و وعيده وثوابه وعقابه .(1)

2\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : لأنه خلاف خلقه ، فلا شبه له من المخلوقين ، وإنما يشبه الشيء بعديله ، فأما ما لا عدیل له فكيف يشبهه بغير مثاله .(2)

حق تعالی هیچ شباهتی به مخلوقاتش ندارد زیرا در این صورت ، خُلفِ خالقیتِ او پدید می آید و صبغه مخلوقیت به خود می گیرد پس حقیقتاً متفرد است و متغایر و متباین با مخلوقات می باشد .

حال آن حقیقتی که عدیل \_ مساوی \_ ندارد و یگانه است معقول نیست که همانند موجودی که همسان او نیست ، باشد !

به بیان دیگر : آن حقیقتی که قدیم و ازلی و ابدی و مجرد از ماده و زمان و مکان است هرگز عدیل و هم ترازِ مخلوقاتی که مسبوق به عدم ، فانی و زوال پذیر و مادی و محاط در زمان و مکان می باشند ، قرار نمی گیرد .

پس تشبیه خالق تعالی به مخلوق ، خلاف واقعیتِ خارجی است و وهم و پنداری بیش نیست .

3\_ عن الإمام الرضا عليه السلام \_ فی جواب الزندیق \_ حیث قال : فحدّه لی فقال علیه السلام : لا حدّ له قال : ولم ؟ قال لأنّ کلّ محدود متناه إلى حدّ وإذا احتتمل التحديد احتتمل الزيادة وإذا احتتمل الزيادة احتتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص و لا متجزی ولا متوهم .(3)

ص: 142

1- بحار : 3 ، 12 .

2- التوحيد : 52 .

3- التوحيد : 79 .

هر چیزی را که عقل قابل تقدیر و اندازه گیری محاسبه نماید یا مثل و مشابهی برای او در نظر بگیرد در اصطلاح روایات محدود به شمار می آید .

عن أميرالمؤمنين عليه السلام :

فكلّ ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود . (1) (2)

بنابراین هر چیزی که پذیرش حدّ را داشته باشد \_ یعنی آغاز و پایانی در او متصور است \_ مقداری می باشد و در آن زیاده و نقصان راه می یابد و این بدان معنا است که آن شیء از مقوله کمّیات است و محتاج به زیاد کننده می باشد و در صورت انتفاء زیادی ، نقصان و کاستی عارضش می شود . به بیان دیگر هر چیزی که از مقوله کمّیات است دارای اجزاء و ابعاض است پس محدود است بنابراین عقل حکم می کند حدّ در حق تعالی مستلزم تجزّی و تبعض و ترکّب است و ترکیب حاکی از احتیاج به مرگّب و افتقار به اجزانش می باشد که در این صورت او خالق نخواهد بود بلکه مخلوق و معلول و متأثر می باشد .

عنه عليه السلام :

ومن حدّه فقد عدّه ، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه . (3)

عن الإمام الجواد عليه السلام :

إنّ ما سوى الواحد متجزّی ، واللّه واحد أحد لا متجزّی و لا متوّهم بالقلّه والكثرة ، وكلّ متجزّی أو متوّهم بالقلّه والكثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له . (4) (5)

ص: 143

1- التوحيد : 77 .

2- حدّ در لغت به معنای پایان و انتهاء شیء می باشد . خلیل بن احمد می گوید : منتهی کلّ شیء حدّه . العین : 3 ، 19 ؛ لسان العرب : 13 ، 14 .

3- بحار : 4 ، 284 .

4- التوحيد : 193 .

5- عن أميرالمؤمنين عليه السلام : « تعالی الملك الجبّار أن یوصف بمقدار » . بحار : 10 ، 56 .



توضیح: ذات حق تعالی دارای حدّ نمی باشد یعنی قابل تقدیر و اندازه نیست پس و قَلّت و کثرت از او منتفی است و هر کسی که خداوند متعال را با حدّ توصیف کند او را از مقوله مقادیر و اشیاء قابل شمارش و تعدّد پنداشته و در ردیف ممکنات قرار داده و قهرا حادث و مسبوق به عدم تلقّی کرده زیرا هر محدودی نیازمند به حدّ (حدّ زنده) می باشد.

نتیجه آنکه ممکنات محدود به حدودند ولی خالق تعالی منزّه از این امور است پس تباین تام بین او و مخلوقاتش امری ضروریست.

ناگفته نماند که فلاسفه نیز حق تعالی را «لاحدّ» توصیف می نمایند اما مرادشان از آن نامتناهی بودن اوست یعنی یک شیء بی انتهای و طولانی که هر چه در آن پیش روید پایانی ندارد.

این تفسیر مستلزم آن است که حق تعالی از امور مقداری شمرده شود و تفاوتش با اشیاء ممکنه در این باشد که برای خداوند متعال انتهائی متصور نیست ولی برای ممکنات پایانی متصور هست.

بنابراین فرق بین عدم حدّ در روایات و نامتناهی در فلسفه این است که در روایات حق تعالی را از مخلوقات تخصّصاً خارج می نماید زیرا که مخلوقات دارای حدّند یعنی از امور کمی و مقداری هستند ولی خداوند متعال منزّه از این احکام است.

ولی نامتناهی در فلسفه به معنای بی نهایت و بدون پایان که توصیف حق تعالی به این وصف مستلزم این است که خداوند متعال از امور مقداری قرار بگیرد و در نهایت فرقی با سایر اشیاء مقداری در این است آنها انتهای و مرزی برایشان متصور است ولی حق تعالی نهائیتی برایش فرض نمی شود پس تخصیصاً از اشیاء ممکنه خارج است.

از نظر فلاسفه نامتناهی (1) از مقوله کمیات و مقادیر می باشد «النهاییه والالانهایه من الأعراض الذاتیه الّتی تلحق الّکم لذاته» (2).

ص: 144

1- «نامتناهی در مقابل متناهی است و به معنی چیزی که دارای حدّ و نهایت نیست». فرهنگ فلسفی: 548.

2- شرح الاشارات: 3، 175 المحقق الطوسی.

« إِنَّمَا الْخَوَاصُّ الْمَسَاوِيهَ لِلْكَمِّ هِيَ الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَةُ أَوَّلًا وَخَاصَّةً رَابِعَهُ وَهِيَ قَبُولُ النَّهْيِ وَاللَّانْهْيِ » (1).

4\_ عن الإمام الرضا عليه السلام: فالحجاب بينه وبين خلقه لا تمتاعه مما يمكن في ذواتهم وإلا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته ولافتراق الصانع والمصنوع والربّ والمربوب والحادّ والمحدود. (2).

توضیح: آنچه که در حقیقت و ذات مخلوقات جریان دارد، در حقیقت و ذات خالق تعالی ممتنع است، چون اگر هر یک از خصوصیات و احکام مخلوق در ذات خالق تعالی جاری شود، او نیز در همان جهت، احکام و خواصّ مخلوقی به خود می گیرد، یعنی حدوث، افتقار، ترکب و سایر خواصّ امکانی در او جاری می شود و این خلفِ خالقیت و غناء ذاتی حق تعالی است، پس ذات و حقیقت او، از تمام جهات متفاوت و متباین با مخلوقات می باشد.

### دسته دهم

در طائفه ای از روایات وارده، احکام و خصوصیات مخلوقات نام برده شده است و آن خصوصیات را از حق تعالی نفی کرده اند و برای آن دلیل عقلی اقامه نموده اند.

خصوصیاتی مانند زمان، مکان، حدود، حرکت، سکون، جسمیت، اجزاء و تبعض و تبدلّ حالات و تغییر از حالی به حالی.

واضح است که این گروه از احادیث دلالت تام بر مابین ذاتی بین خالق تعالی با مخلوق می نماید زیرا هرگاه ویژگی های مذکور از ممکنات سلب شود دیگر حقیقت و ذاتی برای ممکن نخواهد ماند و سالبه بانثفاء موضوع خواهد شد پس هنگامی که حق تعالی با مخلوق در این امور متفاوت و متباین باشد یعنی در حقیقت و ذات با یکدیگر متباین و متغایر می باشند، حال هر یک امور فوق الذکر را

ص: 145

1- اسفار: 4، 21.

2- التوحید: 56.

جداگانه بررسی می نمایم :

1\_ شکی نیست که گذر زمان ممکنات را متغیّر و حالات آنان را مختلف می نماید اما این امر از حق تعالی منتفی است زیرا مناشیء انتزاع زمان را او پدید آورده و معقول نیست که مخلوق \_ زمان \_ در خالق و مؤثّر، تأثیر نماید و إلاّ خلف خالقیت و مؤثّریت او لازم می آید و خود، حادث و متأثر می گردد .

عن أبي عبد الله عليه السلام :

... كذلك لم يزل ولا يزال أبد الأبدین وكذلك كان ، إذ لم تكن أرض ولا سماء ولا لیل ولا نهار ولا شمس ولا قمر ولا نجوم ولا سحب ولا مطر ولا رياح . (1)

عن أمير المؤمنين عليه السلام :

وما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال . (2)

عنه عليه السلام :

الصمد الذي لم تغیره صروف الزمان . (3)

وعنه عليه السلام أيضاً :

الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدّمه زمان ولم يتعاوره زیاده ولا نقصان . (4)

جاء يهودی إلى علی بن ابی طالب علیه السلام فقال : يا أمير المؤمنين متى كان ربّنا ؟ قال : فقال له علیّ علیه السلام :

إنّما يقال : متى كان لشيء لم يكن فكان وربّنا تبارك وتعالى هو كائن بلا كينونه كائن . (5) (6)

ص: 146

---

1- البحار : 3 ، 306 .

2- التوحيد : 49 .

3- همان : 42 .

4- البحار : 4 ، 265 .

5- التوحيد : 77 .

6- خدای متعال قدیم است بدون آنکه موجودیتش ایجاد شده باشد .

2\_ مكان امرى انتزاعى است (1) كه منشأ انتزاع آن \_ عالم \_ را حق تعالى پديد آورده خداوند متعال از مكان نيز منزّه است زيرا كه معقول نيست خالق تعالى نياز مند به مخلوق خود باشد .

عن سليمان بن مهران قلت لجعفر بن محمد عليه السلام : هل يجوز أن نقول إن الله في مكان ؟ فقال عليه السلام : سبحان الله وتعالى عن ذلك أنه لو كان في مكان لكان محدثاً لأن الكائن في مكان محتاج إلى المكان ، والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم . (2)

سألت أبا عبد الله عليه السلام من قول الله عز وجل « وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ » قال :

كذلك هو في كل مكان قلت بذاته ؟ قال : ويحك إن الأماكن أقدار فإذا قلت في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك ولكن هو بائن من خلقه محيط بما خلق علماً وقدره واحاطه وسلطانا وليس علمه بما في الأرض بأقل مما في السماء لا يبعد منه شيء والأشياء له سواء علماً وقدره وسلطاناً وملكا واحاطه . (3)

عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل « مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسِهِ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا » فقال : هو واحد إحدى الذات بائن من خلقه وبذلك وصف نفسه ( وهو بكل شيء محيط ) بالاشراف والاحاطه والقدره « لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ » بالاحاطه والعلم لا بالذات لأن الأماكن محدوده تحويها حدود أربعه فإذا كان بالذات لزمه الحوايه . (4)

توضيح : تمام مكانها محدود به حدود اربعة \_ فوق ، تحت ، چپ ، راست \_ می باشند و اگر ذات حق تعالى محتاج به مكان باشد لازمه اش محاط بودن او به حدود اربعة است كه اين از خواص ممكن و مخلوق است چون محدود و محاط بودن به حدود ،

ص: 147

1- المنهج الجديد في تعليم الفلسفه : 1 ، 152 .

2- بحار : 3 ، 327 .

3- همان : 3 ، 323 .

4- الكافي 1 ، 127 .

دلیل بر نیاز به محیط و حادث است که این علامت و نشانه حدوث است .

علاوه اینکه مکان منتزع از اعیان خارجیه است و از امور مقداری می باشد و دارای کمیت است ، اگر ذات حق تعالی محتاج به مکان باشد \_ العیاذ باللّه \_ لازمه اش این است از امور مقداری به شمار آید و نیازمند به مقدر باشد .

3 \_ هرگاه نیازمندی به مکان از حق تعالی منتفی شد جسمیت هم از او نفی می گردد زیرا اجسامند که نیاز به مکان دارند پس عدم احتیاج به مکان ، نفی جسمیت را در پی دارد .

کما اینکه محدود بودن نیز از او منتفی است \_ که توضیحش گذشت \_ با این اوصاف دیگر دارای ترگب از اجزاء هم نیست زیرا وجود اجزاء دلیل بر محدودیت است چنانکه نشانه نیاز به جزء و مرگب نیز می باشد . که همه آنها علامت حدوث و امکان است .

عن محمد بن زیاد قال : سمعت یونس بن ظبیان یقول : دخلت علی ابي عبدالله علیه السلام فقلت له انّ هشام بن الحكم یقول قولاً عظیماً إلاّ انّی اختصر لك منه أحرفاً یزعم انّ الله جسم لأنّ الأشياء شیئان جسم ، وفعل الجسم ، فلا یجوز أن یكون الصانع بمعنی الفعل ویجوز أن یكون بمعنی الفاعل .

فقال أبو عبدالله علیه السلام : ویله ، أما علم أنّ الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهیه ، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزیاده والنقصان . وإذا احتمل الزیاده والنقصان كان مخلوقاً .

قال : قلت : فما أقول ؟ قال علیه السلام لا جسم ولا صورة وهو مجسّم الاجسام ومصوّر الصور لم یتجزأ ولم یتناه ولم یتزاید ولم یتناقص . لو كان كما یقول لم یکن بین الخالق والمخلوق

فرق ولا بین المنشیء والمنشأ لكن هو المنشیء فرق بین من جسّمه وصوّره وأنشأه ، إذ كان لا یشبهه شیء ولا یشبهه هو شیئاً . (1)

عن أميرالمؤمنین علیه السلام : ولا تناله التجزئه والتبعیض . (2)

ص: 148

1- البحار : 3 ، 302 .

2- نهج البلاغه : خطبه : 85 .

عنه عليه السلام : ومن جزأه فقد جهله .(1)

وعنه عليه السلام : ومن جزأه فقد وصفه ، ومن وصفه فقد أهد فيه .(2)

وعنه عليه السلام : هو الذي لم يتفاوت في ذاته ، ولم يتبعض بتجزئه العدد في كماله .(3)

روى عن الإمام الصادق عليه السلام : « واحد في ذاته فلا واحد كواحد لأن ما سواه من الواحد متجزى وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزى ولا يقع عليه العدّ » .(4)

4\_ همه ممکنات یا متحرکند یا ساکن این دو وصف نیز از حق تعالی منتفی است دلیلش را این گونه بیان فرموده اند :

عن الإمام الرضا عليه السلام : فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، لا تجرى عليه الحركة والسكون وكيف يجرى عليه ما هو أجراه أو يعود فيه ما هو أبداه إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه ولا يمتنع من الأزل معناه ولما كان للباري معنى غير المبروء ، ولو حد له وراء ، إذا حد له أمام ، ولو التمس له التمام إذا لزمه النقصان ، كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث وكيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء ، إذا لقامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلاً بعدما كان مدلولاً عليه .(5)

حرکت و سکون از اموری است که مخلوق پروردگار است و لذا در ذات قدوسش جریان ندارد زیرا اگر او متصف به این دو وصف گردد لازم می آید ذات حق محل حوادث و تغییرات قرار گیرد \_ و روشن است که حرکت و سکون از حوادثند \_ و هر

ص: 149

- 1- همان : خطبه اول .
- 2- التوحيد : 34 .
- 3- الكافي : 8 ، 18 .
- 4- البحار : 4 ، 67 .
- 5- التوحيد : 40 .

حدوث و تغییر نیازمند به محدث و مغیر است که این خود از لوازم امکان و مخلوقیت است که خلف خالقیت و قدمت اوست .

علاوه بر این ، حرکت و سکون از عوارض اجسامند و همه اجسام مرگب از اجزاء هستند پس هر موضوعی که معروض حرکت و سکون قرار گیرد دلیل بر جسمیت آن ، و حاکی از ترکب او از اجزاء می باشد .

پس اسناد حرکت و سکون به حق تعالی مستلزم اسناد تجزیه و ترکیب در ذات پاکش می باشد و گفتیم که اجزاء و ابعاض دلیل بر مرگب و افتقار می باشد که از صفات مخلوقین است به بیان دیگر : حرکت و سکون در ذات حق تعالی مستلزم محدودیت او به دو وصف مذکور است و حد داشتن او به معنای این است که او از مقوله مقادیر و کمیات شمرده شود پس لا جرم در معرض زیاده و نقصان قرار می گیرد و همه امور مذکور با قدمت و خالقیت او تنافی دارد زیرا که این اوصاف از خواص مخلوق است .

عن الإمام الكاظم عليه السلام :

إنما منظره في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج إلى شيء بل يحتاج إليه . . . . . وكل متحرك محتاج إلى من يحركه أو يتحرك به فمن ظن بالله الظنون فقد هلك وأهلك . (1)

5\_ تمام مخلوقات مکیف به کیفیات هستند یعنی دارای خواص و چگونگی و حالاتی می باشند که متغیر و محدود و مسبوق به عدمند .

حال در روایات متعددی این خصوصیت از حق تعالی نفی گردیده شده زیرا که کیفیت دلالت بر مغیر و حاد و محدث می نماید که از صفات امکانی است و منافات با قدمت و وجود بالذات حق تعالی دارد و همچنین حق تعالی خالق کیفیت است پس کیفیت مخلوق است و اتصاف حق تعالی به آن خلف خالقیت اوست .

ص: 150

سأله صلى الله عليه وآله أين ربك؟ قال صلى الله عليه وآله: هو في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود. قال: وكيف هو؟ قال صلى الله عليه وآله وكيف أصف ربي بالكيف، والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه. (1)

عن الإمام الرضا عليه السلام:

كَيْفَ الكَيْفِ فلا يقال له كيف وأَيْنَ الأَيْنِ فلا يقال له أين إذ هو مُبدع الكيفوفه والإينونه. (2)

وعن أمير المؤمنين عليه السلام:

« الحمد لله الذي هو أول لا بدء مّمّا ولا باطن فيما ولا يزل مهما ولا ممازج مع ما... ولا بذى حجب فيحوى... بل حارت الأوهام أن يكتف المكيّف للأشياء ومن لم يزل بلا مكان ولا يزول باختلاف الأزمان ولا ينقلب شأنًا بعد شأن. » (3)

6\_ تبدّل در حالات و تغيير در مخلوق راه می يابد ولی در ذات پروردگار مستحيل است .

روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سأله رجل عن الله تبارك وتعالى \_ له رضى وسخط؟ قال عليه السلام:

نعم وليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك لأنّ الرضا والغضب دخّال يدخل عليه فينقله من حال إلى حال معتمل مركّب للأشياء فيه مدخل وخالفنا لا مدخل للأشياء فيه واحد إحدى الذات وأحدى المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال فإنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وهو تعالى القوى العزيز لا حاجه به إلى شيء مّمّا خلق وخلقته جميعا محتاجون إليه... (4)

ص: 151

1- الكافي: 1، 94.

2- همان: 4، 291.

3- البحار: 4، 294.

4- البحار: 4، 66.



وروی عنه علیه السلام أيضا: فی قوله تعالى، « فَلَمَّا أَسْفُونَا اِنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ » قال علیه السلام إنّ الأسف أسف أوليائه قال علیه السلام وهكذا الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء ممّا يشاكل ذلك ولو كان يصل إلى الله الأسف والضجر وهو الذي فلقهما وانشأهما لجاز لقائل هذا أن يقول أنّ الخالق بييد يوما لأنه إذا أدخله الغضب والضجر دخله التغيير وإذا أدخله التغيير لم يؤمن عليه الإباده .

ثمّ لم يعرف المكوّن من المكوّن ولا- القادر من المقدور ولا الخالق من المخلوق تعالى الله عن هذا علوا كبيرا بل هو الخالق للأشياء لا لحاجه فإذا كان لا لحاجه استحاله الحدّ والكيف فيه فافهم ان شاء الله .(1)

روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام :

« وكذلك سميتنا ربنا قويا بلا قوه البطش المعروف من الخلق ولو كان قوته قوه البطش المعروف من الخلق لوقع التشبيه واحتمل الزيادة وما احتمل الزيادة احتمل النقصان وما كان ناقصا كان غير قديم كان عاجزا فربنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضدّ ولا ندّ ولا كفيته ولا نهايه ولا تصاريف ... جلّ وعزّ عن أدات خلقه وسمات بريته وتعالى عن ذلك علوا كبيرا .(2)

### نتائج قاعدة تباين يا اصالت عدم تشبيه

از مجموع آيات و روايات متواترى كه ذكر شد استفاده مى شود كه هيچ گونه شباهت و مسانختى بين خالق تعالى و مخلوق يافت نمى شود و ذات و صفات حضرت حقّ جلّ و علا \_ مابين با مخلوقات است . اين امر نتايج و ثمراتى را در پى دارد :

1 \_ هرگاه گفته شود « الموجود اما واجب واما ممكن » مقسم (الموجود) هيچ

ص: 152

1- الكافي 1 : 110 .

2- البحار 4 : 154 .

گزارشی از حقیقت و ذات واجب و ممکن نمی دهد. (1) تنها حکایت از ثبوت و نفی عدم می کند زیرا آنچه واقعیت دارد یا غیر مرکب و غیر متجزی و مجرد مادی و قدیم است و صفاتش عین ذات است و یا این گونه نیست بلکه مسبوق به عدم، مرکب متجزی، مادی، محدود و صفاتش زائد بر ذات است پس خالق تعالی و مخلوق ذاتا و صفه مابین یکدیگرند.

بنابراین اطلاق لفظ (موجود) بر آن دو تنها حاکی از ثبوت و طرد العدم است چرا که ذهن قادر است از دو حقیقت خارجی که به تمام ذات متباین هستند مفهوم عامی را انتزاع کند و هر دو را تحت آن عنوان قرار دهد مانند جوهر و عرض که تحت عنوان مقولات عشر قرار می گیرند با اینکه بین تمامی آنها هیچ گونه اشتراک خارجی یافت نمی شود و یا مانند مفهوم متضادین یا متناقضین که از دو امر متنافی انتزاع می گردد.

این نکته حقیقتی است که معلّمان حقیقی و راستین توحید ما را بدان التفات داده اند.

عن الفتح بن یزید الجرجانی عن ابي الحسن عليه السلام:

... : لا يشبهه شيء ، والله واحد والانسان واحد أليس قد تشابهت الوجدانية ؟ قال : يا فتح ، أحلت ثبتك الله ، إنما التشبيه في المعاني ، فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دالّة على المسمّى وذلك أنّ الانسان وإن قيل واحد فأنّه يخبر أنّه جثّه واحد وليس باثنين والانسان نفسه ليس بواحد لأنّ اعضاءه مختلفه وألوانه مختلفه ومن ألوانه مختلفه غير واحد وهو أجزاء مجزّاه ، ليست بسواء ، دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق .

ص: 153

---

1- . هرگاه می گوئیم (النار موجوده، العقل موجود، البياض موجود) محمول در این قضایا أبدا حکایتی از حقیقت و نهاد و بنیان هیچ یک از موضوعات ذکر شده را ندارد و إلاّ دیگر نیازی به تحقیقات علوم طبیعی پیرامون درون و نهاد اشیاء نبود، هر کسی به سبب کلمه وجود می توانست به این مهم دسترسی پیدا کند .

فالانسان واحدٌ في الاسم ولا واحد في المعنى واللّه جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان .

فأما الانسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفه وجواهر شتّى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد . (1)

این روایت شریفه به روشنی اشتراک در مفهوم و تباین در مصداق را بین خالق تعالی و مخلوق بیان می نماید .

می گوئیم الانسان واحد ، اللّه تعالی واحد . قضیه اول دلالت می کند بر اینکه انسان هیکل و جثه واحدی دارد یعنی از اجتماع اجزاء و اعضا مختلفه جسم واحدی تشکیل شده پس نسبت به امور متشتمت وحدت دارد و پراکنده نیست و وحدتش نسبی است بر خلاف حق تعالی که وحدتش حقیقی و تامّ است یعنی هرگونه ترکّب ، تجزّی ، تفاوت ، تعدّد ، اختلاف ، زیاده از او منتفی است و بسیط محض است .

بنابراین کلماتی مانند موجود ، عالم ، قادر و نظائر آن که صحّت حمل بر خالق تعالی و مخلوق دارد تنها دلالت بر اشتراک در مفهوم می کنند اما بین مصداق وجود و علم و قدرت خالق تعالی با مصداق وجود و علم و قدرت مخلوق تباین تام حاکم است .

2\_ قاعده تباین جایی برای نظریه وحدت وجود باقی نمی گذارد و موضوع اشتراک بین خالق تعالی و مخلوق در حقیقت و ذات را منتفی می کند .

زیرا بنا بر قاعده تباین ذات حق تعالی ویژگیهای خاصّ خود را دارا است و هیچ گونه مشابهت و اشتراک خارجی با مخلوق ندارد .

با این وصف می توان گفت در باب ممکنات هر مبنائی داشته باشیم ربطی به خالق تعالی ندارد ، و احکام آن به حق تعالی سرایت نمی کند ، یعنی در ممکنات چه قائل به اصالت وجود و چه قائل به اصالت ماهیت و چه قائل به اصالت هر دو \_ عینیت وجود و ماهیت \_ باشیم تأثیری در مباحث توحیدی ندارد زیرا که ذات حق تعالی خروج

ص: 154

موضوعی از مخلوقات دارد و خصوصیاتِ متفرده خود را دارا است پس ممکنات محکوم به هر حکمی باشند در خالق تعالی منتفی است .

3\_ هرگاه قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق پذیرفته شود علیت فلسفی که مبتنی بر مسانخت ذاتی بین علت و معلول است منتفی می گردد و نیز نظریه تشکیک در وجود که تمایز بین خالق و مخلوق را در شدت و ضعف و کمال و نقصان می داند مردود می شود زیرا طرفداران این نظریه قائلند که خالق و مخلوق در حقیقت وجود مشترکند و ما به الاشتراک آنها عین ما به الامتیاز آنهاست مانند نور شدید و ضعیف .

ولی قاعده تباین می گوید اصلاً ما به الاشتراکی در خارج بین خالق تعالی و مخلوق یافت نمی شود و همچنین با قاعده مذکوره نظریه وحدت شخصی وجود \_ عینیت خالق و مخلوق \_ هم دفع می گردد زیرا قائلین به این عقیده می گویند تمایز بین خالق تعالی و مخلوق از قبیل اطلاق و تقیید است و حق تعالی را را عین اشیاء ممکنه می پندارند .

ابن عربی می گوید :

« لیس التمییز بین الخلق والخالق إلاّ بالاعتبار ، وإلاّ فالخلق هو الخالق ، والخالق هو الخلق لأنّ العین واحده ... أنت هو علی الحقیقه ، وبالعین هو لست من حیث صورتک ومظهرک » . (1)

« فسبحان من اظهر الأشیاء وهو عینها » . (2)

4\_ قاعده تباین دلالت می کند که علم حصولی و حضوری به خالق تعالی برای بشر مستحیل است . چون حق تعالی از سنخ مخلوق نیست تا بتوان به آن علم پیدا کرد و چنانکه در دسته هشتم از روایات گذشت بشر منابع معرفتی برای شناخت ما وراء ممکنات را ندارد پس علم حصولی یا حضوری به ذات قدّوسش منتفی می گردد .

ص: 155

---

1- فصوص الحکم [ المتن ] : 30 .

2- فتوحات : 2 ، 459 .

این بدان معناست که شناخت کنه صفات ذات نیز برای بشر مستحیل است زیرا در جای خود اثبات شده که صفات ذات ، عین ذات است

حال با توجه به نتایج مذکور وارد بحث از نظریه وحدت وجود می شویم . و ادله آن را مورد بررسی قرار می دهیم و ثمراتش را بیان می کنیم .

ص: 156

بخش سوم : وحدت وجود

اشاره

ص: 157



حاصل اباحت در دو بخش گذشته این شد: 1\_ نظریه اصالت وجود، تنها با کشف و شهود قابل وصول است زیرا که حقیقت عینی وجود، قابل تصوّر و بیان نیست و قهراً اقامه برهان نیز برای آن ممتنع است (1) که توضیح این امر گذشت.

2\_ قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق، نفی هر گونه اشتراک و وحدت عینی بین واجب و ممکن می نماید.

مطلبی که در این مقام می بایست مورد توجه قرار گیرد این است که ابتداء اصالت وجود که مبنا و بستر نظریه وحدت وجود است. باید اثبات گردد تا در مرحله بعد نظریه وحدت وجود سامان یابد ولی مشاهده کردیم که تفاسیری که قائلین اصالت وجود از این نظریه ارائه دادند دارای مناقشه بود و تصویر معقولی که بتواند مبنای وحدت وجود قرار بگیرد عرضه نشد.

بنابراین هنگامی که مبنا\_ اصالت وجود ثبوتاً و عقلاً دارای اشکال بود چگونه می توان قائل به بناء\_ وحدت وجود\_ شد.

ولذا هنگامی که مبنا\_ اصالت وجود\_ قابل التزام نیست دیگر نوبت به بحث از بناء

ص: 159

---

1- « واما الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهده وعين العيان دون اشاره الحدّ والبرهان وتفهم العبارة والبيان، وإذ ليس له وجود ذهني ». الشواهد الربوبية: ص 6.



\_ وحدت وجود \_ نمی رسد تا پیرامون آن سخن بگوئیم . چنانکه وقتی مابینت بین خالق تعالی و مخلوق در بخش دوم اثبات گردید قهرا وحدت و اشتراک عینی بین واجب و ممکن نفی می شود و دیگر جایگاهی برای نظریه وحدت وجود باقی نمی ماند .

ولی برای اثبات غیر وجیه بودن این نظریه و بیان آثار و لوازم فاسدش ، ناچاریم آن را مورد تحقیق و بررسی قراردهیم . اکنون اقوالی که در وحدت و کثرت وجود مطرح شده را ذکر می کنیم :

1\_ « قول محقق دوانی که آن را مقتضای ذوق تالّه دانسته و به عنوان وحدت وجود و کثرت موجود معروف شده و حاصلش این است که وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود اما به معنای منسوب به وجود حقیقی نه به معنای دارای وجود حقیقی .

چنانکه بعضی از مشتقات دیگر هم چنین معنایی را افاده می کنند مثلاً واژه تامر از ماده تمر ( خرما ) به معنای خرما فروش و منسوب به خرما است و واژه شمس از ماده شمس ( خورشید ) به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است .

این قول قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و شمس هم می توان ماده ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت ، لازمه این قول آن است که واژه موجود دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد وجود صحیح نیست درباره موجود هم پذیرفتنی نخواهد بود . (1)

2\_ « نظریه دیگر « نظریه کثرت وجود » است ، کثرت مطلق ، کثرت مطلق به معنای اینکه به عدد موجودات « وجود » وجود دارد بدون آنکه کوچکترین سنخیت و اشتراکی میان وجودی و وجودی باشد . مسأله اشتراک ، مال ماهیات است . فقط ماهیات اند که قابل دسته بندی و جای گرفتن در یک مقوله و این جور حرفها هستند ، اما هر حقیقت

ص: 160

وجودی به تمام ذات یک حقیقتی است مغایر با هر حقیقت دیگر، هر ذره ای در عالم وجودی دارد که با تمام ذات مغایر است با وجودی که ذره دیگر دارد هیچ سنخیتی میان وجودی و وجودی نیست ...

گفته می شود که مشائین قائل به کثرت وجود هستند، کثرتی که میان هر وجودی با وجود دیگر کوچکترین سنخیتی وجود ندارد حاجی هم می گوید « و عند مشائیه حقائق تباین است ». (1)

## بیان نظریه تشکیک در وجود

### اشاره

3\_ « قول سوم قولی است که ملاً صدرا به حکماء ایران باستان نسبت داده است و خود وی نیز آن را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن بر آمده و به عنوان وحدت در عین کثرت معروف شده است .

و حاصلش این است که : حقائق عینی وجود هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها به گونه ای نیست

که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید بلکه بازگشت ما به الامتیاز آنها به ضعف و شدت است چنانکه اختلاف نور شدید با نور ضعیف به ضعف و شدت آنهاست ولی نه بدین معنا که شدت در نور شدید چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال از نظر مرتبه شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند، اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آنها است آسیبی نمی رساند .

و به دیگر سخن وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و ما به الامتیاز آنها به ما به الاشتراکشان باز می گردد .

ص: 161

البته تشبیه مراتب وجود به مراتب نور فقط برای تقریب به ذهن است و گر نه نور مادی حقیقت بسیطی نیست آن چنان که غالب فلاسفه پیشین آنرا عرض بسیطی می پنداشته اند و از سوی دیگر وجود دارای تشکیک خاصی است به خلاف تشکیک در مراتب نور که تشکیک عامی است .

اما این قول را به دو گونه می توان تفسیر کرد یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر در مرتبه وجود فرض شود به طوری که افراد یک ماهیت یا چند ماهیت هم عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند .

دیگری آنکه اختلاف مراتب فقط میان علل و معلولات حقیقی در نظر گرفته شود و چون همه موجودات معلولی بی واسطه یا با واسطه خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و تا مستقل بی شماری تشکیل یافته است که هر علتی نسبت به معلول خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبه عالیتری از وجود خواهد بود هر چند معلولهای هم عرض که رابطه علیت و معلولیتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر متباین به تمام الذات به حساب آیند ولی تفسیر اول خیلی بعید بلکه غیر قابل قبول است هر چند ظاهر بعضی از سخنان صدر المتألهین و اتباعش بر آن دلالت دارد « (1)

### دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود و ارزیابی آن

« دلیل اول در واقع ناظر به اثبات ما به الاشتراک عینی بین واقعیه‌های خارجی است توضیح آنکه قول سوم منحل به دو مطلب می شود یکی آنکه وجودهای خارجی دارای وصف کثرت هستند و ناچار ما به الامتیازی خواهد داشت مطلب دیگر آنکه ما به الامتیاز آنها مغایر با ما به الاشتراکشان نخواهد بود و همه آنها در عین کثرت

ص: 162

دارای ما به الاشتراک هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان و چون مطلب اول بدیهی و غیر قابل انکار است مطلب دوم را وجهه همت خود قرار داده در صدد اثبات آن برآمده اند .

تقریر دلیل این است که از همه واقعیتهای عینی مفهوم واحدی که همان مفهوم وجود است انتزاع می شود و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیتهای کثیر دلیل آن است که ما به الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشأ انتزاع این مفهوم واحد می شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی بود چنین مفهوم واحدی از آنها انتزاع نمی شد .

این دلیل مبتنی بر دو مقدمه است یکی آنکه مفهوم وجود مفهوم واحد و از قبیل مشترکات معنوی است .

مقدمه دیگر آنکه انتزاع مفهوم واحد از امور کثیر کاشف از حیثیت واحد و مشترکی بین آنهاست .

و دلیل آن این است که اگر حیثیت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد لازم نباشد لازمه اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن روشن است . (1)

بدین ترتیب نتیجه گرفته می شود که وجودهای عینی دارای ما به الاشتراک خارجی هستند سپس مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود و آن این است که وجود عینی بسیط و دارای حیثیت عینی واحدی است و نمی توان آن را مرکب از دو حیثیت متمایز دانست پس حیثیت امتیاز وجودهای عینی مغایر با حیثیت وحدت و اشتراک آنها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود . (2)

ص: 163

---

1- ملا صدرا می گوید: « البدیهه حاکمه بأن المعنی الواحد لا یمكن أن یکون حیثیه الاتصاف به و مناط الحکم به ذوات متخالفه من حیث تخالفها من غیر جهه جامعه فیها » . اسفار: ج 6، ص 62 و ج 1، ص 69 .

2- آموزش فلسفه: 1، 341 .

ارزیابی: اولاً: پاسخ گفتار مذکور از اشکال نخست که در بحث اصالت وجود مطرح کردیم به دست می آید:

توضیح: مدّعی ملاً صدرا وحدت حقیقت عینی و خارجی وجود است نه مفهوم ذهنی چون بحث بر سر خارج است نه مفاهیم ذهنیه.

درباره حقیقت عینی وجود می نویسد:

« حَقُّ الْقَوْلِ فِيهِ (أَي: الْوَجُودُ) أَنْ يُقَالَ أَنَّهُ مِنَ الْهَوَيَّاتِ الْعَيْنِيَّةِ الَّتِي لَا- يَحَاضِي بِهَا أَمْرٌ ذَهْنِي وَلَا يُمْكِنُ الْإِشَارَةُ إِلَيْهَا إِلَّا بِصَرِيحِ الْعِرْفَانِ الشَّهَوْدِيِّ ». (1)

و نیز می گوید:

« الْوَجُودُ لَا- يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ وَلَا بِصُورِهِ مَسَاوِيَةً لَهُ، إِذْ تَصَوَّرَ الشَّيْءَ الْعَيْنِيَّ عِبَارَةً عَنْ حَصُولِ مَعْنَاهُ وَانْتِقَالَهُ مِنْ حَدِّ الْعَيْنِ إِلَى حَدِّ الذَّهْنِ فَهَذَا يَجْرِي فِي غَيْرِ الْوَجُودِ، وَأَمَّا الْوَجُودُ فَلَا يُمْكِنُ ذَلِكَ إِلَّا بِصَرِيحِ الْمَشَاهِدَةِ وَعَيْنِ الْعَيْنِ دُونَ إِشَارَةِ الْحَدِّ وَالْبُرْهَانِ وَتَفْهِيمِ الْعِبَارَةِ وَالْبَيَانِ، وَإِذْ لَيْسَ لَهُ وَجُودٌ ذَهْنِي ... ». (2)

بنابراین گفتار، حقیقت عینی وجود که وحدتش محلّ بحث است ما بازاء ذهنی ندارد و هیچ مفهومی از مفاهیم ذهنی از آن حکایت نمی کند. (3)

پس انتزاع مفهوم وجود از امور خارجی حاکمی از مقصود شما - که عبارتست از وحدت حقیقت عینی وجود - نمی باشد.

حقیقت عینی وجود از نظر ملاً صدرا از سنخ علوم حضوریه است و هیچ گونه حاکمی در ذهن ندارد پس مفهوم وجود که امر ذهنی است حکایتی از حقیقت وجود ندارد

ص: 164

---

1- اسفار: 9، 185.

2- الشواهد الربوبیه: 6.

3- دلیل این امر را در مبحث اصالت وجود از ملاً صدرا نقل کردیم.

بنابراین انتزاع مفهوم وجود از امور خارجی اگر بیانگر جهت واحد و مشترکی بین آنها باشد آن جهت واحد هرگز نمی تواند حقیقت عینی وجود \_ که مدعای شماست \_ باشد زیرا گفتید : حقیقت عینی وجود از سنخ علم حضوری است و در ذهن هیچ گونه نمایا نگری ندارد .

بله در مبحث اصالت وجود در اشکال اول بر نظریه مذکور از ملا صدرا نقل کردیم که در موضعی حکایت اجمالی مفهوم وجود از حقیقت آن را پذیرفته است . (1) در این صورت اشکالی که در این فرض مطرح می شود این است که حکایت اجمالی هیچ گاه علم و احاطه تفصیلی از مصداق را به ارمغان نمی آورد پس هنگامی که علم و احاطه تفصیلی به حقیقت وجود ندارید چگونه حکم به وحدت و اشتراک امور خارجی در حقیقت وجود می کنید ؟!

به بیان دیگر : شما می گوئید مفهوم وجود امر ذهنی و از علوم حصولیه است و حقیقت وجود امری عینی و از علوم حضوریه است و دو مقوله متفاوتند و مفهوم وجود وجهی از جوه حقیقت وجود است حال انتزاع مفهومی که حکایت ناقصی دارد چطور می تواند دلیل بر وحدت ذات اشیاء در حقیقت وجودی باشد که تفصیلاً قابل تصور نیست و این ادعا به معنای این است که به سبب حاکی ناقص توانسته اید ذات و حقیقت اشیاء را تشخیص دهید که واحد است و این امر نزد عقل مردود است زیرا تشخیص واقعیت به وسیله مفاهیم ذهنیه متوقف بر این است که آن مفاهیم حکایت تام و کاملی از خارج داشته باشد و تفصیلاً تصورش ممکن باشد .

خلاصه آنکه هنگامی که مفهوم وجود تفصیلاً از مصداق وجود حکایت نمی کند و واقع نما نیست چگونه به سبب این مفهوم ، واقعیت را استکشاف کردید ؟

ص: 165

---

1- « انّ حقیقه الوجود وکنهه لا یحصل فی الذهن ، إذ کلّ ما حصل فی الذهن فهو امر کلی وان تخصصّ بامور ، و حقیقه الوجود لیس کلیاً ، وما حصل منها فیه امر انتزاعی عقلی ، وهو وجه من وجوهه والعلم بحقیقته یتوقّف علی المشاهده الحضوریه » . شرح الهدایه الاثیریّه : 360 .

نتیجه این که راه علم حصولی و برهان برای اثبات وحدت حقیقت عینی وجود که از سنخ علم حضوری است مسدود است. چنانکه ملا صدرا به این حقیقت اعتراف کرده « واما الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهده وعين العين دون اشاره الحد والبرهان وتفهم العبارة والبيان وإذ ليس له وجود ذهني ». (1)

استاد مصباح یزدی در نقد دلیل اول تشکیک در وجود می نویسد :

« ... ولی به نظر می رسد که این دلیل قابل مناقشه باشد زیرا همان گونه که خاطر نشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی و خارجی نیست بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع این گونه مفاهیم دارد چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی مفاهیم متعددی را انتزاع کند چنانکه از ذات مقدس الهی مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می کند با این که هیچ گونه کثرت و تعدد جهت عینی در آن مقام شامخ تصور نمی شود .

و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی بنگرد و از همه آنها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنانکه از واقعتهای خارجی گوناگون مفهوم واحد را انتزاع می نماید و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است و نظیر آن انتزاع مفهوم عرض از مقولات نه گانه و مفهوم ماهیت و مقوله و جنس عالی از همه مقولات دهگانه است با اینکه به نظر خود صدر المتألهین هم هیچگونه ما به الاشتراک ذاتی بین آنها وجود ندارد .

بنابراین وحدت این گونه مفاهیم فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنهاست نه از وحدت حیثیت عینی مشترک بین آنها ». (2)

و در موضعی دیگر می گوید :

« و يمكن المناقشه في هذه الحجّة بأنّ انتزاع مفهوم واحد عن اشیاء كثيرة أنّما يدلّ علی جهة اشتراک عینیّیه فیها إذا كان ذلك المفهوم من

ص: 166

1- الشواهد الربوبیه : 6 .

2- آموزش فلسفه : 1 ، 342 .

قبیل المعقولات الأولى أى من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها فى الخارج كما أنّ كثره مثل هذه المفاهيم هي التي تدلّ على كثره الجهات العينيه .

وأمّا المعقولات الثانيه فيكفى لحمل واحد منها على مصاديقه وحده الجبهه التي يلاحظها العقل ، كما أنّه يكفى لحمل اكثر من واحد منها على مصداق واحد كثره الجهات الملحوظه عند العقل وإن لم يكن بازائها جهات متكثره عينيه ، فلا يدلّ وحده المعقول الثاني على وجود جبهه عينيه مشتركه بين مصاديقه ، ولا- كثره على كثره الجهات الخارجيه ، كما لا يدلّ وحده مفهوم « المهيه » أو مفهوم « العرض » على جبهه وحده ماهويه بين الأجناس العاليه ، وإلاّ لزم وجود جنس مشترك أو مادّه مشتركه بينها، وكما لا يدلّ تعدّد مفاهيم الوجود والوحده والفعليه على تعدّد الجهات العينيه فى الوجود البسيط الذي لا جبهه كثره فيه » . (1)

استاد جوادی آملی از این اشکال بدین گونه جواب می دهد :

« پاسخ اشکال مزبور این است که لازمه حکایت و دلالت مفهوم نسبت به خارج این است که مفهوم در فرض ورود به خارج ، عین مصداق بالذات خود ، و مصداق نیز در فرض حضور در ذهن عین مفهوم حاکی بالذات باشد و این رابطه تنها با مصادیق بالعرض قابل خدشه است و نسبت به مصداق بالذات خدشه ناپذیر است ، زیرا در غیر این صورت حکایتی از آن ، نسبت به واقع باقی نمی ماند و این سخن نیز که معقولات ثانی فلسفی در ظرف ذهن عارض بر موضوع شده و شیء در خارج به آنها متصف می گردد نا تمام است ، زیرا لازمه این که عروض ذهنی و اتصاف خارجی باشد ، تحقق رابطه بین یک امر ذهنی با واقعیتی خارجی است .

عروض ذهنی یعنی تحقق وجود محمولی در ذهن است و اتصاف خارجی یعنی

ص: 167



رابطه بین محمول ذهنی با موضوع خارجی در خارج می باشد و این تفکیک، از نکاتی است که بعد از صدرالمتألهین نیز تکرار شده است ...

با نفی فاصله بین عروض و اتصاف، معقولات ثانیه فلسفی نیز نظیر معقولات اولی و ماهیات به خارج راه پیدا می کنند و بدین ترتیب همانگونه که وحدت مفاهیم ماهوی دلیل بر وحدت مصداق است، وحدت مفاهیم فلسفی نیز بر وحدت مصداق خارجی آن دلالت می کند» (1).

با توجه به مطالب گذشته جواب مذکور ناتمام است. زیرا ملاً صدرا هیچ مفهومی از مفاهیم ذهنیه را حاکی از حقیقت عینی وجود نمی داند چون آن را از سنخ علوم حضوریه می شمارد می گوید:

« حقّ القول فيه (أى: الوجود) أن يقال أنه من الهويات العينية التي لا-يحاذى بها امر ذهنى ولا يمكن الاشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودى» (2).

پس این کلام که «لازمه حکایت و دلالت مفهوم نسبت به خارج این است که مفهوم در فرض ورود به خارج، عین مصداق بالذات خود، و مصداق نیز در فرض حضور در ذهن عین مفهوم حاکی بالذات شود» درباره مفهوم وجود صحیح نمی باشد زیرا ملاً صدرا حکایت مفاهیم دیگر غیر از وجود را از مصادیق می پذیرد ولی درباره مفهوم وجود و مصداق آن عقیده ای دیگر دارد.

می گوید:

«الوجود لا-يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساويه له، إذ تصوّر الشئ العينية عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن فهذا يجرى فى غير الوجود، وأما الوجود فلا يمكن ذلك إلا»

ص: 168

---

1- رحيق مختوم: بخش پنجم از جلد اول: 555.

2- اسفار: 9، 185.

بصريح المشاهده وعين العين دون اشاره الحدّ والبرهان وتفهم العبارة و البيان ، واذ ليس له وجود ذهنی ... » (1)

حاصل نظر او این است که تصوّر اشیاء خارجیّه ، ممکن است و ما می توانیم برای آنها وجود ذهنی در نظر بگیریم ولی حقیقت عینی وجود قابل تصور نیست و دارای وجود ذهنی نیست زیرا که آن از امور شهودی است .

بنابراین اگر بر فرض ملاً صدرا معقولات ثانیّه را به گونه ای تعریف نماید که مانند معقولات اولی راهی به خارج پیدا کند ولی درباره مفهوم وجود به گونه ای دیگر حکم می کند و آن را حاکی از حقیقت عینی وجود \_ مصداق \_ نمی داند .

بله از او نقل کردیم که در موضعی حکایت اجمالی مفهوم وجود را از حقیقت عینی پذیرفته است ولی در اشکال اول بر دلیل نظریه تشکیک توضیح دادیم که این مقدار حکایت اجمالی و ناقص نمی تواند نظریه تشکیک را اثبات کند .

اشکال دوم : تحقیق این است که انتزاع مفهوم وجود از امور خارجیّه ، تنها حکایت از ثبوت و نفی عدم می کند و فقط به انسان می فهماند که امور خارجیّه دارای واقعیت هستند اما اینکه بنیان و نهاد آنها چیست ؟ مفهوم وجود هیچ گونه گزارشی از این امر نمی دهد .

هرگاه می گوئیم : عقل موجود است ، آتش موجود است ، جوهر موجود است ، عرض موجود است . هیچ عاقلی از این قضایا به حقیقت و ذات امور مذکور پی نمی برد تا وحدت آنها در ذات و حقیقت استکشاف شود .

تنها نکته ای که درک می شود این است که این امور دارای واقعیت هستند و معدوم نیستند حال بنیان و نهاد آنها چیست آیا در ذات و حقیقت مشترکند یا متباین ؟ مفهوم وجود هیچ حکایتی از این مسائل نمی کند و اطلاع یافتن بر حقیقت و نهاد آنها نیازمند آزمایش و تجزیه و تحلیل خارجی هر یک از آنهاست .

ص: 169

پس این سخن که « انتزاع مفهوم واحد از امور کثیر کاشف از حیثیت واحده و مشترکی بین آنهاست یعنی ما به الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد » صحیح نمی باشد زیرا همان گونه که گفتیم انتزاع مفهوم وجود کاشف از این است که امور کثیر دارای ثبوت و واقعیت هستند و ما به الاشتراک بین آنها همین قدر است نه بیشتر ، و این مقدار کاشفیت ، برای اثبات وحدت وجود تشکیکی کافی نیست زیرا این گونه اشتراک با قول مشائین که قائلند امور خارجی در وجود داشتن مشترکند ولی در حقیقت و ذات متباین اند ، نیز سازگار است .

قائل به نظریه تشکیک مدعی است که امور خارجی در حقیقت و ذات (1) به نحو تشکیک وحدت دارند و مشترکند و برهان مذکور این ادعا را اثبات نمی کند زیرا چنانکه گفتیم پی بردن به وحدت حقیقت و نهاد اشیاء خارجی یا تباین در ذات آنها ، نیازمند تحقیق و آزمایشات خارجی است کما اینکه دانشمندان علم شیمی و فیزیک و زیست شناسی تا حدودی به این هدف رسیده اند .

اشکال سوم : اگر انتزاع مفهوم واحد ( وجود ) از امور کثیر دلیل بر ما به الاشتراک عینی بین آنها باشد \_ و آن جهت مشترک عبارت باشد از حقیقت عینی وجود ، که ذات و حقیقت اشیاء از آن فراهم شده \_ لازمه اش این است که هیچ تباین و تخالف ذاتی بین امور خارجی یافت نشود و حال آنکه این امر خلاف بداهت عقل است زیرا به وضوح امور متباینه ای که در ذات تضاد و تخالف دارند را مشاهده می کنیم و می یابیم ، مانند : آب و آتش ، گرما و سرما ، سیاهی و سفیدی ، روشنایی و تاریکی ، آسمان و زمین و ...

جالب آنکه ملاً صدرا نیز به تخالف و تباین ذاتی بین بعضی از اشیاء تصریح دارد مثلاً در

بحث معاد قائل است که عالم دنیا و عالم آخرت در ذات و جوهر متباین می باشند .

می گوید :

« وبالجملة فنحو وجودی الدنيا والآخرة مختلفان فی جوهر الفرد

ص: 170

---

1- انّ حقیقه کلّ شیء هو وجوده الذی یترتب به علیه آثاره واحکامه . مشاعر : 9 .

ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصحّ أنّ الدنيا يخرب والآخرة يبقی ، فهذا يخالف وجود الآخرة ذاتا وجوهرا» (1).

و می نویسد :

« لأنّ النشاطين الأولى والآخرة متخالفتان في النوع متباينتان في نحو الوجود » (2).

بنابراین گفتار ، می توان نتیجه گرفت که انتزاع مفهوم وجود از عالم دنیا و آخرت ، دلیل بر ما به الاشتراک عینی بین آن دو نیست .

اشکال چهارم : مرحوم علامه طباطبائی شاهی از علوم تجربی برای دیدگاه ملاً صدرا اقامه نموده است (3) ولی نظریه تشکیک در وجود منافی با یافته های علوم جدید است .

توضیح : ملاً صدرا در بیان نظریه اش می گوید :

« إنّ الوجود حقیقه عینیّه بسیطه لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلاّ بالکمال و النقص والشده والضعف » (4).

هرگاه این ادعا را از منظر علوم تجربی و طبیعی \_ که بشر به برکت اکتشافات جدید به آن نائل شده و از آن در حال بهره برداری است \_ می سنجیم بطلان این گفتار به وضوح هویدا می گردد .

زیرا عالم طبیعت که در منظر ماست از افراد عالم وجود است و این امری غیر قابل انکار می باشد .

حال هنگامی که به طبیعت مراجعه می نمائیم مشاهده می کنیم در آن به جای یک

ص: 171

---

1- مفاتیح الغیب : 603 .

2- اسرار الآیات : 87 .

3- « صدرالمتألهین موفق شد که نظریه حرکت جوهری را به ثبوت برساند و بعد رابع و نظریه نسبیت را کشف نماید » شیعه در اسلام : 107 .

4- اسفار ، ج 2 ، ص 15 .

حقیقت، 109 حقیقت و عنصر متفاوت یافت می شود که بعضی از آنها ذات و خواصشان با یکدیگر به تمام ذات متباین هستند.

و عنصر ماده ای است که ذره های سازنده آن اتم یا مولکولهایی هستند که از اتم های یکسان ساخته شده اند.

تعدد و تفاوت عناصر از بدیهیات علم شیمی می باشد.

شیمیدانان عناصر را به تقسیمات مختلفی دسته بندی می نمایند مثلاً یک دسته از آنها فلزها هستند مانند مس، آهن، آلومینیم، طلا، اورانیم.

و دسته دیگر نافلزها هستند مانند گوگرد، کربن، ید.

این دو دسته در عین آنکه در ذات با یکدیگر متغایر و متباین هستند، خواص و آثارشان نیز متفاوت و متضاد می باشد. از باب مثال فلزها این خاصیت را دارا می باشند که به راحتی می توان با ضربه به آنها شکل داد و به صورت میله (مفتول)، ورقه یا هر شکل دیگر در آورد و نیز جریان برق و گرما را به خوبی از خود عبور می دهند و لذا به آنها رسانا می گویند.

ولی نافلزها رسانای خوبی برای جریان برق و گرما نیستند به این علت که آنها نارسانا یا عایق می گویند و نیز اغلب نافلزها در حالت جامد شکننده هستند و بر اثر ضربه به آسانی خرد می شوند.

حاصل آنکه تنوع و تعدد عناصر و تباین و تفاوت آنها از درون و نهاد و تضاد خواص و آثارشان در طبیعت دلیل بر بطلان نظریه وحدت حقیقت عینی و ذاتی وجود در خارج می باشد.

کما اینکه حقائق و عناصر موجود در طبیعت به طور بسیط هم نیستند بلکه اکثر آنها به طور مرکب در خارج یافت می شوند.

در علم شیمی اثبات شده است که بیشتر مواد موجود در طبیعت به صورت مخلوط و مرکب هستند، به طوری که شاید به ندرت بتوان یک ماده خالص مطابق تعریف علمی

آن یافت، خالص ترین ماده نیز همواره مقادیر بسیار ناچیزی از برخی مواد دیگر را به همراه دارد و ترکیب از به هم پیوستن اتم عنصرها حاصل می گردد.

مثلاً شکر ترکیبی از کربن و اکسیژن و هیدروژن است، نمک خوراکی ترکیبی از سدیم و کلر می باشد و گچ ترکیبی از کلسیم، گوگرد و اکسیژن است.

ترکیب و اختلاط در نهایت امکان، در طبیعت یافت می شود چنانکه به اثبات رسیده، هر یک از عناصر از مولکول تشکیل شده و هر مولکول هم از اتم های معین و مشخص تشکیل گردیده.

مثلاً یک مولکول آب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن ساخته شده و نیز هر اتمی دارای سه بخش می باشد 1\_ الکترون. 2\_ پرتون. 3\_ نوترون.

بنابراین در عالم خارج، اصلاً از بساطت خبری نیست، ترکیب و انقسام و قابل تجزیه بودن در امور خارجی در نهایت امکان مشاهده می گردد. نتیجه آنکه نظریه بساطت وجود نیز مانند وحدت آن با قوانین علوم طبیعی و تجربی سازگاری ندارد.

هم چنان که ادعای تشکیک در مراتب وجود نیز با واقعیتهای عینی هماهنگی ندارد زیرا بنابراین نظریه، حقیقت همه امور خارجی وجود است و ماهیات، حکایت نحوه آن حقیقت واحده می باشد.

پس باید گفت مثلاً حقیقت آب و حقیقت آتش یک چیز است و آن عبارتست از وجود، و عنوان مائیت و ناریت حکایت نحوه وجود است و اعتباری است.

ولی این گفتار مخالف واقعیات خارجی می باشد چون هر موضعی که اجزاء مائیه محقق باشد آتش منتفی است و هر مکانی که آتش شعله ور باشد آب تبخیر می گردد و منتفی می شود.

پس حقیقت آن دو و آثارشان با یکدیگر در تضادند و همدیگر را دفع می نمایند و هیچ گونه وحدتی در خارج بین حقیقت و ذات آن دو یافت نمی شود.

یا مثلاً چگونه حقیقت آتش و حقیقت عقل را در خارج یک چیز بدانیم؟ در حالی که تباین ذاتی آن دو در نزد عقل و عقلاء امری شفاف است و جای بحث ندارد. یا

با چه وجهی می توان پذیرفت که حقیقت جواهر و اعراض واحدند با آنکه تباین بالذات آنها را فلاسفه و منطقیین هم باور دارند .

و اگر هر یک از امور مذکور در خارج تجزیه و تحلیل شوند و اجزاء هر یک مورد تحقیق و تفحص قرارگیرد به وضوح معلوم می گردد که آنها در حقیقت و ذات کاملاً متباین می باشند و اختلافشان به شدت و ضعف و کمال و نقصان نمی باشد .

در هر حال ترکیب و اختلاف و اختلاط و کثرت مواد و عناصر را در طبیعت به وضوح مشاهده می کنیم و می یابیم و بشر از همین تنوع و تکثر مواد توانسته بهره برداری های فراوانی کند به طوری که پیشرفت علوم طبیعی و فوآندی که انسان از طبیعت نصیب خود کرده است مرهون بهره گیری از تکثرات مواد در طبیعت است که نادیده گرفتن آن بمنزله چشم پوشی از بسیاری از یافته های عینی علوم تجربی است .

نتیجه گفتار گذشته این است که باحث ابتداء باید امور خارجیه را مورد تجزیه و تحلیل خارجی قرار دهد سپس تأمل نماید که آیا مفاهیم ذهنی و انتزاعی هماهنگی و همخوانی با واقعیات خارجیه دارد یا خیر ؟

مثلاً در مسأله مورد بحث هر گاه علوم طبیعی و تجربی به وسیله آزمایش های فراوان به این نتیجه رسید که بسیاری از عناصر و مواد در طبیعت با یکدیگر متباین بالذات و بعضی با بعضی دیگر متضاد هستند و نتایج عینی آن را به وضوح در دسترس بشر گذارد باحث نتیجه می گیرد که انتزاع مفهوم واحد از امور خارجیه ، کاشف از جهت وحدت خارجی در بین آنها نیست بلکه این ذهن است که قادر است برای امور متباینه جهت وحدتی را اعتبار کند و همه آنها را تحت عنوان واحدی قرار دهد .

زیرا تباین اشیاء در خارج با یکدیگر شاهد بر عدم حقیقت واحدی در بین آنهاست و چگونه به جهت انتزاع مفهوم ذهنی وجود از امور متعدده ، تمام یافته های ملموس و محسوس عقلی و علمی خود را نادیده بگیریم و بگوئیم همه اشیاء حقیقتاً و ذاتاً واحد هستند .

به عبارتی دیگر : ابتداء باید اجزاء و عناصر امور خارجیه را به درستی بشناسیم

و آنها را موشکافانه بررسی کنیم سپس آن یافته ها را وسیله سنجش مفاهیم ذهنی قرار دهیم و از صحت و سقم برداشت های ذهنی مطلع شویم نه آنکه مفاهیم و برداشت های سطحی ذهنی را وسیله شناخت امور خارجی قرار دهیم. زیرا چه بسا برداشت های بدوی ذهنی، دقیق و کاملاً مطابق با واقع نباشد.

پس مفاهیم ذهنی طریق کشف واقعیات و حقایق نیستند بلکه واقعیات و حقائق خارجی، طریق سنجش مفاهیم ذهنی و میزان برای شناختِ درستی و ناردستی آنها می باشد.

حاصل آنکه آنچه مورد ادعای ملاً صدرا است، وحدت همه کثرات خارجی در حقیقت و ذات که به زعم او همان وجود است می باشد ولی این عقیده با واقعیتهای خارجی انطباق ندارد زیرا که تباین بین اشیاء ذاتا مانند آتش، خاک، آب، آسمان و... در حقیقت و هویت آنها قرار دارد، و تکثر و تغایر آنها در نزد عقل و عقلاء بالفطره امری بین است و هیچ جای ابهامی ندارد کما اینکه این امر - تکثر و تغایر عناصر و مواد در طبیعت - با محاسبات دقیق علوم طبیعی در لابراتوارهای پیشرفته به اثبات رسیده است.

آقا محمد رضا قمشه ای که خود استاد بسیاری از فلاسفه متأخرین است می نویسد:

« فنقول: فی کثره الأشیاء الظاهره فی الوجود و وحدتها من الواجب والممكن - جوهرها کان أو عرضاً ...

فذهب جمهور الحكماء والمتكلمين إلى أنّها واقعه فی الوجود موجوده فی نفس الأمر، والأشیاء متخالفه بماهیاتها متکثره بوجوداتها متّحده فی المعانی الزائده علی ذواتها والاعتبارات الخارجیه عن حقائقها، کالأمور العامّه و غیرها من الأحوال والأوصاف کما یشاهدها الحسّ و یشهد به العقل، فإنّ النار فی الحسّ غیر الماء، والأرض غیر السماء والنار یسخّن والماء یبرد، والسخونه غیر البروده بالذات والحقیقه، واختلاف الآثار بالذات والحقیقه یدلّ علی اختلاف المؤثرات بالذات والحقیقه فتکون کثرتها حقیقه و وحدتها اعتباریه « (1).

ص: 175



حقیقت این است که قائلین نظریه وحدت وجود نتوانسته اند توجیه صحیحی برای وحدت ذاتی تراکیب متعدده در طبیعت که عینی و ملموس اند ارائه نمایند .

نظریه وحدت وجود مدعی است که همه کثرات در حقیقت و ذات دارای وحدت می باشند ، این ادعا مخالف مشاهدات و محسوسات بدیهیه است چنانکه توضیحش گذشت.

حال بعضی از فلاسفه تلاش نموده اند تا این اشکال را حل نمایند اما در نهایت با وحدت لحاظ و اعتبار ذهنی سعی در رفع اشکال کرده اند که این امر ، وحدت عینی و خارجی که مورد ادعاست را اثبات نمی کند .

می گویند : « دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می توان بر اقسام نامبرده افزود یکی ترکیبات شیمیایی و دیگر ترکیبات عنصری ارگانیک مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از مواد آلی و معدنی ولی حقیقت این است که این ترکیبات از دیدگاه فلسفی حکم خاصی ندارد و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می باشند و شاید نظر اخیر صحیحتر باشد مخصوصا درباره موجودات زنده » . (1)

مراد از قسم دوم این است : « ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده وجودی بالقوه باشد در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی رسد .

و مراد از قسم سوم این است : ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه ماده هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت داشته باشد و نیز ترکیب بین صورتهایی که هر یک فوق دیگری و در طول آن قرار گرفته باشد در این فرض واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کل آنها نسبت داده می شود و بهتر این است که آنها را متحد بنامیم نه واحد » . (2)

روشن است که قسم دوم یعنی ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده ،

ص: 176

---

1- آموزش فلسفه : 1 ، 331 .

2- همان : 330 .

وجودی بالقوه باشد امر ذهنی است زیرا وجود بالقوه امری است که در خارج تحقق ندارد و جز فرض ذهنی چیز دیگری نیست .

و اما در قسم سوم گفته شد « واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کل آنها نسبت داده می شود » این نیز اعتبار و لحاظ ذهنی می باشد در حالیکه مدعا وحدت خارجی و عینی وجود است . نه وحدت عرضی .

علاوه آنکه قائل می گوید « بهتر این که آنها را متحد بنامیم نه واحد » پس آنچه که مورد ادعا می باشد یعنی وحدت خارجی و عینی وجود ثابت نشد بلکه اتحاد که دلالت بر اثینیت و اختلاط می کند ثابت شد و این غیر از مقصود شماست .

در نهایت امر به همان نتیجه ای می رسیم که ملاً صدرا به آن تصریح نمود و آن اینکه نظریه اصالت وجود و وحدت وجود جز با کشف و شهود قابل وصول نیست . (1)

زیرا هرگاه به واقعیت‌های عینی و ملموس نظر می افکنیم نه وحدتی یافت می شود و نه بساطتی وجدان می گردد . پس مدرکات روشن عقلی نظریه مذکور را انکار می نماید .

البته لازم به ذکر است مکاشف نظریه وحدت وجود می بایست در زمره مشایخ صوفیه باشد زیرا اگر کشف غیر صوفی را ملاک قرار دهیم به شیخ اشراق بر می خوریم که او در کتاب حکمه الاشراق اصالت ماهیت را ادعا می نماید و می گوید آن را در عالم شهود رؤیت نموده (2).

و هنگامی که ملاک و مدار کشف و شهود قرار گرفت . در حقیقت امری که حجیت ندارد مرجع و اساس معارف اعتقادی قرار گرفته \_ دربارہ عدم حجیت کشف در مقدمه هفتم صدر کتاب بحث نمودیم \_ نکته پایانی که در این مقام قابل توجه می باشد این است که همین درک عقل بدیهی در تباین اشیاء و نگاه عقلاء به تکثر و تنوع امور در طبیعت مورد تأیید و امضاء معصومین علیهم السلام هم می باشد .

ص: 177

---

1- « حقیقه الوجود لا یمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری » . اسفار : 3 ، 17 .

2- « سيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسهّر الله على لسانی منه وقد ألقاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعه » . مجموعه مصنفات شیخ اشراق : 2 ، 259 .

در بعضی از روایات ائمه هدی علیهم السلام افتراق و مابینت بین اشیاء را دلیل بر صانع تبارک و تعالی دانسته اند و نیز ترکیب بین مواد در طبیعت را دلیل بر مرکب اشیاء شمرده اند . که این خود شاهدهی است آن بزرگواران ترکیب و تباین بین اشیاء را حقیقی دانسته اند .

عن أميرالمؤمنين عليه السلام :

ان ربي لطيف اللطافه ... مؤلف بين متعادياتها ومفرق بين متدانياتها داله بتفريقها على مفرقها وتاليفها على مؤلفها وذلك قوله تعالى « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » . (1)

عنه عليه السلام في وصفه تعالى :

مؤلف بين متعادياتها ، مقارن بين متبايناتها ، مقرب بين متباعداتها مفرق بين متدانياتها . (2)

عن أبي عبدالله عليه السلام :

لعمري لو تفكروا في هذه الأمور العظام لعاینوا من أمر التركيب البين ولطف التدبير الظاهر ... ما يدلهم ذلك على الصانع . (3)

### دلیل دوم بر نظریه تشکیک و جواب آن

بعضی از فلاسفه دلیل بر وحدت تشکیکی را این گونه بیان می دارد :

« يمكن اثبات التشكيك في حقيقه الوجود من طريق رابطته المعلولات بالنسبه إلى عللها حيث يترتب عليها أن وجود المعلول أضعف من وجود علته المفوضه له ، بل هو شأن من شؤونها لا استقلال له دونها .

ص: 178

1- الكافي : 1 ، 139 .

2- البحار : 74 ، 313 .

3- همان : 3 ، 152 .

وعلى هذا فالموجودات الواقعة فى سلسله العلل والمعاليل تشكّل حقيقه واحده ذات مراتب يتقوّم بعضها ببعض ويتقوّم الكلّ بالواجب تبارك وتعالى من دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكى بين المعلولات الواقعة فى مرتبه واحده ، فلا يكون شىء منها متقوّما بما فى مرتبه ، وان كان جميعا متقوّمه بعلتها المفيضة وهكذا حتى تنتهى المراتب إلى الواجب تعالى الذى هو القيوم المطلق وهذا هو المعنى الحقّ لوحدته الوجود الحقه « (1).

ارزیابی : این بیان و دلیل نیز دارای مناقشه می باشد هم چنان که استاد جوادی آملی به این بیان اشکال نموده اند :

چهار قول درباره حقیقت وجود اظهار شده :

1\_ وحدت شخصی وجود و موجود .

2\_ وحدت شخصی وجود و کثرت موجود .

3\_ کثرت تباینی وجودات .

4\_ وحدت تشکیکی وجود . در این قول ، وجود حقیقت واحد مشکک است و مابه الامتیاز در آن به مابه الاشتراک باز می گردد و از آن به وحدت وجود در عین کثرت آن تعبیر می شود ، در قول پنجم کثرت تشکیکی تنها در سلسله طولی علل ، مورد قبول واقع می شود ، و مخلوقاتى که در عرض یکدیگر و در مرتبه واحد واقع می شوند ، و به یکدیگر قائم نیستند ، فاقد تشکیک بوده و در نتیجه اختلاف آنها به تباین می باشد .

قول پنجم در حقیقت تلفیقی از قول سوم و چهارم است ... و این گونه از تلفیق ضمن اشکالات ویژه ای که دارد نه بامبانی تشکیک سازگار است و نه از پایگاه قابل دفاعی دیگر برخوردار است .

ص: 179

1- تعلیقه علی نهایه الحکمه : ص 46 .

اگر تشکیک تنها در مدار سلسله علل باشد، اختلاف تباینی منحصر به افرادی که در رتبه واحد و در عرض هم هستند نمی باشد، زیرا اگر چند سلسله طولی از علل در نظر گرفته شود که به واجب ختم می شوند همه افرادی که در این سلسله ها واقع می شوند و از جمله افرادی که در مراتب عالی یک سلسله هستند، با افرادی که در مراتب دانی سلسله دیگر می باشند، متباین خواهند بود.

اشکال مهمتر این است که اگر شیئی مانند «ج» علت باشد و دو معلول مانند «الف» «ب» داشته باشد، «الف» و «ب» هر یک در ارتباط با «ج» تشکیک پذیر هستند، و لیکن «الف» و «ب» در قیاس بایکدیگر متباین می باشند، یعنی «الف» با «ج» و همچنین «ب» با «ج» حقیقتی واحد دارند و لیکن در قیاس بایکدیگر فاقد حقیقت و معنای مشترک می باشند.

این گونه از اختلاف در صورتی که الف، ب و ج مرکب باشند ممکن است قابل توجیه باشد و لیکن با بساطت وجود، به هیچ وجه قابل قبول نیست. (1)

### دلیل سوم و جواب آن

اگر بین خالق تعالی و مخلوق سنخیت ذاتی و اشتراک در حقیقت وجود، نباشد راه شناخت حق تعالی مسدود می گردد و معرفه الله تعطیل می گردد زیرا که اقتضاء تباین بین خالق تعالی و مخلوق این است که هیچ گاه مخلوق قادر به شناخت خالقش نباشد آنگاه حمد و ثناء الهی ممکن نخواهد بود. (2)

جواب: اگر مراد از معرفت حق تعالی، معرفت کنه و ذات او باشد، هرگاه به عقل و قرآن و سنت مراجعه می نمائیم، می یابیم که شناخت تفصیلی و معرفت بالکنه خداوند متعال مستحیل است کما اینکه این امر مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین

ص: 180

---

1- ریحیق مختوم: بخش پنجم از جلد اول، 558\_559.

2- التعليقات علی شواهد الربوبیه: 391.

و صوفیه (1) نیز می باشد . وقول به تباین بین خالق تعالی و مخلوق نیز مقتضی این است که معرفت تفصیلی \_ ذات و حقیقت حق تعالی \_ برای انسان مسدود است .

و اگر مراد از معرفت خداوند متعال ، معرفت اجمالی باشد یعنی معرفتی که به تعبیر روایات خارج از حدّ تعطیل و تشبیه باشد این گونه معرفت با قول به تباین حاصل می گردد و هیچ گونه انسدادی لازم نمی آید .

چون قول به تباین بدین معناست که عقل ، اصل صانع و صفات او را به سبب نظر به آثار حکیمانه او و ارشادات عقلانی نصوص و حیاتی ، ادراک و تصدیق می کند و هیچ گونه تشبیه و شباهتی بین او و مخلوقاتش نمی بیند بلکه به وسیله آثارش پی به علم و قدرت و حیات او می برد و با این شناخت او را می خواند و عبادت می کند .

و بعد از شناخت خالق تعالی به برکت ادله عقلیه و ارشادات عقلی آیات و روایات ، حمد و ثناء الهی هیچ اشکالی ندارد و دلیلی هم افزون بر این مقدار نداریم .

بلکه باید گفت نظریه وحدت وجود مبتلا به اشکال انسداد معرفت می باشد .

بنابر نظریه مذکور خداوند متعال عین حقیقت وجود قلمداد می شود و وصول به آن تنها با مکاشفه میسر می باشد .

ملا صدرا می گوید :

« اِنَّهٗ تعالی عین حقیقه الوجود الذی به یوجد سائر الأشياء » . (2)

« حقیقه الوجود هی عین الهویه الشخصیه لا یمکن تصوّرها ولا یمکن العلم بها إلاّ بنحو الشهود الحضوری » . (3)

ص: 181

---

1- ابن عربی می گوید : « واما العلم بحقیقه الذات فممنوع ، لا تعلم بدلیل ولا ببرهان عقلی ولا یأخذها حدّ فإِنَّهٗ سبحانه لا یشبه شیئا ، ولا یشبهه شیء فکیف یعرف من یشبه الأشياء من لا یشبهه شیء ولا یشبهه شیئا ، فمعرفة تک به اِنّما هی لیس کمثله شیء و یحدّركم الله نفسه وقد ورد المنع من الشرع فی التفکر فی ذات الله » . فتوحات : 1 ، 119 .

2- مفاتیح الغیب : 323 .

3- اسفار : 6 ، 84 \_ 85 .

نتیجه گفتار مذکور این می شود که رسیدن به معرفه الله بنابر مبنای وحدت وجود فقط از طریق کشف و شهود ممکن است و راه دیگری برای طالب آن امکان پذیر نیست و این مطلب مستلزم آن است که شناخت حق تعالی برای احدی ممکن نیست مگر صوفیه زیرا تنها آنان اهل مکاشفه و شهود می باشند!

و اما سایر اندیشوران مانند متکلمین، فلاسفه، فقهاء، محدثین، مفسرین، و حتی عموم مؤمنین راهی به سوی شناخت حق تعالی ندارند زیرا که اهل کشف و شهود نیستند!

ملا صدرا می گوید:

« لیس من عاده طالب الحقیقه الاعتناء بکلام من لا کشف له ولا بصیره فی ادراک الحقائق کجمهور المتکلمین ». (1)

حاصل آنکه اگر قائل به تباین بین خالق تعالی و مخلوق شویم، باب معرفه الله به قدر طاقت بشر برای همه عقلاء مفتوح است چنانکه به همان میزان در قرآن و سنت با ادله عقلیه بیان شده است ولی اگر قائل به نظریه وحدت وجود شویم باب شناخت حق تعالی تنها برای صوفیه گشوده است و برای سایرین مسدود است.

## دلیل چهارم و جواب

سبزواری می گوید:

« لو قلنا بتعدد الوجود وتباینه لم تصح هذه القاعدة « معطى الشىء لیس فاقدًا له » لأنّ کلّ وجود علی قولهم غیر الآخر ومباین له ، فوجود الواجب غیر وجود الممكن ، فكيف یكون معطیا له ؟ فلا یمکن تصحیحها إلا بالوحده ». (2)

ص: 182

---

1- مفاتیح الغیب: 99.

2- شرح غرر الفوائد معروف به شرح حکمت با حواشی سبزواری: 252.

جواب اولاً: تحقیق این است که مستدل در حالی به این سخن استدلال می کند که مرادش از معطی \_ علت به معنای فلسفی است \_ و مرادش از معطی کمالات معلولی است که از ذات علت صادر می شود. در این صورت قهراً نتیجه این می شود که ذات معطی باید کمالات مسانخ معلول را به نحو اتم و اکمل دارا باشد.

در حقیقت این قاعده بیان دیگری از نظریه وحدت وجود است و بیان متفاوتی از مدعا می باشد بنابراین صحیح نیست که دلیل برای نظریه وحدت وجود قرارداد شده زیرا درون این قاعده، مسانخت بین علت و معلول لحاظ شده و روشن است که مسانخت وجودی بین خالق و مخلوق همان قول وحدت تشکیکی وجود می باشد پس استدلال به این قاعده، مصادره به مطلوب می باشد.

ثانیاً: هرگاه مراد از این قاعده علت و معلول به معنای فلسفی باشد یعنی معلول، تنزل وجود علت، و شأنی از شئون علت باشد، مانند حرارت نسبت به آتش، در این صورت تباین بین دو وجود معقول نیست ولی این نگرش نسبت به فاعلیت حق تعالی صحیح نمی باشد زیرا فاعلیت او به نحو فاعلیت فواعل طبیعی نیست بلکه او خالق « لا من شیء » است و هرگز مخلوق تنزل وجود حضرتش نمی باشد یعنی علیت فلسفی که در حقیقت همان علیت طبیعی و تکوینی است در مورد حق متعال مصداق ندارد و لذا این قاعده موضوعاً در مورد خداوند متعال منتفی است.

اما اگر این قاعده را از سنخیت و علیت به معنای فلسفی جدا سازیم قاعده را می توان با یک اصلاح و تغییر در مورد حق تعالی جاری نمود

اینکه بگوئیم معطی شیء نباید فاقد قدرت بر عطاء باشد و باید استیلاء بر آن امر داشته باشد اما هیچ ضرورت عقلی ایجاب نمی کند که معطی شیء باید هم سنخ آنچه عطاء می کند را دارا باشد.

پس حد دلالت دلیل مذکور بیش از این نیست که فاقد قدرت و استیلاء بر شیء نمی تواند موجد آن باشد و هیچ دلالتی بر مسانخت ذاتی و صفتی بین معطی و آنچه



خلق کرده نمی کند، خصوصاً در خالق که آفرینش او خلق لا من شیء است و مخلوقاتش از همه جهات متباین با اوست. (1)

اگر گفته شود که حق تعالی آنچه عطاء می کند کمال است چگونه ممکن است خود فاقد آن کمال باشد؟

می گوئیم: همان گونه که بیان شد حدّ دلالت قاعده مذکور این است که معطی باید استیلاء و قدرت بر عطاء (ایجاد) داشته باشد نه آنکه استحاله دارد معطی، فاقد آنچه ایجاد کرده باشد.

و اگر بر فرض از جهت مذکور چشم پوشی کنیم می گوئیم نهایت امر این است که معطی کمال باید واجد کمال باشد اما نه آنکه دارای عین یا مسانخ آن کمال باشد بلکه اگر حق تعالی واجد کمال مخلوق باشد برای او نقص محسوب می شود و به ضرورت عقل، او باید آن کمال را به سنخ دیگر، و مباین با کمال عطاء شده را، واجد باشد.

مثلاً خداوند متعال به بندگان علم عطاء فرموده «وَعَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (2) و قدرت و حیات به آنان بخشیده است در حالی که این صفات زائد بر ذات بندگان است و عین فقر و حاجت می باشد، صحیح نیست بگوئیم حق تعالی نیز باید مسانخ همین صفات را در مرتبه بالاتر دارا باشد زیرا عقل حکم می کند که باید علم او به گونه دیگر و از سنخ متباین با علم بشر باشد زیرا که علم او قدیم و عین ذات است و هیچ شائبه فقر و نیاز و ترکیب و حدوث ندارد ولی علم بشر زائد بر ذات و حادث و مرکب و محتاج به غیر است و همچنین سایر صفات مانند قدرت و حیات هم بر همین منوال می باشد.

روشن است که مسانخت و مشابعت صفات خالق تعالی با صفات بشر در نزد عقل مردود است. زیرا اگر صفات حق تعالی مسانخ با مخلوقاتش باشد باید ملتزم شویم که صفات خالق تعالی شائبه حدوث و ترکیب و فقر را دارا است و بطلان این امر ضروری است.

ص: 184

1- قاعده تباین را توضیح دادیم.

2- العلق: 4.

صرف انطباق عنوان علم، قدرت، حیات بر خالق و مخلوق نباید موجب مشابَهت و تشبیه یکی به دیگری گردد و ما را دچار مغالطه نماید، واقع و مصداق کمال خالق با مخلوق متفاوت و متباین است.

زیرا کمالات مخلوق متناسب با مصنوعیت و امکان است و حاکی از فقر و حاجت است ولی کمالات خالق تعالی متناسب با خالقیت و وجوب است و حاکی از غناء ذاتی و عدم نیاز است پس فقدان صفات ممکنات برای حق تعالی در نزد عقل کمال محسوب می شود و وجدان آن، نقص بشمار می آید.

پس خداوند متعال که معطی کمال به مخلوقات است فاقد کمال نیست ولی کمال او متناسب با خالقیت و غناء اوست و کمال مخلوق متناسب با مصنوعیت و فقر و حاجت اوست و بین دو کمال هیچ گونه سنخیت و تشابهی یافت نمی شود. پس این گفته که حق تعالی کمالات مخلوق را به نحو اتم و اکمل دارا است صحیح نمی باشد.

### دلیل پنجم و جواب

سبزواری می گوید:

« علی القول بالحقائق المختلفه يلزم أن لا تكون الموجودات آيات الله تعالى إذ المبائن لا يكون آية للمبائن » (1).

جواب اولاً: مستدل در معنای واژه « آیه » تصرّف نموده و آن را بر معنای ظهور و تجلی ذاتی حملی نموده که این معنا فرع بر سنخیت بین آیه و ذی الآیه می باشد. یعنی نخست مسأله سنخیت و مشابَهت بین آیه و ذی الآیه را امری مسلّم بشمار آورده آنگاه کلمه آیه را بر معنای مذکور حمل نموده است! در حالی که تطبیق علیّت و سنخیت طبیعی بر حق تعالی و مخلوق، اشکالات عقلی و نقلی در پی دارد که در مباحث آینده شرح خواهیم داد.

ص: 185

ثانیاً: حمل کلمه « آیه » بر معنای مذکور صحیح نمی باشد زیرا « آیه » در لغت و در نزد عقلاء به معنای علامت و نشانه (1) است و این معنا عم است از اینکه بین ذی الآیه و آیه سنخیت برقرار باشد یا سنخیتی نباشد یعنی مواردی را می توان یافت که بین آیه و ذی الآیه مسانخت و مناسبت منتفی است .

مثلاً ساختمان علامت و نشانه داشتن مهندس و بناء است یا دود و خاکستر علامت آتش است یا سرخی چهره نشانه خجالت است یا زردی آن نشانه بیماری است .

و نیز در قرآن خدای متعال تابوت که امر اعجازی و محسوس بوده را علامت و نشانه ملک و سلطنت جناب طالوت که امری معقول است قرارداد در حالی که هیچ گونه سنخیتی بین آن دو نیست .

« إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » . (2)

و نیز می فرماید :

« وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِعَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ » . (3)

خواهیدن انسان که حالت و عرضی از عوارض انسان است هیچ گونه سنخیتی با ذات حق تعالی ندارد ولی با این حال آیه و نشانه ای از پروردگار شمرده شده است .

و نیز شکی نیست که قرآن کریم کلام خدا و حادث « مسبوق به عدم » است در حالی که از آیات و نشانه های بزرگ الهی می باشد و روشن است که بین کلام « الفاظ و اصوات » با حقیقتی که قدیم و ازلی و مجرد است هیچ گونه سنخیت و مماثلتی نیست .

حاصل آنکه تباین بین آیه و ذی الآیه هیچ گونه اشکالی ندارد چنانکه ادلّ دلیل

ص: 186

1- الآیه هی العلامه الظاهره . مفردات الراغب : 33 .

2- البقره : 248 .

3- الروم : 23 .

بر امکان شیء و وقوع آن می باشد و هرگاه در خارج وقوع آن را مشاهده می نمائیم گفتار مخالف آن برهان نیست . در حقیقت شبهه ای است که صورت برهان را دارا می باشد .

اگر اندک تأملی در خصوصیات خالق تعالی و مخلوق نمائیم مبینت بین آن دو را بهتر تصدیق خواهیم کرد و نحوه آیویت مخلوقات را روشن تر درک خواهیم نمود .

حق تعالی حقیقتی قائم بالذات ، غنی بالذات ، قدیم و ازلی ، مجرد ، ابدی و بدون ترکیب و صفاتش عین ذات می باشد ولی مخلوقات فقیر و محتاج ، حادث ، مادی ، فانی ، و مرکب و صفاتشان زائد بر ذات می باشد واضح است که بین این دو حقیقت مسانخت و مناسبتی نیست پس باید گفت آیات الله مثبت او می باشند و نیز مثبت خصوصیات متفرده حق تعالی می باشند و هیچ دلالتی بر مسانخت و مناسبت ندارند ، تنها دلالت می کنند که آنان خالق غیر مشابه در ذات و صفات را دارا می باشند زیرا مناسبت و مشابهت بین خالق و مخلوق خلف و جوب و خالقیت اوست و شائبه فقر و امکان را در او جاری می کند .

عن أمير المؤمنين عليه السلام بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له . وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له وبمقارنته بين الأشياء عرف أن

لاقرین له .(1)

عنه عليه السلام ... مستشهد بحدوث الأشياء على ازليته وبما وسمها به من العجز على قدرته وبما اضطرّها إليه من الفناء على دوامه .(2)

## دلیل ششم و جواب

سبزواری می گوید :

« انّ وجود العله حدّ تام لوجود المعلول ، و وجود المعلول حدّ ناقص

ص: 187

1- الكافي : 1 ، 139 .

2- التوحيد : 69 .

لوجود العلة وهذا لا يستقيم إلا على القول بوحده الوجود ، فإنّ المبانئ لا يكون حدّاً للمبانئ مطلقاً أي أنّه يلزم أن لا يكون وجود العلة حدّاً تاماً لوجود المعلول و وجود المعلول حدّاً ناقصاً لوجودها على القول بالحقائق المختلفة « (1).

جواب : أولاً : مستدلّ جریان مسأله علیت طبیعی را در خالق تعالی اصل مسلم گرفته سپس می گوید اگر نظریه تشکیک را نپذیرید لازم می آید حق تعالی \_ علت \_ حدّ تام مخلوقات نباشد در حالیکه تطبیق مسأله علیت طبیعی بر خالق تعالی اول بحث و نزاع است و ما در مبحث بعد اثبات خواهیم نمود که قول علیت فلسفی در مورد حقّ تعالی باطل است زیرا که ثمرات فاسده ای را در پی خواهد داشت .

به عبارت دیگر : مستدلّ باید برای تطبیق مسأله علیت در طبیعت بر خالق تعالی برهان اقامه نماید که در این صورت است که نظریه تشکیک اثبات می گردد و وجود حق تعالی حدّ تام مخلوقات بشمار می آید اما تا قبل از اقامه برهان بر تطبیق علیت و

سنخیت در علل طبیعی بر حق تعالی ، ادّعی اینکه حق تعالی حدّ تام مخلوقات باشد دعوی بلا دلیل است .

ثانیاً : اینکه علت حدّ تام معلول خود باشد و معلول حدّ ناقص علت باشد در همه علل و معالیل طبیعی صحیح نمی باشد و به صورت قاعده کلیه نیست زیرا علت و معلول در طبیعت بر دو گونه است در بعضی موارد بین علت و معلول سنخیت بر قرار است مثل آتش و حرارت که گفتار فوق در این قسم صادق است .

اما در مواردی بین علت و معلول سنخیت حاصل نیست مثل آتش و دود یا آتش و خاکستر یا آتش و درد و سوزش حاصل از آن در انسان ، که گفتار فوق در این موارد صادق نیست ، زیرا آتش جوهر است و درد و سوزش ، عرض است و چگونه جوهر می تواند حدّ تام عرض گردد ؟ و حال آنکه مباینّت بین جوهر و عرض مورد قبول

ص: 188

---

1- شرح غررالفوائد معروف به شرح حکمت با حواشی سبزواری : 252 .

فلاسفه است . پس مطلب مذکور در علل و معالیل طبیعیّه مورد نقض دارد این گونه نیست که همه علل طبیعی حدّ تام معالیل خود باشد

و اما در مورد حق تعالی اثبات خواهیم کرد که او تخصّصاً از مخلوقات و قواعد مخلوقه خود خارج است و هیچ گاه محکوم به احکام و قوانین مصنوعه نیست زیرا در آن صورت شائبه امکانی و مخلوقیت در او راه پیدا می کند که این خلفِ وجوب وجود است پس این گفته : « خالق تعالی حدّ تام مخلوقات خود می باشد » از اساس باطل است .

ثالثاً : استدلال مذکور مبتلا به اشکال دوراست زیرا مدّعا عبارتست از تشکیک در وجود و دلیل عبارتست از حدّ تام بودن علّت برای معلول .

حدّ تام بودن علّت برای معلول متوقف بر این است که بین علت و معلول سنخیت و وحدت و اشتراک در حقیقت برقرار باشد \_ وحدت وجود تشکیکی \_ و تباین بین آن دو منتهی باشد .

و وحدت وجود تشکیکی هم متوقف بر این است که علّت حدّ تام معلول باشد و اگر بین علّت و معلول مباینیت باشد وحدت وجود تشکیکی محقّق نمی شود بلکه می توان گفت استدلال مذکور مصادره به مطلوب است زیرا حدّ تام بودن علّت برای معلول بدان معناست که بین علّت و معلول اشتراک و وحدت در حقیقت باشد و اشتراک در حقیقت به معنای این است که علّت حدّ تام معلول باشد پس مدّعا و دلیل یک امر است ولی تعابیر مختلف است .

### نظریه تشکیک در وجود معقول نیست

وجه اول : قائل به نظریه تشکیک معتقد است که حقیقت وجود امری واحد و بسیط است که اختلاف در آن به مراتب است مرتبه شدید آن واجب است و مرتبه ضعیف آن عالم مادی است و واجب و ممکن در حقیقت و ذات \_ وجود \_ اشتراک دارند .

ولی بر خبیر پوشیده نیست که این امر مستلزم تناقض است زیرا ممکن آن حقیقتی

است که وجود برای آن ضروری نیست. و واجب آن حقیقتی است که وجود برای آن ضروری است. و نظریه تشکیک در وجود مستلزم این است که موضوع واحد - حقیقت وجود - هم ضرورت وجود داشته باشد به جهت مرتبه اعلا که واجب الوجود است و هم ضرورت وجود نداشته باشد به جهت مرتبه ادنی که ممکن الوجود است و اجتماع ضرورت وجود و عدم ضرورت وجود در موضوع واحد - حقیقت وجود - اجتماع متناقضین است.

پس یا باید از ممکن دست برداشت و ملتزم به وجوب جمیع موجودات شد چنانکه صوفیه می گویند که این خلاف وجدان و بدهت عقل است. و یا باید از وجوب واجب دست برداشت و قائل به امکان همه موجودات شد که این نیز بطلانش ضروری است.

اگر بگوئید اختلاف مرتبه در حقیقت وجود سبب می شود که اجتماع متناقضین لازم نیاید زیرا مرتبه اعلا محکوم به ضرورت وجود است و مرتبه ادنی محکوم به عدم ضرورت وجود است.

جواب: اختلاف مرتبه موجب تعدد موضوع - حقیقت وجود - نمی شود و با فرض وحدت موضوع - حقیقت وجود - لا محاله اشکال اجتماع متناقضین لازم می آید.

به سخن دیگر: شدت و ضعف در حقیقت وجود موجب نمی شود که اشتراک در ذات بین ممکن و واجب منتفی شود و با فرض اشتراک در ذات و حقیقت، دیگر معقول نیست که ذات واحد دارای دو حکم متناقض باشد.

وجه دوم: قائلین تشکیک در وجود بر این باورند که حقیقت وجود در خارج امری واحد و بسیط است (1) و تفاوت بین خصوصیات آن به شدت و ضعف می باشد و مرتبه شدید واجب الوجود است و مرتبه ضعیف نیز ممکنات می باشند.

اشکالی که در این ایده مشاهده می شود این است که: حقیقت وجود امری واحد

ص: 190

---

1- «... انّ الوجود بسیطه واقعه فی الخارج بجمیع اشخاصه و خصوصیاته و التفاوت بین اشخاصه و خصوصیاته یكون بالتأکد والضعف والتقدّم والتأخّر». مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین: 287.

و بسیط است مرتبه نازل آن ممکنات هستند و در مرتبه اعلا به درجه ای می رسیم که از مرتبه امکانی خارج شده و منقلب به واجب می شود و این خلف و انقلاب حقیقت است که در نزد عقل محال است .

به عبارت دیگر : عقل حکم می کند که اگر مرتبه ضعیف حقیقت وجود که وجود برایش ضروری نیست \_ ممکن \_ بخواهد شدید شود می بایست در مراتب بالا وجود شدید امکانی شود نه اینکه از حقیقت و ذات امکانی منقلب به وجود واجبی شود \_ ضروری الوجود \_ زیرا این امر ، همان « انقلاب الشیء عما هو علیه » است که در نزد عقل مستحیل است .

وجه سوم : نظریه تشکیک مبتنی بر علیت فلسفی است و تطبیق علیت فلسفی و احکام آن بر خالق تعالی و مخلوق معقول نیست زیرا عدم انفکاک معلول از علت تامه و تقارن و تعاصر علت و معلول در نزد فلاسفه امری مسلم است . بنابراین هرگاه معلولی منتفی شود استکشاف می شود که علت آن منتفی گردیده است .

در این صورت هنگامی که در عالم ، شیئی معدوم می شود باید بگوئیم علت آن منعدم شده تا اینکه در سلسله علل به حق تعالی که علت العلل است می رسیم که \_ العیاذ

بالله \_ باید بپذیریم که قسمتی از ذات علت العلل منتفی گشته که موجب انعدام معلولش شده و این امر در نزد عقل و نقل مردود است و بطلانش امری بدیهی است .

وجه چهارم : ملا صدرا معتقد است که حقیقت وجود در خارج منبسط بر ممکنات شده (1) و مرادش از حقیقت وجود ذات حق تعالی می باشد . (2)

اگر ذات حق تعالی منبسط شده باشد بر ممکنات لازمه اش این است که یا بساطت ذات حق تعالی موجب گردد که ترکب و تبعض در ممکنات محو گردد و آنها نیز بسیط گردند که این قضیه بالوجدان مردود است زیرا به وضوح ترکب و تبعض را در عالم طبیعت مشاهده می نمائیم .

ص : 191

1- « حقیقته ای : الوجود أمر بسیط منبسط علی الممكنات » . مبدء و معاد : 10 .

2- « المشهد الأول فی الاشارة إلى حقیقه الوجود واثها عین ذات المعبود » . مفاتیح الغیب : 321 .



و یا باید ذات حق تعالی ترکب و تبعض ممکنات را در خود بپذیرد و این نیز عقلاً مستحیل است چنانکه ادله عقلی و نقلی بر آن دلالت دارد .

و معقول نیست که با فرض انبساط ذات حق تعالی بر ممکنات هیچ گونه تأثیر و تأثیری در احد الطرفین ایجاد نشود زیرا در آن صورت باید گفت اصلاً انبساطی در میان نبوده است که آن نیز مخالف نظریه تشکیک در وجود است .

و لذا ملاً صدرا خود نیز اعتراف دارد که نظریه تشکیک از جهت علم حصولی مجهول است :

« شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات ، بل شموله من باب الانبساط والسریان علی هیاکل الماهیات سریانا مجهول التصور فهو مع کونه أمراً شخصیا متشخصا بذاته و مشخصا لما یوجد به من ذوات الماهیات کلیّه » . (1)

چگونه معقول است که حقیقت وجود ، منبسط و ساری در ممکنات شود و نیز تشخص دهنده آنان باشد ولی با این اوصاف هیچ یک از طرفین از دیگری اثری را نپذیرد ؟ نه ذات حق تعالی متأثر از ترکب و تبعض اشیاء گردد و نه ممکنات از بساطت حق تعالی تأثیر بپذیرند ( با توجه به اینکه ذات و حقیقت طرفین واحد است و هر دو در حقیقت وجود مشترکند ) . پس باید گفت انبساط و سریان در بین نیست .

تحقیق این است که ادعای تشکیک در وجود با موازین عقلی هماهنگی ندارد و تنها با کشف و شهود که حجیت ندارد قابل وصول است .

ملاً صدرا همین امر را متذکر شده :

« ... انّ الوجود بسیطه واقعه فی الخارج بجمیع اشخاصه و خصوصیاته والتفاوت بین اشخاصه و خصوصیاته یكون بالتأكد والضعف ، والتقدم

ص: 192

والتأخر ... وشموله وانبساطه علی هیاکل الممكنات علی نحو آخر لا یعلمه إلا الراسخون فی العلم» (1).

مرادش از راسخین در علم مشایخ صوفیه اند که اهل کشف و شهودند، او آنان را در مواضع متعدد به این وصف مدح می نماید (2).

وجه پنجم: بنابر نظریه تشکیک، حقیقت وجود در خارج امری واحد و بسیط است که دارای مراتب می باشد که همه مراتب در ذات و هویت که همان حقیقت وجود است مشترکند.

این ادعا بر این اساس استوار است که بین جمیع مراتب مسانخت و مناسبت تامه برقرار باشد.

در این صورت اشکالی که به نظر می رسد این است که اگر مرتبه اعلا و مرتبه أدنی در ذات و حقیقت وجود مشترکند و با یکدیگر مناسبت و مشابهت دارند پس باید احکامشان هم واحد باشد و تفاوت در احکامشان تنها به شدت و ضعف باشد یعنی مرتبه اعلا حکمش شدیدتر و مرتبه أدنی حکمش ضعیف تر باشد زیرا که عقل حکم می کند « حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد ».

ولی عقل می یابد که بین احکام مرتبه اعلا - واجب - و مرتبه أدنی - ممکن - تضادّ و یا تناقض است.

احکام مرتبه اعلا عبارتند از: قدیم و ازلّی، ابدی، مجرد، بسیط، ضرورت وجود و غناء ذاتی، خالی از شوائب امکان.

اما احکام مرتبه أدنی عبارتند از: مسبوق به عدم، مرکب، متجزّی، فانی، مادّی عدم ضرورت وجود، فقیر بالذات.

از تضادّ یا تناقض احکام واجب و ممکن استکشاف می کنیم که تفاوت بین آن دو

ص: 193

---

1- مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألّهین : 287.

2- « طریقه الراسخین فی العلم والعرفان، و مسلک المتألّهین من أهل الکشف والایقان » مبدأ و معاد : 427.

در حقیقت و ذات است نه در مرتبه زیرا اگر واجب و ممکن در حقیقت و ذاتشان وحدت و اشتراک داشتند لازم بود که احکامشان هم مشترک باشند و تفاوت در احکامشان نیز به شدت و ضعف در مرتبه باشد زیرا معقول نیست که موضوع واحد - حقیقت وجود - محکوم به احکام متضاده یا متناقضه شود .

به عبارت دیگر بنابر نظریه تشکیک ، عالم ، وجود نازل و ضعیف حق تعالی - علت - است در این صورت باید عالم ، احکام علت خود را به طور ضعیف و نازل واجد باشد یعنی ، دارای بساطت ، عدم تغیر ، عدم فناء و زوال و عینیت صفات و ذات باشد و حال آنکه تغیر ، ترکیب ، فناء و زوال را به وضوح در همه اجزاء عالم مشاهده می نمائیم .

### سنخیت بین علت و معلول

نظریه تشکیک در وجود مبتنی بر سنخیت بین حق تعالی و مخلوقات است که این عقیده امری مسلم نزد فلاسفه می باشد و مرادشان از سنخیت مشابهت و مماثلت و اشتراک در ذات و حقیقت است که آن را با عبارت مناسبت تا مه (1) بیان می کنند . (2)

ملاً صدرا می گوید :

انّ العله المفیضه لابدّ وأن یكون بینها وبين معلولها ملائمه ومناسبه لا- یكون لها مع غیره تلك الملائمه كما بین النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائه ولذلك لا یوجد بین النار والتبريد والماء

ص: 194

---

1- اصول معارف : 95 ، آموزش فلسفه : 2 ، 66 .

2- بعضی سنخیت را این گونه تفسیر کرده اند که « علت به گونه ای باشد که پدید آوردن معلول از او ساخته باشد نه آن که میان علت و معلول لزوماً مشابهتی در کار باشد » هستی و چیستی در مکتب صدرائی : 128 . ولی این تعریف ، بر خلاف تصویر موجود در فلسفه از علت و معلول می باشد زیرا هرگاه معلول وجود نازل علت شمرده شود و علت وجود اشدّ و آكد معلول باشد لازمه بین آن ، مشابهت و مماثلت بین آن دو است و در این صورت علت به گونه ای خواهد بود که پدید آوردن معلولی که وجود نازل اوست از او ساخته است و این همان مشابهت و مماثلت است . استاد مطهری می نویسد : رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد . مجموعه آثار : 6 ، 675\_ 676 .

والاحراق والأرض والاشراق تلك الملائمه ، فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان فأمّا بجهه واحده أو بجهتين لا سبيل إلى الأول لأنّ الملائمه هي المشابهه ، والمشابهه ضرب من المماثله فى الصفه وهى الاتحاد فى الحقيقه إلاّ أنّ هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثله وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهه فمرجع المشابهه إلى الاتحاد فى الحقيقه (1).

### برهان فلاسفه بر سنخيت و جواب آن

فلاسفه دليلی که برای مسانخت بين علت و معلول اقامه نموده اند این است « لولا ذلك لجاز تأثير كلّ شىء فى كلّ شىء » (2).

يعنى اگر سنخيت بين علت و معلول ضرورى نباشد لازم می آید که هر چیزی ، علت برای هر چیز دیگر باشد ، و بدون تناسب هر علتی ، مؤثر در هر معلولی باشد قهرا نظام عالم مختل می گردد .

در جواب این گفتار می گوئیم: سنخيت بين علت و معلول در دو مورد مطرح شده است:

1 \_ سنخيت بين علل و معاليل در عالم که همگی مخلوقند .

2 \_ سنخيت بين خالق تعالى و مخلوق .

اما مورد اول ، بر دو قسم است :

1 \_ علل طبيعى و تکوينی که معلول بدون اراده و اختيار از علت صادر می شود .

2 \_ عللی که معلول با اراده و اختيار از علت صادر می شود مانند افعال انسان .

قسم اول بر دو گونه است :

1 \_ عللی که معلول از ذات علت خارج می شود و معلول وجود نازل علت است مثل حرارت و آتش که در این گونه موارد مسانخت امری بدیهی است .

ص: 195

1- اسفار : 7 ، 236 .

2- تعليقه على نهايه الحكمة : 243 .

2\_ عللی که معلول، وجود نازل علت و مترشح از ذات علت نمی باشد که در این موارد سنخیت نیز منتفی است چنانکه ابن سینا این امر را متذکر شده است می گوید :

« أنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجوداً مفاده مثل نفسه فربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه كالنار تسود أو كالحرارة تسخن » (1).

آتش با دود هیچ گونه سنخیتی ندارد کما اینکه حرارت شدید با درد و رنجی که برای انسان ایجاد می کند مسانخت ندارد و یا تحرک بدن با گرمایی که تولید می شود مناسبت ندارد و نیز اصطکاک جسمی با جسم دیگر با حرارت تولید شده سنخیت ندارد، و روشن است که هر یک از علت و معلول در مثالهای مذکور از مقوله جداگانه می باشند.

پس مسأله سنخیت بین علت و معلول طبیعی، امر کلی نیست زیرا دارای موارد نقض می باشد و با این گونه مواردی که در خارج مشاهده می کنیم، نظام عالم مختل نشده و هر علتی در هر معلولی تأثیر نکرده است.

تحقیق این است که سنخیت بین علل و معالیل طبیعی نیازمند تجربه و آزمایش هر یک از آنها می باشد، به صرف یافتن سنخیت در مواردی، نمی توان قاعده ای کلیه استنتاج نمود.

استاد مصباح یزدی می نویسد :

« واما السنخية بين الفاعل الطبيعي ومعلوله وبين الشرط والمشروط والمستعدّات فليس ممّا يستقلّ به العقل بل يحتاج إلى التجربة ، فاشترط التركيب بين عنصرين بجرى الكهرياء أو وجود الحرارة مثلاً ليس مما يقتضى به العقل قبل التجربة فلا يستقلّ بلزوم الشرط ولا بتعيينها ولا بوحدها ، وهذا مما أغفله الحكماء واكتفوا بدعوى بداهة المسانخة اجمالاً » (2).

ص: 196

---

1- الشفاء الالهيات : 268 .

2- تعليقه على نهايه الحكمة : 268 .

« این پدیده ها که ما در جهان اتم ها با آنها رو به رو هستیم بیشتر از این نمی گویند که شرط سنخیت توهمی بیش نبوده ، تشابه در صور موجودات نباید ما را به قبول این اصل وادار کند که آنها در زیر بنای عالم ذرات نیز با همین تسانخ از همدیگر تولید می گردند » (1).

حاصل آنکه لزوم مسانخت که فلاسفه برای علت و معلول ذکر کرده اند را نمی توان بر همه علل و معالیل طبیعی منطبق دانست بله اگر در طبیعت علت و معلولی یافت شود که با آزمایشات و تجارب علماء علوم طبیعی ، مسانخت بین آن دو اثبات شود ، قضیه به شرط محمول می گردد یعنی تمامی احکام علیت فلسفی بر آن مترتب می شود . ولی در غیر این صورت ، به صرف مشاهده اینکه شیئی متعقب شیئی دیگری قرار بگیرد ، حکم کنیم به لزوم مسانخت بین آن دو ، و سپس جریان احکام علیت فلسفی را لازم بشماریم ، جز تخمین و گمانه زنی امر دیگری نیست زیرا چه بسیار آثاری که از اشیاء ظاهر می شود ولی از عوارض شیء یا از لوازم خارج از ذات شیء است و دیگر سنخیت و جریان احکام علیت فلسفی در آن منتفی است .

اما قسم دوم یعنی علل و فواعلی که معلول به اراده و اختیار از فاعل محقق می شود مانند افعال صادر از انسان که با اختیار و با سلطنت بر فعل و ترک از او حاصل می شود که در این مورد نیز ضرورت سنخیت بین فاعل و فعل امری مردود است زیرا به روشنی در بسیاری از موارد مشاهده می کنیم که افعال انسان ، با ذات او تباین دارد مانند ساختمانی که مهندس بناء می کند و نظیر اختراعات و مصنوعات بشری که غالبا با ذات او مسانخت ندارد . کما اینکه بین افعالی مانند ضرب ، اکل ، شرب ، مشی که از قبیل اعراضند با نفس انسان که از مقوله جوهر است هیچ گونه تسانخی نیست .

اما مورد دوم یعنی سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق مردود است چنانکه در بیان

قاعده تباین، آن را اثبات نمودیم و ادله عقلی و نقلی متواترش را ذکر کردیم ولی در این مقام، از نگاه عقل بار دیگر مسأله را مورد تحقیق قرار می دهیم، چهار وجه برای استحاله سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق بیان می نمایم.

### استحاله سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق

وجه اول: بیان این اشکال متوقف بر ذکر دو امر است:

1\_ تجزیه و ترکیب و انقسام را به وضوح در اشیاء پیرامون خود و در عالم طبیعت مشاهده می نمایم چنانکه این امر در علوم تجربی به اثبات رسیده است و روشن گردیده که شیء بسیط و بدون ترکیب در طبیعت یافت نمی شود.

ترکیب و تجزیه چنان در حقیقت و ذات اشیاء قرار گرفته که اگر تجزیه و ترکیب را از آنها سلب نمایم، دیگر چیزی باقی نمی ماند و آن شیء از حقیقت خودش خارج، و از اساس منهدم می گردد.

2\_ قائلین به نظریه تشکیک در وجود ذات حق تعالی را بسیط می دانند بلکه او را أبسط البساط می شمارند و معتقدند هیچ گون ترکیب و لو عقلی یا وهمی در ذاتش راه ندارد. (1)

پرسشی که رخ می نماید این است که چگونه معقول است که عالم طبیعت که ترکیب و تجزیه و انقسام در حقیقتش رسوخ دارد، در طول حق تعالی که هیچ گونه ترکیب و تجزیه ای در او راه ندارد قرار بگیرد و آن دو در حقیقت و ذات و هویت و قوام، با یکدیگر اشتراک و وحدت داشته باشند؟!

اگر پذیرفتیم که ذات حق تعالی بسیط است و هیچ یک از اقسام ترکیب و تجزیه در او معقول نیست و سپس ترکیب و تجزیه در طبیعت امری محسوس و بدیهی باشد دیگر ادعای اشتراک و سنخیت بین ذات بسیط و ذات مرکب معقول نمی باشد، مگر آنکه از بساطت ذات حق تعالی \_ العیاذ باللّه \_ دست برداریم و قائل به راه یابی ترکیب در او

ص: 198

شویم و یا از ترکیب و تجزیه ای که به وضوح در طبیعت می بینیم غمض عین کنیم و ادعای بساطت عالم طبیعت را نمائیم تا قضیه مسانخت و تناسب بین خالق تعالی و مخلوق معقول گردد و روشن است که هر دو فرض مخالف بداهت عقل و وجدان می باشد.

وجه دوم: سنخیت بین ذات حق تعالی و ممکنات امری مستحیل است زیرا لازمه سنخیت بین واجب و ممکن این است که یا واجب تنزل پیدا کند به مرتبه امکانی، تا متناسب با ممکنات شود و یا ممکن صعود پیدا کند به مرتبه وجوبی، تا متناسب با واجب شود که در هر دو شق، خلف فرض وجوب واجب و امکان ممکن می باشد.

وجه سوم: گفتیم در انسان که فاعل بالاختیار است سنخیت بین او و فعلش منتفی است حال می گوئیم در حق تعالی به طریق اولی سنخیت بین او و فعلش منتفی می باشد زیرا فعل انسان خلق من شیء است ولی فعل حق تعالی خلق لا من شیء است (1) در این صورت مخلوق مسبوق به عدم است قهرا با فاعل خود که قدیم و غنی بالذات است تباین دارد زیرا حقیقتی که ذات او فقر است و از همه جهات محتاج و مسبوق به عدم است با ذاتی که غنی علی الاطلاق و قدیم است هیچ مسانخت و مناسبتی نخواهد داشت.

به عبارت دیگر: بین حقیقتی که مجرد تام، قدیم، غنی بالذات و صفاتش عین ذاتش می باشد و هیچ شائبه ای از شوائب امکانی ندارد و بین مخلوقات که صفاتشان زائد بر ذاتشان می باشد و زوال و فناء در او راه دارد و فقر و عجز در حقیقتش جریان دارد چگونه می توان سنخیت عینی در نظر گرفت؟!

آیا تناسب و مشابَهت واقعی بین آن دو معقول است؟ (2)

ص: 199

---

1- عن أبي الحسن عليه السلام: « انَّ كلَّ صانعٍ شيءٍ فمنَّ شيءٍ صنعَ واللَّهَ الخالقَ اللطيفَ الجليلَ خلقَ وصنَعَ لا من شيءٍ » . الكافي: 1 ، 120 .

2- بعضی به وسیله نظریه تشکیک در وجود و قائل شدن به اینکه خالق تعالی وجود شدید است و مخلوق رقیقت آن وجود است در صدد دفع این اشکال بوده است . ولی این جواب در حقیقت تکرار مدعاست چون در درون نظریه سنخیت ، ایده تشکیک نهفته است ، نظریه تشکیک در وجود تعبیر دیگری از ادعای سنخیت بین وجود علت و وجود معلول است هرگاه می گوئیم برای ادعای سنخیت بین مجرد تام و مادی تام دلیل اقامه کنید ؟ وقتی در جواب می گوئید چون آن دو در حقیقت وجود مشترکند و مسانختند و یکی در مرتبه اعلای وجود و دیگری در مرتبه نازل و رقیق است ، این تکرار مدعا است که با تعبیر دیگری در متن استدلال ذکر شده پس مصادره به مطلوب است .



وجه چهارم: فلاسفه و متکلمین و صوفیه اتفاق نظر دارند که عقل قادر به شناخت ذات حق تعالی نیست و او حقیقتی مجهول‌الکنه است چنانکه بر این امر آیات و روایات هم گواهی می‌دهد حال با توجه به اینکه حقیقت و کنه خدای متعال در نزد عقل مجهول است چگونه حکم به مسانخت او با ممکنات می‌کند.

عقل هنگامی حکم به سنخیت دو شیء می‌کند که شناخت تفصیلی نسبت به آن دو داشته باشد و در صورت عدم معرفت تفصیلی و احاطه بر آن، هیچ‌گاه چنین حکمی نخواهد کرد. (1)

ص: 200

1- هنگامی که سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق منتفی بود و علیت فلسفی به جهت اشکالات عقلی و نقلی بر حق تعالی تطبیق نداشت، دیگر جمله «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» درباره خداوند متعال صادق نیست. فلاسفه مشاء قائل بودند که ذات قدوس الهی از جمیع جهات واحد است و قبول کثرت و تعدد نمی‌کند، بنابراین از او تنها یک معلول صادر شده به نام عقل اول زیرا اقتضاء سنخیت بین علت و معلول همین امر است. سپس عقل اول یک جهت وجودی دارد و یک جهت ماهوی و به خاطر جهت کثرت در او، مراتب کثیره بعدی از آن صادر می‌شود بر اساس قاعده مذکور خداوند متعال قدرت بر خلق کثیر ندارد و مستحیل است که او خالق مصنوعات کثیره باشد بلکه معلول او می‌بایست واحد باشد که این تحدید قدرت مطلقه پروردگار بشمار می‌آید. قاعده مزعومه بر اساس سنخیت ذاتی بین علت و معلول طبیعی تنظیم شده است مراجعه نمائید به نه‌ایه الحکمه: 215 و بعد از آن که ما استحاله سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق را اثبات نمودیم دیگر محمول قضیه \_ لا یصدر \_ نسبت به حق تعالی صادق نخواهد بود زیرا صدور اشیائی که ذاتاً فقیر و عاجزند از ذات غنی علی الاطلاق عقلاً مستحیل است پس استفاده از قضیه مذکوره در ابواب توحید بلا وجه است و همچنین جمله مذکور در علل و معالیل طبیعی نیز تطبیق ندارد زیرا همه علل طبیعی مرکب به یکی از اقسام ترکیب می‌باشند و هرگز علتی که بسیط و واحد باشد یافت نمی‌شود و لذا موضوع قضیه مذکوره \_ الواحد \_ در علل طبیعی بدون مورد است. نتیجه آنکه جمله الواحد لا یصدر منه إلا الواحد هیچ مورد و مصداقی ندارد. البته کلام مزبور بر مبنای تشکیک در وجود و بر مبنای وحدت شخصی وجود تفاسیر متفاوتی پیدا می‌کند که تفصیل آن در کتب مربوطه موجود است ولی هنگامی که اثبات نمودیم دو نظریه مذکور دارای اشکالات عقلی و نقلی است دیگر تفاسیر ارائه شده جایگاهی نخواهد داشت.

نتیجه مطالب گذشته آنکه نظریه لزوم سنخیت را، به صرف مشاهده مواردی از مماثلت و مناسبت بین علت و معلول در طبیعت تدوین کرده اند و به عنوان قاعده ای کلیه پذیرفته اند و حق تعالی را نیز مشمول آن دانسته اند در حالی که این مشی، با روش محققان و دانشمندانی که در پی استکشاف حقائق می باشند تنافی دارد.

زیرا کسی که مدعی شناخت مراتب وجود است می بایست تحقیقات بسیار وسیع و عمیقی را در موضوع بحث انجام دهد و تمام شروط و قیود فرضیه اش را روشن نماید تا نوبت به مرحله نهایی که استنتاج قاعده کلی است، برسد سپس بعد از به ثمر رسیدن نتیجه کلی در طبیعت، نوبت به مرحله بعدی می رسد که آیا این قانون طبیعی، در مورد خالق طبیعت که ما وراء امور مادی و طبیعی است صادق است یا خیر؟

آیا او نیز تحت قوانین مخلوقه خود قرار می گیرد یا خیر؟ و آیا تشریح احکام طبیعی در خالق تعالی اشکالات عقلی و نقلی در پی خواهد داشت یا خیر؟

ولی در آثار فلسفی، سیر بحث این گونه مطرح نشده است، به صرف یافتن سنخیت در مواردی از طبیعت، قاعده ای کلی ساخته اند و خالق طبیعت را نیز مشمول آن دانسته اند که ثمرات فاسدی را در باب معارف توحیدی به بار آورده که توضیح خواهیم داد.



نظریه تشکیک در وجود مبتنی بر قول علیت به معنای فلسفی است که این عقیده ناشی از تشبیه خالق تعالی به مخلوقات می باشد. (1) هنگامی که حق تعالی مانند علل طبیعی قلمداد بشود و مخلوقات مانند معالیل طبیعی شمرده شوند اشکالات متعدده ای متولد می شود که با عقل و نقل معارض می باشد.

این در حالی است که ما در بیان قاعده تباین اثبات کردیم که تشبیه خالق تعالی به مخلوق در ذات و صفات در نزد عقل و قرآن و سنت مردود است.

در روایت وارد شده « کلّ ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکلّ ما یمکن فیه یمتنع من صانعه ». (2)

ما زال « لیس کمثله شیء » عن صفه المخلوقین متعالیا. (3)

بنابراین توحید صحیح مبتنی بر عدم اسراء احکام و خصوصیات مخلوق به خالق تعالی می باشد.

ص: 203

---

1- هرگاه در شناخت حق تعالی از اوصاف و احکام ممکنات کمک گرفته شود تشبیه صادق است بنابراین اگر خصوصیتی را که در مخلوق مشاهده می کنیم به خالق تعالی اسناد بدهیم دچار تشبیه شده ایم.

2- التوحید: 40.

3- همان: 50.

توضیح: نظریه تشکیک در وجود بدین معناست که وجود واحد دارای مراتب است که تفاوت در آن به شدت و ضعف می باشد که مرتبه شدید آن واجب تعالی \_ علت \_ است و مرتبه ضعیف آن ممکنات \_ معلول \_ می باشد .

و معلول وجود نازل علت و صادر و مترشح از ذات علت و قهرا مسانخ با یکدیگرند و معلول به نحو وجوب و لزوم از ذات علت تامه صادر می گردد و همچنین آثار و لوازم علل تکوینی را دارا می باشند .

بدیهی است که این احکام و خصوصیات در علل طبیعی \_ بر فرض عمومیت \_ از صفات ممکنات است .

از خواص آتش این است که حرارت از ذات او صادر می گردد و وجود نازل اوست و بین آن دو مسانخت می باشد و وجود حرارت ، وجود رقیق و ضعیف آتش است ولی تمام نکته در این است که احکام و خصوصیات مذکور در خالق تعالی جاری نیست و او متعالی از شباهت به مخلوقات خود می باشد و گرنه صبغه امکان و حدوث در او راه پیدا می کند .

به عبارت دیگر : خدای متعال خالق و حاکم بر قوانین طبیعی است (1)، و خود محکوم و مغلوب قوانین مصنوعه خود نمی باشد زیرا مفروض این است که او صانع و حاکم است ، معقول نیست که مغلوب و محکوم قوانین مصنوعه باشد زیرا در آن صورت صبغه مخلوقیت به خود می گیرد و عقل حکم می کند که او نیز نیازمند خالق و مؤثر می باشد چون عوارض و احکام مخلوق نشانه حدوث است و هر حادثی محتاج به محدث است و این خلف قدم و وجوب وجود است .

پس خالقیت او ایجاب می کند که از جمیع احکام و خواص ممکنات تخصّصاً خارج باشد و قول به علیت فلسفی مستلزم جریان احکام مخلوق در خالق تعالی می باشد .

بله آن ذات مقدس پدید آورنده ممکنات است اما در این مقام هیچ شباهتی به

ص: 204

---

1- عن الإمام السجّاد علیه السلام : « تسبّیت بلطفک الأسباب » . الصحیفه السجّادیه : 54 ، عن أبی عبد الله علیه السلام : « فاطر السماوات والأرض ، مؤلّف الأسباب » . الکافی 5 : 374 ، عن أميرالمؤمنین علیه السلام : « یا مسبّب الأسباب » . البحار : 83 ، 335 .

مخلوق ندارد، آفرینش او خلق لا من شیء است و فاعلیتش بالمشیه است و هرگونه شباهتش با علل و فواعل طبیعی منتفی است. (1)

حال برای توضیح بیشتر و بیان اینکه قیاس حق تعالی به علل طبیعی مردود است، ناچاریم آثار و ثمرات قول به علیت فلسفی را مورد بحث قرار دهیم.

### نهمه اول: صدور اشیاء فقیر از ذات حق تعالی

شکی نیست که بعضی از معالیل طبیعی، از درون و ذات و نهاد علل طبیعی مترشح می شوند و معلول وجود نازل و رقیق علت است، حال همین امر که در بعضی از علل طبیعی مشاهده می کنیم را به حق تعالی اسناد داده اند.

ص: 205

1- استاد محمد تقی جعفری رحمه الله می نویسد « اما اینکه آیا توجه و نگرش ما به جهان و اجزای آن حتما باید از این دیدگاه یعنی علیت بوده باشد. و ما هیچ راهی جز این دیدگاه نداریم، قطعا جواب منفی است این درک ابتدائی از علیت در میان اجزای ماده گسترده، فورا همه احساسات ما را درباره آن اجزاء اشباع می کند و حس علت جویی را با دیدن و جریان اجزاء به طور یکی پس از دیگری اشباع می کنیم و چنین می پنداریم که جایی برای خدا به عنوان علت در طبیعت و اجزای آن نداریم و خدا به عنوان علل وجود آورنده اولین علت طبیعی یا اراده کننده مجموع طبیعت است بدین ترتیب قانون علیت یک حجاب ضخیم است که ما را از شناخت خدا که بدیهی است محروم می سازد و این است معنای العلم هو الحجاب الأكبر » ترجمه و تفسیر نهج البلاغه: 1، 90. « خداوند بزرگ که در میان موجودات جهان هستی قوانین و پدیده ها را ایجاد کرد، این پدیده ها قدرت مطلقه او را محدود نکرده است یعنی چنان نیست که بایستی خود خداوند نیز به قوانین و پدیده ها که ساخته خود اوست سر تسلیم فرد آورد زیرا او که اختیار به وجود آوردن آنها را داشته همان اختیار را در تبدیل و تغییر و محو و اثبات دارا می باشد پس اینکه خداوند دست خود را پس از آفرینش بسته باشد، در حقیقت برای خود یک منصب و امر خدائی قائل شده اند ». جبر و اختیار: 267\_268 استاد محمد تقی جعفری. بعضی از محققین می نویسند: « ان تحقیق صغری قانون علیته الفلسفیه کون الموجودات صادره به یصبح مشکوکا فیه بهذا البیان وبما حققه السید الشهد فی بحث الأسس المنطقیه بل لا یتبث اکثر من وجود فاعل ونکته مشترکه لتحقیق الأشیاء والمخلوقات فلعلها عباره عن الإراده الإلهیه المباشره أو الملك الموجل بالخلق المعین وبذلک یمکن الأخذ والحفاظ علی ظواهر الآیات والروایات والتصورات المستفاده منها فی تفسیر الخلق والمبدأ والمعاد فینهار کثیر من البناءات الفلسفیه فی هذه المجالات کالقول العشره والحركة الجوهریه وغیر ذلک من البحوث ». « أضواء وآراء »: 1، ص 147. آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی.

ملاً صدرا می گوید :

« لأنه واحد محض ليس فيه شيء من الأشياء ، فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها » (1).

« ... كالبارى جلّ اسمه يبدع الأشياء من نفسه لا من قابل لأنه الذى يخلق القابل والمقبول والمادّة والصوره جميعا وإذا كان كذلك فكلّ ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته » (2).

در موضعی ملاً صدرا و ابن سینا حق تعالی را به خورشید تشبیه کرده اند .

« ... فهذا حكم عالم الوجود جميعا فى كونها أشعّه وأنوارا وأضواء للذات الأحديّه الواجبيه ، إذ الوجود كلّه من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الأعلى له فى السماوات والأرض » (3).

ابن سینا می گوید :

« انّ فيضان الخير منه على سبيل اللزوم ، فإذا كان كذلك لزم من ذلك اللزوم أن يكون له مقابل هو أثر لذلك الفيض ومثاله من المحسوسات الضياء للشمس والظلّ للشخص \_ وهو الموجود المطلق \_ فمنه ما وجوده بغير وسط وهو العقل الأوّل الذى وجوده ابداعى وتتلوه العقول الفعّاله ، فذلك السلوك العقلى الآخذ من المبدأ الأوّل وذلك الأثر الذى هو المعلول الأوّل يسمّى قصدا أوّلاً » (4).

« لأن الأشياء صادرة عن ذاته لذاته لأنه يجب أن يكون ذاته القديمه سببا تاما لواحد من الأشياء » (5).

ص: 206

1- اسفار : 7 ، 272 .

2- . اسفار : 2 ، 45 .

3- همان : 106

4- رسائل ابن سینا : 257 .

5- فصوص الحکمه و شرحه : 205 .

تعبیر « فیضان الخیر منه علی سبیل اللزوم » « انبجست(1) منه الأشياء كلها » « یبدع الأشياء من نفسه » « فكل ما يوجد منه يوجد من أصل حقیقه » « قیاس به شمس » حاکی از آن است که آنان قائل بوده اند که مخلوقات از ذات و نهاد حق تعالی صادر گردیده مانند خورشید و نورش کما اینکه تعبیر به صدور از ذات نیز شاهد بر همین امر است .

اگر قول علیت فلسفی پذیرفته شود لازم می آید ممکناتی که ذاتا فقیر و محتاجند و نقصان و ضعف و عجز در حقیقت و نهادشان راسخ است ، از ذاتی که غنی علی الاطلاق است ، صادر شده باشد و این در نزد عقل مردود است زیرا معقول نیست از غنی بالذات ، فقیر بالذات صادر شود .

علاوه آنکه این گفتار که اشیا فقیر و ناقص از ذات غنی بالذات صادر شده اند اسناد نقص به حضرت حقّ جلّ و علا محسوب می گردد .

در روایت مرویه از حضرت باقر العلوم علیه السلام هر گونه صدوری از ذات باری تعالی نفی شده است :

عن\_ه علیه السلام :

فقال : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » ، لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفه التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف كالنفس ولا يتشعب منه البداوات كالمسّنه والنوم والخطره والهّم والحزن والبهجه والضحك والبكاء والخوف والرّجاء والرغبه والسّامه والجوع والشعب تعالی أن يخرج منه شيء وأن يتولّد منه شيء كثيف أو لطيف ولم يولد لم يتولّد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفه من عناصرها كالشّيء من الشّيء والدابّه من الدابّه والنبات من الأرض والماء من الينابيع والثمار من الأشجار ولا كما

ص: 207

---

1- البجس : انشقاق في قربه أو حجر أو أرض ينبع منه الماء ، فان لم ينبع فليس بانبجاس قال : الله تعالی « فانبجست منه اثنتا عشره عينا » .  
لسان العرب : 6 ، 24 .



تخرج الأشياء اللطيفه من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الأذن والشّم من الأنف والذوق من الفم كالبصر من العين والسمع من الأذن والشّم من الأنف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفه والتميز من القلب وكالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذى لا من شىء ولا فى شىء ولا على شىء مبدع الأشياء وخالقها ومنشى الأشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه. (1)

## ثمره دوّم : فاعليت جبرى حق تعالى

### اشاره

هرگاه حق تعالى مانند علل طبيعى شمرده شود لا جرم معلول از او منفک نخواهد بود و صدور معلول از آن ذات مقدس ضرورت خواهد داشت پس حق تعالى سلطنت و قدرت بر ترک خلق ممکنات را ندارد و اين مطلب در حقيقت قول به جبر در افعال خداوند متعال است و سلب اختيار و اثبات اضطرار برای اوست .

شايسته است اين مبحث را در سه مقام دنبال كنيم :

1 \_ لازمه قول به عليّت تامّه حضرت حق سبحانه ، فاعليت اضطرارى و جبرى آن ذات مقدس خواهد بود كه منافات با روح قدرت و سلطه بر فعل و ترك دارد .

2 \_ واكوى راه حلّ هاى فيلسوفان .

3 \_ فاعليّت حق تعالى از دیدگاه آیات و روایات .

## 1 \_ انتفاء سلطنت حق تعالى بر فعل و ترك

يكي از قواعد مسلّم فلسفى « وجوب وجود معلول در نزد وجود علّت تامه اش » (2) مى باشد از سوى ديگر فلاسفه ذات بارى تعالى را علّت تامّه فلسفى براى ممكنات

ص: 208

1- البحار: 3، 224 . التوحيد: 90 .

2- « الفصل الثالث : فى وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامه و وجوب وجود العلّه عند وجود معلولها » نهايه الحكمه : المرحله الثامنه . الفصل الثالث .

محاسبه می کنند بنابراین اُزلاً وابتدا باید مخلوقات از او صادر شوند و منفک نباشند و دیگر ممکن نیست که خداوند متعال مخلوق و معلول نداشته باشد .

به عبارت دیگر : علّت تامّه بودن حق تعالی مستلزم این است که سلطنت بر ترک افعال از او سلب گردد که این به معنای مجبور بودن او در فعلش می باشد که این خود سلب کمال و اسناد نقص به خداوند متعال خواهد بود و منافی با آیات و روایاتی است که قدرت بر انجام فعل و ترک را برای حق تعالی اثبات می کند .

هر عاقلی از درون به وضوح سلطنت بر فعل و ترک را در خویش می یابد و این قدرت را خداوند متعال به او عطاء فرموده پس معقول نیست خود ، فاقد آن باشد چرا که قاعده « معطی کمال لیس فاقد له » مورد قبول فلاسفه است . بنابراین فاعلیت جبری حق تعالی معارض با عقل و نقل است .

حال عباراتی از فلاسفه که تصریح بر جبر در فاعلیت حق تعالی کرده اند را ذکر می کنیم ابن سینا می نویسد :

« انّ صدور الفعل عنه على سبيل اللزوم ولا يصح ان يصدر عنه شيء على سبيل اللزوم إلا واحداً » . (1)

« الفیض انما يستعمل فی الباری والعقول لا غیر ، لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعه لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفه تلحقه فی ذلك كان الأولى به أن یسمی فیضا » . (2)

« لأنّ الأشياء صادرة عن ذاته لذاته لانه يجب أن يكون ذاته القديمه سبباً تاماً لواحد من الأشياء وإلا لم يتحقق شيء أصلاً وإذا كانت سبباً تاماً له يلزم من تحققها تحققه وإلا يلزم تخلف العلة التامه عن

ص: 209

---

1- تعلیقات : 54 .

2- همان : 100 .

معلولها، فإذا كانت ذاته القديمه موجوده مع ذلك الواحد نقول انهما يجب أن يكونا علّه تامّه لواحد آخر مثلاً منهما لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسله الموجودات بأسرها» (1).

ملاً صدرا می نویسد :

« بل حسب ما حققه صاحب الشفاء من أنّه عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وإنّه واجب الفيضان عنه » (2).

ملاً صدرا در موضع دیگر می گوید :

« ففاعليه كلّ فاعل تام الفاعليّه بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له ، فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير ، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه إليه بسنخه وذاته » (3).

حاصل این کلام عبارت است از اینکه « فاعليت فاعل تامّ الفاعليه مربوط به ذات و حقيقت فاعل است و معلول هم از لوازم ذات اوست » . پس انفکاک آن از علت ممکن نیست .

فلاسفه از فاعليت حق تعالی که به نظر آنان ضرورت و لزوم دارد به فاعل بالعنايه تعبیر می کنند ملاً صدرا در توضیح آن می گوید :

« الفاعل بالعنايه وهو الذى منشأ فاعليته و علّه صدور الفعل عنه و الداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والوجود لا غير من الأمور الزائده على نفس العلم كما فى الواجب جلّ ذكره عند حکماء المشائين » (4).

ص: 210

---

1- فصوص الحکمه و شرحه : 205 .

2- اسفار : 6 ، 332 \_ 333 .

3- همان : 2 ، 226 .

4- همان : 3 ، 12 .

فاعلیت حق تعالی به علم تفسیر شده و روشن است که علم قدیم و ازلی است پس فاعلیتیش نیز قدیم و ازلی خواهد بود در این صورت سلطنت بر ترک افعال از او منتفی است .

## 2\_ واکاوی راه حل های فیلسوفان

1\_ ملاً صدرا می گوید :

« انّ القادر هو الذی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل وان وجبت المشیه وجوباً ذاتياً أو غیراً و امتنعت اللامشیه امتناعاً ذاتياً أو غیراً ... والواجب سبحانه یصدق علیه أنّه لو شاء أن لا یفعل فانه لا یفعل ، وان کان ذلك المفروض محالاً ... لما بینا انّ مشیه اللّه عین ذاته » . (1)

او می گوید : « فاعل مختار کسی است که مفاد قضیه شرطیه « ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل » بر او صادق باشد (2) و در مورد حضرت حق این قضیه صادق است اگر چه باید ذات باری تعالی دائماً شائی باشد چون مشیت از صفات ذات و قدیم است . بنابراین خداوند در ازل شائی بوده و باید شائی باشد و قهراً متعلق مشیت یعنی مخلوقات نیز قدیم و ازلی خواهند بود پس مقدم جمله شرطیه دائماً صادق است ( شاء ازلأ ففعل ) .

حاصل آنکه بر مبنای علیّت و اینکه مشیت از صفات ذات و قدیم باشد حق تعالی ازلأ شائی بوده و فعل ضرورتاً از او صادر گردیده و هیچگاه « ان لم یشأ لم یفعل » درباره حق تعالی مصداق نخواهد داشت و تنها فرض محال می باشد . پس سلطنت بر ترک از او منتفی می باشد .

ملاً صدرا برای دفع اشکال فاعلیت جبری خداوند متعال این توجیه را ارائه می کند :

« والفاعل حال کونه فاعلاً وان کذب علیه انه شاء ان لا یفعل لکنّه

ص: 211

1- اسفار : 6 ، 318 .

2- فهو [ تعالی ] فاعل بالاختیار بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل . اسفار : 2 ، 224 .

لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائماً وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجهه لأننا نقول ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلاً بالفاعليه التامه يستحيل أن يحصل ولا يترتب عليه الفعل « (1).

ولی قید ( أنه من شأنه أن لا يفعل دائماً ) اشکال را رفع نمی کند و سبب نمی شود که سلطنت بر ترک برای حق تعالی اثبات گردد و این قید جز لحاظ ذهنی امر دیگری نیست زیرا اگر حق تعالی علت تامه باشد و مشیت از صفات ذات و قدیم محاسبه شود پس صدور فعل ضروری است و امکان ترک فعل منتفی است و لذا قید مذکور لفظی خواهد بود چون هنگامی عنوان ( من شأنه أن لا يفعل ) بر فاعل صادق است که سلطنت بر ترک داشته باشد ولی اگر فاعل علت تامه باشد و مشیتش قدیم شمرده شود دیگر عنوان ( من شأنه ان لا يفعل ) درباره او صادق نیست زیرا عدم فعل در خارج برای او مستحیل است و باید حتماً ازلاً شائی باشد چنانکه در عبارتی که از ملاً صدرا نقل کردیم می گوید : ( امتنعت اللامشیه ) و لذا برای این گونه فاعل قید مذکور تنها اعتبار و فرض محض می باشد . (2)

2\_ علا-مه طباطبائی برای دفع اشکال فاعلیت جبری حق تعالی که منشأ آن علیت فلسفی است راه دیگری پیموده . او در معنای اختیار تصرّف نموده و معنای دیگری برای اختیار مطرح کرده است .

می گ\_وی\_د :

« معنی کونه ( تعالی ) فاعلاً مختاراً أنه ليس وراءه ( تعالی ) شیء یجبره علی فعل أو ترک فیوجبه علیه « (3).

ولی معنای فاعل مختار \_ چنانکه در نزد عقل و عقلاء روشن است \_ آن کسی است

ص: 212

1- همان : 6 ، 319 .

2- سبزواری بر مبنای علیت به صراحت انفکاک فعل از فاعل را نفی کرده « القادر هو الذی ان شاء فعل وان لم یسأ لم یفعل ، واما الصحه والامکان وانفکاک الفعل فغیر معتبرین فیها « . شرح المنظومه : 2 ، 326 .

3- نهاییه الحکمه : 208 .

که سلطنت بر فعل و ترک دارد و تعریف مذکور بر فاعل مُکره صادق است کما اینکه بعضی از معلقین بر نهایت حکمه این امر را توضیح داده است .

« أن الاختيار الذي أراد المتكلم التحفظ عليه بانكار وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيما إذا كان الفاعل مختاراً هو الاختيار في مقابل الايجاب وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، لا الاختيار في مقابل الإيجاب » . (1)

جالب اینکه علامه طباطبائی فاعل مختار را در موضعی آخر به گونه ای دیگر معرفی می نماید و می نویسد :

« فان انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فعَلَهُ وان انتهى إلى خلاف ذلك تركه وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه اختياراً ونعد الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً » . (2)

با این تعریف ، سلطنت بر ترک برای فاعل محفوظ می ماند ولی با مبنای علیّت و علّت تامه بودن حق تعالی سازگار نیست زیرا علّت تامه از معلول منفک نیست در این صورت صحیح نیست درباره او بگوئیم ( وان انتهى إلى خلاف ذلك تركه ) .

3- بعضی از معاصرین برای رفع اشکال می نویسند :

« انّ الفاعل المختار يستوي نسبتة إلى الفعل والترك بالنظر إلى ذاته ، واما إذا اختار أحدهما فأنّه يجب .

ويعباره اخرى : استواء النسبه والامكان إنّما هو بالنسبه إلى الفاعل بما أنّه فاعل واما بالنسبه إلى العلة التامة التي هي محلّ الكلام فالمعلول واجب » . (3)

ص: 213

---

1- تعلیقه نهایت حکمه : 3 ، 624 ، استاد فیاضی .

2- نهایت حکمه : 225 .

3- تعلیقه نهایت حکمه : 1 ، 230 استاد فیاضی .

جواب: اگر مراد از «أما إذا اختار أحدهما فإنه يجب» این است که هرگاه حق تعالی معلول را اختیار کند، وجود آن وجوب پیدا می کند می گوئیم فلاسفه معتقدند که خداوند متعال علت تامه است و هرگز در علیّت او نقصان راه ندارد پس باید دائما معلول را اختیار نماید تا علیّش ناقصه نباشد و این همان عدم امکان ترک معلول و عدم سلطنت بر ترک فعل است که در نتیجه مجبور بودن حق تعالی در افعالش می باشد.

از توضیحات مذکور روشن شد که صحیح نیست درباره علت تامه بگوئیم: (الفاعل المختار يستوي نسبه إلى الفعل والترک بالنظر إلى ذاته) زیرا چنانکه در عبارت ملاحظه کردیم گذشت معلول از لوازم ذات علت است، پس علت در صورت تام بودنش هیچگاه نسبت به فعل و ترک مساوی نیست بلکه معلول ضرورت وجود دارد. بلکه ذهن قادر است، تنها ذات علت را بدون معلول در نظر بگیرد آنگاه بگوید نسبت به معلول و ترک آن مساوی است ولی این امر، تنها لحاظ و فرض است و از علت تامه خارجی حکایتی ندارد.

و اگر مراد از جمله «وَأَمَّا إِذَا اخْتَارَ أَحَدَهُمَا فَانَّهُ يَجِبُ» همان سخن معروف نزد فلاسفه است که گفته اند «الشيء ما لم يجب لم يوجد»

جواب همان است که بعضی معاصرین بیان کرده اند که «نظر درست آن است که قاعده ضرورت سابق، نه تنها ضروری نیست که محال است بنابراین وجوب سابقی در کار نیست، علاوه بر این، اولویت و رجحان سابق نیز امری محال است، پس قبل از تحقق فعل، نه ضرورتی در کار است و نه رجحانی. دیدگاه فلاسفه قطعا مستلزم جبر است و متکلمان در این جهت صائب هستند یا باید قاعده را پذیرفت و به جبر تن در داد و یا باید اختیار را پذیرفت و از قاعده دست کشید. مدّعی ما آن است که ضرورت لاحق بی تردید وجود دارد و رتبه آن متأخر از وجود معلول است، ولی تحقق ضرورت سابق محال است، بنابراین قاعده «الشيء ما لم يجب لم يوجد» باطل است ولی می توان گفت «الشيء ما لم يجد لم يوجب» که اشاره به ضرورت لاحق است. (1)\_(2)

ص: 214

1- جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق: 7 استاد فیاضی.

2- درباره بطلان قاعده مذکور مراجعه نمائید به محاضرات: 2، 56\_ بحوث فی علم الأصول: 2، 30.

### 3\_ فاعلیت حقّ تعالی از دیدگاه آیات و روایات

هرگاه به قرآن و عترت علیهم السلام مراجعه می‌نمائیم، سلطنت بر فعل و ترک برای حق تعالی به صراحت اثبات شده است کما اینکه اختیار و قدرت بر فعل و ترک در نزد عقل نیز کمال بشمار می‌آید. آیات بر سه قسم است:

اول: دسته ای از آیات توانائی خداوند بر انجام و ترک افعال را اثبات می‌نمایند و دلالت می‌کند که حق تعالی آنچه مشیتش تعلق بگیرد انجام می‌دهد.

« يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (1).

« إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ » (2).

« وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ » (3).

« قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (4).

« إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ » (5).

دوم: دسته ای از آیات، خبر از زوال و فناء مخلوقات می‌دهد که این امر با مقتضای علیت به معنای فلسفی منافات دارد زیرا در فلسفه انفکاک معلول از علّت مستحیل است پس مادامی که علّت تامّه موجود است معلول نیز موجود خواهد بود و زوال آن، غیر ممکن است و لذا فروپاشی نظام عالم محال می‌گردد در حالیکه آیات متعددی از فناء و اضمحلال عالم گزارش می‌دهد:

« إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ \* وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ \* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ » (6).

ص: 215

1- نور: 45.

2- الحجّ: 18.

3- القصص: 68.

4- آل عمران: 26.

5- ابراهیم: 4.

6- تکویر: 1\_3.



« وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ » (1).

« يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » (2).

« فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ \* وَخَسَفَ الْقَمَرُ \* وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ » (3).

این گونه آیات به وضوح دلالت می کنند که فاعلیت حق تعالی مانند علل طبیعی نیست و لذا با مشیت خالق تعالی ، مخلوق نابود و زائل می گردد .

سوم : فلاسفه حق تعالی را علت تامه می شمارند بنابراین هرگاه علت ، تامه بود لاجرم معلول محقق می گردد . دیگر معقول نیست ، معلول تدریجا موجود شود ولی قرآن کریم ، خلقت عالم را تدریجی معرفی می کند :

« هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ » (4).

این خود دلیل بر این است که حق تعالی با اختیار تام \_ سلطنت بر فعل و ترک \_ عوالم را ایجاد فرموده و فاعلیتش مانند علل طبیعی نبوده تا به اضطرار و الجاء درونی معلول دفعتا از او صادر شود و فعل تدریجی از او منتفی گردد .

اما روایات نیز دلالت بر سلطنت حق تعالی بر فعل و ترک می کند که آنها را در ضمن چند قسم ذکر می کنیم :

اول : روایات عدیده ای ما سوی الله را مسبوق به عدم محض معرفی می نماید که این امر دلیل بر سلطنت حق تعالی بر ترک آفرینش می باشد . طوایفی از این قسم را در بحث حدوث عالم ذکر خواهیم کرد .

دوم : روایات متعددی خالقیت حق تعالی را لا من شیء توصیف می نماید (5) که این گونه

ص: 216

1- الزمر : 67 .

2- الانبیاء : 104 .

3- القیامه : 7 \_ 9 .

4- هود : 7 .

5- میرداماد می گوید : فالصحيح ان الله سبحانه أوجد الأشياء وأحدثها لا من شيء ، لا أنه أوجدها وأحدثها من لا شيء أو من شيء ، فإذا قيل : هل الخالق خلق الأشياء من شيء أو من لا شيء لم يستحقّ الجواب ، بل كان الحقّ سلب طرفي السؤال جميعا واختيار قسم ثالث هو أنه خلقها لا من شيء ، ويجب أن لا يستتراب في أنه لا يُعنى بالعدم واللا شيء إلاّ اللیس الصرف والانتضاء المحض ، أي أنه لا شيء هناك أصلاً ، لا أن هناك شيئاً ما ، يعبر عنه بالانتفاء وباللا شيء فإذن قولهم من لا شيء قول متهافت متناقض وإنما الصحيح لا من شيء .

القبسات : 134 .

روایات نیز دلیل بر این است که پیدایش عالم مسبوق به عدم است بدون آنکه پیش زمینه ای در میان باشد پس سلطنت بر ترک آفرینش برای خداوند متعال ثابت است که این امر با قول به علیت به معنای فلسفی و استحاله انفکاک معلول از علت تنافی دارد .

1\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام : الحمد لله الواحد الأحد الصمد المترفد الذی لا من شیء کان ولا من شیء خلق ما کان ... ولا یتکأده صنع شیء کان ، إنما قال \_ لما شاء \_ کن فکان ، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب ، وکلّ صانع شیء فمن شیء صنع واللّه لا من شیء صنع ما خلق . (1)

2\_ عنه علیه السلام : أتقن ما أراد خلقه من الأشياء کلّها بلا مثال سبق إليه ولا لغوب دخل علیه فی خلق ما خلق لديه . (2)

3\_ عنه علیه السلام : الحمد لله الذی لا من شیء کان ولا من شیء کون ما قد کان ، مستشهد بحدوث الأشياء علی ازلیته . (3)

4\_ عن الإمام الباقر علیه السلام : انّ الله تبارک وتعالی لم یزل عالما قديما ، خلق الأشياء لا من شیء ، ومن زعم انّ الله تعالی خلق الأشياء من شیء فقد کفر ، لأنّه لو کان ذلك الشيء الذی خلق منه الأشياء قديما معه فی ازلیته وهویته کان ذلك الشيء ازلیا ، بل خلق الله تعالی الأشياء کلّها لا من شیء . (4)

ص: 217

1- التوحید : 41 \_ 43 .

2- همان : 33 .

3- همان : 69 .

4- البحار : 5 ، 230 .

5\_ عن فاطمه الزهراء عليها السلام : ابتداء الأشياء لا من شيء كان قبلها وانشأها بلا احتذاء أمثله امتثلها كونه بقدرته وذراها بمشيته من غير حاجة منه إلى تكوينها ولا فائده له في تصويرها إلا تثبيتاً لحكمته وتبئها على طاعته. (1)

6\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : الحمد لله فاطر الأشياء إنشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعله فلا يصح الابتداء خلق ما شاء كيف شاء. (2)

7\_ عن أبي عبد الله عليه السلام : والله خالق الأشياء لا من شيء. (3)

8\_ عن أبي الحسن عليه السلام : إن كل صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء. (4)

9\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : ليس له مثل خلق الخلق والأشياء لا من شيء. (5)

10\_ عنه عليه السلام : لا يكون الشيء لا من شيء إلا الله ولا ينقل الشيء من جوهريته إلى جوهر آخر إلا الله ولا ينقل الشيء من الوجود إلى العدم إلا الله. (6)

سؤم : دسته ای دیگر از روایات نیز فاعلیت حق تعالی را به مشیت توصیف می نماید و مشیت را امری حادث معرفی می کند بنابراین ایجاد عالم به مشیت حق تعالی بوده است و آن حادث است نه قدیم پس عالم نیز حادث و مسبوق به عدم خواهد بود و در نتیجه سلطنت بر فعل و ترک برای خداوند متعال ثابت می گردد .

1\_ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة. (7)

ص: 218

1- همان : 29 ، 221 .

2- الكافي : 1 ، 109 .

3- التوحيد : 146 .

4- همان : 120 .

5- البحار : 3 ، 193 .

6- همان : 4 ، 148 .

7- الكافي : 1 ، 110 .

2\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : من زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريدا شائيا فليس بموحّد. (1)

3\_ عن بكير بن أعين : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : علم الله ومشيته هما مختلفان أم متفقان ؟ فقال : العلم ليس هو المشيّه ، ألا ترى أنّك تقول سأفعل كذا ان شاء الله ولا تقول سأفعل كذا ان علم الله ، فقولك : ان شاء الله دليل على أنّه لم يشأ ، فإذا شاء ، كان الذي شاء كما شاء ، وعلم الله سابق للمشيّه. (2)

چهارم : روایاتی که خلقت عالم را تدریجی توصیف می کند که این خود دلیل بر این است که پیدایش جهان بر اساس فرضیه علیّت فلسفی نبوده است زیرا بنابر علیّت ، معلول از علت تامه قابل انفکاک نیست پس حدوث عالم می بایست دفعی باشد نه تدریجی .

سأل المأمون أبا لحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ... » فقال :

ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السماوات والأرض وكانت الملائكة تستدلّ بأنفسها وبالعرش والماء على الله عزّوجلّ ، ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا أنّه على كلّ شيء قدير ... وكان قادرا على أن يخلقها في طرفه عين ، ولكنه عزّوجلّ خلقها في ستة أيام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شيء وتستدلّ بحدوث ما يحدث على الله تعالى ذكره مرّه بعد مرّه. (3)

### ثمره سوّم : تحديد قدرت مطلقه حق تعالى

علّت فلسفی شمردن حق تعالى مستلزم این است هر معلولی که ممکن است از او

ص: 219

1- التوحيد : 337 .

2- همان

3- التوحيد : 320 .

صادر شود می بایست بالفعل از او صادر شده باشد و معقول نیست که معلولی از او امکان صدور داشته باشد ولی محقق نشده باشد زیرا در این صورت خلف تمامیت علت است بنابراین آنچه امکان صدور داشته همین نظام موجود بوده و غیر آن امکان تحقق ندارد .

ولی لازمه مذکور ، با آنچه در قرآن کریم گزارش داده شده تنافی دارد زیرا خداوند متعال خبر می دهد که قادر است مخلوقات دیگری را پدید آورد که هم اکنون نیافریده است این بدان معناست که امکان خلق مصنوعات دیگر فراهم است ولی با این حال مشیتش به خلق آنها تعلق نگرفته است و این امر با قول به علت تامه فلسفی سازگار نیست .

« إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ » (1).

به عبارت دیگر : نظریه علیت فلسفی مستلزم این است که گفته شود ، تنها همین نظام موجود در عالم ، امکان صدور از ذات حق تعالی را دارد ، و آفرینش مخلوقات دیگری که در حال حاضر ، خلق نشده اند ممتنع است ، زیرا بنابر نظریه علیت ، خداوند متعال علت تامه است و هر آنچه که امکان صدور داشته ، از ذاتش صادر شده و معلول دیگری از او امکان صدور ندارد و الاً اگر امکان صدور برای او باشد و صادر نشود معنای آن ، ناقص بودن علیت حضرت حق جلّ اسمه می باشد این نظریه در حقیقت تحدید قدرت مطلقه حق تعالی است و لازمه اش این است که گفته شود حق تعالی قادر به آفرینش مخلوقاتی که هم اکنون پدید نیاورده ، نیست و این گفتار مخالف عقل و نقل است .

**ثمره چهارم : قدم عالم**

**اشاره**

یکی از لوازم نظریه علیت فلسفی ، قدم عالم است که این امر معارض با نصوص فراوان وحیانی است و مخالف با ادله عقلیه می باشد .

ص: 220

1- ابراهیم : 19 .

توضیح: بحث حدوث را در هفت مقام مطرح می‌نمائیم:

1\_ اقوال در مسأله .

2\_ معنای حدوث و قدم از نظر فلاسفه .

3\_ دلیل فلاسفه و ارزیابی آن .

4\_ نظر ملاً صدرا در باب حدوث عالم .

5\_ آیات قرآن و حدوث عالم پس از عدم محض .

6\_ روایات حدوث عالم پس از عدم محض و بیان براهین عقلیه در آن .

7\_ روایات مورد استناد فلاسفه برای قدم زمانی .

### 1\_ اقوال در مسأله :

1\_ قول متکلمین . آنان معتقدند که عالم با تمام اجزاء آن نقطه آغاز و شروع داشته و مسبوق به عدم محض بوده است و سپس حق تعالی آن را ایجاد نموده .

2\_ قول مشهور فلاسفه که همان حدوث ذاتی و قدم زمانی است و توضیحش خواهد آمد .

3\_ قول ملاً صدرا: حدوث بر اساس حرکت جوهری که آن را بیان خواهیم کرد. (1)

4\_ حدوث دهری که رأی میرداماد است. (2)

5\_ حدوث اسمی که دیدگاه سیزواری است. (3)

نظریه حدوث دهری سلسله طولیه عوالم را ازلی می‌شمارد و ما با ادله عقلی و نقلی اثبات خواهیم کرد که ما سوی الله مسبوق به عدم می‌باشند بنابراین جایگاهی برای نظریه مذکور باقی نخواهد ماند. (4)

ص: 221

---

1- اسفار: 5، 194، ج 7، 282\_ 331 .

2- قبسات: 7 .

3- شرح منظومه: 2، 294 .

4- توضیح نظریه حدوث دهری در کتاب حکمت نامه الهی ج 1، 31 و 32 مذکور است .

و نظریه پنجم - حدوث اسمی - را در بحث ثمرات وحدت شخصی وجود - قدم عالم - ذکر خواهیم کرد زیرا این رأی، دیدگاه صوفیه است و ما اکنون در مقام بیان ثمرات قول به علیت و نظریه تشکیک می باشیم.

بنابراین بحث ما پیرامون سه قول می باشد:

1 - قول متکلمین، که در بخش آیات و روایات حدوث عالم پس از عدم محض بیان می گردد.

2 - مشهور فلاسفه.

3 - قول ملاً صدرا.

## 2 - معنای حدوث و قدم از نظر فلاسفه:

آنان قائلند که حدوث تقسیم به ذاتی و زمانی می شود کما اینکه قدم هم تقسیم به ذاتی و زمانی می گردد.

استاد مطهری در توضیح آن می گوید:

« حدوث ذاتی در مقابل قدم ذاتی است. اگر ما به شیئی بگوئیم « قدیم ذاتی » یعنی ماهیتش در مرتبه ذاتش این لا اقتضائیت را ندارد بلکه ماهیتش در مرتبه ذاتش اقتضای وجود دارد و اگر به شیء بگوئیم حادث ذاتی یعنی ماهیتش در مرتبه بعد از مرتبه ذاتش لا اقتضای از وجود و عدم است و در مرتبه بعد موجود است و قهراً چیزی که در مرتبه ذات لا اقتضاء باشد و در مرتبه بعد موجود باشد و خودش دیگر از ناحیه خودش نیست بلکه از ناحیه غیر است پس هر معلولی از معلولهای عالم به حدوث ذاتی متصف است هر چه که در عالم معلول باشد حادث بالذات است » (1).

« حدوث زمانی تقدّم عدم واقعی شیء است بر وجود شیء پس اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد این شیء حادث

ص: 222

زمانی است ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را در برگرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد چنین شیئی قدیم زمانی است « (1).

استاد مطهری می نویسد :

« متکلمین مدعی هستند که « قدیم » منحصر است به ذات واجب، غیر ذات واجب هر چه هست حادث زمانی است بلکه مدعی هستند که « قدم » مساوی وجوب است و حدوث مساوی امکان، یعنی یک موجود بدان جهت نیازمند به علت و فاعل است که حادث است و اگر حادث نباشد بی نیاز از علت است، یعنی واجب الوجود است.

فلاسفه مدعی هستند که حدوث زمانی عالم \_ به معنی اینکه رشته زمان که از گذشته به آینده کشیده شده است از نظر گذشته محدود و متناهی باشد و نقطه شروع داشته باشد و ما قبل آن نقطه، عدم محض باشد \_ نا معقول است زیرا مستلزم انفکاک معلول از علت تامه است .

لازمه قدم ذات باری قدم عالم است که فعل باری است، البته از نظر فلاسفه اصول و کلیات عالم قدیم است و افراد جزئیات حادثند « (2).

« آنها (فلاسفه) می گویند حق متعال علت تامه مخلوقات و علت تامه عالم است و بنابراین امکان انفکاک عالم از ذات باری تعالی در کار نیست، ذات باری تعالی که قدیم است عالم هم باید قدیم باشد که گاهی با این تعبیر بیان می شود « العالم معلول للقدیم \_ که مقصود باری تعالی است \_ وکلّ معلول للقدیم قدیم، فالعالم قدیم » (3).

« فلاسفه می گویند : ملاک و مناط نیازمند شیء به علت و بی نیازی شیء از علت، امکان ذاتی است . اگر شیء ممکن بالذات باشد نیازمند به علت است خواه قدیم زمانی باشد و خواه حادث زمانی ؟ ...

بنابراین در عین اینکه ماده عالم قدیم زمانی است و در عین اینکه افلاک

ص: 223

1- همان : 5 ، 387 .

2- مجموعه آثار استاد مطهری : 6 ، 105 .

3- همان : 10 ، 430 .



بر اساس نظریه قدما \_ ماده و صورتشان قدیم زمانی هستند باز همه آنها معلول و نیازمند به واجب الوجودند و نیز در عالم عقول و مجردات که حدوث زمانی معنی ندارد و آنها قدیم زمانی هستند ، روی این مبنا که حدوث زمانی مناط احتیاج به علت نیست همه آنها معلول و مخلوق ذات باری هستند بدون آنکه حدوث زمانی داشته باشند « (1).

نتیجه مطالب مذکور این است که عالم از نظر فلاسفه قدیم است و کلمه حدوث ذاتی را که به عالم اسناد می دهند تنها به معنای نیازمندی آن به علت است .

بنابراین عالم قدیم به قدم الهی شمرده می شود زیرا که علت تامه \_ حق تعالی \_ قدیم است پس لا جرم معلول \_ عالم \_ نیز قدیم می باشد چرا که انفکاک معلول از علت تامه مستحیل است در این صورت هیچ گونه مسبقیت به عدم واقعی برای ممکنات در نظر گرفته نمی شود .

### 3 \_ دلیل فلاسفه و ارزیابی آن

قبل از ورود در بحث ، توجه به این نکته ضروری است که حدوث عالم پس از عدم و ابتداء داشتن جمیع مخلوقات امری است که به روشنی از آیات و روایات استفاده می شود و مورد اجماع و اتفاق مسلمین است قهراً گفتار مخالف آن شبهه و دارای مغالطه می باشد کما اینکه مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در تنبیه دوم مبحث قطع رسائل می فرماید :

« کَلَّمَا حَصَلَ الْقَطْعُ مِنْ دَلِيلٍ تَقْلِيٍّ مِثْلِ الْقَطْعِ الْحَاصِلِ مِنْ أَجْمَاعِ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ زَمَانًا فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ الْقَطْعُ عَلَى خِلَافِهِ مِنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ مِثْلِ اسْتِحَالِهِ تَخَلُّفَ الْأَثَرِ عَنِ الْمَوْثُرِ وَلَوْ حَصَلَ مِنْهُ صَوْرَةٌ بَرَهَانٍ كَانَتْ شَبَهَةً فِي مَقَابِلِ الْبَدِيهَةِ » (2).

ص: 224

1- همان : 10 ، 342 .

2- فرائد الاصول : 1 ، 57 مجمع الفكر الاسلامی .

اینک ادله فلاسفه بر قدم زمانی عالم را بررسی می نمائیم :

دلیل اول : خداوند متعال علت تامه است و انفکاک معلول از علت تامه مستحيل است بنابراین عالم که معلول اوست می بایست قدیم به قدم الهی باشد و گر نه لازم می آید انفکاک معلول از علت تامه که این امر مستحيل است و یا لازم می آید نقص در علت و احتیاج آن به استجماع شرائط که این امر نیز درباره مقام ربوبی مستحيل است .

جواب : در این گفتار فاعلیت حق تعالی به فاعلیت فواعل طبیعی تشبیه شده در بحث گذشته اثبات نمودیم که فاعلیت خداوند متعال مانند علل طبیعی نیست که معلول از ذاتش ترشح شود بلکه فاعلیت او بالمشیه است و با مشیت ، عالم را پدید آورده و مخلوقات از ذات او ترشح نکرده اند تا فاعلیتش مانند علل طبیعی گردد ، در این صورت هرگاه مشیتش تعلق بگیرد ، خلق می کند پس استدلال مذکور درباره علل طبیعی صحیح است ولی درباره حق تعالی هیچ گونه موردی ندارد .

مرحوم آیه الله خوئی قدس سره می فرماید :

« انّ المعلول فی العلل الطبعیه یرتبط بذات العله وینبثق من صمیم کیانها و وجودها ، ومن هنا قلنا انّ تأثیر العله فی المعلول یقوم علی ضوء قانون التناسب .

و اما المعلول فی الفواعل الارادیه فلا یرتبط بذات الفاعل والعله ولا ینبثق من صمیم وجودها ، ومن هنا لا یقوم تأثیره فیهِ علی اساس مسأله التناسب ، نعم یرتبط المعلول فیها بالمشیه الفاعل و اعمال قدرته ارتباطا ذاتیا ، یعنی یستحیل انفکاکه عنها حدوثا وبقاءا ، ومتی تحققت المشیه تحققت الفعل ومتی انعدمت انعدم » . (1)

حاصل آنکه این گفته « که حق تعالی علت تامه است پس معلول غیر قابل انفکاک از اوست لذا عالم باید قدیم باشد » ناشی از تشبیه او به علل طبیعی است که در نزد

ص: 225

عقل و نقل مردود است و صحیح این است که گفته شود سلطنت و قدرت خداوند متعال تامّ و بی نقص است و اگر تحقق فعل ، مطابق با حکمت و مصلحت باشد مشیتش تعلق می گیرد و اعمال قدرت می کند و إلاّ که آن فعل را ترک می نماید . بنابراین در صورت عدم خلق و آفرینش ، نقصی در ذات حق تعالی لازم نمی آید .

به عبارت دیگر : اصل فاعلیت خداوند متعال منوط به تعلق مشیتش می باشد و تعلق مشیت هم بر اساس حکمت و مصلحت است پس اگر ملاک و مصلحت در میان باشد مشیتش تعلق می گیرد و فاعل است و إلاّ فاعلیتش منتفی است بنابراین در هیچ صورتی نقص در ذاتش و در فاعلیتش راه ندارد ، علاوه آنکه حدوث ذاتی و قدم زمانی که فلاسفه بدان معتقدند مستلزم این است که عالم قدیم به قدم الهی شمرده شود ولی قدمتش در طول حق تعالی قلمداد می شود ولی تأخر رتبی معلول از علت و طولیت آن ، تنها یک امر ذهنی و لحاظی است زیرا آنچه در خارج یافت می شود مقارنت وجودی بین علت و معلول است . پس طولیت فقط به معنای تأخر ذهنی معلول از علت است و هیچ گونه حکایتی از تأخر واقعی و حقیقی ندارد و لذا قول به علیت فلسفی مستلزم تعدّد قدمائی است که در خارج مقارن یکدیگرند ولی در ذهن در طول همند و در آینده ادله عقلیه و نقلیه را ذکر خواهیم کرد که هر گونه تعدّد قدماء مردود است چه در عرض و یا در طول یکدیگر باشند .

افزون بر این ، اگر عالم معلول فلسفی حق تعالی باشد این امر بدان معناست که عالم وجود نازل علت \_ خداوند \_ می باشد پس می بایست عالم قدیم بالغیر باشد و لازمه این گفتار این است که ممکنات باید صفات علت \_ قدیم بالذات \_ را به طور نازل و ضعیف دارا باشند پس عالم باید ولو به طور نازل بسیط ، بدون تغیر و زوال باشد در حالی که ترکیب و تغیر و فناء را به و فور در نهاد تمامی اجزاء جهان مشاهده می نمائیم .

دلیل دوم : فلاسفه دلیل دیگری که برای قدم زمانی عالم اقامه کرده اند این است که گفته اند ، که حدوث زمانی معقول نیست و زمان را نمی توان مسبوق به عدم دانست پس عالم قدیم زمانی می باشد زیرا « حدوث زمانی عبارت از حصول شیء است بعد

از آن که نبوده است به نحو بعدیت غیر مجامع با قبلیت و بنابراین اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده که زمان نباشد» (1).

جواب: این شبهه ناشی از این است که تعریف صحیحی از زمان ارائه نشده زیرا فلاسفه زمان را امری حقیقی و واقعی معرفی نموده اند و گفته اند: الزمان کمّ متصل غیر قارّ يعرض للجسم بتوسط الحركة. (2)

آنان زمان را امری دارای هویت دانسته اند که بواسطه حرکت، عارض بر جسم می شود ولی تحقیق این است که زمان امر حقیقی و دارای ما بازاء خارجی نمی باشد بلکه امر انتزاعی محض می باشد.

ملاً صدرا می نویسد:

«ومن تأمّل قليلاً في مهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضه له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما. بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود لها في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضيه ولا معروضيه بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره».

والعجب من القوم (أى الفلاسفة) كيف قرّروا للزمان هويّة متجدّده» (3).

زمان دارای حقیقت عینی و خارجی نمی باشد مثلاً در منظومه شمسی از گردش زمین و ماه پیرامون خورشید، زمان انتزاع می شود، حال اگر از این سه کره قطع نظر کنیم،

ص: 227

1- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاً صدرا: 189، مراجعه نمائید به نهاییه الحکمه: 288، اسفار: 3، 245.

2- تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 320، التحصیل: 453.

3- اسفار: 3، 141.

دیگر زمان در عالم دنیا منتفی می شود پس زمان امر انتزاعی محض است و در بحث حدوث عالم دارای نقش مهمی نمی باشد، بنابراین باید بحث بر اعیان خارجی متمرکز شود و در پی جواب این پرسش باشیم که آیا اعیان خارجی مانند کرات و سیارات و سایر ارکان عالم، حادث و مسبوق به عدمند یا خیر قدیم و ازلی هستند؟

به عبارت دیگر: زمان امر تبعی است و ذهن آن را از امور خارجی انتزاع می کند پس بحث حدوث و قدم باید در منشأ انتزاع جریان یابد سپس هر نتیجه ای که بدست می آید حال امر انتزاعی و تبعی نیز روشن می گردد.

با این توضیح شبهه قدمت زمان و عدم انقطاع آن، مندفع می گردد.

دلیل سوم: حدوث عالم پس از عدم، مستلزم انقطاع فیض از قیاض و جواد می باشد و مسبوق بودن عالم به عدم، انقطاع جود و فیض از حق تعالی را در پی خواهد داشت.

جواب: اولاً: در هیچ صورتی منع جود و فیض بر خداوند متعال صادق نیست چه آفرینشی داشته باشد و چه آفرینش نداشته باشد زیرا که همه امور بر اساس حکمت و مصلحت می باشد و اگر هیچ گونه مخلوقی را پدید نیاورد، منع فیض بر او اسناد داده نمی شود چون حکمتش چنین اقتضاء نموده است چنانکه این ضابطه را امام علیه السلام در روایتی بیان فرموده است.

سأل رجل أبا الحسن عليه السلام \_ وهو في الطواف \_ فقال له : أخبرني عن الجواد فقال له :

أن لكلامك وجهين : فإن كنت تسأل عن المخلوق ، فإن الجواد الذي يؤدى ما افترض الله عز وجلّ عليه ، والبخیل من بخل بما افترض الله عليه وان كنت تعنى الخالق فهو الجواد إن اعطى وهو الجواد إن منع ، لأنه ان اعطى عبدا أعطاه ما ليس له ، وان منع ، منع ما ليس له . (1)

به عبارت دیگر: فیض از قیاض حکیم مختار در صورتی محقق می شود که مورد

ص: 228

فیض بر طبق حکمت و مصلحت باشد و اما صرف اینکه خدای متعال فیاض و جواد است دلیل بر ازلی بودن مخلوقات نخواهد شد بلکه باید احراز شود که مقتضی و مصلحت برای فیض از ازل موجود بوده و این امر قابل اثبات نیست بلکه به عکس، مصلحت برای عدم آفرینش در ازل موجود است زیرا کمال ذاتی حق تعالی تفرّد در ازلیّت می باشد پس وحدانیتش اقتضاء می کند مخلوق ازلی نداشته باشد، چنانکه در روایات وارد شده :

« ان الله تبارک و تعالی لم یزل متفرّدا بوحدانیه ثم خلق محمّدا وعلیّا وفاطمه علیهم السلام فمکثوا الف دهر ثم خلق جمیع الأشياء »  
(1).

ثانیا : اگر عدم آفرینش مساوی با عدم جود و فیض باشد پس اکنون نیز می بایست این اسناد ناروا را به حق تعالی بدهید زیرا او در قرآن اعلام می نماید که قادر است مخلوقات دیگری پدید آورد که در حال حاضر نیافریده بنابراین منع جود و فیض نموده و حال آنکه هیچ گاه اسناد مذکور را به او نخواهید داد . می فرماید : « ان یشأ یذهبکم ویأت بخلق جدید » . (2).

دلیل چهارم : اگر واجب ، فاعل بالقوه وبعدا فاعل بالفعل شود و با اراده جدید به نصاب تامیّت علت فاعلی منتقل گردد لازمه آن انفعال چنین موجودی است که با وجوب و فعلیت او سازگار نیست خلاصه لازمه حدوث ، منفعل شدن حضرت حق است از قوه به فعل .

جواب نقضی : خداوند متعال در قرآن کریم خبر می دهد که قادر است مخلوقات دیگری را پدید آورد که هم اکنون نیافریده است . بر طبق استدلال مذکور باید بگوئید « لازمه خلق اشیاء جدید ، منفعل شدن حضرت حق است از قوه به فعل » و در نتیجه قائل به استحاله ایجاد مخلوقات جدید شوید . پس همان گونه که گفتار مذکور در

ص: 229

---

1- الکافی : 1 ، 441 .

2- ابراهیم : 19 .

مورد خلق اشیاء جدید صحیح نمی باشد، و به آن ملتزم نخواهید شد، همچنین درباره اصل خلقت عالم نیز ناصواب است.

جواب حلی: مستدلّ فاعلیت حق تعالی را از قبیل فاعلیت علل طبیعی تلقی کرده و سپس بر آن اساس، استدلال مذکور را تألیف نموده در حالی که در مباحث گذشته اثبات کردیم فاعلیت باری تعالی مانند علل مخلوقه نیست، حق تعالی تخصّصاً از مخلوقات و ممکنات خارج است حتّی فاعلیتش مانند انسان هم نیست زیرا پیدایش اراده و مشیت در بشر موجب تغییر و حدوث در درون اوست بر خلاف حق تعالی که هیچ گونه تغییر و حدوثی در او راه ندارد.

در بسیاری از علل طبیعی معلول از ذات علت صادر می شود و لذا باید ذات علت از مرحله قوّه به مرحله فعلیت برسد تا از آن، معلول ترشح نماید ولی در فاعلیت حق تعالی این امر صادق نیست چرا که لازمه آن علاوه بر ثمرات فاسده گذشته، انفعال و تغییر در ذات پاکش می باشد.

خلاصه آنکه استدلال مذکور در علل طبیعی جایگاه دارد ولی در فاعلیت حق تعالی مورد و موضوع ندارد.

#### 4\_ نظر ملاً صدرا در باب حدوث عالم

بعضی از محققان آثار صدرا در بیان رأی او در باب حدوث می نویسند:

« اگر بخواهیم محمولی را حقیقتاً به موضوعی استناد دهیم، آن موضوع باید دارای مصداقی حقیقی باشد. بر پایه نظریه حرکت جوهری، با دقّت در قضیه «جهان حادث است» در می یابیم که موضوع آن یک مفهوم جزئی و دارای مصداق یگانه نیست، بلکه مفهومی است کلی و دارای مصداق بیشمار که هر یک از آن مصداق، مشمول حکم «حدوث» می شوند، یعنی در هر لحظه، یک جهان داریم که در لحظه قبل وجود نداشته و لذا «حادث» است.

بعبارت دیگر: قضیه مزبور بصورت «هر جهانی حادث است» معنا پیدا می کند، که در آن، حکم «حدوث» بر «جهان» بعنوان کلّ استغراقی

جاری شده است نه بعنوان کلّ مجموعی .

بدنیسان ، ملاً صدرا با حفظ واژه « حدوث زمانی » معنا و محتوای آن را تغییر می دهد ، و این معنا ، در واقع ، با نگرشی از زوایه ای دیگر به حرکت جوهری و تغییر ذاتی اجسام حاصل می شود ، که بر مبنای آن ، هیچ چیزی \_ حتی هیولای نخستین \_ را در این جهان نمی توان در دو آن ثابت و باقی دانست تا این سؤال معنا پیدا کند که این شیء ثابت از کی بوجود آمده است . در هر آن ، جهانی تازه با ماده و صورتی نو پدید می آید که غیر از آن پیش است . چه رسد به جهان هزاران یا میلیونها یا میلیاردها سال پیش :

... أنّ جمیع الهویّات الجسمانیة التي فی هذا العالم \_ سواء كانت بسائط أو مرکبات ، وسواء كانت صوراً أو مواداً ، وسواء كانت فلکیة أو عنصریة ، وسواء كانت نفوساً أو طبائع \_ فهي مسبوقة بالعدم الزماني ، فلها بحسب کلّ وجود معین مسبقیة بعدم زمانی غیر منقطع فی الأزل ... فکلّها حادثه ، لیس فیها واحد شخصی مستمرّ الوجود ولا حقیقه ثابتة الهویة . . .

اما حتی با پذیرش این تصویر جدید صدرایی ، هنوز جای پرسش از حدوث عالم هر چند در چهره ای دیگر \_ باقی است ، و آن اینکه آیا این تغییرها و حدوثهای جوهری و بیقرارها و نا آرامیهای ذاتی سر آغازی دارد یا نه ؟ و هیچ لزومی هم ندارد که این آغاز را در زمانی \_ حقیقی یا موهوم \_ فرض کنیم ، تا به مشکلات نظریات متکلمان گرفتار آییم زیرا می توان تصور کرد \_ هر چند بسختی \_ که این تغییرات نقطه آغازی غیر زمانی داشته و حقیقت قبل از آن بر ما مجهول باشد .

صدر المتألّهین در رساله حدوث پاسخ صریحی به این پرسش نداده است ، اما در موقف دهم از سفر سوم اسفار هم آوا با سخن مشهور فلاسفه اسلامی در باب دوام فیض الهی ، بی آغازی حوادث و تغییرات را می پذیرد . (1) \_ (2)

ص: 231

1- رساله فی الحدوث : 17 \_ 19 .

2- « ومن ههنا ینکشف و یظهر أنّ ما اشتهر عن الحكماء وأذعن به اکثر الأذکیاء من أنّ طبائع الأنواع المتعاقبها لأشخاص قديمة وان كانت أشخاصها کلّها حادثه » . اسفار : 7 ، 285 « لَمَّا كان المبدأ الأوّل عندهم أي : الفلاسفة أزلماً تماماً فی الفاعلیة حکموا بكون العالم الذی هو فعله أزلماً وذلک فی علومهم الالهیه » . همان : 6 ، 311 .



مرحوم قمشه ای در بیان نظریه ملاً صدرا می نویسد :

« پس گوئیم صدرالمتألهین چنانچه اشاره شد معتقد است که عالم \_ یعنی ما سوی الله ، هر چه هست از کلیات و جزئیات ، سماویات و ارضیات ، عناصر بسیطه و مرکبات و حتی زمان \_ همه حادث زمانی هستند ، یعنی عدم زمانی بر وجود آن ها مقدم است ، و در اسفار مسئله حدوث زمانی عالم را اجماعی انبیا و حکمای الهی دانسته و در اثبات آن محتاج به ذکر مقدماتی هستیم .

اول : آن که موجودات مجردة عقلیه ، جزء عالم نیستند ، زیرا عالم یعنی ما سوی الله و در عقول مفارقه وجه سوائیت آن ها از حق که ماهیات آن هاست ، در وجه حق که هویت وجودی آن هاست ، مستهلک و منحمی است . پس جهت سوائیت از حق و تجلی حق در حقیقت ندارند ، پس از عالم نیستند » (1).

سپس مرحوم قمشه ای به نظر ملاً صدرا اشکال می نماید و می گوید :

« اشکالی که در این قول به نظر می رسد آن است که چون این حکیم حرکت جوهری را منحصر به طبایع و نفوس متعلقه می داند ، پس نفوس مفارقه عالم ملکوت و مجردات عقلیه عالم جبروت ، که متحرک نیستند ، از عالم محسوب نداشتن ، بی منطق است . و اشکالات چند نیز علاوه بر این به نظر می رسد .

اولاً : چنانچه به حرکت در جوهر عالم ، اثبات حدوث زمانی به بیان سابق می شود ، اثبات قدم زمانی نیز می توان کرد ، از آن روی که این جوهر سیال متحرک در مراتب تجدیدی خود ، چون آن سیال است که متحرک در حدود زمان است و چنانچه در حقیقت فعلیت زمان همان آن سیال است .

همین طور فعلیت عالم نیز همان جوهر سیال است و اصل جوهر سیال را نتوان گفت که مقرون با عدم زمانی است ، چنانچه آن سیال را که حقیقت و روح زمان است ، نتوان گفت که مسبوق به عدم زمانی است .

ص: 232

---

1- حکمت الهی : 34 ، محیی الدین مهدی الهی قمشه ای تهران انتشارات اسلامی .

(و اگر گویی) آن اصل ثابت در جوهر متحرک تجلی واجب و اشراق اوست، که آن جهت وجودی عالم است و آن جهت ارتباط و پیوستگی به ذات قدیم است و از صقع عالم الهیت، نه از عالم امکان، و ما حدوث ممکنات را ثابت کردیم.

[گوئیم] این تعبیرات اهل ذوق است، نه بیان اهل برهان، زیرا اگر مراد از این سخن آن است که جهت وجودی عالم جزء عالم نیست و عالم فقط ماهیت اعتباری است که حدود هستی و منتزع عقل است، آن امری است که به خود، نه موجود و نه معدوم است. پس هرگز متصف به وصف قدم و حدوث نشود، بلکه چنانچه عارف گوید «الأعیان الثابتة ما شئت رائحة الوجود ابدًا».

پس عالم حادث که از عدم به وجود آمده کدام است و اگر مراد ماهیات موجوده است، پس جهت موجودیت هم جزء عالم است و آن اصل ثابت در جوهر سیال است و أصلاً مسبوق به عدم زمانی نیست» (1).

«پس اگر مجردات را از عالم نشماری، دیگر عالم باقی نمی ماند که بحث در قدم و حدوث او کنیم به تقدیر دیگر: اگر وجود مجرد از صقع حق گیری وجود مادیات هم مجرد و از صقع حق است و اگر هویات آن ها را نیز به واسطه فنای در وجود حق از عالم نشماری، گوئیم فنای شهودی و اندکاک وجود آن ها در وجود حق غیر بیان حال نفس الامری آن هاست که هر ممکنی زوج ترکیبی است. و علاوه مجموع عالم جسمانی هم چنانچه بیان شد، فانی در حق و مندک در اشراق وجود مطلق است.» «والله نور السماوات المجردات والأرض الجسمانیات» است.

خلاصه نور و تجلی حق نسبت به سماوات عالم تجرد و أرض جسمانیت یکسان است (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) ناطق بر این حقیقت است.

پس آن عالمی که حدوث به حرکت جوهری یافته کجاست؟ (2)

در پایان این بحث ذکر دو نکته لازم می باشد:

1\_ قول علیت به معنای فلسفی، مستلزم قدم عالم است حال چه حدوث را به معنای مشهور فلاسفه تفسیر کنیم و چه حدوث را بر اساس حرکت جوهری که رأی

ص: 233

1- حکمت الهی: 38\_39.

2- حکمت الهی: 38\_39.

ملاً صدرا است تبیین نمائیم . در هر دو نظریه ، عالم قدیم به قدم الهی شمرده می شود اما در طول حق تعالی قرار می گیرد و هرگز مسبوق به عدم نخواهد بود ، که در آینده اثبات خواهیم کرد که این امر منافی با ادله عقلیه و معارض با آیات و روایات فراوان

می باشد کما اینکه قول به علیت فلسفی و نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود که مبنای نظریه مذکور است دارای مناقشه است که توضیح آن گذشت .

2\_ حدوثی که ملاً صدرا برای عالم ترسیم کرد مبتنی بر نظریه تشکیک در وجود است ولی نظر نهایی ملاً صدرا قول به وحدت شخصی وجود می باشد که عقیده صوفیه است و در آینده آن را نقل خواهیم کرد .

بنابر مبنای مذکور ، وجودی جز حق تعالی حقیقتاً موجود نیست و عالم سراسر وهم و خیال است ، در این صورت مسأله حدوث و قدم عالم سالبه بانتفاء موضوع است زیرا عالم وجود حقیقی و واقعی ندارد تا بحث از حدوث یا قدمش نمائیم پس باید گفت ملاً صدرا با عدول از مبنای تشکیک در وجود ، از بناء \_ نظریه اش در حدوث \_ نیز عدول کرده است .

## 5\_ آیات قرآن و حدوث عالم پس از عدم محض

قبل از ذکر ادله نقلیه و عقلیه در بحث حدوث عالم توجه به دو امر ضروری است .

1\_ بسیاری از اعاظم به صراحت ، حدوث عالم را بعد از عدم بیان نموده اند و این عقیده را اجماع ادیان دانسته اند که عبارات بعضی از ایشان را ذکر می کنیم :

مرحوم شیخ انصاری می فرماید :

« اجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً » (1).

مرحوم علامه مجلسی رحمه الله می نویسد :

« اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين بل جميع أرباب الملل في أنّ ما سوى

ص: 234

الربّ سبحانه وصفاته الكمالیه كلّ حادث بالمعنی الذی ذكرنا ولوجوده ابتداء بل عدّ من ضروریات الدین» (1).

مرحوم آیه الله شیخ محمد تقی آملی می نویسد :

« لا بدّ لتصوّر مسبقیه وجود العالم عن عدمه الواقعی الغیر المجامع لوجوده من مخلص آخر إذ القول بحدوث العالم كذلك من ضروریات الدین بل المتفق علیه بین أهل الملل والنحل فلا ینبغی القناعه فی المقام بالقول بحدوث العالم ذاتا بمعنی تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما علیه الحكماء لأنّه مخالف مع قول الملیین فتدبر ودقق النظر لأنّ المقام مزله الأقدام» (2) (3).

2\_ دانشمندان در علوم تجربی جدید ، بعد از تحقیق و آزمایشات فراوان بر قسمت های مختلف طبیعت به این نتیجه رسیده اند که تمام اجزاء عالم حادث و مسبوق به عدم بوده و آفرینش جهان نقطه آغاز داشته (4) و پس از نیستی پدید آمده است و این همان حقیقتی است که به روشنی از آیات و روایات قابل استفاده است .

آیات در زمینه حدوث چند دسته می باشند :

1\_ آیاتی در آنها لفظ (بدأ) بکار رفته مانند: « أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (5).

ابن منظور می گوید :

بدأ فی اسماء الله عزوجل المبدی ء : ( هو الذی أنشأ الأشياء واخترعها ابتداءً من غیر سابق مثال (6).

ص: 235

1- البحار : 54 ، 238 .

2- درر الفوائد : 261 .

3- برای اطلاع بیشتر از اقوال علماء در این مسأله مراجعه نمایند به کتاب « حدوث العالم بعد العدم » .

4- در نزد فیزیکدانان انفجار بیگ بنگ نقطه شروع عالم است .

5- العنكبوت : 19 .

6- لسان العرب : 1 ، 26 .

طریحی می گوید :

بدأت الشیء : فعلته ابتداءً. (1)

صاحب أقرب الموارد می گوید :

بدأت بالشیء بدأ وابتدأته وبه تبدأت به : افتحته ، البدأ : افتتاح الشیء والأول والابتداء. (2)

2\_ آیاتی که در آن واژه ( خلق ) استعمال شده مانند : « إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ » (3) « اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » (4).

ابن منظور می نویسد :

الخلق فی کلام العرب : ابتداء الشیء علی مثال لم یسبق إلیه وكلّ شیء خلقه الله فهو مبتدعه علی غیر مثال سبق إلیه .

ابن سیده :

خلق الله الشیء یخلقه خلقا ، أحدثه بعد أن لم یکن. (5)

قال فی النهایه فی لغه خلق :

فی اسماء الله تعالی : الخالق ، وهو الذی أوجد الأشياء جمیعها بعد أن لم تكن موجوده. (6)

جالب آنکه در آیه ای معنای خلق را به روشنی بیان می نماید :

« أَوْلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا » (7).

ص: 236

1- مجمع البحرين : 1 ، 44 .

2- أقرب الموارد : 1 ، 32 .

3- الاعراف : 54 .

4- الزمر : 62 .

5- لسان العرب : 10 ، 85 .

6- النهایه لابن الأثیر : 2 ، 70 .

7- مریم : 67 .

3\_ آیاتی که در آن واژه ( بدیع ) بکار رفته است .

مانند : « بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » . (1)

خلیل بن احمد می نویسد :

« البدع : احداث شیء لم یکن له من قبل خلق ولا ذکر ولا معرفه واللّه بدیع السماوات والأرض ابتدعهما ولم یكونا قبل ذلك شیئا یتوهمهما متوهم وبدع الخلق . البدع : الشیء الذی یكون اولاً فی کل امر ، كما قال اللّه عزّوجلّ ( قل ما كنت بدعا من الرسل ) أى : لست اول مرسل » . (2)

ابن منظور می گوید :

« بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ : أى خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق » . (3)

طریحی می نویسد :

« بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... أى مبدعهما وموجد لهما من غیر مثال سابق » . (4)

## 6\_ روایات حدوث عالم پس از عدم محض و بیان براهین عقلیه در آن

### اشاره

روایات وارده در این زمینه بر چند دسته تقسیم می شود :

دسته اول : روایاتی که بیان می کند حق تعالی موجود بود بدون آنکه مخلوقی را پدید آورده باشد و ما سوى اللّه چه در طول و چه در عرض حق تعالی را در ازل ، نفی می نماید این روایات کلمه شیء را در سیاق نفی قرارداده و افاده سلب عموم

ص: 237

---

1- البقره : 117 .

2- کتاب العین : 2 ، 54 .

3- لسان العرب : 8 ، 7 .

4- مجمع البحرین : 4 ، 298 .

1 \_ عن الإمام الباقر عليه السلام : أخبرك أنّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره وكان عزيزا ولا عزّ لأئّه كان قبل عزّه وذلك قوله « سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا

يَصِفُونَ » وكان خالقا ولا مخلوق ، فأول شيء خلقه من خلقه ، الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء . (1)

2 \_ عن أبي الحسن عليه السلام في جواب محمّد بن عطية « أنّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره وكان عزيزا ولا أحد كان قبل عزّه ، وذلك قوله سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وكان الخالق قبل المخلوق . (2)

3 \_ عن أبي عبد الله عليه السلام : أنّه كان يقول : الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيء غيره ... (3)

4 \_ عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول : كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما كوّن ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوّنه . (4)

5 \_ عن زراره قال : قلت : لأبي جعفر عليه السلام : كان الله ولا شيء ؟ قال : نعم كان ولا شيء . (5)

6 \_ عن أبي عبد الله عليه السلام : والحمد لله الذي كان قبل أن يكون كان ... بل كوّن الأشياء قبل كونها فكانت كما كوّنها ... كان إذ لم يكن شيء ولم ينطق فيه ناطق . (6)

ص : 238

1- التوحيد : 67 .

2- الكافي : 8 ، 94 .

3- البحار : 3 ، 300 ، التوحيد : 75 ح 29 .

4- التوحيد : 145 ، ح 12 .

5- الكافي : 1 ، 90 .

6- التوحيد : 60 ، ح 17 .

7\_ عن اميرالمؤمنين عليه السلام : أنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء إلا الله الواحد القهار . (1)

گفتنی است بعضی از روایات ، حدوث حقیقی عالم را با تعبیر نفی معیّت مخلوقات با ذات حق تعالی بیان نموده مانند روایت ذیل :

عن اميرالمؤمنين عليه السلام :

كان الله ولا شيء معه فأول ما خلق نور حبيبه محمد صلى الله عليه وآله . (2)

فلاسفه « مع » در این روایات را حمل بر معیّت رتبه می نمایند آنگاه معنای روایت این گونه می شود که هیچ شیئی در رتبه حق تعالی که علّه العلل است ، نمی باشد در این صورت روایت دلالتی بر حدوث عالم پس از عدم محض نمی کند ولی تفسیر مذکور مردود است .

اولاً : ظهور عرفی و عقلانی کلمه « مع » در مطلق مصاحبت و همراهی است و حمل آن بر خصوص معیّت رتبه خروج از ظهور عقلانی کلام می باشد .

ثانیاً : در روایت قرینه بر مراد موجود است و آن کلمه « اول ما خلق . . » می باشد که این جمله دلالت می کند قبل از خلقت نور حضرت رسول صلی الله علیه و آله مخلوقی نبود و ذات حق تعالی در ازل متفرد بوده است پس روایت مذکور دلالت بر حدوث عالم پس از عدم محض می نماید . و اگر در روایات دسته دوم دقت شود قرینه مذکور به روشنی بیان شده است .

ثالثاً : هنگامی که آیات و روایات متواتر ( که در طوائف مختلف ذکر خواهیم کرد ) دلالت بر حدوث عالم پس از عدم محض می کند دیگر مجالی برای حمل لفظ ( مع )

ص: 239

---

1- نهج البلاغه : خطبه : 186 .

2- البحار : 15 ، 27 \_ 28 .



در روایات مذکور بر معیت رتبه نمی ماند و مراد کتاب و سنت از آن روشن می باشد .

دسته دوم : روایاتی که بیان می نماید ذات حق تعالی در ازل متفرد بود و ما سوای او معدوم بوده سپس آفرینش را آغاز نمود و این معنا به وسیله کلمه (ثم) که دلالت بر تعقب و فصل می کند ابلاغ شده است .

1 \_ عن محمد بن سنان قال : كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت اختلاف الشيعة فقال يا محمد : ان الله تبارك وتعالى لم يزل متفرداً بوحده حتى ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا ألف دهر ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها . (1)

2 \_ سئل أبو الحسن علي بن محمد عليه السلام عن التوحيد فقبل له لم يزل الله وحده لا شيء معه ثم خلق الأشياء بدعيًا واختار لنفسه أحسن الأسماء ، أو لم تزل الأسماء والحروف معه قديمه ؟ فكتب لم يزل الله موجوداً ثم كَوّن ما أراد . (2)

3 \_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى أحد ، واحد تفرّد في وحدانيته ثم تكلم بكلمه فصارت نوراً ثم خلق من ذلك النور محمداً صلى الله عليه وآله وخلقني وذريتي . (3) \_ (4)

4 \_ عن الإمام الرضا عليه السلام : أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقاً مبتدعاً مختلفاً بأعراض وحدود مختلفه . (5)

ص: 240

1- الكافي : 1 ، 441 .

2- البحار : 4 ، 160 .

3- همان : 15 ، 10 .

4- روایت مذکور دلالت بر تدریجی بودن آفرینش می کند که این خود نفی قول علیّت است زیرا با تمامیت علّت دیگر معقول نیست معلول تدریجاً حاصل شود .

5- همان : 10 ، 311 .

5\_ عن أبي جعفر الجواد عليه السلام : ... كان الله ولا خلق ثم خلقها وسيله بينه وبين خلقه يتضرعون بها إليه ويعبدونه وهي ذكره وكان الله ولا ذكر... (1)

6\_ عنه عليه السلام : يا ذا الذي كان قبل كل شيء ثم خلق كل شيء ثم يبقى ويفنى كل شيء . (2)

دسته سوم : روایاتی که نفی ازلیتِ ما سوی الله مطلقاً می نماید و اسماء مخلوقات را با صراحت نام می برد و ازلیتِ چه در عرض حق تعالی و چه در طول او را منتفی می داند .

1\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : الحمد لله المعروف من غير رؤيه والخالق من غير رؤيه الذي لم يزل قائماً دائماً ، إذ لا سماء ذات أبراج ولا حجب ذات أرتاج ولا ليل داج ولا بحر ساج ولا جبل ذو فجاج ولا فجّ ذو اعوجاج ولا أرض ذات مهاد ولا خلق ذو اعتماد . (3)

2\_ عنه عليه السلام : الحمد لله الذي لا إله إلا هو ... كنت إذ لم تكن سماء مبنية ولا أرض مدحية ولا شمس مضية كنت قبل كل شيء وكوّنت كل شيء وابتدعت كل شيء . (4)

3\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : إنّ الله المبدئ الواحد الكائن الأوّل لم يزل واحداً لا شيء معه فرداً لا ثانی معه لا معلوماً ولا مجهولاً ولا محكماً ولا متشابهاً ولا مذکوراً ولا منسیّاً ولا شيئاً يقع عليه اسم شيء من الأشياء غيره ولا من وقت كان ولا إلى وقت يكون ولا بشيء قام ولا إلى شيء يقوم ولا إلى شيء استند ولا في شيء استكن وذلك كلّ قبل الخلق إذ لا شيء غيره . (5) (6)

ص: 241

1- التوحيد : 193 ، ح 7 .

2- همان : 47 ، ح 11 .

3- نهج البلاغه . خطبه : 90 .

4- البحار : 54 ، 37 .

5- البحار : 10 ، 313 \_ 314 .

6- این روایت شریف تأکید خاصی بر نفی ازلیت غیر خداوند متعال می نماید و هر چه اسم شیء غیر ذات حق تعالی بر آن صدق می کند را حادث و پس از نیستی معرفتی می کند خصوصاً با توجه به فقره آخر \_ إذ لا شيء غيره .

4\_ عن الإمام الباقر عليه السلام : انّ الله ابتدع الأشياء كلّها على غير مثال كان وابتدع السماوات والأرض ولم يكن قبلهنّ سماوات ولا أرضون. (1).

5\_ عنه عليه السلام : يا جابر كان الله ولا شيء غيره لا معلوم ولا مجهول فأول ما ابتدأ من خلقه أن خلق محمداً صلى الله عليه وآله وخلقنا أهل البيت معه من نور عظمته فأوقفنا أظله خضراء بين يديه حيث لا سماء ولا أرض ولا مكان ولا ليل ولا نهار ولا شمس ولا قمر (2).

6\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : له معنى الربوبيّه إذ لا مربوب وحقيقه الإلهيه إذ لا مألوه ومعنى العالم إذ لا معلوم ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع ليس منذ خلق استحقّ معنى الخالق ، ولا باحداثة البرايا استفاد معنى البارئيه. (3) (4)

دسته چهارم : روایاتی که فاعلیت خداوند متعال را از فاعلیت سایرین متمایز و متفاوت معرفی می کند که قسمتی از آنها در بحث فاعلیت حقّ تعالی \_ ثمره دوّم نظریه تشکیک در وجود \_ نقل شد و اکنون چند نمونه را ذکر می نمائیم :

1\_ عن امیرالمؤمنین علیه السلام : کلّ صانع شیء فمن شیء صنع والله لا من شیء صنع ما خلق. (5)

ص: 242

1- البحار : 57 ، 85 .

2- همان : 15 ، 23 .

3- التوحید : 38 .

4- این روایت شریف می فرماید مخلوقی نبود ولی معنای خالقیت برای حق تعالی ثابت بود پس مخلوق قدیم و ازلی نمی باشد و در پایان می فرماید این چنین نیست که به سبب إحداث و ایجاد برایا معنای باری بر او صادق باشد بلکه معنای باریت مطلقاً بر او ثابت است ، از این امر استفاده می شود که مراد از کلمه حدوث واحداث همان معنای عرفی و عقلائی است یعنی وجود پس از عدم نه آن معنایی که فلاسفه می گویند یعنی حدوث ذاتی که توضیحش گذشت . چنانکه در روایتی دیگر نیز از حدوث ، معنای عرفی آن اراده شده عن امیرالمؤمنین علیه السلام فی وصفه تعالی « لا یقال له کان بعد أن لم یکن فتجری علیه الصفات المحدثات » نهج البلاغه : خطبه 185 . خداوند چنین نیست که حادث و پس از نیستی باشد و الاّ می بایست صفات محدثات را دارا می بود . این روایت نیز دلالت دارد که حدوث از نظر امام علیه السلام به معنای وجود پس از عدم می باشد .

5- البحار : 4 ، 269 \_ 270 .

2\_ عن الإمام السَّجَّاد عليه السلام : أنت الله لا إله إلا أنت ، أنشأت الأشياء من غير سنخ ، وصورتها ما صورت من غير مثال ، وابتدأت المبتدعات بلا احتذاء ... أنت الذى ابتداء و اخترع واستحدث ، وابتداءً وأحسن صنْع ما صنع .(1)

3\_ عنه عليه السلام : مخرج الموجود من العدم والسابق الأزليّه بالقدم .(2)

4\_ عن النبي صلى الله عليه وآله : يا من خلق الأشياء من العدم .(3)

5\_ عن اميرالمؤمنين عليه السلام : خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشوره مشير ولا معونه معين فتم خلقه بأمره .(4)

6\_ الذى ابتدع الخلق على غير مثال امثله ولا مقدار احتذى عليه من خالق معبود كان قبله .(5)

در این مقام ذکر کلام بعضی از محققین مناسب می باشد : « متکلم نمی گوید خداوند هستی را از نیستی به وجود آورد تا فیلسوف اشکال کند ، هذا تناقض ، بلکه متکلم می گوید : خداوند جهان هستی را ابداع کرده ، یعنی بدون سابقه وجود ، جهان را به وجود آورد ، مانند اینکه در تاریکی چراغی روشن کنیم ، خداوند در ایجاد عالم نیاز به ماده ندارد ، که عمل خلقت را روی ماده انجام دهد ، چنانچه فعالیت های روانی ما احتیاج به انگیزه دارد و لیکن از ماده بی نیاز است » .(6)

حاصل آنکه مراد روایات که می فرماید « خلق الأشياء من العدم » یا « لا من شىء خلق ما صنع » این است که همه ممکنات مسبوق به عدمند مانند انسان(7) نه آنکه اشیاء

ص: 243

1- . الصحيفه السجادية : 211 ، الاقبال : 350 .

2- البحار : 91 ، 158 .

3- همان : 91 ، 394 . دعای جوشن کبیر .

4- نهج البلاغه : خطبه : 155 .

5- همان : خطبه : 91 .

6- تفسير مثنوی ، 2 ، 432\_ 433 استاد محمّد تقی جعفری .

7- « هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا » . انسان : 1 .

از عدم ناشی شده اند تا گفته شود این امر غیر معقول است ، تمام غرض روایات این است که نفی هر گونه قدمت از ما سوی الله نماید و امر خلقت را بدون هیچ گونه پیش زمینه معرفی کنند تا وحدانیت ذات حق تعالی اثبات گردد .

بنابراین آفرینش ممکنات پس از آنکه معدوم بوده اند نه اجتماع متناقضین است زیرا که وجود و عدم در موضوع واحد جمع نشده اند و نه عدم ، منشأ وجود گردیده ، زیرا عدم عبارتست از نیستی محض ، و هیچ گاه منشأ وجود نمی گردد بلکه سبب پدید آمدن ممکنات جعل جاعل و اعمال قدرت حضرت حق می باشد .

دسته پنجم : روایاتی که می فرماید فناء و زوال اشیاء دلیل بر ابتداء و نقطه شروع داشتن آنهاست .

عن الإمام الرضا عليه السلام :

« هو المفنى لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها وليس فناء الدنيا بعد ابتدائها بأعجب من انشائها واختراعها » . (1)

عنه عليه السلام :

« ... أجمع المسلمون على أنّ ما سوى الله فانٍ وما سوى الله فعل الله » . (2)

عن الإمام الرضا عليه السلام :

« ... وبوجهك الباقي بعد فناء كل شيء » . (3)

فناء و زوال عالم در روایات متعددی وارد شده که دلالت می کند عالم نقطه آغاز و پیدایش داشته و مسبوق به عدم بوده است .

بعضی از معاصرین برهان فناء را این گونه بیان می کند :

انّ الاصول العلميه أثبتت نفاذ الطاقات الموجوده في الكون باستمرار

ص: 244

---

1- . البحار : 4 ، 255 .

2- همان : 10 ، 344 .

3- التهذيب : 3 ، 95 .

و توجهها إلى درجه تطفئمعها شعله الحياه وتنتهى بسببه فعالياتها ونشاطاتها وهذا ( نفاذ الطاقات وانتهاءها ) يدلّ على وصف الوجود والتحقق للمادّه ليس أمراً ذاتياً لها ، إذ لو كان الوجود والتحقق أمراً ذاتياً لها لزم أن لا يفارقها أولاً وأبداً ، فنفاذها وزوال هذا الوصف عنها خير دليل على أنّ الوجود أمر عرضي للمادّه غير نابع من صميم ذاتها ويلزم من ذلك أن يكون لوجودها بدايه ، لأنّ لازم عدم البدايه كون هذا الوصف أمراً ذاتياً لها كما هو شأن كلّ ذاتي ، ولو كان ذاتياً لها لوجب أن لا يكون لها نهايه مع أنّ العلم أثبت لها هذه النهايه (1).

بيان دیگری که می توان برای این وجه گفت این است که : قول به علیت فلسفی و عدم انفکاک علت تامه از معلول خود مستلزم عدم فنا و ابدیت عالم می گردد و هر گونه فنايي در عالم مستحيل می شود زیرا از نظر فلسفی انتفاء معلول بدون انتفاء علت تامه محال است این بدان معناست که انتفاء شیئی از اجزاء عالم در سلسله طولیه مساوی با انتفاء وجود حضرت حق متعال می باشد . و این امر محال است . پس بر مشرب فلاسفه چاره ای نیست جز آنکه اصول عالم باید ازلاً وابتدا با خداوند باشند و اگر بخواهد این اصول زایل شود معنای آن فناي ذات اقدس متعال است چون معلول فانی نمی شود مگر به فناي علت تامه اش .

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید :

« ... علی أنّ لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالی بانتفاء شیء من هذه الأشياء فی سلسله الطولیه لاستحاله انتفاء المعلول بدون انتفاء علته » (2).

اگر به آیات و روایات مراجعه شود مشاهده می گردد که قدرت حق تعالی بر اِفاء عالم و اِعدام مخلوقات از مسلّمات می باشد .

ص: 245

---

1- الالهيات : سبحانی 1 ، 73\_74 .

2- محاضرات : 2 ، 42 .

دستۀ ششم : حدوث اراده و مشیت .

روایات متعددی دلالت می کند بر اینکه اراده و مشیت حق تعالی از صفات فعل است و مسبوق به عدم می باشد .

عن الإمام الرضا علیه السلام :

« المشیه والاراده من صفات الفعل ، فمن زعم انّ الله تعالى لم يزل مریداً شائئاً فليس بموحّد » . (1)

مرحوم علامه مجلسی رحمه الله در بیان روایت می نویسد :

« لعلّ الشّرك باعتبار أنّه إذا كانت الاراده والمشیه ازلیّین ، فالمراد والمشیئ أيضاً یكونان ازلیّین ، ولا یعقل التأثير فی القديم ، فیکون الها ثانیاً أو أنّهما لَمَّا لم یكونا عین الذات ، فکونهما دائماً معه سبحانه یوجب الهین آخرین ویؤید الأوّل ما رواه التوحید عن عاصم بن حمید عن أبی عبد الله علیه السلام قال : قلت له : لم یزل الله مریداً ؟ فقال : ( انّ المرید لا یكون إلاّ لمراد معه بل لم یزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد ) » . (2)

مرحوم آیه الله خوئی رحمه الله می فرماید :

« انّ قوله علیه السلام فی الصحیحہ المتقدّمه « انّ المرید لا یكون إلاّ المراد معه » اشاره إلى أنّ الاراده الالهیه لو كانت ذاتیه لزم قدم العالم وهو باطل ، ویؤید هذا روايه الجعفری عن الرضا علیه السلام « فمن زعم انّ الله لم یزل مریداً شائئاً فليس بموحّد » فأنّه صریح فی أنّ ارادته لیست عین ذاته کالعلم والقدرة والحیاه » . (3)

هنگامی که به برهان عقلی و روایات متعدده اثبات شد که اراده و مشیت حق تعالی

ص: 246

1- التوحید : 338 .

2- البحار : 54 ، 37\_38 .

3- المحاضرات : 2 ، 39 .

از صفات فعل است ( چنانکه سلب آن دو از خداوند در ازل صحیح است ) و مسبوق به عدمند نتیجه ای که حاصل می شود این است که ممکنات و مخلوقات نیز حادث و مسبوق به عدمند زیرا در آیات کرارا وارد شده که فاعلیت حق تعالی به مشیت می باشد .

دسته هفتم : روایاتی که برای مسبوقیت عالم بر عدم محض برهان عقلی اقامه می نماید در روایات چهار برهان بر این امر اقامه شده است :

### **برهان اول : استلزام تعدد قدماء عن الإمام الباقر علیه السلام :**

انّ الله تعالی كان ولا شیء غیره وكان عزیزاً ولا أحد كان قبل عزّه وذلك قوله « سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ » وكان الخالق قبل المخلوق ولو كان اول ما خلق من خلقه ، الشیء من الشیء إذا لم یکن له انقطاع أبدا ولم یزل الله اذا معه شیء لیس هو یتقدّمه ولکنه كان إذ لا شیء غیره وخلق الشیء الذی جمیع الأشياء منه وهو الماء الذی خلق الأشياء منه . (1)

در صدر و ذیل روایت نفی هر گونه شیء قدیم \_ چه در عرض و چه در طول حق تعالی \_ را می نماید . می فرماید : ( انّ الله تعالی كان ولا شیء غیره ) ( ولکنه كان إذ لا شیء غیره ) .

توضیح برهان : اگر شیء دیگری غیر از ذات حق تعالی \_ چه در طول و چه در عرض \_ قدیم و ازلی در نظر گرفته شود لازم می آید که آن شیء ازلاً همراه ذات پروردگار باشد و خداوند متعال پدید آورنده آن نباشد و در نتیجه آن شیء واجب الوجود خواهد بود که این امر همان تعدد قدماست که با ادله توحید منافات دارد بنابراین ، پدید آورنده بودن خدای متعال در فرضی است که اشیاء ازلی نباشند و این خود نفی هرگونه قدیم طولی می نماید در روایت دیگری امام علیه السلام برهان مذکور را

ص: 247



متذکر می شود و با تعبیر دیگری هر گونه قدیم را نفی می نماید :

عنه عليه السلام :

« انّ الله تبارک و تعالی لم یزل عالماً قدیماً خلق الأشياء لا من شیء و من زعم انّ الله تعالی خلق الأشياء من شیء فقد كفر لانه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قدیماً معه فی ازلیته و هویته كان ذلك الشيء ازیلاً بل خلق الله تعالی الأشياء کلها لا من شیء » . (1)

عن الإمام الرضا علیه السلام :

« بطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شیء و ذلك انه لو كان معه شیء فی بقائه لم یجز ان یكون خالقاً له لانه لم یزل معه ، فكيف یكون خالقاً لمن لم یزل معه » . (2)

معقول نیست شیء قدیم و ازلی \_ چه در طول و چه در عرض ذات حق \_ مخلوق باشد زیرا او نیز مانند باری تعالی قدیم و بدون احتیاج به مبدع می گردد .

### برهان دوم : انتفاء صفات قدیم در عالم

روی الطبرسی من سؤال الزندیق الذی سأل ابا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیره انه قال الزندیق : من ای شیء خلق الله الأشياء ؟

قال علیه السلام : لا من شیء ، فقال : كيف یجیء من لا شیء شیء ؟

قال علیه السلام :

انّ الأشياء لا تخلو اما ان تكون خلقت من شیء او من غیر شیء فان

كانت خلقت من شیء كان معه ، فانّ ذلك الشيء قدیم ، والقدیم لا یكون حدیثاً ولا یفنی ولا یتغیّر ولا یخلو ذلك الشيء من ان یكون  
جوهرأ

ص: 248

1- البحار : 5 ، 230 .

2- . الكافی : 1 ، 120 .

واحداً ولونا واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفه والجواهر الكثيره في هذا العالم من ضروب شىء؟ (1)

بیان برهان: اگر خداوند متعال، عالم را از ماده ازلی آفریده باشد پس عالم باید به تبع آن، صفات قدیم (2) را دارا باشد یعنی بساطت، عدم تغییر و عدم فناء و زوال در آن یافت شود و در نتیجه، عالم می بایست از جوهری واحد و بسیط و بدون تغییر و دارای یک رنگ تشکیل شده باشد، و حال آنکه روشن است که عالم از الوان مختلفه و اجزاء متغیره و جواهر متکثره سامان یافته. این امور منافات با خلقت ممکنات، از ماده ازلی دارند.

دلیل مذکور را می توان با بیانی دیگر بر محلّ بحث تطبیق داد:

توضیح: اگر عالم قدیم \_ چه در طول و چه در عرض خداوند \_ باشد می بایست صفات قدیم را دارا باشد یعنی عدم تغییر و بساطت و عدم زوال و فناء در آن یافت شود.

بنابراین از تحقق تغییر و ترکب و زوال در سراسر اجزاء عالم نتیجه می گیریم که قدمت و ازلیت در آن منتفی است زیرا که امور مذکور، دلیل بر تاثیر مؤثر در نظام عالم است و این خلف قدمت می باشد.

به بیان دیگر: از نظر فلاسفه معلول، وجود نازل علت است بنابراین اگر عالم، معلول حق تعالی به نحو فلسفی می بود، می بایست صفات خداوند را به طور نازل دارا باشد یعنی باید عدم تغییر و عدم ترکب و عدم فناء را به گونه ای رقیق واجد باشد و حال آنکه ما به وضوح تغییر و ترکب و زوال را در ذات و حقیقت همه اجزاء عالم به طور قوی و شدید مشاهده می کنیم، پس عالم وجود نازل حق تعالی نیست و در طول او قدیم و ازلی نمی باشد بلکه حادث و مسبوق به عدم است.

ص: 249

---

1- البحار: 10، 166.

2- «القدیم هو الذی یکون علی حاله واحده لا یتغیر، ولا یتحیل، ولا یحدث له حال، وذلک لیس یوجد موجود هذا شأنه إلاّ الله الواحد الأحد». شرح المصطلحات الفلسفیه: 280.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که خطاب به قائلین به قدم عالم فرمود :

« فهذا الذي نشاهده من الأشياء بعضها إلى بعض مفتقرٌ لأنه لا قوام للبعض إلا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلى بعض وإلا لم يتسق ولم يستحکم و كذلك سائر ما نرى قال : فإذا كان هذا المحتاج بعضه إلى بعض لقوته وتمامه هو القديم فأخبروني أن لو كان محدثاً كيف كان يكون ! وماذا كانت تكون صفته ؟ قال : فصمتوا و علموا أنهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلا وهي موجودة في هذا الذي زعموا أنه قديم » . (1)

### برهان سوم : تنافی ازلیت با فعل

عن أميرالمؤمنين عليه السلام :

« ... يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا نداء يسمع وإنما كلامه فعل منه أنشأه ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا ولو كان قديماً لكان الهاً ثانياً » . (2)

در این روایت شریف کلام خداوند متعال ، فعل او معرفی شده و روشن است که فعل در طول فاعل است و امام علیه السلام با اینکه فعل حق تعالی در طول اوست می فرماید اگر آن ، حادث و مسبوق به عدم نباشد ، اله ثانی شمرده می شود که این امر با ادله توحید سازگار نیست .

این روایت شامل بحث علیت فلسفی می شود زیرا ازلیتِ فعل حق تعالی که در طول اوست را نفی می نماید .

امام علیه السلام می فرماید « إنما كلامه فعل منه » و قانون در فعل هم این است که : « انشأه

ص: 250

1- بحار الأنوار ، ج 9 ، ص 262 .

2- بحار : 3 ، 254 \_ 255 .

ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا» و از جانبی می دانیم که تمام ممکنات فعل خداست (1) پس عالم هم مانند کلامش می بایست مسبوق به عدم باشد .

به عبارت دیگر: فعل به معنای آن حدثی است که از فاعل سر می زند در حالی که معدوم بوده و اگر فرض کنیم قدیم و ازلی است دیگر بر آن، فعل صادق نیست بلکه حقیقتی ازلی خواهد بود .

عن الإمام الرضا عليه السلام :

ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً. (2)

این گونه روایات به دلالت اقتضاء: اعلام می کنند که رابطه علیت و تفسیر فعل بر اساس نظریه علیت تصویری نادرست می باشد، زیرا اگر تفسیر فعل بر مسلک علیت صحیح بود هیچ گونه تنافی بین فعل و ازلیت پدید نمی آمد .

وجه عدم تصویر معالیل فلسفی بعنوان فعل الله این است که در صورتی که عالم معلول فلسفی خداوند باشد، با توجه به مسأله سنخیت بین علت و معلول باید گفت عالم از ملحقات ذات حق تعالی است نه فعل او، و مخلوقات مترشح از ذاتند و وجود نازل و رقیق علت بشمار می آیند و لازمه اش این است که معالیل می بایست خصوصیات علت را به طور نازل دارا باشند یعنی صفات ثبوتیه حق تعالی مانند علم و حیات و قدرت ذاتی، و نیز صفات سلبيه را به طور نازل، واجد باشند و این امر بطلانش ضروری است .

### برهان چهارم: حدوث جزء دلیل بر حدوث کل

عن الإمام الرضا عليه السلام :

أنّه دخل عليه رجل فقال له : يابن رسول الله ما الدليل على حدوث العالم

ص: 251

1- عن الإمام الرضا عليه السلام: «ما سوى الله فعل الله». البحار: 10، 344.

2- الكافي: 1، 105، ح 3.

فقال : أنت لم تكن ثم كنت وقد علمت أنك لم تكوّن نفسك ولا كوّنك من هو مثلك .(1)

سائل از امام علیه السلام می پرسد دلیل اینکه عالم قدیم و ازلی نیست و وجودش پس از عدم است چیست ؟ به عبارت دیگر : دلیل بر اینکه عالم دارای صانع است چیست ؟

امام علیه السلام می فرماید : دلیل اینکه وجود عالم پس از عدم است و دارای صانع است این است که هرگاه به نفس خودت التفات کنی ، می یابی که در یک برهه ای معدوم بودی سپس موجود شدی .

از جانبی روشن است که تو صانع خودت نیستی و نیز معقول نیست که صانع تو ، شخصی مانند خودت باشد \_ زیرا در آن صورت او نیز محتاج به علت خارج از ذات خود است که مجدداً سؤال بر می گردد که علت او کیست ؟ که در نهایت به تسلسل یا دور

منجر می شود \_ نتیجه آنکه عقل حکم می کند باید صانعی داشته باشی که مانند تو نیست .

در روایت دیگری امام علیه السلام برهان مذکور را با بیان دیگری اقامه می نماید :

عن هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب أبي شاعر الديصاني حين قال : ما الدليل على أنّ لك صناعاً ؟

فقال عليه السلام :

« وجدت نفسي لا تخلو من احدى جهتين ، اما أن اكون صنعتها أنا ، فلا أخلو من أحد معينين : أمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة ، أو صنعتها وكانت معدومه ، فان كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومه فأنك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً ، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صناعاً وهو الله ربّ العالمين .(2)

تقریب استدلال : سائل در روایت اول سئوالش از حدوث عالم است ولی امام علیه السلام

ص: 252

1- البحار : 3 ، 36 .

2- همان : 3 ، 50 .

وجود پس از عدم انسان را دلیل بر حدوث جمیع اجزاء عالم قرار می دهد در این برهان ، مقدمه ای محذوف است که به جهت وضوح بیان نشده است .

توضیح : هنگامی که ما نفس خود را موجود پس از عدم می یابیم ، عقل حکم می کند که جمیع اجزاء عالم اینچنین می باشد زیرا انسان با سایر اجزاء عالم در بسیاری از صفات و خصوصیات مشترک است مانند ترگب ، تغییر ، زیادی صفات بر ذات ، فقر و نیاز ...

از جانبی روشن است که « حکم الأمثال فیما یجوز وفیما لا یجوز واحد » پس به حکم استدلال مذکور در روایت جمیع اجزاء عالم ، موجود پس از عدم می باشند .

## 7\_ روایات مورد استناد فلاسفه برای قدم زمانی

بعضی از روایات را فلاسفه ، دلیل برای قدم زمانی عالم قرارداده اند مانند « یا قدیم الاحسان » (1) « یا قدیم الفضل » (2) « یا دائم الفضل علی البریه » (3).

جواب اولاً : فقرات مذکور ظهور در قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم ندارد زیرا احتمال دارد مراد از قدیم الاحسان ، قدمت احسان حق تعالی پس از آفرینش عالم باشد خصوصاً در فقره سوم که می فرماید « دائم الفضل علی البریه » یعنی پس از آفرینش بریه ، فضل و کرمش بر آنان دائمی بوده و هست .

به عبارت دیگر : از آغاز آفرینش عالم میلیاردها سال گذشته است و در این سالیان متمادی پیوسته بر مخلوقاتش فضل و احسان نموده ، پس با حدوث حقیقی عالم نیز عنوان قدیم الاحسان بر حق تعالی صادق است و با احتمال معنای مذکور ، ظهوری برای این روایات در قدم زمانی عالم باقی نمی ماند .

ثانیاً : بر فرض ظهور روایات مذکور در قدم زمانی ، می گوئیم در علم اصول ثابت شده که هرگاه ظهور با نصّ تعارض نماید ، نصّ مقدم است و در گذشته روایات

ص: 253

1- البحار : 95 ، 297 .

2- همان : 91 ، 388 .

3- مصباح الکفعمی : 647 .

صریحاً فراوانی را نقل کردیم که به وضوح دلالت بر آفرینش عالم پس از عدم می کند که مسلماً آن نصوص مقدّم بر ظهور می باشد خصوصاً با وجود ادله عقلیه ای که در روایات بیان شده دیگر جای تردیدی باقی نمی گذارد .

### ثمره پنجم : جبر در افعال انسان

ثمره پنجم : جبر در افعال انسان(1)

اگر نظریه علیت فلسفی در خالق تعالی و مخلوق پذیرفته شود و حق تعالی علیه العلیل و ممکنات معالیل او شمرده شوند لازمه اش مجبور بودن انسان در افعال خود می باشد و باید اختیار و سلطه بر فعل و ترک را از انسان منتفی دانست که این امر خلاف بدهت عقل و معارض با وجدان جمیع عقلاء است ، زیرا هر عاقلی به وضوح از درون ، قدرت خویش را بر فعل و ترک می یابد .

و در صورت تن دادن به جبر ، دیگر ثواب و عقاب الهی معنای معقولی نخواهد داشت چون هیچ وجه عقلانی برای عقاب کسی که مجبور در معصیت است متصور نیست .

ابن سینا چگونگی مجبور بودن انسان را بنابر نظریه علیت توضیح می دهد :

« جميع الأحوال الأرضية منوطه بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محاله امور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن عليه وسبب حادث وينتهي ذلك إلى الحركة ومن الحركات إلى الحركة المستديرة ، فقد فرغ من ايضاح هذا ، فاختياراتنا أيضاً تابعه للحركات السماوية والحركات والسكونات الأرضية المتوافقه على أطراد متسق يكون دواعي إلى القصد وبواعث عليه ، ويكون هذا هو القدر الذي أوجبه القضاء ، والقضاء هو العقل الأول الإلهي الواحد على الكل الذي منه يتشعب المقدرات » .(2)

ص: 254

1- « عن الإمام الصادق عليه السلام : من قال بالجبر فقد ظلم الله - تعالی ... سأله عليه السلام فضل بن الحسن بن سهل ، الخلق مجبورون ؟ قال : الله أعدل من أن يُجبر ويعذب » . بحار : 75 ، 354 .

2- الشفاء الطبيعيات : 1 ، 196 .

حاصل گفتار مذکور این است که اراده انسان منوط به حرکات آسمانی است زیرا اراده ما در سلسله معالیل قرارگرفته و علت و سبب خارجی دارد و علت آن حرکات آسمانی و سکون و حرکات زمینی می باشد و آن علل خارجی موجب قصد و داعی در نفس ما می گردند و همین امر را قضاء الهی می نامند .

پس انسان ، خود ، سبب فعل خویش نیست بلکه امور سماوی و ارضی موجب قصد و انگیزه انجام فعل می گردند .

و لذا در حقیقت ریشه جمیع افعال انسان اسباب خارجی هستند و او به جهت آن علل سماوی و ارضی ، مجبور است که اعمالی را انجام دهد . و روشن است که آن امور خارجی بنابر نظریه علیت فلسفی ، معلول حق تعالی هستند پس افعال انسان نیز با واسطه ، معلول خداوند می گردد که این همان قول به جبر است .

در موضع دیگر می گوید :

« فکلّ اراده لنا فلها علّه ، وعلّه تلک الاراده لیست اراده متسلسله فی ذلک الی غیر النهایه بل امور تعرض من خارج ارضیه و سماویه والأرضیه تنتهی الی سماویه واجتماع ذلک کله یوجب الاراده » . (1)

علت اراده انسان امور ارضی و سماوی است ، و امور ارضی هم به سماوی منتهی می شود و اجتماع همه علل سماوی و ارضی سبب ایجاد اراده در نفس انسان می گردد . و روشن است که بنابر نظریه علیت فلسفی ، علت همه علل ارضی و سماوی حق تعالی است قهرا علت تحقق افعال بشر ، در نهایت به حق تعالی ختم می شود و این به معنای مجبور بودن انسان در افعالش می باشد .

حال نظریه تشکیک در وجود که مورد بحث است مبتنی بر علیت فلسفی است که لازمه آن جبر در افعال انسان می باشد .

ص: 255



ملاً صدرا به این امر اذعان دارد می گوید :

« و ههنا دقیقه لأهل الاعتبار وهى أنّ السعداء حيث كانوا فى الدنيا مجبورين على طاعة الحقّ وامثال اوامر الله ورسوله \_ ما كان لمؤمن ولا مؤمنه إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيره من أمرهم \_ » . (1)\_ (2)

او در موضعی دیگر می گوید :

« فرق بين فعل طبيعت و فعل انسان در این است كه نفس ، شعور به اغراض و دواعيش دارد ولى طبيعت شعور به اغراض و دواعيش ندارد وگر نه هر دو در افعالشان مجبورند » .

« أنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرّه فى أفعالها وحركاتها ، لأنّ أفعالها وحركاتها تسخيريه كفعل الطبيعه وحركاتها لأنّها لا تتحقق ولا- توجد إلا- بحسب أغراض ودواع خارجيه ، فالنفس مدّا كالطبيعه مسخره فى الأفعال والحركات لكن الفرق بينهما أنّ النفس شاعره بأغراضها ودواعيها ، والطبيعه لا تشعر بالدواعى ، والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصحّ بالحقيقه إلاّ فى واجب الوجود وحده ، وغيره من المختارين لا يكونون إلاّ مضطّرّين فى صورهم المختارين » . (3)\_ (4)

ص: 256

1- مجموعه رسائل صدر المتألهين : 255 ، مفاتيح الغيب : 642 .

2- قضاء در آيه شريفه به معنای قضاء تشريعى است نه تكوينى ولذا آيه شريفه هيچ گونه دلالتى بر اجبار مؤمنان بر اطاعت خدا و رسول صلى الله عليه وآله ندارد .

3- اسفار : 6 ، 312 .

4- مرحوم آيه الله خوئى رحمه الله مى فرمايد : « أنّ ما ذكر من الضابط للفعل الاختيارى وهو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور وحيث أنّه تعالى عالم بالنظام الأصلح ، فالصادر منه فعل اختيارى لا يرجع إلى معنى محصّل بداهه أنّ علم العله بالمعلول وشعورها به لا- يوجب تفاوتاً فى واقع العليه وتأثيرها ، فانّ العله سواء أكانت شاعره أم كانت غير شاعره فتأثيرها فى معلولها بنحو الحتم والوجوب . ومجرد الشعور والعلم بذلك لا- يوجب التغيير فى تأثيرها والأمر بيدها ، وإلاّ- لزم الخلف فما قيل من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأوّل غير شاعر وملتفت إلى فعله دون الثانى ، فلاجل ذلك قالوا أنّ ما صدر من الأوّل غير اختيارى و ما صدر من الثانى اختيارى لا واقع موضوعى له أصلاً لما عرفت من أنّ مجرد العلم والالتفات لا يوجبان التغيير فى واقع العليه بعد فرض أنّ نسبه الفعل إلى كليهما على حدّ نسبه المعلول إلى العله التامه » . محاضرات : 2 ، 42 .

علامه طباطبائی می نویسد :

« انّ جميع الحوادث الخارجيه ومنه أفعالنا الاختياريه واجبه الحصول في الخارج واقعه فيها على صفه الضروره ... كانت سلسله منتظمه يستوعبها الوجوب لا- يتعدى حلقه من حلقاتها موضعها ولا- تتبدّل من غيرها وكان الجميع واجبا من اول يوم سواء في ذلك ما وقع في الماضي وما لم يقع بعد » . (1)

و نیز می گوید :

« فإذا فرض وجود الشيء كان متصفا بالضروره ما دام موجودا ، وهذه الضروره إنّما اكتسبها من ناحيه العله ، فإذا أخذنا دار الوجود بأجمعها كانت كسلسله مؤلّفه من حلقات مترتبه متواليه كلّها واجبه الوجود ، ولا موقع لأمر ممكن الوجود في هذه السلسله » . (2)

ملاً صدرا می نویسد :

« انّ نسبه اراده الانسان إلى مشيئه الله كنسبه ادراك الحواس إلى ادراك العقل ... ونسبه مصادر أفاعيلها من الأبدان والأعضاء كنسبه الجوارح إلى القلب الذي هو امير الجوارح » . (3)

در هر حال ، فلاسفه اراده و مشيت انسان را در سلسله علل و معاليل منتهى به اراده و مشيت حق تعالى می دانند و اراده و مشيت خداوند متعال را از صفات ذات و عين علم

ص: 257

---

1- الميزان : 18 ، 192 .

2- الميزان : 1 ، 108 .

3- تفسير القرآن الكريم صدرا : 2 ، 232 .

محاسبه می کنند پس هر آنچه که انسان انجام می دهد به اراده و مشیت حق تعالی که عین علم اوست می باشد بنابراین برای انسان گریزی نیست جز آنکه باید همان فعل مخصوص را انجام دهد و گر نه لازم می آید که علم حق تعالی مطابق با واقع نباشد و این همان قول به جبر و ابطال ثواب و عقاب می باشد که مخالف بدهت عقل و منافی با وجدان جمیع عقلاست .

او می گوید :

« ليس من شرط كون الذات مریدا وقادرا امکان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانی فی الوقت الفلانی فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً ولاستحاله خروجه من طرفی التقيض مع أن الله مرید له وقادر عليه فظهر وتبين ان امکان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً عليه أو مراداً وظهر أن مدار القادريه على كون المشيه سبباً لصدور الفعل أو الترك وأن القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشيه وجوباً ذاتياً أو غيرياً وامتنعت اللامشيه امتناعاً ذاتياً أو غيرياً » . (1)

### ثمره ششم : تغيير معنای توحيد افعالی

توحيد افعالی از منظر کتاب و سنت این است که حق تعالی در افعالی مانند خلق (2) ، رزق (3) ، أمر (4) ، حکم (5) ، ربوبیت (6) ، مالکیت ، و سلطنت (7) ، نفع و ضرر (8) ،

ص: 258

1- اسفار : 6 ، 318 .

2- « هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ » . الفاطر : 3 .

3- « قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ » . سبأ : 24 .

4- « أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ » . الأعراف : 54 .

5- « مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا » . الكهف : 26 .

6- « قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَبْغَىٰ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ » . الانعام : 164 .

7- « وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ » . الإسراء : 111 .

8- « قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ » . الأعراف : 188 .

عبادت(1)، متفرد است و هیچ گونه شریکی ندارد .

اما توحید افعالی بر مبنای علیّت و تشکیک در وجود این است که همه افعال اختیاری بشر - حتی قبایح - مستند به حق تعالی - علّه العلل - است زیرا تمام امور در سلسله علل و معالیل به علّه العلل منتهی می شود پس علل امکانی ، وسایط و معدّات فیض اویند .

ملا صدرا می گوید :

« لا- مؤثر فی الوجود إلا- الواجب وإثما ينسب العلیّه والتأثیر إلى ما سواه من المبادئ العقلیّه والنفسیّه والطبیعیّه من أجل أنّها شرائط ومعدّات لفیض الواحد الحقّ وتکثرات لجهات وجوده » .(2)

بعضی از معاصران می گوید :

« با توجه به تعلقی بودن وجود معلول ، توحید افعالی تبیین روشن تر و صحیح تری می یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضه وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست » .(3)

### ثمره هفتم : اثبات وحدت و انتفاء توحید

توحید ذاتی در نزد کتاب و سنت و عقل به معنای یگانگی ذات حق تعالی می باشد که در هیچ جهتی شباهت به مخلوقات ندارد یعنی بی همتاست و موجودی همسان و عدیل او نمی باشد .

همان گونه که در ممکنات ، شبیه و نظیر ندارد ، همچنین وجود واجب دیگری که عدیل ذات حق تعالی باشد نیز مستحیل است .

بنابراین از منظر عقل و قرآن و سنت ، هیچ شیئی قابل مقایسه با ذات حق تعالی

ص: 259

---

1- « وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَأِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ » . التوبه : 31 .

2- اسفار : 1 ، 85 .

3- آموزش فلسفه : 2 ، 363 .

نیست و قابلیت قرار گرفتن در طول یا در عرض ذات خداوند را ندارد و او حقیقتی است مابین با همه اشیاء و از جهت ذات و صفت متفرد می باشد. (1)

اما بنا بر نظریه تشکیک در وجود، ذات خالق تعالی و ممکنات در حقیقت وجود مشترکند و آن حقیقت، امری واحد است که از مرتبه اعلا- واجب- تا مرتبه نازل- ممکنات که در طول واجبند- را فراگرفته است پس خالق تعالی و مخلوق در حقیقت و ذات مشترک می شوند که این همان انتفاء توحید ذاتی است.

سبزواری می گوید: ( وجود، اصلی است و نوری است که اوصافش را شنیدی و واحد است به وحدت حقه نه وحدت عددیه و مراتب متفاوتی دارد « انوار بعضها فوق بعض مختلفه فی الشده والضعف » مثل انسان واحد که مراتب متفاوتی داشته باشد و مقاماتش متفاوت باشد ... پس در حقیقت، وجود مرتبه تامّ و شدید « علّت » و مرتبه ضعیف « معلول »، و در دار واقع، غیر وجود و سنخ نور « دیّاری » نیست، ذات علّت « وجود » و علّیت نیز « وجود » و معلول « وجود »). (2)

### نهمه هشتم: وحدت عددی حق تعالی

در نزد عقل و نقل اثبات شده که وحدت ذات حق تعالی، وحدت عددی نیست کما اینکه این قضیه مورد قبول قائلین تشکیک در وجود نیز می باشد. (3)

ولی نظریه تشکیک در وجود مستلزم این است که وحدت خالق تعالی، از قبیل وحدت عددی محاسبه شود. چنانکه بعضی از معاصران این امر را متذکر شده « بالأخره مسأله تشکیک سر از وحدت عددی بودن حق در می آورده و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیه جدا نیست ». (4)

ص: 260

---

1- مراجعه نمائید به بحث ادله عقلی و نقلی قاعده تباین.

2- اسرار الحکم: 95\_96.

3- مجموعه آثار استاد مطهری: 6، 881.

4- توحید علمی و عینی: 213.

توضیح: وحدت عددی به این معناست که هرگاه شیئی را اول، و شیء دیگری را ثانی به حساب می آوریم این بدان معناست که بین آن دو شیء، وجه اشتراک و تشابه یافت می شود که آن دو را در طول یکدیگر محاسبه نموده ایم.

اما از منظر قرآن و سنت و عقل (1)، ذات حق تعالی هیچ گونه وجه اشتراک و تشابهی با مخلوقات ندارد و وحدت او وحدت عددی نیست (2) یعنی وحدتش در مقابل اثین نیست زیرا که او بی همتاست و از جمیع مخلوقات و ممکنات تخصّصاً خارج است.

ولذا وحدتش ذاتی است یعنی بلا تشبیه و بلا عدیل و بلا نظیر است و هیچ موجودی در طول یا در عرض او نیست تا وحدتش عددی گردد.

پس معنای اینکه او یکی است، این است که ثانی برای او در نزد عقل مستحیل است.

اما قائلین تشکیک در وجود می گویند: حقیقت وجود در عین اینکه حقیقت واحد و سنخ واحد است دارای مراتب و درجات گوناگون است، مرتبه ای از او غنی و واجب است و مراتب دیگر فقیر و ممکن (3).

این نگرش، بدین معناست که «حق تعالی مرتبه نخست وجود» (4) محاسبه گردد و از جهت طولی سر سلسله ممکنات و در ردیف و عداد مخلوقات قرارگیرد (با توجه به اینکه آنان خالق تعالی و مخلوق را در حقیقت وجود مشترک می دانند و تفاوتشان را به شدت و ضعف قلمداد می نمایند).

در این صورت وحدت ذات حق تعالی، وحدت عددی می گردد زیرا هنگامی که در مرتبه اعلائی وجود قرار گرفت یعنی شماره یکی موجودات تلقی شده سپس در مرتبه بعد مجردات و در مراتب بعدی سایر ممکنات قرارگرفته اند تا نوبت به عالم

ص: 261

---

1- در بحث قاعده تباین ادله عقلی و نقلی عدم مشابهت بین خالق تعالی و مخلوق را توضیح دادیم.

2- «عن الإمام الرضا عليه السلام: أحدٌ لا يتأويل عدد». بحار: 4، 229، «عن أمير المؤمنين عليه السلام: واحد لا بعدد» نهج البلاغه . خطبه: 185.

3- مجموعه آثار استاد مطهری: 5، 219.

4- فرهنگ اصطلاحات ملا صدرا: 169.

طبیعت و مادی می رسد که این همان وحدت عددی است که به عقل و نقل مردود است. اگر چه قائلین به تشکیک در وجود در گفتار وحدت عددی حق تعالی را نفی می کنند ولی این امر لازمه نظریه مذکور می باشد.

### ثمره نهم: تحدید ذات حق تعالی که حاکی از نیاز است

در دلیل عقلی قاعده تباین گفتیم که مراد از اینکه در روایات وارد شده ذات خداوند متعال لا حدّ است، این است که او از سنخ ممکنات نیست زیرا که همه ممکنات دارای کمیّت و از امور مقداری و محدود به یکی از حدود می باشند که این امر دلالت بر نیاز آنان به حدّ زنده و مقدر دارد.

ولی این خصوصیت از ذات حق تعالی منتفی است زیرا که در صورت راه یابی حدّ در ذات پاکش، او نیز محتاج به حدّ زنده و مقدر خواهد بود که این وصف، خلف وجوب وجود و غنای ذاتیش می باشد.

اما قائلین به نظریه تشکیک در وجود، ذات حق تعالی را در مرتبه نخست ممکنات قرار می دهند. (1)

و نهایت فرقی که بین او و ممکنات قائل می شوند این است که می گویند ذات پروردگار نا متناهی و بی پایان است یعنی انتهای و مرزی برایش متصور نیست و نامحدود است ولی مخلوقات نهایت و پایانی برایشان تصور دارد و محدودند.

لازمه توصیف مذکور این است که هرگاه ذات حق تعالی در مرتبه اعلای موجودات مقداری قرارگیرد پس در ردیف و عداد آنها قرارداده شده و از سنخ مقداریات به حساب آمده، در این صورت نیازمند به مقدر است و لا جرم حادث و متأثر است و روشن است که هر شیء مقداری، محدود و متقدر است.

ص: 262

---

1- «ذات حق تعالی که مرتبه نخست وجود است بی نهایت است و او را از هر جهت کمال و تمامیت نا متناهی است و از آن تمام تر و کامل تر تصور نتوان کرد». فرهنگ اصطلاحی ملا صدرا: 169.

و اما اینکه گفته اند برای ذات خداوند نهایت و پایانی متصور نیست اشکال مذکور را دفع نمی کند زیرا عدم نهایت و پایان در نظریه تشکیک موجب نمی شود ذات حق تعالی از مقوله مقدمات خارج شود چون اگر شیئی را در نظر بگیریم که پایان و مرزی نداشته باشد باز هم نیازمند به مقدر و مؤثر خواهد بود ، زیرا شیء مقدماتی محتاج به کسی است که او را از حیث طول و عرض و عمق و حجم ، استمرار و تداوم بخشد چنانکه در اصل تحقق مقدار هم نیازمند به مقدر می باشد .

خلاصه آنکه قرار گرفتن ذات حق تعالی از مقوله مقدمات مستلزم راهیابی تقدیر وحد در اوست و این ، دلیل احتیاج به معطی مقدار است که این امر منافی با عقل و نقل است .

### نهمه دهم : تفکر در کنه ذات الهی

یکی از مسائلی که مورد اتفاق عدلیه می باشد این است که علم خداوند عین ذات است و زائد بر ذات نیست و بر این قضیه دلیل عقلی و نقلی دلالت دارد .

ملا صدرا می گوید :

« فان علمه عین ذاته كما أنه عین وجوده لعدم التغایر بین الذات والوجود فیه تعالی » . (1)

بنابراین اگر کسی در حقیقت و کنه علم تفکر کند و سخن بگوید در واقع ، در حقیقت و کنه ذات حق تعالی تفکر کرده و سخن گفته و مشمول ادله عقلیه و نقلیه ای که دلالت بر نهی از تفکر در ذات نموده می گردد .

ولی قائلین نظریه تشکیک در وجود معتقدند که به برکت این مبنا توانسته اند به حقیقت علم خداوند متعال به اشیاء دست پیدا کنند و آن را ادراک نمایند و این امر ، مستلزم ادراک حقیقت ذات است .

ص: 263



توضیح: مبنای مذکور حق تعالی را علّه العلل و وجود اشدّ و اقوی معرفی می نماید و سایر ممکنات را معلول او می شمارد که وجودات ضعیف و رقیق او می باشند .

هرگاه علّت علم به ذات خود داشته باشد در حقیقت علم به معالیل و لوازم آنها را هم دارا است ملاً صدرا می گوید :

« ثبت و تحقق انّ العلم بالعلّه التامّه أو بجهتها المقتضیه یوجب العلم بالمعلول بل ثبت أنّ العلم بذی السبب لا یحصل إلاّ من جهة العلم بسببه » . (1)

« علم به اشیاء را در مقام اجمال ، علم اجمالی می نامند چنان که علم علّت به معلولات و لوازم معلولات خود به نحو علم اجمالی است ، علم ذات حق به ذات خود عین وجود نظام جملی جهان است و از این جهت علم او به ذات خود علم به کلیات بوده و به واسطه کلیات علم به جزئیات موجودات است و این ما حصل معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است » . (2)

سپس قائلین به تشکیک معتقدند که سنخ آن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ، از مقوله علم حضوری است .

سبزواری می نویسد :

« لأنّ علمه حضوری ذاتی تفصیلی بغیره » . (3)

نتیجه آنکه قائلین تشکیک در وجود مدّعی اند به وسیله این نظریّه ، حقیقت علم خداوند به اشیاء را درک کرده اند و از سویی روشن است که علم حق تعالی ، عین ذات است و نه زائد بر ذات ، پس باید بپذیرند که حقیقت ذات حق تعالی را ادراک کرده اند ،

در حالیکه ادلّه عقلیه و نقلیه دالّه بر نهی از تفکر در ذات مورد پذیرش آنان است .

ص: 264

---

1- اسفار : 6 ، 178 .

2- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاً صدرا : 355 .

3- شرح المنظومه : 3 ، 649 .

ملاً صدرا در ذیل آیه شریفه ( وهو القاهر فوق عباده و عنت الوجوه للحی القیوم ) می گوی د :

( و لیس للمعلول المقهور علیه أن یحیط بعلمه العله له والقاهر علیه ، وإلا لا یقلب المعلول عله والمقهور قاهرا وهو محال ) و یحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد ) ولهذا ورد النهی عن التفکر فی ذات الله لقوله صلی الله علیه و آله « تفکروا فی آلاء الله ولا تتفکروا فی ذات الله » . (1)

### ثمره یازدهم : سربان نقصان مخلوق در خالق تعالی

قائلین نظریه تشکیک در وجود می گویند هر علتی دارای کمالات معلول خویش به نحو اتم و اکمل می باشد و در مورد خالق تعالی نیز همین گونه است . یعنی تمام کمالات مخلوق خود را به نحو اعلی و اشرف دارا می باشد .

علامه طباطبائی می گوید :

« إنَّ الواجب بالذات عله تامه ینتهی إلیه کلّ موجود ممکن بلا- واسطه أو بواسطه أو وسائط بمعنی انّ الحقیقه الواجبه هی العله بعینها وتحقق أيضا انّ کلّ کمال وجودی فی المعلول فعلته فی مقام علیته واجده له بنحو اعلی و اشرف » . (2)

استاد مصباح یزدی می نویسد :

« نظریه صدر المتألهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت واجد همه کمالات مخلوقات می باشد ، علم به ذات خودش عین علم به آنها خواهد بود » . (3)

ص: 265

---

1- اسرار الآیات : 23 \_ 24 .

2- نهاییه الحکمه : 347 .

3- آموزش فلسفه : 2 ، 386 .

حال برای صحّت و سقم لازمه مذکور باید مسأله را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم ، شکی نیست که ( علم و قدرت و حیات ) از صفاتی است که هم برای مخلوق کمال است و هم برای خالق کمال محسوب می گردد .

قائلین نظریه تشکیک می گویند خالق تعالی علم و قدرت و حیات ممکنات را به طور اعلی و اشرف دارا می باشد .

حقیقت سه صفت مذکور در ممکنات این است که مسبوق به عدم است و زائد بر ذات است و فانی و زایل می شود ، به وضوح می بینیم که این سه صفت در انسان این گونه است چنانکه قرآن می فرماید :

« وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا » . (1)

« وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِدُّ إِلَىٰ أَزْدَالِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا » . (2)

حال اگر این سه صفت بخوهد تکامل یابد و به نحو اعلی و اشرف گردد هیچگاه قدیم ، و عین ذات عالم و غیر قابل زوال نمی گردد زیرا در این صورت ، انقلاب حقیقت می شود چون علمی که قدیم و عین ذات عالم و غیر قابل زوال و تغییر باشد دیگر علم ممکن نیست بلکه علم واجب است .

بنابراین آن سه کمال در خالق تعالی که قدیم و عین ذات و غیر قابل زوال و تغییر است همان سه صفت تکامل یافته در مخلوق نیست زیرا حقیقت و نهاد و بنیاد هر کدام با دیگری متفاوت و متباین است .

به عبارت دیگر : حقیقت ممکن ، عجز ، فقر و ضعف است ، (3) کمالات او نیز

ص: 266

1- النحل : 78 .

2- الحجّ : 22 .

3- « فالممكن الفقير بالذات كيف يستغنى بذاته عن الجاعل المقوم له حتى يتقلب الممكن الفقير غنياً » . مفاتيح الغيب : 236 . ملاً صدرا در این کلام ممکن را فقیر بالذات معرفی می کند حال چگونه می توان گفت حق تعالی که غنی بالذات است همان کمالات فقیر بالذات را به نحو اشرف و اعلا دارا است پس همان گونه که فقیر بالذات باغنی بالذات متفاوت و متباین است ، کمالات آن دو نیز متفاوت و متباین خواهد بود .

متناسب با حقیقت اوست در حالی که حق تعالی، عین قدرت، علم، حیات، غناء ذاتی است پس کمالات او می بایست، متناسب با غناء ذاتی او باشد.

هرگاه کمالات ممکن، بخواهد اعلی و اشرف گردد هیچ گاه از وصف امکانی خارج نمی گردد و إلاً انقلاب حقیقت لازم می آید پس اینکه می گوئید خالق تعالی، کمالات ممکنات را به نحو اعلا و اشرف دارا است، یا با وصف امکان دارا است که لازمه اش سریان اوصاف امکانی در ذات واجب است که عین نقصان است و یا بعد از انقلاب کمال ممکن به کمال واجبی، دارای کمالات مخلوق می گردد که این همان انقلاب حقیقت است که مستحیل می باشد زیرا که خلف است.

## ثمره دوازدهم: تغییر معنای معاد

### اشاره

نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود نگرش متفاوتی در مسأله معاد ایجاد می کند که موجب می شود آنچه مستفاد از نصوص و ظواهر آیات و روایات فراوان است انکار گردیده شود.

هرگاه پژوهشگری بدون پیش فرض ذهنی به آیات و روایات معاد مراجعه نماید، به وضوح می یابد آن دو مرجع، دلالت دارند که بازگشت و بعث انسان در روز قیامت با همین بدن دنیوی است و با همین جسم عنصری که معصیت یا اطاعت کرده در محکمه عدل الهی حاضر می شود و نتیجه اعمال نیک یا قبیح خود را دریافت می نماید.

### 1\_ نظریه ملا صدرا در معاد

ملا صدرا بر اساس نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود معنای دیگری از معاد ارائه می دهد که موافق با ظواهر و نصوص نمی باشد.

او همان معنایی را که از ادله و حیانی استفاده می شود، نفی می کند. می گوید:

« لا یخفی علی ذی بصیره أنّ النشأه الثانیه طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وانّ الموت والبعث،

ابتداء حركه الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقه الماديّه والبدن الترابي الكثيف الظلماني» (1).

مرحوم رفیعی قزوینی نظریه ملاّ صدرا در باب معاد را این گونه توضیح می دهد :

قول چهارم ( در معاد ) ، مذهب صدر الحکماء است که می فرماید : « نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری ، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می نماید ، چون قوهّ خیال در نفس ، بعد از موت باقی است ، و همینکه خیال بدن خود را نمود ، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می شود ، و نفس با چنین بدنی \_ که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است \_ در معاد محشور خواهد شد ، و ثواب و عقاب او با همین بدن است .

در حقیقت در نزد این مرد بزرگ ، بدن آخروی بمنزله سایه و پرتوی است از نفس ، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد ، یا نورانی است و یا ظلمانی ، به تفصیلی که در کتب خود ، با اصول حکمیّه ، تقریب و تقریر فرموده است ، لیکن در نزد این ضعیف ، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است ، زیرا که \_ بطور قطع \_ مخالف با ظواهر بسیاری از آیات ، و مباین با صریح « أخبار معتبره » است . (2) (3) (4)

ص: 268

1- اسفار : 9 ، 153 .

2- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی : 83 .

3- بعضی از اتباع ملاّ صدرا می نویسند : « حاصل اعتقاد ایشان در بحث معاد جسمانی آن که نفس در قیامت کبری از طریق قوهّ خیال با تصوّر بدن خود و بدون مشارکت ماده ، آن را در عالم خارج ایجاد می کند که خلق این بدن مجرد ، ولی بدن مخلوق مادّی و جسمانی است » . معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 198 مرتضی پویان .

4- مرحوم آیه الله شیخ محمدتقی آملی می نویسند : « هذا غايه ما يمكن أن يقال في هذه الطريقه ، ولكنّ الانصاف أنّ عين انحصار المعاد بالروحاني ، لكن بعباره أخفى ، فأنّه بعد فرض كون شئيه الشىء بصورته ، وأنّ صورته ذات النفس هو نفسه ، وأنّ المادّه الدنيويه لمكان عدم مدخليتها في قوام الشىء \_ لا تحشر ، وأنّ المحشور هو النفس ، غايه الأمر أنّ مع انشائها بدن مثالی قائم بها قیاماً صدورياً ، مجرداً عن المادّه ولو از مها إلاّ المقدار ، كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو اصحاب اليمين ، واما بدون ذلك أيضا كما في المقربين . ولعمري أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس \_ على صارعه السلام والتحيّه \_ وأنا اشهد الله وملائكته وانبياءه ورسله ، أنّي اعتقد في هذه الساعه ، وهي ساعه الثلاث ، من يوم الأحد ، الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنه 1368 \_ في امر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم ، واعتقد به محمد \_ صلى الله عليه و آله \_ والأئمّه المعصومون \_ صلوات الله عليهم اجمعين وعليه أطبقت الأئمّه الإسلاميه ، ولا انكر من قدره الله شيئاً » . درر الفوائد : 2 ، 460 .

ملاً صدرا در اسفار برای اثبات نظریه خود در باب معاد یازده مقدمه را ذکر کرده که عبارتند از امور ذیل :

1\_ اصالت وجود .

2\_ تشخیص به وجود است .

3\_ تشکیک در وجود .

4\_ حرکت جوهری .

5\_ حقیقت هر مرکبی به صورت و فصل اخیر آن است نه به ماده آن .

6\_ وحدت شخصیه هر وجودی در عین اینکه وحدتش به وجود است ، بر نسق واحد نیست .

7\_ هویت و تشخیص بدن به نفس آن است نه به جرم آن .

8\_ تجرد قوه خیالیه .

9\_ صور خیالی و ادراکی قائم به نفس اند و نه حال در آن

10\_ صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابلی حاصل می شوند .

11\_ نفس ناطقه انسان جامع اکوان سه گانه طبیعی و مثالی و عقلی است .(1)

او در سایر کتب خود مقدمات دیگری را هم ذکر کرده که بعضی از اتباعش تا پانزده مورد شمرده(2) است اما بسیاری از آنها در یکدیگر تداخل دارند یا از متفرعات و لوازم اصالت وجود و تشکیک در وجود می باشند .

مثلاً مقدمه دوم و چهارم و ششم از فروعات اصالت وجود و تشکیک در وجود است .

ص: 269

---

1- اسفار : 9 ، 185 \_ 195 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 133 \_ 158 .

مقدمه هفتم نیز داخل در مقدمه پنجم است .

مقدمه نهم و دهم از فروع مقدمه هشتم است و مقدمه یازدهم از فروع و لوازم مقدمه سوم \_ تشکیک در وجود \_ است .

و بعد از ذکر مقدمات مذکور نتیجه ای که حاصل می شود از این فرار است :

« فان العبره فی بقاء البدن بما هو بدن شخصی اتما هی بوحده النفس ... فقد علم انّ هذا البدن محشور فی القیامه مع أنّه بحسب الماده غیر هذا البدن وذلك بحکم (الأصل) الأوّل والثانی وهو أنّ الشیء بصورته هو ما هو لا بمادته وانّ بقاء الموجود بشخصه لا ینافیہ تبدل العوارض و نفس الماده من حیث خصوصها من العوارض ، ثمّ انّ کلّ ما یشاهده الانسان فی الآخره و یراه من انواع النعیم من الحور والقصور والجنّات والأشجار والأنهار وأضداد هذه من أنواع العذاب التي فی النار لیست بأمر خارج عن ذات النفس مباینه لوجوده ... »<sup>(1)</sup>

در موضع دیگر می گوید :

« فقد تحقّق وتبیّن من جمیع ما ذکرناه ونقلناه أنّ الجنّه الجسمانیّه عباره عن الصور الادراکیه القائمه بالنفس الخیالیّه مما تشتهیها النفس وتستلذّها ولا ماده ولا مظهر لها إلاّ النفس وكذا فاعلها وموجدھا القریب وهو هی لا غیر ... وبالجمله حقیقه جهنّم وما فیها هی حقیقه الدنیا ومشتهیاتھا ، تصوّرت للنفس الشقیّه بصوره مؤلمه معدّبه لها محرقة لأبدانه ، مذیبه للحومها وشحومها »<sup>(2)</sup>.

« جمیع ما یراه الانسان یوم القیامه یراه بعین الخیال »<sup>(3)</sup>.

ص: 270

1- العرشیه : 249 .

2- اسفار : 9 ، 342 \_ 343 .

3- همان : 337 .

« فأنها إذا فارقت هذا البدن فان كانت خيره فلا- محاله لها سعادة غير حقيقه من جنس ما كانت توهمته وتخيّلته ، وبلغت اليه همته وسمعت من اهل الشرائع من الحور والقصور والسدر المنضود والطلح المنضود والظلّ الممدود والأشجار والأنهار » (1).

## 2- ارزیابی نظریه ملاً صدرا در معاد

اولاً: معاد بر طبق نظریه ملاً صدرا قائم به نفس می باشد و بهشت و جهنم در روز قیامت از صور خیالیه و از منشئات نفس است پس در حال حاضر موجود نمی باشد ، در حالیکه اگر به آیات و روایات مراجعه شود روشن می گردد که جنّت و جحیم دو واقعیت مستقل و حقیقتی ما وراء انسان و تخیلات او دارند و هم اکنون موجود می باشند و خداوند آن دو را برای کیفر عاصین و پاداش مطیعین آفریده و هیچ گونه ارتباطی با قوه خیالیه انسان ندارند و هر گونه ای که او خیال نماید تغییری در حقیقت

آن دو رخ نخواهد داد .

از باب نمونه بعضی از آیات و روایات را در این باب ذکر می نمائیم :

قرآن کریم خبر می دهد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در معراج بهشت را رؤیت نموده :

1\_ « وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَهُ أُخْرَى \* عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنْتَهَى \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى » (2).

2\_ « وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرِهِ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ » (3).

3\_ « وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » (4).

4\_ « سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرِهِ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ » (5).

ص: 271

1- همان : 148 .

2- النجم : 13 \_ 15 .

3- آل عمران : 133 .

4- آل عمران : 131 .

5- الحديد : 21 .



فعل ماضی «أعدت» دلالت می کند که در حال حاضر بهشت و جهنم، خلق شده و در خارج موجود است.

1\_ عن الإمام الرضا عليه السلام: من أنكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي صلى الله عليه وآله وكذبنا وليس من ولايتنا على شيء وخلق في نار جهنم. (1)

2\_ عن الإمام الصادق عليه السلام: ليس من شيعتنا من أنكر أربعة أشياء: المعراج والمسألة في القبر وخلق الجنة والنار والشفاعة. (2)

3\_ عن الإمام الرضا عليه السلام: من أقر بتوحيد الله... وآمن بالمعراج والمسألة في القبر والحوض والشفاعة وخلق الجنة والنار... فهو مؤمن حقاً وهو من شيعتنا أهل البيت. (3)

4\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام: وأما الردّ على من أنكر خلق الجنة والنار، فقال الله تعالى «عند سدره المنتهى \* عندها جنة المأوى» وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت أحمر... (4)

5\_ عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله خلق الجنة وأطيبها وطيب ريحها وأن ريحها لتوجد من مسيره ألفى عام. (5)

6\_ عن النبي صلى الله عليه وآله لما أسرى بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت أحمر يرى باطنه من ظاهره لضياءه ونوره... (6)

ثانياً: مهمترین اصل و اساس نظریه ملا صدرا در باب معاد، اصالت وجود و تشکیک در وجود است و ما در مباحث گذشته اثبات کردیم که آن دو برهانی نیست و براهین

ص: 272

1- البحار: 8، 119.

2- همان: 8، 196.

3- همان: 8، 197.

4- همان: 8، 176.

5- الكافي: 7، 55.

6- امالی الطوسی: 458.

و ادله ای که برای آن اقامه شده مغالطی است و جز کشف و شهود راهی برای وصول به این نظریه یافت نمی شود. و درباره عدم حجیت کشف و شهود هم در مقدمه هفتم در صدر کتاب بحث نمودیم.

ثالثاً: اگر اندک تأملی در مسأله معاد شود روشن خواهد شد که نظریه ملا صدرا در باب معاد با عدالت حق تعالی سازگاری ندارد زیرا هدف از برپائی قیامت اجراء عدالت و جزاء دادن به بندگان عاصی یا مطیع است. (1)

و واضح است که اعضاء و جوارح بدن دنیوی اطاعت یا عصیان حق تعالی را می کنند پس ثواب و عقاب می بایست به آن تعلق بگیرد ولی ملا صدرا متعلق جزاء را بدن دیگری غیر بدن دنیوی می داند و می گوید این بدن دنیوی که اطاعت و عصیان کرده نابود می شود و حق تعالی توسط نفس انسان، در قیامت بدن دیگری را خلق می فرماید آنگاه آن بدن آخری را کیفر یا پاداش می دهد، و روشن است که آن بدن جدید هیچ اطاعت یا معصیتی انجام نداده. این امر مصداق ضرب المثل معروف است:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوشتر زدند گردن مسگری

عقل سلیم حکم می کند همان اعضاء و جوارحی که اطاعت و عصیان نموده می بایست ثواب و عقاب داده شوند، نه عضو دیگری که اصلاً در دار دنیا نبوده و اطاعت و عصیانی از او سر نزده.

رابعاً: نظریه ملا صدرا در باب معاد از یک جهت مبتنی بر مبنای تشکیک در وجود است ولی از جهت دیگر متنافی با آن است.

توضیح: نظریه تشکیک در وجود بدین معناست که وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و ما به الامتیاز آنها به ما به الاشتراکشان باز می گردد مانند اختلاف نور شدید با نور ضعیف یعنی اختلاف وجودهای تشکیکی به معنای اختلاف

ص: 273

---

1- « وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا » : الأنبياء : 47 .

در مراتب حقیقت می باشد نه اختلاف در ذات و جوهر. (1)

بنابراین در دار وجود، هیچ موجودی با موجود دیگر تباین در ذات و تخالف در حقیقت ندارند و اختلاف در همه موجودات به اختلاف در مرتبه است و تفاوت در شدت و ضعف در وجود می باشد.

ولی نظریه ملا صدرا در باب معاد مبتنی بر تباین و تخالف در ذات و حقیقت بین عالم دنیا و عالم آخرت می باشد.

ملا صدرا درباره تفاوت و تباین بین دنیا و آخرت می گوید:

« وبالجملة فنحو وجودی الدنيا والآخرة مختلفان فی جوهر الفرد ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم یصح أنّ الدنيا یخرب والآخرة یبقى ، فهذا الوجود یخالف وجود الآخرة ذاتا وجوهرا » (2)

« لأنّ النشأتین الأولى والآخرة متخالفتان فی النوع متباینتان فی نحو الوجود لا فی الأوصاف والأعراض... فإذن جوهر الآخرة نوع من الوجود مباین لجوهر الدنيا » (3)

او به جهت اعتقاد به تفاوت ذاتی و جوهری بین عالم دنیا و آخرت، حشر بدن دنیوی را انکار نموده و آن را مستحیل دانسته و لذا قائل شده که در آخرت بدن دیگری مطابق با نشئه آخرت خلق می شود و محشور می گردد.

و روشن است که تباین ذاتی و جوهری بین دنیا و آخرت با نظریه تشکیک در وجود \_ که اختلاف بین همه موجودات را به اختلاف در مرتبه می داند نه در ذات و حقیقت \_ سازگار نیست بلکه طبق نظریه تشکیک در وجود باید گفت: وجود آخرت

ص: 274

---

1- سبزواری می گوید: « لبساطه کلّ مرتبه من الوجود فلیس فیها المتقدّم ممتازا عن التقدّم ولا الشدید عن الشدّه والکامل عن الکامل ولذا کان ما به الامتیاز فی الوجود عین ما به الاشتراک ». التعليقات علی الشواهد الربوبیه: 573.

2- مفاتیح الغیب: 603.

3- اسرار الآیات: 87.

مسانخ وجود دنیاست چون هر دو در حقیقت وجود، وحدت و اشتراک دارند و تفاوتشان به اختلاف در مرتبه است.

خامساً: نظریه ملا صدرا در باب معاد از جهتی مبتنی بر نظریه تشکیک در وجود است.

او نقش مبنای تشکیک در وجود را در معاد این گونه توضیح می دهد:

« انّ بعض افراد البشر فی کمال ذاته بحيث یصیر من الملائکه المقربین الذین لا یلتفتون إلی ما سواه و إلی شیء من لذات الجنّه و طبقات نعیمها و ذلک بحکم الأصل الثالث » (1).

حاصل آنکه: وجودی که ملاک تشخیص شیء است دارای مراتب است از مراحل ضعیف تا قوی که یک شخص در تمام این مراحل می باشد و هر چه وجود کامل تر آثار آن هم قوی تر می باشد (2).

تا تشکیک در شدت و ضعف و مراتب حقیقت یک وجود فرض نداشته باشد نمی توان مادی و مجرد و کودکی و پیری را از مراتب یک انسان دانست و نمی توان با کمک از اصول بعدی اثبات کرد که انسان کودک همان انسان پیر است (3).

کما اینکه اگر مبنای تشکیک در وجود منتفی شود یکی دیگر از مقدمات نظریه اش یعنی حرکت جوهری نیز منتفی خواهد شد بعد از دانستن این مقدمه می گوئیم در مباحث بعد توضیح خواهیم داد که ملا صدرا از نظریه تشکیک در وجود عدول کرده و نظر نهائیش رأی صوفیه - وحدت شخصی وجود - می باشد.

اگر کسی نظریه صوفیه را بپذیرد دیگر قول ملا صدرا در بحث معاد منتفی می شود چون بنابر مبنای وحدت شخصی وجود، عالم توهم، خیال و هستی نما پنداشته می شود در این صورت مسأله جسمانیت معاد، سالبه بانتفاء موضوع می گردد چون

ص: 275

1- عرشیه: 251.

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 188.

3- همان: 162.

صوفیه معتقدند « ما فی الوجود إلا الله » (1) در دار تحقق، جز خدای متعال نیست پس موضوعی برای بحث جسمانیت معاد و کیفیت آن باقی نمی ماند (2)، نتیجه آنکه تلاش اتباع ملاً صدرا برای اثبات نظریه او در باب معاد سودی ندارد چون با إعراضش از نظریه تشکیک در وجود و پذیرش نظریه صوفیه، دیگر گفتارش در مسأله معاد بدون مورد و موضوع می باشد. زیرا در آن صورت وجودی غیر از حق تعالی موجود نیست تا بحث کنیم که او با چه کیفیتی در قیامت مبعوث می شود.

بنابراین ملاً صدرا با عدول از مبنای تشکیک در وجود، از بناء نظریه اش در معاد نیز عدول کرده است.

### 3\_ ادله استحاله حشر بدن دنیوی و جواب آن

ملاً صدرا و اتباع او در بحث معاد، ادله ای را برای استحاله معاد بدن عنصری اقامه کرده اند تا در این باب اصل و مرجع آنان باشد سپس تمام آیات و روایاتی که دلالت بر حشر بدن دنیوی می کند را حمل بر خلاف ظاهر می نمایند و اگر آیه یا روایتی به جهت صراحت غیر قابل توجیه باشد، ادله ای که برای استحاله معاد بدن دنیوی اقامه کرده اند را مقدم بر نقل می نمایند.

ولی چنانچه خواهیم دید استحاله عقلی در بین نیست و آنچه ادعا شده توهم استحاله می باشد چنانچه این گونه توهمات در آراء فلاسفه، سابقه دیرینه دارد:

مرحوم شهید صدر درباره بعضی از براهین به ظاهر عقلی فلاسفه می گوید:

« قد کان قدیما بیهن علی استحاله التسلسل ببرهان التطبيق، ای: تطبیق العلیل علی المعلولات ... »

وقد کان هذا برهانهم علی استحاله التسلسل فتره طویله من الزمن اعتماداً علی بدیهه انّ الكلّ یكون اكبر من الجزء حتی جاءت الرياضیات

ص: 276

---

1- الفتوحات: 1، 279.

2- معاد از نظر صوفیه را در بحث ثمرات وحدت شخصی وجود بیان خواهیم کرد.

الحديثه ، فانكرت بداهه هذه القضية في الكميات اللامتناهيه ، وجعلتها مختصه بالكميات المتناهيه إذ ينعدم في غيرها معنى الكلّ والجزء ، وهذا خلاف قضيه اوليه « (1).

در موضعی دیگر می گوید :

« ما أقامته الفلاسفه القديمه من البرهان على العقول العشره المبتنى على افتراض انّ العالم ذات سبعة افلاك متغايره سنخاً وذاتا فلا بد أن تكون متغايره منشأ وعلّه لأنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد فحيثما ثبت بطلان قصه الافلاك السبعة زال البرهان المذكور « (2).

بسیاری از براهینی که فلاسفه برای دعاوی خود اقامه کرده اند مغالطه آن با مقداری تفحص و تدبّر آشکار می شود و روشن می گردد که آنان ، نام برهان عقلی را برگزیننده خود نهاده اند و تنها شمایل و ظاهر برهان را دارا است و در حقیقت کاشفیتی از واقع ندارد زیرا آنچه که مشوب به وهم است فرسنگ ها از حکم عقل فاصله دارد .

اکنون برای آنکه به خوبی مغالطی بودن براهین آنان بر استحاله معاد جسمانی عنصری آشکار گردد هر یک از ادله آنان را نقل کرده سپس جوابش را بیان می نمایم :

دلیل اول : « اگر مدعی شدیم که این عنصریت در قیامت محشور شود از دو صورت خالی نیست : یا این لوازم ( حجاب و غیبوت و تراحم و تقیّد به زمان و مکان و کون و فساد و درد و رنج و الم و ضعف و قوه و استعداد ) را از دست داده و متّصف به خصوصیات و لوازم نشئه اخروی از جمله شهادت و عدم تراحم و عدم تقیّد به زمان و مکان و عدم فساد و فقدان درد و رنج و الم و نبود قوه استعداد بلکه فعلیت و انشاء و کن فیکون و امثال آن است .

و یا با همان لوازم دنیوی بدن عنصری به آخرت آمده و متصف به لوازم اخروی

ص: 277

---

1- بحوث فی علم الاصول : 4 ، 134 .

2- همان : 4 ، 128 .

می شود در صورت اول که لازم بدن عنصری از ملزوم خود انفکاک پیدا کند هم خلف است، زیرا لازم غیر از مفارق است. و هم استحاله عقلی دارد، زیرا لازم به وصف لازمیت اش از ملزوم خود منفک نمی شود چنان که انفکاک زوجیت از اربعه و انقسام به متساویین از زوجیت محال عقلی است.

اما در صورت دوم که با لوازم دنیاوی خود متصف به لوازم اخروی - که لوازمی مقابل با لوازم دنیوی اند - می شوند همان اشکال اجتماع ضدین به همراه دارد نتیجه آنکه عقلاً محال است که بدن عنصری در قیامت محسور شود خواه فاقد لوازم خود باشد، خواه با لوازم خود متصف به لوازم متقابل اخروی خود شود. (1)

جواب: اولاً باید دانست که اصل معاد مبتنی بر براهین عقلیه است ولی خصوصیات و تفصیلات آن از امور غیبیه است و عقل به تنهایی و بدون اخبار شارع راهی به مسائل غیبی و معارف ما وراء محسوسات ندارد چون بسیاری از مسائل تکوینی و علمی برای شناخت امور غیبی در نزد عقل مفقود است و لذا به واقع نخواهد رسید و رأی او بدون اخبار معصوم مشوب به وهم است و جز تخمین و گمانه زنی امر دیگری نیست.

مثلاً آیه می فرماید:

« تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ». (2)

اگر این اخبار قرآن نمی بود عقل نمی توانست به روزی که به اندازه پنجاه هزار سال است پی ببرد. گفتنی است که عدم راهیابی عقل به معارف معاد و انحصار اطلاع از آن بر اخبار شارع مورد قبول ملاً صدرا و ابن سینا نیز می باشد:

« اَيَّاكَ أَنْ تَسْتَشْرَفَ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْخَبَرِ وَالْإِيمَانَ بِالْغَيْبِ بَأَنْ تَرِيدَ أَنْ تَعْلَمَهَا بِعَقْلِكَ الْمَزْخَرِفِ وَدَلِيلِكَ الْمَزْيِفِ، فَتَكُونَ كَالْأَكْمَةِ »

ص: 278

---

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 271، مرتضی پویان.

2- المعارج: 4.

الذى يريد أن يعلم الألوان بذوقه أو شمّه أو سمعه أو لمسه . وهذا عين الجحود والانكار لوجود الألوان . فكذلك الطمع فى ادراك أحوال الآخرة بعلم الاستدلال وصنعه الكلام عين الجحود لها والانكار لها . فمن أراد أن يعرف القيامه ببطانته المعروفه وعقله المشهور فقد جحدها وهو لا يشعر « (1).

ابن سينا مى گوید :

« يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوه وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن ، وشروره معلومه لا يحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقه التى أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعاده والشقاوه التى بحسب البدن « (2).

مرحوم خواجه نصيرالدين طوسى مى نويسد :

« فى الثواب والعقاب هما اّمّا بدنيان ، كالألذات الجسميه ، والألام الجسميه واما نفسانيان ، كالتعظيم والاجلال ، وكالخرى والهوان : ، وتفصيلهما لا يعلم إلا بالسمع « (3).

جالب آنکه مستدلّ خود به اين حقيقت اعتراف دارد مى گويد « عالمى است كه عقل انسان به درك و فهم و حقيقت آن راه ندارد مگر اين كه خود شريعت به آن خبر داده باشد : از بعض روايات دالّ بر چگونگى قيامت از ناحيه خود شرع به آنها اخبار داده شده است را بايد به همين خصوص موارد اكتفاء كنيم و تعدّى نكنيم « (4).

ص: 279

1- تفسير القرآن الكريم صدرا : 5 ، 150 .

2- الشفاء الالهيات : 423 .

3- تلخيص المحصل : 465 .

4- معاد جسمانى در حكمت متعاليه : 276 .



با این اقرار چگونه برهان عقلی بر استحاله حشر بدن دنیوی اقامه می کنید؟! اگر عقل به فهم حقیقت و خصوصیات آخرت راه ندارد پس باید به ظواهر و نصوص آیات و روایات متعبد بود و دست از توجیه و حمل آن بر خلاف ظاهر و نص برداشت.

ثانیا: هرگاه آگاهی از خصوصیات از نظر ملاحظه صدرها و اتباعش منحصر به رجوع به کتاب و سنت است آیات و روایات در باب بهشت و جهنم اعلام می نمایند که بسیاری از عوارض و خصوصیات دنیا در عالم آخرت هم موجود است، برای اثبات مدعا، تنها به ذکر آیات اکتفاء می کنیم:

1\_ زمان: « تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ». (1).

2\_ مکان: « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا ». (2).

« إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا \* وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَبِيحًا مُقِرَّنِينَ ». (3).

3\_ کون و فساد: « كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ». (4).

4\_ لذت و شادی و سرور: « وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ». (5).

« يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ \* بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ». (6).

« فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ». (7).

5\_ درد و رنج و غصه: « إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا \* وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا ». (8).

6\_ مواد و عناصر متنوع: « مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ

ص: 280

1-المعارج: 4.

2-العنكبوت: 58.

3-الفرقان: 12\_ 13.

4-النساء: 56.

5-الزخرف: 71.

6-الصفات: 46.

7-انسان: 11.

8-المزمل: 12\_ 13.

وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ « (1).

« جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ « (2).

« وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ \* وَحُورٌ عِينٌ « (3).

« مُدْهَمَاتَانِ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* لَمْ يَطْمِئِنَّ عَنْهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رُفُوفٍ خَضْرَاءٍ وَعَبَقَرٍ حِسَانٍ « (4).

7 \_ كميت و مقدار: « وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ « (5).

« ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوَةٌ \* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ « (6).

8 \_ كيفيت: « مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ \* يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ « (7).

« يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكُأْسٍ مِنْ مَعِينٍ \* بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ \* لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ « (8).

در دو آیه مذکور کیفیت نوشیدنی در جهنم و بهشت بیان شده است .

حاصل آنکه هنگامی که آیات و روایات به وضوح دلالت می کند که عالم آخرت بسیاری از لوازم و خصوصیات عالم دنیا را دارا است می توان نتیجه گرفت ، آخرت عالمی مباین با دنیا نیست و از جهت ذات و حقیقت دو موطن متضاد نیستند و لذا انتقال بدن دنیوی به عالم آخرت با وجود لوازم و خصوصیاتش مستلزم اجتماع ضدین نیست .

ص: 281

1- محمد صلی الله علیه و آله : 15 .

2- فاطر : 33 .

3- الواقعة : 21 ، 22 .

4- الرحمن : 64 \_ 76 .

5- آل عمران : 133 .

6- الحاقه : 31 \_ 32 .

7- ابراهیم : 16 \_ 17 .

8- الصافات : 46 \_ 47 .

توضیح: بدن دنیوی پس از انتقال به عالم آخرت با حفظ اصل لوازم و خصوصیات خود، مصداق آن تغییر می کند، از باب مثال هرگاه انسانی با همین بدن عنصری، وارد کره مریخ شود لوازم بدنش از قبیل زمان و مکان و سایر خواصش را از دست نمی دهد بلکه مصداق آنها تغییر می کند.

شبانه روز در کره زمین بیست و چهار ساعت و ماه سی روز و سال در حدود 365 روز است ولی این مقدار زمان در کره مریخ تغییر می نماید زیرا روز و ماه و سال به جهت فاصله زیاد مریخ از خورشید با زمین متفاوت است و هر یک از این اوقات بسیار طولانی تر از مدت مشابه در زمین است پس اصل احتیاج بدن دنیوی به زمان در مریخ محفوظ است ولی مصداق آن تغییر می کند.

بدن دنیوی نیز در آخرت در ظرف زمانی قرار می گیرد که یک روزش برابر پنجاه هزار سال دنیا است. (1)

و همچنین مصداق سایر لوازم و خصوصیات بدن عنصری پس از انتقال به آخرت تغییر می نماید. و این امر هیچ گونه اشکال عقلی ندارد.

با توجه به آیات و روایات که دلالت می کنند، عالم آخرت دارای زمان، مکان،

کون و فساد مواد و عناصر متنوع، کیفیت، کمیت و مقدار می باشد می توان نتیجه گرفت عالم آخرت، مبرای از امور مذکور نیست، پس نامگذاری عالم آخرت به شهود و دنیا به غیبت، وجهی ندارد.

دلیل دوم: « این بدن و ماده طاقت عذاب اخروی را ندارد، زیرا این ماده ای که در اثر گرمای شدید یا آتش سوزان به سرعت می سوزد و در مواقعی پودر می شود و از بین می رود چطور طاقت عذابی را دارد که شدت آن هزاران برابر آن است؟ ... لذا ابدان اخروی یک نوع ماده و جسم خاصی را می طلبند که تحمل آن عذابی که از سنخ خود ماده اخروی است را داشته باشد تا بر آن عذاب و نضج صادق باشد « (2).

ص: 282

---

1- « تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ». . المعارج : 4 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 274 .

جواب: فلاسفه و متکلمین اتفاق نظر دارند که حق تعالی بر هر امر ممکنی قادر است چنانکه می فرماید « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »  
(1).

عدم انعدام بدن در مقابل عقاب در صورتی که قادر علی الاطلاق اراده نماید هیچ گونه استحاله ای ندارد کما اینکه خود، همین مطلب را بیان فرموده: « كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ » (2).

بنابراین وقتی پوست آنها می سوزد و از بین می رود پوست دیگری جایگزین آن می گردد و همچنین سایر اعضا نیز به همین منوال می باشد.

سأل ابن أبي العوجاء أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في هذه الآية « كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ». هل هذه الجلود عصت فعذبت فما ذنب الغير قال أبو عبد الله ويحك هي هي وهي غيرها قال أعتلني هذا القول فقال له: أرايت لو أن رجلاً عمد إلى لبنة فكسرها ثم صب عليها وجبلها ثم ردها إلى هيئتها الأولى ألم تكن هي هي وهي غيرها فقال أمتع الله بك (3).

سؤال این است، هنگامی که پوست اولیه می سوزد و از بین می رود، پوست دوم که می روید گناهی از او سر نزده تا عذاب شود؟ حضرت در جواب، مسأله را تشبیه به خشتی می کنند که هیتش از هم پاشیده شود ولی ماده اولیه اش باقی مانده و چسپس همان ماده خشت اول در قالبی ریخته شود و خشت دومی ساخته گردد که در این صورت خشت دوم با خشت اول در اصل و اساس یکی است ولی هیتش تغییر کرده پس عقاب، سبب انعدام اعضا بدن نمی شود بلکه هیت بدن فرو می پاشد ولی مجدداً به اذن خداوند متعال به حالت اولیه باز می گردد، و دوباره عقاب می شود.

دلیل سوم: « قرآن می فرماید « يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ » این آیه بیانگر غیریت

ص: 283

1- العنكبوت: 20.

2- النساء: 56.

3- البحار: 7، 39.

ذاتی در خود زمین اخروی است . در آیه نفرمود « یوم تبدل آثار الأرض بغيرها » (1) که آثار و خصوصیات و عوارض این زمین تغییر کند و خود ذات آن محفوظ باشد ، بلکه غیریتی که در آیه مستند به خود ذات زمین است دال بر غیریت ذاتی است و نه عرضی پس وقتی این زمین غیر از دنیا باشد دیگر هر آنچه در این زمین دنیوی خواهد بود با خود زمین زائل می شود و دیگر با ظهور زمین اخروی چیزی از زمین دنیوی و ما فیها باقی نخواهد ماند تا آن اجزا و بدن عود کند . (2)

جواب : اولاً : هنگامی که به آیات راجع به قیامت مراجعه شود روشن می گردد که تغییر و تبدیل زمین ، ذاتی نیست یعنی به گونه ای نیست که کره زمین به کلی نابود شود و یک زمین دیگری خلق شود بلکه همین زمین دنیا دچار دگرگونی و تغییر و تبدیل قرار می گیرد به آیات ذیل توجه فرمائید :

« یَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا » . (3)

« وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ \* وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ » . (4)

« إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا \* وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا » . (5)

« وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً » . (6)

هنگامی که تغییرات و تبدیلیهایی که در آیات بیان شده در زمین رخ دهد دیگر با کره زمینی که هم اکنون موجود است متفاوت خواهد بود زیرا هرگاه کوهها از بین برود و زمین کشیده و گسترده گردد و آنچه در درون خود دارد بیرون افکند قهرا با کره زمین موجود فرق بسیاری خواهد داشت و لذا « یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ »

ص: 284

1- ابراهیم : 48 .

2- همان : 275 .

3- المزمّل : 14 .

4- الانشقاق : 3 \_ 4 .

5- الزلزله : 1 \_ 2 .

6- الحاقه : 14 .

صادق است و زمین دنیوی تبدیل به زمین اخروی خواهد شد پس موضوع واحد است و در آن تغییرات و دگرگونی واقع می شود. کما اینکه در آیه دیگری حشر بدن دنیوی از زمین موجود را به روشنی بیان می نماید: « مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى » (1) « ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ » (2).

ثانیاً: مسأله معاد و قیامت امر غیبی است و اگر از حدّ دلالت آیات و روایات خارج شویم دچار تخمین و نظّتی خواهیم شد.

آیه ای که مستدلّ به آن استدلال کرد این آیه بود « يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ » (3). (4)

آیه شریفه تنها خبر از تغییر و تبدیل در کره زمین می دهد دیگر نسبت به ابدان دنیوی ساکت است. مستدلّ تغییر و تبدیل را تسری داد و بدنهای عنصری در زمین را هم مشمول تغییر و تبدیل دانست در حالیکه آیه هیچ گونه دلالتی بر این ادعا ندارد.

به عبارت دیگر بر فرض ما بپذیریم آیه مذکوره دلالت بر نابودی کره زمین، و پیدایش زمین دیگری می کند ولی هرگز بر نابودی ابدان دنیوی انسانها نمی کند و می توان با تمسک به آیات و روایات دیگر قائل شد که ابدان دنیوی عنصری منتقل به زمین اخروی می شوند.

دلیل چهارم: « ( اگر ) ابدان با همین ماده عنصری در زمین عنصری محشوراند مستلزم حداقلّ چند اشکال است.

1 \_ ... زمین دنیوی محدود است لذا جمع غیر محشوری از انسان های مخلوق در آن غیر محصور در محصور را لازم می آورد.

ص: 285

1- طه : 55 .

2- الروم : 25 .

3- ابراهیم : 48 .

4- عن الإمام السجّاد عليه السلام قال : يوم تبدّل الأرض غير الأرض یعنی بأرض لم تكسب عليها الذنوب بارزه ليس عليها جبال ولا نبتك كما دحاها أول مرّه . البحار : 7 ، 110 ح 39 . روایت مذکور نیز دلالت بر تغییرات بر روی کره زمین موجود می کند چنانکه فقره « کما دحاها اول مرّه » براین امر گواه است .

2\_ دیگر آخرت باطن این عالم نخواهد بود، زیرا ظهور مختصّ به این ماده عنصری است و این ماده اخروی نمی تواند باطن و ملکوت اشیاء باشد، زیرا خود حجاب و غیبت است.

3\_ اگر آخرت و به خصوص بهشت و جهنم که اکنون هم طبق روایات وجود دارند و باید مادی هم باشند پس باید برای آنها جا و مکان در این عالم باشد و آن کجاست؟ و چطور با اوصافی که در آیات و روایات در مورد بهشت و جهنم آمده قابل جمع است. چنان که می فرماید: پهنای وسعت زمین اش وسیع تر از زمین و آسمان دنیایی است. و حال آن که نزاع این دسته افراد در این زمین و ماده دنیایی است.» (1).

جواب گفتار اول: این است که: این شبهه بر مبنای ازلیت و قدم عالم مطرح شده است که در آن صورت افراد انسان غیر محصور می شوند.

اما ازلیت عالم عقلاً و نقلاً مردود است که در بحث حدود عالم توضیحش گذشت بنابراین عالم پس از عدم حقیقی تحقق یافته و قهراً افراد انسان محصور و محدود می باشند و حق تعالی درباره مکان آنها در آخرت می فرماید: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ \* وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ \* وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ» (2).

قیامت روزی است که زمین کشیده و گسترده شود، و به مشیت حق تعالی به اندازه ای وسیع می گردد که مکان برای تمام انسان ها تأمین می شود.

جواب گفتار دوم: این نظریه که آخرت باطن و شهود باشد و دنیا ظاهر و غیبت باشد مبتنی بر این است که عالم آخرت مجرد از همه لوازم و خصوصیات عالم دنیا باشد و دو نشئه با یکدیگر در ذات و حقیقت متباین باشند ولی ما در جواب دلیل اول توسط آیات قرآن اثبات کردیم که عالم آخرت بسیاری از لوازم و خصوصیات عالم دنیا را دارا است بنابراین نمی توان گفت آخرت باطن و شهود است و دنیا ظاهر

ص: 286

---

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 276.

2- الانشقاق: 2\_ 1.

و غیبت است بلکه دو موطنی هستند که در بسیاری از جهات با یکدیگر مشابهت و اشتراک دارند .

جواب گفتار سوم : اولاً : در جواب دلیل اول گفتیم که چنانکه ملاً صدرا و ابن سینا می گویند خصوصیات و تفصیل معاد از امور غیبیه و تعبدیه است و عقل به فهم حقیقت آن راه ندارد و آگاهی از آن منحصر به اخبار شارع است .

بنابراین درک نکردن بعضی از خصوصیات که در آیات و روایات درباره بهشت و جهنم وارد شده دلیل بر طرح ، یا توجیه مخالف نصّ یا ظهور نمی شود مؤمن کسی است که در مقابل امور غیبیه ای که شارع گزارش می دهد متعبد باشد و اگر چه کیفیت و حقیقت آن را نتواند تحلیل نماید .

عن امیرالمؤمنین علیه السلام :

« واعلم أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبه دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب ، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما ، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلّفهم البحث عن كنهه رسوخا ، فاقتصر على ذلك ، ولا تقدّر عظمه الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين » (1).

اگر بنا باشد هر آنچه را بتوانیم حقیقتش را درک کنیم قبول نمائیم و هر چه را نتوانیم تحلیل و ادراک کنیم ، از نصّ یا ظهورش رفع ید کنیم لازم می آید از همه آیات و روایاتی که گزارش از امر غیبی می دهد و ما عاجز از درک آن هستیم قطع نظر کنیم و بر آراء خود حمل نمائیم مثلاً حقیقت اینکه در قیامت یک روز برابر پنجاه هزار سال است (2) برای هیچ یک از افراد بشر منکشف نیست .

ص: 287

---

1- نهج البلاغه : خطبه : 91 .

2- المعارج : 2 .



و یا حقیقت لوح محفوظ ، عرشى ، کرسى یا معراج نبى اکرم صلى الله عليه و آله که در آیات و روایات از آن سخن به میان آمده روشن نیست . اگر از ظهور یا نصّ این گونه ادله

رفع ید نمائیم و با آراء خود آن را توجیه کنیم ، دیگر جایی برای مسأله تعبد به غیب که خود فضیلت بزرگی است ، (1) باقی نمی ماند .

در هر حال هنگامی که پذیرفتیم مسأله معاد امر غیبی و تعبدی است (2) دیگر این سؤال صحیح نیست که « اگر آخرت و به خصوص بهشت و جهنم که اکنون هم طبق روایات وجود دارند و باید مادّی هم باشند پس باید برای آنها جا و مکان در این عالم باشد و آن کجاست » .

زیرا این شریعت است که بعضی از خصوصیات معاد را بیان نموده و مؤمن باید به اخبار شارع متعبد و متدین باشد و لذا پرسش مذکور منطقی نیست و اشکالی بر قائلین معاد بدن دنیوی محسوب نمی شود .

ثانیاً : در روایتی سخن از مکان آخرت به میان آمده .

سأل الجاثلیق عن أمير المؤمنين عليه السلام : أخبرني عن الجنة في الدنيا هي أم في الآخرة وأين الآخرة والدنيا ؟ قال عليه السلام :

« الدنيا في الآخرة والآخرة محيطه بالدنيا ... ، والدنيا رسم الآخرة ، والآخرة رسم الدنيا وليس الدنيا الآخرة ولا الآخرة الدنيا ، إذا فارق الروح الجسم يرجع كلّ واحد منهما إلى ما منه بدأ ، وما منه خلق ، وكذلك الجنة والنار في الدنيا موجودة وفي الآخرة موجودة » . (3)

دلیل پنجم : « آیه » وَنُشِأَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ « یعنی ما شما را به عالم دیگری خلق

ص : 288

1- « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا » . النساء : 65 . « هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ » . البقره : 3 .

2- مستدل می گوید : عالمی است که عقل انسان به درک و فهم و حقیقت آن راه ندارد مگر این که خود شریعت به آن خبر داده باشد . معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 276 .

3- بحار : 30 ، 72 .

می‌کنیم که هیچ چیز از آن نمی‌دانید. چون اولاً آیه نکره « ما » در سیاق نفی « لا تعلمون » مفید عموم است و ثانیاً « تعلمون » مقید به قیدی نیست بلکه مطلق و عام است و هم ناظر به عدم محمولی علم علاوه بر نعتی آن نیز می‌باشد. عالمی است که عقل انسان به درک و فهم و حقیقت آن راه ندارد مگر این که خود شریعت به آن خبر داده باشد از بعضی روایات دالّ بر چگونگی قیامت از ناحیه خود شرع به آنها اخبار داده شده است را باید به همین خصوص موارد اکتفا کنیم و تعدی نکنیم.

و اگر در نشئه قیامت با همین ماده عنصری بودیم و آگاه به این مطلب بودیم با صراحت آیه مخالف می‌بود. اما اگر عقلاً ثابت کردیم که در قیامت ماده دنیوی نیست بلکه ماده اخروی است آن گاه این دلیل لَبّی آیه خواهد بود و باید به قدر متیقن آن اکتفاء شود. (1)

جواب: اگر به تفاسیر مراجعه شود روشن می‌گردد که آیه شریفه ارتباطی به مدّعی قائل ندارد. « عَلَيَّ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُشَأَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ». (2)

مرحوم طبرسی می‌نویسد:

« وَنُشَأَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ » من الصور أي إن اردنا أن نجعل منكم القردة والخنزير لم نسبق ولا فاتنا ذلك وتقديره كما لم نعجز عن تغيير احوالكم بعد خلقكم لا- نعجز عن احوالكم بعد موتكم وقيل أراد النشأه الثانيه أي نشأكم فيما لا تعلمون من الهيئات المختلفه فان المؤمن يخلق على أحسن هيئه وأجمل صوره والكافر على اقبح صوره . وقيل إنما قال ذلك لأنهم علموا حال النشأه الأولى كيف كانت في بطون الأمهات وليست الثانيه كذلك لأنها تكون في وقت لا يعلمه العباد. (3)

ص: 289

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 276.

2- الوقعه: 61.

3- مجمع البيان: 10\_9، 223.

بنابراین در آیه شریفه « وَنُنشِأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ » سه احتمال دیگر وجود دارد . که کاملاً با معاد بدن دنیوی سازگار است .

1 \_ حق تعالی در آخرت کفار را به صورت مسوخت محشور نماید .

2 \_ مؤمنین را به صورتی نیکو و کفار را به صورتی قبیح مبدل نماید .

3 \_ حق تعالی شما را در نشئه ای قرار می دهد که وقت آن را نمی دانید .

پس سه امر در آنچه که مردم نمی دانند محتمل است و با بودن سه احتمال مذکور استدلال به آیه تمام نیست زیرا که آیه مجمل است .

احتمال اول و دوم با حشر بدن دنیوی سازگار است می فرماید « شما را در نشئه ای که نمی دانید به صورت زشت یا زیبا \_ محشور می نمائیم کما اینکه احتمال سوم نیز کاملاً با بعث بدن دنیوی هماهنگ است .

ثانیاً: اگر بر فرض ، ظهوری در آیه تصویر شود که دلالت بر عدم اطلاع مردم از کیفیت حشر نماید ، می گوئیم آیات و روایات متعددی که نصّ یا اظهر در حشر بدن دنیوی می باشند مقدم بر ظهورند .

ثالثاً: اگر بر فرض نظریه ملاً صدرا در باب معاد را بپذیریم این بدان معناست که ما توانسته ایم به حقیقت حشر پی ببریم و کیفیت آن را در یابیم در این صورت با ظهور آیه مذکور « وَنُنشِأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ » تنافی دارد یعنی اشکال مطرح شده در دلیل پنجم بر نظریه ملاً صدرا نیز وارد است .

رابعاً: در جواب از دلیل اول اثبات کردیم مسأله معاد امر غیبی است و راه آگاهی از آن ، منحصر به اخبار شارع می باشد و عقل بدون بیان شارع قادر به شناخت آن نیست و آیات متعددی را ذکر کردیم که دلالت بر اشتراک بین عالم دنیا و آخرت در لوازم و خصوصیات می کند ، بنابراین گفتار ، مستدلّ که می گوید « اگر عقلاً ثابت کردیم که در قیامت ماده دنیوی نیست بلکه ماده اخروی است آن گاه این دلیل لَبّی آیه خواهد بود و باید به قدر متیقن آن اکتفاء شود » صحیح نمی باشد .

زیرا هرگاه خالق تعالی خبر از اشتراک و تشابه بین دو نشئه می دهد دیگر عقل در

مقابل آن خاضع است و در مسأله ای که در حیظه او نیست حکمی نمی کند زیرا که می داند به بسیاری از مقدمات و مسائل علمی و تکوینی آگاهی ندارد و لذا رأی او در این گونه موارد مشوب به وهم است . و کاشف از واقع نیست . پس در حقیقت دلیل عقلی در میان نیست تا آن را دلیل لُبی برای آیه به حساب آوریم .

دلیل ششم : « اگر بدن اخروی از حیث ماده همان بدن دنیوی است ، امکان ندارد که بدن به وجهی واجد بدن عنصری باشد با این حال آخرت به وجهی دنیا نباشد ، و دیگر آخرت نشئه و عالمی دیگر نباشد . بلکه به تعبیر صدرالمتألهین آخرت دنیایی دیگر خواهد بود و این محال است » . (1)

جواب : هنگامی که به آیات و روایات مراجعه شود مشاهده می گردد که در بسیاری از موارد بین عالم دنیا و آخرت اشتراک و مشابهت یافت می شود که تعدادی از آنها در جواب از دلیل اول ذکر شد .

ولی مغایرت ها و تفاوت های فراوانی نیز بین دو موطن در آیات و روایات بیان شده که بعضی از آنها را نام می بریم :

1\_ نعمتهای دنیا مداوم نیست ولی نعمتهای آخرت دائمی و مستمر است . « وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » . (2) « وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ \* لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ » . (3)

2\_ آنچه مؤمن در دنیا بدان میل و رغبت دارد مهیا و آماده نیست ولی آنچه در بهشت مورد اشتها و رغبت اوست فراهم است . « وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ » . (4) « لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ » . (5)

3\_ در عالم دنیا هیچکس از غم و غصّه و خوف و بیماری و ... در امان نیست ولی

ص: 291

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 277 .

2- البقره : 25 .

3- الواقعة : 32 .

4- فصلت : 31 .

5- النحل : 31 .

در بهشت، مؤمن، مصون از امور مذکوره است: « اَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ » (1).

« الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ » (2).

4\_ در بهشت نعمتهایی برای مؤمن تدارک شده که انسان عاجز از تصور آن است عن النبي صلى الله عليه وآله من صام من رجب أربعه عشر يوما اعطاه الله من الثواب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (3).

« لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ » (4).

5\_ نعمتهایی که در بهشت مهیا شده بسیار برتر و بالاتر از همان نعمتهایی است که در دنیا یافت می شود به گونه ای که شدت حسن و کمال آنها موجب می شود تا قابل مقایسه با نعمتهای دنیایی نباشند.

عن النبي صلى الله عليه وآله :

« لو أنّ ثوبا من ثياب الجنة ألقى على أهل الدنيا لم يحتمله أبصارهم ولماتوا من شهوه النظر إليه » (5).

عن أمير المؤمنين عليه السلام :

« كلّ شيء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه وكلّ شيء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه . فليكنفكم من العيان السماع ومن الغيب الخبر » (6).

اگر در آیات و روایات جهنم نیز تأمل شود تفاوت های متعددی بین عقاب و درد و رنج در عالم دنیا و بین عذاب در عالم آخرت یافت می شود که به جهت اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم حال با این گونه تفاوت و تغایرها آیا می توان گفت، اگر در قیامت، بدن دنیوی محشور شود، آخرت دنیایی دیگر خواهد بود؟!!

ص: 292

1- الحجر : 46 .

2- فاطر : 35 .

3- وسائل الشيعة : 10 ، 476 .

4- ق : 35 .

5- البحار : 8 ، 191 .

6- نهج البلاغه : خطبه : 113 .

نتیجه آنکه عالم دنیا و عالم آخرت در جهاتی ( نظیر ماده عنصری ) با یکدیگر مشترکند ولی چون از بسیاری از جهات متفاوت و متغایرند نمی توان گفت ، عالم آخرت ، دنیایی دیگر خواهد بود .

دلیل هفتم : « اگر در قیامت این بدن دنیوی و عنصری محشور باشد پس در واقع این آخرت است که به دنبال دنیاست در صورتی که نشئه آخرت ، عالم بالاتر و در طول دنیاست و باید دنیا به دنبال آخرت باشد ...

خداوند متعال می فرماید « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ »

یعنی هر چه در آن عالم پایین است تنزل یافته عالم بالاست و هر چه پایین است آیت عالم بالاست . نه این که هر چه در بالاست تصدع آنچه در پایین است . زیرا خیلی امور

مختص به عالم پایین است و از آن به عالم راه پیدا نمی کند .

اگر ما به دنبال اثبات این باشیم که بدن دنیوی و عنصری باید در عالم آخرت باشد پس در واقع در پی اثبات این هستیم که هر چه در عالم بالاست آیت عالم پایین است و عوالم بالا تصعد یافته عالم پایین است . در این صورت دنیا اصل و آخرت فرع آن می شود و این عقلاً و شرعاً محال است بلکه در حقیقت عالم بالا اصل و حقیقت است و آنچه در عالم پایین است فرع و آیت آن حقیقت است و در قیامت باید این فرع به اصلش و آیت به حقیقت اش برگردد « (1)

جواب : اولاً : آیه مذکوره هیچ گونه دلالتی بر مدعای قائل ندارد . اگر صدر و ذیل آیه توجه شود مشاهده می گردد آیه شریفه درباره مسأله روزی و ارزاق مردم سخن می گوید نه درباره ترتیب وجودی عوالم « وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ \* وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ \* وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ \* وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا

أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ » (2)

ص: 293

1- همان : 277 .

2- الحجر : 19\_ 21 .

در تفسیر علی بن ابراهیم آیه شریفه این گونه بیان شده « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ » قال : الخزانة : الماء الذي ينزل من السماء فينبت لكل ضرب من الحيوان ما قدر الله لها من الغذاء . (1)

و اگر آیه را به جهت عموم (وان من شیء) حمل بر معنای عام کنیم ، معنا این گونه می شود : ( خزائن(2) همه اشیاء تنها در نزد ماست و ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم ) پس آیه شریفه دلالتی بر ترتیب عوالم وجودی ندارد بلکه در صدد بیان این است که خداوند مالک و قادر بر همه اشیاء است . و آنچه مورد نیاز بشر است را به اندازه معلوم نازل می کند .

مرحوم طبرسی می نویسد :

« وان من شیء » ای ولیس من شیء ينزل من السماء وينبت من الأرض « إلا عندنا خزائنه » معناه إلا ونحن مالکوه والقادرون علیه . (3)

ثانیاً : اینکه گفته شد « در حقیقت عالم بالا- اصل و حقیقت است و آنچه در عالم پایین است و فرع و آیت آن حقیقت است » بر مبنای تشکیک در وجود است و نظریه مذکور غیر برهانی است و برهان قانع کننده ای برای آن یافت نمی شود و تنها مستند آن کشف و شهودی است که حجیت ندارد چنانکه توضیحش گذشت .

به عبارت دیگر : اگر معاد انسان ، جسمانی و عنصری باشد هیچ گونه اشکالی عقلی یا نقلی پیدا نمی شود جز آنکه نظریه تشکیک در وجود زیر سؤال می رود یعنی دیگر نمی توان گفت آخرت وجود شدید دنیاست یا نمی توان گفت دنیا وجود تنزل یافته عالم آخرت است و چنانکه مشاهده می شود این در حقیقت محذور و اشکال عقلی بر معاد جسمانی نیست بلکه نگرانی از فروپاشی نظریه تشکیک است

ص: 294

1- تفسیر القمی : 1 ، 375 .

2- الخزانة : اسم الموضع الذي يُخزن فيه الشيء . لسان العرب : 13 ، 139 .

3- مجمع البيان : 5\_6 ، 333 .

و ما در گذشته مغالطی بودن ادله نظریه تشکیک را اثبات کردیم .

دلیل هشتم : « روایت معروفی در کافی از سوید بن غفله از حضرت علی علیه السلام است که در فرق بین دنیا و آخرت گذشت . مضمونش آن بود که در برزخ قبر مؤمن را مدّ بصر او باز می کند و مملکت ذات وجود مؤمن به اندازه عرض آسمان و زمین است ... در این صورت دیگر جایی برای ماده عنصری نیست چه برسد به بدن دنیوی ، زیرا این بدن محدود به مکان و زمان و حدّ مخصوص است و وسعتی بیشتر از همان حدود جسمانیت بدن خود از طول و عرض و عمق ندارد آن گاه چطور این بدن به همراه نفس می تواند واجد مملکت وسیعی به عرض آسمان و زمین باشد . این چنین وسعتی جز با ماده و جسمانیت اخروی سازگار نخواهد بود ولذا بدن اخروی از سنخ این بدن دنیوی \_ به این معنا که واجد خصوصیات و لوازم آن باشد \_ نیست . » (1)

جواب : متن روایت را نقل می نمائیم تا روشن گردد که روایت ربطی به مدّعی قائل ندارد :

عن سوید بن غفله قال : قال امیرالمؤمنین علیه السلام :

« انّ ابن آدم إذا کان فی آخر یوم من آیام الدنیا وأول یوم من آیام الآخرة مُثّل له ماله و ولده و عمله ... فیقول : أنا عملک الصالح ... فإذا أدخل قبره أتاه ملکا القبر ... . فیقولان : ثبّتک الله فیما تحبّ و ترضی و هو قول الله عزّوجلّ « یُنَبِّئُ اللهُ الَّذِینَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ... » ثمّ یفسحان له فی قبره مدّ بصره ثمّ یفتحان له بابا فی الجنّه . » (2)

امام علیه السلام وقایع پس از مرگ مؤمن را توضیح می دهند پس روایت مربوط به عالم برزخ است و بحث معاد جسمانی درباره حشر ابدان در روز قیامت می باشد و این روایت دلیل بر مدّعی قائل که عدم حشر ابدان دنیوی در روز رستاخیز است ، نمی شود .

ص: 295

---

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 279 .

2- الکافی : 3 ، 231 \_ 232 .



به عبارت دیگر: آنچه از آیات و روایات استفاده می شود این است که انسان بعد از مرگ به عالم برزخ (1) منتقل می شود و بعد از آن در روز قیامت به عالم آخرت مهاجرت می کند و محلّ بحث قائلین معاد جسمانی، مرحله قیامت است نه عالم برزخ پس استدلال به روایت مذکور خروج از محلّ نزاع است. چنانکه تفاوت بین عالم برزخ و بین حشر در آخرت مورد قبول مستدلّ نیز می باشد. (2)

ثانیا: اینکه در آیه شریفه، وسعت بهشت را توصیف می نماید و وسعت آن را مانند زمین و آسمان می شمارد، (3) دلیل بر این است که در عالم آخرت کمیّت و مقدار - طول و عرض و عمق - وجود دارد و در این جهت با عالم دنیا مشابهت دارد. در این صورت هیچ گونه اشکالی عقلی در مالکیت بدن عنصری برای بهشت با آن وسعت نیست.

چنانچه اگر خدای متعالی در همین دنیا سلطنت مجموعه سیّارات و کرات و آسمان میان آنها را به یکی از اولیاء خود تملیک فرماید هیچ اشکالی پیش نخواهد آمد.

بله، حق تعالی برای سیر آن چنان جایگاه وسیعی، به مؤمن قدرت طیّ مسیر با سرعت را عطاء می فرماید تا لغویت لازم نیاید و قدرت بر طیّ مسیر با سرعت امری است که در عالم دنیا به بعضی از اولیاء خود نیز عطاء فرموده.

تا اینجا اثبات شد که هیچ یک از ادلّه ای که ملاً صدرا و اتباعش، برای استحاله حشر بدن دنیوی اقامه نموده اند خالی از مغالطه نیست و در حقیقت برهان عقلی بر استحاله، قائم نیست.

چگونه می توان ادّعی استحاله حشر بدن دنیوی را کرد؟ در حالی که مکرراً ابدان اولیاء و صالحین درون قبور بعد از گذشت قرن ها از ارتحالشان، سالم و بدون هیچ نقصانی مشاهده شده، هر از چند گاهی خبر سلامت جسد بنده مؤمنی به تواتر به

ص: 296

---

1- « وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ». المؤمنون: 100.

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 549.

3- « وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ». الحديد: 21.

گوش می رسد که این خود شاهدهی بر معاد بدن عنصری که مفاد آیات و روایات است می باشد زیرا معنای آیات معاد مانند « وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ » (1) بهتر درک می شود .

تحقیق این است که معاد بدن دنیوی که مستفاد از نصوص و ظواهر کتاب و سنت است کاملاً مطابق با عقل و هماهنگ با علوم تجربی و طبیعی است چنانکه در علوم طبیعی اثبات شده ، هیچ چیزی در عالم نابود و معدوم نمی شود .

همه اشیائی که به ظاهر پودر شده و از بین می روند در طبیعت باقی هستند ، این مائیم که توانائی مشاهده آنها را نداریم و گمان می کنیم که معدوم شده است .

دانشمندان به این فنّ آوری دست یافته اند که بسیاری از اشیاء به ظاهر نابود شده را بازیافت کنند و مجدداً آن را به صورت اولیه برگردانند امروزه صنعت بازیافت اشیاء ، جایگاه ویژه ای در صنایع دارد و در هر برهه ای به دستاوردهای جدیدی نائل می شود .

حال با وقوع بازیافت اشیاء مضمحلّ شده که در دنیای علم و صنعت به امر بدیهی تبدیل شده بگوئیم حشر ابدان دنیوی عقلاً مستحیل است ، امری به دور از قوانین علمی و تجربی است .

#### 4\_ پاسخ به چند شبهه پیرامون آیات معاد بدن دنیوی

قبل از ورود در جواب از شبهات پیرامون آیات معاد جسمانی لازم است شبهه ای که درباره استفاده معانی از آیات اعتقادی مطرح شده را پاسخ گوئیم .

گفته شده « فهم عرفی در موضوعات و احکام اعتقادی حجت نیست . از جمله آنها بحث معاد جسمانی است که حدّ و حدود مسأله را عقل با شواهد نقلی تعیین می کند » (2).

جواب : در گذشته (3) اثبات کردیم که خصوصیات معاد ، امری غیبی است و باید تفصیل آن را از شارع اخذ نمود و آگاهی از کیفیت آن منحصر در رجوع به کتاب و عترت علیهم السلام است

ص: 297

---

1- الحجّ : 7 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 607 .

3- مراجعه نمائید به جواب دلیل اول استحاله حشر بدن عنصری .

و اثبات کردیم همه براهین به ظاهر عقلی که قائل اقامه کرده بود مخدوش است پس برهان عقلی در میان نیست تا حدّ و حدود مسأله را تعیین نماید .

و کسانی که معتقد به معاد بدن دنیوی هستند قائلند که خطابات شارع به عرف عام القاء شده و لذا معانی و مفاهیم الفاظ را از عرف اخذ می کنند ولی در تطبیق مفهوم بر

مصدق خارجی ، دقت عقلیه را به کار می گیرند کما اینکه این روش همه فقهاء اصولیین می باشد .

و روشن است که با این روش هرگز نظریه ملا صدرا در معاد از آیات و روایات استفاده نمی گردد .

او و اتباعش با قطع نظر از ادله و حیانی ، معاد را به گونه ای که مطابق با نظریه اصالت وجود و فروع آن است تفسیر می کنند سپس سراغ کتاب و سنت رفته و در صدد تحمیل نظریه خود بر آیات و روایات می باشند و از تمام قرائن روشنی که دلالت بر معاد بدن دنیوی دارد چشم پوشی می کنند به بهانه این که نقل هرگز خلاف عقل سخن نمی گوید . ولی واضح است باحث ، هیچ گاه با این روش به مراد واقعی شارع نخواهد رسید و بدون تردید از زمره عرف عقلاء خارج خواهد بود ، زیرا کسی که با پیش فرض ذهنی به آیات و روایات مراجعه کند آنچه را که همه عقلاء از ادله و حیانی استفاده می کنند ، برای او قابل استفاده نخواهد بود .

آیه اول : « إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ءَأِنَّا لَمَبْعُوثُونَ \* أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ \* قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ » .

در ذیل آیه مذکور دو شبهه به عنوان ظاهر و باطن آیه مطرح شده است :

شبهه اول : گفته شده : « اما باطن ( آیه ) ناظر به حقیقت دیگری است و آن این که منکرین معاد بعد از این که گفتند « إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا » پشت سر آن بلا فاصله گفتند « ءَأِنَّا لَمَبْعُوثُونَ » که دلالت دارد بر این که حقیقت انسان را به همین بدن می دانستند و لذا خاک و استخوان شدن این بدن در قبر را ، مساوی با معدوم شدن

حقیقت این انسان پنداشتند . لذا گفتند اگر ما مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا ما \_ یعنی همان مایی که خاک و استخوان شده \_ مبعوث می شویم ؟ ...

از این جا معلوم می شود که استفهام انکاری آنها ناظر به معاد جسمانی در مقابل روحانی نبود بلکه این آیه ناظر به اثبات اصل معاد و اعاده آنچه مصداق منیت آنان بوده می باشد ، زیرا جواب « نعم » از برای سؤال « ءَاِنَّا لَمَبْعُوثُونَ » است و خداوند می فرماید ما آن « نا » را مبعوث می کنیم آن گاه جواب مطابق با سؤال می شود .

لذا آیه می خواهد بفرماید که حقیقت شما به آن « نا » شماست و نه آنچه عظام و تراب می شود پس ابدآیه نظر به کیفیت معاد جسمانی ندارد ، به این معنا که ما عین بدن دنیوی را اعاده می کنیم . (1)

جواب این شبهه متوقف بر این است که از نظر خداوند متعال که خالق بشر است ، حقیقت و قوام انسان آیا به روح اوست یا حقیقت او متشکل از جسم و روح او می باشد ؟

هنگامی که به آیات مراجعه می شود مشاهده می گردد که خالق تعالی حقیقت انسان را مرکب از جسم و روح او معرفی می نماید .

می فرماید :

1 \_ « وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ » (2).

2 \_ « وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ \* فإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ » (3).

ص: 299

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 560 \_ 561 .

2- المؤمنون : 12 \_ 16 .

3- الحجر : 28 .

### 3\_ « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ \* خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ \* يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ \* إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ » (1).

خداوند متعال در مقام بیان خلقت انسان، مراحل تکوین جسم او را ذکر می کند و از موادّ و عناصر تشکیل دهنده بدن نام می برد، این خود دلیل قاطعی است که از نظر خالق تعالی بدن عنصری در حقیقت بشر دخیل می باشد، سپس در ذیل آیه اول بعد از بیان مراحل تکوین بدن، ضمیر « کم » ذکر شده که مرجع آن مخاطبی است که مراحل ایجاد بدنش شرح داده شد. که او با خصوصیات مذکور در قیامت مبعوث می گردد.

خلاصه آنکه خدای متعال در هر سه آیه، در مقام بیان آفرینش انسان، ماده عنصری و دنیوی را دخیل در پیدایش او معرفی می نماید.

بعد از دانستن مقدمه مذکور پس این گفته که « آیه می خواهد بفرماید که حقیقت شما به آن « نا » شماسست و نه آنچه عظام و تراب می شود پس ابدآیه نظر به کیفیت معاد جسمانی ندارد » صحیح نمی باشد. زیرا هنگامی که اثبات شد حقیقت انسان در نزد خالق تعالی متشکل از روح و جسم است، هرگاه حق تعالی در جواب کفار می فرماید « نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ » مراد او همان انسان مرکب از روح و جسم است که مبعوث می شود، پس دلالت آیه شریفه بر معاد بدن دنیوی تمام است.

شبهه دوم: گفته شده: « اَمَّا ظَاهِرُ اَنْ اَيْنَ كِه اِيَه دَر بِيَان اَثْبَاتِ اَصْلِ مَعَادِ اِسْتِ يَعْني دَر جَوَابِ ادْعَايِ مَنكَرِيْنِ اعَادِه بَدَنِ كِه سْئَالِ اَنهَا نَاظِر بَه لِيَسِ تَامِه اَيْنِ بَدَنِ خَاكِي بُوَد، بَه جِهتِ مَطَابَقَتِ سْئَالِ بَا جَوَابِ، قَرَانِ هَم دَر مَقَامِ جَوَابِ دَر اَثْبَاتِ وَجُوْدِ مَحْمُولِيْ اَنهَا مِي بَاشَد، اَلْبَتَه هَمِيْنِ اِيَه دَر اَثْبَاتِ مَعَادِ بَه وَاسْطَه دَر عَرُوْضِ اعَادِه بَدَنِ هَم مِي بَاشَد، پَس اَصْلًا اَيْنِ اِيَه نَظَر بَه وَجُوْدِ نَعْتِيْ اَيْنِ بَدَنِ كِه بَه عِيْنِ وَ يَا غِيْرِ اَنْ اِسْتِ نَادَرَد » (2).

جواب: اگر به آیات مربوط به معاد مراجعه شود عقیده کفار و آنچه مورد انکار آنان

ص: 300

1- الطارق: 5\_8.

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 560.

بوده بیان شده و روشن می گردد که آنچه برای آنان غیر قابل باور بوده حشر بدن دنیوی است و خدای متعال همین امر را اثبات می نماید .

کفار عقیده به غیب و ما وراء طبیعت نداشتند و تنها آنچه را که مشاهده می کردند و محسوسشان بوده مورد پذیرش و قبولشان بوده است (1). ولذا هرگاه انبیاء سخن از معاد به میان می آوردند و ادعا می کردند بدن متلاشی شده و استخوان های در هم شکسته که محسوس شماست مجدداً به حالت اولیه بر می گردد و زنده می شود ، این امر در نزد کفار قابل درک نبوده و آن را انکار می کردند و حق تعالی نیز همان مسأله ای که آنان نمی پذیرفتند را اثبات می نماید . پس مطابقت جواب با سؤال \_ که مورد آن حشر بدن دنیوی بوده \_ نتیجه اش اثبات معاد بدن دنیوی است .

اکنون بعضی از آیاتی که عقیده کفار را بیان می کند ذکر می کنیم :

« قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَأَبَاؤُنَا أَعْنَاءَ لَمْ نَخْرُجْ مِنْهُ » (2).

« يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرِ \* إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً \* قَالُوا تِلْكَ إِذَا كَرَّهَ حَاسِرَةٌ » (3).

« وَكَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ \* أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ \* قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ \* لَمَنْ جُمِعُوا إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ » (4).

« أَلَيْسَ لَكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ \* هِيَ آتٍ هِيَ آتٍ لِمَا تُوَعَّدُونَ \* إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ » (5).

آیات مذکور به روشنی مورد سؤال و انکار کفار را توضیح می دهد می فرماید : آنان می گفتند آیا رسول به شما وعده می دهد که هرگاه مردید و استخوان و خاک شدید بار دیگر بیرون می آئید ؟ ! و خداوند همین امر مورد انکار آنان را ، مورد تأیید و اثبات قرار می دهد .

ص: 301

1- « قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » . الجاثیه : 24 .

2- النمل : 67 .

3- النازعات : 10 \_ 12 .

4- الوقاعه : 47 \_ 50 .

5- المؤمنون : 36 \_ 37 .

به عبارت دیگر: از نفی کفار، معادِ بدن های خاک شده و استخوان های متلاشی شده در آیات متعدده، می توان نتیجه گرفت، پیامبران معاد را به همان بازگشتِ بدن های خاک شده عنصری، تبیین می کردند و همین امر در نزد کفار غیر ممکن به شمار می آمده و حق تعالی کلام آنان را حکایت می کند و سپس گفتار پیامبران را تأیید می نماید. پس آیات به روشنی متکفل بیان خصوصیت و کیفیت معاد بدن دنیوی می باشد.

و اگر مراد از معاد، معنایی که ملاً صدرا می گوید، باشد هنگامی که کفار سؤال می کنند که آیا بعد از آنکه مردیم و استخوان و خاک شدیم مجدداً برانگیخته می شویم؟ حق تعالی در جواب می بایست بفرماید: آن استخوان های پوسیده و بدن خاک شده شما محشور نمی شود بلکه بدن دیگری مطابق با نشئه آخرت مبعوث می گردد. دیگر صحیح نیست بفرماید: « نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ » یا سزاوار نیست بفرماید « أَنْ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ » (1) و یا « أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ » (2).

خلاصه آنکه از اطلاقِ مقامی مجموع ادله معاد می توان نتیجه گرفت مراد از معاد، همان حشر بدن دنیوی است چنانکه مقتضای نصوص و ظهور ادله است نه حشر بدن خیالی \_ نظریه ملاً صدرا \_ که در کتاب و سنتِ ذکر از آن نیست.

ثانیاً: اگر به کتب تفسیری عامه و خاصه مراجعه شود روشن می گردد که کفار، منکر حشر بدن دنیوی در روز قیامت بوده اند یعنی آنان آنچه از کلام پیامبران درباره معاد فهمیده بودند، اعاده بدن دنیوی بوده که این امر برایشان غیر قابل باور بوده و آن را انکار می کردند و حق تعالی آنچه را که آنان غیر ممکن می دانستند، ردّ می کند و خود را قادر بر آن معرفی می نماید.

واحدی می گوید:

قال المفسرون: انّ ابی بن خلف أتى النبی صلی الله علیه و آله بعظم حائل [قد بلی

ص: 302

1- الحجج: 7.

2- العاديات: 9.

إفقال : يا محمد أتري الله يحيى هذا بعدما قد رمّ؟ قال : نعم ويبعثك ويدخلك النار فأنزل الله تعالى هذه الآيات « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ » .

انّ أبي بن خلف جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بعظم حائل ففتته بين يديه وقال يا محمد يبعث الله هذا بعد ما رمّ؟ فقال : نعم يبعث الله هذا ويميتك ثم يحييك ثم يدخلك نار جهنم .(1)

قوله عز وجلّ : « أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ » نزلت في ( عدى بن ربيعة ) وذلك أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال حدثني عن يوم القيامة متى يكون؟ وكيف ( يكون ) أمرها وحالتها؟ فأخبره النبي صلى الله عليه وآله بذلك ، فقال : لو عاينت ذلك اليوم لم أصدّقك يا محمد ، ولم أومنّ به ، أو يجمع الله هذه العظام؟ ! فأنزل الله تعالى هذه الآية .(2)

اما در كتب خاصه نیز روایت شده كه آنچه مورد انكار و سؤال كفار بوده حشر همين بدن دنيوی پس از متلاشی شدن بوده است و خداوند متعال نیز همين امر را اثبات می نماید :

عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

جاء أبي بن خلف ، فأخذ عظما باليا من حائط ، ففتته ثم قال : يا محمد ، إذا كنا عظاما ورفاتا إنا لمبعوثون؟ فأنزل الله من يحيى العظام وهى رميم \* قل يحيى الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلقٍ عليهم .(3)

عن على بن إبراهيم :

... « فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ \* إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ »

ص: 303

1- اسباب نزول القرآن الواحدى : 379 .

2- همان : 469 .

3- البرهان : 3 ، 540 .



نزل فی اُبی بن خلف قال لأبی جهل انی لأعجب من محمّد ثم أخذ عظما ففتّته ثم قال : یزعم محمّد أنّ هذا یحیا فقال الله « بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ » یعنی مختلف (1).

آیه دوّم : « أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ \* وَصَدَّرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (2).

در ذیل آیه شریفه نوشته اند : « غایت آن چیزی که تعبیر به « احیا » به اثبات می رساند اصل معاد جسمانی است . این تعبیر در لسان قرآن کریم حکایت از آن دارد که احیا در مورد موجودات اخروی فی الجمله صحیح است . زیرا غرض همه این آیات آن است که بگویند معاد جسمانی هم علاوه بر معاد روحانی وجود دارد اما اثبات خصوصیت و کیفیت این بدن اخروی را نمی کند چرا که اولاً : تعبیر مختلف در جواب یا آیات ، به تعبیر مختلف در سؤال و انکار بر می گردد نه عبارت هایی ابتدایی و محکم از جانب خداوند باشد .

ثانیاً : اگر این آیات اثبات خصوصیت بکنند نسبت به آیات دچار تناقض می شویم احیا عین اجزای خاکی با خلق مثل آن قابل جمع نیست ، و به جهت اختلافاتی که در بین آیات نسبت به وجودات نعنی بدن اخروی وجود دارد باید به قدر متیقن آنها اکتفا کنیم که همان اثبات کان تامه بدن جسمانی اخروی است و قدر مشترک همه آنها همان اثبات اصل معاد جسمانی و عدم انحصار آن در روحانی است و ابدان نظر به کیفیت مثل و عین بودن آن ندارد نظیر آنچه در مورد دلیل لبی مثل اجماع و عقل و یا دلیل لفظی مخالف با اصل مسلّم و قطعی گفته می شود که باید به قدر متیقن آن اکتفاء کرد » (3).

ص: 304

1- همان : 5 ، 128 .

2- یس : 77 \_ 79 .

3- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 569 .

جواب: اگر در آیه شریفه نظر شود این گفتار که آیه شریفه « اثبات خصوصیت و کیفیت این بدن اخروی نمی کند » مردود است زیرا می فرماید « قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ » ضمیر مفعولی در « يحييها » به « عظام رميمه » بر می گردد. منکرین معاد می گویند: چه کسی زنده می کند استخوانهای پوسیده شده را؟ بگو: همان کسی که نخستین بار آفرید، استخوان های پوسیده را نیز زنده خواهد کرد.

دلالت آیه شریفه بر معاد بدن دنیوی واضح است و نمی توان آن را در میان اصطلاحات و الفاظ مخفی کرد.

اما اینکه گفته شد « تعابیر مختلف در جواب یا آیات، به تعابیر مختلف در سؤال و انکار بر می گردد نه عبارت هایی ابتدایی و محکم از جانب خداوند باشد » صحیح نمی باشد زیرا که سخن حق تعالی در همه موارد حجت و فصل الخطاب است چه تعبیر ابتدائی باشد و چه تعبیر در جواب سائل یا منکری باشد. در هر حال ما تابع دلالت آیه بر معنای مطابقی یا تضمینی یا التزامی هستیم هر کدام از این گونه دلالت ها در آیه موجود باشد حجت تمام است دیگر فرقی نمی کند که حق تعالی ابتداء کلامی را القاء فرموده یا در جواب سائلی، کلام را بیان فرموده باشد.

اما اینکه گفته شد « اگر این آیات اثبات خصوصیت بکند نسبت به آیات دچار تناقض می شویم و ... » .

اولاً: جواب این است که، تعابیری مانند « خَلَقًا جَدِيدًا » (1) « نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ » (2)

منافات با معاد بدن دنیوی که مفاد آیات متعددی است ندارد زیرا منظور از خلق جدید، خلقت مجدد همین انسانی است که بدنش متلاشی می شود و اجزاء آن متفرق می گردد، ولی همین اجزاء در نزد خداوند معلوم می باشد و خداوند تمامی این اجزاء

ص: 305

---

1- الاسراء: 49.

2- الواقعة: 61.

و اصول بدن انسان را جمع کرده و بطور مجدد به انسان شکل و حیات می دهد و به این لحاظ ، تعبیر به مثل و جدید شده است .

عن الإمام الصادق عليه السلام :

« رأيت لو اخذت لبنه فكسرتها وصيرتها ترابا ثم ضربتها في القالب أهي التي كانت إنما هي ذلك وحدث تغيير آخر والأصل واحد » . (1)

امام صادق علیه السلام در جواب سؤالی که در این مورد پرسیده شده ، خلقت دوباره انسان را به خشتی که در هم شکسته و خرد شده و دوباره ساخته می شود تشبیه نمودند . وقتی یک خشت خرد می شود و مجدداً از همان اجزاء خرد شده خشت درست می شود ، بدیهی است که خشت دوم از نظر ماده همان خشت اول است ولی از نظر هیئت چون هیئت خشت اول معدوم شد ، جدید خواهد بود . ولی معنای جدید این نیست که خشت دوم غیر از خشت اول است .

امام علیه السلام ، درهم ریختن اساس بدن آدمی و متلاشی شدن جسد انسان را به خشتی که شکسته و خرد شده است ، تمثیل نمودند . یعنی همانطور که از خشت متلاشی شده ، دوباره خشت درست می شود از بدن متلاشی شده دوباره بدن ساخته می گردد به این اعتبار ، بدنی که از نو ساخته شده است جدید است یعنی این بدن مجدداً ساخته شده است .

با این توضیح معلوم می شود که تعبیر « مثل و جدید » منافاتی با آیات دیگر \_ که صراحت در حشر دوباره همین بدن خاکی داشت \_ ندارد ...

تعبیر مانند « خلق جدید » و « مثل » که در آیات آمده است ، هرگز دلیل بر خلقت جدید مباین با خلقت اول نیست بلکه مراد از خلقت جدید ، خلقت مجدد انسان و مراد از مثل ، مثلیت در هیئت است و گر نه ماده همان ماده اولی است یعنی همانطور که در مثال مذکور ، خشت دوم از نظر ماده همان خشت است ، در خلقت مجدد انسان نیز ، ماده همان ماده سابق است . (2)

ص: 306

---

1- البحار : 8 ، 288 ، ح 20 .

2- معاد از سلسله دروس استاد معظم حاج سید جعفر سیدان : 21 \_ 23 .

ثانیاً: از نظر عرفی با مختصر تفاوتی ولو در هیئت، کلمه «مثل» بر یک شیء در دو حالت اطلاق می‌شود و اگر چه تفاوت در وقوع آن شیء در دو زمان باشد مانند اینکه اتومبیلی را قطعه قطعه نمائیم سپس تمام اجزاء ریز و درشت آن را مانند اول ببندیم و آن را کامل کنیم. در این گونه موارد عرفاً می‌گویند این اتومبیل مثل اولش شد. در محلّ بحث نیز، اطلاق کلمه مثل بر اعاده بدن دنیوی بعد از متلاشی شدن صحیح و موافق با ارتکاز عرفی است.

شاهد بر اینکه اطلاق مثل بر اعاده بدن دنیوی صحیح است این است که چنانکه در ذیل آیه اول اثبات کردیم تمام انکار مشرکین بر اعاده همین بدن عنصری بوده و تمام نزاع بین آنان با پیامبران بر همین امر بوده است اگر کلمه مثل در آیه را حمل بر

بدنی شبیه بدن دنیوی کنیم و بگوئیم بدن دیگری مانند بدن دنیوی مبعوث می‌شود باید از همه آن قرائن و نصوص قرآنی که مبین انکار ورد مشرکان بود، صرف نظر کنیم و روشن است که حشر بدن دیگری مثل بدن دنیوی مسأله ای غریب نیست و با آن انکارهای شدید کفار، سازگاری ندارد.

ثالثاً: اگر بر فرض از ظهور کلمه مثل در معاد بدن دنیوی صرف نظر کنیم و بگوئیم ظهور منتفی است می‌گوئیم: آیاتی مانند «قَادِرٌ عَلٰی اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (1) «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (2) دارای دو احتمال هستند:

خلق جدید: 1 \_ خلقت مجدد همان اجزاء متلاشی شده و ابدان متفرقه دنیوی.

2 \_ آفرینش تازه و جدید غیر از خلقت بدن دنیوی.

خلق مثل: 1 \_ خلق بدن به طوری که در هیئت مثل و مانند بدن دنیوی است اما ماده اولیه آن همان ماده بدن دنیوی است.

2 \_ خلق مثل بدن دنیوی به گونه ای که از مواد بدن دنیوی چیزی در او نیست بلکه متفاوت با اوست.

ص: 307

1- الاسراء: 99.

2- ق: 15.

بنابراین هر یک از آیات دالّه بر معاد مثل و خلق جدید دارای دو احتمال است پس مجمل و متشابه اند و در علم اصول و قواعد تفسیر اثبات شده که برای رفع اجمال از دلیل مجمل و متشابه باید به محکم و مبین مراجعه نمود .

و در محلّ بحث نیز برای اینکه بدانیم کدامیک از دو معنا از آیات دالّه بر معاد مثل و خلق جدید مراد است باید به آیات دالّه بر حشر معاد بدن دنیوی مراجعه کنیم زیرا آنها نصّ یا ظهور در معنای مذکور دارند و بدین وسیله اجمال را از آیات ذکر شده بر طرف می نماییم .

رابعاً: اینکه گفته شد « باید به قدر متیقن اکتفاء کنیم » در محلّ بحث تطبیق ندارد زیرا اکتفاء به قدر متیقن در جایی است که دلیلی مانند اجماع و یا دلیل لفظی وارد شده که حدّ دلالتش روشن نیست و مردّد بین اقلّ و اکثر است در این صورت اکتفاء به معنای متیقن \_ اقلّ \_ می نمایند .

ولی در موردی که دلالت دلیل واضح است و مراد متکلم در نزد عقلاء روشن است مانند آیات صریح یا ظاهر در حشر بدن دنیوی دیگر تردیدی نیست تا اکتفاء به قدر متیقن کنیم .

و بر فرض اگر بخواهیم در محلّ بحث قدر متیقن گیری کنیم و از تمام نصوص و ظواهر دالّه بر معاد بدن دنیوی صرف نظر کنیم ، باید بگوئیم در آخرت یک نحوه معاد جسمانی رخ می دهد که ما خصوصیاتش را نمی دانیم بنابراین ، نظریه ملاً صدرا اثبات نمی شود زیرا او ما زاد بر قدر متیقن مذکور ، به طور تفصیل خصوصیات معاد را بیان می کند و می گوید در آخرت نفس ، توسط قوه خیالیه ، بدنی متفاوت با بدن دنیوی خلق می کند ، و هیچ آیه و روایتی بر این ادّعا دلالت نمی کند و برای اثبات آن از مقدّماتی غیر از ادلّه و حیاتی مدد می جوید و حال آنکه گفتیم راه اطلاع از امر غیبی منحصر در رجوع به قرآن و سنت است . چنانکه ملاً صدرا خود نیز به این امر اعتراف کرده .(1)

ص: 308

---

1- کلام ملاً صدرا در غیبی بودن معاد در جواب اوّل از دلیل اول استحاله حشر بدن دنیوی ، گذشت .

حاصل آنکه اگر بخواهیم از آیات و روایات معاد قدر متیقن گیری کنیم باز هم نظریه ملا صدرا اثبات نمی شود .

آیه سوم : « أَفَعَبَّيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » . (1)

آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم بلکه آنان \_ کفار \_ در آفرینش جدید تردید دارند .

در ذیل آیه شریفه این شبهه مطرح شده : « خَلْقٍ جَدِيدٍ » بر طبق « الْخَلْقِ الْأَوَّلِ » باید به معنای خلق از نیستی باشد و إلاً محاجّه خداوند در قرآن صحیح نمی بود ، زیرا وقتی خلق اول را از عدم و نیستی می آفریند در خلق بعدی هم باید از نیستی و عدم باشد تا ذیل آیه با صدر آیه مطابقت داشته باشد . (2)

جواب : مراد از خلق جدید در آیه شریفه در بدو نظر دارای دو احتمال است :

1 \_ خلقت مجدد انسان یعنی بدن دنیوی که در قبر متلاشی شده مجدداً احیاء شود .

2 \_ خلقت تازه انسان به گونه ای که با خلقت اولیه او متفاوت باشد .

ولی نصوص و ظواهر آیات و روایات دالّه بر معاد بدن دنیوی اجمال را از آیه شریفه بر طرف می کنند و احتمال اول را متعین می سازند .

مثلاً آیه شریفه : « وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ » ، (3) به روشنی دلالت بر اعاده خلق اول می کند یعنی بدن دنیوی که همان آفرینش اول است ، مجدداً اعاده می شود .

نکته دیگری که باید در محلّ بحث مورد توجه قرارگیرد این است که خداوند متعال در مقام احتجاج با کفار است . مستفاد از دو آیه این است هنگامی که خلق اول از نیستی می باشد ، خلق دوم که اجزاء و باقیمانده خلق اول است به طریق اولی ، به امکان

و وقوع نزدیک تر است و تحقیقش ، عقلانی تر خواهد بود .

بنابراین ، مقام احتجاج و اقامه برهان در مقابل کفار با احتمال اول سازگار است .

ص: 309

1- ق: 15 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 594 .

3- الروم : 27 .

پس این گفتار صحیح نمی باشد که « اگر خلق اول را از عدم و نیستی می آفریند ، در خلق بعد هم باید از نیستی و عدم باشد تا ذیل آیه با صدر آیه مطابقت داشته باشد » .

زیرا هیچ مُلزومی بر مطابقت صدر با ذیل آیه وجود ندارد و آنچه لازم است ارتباط صدر و ذیل است و آنچه با مقام احتجاج با کفار مناسبت دارد این است که \_ خلق جدید \_ به معنای خلقت مجدد انسان از بدن دنیوی باشد تا احتجاج و برهانی که خداوند در صدر بیان آن است به اولویت قطعی سامان یابد و به این نحوه ارتباط صدر و ذیل برقرار شود .

و اگر خلق جدید در آیه شریفه را بر معنای خلقت تازه و متفاوت با خلق اول حمل کنیم معنای آیه این گونه می شود که « آیا عاجزیم از آفرینش نخستین بلکه ( کفار ) در آفرینش تازه و متفاوت تردید دارند » .

ولی قدرت خداوند بر آفرینش تازه و متفاوت با آفرینش اول امر عجیب و غیر قابل باور نیست و جای انکار ندارد زیرا واضح است که خدایی که قادر است مخلوقاتی با آن همه عظمت خلق نماید ، توانایی ایجاد مخلوقات دیگر متفاوت با مخلوقات اول را دارا است و هیچ عاقلی در این امر شک ندارد تا حق تعالی بخواهد برای آن برهان اقامه نماید اما آنچه که عجیب و غیر عادی است و باورش برای بشر مشکل است ، احیای همان بدن های متلاشی شده و استخوان های پراکنده است که همین امر مورد انکار کفار بوده که حق تعالی برای آن برهان اقامه می نماید و لذا از باب

مناسبت با مقام احتجاج و مناسبت با آنچه نزد کفار غیر ممکن بوده باید خلق جدید را حمل بر خلقت مجدد بدن دنیوی نمود .

آیه چهارم : « وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ \* قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ » . (1)

گفته شده : « ضمیر « هم » به همان حقیقت انسان و کفار و ذوی العقول بر می گردد

ص: 310

و نه به ابدان آنها که تعبیر « نا » در مرقدا نامناسب با « هم » می باشد . آن گاه آیه این چنین می شود که در نفخه صور کفار از قبرها به طرف خدا رهسپارند یعنی صحبت از خود انسان هاست و آنچه ملاک تمیّز و تشخّص و مصداق خطاب « هم » می باشد و آن همان نفس و صورت آنها باشد . اگر این را هم نگوئیم نهایت آن که معنای آیه این می شود : این نفوس با ابدانشان از قبرها به پا می خیزند و اما آیا این ابدان عین همان بدن دنیوی اند ؟ و آیا به نحو جمع اجزاء و عود بدن دنیوی است و یا اعاده مثل این بدن

است ؟ و جوهی محتمل است که دیگر آیه در مقام اثبات هیچ کدام نیست « (1) .

جواب : این شبهه مبتنی بر این است که مراد خداوند از انسان ، روح او باشد نه جسم و بدنش ولی ما در جواب از شبهه آیه اوّل اثبات کردیم که قوام و حقیقت انسان نزد خالق تعالی روح و جسم اوست پس ضمیر « هم » به جسم و روح انسان بر می گردد علاوه بر این روشن است که آنچه در اجداث و قبور قرار دارد عبارتست از بدن دنیوی که آیه می فرماید بسوی پروردگار می شتابند .

آیه پنجم : « أَنْ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ » (2) .

در ذیل این آیه نیز شبهه آیه قبل گفته شده که جواب آن را در ذیل آیه اوّل بیان کردیم .

نکته ای در این آیه به چشم می خورد این است که ، کلمه قبور در آن صراحت در قبور دنیا دارد زیرا می دانیم که غیر از عالم دنیا ، برای قبور ، مورد و مصداقی نیست و از جانبی واضح است که بدن دنیوی را در قبر قرار می دهند و آیه شریفه می فرماید خداوند متعال ، کسی را که در قبر است مبعوث می نماید .

این آیه نیز به روشنی دلالت بر حشر بدن دنیوی دارد و تعبیر به ( من ) در آن ، به جهت این است که انسان مرکّب از روح و جسم است و لذا از ذوی العقول به شمار می آید .

آیه ششم : « أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ \* وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ » (3) .

ص: 311

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 571 .

2- الحج : 7 .

3- العاديات : 9 ( 10 ) .



گفته شده: « خداوند با تعبیر « بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ » می خواهد وجود محمولی بدن انسان را اثبات کند و اصلاً نظر به خصوصیات این بدن که آنچه در قبور پوسیده شده است به عین یا مثل آن برانگیخته می شود که کلفت زانده ای است ندارد. سر آن این است که نزد منکرین اصلاً بحث این نبوده که بدن به عین یا مثل برانگیخته شود بلکه سؤال و انکار آنها دائماً نظر به اصل بعث بدن مقبور داشته است و این بعث بدن پوسیده نزد آنها محال بوده است » (1).

جواب: در گذشته توضیح دادیم که شأن نزول آیات معاد و نیز ظهور و صراحت خود آیات دلالت دارد بر اینکه کفار حشر بدن دنیوی را غیر ممکن می دانستند زیرا آنان ایمان به غیب و ما وراء طبیعت نداشتند و آنچه را که مشاهده می کردند همین بدن دنیوی بود و بعد از متلاشی شدن آن، دیگر نمی پذیرفتند مجدداً دارای حیات گردد و حق تعالی نیز آنچه را آنان انکار می کردند، اثبات فرموده.

افزون براین، در آیه مذکور قرینه دیگری موجود است که دلالت بر حشر بدن دنیوی می کند و آن کلمه القبور است که صریح در قبور دنیاست زیرا مصداق و موردی برای آن غیر از عالم دنیا یافت نمی شود.

و تعبیر به (ما) \_ که برای غیر ذوی العقول است \_ به اعتبار آنچه که در قبر از اجزاء متلاشی شده بدن انسان است، می باشد.

و در آیه دیگری نیز می فرماید: « وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ \* وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ » (2).

هنگامی که زمین گسترده شود و آنچه درون دارد بیرون افکند و خالی شود.

و روشن است یکی آن چیزهایی که زمین در درون خود نگه داشته اجساد و ابدان عنصری است.

قائل در ذیل آیه « وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ » می نویسد:

« مفاد این آیه در قیامت بعد از « بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ » محقق می شود معنا این

ص: 312

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 584.

2- الانشاق: 3\_4.

چنین می شود که وقتی از قبرها برانگیخته شدند آنچه در سینه هاست و مخفی بود ظاهر می گردد ، این نشان می دهد بین آنچه که از سینه ها پدیدار می شود با آنچه از قبرها برانگیخته می شود رابطه است ... آنچه در سینه هاست که به مقتضای خود سینه هاست هما روح انسان است و نه بدن « (1).

جواب : معنای ( حصّل ما فی الصدور ) این است که آنچه در سینه ها از ایمان یا کفر و صفات خیر و شر آشکار می گردد نه اینکه روح پدیدار شود .

علامه طباطبائی در ذیل آیه می نویسد : (2)

« تحصيل ما فی الصدور تمییز ما فی باطن النفوس من صفة الايمان والكفر ورسم الحسنه والسيئه قال تعالى : « يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ » (3).

آیه هفتم : « أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (4).

در ذیل این آیه سه شبهه مطرح کرده اند . شبهه اول تلفیقی است از وجه سوم و وجه هفتمی که برای استحاله حشر بدن دنیوی گذشت که جوابش را ذکر کردیم .

« شبهه دوم این است که محل نزاع ما در خصوصیات این بدن معاد که آیا به عین و یا به مثل است و در آیه شاهدهی و قرینه ای برای اشاره به این که بدن معاد عین همان بدن قبلی است نیست ، زیرا آیه در جواب دو سؤال او بود که اولاً اصل احیای مردگان

ص: 313

1- همان : 584 .

2- المیزان : 20 ، 347 .

3- الطارق : 9 .

4- البقره : 259 .

تحقق می یابد و ثاباً به این استخوان ها گوشت پوشانده می شود و به صورت اول در می آیند و بیش از این نه مورد سؤال او بود و نه قرآن به او جواب داد پس معلوم می شود که آیه نسبت به این قسمت که مُجَمَع به عین یا مثل باشد ساکت است .» (1).

جواب : ابتداء باید در مدلول آیه تأمل کرد تا روشن شود که مورد سؤال و جواب چه چیزی بوده است .

« او از قریه ویران شده ای عبور می کرد در حالی که دیوارها بر روی سقف ها فرو ریخته بود ( قهرا اهل قریه هلاک و اجساد آنها خاک و استخوانهایشان پراکنده شده بود ) گفت چگونه خداوند آنها را پس از مرگ زنده می کند .» .

پس آنچه برای سائل عجیب و دشوار بوده زنده شدن همان اجساد و استخوانهای پوسیده شده بوده است .

در این هنگام « خدا او را یکصد سال میراند سپس زنده کرد و به او فرمود چقدر درنگ کردی ؟ گفت : یک روز یا بخشی از یک روز فرمود : بلکه یکصد سال درنگ کردی ! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود ( که همراه داشتی ، با گذشت سالها ) هیچ گونه تغییر نیافته است ( خدایی که مواد فاسد شدنی را در طول این مدت حفظ کرده بر همه چیز قادر است ) .

و به الاغ خود نگاه کن ( که چگونه متلاشی شده ) زنده شدن تو را پس از مرگ نشانه ای برای مردم ( درباره معاد ) قرار دادیم .

به استخوانهای مرکب خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته ، به هم پیوند می دهیم و گوشت بر آن می پوشانیم !

در آیه شریفه پرسش از اَحیاء مردگان ، در حقیقت سؤال از کیفیت بازگشت همان استخوانهای پوسیده ، به زندگی و حیات است . زیرا هنگامی که استخوانهای پوسیده و بدنهای متلاشی شده در مرأی و منظر سائل قرار گرفته وقتی می گوید « اَنی یُحیی هذِهِ

ص: 314

اللَّهِ بَعْدَ مَوْتِهَا» این کلام در حقیقت پرسش از کیفیت بازگشت همان استخوانهای پوسیده، به حیات است. در جمله استفهامیه ضمیر هذه اشاره به همان بدنهای متلاشی شده است. (1)

خداوند نیز جواب این پرسش را به طور عملی به او نمایاند و کیفیت احیاء استخوانهای پودر شده را به او نشان داد یعنی او و مرکبش مردند و یکصد سال گذشت قهرا بدنش تبدیل به خاک شد و استخوانهایش پوسید سپس همان بدن را مجدداً زنده نمود و همین مراحل در مقابل چشمان سائل، درباره مرکبش اجراء شد سپس گفت: أعلم أنّ الله على كل شيء قدير.

خداوند متعال در آیات معاد، بازگشت بدن دنیوی را به صحنه آخرت خبر می دهد ولی در آیه مذکور، عملی شدن همان وعده را در دار دنیا گزارش می دهد و قدرت خود را به بشر گوشزد می کند که در هر زمان و مکانی اراده بفرماید قادر است آن امر موعود را محقق نماید. پس این گفتار که «در آیه شاهدهی و قرینه ای برای اشاره به این که بدن معاد عین همان بدن قبلی است نیست» صحیح نمی باشد.

عن علی بن ابراهیم حدیثی أبی عن النضر بن سويد (2) عن یحیی الحلبي (3) عن هارون بن خارجه (4) عن أبی عبد الله علیه السلام:

... فخرج إرمیا علی حمارة ومعہ تین قد تزّوده وشیء من عصیر فنظر إلی سباع البرّ وسباع البحر وسباع الجو تأکل تلك الجیف ففکر فی نفسه ساعه ثم قال: «أَنْتِ یُحِیُّ هَذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ»

ص: 315

1- علامه طباطبائی در ذیل آیه می نویسد: «قال «أَنْتِ یُحِیُّ هَذِهِ اللّٰهُ»» ینحلّ إلی جھتین: احدهما: استعظام طول المدّة والاحیاء بعد ذلك والثانیة: استعظام رجوع الاجزاء إلی صورتها الأولى الفانیة بعد عروض هذه التّغیّرات غیر المحصوره، فبین اللّٰهُ له الأمر من الجھتین جمیعاً اما من الجھه الاولى فباماتته ثم إحيائه وسؤاله واما الجھه الثانيه فبإحياء العظام بمنظر و مرأى عنه». الميزان: 2، 363.

2- برای اطلاع از وثاقت روات این حدیث مراجعه نمائید به معجم رجال الحدیث: 19، 151.

3- همان: 20، 71.

4- همان: 19، 224.

أى أحياءه فلما رحم الله بنى اسرائيل وأهلك بخت نصر ردّ بنى اسرائيل إلى الدنيا وكان عزيز لما سلط الله بخت نصر على بنى اسرائيل هرب ودخل فى عين وغاب فيها وبقى إرميا ميتا مائة سنة ثم أحياه الله تعالى فأول ما أحيى منه عينيه فى مثل غرقى البيض فنظر فأوحى الله تعالى إليه « كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا » ثم نظر إلى الشمس وقد ارتفعت فقال « أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ » فقال الله « بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ - أَى لَمْ يَتَغَيَّرْ - وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا » فجعل ينظر إلى العظام الباليه المتفطره تجمع إليه وإلى اللحم الذى قد أكلت السباع يتألف إلى العظام من ههنا وههنا ويلتزم بها حتى قام وقام حماره فقال « أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (1).

راویان این روایت همگی توثیق شده اند بنابراین روایت از نظر سند بدون اشکال است این روایت به روشنی حشر بدن دنیوی را شرح می دهد .

جناب إرمیا از اینکه درندگان خشکی و دریا و پرندگان ، آن بدنهای روی زمین افتاده را می خوردند تعجب نمود و این پرسش برایش مطرح شد که چگونه در قیامت احياء آنها صورت می گیرد چنانکه ضمیر « هذه » به همان بدنهای مردگان اشاره می کند با توجه به اینکه آن جسدها خوراک درندگان می شدند .

و خداوند متعال به طور عملی احياء مردگان و باز سازی ابدن عنصری را به او نمایاند .

و همچنین در ذیل روایت می فرماید همان گوشت های پراکنده که درندگان خورده بودند از اطراف جمع شدند و همان استخوان های متلاشی منسجم شده و به حالت اولیه برگشتند .

شبهه سوم : « در ذیل آیه شاهدهی وجود دارد که دلالت می کند این بدن اعاده شده به

ص: 316

مثل اجزاء و گوشت اولی است و نه عین آن چنان که فرمود « ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا » که « لحم » در این جانکره است و این « کسوت » هم به خداوند استناد داده شده است و معنای ظاهری آن این است که ما یک گوشتی را به آن استخوان ها پوشاندیم و اگر این دلالت بر عین بدن داشت باید این چنین می فرمود مثلاً « ونکسوها لحمک » یا « اللحم » و یا « ذلک اللحم » .

به هر تقدیر باید به شکلی تعبیر می آورد که ناظر به معرفه باشد تا بفهماند که عین همان گوشتی که از بین رفت را دوباره برگردانیم و تعبیر از لحم به نکره، جز بر مثل

دلالت نخواهد کرد یا حد اقل ساکت از عین و مثل است « (1) »

جواب: اولاً: با توجه به سه امر می توان گفت: لحمی را که خداوند اعاده فرمود عین لحم بدن اولی بوده:

- 1\_ العظام در آیه شریفه به صورت معرفه آمده و مراد همان عظام بدنهای متلاشی شده بوده نه مثل آن، و فرقی بین عظام و لحم نیست.
- 2\_ در روایت امام صادق علیه السلام که ذکرش گذشت ( اللحم ) به صورت معرفه آمده می فرماید: و إلى اللحم الذی قد أكلته السباع.
- 3\_ تعبیر به « هذه » در آیه اشاره به همان بدن های متلاشی شده ای است که قبلاً دارای لحم بوده که احياء همانها مورد سؤال ارمیا است.

ثانیاً: اینکه ( لحمًا ) در آیه به صورت نکره آمده اثبات نظریه ملا صدرا را نمی کند زیرا آنچه در این داستان مسلم است این است که لحمی که خداوند بر استخوان متلاشی شده پوشانید، لحم دنیوی و مادی بوده ولی ملا صدرا قائل است که لحم در معاد از سنخ لحم دنیایی نیست و توسط قوه خیالیه خلق می گردد.

پس کلمه ( لحمًا ) اگر بر فرض دلالت بر اعاده مثل لحم ابدان را نماید باز هم برای اثبات نظریه ملا صدرا مفید نیست.

ص: 317

ثالثاً: نکته این که (العظام) معرفه آمده و (لحماً) نکره آمده این است که «أل» در «العظام» ال عهد حضوری است یعنی استخوان های متلاشی شده در آن محلّ موجود بوده و مشاهده می شده لذا می فرماید «وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا» ولی روشن است که گوشت به سرعت فاسد می شود و از بین می رود و لذا در آن محلّ بر روی استخوان ها گوشتی نبوده است و اثری از آن مشاهده نمی شده ، پس اینکه می فرماید «ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا» به جهت این است که اثری از گوشت ها باقی نمانده بوده تا آل عهد حضوری برای لحم آورده شود و لذا (لحما) بدین جهت نکره آمده ، و نکره بودن لحم دلالت نمی کند که عین لحم بدن اولی اعاده نشده بلکه با اعاده عین لحم بدن اولی

هم سازگار است کما اینکه با مثل هم سازگار است .

و هنگامی که به آیات و روایاتی که صراحت یا ظهور در اعاده عین بدن دنیوی دارند مراجعه می کنیم روشن می شود که عین لحم بدن اولی اعاده می شود و بدین صورت اجمال از کلمه (لحما) در آیه برداشته می شود .

آیه هشتم: «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (1).

در ذیل آیه شریفه این شبهه را مطرح کرده اند که: «احیای کبوتران به دست ابراهیم علیه السلام نه در بیان کیفیت معاد جسمانی بدن به جمع اجزای متفرقه بود تا این احیا وصف بدن و ماده باشد . بلکه غرض کیفیت قدرت و سلطه بر احیای مردگان می باشد از آن حیث که این خصوصیت به قدرت خداوند بر می گردد . خداوند با آن احیائی که به دست ابراهیم علیه السلام انجام داد خواست قدرت خود را در خلق مردگان به ابراهیم نشان دهد نه این که کیفیت خلق مردگان در قیامت را در دنیا به او نشان داده باشد» (2).

ص: 318

1- البقره: 260 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 576 .

جواب : موضوع پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه شریفه کیفیت احیاء موتی است و مراد از موتی ، بدنهای بی جانی است که خاک و استخوان شده اند کما اینکه در عرف عقلاء به هر بدن بی جانی میّت می گویند .

بنابراین او از خدای متعال طلب کرد که کیفیت زنده شدن اجساد متلاشی شده را نشان دهد کما اینکه همین معنا در روایتی از حضرت ابی عبدالله علیه السلام نقل شده :

« انّه رأی جیفه تمزّفتها السباع فیأکل منها سباع البرّ وسباع الهواء ودواب البحر فسأل الله ابراهیم فقال یا ربّ قد علمت إنّک تجمعها من بطون السباع والطيّر ودواب البحر فأرني كيف تحييها لأعاین ذلک » . (1)

جواب حق تعالی نیز مطابق با سؤال حضرت ابراهیم علیه السلام بود یعنی کیفیت حشر ابدان را به صورت عملی به او نشان داد حضرت به امر خداوند چهار پرنده را قطعه قطعه نمود و در هم آمیخت و بر چهار قله کوه قرار داد و به امر خداوند آنها را فراخواند . ابتداء اجزاء ممزوج شده از یکدیگر جدا شده و سپس هر جزئی به جایگاه خود بازگشت و اجزاء متفرق منسجم شدند و هر یک از پرندهگان به حالت اولیه خود بازگشتند و مجدداً زنده شدند و بدین ترتیب حق تعالی نمایاند همانطور که اجزاء پراکنده پرندهگان را جمع و بازسازی نمودیم قادریم که اجزاء متفرق بدن بشر را بازبایی و به حالت اولیه در آوریم . و روشن است که آنچه از بطون سباع و طیر و دواب بحر جمع می شود ( بنابر تعبیر روایت ) غیر از بدن عنصری چیز دیگری نیست .

پس این گفتار که « خداوند با آن احیائی که به دست ابراهیم علیه السلام انجام داد خواست قدرت خود را در خلق مردگان به ابراهیم نشان دهد نه این که کیفیت خلق مردگان در قیامت را در دنیا به او نشان داده باشد » نا صواب است زیرا اگر در آیه دقت شود سؤال از کیفیت احیاء مردگان و بدن های متلاشی و متفرق شده است « رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى » .

جواب حق تعالی نیز به طور عملی حلّ مشکل و معطل را می کند زیرا بدنهای متلاشی

ص: 319



و متفرق شده پرنندگان به اذن خداوند جمع شد و دارای حیات گردید و بدین گونه امکان و وقوع حشر ابدان دنیوی اثبات شد و به طور عینی معاد بدن عنصری به نمایش گذارده شده .

محمّد بن یحیی عن احمد بن محمّد بن عیسی و علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب الخزاز عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام : ... التفت ( ابراهیم ) فرأى جيفه على ساحل البحر نصفها في الماء ونصفها في البحر تجئ سباع البحر فتأكل ما في الماء ، ثم ترجع فيشدد بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضا وتجي سباع البر فتأكل منها فيشدد بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضا فعند ذلك تعجب ابراهيم ممّا رأى وقال « رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى » .

قال : كيف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضاً؟ « قَالَ أَوْلَمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي » یعنی حتّی اری هذا كما رأيت الأشياء كلها ، « قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا » فقطعهنّ واخلطهنّ كما اختلطت هذه الجيفه في هذه السباع التي أكل بعضها بعضا ، فخلطت ثم اجعل على كل جبل منهنّ جزءاً ثم ادعهنّ يأتينك سعياً . فلما دعاهنّ أجبنه وكانت الجبال عشرة (1).

راویان این حدیث همگی از ثقات می باشند ، نکته ای که در روایت باید مورد توجه قرار گیرد این است که تعجب حضرت ابراهیم علیه السلام از احياء و اعاده همان گوشت هایی است که توسط درندگان خورده شده اند ، می باشد زیرا مشاهده فرمود که درندگان ابتداء جيفه ، و سپس یکدیگر را خوردند . آنگاه تعجب کرد و سؤال نمود : كيف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضا؟ و حق تعالی نیز به طور عملی گوشت پرندگانی که ممزوج شده و متلاشی و پراکنده شده اند را احياء و اعاده می فرماید تا حجّتی بر معاد بدن عنصری باشد .

آیه نهم : « لَا أَفْسِمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ \* وَلَا أَفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ \* أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ \* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ » (2).

ص: 320

1- الكافي : 8 ، 305 .

2- القیامه : 1 \_ 4 .

اشکال اول: « به صراحت مفسرین این تعبیر جمع استخوان ها در معنای حقیقی و ظاهری خودش در آیه استعمال نشده است بلکه کنایه از احیا و بعث دارد .

علامه طباطبایی می فرماید: « وجمع العظام کنایه عن الاحیاء بعد الموت » همین طور طبرسی می فرماید: ( فکنتی عن البعث بجمع العظام ) معلوم است که کنایه آوردن برای چیزی ، به علت آن است که دلالتش بر مراد و مطلوب آکد است تا تصریح به آن کأنه خداوند متعال خواستند بفرمایند « أیحسب الإنسان أَلن یبعثه » یا « أن لن یحیی » ...

پس این آیه در واقع تأکید بر معاد و بعث و حشر دارد و در اثبات اصل معاد جسمانی است و مؤکد به جمع عظام هم شده است نه این که جمع عظام خصوصیت و موضوعیتی داشته باشد . (1)

جواب: اگر عبارت مرحوم طبرسی و علامه طباطبائی به طور کامل نقل می شد روشن می گشت که نتیجه ای که قائل گرفته صحیح نمی باشد .

مرحوم طبرسی در ذیل آیه تصریح به معاد بدن دنیوی می نماید . می نویسد :

« ( أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ ) ... معناه أیحسب الکافر بالبعث والنشور یعنی جنس الکفار ( أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ) أی : أَنَّهُ لَنْ نَعِيدَهُ إِلَى مَا كَانَ أَوَّلًا عَلَيْهِ خَلَقًا جَدِيدًا بعد أن صار رفاتا فکنتی عن البعث بجمع العظام ثم قال سبحانه « بَلَى » نجمعها « قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ » علی ما كانت وان قَلَّتْ عِظَامُهَا وَصَغُرَتْ فِرْدَاهَا کَمَا کَانَتْ وَتَوَلَّفَ بَيْنَهَا حَتَّى یَسْتَوِيَ الْبَنَانُ وَمَنْ قَدَرَ عَلَى جَمْعِ صِغَارِ الْعِظَامِ فَهُوَ عَلَى جَمْعِ کِبَارِهَا أَقْدَرُ . (2)

علامه طباطبائی نیز با اینکه خود از اساتید فلسفه صدرائی است دلالت آیه شریفه را بر معاد جسمانی دنیوی تمام می داند می نویسد :

« قوله تعالی « أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ » الحسبان الظنّ وجمع

ص: 321

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 677 .

2- مجمع البیان: 9\_10 . 394\_395 .

العظام كناية عن الاحياء بعد الموت والاستفهام للتوبيخ والمعنى ظاهر قوله تعالى « بَلَى قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ » أي : بلى نجتمعها وقادرين ... والبنان اطراف الاصابع ... والمعنى بلى نجتمعها والحال انا قادرين على أن نصور بنانه على صورها التي هي عليها بحسب خلقنا الأول .

وتخصيص البنان بالذكر \_ لعلّه \_ للاشارة إلى عجيب خلقها بماله من الصور و خصوصيات الأخذ والردّ وسائر الحركات اللطيفة والاعمال الدقيقة والصناعات الظرفية التي يمتاز بها الإنسان من سائر الحيوان مضافا إلى ما عليها من الهيئات والخطوط التي لا يزال ينكشف للإنسان منها سرّ بعد سرّ . (1)

اگر در صدر و ذیل عبارت مرحوم طبرسی و علامه طباطبائی دقت شود معلوم می گردد که مراد آن دو از کنایه در آیه ، تنها کنایه از احیاء و بعث نیست .

مرحوم طبرسی می نویسد : فکتی عن البعث بجمع العظام بلافاصله می گوید : ثم قال سبحانه « بلی » آری قادریم انگشتان او را موزون و مرتب نمائیم به همان گونه ای که در گذشته بوده و اگر چه استخوانهای انگشتان کم و کوچکنند ولی آنها را به حالت اولیه بر می گردانیم و کسی که قادر است استخوانهای کوچک و ظریف را بازسازی کند ، بر فراهم آوردن و ساختن استخوان های بزرگ قادرتر خواهد بود « پس مراد مرحوم طبرسی از عبارت « فکتی عن البعث بجمع العظام » این است که در آیه از بعث و حشر بدن دنیوی کنایتا تعبیر به جمع عظام شده و اگر می خواست به صراحت تعبیر کند می بایست بفرماید ( أیحسب الانسان أن لن نجتمع (بدنه) ولی (عظامه) فرمود زیرا الکنایه أبلغ من التصريح و مراد علامه طباطبائی از عبارت ( جمع العظام كناية عن الاحياء بعد الموت ) با توجه به ذیل عبارت این است که به جای اینکه به صراحت بفرماید ( نجمع بدنه ) بالکنایه تعبیر جمع العظام را بکار برده که افاده

ص: 322

حشر بدن دنیوی می کند و لذا می نویسد :

(والمعنى بل نجمها والحال انا قادر على أن تصور بنانه على صورها التي هي عليها بحسب خلقنا الأول) .

پس این گفتار که « این آیه در واقع تأکید بر معاد و بعث و حشر دارد و در اثبات اصل معاد جسمانی است و مؤکد به جمع عظام هم شده است نه این که جمع عظام خصوصیت و موضوعیتی داشته باشد » نادرست است .

چون در گذشته هم گفتیم تعبیر به عظام در آیات متعدده به خاطر آن بوده که کفار این گونه اشکال را مطرح می کردند چگونه ممکن است بدنهای متلاشی شده و استخوانهای خورد شده ای که مشاهده می کنیم مجدداً به حالت اولیه برگردد و احیاء شود پس همه بدنهای خاک شده و استخوانهای پوسیده اموات موضوع بحث و سؤال بوده و نزد کفار خصوصیت داشته و حق تعالی نیز از همان چیزی که در نزد آنان موضوعیت داشته جواب فرموده چنانکه در علم اصول اثبات شده که ظهور هر عنوانی در موضوعیت است و سلب آن از موضوعیت خلاف ظاهر است پس عنوان (نجم عظامه) در آیه موضوعیت دارد که دلالت روشن بر جمع استخوانها دارد .

اشکال دوم : « بر طبق روایتی که در شأن نزول آیه وارد شده معلوم می شود که عده ای خواه منکر یا مستبعد معاد جسمانی بودند و چون در کلامشان تعبیر از « جمع استخوان ها » آوردند خداوند هم در جواب فرمود « أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ » که تعبیر از جمع استخوان در آیه به جهت مطابقت با سؤال بوده است تا بدین وسیله شبهه عدم جسمانی را از اذهان آنان بر طرف کند زیرا آیه را باید طبق شأن نزول آن تفسیر کرد آن گاه معلوم می شود که این آیه در جواب یک شبهه و انکار شخصی نسبت به تعبیر خاصی وارد شده است نه این که تعبیر ابتدایی از خداوند باشد . اگر خداوند در جواب می فرمود « ما شما را در قیامت مبعوث می کنیم » جواب از سؤال و رفع شبهه نکرده بود ریشه شبهه آن شخص یک امر کلی عدم بعث نبود بلکه جنبه

مصدیقی و نسبت به مورد خاص بوده است و خداوند هم به جهت رعایت مطابقت با سؤال جواب را به داعی اثبات اصل معاد جسمانی مصدیقی بیان کرد. و اصلاً نظری به عین یا مثل آن ندارد» (1).

جواب: اولاً: کلام خداوند متعال مطلقاً حجت است و هر گونه مطابقی و تضمینی یا التزامی داشته باشد قابل استناد است چه در جواب شبهه ای باشد و چه تعبیر ابتدائی باشد اینکه آیه شریفه چون در جواب شبهه و انکار شخصی وارد شده دیگر نمی توان به دلالت آن تمسک کرد صحیح نمی باشد و چنانکه در جواب اشکال اول توضیح دادیم دلالت آیه بر حشر بدن دنیوی تمام است پس قابل استناد است.

ثانیا: قسمتی از روایات شأن نزول آیات معاد از طریق عامه و خاصه \_ در صدر بحث پاسخ به شبهات پیرامون آیات معاد جسمانی \_ را نقل کردیم. اگر به اخبار شأن نزول ذیل آیات معاد توجه شود به وضوح روشن می شود که آنان منکر معاد و حشر دنیوی ابدان بوده اند و حق تعالی همان چیزی را که آنان انکار می کردند، اثبات می نماید که شرحش گذشت.

پس این گفتار « که خداوند به جهت رعایت مطابقت با سؤال، جواب را به داعی اثبات اصل معاد جسمانی مصدیقی بیان کرد و اصلاً نظری به عین یا مثل آن بدن ندارد » صحیح نمی باشد زیرا چنانکه کفار نظر به بازگشت همان استخوانهای پودر شده داشتند و آن را غیر ممکن می دانستند حق تعالی نیز نظر به حشر همان بدنهای خاک شده و استخوانهای خورد شده دارد.

اشکال سوم: « (بلی قادرین علی أن نسوی بنانه) گذشته از این که باز در قسمتی از آیه سخن از قدرت آمده و صحبت آن گذشت. تسویه انگشتان با جسمانیت سازگار است و در بحث های عقلی تبیین گشت که در نزد صدرالمتألهین بدن اخروی جسمانی و مادی است و ... لذا این بدن اخروی که به جسمانیت اخروی است دارای انگشت

ص: 324

و تسویه آن خواهد بود و دلیلی نداریم که این تسویه انگشت فقط با جسمانیت دنیوی سازگاری داشته باشد لذا آیه قابل تطبیق با بدن جسمانی اخروی هم می باشد» (1).

جواب: عظام و بنان آن هم با تعبیر اضافه (عظامه و بنانه) ظهور واضح و روشنی در جمع شدن استخوان ها و انگشتان دنیوی دارند زیرا که تمام بحث بین کفار و انبیاء بر سر جمع آوری و حشر استخوانهای بدن دنیوی بوده و این امر قابل تطبیق بر نظریه ملا صدرا نیست زیرا او عقیده دارد بدنی که در آخرت محشور می شود سنخ دیگری است و تفاوت ذاتی با بدن دنیوی دارد.

بله اگر دست از شأن نزول آیه و مورد سؤال و انکار کفار برداریم و از ظهور قوی عظام و بنان در استخوان و انگشتان دنیوی و متداول بین عقلاء در مکالمات صرف نظر کنیم می توان نظریه ملا صدرا را از آیه استخراج کرد به شرط اینکه قید و کلمه اخروی را در تقدیر بگیریم و بگوئیم: «أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» «الأخروی»، «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» «الأخروی».

ولی با این گونه روش تفسیری می توان هر فکر و اندیشه ای را بر آیات تحمیل کرد حتی آن افکاری که با روح و پیام اصلی قرآن منافات دارد.

آیه دهم: در ذیل آیه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (2).

دو شبهه مطرح شده که تکرار (3) همان دلیل دوم و ششمی است که برای استحاله حشر بدن دنیوی اقامه شد که جوابش گذشت.

البته آیه دیگری نیز مضمون فوق را بیان فرموده: «يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ \* حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (4).

ص: 325

1- همان: 579.

2- النساء: 56.

3- همان: 586.

4- فصلت: 19\_20.

روایت اول: عن جمیل بن درّاج عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال: إذا أراد الله عزّوجلّ أن یبعث الخلق، أمطر السماء أربعین صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم.

شبهه اول: « روایت موثق است و معاد جسمانی به معنای صورت محض و بدن مثالی \_ در مقابل ماده مطلق \_ را نفی می کند . ولی مثلثیت و عینیت به این ماده و جسم

دنیوی را اثبات نمی کند ، چرا که در نزد صدر المتألهین بدن اخروی واجد ماده و جسمیت است \_ و نه صورت محض و بدن مثالی \_ به ماده و جسمیت اخروی و واجد پوست و گوشت و استخوان هم می باشد . پس رویش گوشت و پوست اعم از مادی و دنیوی آن بدن است و لذا دلیل اعمّ مدّعی اخص را اثبات نمی کند . (1)

جواب: اولاً: صدر روایت بیان می نماید که هنگامی که حق تعالی اراده بعث و نشور می فرماید چهل صبح باران می بارد سپس استخوان های پراکنده جمع می شود و بر آنها گوشت می روید که این خود بیان کیفیت تشکیل مجدد بدن پودر شده و از بین رفته می باشد . و الاً اگر بدن دیگری توسط نفس خلق می شد و جهی برای باریدن باران بر زمین نمی باشد .

و روشن است که باریدن باران به جهت إخراج اجسام مردگان از دل زمین است که در روایت دیگری به طلائی که خاک و غبار از آن زدوده تشبیه شده . (2)

ثانیاً: متن کامل روایت را از تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل می کنیم تا روشن شود اشکال مذکور وارد نیست .

ص: 326

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 613 .

2- عن الإمام الصادق علیه السلام: فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور فتربو الأرض ثم تمخض منخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء والزيد من اللبن إذا مُخض فيجتمع تراب كلّ قالب فينقل بإذن القادر إلى حيث الروح فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها وتلج الروح فيها فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً . البحار: 10 ، 186 این روایت به صراحت اعاده اجزاء بدن عنصری را اعلام می کند .

عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم وقال : أتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فأخذه فأخرجه إلى البقيع فأنتهى به إلى قبر فصوت بصاحبه فقال قم بإذن الله فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية يمسح التراب عن وجهه وهو يقول : الحمد لله والله أكبر فقال : جبرئيل عُدْ بإذن الله ثم انتهى به إلى قبر آخر فقال قم بإذن الله فخرج منه رجل مسودّ الوجه وهو يقول يا حسرتاه يا ثوراه ثم قال له جبرئيل عد إلى ما كنت بإذن الله فقال يا محمد هكذا يحشرون يوم القيامة والمؤمنون يقولون هذا القول وهؤلاء يقولون ما ترى (1).

در ذیل روایت مذکور وقوع همین امر - یعنی به هم پیوستن اجزاء متفرّق میت - را به طور عینی در قبرستان بقیع در محضر مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خبر می دهد .

آیا هنگامی که از درون قبر ، شخصی که قبلاً او را در آنجا دفن کرده اند و بدنش طبیعتاً متلاشی شده و خاک گردیده ، به اذن خداوند مجدداً زنده می شود و بیرون می آید دلیل بر حشر بدن دنیوی نیست ؟ !

دلالت روایت بر بعث بدن عنصری تمام است ولی برای کسی که بدون پیش فرض ذهنی باشد و در صدد اثبات نظریه خاصی نباشد .

شبهه دّوم : « در روایت آمده بود که در قیامت باران زیادی از آسمان می بارد و پوست ها و گوشت ها می روید و با خروج از قبور دنیوی و از این قبیل تعابیر که استنادش به آخرت ، ممکن نیست . زیرا در آخرت این آسمان و زمین دنیوی وجود ندارد تا امثال این باران دنیوی را شاهد باشیم و این با آیات « وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ » و « إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ » منافات دارد » (2).

ص: 327

1- البحار : 7 ، 39 . تفسیر القمی : 2 ، 253 .

2- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 618 .



جواب: اگر به فاء در جمله (فاجتمعت الأوصال) توجه شود شبهه مندفع است زیرا فاء دلالت بر تعقب می کند یعنی پس از چهل صبح بارندگی استخوان های مردگان بهم می پیوندند، و آن روز، قیامت برپا می شود، پس آسمان و زمین در ایام بارندگی پا بر جاست چون بارندگی قبل از وقوع قیامت است. بنابراین هیچ اشکالی ندارد بعد از چهل صبح باریدن باران، ابدان دنیوی به اذن خداوند محشور شوند و سایر علامات قیامت مانند «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» به وقوع پیوندد.

شبهه سوم: «اگر فرموده است در قیامت نیز همین طور است، در مقام تمثیل و تشبیه برای اثبات قدرت و نفی استبعاد است و نه هویت. از طرف دیگر لازم نیست که مثال با ممثل خود در جمیع جهات از جمله مادیت و عنصریت دنیوی شریک باشد بلکه وحده ما مصحح تمثیل است.» (1).

جواب: اولاً: با توجه به اینکه ذیل روایت \_ هکذا يحشرون يوم القيامة \_ در ادامه آن صدر آمده که فرمود \_ إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض فاجتمعت الأوصال ونبت اللحوم \_ و در صدر اثبات شد که روایت ناظر به جمع أوصال و لحوم دنیوی متفرقه است که این خود شاهد روشنی بر مراد از ذیل است.

ثانياً: (هكذا) از سه امر تشکیل شده است.

1 \_ هاء برای تشبیه است.

2 \_ كاف برای تشبیه است.

3 \_ ذا اسم اشاره می باشد. (2).

بنابراین هنگامی که جبرئیل علیه السلام بر سر قبر در بقیع فرمود \_ قم باذن الله \_ و میت از قبر خارج شد و در آخر فرمود \_ هکذا يحشرون يوم القيامة \_ به این معناست که در روز قیامت نیز مردگان مانند این میّتی که إحياء شد، زنده می شوند پس روایت تنها در

ص: 328

1- همان: 615.

2- مغنی اللیب: 247.

مقام اثبات قدرت حق تعالی و نفی استبعاد نبوده بلکه در مقام بیان کیفیت بعث و حشر به طور عینی و عملی بوده است .

علاوه آنکه وجه شبهی که مورد نظر روایت است و سوق روایت به جهت آن می باشد ، این است که جبرئیل علیه السلام بر سر قبر نداء داد \_ قم باذن الله \_ آن میتی که در قبر مدفون بود و طبیعتاً بدنش متلاشی و استخوان هایش پودر شده بود به حالت اولیه برگشت و به اذن خداوند بدنش بازسازی شد و روح در آن عود نمود و مجدداً مانند زمانی که در عالم دنیا زندگی می کرد از درون قبر بیرون آمد ، سپس فرمود : هکذا یحشرون یوم القیامه . این جمله به روشنی دلالت می کند که در روز قیامت نیز مردگان به همین منوال محشور می گردند .

به عبارت دیگر : آنچه مدّ نظر روایت است و در مقام بیان آن می باشد این قضیه است که آن میت از درون قبر با بدن دنیوی بیرون آمد در حالیکه ( یمسح التراب عن وجهه ) سپس جبرئیل علیه السلام فرمود مانند این میت ، اموات دیگر در روز قیامت محشور می شوند یعنی با همین بدن عنصری و با همین کیفیت مبعوث می گردند .

نتیجه آنکه دلالت روایت بر حشر ابدان دنیوی تمام است و این گفتار که « لازم نیست که مثال با ممثّل خود در جمیع جهات از جمله مادّیت و عنصریت دنیوی شریک باشند بلکه وحده ما مصحّح تمثیل است » در مورد روایت مذکور صادق نیست زیرا پیام اصلی روایت ، نمایش عملی و عینی کیفیت حشر اموات در روز قیامت است و به طور واضح نشان می دهد که چگونه امواتی که بدنهایشان متلاشی شده ، باذن خداوند زنده شده و مجدداً به حالت اولیّه بر می گردند و هر کسی که بدون پیش زمینه ذهنی و بدون باورهای قبلی به روایت نظر کند ، به راحتی به مقصود و غرض آن واصل می شود .

شبهه چهارم : « بعضی از روایات را علامه مجلسی از تفسیر علی بن ابراهیم آورده است در حالی که خود این تفسیر مورد اعتناء و توجّه علماء نیست . اگر چه علی بن

ابراهیم از مشایخ ثقه حدیث است و لکن در استناد این تفسیر به علی بن ابراهیم محلّ تأمل است « (1).

جواب: اولاً بسیاری از علماء تفسیر علی بن ابراهیم را معتبر می دانند و استناد آن را به مؤلف تمام می دانند بلکه همه روایات آن را مشمول شهادت مؤلف به وثاقت روایتش می شمارند (2).

ثانیاً: روایات حشر بدن دنیوی منحصر به روایات تفسیر علی بن ابراهیم نیست، روایات متعددی در کتب معتبری مانند نهج البلاغه، اصول کافی، صحیفه سجادیه موجود است که دلالت بر معاد بدن عنصری می کند که از مجموع آنها تواتر معنوی حاصل می شود. که قسمتی از آنها را در مبحث بعدی ذکر خواهیم کرد. پس اگر بر فرض از روایات تفسیر علی بن ابراهیم صرف نظر کنیم باز هم مدعا اثبات خواهد شد. علاوه آنکه روایات کتب غیر معتبره مؤید روایات کتب معتبر و مؤثر در حصول تواتر معنوی می باشد.

روایت دوم: عن عمار بن موسی عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينه التي خلق منها فانها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مره (3).

در ذیل این روایت گفته شده: « روایت موثق است اما مراد از طینت چیست؟ بحث طینت از مشکل ترین مباحث اعتقادی و روایاتی که در باب طینت در کافی آمده است نشان آن است که اولاً: عقل بشری از درک و فهم حقیقت طینت انسان قاصر است. و ثانیاً: خود روایات در این باب هم در ظاهر متناقض است و درک و فهم آنها و جمع بین آنها بسیار مشکل است « (4).

ص: 330

1- همان: 614.

2- معجم رجال الحدیث: 1، 49.

3- البحار: 7، 43.

4- معاد جسمانی در حکمت متعالیه: 613.

جواب : مراد از طینت با مراجعه به لغت و آیات روشن می شود :

راغب می نویسد :

طین : الطَّيْنُ التُّرابُ والماءُ المختلطُ وقد يسمی بذلك وان زال عنه قوّه الماء ، قال ( من طین لآزب ) يقال طِنْتُ كذا وطِئْتُهُ . قال : ( وخلقته من طین ) . (1)

ابن منظور می نویسد : الطينه : الخلقه والجبله ... طينه الرجل : خلقته وأصله (2) طینت به معنای خمیر مایه و ماده اولیه و سرشت می باشد کما اینکه این معنا از آیات کریمه نیز ظاهر است : « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا » . (3) « وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ » . (4) « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ » (5) آیه اخیر مراد از طین را در آیات قبل روشن می سازد .

بنابراین حق تعالی انسان را از گلِ خاصّی آفریده که در حقیقت ، اصل و ماده اولیه و خمیرمایه خلقت انسان است حال در روایت مورد بحث امام علیه السلام می فرماید در قبر تمام اجزاء فرعی انسان نابود می شود و تنها همان ماده اولیه که سرشت انسان است باقی می ماند.

عن أبي عبد الله سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال :

نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها ، فاتها لا تبلى ، تبقى في القبر مستديره حتى يخلق منها كما خلق أول مرّه . (6)

مرحوم علامه مجلسی در توضیح روایت می نویسد :

« مستديره أي بهيئه الاستداره أو متبدله متغيره في احوال مختلفه

ص: 331

1- مفردات الراغب : 312 .

2- لسان العرب : 13 ، 270 .

3- الانعام : 2 .

4- المؤمنون : 12 .

5- غافر : 67 .

6- البحار : 7 ، 43 .

ككونها رميمما و ترابا وغير ذلك فهي محفوظة في كل الاحوال وهذا يؤيد ما ذكره المتكلمون من ان تشخص الانسان إنما هو بالاجزاء الأصلية ولا مدخل لسائر الاجزاء والعوارض فيه « (1).

اما اینکه گفته شد « عقل بشری از درک و فهم حقیقت طینت انسان قاصر است » جواب : کسانی که قائل به حشر بدن دنیوی هستند و به این روایت استدلال می کنند مدعی نیستند که حقیقت طینت انسان را درک می کنند کما اینکه روایت نیز در مقام بیان حقیقت طینت انسان نیست بلکه چنانکه روایت دلالت دارد می گویند آن سرشت و اجزاء اصلی انسان در قبر از بین نمی رود و حق تعالی در قیامت همان را باز سازی می نماید(2) بدن انسان را مجدداً به حالت اولیه بر می گرداند همان گونه که در بدء خلقت به وسیله همان ماده اولیه \_ طینت \_ بدن انسان را خلق و انشاء نمود .

« قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (3).

و اما اینکه گفته شد « خود روایات در این باب هم در ظاهر متناقض است » این گفتار نیز مخدوش است زیرا آن دسته از روایات باب طینت که از جهت سند معتبرند تعارضی با یکدیگر ندارد و کاملاً با یکدیگر قابل جمع می باشند (4).

قائل در ادامه اشکال خود می نویسد :

« اما آنچه که ما می خواهیم در این جا مدعی شویم آن که از آن حیث که در متن روایت آمده « حتی لا یبقی لحمٌ ولا عظمٌ إلا طینته التي خُلِقَ منها ... حتی یخلق منها کما خلق اول مره » در این جا باید استثنای منقطع باشد و نه متصل و باید طینت را به روح معنا کرد و نه بدن و جسم . و « منها » را باید به نفس برگردانیم زیرا بدن مخلوق نفس در دنیاست و به همین معنا هم در روایت

ص: 332

1- البحار : 7 ، 43 .

2- « مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ \* قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ » . ق : 3 \_ 4 .

3- یس : 78 \_ 79 .

4- مراجعه نمائید به صراط الحق : 2 ، 33 .

اشاره دارد « کما خلق اول مرّه » یعنی به هنگام تعلّق نفس به جسم طبیعی و نباتی در رحم مادر این نفس بود که در حدوث و بقا این بدن را ساخت و خلق کرد ، در قیامت هم به قوه خیال خود آن را ایجاد و تدبیر خواهد کرد و آن را می سازد ، زیرا مناط نفس و بدن در دنیا و برزخ و آخرت واحد است . (1)

جواب : اینکه طینت به معنای روح باشد هیچ گونه دلیلی بر آن نیست نه در لغت و عرف و نه در آیات و روایات شاهی بر آن معنا یافت می شود و لذا طینت به همان معنایی است که بیان کردیم و استثناء هم در روایت متصل است کما اینکه اصل در استثناء اتصال است و مادامیکه دلیل قطعی بر حمل الفاظ آیات و روایات بر خلاف ظاهر قائم نباشد حق نداریم از ظهور رفع ید کنیم و الا لازم می آید هر شخصی الفاظ کتاب و سنت را بر اندیشه و رأی خود حمل نماید و این به معنای هرج و مرج می باشد علاوه آنکه در آیات و روایات هیچ شاهی بر این که بدن مخلوق نفس باشد نداریم بلکه بدن نیز مانند روح مخلوق حق تعالی است و در خلقت آن ، نفس و روح هیچ نقشی ندارد . (2)

روایت سوّم : عن الصادق علیه السلام عن آبائه علیهم السلام قال : قال رسول الله صلی الله علیه و آله یا علیّ انا اول من ینفصّ التراب عن رأسه وانت معی ثم سائر الخلق . (3)

« ولکن یا ظاهر امثال این روایات اراده نشده است و یا به ظاهر خودش باقی است الا این که معنای آن غیر از معنایی است که ما به خاک و قبر دنیوی می فهمیم ، زیرا ما به خاطر آشنایی به خاک دنیا و شناخت آن هر چه که تعبیر از خاک و تکان دادن آن باشد

ص: 333

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 614 .

2- « وَیَدّاً خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ \* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ » السجده : 7 \_ 9 . آیه شریفه من فرماید : نخست بدن انسان از ماء مهین آفریده می گردد سپس روح در آن دمیده می شود بنابراین خلقت روح بعد از خلقت بدن است پس این گفته « که بدن مخلوق نفس است » صحیح نمی باشد .

3- البحار : 7 ، 179 .

معنای دنیایی آن را می فهمیم . در صورتی که برای این امور هم حقایق دیگری است که شناخت آن از طریق و سنخ معرفت دنیوی مشکل است « (1).

جواب : اگر بخواهیم از ظهور روایات یا آیه ای رفع ید کنیم نیازمند دلیل قطعی هستیم و در مورد روایت مذکور نه دلیل عقلی موجود است \_ چنانچه از أدله عقلیه قائل جواب دادیم \_ و نه دلیل نقلی معتبر موجود است تا موجب صرف نظر از ظهور روایت شود .

به عبارت دیگر : در علم اصول اثبات شده است که الفاظ آیات و روایات باید حمل بر معانی عرفی و عقلائی شود و شارع بالسان عقلاء با مکلفین سخن گفته و اگر طریقه دیگری در نظرش معتبر بود باید بیان می فرمود(2) و قرائن فراوانی در روایات و در آیات(3) ، یافت می شود که طریقه عقلاء در محاورات مورد امضاء شارع می باشد بنابراین اگر روایتی را بخواهیم بر معنای غیر معمول و متداول حمل کنیم باید قرینه قطعیه ای در بین باشد و الاّ حمل الفاظ آیات و روایات بر معانی که مطابق ذوقیات باشد بر هیچ مبنای علمی استوار نیست .

پس این گفتار صحیح نمی باشد « معلوم نیست در روایاتی که تعبیر از « قبر و خروج از قبر » آمده است ، دلالت بر قبر دنیوی داشته باشد ، زیرا در روایت دیگر امام علیه السلام قبر را برزخ معنا کردند « (4).

زیرا چنانکه گفتیم در روایات باب معاد که سخن از قبر به میان آمده دلیلی برای رفع ید از ظهور آنها نداریم و مدلول روشن کلمه قبر همان معنای متبادر آن می باشد . چنانکه کلمه تراب در روایت مذکور نیز بر همین تراب دنیایی دلالت دارد .

و اما روایتی که قائل مورد استناد قرار داده است برای اینکه مراد از قبر ، قبر دنیوی نیست را ذکر می کنیم :

ص: 334

---

1- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 616 .

2- مصباح الأصول : 2 ، 117 ، فرائد الأصول : 1 ، 55 .

3- « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » . ابراهیم : 4 .

4- معاد جسمانی در حکمت متعالیه : 615 .

عن عمرو بن یزید قال :

قلت لابی عبدالله علیه السلام انی سمعتک وانت تقول : کلّ شیعتنا فی الجنّه علی ما کان فیهم ... قال ... ولكنی واللّه أتخوّف علیکم فی البرزخ . قلت : وما البرزخ ؟ قال : القبر منذ حین موته إلى یوم القیامه . (1)

کلمه قبر در این روایت نیز به معنای متعارف است زیرا سائل می پرسد و ما البرزخ ؟ حضرت در جواب می فرماید : عالم برزخ برای انسان همان قبر است . که مراد همان قبر دنیوی است که طبق روایات اگر شخص ، مؤمن باشد قبرش باغی از باغ های بهشت می شود و اگر کافر باشد حفره ای از حفرهای جهنم می گردد .

عن أبی عبدالله علیه السلام :

« انّ للقبر کلاما فی کل یوم یقول أنا بیت الغربه أنا بیت الوحشه أنا بیت الدود أنا القبر أنا روضه من ریاض الجنّه أو حفره من حفر النار » (2)

عن امیرالمؤمنین علیه السلام :

« ... والقبر روضه من ریاض الجنّه أو حفره من حُفر النار انّ العبد المؤمن إذا دُفن قالت له الأرض مرحبا وأهلاً قد كنت ممّن أحبّ أن تمشی علی ظهري فإذا وُلّیتک فستعلم کیف صنعی بک فیّسع ... » (3)

نتیجه آنکه مراد از قبر در روایات همان قبر دنیوی است که به تعبیر دیگر به عالم برزخ نامیده شده .

پس از نظر روایات قبر تقسیم به دو قسم نمی شود 1\_ قبر دنیوی . 2\_ قبر به معنای عالم برزخ .

بلکه مقصود از قبر دنیوی و عالم برزخ یک چیز است و روایات در این زمینه

ص: 335

1- الکافی : 3 ، 242 .

2- همان

3- البحار : 6 ، 218 .



متعدد است که از باب اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم . بنابراین هیچ دلیلی نداریم که از ظهور کلمه (قبر) در روایات رفع ید کنیم و آن را بر معنای دیگری حمل نمائیم .

در هر حال نظریه ملاً صدرا در باب معاد به قدری دور از مضامین آیات و روایات متواتر است که کسانی مانند مرحوم شیخ محمد تقی آملی (1) و میرزا احمد آشتیانی (2) و مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (3) و استاد مطهری (4) و سبزواری (5) که همگی از اساتید فلسفه صدرائی هستند با آن مخالفت نموده اند و تعارض آن را با کتاب و سنت اعلام نموده اند .

## 6\_ روایات معاد بدن دنیوی

تعدادی از روایات را در مباحث گذشته نقل کردیم و شبهات پیرامون آن را جواب دادیم اکنون قسمت دیگری را ذکر می کنیم :

1\_ عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال زنديق حيث سئله عليه السلام أفتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه أم هو باق قال : بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الأشياء ...

قال : وأنتي له بالبعث والبدن قد بلى والأعضاء قد تفرقت فعضو ببلده يأكلها سباعها وعضو بأخرى تمرّقه هوامها وعضو قد صار تراباً بني به الطين حائط ؟ قال : إن الذي انشأه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق إليه قادر أن يعيده كما بدأه قال : أوضح لي ذلك .

ص: 336

1- درر الفوائد : 2 ، 460 .

2- . لوامع الحقائق في اصول العقائد : 2 ، 44 .

3- مجموعه رسائل و مقالات فلسفی : 83 .

4- امثال ملاً صدرا گفته اند معاد جسمانی است ... گفته اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد ... نظر ملاً صدرا هم معاد قرآن را توجیه نمی کند ... یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی توانیم تطبیق کنیم ... قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می کند مجموعه آثار : 4 ، 674 .

5- فظهر أنّ المعاد في المعاد هذا البدن الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصرياً كان أو مثالياً . شرح المنظومه : 5 ، 339 .

قال عليه السلام : انّ الروح مقيمه في مكانها روح المحسن في ضياء وفسحه ، وروح المسيء في ضيق وظلمه والبدن يصير ترابا منه خلق ، وما تقذف به السباع والهوامّ من أجوافها ممّا أكلته ومزقته كلّ ذلك في التراب محفوظه عند من لا يعزب عنه مثقال ذره في ظلمات الأرض ويعلم عدد الأشياء ووزنها وانّ تراب الروحانيين بمنزله الذهب في التراب .

فإذا كان حين البعث مطرت الأرض فتربو الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء والزبد من اللبن إذا مخض فيجتمع تراب كلّ قالب فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح فتعود الصّور بإذن المصوّر كهيئتها وتلج الروح فيها فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا ...

قال : أخبرني عن الناس يحشرون يوم القيامة عراه قال : بل يحشرون في أكفانهم . قال : أتى لهم بالأكفان وقد بليت قال عليه السلام : انّ الذي أحيا ابدانهم جدّد أكفانهم . (1) (2)

2\_ عن اميرالمؤمنين عليه السلام في حديث طويل قال عليه السلام ثمّ يجتمعون في مواطن اخر فيستنطقون فيه فيقولون واللّه ربّنا ما كنا مشركين ... فيختم الله على افواههم ويستنطق الأيدي والأرجل والجلود فتشهد بكل معصيه كانت منهم ثمّ يرفع عن السنتهم الختم فيقولون لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كلّ شيء . (3)

3\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : فيقولون لله يا ربّ هؤلاء ملائكتك يشهدون لك

ص: 337

1- البحار : 10 ، 185 \_ 186 .

2- بسیاری از روایات مذکور از جهت سند معتبرند و اگر در بین آنها روایات غیر معتبر یافت شود نقش آنها در اثبات مطلوب به عنوان مؤید و جزء القرینه است که از مجموع آنها علم و اطمینان به حشر بدن دنیوی در قیامت حاصل می شود .

3- الاحتجاج : 1 ، 242 .

ثمَّ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا فَعَلُوا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى « يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ » ... فعند ذلك يختم الله على ألسنتهم وينطق جوارحهم فيشهد السمع بما سمع مما حرم الله ويشهد البصر بما نظر به إلى ما حرم الله فتشهد اليدان بما أخذتا وتشهد الرجلان بما سَعَتَا وتشهد الفرج بما ارتكبت مما حرم الله ثمَّ انطق الله السنتهم فيقولون هم لجلودهم لم شهدتم علينا. (1)

آیا ممکن است که گفته شود که شهادت می دهد در روز قیامت ایدی و السن و جوارح دیگری که در دنیا نبوده و معصیتی از آنها صادر نشده و بگوید که این معاصی از ما صادر شده؟ (2)

4\_ عن اميرالمؤمنين عليه السلام : ... حتى إذا بلغ الكتاب أجله والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأوله وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه أماد السماء وفطرها وأرج الأرض وأرجفها وقلع جبالها ... وأخرج من فيها فجددهم بعد إخلاقهم وجمعهم بعد تفرقهم ثمَّ ميّزهم لما يريده من مسألتهم عن خفايا الأعمال. (3)

« عمر جهان پایان گیرد و مقدرات به انتها می رسد و آخرین مخلوق به نخستین ملحق گردد ( همه بمیرند ) و فرمان خدا درباره تجدید خلقت صادر گردد .

در این هنگام آسمان را به حرکت آورد و از هم بشکافد و زمین را به لرزشی آورد و به سختی ( تکان دهد ... هر کس را که در زمین به خاک رفته بیرون آورد و پس از فرسودگی نوسازی کند و بعد از پراکندگی : آنها را جمع کند ، سپس برای پرسشهایی از اعمال مخفی از هم جدا سازد . «

ص: 338

1- البحار : 7 ، 312 ، 313 .

2- كفايه الموحدين : 4 ، 90 .

3- نهج البلاغه : خطبه : 109 .

5\_ عنه عليه السلام : حتّى إذا تصرّمت الأَـمور وتقصّبت الدّهـور وأزفَ النشور أخرجهم من ضرائح القبور وأوکار الطيور وأوجره السّباع ومطرح المهالك سراعاً إلى أمره مهطعين إلى معاده .(1)

« امور پی در پی بگذرد و زمانها سپری شود ، قیامت بر پا می شود و آنها را از بیغوله های گور و لانه های پرندگان و جایگاه درندگان و میدان های جنگ بیرون می آورد با شتاب به سوی فرمان پروردگار بازگشت می کنند » .

6\_ عنه عليه السلام : انّ الخلق لا مقصر لهم عن القيامة مرقلين فى مَصَدِّ مارها إلى الغايه القصوى ... قد شخّصوا من مستقر الأجداث وصاروا إلى مصارير الغايات لكلّ دار أهلها لا يستبدلون بها ولا يتقلون عنها .(2)

7\_ عن الإمام السجاد عليه السلام : ... يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وتبعثر فيه القبور .(3)

8\_ عنه عليه السلام : فتنبت اجساد الخلائق كما ينبت البقل فتتداني أجزاءهم التي صارت تراباً بعضها إلى بعض بقدره العزيز الحميد حتّى أنّه لو دفن فى قبر واحد ألف ميّت و صارت لحومهم وأجسادهم وعظامهم النخره كلّها تراباً مختلطه بعضها فى بعض لم يختلط تراب ميّت بميّت آخر لأنّ فى ذلك القبر شقيا وسعيدا جسد ينعم بالجنّه وجسد يعذب بالنار .(4)

9\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : تنوّقوا فى الأكفان فإنكم تبعثون بها .(5)

10\_ عن أميرالمؤمنين عليه السلام فى حديث طويل : ثمّ يجتمعون فى موطن يستنطقون فيه فيقولون : « وَاللّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ » ولا يقرون بما

ص: 339

1- نهج البلاغه . خطبه : 83 .

2- همان : خطبه : 156 .

3- الكافى : 8 ، 73 . فى قوله تعالى : « وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ » قال : خرج ما فى بطنها من الذهب والفضّه وخروج الموتى بعد ذلك . لسان العرب : 4 ، 72 .

4- ارشاد القلوب : 1 ، 55 .

5- الكافى : 3 ، 149 .

عملوا فيختم على أفواههم ويستنطق الأيدي والأرجل والجلود فتتطق فتشهد بكل معصيه بدت منهم ، ثم يرفع الخاتم عن ألسنتهم فيقولون لجلودهم وأيديهم وأرجلهم « لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا » فتقول : « أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ » . (1)

11 \_ عن الإمام السجاد : أبكى لخروجه من قبري عريانا ذليلاً حاملاً ثقل على ظهري أنظر مرّه عن يميني وأخرى عن شمالي . (2)

12 \_ عنه عليه السلام : يا الله يا كريم لا تحرق وجهي بالنار بعد سجودي لك وتعفيري بغير من منى عليك . (3)

13 \_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : واعلموا أنه ليس لهذا الجلد الرقيق صبر على النار فارحموا نفوسكم فانكم قد جربتموها في مصائب الدنيا فرأيتم جزع أحدكم من الشوكه تصيبه والعثره تدميه والرّمضاء تحرقه فكيف إذا كان بين طابقيّن من نار ضجيج وقرين شيطان ... كيف أنت إذا التّخمت أطواق النار بعظام الأعناق ونشبت الجوامع حتى أكلت لحوم السواعد . (4)

14 \_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : الهى إذا جنناك عراه حُفاه مغبّره من ثرى الأجداث رؤسنا وشاحبه من تراب الملاحيده وجوهنا وخاشعه من أفزاع القيامة أبصارنا وذابله من شدّه العطش شفاهنا ... (5)

15 \_ عنه عليه السلام : يا سيدى والهى ومولاى أتسلط النار على وجوه خرت لعظمتك ساجده وعلى ألسن نطقت بتوحيدك صادقه وبشكرك مادحه

ص: 340

1- البحار : 7 ، 314 .

2- البحار : 95 ، 89 .

3- همان : 95 ، 96 .

4- نهج البلاغه : خطبه : 183 .

5- البحار : 91 .

وعلى قلوب اعترفت بالهيئتك محققه وعلى ضمائر حوت من العلم بك حتى صارت خاشعه وعلى جوارح سعت إلى أوطان تعبدك طائعه  
(1)...

16\_ عن الإمام السجاد عليه السلام : الهى هل تسود وجوها خرت ساجده لعظمتك أو تخرس ألسنه نطقت بالثناء على مجدك وجلالتك أو تطبع على قلوب انطوت على محبتك أو تصمم أسماعا تلذذت بسماع ذكرك فى ارادتك أو تغل أكفا رفعتها الأمالى إليك رجاء رافتك أو تعاقب أبدانا عملت بطاعتك حتى نحلّت فى مجاهدتك أو تعذب ارجلاً سعت فى عبادتك .(2)

17\_ عنه عليه السلام : فاسألك اللهم بالمخزون من اسمائك ... إلا رحمت هذه النفس الجزوعه وهذه الرّمه الهلوعه(3) التى لا تستطيع حرّ شمسك ، فكيف تستطيع حرّ نارك ، والتى لا تستطيع صوت رعدك فكيف تستطيع صوت غضبك .(4)

18\_ عن الإمام الصادق عليه السلام : يا محيى عظامى وهى رميم .(5)

19\_ عن أميرالمؤمنين عليه السلام : اعلموا يا عباد الله انّ انفسكم الضعيفه وأجسادكم الناعمه الرقيقه التى يكفيها اليسير تضعف عن هذا ، فإن استطعتم أن تجزعوا لأجسادكم وأنفسكم مما لا طاقه لكم به ولا صبر لكم عليه ، فاعملوا بما أحبّ الله واتركوا ما كره الله .(6)

20\_ عن أبى الحسن عليه السلام : فقالوا ( الناس لنبيهم ) وما الجنّه والنار ؟ فوصف لهم ذلك فقالوا متى نصير إلى ذلك فقال إذا متمّ فقالوا لقد رأينا أمواتنا

ص: 341

1- الاقبال : 708 .

2- البحار : 91 ، 143 \_ 144 .

3- رمّ العظم : صار رميما أى : متفتتا . كتاب العين : 8 ، 260 . الهلوع : الذى يفرع ويجزع من الشرّ . لسان العرب : 8 ، 375 .

4- الصحيفه السجاديه : 248 .

5- البحار : 95 ، 158 .

6- أمالى للطوسى : 25 .

صاروا عظاما ورفاتا ، فازدادوا له تكذيبا وبه استخفافا . فأحدث الله عزوجل فيهم الأحلام فأتوه فأخبروه بما رأوا وما أنكروا من ذلك فقال انّ الله عزوجل أراد أن يحتج عليكم بهذا ، هكذا تكون أرواحكم إذا متمّ وان بليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقاب حتى تبعث الأبدان . (1)

21\_ عن الإمام الرضا عليه السلام : إنّ قوما من بنى إسرائيل هربوا من بلادهم من الطاعون وهم ألوف حذر الموت فأماتهم الله في ساعه واحده فعمد أهل تلك القرية فحظروا عليهم حظيره فلم يزالوا فيها حتى نخرت عظامهم وصاروا رميما فمرّ بهم نبيّ من انبياء بنى إسرائيل فتعجب منهم ومن كثرة العظام الباليه فأوحى الله إليه أتحبّ أن أحييهم لك فتندرهم قال : نعم يا رب فأوحى الله عزوجل أن نادهم فقال أيتها العظام الباليه قومي ياذن الله عزوجل فقاموا احياء أجمعون ينفصون التراب عن رؤسهم . (2)

22\_ لما ماتت فاطمه بنت أسد أم أمير المؤمنين عليه السلام جاء على عليه السلام عند النبي صلى الله عليه وآله ... ثم قال : لعلّي عليه السلام هذا قميصي فكفّتها فيه وهذا ردائي فكفّتها فيه ... قيل يا رسول الله لقد صنعت بها شيئا في تكفينك ثيابك ودخولك في قبرها وطول مناجاتك وطول صلواتك ما رأيناك صنعته باحد قبلها قال : أمّا تكفيني إيّاها فأتى لما قلت لها يعرض الناس يوم يحشرون من قبورهم فصاحت فقالت واسوأناه فلبستها ثيابي وسألت الله في صلواتي أن لا يبلى أكفانها حتى تدخل الجنّه فأجابني إلى ذلك . (3)

23\_ عن أمير المؤمنين عليه السلام : فانشقت القبور بعد طول انطباقها . (4)

24\_ عنه عليه السلام يصف هول يوم القيامة ، ختم على الأفواه فلا تكلم ، وقد تكلمت

ص : 342

1- الكافي : 8 ، 90 .

2- التوحيد : 423 .

3- بصائر الدرجات : 287 .

4- البحار : 7 ، 99 .

الأيدى ، وشهدت الأرجل ، ونطقت الجلود بما عملوا فلا يكتُمون الله حديثاً. (1)

25 \_ عن الصادق عليه السلام جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام : إن على بن أبي طالب عليه السلام قال : لا تشق الأرض عن أحدٍ يوم القيامة إلاً وملكان آخذان بضبعه يقولان : أجب رب العزه .

توضيح : قال الفيروزآبادى : الضبع : العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الإبط أو ما بين الإبط إلى نصف العضد من أعلاه. (2)

26 \_ عن أبي عبد الله عليه السلام : إذا تاب العبد توبه نصوحاً أحبّه الله فستر عليه فى الدنيا والآخرة ، فقلت : وكيف يستر عليه ؟ قال : ينسى ملكيه ما كتب عليه من الذنوب ويوحى الى جوارحه : اكنمى عليه ذنوبه ويوحى إلى بقاع الأرض اكنمى ما كان يعمل عليك من الذنوب (3).

27 \_ عن أبي سعيد الخدرى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلى : يا على أبشر وبشر فليس على شيعتك حسره عند الموت ... ولكأنتى بهم يخرجون من جُدت القبور ينفضون التراب عن رؤسهم ولحاهم. (4)

28 \_ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام : يا على تخرج أنت وشيعتك من قبوركم ووجوهكم كالقمر ليله البدر وقد فرجت عنكم الشدائد وذهب عنكم الأ-حزان تستظلون تحت العرش يخاف الناس ولا تخافون ويحزن الناس ولا تحزنون وتوضع لكم مائده والناس فى المحاسبه. (5)

ص: 343

1- البحار : 7 ، 313 .

2- البحار 7 ، ص 106 .

3- الكافى : 2 ، 430 \_ 431 .

4- البحار : 7 ، 198 .

5- همان : 7 ، 180 / ح 20 .



29\_ عن أبي عبد الله عليه السلام قال في ذيل الآية « وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولَى الْأَلْبَابِ » قال : فرد الله عليه ( أيوب ) أهله الذين ماتوا قبل البليّة وردد عليه أهله الذين ماتوا بعد ما أصابهم البلاء كلهم أحياهم الله تعالى له فعاشوا معه .(1)

30\_ إن فاطمه صلوات الله عليها قالت لأبيها يا أبت أخبرني كيف يكون الناس يوم القيامة قال يا فاطمه يُشغلون فلا ينظر أحد إلى أحد ولا والد إلى ولد ولا ولد إلى أمه ، قالت هل يكون عليهم أكفان إذا خرجوا من القبور ؟ قال : يا فاطمه تبلى الأكفان وتبقى الأبدان تستر عوره المؤمن وتبدئ عوره الكافرين .(2)

31\_ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من عبد منع من زكاه ماله شيئا إلا جعل الله له ذلك يوم القيامة ثعبانا من نار يطوق في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب وهو قول الله عز وجل ( سيطوّقون ما بخلوا به يوم القيامة ) قال ما بخلوا به من الزكاه .(3)

32\_ عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى يبعث يوم القيامة ناسا من قبورهم مشدوده أيديهم إلى أعناقهم لا يستطيعون أن يتناولوا بها قيس أنمله ، معهم ملائكة يعيرونهم تعبيراً شديداً... (4)

ص: 344

1- همان : 12 ، ص 344 .

2- همان : 7 ، 110 \_ 111 .

3- الكافي 3 ، 504 .

4- همان : 3 ، 506 .

استاد مطهری در بیان نظر صوفیه می گوید :

« نظر خاص عرفا این است که وجود واحد من جمیع الجهات است ، بسیط مطلق است ، هیچ کثرتی در آن نیست ، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی ، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف ، حقیقت وجود منحصرأ واحد است و آن خداست . وجود یعنی وجود حق غیر از حق هر چه هست وجود نیست ، نمود است و ظهور است ، هر چه را که شما از غیر حق ببینید ، آن وجود نیست ، واقعا هستی نیست ، هستی ناست ، حقیقت نیست ، رقیقت است .

به تعبیر خود عرفا مثل مظهری است که در آینه پیدا می شود . شما اگر یک شخصی را در اینجا ببینید و یک آینه ای در آنجا باشد و او را در آینه ببینید ، آن را که در آینه می بینید ، خودش برای خودش یک چیزی است ، ولی واقعیت این است که آن چیز عکس این شخص است ، ظل این شخص است ، نمی شود گفت او یک موجود است و این یک موجود دیگری .

او فقط ظهور این است و بس . به همین دلیل است که عارف وجود را از غیر حق سلب می کند و غیر حق را فقط نمود می داند و ظهور می داند و بس » (1).

ص: 345

« ما فی الوجود إلا عین واحده هی عین الوجود الحقّ المطلق وحقیقته ، وهو الموجود المشهود ، لا غیر ولكن هذه الحقیقه الواحده والعین الأحدیة لها مراتب ظهور لا یتناهی أبدا فی التعین والتشخص » . (1)

سید حیدر آملی می گوید :

« أنه لیس فی الوجود سوى الله تعالى واسمائہ وصفاته وفعالہ ومظاهره ومجالیه وانّ الكلّ هو به ومنه وإليه وأنه الظاهر والمظهر والفاعل والقابل والمحّب والمحبوب » . (2)

### تفاوت بین نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود

استاد جوادی آملی تفاوت را این چنین بیان می نماید :

« اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است ، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود . و فرق عمیقی بین لا بشرط مقسمی که مشهود عارفانِ اصل است و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل است وجود دارد ، لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است ، بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود .

زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است ، همان طور که وحدت آن واقعی است لیکن در وحدت شخصی وجود ، هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هر گونه کثرتی که تصحیح شود ، ناظر به تعینات فیض منبسط است ، یعنی مظاهر واجب متعدّدند ، ولی هیچ یک از آنها سهمی از « بود » ندارند ، چون همه آنها « نمود » هستند » . (3)\_(4)

ص: 346

1- شرح فصوص قیصری : 53 .

2- نقد النقود : 679 .

3- تحریر تمهید القواعد : 1 ، 40 .

4- « فرق بود و نمود ، فرق در تمام ذات است ، چون یکی وجود است و دیگری ظهور آن » . همان : 1 ، 79 بعضی از معاصرین می گوید : « وجود بالأصالة و حقیقه الوجود در جمیع عوالم ... اوست تبارک و تعالی و بقیه موجودات هستی ندارند ، و هست نما هستند » . روح مجرد : 546 .

## واقعیات خارجیہ از نظر مشایخ صوفیہ و نقد دیدگاہ آنان

صوفیہ معتقدند: عالم و کثرات امکانی بهره ای از وجود ندارند و وجود حقیقی یکی است و آن حق تعالی است و تمام اشیاء ممکنه در مقابل او عدم محض، توهم، خیال، سراب، مجاز، اعتبار می باشند.

1\_ ابن عربی می نویسد:

« فاعلم إنک خیال و جمیع ما تدرك مما نقول فيه ليس أنا خیال، فالوجود كله خیال فی خیال، والوجود الحق إنما هو الله خاصه من حيث ذاته وعينه ». (1)

2\_ و می گوید:

« ما فی الوجود إلا الله والأعیان الامکانیه علی أصلها من العدم ». (2)

3\_ جامی می گوید:

« من نظر علی البحر وعرف أنّها أمواجها، والأمواج لا تحقق لها بأنفسها قائل بأنّها أعدام ظهرت بالوجود فليس عنده إلا الحقّ تعالی وما سواه عدم يتخیل أنّه موجود متحقق ». (3)

4\_ سید حیدر آملی می گوید:

« فحینئذ لا یكون فی الوجود حقیقه إلا هو تعالی و اسمائه وصفاته و کمالاته و خصوصیاتہ ولا یكون المظاهر والخلق والعالم إلا أمر اعتباریا و وجودا مجازیا فی محل الفناء و صدد الهلاک ». (4)

ص: 347

---

1- فصوص الحکم : 104 .

2- فتوحات : 1 ، 702 \_ فصوص الحکم : 90 .

3- نقد النصوص : 67 .

4- نقد النقود : 668 .

5\_ ابن ترکه می گوید :

« اما الواحد الحقیقی المطلق الشامل للكثیر الذی سواه نفی محض وعدم صرف » (1).

6\_ قیصری می گوید :

« الحقّ هو المشهود والخلق موهوم » (2).

7\_ عقیفی می نویسد :

« ولهذا لم یتردّد (أی : ابن عربی) فی القول بأنّ حیاتنا كلّها حلم من الأحلام ، وأنّ كلّ ما نراه من صور الوجود الخارجی خیال فی خیال ، وأنّ النور الحقیقی أو الوجود الحقیقی هو الله » (3).

8\_ استاد حسن زاده آملی می نویسد :

« حق وجود صرف است و خلق ، عدم صرف و بین وجود و عدم مناسبتی نیست » (4).

9\_ استاد جوادی آملی می گوید :

« بنا بر وحدت شخصی وجود و عینیت آن با وجود ، ماهیات قابلیت وجود را نداشته و ممتنع الوجود خواهند بود » (5).

10\_ آقا محمّد رضا قمشه ای از صوفیه نقل می کند :

( والوجود واحد شخصی هو الواجب بالذات ، والوجودات الامکانیه لمعات نوره واشراقات ظهوره ، بل « هی کسراب بقیعه یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً » ) (6).

ص: 348

1- تمهید القواعد : 266 .

2- شرح فصوص قیصری : 715 .

3- فصوص الحکم [ التعلیق ] : 105 .

4- ممدّ الهم : 260 .

5- تحریر تمهید القواعد : 2 ، 350 .

6- مجموعه آثار حکیم صهبا : 39 .

« لأنه تعالى عين الوجود لا وجود لسواه » (1). (2)

12\_ « این زمین ، این آسمان ، انسان ، حیوان ، تمام کثراتی که ملاحظه می گردد در حقیقت وجودش حق است که یک واحد است ، نه وجود اشیاء که کثرات را نشان می دهند ، یک واحد شخصی بیشتر در کار نیست و کثراتی در بین نیست ، نسبت وجود به کثرات نسبت مجازی ، و واسطه در مقام عروض است » (3).

13\_ « بلکه احوال دوشیء بیند ، و غیر احوال یک شیء ، هر چه غیر اوست اظلال و افیاء وجود او ثانیه ما یراه الأحوال است » (4).

14\_ « تمامی محسوسات ، پوچ و باطل است . . این موجودات و ممکنات بیننده ، پرده هایی هستند که او خود را به آن ها می پوشاند زیرا او وجود است ، و وجود هم واحد است » (5).

در این مقام ذکر کلام استاد مطهری مناسب به نظر می رسد :

« لازمه نظریه عرفا این است که هیچ گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد ، از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست ، زیرا همان طور که بالبداهه می دانیم « واقعی » هست و جهان بر خلاف نظر سوفسطائیان پوچ نیست . می دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است » (6).

ص: 349

1- مصباح الأناص : 560 .

2- « کثراتی که ملحوظ می شوند به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست ، همان یک وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می نگریم ... هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیت آب بودن تفاوت ندارد ... مشواحوال مسمی جز یکی نیست اگر چه ما بسی اسما نهادیم ممد الهمم : 156 .

3- مهر تابان : 218 .

4- شرح فصوص قیصری مقدمه آشتیانی : 33 .

5- روح مجرد : 476 .

6- مجموعه آثار : 5 ، 219 .

نکته قابل توجه در مقام این است که در مبادی مبحث اصالت وجود که مبنای نظریه وحدت وجود است اولین مقدمه اش این بود که عالم دارای واقعیت است و خیال و وهم نیست زیرا تا از مرحله انکار واقعیت یا تردید در آن، نگذریم نزاعی بر سر اینکه چه چیزی اصیل است پدید نمی آید. (1)

ولی پس از پذیرفتن اینکه عالم دارای واقعیت است و بعد از اثبات اصالت وجود هنگامی که نوبت به بیان نظریه وحدت شخصی وجود می رسد از آن مقدمه اساسی فراموش می کنند و عالم را خیال و عدم محض می شمارند در حالی که این نگرش، موجب می شود اساس بحث اصالت وجود منهدم گردد زیرا اگر عالم دارای واقعیت نباشد و خیال و وهم شمرده شود دیگر موضوعی برای تأصل وجود در ممکنات باقی نمی ماند و نظریه اصالت وجود منتفی می شود سپس ادعای وحدت شخص وجود بی اساس و بدون مبنا می گردد.

این اشکال را می توان به این تعبیر گفت « یلزم من وجوده عدمه » یعنی با پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود \_ که عالم را وهم و عدم محض تلقی می کند \_ لازم می آید انتفاء و انهدام نظریه وحدت شخصی وجود زیرا که اساس و مبنای آن \_ اصالت وجود \_ منتفی می شود.

حال اگر کثرات و ماهیات امکانی امور عدمیه شمرده شوند ثمرات فاسدی پدیدار می شود که مخالف عقل بدیهی و کتاب و سنت و وجدان جمیع عقلاء خواهد بود، زیرا اگر وجود منحصر در حق تعالی باشد و ممکنات معدوم فرض شوند و مکلفین و مأمورین حقیقتاً موجود نباشند آیا شرع و شریعت برای عدمیات نازل شده؟! و آیا ثواب و عقاب برای معدوم صرف خواهد بود؟

ارسال رسل و انزال کتب برای چه کسی است؟ غیر حق تعالی وجودی نیست تا این امور برای او مفید فایده باشد پس دین و شریعت بی معنا و باطل می گردد.

ص: 350

اشکال مذکور را ملاً صدرا و آقا محمدرضا قمشه ای \_ که از اساطین مدرسه صدرائی است \_ متذکر شده اند .

« قد ذهب [ طائفه ] إلى أنّها [ الكثرات ] ليست واقعه في الوجود ولا - موجودة في نفس الأمر ، والموجود فيه ذات واحده بسيطه واجبه لذاتها قائمه بنفسها لا تعدد لها ولا تكثر فيها ، وهي حقيقه والكثره المترائيه فيها صرف التوهم ومحض التخيل ، كثانيه ما يراه الأحول ، فتكون الوحده الحقيقه والكثره اعتباريه محضه ولعلمهم يسندون ذلك إلى مكاشفاتهم ، ويلزمهم نفى الشرائع والملل ، وانزال الكتب وارسال الرسل ، ويكذبهم الحس والعقل ، كما عرفت ، فهذا أمّا من غلبه حكم الوحده عليهم وأمّا من مداخله الشيطان في مكاشفاتهم »  
(1).

ملاً صدرا نیز به اشکال مذکور تصریح دارد . می گوید :

« فعدم اعتبار الأعيان والماهيات أصلاً منشأ للضلاله والحيره والالحاد وبطلان الحكمه والشريعه ، إذ باعتبار شينيه الماهيات واستناد لوازمها إليه يندفع كثير من الاشكالات » . (2).

### توجيه ملاً صدرا و نقد آن

ملاً صدرا برای دفع اشکال مذکور از عقیده صوفیه ، نظر آنان را درباره ماهیات توجیه می کند و می گوید آنان ، ماهیات را عدمی محض بشمار نمی آورند بلکه ماهیات در نزد آنان موجود بالعرض می باشند و نقش کم رنگی از وجود را دارا می باشند .

می گوید :

« فانكشف حقيقه ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيات

ص: 351

1- مجموعه آثار حکیم صهبا : 179 .

2- اسفار : 2 ، 351 .



الامكانيه أمور عدميه لا بمعنى أنّ مفهوم السلب عن كلمه لا وأمثالها داخل فيها ولا بمعنى أنّها من الاعتبارات الذهنيه والمعقولات الثانيه ، بل بمعنى أنّها غير موجوده لا فى حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لأنّ ما لا يكون وجودا ولا موجودا فى حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير وافاضته ، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحائه ، والماهيات موجوديتها إنما هى بالعرض بواسطه تعلقها فى العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها « (1).

مرحوم قمشه اى نظر ملاً صدرا را به تعبير ديگرى بيان مى کند :

« العرفاء الشامخين والحكماء المتألّهين يقولون : الكثره الظاهره فى الوجود حقيقه لأنّ المتكثرات موجودات فى نفس الأمر متخالفه بالماهيات لترتب الآثار المختلفه عليها و وحدتها أيضا حقيقه لوحده الوجود ... ولا تنافى بين الوحده الحقيقه والكثره الحقيقه لأن الوحده فى الوجود والكثره فى الماهيات « (2).

حاصل دو گفتار اين است : آنچه مصداق بالذات وجود است ، تنها ذات مقدس حق تعالى است و کثرات به خودى خود ، از خویش وجودى ندارند بلکه به وجود حق موجودند پس مصداق بالعرض وجودند و در مقام خود ، داراى نفس الامر مى باشند .

توجه مذکور موجب مى شود که اشکال ابطال شريعت و حکمت رفع گردد چون دوئیت و تغاير بين خالق تعالى و مخلوق به رسمیت شناخته شد چرا که کثرات امکانی داراى وجودى هر چند رقيق و بالعرض قلمداد شدند چنانکه گفته شد : « لأنّ المتكثرات موجودات فى نفس الأمر » .

ولى اين حلّ قابل قبول نيست زيرا اولاً : توجه ذکر شده با توحيد در وجود که از نظر

ص : 352

1- اسفار : 2 ، 340 .

2- مجموعه آثار حکيم صهبا : 179 .

صوفیه توحید حقیقی است سازگار نیست چون توحید در نگاه صوفیه عبارتست از این معنا:

« التوحید الذاتی الجمعی هو الذی یكون خالصا من الشکرین \_ ای الجلیّ والخفیّ \_ عن مشاهده الغیر فی الوجود مطلقا ظاهرا کان أو باطنا، ذهنًا کان أو خارجا، بحيث لا یشاهد معه غیره ای لا یشاهد مع الحقّ غیر الحقّ ». (1)

عفیفی در بیان نظریه ابن عربی می گوید:

« لیس فی الحقیقه أثر للاثنینیه فی مذهبه وکلّ ما یشعر بالاثنینیه یجب تفسیره علی أنّه اثنینیه اعتباریه فلیس فی الوجود فی نظره إلاّ حقیقه واحده ». (2) « وبهذه الطریقه ینفی ابن عربی کثره العلل وبقّرر وحدتها، لأنّ الاعتراف بکثره العلل شرک صریح وتناقض ظاهر مع القول بوحده الوجود ». (3)

پس کثرات امکانی از دیدگاه آنان هیچ حظّی از وجود ندارند حتی دارای ضعیف ترین مرتبه وجودی هم نیستند ولی ملاً صدرا و مرحوم قمشه ای برای کثرات بهره ای از وجود قائل شدند و آنها را دارای وجود بالعرض و نفس الأمری دانستند، و این رأی با توحید در وجود (4) که عقیده صوفیه است تنافی دارد.

علاوه آنکه در بحث ثمرات وحدت شخصی وجود ذکر خواهیم کرد که توحید در صفات و توحید در افعال از نظر صوفیه با وجود دیگری غیر حق تعالی تنافی دارد آنان هیچ صفتی و فاعلی غیر صفت و فاعلیت حق تعالی را نمی پذیرند.

در هر حال حقیقت وجود در نزد آنان امر واحد شخصی است و پذیرفتن وجودی غیر حق تعالی منافی با وحدت شخصیّه وجود است.

ص: 353

1- جامع الأسرار: 131.

2- فصوص الحکم: [ التعلیقه ] : 8.

3- همان: 272.

4- « لا موجود إلاّ الله » فتوحات: 2، 114.

ثانیاً: در بحث بعد، از برهان « بسیط الحقیقه کلّ الأشياء » سخن خواهیم گفت که ملا صدرا برای اثبات نظریه وحدت شخصی وجود اقامه کرده، خلاصه آن این است که اگر موجودی غیر از حق تعالی وجود داشته باشد ذات بسیط الحقیقه مرکب از وجدان آنچه دارد و فقدان آنچه ندارد می گردد و این محدودیت است، بر طبق برهان مذکور هر گونه وجودی غیر از وجود حق تعالی نفی می شود ولی توجیه ملا صدرا و مرحوم قمشه ای منافی با آن است چون کثرات را دارای وجود محاسبه کردند.

استاد جوادی آملی در ردّ توجیه ملا صدرا می گوید:

« باید به این مطلب مهم عنایت کرد که در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد \_ مانند عرض \_ و نه وجود رابط دارد \_ مانند حرف \_ و اصرار صدر المتألهین سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست، خواه نفسی، خواه رابطی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود باز می گردد نه به خود وجود ». (1)

استاد آشتیانی نیز می نویسد:

« عرفا و محققان از صوفیه، کثرت حاصل از تجلی اصل وجود را اعتباری می دانند و تصریح می نمایند که وجودات امکانی نیز سراب وجود حق و ثانیه ما یراه الأحولند... اینکه بعضی از اکابر خواسته اند کثرت در اصل وجود را حقیقی بدانند و در صدد توجیه کلمات صادر ارباب عرفان بر آمده اند، چندان کلام آنان وجیه نمی باشد. اول باید سراغ مبنای این اکابر رفت یعنی باید دید که چرا عرفا، کثرت را اعتباری می دانند و حکما به عدم اعتباری بودن کثرت رفته اند اگر کسی در وجود به وحدت شخصی قائل شد و مراتب را نفی کرد، قهراً برای حقایق امکانی ( ماهیّه و وجوداً ) چیزی باقی نمی ماند، ولی اگر وجود، مراتب داشت و اصل محیط بر مراتب، مبدأ مراتب بود، و مراتب

ص: 354

متجلی از اصل وحدت محیط بر مراتب، دارای تقرّر واقعی بودند، ناچار هر مرتبه ای و هر وجودی در مقام خاصّ خود متحقق است و نفی تحقق از آنان معنا ندارد، ناچار کثرت حقیقی خواهد بود و وجود مراتب، وجود انتزاعی می شود و بر آن حمل می شود» (1).

خلاصه آنکه مسأله از دو حال خارج نیست یا وجود را \_ ولورقیق و بالعرض \_ برای ممکنات می پذیرید و یا خیر هیچ گونه وجودی برای آنها قائل نمی شوید و همه ممکنات را عدم محض و سراب و پوچ می پندارید .

در صورت اول، توحید در وجود و توحید در صفات و توحید در افعال از نظر صوفیه منتفی می شود و شرک را در پی خواهد داشت، زیرا حقیقی بودن کثرات به رسمیت شناخته شده پس دوئیت بین واجب و ممکن واقعی است و این با توحید از دیدگاه صوفیه متنافی می باشد .

و در صورت دوم، تغایر و دوئیت واقعی بین خالق تعالی و مخلوق نفی می شود و تغایر اعتباری پذیرفته می شود که آن امر ذهنی و لحاظی است که اشکال ابطال شریعت و حکمت که ملاً صدرا و مرحوم قمشه ای به آن تصریح کردند پدید می آید .

ص: 355



قبل از نقل ادله وحدت شخصی وجود مناسب است اشکالی را که در مبحث اصالت وجود مطرح نمودیم یادآور شویم .

گفتیم : براهین از سنخ علوم حصولیه هستند ولی مدّعی صوفیه \_ وحدت شخصی وجود \_ از سنخ علوم حضوریه می باشد . و وصول به آن جز با کشف و شهود میسر نمی باشد(1) و آنچه از سنخ علم حضوری است هرگز قابل تبدیل به علم حصولی نیست زیرا که انقلاب حقیقت لازم می آید که عقلاً مستحیل است .

پس نظریه وحدت شخصی وجود قابل اقامه برهان نیست و ادله آن ما را به مدّعا \_ وحدت شخصی حقیقت وجود ( مصداق خارجی ) \_ واصل نمی نماید .

بنابراین ادله آنان تنها برای اسکات خصم و انس ذهنی دیگران می باشد و لذا براهینی که اقامه نموده اند خالی از مغالطه نمی باشد و اشکالات آن را اهل فنّ بیان نموده اند .

مهمترین ادله ای که مشایخ صوفیه برای وحدت شخصی وجود اقامه کرده اند را استاد جوادی آملی تقریر نموده و سپس اشکالات و مغالطات آنها را روشن ساخته اند . و ما از باب نمونه یکی را نقل و سپس نقد ایشان را ذکر می نمائیم :

« اولین برهان ، استدلال از راه مبدأ قابلی است به این صورت : الوجود من

ص: 357

---

1- . حقیقه الوجود عین الهویه الشخصیه لا یمكن تصوّرها ولا یمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری. اسفار : 6 ، 84 .

حيث هو وجود لا يقبل العدم وكلّ ما لا يقبل العدم، أي يمتنع عليه العدم فهو واجب، فالوجود من حيث هو وجود، واجب.

تقرير مطلب این است که اگر وجود من حيث هو وجود بخواهد معدوم شود باید قابل عدم باشد و چون عدم پذیری برای وجود، بالذات ممتنع است، لذا وجود برای وجود، بالذات ضروری است، بنابراین وجود به ضرورت ازلی واجب است توضیح آنکه اگر وجود من حيث هو وجود قابل عدم باشد، این قبول یا به نحو اجتماع است یا به نحو انقلاب و این هر دو محال است، زیرا اگر وجود قابل عدم به معنای اجتماع با او و اتصاف به او باشد جمع بین نقیضین خواهد شد و این ذاتا مستحيل است، اما اگر قبول به معنای انقلاب وجود به عدم باشد، چون در انقلاب مبدأ مشترک لازم است و در تبدل وجود به عدم اصل جامع و مشترکی نیست، لازم می آید که وجود رأسا از بین رفته و معدوم شود و این نیز انقلاب نخواهد بود. با این توضیح صغرای استدلال اول مبین می شود و کبرای استدلال بین و مورد اتفاق است.

اگر وجوب وجود من حيث هو وجود ثابت شد، از برهان وحدت واجب برای اثبات وحدت وجود به آسانی استفاده شده و ثابت می شود که الوجود من حيث هو وجود واحد لا شریک له.

برهان اول همان گونه که درباره وجود جریان دارد، در مورد عدم نیز جاری است به این صورت: «العدم من حيث هو عدم لا يقبل الوجود وكلّ ما لا يقبل الوجود لذاته فهو معدوم بالذات، فالعدم معدوم بالذات» (1).

## نقد برهان

«در برهان گفته: اگر وجود مطلق بخواهد عدم را بپذیرد، یا به نحو اجتماع است یا انقلاب و این هر دو محال است یا آنکه ذاتی دارد که گاهی وجود می پذیرد و گاهی عدم که این نیز لازمه اش ماهیت داشتن و ترکب حقیقت وجود و محال است زیرا «الوجود ماهیته ایّته» باید توجه داشت که راه

ص: 358

دیگری نیز متصوّر است و آن اینکه وجود مطلق یک مفهوم است و این مفهوم هر چند به حمل اولی وجود مطلق یعنی ثبوت این مفهوم برای خودش ضروری است، اما به حمل شائع ممکن است، یعنی ممکن است مفهوم وجود مطلق موجود خارجی نبوده و مصداق نداشته باشد.

بعید نیست که کسی مدعی شود وجود مطلق من حیث هو وجود مشهود است و خود را فارغ از استدلال بداند اما برای کسی که در صدد برهانی کردن عرفان نظری است احراز وجود آن نیازمند به دلیل است.

ما نیازمندیم مصداق بالجملة وجود مطلق را با برهان ثابت کنیم و گر نه مصداق فی الجملة مطلق وجود نمی تواند دعوی وحدت وجود را ثابت کند، زیرا پذیرش یک مصداق برای مطلق وجود (بر فرض از عهده قائلین به اصالت ماهیت خارج باشد، چون بنا بر اصالت ماهیت مصداق واقعیت را ماهیت تشکیل می دهد، لیکن بر اساس اصالت وجود کاملاً میسر است و لذا مورد قبول تمام کسانی است که قائل به تباین وجودات یا قائل به تشکیک در وجودند)، سودمند نیست بلکه اثبات وجود مطلق لازم است که آن هرگز با تباین یا تشکیک حاصل نمی شود آنچه بی نیاز از برهان است، پذیرش اصل واقعیت است که در برابر سفسطه است اما اینکه آن واقعیت وجود است نه ماهیت و آن وجود هم، مصداق برای مفهوم موجود مطلق است محلّ بحث و تأمل است، زیرا ممکن است پس از فراغت از اصالت وجود گفته شود «الموجود المطلق بما أنّه موجود مطلق» مصداق ندارد و آنچه در خارج است مصادیق کثیره متباینه یا مصادیق کثیره مشککه اند با این بیان معلوم می شود نفوذ عدم برای وجود مطلق از چهار راه متصوّر است: دو راه آن برای هر موجودی اعمّ از واجب و ممکن مستحیل است و راه سوم برای ممکنات باز است و برای واجب مستحیل، اما راه چهارم برای وجود مطلق من حیث هو مطلق یا مفهوم واجب الوجود باز است و اگر این راه چهارم نمی بود لازم نبود درباره اصل وجود واجب بحث شود.

اینکه در فلسفه برای اثبات وجود واجب دلیل اقامه می شود از آن روست که ممکن است، حمل اولی واجب با حمل شایع آن مخالف باشد، یعنی ممکن است چیزی



که مفهومش الموجود الواجب است مصداق نداشته باشد، چون تفسیر واجب به چیزی که وجود برای او ضروری ازلی است تصور است نه تصدیق و مفرد است نه قضیه، زیرا به منزله معنا کردن واجب است نه اخبار از وجود آن در خارج.

بنابراین ممکن است که مفهوم واجب یا مفهوم ضرورت ازلی یا مفهوم الموجود المطلق بما أنه موجود مطلق، به حمل اولی واجب یا ضروری یا موجود مطلق باشند، ولی به حمل شایع مصداق نداشته باشند.

آری، اگر این مفهوم مصداق پیدا کند، آن مصداق به هیچ نحو قابل زوال نیست، نه به نحو اجتماع و نه به سبب انقلاب و نه به نحوی که ماهیت قابل زوال است، اما تمام اشکال در این است که از کجا مصداق مفهوم الموجود المطلق \_ که عنوان اطلاق، حکایت آن است نه قید آن \_ تحقق دارد.

به عبارت دیگر انکار مصداق برای موجود مطلق که لا بشرط مقسمی است، نه مستلزم جمع دو نقض است و نه موجب انقلاب ذات و نه مستلزم اصالت ماهیت و عارف که مدعی مصداق آن است باید به اثبات آن مصداق پردازد. ورود این اشکال که مبتنی بر مغایرت مفهوم و مصداق و تفاوت حمل اولی و حمل شایع صناعی است، بر تقریری که از برهان مذکور در کتاب تمهید القواعد شده است واضح است، زیرا در کتاب تمهید، برهان مزبور مبتنی بر اشتراک معنوی مفهوم وجود است که قبل از اقامه برهان بر وحدت حقیقت وجود ذکر شده است و وحدت مفهوم وجود بحثی است که در کتاب های فلسفی طرح شده است، نظیر آنچه در منظومه آمده است:

يعطى اشتراکه صلوح المقسم

كذلك اتحاد معنى العدم

به هر حال تقریر برهان بر وحدت وجود از طریق وحدت مفهوم آن به طور روشن، خلط میان مفهوم و مصداق و بی توجهی به امتیاز بین حمل اولی و حمل شایع را نشان می دهد.

اما در «رساله نقد النقود» از طریق وحدت و اشتراک مفهومی وجود برهان اقامه نشده است، بلکه از طریق وحدت حقیقت وجود استدلال شده است، با این بیان: حقیقت وجود نقیض عدم است و عدم واحد است و نقیض واحد واحد است، پس حقیقت وجود باید واحد باشد.

ص: 360

این استدلال غیر از آن است که گفته شود، مفهوم وجود واحد است، زیرا با مفهوم عدم متناقض است و نقیض واحد باید واحد باشد.

به هر صورت اشکال بر استدلالی که متکی بر وحدت حقیقت وجود است نیز وارد است، زیرا درباره خود وجود هم بحث است که آیا حقیقت وجود بما آنه وجود مطلق در خارج محقق است یا نه؟ البته اگر چنین حقیقتی در خارج باشد، تمام راه های عدم بر آن بسته است.

ممکن است استدلال شود که حقیقت وجود بما آنه وجود اگر در خارج نباشد لازم می آید که نقیض آن تحقق داشته باشد. می گوئیم حقیقت وجود بما هی حقیقت وجود ممکن است در خارج نباشد و نقیض آن که عدم آن است محقق باشد و عدم وجود مطلق منافاتی با تحقق وجودهای مقید ندارد.

آنچه در خارج نفی می شود اصل حقیقت وجود بما هی وجود (وجود مطلق) است نه اقسام مقیده آن، یعنی وجود مطلق نفی می شود نه مطلق وجود و وجودهای مقید، نقیض وجود مطلق یا مصداق بالذات نقیض او نیستند، یعنی وجود مطلق کاذب و عدم آن صادق و جمع دو نقیض لازم نمی آید، در حالی که وجودهای مقید صادق و عدم وجودهای مقید کاذب و جمع دو نقیض لازم نمی شود. (1)

« خلاصه آنکه اشکال مشترکی که به این برهان و براهینی از این دست وارد است، این که « وجود من حیث هو وجود » یا « وحدت شخصی وجود » یا « وجود صرف » که آن در برهان به « حقیقه الوجود من حیث هی هی » تعبیر شده، در خارج اثبات نشده است تا به وجوب آن بتوان استدلال کرد و این که وجود یک مصداق دارد یا مصادیق متکثر (متباین - مشکک) اول الکلام است و اول باید اثبات شود وجود یک مصداق بیشتر ندارد و تا نوبت به وجوب آن برسد. (2)

حاصل آنکه: استاد جوادی آملی هفت برهان از براهینی که مشایخ صوفیه برای ادعای وحدت شخصی وجود اقامه نموده اند را نقد می نماید. (3)

ص: 361

1- تحریر تمهید القواعد : 3 ، 295 \_ 301 .

2- عرفان نظری : 174 .

3- مراجعه نمائید به عین نضاح تحریر تمهید القواعد : 3 ، 295 \_ 310 .

سپس چنین می نویسند :

« برهان فلسفی قادر به اثبات مدّعی عرفان نظری نیست ... توضیح : ارائه برهان از طریق امکان فقری به وسیله تقسیم وجود به رابط و مستقل ، غنی و فقیر حاصل می شود ، یعنی بعد از این تقسیم است که می گوئیم ، وجود موجود فقیر به وجود موجود غنی متکی است نتیجه این گفتار آن است که وجود واجب بشرط لا از وجود ممکن بلکه موجد آن است . در حالی که عرفان تحمّل پذیرش این تقسیم را نداشته و نسبت وجود را به ممکنات نسبتی حقیقی نمی داند .

در عرفان نظری بحث از این است که موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است واجب است و نتیجه این ادّعا آن است که غیر از واجب در عالم چیزی موجود نیست ، زیرا غیر از واجب ممکن است و ممکن سهمی از وجود ندارد ، چون اگر موجودی ممکن باشد ، قهراً عنوان جامع موجود به واجب و ممکن تقسیم خواهد شد و این خلاف فرض است » (1).

و نیز می گوید :

« تاکنون هفت برهان در اثبات وجوب وجود مطلق ذکر شد و ضمن نقد براهین مذکور نه تنها وجوب وجود مطلق بلکه اصل وجود آن مورد اشکال واقع شد . با شک در اصل وجود مطلق شک در اصل موضوع علم عرفان نظری پیش می آید و چون علمی ما فوق علم عرفان نظری نیست تا عهده دار اثبات موضوع این علم بشود ، نمی توان با مفروض گرفتن وجود موضوع آن به عنوان مبدأ تصدیقی به بحث درباره مسائل آن پرداخت » (2).

### بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و نقد آن

ملاً صدرا می گوید :

« لکن البرهان قائم علی أنّ کلّ بسیط الحقیقه کلّ الأشياء الوجودیه إلاّ

ص: 362

1- همان : 310 .

2- همان : 312 .

ما يتعلق بالتفاصيل والأعداد والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كل الوجود .

أما بيان الكبرى فهو أن الهويه البسيطة الالهيه لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتربك ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين ، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة ، وهذا خلف .

فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر كأن يكون « الف » دون « ب » فحيثه كونه « الف » ليست بعينها حيثه كونه « ب » وإلا لكان مفهوم « الف » ومفهوم ليس « ب » شيئاً واحداً ، واللازم باطل لاستحاله كون الوجود والعدم أمراً واحداً فالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الأشياء » . (1)

« اين گفتار را می توان اين گونه تقرير كرد :

1 \_ خداوند متعال بسيط الحقيقة است .

2 \_ بسيط الحقيقة مركب از هيچ تركيبی نیست و وجود صرف است .

3 \_ بسيط الحقيقة مشتمل بر همه موجودات است و به تعبیری دیگر نامتناهی است . زیرا اگر موجودی یافت شود که غير او باشد ، ذات بسيط الحقيقة ، از « وجدان آنچه دارد » و « فقدان آنچه ندارد » ، مركب می شود و اين محدودیت است ، در حالی که بسيط الحقيقة نامحدود است .

بنابراین بسيط الحقيقة وجود را پر کرده و همه موجودات و ما سوی الله مظاهر و تجلیات اویند .

به تقرير دیگر :

1 \_ اگر به غير از وجود حق که بسيط الحقيقة است ، موجودی یافت شود ، وجود حق بسيط الحقيقة و نامتناهی نخواهد بود .

2 \_ وجود حق نامتناهی است .

ص: 363

بنابراین غیر حق وجود ندارد، بلکه همه ما سوی الله مظاهر و تجلیات حق اند. تلازم بین مقدم وتالی نیز از آنجا روشن می شود که اگر موجودی در طول یا عرض خدا وجود داشته باشد و وجودش غیر از وجود حق باشد، آن گاه می توان آن را از واجب تعالی سلب کرد و سلب یک وجود از واجب به معنای محدود شدن واجب به عدم آن وجود است و حال آن که واجب نامتناهی است. حاصل آن که، اگر واجب نامتناهی است و از سویی نامتناهی برای غیر خود در هیچ رتبه ای حظی از وجود باقی نمی گذارد، غیری نیز وجود ندارد و بلکه همه مظاهر حق اند» (1).

بعضی از شارحین فلسفه صدرا در تقریر ایده مذکور می گوید:

« طرح قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت می تواند باشد:

اول: بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارا است و از نقائص آنها مبری است و این گونه طرح با تشکیک در وجود سازگار است.

دوم: بسیط الحقیقه و واجب تعالی همه کمالات را واجد است به این معنا که خارج از واجب چیزی نیست و هر چه کمال است متعلق به اوست و نه به این معنا که هر چه خوبان دارند او نیز دارد...

مراد از خارج نبودن حقیقت هیچ شیء از واجب، از قبیل سالبه به انتفاء موضوع است...

اگر غیر از واجب تعالی وجود و یا وجودهای دیگری باشد که حقیقتاً و به حمل شائع موجود باشد و واجب عین آنها را داشته باشد در این حال ترکیب واجب از آنها لازم می آید و این امر با بساطت او ناسازگار است...

اگر واجب عین همه کمالات را دارا نباشد و غیر آنها را که در کمال مثل آنهاست واجد باشد، فاقد متن کمالات اشیاء مقید و محدود، خواهد بود و در این حال متناهی بودن ذات واجب و ترکب آن از دو حیثیت فقدان و وجدان لازم می آید.

ص: 364

شیء که بسیط محض است ناگزیر باید نامحدود و نامتناهی باشد، نامتناهی بودن وجود حد وسطی است که وحدت شخصی وجود و حصر آن در واجب و نفی هر گونه وجودی را برای غیر واجب اثبات می کند.

وحدت شخصی وجود اصلی است که مانع از نسبت حقیقی وجود به غیر واجب می شود و با این اصل برای معلول و رابط چیزی جز آیت و نشانه واجب بودن باقی نمی ماند زیرا اگر معلول واقعا دارای وجودی باشد که به واجب متکی است محدودیت لازم می آید. (1)

اشکال اول: بیان آن متوقف بر ذکر دو مقدمه است:

1\_ مراد از بسیط الحقیقه در کلام ملاً صدرا ذات حق تعالی است می گوید: «اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه». (2)

2\_ تردیدی نیست که فقر و نقص و قصور در ذات ممکنات قرار دارد چنانکه ملاً صدرا می گوید:

«فتفظن و تیقن ان مثار الامکان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنی، ومجلاّب الفعلیه والوجود هو القرب منه، والامکان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاک الهلاک والاختلال، والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعیه والانتظام، وحيث يكون الامکان اکثر يكون الشرّ والفقدان أوفر والاختلال والفساد اعظم». (3)

و نیز می گوید:

«انّ الماهیه... وجودها مشوب بالعدم وتماها وکمالها عين النقص والقصور». (4)

ص: 365

---

1- رحيق مختوم بخش پنجم از جلد دوم \_ 337 \_ 338 .

2- اسفار : 2 ، 368 .

3- همان : 1 ، 234 .

4- همان : 7 ، 300 .

و روشن است که هرگاه فقر و قصور و نقص را از ممکنات سلب نمائیم دیگر از حقیقت و ذات آنها چیزی باقی نمی ماند کما اینکه اوصاف مذکور هرگز منقلب به وجوب، غناء ذاتی و عدم فقر و نقص نخواهد شد زیرا انقلاب حقیقت در نزد عقل مستحیل است.

بعد از دانستن این دو مقدمه اشکالی که مطرح می شود این است، گفتار ملاً صدرا که می گوید: « بسیط الحقیقه کلّ الأشياء الوجودیه » بدین معناست که « الواجب الوجود کلّ الأشياء الفقیره الناقصه القاصره » سپس استثناء ذکر می شود « إلاّ ما یتعلّق

بالتقص والأعدام » این استثناء شامل همه ذوات ممکنات می شود زیرا در مقدمه دوم گفتیم که ذات همه اشیا ممکنه عین فقر و نقص و قصور است.

پس همه اشیا ممکنه با جمیع جهات از مستثنی منه خارج می شوند و هیچ فردی در تحت آن باقی نمی ماند در نتیجه جمله « بسیط الحقیقه کلّ الأشياء » لغو و بدون فائده است زیرا که به وسیله استثناء، هیچ فرد و مصداقی برای مستثنی منه یافت نمی شود. (1)

به عبارت دیگر: واضح است که فقر و نقص و قصور در ذات ممکنات قرارداد که این امر مورد قبول ملاً صدرا است ولی با این حال می گوید: « بسیط الحقیقه عین جمیع الأشياء ». (2)

حاصل این دو امر این است که اگر بدون در نظر گرفتن استثناء « إلاّ التناقص والأعدام » به جمله مذکور نظر کنیم، نتیجه این می شود که \_ العیاذ باللّه \_ بسیط الحقیقه \_ حق تعالی \_ عین اشیائی است که آن اشیا عین نقص و قصورند و بطلان این فرضیه واضح و شفاف است.

و اگر استثناء مزبور را به کلام فوق ضمیمه کنیم اشکالی دیگری پدید می آید و آن لغویت کلام است زیرا تمام حقائق و ذوات اشیا ممکنه از مستثنی منه خارج می شوند

ص: 366

---

1- صراط الحق: 2، 51.

2- مفاتیح الغیب: 267.

چون حقیقتِ اشیاء ممکنه عین نقص و قصور و فقرند، آنگاه برای مستثنی منه \_ بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء \_ هیچ فرد و موردی باقی نمی ماند و کلام لغو و بدون فائده می شود .

به بیان دیگر : شکی نیست که ذات همه اشیاء ممکنه دارای کیفیت ، کمیت و محدود به حدود است به طوری که اگر بخواهیم این امور را از آنها سلب نمائیم سالبه بانتفاء موضوع می شود حال استثناء « إلاّ النقائص والأعدام » امور مذکور را از مستثنی منه خارج کرد ولی با خروج آنها ، دیگر فردی برای آن باقی نمی ماند زیرا ذات و حقیقت اشیاء ممکنه به اوصاف ذکر شده بستگی دارد . و در نتیجه کلام لغو و بی فائده می شود .

بله اگر گفته شود ذات حق تعالی \_ العیاذ باللّه \_ جامع جمیع حدود اشیاء ممکنه است چنانکه ابن عربی می گوید (1) ، در این صورت اشکال لغویت کلام دفع می شود ولی لازمه نظریه مذکور این است ذات حق تعالی محدود به حدود اشیاء امکانی شود که این به معنای احتیاج او به حادث است و نشان دهنده حدوث و امکان می باشد که با غناء ذاتی و وجوب وجود تنافی دارد .

ملاً صدرا هنگامی که می گوید : « بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء » به اشکالی نقضی برخورد می کند و آن اینک : چگونه می توان گفت که ذات حق تعالی همه اشیاء است و چیزی از او سلب نمی شود و إلاّ یلزم التركیب و حال آنکه شما قطعاً از ذات پاکش اموری را نفی می کنید و می گوئید نه جسم است و نه دارای کمّ و کیف است و نه عرض و جوهر است در عین حال این سلب ، موجب ترکیب در ذات او نمی شود ؟

آنگاه جواب می دهد که تمام امور مذکور ، نقائص و عدمیات هستند و هنگامی که استثناء آوردیم « إلاّ النقائص والأعدام » یعنی آن امور عدمیه را سلب نمودیم و روشن

است که نتیجه سلب سلب ، وجود و کمال است و دیگر ترکیب از وجدان کمال و فقدان کمال پیش نمی آید . (2)

ص: 367

1- « فالحقّ محدود بكلّ حدّ » . فصوص الحکم : 281 .

2- « فان قلت : أليس للواجب تعالی سلبیه ککونه لیس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بکمّ ولا بکیف قلنا : کلّ ذلك يرجع إلی سلب الأعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب النقائص کمال وجود » . اسفار : 6 ، 111 .



حال با توجه به آنچه گذشت که نقص و فقر و قصور، در ذات ممکنات قرار دارد، می گوئیم همان گونه که استثناء مذکور اوصافی مانند جسم و جوهر و عرض و کم و کیف را خارج کرد باید بگوئید همه اعیان ممکنه را نیز خارج می کند زیرا چنانکه خودتان تصریح کردید ذات ممکن، عین فقر و نقص و قصور است پس درباره جمیع اشیاء ممکنه باید گفت سلب سلب نتیجه اش کمال است.

وجود ممکن عین عجز و فقر و ترکیب و تغیر است، این وجود اگر چه برای نفس ممکنات کمال محسوب می شود ولی برای ذاتی که قدیم و ازلی و غنی بالذات و هیچ گونه شائبه امکانی ندارد عین نقص است و کمال بشمار نمی آید.

و لذا هرگز ذات حق تعالی واجد وجود اکمل و اشرف ممکنات نیست چراکه وجود امکانی جز فقر و نقص و عجز چیزی نیست و اگر بخواهد اکمل شود هیچ گاه تبدیل به واجب نمی گردد زیرا که انقلاب حقیقت در نزد عقل مستحیل است.

اشکال دوم: این گفتار « بسیط الحقیقه مشتمل بر همه موجودات است زیرا اگر موجودی یافت شود که غیر او باشد، ذات بسیط الحقیقه از « وجدان آنچه دارد » و « فقدان آنچه ندارد » مرکب می شود و این محدودیت است « مخدوش است. زیرا ترکیب از وجود و عدم یا وجدان و فقدان، ترکیب حقیقی و واقعی نمی باشد و جز لحاظ ذهنی امر دیگری نیست. روشن است که فقدان و عدم، ما بازاء خارجی ندارد تا با امر وجودی ترکیب گردد و مرکب واقعی محقق شود.

پس در عین اینکه بسیط است، انسان، شجر، حجر و هیچ یک از ممکنات نیست و این امر به بساطت او لطمه ای وارد نمی کند.

اشکال سوم: این کلام « بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء » با قاعده تباین که در گذشته ادله عقلی و نقلی آن را بیان کردیم تنافی دارد.

توضیح: قبلاً اثبات کردیم که ذات قدوس خالق تعالی با جمیع مخلوقات در ذات و صفت متباین می باشند.

ذات مقدسی که بسیط، مجرد، قدیم، غنی بالذات است و هیچ شائبه ای از شوائب

امکانی را دارا نیست، تخصّصاً از مخلوقات که دارای اوصاف حدوث، ترکیب مادّیت، فقر، عجز و حاجتند خارج است و هرگز قابل قیاس با یکدیگر نیستند، دو سنخ کاملاً متفاوت و متباین می باشند.

و لذا این سخن از اساس باطل است که گفته شود « اگر موجودی در طول یا عرض خدا وجود داشته باشد و وجودش غیر از وجود حق باشد، آن گاه می توان آن را از واجب تعالی سلب کرد و سلب یک وجود به معنای محدود شدن واجب به عدم آن وجود است و حال آنکه واجب نامتناهی است ». (1)

زیرا هرگاه خالق تعالی و مخلوقات دو موضوع متباین باشند و هیچ گونه شباهت و سنخیت عینی با یکدیگر نداشته باشند پس در طول یا عرض همدیگر نیستند و لذا سلب ممکنات و کمالات آنها از خالق تعالی هیچ ضرری به اوصافش نمی زند و موجب محدودیت او نمی شود زیرا که ممکنات همتا و همسان او نیستند تا سلبشان موجب تحدید او گردد بلکه سلب ممکنات و مخلوقات که حقیقت و ذات و هویتشان عجز و فقر و حدوث است، از باری تعالی، اثبات کمال برای اوست. تحدید او در صورتی است که موجودی همسان و مساخ او فرض شود آنگاه اگر کمالات آن موجود را از حق تعالی سلب کنیم، مستلزم محدود شدن واجب تعالی به عدم آن می شود و ما در بیان قاعده تباین اثبات کردیم مخلوقات و ممکنات أبدا مساخ او نیستند پس این گفته که « اگر موجودی غیر حق تعالی یافت شود، ذات بسیط الحقیقه مرکب از وجدان و فقدان می گردد » صحیح نمی باشد چون اشیاء هم سنخ آن ذات مقدس نیستند تا بگوئیم ترکیب از شیء و لا شیء لازم می آید و روشن است که ترکیب شیء با عدم آنچه که از سنخ او نیست بی معنا و فرض محض است زیرا ترکیب فرع بر سنخیت است.

اشکال چهارم: فلاسفه و متکلمین عدلیه، متفقند که بعضی از کمالات حق تعالی

ص: 369

عین ذات اوست مانند علم، قدرت و حیات که ادله عقلی و نقلی بر آن دلالت دارد ولی همین کمالات، زائد بر ذات انسان است پس واقع و حقیقت دو کمال متباین و متغایرنند زیرا که علم و قدرت و حیات حق تعالی قدیم و عین ذات و غیر اکتسابی و غیر قابل تغییر و تکامل است ولی هر یک از اوصاف مذکور در انسان، مسبوق به عدم، فانی، اکتسابی و قابل تغییر و تکامل است.

سؤال این است که چگونه معقول است که حق تعالی واجد کمالاتی باشد که واقع و حقیقت آنها مغایر و مباین با کمالات اوست؟!

چگونه اجتماع دو کمال متضاد در موضوع واحد امکان پذیر است؟!

اگر بگوئید حق تعالی واجد همه کمالات اشیاء است و علم انسان که متصف به اوصاف مذکور است برای خالق تعالی نقص شمرده می شود و لذا جمله استثنائیه «إلا النقائص والأعدام» آنها را خارج می کند.

می گوئیم: اگر اوصاف مذکور از علم انسان استثناء شود دیگر حقیقت علم انسان منعدم می شود چون هویت و اساس علم انسان به حدوث حقیقی، تغییر و تکامل و فناء و زوال وابسته است و اگر چنانچه این امور از علم او سلب شود سالبه بانتفاء موضوع می گردد. پس سنخ علم و کمال ممکن با سنخ علم و کمال واجب، در حقیقت و ذات متباین و متفاوت است پس این گفته که «واجب الوجود واجد جمیع کمالات اشیاء ممکنه است» (1) دارای صدق خارجی نمی باشد زیرا همانطور که گذشت حق تعالی واجد علم و قدرت و حیاتی که در اشیاء مخلوقه است، نمی باشد.

بنابراین، اجتماع علم و قدرت و حیات خالق تعالی با علم و حیات و قدرت اشیاء مخلوقه از مصادیق اجتماع ضدین است.

اشکال پنجم: در گذشته با ادله عقلی و نقلی اثبات کردیم که جمیع ممکنات مسبوق به عدم می باشند و حادث به حدوث حقیقی هستند و فاعلیت حق تعالی به نحو ابداع

ص: 370

---

1- . این نظریه بر اساس سخن «معطی کمال لیس فاقد له» ارائه شده که نقد آن در ادله نظریه تشکیک در وجود گذشت.

ولا من شیء می باشد پس تغایر و اثینیت بین خالق تعالی و مخلوق امری مسلم می شود و عینیت آن دو خلف می باشد .

علاوه آنکه ، عقلاً ممتنع است که خالق تعالی عین اشیاء ممکنه باشد زیرا هنگامی که اثبات کردیم مخلوقات مسبوق به عدمند و خالق تعالی قدیم و ازلی است پس عینیت قدیم و حادث \_ مسبوق به عدم \_ معقول نیست افزون بر این ، در ازل ذات حق تعالی متفرد بود و هیچ مخلوقی نبود و عینیت وجود و عدم خلاف بداهت عقل است . (1)

اشکال ششم : ذات ممکن و کمالات او نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است و ذات واجب و کمالات او ، اقتضاء و ضرورت وجود دارد (2).

چگونه معقول است عینیت حقیقتی که اقتضاء و ضرورت وجود دارد با حقیقتی که نسبت به وجود و عدم ضرورتی ندارد و لا اقتضاء است ، عینیت آن دو ، یعنی اجتماع اقتضاء و لا اقتضاء که جز اجتماع متناقضین امر دیگری نمی باشد .

به بیان دیگر : عینیت ذات بدون علت با ذات محتاج به علت تناقض است .

و به عبارت دیگر : عینیت ذات غنی که از همه جهات بی نیاز است با ذات فقیری که از همه جهات نیازمند است معقول نیست زیرا اجتماع نیاز و عدم نیاز تناقض است .

اشکال هفتم : کسانی که در صدد اثبات نظریه وحدت شخصی وجود هستند مرادشان از سخن « بسیط الحقیقه کلّ الأشياء إلاّ النقائص والأعدام » این است که اصلاً

در عالم خارج دوئیتی نیست آنچه واقعیت دارد یک حقیقت است و آن وجود حق تعالی است و ماهیات و تکثرات هستی نما می باشند و مجازاً موجودند ، ولی در این مقام دو مانع را نباید از یاد برد :

اولاً : چگونه می توان همه کثراتی را که عقل به وضوح ، واقعیت و تمایز و تغایر آنها را می یابد مجازی و وهمی شمرد .

ص: 371

1- صراط الحق : 2 ، 52 .

2- نهاییه الحکمه : 55 .

آیا آسمان، زمین، انسان، آب، آتش، عقل، حیوانات همگی خیال و وهمند؟! این گونه قضاوت تکذیب حس و وجدان و مخالفت با بداهت عقل است.

ثانیا: اگر اعیان خارجی مجاز و خیال باشند پس باید احکام و خواص و آثارشان نیز مجازی باشند در حالی که انسان به وضوح واقعی بودن آثار کثرات و ماهیات را می یابد و از آنها به طور محسوس بهره برداری می کند.

به عبارت دیگر:

معنای قول به عینیت واجب و ممکن این است که در خارج، حقیقت واحدی، واقعیت دارد و کثراتی را که مشاهده می کنیم وهم و خیالند این عقیده مستلزم این است که در عالم خارج، تنها باید احکام و خواص آن حقیقت واحدی \_ واجب تعالی \_ یافت شود و اثری از احکام و آثار کثرات یافت نشود زیرا هنگامی که کثرات خارجی مجاز قلمداد شوند پس آثارشان به طریق اولی می بایست مجازی باشند چون فرع زاید بر اصل معقول نیست و حال آنکه احکام و خواص و آثار کثرات از قبیل حدوث، فناء، تغیر و ترکیب و ... را به وضوح می توان یافت و انکار آن همان سوفسطی گری می باشد.

اشکال هشتم: این گفتار « اگر به غیر از وجود حق که بسیط الحقیقه است، موجودی یافت شود، وجود حق بسیط الحقیقه و نامتناهی نخواهد بود » صحیح نمی باشد.

توضیح: ما در دسته نهم روایات تباین بیان کردیم که مراد فلاسفه از نامتناهی بودن حق تعالی، بی انتهای و بی پایان بودن اوست که این امر مستلزم این است که ذات حق تعالی از امور مقداری شمرده شود که از صفات مخلوقات است.

ولی روایات حق تعالی را « لیس له حدّ »<sup>(1)</sup> توصیف می کنند که این وصف بدین معناست که او اساسا از زمره مخلوقات و ممکنات تخصّصا خارج است زیرا همه آنها محدود به حدود \_ ابتداء، انتهاء، طول، عرض، عمق، حجم و ... می باشند که این امر

ص: 372

دلالت بر مقداری بودن آنها می کند و مقدار حکایت از حدوث و احتیاج می نماید پس حضرت حق از مقوله تناهی خارج است چون این وصف در امور مقداری جاری است و مقدار و حدّ در خداوند متعال مستحیل است. (1)

بنابراین آنچه در ذیل « بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء » گفته شده ناشی از آن است که حق تعالی از قبیل امور مقداری بشمار آمده ولی اگر سنخ ذات حق تعالی مباین با ممکنات و خارج از مقاریات محاسبه شود، دیگر وجود کثرات امکانی موجب تناهی ذات حقّ نمی شود زیرا کثرات، محدود به حدود و از امور مقداری هستند و این گونه اوصاف در حق تعالی بلا موضوع است، پس وجود امور مقداری و محدود به هیچ وجه موجب تناهی حق تعالی نمی گردند.

با این حساب می گوئیم: به غیر از وجود حق تعالی که بسیط الحقیقه است مخلوقاتش نیز موجودند ولی وجودی متناسب با شئون خود دارند در حالی که هیچ گونه سنخیت و اشتراک عینی با خالق تعالی ندارند و کاملاً با یکدیگر متباین می باشند

و لذا وجود فقیر، مرگب محدود و متغیّر وفانی آنان هرگز به وحدت و غناء و بساطت و لا حدّ بودن حق تعالی لطمه ای نمی زند یعنی هیچ یک از مخلوقات در طول یا عرض خالق تعالی نیستند تا وجود آنها موجب تناهی حق تعالی گردند.

### آیات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها

مقدمه: در تفسیر آیات قرآن کریم در نظر گرفتن چند امر ضروری است:

امر اول: قرآن کتابی است که در القاء اغراضش بر قرائن منفصله اعتماد می کند و لذا همه فقهاء تمسک به عمومات و اطلاقات آیات را مشروط بر فحص از ادله روایی می دانند و به همین جهت روایات متواتری وارد شده که فهم تفسیر قرآن را منوط به

ص: 373

---

1- « عن امیرالمؤمنین علیه السلام: لیس بذی کبر امتدّت به النهايات فکبرته تجسیما ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظّمته تجسیدا بل کبر شأنًا وعظم سلطانا ». احتجاج 1، 204.

مراجعه روایات معصومین علیهم السلام کرده است که در کتاب (بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه) آن را نقل کردیم (1) و جواب شبهات در این مسأله را ذکر نمودیم .

افزون بر این قرآن کریم خویش را دارای آیات متشابه معرفی می نماید (2) کما اینکه روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آن را « حَمَلٌ ذُو وَجْهِ » (3) توصیف می نماید .

به همین جهت مراجعه به روایات اهل البیت علیهم السلام برای رفع ابهام و اجمال از آیات ، لازم و ضروری است .

این امر مهم مورد قبول ملاً صدرا نیز می باشد ، می گوید کسی که به نقل و سماع مراجعه نکند و آیات را بدون روایت تفسیر نماید داخل در زمره ( من فسّر القرآن برأیه ) می گردد .

می گوید :

« اما النهی الوارد فی ذلک الحدیث فیحمل علی أحد وجهین : ... »

أن يتسارع إلى تفسير القرآن بمجرد العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلّق بغرائبه وما فيه من الألفاظ المبهمة ... فالنقل والسماع لا بدّ له في ظاهر التفسير أوّلاً ليتّقى مواضع الغلط والاشتباه فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمره من فسّر القرآن بالرأى « . (4) (5)

ص: 374

1- روایات تفسیری در صورتی که صحیح السند یا متواتر باشند حجّتند و آثاری بر آنها مترتب می شود که در کتاب فوق الذکر بیان نموده ایم و اما اگر روایت تفسیری ضعیف السند باشد از راه قرائن داخلی یا خارجی برای مفسّر اطمینان به صدور می آورد مانند اینکه روایت در ذیل آیه بیان واقعیت عینی می کند . و گاهی روایت موجب التفات به نکته ای درباره ظهور آیه می شود که بدون توجه به روایت ممکن است از آن غافل باشیم و از تمسک به آن ظهور باز مانیم ، و گاهی روایت میرهن به برهان عقلی است و یا اینکه روایت معنایی را بیان می کند که آن معنا در روایات فراوانی بیان شده یعنی به جهت توافق آن با مضامین روایات دیگر اطمینان به صدور یا حجّیت حاصل می شود ، بنابراین اگر این گونه قرائن در روایت احراز شود ، ضعف سند ، مانع برای تمسک به آن نیست .

2- « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ » . آل عمران : 7 .

3- نهج البلاغه : وصیه له علیه السلام لعبدالله بن عباس : 77 .

4- مفاتیح الغیب : 72 .

5- در موضعی دیگر می گوید : « قد علم أنّ فهم رموز القرآن وأغواره وأساراره مما لا يمكن حصوله بدقّه الفكر وكثره البحث والنظر إلاّ بسلوك مسلك الأصفیاء ... والمراجعه إلى اهل بیت الولاية واقتباس انوار الحكمه من مشكاه النبوه ومنبع آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين سلام الله عليهم اجمعين » . سه رسائل فلسفی : 271 .

امر دوم: توجه به سیاق آیات .

« مقصود از قرینه بودن سیاق جمله ها آن است که یک جمله از قرآن کریم، قرینه برای جمله ای دیگر در همان آیه قرارگیرد و در تعیین مقصود از جمله دیگر مؤثر واقع شود ». (1)

« تحقق سیاق آیات منوط به دو شرط می باشد 1 \_ ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول . 2 \_ ارتباط موضوعی .

شرط اول: بدین معناست که آیا این آیه یا این جمله با آیه ها و جمله های پیشین و پسین نازل شده و پیوستگی در نزول دارند، مفسر به سیاقی که از تابع جمله ها و آیات به نظر می آید، ترتیب اثر دهد و با توجه به سیاق جمله ها و آیات و قرینه بودن

آن، آیات کریمه را تفسیر کند و اگر ارتباط صدوری و پیوستگی در نزول ندارند، برای فهم آیات بر سیاق تکیه نشود. (2)

شرط دوم: ملاک قرینه بودن سیاق، معقول نبودن صدور جمله های ناهمگون و نامتناسب از گوینده دانا در مجلس واحد است و این ملاک تنها در جمله هایی محقق است که همه آنها درباره موضوع واحد و برای افاده مطلب واحدی باشند. بنابراین، اگر یک یا چند جمله معترضه بین جمله های دیگر قرارگیرد، نمی توان به لحاظ سیاق، در معنای ظاهر جمله های معترضه تصرف کرده و آنها را بر معنایی متناسب با جمله های قبل و بعد حمل نمود ». (3)

امر سوم: التفات به شأن نزول یا سبب نزول آیات .

« توجه به خصوص واقعه یا حادثه یا مسأله ای که در زمان نزول آیات رخ داده یا

ص: 375

---

1- روش شناسی تفسیر قرآن: 127. پژوهشکده حوزه و دانشگاه .

2- همان: 129 .

3- همان: 136 .



مطرح شده و آیات برای حل آن معضله نازل گردیده، نقش مهمی در حل مشکلات تفسیری و فهم صحیح مفاد و مقصود آیات دارد و به این لحاظ، آنها را تحت عنوان «شأن نزول» از قراین کلام به شمار آورده و توجه به آن را در تفسیر لازم می دانیم... طبیعی بودن و عقلانی بودن استفاده از این امور در تفسیر آیات کریمه آشکار است و مفسران نیز در تفسیر آیات کریمه از این گونه وقایع کمک گرفته اند» (1).

امر چهارم: در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه» (2) اثبات نمودیم تأویل قرآن اختصاص به معصومین علیهم السلام دارد و ادله عقلیه و نقلیه متواتره بر این امر اقامه کردیم.

حاصل آنکه تأویل به معنای بیان مراد از آیات متشابه و به معنای بطن - جوف - مفهوما و مصداقا، اختصاص به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام دارد، زیرا با توجه به عدم انعقاد ظهور نسبت به تأویل آیات، وصول به دو معنای مذکور از سه راه متصور است:

1 - کشف و شهود.

2 - عقل.

3 - اخبار معصوم علیه السلام.

اما راه اول هیچ گونه حجیتی ندارد چنانچه در مقدمه هفتم در صدر کتاب گذشت.

اما راه دوم نیز مخدوش است زیرا، تأویل به دو معنای مذکور از امور غیبی و توقیفی است و عقل به این گونه امور راه ندارد و ورود عقل به آن حیطة، جز تخمین و تظنی نتیجه ای در پی نخواهد داشت.

باقی می ماند راه سوم چنان که روایات متواتره نیز بر این مطلب گواه است از باب نمونه دو روایت را ذکر می کنیم:

عن الإمام الصادق علیه السلام:

«إنما هلك الناس في المشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا

ص: 376

1- همان: 154.

2- مراجعه نمائید به ص 297.

حقیقتة فوضعوا له تأویلاً من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصیاء ونبذوا قول رسول الله صلی الله علیه و آله وراء ظهورهم» (1).

عن امیرالمؤمنین علیه السلام :

«... هذا دلیل واضح علی أنّ کلام الباری سبحانه لا یشبه کلام الخلق كما لا یشبه افعاله افعالهم ولهذه العله واشباهها لا یبلغ أحد کنه معنی حقیقه تفسیر کتاب الله و تعالی و تأویله إلاّ نبیّه صلی الله علیه و آله و اوصیاءه علیهم السلام ...» (2).

بنابراین اگر مراد قائلین وحدت وجود از استدلال به آیات ، بیان تأویل آیات باشد قابل قبول نیست زیرا که علم به تأویل مختصّ به معصومین علیهم السلام و کسی جز آنان علم مصون از خطاء و لغزش ندارد و خداوند متعال تنها آنان را از مرادات حقیقی خود آگاه ساخته و دیگران به واسطه معصومین علیهم السلام قادر خواهند بود از تأویل آیات ، مطلع گردند .

و اما اگر مرادشان از استدلال به آیات بیان تفسیر قرآن است که جوابش را ذکر خواهیم کرد .

بعد از دانستن مقدمات مذکور ، جواب از استدلال به آیات را بیان می نمائیم ، نخست باید گفت یک اشکال عامّ به تمام آیات و روایاتی که برای اثبات نظریه وحدت وجود استدلال شده وارد می باشد :

توضیح اشکال : در قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه ، آیات و روایات فراوان و ادله عقلیه ای را بیان نمودیم که با نظریه وحدت وجود که مبتنی بر تشبیه خالق تعالی به مخلوق است ، سازگار نیست که این خود اصل و قاعده بسیار مهمّی در مباحث توحید است .

علاوه آنکه ثمرات فاسده ای برای نظریه وحدت وجود ذکر کردیم و قسمتی دیگر

را ذکر خواهیم کرد که از مجموع آنها باحث به این نتیجه می رسد که این ایده با روح دین و تعالیم شریعت تعارض دارد .

ص: 377

1- وسائل الشیعه : 27 ، 201 .

2- البحار : 90 ، 9 .

و لذا اگر بر فرض آیه یا روایتی ظهور در نظریه وحدت وجود داشته باشد می بایست از ظهور آن رفع ید کنیم و محکمت را اصل و مرجع قرار دهیم کما اینکه بعد از اقامه ادله عقلیه و نقلیه بر نفی جسمیت از حق تعالی دیگر از ظهور « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » دست بر می داریم و آن را بر قدره الله حمل می کنیم .

البته چنانکه مشاهده خواهید کرد هیچ کدام از آیات و روایاتی که قائلین نظریه وحدت وجود به آن متمسک شده اند ظهوری در آن عقیده ندارد بلکه یا متشابه و مجمل است یا ظهور در معنای دیگری دارد .

و یک اشکال بالخصوص به ملاً صدرا وارد است که به آیات برای اثبات نظریه وحدت وجود استدلال کرده زیرا مبنای او در باب تفسیر قرآن ، لزوم مراجعه به نقل و روایات معصومین علیهم السلام است \_ کلام او در این مسأله در امر اول گذشت \_ .

حال هرگاه به روایات وارد در ذیل آیاتی که ملاً صدرا به آنها استدلال کرده مراجعه می نمائیم ، دلالتی بر نظریه وحدت وجود نمی کنند پس بر مبنای ملاً صدرا استدلال به آیات برای اثبات مدعایش صحیح نمی باشد .

اما بر مبنای کسانی که در تفسیر قرآن مراجعه به روایات معصومین علیهم السلام را شرط نمی دانند و از آیات برداشت آزاد می نمایند هر یک از آیات استدلال شده را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم .

قبل از ورود در بحث تذکر این نکته مناسب است که هم قائلین وحدت شخصی وجود و هم قائلین تشکیک در وجود به بیشتر آیات و روایاتی که در این مبحث ذکر می کنیم استدلال کرده اند جوابهایی را که ارائه می کنیم در حقیقت ، برای دو گروه می باشد . (1)

ص: 378

---

1- در گذشته بحثی را با عنوان « موانع موهوم برای تمسک به قرآن و عترت علیهم السلام در باب عقاید » مطرح کردیم و عقیده فلاسفه و صوفیه درباره عدم جواز تمسک به آیات و روایات اعتقادی را ذکر نمودیم نکته جالب توجه این است که آنان در موارد زیادی برای اثبات آرائشان به آیات و روایات اعتقادی استدلال می کنند و عملاً دست از مبنایشان بر می دارند ، پس در حقیقت باید گفت اگر آیه یا روایتی معارض با نظرشان باشد موانعی را برای حجیت آن مطرح می کنند و اگر بتوانند آیه یا روایتی را حمل بر رأیشان نمایند آن را مورد استناد قرار می دهند ، و این یعنی برخورد گزینشی با قرآن و حدیث .

آیه اول: « وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ » (1).

آیه مذکور را با صدر و ذیلش ذکر می کنیم تا روشن شود هیچ گونه دلالتی بر مدعا \_ وحدت وجود \_ ندارد « يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ » .

موضوع بحث در آیه شریفه علم و اطلاع حق تعالی بر جمیع مسائل است کما اینکه سیاق آیه محل بحث بر همین امر گواه است یعنی قبل از آیه مورد نظر \_ یعلم ما یلج ... \_ و بعد از آن \_ واللّه بما تعملون بصیر \_ دلالت می کند که فقره مورد بحث \_ هو معکم اینما کنتم \_ در مقام بیان علم و آگاهی حق تعالی بجمیع حالات و اعمال انسان می باشد و در صدد بیان چگونگی وجود حق تعالی نسبت به مخلوقات نیست .

مرحوم طبرسی نیز آیه شریفه را این گونه تفسیر می کند: « وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ »

بالعلم الذی لا یخفی علیه شیء من أعمالکم وأحوالکم (2).

علاوه آنکه « مع » در فقره « هو معکم » دلالت بر مصاحبت می نماید که این خود دلیل بر غیریت و اثینیت می کند در حالیکه اگر نظریه وحدت شخصی وجود مراد بود باید می فرمود « وهو عینکم اینما کنتم » و اگر نظریه تشکیک مراد بود باید می فرمود « وهو أصلکم اینما کنتم » زیرا تشکیکیان قائلند که حق تعالی علّه العلیل واصل در وجود است و ممکنات فروع و وجود رقیق و ضعیف او می باشند از همین جا می توان مراد آیه دیگر را نیز دریافت :

« مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا » (3).

مرحوم صدوق از امام صادق علیه السلام در بیان مراد از آیه شریفه روایتی نقل می کند :

عن ابن اذینه عن أبي عبد الله عليه في قوله عز وجل « مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى

ص: 379

1- الحديد : 4 .

2- مجمع البيان : 10 \_ 9 \_ 231 .

3- المجادله : 7 .

ثَلَاثِهِ ... » فقال : « هو واحد أحدى الذات ، بائن عن خلقه ، وبذاك وصف نفسه ، وهو بكلّ شىء محيط بالإشراف والإحاطه والقدرة ، ولا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات ولا فى الأرض ولا اصغر من ذلك ولا أكبر بالا حاطه والعلم لا بالذات ، لأنّ الأماكن محدوده تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذات لزمه الحوايه .(1)

امام عليه السلام معيّت حق تعالى با مخلوقات را به احاطه و سلطنت علمى تفسیر می نمایند در حالیکه حمل آیه بر نظریه وحدت وجود مستلزم این است که احاطه حق تعالى بر مخلوقات احاطه ذاتی و انبساط وجود او بر اشیاء ممکنه باشد و این خود اشکالاتی دارد که در بحث ثمرات وحدت شخصی وجود آن را مورد بحث قرار خواهیم داد ، یکی از آن اشکالات را امام علیه السلام بیان می نمایند که اگر احاطه حق تعالى بر ممکنات به ذات قدّوسش باشد لازمه اش محدود شدن ذات حقّ است . در روایت دیگری نیز امام علیه السلام آیه شریفه را به اشراف و تسلّط علمى حق تعالى تفسیر می نمایند :

عن الإمام الصادق عليه السلام : إنّما سمى سمياً لأنه « ما يكون من نجوى ثلاثه ... » يسمع النجوى ودبيب النمل على الصفا وخفقان الطير فى الهواء لا تخفى عليه خافية ولا شىء مما أدركته الأسماع والأبصار ، وما لا تدركه الأسماع والأبصار ما جلّ من ذلك وما دقّ وما صغّر وما كبر .(2)

آیه دوم : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا \* ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا » .(3)

راغب اصفهانی در معنای « الظل » می گوید :

« الظلّ : ضدّ الضحّ ، وهو أعمّ من الفىء ، فأنّه يقال « ظلّ الليل » و « ظلّ

ص : 380

1- التوحيد : 131 .

2- البحار : 3 ، 194 .

3- الفرقان : 45 .

الجَنَّةُ « و يقال لكلّ موضع لم تصل إليه الشمس : ظلّ ، ولا يقال الفی ء إلاّ لما زال عنه الشمس » (1).

ظلّ در فارسی به معنای سایه است و راغب آن را این گونه بیان می کند که ظلّ : ضدّ نور آفتاب است و از فی ء اعمّ می باشد چون به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد ظلّ می گویند و لذا ظلّ اللیل و ظلّ الجنّه گفته می شود و اما فی ء تنها به آنچه نور خورشید از آن زایل شده و غروب کرده گفته می شود .

در روایتی از امام باقر علیه السلام مراد آیه شریفه بیان شده ، عن ابي جعفر عليه السلام : في قوله عزّوجلّ « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ » فقال : الظلّ ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس . (2) ظلّ در آیه شریفه فاصله بین طلوع فجر تا طلوع خورشید می باشد پس معنای آیه این است که آیا نمی نگری چگونه پروردگارت سایه را گسترده ساخت و اگر می خواست آن را ثابت قرار می داد \_ یعنی اگر می خواست خورشید و زمین را از حرکت باز می داشت و سایه ثابت می شد \_ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم \_ یعنی اگر خورشید و نورش نبود ، هیچگاه آگاهی به معنای سایه پیدا نمی کردید سپس به آرامی آن سایه را به سوی خودمان قبض کردیم واز دیده ها پنهان ساختیم .

بنابراین آیه شریفه بیان امری که هر روز در طبیعت واقع می شود ، می نماید و هیچ ربطی به نظریه وحدت وجود ندارد در حالی که اگر بخواهیم آیه را بر نظریه وحدت وجود حمل نمائیم باید بگوئیم مراد از ظلّ ممکنات هستند و مراد از شمس ذات حق تعالی است و ناچاریم آن را از قبیل بطن و تأویل آیه محاسبه کنیم که ما در کتاب ( بحوث هامّه فی المناهج التوحیدیه ) (3) اثبات کردیم علم به تأویل مختصّ به معصومین علیهم السلام می باشد .

ص: 381

1- مفردات الراغب : 314 .

2- تفسیر نور الثقلین : 4 ، 22 ، در تفسیر مجمع البیان نیز از ابن عباس همین معنای مذکور در ذیل آیه نقل شده است .

3- به ص 297 مراجعه نمائید .

و اگر مراد از معنای وحدت وجود که در ذیل آیه مطرح شده تفسیر آیه شریفه است، تفسیر باید بر طبق متفاهم عرف و لغت و موافق با روایات وارده از معصومین علیهم السلام باشد چنانکه کلام ملاً صدرا در لزوم این امر را نقل کردیم.

و روشن است استفاده معنای وحدت وجود از آیه شریفه نه موافق عرف و لغت است و نه موافق روایات می باشد.

و با قطع نظر از روایات، باز هم معنای وحدت وجود، مردود است زیرا که خلاف ظهور و متفاهم عرف و لغت است و نیز این معنا به جهت قاعده تباین یا اصالت عدم تشبیه بین خالق تعالی و مخلوق - که توضیحش گذشت - مندفع است.

آیه سوّم: « وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ » (1).

شان نزول آیه شریفه درباره مسأله قبله می باشد:

مرحوم طبرسی می نویسد:

« انّ اليهود أنكروا تحویل القبلة إلى الكعبة عن بیت المقدس فنزلت الآية ردّاً علیهم ...

وقیل فی صلاه التطوّع علی الراحله تصلّیها حیثما توجّهت إذا كنت فی سفر واما الفرائض فقولہ و حیث ما کنتم فولّوا و جوہکم شرطہ یعنی انّ الفرائض لا تصلّیها إلاّ إلى القبلة وهذا هو المروى عن أئمّتنا علیهم السلام » (2).

اصلاً غرض مسوق له وعمود کلام در آیه شریفه بیان عدم جهت خاصی برای عبادت می باشد این آیه در مقابل یهودیان که منکر تغییر قبله بودند نازل شده، نه در مقام بیان چگونگی وجود ذات حق تعالی.

قائل به نظریه وحدت وجود، وجه را در آیه شریفه بر معنای ذات حمل می کند (3).

ص: 382

1- البقره: 115 .

2- مجمع البیان: 1، 191 .

3- ابن عربی می گوید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» و وجه کلّ شیء حقیقتہ و ذاته . فتوحات: 1، 405 .

در حالی که برای وجه در آیه معانی دیگری هم ذکر شده که مطابق با شأن نزول آیه و موافق با روایات وارده است. (1)

توضیح: وجه در لغت به معنای « مستقبل کل شیء » (2) می باشد که در انسان مصداقش چهره و قیافه است و این معنا درباره ذات حق تعالی مستلزم تجسیم و تحدید است پس وجه درباره خداوند می بایست معنای دیگری داشته باشد. و در روایات سه معنا برای وجه الله ذکر شده، که در آیه مورد بحث، معنای سوم مناسب است.

1\_ دین و صراط حق:

عن ابی حمزه، قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: قول الله عزوجل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» قال: «فیهلك كل شیء و یبقى الوجه؟!» ان الله عزوجل اعظم من أن یوصف بالوجه ولكن معناه: كل شیء هالك إلا دینه والوجه الذی یؤتی منه. (3)

2\_ انبیاء و ائمه علیهم السلام که وسیله توجّه به حق تعالی می باشند:

عن الهروری عن ابی الحسن الرضا علیه السلام أنه قال: فقلت یابن رسول الله! فما معنی الخبر الذی رووه أن ثواب لا اله إلا الله النظر إلى وجه الله؟ فقال: «یا ابا صلت! من وصف الله بوجه من الوجوه فقد كفر، ولكن وجه الله أنبیائه ورسله و حججه صلوات الله علیهم، هم الذین بهم یتوجه إلى الله عزوجل كل شیء و إلى دینه و معرفته، وقال الله عزوجل «كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَإِنَّ \* وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ» وقال عزوجل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

فالنظر إلى انبیاء الله ورسله و حججه علیهم السلام فی درجاتهم ثواب عظیم للمؤمنین یوم القیامه. (4)

ص: 383

1- وجه الله أى قبله لله... وقيل معناه فتم رضوان الله يعنى الوجه الذى يؤدى إلى رضوانه. مجمع البيان: 1، 191.

2- العين: 4، 66.

3- التوحيد: 149، ح 1.

4- البحار: 4، 3.



3\_ قبله : عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ » قال :

هذا في النوافل خاصّه في حال السفر ، فاما الفرائض فلا بدّ فيها من استقبال القبلة .(1)

مرحوم آیه الله خوئی رحمه الله می نویسد :

« والصحيح أن يقال في الآية الكريمة : أنّها دالّة على عدم اختصاص جهه خاصّه باللّه تعالى ، فأنّه لا يحيط به مكان ، فأينما توجّه الانسان في صلاته ودعائه وجميع عباداته فقد توجّه إلى اللّه تعالى ومن هنا استدلّ بها اهل البيت عليهم السلام على الرخصه للمسافر أن يتوجّه في ناقلته إلى أيّه جهه شاء وعلى صحّه صلاه الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق والمغرب خطأ ، وعلى صحّه صلاه المتحرّير إذا لم يعلم وجه القبلة وعلى صحّه سجود التلاوه إلى غير القبلة » .(2)\_(3)

خلاصه آنکه اگر آیه را با توجه به شأن نزول و روایات معصومین عليهم السلام تفسیر کنیم ، معنای وحدت وجود از آن استفاده نمی شود و اگر آیه را با قطع نظر از شأن نزول و روایات تفسیر نمائیم ، چندین معنا در آن احتمال دارد که موجب اجمال آیه می گردد و قابلیت استدلال برای وحدت وجود از آن سلب می شود علاوه آنکه اگر آیه را حمل بر نظریه وحدت وجود نمائیم ( وجه ) را باید به معنای ذات لحاظ کنیم آنگاه آیه بدین گونه می شود ( فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ ذَاتُ اللَّهِ ) و این تفسیر بر خلاف بداهت عقلی است

ص: 384

1- وسائل الشیعه : 3 ، 333 ح 19 .

2- البيان في تفسير القرآن : 289 .

3- « عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يقرأ السجده وهو على ظهر دابته قال : يسجد حيث توجّهت به فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي على ناقته وهو مستقبل المدينة يقول الله عزّ وجلّ « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ » . وسائل الشیعه : 6 ، 248 .

زیرا روشن است که ما به هر سمت که روی می آوریم آثار و مخلوقات خداوند را می یابیم نه ذات خداوند را پس باید کلمه دیگری را در تقدیر بگیریم تا معنا صحیح گردد و بگوئیم (فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ مَظَاهِرَ ذَاتِ اللَّهِ). .

و واضح است این گونه تقدیرها و توجیه ها همان حمل آیات بر آراء و نظریات است که در روایات از آن به تفسیر به رأی تعبیر شده است (1).

آیه چهارم: « هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ » (2).

در بیان مراد آیه شریفه روایتی وارد شده که روشن می کند آیه هیچ ارتباطی به مسأله وحدت وجود ندارد:

عن هشام بن الحكم قال: قال أبو شاکر الديصانی: إنَّ فی القرآن آیه هی قولنا، قلت: ما هی؟ فقال « وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ » فلم أدر بما أجیبه، فحججت فخبّرت أبا عبد الله عليه السلام فقال: هذا كلام زنديق خبيث، إذا رجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفه؟

فإنّه يقول: فلان، فقل له: ما اسمك بالبصره؟ فإنه يقول فلان، فقل كذلك لله ربنا، في السماء إله، وفي الأرض إله، وفي البحار إله، وفي القفار إله، وفي كل مكان إله، قال: فقدمت فأتيت أبا شاکر، فأخبرته، قال: هذه نقلت من الحجاز (3).

کما اینکه اگر به آیات قبل التفات شود دانسته می شود که آیه شریفه در صدد بیان

ص: 385

1- لام در ( لله المشرق والمغرب ) ظهور در معنای ملکیت دارد و دوئیت و تغایر بین مالک و مملوک در آیه شریفه روشن است و فاء در ( فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ) متفرع بر مالکیت حق تعالی بر جمیع ما فی المشرق والمغرب است که غیریت و اثنیت بین آن دو در آیه هویدا است بنابراین آیه شریفه هیچ گونه دلالتی بر نظریه عینیت خالق و مخلوق \_ وحدت شخصی وجود \_ ندارد .

2- الزخرف: 85 .

3- الکافی: 1، 128 .

نظریه وحدت وجود نیست :

« أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ » . « قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ » ، « سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ » ، « فَادْرَاهُمْ يُخَوِّضُونَ وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ » ، ( وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ » . (1)

خطاب آیه شریفه به مشرکین است آنان معتقد بودند که حق تعالی دارای فرزند است . خدای متعال خود را منزّه از این گونه امور معرفی می نماید سپس می فرماید او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین نیز معبود است . (2)

پس موضوع بحث در آیه شریفه انکار و رد اعتقاد مشرکین است نه بیان نحوه وجود حق تعالی تا از آن نظریه وحدت وجود استخراج شود .

مرحوم طبرسی در بیان مراد آیه می نویسد :

« أَيْ هُوَ الَّذِي تَحَقَّقَ لَهُ الْعِبَادَةُ فِي السَّمَاءِ وَتَحَقَّقَ لَهُ الْعِبَادَةُ فِي الْأَرْضِ ... لِأَنَّ الْمَعْنَى هُوَ إِلَهُ فِي السَّمَاءِ يَجِبُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ عِبَادَتَهُ وَالْإِلَهُ فِي الْأَرْضِ يَجِبُ عَلَى الْإِنْسِ وَالْجِنِّ عِبَادَتَهُ » . (3)

علامه طباطبائی نیز می نویسد :

« هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ ، أَيْ مُسْتَحَقٌّ لِلْمَعْبُودِيَّةِ وَهُوَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ أَيْ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ لِلْمَعْبُودِيَّةِ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَحْدَهُ » . (4)

ص: 386

1- الزخرف : 80\_ 84 .

2- إله در لغت به معنای معبود است لسان العرب : 13 ، 467 ، « عن أبي عبد الله عليه السلام : يا هشام الله مشتق من إله ، والإله يقتضی مألوها » . الكافي : 1 ، 87 .

3- مجمع البيان : 9 ، 10\_ 58 .

4- الميزان : 18\_ 126 .

البته معنایی که برای آیه مورد بحث ذکر شد مبتنی بر تحقق سیاق در آن نیست بلکه سیاق، قرینه و مؤید معنای مذکور می باشد و اگر چنانچه از سیاق قطع نظر کنیم و آیه

را جدای از ما قبل در نظر بگیریم باز هم معنای مذکور راجح و موافق با قرائن است .

و اگر بخواهیم آیه را حمل بر معنای وحدت وجود کنیم باید این گونه تفسیر کنیم « هو الذی فی السماء وجود و فی الأرض وجود » و این معنا مخالف با عرف و لغت و سیاق و روایت در ذیل آیه است کما اینکه معارض با قاعده تباین که شرح آن گذشت نیز می باشد .

آیه پنجم : « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (1) این آیه مهم ترین آیه ای است که قائلین وحدت وجود بدان استدلال کرده اند .

اگر به روایات معصومین علیهم السلام مراجعه شود هر یک از کلمات مذکور در آیه شریفه را تفسیر نموده اند :

عن الميمون البان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سُئِلَ عن قوله عزَّ وجلَّ : « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » . فقال عليه السلام : الأول لا عن أول قبله ولا عن بدء سبَّقه . والآخر لا عن نهاية كما يُعقل من صفه المخلوقين ، ولكن قديم أول آخر لم يزل ولا يزول بلا بدء ولا نهاية ، لا يقع عليه الحدوث ، ولا يحول من حال إلى حال ، خالق كل شيء . (2)

خدای متعال اول است یعنی آغاز و ابتدائی برای او نیست \_ نه اول به معنای عددی \_ بلکه به معنای اینکه هیچ کسی بر او سبقت نگرفته تا علّت او باشد .

و خدای متعال آخر است یعنی انتهاء و انقضاء ندارد زیرا همه ممکنات دارای انقضاء و پایان می باشند چون بعد از گذشت مدّتی ، عمر آنان منقضی می شود ، و تغییرات و دگرگونی در آنان رخ می دهد و زایل می شوند .

ص: 387

1- الحديد : 3 .

2- التوحيد : 313 ، الكافي : 1 ، 116 .

ولی حق تعالی منزّه از این گونه تغییرات می باشد پس آخر است یعنی ابدی است و هیچ فناء و زوالی در او راه ندارد .

عن ابن ابی یعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّوجلَّ ( هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ) وقلت : أمّا الأوّل فقد عرفناه ، وأمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره ؟

فقال :

أنّه ليس شيء إلاّ يبيد أو يتغيّر أو يدخله الغير والزوال أو ينتقل من لون إلى لون ، ومن هيئه إلى هيئه ، ومن صفه إلى صفه ، ومن زياده إلى نقصان ، ومن نقصان إلى زياده إلاّ ربّ العالمين ، فإنّه لم يزل ولا يزال واحدا هو الأوّل قبل كلّ شيء ، وهو الآخر على ما لم يزل ، لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما يختلف على غيره ، مثل الانسان الذي يكون ترابا مرّه ، ومرّه لحما ، ومرّه دما ، ومرّه زُفاتا ورميما ، وكالتمر الذي يكون مرّه بلّحا ، ومرّه بسرا ، رطباً ، ومرّه تمرا ، فيتبدّل عليه الأسماء والصفات ، والله عزَّوجلَّ بخلاف ذلك . (1)

عن اميرالمؤمنين عليه السلام :

الذّي ليست له في أوّليته نهايه ولا في آخريته حدّ ولا غايه ... الأوّل قبل كلّ شيء ولا قبل له والآخر بعد كلّ شيء ولا بعد له . (2)

أمّا ظاهر دو معنا برای آن در روایات ذکر شده :

عن الإمام الرضا عليه السلام :

وأمّا الظاهر فليس من أجل أنّه علا الأشياء برکوب فوقها وعود عليها وتسّم لذراها ، ولكن ذلك لقهره ولغلبته الأشياء وقدرته عليها كقول

ص: 388

---

1- التوحيد : 314 ، الكافي : 1 ، 115 . روایت مذکور صحیح السند است چنانکه علامه مجلسی نیز بر آن تصریح دارد . مرآة العقول : 2 ، 40 .

2- الكافي : 1 ، 141 .

الرجل : ظهرت على اعدائي واطهرني الله على خصمي يخبر عن الفلج والغلبه ، فهكذا ظهر الله على الأشياء .

ووجه آخر انه الظاهر لمن اراده ، ولا يخفى عليه شيء ، وانه مدبر لكل ما برأ ، فاي ظاهر أظهر وأوضح من الله تبارك وتعالى ، لا تك لا تعدم صنعته حيثما توجهت ، وفيك من آثاره ما يغنيك ، والظاهر من البارز بنفسه والمعلوم بحده ، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى (1).

پس ظاهر درباره حق تعالی دو معنا دارد 1 \_ غلبه و قدرت و سیطره . 2 \_ آشکار بودن خداوند از جهت آثار و مخلوقات که به وضوح دلالت بر خالق حکیم و عالم وقادر دارد .

و اما باطن نیز در روایات به دو معنا تفسیر شده : 1 \_ باطن در مخلوقات به معنای فرورفتن و استتار است اما این معنا از خواص مخلوق است و در خالق تعالی صادق نیست ولی نسبت به حق تعالی به معنای آگاهی او نسبت به درون و بطون همه اشیا است .

عن الإمام الرضا عليه السلام :

« واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ، ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علما وحفظا وتدبيرا كقول القائل : أبطنته ، یعنی خبیره و علمت مکتوم سره . والباطن من الغائب في الشيء المستتر ، وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى » (2).

عن اميرالمؤمنين عليه السلام :

« الذي بطن من خفيات الأمور » (3).

ص: 389

1- همان : 1 ، 122 .

2- همان

3- الكافي : 1 ، 141 .

علامه مجلسی رحمه الله می فرماید :

« أدرک الباطن من خفیات الأمور ونفذ علمه فی بواطنها » (1).

2\_ باطن به معنی آنکه ذات حق تعالی از بشر ، مستور و پنهان می باشد ، چنانکه روایات فراوانی بر این امر دلالت دارد مرحوم صدوق می نویسد :

« انّه قد بطن عن الأوهام فهو باطن بلا احاطه ، لا یحیط به محیط لآئه قدم الفكر فخبیت عنه سبق العلوم فلم تحط به ، وفات الأوهام فلم تکتنه ، وحارت عنه الأبصار فلم تدركه فهو باطن کل باطن ، ومحتجب کل محتجب ، بطن بالذات » (2).

عن امیرالمؤمنین علیه السلام :

« الظاهر بعجائب تدبیره للناظرین والباطن بجلال عزّته عن فکر المتوهمین » (3).

حاصل آنکه روایات معصومین علیهم السلام مراد آیه را روشن می سازد اما اگر بر فرض از روایات قطع نظر کنیم ، در آیه شریفه معانی متعددی محتمل است که در تفسیر مجمع البیان ذکر شده و این امر سبب اجمال آیه می گردد ، پس در این صورت استدلال به آیه مجمله برای اثبات نظریه وحدت وجود صحیح نمی باشد .

آیه ششم : « اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ ... » (4).

قائلین وحدت وجود آیه شریفه را بر نظریه مذکور حمل کرده اند . می گویند :

« انّ الله تعالی له نوران نور عامّ ونور خاصّ ، اما النور الخاصّ ، فهو

ص: 390

1- البحار : 4 ، 267 .

2- التوحید : 200 .

3- نهج البلاغه : خطبه : 213 .

4- النور : 35 .

المعرفة الذى به يستنير قلوب المؤمنين ، فيهدتدون إلى معادهم ، وهذا هو المراد من « مثل نوره كمشكاة ... » ونور عام الذى به تستنير السماوات والأرض ، فتظهر به فى الوجود بعدما لم يكن ظاهره فيه ، فهو تعالى نور السماوات والأرض باشراقه عليها ، كما ان الأنوار الحسيه تظهر الأجسام الكثيفه للحس باشراقها عليها غير أن ظهور الأشياء بالنور الالهى عين وجودها ، وظهور الأجسام الكثيفه بالأنوار الحسيه غير أصل وجودها « (1).

اولاً : اگر بخواهيم مراد از نور در آيه شريفه روشن شود مى بايست سراغ آيات ديگرى كه مبين واژه نور است برويم چنانكه اين امر \_ تفسير قرآن به قرآن \_ مبنای صاحب الميزان مى باشد .

گروهى از آيات ، نور را به هدايت تفسير مى کند :

« إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ » . (2)

« يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّأ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ » . (3)

« الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ » . (4)

« وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ » . (5)

« فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا » . (6)

ص: 391

---

1- الميزان : 15 ، 120 .

2- المائدة : 15 .

3- التوبه : 32 .

4- ابراهيم : 1 .

5- المائدة : 46 .

6- . التغابن : 8 .



اگر به روایات نیز مراجعه کنیم معصومین علیهم السلام هم « نور » را در آیه شریفه به هدایت تفسیر فرموده اند :

عن الإمام الرضا عليه السلام : اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ . أَي هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ .

وفى روايه البرقى هدى من فى السماء وهدى من فى الأرض . (1)

ثانياً : اگر از قرائن مذکوره قطع نظر کنیم کلمه نور در آیه شریفه محتمل المعانى می شود کما اینکه مرحوم طبرسى معانى متعددى از قول مفسرين نقل می کند که در این صورت آیه مجمل می شود و استدلال به آن صحیح نمی باشد .

ثالثاً : سیاق آیه شریفه اقتضاء دارد که مراد از نور در فقره اول \_ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ \_ با مراد از نور در فقره دوم \_ مثل نوره \_ واحد باشد ولی در تفسیر المیزان ، نور در فقره اول به وجود تفسیر شده و نور در فقره دوم بر هدایت خاصه حمل شده که این خلاف ظهور و سیاق آیه است و موجب قطع ارتباط بین دو جمله می گردد و هیچ دلیلی بر این تقطیع قائم نیست .

رابعاً : در فلسفه صدرائى وجود را این گونه تعریف می کنند « ظاهر بذاته مظهر لغیره » حال شما کلمه نور در آیه را که مُلقا به عرف عقلاست حمل بر اصطلاح فلسفی کرده اید . این در حقیقت خلط بین اصطلاح فلسفی و عرفی است .

به عبارت دیگر تفسیر « نور » در آیه شریفه به وجود، حمل لغت عرفی و عقلانی بر معنای فلسفی است که این روش موجب اختلال در وصول مرادات شارع به مخاطبین است زیرا اگر هر صاحب فنی کلمات قرآن را حمل بر مصطلحات در نزد خویش نماید هرج و مرج پیش خواهد آمد و به طور قطع در وصول اغراض شارع به مخاطبین اختلال وارد می شود .

خامساً : این تفسیر مبتنی بر نظریه اصالت وجود است که در گذشته مخدوش بودن آن اثبات شد .

ص: 392

## روایات استدلال شده برای وحدت وجود و جواب آنها

روایاتی که قائلین وحدت وجود به آن استدلال کرده اند بر دو قسم است :

قسم اول : دارای خلل از ناحیه صدور می باشد مانند عباراتی که در هیچ یک از کتب روائی \_ عامه و خاصه \_ یافت نمی شود و تنها در کتب صوفیه موجود می باشد .

نظیر آنچه ابن ترکه به امام صادق علیه السلام اسناد می دهد : « إِنَّ الْجَمْعَ بِلَا تَفْرُقَةٍ زَنْدَقَةٌ وَالتَّفْرُقَةُ بَدُونِ الْجَمْعِ تَعْطِيلٌ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا تَوْحِيدٌ » . (1)

و مانند روایاتی که سند آنها ضعیف است و شرایط حجیت در آنها تمام نیست و صلاحیت استدلال در هیچ یک از مسائل دینی حتی در امور فرعی را هم ندارند ولی قائلین به وحدت وجود به این گونه روایات در امور اعتقادی استدلال می کنند نظیر « لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ » . (2)

این عبارت در کتب معتبر روائی امامیه موجود نیست تنها در کتب عامه یافت می شود . (3)

قسم دوم : روایاتی که دلالت بر نظریه وحدت وجود نمی کنند :

روایت اول : داخل فی الأشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء . (4)

قائلین وحدت وجود جمله ( داخل فی الأشياء ) را بر دخول ذات حق تعالی در اشیاء حمل می نمایند آنگاه نتیجه می گیرند که ذات حق تعالی \_ وجود مطلق \_ در جمیع اشیاء سریان دارد و او هویت هر شیء است (5) و در دل همه وجودات مقید حاضر است . (6)

ص: 393

1- تمهید القواعد : 262 .

2- فصوص الحکم : 171 .

3- الدر المنثور : 6 ، 170 .

4- الکافی : 1 ، 86 .

5- فتوحات : 1 ، 662 .

6- مبانی و اصول عرفان نظری : 322 .

جواب: أولاً: تفسیر مذکور مستلزم اسناد خواص و عوارض ممکنات به ذات حق تعالی خواهد بود. یعنی لازمه اش این است که تبعض و تجزیه و مقدار در ذات خداوند راه یابد و همچنین محدودیت ذات حق تعالی را در پی خواهد داشت، کما اینکه احتیاج و افتقار پروردگار به مخلوقات را به ارمغان می آورد که همه این امور در نزد عقل و نقل مردود است - چنانچه در ثمرات وحدت شخصی وجود توضیح خواهیم داد -.

بنابراین روایت مذکور معنای دیگری دارد که روایات مبینه آن را توضیح داده اند که آن را ذکر می نمائیم:

عن محمد بن نعمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل « وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ » قال: كذلك هو في كل مكان، قلت: بذاته؟ قال: ويحك إن الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدره وإحاطه وسلطاناً وملكا، وليس علمه بما في الأرض بأقل مما في السماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء علماً وقدره وسلطاناً وملكا وإحاطه. (1)

اگر بگوئید که ذات حق تعالی در اشیاء داخل است لازم می آید که مقدار و کمیت در ذات پاکش راه یابد که از خواص ممکنات و مخلوقات است بلکه باید گفت علم و قدرت و سلطنت حق تعالی به درون اشیاء تعلق گرفته است و باطن هر شیئی را احاطه نموده. و همه اشیاء محاط و مقدر و تحت سیطره و تدبیر اویند.

عن امير المؤمنين عليه السلام:

فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له أين ولكنه سبحانه احاط بها علمه وأتقنها صنعه وأحصاها حفظه. (2)

ص: 394

---

1- التوحيد: 133.

2- همان: 42.

عن الإمام الرضا عليه السلام :

وأما الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ولكن ذلك منه على على استبطانه للأشياء علما وحفظا وتدبيراً كقول القائل  
ابطنته يعني خبّرتّه وعلمت مكتوم سرّه والباطن منّا الغائب في الشئ المستتر وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى. (1)

عن اميرالمؤمنين عليه السلام :

الذي بان من الخلق فلا شئ كمثلّه ... المتعالى عن الخلق بلا تباعدٍ منهم القريب منهم بلا ملامسه منه لهم. (2)

عنه عليه السلام :

سبق في العلوّ فلا شئ أعلى منه ، وقرب في الدنوّ فلا شئ أقرب منه فلا استعلاؤه باعده عن شئ من خلقه ولا قربه ساواهم في المكان به  
(3)...

ثانياً : قاعده تباين بين خالق تعالى و مخلوق \_ که شرحش گذشت \_ از اصول مسلمّه و از محکّمات باب توحید در آیات و روایات است .  
این قاعده و روایات مبیّنه که ذکر شد ، دخول ذات حق تعالى را در اشیاء نفی می کنند و ممتنع می شمارند و لذا روایت مورد بحث را این  
گونه باید تفسیر کرد :

آگاهی و سلطه و سیطره حق تعالى داخل در اشیاء است اما نه مانند دخول شئ ممکن در شئ دیگر و خارج و مباین با اشیاء است نه  
مانند دوری دو شئ از یکدیگر که عدم اطلاع و تسلّط یکی بر دیگری را در پی دارد .

به بیان دیگر : هنگامی که دلیل عقلی و نقلی بر امتناع جسمیت در حق تعالى قائم شد دیگر همه جهت ها و سمت ها از قبیل ( فوق و  
تحت و أمام و خلف ، یمین و یسار )

ص: 395

---

1- . الكافي : 1 ، 122 .

2- الكافي : 1 ، 122 .

3- التوحيد : 32 \_ 33 .

از او منتفی می گردد چون اوصاف مذکور از خواص اجسام و امور مادی می باشند نتیجه این امر ، اثبات سلطنت و علم حق تعالی بر همه مخلوقات است به طوری که علم و قدرت او نسبت به همه مخلوقات یکسان است .

این گونه نیست که حق تعالی به یکی نزدیک و به دیگری دور باشد تا نتیجتاً علم و قدرتش نسبت به هر یک از مخلوقات متفاوت گردد . چون نزدیکی او به یک مکان مستلزم نبودنش در مکان دیگر است که عدم اطلاع و تسلط او از آن مکان دیگر را در پی خواهد داشت .

پس فقره « داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء » اثبات علم و قدرت خداوند بر اشیاء را می کند و نفی تشبیه آن به اشیاء ممکنه می نماید « چون علم و قدرت انسان بر شیء مستلزم دخول او در آن شیء می باشد » .

و فقره « خارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء » اثبات بینونت و مابینت خداوند با اشیاء را می کند و نفی تشبیه آن به اشیاء ممکنه می نماید « چون بینونت انسان با اشیاء مستلزم جدائی و فاصله مکانی با آنها می باشد که این امر درباره حق تعالی ممتنع است » .

پس روایت محل بحث هرگز دلالت بر نظریه وحدت وجود نمی کند .

ثالثاً: جمله ( داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء ) حاکی از اثینیت و تغایر بین خالق تعالی و مخلوق می باشد و هیچ گونه دلالتی بر عینیت و وحدت شخصی وجود ندارد زیرا دخول فرع بر داخل و مدخول که دالّ بر دوئیت است ، می باشد .

روایت دوم: عن أبي جعفر عليه السلام قال: لَمَّا أُسْرِيَ بالنبي صلى الله عليه وآله قال: يا ربّ ما حال المؤمن عندك؟ قال: إنّه ليتقرّب إليّ بالنافله حتّى أحبّه فإذا أحبّته كنت إذا سمعته الذی يسمع به ، وبصره الذی يبصر به ، ولسانه الذی ينطق به ، ويده التي يبطش بها ان دعاني أحبّته وان سألتني أعطيته. (1)

ص: 396

جواب: در ذیل روایت می فرماید « إن دعائی أجبته وإن سألتنی أعطیته » این فقره دلالت بر تغایر و دوئیت بین خالق تعالی و مخلوق می نماید که این امر حاکی از این است که مراد از فقره « كنت سمعه الذی یسمع به ... » نظریه وحدت شخصی وجود نیست زیرا طبق مبنای مذکور بین مجیب و مجاب عینیت حاصل است و دوئیت از میان برداشته می شود و سالک بعد از عبور از حدود و تعینات به مقام فناء در ذات می رسد و دیگرگیری باقی نمی ماند، بنابراین قرینه مذکور دلالت می کند که مراد روایت نظریه وحدت شخصی وجود نیست.

مرحوم علامه مجلسی رحمه الله در ذیل روایت مذکور می نویسد:

« تمسک بعض الصوفیه والاتحادیه والحلولیه والملاحده بظواهر تلك العبارات وأعرضوا عن بواطن هذه الاستعارات فضلوا مع أن عقل جمیع أرباب العقول یحکم باستحاله اتحاد شیء مع اشیاء کثیره متباینه الحقائق مختلفه الآثار » (1).

آنچه مسلم است این است که آیات و روایات متواتره ای که دلالت بر تباین بین خالق تعالی و مخلوق می کند اصل و مرجع می باشد و این گونه متشابهات را باید با توجه به آن محکومات تفسیر کرد. چنانکه مرحوم علامه مجلسی بعد از آنکه معانی متعددی را برای این روایت متشابه نقل می کند، تفسیر ذیل را دقیق ترین و لطیف ترین آنها، ارزیابی می نماید که ارتباطی با نظریه وحدت شخصی وجود ندارد.

می نویسد:

« انّ العارف لما تخلّى من شهواته وارادته وتجلّى محبّه الحقّ علی عقله وروحه ومسامعه ومشاعره وفوض جمیع امور إلیه وسلّم ورضی بکلّ ما قضی ربّه علیه یصیر الربّ سبحانه متصرّفا فی عقله وقلبه وقواه ، یدبّر اموره علی ما یحبّه ویرضاه ، فیرید الأشیاء بمشیه مولاہ کما قال سبحانه

ص: 397

مخاطباً لهم « وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » كما ورد في تأويل هذه الآية في غوامض الأخبار عن معادن الحكم الأسرار والأئمة الأخيار .

وروى عن النبي صلى الله عليه وآله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان يقبها كيف يشاء .

وكذلك يتصرف ربه الأعلى منه في سائر الجوارح والقوى كما قال سبحانه مخاطباً لنبیه المصطفى « وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى »

وقال تعالى « إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »

فلذلك صارت طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله فاتضح بذلك معنى قوله تعالى : كنت سمعه وبصره وأنه به يسمع ويبصر فكذا سائر المشاعر تدرك بنوره وتنويره ، وسائر الجوارح تتحرك بتيسيره وتدييره . (1)

روایت سوّم : عن اميرالمؤمنين عليه السلام : فسبحانك ملأت كلّ شيء وبأينت كلّ شيء فأنت الذي لا يفقدك شيء . (2)

محل استدلال فقره \_ ملأت كلّ شيء \_ می باشد . تو کسی هستی که همه اشیاء را پر کرده ای ، گفته شده که این جمله تنها با مبنای وحدت شخصی وجود ، سازگار است .

جواب : ما در گذشته ادله تباین بین خالق تعالی و مخلوق را ذکر کردیم و اثبات کردیم که این امر در باب توحید اصل و اساس است ، لذا این گونه روایات را باید به مرجع مذکور إرجاع داد .

توضیح : در بحث قاعده تباین گفتیم که بین خالق تعالی و مخلوق در ذات و صفت تباین تامّ حاکم است و ذات قدّوسش منزّه از همه اوصاف مخلوقات است و لذا فقره « ملأت كلّ شيء » را نباید بر ذات حق تعالی حمل کرد چنانکه فقره « بأينت كلّ شيء » شاهد بر این مدّعاست .

ص: 398

1- همان : 393 \_ 394 .

2- البحار : 25 ، 28 .

و تفسیر قائلین وحدت شخصی وجود از روایت ، مستلزم اسناد صفات ممکنات به ذات حق تعالی خواهد بود ، زیرا در صورتی که بگوئیم ذات حق تبارک و تعالی همه جا را پر کرده محدودیت ، تبعض و فقر و احتیاج لازم می آید که این امر را در بحث ثمرات وحدت شخصی وجود توضیح خواهیم داد .

پرسشی که در این مقام مطرح می شود این است که اگر متعلق ( ملأت ) ذات نیست پس چه امری می تواند باشد ؟

اگر به روایات دیگر مراجعه شود می توان متعلق آن را یافت :

لک الحمد ملأت کلّ شیء عظمه . (1)

وسعت کلّ شیء رحمه و ملأت کلّ شیء عظمه . (2)

و بعضمتک التی ملأت کلّ شیء و بعلمک الذی أحاط بکلّ شیء . (3)

عن محمد بن نعمان قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل « وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ » قال : كذلك هو في كلّ مكان ، قلت : بذاته ؟ قال :

« ويحك أنّ الأماكن أقدار ، فإذا قلت في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك ولكن هو بائن من خلقه ، محيط بما خلق علما وقدره واحاطه وسلطانا وملكا ، وليس علمه بما في الأرض بأقلّ ممّا في السماء لا يبعد منه شيء ، والأشياء له سواء علما وقدره وسلطانا وملكا واحاطه » . (4)

نتیجه آنکه آنچه آنچیزی که همه اشیا را پر کرده عبارتست از عظمت ، رحمت ، و سلطنت و سیطره حق تعالی نه ذات قدوسش که منزّه از شوائب امکانی است .

ص : 399

1- همان : 87 ، 128 .

2- همان : 196 .

3- همان : 94 ، 364 .

4- التوحید : 133 .



روایت چهارم: توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله. (1) (2)

می فرماید: توحید حق تعالی به متمایز دانستن او از مخلوقش می باشد ( زیرا اگر بین او و خلقش تمایز نباشد پس تشابه است و دیگر یکتا و بی همتا نمی باشد ) و تمییز و فرق گذاردن بین او و مخلوقش به متفاوت بودن خالق و مخلوق در صفات است نه به جدائی عزلی و کناره گیری که لازمه اش فاصله مکانی و جسمیت و مادی بودن است . ( که در نتیجه عدم آگاهی و تسلط بر مخلوقات را در پی خواهد داشت )

توضیح: در مخلوقات صفت غیر موصوف است یعنی دو چیز است، پس وحدت حقیقی منتفی است ولی در حق تعالی صفات عین ذات است نه زائد بر ذات پس در صفات بین خالق و مخلوق، عدم شباهت و تباین حاکم است و در نتیجه خداوند متعال در صفات یکتا و یگانه است .

عن امیرالمومنین علیه السلام:

مبائن لجمع ما أحدث فی الصفات. (3)

حاصل آنکه روایت مورد بحث تنها در صدد بیان این است که تمایز بین خالق و مخلوق به صفات است نه به جدایی عزلی و فاصله مکانی ولی قائلین وحدت وجود روایت مذکور را بر این معنا حمل می نمایند که خالق و مخلوق در ذات با یکدیگر بینونت ندارند و وحدت دارند ولی در صفات بینونت دارند زیرا خداوند احاطه وجودی بر مخلوقات دارد و همه او هستند ولی هیچ یک از صفات مخلوق مثل تعین و حدود وجودی را ندارد .

این معنا منافی با قاعده تباین که قبلاً شرحش گذشت می باشد زیرا در آنجا اثبات کردیم خالق تعالی و مخلوق در ذات و صفت متمایز و متباین هستند و این قضیه از

ص: 400

1- احتجاج: 1، 299 .

2- این روایت مرسله است و قابل استدلال نیست .

3- التوحید: 69، ح 26 .

محکمات و اصول مسلم باب توحید در نزد قرآن و عترت علیهم السلام می باشد پس روایت مورد استدلال را باید بر معنایی که در ابتداء ذکر شد حمل نمائیم تا معارض با قاعده تباین نباشد .

خلاصه آنکه اگر بر فرض ظهور روایت مورد بحث در معنایی که در ابتداء ذکر شد ، پذیرفته نشود ، لا-أقلّ محتمل است و ظهوری در معنای وحدت وجود ندارد ولذا مجمل و متشابه می شود پس باید ردّ به محکمات- قاعده تباین- نمود .

در این مقام ، مناسب است که از باب متمیم بحث ، روایت دیگری که بعضی برای اثبات نظریه اصالت وجود بدان استدلال کرده اند را ذکر نمائیم و سپس عدم تمامیت استدلال به آن را بیان کنیم :

« یا من هدانی إلیه ودلّنی حقیقه الوجود علیه وساقنی من الحیره إلی معرفته » . (1)

گفته شده « دلّنی حقیقه الوجود علیه » بر نظریه اصالت وجود دلالت دارد .

جواب : اولاً در سند این روایت محمد بن داود بن کثیر قرار دارد که از مجاهیل است پس استدلال به آن در بحث اعتقادی صحیح نمی باشد .

ثانیاً : در بحث اصالت وجود گذشت که از نظر ملا صدرا و اتباع او حقیقت وجود ، در خارج اُصیل است و آن امری شهودی و از سنخ علم حضوری است ولی در روایت مذکور حقیقه الوجود از سنخ علم حصولی شمرده شده زیرا کلمه « دلّنی » را چه عرفی و عقلانی معنا کنیم که به معنای دلالت و راهنمایی است و چه اصطلاحی معنا کنیم که به معنای دلیل و برهان است ، حاکی از علم حصولی می باشد .

پس مراد روایت از حقیقه الوجود آن معنایی که ملا صدرا می گوید و از سنخ علم حضوری است نمی باشد ، بنابراین روایت دلالتی بر نظریه تأصل وجود ندارد .

اگر در صدر و ذیل روایت تأمل شود روشن می شود که جملات آن در مقام بیان

ص: 401

اینکه چه چیزی در خارج اصیل است نمی باشد . بلکه در حال مناجات با پروردگار عرض می کند : ای کسی که مرا به خودش هدایت کرد و حقیقت هستی ، مرا به او دلالت نمود و مرا از حیرت به معرفتش رسانید .

حال مراد از اینکه « حقیقت هستی ، مرا به او دلالت کرد » چیست ؟ اگر به سایر روایات مراجعه شود مقصود آن روشن می گردد :

عن امیرالمؤمنین علیه السلام :

لم یحجبها عن واجب معرفته فهو الذی تشهد له أعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجحود .(1)

« او کسی است که نشانه های هستی ( واقعیات خارجی ) گواهی می دهد برای او بر دل انکار کننده » . پس آثار و نشانه های واضحه دلالت بر خالق تعالی دارند که در آیات

و روایات فراوان بر این امر تصریح شده :

عن النبی صلی الله علیه و آله :

الذی لا یعرفه أحدٌ إلاّ بالآیات الواضحات والدلالات البینات والعلامات الظاهرات من عجائب الخلق من النار والنور والظلمات والسحاب المتطابقات... (2)

حاصل آنکه مصنوعات و آثار روشنی که به وضوح مشاهده می شود که دارای حقیقت و واقعیت می باشند دلیل بر خالق عالم و قادر و حکیم است و این معنایی است که موافق با ظهور روایت مورد بحث است و مؤید به آیات و روایات فراوانی می باشد .

نکته ای که در پایان این بحث لازم به ذکر است این است که هرگاه در روایات ، کلمه وجود و موجود مشاهده شود اگر بخواهیم آن را دلیل بر نظریه اصالت وجود یا وحدت وجود تلقی کنیم مانند این است که قائلین اصالت ماهیت هم هرگاه کلماتی از

ص: 402

1- نهج البلاغه : خطبه : 49 .

2- البحار : 90 ، 259 .

قبیل ماهیت، ما هو، مائیت را در روایات مشاهده کنند از آن برای اثبات نظریه اشان استفاده کنند.

این شیوه استدلال در حقیقت حمل ادله شرعیه بر آراء و نظریات خویش می باشد ما در کتاب «بحوث هامة فی المناهج التوحیدیه» (1) روش برداشت معانی از آیات و روایات را مورد تحقیق و بررسی قرار دادیم و اثبات نمودیم مبنای فقهاء اصولیین در استخراج معانی از الفاظ کتاب و سنت، صحیح و مورد امضاء شارع می باشد زیرا که آنان خطابات را ملقا به عرف عقلاء می دانند و الفاظ ادله و حیانی را حمل بر معانی عرفی و عقلانی می نمایند و بدین صورت است که آیات و روایات مصون از تحریف معنوی و تحمیل آراء و افکار می ماند و اغراض شارع بدون زیاده و نقیصه به مخاطبین واصل می شود.

تا بدین جا اثبات شد که نظریه وحدت وجود دلیل عقلی و نقلی قانع کننده ای ندارد اگر در کلمات مؤسسون و مدافعین ایده مذکور تتبع شود روشن می شود که تنها مستندی که آنان برای این مبنا ارائه داده اند کشف و شهودی است که حجیت ندارد \_ دربارہ عدم حجیت مکاشفات در مقدمه هفتم در صدر کتاب بحث نمودیم \_ .

### تنها مستند نظریه وحدت وجود

قائلین به این فرضیه راه وصول به آن را منحصر به کشف و شهود می دانند چنانکه این معنا را با ادات حصر بیان نموده اند :

ملا صدرا می گوید :

1\_ « حقیقه الوجود لا یمکن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری » . (2)

2\_ « حقیقه الوجود هی عین الهویه الشخصیه لا یمکن تصورها ولا یمکن

ص: 403

---

1- به ص 221 مراجعه نمائید .

2- اسفار : 3 ، 17 .

العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوري « (1).

3 \_ « انّ حقيقه الوجود وكنهه لا- يحصل في الذهن وما حصل منها فيه أمر انتزاعي ، وهو وجه من وجوهه ، والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهده الحضوريّه « (2).

4 \_ « بل حق القول فيه ( أى الوجود ) أن يقال أنّه من الهويّات العينيه التي لا يحاذيها أمر ذهني ولا يمكن الاشاره إليها إلا بصريح العرفان الشهودي « (3).

و دليل اينكه وصول به حقيقت وجود متوقف بر كشف و شهود است را اين گونه توضيح مي دهد :

« الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوري الشهودي ، وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالاضافه الاشراقيه والحضور العيني ، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقه « (4).

بيان اين مطلب در بحث مفهوم و مصداق وجود از نظر ملاً صدرا گذشت .

5 \_ ابن عربي مطلب مذکور را با عبارتي ديگر بيان مي دارد :

« إنّ الحقيقه واحده وإن تكثرت بالصور والتعينات بل انّ تكثرها بالصور تكثر وهمي قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل في واحد « (5).

بنابراين عقل توانائی ادراك نظريه وحدت وجود را ندارد زیرا عقل هر عاقلی ،

ص: 404

1- همان : 6 ، 84 ، 85 .

2- همان : 1 ، 61 .

3- همان : 9 ، 185 .

4- همان : 1 ، 413 .

5- فصوص الحکم : 49 .

تکثرات را حقیقی می شمارد و بالبداهه تغایرها و تباین ها را واقعی می یابد و هیچ عاقلی نمی تواند از یافته روشن خود دست بردارد جز آنکه اهل کشف و شهود باشد یعنی مسلک صوفیه را بپیماید .

6\_ عفیفی می گوید :

« حقیقه الحقائق کلّها عند ابن عربی هی وحده الوجود ، فالقلب وحده عن طریق هذه القوه هو الذی یدرک الحقیقه الوجودیه فی وحدتها ، اما العقل فمقضىّ علیه بالعجز والقصور فی هذا الميدان » . (1)

7\_ ملا صدرا می گوید :

« وأما المتألهه القائلون بوحده الوجود ، فهم يقولون أنّ الوجود ليس محض المعنى الانتزاعی كما قال به المتكلم ، بل له حقیقه ثابتة شخصیه قائمه بذاتها ، لا تعدد فيها ولا كثرة بالذات ... واكثرهم يدعون أيضا اسناد مذهبهم هذا إلى المكاشفه والاشراق والشهود ، وانّ العقل عن فهمه معزول كالحس فی درك المعقول ، نعم ، بعضهم تصدی لاجراء المنتهات العقلیه علی صحّه هذا المسلك » . (2)

8\_ ابن عربی می نویسد :

« فالعالم بین كثیف ولطیف ، وهو عین الحجاب علی نفسه ، فلا یدرک الحقّ ادراکه نفسه فلا یزال فی حجاب لا یرفع مع علمه بأنّه متمیز عن موجدہ بافتقاره . ولكن لاحظ له فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحقّ فلا یدرکه ابدًا . فلا یزال الحقّ من هذه الحقیقه غیر معلوم علم ذوق و شهود ، لأنّه لا قدّم للحادث فی ذلك » . (3)

ص: 405

1- همان : تعلیقه : 148 .

2- مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین : 458 .

3- فصوص الحکم : 54 \_ 55 .

عفی فی در توضیح این کلام می گوید :

« قد استشهد الصوفیه فی هذا المعنى بحديث كثيرا ما رددوه وذهبوا فی تأويله كل مذهب هو انّ لله سبعین ألف حجاب من نور وظلمه لو كشفها لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه .

قال أصحاب وحده الوجود ، المراد بالوجه ، الذات الالهيه وبالْحجب التعيّنات الكونيه فالعالم الذي هو صورته الله هو عين الحجاب الذي يستر الله ، ولا يدرك العالم من الله إلا بمقدار ما يتجلّى فيه من اسرار الحق . ولهذا لا يدرك شيء من العالم الحقّ كما يدرك الحقّ نفسه .

وهذا اعتراف صريح من ابن عربي بأنّ الوجود المطلق بعيد المنال حتى على ذوق الصوفى ، ومنه يتبين انّ دعواه فى وحده الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال ، وإنّما هى فرض افترضه وعجز عن تأييده « (1).

نتیجه آنکه نظریه وحدت وجود مبتنی بر برهان عقلی نیست و چنانکه گذشت براهین به ظاهر عقلی آن دارای مغالطه است و نهایت مستند آن کشف و شهود است که در مقدمه هفتم در صدر کتاب ، عدم حجیت آن را اثبات کردیم .

ص: 406

مقدمه : اصل وقاعده مهم در باب معرفه الله تشبیه نکردن حق تعالی به ممکنات و مخلوقات می باشد که اگر این اصل اساسی در مباحث توحیدی نادیده گرفته شود قطعاً وقوع در اوهام و انحراف از واقعیت را در پی خواهد داشت .

ولی بنیان نظریه وحدت شخصی وجود بر تشبیه حق تعالی به مخلوق نهاده شده است به طوری که اگر تشبیه را از آن حذف نمائیم شالوده آن فرو می پاشد .

ابو العلاء عقیفی درباره عقیده ابن عربی در باب تشبیه حق تعالی به مخلوقات می گوید :

« اقتضی هذا الموقف من ابن عربی أن ينظر إلى العین الوجودیة الواحدہ من وجهین وأن یصفها بصففتین ، سمی الأولى تنزیها والأخری تشبیها ولو أنه یغلب جانب التنزیه علی جانب التشبیه أحياناً ویعکس الأمر أحياناً أخرى حسب مقتضیات أحواله .

ففی موضع یبالغ فی التشبیه إلى حدّ یکاد یصطبغ معه مذهبه بصبغه مادّیه کقوله ( أی الحقّ ) هو المسمی بأسماء جمیع المحدثات . وکقوله فی مناقشه نظریه الأشاعره فی الوجود والأعراض أنّ الحقّ لیس إلاّ ذلك الجوهر الذی تکلموا عنه وأنّ تجلیات الحقّ فی



مظاهر الوجود لیست سوی أعراض ذلك الجوهر وأحواله ( الفص اللقمانی ) « (1).

ابن عربی می گوید :

« إِنَّ الْحَقَّ الْمَنْزُوهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمَشْبَهَ » (2).

و نیز می گوید :

فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً

وان قلت بالتشبیہ كنت محددًا

وان قلت بالأمرین كنت مسدداً

و كنت اماماً فی المعارف سیّدًا (3)

و نیز می گوید نباید به هر کدام از حق تعالی یا خلق نگاهمی جدای از دیگری بیاندازیم بلکه باید هم تنزیه و هم تشبیه کنیم .

فلا تنظر إلی الحقّ

فتعریه عن الخلق

ولا تنظر إلی الخلق

وتكسوه سوی الحقّ

ونزّهه وشبّهه

وقم فی مقعد الصدق (4)

روشن است که این نظریه دقیقاً خلاف آن قاعده و اصلی \_ اصالت عدم تشبیه \_ است که عقل و نقل بر آن صراحت دارد .

لازم به ذکر است که از نظر ابن عربی جانب تشبیه خالق تعالی به مخلوق ، بر تنزیه ترجیح دارد چنانکه درباره کسی که حق تعالی را از اوصاف مخلوق تنزیه می کند می گوید :

« إِنَّ التَّنْزِيهَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ عَيْنَ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ ، فَالْمَنْزُوهُ إِمَّا جَاهِلٌ وَإِمَّا صَاحِبُ سُوءِ أَدَبٍ » (5).

ص: 408

2- همان [ متن ] : 30 .

3- همان [ متن ] 70 .

4- فصوص الحکم : 93 .

5- همان : 68 .

به همین جهت در آثار قائلین به وحدت وجود تشبیه خداوند متعال به مخلوق فراوان یافت می شود .

آنان حق تعالی را به خلق تشبیه می کنند و برای توضیح و تبیین مطلب ، مثالهایی را ذکر می کنند :

## نمونه هایی از تشبیه خالق تعالی به مخلوق

### 1\_ تشبیه به غذا و طعام .

قیصری می گوید :

« قد مرّ مرارا أنّ الحقَّ غذاء الخلق من حيث وجودهم وبقائهم وجميع کمالاتهم ، إذ الحقُّ هو الذي يختفي في صورة الخلق اختفاء الغذاء في المغتذى ، وبقاء الخلق بالحقّ كبقاء المغتذى بالغذاء ، والخلق غذاء الحقّ من حيث اظهار احكام اسمائه وصفاته ، إذ بالخلق تظهر الاحكام الاسمائيّه وبهم بقاؤها ولولا الخلق ، ما كان له اسماء وصفات » .(1)\_(2)

### 2\_ تشبیه به شراب و جام :

رقّ الزُّجاج ورقتِ الخمر

وتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح

وكأنما قدح ولا خمر

شیشه ظرف شراب لطیف و رقیق است ، و شراب نیز لطیف و رقیق است ، لهذا این دو تا با هم مشتبه گشتند و بنابراین امر مشکل آمد .

به طوریکه تو گوئی فقط تنها شراب است و کاسه ای در میان نیست ، و تو گوئی که فقط کاسه ای در میان می باشد و شرابی نیست .(3)

ص: 409

1- شرح فصوص قیصری 874 .

2- لازمه این گفتار احتیاج ذات حق تعالی به ممکنات است که در ثمره سیزدهم وحدت شخصی وجود آن را توضیح خواهیم داد .

3- الله شناسی : 2 ، 288 \_ 289 .

جامی بلورین که بسیار شفاف باشد، وقتی مایعی از رنگ خود جام در آن ریخته شود نمی توان جام و مایع را از هم تفکیک نمود، به گونه ای که گاه همه را مایع می بیند

و گاه همه را جام، این مثال به خوبی بیانگر وحدت و کثرت و نزدیکی آنها به یکدیگر است که به یک نگاه همه واحدند و به یک نگاه واحد کثیر. (1)

### 3\_ تشبیه به دریا و موج آن .

سید حیدر آملی می گوید :

« انّ الوجود المطلق أو الحقّ تعالی كالبحر المحيط مثلاً ، والمقیّـدات والموجودات كالأـمواج والأـنهار الغیر المتناهیة ، فكما أنّ الأـمواج والأـنهار عبارة عن انبساط البحر المحيط بصور کمالاته المائیه وخصوصیاته البحریّه ، فكذلك الموجودات والمقیّـدات عبارة عن انبساط الوجود المطلق بصور کمالاته الذاتیه وخصوصیاته الاسمائیّه » . (2)

البحر بحر علی ما كان فی قدم

انّ الحوادث أمواج وأنهار

لا یحجبک أشكال تشاکلها

عمّن تشکّل فیها فهی استار

موجهائی که بحر هستی راست

جمله مرآب را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو

در حقیقت حباب آب بود

پس از این روی هستی اشیاء

راست چون هستی سراب بود (3)

### 4\_ تشبیه به خورشید و شیشه های رنگارنگ .

اشاره

ابن تركه مى نويسد :

« فحصل لتلك الظهورات باعتبار نسبتها بعضها إلى البعض ، تمايز نسبي

ص: 410

---

1- عرفان نظرى : 162 .

2- جامع الأسرار : 206 .

3- نقد النصوص : 67 .

بحسب ادراکنا فقط ، فعلم انّ هذه الظهورات المتعدده و تعیناتها ، إنّما هی النسب الادراکیه والاضافات کنور الشمس مثلاً ، فانه إذا وقع شعاعها علی اجسام صیقله ، مختلفه الالوان ، کقطع من الزجاج الملون مثلاً لابد وأن يحصل لبعض اطراف ذلك الشعاع بالنسبه إلى بعض ، تمايز نسبی و تعدد اعتباری بحسب ادراکنا ، فیحکم الوهم ههنا ان النور المنصبغ نفسه والواقع خلافه إذ لا لون للنور ، لکن للزجاج بقاء شعاعه فتری فیہ ألوان ...» (1)

نور واحدی است که به شیشه های رنگارنگ متنوع تابیده و رنگ های متنوعی منعکس شده پس به تعداد رنگ ها نور موجود نیست بلکه نور واحد است ، رنگهای شیشه ها متعدد است .

حاصل آنکه اگر تشبیه خالق تعالی به مخلوق مبنای معرفه الله قرارگیرد ثمرات فاسده ای به بار می نشیند که با عقل و نقل معارض است و در این مقام ناگزیر از ذکر آن می باشیم :

### **اول : تغییر معنای توحید در ذات**

هرگاه واجب و ممکن در تحت یک عنوان \_ وجود \_ بررسی شوند \_ به گونه ای که صوفیه معتقدند \_ و سپس وجود هر یک نسبت به دیگری سنجیده و مقایسه شود نتیجه آن ، نفی تمام ممکنات و عدمی شمردن آنها و انحصار وجود در ذات حق تعالی می گردد و اگر کسی قائل به وجودی غیر حق تعالی شود مشرک محسوب می شود . (2)

بعضی از شارحین اسفار می گوید :

« بساط ماهیات تنها در صورتی گسترده است که ممکنات با یکدیگر سنجیده

ص : 411

---

1- تمهید القواعد : 140 .

2- عینی می گوید : « وبهذه الطریقه ینفی ابن عربی کثره العلل و یقرّر وحدتها ، لأن الاعتراف بکثره العلل شرک صریح و تناقض ظاهر مع القول بوحدہ الوجود » . فصوص الحکم [ التعلیقه ] 272 .

شوند و لیکن چون ارتباط آنها با ذات اقدس اله بررسی شود مقوله و ماهیت بودن آنها مورد تردید قرار گرفته بلکه نفی می شود» (1).

اگر تشبیه خالق تعالی به مخلوق مبنای باب توحید قرارگیرد، نگرش جدیدی در معنای توحید در ذات پدید می آید که متفاوت با آنچه در کتاب و سنت بیان شده، می باشد.

توضیح: در گذشته گفتیم که توحید در ذات در نزد قرآن و عترت

علیهم السلام یعنی حق تعالی یگانه و یکتاست و هیچ شبیه و نظیر و عدیلی ندارد و این قضیه ای است که عمومیت دارد یعنی کما اینکه در ممکنات شبیه و همسانی ندارد همچنین واجب دیگری که صفات و خصوصیات حق تعالی را دارا و عدیل او باشد ممتنع است. پس آیات و روایات دلالت بر انتفاء شبیه (مطلقاً) برای ذات حق تعالی به مخلوقات می کند.

هر آنچه را که مخلوقات دارا می باشند درباره ذات خداوند ممتنع است (2) مخلوقات مسبوق به عدم، فانی، متغیّر، مرگب، مادی، فقیر، صفاتشان زائد بر ذاتشان می باشد ولی ذات احدیت، قدیم، ابدی، غیر قابل تغییر، بسیط، مجرد، غنی بالذات و صفاتش عین ذات می باشد.

در دیدگاه وحی هیچ یک از اشیاء همسان و همتای خالق تعالی نیستند و خدای متعال ما وراء سنخ ممکنات است و قیاس یکی به دیگری از اساس باطل است و لذا برای اثبات وحدانیت حق تعالی نیازی نیست منکر واقعیت دار بودن اشیاء ممکنه شویم.

هنگامی که ادله عقلی و نقلی قائم شد که او بلا شبیه و بلا عدیل است و از همه جهات یکتا و بی همتاست دیگر واقعی بودن کثرات صدمه ای به تفرد و وحدانیت او نمی زند هر اندازه که مخلوقات متکثر باشند یگانگی او زیر سؤال نمی رود زیرا که ممکنات قابل قیاس با ذات احدیت نیستند تا یکتائی او را تحت تأثیر خود قرار دهند پس هم خالق و هم مخلوق دارای واقعیت می باشند ولی واقعیت هر کدام متناسب با

ص: 412

1- ریحی مختوم بخش چهارم از جلد اول: 404.

2- «عن الإمام الرضا عليه السلام: فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه». عيون اخبار الرضا عليه السلام: 1، 152.

شئون خود اوست که این امر موجب تباین و تفاوت بین حقیقت خالق تعالی و مخلوق شده است .

از نگاه کتاب و سنت ، اطلاق موجود بر واجب و ممکن تنها دلالت بر ثبوت و نفی عدم می کند و هیچ نحوه حکایتی از حقیقت عینی و خارجی ندارد . اطلاق کلمه موجود بر خالق تعالی و مخلوق نباید ما را دچار قیاس و تشبیه یکی به دیگری نماید کما اینکه اطلاق کلمه « عالم » بر حق تعالی و مخلوق اگر چه از باب اشتراک معنوی است ولی حقیقت علم در خالق تعالی ، عین ذات او و قدیم و غیر قابل تغییر است اما حقیقت علم در ممکن زائد بر ذات ، مسبوق به عدم و قابل تغییر و تکامل است پس قیاس هر یک به دیگری خطاء و بی مورد می باشد .

و اما توحید در ذات در نزد قائلین به وحدت شخصی وجود به معنای ذیل است : مرحوم قمشه ای می نویسد :

« فانّ وحده الوجود فی عرفهم قد یطلق علی الوحده الشخصیه المنحصره فی الواجب بالذات وهذا بحسب الشهود العرفانی فی نهایه السفر المذكور یحصل للأولیاء الکاملین و حینئذ لا یبقی للممکنات وجود لیكون واحدا مع وجود الواجب أو کثیرا بل لا موجود إلا هو والوجود واحد شخصی وهو الواجب ، والوجودات الامکانیه لمعات نوره واشراقات ظهوره بل هی کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء » . (1)

سید حیدر آملی می گوید :

« التوحید الذاتی الجمعی هو الذی یكون خالصا من الشریکین \_ ای الجلی والخفی \_ عن مشاهده الغیر فی الوجود مطلقاً ظاهراً کان أو باطناً ، ذهنأ کان أو خارجاً ، بحيث لا یشاهد معه غیره ای لا یشاهد مع الحق غیر الحق » . (2)

1- مجموعه آثار حکیم صهبا : 39

2- جامع الاسرار : 131 .



« لَأَنَّ غَيْرَهُ عَدَمٌ صَرَفٌ وَلَا شَيْءٌ مَحْضٌ ، وَلَا وَجُودٌ لَهُ حَتَّى يَكُونَ لَهُ كَمَالٌ أَوْ عَزٌّ ، جَلَّ جَنَابُهُ عَنِ الشَّرِيكِ وَالنَّظِيرِ » . (1)

بنابراین ، باید وجود اشیاء محسوسه را نادیده بگیریم و از تمامی تغایرها و کثراتی که به وضوح آنها را می یابیم چشم پوشی کنیم و بگوئیم ، در خارج یک حقیقت بیش نیست و آن وجود حق تعالی است .

و این امر به معنای تغییر معنای توحید در ذات از آنچه که مقصود قرآن و عترت علیهم السلام است ، می باشد .

استاد محمد تقی جعفری می نویسد : « مکتب وحدت وجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاژه مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ما وراء سنخ این موجودات مادی و صورتی تبلیغ و دعوت کرده اند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند » . (2)

بعضی از معاصرین می گوید :

« آنچه در فلسفه و کلام مطرح است توحید واجب است یعنی واجب منحصراً یکی و دومی ممتنع است و آنچه در عرفان طرح می شود توحید موجود است ، یعنی وجود منحصراً در یک چیز حاصل است و موجود دوم مستحیل است » . (3) (4)

و نیز گفته شده :

« الفرق بین مذهب التوحید و مذهب وحده الوجود انّ وجود العالم فی مذهب التوحید متوقف علی وجود اللّهِ وانّ وجود اللّهِ غیر متوقف علی وجود العالم ، علی حین انّ وجود کلّ منهما فی مذهب وحده الوجود

ص: 414

---

1- همان : 186 \_ 187 .

2- مبدأ اعلی : 74 .

3- تحریر تمهید القواعد : 3 ، 292 استاد جوادی آملی .

4- « معتمد اهل عرفان در توحید وجود ، کشف و مشاهده آنهاست » . ریحق مختوم بخش دوم از جلد اول : 326 .

عین وجود الآخر اضطرارا، لأنَّ نسبة الله إلى العالم كنسبه الجوهر إلى أعراضه، الجوهر واحد والأعراض متكثره ولكن لا جوهر بلا أعراض، ولا أعراض بلا جوهر» (1).

در این مقام ذکر روایتی مناسب است:

عن الامام الباقر عليه السلام:

« انَّ الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء... سيأتى على الناس زمان لا يعرفون الله ما هو والتوحيد» (2).

در ثمرات بعدی، عدم وصول قائلین به وحدت شخصی وجود به توحید حقیقی آشکارتر خواهد شد.

حاصل آنکه صوفیه براین باورند که توحید در ذات به این معناست که در خارج حقیقت واحدی \_ ذات حق تعالی \_ موجود است و به جهت اینکه وحدانیت آن حقیقت واحد لطمه ای نخورد، تمام کثرات و اعیان خارجی ای را که به وضوح می یابیم، وهم و خیال و سراب قلمداد می کنند (3) پس آنچه در خارج حقیقت و واقعیت دارد تنها واجب الوجود است و ما سوای او هیچ گونه حقیقتی ندارند. بعضی از معاصرین می نویسند: « چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است و خوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است» (4).

بعضی از شارحین فلسفه صدرائی درباره اعتقاد مشایخ صوفیه می نویسند:

« منهم القائلون بأنَّ للوجود حقيقةً مجرداً عن المجالی لكن الوجود بجمیعه من المجرد عن المجالی و غیره واجب ولیست مرتبه الواجبه عندهم مختصه بمرتبه المجرده عن المجالی المعبر عنها بمرتبه بشرط

ص: 415

---

1- المعجم الفلسفی: 1، 362.

2- البحار: 24، 328\_329.

3- کلمات مشایخ صوفیه درباره این ادعا را در بحث « واقعیات خارجی از نظر مشایخ صوفیه » ذکر کردیم.

4- ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: 107.

لا بل الكلّ من الدّرّه إلى الذرّه والقرن إلى القدم وجود الواجب مع كون ما عدى تلك المرتبه البشرط اللائيه مفتقره إلى تلك المرتبه بل عين الفقر إليها وإذا سئلوا بأنّ الفقر ينافى الوجوب يجيبون بعدم المنافاه لأنّ هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقه والافتقار المنافی مع الوجوب هو الفقر إلى الغير لا فقر الشيء إلى نفسه وهذا المذهب منسوب إلى أكابر الصوفيّه « (1) »

قرار دادن ممکناتی که زوال و فناء به روشنی در آنها هویدا است از قبیل واجب ، جز سفسطه و چشم پوشی از بدیهیات امر دیگری نمی باشد .

چگونه می توان ذات ممکن \_ که نسبت به وجود و عدم ضرورت ندارد \_ را واجب شمرد آیا این پندار خلف و انقلاب حقیقت نمی باشد ؟

### **دوّم : عینیت حق تعالی با ممکنات و تغایر اعتباری بین آن دو**

نظریه وحدت شخصی وجود بدین معناست که در خارج ، حقیقت واحدی موجود است و آن حق تعالی است ، و او در جمیع اشیاء ممکنه سریان دارد به طوری که عین همه آنهاست .

ابن عربی می گوید :

« سریان الحقّ فی الصور الطبیعیه والعنصریه وما بقیت صورہ إلا ویری عین الحقّ عینها » (2)

« وهکذا تجده فی صور المعادن والنبات والحيوان والأفلاک والأملاک فسبحان من اظهر الأشياء وهو عینها » (3)

« کل ما ندرکه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممكنات » (4)

بنابراین حق تعالی \_ العیاذ باللّه \_ عین آسمان و زمین و شجر و ... می باشد (5)

ص: 416

---

1- درر الفوائد تعلیقہ علی شرح المنظومه : 1 ، 87 \_ 88 .

2- فصوص الحکم : 181 .

3- فتوحات : 2 ، 459 .

4- شرح فصوص قیصری : 697 .

5- بعضی از معاصران می نویسند : « بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حقّ است » . ممد الهمم : 311 .

ابن عربی می نویسد :

( « انّ الله لطيف » فمن لطافته ولطفه أنّه في الشيء المسمّى كذا ، المحدود كذا عين ذلك الشيء ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدلّ عليه اسمه بالتواطؤ ، والاصطلاح ، فيقال : هذا سماء ، وارض ، وصخره ، وشجره ، وحيوان ، وملك ورزق وطعام ، والعين واحده من كلّ شيء ) (1) (2).

در این صورت تغایر بین خداوند متعال و اشیاء ممکنه اعتباری می گردد .

عفیفی در توضیح این مطلب می نویسد :

( « وليس في الحقيقة أثر للاثنينية في مذهبه ( أي ابن عربي ) وكلّ ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنّه اثنينية اعتباريه ، فليس في الوجود في نظره إلاّ حقيقه واحده ، إذا نظرنا إليها من جهه سمّيناها حقًا وفعالًا وخالقًا ، وإذا نظرنا إليها من جهه أخرى سمّيناها خلقًا وقابلًا ومخلوقًا » (3).

و نیز می گوید :

( « لا فرق في الحقيقة في مثل هذا المذهب بين راحم و مرحوم ولا معنى للاثنينية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلاّ حقيقه واحده » (4).

ابن عربی می نویسد :

( « وليس التمييز بين الخلق والخالق إلاّ بالاعتبار ، وإلاّ فالخلق هو الخالق ،

ص: 417

1- فصوص الحکم : 188 .

2- بعضی از معاصران از استادش نقل می کند که « آب خداست ، وضوء خداست ، جائی نیست که خدا نیست » . روح مجرد : 70 .

3- فصوص الحکم [ تعلیقه ] : 8 .

4- همان : 92 .

والخالق هو الخلق لأن العين واحده ... أنت هو على الحقيقه وبالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك « (1).

قیصری می گوید :

« ... هذا الدليل الذي هو الروح المحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقه ، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعین ، فلا غير ليكون الدليل دليلاً عليه « (2)\_ (3)

سید حیدر آملی می نویسد :

« فثبت أنّ الوجود المطلق هو الواجب بذاته والموجود بنفسه فى الخارج وليس لغيره وجود إلا بالاعتبار ، وهو اعتبار اضافه المطلق إلى المقيد « (4).

کاشانی می نویسد :

« لأنّ الكلّ ليس إلا هو ولا يختلف إلا بالاعتبار « (5).

خلاصه آنکه اگر اشیاء را با حدود و قیود و تعینات و تشخصات ملاحظه کنیم

ص: 418

1- همان [ المتن ] 30 .

2- شرح فصوص قیصری 1157 .

3- استاد مطهری می گوید : « طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته اند می توان منکر قانون علیت شمرد زیرا طبق نظریه این عده « غیر از یار ، دیتاری نیست » و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثینیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد ، عرفای وحدت وجودی خالص از استعمال لغت « علیت و معلولیت » پرهیز دارند « . مجموعه آثار : 6 ، 654 . « کون العلّه والمعلول على النحو المعهود المتعارف فى الأذهان السافله ليس على ما ينبغى بعزّ جلاله وعظموته سبحانه وتعالى » . تعلیقات کشف المراد : 168 استاد حسن زاده آملی .

4- المقدمات من نص النصوص : 427 .

5- شرح فصوص کاشانی : 121 .

همان اشياء خارجيه است ولي اگر بدون حدود و قيود \_ مطلق \_ در نظر بگيريم وجود حق تعالى است « فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء » . (1)

نتيجه ای که بدست می آید همان است که ابن عربی می گوید : « فشهود الانسان نفسه شهود الحقّ ايّاه » . (2)

مطلب دیگری که حائز اهمیت است این است که بنا بر مبنای وحدت شخصی وجود دیگر بین موحی ( حق تعالى ) و موحی إليه ( نبی ) تغایر حقیقی صادق نیست بلکه تغایر بین حقّ تعالى و انبیاء عظام علیهم السلام اعتباری می شود و حقیقت وحی از آنچه که در نصوص کتاب و سنت استفاده می شود ، تغییر کرده و به معنای محرف تبدیل می شود .

عفیفی در این باره می گوید :

« إذا كان الوجود واحدا لا فرق بين حقّه وخلقّه ولا بين ربّه وعبده فما معنى الثنويه في الوحي ؟ أي ما معنى قولنا انّ الوحي ينزل عن الحقّ إلى الخلق أو من الربّ إلى العبد ؟

لا- نزول ولا- وساطه في مذهب ابن عربی ، فما يلقي الوحي في غير ذات الحق ولا من غير ذات الحق ، أو كما يقولون ، لا يلقي الوحي إلاّ من مقام الجمع إلى التفصيل ، الوحي إذن انبعث من ذات النفس الانسانيه وكشف عن أعماقها أو هو فيض من الروح الكلي الساری في جميع النفوس الجزئيه المتحد بها على الدوام ... وقد كان ابن عربی أشدّ ما يكون صراحه عند ما نفى الوحي \_ بل كل المعارف الباطنيه \_ بطريق الوساطه في قوله في الفص الشيشي ...

وكان كذلك أشدّ ما يكون جرأه عند ما فسر ظهور جبرئيل للنبي

ص: 419

1- فتوحات : 2 ، 484 .

2- فصوص الحكم : 148 .

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سِوَى تَصْوِيرٍ وَخَلَقَ مِنْ خِيَالِ النَّبِيِّ ، كَمَا يَصُورُ خِيَالَ الْمُحِبِّ وَيَجْسُدُ أَمَامَهُ مَحْبُوبَهُ فَيَخَاطِبُهُ وَيُنَاجِيهِ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُ وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ لَا يَخَاطَبُ إِلَّا نَفْسَهُ وَلَا يَسْمَعُ إِلَّا كَلَامَهُ قَالَ فِي الْفَتْوحَاتِ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي « وَلَقَدْ بَلَغَ بِي قُوَّةَ الْخِيَالِ أَنْ كَانَ حَبِّي يَجْسُدُ لِي مَحْبُوبِي مِنْ خَارِجِ لَعِينِي ، كَمَا كَانَ يَتَجَسَّدُ جِبْرَائِيلُ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَلَا أَقْدِرُ أَنْظُرَ إِلَيْهِ ، وَيَخَاطِبُنِي وَأَصْغِي إِلَيْهِ وَأَفْهَمُ عَنْهُ » . (1)

ابن عربى مى گوید :

ولا يلقى عليك الوحي

من غير ولا تلقى (2)

قيصرى در شرح اين شعر مى گوید :

« إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْوُجُودِ غَيْرَ اللّٰهِ فِي الْحَقِيقَةِ ، فَالْوَحْيُ الَّذِي يَلْقَى إِلَيْكَ مِنْ جِهَةِ عِبُودِيَّتِكَ لَا يَكُونُ مُلْقَى فِي حَقِّ الْغَيْرِ ، بَلْ يَكُونُ مُلْقَى عَلَى نَفْسِهِ مِنْ مَقَامِ جَمْعِهِ عَلَى مَقَامِ تَفْصِيلِهِ . وَلَا تَلْقَى أَنْتَ أَيْضاً ذَلِكَ الْوَحْيَ بِرَبُوبِيَّتِكَ إِلَّا فِي حَقِّ نَفْسِكَ . فَانِ الْعِبَادَ كُلَّهُمَا مَظَاهِرَ حَقِيقَتِكَ ، وَأَنْتَ مَقَامِ جَمْعِهِمْ وَهُمْ تَفْصِيلُكَ » . (3)

نتيجه آنکه تغاير بين حقّ تعالى و خلق از همه جهت \_ العياذ بالله \_ اعتبارى مى گردد و اين قضيه را ابن عربى آشكارا بيان مى کند مى گوید :

( قَالَ تَعَالَى « وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَأَنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ » إِذْ لَا يَكُونُ مُجِيبًا إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ دَعْوِهِ ، وَإِنْ كَانَ عَيْنُ الدَّاعِي عَيْنَ الْمُجِيبِ . فَلَا خِلَافَ فِي اخْتِلَافِ الصُّورِ ، فَهَمَا صُورَتَانِ بِلَا شَكِّ . وَتِلْكَ

ص: 420

1- فصوص الحکم [ التعلیقہ ] 94 \_ 95 .

2- فصوص الحکم : 93 .

3- شرح فصوص قيصرى : 658 .

الصور كلها كالأعضاء لزيد : فمعلوم أنّ زيدا حقيقه واحده شخصيه . وأنّ يده ليست صورته رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد ، الكثير بالصور ، الواحد بالعين ) . (1)

« سُبحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ » .

### سؤم : تغيير معنای توحيد در صفات

توحيد در صفات از منظر روايات و عقل به معنای اين است که صفات علم ، قدرت ، حیات عين ذات است نه زائد بر ذات که نظريه اشاعره است .

و مفاهيم آنها متعدد است و گرنه در مصداق هر گونه تعدد و ترکیبی منتفی است .

بنابراین توحيد در صفت یعنی بی همتایی و یگانگی حق تعالی در صفات به نحوی که احدی با او در صفات مشابهت ندارد .

نمونه ای از روايات توحيد در صفات را ذکر می نمائیم :

عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم : أنّه واحد صمد أحدی المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفه . قال : قلت : جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع . قال : فقال : كذبوا وألحدوا وشبهوا ، تعالی الله عن ذلك ، أنّه سمیع بصیر یسمع بما یبصر ویبصر بما یسمع . (2)

عن حسين بن خالد قال : سمعت الرضا على بن موسى عليهما السلام يقول : لم يزل الله تبارك وتعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا ، فقلت له : يابن رسول الله انّ قوما يقولون : أنّه عزّ وجلّ لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدره وحيا وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال عليه السلام :

ص: 421

1- فصوص الحکم : 183 .

2- الكافي : 1 ، 108 .



من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهه اخرى وليس من ولايتنا على شىء .

ثم قال عليه السلام : لم يزل الله عزَّوجلَّ عليهما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا .(1)

عن عثمان الأحمر قال : قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام : أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا ؟ قال : نعم ، فقلت : ان رجلاً ينتحل موالاةكم اهل البيت يقول : ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدره فغضب عليه السلام ، ثم قال : من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شىء ان الله تبارك وتعالى ذات علامه ، سميعه ، بصيره ، قادره .(2)

عن الإمام الباقر عليه السلام : من صفه القديم انه واحد ، أحد ، صمد ، أحدى المعنى وليس بمعان كثيره مختلفه .(3)

عن

أميرالمؤمنين عليه السلام : كمال توحيدہ الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفه انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفه .(4)

عقل حکم می کند که هر گونه ترکب و تجزئه و زیادتی بر ذات از حق تعالی منتفی است زیرا این گونه امور دلیل بر نیاز به مؤثر و محدث می باشد که با قدم او و غناء ذاتیش تنافی دارد .

اما توحيد در صفات بر مبنای وحدت وجود معنائش متغایر و متفاوت با معنای

ص: 422

1- التوحيد : 140 .

2- همان : 144 .

3- التوحيد : 144 .

4- نهج البلاغه : خطبه اول .

مذکور است سید حیدر آملی آن را این گونه توضیح می دهد :

« قال فی التوحیدین الأولین أى الذاتى والصفاتى ، لا ذات ( إلا هو ) ولا صفه إلا هو » . (1)

« التوحید الصفتى استهلاك الصفات والأسماء فى اسمائه وصفاته والتنزیه فى ذلك المقام عدم رؤیه صفه واسم فى دار التحقق إلا اسمائه وصفاته » . (2)

توحید در صفات بر مبنای وحدت شخصی وجود این است که در دار وجود یک صفت موجود است آن صفت حق تعالی است و تمام اسماء و صفات متکثره در آن یک صفت مستهلک است این قرائت از توحید در صفات به این معناست که تمام صفات مخلوقات نادیده گرفته شود و واقعیت آنها انکار گردد و تنها صفات حق تعالی دارای حقیقت دانسته شود یعنی دامنه صفات مخلوقات را ترقی دهیم تا به صفات خالق تعالی بکشانیم . و در مقایسه با صفات پروردگار ، صفات خلق را نفی کنیم و بگوئیم هیچ و پوچ اند ولا صفه فى الدار إلا صفته تبارک و تعالی .

در حالیکه اصل قیاس صفات خلق با خالق تعالی مع الفارق است . صفاتی که در حقیقت آن عجز و ضعف و حاجت و زیاده بر ذات و حدوث قرار گرفته معقول نیست که قابل قیاس با صفاتی که منزّه از امور مذکوره است ، باشد .

حاصل آنکه توحید در صفات در کتاب و سنت و در نزد عقل به معنای عینیت صفات با ذات است و در نتیجه یگانگی و بی همتایی حق تعالی در صفاتش می باشد ولی توحید در صفات بر مبنای وحدت شخصی وجود این است که صفات خداوند متعال و صفات مخلوقات در دایره ای واحد مقایسه می شوند سپس واقعیت داشتن صفات مخلوقات انکار می گردد .

ص: 423

---

1- جامع الأسرار : 147 .

2- مصباح الهدایه : 80 .

## چهارم : تفاوت میان إله دین و إله وحدت وجود !

هنگامی که معنای توحید در ذات و توحید در صفات از آنچه که در کتاب و سنت وارد شده تغییر نمود و همه ممکنات ، واجب شدند و تغایر بین خالق تعالی و مخلوق اعتباری گشت . دیگر معنای إله بر آمده از این امور با إله تعریف شده در دین متفاوت خواهد بود .

خدایی را که کتاب و سنت معرفی می نماید حقیقتی ما وراء ممکنات است و منزّه از جمیع احکام و خصوصیات مخلوق می باشد ، و هیچ شباهت و مسانختی با مخلوقات ندارد و کاملاً در ذات و صفات مباین با خلق است ، (1) ولی با تمام این خصوصیات عالم به جمیع کائنات می باشد . (2)

اما خدائی که نظریه وحدت وجود معرفی می نماید را عفیفی توضیح می دهد :

« فأنّ الله في نظره (أى : ابن عربي) ليس الإله الذي يصوّره الدين وإنّما هو الحقيقة الوجودية » . (3)

« أما ابن عربي \_ بل إله متصوفه وحده الوجود جميعا \_ فلا صوره تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيدّه لأنّه المعبود على الحقيقة في كلّ ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كلّ ما يحب أنّ العارف الكامل في نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحقّ يعبد فيه (الفص الهاروني) » . (4)

ص: 424

1- در توضیح قاعده تباین و عدم تشبیه ، آیات و روایات متواتری را ذکر نمودیم ولی از باب نمونه تعدادی را نقل می نمائیم : « عن الإمام الباقر عليه السلام : إنّ الله خلّو من خلقه وخلقّه خلّو منه » . الكافي : 1 ، 82 . « عن الإمام على عليه السلام : تنزّه عن مجانسه مخلوقاته وجلّ عن ملانمه كفياته » . بحار : 84 ، 339 . « عن الإمام الصادق عليه السلام : لا يليق بالذی هو خالق كل شیء إلا أن يكون مبایناً لكل شیء متعالياً عن كلّ شیء سبحانه وتعالى » . بحار : 3 ، 148 .

2- « عن امیرالمؤمنین علیه السلام : يعلم عجیب الوحوش فی الفلوات ومعاصی العباد فی الخلوات واختلاف النینان فی البحار الغامرات وتلاطم الماء بالرياح العاصفات » . بحار : 4 ، 92 .

3- فصوص الحکم [ التعلیقہ ] : 235 .

4- همان : 32 .

« لا يزال إله ابن عربي يعبد ويقدم ويسبح بحمده ولكن بمعان خاصه وضعها للألفاظ وهو معبود ومقدس ومسبح بحمده من حيث أنه »  
الكلّ» والذي يعبد ويقدمه ويسبح بحمده هي افراد الموجودات أو صورها فالألوهيه والمألوهيه وان لم يكن لهما المعنى الخاص الذي  
نعرفه ليسا خلوا من معنى فلسفى له قيمته وخطره فى مذهبه « (1).

ابن عربى نكرش خود را درباره خالق تعالى اين گونه بيان مى كند :

« الحقّ تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق » (2) (3).

وجود مطلق آن حقيقت واحد و فراگیرى است كه منبسط بر جميع اشیاء شده و آن در نگاه صوفیه حق تعالى است كه اشیاء ممكنه مظاهر  
آن حقيقت مى باشند .

ابن تركه در توضیح این عبارت « والقول بالظهور ههنا يعنى به صيروره المطلق متعینا بشىء من التعینات » مى گوید :

« هذا إنّما يكون بعد تنزلها عن صرافه اطلاقها ، واعتبار النسب فيها ، فانه لا اعتبار للنسبه اصلاً فى تلك الحضرة ... فحينئذ ظهورها إنّما  
يكون بتنزلها عن صرافه اطلاقها و وحدتها إلى الانتساب بالتقييدات والانصباف بكثرة تعیناتها » (4).

ولى بطلان گفتار مذکور روشن است زیرا هرگاه در خارج ، حدود و قيود و تشخيصات و طول و عرض و حجم و عمق را از ذات ممكن  
سلب نمائيم سالبه بانتفاء موضوع مى شود

ص: 425

1- همان : 143\_ 144 .

2- فتوحات : 1 ، 128 فنارى نیز مى گوید : « فذاته سبحانه وهو الوجود المطلق » . مصباح الانس : 241 .

3- بعضی از صوفیه مى نویسند : « حقّ سبحانه وتعالى خالق است در مرتبه عالی و مخلوق است در مرتبه دانى ، آمر است در مقام بالا ،  
مأمور است در مقام پایین ، راحم است در افق مبین ، مرحوم است در نشأه اسفل السافلین » . الله شناسی : 3 ، 222 .

4- تمهيد القواعد : 158 .

و چیزی از آن باقی نمی ماند تا نام آن را اطلاق بگذاریم . چون قوام و ذات اشیاء خارجی به همان خصوصیات مذکور است .

بله ذهن قادر است اشیاء ممکنه را بدون حدود و قیود و تعینات \_ ماهیت لیسیده \_

در نظر بگیرد ولی این امر تنها در ذهن و لحاظ است که حکایتی از خارج ندارد .

### **پنجم : تسهیل و تصحیح ادعای الوهیت !**

صوفیه قائلند که در دار تحقق تنها یک حقیقت موجود است و تمام ممکنات مظاهر ذات حَقِّد و تغایر بین واجب و ممکن اعتباری است بدین معنا که شیء ممکن با تقیّد و حدود ، نمود و ظهور آن حقیقت واحد \_ ذات حق \_ است و بدون تقیّد و حدود ، عین آن حقیقت واحد می باشد .

قیصری می گوید : « فلا يحجب نفسك بأن تجعلها مسمّی بالانسان وتجعل الحقّ مسمّی باللّه فقد اعطاك البرهان الكشفي إنك عينه باعتبار الحقيقه وغيره باعتبار التعین والتقيّد » . (1)

بنابراین سالک بعد از عبور از حدود و تعینات می تواند ادعای الوهیت نماید .

ابن عربی می گوید :

« فما في الوجود إلاّ الله ولا يعرف الله إلاّ الله ومن هذه الحقيقه من قال أنا الله كأبي يزيد وسبحاني كغيره من رجال الله المتقدّمين وهي من بعض تخريجات أقوالهم رضی الله عنهم ، فمن وصل إلى الحيره من الفریقین فقد وصل » . (2)

ص : 426

---

1- شرح فصوص قیصری : 874 .

2- فتوحات : 1 ، 272 .

ابویزید بسطامی می گوید :

« لیس فی جبتی سوی اللّٰه » . (1)

و نیز می گوید :

« سبحانی ما اعظم شأنی » . (2)

ابوالعلاء عقیفی می نویسد :

« فمن وجهه نظر أصحاب وحده الوجود کلّ انسان بل کل موجود ( ربّ ) » . (3)

قیصری می گوید :

« فمن عرف أنّ حقیقته هی حقیقه الحقّ ، وهی الّتی تفصّلت وظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها وظهوراتها ، هو الذی عرف ربّه فانّه علی صورته خلقه بل هو عین حقیقته وهویته » . (4)

حلاج می گوید :

« أنا الحقّ ! فاننی ما زلت أبدا بالحقّ حقّاً » . (5)

جنید می گوید :

« إنّ المحدث إذا قرن بالقديم لم یبق له أثر » . (6)

شبلی می گوید :

« من مثلی وهل فی الدارين غیری » . (7)

ص : 427

1- المقدمات من نص النصوص : 203 .

2- شرح فصوص قیصری : 536 .

3- فصوص الحکم [ تعلیقه ] : 92 .

4- شرح فصوص قیصری : 790 .

5- فصوص الحکم [ التعلیقه ] : 41 .

6- همان [ متن ] : 120

7- المقدمات من نص النصوص : 203 .

و نیز قیصری می نویسد :

« وما خلق تراه العين إلا عينه الحقّ ، أي ليس كلّ خلق في الوجود تشاهده العين إلا عينه وذاته عين الحقّ الظاهر في تلك الصورة ، فالحقّ هو المشهود والخلق موهوم » . (1)

ابن عربی می گوید :

« فصَحَّ قوله ( أنا ربّكم الأعلى ) وان كان عين الحقّ ، فالصوره لفرعون فقطع الأیدی والأرجل وصلب بعین حقّ فی صوره باطل » . (2)

قیصری می نویسد :

« لأنّ الحقّ هو الذی ظهر بصوره العبد ، وأظهر فيه صفه الخالقيه ، فاشتبه على الخلق بأنّه عبد أو حقّ شعر فوقنا یكون العبد ربّا بلا شكّ » . (3)

استاد مطهری می گوید :

« در این مکتب ( عرفا ) انسان کامل در آخر عین خدا می شود اصلاً انسان کامل حقیقی ، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود از خودش فانی می شود و به خدا می رسد » . (4)

شگفت از انسانی که اگر چند دقیقه اکسیژن از او قطع شود دارفانی را وداع می گوید یا اگر مدّتی گرسنه و تشنه بماند به جزع و فزع می افتد و جانش در معرض خطر قرار می گیرد و یا اگر مانعی برای قضاء حاجتش موجود باشد طاقتش طاق شده و توانش بریده می شود . چگونه این دعاوی را بر زبان جاری می کند و رداء الوهیت بر دوش می افکند در حالیکه خالق تعالی در وصف او می فرماید : « خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » . (5)

ص: 428

---

1- شرح فصوص قیصری : 715 .

2- فصوص الحکم [ متن ] : 211 .

3- شرح فصوص قیصری : 636 .

4- مجموعه آثار : 23 ، 168 .

5- النساء : 28 .

عن اميرالمؤمنين عليه السلام :

« ما لابن آدم والفخر أوله ونطفه وآخره جيفه لا يرزق نفسه ولا يدفع حتفَه » (1).

عن الإمام الصادق عليه السلام :

... يا ابن الفضل إن الله تبارك وتعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ألا ترى أنك لا ترى فيهم إلا محبباً للعلو على غيره حتى إنّه يكون منهم لمن قد نزع إلى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ وَ مِنْهُمْ مَنْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى التُّبُوءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا وَ مِنْهُمْ مَنْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الأَئِمَّامَةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا وَ ذَلِكَ مَعَ مَا يَرُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مِنَ النَّقْصِ وَ العَجْزِ وَ الضَّعْفِ وَ المَهَانَةِ وَ الحَاجَةِ وَ الفَقْرِ وَ الأَلامِ وَ المُنْتَابَةِ عَلَيْهِمْ وَ المَوْتِ الغَالِبِ لَهُمْ وَ القَاهِرِ لِجَمِيعِهِمْ يَا ابْنَ الفَضْلِ إِنَّ اللّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ بِعِبَادِهِ إِلاَّ الأَصْلَحَ لَهُمْ وَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (2)

لازم به ذکر است که جهله صوفیه که از نظر مشایخ صوفیه مردودند نیز ادعای الوهیت می کنند ولی تفاوت میان آن دو طائفه در امر ذیل است :

ملاً صدرا می گوید :

« انّ بعض الجهله من المتصوّفين المقلّدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ، ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لضعف عقولهم ، و هن عقيدتهم ، و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقّق بالفعل للذات الأحديّة المنعوتة بألسنه العرفاء بمقام الأحديّة و غيب الهويه و غيب الغيوب ، مجردة عن المظاهر و المجالى ، بل المتحقّق هو عالم الصوره و قواها الروحانيه و الحسيّه و الله هو الظاهر المجموع لا بدونه ،

ص: 429

1- نهج البلاغه : 454 .

2- بحار الأنوار ، ج 58 ، ص 133 .



وهو حقيقه الانسان الكبير ، والكتاب المبين الذى هو الانسان الصغير أنموذج ونسخه مختصره عنه ، وذلك القول كفر فضيح ، وزندقه صرفه لا يتفوه به من له أدنى مرتبه من العلم ، ونسبه هذا الأمر إلى اكابر الصوفيه ورؤسائهم افتراء محض « (1) » .

فرق بين آن دو طائفه در این است كه جهله صوفيه قائلند كه ذات حق تعالى تحقّقى بالفعل خالى از ظهورات و مجالى ندارد و\_ العياذ باللّه \_ هر چه هست همين عالم است و ما وراء آن شئى مسمّى به « اللّه » محقق نيست ولى مشايخ صوفيه ذات خداوند را با قطع نظر از ظهورات و مجالى دارى تحقّق مى دانند و از آن به غيب الهويّه واللاتعيّن تعبير مى نمايند .

بعضى از شارحين فلسفه صدرائى درباره عقیده جهله صوفيه مى نويسد :

« ما يكون هو ظاهر كلامهم ويدور فى السنه جهلتهم من انّ للوجود مصداقا حقيقيا واقعيا وانّه ليس إلاّ واحدا وهذا الشىء الواحد يتشأن بشؤون مختلفه ويتطور بأطوار متكرره فى السماء سماء وفى الأرض أرض وهكذا وليس له حقيقه اخرى مجردا عن تلك المجالى وهذه الكثرات لا تتلثم بوحدته لأتّها امور اعتباريه وهذا هو المذهب المنسوب إلى جهله الصوفيه « (2) » .

ابن تركه درباره عقیده مشايخ صوفيه مى گويد :

« اما حضره الاطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهويّه واللا تعيّن فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتى عن هذا الاعتبار أيضا فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريه شىء اصلاً بل هو محض الوجود البحت ...

ص: 430

1- اسفار : 2 ، 346 .

2- درر الفوائد : 1 ، 87 ، 88 .

إذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شىء من التعيّنات ووجه التخصيصات ، فيكون مجرداً عن سائر الاحكام والاسماء «  
(1).

حاصل آنکه جهله صوفيه قائلند که خداوند متعال مصداق حقیقی و واقعی وجود است و وجود واحد است و آن امر واحد به اطوار مختلفه در آمده پس هر آنچه موجود است \_ العیاذ باللّه \_ با تعیّنات و تحدیدات خداست بنابراین هر موجودی می تواند با تشخیصاتش ادّعی الوهیت نماید . ولی مشایخ صوفیه می گویند : وجود مطلق \_ العیاذ باللّه \_ بدون قیودات و تحدیدات همان ذات حق تعالی است و با تحدیدات و تشخیصات ظهورات و مجالی است .

می گوید :

« الوجود المطلق الذی هو اصل الموجودات المقيده لا قيد فيه ولا ظهور إلا في ضمن وجود مقيّد و حقيقه المقيّد هو المطلق مع قيد ، فحقيقه جميع اجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيّناتها » . (2)

قیصری می نویسد :

« فإذا شهدناه ( أى الحق ) شهدنا نفوسنا : لأنّ ذواتنا عين ذاته لا مغايره بينهما إلا بالتعيّن والاطلاق أو شهدنا نفوسنا فيه لأنّه مرآه ذواتنا ، وإذا شهدنا أى الحق شهد نفسه أى ذاته التى تعيّنت وظهرت فى صورتنا أو شهد نفسه فينا لكوننا مرآه لذاته وصفاته » . (3)

« كلّ ما يطلق عليه اسم الغير فهو من حيث الوجود والحقيقه عين الحقّ ، وان كان من حيث التقيّد والتعيّن مسمى بالغير » . (4)

ص: 431

1- تمهيد القواعد : 266 .

2- نقد النصوص : 68 .

3- شرح فصوص قیصری : 389 .

4- همان : 1099 .

نتیجه آنکه هر دو طائفه ادّعای الوهیت می کنند ولی هر یک به لحاظ و اعتبار خاصّی که متفاوت با دیگری است . مشایخ صوفیه بدون تشخیصات و تعینات خود را عین ذات حق می پندارند ولی جهله صوفیه با همان حدود و قیودات خویش را حق تعالی می شمارند و روشن است که بین دو ادّعا فرق حقیقی و واقعی یافت نمی شود ، تفاوت ، تنها در لحاظ و اعتبار ذهنی می باشد زیرا تحدید و تعین در حقیقت و ذات ممکن قرار دارد و اگر آن را از اعیان خارجی سلب کنیم ، حقیقت آنها منتفی می شود ، بنابراین لحاظ انسان بدون حدود و قیود تنها امر ذهنی است و در خارج واقعی ندارد . پس مشایخ صوفیه حقیقت وجود خویش را عین ذات حق می شمارند و این ادّعا ، فرق واقعی با گفتار جهله صوفیه ندارد تنها تغییر در تعبیر و تفاوت در لحاظ می باشد .

### ششم : فناء در ذات

یکی دیگر از ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود این است که انسان می تواند با سیر و سلوک و ریاضت به فناء در ذات حق تعالی نائل شود .

عفیفی در توضیح مقام فناء می گوید :

« الموت موتان : موت طبیعی وهو لجميع الخلق بلا استثناء ، وفيه يلقي العبد ربه بر جوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه . وموت أهل الكشف والوجد وهو الفناء الصوفي وفيه يلقي العبد ربه بتحقيقه أنه عينه ، ومشاهدته آياه في جميع مجالى الوجود ويسمى هذا الموت ، الموت الإرادى ، وهو مقام الفناء عند الصوفيه أى فناء الصوفى عن نفسه وكلّ ما يتّصل بها مما يقوم حجابا بينه وبين ربه » . (1)

ص: 432

ملاً صدرا می نویسد :

« جميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفيه متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصفه النقص وامتناع ادراك ذاته الأحديه بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحقّ بالحقّ عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد » . (1)

بعضی از معاصران می نویسد :

« فناء عبارت است از عبور از حدود عدمیه ، نه از اصل وجود بنابراین در سیر إلى الله و حصول این مراتب از فناء اصل الوجود باقی است ، و عبور از درجات و مراتب می شود ، از همه حدود بگذرد ، و دیگر هیچ چیز باقی نماند جز ذات اقدس وجود مطلق حق تعالی شأنه » (2)

سید حیدر آملی می گوید :

« وصلت إلى مقام فناء العارف في المعروف ، والشاهد في المشهود ، والمحَبّ في المحبوب الذي هو مقام رفع الكثره الخلقية بالكلية ، والوصول إلى الوحدہ الذاتیه الحقیقیه » . (3)

« ... فناء ذاتی یعنی فناء زید مثلاً در ذات الله جلّ و عزّ . معنی فناء تام آن می باشد که زید از همه رسوم عبور کرده باشد و هیچ اسمی و رسمی باقی نمانده باشد ... زید فانی شده ، مرجعش به انداختن تعیین است . موجود بدون تعیین بحث است ، بسیط است ، لا یتناهی است ، آن ذات است آن الله است ، زید بدون تعیین زید نیست ، زیرا تعیین همان زیدیت اوست . چون فانی گشت و رخت تعیین را خلع نمود و از همه مراتب تعیین بالفرض گذشت که همان فنای تامّ و مطلق است ، دیگر نیست . زید نیست ، نیستی است .

ص: 433

1- اسفار : 2 ، 335 .

2- امام شناسی : 5 ، 47 .

3- جامع الاسرار : 204 .

زید نیست و خداوند هست . معنی فنای زید ، یعنی نیستی زید و هستی خدا . زید فانی در خدا شد ، یعنی زید نیست شد و خداوند هست  
« (1) (2) .

نکته ای که در بحث فناء در ذات مورد انکار عقل واقع می شود این است که از جانبی ابن عربی درباره ممکنات می گوید : « إنَّ حقیقه  
الممكن العجز » (3).

و ملأ صدرنا نیز می نویسد :

« ليس شيء من الأشياء غير الحقّ الأوّل نفس حقیقه الوجود ، لأنّ غیره امّا ماهیه من الماهیات أو وجود من الوجودات الناقصه المشوبه  
بنقص أو قصور أو عدم » (4).

شبستری هم می گوید :

سیه روئی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله أعلم

از جانب دیگر درباره حق تعالی می گویند : « إنَّ الوجود المطلق لا يقبل العدم » (5).

« فالواجب هو ما لا يقبل العدم » (6).

سپس ادعای فناء وجود ناقص و مشوب به عدم را ، در ذات حق تعالی که از نظر آنان وجود مطلق است و عدم در آن راه ندارد ، می نمایند .

کسی که حقیقت و ذاتش عجز \_ عدم قدرت \_ و نقص و قصور است . چگونه می تواند

ص : 434

---

1- الله شناسی : 2 ، 274 پاورقی .

2- « فناء از خود است و بقاء بالحقّ ... بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحقّ إلى الخلق ، و در این مقام هویت او آشکار  
می شود که در سلسله بدء من اوّله إلى آخره خودش بوده ، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود » . توحید علمی و عینی : 80 .

3- فتوحات : 2 ، 185 .

4- اسرار الآیات : 26 .

5- مصباح الأنس : 430 .

6- مفاتیح الغیب : 233 .

فانی در ذاتی گردد که نقص و قصور و عدم در او راه ندارد؟ آیا این ادعا، غیر از اجتماع تقیضین امر دیگری می باشد؟

و اگر بگوئید عجز و نقص و حدود و تعینات از بین می رود آنگاه فانی در ذات حق تعالی می شود می گوئیم اوصاف مذکور در حقیقت ممکنات قرار گرفته هرگاه منتفی گردد حقیقت ممکن، مضمحل و منعدم می گردد و سالبه بانتفاء موضوع می شود، دیگر موضوعی نیست تا بگوئیم فانی گشته است (1).

در حالی که اقطاب صوفیه بعد از ادعای وصول به مقام فناء در ذات، دارای خواص امکانی و جهات بشری مانند سایر انسانها می باشند، خلاصه آنکه بعد از وصول سالک به مقام فناء در ذات یا عین عبد و خواص امکانی او باقی است یا باقی نیست و مستهلک می شود در صورت اول فناء عبد در ذات حق موجب تکثر و ترکب ذات حق تعالی می شود و در صورت دوم مخالف بداهت است زیرا به وضوح مشاهده می کنیم آنان بعد از رسیدن به مقام فنا دارای جهات بشری و خواص امکانی می باشند (2).

### هفتم: رقص و سماع

صوفی برای رسیدن به مقام فناء باید به حال وجد در آید و از خود فارغ گردد. یکی از راههای آن رقص و سماع است که او را از خود بیخود می نماید.

ص: 435

---

1- قاعده تباین که مدلل به براهین عقلی و نقل بود گذشت این قاعده نیز دلالت بر استحاله فناء بشر در ذات حق تعالی می کند.

2- علامه طباطبائی می گوید: « فناء در ذات خدا ملازم با از بین رفتن عین ثابت نیست، بلکه به هیچ وجه من الوجوه عین ثابت از بین نمی رود، و زیدیت زید و عمریت عمر، نیست و خراب نمی گردد و هویت باطل نمی شود ». مهر تابان: 243. بعضی از معاصران این تفسیر از فناء در ذات را مورد اشکال قرار می دهد و می گوید: « اگر عین ثابت باقی بماند فنا صدق نکرده است و اصولاً عین ثابت نداریم، وجودی بود از ماهیت انسانی حرکت کرد و به فنا رسید، و الآن غیر از فنا در ذات حق هیچ نیست و ماهیت هم جز مفهومی بیش نیست، و بین ماهیت و وجود مرحله ای بنام ثبوت و عین و اثر نداریم، اگر عین ثابت در ذات باشد، ذات مشار کثرت و ورود اغیار می گردد، سبحانه و تعالی ». همان: 271.

دکتر قاسم غنی درباره انگیزه سماع و رقص صوفیان می نویسد :

« نظراً حالت جذبه و اشراق ، و از خویش و رفتن فنا ، امر غیر ارادی است ، که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد . ولی بزرگان صوفیه از همان دوره های قدیم ، به این نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب شدن قابل می سازد ، وسائل عملی دیگری که به اختیار و اراده سالک است نیز برای ظهور حال فنا مؤثر است . بلکه برای پیدا شدن « حال » و « وجد » عامل بسیار قوی محسوب است از جمله موسیقی و آواز خواندن ، و رقص که همه آنها تحت عنوان « سماع » در می آید . (1)

دکتر زرّین کوب می نویسد :

« اما مجلس سماع معرکه ای بود روحانی ، پر از شور و پر از حال ، در ایران و پاکستان و هند و مصر و ترکیه نمونه هائی از این مجالس هنوز هست که شور و موسیقی است و رقص و قوالی ...

صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به حالی که از آن تعبیر به بیخودی می کنند گاه به موادّ تخدیر کننده ، یا سکرانگیز متوسل می شده اند . شاذلیّه با قهوه به تحریک اعصاب می پرداختند ، و می گویند هم شاذلی مخترع شربت قهوه بوده است ، و شهر مکا هنوز از این باب به او افتخار می کند ، بعضی دیگر به بنگ و چرس می پرداخته اند ، و برخی هم دست به شراب می زده اند ، و از این همه قصدشان رهائی از خود و از خودی بوده است ، با وسایل مصنوعی .

از این گذشته رقص و سماع را هم وسیله ای کرده بودند برای رفع قبض و ملال مجالس آنها حتی از عهد مقدس با سماع و قول همراه بود . قوالی و سماع که هنوز مجالس صوفیه را در ترکیه و مصر و هند و پاکستان ذوق محبت می دهد ، در خراسان بوسیله ابوسعید ابوالخیر رواج یافت . و شیوع آن در بین صوفیه چنان شد که ابوالعلاء معری شکم خوارگی و پایکوبی صوفیه را در اشعار خویش به

ص: 436

باد استهزاء گرفته و هجویری نویسنده کشف المحجوب گفته است که طایفه ای را دیدم از عوام که می پنداشتند مذهب تصوف خود هیچ نیست جز رقص « (1).

درباره ابن فارض نوشته اند که :

« اِنَّه كان ماشيا في السوق بالقاهرة فرأى جماعه من الحرسية يضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين .

مولای سهرنا نبتغی منک وصال

مولای لم تسمع فنمنا بخيال

مولای فلم يطرق فلا شك بأن

ما نحن اذا عندك مولای ببال

فلما سمعهم الشيخ ابن الفارض ، صرخ صرخه عظيمه ورقص رقصا كثيرا في وسط السوق ورقص جماعه كثيره من المازين في الطريق ، حتى صارت جوله وإسماع عظيم ، وتواجد الناس إلى أن سقط اكثرهم إلى الأرض . والحراس يكررون ذلك وخلع الشيخ كل ما كان عليه من الثياب ورمى بها إليهم وخلع الناس معه ثيابهم ، وحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو عريان مكشوف الرأس وفي واسطه لباسه ، وأقام في هذه السكره أياما ملقى على ظهره ، مسجى كالميت ، فلما أفاق جاء الحراس إليه ومعهم ثيابه ، فوضعوها بين يديه فلم يأخذها « (2).

### هشتم : شطحيات

صوفی برای وصول به مقام فناء با ریاضت یا رقص و سماع یا سایر امور در خود حالت وجد قوی حادث می کند و از خود بیخود می شود (3) در آن حال ادعاهایی را

ص: 437

1- همان : 283 .

2- دیوان ابن فارض : 8 \_ 9 .

3- مولوی می گوید : من چه گویم یک رگم هشیار نیست وصف آن یاری که او را یار نیستهر که گلزار نهانی دیده است غارت عشقش زخود ببریده است



مطرح می کند که با قواعد منطق و مدرکات بدیهی عقلی تنافی دارد که نام آن دعاوی را شطحات گذارده اند. ملاصدرا شطحیات را این گونه شرح می دهد:

إن المراد ب « الشطح » والمعنى به صنفان من الكلام الصادر منهم : أحدها : الدعوى الطويله العريضه فى العشق مع الله والوصول معه المغنى بالأعمال الظاهره والعبادات البدنيه حتى ينتهى قوم منهم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهده والرؤيه والمشاهده بالخطاب ، فيقولون : ( رأينا كذا ، وقيل لنا: كذا). ويتشبهون بالحسين الحلاج الذى صلب لأجل اطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله : ( أنا الحق )، وبما يحكون عن أبى يزيد أنه قال : ( سبحانى ما أعظم شأنى ) . الصنف الثانى من شطحياتهم : كلمات غير مفهومه، لها ظواهر رائقه ، وفيها عبارات هائله ليس وراءها طائل إلا انها [ تشوش ] القلوب ، و [ تدهش ] العقول ، و [ تحير ] الأذهان ، أو يحمل على أن يفهم منها معانى ما أريد بها ولا يكون لها مفهوم عند قائلها أيضا ، بل يصدرها عن خبط عقله ، وتشويش فى خياله «(1) .

این اعتراض ملاصدرا به جهله صوفیه می باشد ولی هر دو صنف دعاوی را در آثار مشایخ صوفیه - که او مدافع آنان است . می توان یافت.

اما صنف اول دربارة ادعای عشق به خدای متعال :

« ابن عربی دربارہ حلاج می گوید : لما قطعت اطرافه انكتب بدمه فى الأرض : الله الله حيث وقع ولذلك قال رحمه الله : ما قُد لي عضو

ص: 438

ولا مفصل إلا وفيه لكم ذكر، فهذا من هذا الباب وهؤلاء هم العشاق الذين استهلكوا في الحب هذا الاستهلاك « (1) و درباره ادعای ارتقاع حجاب و مشاهده که در کلام ملاحظه کرده بود مانند آنچه ابن عربی از جنید نقل می کند:

« أتى كنت في اوقات في حال غيبتي أشاهد ذاتي في النور الأعمّ والتجلى الأعظم بالعرش العظيم يصلّي بها، وأنا عرى عن الحركة بمعزل عن نفسي، وأشاهدها بين يديه را كعه وساجده، وأنا أعلم أنني ذلك الراكع والساجد كرؤيه النائم، واليد في ناصيتي وكنت اتعجب من ذلك، واعلم ان ذلك ليس غيري، ولا- هوأنا، ومن هنا عرفت المكلف والتكليف والمكلف اسم فاعل و مفعول، فقد أبنت لك حاله المأخوذين عنهم المجانين الا لهيين ابانه ذاتك بشهود حاصل « (2) و درباره ادعای الوهیت نیز در گذشته در ثمره پنجم «تسهیل و تصحیح ادعای الوهیت» موارد متعددی از دعوی الوهیت مشایخ صوفیه را نقل کردیم.

اما صنف دوم نیز در آثار مشایخ صوفیه بافت می شود. مانند: ادعای با یزید بسطامی :

« الهی ملکی أعظم من ملکک لکونک لی وأنا لک، فأنا ملکک وأنت ملکی، وأنت العظیم الأعظم وملکی أنت، فأنت أعظم من ملکک، وهو أنا « (3) « لو أنّ العرش وما حواه مائه الف الف مرّه في زاویه من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها « (4).

ص: 439

---

1- الفتوحات: 1، 337.

2- همان: 1، 250.

3- شرح فصوص ( الخوارزمی): 1، 186.

4- الفتوحات : 2، 361.

خرقانی می گوید:

: «أنا أقلّ من ربي بسنتين» (1).

ابن عربی می گوید:

أنا القرآن والسبع المثاني

وروح الروح لا روح الأواني(2)

خلاصه آنکه ادعاهایی در کلام مشایخ صوفیه یافت می شود که با موازین عقلی سازگار نیست مثلاً ابن عربی ادعا می کند که یکی از صوفیه به مقامی رسید که چهار سال بدون خوردن و آشامیدن زندگی کرد:

« مراتب الناس في قبول الواردات الالهيه .. فذلك المسمى في هذه الطريقة بالجنون كأبي عقاب المغربي ..... اما مثل أبي عقاب فمجنون مأخوذ عنه بالكليه ولهذا ما أكل وما شرب من حين أخذ إلى أن مات وذلك في مدّة أربع سنين بمكّه فهو مجنون أي مستور مطلق عن عالم حسّه » (3). و نیز ادعا می کند که خداوند متعال او را از حاملین عرش قرارداد در صورتی که هیچ دلیلی برای اثبات این مدعا نیست جز مکاشفه ای که حجیت ندارد

« الله تعالى خلق ملائكة من انوار العرش يحفون بالعرش وجعل فيما خلق من الملائكة أربع حمله تحمل العرش من الأربع القوائم الذي هو العرش عليها ... وجعل أركانها متفاضله في الرتبة فأنزلني في أفضلها وجعلني من جمله حملته فان الله وان خلق ملائكة يحملون العرش فانّ له من الصنف الانساني أيضاً صوراً تحمل العرش الذي هو مستوى الرحمن أنا منهم والقائمة التي هي قوائمه هي لنا وهي خزانه الرحمه فجعلني رحيماً مطلقاً » (4)

ص: 440

1- المقدمات من نص النصوص : 203.

2- فتوحات: 1، 248.

3- الفتوحات : 1، 249.

4- همان: 3، 431

قائلین نظریه وحدت شخصی وجود معتقدند که جمیع اشیاء مظاهر و تجلیات حق تعالی می باشند و لذا توجه به جمال بشری، و عشق به آن را وسیله وصول به کمال دانسته اند. ابن عربی می گوید:

انّ الانسان لا یسرى فی کلّه الا لتذاذ ولا یفنی فی مشاهده شیء بکلیته ولا تسرى المحبّه والعشق فی طبیعه روحانیه إلا إذا عشق جاریه أو غلاماً» (1).

ملاصدرا می نویسد :

«فانّ النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازی الذی هو من وجه حقیقی تتوجّه إلى المحبوب الحقیقی المطلق الذی هو الصمد

لکلّ شیء» (2). در موضعی دیگر می گوید:

« ولعمری انّ هذا العشق یتربک النفس فارغه عن جمیع الهموم الدنیایه الا همّ واحد فمن حیث یجعل الهموم همماً واحداً هو الاشتیاق إلى رؤیه جمال انسانی فیہ کثر من آثار جمال الله وجلاله .. ولأجل ذلك هذا العشق النفسانی للشخص الانسانی إذا لم یکن مبدؤه افراط الشهوه حیوانیه بل استحسان شمائل المعشوق وجوده ترکیبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حرکاته وأفعاله وغنجه ودلاله محدود من جمله الفضائل وهو یرقق القلب ویزکی الذهن وینبّه النفس

ص: 441

---

1- فتوحات: 2، 189.

2- اسفار: 2، 77.

علی ادراک الأمور الشریفه ولأجل ذلك أمر المشايخ مریديهم في الابتداء بالعشق « (1). (2)

سپس می گوید:

«انّ العاشق إذا اتفق له ما كانت غايه متمناه وهو الدنو من معشوقه ، والحضور في مجلس صحبته معه ، فإذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك ، وهو تمنى الخلوه والمصاحبه معه من غير حضور أحد ، فإذا سهل ذلك وخلي المجلس عن الأغيار تمنى المعانقه والتقبيل . . فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كلّه الشوق بحاله - وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم : أعانقها والنفس بعد مشوقه

إليها وهل بعد العناق تداني

وألثم فاها كي تزول حرارتي

فيزداد ما ألقى من الهيجان

كأن فؤادي ليس يشفى غليله

سوى أن يرى الروحان يتحدان « (3)-(4)

ص: 442

1- همان : 7 ، 172 - 173 .

2- اقتضاء جمله شرطيه ( إذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوه ) این است كه عشق نفسانی با افراط شهوت حیوانی «لا یرقق القلب» ولی بدون افراط شهوت حیوانی یعنی با شهوت معتدل « یرقق القلب » و اگر مراد از جمله شرطیه عدم شهوت بالکلیه باشد ، اخذ این قید برای امر به عشق مجازی در ابتداء سلوک مریدان ، لغو و بی فایده است چون قرار گرفتن آنان در این وادی ، طبعاً با شهوت خواهد بود زیرا سالک در ابتداء سلوک ، نفسش را تزکیه نکرده و مسلط بر شهواتش نشده تا قادر بر رعایت آن قید باشد.

3- اسفار: 7 ، 179 .

4- عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال : قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : «الصبي والصبي والصبي والصبي» ، «والصبي والصبي» ، يفرق بينهم في المضاجع لعشر سنين». وسائل الشيعه : 20 ، 231 و مراجعه نماييد به ج 21 ص 460 روايات متعددی در این باره نقل شده است .

صوفیه برای عشق مجازی توجیهاتی را ذکر کرده اند:

«1- فائده آن تلطیف سر و باطن است.»

2- عشق مجازی تمرین برای ورود به عشق حقیقی می باشد .

3- یکی دیگر از فوائد عشق مجازی، آشنائی با زبان عارفان است، از آن جهت که عرفا در بیان حالات خود، از تمثیل و مجاز گوئی بهره جسته اند .

4- عشق مجازی باعث می شود که عاشق ، هموم مختلف خویش را، همّ واحد سازد باین معنی که از علایق دیگرش بگسلد و تنها به معشوق خویش توجه کند و نتیجه این کار آن است که اگر بخاطر توجّه به آستان قدس معبود حقیقی ، بخواهد از ما سوای او دل بردارد، کارش آسانتر خواهد بود».(1)

ارزیابی : عشق در لغت به معنای محبت شدید و مفرط است. ابن فارس می نویسد: العین والشین والقاف أصل صحیح يدلّ علی تجاوز حدّ المحبّه .(2)

اولین پرسشی که در این مقام مطرح می شود این که آیا از نظر شرع مقدس چنین محبت شدیدی که به قول ملا صدرا تنها یک همّ پیدا کند - به غیر حقّ تعالی ممدوح است یا خیر؟ جواب منفی است.

عن امیرالمؤمنین علیه السلام:

من عشق شیئاً أغشى بصره، وأمراض قلبه فهو ينظر بعین غیر صحیحه ویسمع بأذن غیر سمیعہ، قد خرقت الشهوات عقله، وأماتت الدنيا قلبه ، ولهت علیها نفسه ، فهو عبد لها .(3)

ص: 443

---

1- فلسفه عرفان : 338 - 335.

2- معجم مقاییس اللغه: 4، 321.

3- نهج البلاغه: خطبه : 109.

عن المفضل قال :

سألت أبا عبد الله عليه السلام بين عن العشق : قال : قلوب خلت عن ذكر الله فأذاقها الله حبّ غيره . (1) نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که صوفیه و اتباع ملاً صدرا باید برای چند امر در اثبات عشق مجازی دلیل شرعی اقامه نمایند :

امر اوّل : اقامه دلیل شرعی بر مطلوبیت عشق به مطلق زیبارویان ، چه نوجوان آمرود و چه زن اجنبیه چنانکه سخنان ملاً صدرا و ابن عربی دلالت بر این مدعا دارد .

امر دوّم : باید از نظر شرعی اثبات شود که «المجاز قنطره الحقیقه».

آیا عشق به زیبارویان از نظر آیات و روایات موجب سیر صعودی و کمال نفس و رسیدن به معرفه الله است !؟

اگر عشق به زیبارویان دارای این خاصیت است چرا در آیات و روایات که هر دو بیان کننده کمالات بشرند ذکری از آن نیست و چرا هیچ یک از انبیاء عظام و ائمه اطهار علیهم السلام به اصحاب و یاران خود چنین دستوری را نداده اند. بلکه بر عکس - به جهت اینکه انسان پیوسته در معرض شیطان و هوای نفس است - ادلّه متعددی بر منع وردع شارع از مقدمات عشق مجازی - مانند نگاه کردن - مشاهده می شود . (2)

ص: 444

1- البحار : 70، 158.

2- مرحوم محدث نوری می نویسد: «هذا طریق کَلِّما ازداد صاحبه سیراً زاد بعداً عن ساحه معرفه الحقّ، التي هي غايه سير السالكين ، فانّ خلق القلب عن حبّه تعالی هو السبب الأعظم فی استحسان الصور، فكيف يصير طريقه له، وقد أبان من لا يعرف الله إلا بمعرفتهم طرق الوصول إلى معرفته، وليس فيها حبّ الفتيان والأمارد للانتقال إلى حبّه تعالی إلا أن يكون إكمال الدين وإتمامه بيد هؤلاء والذين هم غيلان الدين ولصوص شريعة سيّد المرسلين، ومن هنا كان التعبير من الافراط في حب الله تعالی بالعشق خروجاً عن طريق محاوره الأئمّه و مصطلحهم، ولم يعهد التعبير عنهم به في أدعيتهم ومناجاتهم وبيانهم لصفات المتقين والمؤمنين « سفينه البحار : مادّة عشق ج 6، 272 - 273 طبع دار الأسوه .

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» (1) عن علي بن عقبه عن أبي عبدالله عليه السلام :

قال : سمعته يقول : النظر سهم من سهام ابليس مسموم كم من نظره اورثت حسره طويله . (2)

عن أبي عبدالله عليه السلام :

... كان اميرالمؤمنين عليه السلام يسلم على النساء وكان يكره أن يسلم على الشابه منهن ويقول أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل علي أكثر ممّا أطلب من الأجر . (3)

عن الإمام الرضا عليه السلام :

وحرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيره من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعوا إليه التهيج من الفساد و الدّخول فيما لا يحلّ ولا يجمل . (4)

عن الإمام الباقر عليه السلام :

وإذا قامت المرأة من مجلسها فلا يجوز للرجل أن يجلس فيه

حتى يبرد . (5)

عن الإمام الرضا عليه السلام :

إنّ بعض بنى هاشم دعاه مع جماعه من أهله فأتى صبيّه له فأدناها

ص : 445

1- النور: 30 - 31.

2- الكافي : 5، 559.

3- همان: 2، 648.

4- وسائل الشيعة : 20، 193 - 194.

5- همان: 20، 221.



أهل المجلس جميعاً إليهم فلما دنت منه سأل عن سنّها فقيل: خمس فنحّاها عنه. (1)

امر سوم: اقامه دليل شرعى بر جواز «تقبيل و معانقه و دخول فى لحاف واحد والا-لتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغى» كه در سخنان ملاصدرا گذشت .

امر چهارم: اقامه دليل بر ايمنى از دخالت شيطان و هواى نفس در عشق به زيبا رويان.

به عبارت ديگر: آيا كسى كه عاشق افراد حسان الوجوه مى گردد از هواى نفس و وسوسه هاى شيطاني در امان است در حالى كه قرآن شيطان را اين گونه توصيف مى كند:

«قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ». (2)

«وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا». (3)

چنانكه در روايات وارد شده :

« إِنَّ إبليس لعنه الله آتاه (أى : قابيل ) وهو يجرى من ابن آدم مجرى الدم فى العروق». (4)

عن الإمام الصادق عليه السلام :

والذى بعث بالحق محمداً صلى الله عليه وآله للعفاريت والأبالسه على المؤمن أكثر من الزنابير على اللحم. (5)

ص: 446

1- همان: 20، 230.

2- الاعراف: 17.

3- الإسراء: 64.

4- الكافى: 8، 113.

5- البحار: 37، 165.

و درباره هوای نفس این چنین وارد شده :

عن زید بن صوحان یا امیرالمؤمنین ائ سلطان أغلب وأقوی؟ قال : الهوی (1) ملاًصدرا برای اینکه لذات و شهوات حیوانی را از عشق مجازی خارج نماید عنوان «عشق عقیف» را استخدام می کند اما آیا با این قید ذهنی و فرضی، دیگر در خارج عشق به زیبارویان بدون دخالت شیطان و هوای نفس، امکان پذیر می شود؟!

اگر بگوئید: تحقق عشق مجازی بدون هوای نفس و وسوسه شیطان قابل وقوع است .

می گوئیم: بنابراین، می بایست برای سال عاشق مقام عصمت قائل شوید چون تنها معصوم از شیطان و هوای نفس در امان است و غیر معصوم هیچ گونه ایمنی از آن دو ندارد .

و بدیهی است مریدی که مشایخ صوفیه او را امر به عشق مجازی می کنند معصوم نیست .

بعضی از صوفیه برای مشروعیت عشق مجازی به اقسامی از روایات متمسک شده که هیچ یک دلالت بر مدعا ندارد:

1- روایاتی که مردم را ترغیب به آراستگی و زیبایی می نماید مانند :

إلبس وتجمّل فانّ الله جمیل یحبّ الجمال . (2)

لباس های زیبا بپوش زیرا خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد.

2- روایاتی که ظاهر انسانها را حاکی از باطن آنها می داند مانند این روایت :

واعلم أنّ لكلّ ظاهر باطناً علی مثاله، فما طاب ظاهره طاب باطنه وما خبث ظاهره خبث باطنه . (3)

ص: 447

---

1- البحار: 67، 77. پ

2- البحار: 76، 304.

3- غرر الحکم: 11014.

هر ظاهری، باطنی شبیه به خود دارد، آنچه ظاهرش پاک باشد، باطن آن نیز پاک است و بالعکس.

3- روایاتی که دلالت بر محبت و شفقت به فرزند، برادر دینی، استاد، پدر و مادر می نماید مانند:

أحبوا الصّبيان وأرحمهم (1).

اکثروا من قبيله اولادکم فانّ لکم بكلّ قبله درجه فی الجنّه... (2).

4- روایاتی که از محبت به زنان سخن فرموده. مانند:

عن النبی صلی الله علیه وآله حُبّ إلى من الدنيا ثلاث: النساء والطیب وقره عینی فی الصلاه. (3).

5- روایاتی که حکایت از لذت نگاه کردن به طبیعت و آب و چهره زیبا می کند مانند: ثلاثٌ یجلون البصر: النظر إلى الخضره والنظر إلى الماء الجاری والنظر إلى الوجه الحسن. (4) جواب: دو اشکال به استدلال به همه اقسام روایات مذکور وارد است:

اول: محل بحث، عشق مجازی است یعنی محبت مفرط و شدید - به طوری که به قول مآصدرا تنها یک هم پیدا کند - نه محبت معتدل و روایات مذکور دلالت بر محبت معتدل دارد نه عشق و محبت شدید.

دوم: اقسام روایات ذکر شده هیچ گونه دلالتی بر مدعا - امور چهارگانه - ندارد اگر بار دیگر به دعاوی مآصدرا که در چهار امر ذکر شد توجه شود روشن می گردد که روایات مذکور حتی اشاره ای به آنها ندارد.

ص: 448

---

1- البحار: 101، 92.

2- همان.

3- همان: 73، 141.

4- همان: 76، 291.

و اما اشکال خاصّ به استدلال به قسم اول روایات این است: شکی نیست که زیبایی و آراستگی ظاهری مؤمن عقلاً و شرعاً ممدوح است ولی این امر، ربطی به عشق به زیبارویان و «المجاز قنطره الحقیقه» ندارد. و ابدأ آن را اثبات نمی کند.

و اما اشکال به استدلال به قسم دوم روایات آنکه روایت مذکور تنها دلالت می کند که ظاهر، حاکی از باطن است، و هیچ نحوه دلالتی بر ترغیب بر عشق به حسان الوجوه ندارد.

و اشکال به استدلال به قسم سوم روایات این است که محبت به فرزند و پدر و مادر و ... در نزد عقل و نقل امری نیکوست چرا که موجب امنیت روانی و استحکام بنیان خانواده می شود و این مسأله به هیچ وجه، عشق به حسان الوجوه را اثبات نمی کند.

و اما اشکال به استدلال به قسم چهارم روایات این است که بدون شک نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله. محبت به زنانی که با ایشان محرم بوده اند را داشته اند نه زنان اجنبیه زیرا مسلم است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله عامل ترین فرد به قرآن کریم بوده است و هنگامی که قرآن می فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (1).

یقیناً از نگاه کردن به زنان اجنبیه خودداری می فرموده و دیگر صحیح نیست محبت او به زنان را - که در روایت مذکور وارد شده بر محبت، به زنان اجنبیه حمل نمائیم و این گونه شأن و منزلت او را هتک کنیم. و روشن است که محبت ایشان به زنانی که با او محرم بوده اند عشق به زیبارویان را اثبات نمی کند.

اشکال به قسم پنجم روایات این است که بنابر فتوای فقهاء عظام نگاه به چهره شخص بالذات شهوانی حرام است (2) پس مراد از روایت قطعاً، نگاه بدون لذت جنسی است

ص: 449

1- النور: 31.

2- مرحوم صاحب جواهر می نویسد: فلا- اشکال كما لا خلاف في أنه يجوز أن ينظر الرجل إلى مثله ما خلا عورته شيخاً كان أو شاباً حسناً أو قبيحاً ما لم يكن النظر لريبه أو تلذذ، وكذا المرأة بالنسبة إلى المرأة بل في المسالك هو موضع وفاق، بل لعلّه من ضروريات الدين باستمرار علم المسلمين عليه في الاعصار والامصار ... بل منه يعلم ... عدم الفرق في التلذذ المحرم للنظر بين كونه لهيجان مادّه الجماع وبين غيره ولو من حيث أنه ولد حسن، فما يستعمله بعض الناس من التلذذ بالنظر إلى حسان الوجوه من الأولاد معتدراً عن ذلك بأن التلذذ الحاصل منه كالتلذذ بالنظر إلى البناء الحسن ونحوه من مكائد الشيطان وحبائله ومصائده، أعاذنا الله تعالى من ذلك، مع ظني أن ذلك عذر يعتذر به الناس. جواهر الكلام: 29، 71.

بنابراین نهایت مطلبی که از روایت مذکور استفاده می شود جواز نگاه کردن بر چهره زیبا بدون غریزه شهری است که این امر ربطی به مدعا - عشق به زیبارویان - ندارد. زیرا جواز نگاه کردن با جواز عشق دو موضوع کاملاً متفاوت است و اثبات جواز برای نگاه کردن شهوت، مستلزم اثبات جواز برای عشق مجازی نیست.

علاوه آنکه مدعای مشایخ صوفیه بالاتر از جواز است چنانکه در کلام ملاً صدرا گذشت آنان مریدان خود را امر به عشق مجازی می کنند که این مسأله حاکی از لزوم است و روشن است که این لزوم نیازمند؛ دلیل شرعی است که در محل بحث مفقود است.

سبزواری در حاشیه اسفار در این مقام توجیهی برای جواز عشق مجازی ارائه کرده که خالی از مناقشه نیست.

می گوید:

«ان قلت : المشايخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعة والطريقه والمحققون منهم في هذا الجمع متوغلون ، وبهذا الأصل الشامخ متصلبون ، وهذا الأمر كيف يوافق الشريعة المطهره . قلت : لعلهم وجدوا رخصه من رموزها ودقائقها ولعلهم جؤزوا اجتماع الأمر والنهي كما جؤزه كثير من المشدّرعه ، فالخروج من الدار المغصوبه مأمور به ومنهي عنه ، لأنّ هذا الخروج بعينه تصرّف في مال الغير بدون إذنه واخراج الزاني حشفته من فرج المرأه مأمور به ومنهي عنه نظير ما مرّ، فشيء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من جهتين ، وبسطه موكول إلى موضعه والله تعالى هو العالم بالأسرار. (1)»

ص: 450

جواب اولاً: اجتماع امر و نهی در مواردی است که از شارع امری وارد شده باشد و از جانب دیگر نهی به عنوان دیگر تعلق گرفته باشد سپس مکلف به سوء اختیارش در مجمع واحد مأمور به و منهی عنه را محقق نماید مثل صلوه در دار غضبی و لکن این ملاک و ضابطه در عشق به حسان الوجوه نیست زیرا در هیچ یک از ادله شرعیه امر به عشق به مظاهر وارد نشده است. (1) البته ممکن است که مشایخ صوفیه مدعی استکشاف امر شرعی به وسیله مکاشفه باشند ولی بحث عدم حجیت مکاشفات در صدر کتاب گذشت.

ثانیاً: در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلف به سوء اختیارش مأمور به و منهی عنه شرعی را در مجمع واحد جمع می نماید ولی در محلّ بحث مرشد امر به کاری می کند که مورد تعلق نهی شرعی است. چنانکه سیزواری حرمت و مبعوضبت عشق مجازی را در نزد شارع پذیرفته است. پس در حقیقت باید گفت: مرشد امر به معصیت شارع می نماید پس داخل در مورد روایت «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» (2) می باشد.

به عبارت دیگر: بر فرض که امر شرعی به طبیعت عشق به مظاهر داشته باشیم و نیز قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم ولی مرشد نباید امر به فردی نماید که

ص: 451

---

1- بعضی از صوفیه می گوید: مرشد به جهت دفع صفات رذیله مانند کبر و حسد، امر به عشق مجازی می کند چون مرید هیچ راهی جز عاشق شدن برای رفع این گونه صفات ندارد، این مورد مانند موارد تراحم دو تکلیف و تقدیم اهم است، در محلّ بحث نیز چون مفسده صفات رذیله بیش از مفسده عشق مجازی است پس حرمت عشق مجازی از فعلیت ساقط می شود. جواب: اولاً: تراحم در موردی است که دو تکلیف در یک زمان به مکلف توجه پیدا کند که او قدرت بر امتثال هر دو را نداشته باشد. در این صورت باید تکلیف اهم را امتثال کند اما در محلّ بحث، امر به عشق مجازی از طرف شارع صادر نشده است پس تراحم آن با امر به رفع صفات رذیله منتفی است. ثانیاً: این گفته که تنها راه زدودن صفات رذیله عشق مجازی است نیز ادعایی بدون دلیل است زیرا تمام توصیه های قرآن و عترت علیهم السلام از قبیل توکل، تسلیم و رضا، خوف از خدا، یاد مرگ و قیامت و ... به جهت از بین بردن صفات رذیله است.

2- من لا یحضره الفقیه: 2، 621.

ملازم با حرام است زیرا این کار در حقیقت امر به معصیت است چنانکه فقیهی که مبنایش جواز اجتماع امر و نهی است صحیح نیست به جهت این مبنا به مقلدینش امر نماید که نمازتان را در دار غصبی بخوانید.

### دهم: تفکر در کنه ذات حق تعالی

یکی از مسائلی که آیات و روایات و نیز برهان عقلی بر آن دلالت دارد این است که علم به ذات حق تعالی برای بشر ممتنع است .

این امر مورد اتفاق همه محققین است تا جائی که ابن عربی خود به این حقیقت تصریح می نماید:

وَمَا الْعِلْمُ بِحَقِيقَةِ الذَّاتِ فَمَمْنُوعٌ، لَا تَعْلَمُ بِدَلِيلٍ وَلَا بِبُرْهَانٍ عَقْلِيٍّ وَلَا يَأْخُذُهَا حَدٌّ فَإِنَّهُ سَبْحَانَهُ لَا يَشْبَهُ شَيْئًا، وَلَا يَشْبَهُ شَيْءٌ فَكَيْفَ يَعْرِفُ مِنْ يَشْبَهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ لَا يَشْبَهُ شَيْءٌ وَلَا يَشْبَهُ شَيْئًا، فَمَعْرِفَتُكَ بِهِ إِثْمًا هِيَ أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَيَحْذَرُكَمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَقَدْ وَرَدَ الْمَنْعُ مِنَ الشَّرْعِ فِي التَّفَكُّرِ فِي ذَاتِ اللَّهِ». (1) ولی مبنای وحدت وجود اقتضاء دارد که تفکر در کنه ذات حق تعالی محقق گردد .

توضیح: عدلیه قائلند که علم از صفات ذات است و عین ذات است بنابراین اگر کسی در حقیقت علم خداوند متعال تفکر کند به معنای این است که در حقیقت ذات تفکر کرده ولی قائلین نظریه وحدت وجود معتقدند که به وسیله این مبنا توانسته اند حقیقت علم حق تعالی به اشیاء را درک نمایند .

ملاصدرا می گوید:

« الاشراق الخماس فی علمه بغير ذاته .. أن ذاته تعالی فی مرتبه ذاته مظهر جمیع صفاته وأسماؤه کلها وهی ایضاً مجلاه پری بها وفیها صور جمیع الممكنات من غیر حلول ولا اتحاد ، إذ الحلول یقتضی وجود

ص: 452

شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه والاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشرکان فی وجود واحد ینسب ذلک الوجود إلى کل منهما بالذات ، وهناک لیس کذلک بل ذاته بمنزله مرآه ترى فیها صور الموجودات کُلها» .(1)

او در توضیح حقیقت علم حق تعالی می نویسد:

«منهج الصوفیه الکاملین فهو قریب المأخذ من منهج الحکماء الراسخین .. لَمَّا کان علمه بذاته هو نفس وجوده وکانت تلک الأعیان موجوده بوجود ذاته فکانت هی أيضاً معقوله بعقل واحد هو عقل الذات فهی مع کثرتها معقوله بعقل واحد کما أنها مع کثرتها موجوده بوجود واحد إذ العقل والوجود هناک واحد .. انّ علمه بذاته هو وجود ذاته وذلک الوجود بعینه علم بالأشیاء وهو بعینه سبب لوجوداتها فی الخارج»(2)

### یازدهم: اشیاء بی ارزش و حقیر مظاهر حق تعالی!

نظریه وحدت شخصی وجود بدین معناست که وجود منحصراً واحداست و آن حق تعالی است و غیر او هر چه که هست، وجود نیست ظهور(3) و نمود است.

ولازمه این امر این است که اشیاء پست و بی ارزش - العیاذ بالله - مظاهر حق تعالی شوند و این همان امری است که هیچ عاقلی بدان راضی نمی شود یعنی اگر به یکی از عقلاء بگویند این شیء حقیر ظهور و نمود توست آن را ناپسند و مستقبح می شمرد و متکلم را بر این گفتار مذمت می کند ولی طائفه صوفیه همه اشیاء، حتی اشیاء بی ارزش و بی مقدار را مظاهر حق تعالی می شمارند.

ص: 453

1- مبده و معاد: 40.

2- اسفار: 6، 280 - 283.

3- این ترکه مراد صوفیه را از ظهور شرح می دهد: « ظهورها (أی الهویه المطلقه ) إنما یكون بتنزلها عن صرافه اطلاقها و وحدتها، إلى الانتساب بالتقیدات والانصباف بکثره تعیناتها». تمهید القواعد: 158.



قیصری می گوید:

«انّ لكلّ شیء جماداً كان أو حیواناً ، حیاه وعلماً ونطقاً و اراده و غیرها مما یلزم الذات الإلهیّته ، لأنّها هی الظاهر بصور الجماد والحيوان»  
[\(1\)](#).

ابن عربی می نویسد:

« رأی ( العارف ) سریان الحقّ فی الصور الطبیعیّه والعنصریّه ، وما بقیت له صورہ إلا ویری عین الحقّ فیها » [\(2\)](#).

و نیز می گوید:

« قد أخبر الحقّ تعالیٰ أنّه هو یه کلّ عضو » [\(3\)](#).

و نیز می گوید:

ثمّ بدا فی خلقه ظاهراً

فی صورہ الأکل والشارب [\(4\)](#)

و نیز می نویسد:

« أمّا أهل الكشف فأنهم یرون أنّ الله تعالیٰ یتجلّى فی کلّ نفس » [\(5\)](#).

این کلام شامل همه نفوس از قبیل کفار، فجّار، منافقین و ملحدین می شود . ملاحظه فرمایید:

« فعین الکلب نجس والوجود الفائنض علیه بما هو وجود طاهر العین وكذا الکافر نجس العین من حیث ماهیته وعینه الثابت لا من حیث وجوده لأنّه طاهر الأصل کنور الشمس الواقع علی القاذورات والأرجاس

ص: 454

---

1- شرح فصوص (قیصری) 726.

2- فصوص الحکم [المتن]: 181.

3- همان: 351.

4- شرح فصوص (قیصری): 873.

5- فصوص الحکم: 289

والمواضع الكثيفه فانه لا يخرج من النوريه والصفه بوقوعه ولا يتصف

بصفتها - من الرائحه الكريهه وغيرها إلا بالعرض « (1).

مراد او از این تشبیه این است که حقیقت وجود مانند خورشید و نورش می باشد و ماهیات نیز مانند نجاسات می باشند چنانکه نور خورشید، قذارت را از نجاسات کسب نمی کند، حقیقت وجود هم از ماهیات نجسه، قذارت را کسب نمی کند. و به طهارت خود باقی است.

ولی این قیاس صحیح نیست زیرا بنابر نظر نهائی ملاًصدرا - صوفیه - حقیقت وجود، عین اشیاء ممکنه است، در خارج هرگونه دوئیت منتفی است اما خورشید و نورش و جسمی که در مقابل نور است هر کدام غیر دیگری است.

به بیان دیگر: نجاسات خارجیه از معقولات اولی است و ما بازاء خارجی دارند اما ماهیات بنابر عقیده ملاًصدرا ما بازاء خارجی ندارند بنابر نظریه وحدت شخصی وجود - که نظریه نهایی ملاًصدرا است - از امور عدمیه اند.

هنگامی که نور خورشید به اعیان نجسه می تابد دو موضوعی هستند که ما بازاء خارجی دارند و به وضوح محسوس است که قذارت عین نجسه تأثیری در نور خورشید ندارد.

اما در محلّ بحث بنابر نظر ملاًصدرا حقیقت وجود منبسط بر ماهیاتی شده که ما بازاء خارجی ندارند بنابراین باید گفت آنچه ما بازاء خارجی دارد وجود کلب است و آن هم ظاهر الأصل است و اساساً در خارج شیء نجس یافت نمی شود زیرا ماهیات - نجاسات - امور عدمیه می باشند.

ابن عربی بر طبق مبنای وحدت شخصی وجود مشی کرده طهارت همه نجاسات را صراحتاً اعلام می کند و می گوید:

« فانه ما یصدر عن القدوس الا مقدس ولذا قلنا فی النجاسه انها عوارض

ص: 455

ونسب والنسب أمور عدمیه فلا اصل للنجاسه فی العین إذ الأعیان طاهره بالأصل الظاهره منه « . (1)

بنابراین نجاسات و قدرات را نباید پلید و منافر با طبع شمرد به خاطر آنکه مظاهر حق تعالی - العیاذ باللہ - می باشند سبحانه و تعالی عمّا یقولون.

ملاً صدرا در مورد دیگر - العیاذ باللہ - ابلیس را نیز مظهر حق تعالی می داند. می گوید:

« قال الحلاج : ما صحّت الفتوه إلا لأحمد و ابلیس ، كأنه قال : هذان المظهران کلّ منهما کامل فی بابہ فی شأنه ، احدهما مظهر اسماء المحبّته والآخر اسماء القهر ، ومن فتح عينیه وشاهد یاء المتکلم فی قوله تعالی « وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » باحدى العينین ثم نظر إلى یاء المتکلم فی قوله تعالی « وَإِنَّ عَلَيْنَكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ » بالعين الأخری لیعرف أنّ هاتین النسبتین تتحدّان فی شیء واحد وهو مجمع الموجودات و مرجع

الکلّ والجميع مظاهر اسمائه و مجالی صفاته « . (2)

بعضی از معاصرین می نویسند:

هر یک از ممکنات ، مظهر یک اسم از اسمای حقّند. هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است . (3) و سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا یَقُولُونَ عَلُوًّا کَبِیرًا « .

### **دوازدهم: اسناد عوارض و احکام ممکنات به حق تعالی!**

در مقدمه ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود گذشت که این مبنا مبتنی بر تشبیه

ص: 456

1- فتوحات 1، 382.

2- مفاتیح الغیب : 173.

3- رساله الله الحق : 288 استاد حسن زاده آملی .

خالق به مخلوق می باشد و اگر تشبیه را از آن سلب نمائیم دیگر ایده ای به نام وحدت وجود باقی نخواهد ماند .

تشبیه خالق به مخلوق به قدری در درون این قول ، نقش ایفا می کند که ابن عربی به صراحت تشبیه را یکی از دو رکن نظریه وحدت وجود می داند. و می گوید:

ونزهه وشبهه

وقم فی مقعد الصدق (1)

هنگامی که تشبیه اساس معرفه الله قرارگرفت پس در شناخت حق تعالی از خواص و حالات مصنوع کمک گرفته می شود و لا-جرم عوارض و احکام مخلوقات به خالق تعالی اسناد داده می شود.

قیصری می گوید:

«فالحق هو المسمی باسم المحدثات بحسب تنزلاته فی منازل الأکوان» (2).

و نیز می نویسد:

«لیس وجود فی الخارج إلا وجود الحق متلبساً بصور أحوال الممكنات لا تلتذ بتجلیاته إلا الحق ، ولا یتألم منها سواه» (3).

ابن عربی می گوید:

« لیس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها وأعینها ، فقد علمت من یتذ ومن یتألم» (4).

صوفیه معتقدند که حق تعالی ساری در جمیع موجودات عالم می باشد. ابن عربی می گوید:

« سریان الحق فی جمیع الموجودات» (5).

ص: 457

---

1- فصوص الحکم ( متن ) 93.

2- شرح فصوص (قیصری) 554.

3- همان: 674 - 675.

4- فصوص الحکم: 96.

5- فتوحات: 1، 662.

« سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصريه، وما بقيت له صورته إلا ويرى الحق فيها ». (1).

جامی می گوید:

«لأنَّ للحقَّ ظهوراً في كلِّ مفهوم و معلوم و ملفوظ و مرقوم، و في كلِّ موجود موجود سواء كان من عالم الأمر أو من عالم الخلق أو من عالم الجمع، فهو الظاهر في الكلِّ بالكلِّ وهو عين الكلِّ و الجزء و كلِّ الكلِّ . فهو الظاهر في كلِّ مفهوم بحسبه غير منحصر فيه ولا في غيره من المفهومات ». (2).

حاصل آنکه : « الحقُّ هو به العالم ». (3).

این رأی و نظر نتیجه ای را در پی خواهد داشت و آن اینکه حق تعالی احکام و خواص هر محلّ و مظهری را بپذیرد که یکی از آن احکام، ترکّب و تجزیه خواهد بود که این لازمه را نیز پذیرفته اند.

ابن عربی می گوید:

فعالم الطبعه صور في مرآه واحده لا ، بل صورته واحده في مرآيا مختلفه، فما ثمَّ إلا حيره لتفرّق النظر و من عرف ما قلنا لم يحر وان كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل، و المحل عين العين الثابته فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم و ما يحكم إلا عين ما تجلى فيه . و ما ثمَّ إلا هذا. فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا(4)

ص: 458

1- فصوص الحکم [المتن] : 181.

2- نقد النصوص : 136.

3- فصوص الحکم: 172.

4- فصوص الحکم: 79.

قیصری می گوید:

«..... فَيَقْبَلُ الْحَقُّ كُلَّ حَكْمٍ يُعْطِيهِ الْعَيْنُ الثَّابِتَةُ الَّتِي تَجَلَّى الْحَقُّ فِيهَا .. إِذَا كَانَ الْحَقُّ يَتَنَوَّعُ فِي مَجَالِيهِ وَيَقْبَلُ كُلَّ مَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ الْأَعْيَانُ مِنَ الْأَحْكَامِ الْكُونِيَّةِ فَالْحَقُّ خَلَقَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ ظَهَرَ فِي الْمَظَاهِرِ الْخَلْقِيَّةِ وَاخْتَفَى فِيهَا، فَالْمَشْهُودُ، غَيْباً وَشَهَادَةً حَقٌّ صَرَفٌ لَا غَيْرَ مَعَهُ» (1).

و می نویسد:

«وَأَصْلُ الْكَلِّ هُوَ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي صِفَاتُهَا عَيْنُهَا» (2).

و نیز می گوید:

«لَأَنَّ الْكَلَّ لَا يَظْهَرُ إِلَّا فِي صُورِهِ أَجْزَائِهِ» (3).

این ترکه می گوید:

«وَنَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» فانه مُعْرَبٌ عَنِ الْإِرْتِبَاطِ بَيْنَ الْكَلِّ

وَالْجُزْءِ» (4)-(5).

استاد آشتیانی می گوید:

«عَلَّتْ مَبْدَأُ فَيَاضٍ وَجُودِ مَعْلُولَاتٍ رَادِرٌ بِرِ دَارِدٍ جَمِيعِ مَعْلُولَاتٍ رَابِعِهِ وَجُودِ جَمْعِي... نَظِيرِ جَامِعِيَّتِ جَمَلِهِ وَكُلِّ نَسَبَتِ بِهِ أَجْزَاءِ اسْتِ وَ أَحَادٍ» (6).

استاد حسن زاده آملی می نویسد:

«تَعَيَّنَ بِرِ دَوَّجِهِ مَتَصَوَّرَ اسْتِ يَابِرِ سَبِيلِ تَقَابُلِ، وَيَابِرِ سَبِيلِ احاطه که از

ص: 459

---

1- شرح فصوص (قیصری): 563.

2- همان: 377.

3- همان: 252.

4- شرح فصوص (ابن ترکه): 2، 942.

5- «عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام يروون أنّ الله خلق آدم على صورته فقال: هي صورته، محدثه، مخلوقه، واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبه إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: «بیتی» وَنَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» الكافي 1: 134.

6- نقد النصوص: مقدمه آشتیانی: 44.

آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند. و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست....

وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنانست که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کلّ از آن حیث که کلّ است نسبت به اجزایش. و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به جزئیاتش...

در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیّز، امر زائد بر متعین باشد چه این که بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می‌گردد. و به وجود او حقیقت متعین، متحقق می‌گردد.

زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می‌کند..

حال گوئیم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است « (1)-(2)

هر گاه ذات الهی عبارت باشد از کلّ عالم و شامل جمیع جزئیات و افراد عالم باشد پس اشیاء خارجیّه اجزاء و حصص او می‌باشند و هر یک از آنها در تحقق کلّ دخیلند و به انتفاء اجزاء لا جرم کلّ هم منتفی می‌گردد کما اینکه به تغییر هر یک از اجزاء به همان تناسب، کلّ هم متغیّر می‌شود و روشن است که تغیر و انتفاء در ذات حق تعالی عقلاً مستحیل است. و ما در شرح قاعده تباین، بیان کردیم که تجزیه و ترکیب و جزء و کلّ همه از خواصّ ممکنات و مخلوقات است و گفتیم لازمه تجزئه نیاز به اجزاء است و حاجت و نیاز از صفات ممکن است و در ذات غنی مطلق راه ندارد چنانکه هر مرکبی محتاج به مرکّب می‌باشد که این با قدمت و ازلیت حق تعالی سازگار نیست

ص: 460

1- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم: 80 - 81.

2- بر خبیر پوشیده نیست که این نحوه تمایزی که گفته شد تمایز اعتباری و ذهنی است زیرا در خارج کلّ واقعیتی ندارد جز وجود اجزایش. این ذهن است که عنوان کلّ و شمول را از جمیع اجزاء انتزاع می‌کند و لذا به انتفاء اجزاء، کل نیز منتفی می‌شود.

هرگاه حق تعالی در جمیع عالم سریان داشته باشد(1) و همه اجزاء آن مظاهر و مجالی او باشند لازم می آید که خالق تعالی «العیاذ بالله» محتاج به مظاهرش - مخلوقات - باشد .

ابن عربی این لازم را با لسان شعر بیان می کند :

فالكل مفتقر ما الكل مستغنی

هذا هو الحق قد قلناه لا نكنی(2)

عفیفی در توضیح این بیت می گوید:

« المراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم . والكل في نظره مفتقر ، لأنَّ الحقَّ والخلق وجهان لحقيقه واحده مفتقر كل واحد من وجهيها إلى الآخر .

أمّا افتقار الخلق إلى الحقِّ فظاهرٌ .... أمّا افتقار الحقِّ إلى الخلق ... فراجعُ إلى أنّ للحق من الأسماء والصفات ما لا يتحقق إلا عن طريق العالم الذي هو مظهرها ولولا هذا المظهر الاسمائي والصفاتى لظلَّ الحقُّ ذلك « الكنز المخفی » الذي أشار إليه الحديث القدسی « (3)-(4) .

ابن ترکه در شرح شعر ابن عربی می نویسد:

« اعلم أنّ « الكل » في عرفهم إنّما يطلق على الحقِّ باعتبار الأسماء ، كما أنّ « الواحد » يطلق عليه باعتبار الذات ، ويقال « أحد بالذات ، كلّ بالأسماء » فالكلُّ من العالم والحق - بهذا الاعتبار - له الافتقار ، وليس

ص: 461

1- سریان الحقّ فی جمیع الموجودات . فتوحات : 1 ، 662.

2- فصوص الحکم [ متن ] : 56.

3- فصوص الحکم [ التعلیق ] : 18.

4- عبارت « کنت کنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » از جملاتی است که صوفیه آن را حدیث قدسی می پندارند و لکن در هیچ یک از منابع روایی معتبر عامه و خاصّه موجود نیست. درباره آن در کتاب «بحوث هامة فی المناهج التوحیدیة» ص 209 بحث نمودیم .



من شأن الكل الاستغناء ، ضروره أنّ الكليّه هي النسبه الاضافيه المستدعيه للافتقار، فالحقّ باعتبار كليّه اسمائه و تفاصيل كمالاتها، له الافتقار ضروره « (1).

قيصري نیز در بیان شعر ابن عربی می گوید:

« فالكل واحد من العالم وربّه مفتقر إلى الآخر . أمّا العالم في وجوده و كمالاته . و أمّا ربّه ففي ظهوره و ظهور اسمائه و احكامهما فيه « (2).

اگر خالق تعالی و مخلوق کلّ شمرده شوند قهراً کلّ دارای اجزاء است ، پس یک جزء خالق تعالی است و جزء دیگر مخلوق است بنابراین تحقیق کلّ نیازمند تحقیق اجزاء است کما اینکه هر یک از اجزاء نیز محتاج جزء دیگر می باشد و روشن که با انتفاء جزء کلّ منتفی می شود. این گونه توصیف ، اسناد نقص و فقر به حق تعالی است .

سید حیدر آملی می نویسد:

« فکما أنّ الواحد یكون محتاجاً (من حیث کمالاته الخاصّه) إلى الأعداد و مظاهرها الغير المتناهیه، لیظهر بها کمالاته الغير المتناهیه ، فکذلک الحقّ تعالی یكون محتاجاً (بسبب کمالاته الخاصّه) إلى الموجودات و مظاهرها الغير المتناهیه ، لیظهر بها کمالاته الغير المتناهیه و هذا الاحتیاج لیس موجّباً للنقص فی ذاته المقدّسه ، لأنّ الاحتیاج إذا لم یکن ذاتياً ، لم یکن نقصاً، لأنّ الاحتیاج الذی هو سبب النقص ، هو الاحتیاج الذاتی و هذا لیس بذلک ، (3) فلا یكون نقصاً « (4).

ص: 462

1- شرح فصوص ( ابن ترکه ) 1 ، 150.

2- شرح فصوص (قيصري) : 404.

3- عقل و نقل دلالت دارد که هر گونه احتیاج از ذات قدّوس احدیت منتفی است زیرا حاجت چه ذاتی و چه غیر ذاتی حاکی از نیاز است و دلیل بر فقر و احتیاج به رافع نیاز است و این امر با وجوب وجود و استغناء علی الاطلاق او تنافی دارد.

4- جامع الاسرار: 190.

این ثمره فاسده کما اینکه معارض با نصّ قرآن کریم است(1)، منافی با حکم عقل نیز می باشد.

عقل به وضوح ادراک می کند که خالق تعالی هیچ گونه نیازی - ذاتی یا غیر ذاتی - به مخلوقات خود ندارد.

افتقار و احتیاج از صفات مخلوقات و ممکنات می باشد، اگر کمترین شائبه نیاز و حاجت در او باشد دیگر غنی بالذات نخواهد بود زیرا در این صورت اگر صفت غناء هم در او یافت شود، غنائش بالغیر می گردد و مانند ممکنات محتاج به غیر می شود و عقل حکم می کند « حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» پس می بایست مانند ممکنات، احکام و خواصّ آنان را بپذیرد و این قضیه خلف صانعیت و خالقیت و وجوب وجود او می باشد.

### چهاردهم: محدودیت ذات حق تعالی!

نگرش صوفیه این است که حق تعالی در همه موجودات سریان دارد و تمام صور عنصریه و طبیعیه مظاهر او می باشند. (2)

لازمه این قضیه این است که ذات قدّوس حق تعالی - العیاذ باللّه - محدود به حدود اشیاء گردد. ابن عربی می گوید:

« فالحقّ محدود بکلّ حدّ، وصور العالم لا تنضبط ولا یحاط بها ولا تعلم حدود کلّ صوره منها إلا علی قدر ما حصل لکلّ عالم من صورته فلذلک یجهل حدّ الحقّ فانه لا یعلم حدّه إلا یعلم حدّ کل صوره وهذا محال حصوله، فحدّ الحقّ محال ». (3)

ص: 263

---

1- « فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ». آل عمران: 97.

2- سریان الحقّ فی الصور الطبیعیّه والعنصریه، وما بقیت له صوره إلا ویری الحقّ فیها. فصوص الحکم: 181.

3- فصوص الحکم [المتن]: 281.

«صور العالم و جزئیاته مفصلاً غیر منضبطه ولا منحصر ، والحدود لا تعلم إلا بعد الاحاطه بصور الأشياء وحقائقها، فالعلم بحدودها محال ، فحدّ الحقّ من حیث مظاهره أيضاً محال» . (1)

این مطلب که ( صور العالم لا تنضبط ) صحیح نیست زیرا صور عالم و جزئیات آن برای ما ، مضبوط نیست و لکن در واقع و نفس الامر مضبوط می باشد و خالق اشیاء ، صور و حدود همه مخلوقات را می داند و إلا خلف خالقیت و صانعیت او لازم می آید . معقول نیست که صانع ، آگاه به حدود و جزئیات مصنوعش نباشد. کما اینکه عدم اطلاع حق تعالی بر حدود و صور جمیع اشیاء خلف علم علی الاطلاق او نیز می باشد .

هنگامی که صور عالم و حدود آن برای حق تعالی مضبوط باشد و او در جمیع موجودات سریان داشته باشد لازم می آید که خداوند متعال محدود به همه حدود مضبوطه در نزد خویش گردد.

به عبارت دیگر: ابن عربی می گوید حدود و صور عالم مضبوط نیست بنابراین حدّ حق تعالی غیر مضبوط و مجهول است پس حدّ حق محال است . در جواب می گوئیم بین مقدم و تالی هیچ ملازمه ای نیست چون تحصیل علم به حدود و صور جمیع اشیاء برای ما محال است و لکن این امر مستلزم استحاله محدود شدن حق تعالی به حدود همه اشیائی که خود می داند نمی شود چون این دو قضیه به یکدیگر ربطی ندارند و هیچ ملازمه ای بین آن دو امر موجود نیست .

حاصل آنکه قائلین نظریه وحدت وجود می گویند ذات حق تعالی حقیقت واحدی است که ساری در جمیع اشیاء می باشد این ایده مستلزم محدود شدن ذات او به حدود اشیائی که عند الله مضبوط است می گردد.

و هر کسی که به ادله عقلیه و نقلیه مراجعه نماید می یابد که محدودیت حق تعالی

به حدود اشیاء مستحیل است زیرا که حدّ از خواص ممکنات است چرا که ممکن دارای مقدار و اندازه می باشد و هر چیزی که دارای حدّ باشد محتاج به حدّ زنده است و نیز نیازمند به حدودش می باشد که نیاز و حاجت در ذات مقدس خداوند راه ندارد .

### پانزدهم: تصحیح و تسهیل عبادت همه اشیاء!

عفیفی در توضیح معنای عبادت بنابر قول وحدت شخصی وجود می گوید:

« فعلى الرغم من قوله بوحده الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقه واحده لا تمايز بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصه يعبد ابن عربى ذلك الحق ويعشقه ولكن العباده لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عاده فى العرف الدينى . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود . والعابد هو الصورة المتقومه بهذا الجوهر . فكل صوره من الصور ناطقه بالوهيه الحق . وكل معبود من المعبودات وجه من وجوه . أيا ما تولوا فثم وجه الله ، وأيا ما تعبدوا فانكم لا تعبدون سواه . قال تعالى : « وَفَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ » . يقول ابن عربى : حكم وقدر أزلماً انكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم . وأرقى انواع العباده وأحقها بهذا الاسم فى نظره هو التحقق بالوحده الذاتيه بين العابد والمعبود أى التحقق ذوقاً بأنك أنت هو وهو أنت ، أنت هو من حيث صورتك « (1).

ابن عربى مى نويسد:

« فإنّ الله هو الوجود والموجود وهو المعبود فى كلّ معبود وفى كلّ شىء وهو وجود كلّ شىء وهو المقصود من كلّ شىء » (2).

ص: 465

1- فصوص الحکم ( متن ): 33.

2- فتوحات: 1، 475.

«لأنَّه هو المعبود في صورته كلُّ ما يعبد ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيها العابدون» (1).

«فما عبد غير الله في كلِّ معبود» (2).

ابن عربی در ذیل آیه «لَا تَأْخُذُ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي» (3) که حکایت قول جناب هارون در مقابل حضرت موسی علیهما السلام را می کند. می گوید:

«فكان موسى اعلم بالأمر من هارون، لأنَّه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضى ألا يعبد إلا آياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في انكاره وعدم اتساعه، فإنَّ العارف من يرى الحق في كلِّ شيء بل يراه كلِّ شيء فكان موسى يربِّي هارون تربيته علم وان كان أصغر منه في السن» (4).

ابن عربی می نویسد:

«العارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه - فالحق هو

ص: 466

1- فصوص الحكم: 288 - 289.

2- فصوص الحكم: 72.

3- الاعراف: 150.

4- فصوص الحكم: 192. قیصری در توضیح کلام مذکور می نویسد: «واعلم أنَّ هذا الكلام وان كان حقاً من حيث الولاية والباطن، لكن لا يصح من حيث النبوه والظاهر، فإنَّ النبي يجب عليه انكار العباده لأرباب الجزئيه، كما يجب عليه ارشاد الأمه إلى الحق المطلق، لذلك انكر جميع الأنبياء عباده الأصنام وان كانت مظاهر للهويَّة الالهية، فانكار هارون عباده العجل من حيث كونه نبياً حق إلا أن تكون محمولاً على أنَّ موسى عليه السلام علم بالكشف أنَّه ذهل عن شهود الحق الظاهر في صورته العجل، فأراد أن ينبَّهه على ذلك وهو عين الترييه والارشاد منه، وانكاره عليه السلام على السامري وعجله على بصيره، فإنَّ انكار الأنبياء والأولياء لعباده الأصنام التي هي المظاهر ليس كانكار المحجوبين، فانهم يرون الحق مع كلِّ شيء، بخلاف غيرهم، بل ذلك لتخليصهم عن التقيّد بصوره خاصه و مجلى معين، إذ فيه انكار باقي المجالي وهو عين الضلال». شرح فصوص (قيصری): 1096.

المعبود مطلقاً سواء كان في صورته الجمع أو في صورته التفاصيل . ولذلك سمّوه كلّهم الهأ مع إسمه الخاصّ بحجر أو شجر أو حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك « (1) »

و نیز می گوید:

« فأنّه قضى ألاّ يعبد إلاّ إياه في درجات كثيره مختلفه أعطت كل درجه مجلى الهياً عبد فيها وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه » وهو اعظم معبود، فأنّه لا يعبد شىء إلاّ به .. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين « . (2) - (3) »

بعضی از صوفیه می نویسد:

ولمّا كان اجزاء العالم مظاهر الله الواحد الأحد القهار بحسب اسمائه اللطفيه والقهریه كان عباده الانسان لأئى معبود كانت، عباده لله اختياراً أيضاً... فالانسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالا بليسيه وللجنّ كالكهنة .... وللملائكة كأكثر الهنود وللذكر والفرج كبعض الهنود القائلين بعباده الانسان وفرجه .. كلّهم عابدون الله من حيث لا يشعرون لأنّ كلّ

ص: 467

1- فصوص الحکم: [المتن]: 195.

2- همان: 194.

3- بعض از صوفیه می گوید: « بزرگترین و عالیترین مجلا که خدا در آن معبود واقع می شود هوی است چنانکه فرمود: أفرأيت من اتّخذ الهه هواه (جائیه : 23) پس هوی بزرگترین معبود است. زیرا هیچ چیز معبود واقع نمی شود مگر به هوی ، وهوی معبود نیست مگر به ذات خود ... شارح قیصری گوید : شیخ در فتوحات گفته است : من در بعضی از مکاشفات هوی را مشاهده کردم که به الوهیت ظاهر شده و بر عرش نشسته است ، و جمیع عبادت کنندگانش اطراف او را احاطه کرده اند و نزد او ایستاده اند و من صور کونیه هیچ معبودی را بزرگتر از هوی مشاهده نکرده ام». ممدّ الهمم: 519 - 520.

المعبودات مظاهره له باختلاف أسمائه ولذلك قيل :

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است (1)

و نیز قیصری می گوید:

«ما عبدالله غیر الله فی کلّ معبود إذ لا غیر فی الوجود» (2).

لازم به ذکر است ابن عربی و مآصدر اقصاء را در آیه شریفه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» بر قضاء تکوینی حمل نموده اند در حالیکه در روایت مروی از امیرالمؤمنین علیه السلام برهان عقلی اقامه شده که قضاء در آیه شریفه به معنای حکم شرعی است.

سأله رجل - بعد انصرافه من الشام - فقال : يا امير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلى الشام أبقضاء وقدّر فقال له امير المؤمنين : نعم يا شيخ، ما علوتم تلعه ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدره ، فقال الرجل : عند الله أحسب عنائي ، والله ما أرى من الأجر شيئاً. فقال على عليه السلام : بلى فقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم ذاهبون ، وعلى منصرفكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين .

فقال الرجل : وكيف لا نكون مضطربين والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام لعلك أردت قضاء لازماً وقدراً حتماً ، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، والأمر من الله والنهي، وما كانت تأتي من الله لائمه لمذنب، ولا محمّده لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ، ولا المذنب أولى بعقوبه الذنب من المحسن .

ص: 468

1- بیان السعاده فی مقامات العباده . سلطان علی شاه سلطان محمّد بن حیدر .

2- شرح فصوص (قیصری): :524.

تلك مقاله إخوان عبده الأوثان و جنود الشيطان و خصماء الرحمن و شهداء الزور و البهتان و اهل العمى و الطغيان ، هم قدرته هذه الأمه و مجوسها . انّ الله تعالى أمر تخييراً أو نهى تحذيراً و كلف يسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يُطع مُكرهاً ولم يرسل الرسل هزلاً ، ولم ينزل القرآن عبثاً ، ولم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً ذلك ظن « ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ » . قال : ثم تلا عليهم « وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ » . (1)

این روایت شریفه با یک سند دیگری نیز نقل شده که دارای این ذیل است:

فقال الرجل : فما القضاء و القدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين ؟ قال : الأمر بالطاعة ، و النهى عن المعصية ، و التمكين من فعل الحسنه و ترك السيئه ، و المعونه على القربه إليه ، و الخذلان لمن عصاه ، و الوعد و الوعيد و الترغيب و الترهيب كل ذلك قضاء الله في افعالنا و قدره لأعمالنا . فأما غير ذلك فلا تظنّه ، فانّ الظنّ له محبط للأعمال ، فقال الرجل : فرجعت عنّي يا امير المؤمنين فرج الله عنك . (2)

### شانزدهم: وحدت ادیان!

در ثمره قبل بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود عبادت هر شیئی عبادت خداوند متعال محسوب می شود حال در این مقام تالی فاسد دیگری نمایان می شود و آن اینکه همه ادیان و مذاهب حقّند و کسی در صراط باطل نیست حتی دو عقیده متضاد با متناقض در دو دین متفاوت صحیح می باشد زیرا هر کسی هر چه را پرستش کند در واقع یکی از مظاهر و جلوه های حق تعالی را می پرستد پس در صراط مستقیم قرار دارد.

ابن عربی می گوید:

« فإياك أن تتقيّد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل

ص: 469

1- بحار: 5، 94. در کافی: 1، 155 و التوحيد: 380 نیز روایت با همین مضمون نقل شده است.

2- بحار: 5، 126.



يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فأنّه يقول « فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ » . فالكلّ مصيب، وكلّ مصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد وكلّ سعيد مرضى عنه وان شقى زماناً ما فى الدار الآخرة « (1).

عقد الخلائق فى الاله عقانداً

وأنا اعتقدت جميع ما عقوده (2)

ملاصدرا مى نويسد :

«إعلم أنّه ما من شىء فى العالم إلا وأصله من حقيقته إلهيه وسره من اسم إلهى وهذا لا يعرفه إلا الكاملون .. فكلّ ماش فهو على صراط مستقيم ..... وكلّ دابه يدبّ ويتحرّك بالحقّ فهو يؤل على صراطه إلى الرحمه الواسعه التى وسعت كلّ شىء ، فمال الكل إليه تعالى كما أن بدأه منه، فالرحمه ذاتيه، والغضب من عوارض ولهذا قيل : الطرق إلى الله بعدد انفس الخلائق « (3).

« إنّ جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك إلى الله تعالى وهم لا- يشعرون لغلظه حجابهم وتراكم ظلماتهم - لكن هذه الحركة الذاتيه وهذا السير إلى الله فى الانسان أبين واطهر « (4).

ابن عربى مى گوید:

« فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى « (5).

ص: 470

1- فصوص الحكم [ متن ] : 113 - 114 .

2- همان [ تعليقه ] : 142 .

3- مفاتيح الغيب: 172 .

4- اسفار: 9، 53 .

5- فصوص الحكم [المتن] : 158 .

« ما من دابّه إلا هو آخذ بناصيتها ، انّ ربّي على صراط مستقيم فكل ماش فعلى صراط الربّ المستقيم فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا الضالّون » (1)

ابن عربي نيز مي نويسد :

« فانّ المشرك له ضرب من التوحيد أعنى توحيد المرتبه الالهيه العظمى ، فانّ المشرك جعل الشريك شفيحاً عند الله يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله كما قالوا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فوحد هذا المشرك الله فى عظّمته ليست للشريك عنده هذه الرتبه ، إذ لو كانت له ما اتّخذ شفيحاً والشفيح لا يكون حاكماً فلهم رائحه التوحيد » (2).

قيصري در توضيح كلام ابن عربي مي گويد:

« عرف أنّ الحقّ هو الذى يتجلّى بصور الأعيان وصور الأذهان بحسب الاستعدادات وقابلياتها ، يسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله فى كل صورهِ يظهر بها ، آمن بالحق فيها ، وكان من اصحاب السعاده العظمى (وكل معتقد) بالاعتقاد الخاصّ (فهو ظان . ليس بعالم) إذ لو كان عالماً عارفاً ، لعرف الله فى كل الصور والعقائد .. (فلذلك قال تعالى : أنا عند ظنّ عبدى بى) أى : لا أظهر له إلا فى صورهِ معتقده . فان شاء اطلق) وعبداً له المطلق الظاهر فى كلّ المظاهر والمجالى (وان شاء قيّد) بصورهِ معيّنه يعطيها استعدادها . (فإله المعتقدات تأخذه الحدود) لآئه مقيّد معين » (3).

ص: 471

1- شرح فصوص (قيصري): 242.

2- فتوحات: 1، 534.

3- شرح فصوص (قيصري): 1196 - 1195.

ابن عربی می گوید:

« وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدته في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها .. فلا يعتقد معتقد الها إلا جعل في نفسه ، فالله في الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها » (1).

خلاصه آنکه کلام آخر را عفیفی بیان کرده می گوید:

«لأنّ الله قد كشف له عن الشريعة الحقّه - وهي شريعته وحده الوجود في نظر ابن عربي - التي لا تعرف حلالاً ، ولا حراماً ، وإنما تعرف أنّ كلّ فعل وكلّ اعتقاد مرضي في نظر الحق » (2).

اگر به نصوص آیات و روایات مراجعه شود شکی در بطلان دعاوی مذکور باقی نمی ماند :

«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (3).

و در آیات متعددی صراط باطل معرفی می شود :

«وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَّاكِبُونَ» (4).

«احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ \* مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (5).

نصوص فراوانی در کتاب و سنت صراط اسلام را صراط حق و طریق نجات تبیین می نماید و غیر آن سایر طرق را باطل و طریق هلاک می شمارد.

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»

ص: 472

1- فصوص الحکم: [المتن]: 113.

2- همان: [التعليقه]: 300.

3- آل عمران: 85.

4- المؤمنون: 74.

5- الصافات: 33.

ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ « (1).

«وَمَنْ يُسَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» ؛ (2).

حاصل آنکه این ادعا که (کلّ ماش فهو على صراط مستقيم) انکار نصوص و حیانی است و غمض عین از مدرکات روشن عقلی است زیرا که نتیجه این گفتار عدم فرق بین حقّ و باطل می باشد. بلکه باطل، حقّ قلمداد می شود چنانکه بعضی از مشایخ صوفیه می گوید:

لا تنکر الباطل فی طوره

فانّه بعض ظهوراته

واعطه منه بمقداره

حتى توفی حقّ اثباته

فالحقّ قد یظهر فی صوره

ینکرها الجاهل فی ذاته (3)

### هدفم: شهود حق تعالی در مظاهر!

بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، تمام اشیاء ممکنه مظاهر و مجالی خداوند متعال می باشند بنابراین می توان خدای متعال را در مظاهر شهود نمود و به وصال حضرت حق نائل شد.

ابن عربی می گوید:

« ولما أحبّ الرجل المرأه طلب الوصله ای غایه الوصله التي تكون فی المحبه ، فلم یکن فی صوره النشأه العنصریه أعظم وصله من النکاح ولهذا تعمّ الشهوه أجزاءه کلّها .

فإذا شاهد الرجل الحقّ فی المرأه کان شهوداً فی منفعل . وإذا شاهدته فی

ص: 473

1- الانعام : 153.

2- النساء : 115.

3- شرح فصوص (ابن ترکه): 1، 361.

نفسه - من حیث ظهور المرأه عنه - شاهده فی فاعل و إذا شاهده فی نفسه من غیر استحضار صورہ ما تكون عنه کان شہودہ فی منفعل عن الحقِّ بلا واسطہ فشہودہ للحقِّ فی المرأه اتمّ وأكمل» (1).

بعضی از معاصران می گوید:

« چون رجل محبّ مرأه است، وصلت را به غایت و وصلت که در محبت است طلب کرده است و در نشئہ عنصری وصلتی اعظم از نکاح نیست (نکاح به معنی لغوی آن که جماع است) ... پس حق را در آن کسی (یعنی در مرأه) که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند چه اینکه در واقع و نفس الأمر التذاد به حق است نه به غیر حق ... پس شہود رجل، حق تعالی را در مرأه (یعنی در حین مواقعه) اتمّ و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می کنند» (2).

قیصری در داستان حضرت هارون و موسی علیهما السلام و گوساله پرستی بنی اسرائیل می نویسد:

« فانکار هارون عباده العجل من حیث کونه نبیاً حقّاً إلاّ أن تكون محمولاً علی أنّ موسی علیه السلام، علم بالکشف انه ذهل عن شہود الحق الظاهر فی صورہ العجل، فأراد أن ینتہه علی ذلك» (3).

### هیجدهم: تغییر معنای توحید افعالی

از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که خداوند متعال در خلق، رزق، امر (تشریحی و تکوینی) حکم، ربوبیت، مالکیت و سلطنت، نفع و ضرر، عبادت، هیچ شریکی ندارد.

« هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ » (4)

ص: 474

1- فصوص الحکم: 217.

2- ممدّ الهمم: 607 - 608.

3- شرح فصوص (قیصری): 1096.

4- الفاطر: 3.

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ» (1).

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (2).

«مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (3).

«قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ بَعْغِي رِبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (4).

«قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكِ» (5).

«قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا» (6).

«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (7).

اما توحيد افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود معنایی دیگر پیدا می کند که متفاوت با آنچه در کتاب و سنت وارد شده می باشد. که آن را این گونه توضیح داده اند: ابن عربی می نویسد:

«منزل التوحيد العقلي أعني توحيد الأفعال أي لا فاعل إلا الله» (8).

«ففي التوحيد الفعالي يرى السالك كل فعل ظهور فعله وتنزيهه بأن لا يرى فعل لغير ابدأ» (9). «ليس الفاعل فيها (أي: الأفعال) حقيقه إلا هو، وهذا هو المراد

ص: 475

1- سبأ: 24.

2- الاعراف: 54.

3- الكهف: 26.

4- الانعام: 164.

5- سبأ: 22. «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ». الإسراء: 111.

6- الانعام: 71. «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ». الاعراف: 188.

7- التوبه: 31.

8- فتوحات: 3، 308.

9- مصباح الهدايه: 80.

بالتوحيد الفعلي أي أن لا يرى فعلاً إلا من فاعل واحد مطلق واجب ويقول بلسان الحال والمقال لا فاعل إلا هو!» (1)

بعضی از معاصرین می گوید:

« به بیان متألهین ، فعل روح القدس بلکه فعل هر فاعلی ، عین فعل الهی است » (2).

ابن عربی می گوید:

«وقد أخبر الحق تعالى أنه هويه كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق والصوره للعبد، والهويه مدرجه فيه أي في اسمه لا غير، لانه تعالى عين ما ظهر» (3).

بنابر این تعریف، نتیجه همان می شود که قیصری می گوید:

« فانّ توحيد الأفعال يقتضى اسناد الخیر والشر إلى الله » (4).

حاصل آنکه هرگاه یک حقیقت در عالم موجود باشد پس تمام افعال حتی - العیاذ بالله - قبايح ، مستند به حق تعالی خواهد بود چون فاعلی غیر او موجود نمی باشد .

این تعریف از توحید افعالی مستلزم اسناد قبايح - ظلمها - به حق تعالی می باشد که این اسناد، خلف علم و قدرت و حکمت اوست زیرا که ظلم ناشی از جهل یا عجز است که این گونه اوصاف در حق خداوند متعال منتفی است .

عن الإمام الصادق عليه السلام :

أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لا مک عليه (5).

ص: 476

1- جامع الاسرار : 147.

2- توحید علمی و عینی : 137.

3- فصوص الحکم: 151، 152.

4- شرح فصوص (قیصری) : 407

5- بحار : 4، 264.

عن الإمام العسكري عليه السلام :

من أحال المعاصي على الله فقد فجر. (1)

سید حیدر آملی در جواب اشکال مذکور بیانی دارد که برای تکمیل بحث آن را ذکر می نمائیم می گوید:

« فكلّام هؤلاء القوم (أى أرباب التوحيد الفعلى ) قریب إلى كلامهم (أى الاشاعره ) فى هذا الباب ..... بین الكلامین ، بل بین الطائفتین بون بعید ... فمذهبهن فى ذلك أى مذهب الموحّدين فى هذا المعنى هو أنّهم وان قالوا «لا فاعل إلا هو» لكن نسبوا كلّ فعل إلى محلّه الخاصّ أى محلّه الصادر منه ذلك الفعل ، وقالوا : هذا فعل ابليس ، وهذا فعل آدم .. وكذلك بالنسبه إلى جميع المظاهر، لأنّ المظاهر كلّها ، وان كانت مظهرًا الحقيقه واحده وفاعل واحد لكن هذه الحقيقه أو هذا الفاعل فى كلّ مظهر خاصّيه وكمال، أو فعل و انفعال ، ليس فى غيره ، فينبغى أن ينسب الفعل إلى المظهر لا إلى الظاهر فيه وإلا لبطل الثواب والعقاب والجنّه والنار ، وصار ارسال الرسل وانزال الكتب وما شاكل ذلك عبثاً ومحالاً ، وصدور ذلك من الحكيم محال ...» (2)

و لكن بیان مذکور، محذور را دفع نمی نماید زیرا بنابر نظریه وحدت شخصى وجود، مظاهر حقیقتاً موجود نیستند ولذا اسناد فعل به مظاهر، صد خارجى ندارد، چون در خارج حقیقت واحدی موجود است که فاعل همه افعال است و در نگاه صوفیه ، مظاهر، واقعیت و حقیقتی ندارند تا فاعلیت داشته باشند، چنانکه سید حیدر آملی درباره مظاهر این گونه قضاوت می کند :

: «أنّ فى الوجود ليس غيره وأسمائه وصفاته وأفعاله ، كقولهم « ليس فى

ص: 477

1- همان : 5، 40.

2- جامع الأسرار : 147 - 148.



الوجود سوى الله واسمائه وصفاته وأفعاله ، فالكل هو وبه ومنه وإليه « . وعلى هذا التقدير ، لا يكون هناك اسم ولا صفة ولا فعل ولا وجود ولا حول ولا قوه تجوز نسبتة إلى غيره تعالى ، لأنّ غيره عدم صرف ولا شيء محض ، ولا ينسب إلى العدم الصرف واللاشيء المحض شيء أصلاً. (1)

در صورتی که غیر حق تعالی - مظاهر - عدم صرف باشند، این کلام: «فینبغی أن ينسب الفعل إلى المظاهر» صحیح نمی باشد، زیرا به گفته شما «لا ينسب إلى العدم الصرف واللاشيء المحض شيء أصلاً» .

### نوزدهم: انکار حسن و قبح عقلی

در ثمره قبل ذکر شد که توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود به معنای این است که فاعل همه افعال حق تعالی است و تمام اعمال اعم از حسن و قبیح مستند به اوست .

با این توصیف ثمره دیگری به بار می نشیند و آن اینکه حسن و قبح عقلی انکار می گردد و تحسین و تقبیح شرعی اثبات می شود. و آنچه که شارع بپسندد، حسن شمرده می شود و لو در نزد عقل ناپسند و قبیح محاسبه شود.

زیرا هنگامی که فاعل همه افعال در عالم حق تعالی باشد در حالیکه او خیر محض است نتیجه این می شود که همه افعال جاری در جهان خیر است و آنچه در عالم رخ میدهد حسن است و عقل را نسزد آن را تقبیح کند. بنابراین « الحسن ما حسنه الشارع والتقيح ما قبحه الشارع » ولذا ابن عربی می گوید:

« من هو مختار فلا يجب عليه رعايه الأصلح، وقد ثبت ذلك وصح التقيح والتحسين ( ثابتان فقط ) بالشرع، والغرض ومن قال : إنّ الحسن والتقيح لذات الحسن والتقيح فهو صاحب جهل عرض » . (2)

ص: 478

1- همان: 551.

2- فتوحات: 1، 183.

بنابر این گفتار، باید تمام ظلمها و قبائحی که در عالم مشاهده می کنیم و عقل هر عاقلی آن را تقبیح می کند، نادیده بگیریم و همه را حسن بپنداریم و عقل را تعطیل نماییم، زیرا همه آنها - العیاذ بالله - از شارع صادر شده است چون آنچه او انجام می دهد نیکو است. ابن عربی می نویسد:

«لا- باطل فی الوجود إذ كان کلّ ما دخل فی الوجود من عین وحکم لله تعالی لا لغيره فلا عبث ولا باطل فی عین ولا حکم إذ لا فعل إلا لله ولا فاعل إلا الله ولا حکم إلا الله ولا حاکم إلا الله» (1).

اگر کسی مانند اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کند و بگوید «الحسن ما حسنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع» نتایجی در پی خواهد داشت:

۱- لزوم شناخت حق تعالی به امر شارع می شود و از حکم عقل به لزوم شکر منعم و دفع ضرر محتمل خارج می گردد که در نتیجه اشکال دور لازم می آید.

۲- توصیف حق تعالی به عدل و حکمت منتفی می شود آنگاه فعل عبث و قبیح از خداوند متعال مستحیل نخواهد بود و اسناد قبائح به پروردگار جایز می گردد.

۳- لزوم بعث انبیاء و نصب ائمه علیهم السلام منتفی می گردد و اگر چنانچه حق تعالی نبی و امام برای هدایت مردم معین نکند و آنان در گمراهی و ضلالت بمانند جایز خواهد بود.

۴- اگر حق تعالی به مدعی کاذب نبوت قدرت بر إعجاز عطاء نماید و سپس مردم توسط او گمراه شوند هیچ محذوری نخواهد داشت.

۵- احکام شرعی اعتباریات محض خواهند بود و ریشه در تکوین نخواهند داشت و اعتباری شمرده می شوند و تابع مصالح و مفسد نمی باشد پس قابل تغییر و دگرگونی می باشند و ثابت و مستمر نخواهند بود همچنین قضایای مهم اخلاقی مانند حسن عدل و امانتداری، احسان، جعلی و اعتباری می شوند و قابل تغییر می گردند و اگر شارع

ص: 479

بگویند ربا، زنا و سایر فواحش جایز است و عدالت و احسان و صلاه و صوم حرام است بدون محذور خواهد بود. و روشن است که این لوازم با بداهت عقل سازگار نیست.

### بیستم: جبر در افعال انسان

یکی از مسائلی که برای هر عاقلی روشن است، حق انتخاب و آزادی او در افعال است یعنی هر کسی به وضوح در نفس خود می یابد که در اعمالش، سلطنت بر فعل و ترک دارد، چنانکه عقلاء از هر مله و نحله ای افعال هر شخصی را به خودش مستند می سازند و هر کسی را در مقابل عملش مسئول می دانند و او را در برابر اعمال قبیح یا نیکویش، مذمت یا تحسین می کنند، کما اینکه آیات و روایات نیز بر همین امر گواه است. (1)

اما بنابر نظریه وحدت وجود این امر واضح و بین انکار می گردد و انسان در اعمالش مجبور قلمداد می شود که این امر را به دو گونه بیان کرده اند:

1- هرگاه که در دار وجود یک حقیقت موجود باشد و تمام ممکنات از جمله انسان مظاهر و تجلیات او باشند پس بشر چاره ای ندارد جز آنکه در همان راهی که حقیقت وجود برای او تعیین نموده حرکت کند و هرگز در انجام با ترک افعال مختار نخواهد بود و آنچه که حقیقت وجود در ذات آنها قرارداده بروز پیدا می کند.

ابن عربی می گوید:

« فلا- يعود علی الممکنات من الحقّ إلا ما تعطیه ذواتهم فی أحوالها فان لهم فی کلّ حال صوره فیختلف صورهم لاختلاف أحوالهم فیختلف التجلی لاختلاف الحال فیقع الأثر فی العبد بحسب ما یکون ، فما اعطاه الخیر سواه ولا أعطاه ضدّ الخیر غیره». (2)

ص: 480

---

1- عن الإمام الرضا عليه السلام : من قال بالجبر فلا تعطوه من الزكاه شيئاً ولا تقبلوا له شهادة ابداً . التوحيد : 362 « عنه عليه السلام : من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك ونحن منه براء في الدنيا والآخرة». همان : 364.

2- فصوص الحکم [المتن] : 96. ملاصدرا نیز همین نظریه را پذیرفته . اسفار : 6، 185 - 186، مفاتیح الغیب : . 207 - 206 .

« فما في الوجود طاعه ولا عصيان ولا ربح ولا خسران ... إلا وهو مراد للحقّ تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له، وهو أوجده » (1).

عفيفي می گوید:

« وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربي أنّ كل شيء يقرر مصيره بنفسه من حيث أنّ له حظاً من الموجود لا يتعداه، وهو لا يتعداه، لأنّ عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره، ولأنّ الله يعلم من الأزل أنّ هذا هو الأمر على ما هو عليه بل أنّ الله نفسه لا يقدر أن يغيّر من ذلك شيئاً، لأنّ ارادته لا تتعلق بمستحيل، فالمؤمن والكافر، والمطيع والعاصي كل اولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم أي على

نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحقّ وفي ذاته » (2)-(3).

2- هرگاه در خارج یک حقیقت - حقّ تعالی - موجود باشد و غیر او وهم و خیال باشد پس همه افعال جاری در عالم - العیاذ باللّه - فعل اوست که در انسانها ظهور و نمود پیدا کرده و سلطنت بر فعل و ترک نمود، بی معناست چون ظهور حقیقت موجود نیست تا از خود سلطنتی داشته باشد.

قیصری می گوید:

« اسناد الفعل إلى العبد بأنّه فاعله فأنّه نتیجه غیر صادقه ، لأنّ العبد قابل والقابل لا یکفی فی حصول النتيجة ، بل لابدّ من فاعل ، والفاعل هو الله ،

ص: 481

1- فتوحات: 1، 37.

2- فصوص الحکم [التعلیقہ]: 40.

3- ابن عربی می گوید: « فمتی تصرف العارف بالهمه فی العالم فعن أمر الهی وجبر لا باختیار » عفيفي در ذیل این عبارت می نویسد: هذه ناحیه جدیده من نواحی نظریه ابن عربی فی الجبر کلّ شیء فی عالم هذا الرجل يخضع القانون الجبریه الأزلیه حتّى الاعتقادات والطاعات والمعاصی، والتصرف بالفعل فی العالم وعدم التصرف فيه « . همان: 158.

لأنَّ العبد مجرداً عن الوجود هو العدم ولا يتأتى منه فعل ، ومع الوجود يقدر على ذلك والقدرة من لوازم الوجود، والوجود هو الحق فرجع الفعل إليه « (1).

بعضی از معاصرین می گوید :

قرار دادن توحید افعالی در عرض اقوال اشاعره مجبره و معتزله مفوضه و حکمای امامیه که معتقد به امر بین الامرین اند، بی تناسب است زیرا همهٔ ممکنات اعم از انسان و غیر آن بنا بر سه مبنای اول حقیقت موجود خارجی اند، اگر چه وجودی ضعیف و فقیر داشته باشند، یا فقر و ربط محض باشد که هیچ ذاتی و حقیقتی برای آن جز ربط به واجب و غنی محض نباشند اما بنا بر مشرب چهارم که همان توحید افعالی مورد بحث در عرفان نظری و مورد شهود در عرفان عملی است، ممکن را وجودی جز وجود مجازی نیست، یعنی اسناد وجود به ممکن اسناد حقیقی نیست، بلکه مانند اسناد جریان به ناودان است که گفته می شود «ناودان جاری شد»، زیرا بر اساس مشرب عرفانی، موجود امکانی صورت مرآتی است که در خارج هیچ وجودی برای آن نیست، ولی این موجود امکانی با این شرایط به راستی از صاحب صورت حکایت می کند.

پس در این صورت معنای نفی جبر و تقویض از این صورت مرآتی از باب سالبه به انتفای موضوع است و اثبات امری متوسط بین افراط و تقریب برای این صورت مرآتی از باب مجاز در اسناد است، زیرا قول به نفی جبر و تقویض نسبت به صورت مرآتی که وجودی برای آن در خارج نیست، قضیهٔ سالبه ای است که سالبه بودن آن به انتفای موضوعش است و قول به مختار بودن این صورت مرآتی در افعالش با اعتقاد به عدم وجود خارجی برای آن قضیه ای است که اسناد محمول آن به موضوعش مجاز عقلی است. (2)

ص: 482

1- شرح فصوص (قیصری): 756، 757. مآلصدرای نیز همین نظریه را پذیرفته. اسفار: 6، 373 - 374.

2- علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه: 84 استاد جوادی آملی.

هرگاه احکام عقلی عملی (حسن و قبح عقلی) انکار شود و حسن عدالت و امانتداری و احسان و صداقت و قبح ظلم و مصادیق آن جعلی و شرعی شمرده شود و انسان در افعال خود مجبور باشد و توانائی تغییر وضعیت موجود را نداشته باشد دیگر اساس علم اخلاق فرو می ریزد و باید از تمام آیات و روایاتی که بشر را ترغیب به تزکیه نفس و دوری از رذائل اخلاقی می نماید دست برداشت، برای انسان گریزی نیست جز اینکه در همان راهی که پروسه وجود برای او معین نموده حرکت کند و هرگز توانائی تحوّل و تغییر را نخواهد داشت و محاسن اخلاقی نیز جعلی و اعتباری و قابل تغییر خواهند بود. عفیفی در این باره می گوید:

«کان من الضروری أن یوَدی مذهب ابن عربی الصریح فی وحده الوجود إلی نتائج لها خطورتها فی میدان الدین والأخلاق، فنظریته فی أنّ العلم تابع للمعلوم، وأنّ علم الله بنا تابع لما تعطیه اعیاننا الثابته بما هی علیه من الاستعداد والأحوال وانّ اراده الله لا تتعلق إلا بما علم، کلّ ذلك أدى إلی القول بأننا مسئولون - من الناحیه الصوریه علی الأقل - عما یصدر عنا من الأفعال، لأنّه لا یصدر عنا إلا ما تقتضیه اعیاننا و ما معنی الحرّیه الانسانیه فی عالم کل ما فیہ خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله؟» (1)

قیصری در شرح عقیده ابن عربی می گوید:

«انّ کل سعید عند ربّه، لأنّ السعید إنما یطلق علی من کان عند ربّه مرضیاً، وکل من الموجودات مرضی عند ربّه، لأنّ کل ما یتّصف به ذلك الموجود من الأخلاق والأفعال فهو من الربّ المتصرف فیہ بالحقیقہ، وهو راض عن فعله ومقتضاه، إذ لو لم یرض، لما صدر منه ذلك.» (2)

ص: 483

1- فصوص الحکم: 39.

2- شرح فصوص (قیصری): 642.

نتیجه جبر در افعال انسان این است که دستورات اخلاقی در آیات تماماً صوری و ظاهری می‌گردد زیرا انسان قادر بر تغییر آنچه حقیقت وجود برای او تقدیر کرده نیست .

ثمره دیگر آنکه جایگاه تزکیه نفس و تخلّق به اخلاق حمیده صرفاً برای این است که مقدماتی فراهم آید تا اینکه طالب به مقام شهود نظریه وحدت وجود نائل شود .

بعضی از معاصرین می‌نویسد: «تزکیه نفس و تخلّی و تجلّی با جمیع زحمات و رنجهای متصوّره در این مقام، اگر به قصد تقرب حق تعالی یعنی به قصد رفع حجاب و نزدیکی با وی در درجات و مراتب متفاوت از «وصول و اتحاد و وحدت و فناء و بقاء» نبوده باشد به چه کار آید؟ و چه نتیجه ای را به دنبال خود می‌کشد؟ غیر از اتیان اعمالی مشابه حرکت حمار طاحونه (خر آسیا) که پیوسته به دور خود می‌چرخد، چه بهره و منفعتی را به بار می‌آورد؟». (1)

اما اگر به روایات مراجعه شود مشاهده می‌گردد که علّت تزکیه نفس و جهاد با آن، کسب رضای پروردگار و رسیدن به مقام بندگی و عبودیت است که خود بالاترین مراتب کمال و سعادت بشر است و ربطی به شهود نظریه وحدت وجود ندارد.

۱- عن امیرالمؤمنین علیه السلام : جاهد شهوتک وغالب غضبک وخالف سوء عادتک، ترک نفسک و یکمل عقلک وتستکمل ثواب ربّک (2).

۲- وعنه علیه السلام جهاد الهوی ثمن الجنّه (3) 3- عنه علیه السلام ألا- وانّ الجهاد ثمن الجنّه ، فمن جاهد نفسه ملکها، وهی اکرم ثواب الله لمن عرفها (4).

4- عنه علیه السلام : انّ مجاهده النفس تزمّها عن المعاصی وتعصمها عن الرّدى (5).

ص: 484

1- الله شناسی: 3، 330.

2- غرر الحکم: 4919.

3- همان: 4917.

4- همان: 4900.

5- همان: 4908.

و درباره علت کسب اخلاق حمیده فرموده اند:

- 5- عن النبی صلی الله علیه وآله : ما من شیء أثقل فی المیزان من حُسن الخلق. (1)
- 6- عنه صلی الله علیه وآله : انّ احبّکم الی وأقربکم منّی یوم القیامه مجلساً أحسنکم خلقاً و واشدّکم تواضعاً. (2)
- 7- عن امیرالمؤمنین علیه السّلام : حَسَنَ خَلْقِكَ یخَفِّفُ اللهُ حَسَابَكَ. (3)
- 8- عنه علیه السّلام : رَوِّضُوا انْفُسَكُمْ عَلَی الْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ فَان الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ یَبْلُغُ بِحَسَنِ خَلْقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ. (4)

### بیست و دوّم: عدمی شمردن شرور

قائلین نظریه وحدت وجود معتقدند وجود منحصر در حق تعالی است و وجود خیر محض است بنابراین آنچه در عالم بافت می شود می بایست خیر محض باشد ولی این نظریه به شروری که در عالم مشاهده می شود نقض می شود مانند بلاای طبیعی و بیماریها.

در جواب این اشکال به ناچار شرور را امور علمی معرفی کرده اند . ملاحظه فرمایید:

« قالت الحكماء انّ الشرّ لا ذات له بل هو أمر عدمی » . (5)

تحقیق این است که شرور بر دو قسم است :

- 1- بعضی از شرور امور عدمی می باشند مانند کری و کوری یا ناقص الخلقه بودن .
- 2- بعضی از شرور امور وجودیه اند مانند میکروب با ویروسی که باعث بیماری

ص: 485

---

1- وسائل الشیعه : 12، 152.

2- همان : 15، 378.

3- البحار: 68، 383.

4- همان: 10، 99.

5- اسفار : 7، 58.



می گردد که دانشمندان با میکروسکوپ آن را مشاهده می کنند و برای نابودی آن داروی مناسب تهیه می نمایند .

بله می توان شرور وجودی را به امور عدمی بازگرداند بگوئیم بیماری، عدم صحت است ولی این در حقیقت بازی با الفاظ است زیرا در این صورت می توان هر امر وجودی را به امر عدمی بازگرداند مثلاً بگوئیم زید، عدم عمرو است ، که این گونه توجیهاات واقع را که امر وجودی است تغییر نمی دهد.

حاصل آنکه قائل به نظریه وحدت وجود چاره ای ندارد جز آنکه شروری را که به وضوح وجودی بودن آن را می یابیم ، با توجیهاات غیر وجهی به امور عدمی باز گرداند .

حال اگر بر فرض بپذیریم که شرور امور علمی هستند باز هم اشکال تنافی شرور با خیریت وجود حل نمی شود چنانکه استاد مطهری می نویسد:

مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حل مشکل عدل الهی کافی نیست نتیجه ای که بالفعل از بحث گرفته می شود، فقط این است که هستی دو نوع نیست... سخن در دو گونگی اشیا نیست ، سخن در این است که خواه اشیا دو گونه باشد یا یک گونه ، چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است ؟ چرا یکی کور، دیگری کر، و سومی ناقص الخلقه است ؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصان ها برای حل اشکال کافی نیست زیرا سؤال باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است ؟ آیا این نوعی منع فیض نیست ؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست ؟ (1)

اگر به قرآن و عترت علیهم السلام مراجعه نمائیم علت وجود شرور در عالم را خواهیم یافت و اصلاً نیازی نیست که شرور وجودی را به امور عدمی بازگردانیم تا مشاهدات و محسوسات انکار گردد.

نخست آنکه نباید در تشخیص خیر و شر دچار اشتباه شویم. کما اینکه در

ص: 486

« وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ » (1).

« فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا » (2).

حال ملاک و ضابط تشخیص خیر و شر چیست ؟

روایتی از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام وارد شده که جواب این پرسش را بیان فرموده :

« ما شرّ بشرٍ بعده الجنّة وما خیر بخیر بعده النار » (3).

پس آنچه باعث رسیدن به کمال و سعادت و نجات از هلاک اخروی می شود خیر است و آنچه موجب رسیدن به شقاوت و عقاب اخروی می شود شرّ است با این ضابط تمام شرور در عالم قابل درک و مطابق با موازین عقلی و عقلانی می گردد.

از نظر شرع مقدّس اعمالی مانند جهاد، حجّ، خمس و زکات و صوم خیر است اگر چه ملائم با طبع نیست و انجامش رنج و مشقت دارد.

ولی اعمالی مانند انجام فواحش، شرب خمر، اکل مال غیر، شتر است اگر چه لذّت بخش و ظاهری خوش و ملائم با طبع داشته باشد.

و اما افعالی که خارج از حیطه قدرت انسان است و در عالم پدیدار می شود و رنج و مشقت برای انسان ها به همراه دارد مانند بلایای طبیعی و بیماریها - از منظر کتاب و سنت بر سه قسم است:

۱- بعضی از بلاها به خاطر امتحان الهی است می فرماید:

« كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ » (4).

ص: 487

1- البقره : 216.

2- النساء: 19.

3- الکافی: 8، 24.

4- الانبیاء : 35.

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (1).

2 - بعضی از بلاها نتیجه اعمال قبیح و ناپسند انسان هاست .

«فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَّا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (2).

«مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (3).

«فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (4).

عن الإمام الرضا عليه السلام :

المرض للمؤمن تطهير ورحمه، وللکافر تعذيب ولعنه وان المرض لا يزال بالمؤمن حتى لا يكون عليه ذنب (5).

إن المؤمن إذا حمى واحده تناثرت الذنوب منه كورق الشجر فإن أن على فراشه فأنينه تسييح وصياحه تهليل و تقلبه على فراشه كمن يضرب سيفه في سبيل الله (6).

3. ممکن است بعضی از بلاها دامنگیر بعضی از افراد شود در حالی که گناهی مرتکب نشده اند مانند وقوع حوادث طبیعی که در آن اطفالی از بین می روند و خداوند آن دشواری و مشقت را برای آنان در آخرت به نحو احسن جبران می نماید .

عن الإمام الصادق عليه السلام:

ثم للذين ينزل بهم هذه البلايا من الثواب بعد الموت ان شكروا وأنابوا

ص: 488

---

1- البقره : 155.

2- النحل: 34.

3- النساء: 79.

4- البقره : 59.

5- وسائل الشيعة : 2، 401.

6- ثواب الأعمال : 192.

ما يستصغرون معه ما ينالهم منها حتى انهم لو خيروا بعد الموت

الاختاروا ان يردوا إلى البلبايا ليزدادوا من الثواب. (1)

عن الإمام الصادق عليه السلام :

ان فقراء المسلمين يتقلبون في رياض الجنة قبل اغنيائهم بأربعين خريفاً. (2)

عنه عليه السلام :

ان الله جل ثناؤه ليعتذر إلى عبده المؤمن المحجوج في الدنيا كما يعتذر الأخ إلى أخيه. (3)

پس در حقیقت، واقع این گونه مشقت ها و رنج ها ، خیر است زیرا سر انجام آنها ثواب و جبران الهی است چنانکه از حضرت امیر علیه السلام نقل کردیم «ما شرّ بشر بعده الجنة».

نتیجه آنکه خدای متعال اموری را در عالم خلق فرموده که مردم آنها را شرّ تلقی می کنند ولی واقع آنها خیر است مانند بیماریهای که کفاره گناه مؤمن است و اموری را خلق فرموده که مردم آنها را خیر تلقی می کنند ولی واقع آنها شرّ است مانند بسیاری از محرّماتی که برای آنان لذت بخش و ملائم با هوای نفس است که ارتکاب آنها غضب و عذاب الهی را در پی دارد و این شرور را به اقتضای حکمتش آفریده است تا وسیله آزمایش بندگان و سبب ثواب با عقاب آنان باشد.

4- برخی از رنج ها و مصیبت ها موجب تکامل انسان و رسیدن او به درجات عالی معنوی می شود. زیرا اولاً : آدمی در سختی ها به خدای خویش بیشتر توکل می کند و توحید در توکل را در عمل تجربه می کند در نتیجه ایمانش کامل تر می گردد.

ثانیاً : طبیعت بشر به گونه ای است که با دشواری و مشقت مقاوم تر و با رفاه

ص: 489

1- البحار: 3، 71.

2- الکافی: 2، 260.

3- همان: 264.

و آسایش شکننده تر می گردد و لذا در بسیاری از اوقات بلاها برای انسان مفید و ثمربخش است .

عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) :

إِنَّ اللَّهَ لِيَغْذِي عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تَغْذِي الْوَالِدَةُ وَلَدَهَا بِاللَّبَنِ وَإِنَّ الْبَلَاءَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَسْرَعُ مِنَ السَّيْلِ إِلَى الْوَهَادِ وَمَنْ رَكُضَ الْبِرَازِينَ وَ  
إِنَّهُ إِذَا نَزَلَ بَلَاءٌ مِنَ السَّمَاءِ بَدَأَ بِالْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ بِالْأَوْصِيَاءِ ثُمَّ بِالْأَمْثَلِ فَالْأَمْثَلِ (1).

عن الإمام الصادق (عليه السلام) :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُ بِمَنْزِلِهِ كَقَهِّ الْمِيزَانِ كُلَّمَا زِيدَ فِي إِيْمَانِهِ زِيدَ فِي بَلَاءِهِ (2).

### **بیست و سوم: تحریف و تصرف در مفاهیم دینی و عرفی**

الفاظ و مفاهیمی که در آیات و روایات استعمال شده است بر دو قسم است:

1- بعضی از آنها را صاحب شریعت تبیین نموده و مرادش را تفسیر فرموده که در این موارد تفسیر دیگری غیر از آنچه شارع بیان فرموده جز دور شدن از غرض و هدف او نتیجه دیگری در پی نخواهد داشت .

مثلاً کلمه دین که در آیه شریفه می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (3)

در تفسیر اسلام از امام صادق (عليه السلام) روایت شده :

«لَمَّا سُئِلَ عَنْ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ: فَقَالَ (عليه السلام): شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْإِيْمَانُ بِرَسُولِهِ (صلی الله علیه وآله وسلم)، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَحَقُّ مِنَ الْأَمْوَالِ الزَّكَاةَ، وَالْوَلَايَةَ لِلَّهِ بِهَا وَالْوَلَايَةَ لِأَمْرِ اللَّهِ بِهَا وَالْوَلَايَةَ لِأَمْرِ اللَّهِ بِهَا وَالْوَلَايَةَ لِأَمْرِ اللَّهِ بِهَا وَالْوَلَايَةَ لِأَمْرِ اللَّهِ بِهَا» (4).

ص: 490

1- بحار: 78، 195.

2- اصول کافی، ج 2، ص 253 .

3- آل عمران : 19.

4- بحار: 65، 387.

از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که اسلام عبارتست از مجموعه معارف اصول و فروع الهی که ایمان و عمل به آنها موجب سعادت و نجات ابدی خواهد شد .

اما عینفی در توضیح اینکه نظریه وحدت وجود موجب می شود که تصرف و تحریف در مفهوم دین صورت گیرد، می گوید:

« يبحث هذا الفص (أى الفصّ يعقوبيه) فى المعانى المختلفه لكلمه (دين) وما يتّصل بها من معانى (الاسلام) و (الانقياد) و (الجزاء) و (العاده) وقد ربط ابن عربى بين هذه المعانى ومعنى الدين الذى يرتضيه .. بحيث وصل فى النهايه إلى الغايه التى ينشدها وهى أنّ (الدين) هو دين وحده الوجود لا الدين الشرعى الذى جاءت به الرسل » (1).

اگر هر صاحب رأى و نظریه ای ، ایده و تفکر خود را تحمیل بر ألفاظ شرعى نماید و مفاهیم مبیّنه و تفسیر شده در شریعت را تغییر دهد و در آنها تصرف کند آیا از مراد و غرض صاحب شریعت اثری باقی خواهد ماند ؟ قطعاً مصداق همان روایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) خواهد شد که فرمود:

سیأتى على امتى زمان لا يبقى من القرآن إلا رسمه ولا من الإسلام إلا اسمه يُسمون به وهم أبعد الناس منه . (2).

عینفی می گوید :

« انه (أى ابن عربى) يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفيّه والكلاميه على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى وارده فى القرآن والحديث فيحملها من المعانى ما يخرجها عن أصلها ؛ يستعمل على

ص: 491

---

1- فصوص الحکم [التعليقه] 94.

2- بحار، 2، 109.

سبیل الترادف کلمه « القلم » الواردة في القرآن و « حقيقه الحقائق » الواردة في فلسفه أريجن و « الحقيقه المحمديه » الواردة في كلام الصوفيه « (1).

« هكذا اقتضى مذهب وحده الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينيه ويستبدل بها مفاهيم اخر فلسفيّه تتفق روح مذهب » (2).

ولكن حرصه (أى ابن عربي) على أن يتخذ من آيات القرآن أصولاً لآرائه ليصور هذه الآراء تصويراً دينياً في ظاهرها، يجرّه في اغلب الأحيان إلى استعمال كلمات ( الخلق ) ونحوها، فيبقى على الألفاظ في صورتها ويقرأ في معانيها ما شاء له مذهب في وحده الوجود أن يقرأه « (3).

2 - الفاظ و مفاهيمي كه شارع مقدس آنها را به عرف عقلاء القاء فرموده و به معاني مرتکز در اذهان آنها اعتماد نموده و به طريقه عقلاء مراداش را بيان فرموده و روش جديدي را برای رساندن اغراضش ابداع فرموده چنانکه در علم اصول اين قضيه به اثبات رسیده (4) مثلاً کلمه حدوث ابن منظور می گوید:

« الحدوث : كون شيء لم يكن » (5).

ابن فارس می گوید:

« حدث : هو كون الشيء لم يكن يقال : حدث أمر بعد أن لم يكن » (6).

ص: 492

---

1- فصوص الحکم [التعليقه] 18.

2- همان: 42.

3- همان: 135.

4- فرائد الأصول: 1، 55. بحث حجيت ظواهر.

5- لسان العرب: 2، 131.

6- معجم مقاييس اللغه: 2، 36.

ولکن بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود، حدوث به معنای عقلی و عقلانی تحقق مسبوق به عدم - جایگاهی ندارد چون وجود منحصر در حق تعالی است و معقول نیست که عدم در آن راه داشته باشد چون خلف وجوب وجود او خواهد شد و لذا باید در مفهوم عرفی و عقلانی حدوث تصرف کرد و معنای آن را تغییر داد تا موافق با قول و حدت وجود گردد عینی این تصرف را این گونه توضیح می دهد:

« فأعیان الموجودات فی مذهبہ قدیمہ من حیث ثبوتها، وینسب إليها الحدوث من حیث وجودها. ویمثل لذلك بمجیء ضیف فی وقت معین، فاننا نقول « حدث عندنا الیوم ضیف » ولا یلزم من حدوثه أنه لم یکن له وجود من قبل » (1).

و مثال دیگر: عقل بدیهی و علوم تجربی و نیز عقلاء معلول را امر حقیقی و واقعی می شمارند کما اینکه به وضوح واقعی بودن آن دورا در خارج می یابیم مثلاً همانگونه که خورشید امری واقعی است نور و حرارتش نیز حقیقی و واقعی است چنانکه آثار فراوان آن در زندگی بشر و حیات زمین محسوس است و دانشمندان اجزاء و ذرات آن را بررسی کرده اند و به ترکیبات آن دست یافته اند.

کما اینکه فلاسفه مشاء نیز معلول را امر حقیقی و واقعی قلمداد کرده اند. ابن سینا می گوید:

«انّ العله هی کل ذات یلزم منه أن یكون وجود ذات اخری انما هو

بالفعل من وجود هذا بالفعل » (2).

ولی نظریه وحدت شخصی وجود می گوید که موجود حقیقی حق تعالی است و ما سوای او مجازی هستند و معالیل - جمیع ممکنات - بهره ای از وجود حقیقی ندارند و باید

ص: 493

1- فصوص الحکم [التعلیقہ]: 314.

2- رسائل ابن سینا. مقاله حدود: 117.



از ارتکاز عقلانی و علوم تجربی و عقل بدیهی که ممکنات را امر حقیقی می یابند دست برداریم و آنها را شأن و طور علت و بدون بهره از وجود حقیقی معنا کنیم ملاً صدرا می گوید :

« إنَّ لَجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا أَوْ سِنَخًا فَرْدًا هُوَ الْحَقِيقَةُ وَالْبَاقِي شَوْوَنَةٌ وَهُوَ الذَّاتُ وَغَيْرُهُ اسْمَاءٌ وَنَعْوَةٌ وَهُوَ الْأَصْلُ وَمَا سِوَاهُ أَطْوَارُهُ وَشَوْوَنَةٌ وَمَا وَرَاءَهُ جِهَاتُهُ وَحَيْثِيَاتُهُ ». (1)

با این دیدگاه فرق بین خالق و مخلوق رازق و مرزوق، راحم و مرحوم، داعی و مجیب، هم اعتباری می شود - بحثش در ثمره دوم گذشت - و باید در این کلمات نیز تصرّف نمود .

### بیست و چهارم: تمسک به تشابهات و توجیه محکّمات

متشابه (2) یعنی لفظی که مراد و معنای آن روشن نیست زیرا احتمال دو یا چند معنا در آن داده می شود .

محکم آن لفظی است که مراد و معنای آن برای مخاطبین روشن است و اجمالی ندارد که نزد اصولیین مبین نام دارد.

قائلین نظریه وحدت وجود برای اثبات دیدگاهشان به آیات و روایاتی استدلال می کنند که چندین معنا در آنها محتمل است. مثلاً به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (3) تمسک می کنند که اگر به روایات معصومین (علیهم السّلام) مراجعه نماییم، معنایی که در روایات بیان شده ارتباطی به نظریه وحدت وجود ندارد.

و اگر از روایات قطع نظر کنیم آیه شریفه به تنهایی اجمال دارد زیرا معانی مختلفی در آن محتمل است که بعضی از آنها را تفسیر مجمع البیان ذکر کرده است - بحث در آیه شریفه در ادله نقلیه وحدت وجود گذشت - .

ص: 494

1- اسفار: 2، 300.

2- «انَّ الْمُتَشَابِهَ هُوَ التَّفَاعُلُ مِنَ الشَّبهِ فَيَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ كَوْنُ الْكَلَامِ ذَا اِحْتِمَالَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ بَحِثِ كَانِ كُلِّ مِنْهُمَا شَبِيهًا بِالْآخِرِ فَيَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ الْمَجْمَلُ». مصباح الأصول: 2، 124.

3- الحديد: 3.

آنان از آیات و روایات متواتری که به وضوح دلالت بر تباین و عدم مشابهت بین خالق تعالی و مخلوق در جمیع جهات می کند، چشم پوشی می کنند و با توجیهاات خلاف ظاهر و نصّ ارائه می دهند و سپس برای اثبات نظریه وحدت وجود متمسک به آیات و روایات مجمل و متشابه می شوند.

به عبارت دیگر: نظریه وحدت وجود موجب تعویض جایگاه محکّمات با مشابهات می شود یعنی قائلین به این عقیده برای اثبات مدعای خود، تمسک به مجملات می نمایند و نصوص و ظواهر را حمل بر خلاف نصّ و ظاهر می نمایند - ما در کتاب «بحوث هامّه فی المناهج التوحیدیه» روش آنان در تمسک به مشابهات را مورد نقد و بررسی قرار دادیم - این شیوه و مرام موجب تفسیر و تأویل آیات و روایات بر طبق پیش فرض های ذهنی می گردد.

عفی فی در توضیح کلام ابن عربی در ذیل آیه شریفه «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» می نویسد:

« وهذا التفسير نصّ في وحده الوجود لأنّه يجعل رسل الله صوراً أو مجالی لله ويجعل الله الذات المتجلیه في هذه الصوره، وهو تفسیر بعید عن روح القرآن، كما أنّه بعید عن ذوق اللغه ولكنّه متمش تماماً مع منطق مذهب المؤلف (أى ابن عربی) الذی يأخذ تفسیر الآیه علی هذا الوجه علی فكرته فی التشبيه « (1).

### **بیست و پنجم: تاویل و تفاسیر ذوقی و استحسانی**

مرحوم آیه الله خوئی (رحمه الله): می نویسد:

« التفسیر هو ایضاح مراد الله تعالی من کتابه العزیز، فلا يجوز الاعتماد فيه علی الظنون والاستحسان، ولا علی شیء لم یثبت أنّه حجه من

ص: 495

طریق العقل أو من طریق الشرع، للنهی عن اتباع الظن، وحرمة اسناد شیء إلى الله بغير اذنه قال الله تعالی: « قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ » (1).

در نزد همه محققین مسلم است که تفسیر و تاویل قرآن باید بر اساس حجت عقلی یا شرعی با عقلانی باشد و آنچه خارج از این چهارچوب باشد تخمین و گمانه زنی است اگر چه صاحب آن نظریه، قطع به رأی خویش داشته باشد.

قائلین نظریه وحدت وجود برای اثبات عقیده خویش تفاسیر و تاویلی را در ذیلی آیات ذکر کرده اند که متبنی بر هیچ حجتی نمی باشد (2).

از باب نمونه مثالی ذکر می نمائیم:

1- ملاحظه در ذیل آیه شریفه «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (3) می نویسد:

« من الحق إلى الخلق في السفر الثالث النزولي ، بعد السفرين الأولين : أحدهما « المعراجي السمائي » والآخر « الأسمائي » فان الرسالة من قبل ملك مسبوقة بالوصول إليه، والمعارفه التامه معه » (4).

به چه دلیل جمله ( من الحق إلى الخلق في السفر الثالث ) در تقدیر گرفته شده؟! اگر مستند آن مکاشفه است که در مقدمات ، عدم حجیت آن اثبات شد و روشن است که روایت معتبری نیز از معصومین (علیهم السلام) برای مدعی مذکور وارد نشده . و هیچ گونه دلیل قانع کننده ای برای تأویل ذکر شده بیان نشده ، پس حمل آیه بر معنای مذکور بر هیچ حجتی استوار نیست و آنچه در عبارت بیان نموده جز تخمین و تظنی امر دیگری نمی باشد.

ص: 496

1- البیان : 396.

2- ابن عربی در مقدمه تفسیرش صراحتاً اعلام می کند که نظراتش را در ذیل آیات از عالم مکاشفه اخذ کرده ما در مقدمه هشتم عدم حجیت مکاشفات را بیان کردیم .

3- یس: 2

4- تفسیر القران الکریم (صدر) 5، 19.

در بعضی اوقات تفسیر یا تأویلی در ذیل آیات ذکر کرده اند که معارض با نصوص قرآن می باشد که بعضی از آنها را در ثمره سی و هشتم و سی و نهم ذکر می نمایم .

پس نظریه وحدت وجود سبب می شود قائلین آن، برای اثبات مدعیانشان دست به تفاسیر و تاویل ذوقی و استحسانی بزنند که آن در نزد عقل و شرع قطعاً مردود است زیرا از جمله مضمونات به شمار می آید و بر هیچ حجتی از حجج عقلی یا نقلی یا عقلانی قائم نیست (1). البته ملاحظه را برای اینکه دعاوی صوفیه را از آیات و روایات استخراج نماید مبنای جدیدی را در باب معانی الفاظ اختراع می نماید.

او ادعا می کند الفاظ وضع شده اند برای روح معانی نه معانی محسوسه و عقلانیه . و با این مبنا تمام تفاسیر و تأویلاتی که خارج از مدلول آیات و روایات است را توجیه می نماید. زیرا با ادعای مذکور قادر خواهد بود در معانی الفاظ توسعه دهد تا شامل دعاوی فلاسفه و صوفیه هم بشود و ذوقیات و استحسانیات تصحیح گردد.

ما این بحث را به طور مبسوط در کتاب « بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه » مطرح کردیم و جواب کافی از این پندار ارائه نمودیم.

حال برای روشن تر شدن مقصودمان از تفسیر و تأویل استحسانی دو نمونه از بیانات آنان را در ذیل آیات ذکر می نمایم که خلاف روح و غرض اصلی قرآن می باشد :

1- قیصری در شرح کلام ابن عربی در ذیل آیه شریفه « وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا » ، می نویسد:

« استشهداً علی أنه هو السائق كما أنه هو القائد فيسوق المجرمين الكاسبين للهيئات والصفات التي بها دخلوا جهنم واستحقوه بصور الأهواء الناشئه من نفوسهم في الظاهر ، وهي ریح « الدبور » لأنها حاصله من الجبهه الخلقیه والعالم الهیولانی المظلمه إلى عین جهنم

ص: 497

---

1- در ذیل آیه « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » به گفته شده: ..... بالفحوی تدلّ علی أنّ الفقیر القائم بالخدمه فی الخانقاه والبقعه لیس علیه خدمه المقیم بل المسافر لقوله تعالی : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ » . تفسیر ابن عربی : 1، 259 .

البعء المتوهم ف (أهلكهم عن نفوسهم بها) أي افناهم عنها بتلك الريح وأوصلهم إلى ذاته أو اراد به (المجرمين) الكاسيين للخيرات السالكين طريق النجاه المتراضين بالأعمال الشاقه فانه ذكر في الفتوحات عند ذكر الأولياء (أنه من الأولياء المشركون ومنهم المراءون ومنهم الكافرون) «(1)»

با این گونه تفسیرها و تأویل ها فرقی بین پاکان و پلیدان باقی نمی ماند و مرز بین نیکی و شرارت و زشتی و زیبایی از بین می رود و تمام آیات و روایاتی که صراحت در این معانی دارد و جبهه حق و باطل را مشخص می کند تأویل می شود و افکار و عقائد واضح البطلان از آنها برداشت می گردد.

2- ابن عربی در ذیل آیه شریفه ای (2) که بیان عقاب قوم نوح (علیه السلام) را می کند می نویسد :

« (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ) فهي التي خطت بهم، فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيره (فَأَدْخَلُوا نَارًا) في عين الماء في المحمدين... (فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا) فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعه النزل بهم عن هذه الدرجه الرفيعه، وان كان الكل لله وبالله بل هو الله «(3)»

اگر به آیاتی که داستان حضرت نوح (علیه السلام) را بیان می کند مراجعه شود بطلان این تأویل روشن می گردد خداوند متعال درباره قوم نوح فرماید:

«وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (4)

ص: 498

1- شرح فصوص (قیصری): 719.

2- «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا» . نوح: 25.

3- فصوص الحکم [المتن: 73.

4- الأنبياء: 77.

و واضح است که قوم نوح (علیه السلام) در امواج طوفان غرق شدند نه در بحار علم بالله ، می فرماید:

«وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ...» «قَالَ سَأْوَىٰ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِيٰ مُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» \* «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ» . (1)

آیا معقول است کسانی که با پیامبر اولی العزم مخالفت کردند و او را تکذیب نمودند و در حقیقت با ذات قدّوس ربوبی عناد، ورزیدند به چنان مقامی نائل شوند؟ در این صورت چه فرقی بین مطعین و عاصین می باشد و چه تفاوتی بین اهل حق و اهل باطل متصّور است ؟

این تأویل بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود است که تمام اشیاء « العیاذ بالله » مظاهر حق تعالی می باشند و در دار وجود حقیقتی جز او موجود نیست پس کفار و منافقین و ملحدین نیز مظاهر حقّ تعالی قرار دارد آنگاه در عالم، کفر و نفاق و الحاد و باطل از اساس منتفی است و روشن است که این نظریات با بداهت عقل سازگار نیست کما اینکه با نصوص و ظواهر آیات و روایات نیز متعارض است. ابن عربی می گوید:

و «المريد من يجد في القرآن ما يريد» . (2)

عفیفی درباره ابن عربی می گوید:

« فقرآن ابن عربی الذی یقابله بالفرقان غیر قرآن المسلمین وان کان التلاعب بالألفاظ قد یؤدّی إلى الخلط بینهما » . (3)

ص: 499

1- هود: 42 - 44.

2- فتوحات : 4 ، 377.

3- فصوص الحکم: 38.

و نیز می گوید:

« يقول العلاء مه نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي إنه يأخذ نصّاً من القرآن والحديث ويأوله بالطريقه التي نعرفها في كتاب فيلون اليهودي وأريجن الاسكندري ». (1)

### بیست و ششم: مرجعیت مکاشفه و رها کردن عقل

قبلاً گذشت وصول به نظریه وحدت شخصی وجود که شاه بیت معارف صوفیه است متوقف بر کشف و شهود می باشد (2) زیرا آنان طریق رسیدن به حقائق را مکاشفه می دانند و در مقدمات بحث - مقدمه هفتم - مختصری از عدم حجیت مکاشفات سخن گفتیم. (3)

از جانب دیگر می دانیم که حجیت عقل ذاتی است در اهمیت جایگاه عقل همین اندازه کفایت می کند که اساس دین که توحید و نبوت و عدل و امامت و معاد است بر مدرکات بدیهیه عقلیه استوار است.

کسی که قائل به نظریه وحدت وجود می شود می بایست تمام تغایرها و تباین هایی را که عقل هر عاقلی به بداهت می یابد نادیده بگیرد و معتقد شود همه کثرات مجازی و سرابند و استناد کند به کشف و شهودی که حجیت ندارد کما اینکه ابن عربی و اتباع او همین طریق را پیموده اند.

ابن عربی می گوید:

«إنَّ الحقیقه واحده وان تكثرت بالصور والتعینات . بل إن تكثرها بالصور تكثر وهمی قضی به حکم العقل القاصر غیر المستند إلى الكشف والذوق ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل فی واحد ». (4)

ص: 500

1- همان: 12.

- 2- « حقیقه الوجود لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری ». اسفار: 3، 17. « حقیقه الوجود هی عین الهویّه الشخصیه لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری ». همان: 6، 84 - 85.
- 3- برای تفصیل بیشتر به کتاب بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه مراجعه نمائید .
- 4- فصوص الحکم: 49.

کاشانی می گوید:

« فلا- تنكشف الحقیقه إلا لمن عزل عقله بنور الحق، وجنّ بالجنون الالهی ». (1) به اندازه ای در نزد صوفیه مکاشفات اصل و مرجع است که استدلال به آیات و روایات و اقامه برهان عقلی موضوعیت ندارد بلکه تمسک به آنها ابزار و وسیله ای برای اثبات مکاشفات برای سایرین است.

قیصری می گوید:

« فعلوم الأولیاء والکمل غیر مکتسبه بالعقل ولا مستفاده من النقل بل مأخوذ من الله ، معدن الأنوار ومنبع الأسرار وإتیانهم بالمنقولات فیما بینوه إنما هو استشهاد لما علموه، واتبانهم المعانی بالدلائل العقلیه تنبیه للمحجوبین وتأنیس لهم ». (2)

فناری می گوید:

« لما أتضح لأهل البصائر أن التحصیل المعرفه الصحیحه طریقین : طریق البرهان بالنظر وطریق العیان بالكشف ، وحال المرتبه النظریه قد استبان أنها لا- تصفو عن خلل ، وعلى تسلیمه لا يتم، فتعین الطریق الآخر وهو التوجه إلى الله بالتعریه الكامله والالتجاء التام و تفریغ القلب بالکلیه عن جمیع التعلقات الکوئیه والعلوم والقوانین ». (3)

در مسلک صوفیه تا جائی به مکاشفات اتکاء می شود که در تشخیص حدیث ضعیف از صحیح نیز کشف و شهود را ملاک و مناط قرار می دهند و در نزدشان حدیثی که مطابق

ص: 501

---

1- مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی : 643.

2- شرح فصوص (قیصری) : 318.

3- مصباح الأنس : 36.



با شهود باشد معتبر است ولو روایانش ضعیف باشند، و اگر مدلول حدیث موافق کشف نباشد طرح می شود ولو روایانش عدول باشند.

ابن عربی می گوید:

« فربّ حدیث ضعیف قد ترک العمل به لضعف طریقہ من أجل وضاع کان فی رواته یكون صحیحاً فی نفس الأمر ویكون هذا الواضع ممّا صدق فی هذا الحدیث ولم یضعه وإنما ردّه المحدث العدم الثقة بقوله فی نقله ذلك إذا انفرد به ذلك الواضع أو کان مدار الحدیث علیه وأمّا إذا شاركه فیہ ثقہ سمعہ معه فقبل ذلك الحدیث من طریق ذلك الثقة وهذا ولیّ قد سمعہ من الروح یلقیہ علی حقیقہ محمد صلی الله علیه وسلم كما سمع الصحابه فی حدیث جبرئیل ..

وإذا سمعہ الروح الملقى فهو فیہ مثل الصحاب الذی سمعہ من فم رسول الله صلی الله علیه وسلم علما لا شک فیہ ..

وربّ حدیث یكون صحیحاً من طریق رواته یحصل لهذا المكاشف الذی قد عاین هذا المظهر فسأل النبی صلی الله علیه وسلم عن هذا الحدیث الصحیح فأنکر وقال له لم أقله ولا حکمت به فیعلم ضعفه فیترک العمل به عن بیئنه من ربّه وان کان قد عمل به أهل النقل الصحّہ طریقہ وهو فی نفس الأمر لیس كذلك وقد ذکر مثل هذا مسلم فی صدر کتابه الصحیح وقد یعرف هذا المكاشف من وضع ذلك الحدیث الصحیح طریقہ فی زعمهم « (1).

حاصل این گفتار آنکه اگر روایتی با مکاشفه صوفیه توافق داشته باشد مورد قبول است اگر چه سندش در نزد فقهاء و محدثین ضعیف باشد و اگر حدیثی با مکاشفه آنان موافق نباشد مورد قبول صوفیه نیست اگر چه سندش صحیح اعلانی باشد دلیلش

ص: 502

این است که آنان در مکاشفه از نفس رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)، صحت و سقم حدیث را جویا می شوند و از آن حضرت معارف را می شنوند دیگر احتیاجی به علم رجال و درایه و بحثهای سندی ندارند، و این فرار از قواعد علوم حدیثی است که در نتیجه راه برای استناد به احادیث ضعیف و روایات بدون مأخذ و جعلی، هموار می گردد.

ابن عربی می گوید:

«ان العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قرّته العقلاء من حيث

أفكارهم» (1).

قیصری در موضعی که ابن عربی به روایتی استدلال کرده می گوید:

إنما يتمسك بما ورد تأنيساً للمحجوبين من المؤمنين لأنهم يسارعون في القبول إذا وجد شيء منها في القرآن والحديث لا أنه مستند حكمه فإنه يكاشف بهذه المعاني ويجدها» (2).

ابن عربی در ذیل روایتی می گوید:

«وان كان هذا الحديث لا يصح عند أهل الحديث وهو صحيح عند أهل الكشف» (3).

کشف و شهودی که حجیت ندارد در تفسیر و تاویل قرآن نیز مرجعیت پیدا می کند در ابتداء تفسیر منسوب به ابن عربی گفته شده:

« ( فرأيت ) أن اعلّق ما يسنح لي في الأوقات من أسرار حقائق البطون وأنوار شوارق المطلعات دون ما يتعلّق بالظواهر والحدود ... وأما التأويل فلا يبقى ولا يذر، فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع

ص: 503

---

1- فتوحات: 1، 218.

2- شرح فصوص قیصری: 727 - 728.

3- فتوحات: 1، 455.

وأوقاته في مراتب سلوكه وتفاوت درجاته ، وكلما ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد ، وأطلع به على لطيف معنى عتيد» (1)

به اندازه ای کشف و شهود در نزد صوفیه اصل و مرجع است (2) که ابن عربی به استناد آن آیه ای را تحریف لفظی می نماید و می گوید:

« فَأَنَّهُ لَمَّا أَطَّلَعَنِي اللَّهُ تَعَالَى عَلَى انزَالِ هَذِهِ الْآيَةِ ..... فَقِيلَ لِي : اقْرَأْ، قُلْتَ وَمَا أَقْرَأُ؟ فَقِيلَ لِي : اقْرَأْ «وَكَذَلِكَ أَخَذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» ، فَقَرَأْتُ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى مَا كُنْتُ أَحْفَظُهَا فَقِيلَ لِي : لَمَّا وَصَلْتَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَ (إِنَّ أَخَذَهُ) ، قِيلَ لِي : قُل : بَكَ فَقُلْتُ : مَا هُوَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا نَزَلَ كَذَا فَقِيلَ لِي : لَا تَقُلْ هَكَذَا بَلْ هَكَذَا هُوَ وَكَذَا نَزَلَ قُل : بَكَ

وَشَدَّدَ عَلَى فَقَرَأْتُ : (إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ) « (3).

خلاصه آنکه از نظر مسلک وحدت وجود هر کس که اهل مکاشفه نباشد مردود است زیرا که عاجز از وصول به حقائق وجودیه است چرا که تنها مستند این نظریه مکاشفه است که توضیحش گذشت.

ملاصدرا می گوید:

« لَمْ يَتَيَسَّرْ لِأَحَدٍ مِنْ فَلَاسِفَةِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِمْ حَتَّى الشَّيْخِ الرَّئِيسِ تَحْصِيلَهُ وَاتِقَانَهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، إِذْ تَحْصِيلُ مِثْلِهِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِقُوَّةِ الْمَكَاشِفَةِ مَعَ قُوَّةِ الْبَحْثِ الشَّدِيدِ ، وَالْبَاحِثُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَوْقٌ تَامٌ وَكَشْفٌ صَحِيحٌ لَمْ يُمْكِنْهُ الْوَصُولُ إِلَى مَلَاظَمَةِ أَحْوَالِ الْحَقَائِقِ الْوُجُودِيَّةِ » (4).

ص: 504

1- تفسیر ابن عربی : 1 ، 6.

2- قیصری می گوید : (اطلاق «العباده» علی الحق وان كان شنيعاً ونوعاً من سوء الأدب في الظاهر، لكن أحكام التجليات الالهيه إذا غلب على القلب بحيث يخرج عن دائرة التكليف وطور العقل ، لا يقدر القلب على مراعات الأدب اصلاً. و ترك الأدب حينئذ أدب). همان: 595.

3- فتوحات : 2 ، 693.

4- اسفار : 6 ، 239.

« لیس من عاده طالب الحقیقه الاعتناء بکلام من لا کشف له ولا بصیره فی ادراک الحقائق کجمهور المتکلمین ». (1).

### بیست و هفتم: عصمت مشایخ صوفیه

در گذشته از مؤسّسین نظریه وحدت وجود نقل کردیم که آنان معتقدند که وصول به حقیقت این ایده متوقف بر کشف و شهود می باشد (2).

حال در این مقام به مشکله دیگری مواجه می شوند و آن اینکه کشف و شهود غیر معصوم حجیت ندارد زیرا شهود آنان مبتلاء به دخالت شیاطین و اوهام و تخیلات و مأنوسات ذهنی و تسویلات نفسانیه می شود که در مقدمه هفتم کتاب بحث آن گذشت برای حلّ این اشکال چاره ای ندیده اند جز آنکه ادعای عصمت مشایخ صوفیه را نمایند بی آنکه دلیلی عقلی یا نقلی برای آن ارائه دهند.

ابن عربی می گوید:

« مدار هذه الطریقه علی هذه السجده القلیبه إذا حصلت الانسان حاله مشاهده عین ، فقال کمل وکملت معرفته وعصمته ، فلم یکن للشیطان علیه من سبیل ، وتسمی هذه العصمه فی حقّ الولی حفظاً ، كما تسمی فی حقّ النبی والرسول عصمه ، ليقع الفرق بین الولی والنبی أدباً منهم مع الانبیاء والرسل علیهم الصلاه والسلام لیختصوا باسم العصمه ». (3).

در موضعی دیگر می گوید:

« فلاًولیاء الحفظ الالهی ولهم العصمه ». (4).

ص: 505

1- مفاتیح الغیب : 99.

2- مراجعه نمائید به مبحث « تنها مستند نظریه وحدت وجود ».

3- فتوحات: 1، 515.

4- همان: 1، 666.

ملاصدرا نیز همین ادعا را تکرار می کند:

اکثر المفسرین غیر العرفاء فی هذا الخطر (أی التفسیر بالرأی) ، وأما العارف الربانی فمأمون من الغلط، معصوم من معاصی القلب ، اذ کلُّ ما یقوله حقُّ وصدق ، حدّثه قلبه عن ربّه « (1).

سید حیدر آملی درباره ابن عربی می گوید:

«أنّ الشیخ ( الحاتمی ) ولیّ من اولیاء الله تعالی والولیّ الله تعالی لا یقول إلاّ الواقع ، لأنّ صدور الکذب منه مستحیل « (2).

جالب آنکه ابن عربی در قضیه اسیران جنگ بدر ، عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلّم) را نادیده می گیرد و در اختلاف نظر بین پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلّم) و عمر، رأی عمر را صحیح می شمارد!

می گوید:

« ظهر فی ظاهر شرعنا ما یؤیّد ما ذهبنا إلیه فی فضل عمر فی أساری بدر بالحکم فیهم « (3).

سید حیدر آملی به او اعتراض می کند :

« فالشیخ ( ابن عربی ) والشارح ( الکاشانی ) لو کانا عالمین بأصول اهل البيت لما قالوا هذا، ولما نسبا الرسول المعصوم (من الخطاء) إلى الخطاء ولما نسبا غیره إلى الصواب ...

فنسبه مثل هذا من الشیخ ( الحاتمی ) إلى النبی - والشرّاح - سوء أدب واهمال جانبه - صم - « (4).

ص: 506

---

1- مفاتیح الغیب : 72، او همین وصف را برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلّم) ذکر می کند: «العلم بصدق الرسول (صلی الله علیه وآله وسلّم) والایمان بأنّ کلُّ ما یقوله حقُّ وصدق». تفسیر القرآن الکریم (صدرا) 1، 396.

2- المقدمات من نص النصوص : 105.

3- فصوص الحکم: 62-63.

4- المقدمات من نص النصوص : 232 - 233.

چگونه می توان پذیرفت پیامبری که ادله عقلی و نقلی فراوانی بر عصمت کبرای او موجود است خطاء نموده ولی مشایخ صوفیه که هیچ دلیل عقلی و نقلی بر عصمت آنان یافت نمی شود معصوم می باشند؟!

## بیست و هشتم: ادعای نزول وحی

در گذشته گفتیم که نظریه وحدت وجود متوقف بر کشف و شهود است و از سویی صوفیه مکاشفات خود را از قبیل وحی محاسبه می نمایند. (1) پس هرگاه با کشف و شهودی که عدم حجیت آن را در صدر کتاب اثبات کردیم به نظریه وحدت وجود واصل می شوند آن را وحی می نامند و آن را از علوم الهی می پندارند.

ابن عربی که کتاب فصوص و فتوحات او بر اساس نظریه وحدت وجود نگاشته شده ادعا می کند هر آنچه در آن دو نوشته است از قبیل وحی است .

می نویسد:

«فالعلم الالهی هو الذی کان الله سبحانه معلّمه بالالهام والا لقاء وبانزال الروح الأمين علی قلبه، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن املاء الهی واللقاء ربّانی أو نفث روحانی فی روح کیانی». (2)

«لا أنکلم إلا عن طریق الأذن، كما أتى ساقف عندما یحدّ لی، فان تألیفنا هذا وغیره لا یجری مجری التوالیف، ولانجری فیہ نحن مجری المؤلّفین». (3)

ص: 507

1- «الوحی علی ضروب شتی ویتضمّنه هذا المنزل، فمنه ما یكون متلقی بالخیال کالمبشرات فی عالم الخیال وهو الوحی فی النوم .. ومنه ما یكون خیالاً فی حسّ علی ذی حسّ، ومنه ما یكون معنی یجده الموحی إلیه فی نفسه من غیر تعلّق حسّ ولا خیال بمن نزل به، وقد یكون کتابه ویقع کثیراً للأولیاء، وبه کان یوحی لأبی عبدالله قضیب البان ولأبی زکریا البحائی بالمعره بدیر النقره ولتقی بن مخلد تلمیذ أحمد بن حنبل صاحب المسند». فتوحات: 2: 632 ملاًصدرا در موضعی می گوید: «فأقول: وروح القدس نفث فی روعی». مبدء و معاد: 120. « وروح القدس المسمی جبرئیل ». مفاتیح الغیب: 340.

2- فتوحات: 3، 456.

3- همان: 1، 59.

« والله سبحانه قد أمرني على لسان نبيه صَلَّى الله عليه وسلم بالنصيحه .. خطاباً عاماً ثم خاطبني على الخصوص من غير واسطه غير مرّه بمكّه ودمشق فقال لي أنصح عبادي في مبشره أريتها » (1)-(2) و نیز می گوید : « فی واقعه رأيت الحق فيها يخاطبني بمعنى ما في هذه الآيات وسَمّاني باسم ما سمعت به قط إلا منه تعالى في تلك الواقعة » (3).

و در آغاز کتاب فصوص الحکم می نویسد:

« فما ألقى إلا ما يلقي الّٰه ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ » (4).

سید حیدر آملی در توضیح این عبارت می گوید :

« فالكتاب ( فصوص الحکم) يكون من رسول الله - صم - ويكون وصل إليه ( یعنی إلى ابن عربي ) منه على الوجه المذكور من غير خلاف ويكون ( فصوص الحکم) عديم المثل والنظير مثل القرآن » (5).

و نیز می گوید:

«قد بيّنا أنه كان للنبي - صم - كتابان : النازل عليه والصادر منه ، أمّا ( الكتاب ) النازل فالقرآن ، و أمّا ( الكتاب ) الصادر فالفصوص ، وبيّنا أنّهما عديما المثل والنظير في نوعيهما ، و أمّا الشيخ ( الأعظم ) فقد بيّنا أيضاً أنّ له كتابين : الواصل إليه والصادر منه ، أمّا ( الكتاب ) الواصل إليه

ص: 508

1- همان: 1، 658.

2- ابن عربي می گوید: «قد رأينا أنّ جبرئيل ظهر في صوره الحسّ رجلاً معروفاً كظهوره في صوره دحيه وفي وقت رجلاً غير معروف». الفتوحات : 3، 43.

3- فتوحات: 2، 321.

4- فصوص الحکم: 45.

5- المقدمات من نص النصوص : 104.

المثال والنظير في نوعيهما « (1).

در این مقام مناسب است چند نمونه از آنچه که او وحی شمرده است را ذکر نمایم :

1- « فإنّ المشرك له ضرب من التوحيد أعنى توحيد المرتبه الالهيه العظمى ، فإنّ المشرك جعل الشريك شفيحاً عند الله .... فوحّد هذا المشرك في عظمته .... فلهم (أى للمشركين) رائحه التوحيد وبهذه الرائحه من التوحيد وان لم يخرجوا من النار لا

يبعد أن يجعل الله لهم فيها نوع من النعيم « (2).

2- « فلما رأينا أولياء الله يأتون به (أى بالفاسق) وينفعهم ذلك عند الله، ويكون هذا الاقتداء سبباً في نجاتهم، صحت امامته وقد صلّى عبدالله بن عمر خلف الحجاج وكان من الفساق بلا خلاف المتأولين بخلاف « (3).

تا جایی فاسق در نزد حق تعالی مردود است که امر می فرماید از صدق و کذب خبرش تفحص کنید و به خبری که ناقلش فاسق است اعتماد نکنید با این حال چگونه راضی به امامتش می باشد؟! « إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَّبَ بِحُورِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ « (4).

3- در شأن ابوبکر می نویسد: « لَمَّا ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّوْحِيدَ الْأَبْوَابَ مِنَ الْجَنَّةِ أَنْ يَدْخُلَ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَدْخُلَ مِنَ الْأَبْوَابِ كُلِّهَا؟! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : أَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ يَا أَبَا بَكْرٍ « (5).

-(6)

ص: 509

1- همان: 148.

2- فتوحات: 1، 534.

3- همان: 1، 446.

4- الحجرات: 6.

5- فتوحات: 1، 318.

6- علامه جعفر مرتضی عاملی می نویسد: «انّ الدخول من جميع الأبواب إنّما يصح لو كانت الأبواب في طول بعضها البعض ، وفيما عدا ذلك فانه لا يمكن ذلك إلا بالدخول ثم الخروج والعود من الباب الثاني ، وهذا العب لا يليق بأهل الجنة». ابن عربی سنّی متعصّب :

.197



4- « فانظر ما أعجب هذا وبيننا أنا أفيد هذه المسألة من الكلام في الطبيعه إذ غفوت فرأيت أمي وعليها ثياب بيض حسنه فحسرت عنها ذيلها إلى أن بدا لي فرجها فنظرت إليه ثم قلت لا يحل لي أن أنظر إلى فرج أمي فسترته ، وهي تضحك فوجدت نفسي قد كشفت في هذه المسألة وجهاً ينبغى أن يستر فسترته بألفاظ حسنه بعد كشفه قبل أن أرى هذه الواقعة فكانت امي الطبيعه والفرج ذلك الوجه الذي ينبغى ستره والكشف اظهاره في هذا الفصل والتغطيه بذلك الثوب الأبيض

الحسن ستره بألفاظ وعبارات حسنه « (1).

اگر بار دیگر در ثمرات نظریه وحدت وجود دقت نمائیم خواهیم یافت، آنچه که به او وحی شده و در کتاب فصوص و فتوحات نگاشته یا مخالف بداهت عقل است یا معارض با ظهور و صراحت آیات و روایات است و با منافی با تسالم مسلمین و ضرورت دین است و یا در مقابل عقائد حقه امامیه است .

### بیست و نهم: بی نیازی از قرآن و عترت

در ثمره قبل بیان کردیم که صوفیه مکاشفاتشان را وحی الهی می شمارند و قائلند که بدون واسطه علوم و معارف را از حق تعالی اخذ می نمایند.

ابن عربی می گوید:

« قال ابو یزید البسطامی فی هذا المقام وصحته یخاطب علماء الرسوم أخذتم علمکم میناً عن میت وأخذنا علمنا عن الحیّ الذی لا یموت یقول أمثالنا حدثنی قلبی عن ربّی وأنتم تقولون حدثنی فلان وأین هو؟ قالوا مات عن فلان وأین هو؟ قالوا مات « (2).

ص: 510

---

1- فتوحات: 4، 430 - 431.

2- فتوحات: 1، 280.

بنابراین آنان نیازی به تمسک به قرآن و حدیث ندارند زیرا که به خیال خود مستقیماً با خداوند متعال در ارتباطند.

ملاصدرا میگوید:

« قال بعض العارفين «أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت» وهذا العلم المشار إليه، هو علم الوراثه لا علم الدرّاسه يعنى انّ علوم الأنبياء لدنيّه ، فمن كان علمه مستفاداً من الكتب والروايه والدرّاسه فليس هو من ورثه الأنبياء لأنّ علومهم لا يستفاد إلاّ من الله « (1).

حال اگر در مواردی استدلال به آیات و روایات می کنند تنها برای تنبیه آنانی که اهل کشف نیستند می باشد چنانکه قیصری می گوید:

« فعلوم الأولياء والكمّال غير مكتسبه بالعقل ولا مستفاده من النقل ، بل مأخوذ من الله ، معدن الأنوار ومنبع الأسرار، واتبانهم بالمنقولات فيما يتّوه إنّما هو استشهاد لما علموه، واتبانهم المعاني بالدلائل العقلية تنبيه للمحجوبين وتأنيس لهم « (2).

### سی ام: جواز اجتماع نقیضین و ضدین

نظریه وحدت شخصی وجود سبب می شود که قائلین آن با آنچه که عقل ، به طور فطری و بدیهی ادراک می کند مخالفت کنند و قدم بر روی اصول اولیّه عقلیه بنهند و آن را انکار نمایند . زیرا هرگاه مکاشفه اصل و مرجع گشت دیگر عقل جایگاه خود را از دست می دهد .

توضیح : دو اصل و رکن را عقل به روشنی درک می کند که نفی آن به منزله نفی أبده بدیهیات است.

۱- واقعیت داشتن امور خارجیّه که کسی آن را ردّ نمی کند مگر سوفسطائی .

ص: 511

1- اسرار الآیات: 12.

2- شرح فصوص (قیصری): 318.

2 - استحالة اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین که از قضایای اولیه ی است که پایه و اساس علوم عقلی و علوم تجربی می باشد که همان حکم عقل نظری است .

استاد مطهری می گوید:

« اصل «امتناع تناقض» واصل «اثبات واقعیت» در اصل متعارف عمده ای است که مورد استفاده استدلالات و براهین فلسفی قرار می گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می سازد». (1)

ولی قائلین به نظریه وحدت شخصی وجود واقعیت داشتن ممکنات را انکار نمودند و عالم را توهم و خیال پنداشتند. کلمات آنان با عنوان «واقعیات خارجیه از نظر مشایخ صوفیه» گذشت. و اما درباره اصل و رکن دوم - امتناع اجتماع نقیضین - استاد جوادی آملی می گوید:

«این قضیه اولی امتناع اجتماع نقیضین مسلماً قضیه ممکنه نیست، زیرا اگر ممکنه باشد، به این معناست که نقیضین بالامکان قابل جمع نباشد و لازم این سخن آن است که نقیضین بالامکان نیز قابل جمع باشند، و در این صورت ما قادر به اثبات هیچ مطلبی نخواهیم شد، بلکه به هیچ قضیه حتمیه ای نمی توانیم اعتماد کنیم، زیرا هر چه را ثابت کنیم، به دلیل امکان اجتماع نقیضین، در همان ظرف اثبات، احتمال زوال آنچه را اثبات کرده ایم، می دهیم». (2)

حال بنابر نظریه مشایخ صوفیه وجود، منحصر در حق تعالی می باشد و خداوند متعال عین اشیاء ممکنه است (3) پس آن وجود واحد هم علت است و هم معلول، هم آمر است و هم مأمور، هم رازق است و هم مرزوق، هم رب است و هم مربوب، هم حادث است و هم قدیم و ..

ص: 512

---

1- مجموعه آثار: 6، 484

2- تحریر تمهید القواعد: 3، 330.

3- توضیح آن در بحث (بسیط الحقیقه کل الأشیاء) گذشت .

این همان اجتماع ضدّین و در بعضی موارد اجتماع متناقضین است . بعضی از معاصرین می نویسند:

خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات ، مجمع اضداد و متصف به ضدّین و جامع تقیضین است ... که هم علت است و هم معلول» (1).

قیصری می گوید:

«فما فی الوجود إلا ذاته الظاهره فی صورته بالعلیّه و فی الأخری بالمعلولیه بل الذات حال ظهورها بالعلیّه ظاهره فیها بالمعلولیه لما هو معلول لها ، فانه فی حاله واحده متصفّه بالصدّین و جامع للتقیضین» (2).

ابن عربی در موضع دیگری نیز استحاله عقلی را انکار می نماید:

«انّ الله قادر علی المحال العقلی کادخال الجمل فی سمّ الخیاط مع بقاء هذا علی صغره وهذا علی کبره ویشاهد من هذا المنزل الذی وراء طور العقل» (3).

خلاصه آنکه نظریه وحدت شخصی وجود هرگز با مدرکات بدیهی عقلی سازگار نیست و فرضیه ای است که از اوهام و خیالات سر چشمه می گیرد چنانکه ابن عربی خود به این مسأله اعتراف دارد:

« سریان الحق

حقّ فی الصور الطبیعیه والعنصریه وما بقیت له صورته إلا ویری عین الحقّ عینها وهذه المعرفه التامه التي جاءت بها الشرایع المنزله من عند الله وحکمت بهذه المعرفه الأوهام کلّها ولذلک کانت

ص: 513

1- ممدّ الهمم: 493.

2- شرح فصوص (قیصری): 1073.

3- فتوحات: 3، 21.

الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول لأنّ العاقل ولو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل . فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكامله الانسانيه « (1).

البته او در اين كلام مدّعی است که شرائع منزله نیز همين حکم وهمی ( وحدت وجود) را تصدیق می کنند ولی اگر کسی اندک تأمّلی در آیات و روایات قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق، نماید بطلان این ادّعا به روشنی هویدا می گردد .

### سی و یکم: مخالفت با ضرورت دین و نصوص قرآنی و روایی

در مقدمه هفتم در صدر کتاب در عدم حجیت مکاشفات بحث کردیم و گفتیم بعضی از مکاشفات ناشی از دخالت شیاطین یا حاصل از اوهام و تخیلات و بیماریهای اعصاب و روان و با تسویلات نفسانی است.

هرگاه کشف و شهود با این اوصاف، اصل و مرجع برای استکشاف حقائق قرار بگیرد باید منتظر میوه فاسد دیگری بود که از آن به عمل می آید.

و آن ثمره فاسده این است که در بسیاری از اوقات مکاشفات معارض با تسالم و اتفاق مسلمین است با منافی با ضرورت دین و مذهب است و با مخالف با نصوص قرآنی است .

و اهل کشف هیچ گونه خوف و هراسی از این تعارضات ندارند و کشف خود را بر همه امور مذکوره مقدم می دارند.

ملاصدرا در این باره می گوید:

« فایاک أن تجعل مقاصد الشریعه الالهیه و حقائق المله الحنیفه مقصوره علی ما سمعته من معلّمیک و اشیاخک منذ اول اسلامک، فتجمد دائماً علی عتبه بابک و مقامک ...

فاذهب إلى ربّک و سافر من بیت حجابک و عتبه بابک مهاجراً إلى الله .....

ص: 514

فی منزلهم» (1).

و نیز می گوید:

« فليعلم أنّ اجماع علماء الظاهر في أمر يخالف مقتضى الكشف الصحيح .... لا يكون حجّة عليهم (أى : الصوفيه ) فلو خالف من له هذه المشاهده والكشف اجماع من ليس له ذلك لا يكون ملاماً

فی المخالفه» (2).

در ثمرات قبل توضیح دادیم که آنان عذاب را در آیات قرآن به معنای گوارائی معنا می کنند و منکر خلود کفار در عقاب الهی هستند که هر دو امر مخالف نصوص آیات و تسالم مسلمین است.

آیات و روایات فراوان دلالت دارد که دین اسلام تنها عامل نجات بخش انسان است و سایر ادیان از نظر خدا و رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) مردود است این امر به اندازه ای در نزد مسلمانان روشن است که به عنوان مسأله ای ضروری تلقی می شود اما ابن عربی با آن مخالف می کند و در ثمره شانزدهم از او نقل کردیم که معتقد به وحدت ادیان می شود.

مثال دیگر: آیات و روایات فراوان دلالت بر ختم نبوت و رسالت در نفس نفیس پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می کند به طوری که این امر در نزد مسلمانان امر ضروری به شمار می آید اما ابن عربی و اتباع او با این مسأله مخالفت می نمایند که عقیده آنان را در بحث انسان کامل توضیح خواهیم داد.

اگر در ثمرات گذشته تأمل شود هر یک از آنها یا مخالف با ضرورت دین و تسالم مسلمین است و با مخالف نصوص و ظواهر قرآنی است

ص: 515

1- العرشیه : 286.

2- تفسیر القرآن الکریم (صدر) 4: 316.

اینک یک مثال را برای نمونه ذکر می کنیم :

ملاصدرا منافعی که خداوند از زمین به بشر عطاء فرموده را می شمارد و یکی از آنها را این گونه بیان می کند:

« ومنها تولّد الحيوانات المختلفه ... بعضها للأكل والانعام خلقها لكم فيها دفاء .. وبعضها للركوب والزينة والخيال والبغال والحمير التركبوا وزينه .. وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم إلى بلدٍ ... وبعضها للتجمل والراحه ولكم فيها جمال وبعضها للنكاح والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً » (1).

در این کلام زنان در شمار حیوانات قلمداد شده اند و خلقت آنان تنها برای نکاح و الت مردان ارزیابی شده است . سبزواری در ذیل این کلام می گوید:

« فی إدراجها فی سلک الحيوانات ایماء لطیف إلى أن النساء لضعف عقولهنّ وجمودهنّ علی ادراک الجزئیات ورغبتهنّ إلى زخارف الدنيا کدن أن یلتحقن بالحيوانات الصامته حقاً وصدقاً أغلبهن سیرتهنّ الدواب ولكن کساهنّ صورہ الانسان لئلا یشمزن عن صحبتهنّ ویرغب فی نکاحهنّ » (2).

اگر اندک تتبعی در آیات و روایات شود بطلان گفتار فوق روشن می گردد. بر هیچ متشرعی پوشیده نیست که خطابات قرآن و سنت شامل همه انسانها چه زن و چه مرد می شود و هیچ گاه شارع مقدس زنان را از سلک انسانها خارج ننموده و هدف از خلقت آنان را نکاح و جماع معرفی نکرده.

ص: 516

---

1- اسفار : 7، 136.

2- همان: پاورقی

آیه ذیل به صراحت زنان و مردان مؤمن را یکسان دانسته و هر دو گروه را مشمول مغفرت و اجر عظیم شمرده است :

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (1).

### سی و دوم: شرک کسانی که کثرات را حقیقی می شمارند

قائلین به وحدت شخصی وجود معتقدند حقیقت وجود منحصر در حق تعالی است (2) و تمام کثرات اعتباری می باشند (3) و هیچ تغایری در عالم حقیقی نیست و اگر کسی قائل به وجود دیگری غیر خداوند متعال شود شرک محسوب می شود (4).

بنابراین گفتار، هر کسی که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود باشد یعنی ماهیات را امور حقیقیه و واقعیه بداند مشرک شمرده می شود چون قائل به وجودی غیر وجود حق تعالی شده بنابراین اکثر فلاسفه و متکلمین قبل از زمان ملاصدرا آلوده به شرک بوده اند زیرا ملاصدرا خود آنان را قائل به اصالت ماهیت می داند :

« ليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانيه والامور الانتزاعيه التي لا يحاذي بها أمر في الخارج » (5).

ص: 517

1- الاحزاب : 35.

2- «انّ العالم كلّه خيال في خيال وذاته تعالی حقیقه قائمه بنفس ذاتها وينحصر الوجود فيها». شرح فصوص (قیصری) 55.

3- « و ليس التمييز بين الخلق والخالق إلاّ بالاعتبار، وإلاّ فالخلق هو الخالق، والخالق هو الخلق، لأن العين واحده». فصوص الحكم [المتن] 30.

4- عفیفی می گوید: « وبهذه الطریقه ینفی ابن عربی کثره العلل ویقرر وحدتها، لأنّ الاعتراف بکثره العلل شرک صریح و تناقض ظاهر مع القول بوحده الوجود». فصوص الحكم [التعلیقه]: 272.

5- اسفار: 9، 185.



مرحوم محقق اصفهانی می گوید:

« لعل ذهاب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعه الذهاب المشهور من الحكماء والمتكلمين إلى اصاله الماهيه » (1).

چنانکه ملاحظه کردیم در برهه ای از زمان قائل به اصالت ماهیت بوده (2).

علاوه بر این، عموم مؤمنین و مسلمین ماهیات خارجی را امر حقیقی می شمارند و آنها را خیال و سراب نمی پندارند کما اینکه این امر را یکی شارحین فلسفه صدرائی متذکر شده است:

«إعلم أنّ القائل بالتوحيد أمّا يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويختصّ فرداً منها بالواجب وهذا هو الموافق المذهب المشائين ومعتقد أكثر الناس الذين يتكلمون بكلمه التوحيد لساناً ويعتقدون بها اجمالاً» (3).

حکم شرک، شامل همه کسانی که ماهیات را امر حقیقی و واقعی به شمار می آورند، می شود حتی افرادی که قائل به تشکیک در وجود می باشند مشمول این قضاوت خواهند بود زیرا آنان نیز کثرات امکانی را امور حقیقیه تلقی می نمایند (4)، پس ملاحظه کردیم، خود نیز در آن زمانی که قائل به اصالت ماهیت بوده یا در برهه ای از زمان که قائل به تشکیک در وجود شده محکوم به حکم مذکور می گردد.

در حالیکه هیچ یک از قائلین به وحدت وجود ملتزم به این لازم نخواهند شد.

بعضی از معاصرین درباره کسانی که قائل به کثرت حقیقی هستند می نویسند:

کثرت حقیقی را در بیغوله های جهنم و زوایای آتش شرک باید جست نه در بهشت توحید و معرفت که آنجا شائبه ای از کثرت موجود نیست» (5).

ص: 518

1- نهاییه الدراییه: 1، 483.

2- «انی كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريه الوجود وتأصل الماهيات». اسفار: 1، 49.

3- درر الفوائد: 1: 87.

4- مراجعه نمائید به مبحث تفاوت بین نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود.

5- الله شناسی: 3، 221.

اگر بگوئید توحید دارای درجات و مراتب است، توحید کسانی که کثرات را حقیقی می دانند توحید مبتدئین است و توحید صوفیه که کثرات را وهم و خیال می شمارند توحید خاصی است. (1) پس صوفیه، توحید مبتدئین را مردود نمی شمارند.

می گوئیم در صورتی این گفتار مورد قبول است که بین توحید مبتدئین و توحید صوفیه تعارض و تناقض نباشد و هر یک از دو معنا در طول هم باشد و توحید صوفیه تکامل یافته توحید مبتدئین باشد ولی مسأله مورد بحث این چنین نیست. زیرا توحید جمهور متکلمین و عموم مؤمنین این گونه است که کثرات را حقیقی می دانند و حق تعالی را مابین با مخلوقات می شمارند و او را منزّه از شوائب امکانی و حقیقی می نمایند و محاسن می نمایند بخلاف توحید صوفیه که کثرات را وهم و خیال می پندارند و حق تعالی را عین اشیاء ممکنه قلمداد می کنند این دو نظریه کاملاً با یکدیگر متناقض و متعارض است و یکی تکامل یافته دیگری نیست و قهراً لازمه نظریه صوفیه، شرک همه کسانی است که کثرات را حقیقی می دانند.

### سی و سوم: فاعلیت بالتجلی

در گذشته گفتیم نظریه وحدت وجود مستلزم قدم عالم است. بنابراین، نمی توان فاعلیت حق تعالی را عقلی و عقلانی و مطابق آیات و روایات در نظر گرفت زیرا فاعل مختار در نزد عقل و عقلاء یعنی انجام دهنده حدثی که مسبوق به عدم است در

حالی که سلطنت بر ترک داشته باشد. ولی این معنا با قدم عالم سازگار نیست و لذا صوفیه معنای دیگری را برای فاعلیت حق تعالی در نظر گرفته اند تا با قدم عالم هماهنگی داشته باشد.

گفته اند فاعلیت حق تعالی بالتجلی است (2) یعنی فاعلی که به فعل خود، علم تفصیلی دارد که عین علم اجمالی او بر ذات خویش است

ص: 519

1- التعليقات علی شواهد الربوبیه : 473.

2- مشاعر: 58.

به عبارت دیگر: «فاعلی که فعلش به نحو حضور و ظهور اوست به صور اشياء» (1).

«مانند نفس مجرد انسان که صورت اخیر نوع انسان است، در عین بساطت، مبدأ همه کمالات ثانویه خویش است و چون نسبت به آنها جنبه علیت دارد، در ذات خود واجد همه آن کمالات است و علم وی به ذات خود در واقع علم به تفصیل کمالات خویش است، هر چند از یکدیگر متمایز نباشند مانند واجب تعالی» (2).

بنابراین فاعلیت خداوند متعال به علمش که عین ذات است، إرجاع داده شده و روشن است علم قدیم است پس فاعلیتیش نیز قدیم است لا جرم عالم نیز قدیم خواهد بود.

ولی معنای مذکور در نزد عقل و عقلاء مردود است زیرا فاعلیت و علم در حقیقت متغایر و متفاوت از جهت مفهوم و مصداق می باشند و هیچ وجه صحیحی برای إرجاع معنای یکی به دیگری موجود نیست.

علاوه آنکه در ثمره دوم نظریه تشکیک، آیات و روایاتی که معنای فاعلیت حق تعالی را بیان نموده اند را ذکر کردیم که فاعلیت او بالاراده و المشیه است و خلقت عالم لا من شیء بوده است.

### سی و چهارم: قدم عالم و انکار خلقت

هرگاه وجود منحصر در حق تعالی باشد و غیر او حقیقتاً موجودی دیگر نباشد نتیجه ای که به دست می آید این است خلق به معنای ایجاد بعد عدم حقیقی بی معنا خواهد بود زیرا وجود منحصر در حق تعالی است و او وجوب وجود دارد و در واجب الوجود، عدم راه ندارد چون که راه یابی عدم در او، خلف وجوب وجود اوست. بنابراین وجود حق تعالی قدیم است، لا جرم مظاهر و تجلیات او نیز قدیم است چون مظاهر و جلوات حق، عین وجود حق می باشند و تغایر اعتباری است پس عالم قدیم است و این همان تعدد قدمائی است که در نزد عقل و نقل مردود است

ص: 520

1- آفرینش از منظر عرفان: 268.

2- نهاییه الحکمه: 224.

كما اينكه فلاسفه و متكلمين نيز آن را انكار نموده اند. چنانكه درباره حدوث عالم بعد از عدم محض به طور مبسوط بحث نموديم.

عفيفى در توضيح اين ثمره مى گويد:

«قد ذكرنا مراراً أنّ (عملية الخلق) لا مكان لها ولا معنى فى مذهب يقول بوحده الوجود ويّينا ان ابن عربى لا يفهم من خلق الله الأشياء أكثر من أنّه يمنح الوجود الخارجى للأعيان التى لها وجود بالفعل فى العالم المعقول أو بعباره أخرى : أنّ الدور الذى يقوم به الخالق فى الخلق هو أن يجعل ما هو موجود بالقوّه موجوداً بالفعل ولكن فى ذاته أمّا الخلق بمعنى اليجاد من العدم فأمر غير معقول وغير ممكن فى نظره(1) (أى ابن عربى)»

و نيز مى نويسد:

« خلق الله العالم ليس إحداثاً له من العدم بل تجلّى الحق الدائم فى صور الوجود والرحمه الالهيه منح الله الوجود للموجودات » (2).

« فالعالم قديم لأنّ له عيناً ثابتة فى الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلهيه الظاهر فى صورته » (3).

قيصرى مى گويد:

« بل الأعيان صور الأسماء الالهيه ومظاهرها فى العلم ، بل عين الأسماء والصفات القائمه بالذات القديمه بل هى عين الذات من حيث الحقيقه ، فهى باقيه أزلاً وأبداً ولا يتعلق الجعل واليجاد عليها كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها » (4).

ص: 521

---

1- فصوص الحکم [التعليقه] 79.

2- همان: 43.

3- همان : 314.

4- شرح فصوص (قيصرى) 558.

ملاصدرا همین گفتار را نقل می کند و تأیید می نماید. (1)

سیزواری حدوث عالم را از نظر صوفیه به حدوث اسمی نامگذاری کرده که توضیحش را با بیان یکی از شارحین منظومه ذکر می نمائیم :

« حاصل مراده آنّ العالم بمعنی المفاهیم والماهیات المعیّر عنهما بالأسماء والصفات التي تنتزع عن حدود الوجود المنبسط کلّه مسبوق بالعدم فی المرتبه الأحدثیه فهو برمّته من العقول والنفوس والصور والأجسام أسماء حدثت بعد تجلّی الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع كما أنّه ینمحي عند تجلّیه باسمه القهار. ومحصله انّ العالم بمعنی ما سوى الله من مجرداته ومادیّاته ، علویّاته وسفلیّاته مرکّب من الوجود الامکانی والمهیّة الاعتباریه ، حیث أنّه ممکن وکل ممکن زوج ترکیبی مرکّب من وجود ومهیّة . أمّا المهیّات فهی لمکان کونها اموراً اعتباریه « کَسْرَابٍ بِقِيعِهِ یَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً » لیس لها حقیقه ولا اثر فلیست إلاّ اسماء سمیتموها ما انزل الله من سلطان بل النازل من صقعّه لیس إلاّ الوجود فالمهیّة لیست شیئاً حتّی یبحث عن حدیث قدمها أو حدوثها.

وامّا الوجودات فهی وان كانت متحقّقات إلاّ أنّها لیست خارجه عن الصقع الربوبی لآنها تنزلات وجود الحق وتجلّیاته ورشحاته

وعکوسه واطلاله « (2).

سپس صاحب درر الفوائد در این بیان اشکالی را مطرح می نماید :

« إنّ ما حقّقه فی حدوث العالم یرجع إلى نفی الحدود بنفی موضوعه الذی هو العالم إذ مآل تحقیقه (رحمه الله) - كما عرفت - إلى عدم عالم بمعنی

ص: 522

1- مفاتیح الغیب : 209.

2- درر الفوائد: 1، 261 - 262.

ما سوى الله ، فإن العالم انحَلَّ عنده إلى ماهية اعتباريه ليست شيئاً ولا حقيقة لها ولا أثر وإلى وجود ليس خارجاً عن الصقع الربوبي لأن بينوته عنه بينونه صفه لا بينونه عزله فلا عالم حتى يبحث عن حدوثة» (1).

### سى و پنجم: سقوط تكاليف شرعيه

صوفى با سير و سلوك و مكاشفات به درجه اى مى رسد كه تكاليف شرعى از او ساقط مى شود و همه محرمات بر او مباح مى گردد.

« فرقه من الصوفيّه يقولون متى وصل العبد إلى مرتبه الولاية فإنه يعلو عن رتبه خطاب النهى ويقولون ما لم يصل الانسان إلى مرتبه الولاية فهو خاضع لمرتبه الخطاب ويفضلون الولي على النبي » (2).

ابن عربى از كسانى است كه ملتزم به ثمره مذكور شده، مى گويد:

« فان صدر منهم ( المحدثون) ما هو فى الظاهر تعدد الحدود من لحدود الله فذلك الحد هو بالنسبه إليك حدّ والنسبه إليه مباح لا معصيه فيه وأنت لا تعلم . فما أتى محرماً من هذه صفته فإنه ممن قيل له ، اعمل ما شئت فما عمل إلا ما أبيض له عمله .. وإنما قولنا فيمن قيل له اعمل ما شئت فقد غفرت لك فعمل على كشف وتحقق وهذا ثابت فى شرعنا بلا شك .

فأهل الحديث أيضاً لهم فى مثل هذا قدم ولكن ليس هم مخصوصين به ، بل يشاركهم فيه من ليس بمحدث من الأولياء » (3)-(4).

ص: 523

1- همان : 265.

2- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم : 1 ، 290.

3- الفتوحات: 2، 80.

4- مراد ابن عربى از محدث دو گروه هستند. « 1 - صنف يحدّثه الحق من خلف حجاب الحديث 2- والصنف الآخر تحدّثهم الأرواح الملكيه فى قلوبهم». همان: 2، 21.

نیز می گوید:

« ومن عباد الله من لم يأت في نفس الأمر إلا ما أبيح له أن يأتيه بالنظر إلى هذا الشخص على الخصوص ..... إن الله يقول للعبد لحاله خاصه افعل ما شئت فقد غفرت لك فهذا هو المباح ومن أتى مباحاً لم يؤاخذ به وان كان في العموم في الظاهر معصيه فما هو عند الشرع في حق هذا الشخص معصيه .... ومن هذا القبيل هي معاصي أهل البيت عند الله فأباح له جميع ما كان قد حجره عليه حتى لا يفعل إلا ما أبيح له فعله » .(1)-(2)

عفيفی می گوید:

«لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقة - وهي شريعة وحده الوجود في نظر ابن عربي - التي لا تعرف حلالاً ولا حراماً، وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضي في نظر الحق » .(3)

### سی و ششم: تغییر معنای معاد

هرگاه در دار تحقق حق تعالی موجود باشد و غیر او حقیقتاً موجود نباشد و ممکنات ظهور و نمود آن حقیقت واحد باشند معاد و قیامت نیز معنای دگرگونی پیدا خواهد کرد و با آنچه که در آیات و روایات بیان شده متفاوت خواهد بود.

ص: 524

1- همان: 1، 622.

2- «عن الإمام الصادق(عليه السلام) : أن رجلاً من أصحابه ذكر له عن بعض من مرق من شيعته واستحل المحارم وأنهم يقولون إنما الدين المعرفة فإذا عرفت الإمام فاعمل ما شئت فقال أبو عبدالله (عليه السلام) (إنا لله وإنا إليه راجعون) تأول الكفره ما لا يعلمون وإنما قيل اعرف واعمل ما شئت من الطاعه فأنه مقبول منك لأنه لا يقبل الله عملاً من عامل بغير معرفه . لو أن رجلاً عمل أعمال البر كلها وصام دهره وقام ليله وأنفق ماله في سبيل الله وعمل بجميع طاعه الله عمره كله ولم يعرف نبيه الذي جاء بتلك الفرائض فيؤمن به ويصدقه وامام عصره الذي افترض الله طاعته فيطيعه لم ينفعه الله بشيء من عمله قال الله عز وجل في مثل هؤلاء «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» . مستدرک الوسائل : 1، 174.

3- فصوص الحکم [التعليقه]: 300.

چون بنا بر وحدت شخصی وجود تمام ممکنات توهم و خیال بشمار می آیند پس معاد و بازگشت انسان در روز رستاخیز سالبه بانتفاء موضوع است.

زیرا بشر واقعی ندارد تا بخواهد در قیامت بازگشت نماید. بلکه معاد به معنای قبض الوجود است .

« نفاذ الأشياء وانتهاءها إلى أجلها ليس فناءً منها وبطلاناً لها على ما نتوهمه بل رجوعاً وعوداً منها إلى عنده وقد كانت نزلت من عنده وما عند الله باق ، فلم يكن إلا بسطه ثم قبضه ، فالله سبحانه يبدو الأشياء بسط الرحمة ، ويعيدها إليه بقبضها وهو المعاد الموعود » . (1)

عفی فی در توضیح معاد از نظر ابن عربی می نویسد :

« ان ابن عربی یفسر یوم القیامه وکلّ ما یتصل به من امور الآخره تفسیراً جدیداً یتمشی مع مذهبہ فی وحدہ الوجود ولا یمت إلى المعانی الاسلامیه بصله ، فیوم القیامه هو یوم یقظه الروح الانسانیہ أو یوم عودہ النفس الجزئیہ إلى النفس کلیہ أو هو الوقت الذی تتحقق فیہ النفس الجزئیہ من وحدتها الذاتیه ( بالکل ) » . (2)

« فانه یصرّح أنّ الدار التي ینتقل إليها الإنسان هی دار البقاء ولس لها معنی فی عرف اصحاب وحدہ الوجود إلا الذات الإلهیّہ ، لیس فی هذه الدار إذن موت أى : لیس فیها تفرّق فی أجزاء الجسم » . (3)

قیصری می گوید:

« ایجاده للأشياء، اختفاؤه فیها مع إظهاره آياته واعدامه لها فی القیامه الكبرى ظهوره بوحدته وقهره آياتها بازاله تعیناتها وسماتها وجعلها

ص: 525

1- المیزان : 10، 11.

2- فصوص الحکم [التعلیقہ]: 150.

3- همان: 233.



متلاشیه .. وفي الصغرى تحوَّله من عالم الشهاده إلى عالم الغيب أو من صوره إلى صوره في عالم واحد» (1).

خلاصه آنکه معاد به معنای رجوع مقیدات (ممکنات) به مطلق (حقیقت واحده که ذات حق تعالی است) می باشد.

زیرا بنابر اعتقاد قائلین وحدت شخصی وجود، وجودی جز حق تعالی نیست و ممکنات مظاهر و تجلیات آن وجود واحدند که بعد از بسط وجود جلوه پیدا کردند و معاد آنان به معنای قبض وجود و رجوع به اصل خود یعنی بازگشت به حقیقت وجود حق تعالی - خواهد بود.

ولی آیات و روایات باب معاد به وضوح بیان می کنند که انسان پس از مرگ و تفرق اجزاء بدنش، مجدداً به اذن خداوند زنده می گردد و برای حسابرسی در محکمه عدل الهی حاضر می شود. در این باره در آخرین ثمره تشکیک در وجود مباحثی را مطرح کردیم. و آیات و روایات آن را ذکر نمودیم.

و تفسیر معاد بنابر نظر صوفیه کاملاً با قاعده تباین بین خالق تعالی و مخلوق که عقل و نقل بر آن دلالت دارد، معارض است ولی معاد به معنای حیات بعد از موت در روز رستاخیز برای پاسخ گویی در برابر اعمال، با قاعده تباین سازگار و هماهنگ است.

قائلین نظریه وحدت شخصی وجود بعضی از آیات معاد را موافق با عقیده خود تفسیر و تأویل می نمایند: ابن عربی می گوید:

«کما بدأکم باظهارکم واختفائه تعودون بفنائکم فیه واختفائکم

لیظهر (2) ... إنا إلیه راجعون ای تقانوا فیّ وشاهدوا تهلكهم فیّ بی» (3).

ص: 526

1- شرح فصوص (قیصری): 17.

2- تفسیر ابن عربی: 1، 232.

3- همان: 1، 61.

ملاصدرا می نویسد:

« فهو الأول والظاهر والباطن وإليه يرجع كل شيء » (1).

بعضی از معاصرین می نویسند:

« بدانکه انسان را اگر چه در ابتداء سیر است إلى الله إنا لله وإنا إليه راجعون وإليه المصير، همچنین برای اوست سیر فی الله، و در این مقام برای اوست فناء ازلی و ابدی و سرمدی » (2).

تفاسیر فوق الذکر حمل آیات بر نظریه وحدت وجود است که قرائن داخلیه و خارجیه مخالف آن می باشد.

أما آیه شریفه « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » و (3).

بدأ در لغت به معنای ذیل است :

« بدأ فی اسماء الله عزوجل المبدی : هو الذی أنشأ الأشياء و اخترعها ابتداءً من غیر سابق مثال » (4).

راغب می گوید:

« يقال بدأت بكذا وأبدأت وابتدأت أى قدّمت ... شيء بدئى لم يعهد من قبل كالبدیع فى كونه غیر معمول قبل » (5).

بنابراین معنای آیه شریفه این است که همان گونه که در آغاز شما را آفرید بدون هیچ گونه سابقه قبلی، مجدداً بعد از موت و زوال در روز رستاخیز برای حسابرسی اعمال باز می گردانند.

ص: 527

---

1- مفاتیح الغیب: 291..

2- توحید عینی و علمی : 80.

3- الاعراف: 29.

4- لسان العرب: 1، 26.

5- مفردات الراغب : 40.

آیات متعددی دلالت می کند بر اینکه معاد و رجوع إلى الله به معنای بازگشت در محکمه عدل الهی ، برای محاسبه اعمال می باشد :

«يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» . (1)

«يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» . (2)

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» ؛ (3)

«يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» . (4)

«وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ» (5) .

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ\* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (6)

عن امیرالمؤمنین (علیه السلام) :

انّ قولنا «اَنَا لله» اقرار علی انفسنا بالملک و قولنا «اِنَّا اِليه راجعون» اقرار علی انفسنا بالهلاک . (7)

در تفسیر مجمع البیان اقوال مفسرین را در ذیل آیات معاد نقل می کند که همگی بر همین معنای عقلی و عقلانی که مستفاد از ظواهر و نصوص است، اتفاق دارند.

علامه آنکه اگر رجوع إلى الله و معاد به معنای فناء در ذات حق تعالی باشد دیگر در قیامت «فَيَسْئَلُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (8) صدق خارجی نخواهد داشت زیرا رجوع مقید به مطلق و فناء در ذات حق، بدین معناست که چیزی از اشیاء باقی نمی ماند

ص: 528

---

1- الزلزله : 6.

2- الطارق: 86.

3- آل عمران : 30.

4- آل عمران : 106.

5- الانعام : 22.

6- الشعراء : 89.

7- غرر الحکم: 3116.

8- المائده : 48.

و اصلاً اثبیتی در بین نیست تا « فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ » صادق باشد، زیرا در فناء عینیت محض است و از دوئیت خبری نیست - توضیح آن گذشت ..

نتیجه آنکه مراد از آیاتی که می فرماید (إلى الله مرجعكم) یا (إلینا راجعون) رجوع به محکمه عدل الهی است نه رجوع به ذات حق تعالی کما اینکه مرحوم طبرسی می نویسد:

و «أنا إليه راجعون ثقة باتاً نصیر إلى عدله وانفراده بالحکم فی اموره».(1)

نکته دیگر آنکه نظریه وحدت وجود سبب می شود که موت نیز معنای دیگری به غیر از آنچه که کتاب و سنت معرفی می کند، پیدا نماید.

عقیقی موت را بر مبنای وحدت وجود این گونه توضیح می دهد:

«موت طبیعی وهو لجميع الأشياء بلا استثناء وفيه يلقي العبد ربه برجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحد كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه».(2)

ولکن مرگ در آیات و روایات به معنای انتقال از منزلی - دنیا - به منزل دیگر - عالم برزخ - می باشد. «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ \* وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ» (3).

عن أبي بصير قال :

قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) قوله عز وجل «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ» فقال إنها إذا بلغت الحلقوم ثم أرى منزله من الجنة فيقول ردوني إلى الدنيا حتى أخبر أهلي بما أرى فيقال له : ليس إلى ذلك سبيل .(4)

عن أمير المؤمنين (عليه السلام) :

أيها الناس إنا خلقنا وإياكم للبقاء لا للفناء ، ولكنكم من دار تنقلون فتزودوا لما أنتم صائرون إليه وخالدون فيه .(5)

ص: 529

1- مجمع البيان : 2 - 1 ، 238.

2- فصوص الحکم [التعليقه] : 237.

3- الواقعه : 83 - 84.

4- کافی : 3 ، 135.

5- بحار : 70 ، 96.

عن الإمام الحسن (عليه السلام) :

حيث سئل ما الموت الذي جهلوه؟ إنّه قال: أعظم سرور يرد على المؤمنين إذا نُقلوا عن دار النكد إلى نعيم الأبد، وأعظم ثبور يرد على الكافرين إذا نُقلوا عن جنتهم إلى نار لا تبيد ولا تنفد. (1)

عن سيد الشهد (عليه السلام):

صبراً بنى الكرام فما الموت إلا قنطره يعبرُ بكم عن البؤس والضراء إلى الجنان الواسطه والنعيم الدائم. (2)

### سی و هفتم: بهشت و جهنم واقعیّت خارجی ندارند

وحدت شخصی وجود اقتضاء دارد که بهشت و جهنم نیز حقیقت موجود نباشند زیرا بنا بر مبنای مذکور موجود حقیقی تنها حق تعالی است و غیر او مظاهر و هستی نما و مجازند پس بهشت و جهنم باید به گونه ای تفسیر شوند که بهره ای از وجود

حقیقی نداشته باشند. عفی می گوید:

« نظریته (ای: ابن عربی) فی وحده الوجود لا تسمح بوجود جتّه حقیقیه ولا نار حقیقیه فی دار غیر هذه الدنيا، فانّ النار عنده لیس لها معنی إلا (ألم الحجاب) أو الحال التي لا یدرک فیها الانسان الوحده الوجودیه للموجودات كما أنّ الجنّه عنده لیست سوی الحال التي یدرک فیها الانسان هذه الوحده. والحجاب عن الحقیقه یستلزم الألم كما أنّ ادراكها على الوجه الصحیح یستلزم السعاده ». (3)

ص: 530

1- بحار: 6، 154.

2- همان.

3- فصوص الحکم [التعلیقہ]: 236.

اگر به ثمرات ذیل که قبلاً بیان شد توجه شود نتیجه ای که حاصل می شود این است که عذاب در آخرت به معنای گوارا و ملائم با طبع می باشد :

۱- انکار وجود ممکنات و انحصار وجود در واجب .

۲- تغایر اعتباری بین شارع و مکلفین و ظاهری بودن شریعت . ۳- جبر در افعال انسانها.

توضیح : اگر در دار تحقّق یک حقیقت موجود باشد و تمام کثرات امور اعتباریه باشند دیگر گیری نیست تا امر و نهی به او تعلق بگیرد پس اوامر و نواهی شارع صوری می گردد و نیز گیری موجود نیست تا درباره اختیاری بودن یا جبری بودن افعال او بحث شود، همه افعال منتسب به آن موجود واحد می شود.

نتیجه ای که به دست می آید این است که عذاب در قیامت به معنای عقاب(1) و نکال و ایجاع شدید(2) بی معنا می گردد زیرا معقول نیست که آن موجود واحد خود را عقاب نماید و نیز تمام افعال ، صادر از حق تعالی است پس جزاء و کیفر مورد و موضوعی ندارد .

ابو العلاء عقیفی در توضیح این ثمره فاسده می نویسد:

فکانّ ابن عربی یفرّق بین نوعین من الأمر الالهی : الأمر التکلیفی الذی یخاطب به الله العباد فیطیعونه أو یعصونه علی حسب مقتضیات أعیانهم الثابته .

والأمر التکوینی الذی یعبر عنه بالمشیئه الالهیه ، وهذه لا تتعلّق بشیء إلا وجد علی النحو الذی قدر أولاً أن یكون علیه ، فکلّ شیء فی الوجود خضع للأمر التکوینی منفذ لاراده الالهیه ، سواء فی ذلك الخیر والشرّ والطاعه والمعصیه والایمان والکفر .

ص: 531

1- لسان العرب: 1، 585.

2- مفردات الراغب : 327

فان أتى الفعل موافقاً للأمر التكليفي سمي طاعه واستلزم الحمد ، وان أتى مخالفاً له سمي معصيه وكفراً واستلزم الذمّ، وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني . ومعنى هذا أنّ المشيئة الالهيه تتعلّق بالفعل من حيث هو، لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه ( الفص اللقمانى ).

وإذا كانت الطاعة والمعصيه ليس لهما مدلول حقيقي - أو بالأحرى مدلول ديني - فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول ايجابي في مذهب كمذهب وحده الوجود ...

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة بل مال الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار، فان نعيم الجميع واحده وان اختلفت صوره وتعددت أسماؤه .

يقول ابن عربي في حقّ أهل النار :

وان دخلوا دار الشقاء فانهم

على لذّه فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد والأمر واحد

وبينهما عند التجلّي تباين

يسمّى عذاباً من عذوبه لفظه

وذاك له كالقشر والقشر صائن(1)

« وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بد لصوره النار بعد انتهاء مدّه العقاب أن تكون برداً وسلاماً » .(2)

ولكن بطلان گفتار مذکور برای کسی که به آیات و روایات رجوع نماید واضح است زیرا مراد از عذاب در آیات و روایات محکمه ، بیان شده است :

« خُذُوهُ فَغُلُّوهُ \* ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ \* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ \* إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ \* وَلَا يَحْضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ » ،

ص: 532

1- فصوص الحکم: 42.

2- همان: 169.

«فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ \* وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ \* لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ» (1).

«إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ \* طَعَامٌ الْأَثِيمِ \* كَالْمُهَلِّ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ \* كَعَلْيِ الْحَمِيمِ \* خَذُوهُ فَأَعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ \* ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ» (2).

علاوه بر اینکه در بسیاری از آیات، عذاب توصیف به مهین (3)، الیم (4)، حریق (5)، سوء (6)، خزی (7)، سموم (8)، شده و دیگر جای بحث و نزاعی باقی نگذاشته است.

نتیجه دیگری که بر ثمره مذکوره - عذاب به معنای گوارائی - مترتب می شود این است که باید از خلود و دوام عقاب که در قرآن بارها به آن تأکید شده دست برداشت.

چنانکه ابن عربی خلود و دوام عقاب را نسبت به یکی از موطن و مواقف دانسته و جاودانگی در عقاب را انکار نموده است.

می گوید:

«إِنَّمَا ذَلِكَ (أَيِ الْخُلُودِ فِي الْعِقَابِ) فِي مَوْطِنٍ مِنَ الْمَوَاطِنِ الْآخِرَةِ... وَهُوَ زَمَانٌ مَخْصُوصٌ يَقُولُ (سَبْحَانَهُ) خَالِدِينَ فِيهِ أَيِ فِي حَمْلِ الْوِزْرِ مِنَ الْمَوْضِعِ الَّذِي يَحْمِلُونَهُ مِنْ خُرُوجِهِمْ مِنْ قُبُورِهِمْ إِلَى أَنْ يَصِلُوا بِهِ إِلَى النَّارِ فَيَدْخُلُونَهَا فَهَمَّ خَالِدُونَ فِيهِ فِي تِلْكَ الْمَدَّةِ لَا يَفْتَرُ عَنْهُمْ» (9).

ص: 533

1- الحاقه : 30 - 37.

2- الدخان: 44 - 49.

3- البقره : 90.

4- آل عمران: 77.

5- آل عمران : 181.

6- الاعراف: 176.

7- يونس : 98.

8- الطور: 27

9- فتوحات: 3، 77.



اما هنگامی که به لغت و عرف مراجعه می‌نمائیم آنان خود را به معنای جاودانگی دانسته‌اند این منظور می‌گوید:

« الخلد : دوام البقاء فی دار لا یرج منها » (1).

راغب می‌نویسد:

« اخلاذ الشیء جعله مبقی والحکم علیه بكونه مبقی » (2).

ابن فارس می‌گوید:

و « خلد يدل على الثبات والملازمه والبقاء » (3).

مرحوم طبرسی (رحمه الله) می‌نویسد:

« الخلود هو اللزوم أبداً » (4).

بنابراین خلود به معنای دوام و بقاء و جاودانگی است و اختصاص و تقيید آن به زمان و مکان خاص، مجاز و نیازمند به دلیل است که در مورد بحث چنین دلیلی موجود نیست بلکه دلیل و قرینه بر بقاء و دوام در عقاب مطلقاً و بدون هیچ گونه قیدی موجود می‌باشد. مثلاً آیه شریفه می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ \* خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ » .

عدم تخفیف عذاب و عدم نظر خداوند متعال به آنان مطلق است و بیانی دیگر از ( خَالِدِينَ فِيهَا ) می‌باشد کما اینکه در آیه دیگر می‌فرماید :

«وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ » (5).

ص: 534

1- لسان العرب : 3، 174.

2- مفردات الراغب : 154.

3- مقائیس اللغه : 2، 207 - 208.

4- مجمع البیان: 1، 2 - 242.

5- البقره : 167.

و به عبارت دیگر آیات بیان می کنند که کفار در نار خالدند نه در مواطن خاصّی با زمان محدودی . زیرا که اطلاق خلود بر زمان محدود صحیح نمی باشد.

و اما در روایات نیز شواهدی بر دوام و جاودانگی در عقاب موجود است . عن ابي عبدالله (عليه السلام) في قوله تعالى « خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حَوْلًا » .

قال : خالدین فیها لا یخرجون منها ولا یبغون عنها حولاً قال : لا یریدون بها بدلاً. (1)

بزرگان و اعلام نیز بر همین عقیده اند مرحوم علامه حلی (رحمه الله) می نویسد :

... اجمع المسلمون على أنّ عذاب الكافر مؤید لا ینقطع. (2)

مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله) می نویسد :

« اعلم أنّ خلود أهل الجنة في الجنة مما اجمعت عليه المسلمون وكذا خلود الكفار في النار ودوام تعذيبهم » . (3)

مرحوم شبّر می گوید:

اعلم أنّه لا خلاف بین کافّه المسلمین فی أنّ الکفار الذین تمّت علیهم الحجّه مخلّدون فی النار و فی العذاب ، وقد تظافرت بذلک الآیات و تواترت به الروایات عن النبی و الائمه الهداه ، بل هو ضروری الدین لا خلاف فیہ بین أحد من المسلمین إلى أن انتهت التوبه إلى بعض من ینتحل الإسلام من المتصوّفه و المتفلسفین فتركوا التمسک بکتاب الله الذی « لَا یَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ » و بسنّه رسول الله الذی « وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ » ، « إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ » و استدّلوا بأوهامهم الفاسده و آرائهم الكاسده فزعموا أنّ الکفار و إن كانوا مخلّدین فی النار إلى ما لا نهایه له إلا أنّ عذابهم لا بدّ له من انقطاع و زوال ، فتكون النار

ص: 535

1- بحار : 8 ، 123.

2- كشف المراد: 561.

3- بحار: 8 ، 350.

عليهم برداً وسلاماً بعد ذلك ، وأول من فتح هذا الباب فيما أظنّ محيي الدين العربي فقال في الفصّ الیونسی من فصوص الحکم ....» (1)

اما ملاصدرا در این مسأله نیز بر طبق نظریه وحدت وجود مشی کرده و عقیده ابن عربی را پذیرفته می گوید:

« ومما استدللّ به صاحب الفتوحات المکیّه علی انقطاع العذاب للمخلّدين فی النار قوله تعالی « أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » . والأولی فی الاستدلال علی هذا المطلب أن يستدلّ بقوله تعالی : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ » فان المخلوق الذی غایه وجوده أن یدخل فی جهنم بحسب الوضع الالهی والقضاء الربانی (2) لابد أن یرکون ذلك الدخول موافقاً لطبعه وکمالاً لوجوده ، إذ الغایات کمالات اللوجودات وکمال الشیء الموافق له لا یرکون عذاباً فی حقّه وإنما یرکون

عذاباً فی حق غیره ممن خلق للدرجات العالیه » (3).

اگر به آیات و روایاتی که جهنم و دوزخ را توصیف می نمایند توجه کنیم این احتمال که جهنم موافق با طبع کفار باشد مندرج است : « كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ » (4).

«يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (5).

ص: 536

1- حق الیقین : 2، 178.

2- دخول کفار در جهنم به حسب وضع الهی و قضاء ربّانی نیست زیرا این همان جبر است که در نزد عقل و نقل مردود است بلکه کفار با اراده و اختیار خود انبیاء را تکذیب کردند و طریق جهنم را برگزیدند.

3- اسفار: 9، 352.

4- محمّد (صلی الله علیه وآله وسلّم) : 15.

5- التوبه : 35.

چگونه شکنجه هائی که در آیات و روایات بیان شده موافق طبع بشر می باشد؟!

لذا ملاحظه در موضع دیگر به حقیقت و واقعیت تصریح کرده:

« الذی لاح لی بما أنا مشغول به من الرياضات العلمیه والعملیّه انّ دار الجحیم لیست بدار نعیم وإتّما هی موضع الألم والمحنّ وفيها العذاب الدائم لكنّ آلامها متجدّده علی الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فیها متبدّله وليس هناك موضع راحه واطمینان ». (1)

### سی و نهم: انسان کامل و عدم انقطاع نبوت

قائلین نظریه وحدت شخصی وجود مقامی را برای انسان تعریف می کنند که سالک می تواند با طیّ مراحل سلوک به آن جایگاه نائل شود و آن کمالی است که در صورت وصول شخص به آن مقام انسان کامل نامیده می شود.

بحث در این مسأله در سه امر است :

1- تعریف انسان کامل .

2- ادعای عدم انقطاع نبوت یا مقام ولایت .

3- ادعای وصول به مقامات معصومین (علیهم السّلام) و عبور از آن .

امر اول: قیصری در تعریف انسان کامل می نویسد: باید انسان کامل همانند حق تعالی در تمام موجودات سریان داشته باشد و این، در سفر سومی است که از حق به سوی خلق و به واسطه حق انجام می پذیرد . در این سفر است که عارف به کمال نهایی می رسد به این ترتیب ، حق یقین برای وی دست می دهد. (2)

و نیز می نویسد:

« الانسان الكامل هو الذی یقبل الحقّ فی جمیع تجلّياته ویعبده فیها ». (3)

ص: 537

1- العرشیه : 282.

2- شرح فصوص (قیصری): 119.

3- همان: 626.

انسان کامل کسی است که حق را در همه تجلیاتش پذیرفته باشد و او را در آنها عبادت کند - توضیح این مطلب در ثمره پانزدهم گذشت

ملاصدرا نیز می گوید:

انسان کامل کسی است که ماهیات را حقیقتاً موجود نداند و عالم را حقیقت واحدهای تلقی نماید و حق تعالی را در جمیع مظاهرش شهود نماید». (1)

واضح است که این شهود تنها برای مشایخ و اقطاب صوفیه حاصل می شود زیرا آنها مراحل اسفار اربعه را طی می نمایند پس فقط اقطاب صوفیه انسان کامل می باشند چنانکه ابن عربی می نویسد:

«انّ الأقطاب هم رجال الکمّل» (2).

تا اینجا تعریف انسان کامل از منظر صوفیه روشن گردید اما از نظر ابن عربی که شیخ مشایخ صوفیه است مصداق انسان کامل کیست؟

او اقطاب صوفیه را انسان کامل می داند و عمر بن خطاب را از اقطاب معرفی می کند و قائل به عصمت او می باشد.

«ومن اقطاب هذا المقام عمر بن الخطاب وأحمد بن حنبل ولهذا قال صَلَّى اللهُ عليه وسلّم في عمر بن الخطاب يذكر ما أعطاه الله من القوّه يا عمر ما لتيك الشيطان في فجّ إلا سلک فجاً غير فجّك! فدلّ على عصمته بشهاده المعصوم» (3).

ص: 538

1- «أما الانسان الكامل فهو الذى يقبل الحق ويهتدى بنوره فى جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه ، فهو عبدالله فى الحقيقه ولهذا سمى بهذا الاسم أكمل انواع نوع الانسان لأنه قد شاهد الحق الأوّل فى جميع المظاهر الأمريه والخلقيه من غير تطرّق تكثر لا فى الذات ولا فى التجلى أيضاً لما مرّ من أن تجلّيه تعالى حقيقه واحده والتكثر باعتبار تعدّد شئونه وحيثياته المسماه بالماهيات والأعيان الثابته التى لا وجود لها فى ذاتها ولا يتعلق بها جعل و تأثير بل لها مع انحاء الوجودات التى هى إظلال للنور الأحدى ورشحات للوجود القومى ضرب من الاتحاد». اسفار: 2، 366.

2- فتوحات: 2، 574.

3- همان: 1، 200.

و می گوید:

« فمنهم رضی الله عنهم الأقطاب وهم الجامعون للأحوال والمقامات ..

ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهره كما حاز الخلافة الباطنه من جهه المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن ومعاويه بن يزيد وعمر بن عبدالعزيز والمتوكل » (1).

امر دوم: ادّعاى عدم انقطاع نبوت يا مقام ولايت .

مسلك صوفيه مقام نبوت را بر دو قسم تقسيم می کند :

1- نبوت تشريعى .

2 - نبوت عامه يا مقام ولايت .

قسم اول منقطع شده ولى قسم دوم استمرار دارد و اقطاب صوفيه داراى آن مقام می باشند . (2).

ابن عربى می نویسد:

« ان كان سؤاله عن مقام الأنبياء من الأولياء أى انبياء الأولياء وهى النبوه التى قلنا أنّها لم تنقطع فإنّها ليست نبوه الشرايع » (3).

« علوم الأسرار وهو العلم الذى فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس فى الروح يختصّ به النبىّ والولى » (4).

ملاصدرا می گوید:

« اعلم أنّ الوحى إذا أريد به تعليم الله عباده فهو لا ينقطع أبداً.... فالنبوه

ص: 539

1- همان: 2، 6.

2- جامى درباره مقام انسان كامل می گوید: «لأنّ المقصود من ايجاد العالم وبقائه، الانسان الكامل، نقد النصوص : 96. ملاصدرا می نویسد: أنّ المقصود الأصلی من ايجاد الكائنات هو الانسان الكامل الذى هو خليفه الله » . اسرار الآيات: 128.

3- فتوحات: 2، 53.

4- همان: 1، 301.

والرساله من حيث ماهيتهما ما انقطعت ، فللأولياء الكاملين فيها

مشرب عظيم ، فالنبوه للنبي شهاده وللولى غيب « . (1)

نبوت عامه - ولایت - در نزد صوفیه مقامی برتر و والاتر از نبوت تشریحیه است زیرا آن را باطن مقام نبوت می دانند.

قیصری می گوید:

« فانّ الرساله والنبوه اعنى نبوه الشريع ورسالته تتقطعان والولايه لا تنقطع أبداً وذلك لأنّ الرساله والنبوه من الصفات الكونيه فينقطع بانقطاع زمان النبوه والرساله ، والولايه صفه الهيه لذلك سمى نفسه بالولى الحميد... فهى غير منقطعه أزلاً وأبداً، ولا يمكن الوصول لأحد من الأنبياء وغيرهم إلى الحضرة الالهيه إلا بالولايه التى هى باطن النبوه وهذه المرتبه من حيث جامعیه الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء من حيث ظهورها فى الشهاده بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطه بين الحقّ

وجميع الأنبياء والأولياء « . (2)

تا به اندازه ای مقام نبوت عامه - ولایت - را بلند و رفیع می شمارند که مدعی اند تمام آنچه را انبیاء و رسل از حق تعالی دریافت می کنند تنها به واسطه باطن که همان مقام ولایت است دریافت می دارند.

«انّ الظاهر لا يأخذ التأييد والقوه والقدره والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحقّ تعالى عليه إلا بالباطن وهو مقام الولايه « . (3)

در نزد صوفیه کسی دارای مقام ولایت است که به مقام فناء رسیده باشد و چنانکه گذشت مقام فناء مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود است .

ص: 540

1- مفاتيح الغيب : 42.

2- شرح فصوص (قیصری): 438.

3- همان: 146.

« فالولی هو الفانی فیہ الباقی به ولیس المراد بالفناء هنا انعدام عین العبد مطلقاً بل المراد منه فناء جهة البشریه فی جهة الربوبیه » (1).

اما امر دوم - عدم انقطاع نبوت عامه با مقام ولایت - نیز مردود است زیرا آیات و روایات متواتره از عامه و خاصه (2) دلالت بر ختم نبوت و رسالت مطلقاً می نماید. و دلیلی در کتاب و سنت بر تقسیم نمودن مقام نبوت، به تشریحیه و عامه نداریم زیرا تقیید اطلاقات ادله شرعیه باید از ناحیه شارع باشد نه از ناحیه غیر او و ابن مقفید در مقام مفقود است.

بله بعد از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) اتصال بشر به غیب و أخذ علم از خداوند متعال مسدود نشد اما این اتصال به واسطه اهل بیت پیامبر صلی الله علیهم اجمعین که معصومند برقرار بوده است و به خاطر عصمت آنان، تمام دریافتهای و همه بیانات و گزارشهایشان حجت است ولی خصیصه عصمت در غیر آنان یافت نمی شود تا واردات قلبی و الهاماتشان حجت باشد. و کسی که مصون از شیاطین و اوهام و تخیلات و بیماریهای اعصاب و روان نیست و از سهو و خطاء در امان نبوده، سزاوار نمی باشد که ادعای اتصال به غیب را نماید. و مکاشفات خویش را که حجت نیست از قبیل وحی بداند و خود را در مرتبه انبیاء بشمارد.

امر سوم: ادعای وصول به مقامات معصومین (علیهم السلام) و عبور از آن.

بعضی از قائلین به نظریه وحدت شخصی وجود درباره مقام خویش می گوید:

« تسلط من بر نفوس مثل تسلط امیر المؤمنین (علیه السلام) است، و از خیر و شرّ نفوس مطلع و آگاهم... من در خودم صفات امیر المؤمنین (علیه السلام) را می بینم ». (3) - (4)

ص: 541

1- همان: 146.

2- « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين . الأحزاب: 40. عن امیر المؤمنین (علیه السلام): أرسله علی حین فتره من الرسل، وتنازع من الألسن، ففقی به الرسل، وختم به الوحی ». نهج البلاغه. خطبه: 133. « عنه (علیه السلام): اما رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)، فخاتم النبيين، ليس بعده نبی ولا رسول وختم برسول الله الأنبياء إلى يوم القيامة ». الاحتجاج: 1، 152. از طریق عامه نیز روایات متعددی دلالت بر ختم نبوت مطلقاً می نماید. الدر المنثور: 5، 204.

3- نور مجرد: 329.

4- از ابو یزید بسطامی نقل شده « خضت بجرأ وقف الأنبياء علی ساحله » تفسیر بحر المحيط: 7، 216.



در موضع دیگر می نویسد :

« اگر استاد ... خودش جمیع مراحل و منازل سلوک را در نوردیده نباشد امکان تعلیم و تربیت را به مقصدی که ختم نبوت و ختم ولایت است و خودش طی نموده و از اسرار و خفایای آن مطلع نیست ندارد». (1)

« سالک طریق پس از عبور از مراحل مثالی و ملکوت اسفل و تحقق به معانی کلیه عقلیه ، اسماء و صفات کلیه ذات حق تعالی برای وی تجلی می نماید، یعنی علم محیط و قدرت محیط و حیات محیط بر عوالم را بالعیان مشاهده می نماید که در حقیقت همان وجود باطنی و حقیقی ائمه (علیهم السلام) می باشند، و حتماً برای کمال و وصول به منبع الحقائق و ذات حضرت احدیت باید از این مرحله عبور کند! و إلاً إلى الأبد در همین جا خواهد ماند». (2)

« فناء از خود است و بقاء بالحق... بعد از وجود به این مرتبه برای ما سیری است من الحق إلى الخلق ، و در این مقام هویت او آشکار می شود که در سلسله بدء من أوله إلى آخره خودش بوده، پس قاف تا کاف عالم وجود را مالک خواهد بود». (3)-(4)

درباره استاد خود می گوید:

« به سبزه میدان که رسیدم این فکر به نظرم آمد که من چقدر ایشان را قبول دارم؟ دیدم در حدود یک پیامبر الهی! من واقعاً به کمال و شرف و توحید و فضایل اخلاقی و معنوی ایشان در حدود ایمان به یک پیغمبر ایمان و یقین دارم زیرا اگر الآن حضرت یوسف و یا حضرت موسی و عیسی علی نبینا و آله و علیهم السلام زنده شوند، و بیایند و امر و نهی داشته باشند، من حقیقه بقدر

ص: 542

1- روح مجرد: 630 - 631.

2- همان: 428.

3- توحید علمی و عینی : 80.

4- استاد مطهری می گوید: «در این مکتب (عرفا) انسان کامل در آخر عین خدا می شود اصلاً انسان کامل ، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود از خودش فانی می شود و به خدا می رسد . مجموعه آثار: 23، 168.

اطاعت و انقیاد و ایمان به حقانیت آن انبیاء به این را دمرد بزرگ الهی ایمان و ایقان دارم» (1).

و نیز گفته شده:

« چنان که مشهور است در نخستین دیدار شمس با مولانا شمس از او پرسید ای صرّاف عالم و نقود معانی و عالم اسماء بگو که حضرت محمّد رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) بزرگ بود یا بایزید؟ فرمود که نی نی محمّد مصطفی سرور و سالار جمیع انبیاء و اولیاست ... شمس تبریزی گفت پس به چه معنی است که حضرت مصطفی سبحانک ما عرفناک حقّ معرفتک می فرماید و با یزید سبحانی ما أعظم شأنی... می گوید» (2) - (3).

ابن عربی ادّعا می کند به مقام حضرت موسی و خضر (علیهما السّلام) رسیده است :

«وهذا المقام ذقته فی الموضع الذی ذاقه موسی (علیه السّلام)» (4).

شیخ ابوعبدالله سلمی در مکاشفه به ابن عربی می گوید:

« بعد آن سبقت لک العنايه الإلهيه بالحصول فی هذا المقام فاحمد الله ولمن یا أخی يحصل هذا ألا ترضی أن یكون الخضر صاحبک فی هذا المقام وقد انکر علیه موسی حاله » (5).

و در موضعی نیز خود را در مکاشفه عدیل و مساوی حضرت عیسی (علیه السّلام) می بیند (6).

ص: 543

1- روح مجرد: 683.

2- شرح مثنوی: 8، 309 جعفر شهیدی .

3- اگر کسی اندک آشنایی با کتاب و سنت داشته باشد می داند که احدی از خلائق قابل مقایسه با نفس نفیس خاتم پیامبران (صلّی الله علیه وآله وسلّم) نیست و فرمایش آن حضرت - ما عرفناک حقّ معرفتک - مطابق با کلام الهی - و ما قدروا الله حقّ قدره - الانعام: 91 است و گفتار ابویزید از قبیل شطحیات است که ناشی از اوهام و تخیلات یا از القانات شیطانی و تسویلات نفسانی است.

4- الفتوحات: 1، 609.

5- همان: 2، 261.

6- «فالتفت السید الأعلى ... فرآنی وراء الختم لاشتراک بینی و بینة فی الحکم فقال له السید: هذا عدیلک و ابنک و خلیلک». همان: 1،

3.

«قد رأينا أنّ جبرئيل ظهر في صورة الحسن رجلاً معروفاً كظهوره في صورة دحية وفي وقت رجلاً غير معروف» (1).

هنگامی که به آثار معصومین (علیهم السّلام) مراجعه شود روشن می گردد که مقام نبوت و امامت برای بشر قابل شناخت نیست چه برسد به آنکه قابل وصول باشد :

1- عن اميرالمؤمنين (عليه السّلام) : لا تسمّونا أرباباً وقولوا في فضلنا ما شئتم فانّكم لن تبلغوا من فضلنا كنه ما جعله الله لنا ولا معشار العشر. (2).

2- عنه (عليه السّلام) : نحن أهل بيت لا يقاس بنا ناس. (3).

3- عنه (عليه السّلام) : جلّ مقام آل محمّد (عليهم السّلام) عن وصف الواصفين ونعت الناعتين وأن يقاس بهم أحد من العالمين. (4).

4- عن أبي عبدالله (عليه السّلام) : لا يقدر الخلاق على كنه صفة الله عزّوجلّ فكما لا يقدر على كنه صفة الله عزّوجلّ فكذلك لا يقدر على كنه صفة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وكما لا يقدر على كنه صفة الرسول فكذلك لا يقدر على كنه صفة الإمام وكما لا يقدر على كنه صفة الإمام كذلك لا يقدر على كنه صفة المؤمن. (5).

5- عن الإمام الرضا (عليه السّلام) : إنّ الإمامه أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلا مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا اماماً باختيارهم، أنّ الإمامه خصّ الله عوج بها ابراهيم الخليل (عليه السّلام) بعد النبوه والخله مرتبه ثالثه وفضيله شرفه بها...

ص: 544

1- همان: 3، 43.

2- البحار: 26، 6.

3- همان: 35، 347.

4- همان: 25، 171.

5- همان: 64، 65.

انّ الإمامه أسّ الاسلام النامی، وفرعه السامی، بالإمام تمام الصلاه والزکاه والصیام والحجّ والجهاد ... الإمام کالشمس الطالعه المجلّله بنورها للعالم وهی فی الأفق بحیث لا تنالها الأیدی والأبصار. (1)

6- عن الإمام الهادی (علیه السّلام) :. آتاکم الله ما لم یؤت أحداً من العالمین طاطاً کلّ شریف لشرفکم وبیخع کلّ متکبر لطاعتکم وخصع کلّ جبار لفضلکم وذلّ کلّ شیء لکم. (2)

خلاصه آنکه مقام و منزلت نبی و امام (علیهما السّلام) به گونه ای نیست که بشر توانائی دست یابی به آن را داشته باشد زیرا خدای متعال ویژگیهایی به آنان عطاء فرموده که به سایرین به مقتضای حکمتش عنایت فرموده مانند اینکه خلقت ارواح و ابدانشان با دیگران متفاوت است و از همه انسانها برتر و والاتر می باشد. (3)

و یا اینکه به آنان مقام عصمت و مصونیت از همه لغزشهای عمدی و سهوی مرحمت فرموده (4) و نیز علمی وسیع فوق تصور بشر در اختیارشان قرار داده. (5) پس مقام امامت و نبوت جایگاهی نیست که کسی بتواند با ریاضت و سیر و سلوک صوفیانه بدان راه یابد.

### چهلیم: اسلام ظاهر و قشر و وحدت وجود باطن و حقیقت

صوفیان مدّعی هستند که دین اسلام ظاهر و قشر است و مسلک صوفیه - نظریه وحدت وجود - باطن و حقیقت امر است.

ص: 545

1- الکافی: 1، 199 - 200.

2- البحار: 99، 154.

3- مراجعه نمائید به کتاب شریف بحار الأنوار: 5، 239.

4- «عن الإمام الرضا(علیه السّلام) : وهو (أی الإمام معصوم مؤید موفق مسدّد قد أمن من النخطأ والزلل والعتار). البحار: 25، 127.

5- (عن أبی عبدالله(علیه السّلام) : «إتی لأعلم ما فی السماوات وما فی الأرض ، وأعلم ما فی الجتّه واعلم ما فی النار، واعلم ما کان وما یكون» قال : ثم مکث هنیئّه ، فرأی أنّ ذلک کبر علی من سمعه منه ، فقال : «علمت ذلک من کتاب الله عزّوجلّ، أنّ الله عزّوجلّ یقول : «فیه تبيان کلّ شیء» ( الکافی : 1، 261.

« فالحقیقه التي هي أحديه الكثره لا يعثر عليها كلُّ أحدٍ ولمّا رأوا أنّهم عاملون بالشریعه خصوصاً وعموماً ورأوا أنّ الحقیقه لا يعلمها إلاّ الخصوص ، فرّقوا بین الشریعه والحقیقه، فجعلوا الشریعه لما ظهر من أحكام الحقیقه وجعلوا الحقیقه لما بطن من أحكامها لما كان الشارع الذي هو الحقّ قد تسمّى بالظاهر والباطن وهذان الاسمان له حقیقه، فالحقیقه ظهور صفة حقّ خلف حجاب صفة عبد ، فإذا ارتفع حجاب الجهل عن عين البصيره رأى أنّ صفة العبد هي عين صفة الحقّ عندهم » . (1)

هرگاه شریعت ظاهر و نظریه وحدت وجود باطن و حقیقت قلمداد شود قهراً حقیقت و باطن همیشه برترو والاتر از ظاهر خواهد بود، ابن عربی برای این مدّعا دلیل اقامه می نماید:

« الشریعه تنقطع والحقیقه لها الدوام فأنّها باقیه بالبقاء الالهی والشریعه باقیه بالإبقاء الالهی ، والابقاء يرتفع والبقاء لا يرتفع » . (2)-(3)

ص: 546

1- فتوحات: 2، 563.

2- همان: 3، 151.

3- بعضی از معاصران درباره فقه اهل البیت (علیه السلام) می نویسد: « تا برسیم به علم فقه مصطلح که آدون العلوم است ، این تازه مقدّمه برای علم اخلاق است و علم اخلاق هم برای تزکیه و تحلّی، و آن هم مقدّمه برای عرفان الهی است » ولایت فقیه در حکومت اسلام ج 2، 248 سید محمد حسین طهرانی . اگر به احادیث مراجعه شود اهمیّت و فضیلت فقه آل محمد (علیهم السلام) روشن می گردد، «عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قال لي: يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب». وسائل الشیعه : 27، 98. « قال رجل لأبي عبدالله (عليه السلام) : انّ لي ابنا قد أحبّ [أحبّ أن يسألک عن حلال وحرام لا- يسألک عمّا لا يعنيه . قال : فقال وهل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟». البحار: 1، 213 . عن أبي عبدالله (عليه السلام) : ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقها في الحلال والحرام». همان .

در این مقام پرسشی مطرح می شود و آن اینکه آیا باطن شریعت این است که عالم توهم و خیال و سراب قلمداد شود؟!

آیا حقیقت دین ، انکار قضایای بدیهیه عقلیه است؟!

آیا شرع برای افرادی که به درجات عالی کمال رسیده اند، ادّعی الوهیت را جایز می داند؟!

اگر بار دیگر به ثمرات وحدت شخصی وجود التفات کنیم به وضوح خواهیم یافت که بین دعاوی صوفیه و معارف شرعی تناقض و تضادّ حاکم است و روشن است که ممکن نیست که نقیض یا ضدّ، باطن و حقیقت نقیض و ضدّ دیگر باشد.

جالب آنکه ابن عربی یافته های صوفیه را با آموزه های دین مبین اسلام متغایر می داند و دین را تقسیم به دو قسم می نماید:

قسم اول همان دین اسلام که معروف است و قسم دوم آنچه که صوفیه با ریاضت و مکاشفه بدان واصل می گردند .

آنچه در کلام او اهمیت دارد این است که او اعتراف می کند که طریق صوفیه، با طریق اسلام متفاوت و متغایر است زیرا آن دو را به دو راه تقسیم می نماید.

می گوید:

« الدین دینان ، دین عند الله وعند من عرفه الحق تعالی ومن عرف من عرفه الحق ودین عند الحق وقد اعتبره الله . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه واعطا الرتبة العليا على دين الخلق .. فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالی «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» ، وهو الشرع الذي شرعه الله تعالی ..

وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله .

قال الله تعالی «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» ، وهي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامه من عند الله بالطريقه الخاصه

ص: 547

المعلومه فى العرف فلمّا وافقت الحكمة والمصلحه الظاهره فيها الحكم الالهى فى المقصود بالوضع المشروع الالهى، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ( وما كتبها الله عليهم) ولمّا فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العنايه والرحمه من حيث لا يشعرون جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه - يطلبون بذلك رضوان الله - على غير الطريقه النبويه المعروفه بالتعريف الإلهى فقال «فَمَا زَعَوْهَا» به هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم «حَقَّ رِعَايَتِهَا» (1).

استاد حسن زاده در ذيل اين كلام مى نويسد:

«شيخ مى فرمايد دين دو دين است يك دينى كه نزد خداست، و نزد كسانى كه حق تعالى آنها را معرفى كرد و نزد كسانى كه آنان را كسانى كه خدا آنها را معرفى كرد، معرفى كردند دوم: دينى كه عند الخلق است و خداوند آن را اعتبار کرده...»

دوم دينى است كه مهتدون به نور حق و متفكرون در عالم امر و خلق بر نفوسشان تكليف کرده اند به تكاليفى از جانب خودشان» (2).

أولاً: هر كسى اندك تأملی در ثمرات نظريه وحدت وجود داشته باشد به اين نتيجه خواهد رسيد كه عقايد صوفيه متغاير و متباين با روح دين و آموزه هاى قرآن و سنت مى باشد. و اعتراف ابن عربى مؤيدى بر اين امر است.

ثانياً: اگر به قرآن و عترت (عليهم السلام) كه منبع حقيقى معارف دين مى باشند مراجعه كنيم مى يابيم كه آنچه در نزد حضرت حق جلّ و عزّ مقبول است دين اسلام مى باشد كه اصول و فروع آن به تفصيل در آيات و روايات شرح داده شده و هر كسى غير از آن به مطالب ديگرى معتقد باشد در نزد خداوند و اولياء معصومش (عليهم السلام) مردود است

ص: 548

---

1- فصوص الحكم [المتن]: 95.

2- ممد الهمم: 216 - 217

«وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (1).

«وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (2).

1- عن أبي جعفر (عليه السلام) : من دان الله يغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة (3).

2- عنه (عليه السلام) : شرقا وغربا فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت (4).

3- عن أبي عبدالله : أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا (5).

4- عن يونس بن عبدالرحمن قال : قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) : بما أوحد الله ؟ فقال : يا يونس لا تكونن مبتدعاً من نظر برأيه هلك ومن ترك أهل بيت نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ضلّ ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر (6).

5- عن أبي جعفر (عليه السلام) : أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره ولم يعرف ولا يه ولي الله فيوالية ويكون جميع اعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الايمان (7).

6- عنه (عليه السلام) : ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب ولا أحد من الناس يقضى بقضاء حق إلا ما خرج منا أهل البيت (8).

ص: 549

1- آل عمران: 85.

2- النساء: 115.

3- البحار: 2، 93.

4- الكافي: 1، 399.

5- همان: 2، 402.

6- همان: 1، 156.

7- همان: 2، 19.

8- همان: 1، 399.



اما آنچه ابن عربی در ذیل آیه و « وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا » (1) ذکر کرد مخدوش است زیرا مراد آیه این نیست که راهبان مسیحی دین دیگری را اختراع نمودند و شریعت دیگری را از طریق مکاشفه - مانند صوفیه - برگزیدند زیرا در آن صورت مشمول آیه « قُلْ اَللّٰهُ اٰذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلٰى اَللّٰهِ تَقْتَرُوْنَ » (2) می شدند.

بلکه مراد آیه شریفه این است که راهبان از مردم کناره گرفتند تا عبادت حق تعالی کنند و بعضی از احکام مستحبی را بر خود لازم شمردند در حالی که حق تعالی این گونه عبادت را بر آنان واجب نفرموده بود چنانکه در روایتی نیز آیه به همین معنا تفسیر شده است.

عن ابي الحسن (عليه السلام) في قول الله عز وجل « وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ » ، قال : صلاة الليل . (3)

پس آنان ملتزم به دین پیامبر شان بودند ولی در عمل به احکام آن، بر خود سختگیری می کردند نه آنکه دین دیگری را که متغایر با شریعت نازله بوده ابداع کرده باشند .

ص: 550

---

1- الحديد : 27.

2- يونس: 59.

3- الكافي: 3، 488.

## نظر قائلین به تشکیک در وجود درباره وحدت شخصی وجود

۱ - استاد مطهری درباره رأی صوفیه می گوید:

« عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون اینکه هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند یعنی می گویند وجود یک واحد محض است بدون اینکه هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با وجود بالذات، زیرا حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق، پس به تمام معنی «لیس فی الدار غیره دیار» است.

این است که اگر خیلی ارفاق کنند عالم را به عنوان یک مظهر و یک چیز که حقیقت حق در او ظهور دارد می دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد که این حرفها دیگر از محیی الدین به این طرف است...

البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی رود، یعنی نمی تواند کثرات محسوس را بکلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد، و بعد هم قهر باید بگوید ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد... این کثرتها وجود ندارند و در تمام اینها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند یعنی این نظریه به این معنا و به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست» (1)-(2)

ص: 551

1- مجموعه آثار: 9، 184.

2- «یک وقت هست که می گوئید اصلاً ما نمی توانیم مراتب تصور کنیم، نمی توانیم در وجود شدت و ضعف تصور کنیم (مثل حرف عرفا) بنابراین علیت هم در عالم نیست. اصلاً علیتی در عالم نیست کثرتی به هیچ وجه در عالم نیست ولی ما که با بدیهیات اولیه عقل سروکار داریم نمی توانیم این را قبول داشته باشیم». همان: 10، 194.

« صدرالمতالہین دیدہ است کہ ظاہر کلمات عرفا بہ ہیچ وجہ توجیہ معقولی ندارد، اگر مقصود آنها این است کہ عالم کثرت، موجود نیست و باید ہمہ را خیال اندر خیال» بہ حساب آورد، پس چہ کسی ہست کہ خیال می کند؟ اگر گفتہ شود کہ خیال کنندہ ہم خداوند است، می پرسیم صورتهای خیالی در ذات خداست یا خارج از ذات؟ بالاخرہ، خیال نیز یک واقعیت خیالی دارد و خیال کردن و خیال نکردن فرق دارد.

سؤال این است کہ خود این خیال کردن داخل در ذات است یا خارج از ذات؟ اگر داخل در ذات فرض شود مستلزم تکثر ذات یا وجود کثرت در ذات است. و اگر خارج از ذات باشد خلف فرض است چرا کہ مفروض این است کہ غیر از ذات ہیچ چیز موجود نیست.

حاصل آنکہ از نظر فلسفی و قانون مسلّم عقلی ارتفاع وجود و عدم ممکن نیست یا باید جهانی کثرت را موجود دانست و یا آن را یکسرہ معدوم پنداشت، میان این دو، راہ سومی وجود ندارد. فراموش نکنیم کہ در قلمرو فلسفہ سخن می گوئیم و ہمہ چیز باید با محک عقل و منطق ارزیابی شود.

اگر با نگرش عقلی این نظریہ (عرفا) را دنبال کنیم سئوالات متعددی خود نمایی می کند. از جملہ این سئوال کہ چگونه مراتب اسماء و صفات، کہ ظاہراً مراتب حقیقی اند، در ذات بحت و بسیط قابل تصویر است؟ یا این سئوال کہ اعیان ثابتہ چگونه منشأ کثرت و تنوع در ہستی می شوند؟

آیا می توان کثرت در عالم را سر بہ سر و ہم و خیال دانست؟ اگر این کثرت ریشہ ای در نظام ہستی دارد چگونه اعیان ثابتہ کہ خود موجود نیستند و ہیچگاہ موجود نمی شوند می توانند منشأ اثر حقیقی باشند؟ وانگہی چگونه می توان چیزی را تصور نمود کہ نہ موجود و نہ معدوم است؟ « (1)

ص: 552

و نیز می نویسد:

«انّ الوجود عندهم واحد شخصی هو الله تبارک و تعالی ، ولا موجود سواه ، وإنما يتّصف غيره بالموجود على سبيل المجاز ، وهو ظاهر كلام الصوفیّه ، ويعتبر عنه بوحده الوجود والموجود وهو مردود لأنّه خلاف ما نجد بالضروره من الكثره ، وانكارها خروج عن طور العقل ونوع من السفسطه ، وانكار البديهيات » (1).

3- در تعلیقه تفسیر صدرا گفته شده:

« ما توهمه أكابر الصوفیه من كون الوحده حقّه حقیقیه والكثره وهمیه اعتباریه صرفه ، إذ كون الكثره وهمیه محضه غیر متحقّقه فی نفس الأمر أصلاً خلاف البديهیه ومخالف الفطره التي فطر علیها كلّ الأنفس والعقول » (2).

### نظر قائلین وحدت شخصی وجود در باره نظریه تشکیک در وجود

بعضی از قائلین وحدت شخصی وجود به نظریه تشکیک در وجود این گونه اشکال می کند:

« در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته اید، آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعین است گرچه هزار کلمه صرف و لفظ محض را بر سر آن در آورید اینها درد را دوا نمی کند و با پیوند عبارت محض و محض محرضت و بسط بساطت، مرتبه اعلا را که متمایز است از سایر مراتب ، و محدود است به حدّ سایر مراتب، وجود حضرت حقّ واجب جلّ و علا را غیر محدود و صرف نمی سازد، و کفی فی ذلک منقصه وحداً و ترکیب و افتقاراً وحدوثاً » (3).

ص: 553

1- تعلیقه علی نهایه الحکمه : 45

2- تفسیر القرآن الکریم (صدرا) : 7، 192.

3- توحید علمی و عینی: 197.

و نیز می گوید:

«گویا صدرالمتألهین از لوازم صرافت که وحدت و تشخیص در وجود است، اغماض فرموده، و بر اساس صرافت روی مسأله تشکیک در وجود مسائل خود را سوار نموده است. و این را می توان خبط و اشتباه از وی گرفت زیرا بالأخره مسأله تشکیک سر از وحدت عددی بودن حق در می آورد، و قائل شدن به تشکیک که بالأخره از وحدت عددیه جدا نیست، با قائل شدن به صرافت بحقیقتها ابدأً سازش ندارد، و کسی که به مغزی و معنای واقعی صرافت در وجود پی ببرد، نمی تواند قائل به تشکیک باشد که بآمال سر از وحدت عددیه بیرون میزند... مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله أسرارهما، هر دو نفر از حکمای شامخ و الهیین راسخ می باشند ولیکن هیچ کدام به مقام اعلای عرفان الهی نرسیده اند.» (1)-(2)

استاد حسن زاده درباره نظریه تشکیک در وجود می نویسد:

(..... این قدر در ردّ قول به تشکیک در حقیقت وجود برای اهل استبصار کافی است و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منور گردانید و آنچه را که گفته شد فهمید و در آن امعان نظر کرد از رفع شبهه های وهمیه و معارضات باطله عاجز نیست.) (3)

«... عارف در جواب گوید که در امر واحد یعنی یک وجود حق، سنوح اختلاف مراتب را چه معنی است؟ به خلاف اختلاف در مظاهر فافهم.» (4)

ص: 554

1- همان: 213.

2- در آینده کلام ملاًصدرا را نقل خواهیم کرد که او در نهایت رأی صوفیه - وحدت شخصی وجود - را پذیرفته است .

3- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم: 76 - 75.

4- همان.

بعضی از قائلین نظریه وحدت وجود مدعی اند که این ایده دارای معانی متعددی است که بعضی صحیح و بعضی سقیم است.

استاد حسن زاده آملی در این باره می نویسد:

« بدان که بحث از وحدت وجود را انحائی است :

وجه اول : گاهی گمان می شود که همانا وجود یک شخص منحصر به فردی ( به نحو وحدت عددی ) است که او واجب بالذات است، و برای مفهوم ( عددی ) وجود، مصداق دیگری نیست ، که طبق این نحوه برداشت ، غیر حق تعالی از همه موجودات مثل آسمان و زمین ... همه شان خیالات آن یک فرد عددی وجودند یعنی غیر از آن یک فرد عددی چیزی نیست ...

مجموعاً مفاسد این قول به وحدت عددی وجود از جنبه عقلی و شرعی خیلی زیاد است واحدی از حکمای متأله و عرفانی شامخین بدان تقوه نکرده است « (1).

«وجه دوم : گاهی از وحدت دائر در آلسنه آنان همان وحدت سنخیه تعقل می شود نه وحدت شخصیه به معنای اینکه بالاترین مرتبه وجود مثل اول تعالی با پائین ترین

ص: 555

---

1- بخش توحید از رساله لقاء الله : 24 - 25، استاد حسن زاده چهار معنای مذکور را در کتاب «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» ص 43 از مرحوم رفیعی قزوینی نقل می نماید.

مرتبه آن متحد است ( یعنی اول تعالی با مثل جسم و هیولی متحد است ) در سنخ اصل حقیقت وجود، ولی تفاوت و تمایز در شدت و ضعف و نقص و کمال و بزرگی درجه وجود... این قول، رأی فهلویین از حکماء است که متأله سبزواری به نظم در آورد که : الفهلویون الوجود عندهم، حقیقه ذات تشکک تعم. (1)

(وجه سوم : گاهی وحدت وجود به نحو شخصی تعقل و تصور می شود منتهی غیر از وحدت شخصی ( عددی ) وجه اول که باطل بود، بلکه به این معنی که وجود واحد کثیر یعنی یکی زیاد است، یعنی با اینکه وجود واحد بالشخص است، زیاد و کثیر است، که این کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار با وحدتش منافات ندارد، چون که وحدت او در نهایت وسعت و احاطه نسبت به ما سوای اوست که شامل بر همه کثرات واقعیه است، و وجود یک حقیقتی است که برایش وحدتی هست که وحدت ذاتی او با کثرت تقابل ندارد...

از این نحوه معنی به « وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت » تعبیر می کنند. (2)

وجه چهارم : شکی نیست به وجود کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد، ولی خداوند جلّ جلاله در ایجاد ممکنات مختلفه و تکوین و تحقق آنها، همانا به حیات و قدرت، و علم و اراده تجلی کرده و ظاهر شده است، همانند تجلی نمودن گوینده فصیح بلیغ در سخن گفتنش، و ظهور عاکس همانند انسان مثلاً در آئینه های متعدد که از نظر جنس و رنگ و شکل و جهت و بزرگی و کوچکی و غیر اینها از صفا و کدورت مختلف هستند و شکی نیست آنچه که دیده می شود از عکسهای مختلف در اشکال گوناگون و فراوان در آن آینه ها، همه شان همان ظهور انسان در آنهاست نه وجود انسان در آنها، و نه حلول او و نه اتحادش با آنهاست... از این معنای شریف

ص: 556

1- همان : 29 - 30.

2- همان : 32.

وحدت به «وحدت وجود در نظر و فنای در صورت» نام می‌برند پس آن وحدت وجود در منظر عارفان بالله به این معناست که گویند:

زهر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قد رعنا می شناسم (1)

مطلب لازم به ذکر در ذیل تقسیم بندی مذکور این است که معنای اول به اعتراف قائل باطل است پس جای بحث ندارد.

و اما معنای دوم و سوم تفاوت واقعی و حقیقی ندارند هر دو بیان نظریه تشکیک در وجود - تشکیک خاصی - می باشند زیرا از این نظریه با تعبیر وحدت سنخی - معنای دوم - یا «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» (2) - معنای سوم - یاد می شود بنابراین تمام نقدهایی که بر نظریه تشکیک در وجود ذکر شد بر معنای دوم و سوم وارد است کما اینکه ثمرات فاسدهای که در گذشته برای نظریه تشکیک گفته شد نیز بر دو معنای مذکور مترتب است.

و اما معنای چهارم همان نظریه وحدت شخصی وجود است که بطلان آن به تفصیل شرح داده شد.

بعضی، وحدت وجود را به اقسامی، تقسیم نموده اند که عبارتند از: 1- وحدت وجود و موجود (3) - 2 - وحدت موجود (4) - 3- وحدت شئون (5) - 4 - وحدت

ص: 557

1- همان: 39 - 40.

2- تعلیقه علی نهایه الحکمه: 45، رحیق مختوم بخش چهارم از جلد اول: 404 - 405 اصول المعارف: 220.

3- «مما يجب أن يعلم أنّ اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة... لا ينافي ما نحن بصدد من ذي قبل من اثبات وحده الوجود والموجود ذات وحقيقه كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين». اسفار: 1، 71.

4- ملاحظه در بیان عقیده صوفیه می نویسد «فیری کلّ شیء أنّه هو... فهذا عنده الموجود ليس إلا واحداً..... فعند هؤلاء الموجود الحقيقي أمر واحد ليس إلا». مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین: 456 - 458.

5- «الصوفیه من أهل الوحده قائلون بأن ليس في الوجود إلا الوجود الحقيقي والعالم ليس إلا شؤونه و ظهوراته». شرح الهدایه الأثیریة: 245.



شخصی (1) - 5 - وحدت سریانی (2) - 6 - وحدت اطلاقی (3).

ولی بر خبیر پوشیده نیست که اگر در کتب صوفیه تتبع شود آنان عقیده خود - وحدت شخصی وجود - را با عبارات مذکور اظهار داشته اند و اقسام مذکور تفاوت حقیقی و واقعی با یکدیگر ندارند و همگی حاکی از ایده صوفیه است که با عبارات

متنوع بیان شده . در پاورقی همین تعابیر مختلفه را از مشایخ صوفیه نقل کرده ایم پس تنوع در عبارت دلیل بر تعدد اقسام نیست.

تحقیق این است که وحدت وجود دو معنای مشهور دارد (4).

1- تشکیک در وجود «تشکیک خاصی»

2- وحدت شخصی وجود.

هر دو معنا در کتب قائلین آن به طور مبسوط بحث شده و زوایای آن بیان شده ، و جای ابهامی باقی نمانده است . و ادعای تعدد اقسام معانی وحدت وجود ضرری به اشکالات وارد به دو معنای مشهور نمی زند.

به نظر می رسد دلیل اینکه بعضی اصرار بر تعدد معانی وحدت وجود دارند این است که هرگاه نظریه سست بنیادی ارائه می شود، مدافعان آن برای این که مورد هجوم اعتراضات و نقدهای منتقدین قرار نگیرند، رأی و نظر خود را دارای اقسام متعدد جلوه می دهند تا در هاله ای از ابهام و اجمال قرار گیرد، و این ، خود مانعی برای اعتراض معترضین می شود و راه گریزی از اشکالات وارده برای اتباع آن عقیده فراهم می گردد.

ص: 558

1- «الوجود واحد شخصی وهو الواجب . والوجودات الامکانیه لمعات نوره و اشراقات ظهوره». تمهید القواعد آشتیانی: 38.

2- «سریان الوجود الالهی فی الموجودات وهو اتمّ الكشف الکیانی». فتوحات: 1، 461.

3- «انّ الوجود المطلق هو الواجب بذاته والموجود بنفسه فی الخارج و لیس لغيره وجود إلاّ بالاعتبار وهو اعتبار المطلق إلى المقید». المقدمات من نص النصوص: 427.

4- قول محقق دوانی به عنوان وحدت وجود و کثرت موجود معروف شده است ولی این نظریه در نزد ملاصدرا و اتباع او مردود است و قول غیر مشهور بشمار می آید .

ولی با تأمل در اقسام بیان شده روشن می شود که اقسام مذکور جز تنوع در عبارت و اختلاف در تعبیر امر دیگری نمی باشد چنانکه در نظریه وحدت وجود نیز امر به همین گونه است زیرا آن معنایی که قائل دارد و پیروانی را به خود اختصاص داده همان دو معنای مذکور است که تمام جهات و خصوصیات آن روشن است. و ارزیابی و نقد، و توضیح لوازم باطل آن گذشت.

ص: 559



مآصدرا در مسأله کثرات و ماهیات خارجی سه دوره را طی نموده است :

1- در برهه ای از زمان قائل به اصالت ماهیت بوده و ماهیات و کثرات را حقیقی محاسبه می کرده و وجود را امری اعتباری تلقی می نموده . می گوید: «انّی قد كنت شدید الذبّ عنهم فی اعتباریه الوجود وتأصل الماهیات حتی أن هدانی ربّی وانكشف لی انکشافاً بیّناً أنّ الأمر بعکس ذلك» (1).

2- در دوره دوم از نظریه اصالت ماهیت عدول می نماید و وجود را اصیل می شمارد و قائل به تشکیک در وجود می شود .

می گوید:

«إنّ کل وجود له خصوصیه معنی لازم له ، من غیر جعل یتعلق به الذات بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود ان كان مجعولاً وذلك المعنی هو المسمی عند اهل الله بالعين الثابت وعند الحكماء بالماهیه و لیس هو موجوداً بل الموجود هو الوجود وذلك المعنی كأنه عکس لذلك النحو من الوجود و حکایه عنه والوجودات فی ذاتها لا تختلف بالذات إلا بالشده والضعف والکمال والنقص والتقدم والتأخر» (2).

ص: 561

---

1- اسفار: 1، 49.

2- المبدأ والمعاد: 194.

3- در مرحله سوم از نظریه تشکیک در وجود هم عبور می کند و نظریه صوفیه را می پذیرد می گوید:

« فکذلک هدانی ربی بالبرهان النّبیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود والوجود منحصره فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه ولا- ثانی له فی العین ولس فی دار الوجود غیره دیار وکلّمَا یتراءى فی عالم الوجود أنّه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجلّیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء... فکلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممكنات ، فمن حیث هو یّه الحق هو وجوده ومن حیث اختلاف المعانی والأحوال المفهومه المنتزعه عنها بحسب العقل الفکری والقوّه الحسیه فهو اعیان الممكنات الباطله الذوات .

وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی فهذا حکایه ما ذهبت إليه العرفاء الالهیون والاولیاء المحققون «  
(1)-(2)

رای نهایی ملاً صدرا همان دیدگاه صوفیه است که عالم را وهم، خیال، سراب، مجاز

ص: 562

1- اسفار: 1، 71.

2- استاد مصباح یزدی نظر صوفیه را مردود می شمارد: «إنّ الوجود واحد شخصی هو الله تبارک وتعالی ولا موجود سواه، وإنّما یتّصف غیره بالموجود على سبیل المجاز وهو ظاهر کلام الصوفیه وبعبر عنه بوحده الوجود والموجود وهو مردود لأنّه خلاف ما نجد بالضروره من اکثره، وانکارها خروج عن طور العقل ونوع من السفسطه، وانکار البدیهیات» تعلیقه على نهایه الحکمه : 45. استاد جوادی آملی در ردّ کلام استاد مصباح یزدی می گوید: « سفسطه خواندن قول به وحدت شخصی وجود که مختار اهل معرفت است با حکمت متعالیه و آنچه که مورد دفاع صدر المتألهین است سازگار نیست بلکه نظر خاص صدر المتألهین که بر آن تصریح کرده و در نهایت نیز به اثبات آن می پردازد چیزی جز این قول نمی باشد». ریحیق مختوم بخش پنجم از جلد اول : 560. «فما وضعناه أولاً أنّ فی الوجود علّه ومعلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانی إلى کون العلّه منهما امرأ حقیقیاً والمعلول جهه من جهاته ورجعت علیه المسمی بالعلّه وتأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحیثیه». اسفار: 2، 300.

و امر عدمی می پندارند در موضع دیگر صراحتاً ماهیات را امور علمیه معرفی می نماید :

«انّ الوجود حقیقه واحده هی عین الحقّ ولبس للماهیيات والأعیان الامکانیه وجود حقیقی ... وانّ الظاهر فی جمیع المظاهر والماهیيات والمشهود فی کلّ الشؤون والتعیّنات لبس إلّا حقیقه الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتکثر حیثیاته .. بل الممكنات باطله الذوات مالکة الماهیيات أزلاً وأبدأً، والموجود هو ذات الحقّ دائماً وسرمدأً ...»

فانکشف حقیقه ما اتفق علیه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهیيات الامکانیه أمور عدمیه .... بمعنی أنها غیر موجوده لا فی حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع .. كما قيل شعراً: وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیّن ها امور اعتباری است

فحقائق الممكنات باقیه علی عدمیتها أزلاً وأبدأً واستفادتها للوجود لبس علی وجه یصیر الوجود الحقیقی صفة لها نعم هی تصیر مظاهر ومرائی للوجود الحقیقی ..

وکتب العرفاء كالشیخین العربی وتلمیذه صدرالدين القونوی مشحونه بتحقیق عدمیه الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم علی المشاهده والعیان»، (1)-(2)

نکته جالب توجه این است: هنگامی که به فلسفه مراجعه می کنیم مشاهده می نمایم

ص: 563

1- اسفار: 2، 339 - 342.

2- در بحث واقعیات خارجیّه از نظر مشایخ صوفیه گفتیم عدمی دانستن ماهیات، محاذیر متعددی را در پی دارد یکی از آنها ابطال شرع و شریعت می باشد که ملاًصدرا این محذور را متذکر شد: «فعدم اعتبار الأعیان والماهیيات أصلاً منشأً للضلاله والحیره والاحاد وبطالان الحکمه والشریعه إذ باعتبار شیئیه الماهیيات واستناد لوازمها الیه یندفع کثیر من الاشکالات». اسفار: 2، 351.

علت تأسیس فلسفه (1) در یونان قدیم این بوده: عده ای معتقد بودند که عالم دارای واقعیت نیست و هیچ امر حقیقی ما وراء اندیشه انسان وجود ندارد که آنان به سوفسطائی شهرت یافتند. (2)

کسانی مانند سقراط در مقابل آنان قیام کردند و قوانین منطق و فلسفه را وضع نمودند تا اثبات نمایند که عالم دارای واقعیت است. و ما وراء تفکر انسان حقیقتی وجود دارد.

ولی هنگامی که ملاً صدرا فلسفه را برای اثبات مکاشفات صوفیه به خدمت گرفت (3) سر انجام فلسفه این شد که برهان اقامه نماید برای اینکه عالم دارای واقعیت نیست و خیال و وهم و سراب است یعنی همان ادعایی را که فلاسفه مشاء نقد و نفی می نمودند با تلاش و کوشش ملاً صدرا امروز اثبات و سعی در اقامه برهان برای آن می کنند. و نتیجه این نگرش برگشت به آراء سوفسطائیان است چنانکه استاد مطهری می گوید:

«لازمه نظریه عرفا این است که هیچ گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد. از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست، زیرا همان طور که بالبداهه می دانیم «واقعیتی» هست و جهان بر خلاف نظر سوفسطائیان پوچ اندر پوچ نیست.

می دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است». (4)

نگرش صوفیه در حقیقت انهدام اساس فلسفه می باشد چون اگر عالم پوچ و خیال

ص: 564

---

1- مراجعه نمائید آموزش فلسفه : 1، 29 - 30.

2- استاد مطهری می گوید: (سوفیستها یا سوفسطائیان اساساً «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا»). مجموعه آثار: 5، 163.

3- در کتاب «بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه» ص 129 اثبات نمودیم که روش کار ملاً صدرا اقامه برهان برای اثبات مکاشفات مشایخ صوفیه می باشد. کما اینکه استاد جوادی آملی می گوید: «حکمت متعالیه هم خود را مصروف این مهم داشته است تا آنچه را که مشهود عارفان است در محور مفهوم های حصولی در ظرف برهان ارائه دهد. تحریر تمهید القواعد: 3، 315. استاد آشتیانی می نویسد: «تأثیر افکار محیی الدین در آراء و عقاید ملاً صدرا اظهر من الشمس است». رسائل فلسفی به تصحیح و مقدمه آشتیانی: 38.

4- مجموعه آثار: 5، 219.

باشد و واقعیتی نداشته باشد دیگر فلاسفه بحث و فحص از چه چیزی می کنند؟! پس تمام مباحث مربوط به ممکنات بی معنا خواهد بود.

استاد مطهری به مطلب مذکور اشاره دارد:

« محققین حکما به این نکته برخورد کرده اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست می باشد که سر حد فلسفه و سفسطه یارنالیسم و ایده آلیسم محسوب می شود و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری، و حتی سوفسطائی نیز بدون آنکه توجه داشته باشد در حاق ذهن خود به آن اعتراف دارد».<sup>(1)</sup>

ص: 565

---

1- همان: 6، 482.





بسیاری از فلاسفه و صوفیه مدعی هستند که با مباحث فلسفی و عرفانی می توان به حقیقت و باطن دین رسید و نیز می توان جواب شبهات منکرین را به طور برهانی بیان کرد.

و اگر فلسفه و عرفان حذف شود راه وصول به معارف دین بسته می شود و بساط برهان و تعقل برچیده خواهد شد.

جواب: اولاً: پاسخ این ادعا از مباحث گذشته روشن شد زیرا همان طور که گذشت اساس فلسفه، علّیت و تشکیک در وجود است و اساس عرفان وحدت شخصی وجود می باشد و اثبات شد که ادله آن دو خالی از مغالطه نیست و بر برهان عقلی مبتنی نمی باشد.

ثانیاً: اگر به ثمرات دو مبنا مراجعه شود تضاد واضح بین نتایج فلسفه و عرفان و بین معارف دین مشاهده می شود. توحید و نبوت و امامتی (1) را که آن دو مبنا معرفی می کند غیر از معارفی است که شرع درباره آن سه رکن بیان می کند چگونه می توان با فتنی که ثمرات آن معارض با آیات و روایات است، از دین دفاع کرد؟

توضیح: اساس فلسفه بر سنخیت بین خالق تعالی و مخلوق استوار است و اساس

ص: 567

---

1- تعریف نبی و امام از نظر صوفیه در ثمرات وحدت شخصی وجود - انسان کامل - گذشت و درباره حقیقت مقام نبوت در نظر فلاسفه مراجعه نمائید به کتاب (بحوث هامه فی المناهج التوحیدیه ص 20).

عرفان بر عینیت بین باری تعالی و ممکنات مبتنی است در حالی که صریح آیات و روایات متواتر<sup>(1)</sup> دلالت بر تباین بین خدای متعال از مخلوقات می کند چگونه ممکن است که با مبنای عینیت یا سنخیت از مبنای تباین دفاع کرد و آن را تبیین نمود؟

واقعیت این است که آنچه به عنوان بیان توحید و دفع شبهات در فلسفه و عرفان مطرح شده در حقیقت تقریر اندیشه های فلاسفه و صوفیه است نه بیان توحید از منظر دین.

ثالثاً: فلسفه بر این اصل استوار است که عالم را دارای حقیقت و واقعیت بدانیم و سوفسطائی نباشیم و عرفان بر این اصل مبتنی است که عالم را توهم، خیال، هستی نما و پوچ بشماریم.<sup>(2)</sup>

پس فلسفه و عرفان در درون متعارض و متنافی هستند و این تعارض هرگز حلّ شدنی نیست زیرا اولی آنچه را که عقل به وضوح ادراک می کند انکار نمی کند ولی دومی کشف و شهود خویش را بر ادراک بین عقلی مقدم می نماید و عالم را توهم می پندارد.

استاد جوادی آملی می گوید:

« نزاع بین حکمت و عرفان تا هنگامی که قول به تشکیک، وجود دارد باقی است ». (3) - (4)

هرگاه فلسفه و عرفان تعارض درونی خود را نمی توانند حلّ کنند چگونه می خواهند لسان دین و مبین قرآن و سنت گردند؟! بدیهی است که بکارگیری فلسفه و عرفان برای فهم آیات و روایات موجب ارائه دو تفسیر متعارض و متنافی از آن خواهد شد که این سبب وهن دین است.

گفتنی است که ملاحظه را معتقد است که عرفان - وحدت شخصی وجود - کمال

ص: 568

---

1- شرح قاعدة تباین بین خالق تعالی و مخلوق گذشت.

2- این امر را در بحث واقعیات خارجی از نظر مشایخ صوفیه مورد تحقیق قرار دادیم.

3- تحریر تمهید القواعد: 3، 321.

4- ابن عربی می گوید: « الحكماء الذين لم يتقيدوا بالشرائع المنزلة مثل الفلاسفة ». فتوحات: 2، 591.

فلسفه - تشکیک در وجود است چنانکه استاد جوادی آملی می گوید:

«وحدت شخصی وجود - که در عرفان مطرح است - به مراتب عمیق تر از وحدت تشکیکی آن است که در حکمت متعالیه طرح می شود. از این رو صدر المتألهین در اسفار با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود است که می گوید: با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت.» (1)-(2) پرسشی که در این مقام ظاهر می شود این است: فلسفه ای که کمالش عرفان است و عرفانی که در نهایت به سופسطی گری منتهی می شود چگونه می تواند پاسخ شبهات منکرین دین را بیان نماید؟

آیا عقلانی است که منکر دین را به اسلام دعوت نمائیم در حالی که ایمان به اسلام، فرع بر واقعیت داشتن مکلف است سپس در نهایت او را به پوچ گرائی سوق دهیم؟! و بگوئیم کمال معرفت، خیال و سراب شمردن عالم است؟!!

هنگامی که انسان، خود و همه عالم را توهم و خیال می انگارد به چه چیزی اعتقاد پیدا کند؟! آیا اعتقاد به دین و توهم شمردن عالم تناقض نیست؟!!

غالب منکران دین، عالم را دارای واقعیت می دانند ولی حقایق اسلام را انکار می کنند، هنگامی که آنان را به عرفانی که کمال فلسفه است، دعوت کنیم مشکل را دو چندان خواهیم کرد، زیرا حقیقت تصوّف این است که تمامی عالم، توهم و خیال شمرده شود و این بدان معناست که نه تنها شریعت غیر واقعی است بلکه همه عالم بدون واقعیت می باشد.

تحقیق این است که فهم دین و دفع شبهات منکرین مبتنی بر فلسفه و تصوّف نیست.

توضیح: شکی نیست که در مسائل فروع دین احکام الله توقیفی هستند کما اینکه تسالم علماء و نیز روایات متعددی بر این مطلب گواه است (3)، زیرا بنا بر مسلک عدلیه

ص: 569

1- تحریر تمهید القواعد: 1، 59.

2- «فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه». اسفار: 2، 292.

3- «عن الإمام السجّاد: إنّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه والآراء الباطله والمقاییس الفاسده ولا یصاب إلاّ» بالتسلیم. فمن سلّم لنا سلم ومن اهتدی بنا هدی». البحار: 2، 303. و مراجعه نمائید به روایت ابان بن تغلب. تهذیب الاحکام: 1، ص 184.

احکام جعل شده اند به جهت ملاکات و مصالحی که در واقع وجود دارد و عقل به تنهایی راهی برای استکشاف آن مصالح ندارد و لذا نیازمند به اخبار وحی است چرا که در غیر این صورت مبتلا به قیاس می شود.

و قیاس در احکام با عقل و نقل معارض است پس در فروع دین ، فلسفه و تصوف هیچ جایگاهی ندارد.

و اما معارف اعتقادی بر دو قسم است 1- فروع و تفصیل عقاید 2- اصول و مهمات اعتقادات .

تفصیل عقاید مانند خصوصیات عالم برزخ یا احوال قیامت با خصوصیات معراج پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) . که آگاهی به معارف مذکور متوقف بر علوم غیبی است . و علم غیب از دوراه حاصل می شود:

۱- اتصال به وحی و ارتباط با حضرت حق مانند ارتباط انبیاء و ائمه (علیهم السلام) به طوری که غیر قابل خدشه باشد یعنی شخص عصمت داشته باشد .

2- اطلاع از مسائل غیبی از طریق اخبار معصوم (علیه السلام) .

راه اول برای غیر معصوم مسدود است پس تنها طریقی که می توان به مسائل غیبی اطلاع پیدا کرد کتاب و سنت معتبره است، زیرا انسان بدون استمداد از وحی راهی به معارف غیبی ندارد مثلاً آیه می فرماید :

«تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (1).

اگر اخبار قرآن نمی بود هرگز نمی توانستیم به این خصوصیت که یک روز به اندازه پنجاه هزار سال است پی ببریم.

بنابراین رأی بشر در امور غیبیه بدون اخبار معصوم (علیه السلام) تخمین و تظنی است زیرا

ص: 570

1- المعارج: 4 .

که بسیاری از مقدمات علمیّه برای شناخت امور ما وراء طبیعت که محسوس نیست در نزد انسان مفقود است و لذا امکان دسترسی به واقع ندارد پس در این گونه معارف نیز فلسفه و تصوّف جایگاهی ندارد، بله بعضی از تفصیل عقاید گرچه غیبی نیست اما مبتنی بر براهین عقلیه ای است که در آیات و روایات توضیح داده شده مانند عصمت نبی و امام، پس در این گونه امور نیز فلسفه و تصوّف نقشی ندارند.

اما در اصول عقاید مثل اصل اثبات صانع یا اصل لزوم بعث نبی (صلی الله علیه وآله وسلّم) و نصب امام (علیه السّلام) مبتنی بر بدیهیات عقلیه است و رجوع به آیات و روایات از باب ارشاد به حکم عقل است نه از باب تعبّد.

هرگاه به آیات و روایاتی که در باب اصول دین وارد شده توجه شود مشاهده می گردد که قرآن و سنت ادلّه عقلیه بدیهیه ای را برای اثبات اصول دین ارائه نموده اند به طوری که هر عاقلی بدان التفات نماید تصدیق خواهد کرد.

اگر برای تبیین و اثبات اصول دین در برابر منکرین از همان قضایای بیّنه عقلیه ای که در قرآن و سنت بیان شده استفاده نمائیم هرگز به فلسفه و تصوّف که در بسیاری از موارد مخالف وحی سخن گفته اند نیازمند نخواهیم بود.

حاصل آنکه در هیچ یک از اقسام معارف دینی محتاج به فلسفه و تصوّف نیستیم و دین خود دارای معارف مستقل است و قوامش بر وحی مبتنی بر تعقل است و محتاج به فلسفه ای که کمالش تصوّفی است که نهایتش سوفسطی گری است نمی باشد.



## توجهاتی برای تبرئه ابن عربی و جواب آن

ابن عربی شیخ مشایخ صوفیه است که در تحکیم و تبیین نظریه وحدت وجود نقش اساسی ایفا نموده است.

کسانی که بعد از او قائل به نظریه وحدت شخصی وجود شده اند همگی متأثر از آثارش می باشند چنانکه این تأثیر در کتب افرادی مانند ملاًصدرا به وضوح نمایان است. (1)

از جانبی در تألیفات ابن عربی مطالبی مشاهده می شود که با تسالم مسلمین یا صراحت آیات و روایات و یا با عقائد حقه امامیه معارض است.

- در ثمرات و وحدت شخصی وجود اشکالات فاحش نظرات او را بیان نمودیم - اشکالات کلمات او به گونه ای است که بعضی از اتباعش نیز متذکر شده اند سید حیدر آملی که خود از اساطین فنّ تصوف است در موضعی که ابن عربی ادعا می نماید در مکاشفه رؤیت کرده که مقام ولایت بر او ختم شده می گوید:

« والغرض اثبات الخاتمیة للولایة المقیده بالمحمدیة فی حق المهدی بقوله وقول غیره، و اظهار انّ القیصری فی قوله علی طرف النقیض

ص: 573

---

1- تبعیت ملاًصدرا از ابن عربی را در کتاب « بحوث هامّه فی المناهج التوحیدیه » مورد تحقیق قرار دادیم. و آن را اثبات نمودیم



والجهل التام والتعصب البارد الغير الموجّه - عصمنا الله واياكم عنها بفضله وكرمه ..

ومن جمله العجب فيه وفي قوله أنّه يقول : ليس المهدي - عم - مع هذه الأوصاف العظيمة والمراتب العاليه ، موصوفاً باخلاق النبي وأعرافه، والشيخ ( ابن عربي ) هو موصوف بها...

والعجب كلّ العجب أنّ امثال هؤلاء يدّعون الكشف والعرفان ويحصل منهم مثل هذا الكلام ! أمّا القيصري فقد عرفت خطئه ومهملاته، وأمّا الشيخ الحاتمي .. كيف ينسبها إلى نفسه ويجزم بذلك بعقله ؟

والعجب أنّه يثبت هذا المقام لنفسه بحكم النوم، وقد ثبت هذا لغيره بحكم اليقظه بمساعده النقل والعقل والكشف ، وأين النوم من اليقظه ؟ و ( أين ) القياس من الدلائل العقلية والشواهد النقلية التي تطابق الكشف الصحيح؟

ومع ذلك، فان كان هذا ثبت بالنوم : فكم رأينا بالنوم هذا وشاهدناه وسمعناه من النبي وأهل بيته (عليهم السّلام) وهذا أيضاً قريب إلى تعصب القيصري ودلائله التي هي أوهن من بيت العنكبوت مع أنّ الشيخ ( ابن عربي ) يدّعي الأطلاق والخروج عن قيد المذهب والتعصّب مع كل أحد « (1).

استاد آشتياني می نویسد:

« در مواردی لغزش فکری از او ( ابن عربي ) سر زده است و شگفت آن که این لغزش ها از کسی که مدعی است آن چه در فصوص آمده از جانب حضرت رسالت پناه به او افاضت شده است بدون زیاده و نقیصه « (2).

ابن عربي در قصه ذبح حضرت ابراهيم ادعا می کند که ذبیح حضرت اسحاق (علیه السّلام) است

ص: 574

1- المقدمات من نص النصوص : 237 - 239.

2- شرح فصوص (قيصري) مقدمه آشتياني : 40 .

نه حضرت اسماعیل (علیه السلام) استاد آشتیانی می نویسد:

« واعلم انّ الكشف الصريح المحمدي يدلّ على أن الفداء عن إسماعيل ، وقد اطبق انمّتنا وساداتنا الوارثين للعلوم والأحوال والمقامات المحمديّة على أن الفداء عن ذبيح الله إسماعيل بن إبراهيم (عليه السلام) ، وعليه جلّ ارباب التفسير والحديث من العامّة وأما ما قيل : أنّ الشيخ مأمور ، والمأمور معذور كلام خال عن التحصيل لا يعبأ به وأنت تعلم انّ في كتاب الفصوص مواضع نقض واشكال لا يمكن توجيهها وتصحيحها والقول بأنّ الشيخ مأمور معذور ليس إلا اسناد الخبط والاشتباه إلى الله أو إلى الرسول ! لأنّ المؤلف قد صرح في اوائل كتابه أنّ الملقى على

خياله أو قلبه هو الرسول أو الله » (1).

حال اتباع ابن عربی برای تبرئه او از اشکالاتی که بر نظریاتش وارد است، توجیهاتی را ارائه نموده اند که ناگزیر از ذکر و سپس جواب آنها هستیم.

توجیه اول: مطالبی که بر خلاف عقائد امامیه در آثار او یافت می شود تقيّه صادر شده است .

جواب : اولاً : تقيّه بدان معناست که شخصی در بین اهل سنّت قرارگیرد و به جهت حفظ جان ، یا آبرو و مالش با آنان مماشات کند و به عقائدشان متعرض نشود نه آنکه مطالبی را در مدح خلفاء بگوید که عامّه نیز به آن قائل نیستند مثل آنکه عمر را معصوم معرفی می کند (2) و با دشمنان اهل البيت (عليهم السلام) مانند متوکل عباسی را مدح می نماید . (3).

ثانياً : اگر بر فرض بپذیریم که آنچه را که مخالف عقائد امامیه گفته تقيّه بوده اما آیا می توان آنچه را که خلاف نصوص قرآن با تسالم جميع مسلمين بيان کرده با تقيّه توجيه کرد !؟

ص: 575

1- همان : 607. پاورقی .

2- فتوحات: 1، 200.

3- مان : 2، 6.

تحقیق این است که اگر در آثار ابن عربی تتبع شود روشن می‌گردد که او اعتقادی به تقیه نداشته و هر آنچه را که در مکاشفه می‌یافته با جسارت و بدون ترس بیان می‌نموده ولو مخالف عقائد اهل سنت باشد و لذا علماء عامّه نیز کتبی در ردّ عقائدش نوشته‌اند مانند: «تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی» تألیف برهان الدین بقاعی شافعی: 885 - 809 علاوه آنکه بسیاری از مطالب او که مخالف قرآن و سنت و عقل و تسالم مسلمین است، از لوازم و ثمرات وحدت شخصی وجود است که او بدان معتقد بوده و روشن است اگر کسی مبنائی را پذیرفت و به ثمرات و لوازمش ملتزم شد دیگر صحیح نیست بگوئیم لوازم فاسدی را که ملتزم شده از باب تقیه بوده کما اینکه ملاحظه را نیز در بسیاری از موارد مانند او ملتزم به ثمرات وحدت شخصی وجود شده که تقیه درباره او بلا وجه است (2). چنانکه مدح و ثناء ابن عربی از دشمنان اهل بیت (علیهم السّلام) بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود که لازمه اش وحدت ادیان است می‌باشد و در ثمره شانزدهم آن را توضیح دادیم.

توجیه دوم: بعضی از مدافعین ابن عربی گفته‌اند کتب او تحریف شده است و مطالبی که اشکال بر آنها وارد است به جهت تحریف است و کلام عبدالوهاب شعرانی را شاهد آورده‌اند که می‌گوید: یک نسخه فتوحات به دست خطّ ابن عربی در نزد محمّد بن السید ابی الطیب المدنی بوده و ما مقابله کردیم با نسخه‌های موجود،

ص: 576

- 
- 1- علامه جعفر مرتضی‌عاملی در کتاب «ابن عرب سنی متعصب» جوابهای متعدّدی از احتمال تقیه در او بیان نموده‌اند.
  - 2- مراجعه نمائید به ثمرات وحدت شخصی وجود عباراتشان نقل شده است مثلاً اگر در آثارش از متوکل عباسی و حجاج تمجید کرده، این امر از ثمرات مبنای وحدت وجود است چنانکه در ثمره شانزدهم «وحدت ادیان» از او نقل کردیم (فما احد من العالم إلا علی صراط مستقیم وهو صراط الرب تعالی) - فصوص الحکم: 158. پس در مواردی که ظالمین را مورد مدح قرار داده به جهت تقیه نیست بلکه لازمه مبنای وحدت شخصی وجود همین است.

دیدیم نسخه های موجود مدسوس است می گوید:

« فعلمت أنّ النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت من النسخة التي دسّوا على الشيخ ما يخالف عقائد أهل السنّة والجماعه كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره». (1)

جواب: اولاً: قبول این شهادت متوقف بر احراز وثاقت عبدالوهاب شعرانی و وثاقت محمد بن السید ابی الطیب المدنی است که هر دو از علمای عامه می باشند. و وثاقت آن دو محرز نیست.

ثانیاً: آن دو شهادت می دهند که آنچه مخالف عقائد اهل سنت است تحریف شده ولی این شهادت، دلیل نمی شود بر اینکه آنچه مخالف عقائد امامیه است نیز مورد تحریف قرار گرفته باشد.

ثالثاً: اگر قائل شوید که کتب ابن عربی تحریف شده دیگر از حجیت ساقط می شود چرا که اعتماد و استناد بر کتاب محرف صحیح نیست زیرا، احتمال تحریف و دسّ در هر کلامی از کلمات فصوص و فتوحات منتفی نیست در حالی که اتباع ابن عربی به مطالب فصوص و فتوحات در مباحث مختلف استناد می نمایند.

رابعاً: آن دو نفر شهادت می دهند که در فتوحات دسّ و تحریف راه یافته به جهت مقابله ای که در نسخه اصلی آن و نسخه موجود انجام داده اند اما در نهایت فصوص و غیر آن از تألیفات ابن عربی را هم مدسوس می پندارند و هیچ دلیلی بر این ادعا اقامه نمی کنند .

توجیه سوم: ابن عربی مستضعف بوده و متن واقع به او نرسیده است و لذا آنچه مخالف عقائد امامیه بیان نموده ناشی از این است که حقائق بدو واصل نشده. (2)

جواب: اولاً: اگر در آثار ابن عربی تتبع شود به خوبی روشن می شود که او نسبت به

ص: 577

---

1- عرفان و حکمت متعالیه : 47 استاد حسن زاده آملی .

2- روح مجرد: 435 - 436.

« وعلی هذا جرى أهل البدع والأهواء، فإن الشياطين ألفت إليهم أصلاً صحيح لا يشكون فيه ثم طرأت عليهم التلبسات من عدم الفهم حتى ضلّوا فینسب ذلك إلى الشيطان بحکم الأصل ، ولو علموا أنّ الشيطان في تلك المسائل تلميذ له يتعلّم منه وأكثر ما ظهر ذلك في الشيعة ولا سيّما في الامامیه منهم ، فدخلت عليهم شياطين الجنّ أولاً بحبّ أهل البيت واستفراغ الحبّ فيهم ورأوا أنّ ذلك من أسنى القربات إلى الله وكذلك هو لو وقفوا ولا يزيدون عليه إلا أنّهم تعدّوا من حبّ أهل البيت إلى طريقين منهم من تعدى إلى بعض الصحابه وسبّهم حيث لم يقدموهم وتخيّلوا أنّ أهل البيت أولى بهذه المناصب الدينيه فكان منهم ما قد عرف واستفاض وطائفه زادت إلى سب الصحابه القدح في رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وفي جبرئيل (عليه السّلام) وفي الله جل جلاله حيث لم ينصّوا على رتبتهم وتقديّمهم في الخلافه للناس حتى أنشد بعضهم ما كان من بعث الأمين أميناً، وهذا كلّه واقع من أصل صحيح وهو حبّ أهل البيت أنتج في نظرهم فاسداً فضلّوا وأضلّوا » (1).

ثانياً: بر فرض که بپذیریم او مستضعف بوده و متن واقع که حقانیت اهل البيت (علیهم السّلام) است به او نرسیده باشد می گوئیم همین امر یعنی مستضعف بودن او اقوی دلیل بر انحرافش از صراط مستقیم است زیرا کسی که نسبت به اهل البيت (علیهم السّلام) ، که معلمان حقیقی توحیدند قاصر بوده و از امامت و حجیت آنان آگاهی نداشته قهراً از باب و صراطی که حق تعالی برای اکتساب معارف نصب فرموده وارد نشده و از طریق حقّ منحرف بوده بنابراین آنچه در باب عقاید می گوید برداشت های شخصی اوست

و هیچ ارزش و اعتباری ندارد پس مستضعف شمردن ابن عربی دلیل قاطعی بر بطلان اندیشه های او می باشد. (1)

ثالثاً: کسی که ادعای اخذ علم از ذات حق تعالی می نماید و خود را عدیل حضرت عیسی (علیه السلام) و همسان انبیاء الهی (2) معرفی می کند چگونه در مکاشفاتش به امر بسیار خطیری مانند ولایت اهل البیت (علیهم السلام) نرسیده است؟!

توجیه چهارم: ابن عربی دارای مقام عصمت نبوده و موارد نقض و اشکال در آثارش ناشی از خطاء و لغزش در مکاشفه یا در کلامش می باشد.

جواب: اولاً: ابن عربی مشایخ صوفیه را دارای مقام عصمت می داند (3). در بحث عصمت مشایخ صوفیه کلامش را نقل کردیم.

او آنچه که در فصوص و فتوحات به رشته تحریر درآورده را وحی الهی می داند و مدعی است که از حق تعالی اخذ نموده. و می گوید:

« ولا أنزل فی هذا المسطور إلا ما ينزل به علیّ » (4).

« فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن املاء الهی والقاء ربّانی أو نفاث

روحانی فی روع کیانی » (5).

پس از نظر ابن عربی خطاء و لغزش در مطالبش منتفی است و هو کماتری.

ثانیاً: بر فرض بپذیریم که اشکالاتی که در نظریاتش وارد است ناشی از خطاء در مکاشفاتش می باشد می گوئیم با راهیابی این احتمال، حجیت مکاشفات او مخدوش می گردد و دیگر صحیح نیست که مکاشفات او مبنای معارف و عقاید قرار بگیرد

ص: 579

---

1- از احتمال مستضعف بودن ابن عربی علامه جعفر مرتضی عاملی جوابهای متعددی ارائه نموده مراجعه نمائید به کتاب: «ابن عربی سنی متعصب».

2- مراجعه نمائید به ثمره بیست و هشتم و سی و نهم.

3- فتوحات 1، 515.

4- الفصوص: 47.

5- فتوحات: 3، 456.

و اگر مکاشفه را از طریقه صوفیه حذف نمائیم دیگر اساس نظریاتشان فرو می پاشد زیرا مهمترین مبنای آنان وحدت شخصی وجود است که چنانکه گذشت قابل اقامه برهان نیست و مبتنی بر کشف است و هنگامی که حجیت مکاشفه باطل گردد در حقیقت، مبنای عقائدشان که همان وحدت شخصی وجود است باطل گردیده و دیگر مطلبی قابل عرضه در باب معارف نخواهند داشت.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که اگر بخواهیم از نظرات باطل هر صاحب اندیشه ای چشم پوشی کنیم و او را از لغزش هایش تبرئه نمائیم و باب توجیهاات غیر وجیه را بگشائیم، دیگر نصوص و ظواهر کلام حجیتش را از دست می دهد و مدالیل الفاظ تابع اراده ما می گردند، و ما می توانیم به هرگونه که مطابق سلیقه و رأی ماست آنها را توجیه نمائیم، و با این حساب می توان افرادی مانند فخر رازی و ابن تیمیه را از انحرافاتشان تبرئه نمائیم و آنها را نیز شیعه اثنی عشری معرفی کنیم. بله ارائه توجیه در صورتی صحیح و منطقی است که مثلاً فردی از علماء در اکثر موارد مطابق حق سخن گفته است و در مباحث معارفی دارای مبنای فاسد نمی باشد ولی در بعضی از موارد به خطاء رفته، می توان، یک یا چند مورد لغزشش را توجیه کرد و آن را ناشی از عدم عصمت یا سایر امور دانست.

ولی ارائه توجیه برای تبرئه شخصی مانند ابن عربی که بر طبق وحدت شخصی وجود مشی کرده و آثار و لوازمش که مخالف با تسالم مسلمین با معارض با آیات و روایات است را پذیرفته، صحیح نمی باشد زیرا مبنای مذکور اساس و پایه نظریاتش می باشد و چنانکه گذشت این مبنا در بیشتر ابواب معارفی دارای ثمرات فاسد است، حال اگر بعضی از ثمراتش از نظر ما باطل است، توجیه کردن و محمل ساختن برای آن، امری علمی و فنی نمی باشد.

به عبارت دیگر: «من التزم بشیء التزم بلوازمه». اگر ابن عربی تمام لوازم و ثمرات نظریه وحدت وجود را پذیرفته است مطابق با صناعت عمل کرده و کسانی که مبنای مذکور را اختیار کرده اند و بعضی از لوازم آن را ولو به جهت ارتکاز شرعی نمی پذیرند، خلاف صناعت و قوانین علمی، عمل می نمایند.

هر پژوهشگری که با تأمل و تحقیق در نظریه وحدت وجود می نگرد به لوازم باطل آن پی می برد، و به روشنی می یابد که این دیدگاه بر عقل و نقل استوار نیست و جز مکاشفه ای که کمین گاه شیطان و محلّ وهم و خیال است، پایگاهی ندارد.

و به همین جهت همه اندیشمندانی که :

1- احاطه کافی به ادله و حیانی داشته اند .

2- و عقل و خرد خویش را بر مکاشفات واهی مقدم نموده اند . ۳- و ادراکات روشن عقلی را در حجاب تقلید از گذشتگان مستور نموده اند . فرضیه وحدت وجود را نپذیرفته و آن را منافی با عقل و نقل دانسته اند .

اینک بخشی از اقوال بزرگان و علماء مکتب وحی را نقل می کنیم که با علم و آگاهی از زوایا و تبعات ایده مذکور، آن را مردود شمرده اند:

1- مرحوم علامه حلّی (رحمه الله) می نویسد:

« المبحث الخامس فی أنّه تعالی لا یتحد بغيره . الضروره قاضیه ببطلان الاتحاد، فانه لا یعقل صیوره الشیئین شیئاً واحداً وخالف فی ذلک جماعه من الصوفیه من الجمهور فحکموا بانّه تعالی یتحد مع ابدان العارفين حتى أنّ بعضهم قال أنّه تعالی نفس الوجود وکل موجود هو الله



تعالی . وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضّلنا باتّباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطله « (1)

2- مرحوم شیخ حرّ عاملی (رحمه الله) می نویسد:

«انّ بطلان هذا الاعتقاد - یعنی وحدت وجود - من ضروریات مذهب الشیعه الإمامیه لم یذهب إليه أحد منهم بل صرّحوا بانکاره واجمعوا علی فساده وشتّعوا علی من قال به « (2).

3- مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله) می نویسد:

« نصاری می گویند که حضرت عیسی (علی نبینا وآله وعلیه السلام) فرزند خدا است یا خدا در او حلول کرده است یا با او متحد شده است و اینهمه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است و آنچه بعضی از صوفیه می گویند که حق تعالی عین اشیاء است یا آنکه ماهیات ممکنه امور اعتباریه اند و عارض ذات حق شده اند یا آنکه خدا در عارف حلول می کند و با او متحد می شود همه این اقوال عین کفر و زندقه است « (3).

4- مرحوم قاضی سعید قمی می نویسد:

« القول بأنّ المبدأ هو الوجود بلا شرط و (أمره) هو الوجود بشرط لا أو بالعکس ، والمعلول هو الوجود بشرط شیء، وكذا القول بأنّ المبدأ هو الوجود الشخصی المتشخّص بذاته الواقع فی أعلى درجات التشکیک المشتمل علی جمیع المراتب السافله، وبالجمله فالقول بكون المعلول عین العله بالذات و غیره بالاعتبارات السلبيه وكذا القول بالجزئیه سواء كانت من طرف العله أو المعلول والقول بالأصلیه والفرعیه، والقول

ص: 582

1- نهج الحق وكشف الصدق : 57.

2- الاثنا عشریه: 59.

3- حقّ اليقين : 15.

بالسنخيه أو الترشيح أو العروض سواء كان الأخير من جهة العلة والمعلول، والقول بالكفون والبروز وما يضاهاى ذلك، على حدّ الشرك والكفر. وكلّ ذلك تولّد معنوى و تناسل حقيقى وموجب التهوّد القائل به ومستلزم التنصر الذاهب إليه حيث قالت اليهود: (عزير ابن الله) والنصارى: (المسيح ابن الله). (1)

5- مرحوم علامه شيخ جعفر كاشف الغطاء (رحمه الله) مى نويسد:

« الكفر قسمان: أولهما الكافر بالذات وهو كافر بالله تعالى أو نبيّه .. القسم الثانى: ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام كانكار بعض الضروريات الاسلاميه والمتواترات عن سيّد البريه كالقول بالجبر والتفويض والارجاء والوعيد وقدم العالم وقدم المجردات والتجسيم والتشبيه بالحقيقه والحلول والاتّحاد و وحده الوجود أو الموجود ». (2)

6- مرحوم آيه الله سيد محمّد كاظم يزدى (رحمه الله) مى نويسد:

« القائلون بوحده الوجود من الصوفيه إذا التزموا بأحكام الاسلام فالأقوى عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد ». (3)

7- آيه الله سيد محسن حكيم (رحمه الله) مى نويسد:

« وأما القائلون بوحده الوجود من الصوفيّه فقد ذكرهم جماعه منهم السبزوارى فى تعليقه على الأسفار قال: والقائلون بالتوحيد اّمّا أن يقول: بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلّم بكلمه التوحيد لسان واعتقاداً بها اجمالاً، واكثر الناس فى هذا المقام. واما أن يقول: بوحده الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب بعض

ص: 583

1- شرح توحيد الصدوق: 2، 66.

2- كشف الغطاء: 2، 356.

3- العروه الوثقى: 1، 140 مسأله: 2.

الصوفيّه ، وأما يقول : بوحده الوجود وكثره الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين وعكسه باطل .

وأما أن يقول : بوحده الوجود والموجود في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنف والعرفاء الشامخين .

والأول : توحيد عامي، والثالث : توحيد خاصي، والثاني : توحيد خاص الخاص، والرابع : توحيد أخص الخواص .

أقول : حسن الظنّ بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحّة المأمور به شرعاً يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظواهرها، وإلا فكيف يصحّ على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق والآمر والمأمور والراحم والمرحوم؟! «(1)

8- مرحوم آية الله خوئي (رحمه الله) می نویسد :

« وكذلك بعض الفرق المنتحلين الاسلام إذا كانت عقائدهم على نحو ترجع إلى انكار الألوهيه والخلق ، او انكار التّبوه أو المعاد ، فيحكم بكفرهم كالقائلين بوحده الوجود من الصوفيه - على ما نسب إليهم - ويوجد كثيراً في أشعارهم وفي بعض المتون أيضاً ما يدلّ على كفرهم كما في عبارته محيي الدين بن عربي « الحمد لله الذي خلق الأشياء وهو عينها » فهم يعتقدون وحده الوجود وأنّ وجود الخالق والمخلوق شيء واحد إذا لوحظت المراتب خلقاً، وإذا ألغيت المراتب فهو نفس الخالق، فالواجب والممكن شيء واحد موجود واحد وإنّما يختلف بالاعتبار، فهو باعتبار حدّه ممكن و مخلوق وإذا ألغى الحدّ يكون واجباً وهذا يرجع في الحقيقة إلى انكار خالق غير الموجودات الخارجيه «(2).

ص: 584

1- مستمسك العروه الوثقى: 1، 391.

2- محاضرات في المواريث: 168 - 169.

9 - مرحوم آیه الله مرعشی (رحمه الله) می نویسد :

« وعندی أنّ مصیبه الصوفیه علی الاسلام من أعظم المصائب تهدمت بها أركانہ وانثلمت بنيانہ، وظهر لی بعد الفحص الأكید والتجول فی مضامیر کلماتهم والوقوف علی ما فی خبايا مطالبهم والعثور علی مخیباتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقههم أنّ الداء سرى إلى الدين من رهبه النصرارى فتلقاه جمع من العاّمه كالحسن البصرى والشبلى .. ثمّ سرى منهم إلى الشيعه حتّى رقى شأنهم وعلت راياتهم بحيث ما ابقوا حجراً علی حجر من أساس الدين، أوّلوا نصوص الكتاب والسنة وخالفوا الأحكام الفطريه العقلية، والتزموا بوحده الوجود بل الموجود وأخذ الوجهه فی العباده والمداومه علی الأوراد المشحونه بالكفر والأباطيل التي لفقتها رؤوس .

والتزامهم بما يسمونه بالذكر الخفى القلبى شارعاً من يمين القلب خاتماً بيساره معبراً عنه بالسفر من الحقّ إلى الخلق تاره، والتنزل من القوس الصعودى إلى النزولى أخرى وبالعكس معبراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق والعروج من القوس النزولى إلى الصعودى أخرى فيالله من هذه الطامات» (1).

10- مرحوم استاد محمدتقى جعفرى (رحمه الله) می نویسد :

« سخن عرفا در نهایت با سخن مادیون یکی است » (2).

11 - مرحوم آیه الله سيد عبد الأعلى سبزواری (رحمه الله) می نویسد:

« واما القائلون بوحده الوجود ... منها : الوحده فی عين الكثره أو وحده الوجود وكثره الموجود، ولا ريب فى انّ الله تبارك وتعالى منزّه عن هذه

ص: 585

1- احقاق الحق : 1، 183.

2- مبدأ اعلى : 72.

التصوّرات ..... ومنها : الوحده الواقعيه الشخصيه بأن يكون الله تبارك وتعالى عين الكلّ والكلّ عينه ، ولا ريب في أنّه انكار للضروري «  
(1).

12 - محضر مبارك آيه الله العظمى آقاي سيستاني دام ظله العالی :

« با اهداء تحيات وافره به عرض می رساند: با توجه به مطالب منسوب به حضرت عالی در بعضی از سایتها مبنی بر تأیید عرفان صاحب فصوصی، تقاضا می شود نظر شریف را در این رابطه اعلام فرمایید.

بسمه تعالی

این جانب در ارتباط با معارف اعتقادی به روش اکابر علمای امامیه قدس الله اسرارهم که مطابق با آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) می باشد معتقد بوده و روش فوق الذکر را تأیید نمی نمایم».

13 - مرحوم آیه الله سید محمد حسینی شیرازی (رحمه الله) می نویسد :

« فمن قال بالفيض كفيضان الحوض مما يستلزم السنخيه أو أنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أو أن بسيط الحقيقه كلّ الأشياء وليس بشيء منها كما قاله بعض الفلاسفه ، لم يستدلوا عليها بدليل برهاني بل قد عرفت الدليل على خلافها ..... وعلى كلّ حال فالقول بوحده الوجود أو الموجود أم ما أشبه ذلك خلاف الأدله عقلاً ونقلاً.

ومما تقدّم ظهر الاشكال فيما استنبطه الأسفار حيث قال في بعض كلامه : فكما وفقني الله على الهلاك السرمدى ..... إلى آخر كلامه الذي يظهر للملاحظ فيها اشكالات واشكالات ولا يطابق ما ورد من الآيات والروایات الشريفه والادله العقليه مما نحن بصدد ذكره الآن  
« ... (2)

14 - مرحوم آیه الله اراکی (رحمه الله) می نویسد:

« واما القائلون بوحده الوجود من الصوفيه فحكمهم من حيث الطهاره

ص: 586

1- مهذب الاحكام : 1، 388.

2- فقه العقائد: 228 - 247.

والنجاسه مبنی علی معرفه قولهم ومذهبهم، فنقول : مقاله هؤلاء أنّ الموجود هو الله فقط و غيره معدومات صرفه، وليس لهم حظّ من الوجود أصلاً بل هم وجودات توهميّه، فما ترى أنّه وجود مجرد توهم نظير رؤيه الحركه في ظلّ الشخص المتحرّك، حيث يتوهم أنّه شيء متحرّك مع أنّه لا شيء و معدوم، وليس إلاّ عدم إشراق الشمس في مقدار من المكان ..... وإلى هذا أشار المولوى في مقاله بالفارسيه :

چون كه بيرنگى اسير رنگ شد

موسى با موسى در جنگ شد

چون كه اين رنگ از ميان برداشتى

و موسى با موسى كرد آشتى

و مراده ب «رنگ» هو القيود العدميه ومقصوده أنّه إذا ارتفعت القيود العدميه فليس إلاّ الوجود الواحد البحت البسيط وهو الله تعالى ...

فإذا تبين مقالتهم نقول : لهذه مقاله لوازم فاسده كثيره، فإنّه على هذا لا يكون في البين من يعاقب ومن يعاقب، ومن ينعم ومن ينعم عليه، ومن يرسل النبيّ ومن يرسل الرسل إليهم . وبالجمله فلازمه بطلان الثواب والعقاب، والجنته والنار والأنبياء وانكار المنعم وهذا انكار للضرورى في جميع الأديان من الاعتراف بجميع ذلك، فان كانوا ملتزمين بذلك فلا اشكال في كفرهم

ونجاستهم « (1).

ص: 587



- ۱- قرآن .
- ۲- نهج البلاغه .
- ۳- الصحيفه السجاديّه ، دفتر نشر الهادي، قم، 1376 ش.
- ۴- ابن عربي سنّي متعصب، السيد جعفر مرتضى العاملی : المركز الاسلامی للدراسات ، بيروت .
- ۵- الإثنا عشریه ، شيخ حرالعاملی ، تعليق : سيد مهدي حسینی . دار الكتب العلميه .
- ۶- الإحتجاج، ابومنصور احمد بن علي طبرسي ، نشر مرتضى مشهد 1403ق.
- ۷- إحقاق الحقّ وازهاق الباطل ، قاضي نور الله مرعشي، مكتبه آيه الله مرعشي قم، 1409.
- ۸- أسباب نزول القرآن ( واحدی)، علي بن احمد واحدی ، دار الكتب العلميه ، بيروت، 1411 ق.
- ۹- اسرار الحكم، مآلهادی سبزواری . ناشر: مطبوعات دينی
- ۱۰ - اسرار الآيات، مآلصدر را . ناشر: انمن حكمت و فلسفه .
- ۱۱ - ارشاد القلوب، حسن بن أبي الحسن ديلمی ، انتشارات شريف رضی، 1412ق .
- ۱۲ - الأصول من الكافي ، ثقة الاسلام كليني ، دار الكتب الاسلاميه ، تهران، 1365ش.
- اضواء وآراء تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، سيد محمود هاشمي شاهرودي، ناشر: مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی.
- ۱۴ - آفرينش از منظر عرفان، سعيد رحيميان، بوستان كتاب .
- ۱۵ - الاقبال ، سيد ابن طاؤس، دار الكتب الإسلاميه ، تهران، 1367 ش.



- 16 - أقرب الموارد، سعيد خورى الشرتونى اللبنانى، دار الأسره للطباعه والنشر، 1374 ش .
- 17 - الالهيات، جعفر سبحانى . ناشر: مركز العالمى للدراسات الاسلاميه .
- 18 - الله شناسى، سيد محمّد حسين طهرانى .
- 19 - امام شناسى، سيد محمّد حسين طهرانى انتشارات حكمت .
- 20 - امالى الطوسى، شيخ طوسى، انتشارات دار الثقافه، قم، 1414 ق .
- 21 - آموزش فلسفه، محمّد تقى مصباح يزدى، سازمان تبليغات اسلامى .
- 22 - اوائل المقالات، فى المذاهب والمختارات، شيخ مفيد (رحمه الله) ناشر: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد .
- 23 - بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، علامه مجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت .
- 24 - بحر المحيط فى التفسير، اندلسى ابوحيان محمّد بن يوسف. دار الفكر بيروت. 1420 ق.
- 25 - بحوث فى علم الأصول، سيد محمّد باقر صدر. مؤسسّه دائره المعارف فقه اسلامى .
- 26 - بدايه الحكمه، سيّد محمّد حسين طباطبائى مكتبه الطباطبائى، قم.
- 27 - البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم بحراني . بنياد بعثت . 1416 ق.
- 28 - بيان السعاده فى مقامات العباده، سلطان عليشاه، سلطان محمّد بن حيدر چاپ دوّم، 1344 ش مطبعه دانشگاه طهران .
- 29 - البيان فى تفسير القرآن، سيّد ابوالقاسم خوئى. الناشر: انوار الهدى .
- 30 - التحصيل بهمنيار بن المرزبان، انتشارات دانشگاه تهران.
- 31 - تعليقه على نهايه الحكمه، محمّد تقى مصباح، ناشر: مؤسسه در راه حقّ .
- 32 - التعليقات على الشواهد الربوبيه، ملاًهادى سبزوارى . المركز الجامعى للنشر .
- 33 - التعليقات ابن سينا، مكتبه الاعلام الاسلامى .
- 34 - ترجمه و تفسير نهج البلاغه، محمّد تقى جعفرى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1362.
- 35 - تفسير ابن عربى، محيى الدين ابن عربى، دار احياء التراث العربى . بيروت 1422 ق.
- 36 - تفسير القرآن الكريم (صدرا)، محمد بن ابراهيم شيرازى . انتشارات بيدار. 1366 ش .

37 - تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي . دار الكتاب 1367 ش.

38 - تفسير ونقد تحليل منثوي جعفري ، محمد تقى جعفري . انتشارات اسلامى . 1373 ش .

39 - تفسير نور الثقلين، علي بن جمعه عروسى حويزى . انتشارات اسماعيليان . 1415 ق .

ص: 590

- 40 - تلخیص المحصّل معروف به نقد المحصّل، خواجه نصیر الدین طوسی باهتمام عبد الله نورانی . مؤسسه مطالعات اسلامی . 41 - تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمّد التركه. مقدمه آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی .
- 42 - توحید اهل الله ، بخش توحید از رساله لقاء الله ، حسن حسن زاده آملی، مترجم: داود صمدی ، ناشر: الف لام میم.
- 43 - التوحید : شیخ صدوق(رحمه الله) ، تصحیح: سید هاشم طهرانی به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- 44 - توحید علمی وعینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین . حاج سید احمد کربلایی وحاج شیخ محمد حسین اصفهانی ( کمپانی ) محمد حسین طهرانی، انتشارات علامه طباطبائی.
- 45 - ثواب الأعمال ، شیخ صدوق، انتشارات شریف رضی، قم، 1364 ش.
- 46 - جامع الأسرار ومنبع الأنوار . سید حیدر آملی. انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ .
- 47 - جبر و اختیار محمّد تقی جعفری، شرکت سهامی انتشار، 1347 ش.
- 48 - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. الشيخ محمد حسن النجفی. المكتبة الإسلامیه . طهران .
- 49 - حدوث العالم بعد العدم. سید قاسم علی احمدی . ناشر: مولود کعبه.
- 50 - حقّ اليقين علامه محمدباقر مجلسی (رحمه الله) انتشارات اسلامیه ..
- 51 - حکمت الهی، محیی الدین مهدی الهی قمشه ای ، انتشارات اسلامی، چاپ ششم 1363 .
- 52 - الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة. ملاصدرا، دار احیاء التراث.
- 53 - درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه ، محمّد تقی آملی، مؤسسه اسماعیلیان .
- 54 - الدر المنثور فی تفسیر المأثور، جلال الدین السيوطی ، مکتبه آیه الله المرعشی، قم .
- 55 - در جستجوی عرفان اسلامی ، محمد تقی مصباح یزدی، مؤسسه امام خمینی .
- 56 - دیوان ابن فارض، شارح محمد ناصر الدین ، دار الکتب العلمیه، بیروت، 1410 ق.
- 57 - رحيق محتوم عبدالله جوادی آملی مرکز نشر اسراء
- 58 - رسائل ابن سینا ، شیخ الرئيس ابن سینا، انتشارات بیدار . 59 - رسائل حکیم سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، 1376.



60 - رساله إنه الحق، حسن حسن زاده آملی .

61 - رساله فی الحدوث، ملاًصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا . 62 - روح مجرد سید محمد حسین طهرانی، انتشارات حکمت . 63 - روش شناسی تفسیر قرآن کریم، به کوشش جمعی از محققین، پژوهشکده حوزه و دانشگاه .

64 - سه رسائل فلسفی، ملاًصدرا، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی . ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی .

65 - شرح الأسفار الأربعة محمد تقی مصباح یزدی. نگارش: محمد تقی سبحانی، مؤسسه امام خمینی .

66 - شرح الاشارات والتنبيهات للمحقق الطوسی. الخواجه نصیرالدین الطوسی . نشر البلاغه .

67 - شرح فصوص (قیصری) محمد داود قیصری رومی. ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

68 - شرح فصوص (کاشانی) عبدالرزاق کاشانی . انتشارات بیدار .

69 - شرح فصوص (ابن ترکه) صائن الدین علی بن محمد ترکه . ناشر: بیدار، قم

70. شرح فصوص (خوارزمی) تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی . انتشارات مولی، تهران .

71 - شرح فصوص (بالی زاده) مصطفی بالی زاده . ناشر: دار الکتب العلمیه . بیروت .

72 - شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی . وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .

73 - شرح کتاب المنطق سید کمال حیدری بقلم نجاح النوبنی، دار الفرقه، قم .

74 - شرح مثنوی شهیدی. سید جعفر شهیدی. انتشارات علمی و فرهنگی . 1376.

75 - شرح المنظومه . تعلیقه استاد حسن زاده آملی نشر ناب. 76 - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت با حواشی سبزواری ، هیدجی و آملی، تصحیح: مهدی محقق: مؤسسه مطالعات اسلامی

77 - شرح الهدایه الاثیریہ . ملاًصدرا . مؤسسه التاریخ العربی . 78 - شرح المصطلحات الفلسفیه ، نویسنده و ناشر: مجمع البحوث الإسلامیه .

79 - الشفاء ( المنطق والالهیات ) شیخ رئیس ابن سینا. مکتب آیه الله المرعشی .

80 - شناخت شناسی در قرآن عبدالله جوادی آملی ، ناشر: مرکز فرهنگی رجاء .

81 - شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ، فیاض لاهیجی . انتشارات مهدوی .

82 - الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه . ملاًصدرا. المركز الجامعی للنشر .



- 83 - شیعه در اسلام سید محمد حسین طباطبایی . دفتر نشر اسلامی . 1402ق.
- 84 - صراط الحق، محمد آصف المحسنی، الناشر: الحركة الاسلامیه الأفغانیه .
- 85 - العرشیه، ملاصدرا، انتشارات مولی.
- 86 - عرفان نظری، حسن معلّمی، مرکز نشر هاجر، مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران .
- 87 - عرفان و حکمت متعالیه، حسن حسن زاده آملی، نشر الف لام میم.
- 88 - العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشّی) سید محمد کاظم طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین، قم 89 - علی بن موسی الرضا والفلسفه الالهیه، عبدالله جوادی آملی، ناشر: دار الاسراء، محقق محمد حسن شفیعیان
- 90 - عین نصّاح (تحریر تمهید القواعد) عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء .
- 91 - العین، خلیل بن احمد الفراهیدی، نشر هجرت، 1410ق، قم.
- 92 - عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، شیخ صدوق، انتشارات جهان، 1378 ش.
- 93 - غرر الحکم ودرر الکلم. عبدالواحد بن محمد آمدی. انتشارات دفتر تبلیغات قم 1366 ش .
- 94 - الفتوحات المکیه، ابن عربی، دار صادر، بیروت.
- 95 - فراند الأصول. شیخ مرتضی انصاری (رحمه الله)، تحقیق عبدالله نورانی، مؤسسه مطبوعات دینی .
- 96 - فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا - منوچهر صانعی . انتشارات حکمت .
- 97 - فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا. سید جعفر سجادی . وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- 98 - فصوص الحکم، ابن عربی، انتشارات الزهراء (علیها السلام) 1370 ش.
- 99 - فصوص الحکم و شرحه، ابونصر الفارابی . انجمن آثار و مفاخر فرهنگی .
- 100 - فقه العقائد، السید محمد حسینی الشیرازی.
- 101 - فلسفه عرفان، یحیی یثربی، بوستان کتاب، قم.
- 102 - القبسات، میر محمد باقر الداماد. انتشارات دانشگاه تهران . به اهتمام مهدی محقق .
- 103 - کتاب التعریفات . السید الشریف علی بن محمد الجرجانی . ناشر: ناصر خسرو .

104 - كتاب الطهاره . الشيخ محمد علي الأراكى . ناشر: مؤسسه در راه حق قم.

105 - كسر الاصنام الجاهليه . ملاًصدر، ناشر: بنياد حكمت صدر.

ص: 593



- 106 - کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علی التهانوی، ناشر: مکتبه لبنان ناشرون .
- 107 - کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء، انتشارات مهدوی، اصفهان .
- 108 - کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی .
- 109 - کفایه الموحدين، سید اسماعیل طبرسی نوری، انتشارات علمیه اسلامیة .
- 110 - لسان العرب، ابن منظور الافریقی . دار الفكر، بیروت. 111 - لوامع الحقائق فی اصول العقائد آقا میرزا احمد آشتیانی، چاپخانه بهمن، 1353 ش .
- 112 - مبدأ أعلى محمد تقی جعفری چاپخانه حیدری، 1337 ش.
- 113 - مبانی و اصول عرفان نظری، یدالله یزدان پناه، نگارش: عطاء انزلی، مؤسسه امام خمینی .
- 114 - المبدء والمعاد . ملاًصدرا . ناشر: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- 115 - مثنوی مولوی .
- 116 - مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، ناشر: کتاب فروشی مرتضوی 1416ق، تهران .
- 117 - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الشیخ أبی علی الفضل بن حسن الطبرسی، مکتبه العلمیة الإسلامیة .
- 118 - مجموعه آثار استاد شهید مطهری در 27 جلد .
- 119 - مجموعه آثار حکیم صهبا، آقا محمدرضا قمشه ای، تحقیق حامد ناجی، ناشر: کانوا پژوهش اصفهان.
- 120 - مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ملاًصدرا . انتشارات حکمت
- 121 - مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق کاشانی، ناشر: میراث مکتوب .
- 122 - مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، أبو الحسن رفیعی قزوینی . تصحیح و مقدمه غلامحسین رضانژاد، انتشارات الزهراء 1367 .
- 123 - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شیخ اشراق . ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
- 124 - محاضرات فی اصول الفقه تقرير البحث آیه الله العظمی ابوالقاسم الخوئی (رحمه الله) الناشر: دارالهادی للمطبوعات، قم.
- 125 - محاضرات فی الموارث، آیه الله السید ابوالقاسم خوئی . ناشر: مؤسسه السبطين (عليهما السلام)، مقرر:



- 126 - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. العلامة شيخ الإسلام محمد باقر المجلسي . دار الكتب الإسلامية .
- 127 - مستمسك العروة الوثقى، آية الله سيد محسن حكيم (رحمه الله) منشورات مكتبه الداوری قم .
- 128 - المشاعر . مآصدرا . ناشر کتابخانه طهوری .
- 129 - مصباح الاصول، آية الله السيد ابوالقاسم خوئی (رحمه الله) . منشورات مكتبه الداوری . قم .
- 130 - مصباح الأنس ، محمد بن حمزه فناری، تصحيح محمد خواجوی . انتشارات مولى .
- 131 - مصباح الكفعمی، إبراهيم بن علی عاملی كفعمی . انتشارات رضی، قم، 1405 ق .
- 132 - مصنفات میرداماد ، میر محمدباقر الداماد . انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی .
- 133 - سلسله دروس استاد معظم حاج سيد جعفر سيدان معاد ، بقلم جعفر فاضل نشر يوسف فاطمه (عليها السلام) .
- 134 - معاد جسمانی در حکمت متعالیه ، محمد رضا حکیمی، انتشارات دليل ما . 1381 ش .
- 135 - معاد جسمانی در حکمت متعالیه ، مرتضى پویان . مؤسسه بوستان کتاب 1388 .
- 136 - معانی الأخبار، شيخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسین، قم، 1361 ش .
- 137 - معجم رجال الحديث ، آية الله السيد ابو القاسم الخوئی . دار الزهراء للطباعة والنشر . بيروت .
- 138 - المعجم الفلسفی ، جميل صليبا . ناشر: الشركه العالميه للكتاب .
- 139 - معجم مقاييس اللغه، أحمد بن فارس بن زكريا، مكتب الاعلام الإسلامی .
- 140 - مغنی اللیب عن كتب الأعراب . جمال الدين ابن هشام الأنصاري، الناشر: مكتبه السيّد الشهداء ، قم: 1368 .
- 141 - مفاتيح الغيب ، مآصدرا، ناشر: مؤسسه تحقیقات فرهنگی .
- 142 - المفردات في غريب القرآن . راغب اصفهانی، دفتر نشر الكتاب .
- 143 - المقدمات من نص النصوص، سيد حيدر آملی، انتشارات توس . 1367 ش .
- 144 - ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی ، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد 1378 ش .
- 145 - منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سيد جلال الدين آشتیانی . انتشارات دفتر تبلیغات قم 1378 .

- 146 - المنطق ، محمّدرضا المظفر، انتشارات فیروزآبادی .
- 147 - من لا يحضره الفقيه الشيخ الصدوق ، تصحيح على اكبر غفارى ، جماعه المدرّسين فى الحوزه العلميه ، قم.
- 148 - مهريتابان سيد محمّد حسين طهرانى، انتشارات علامه طباطبائى .
- 149 - مهذب الاحكام فى بيان الحلال والحرام ، آيه الله سيد عبد الأعلى السبزواري ، ناشر: مؤسسه المنار. 1413 ق.
- 150 - الميزان فى تفسير القرآن ، علامه سيد محمّد حسين طباطبائى ، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، قم
- 151 - نقد النصوص فى شرح نقش النصوص . عبد الرحمن جامى . وزارت فرهنگ و ارشاد . 1370 ش.
- 152 - نقد النقود فى معرفه الوجود. سيد حيدر آملی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی . 1368 ش .
- 153 - نهايه الحكمة، تصحيح و تعليق غلام رضا قياضى، مؤسسه امام خمينى .
- 154 - نهايه الحكمة، محمّد حسين طباطبائى. تحقيق: عباس على الزارعى. مؤسسه النشر الاسلامى .
- 155 - نهايه الدرايه ، محمّد حسين اصفهانى ، تحقيق مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) .
- 156 - النهايه فى غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمّد ابن اثير جزرى، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، قم.
- 157 - نهج الحق وكشف الصدق ، علامه حلى . منشورات دار الهجره، قم.
- 158 - نور مجرّد، سيّد محمّد صادق طهرانى. انتشارات علامه طباطبائى، جلد اوّل، طبع اوّل 1433 ق.
- 159 - هستى از نظر فلسفه و عرفان . جلال الدين آشتيانى به انتشارات دفتر تبليغات. قم.
- 160 - هستى و چيستى در مكتب صدرائى ، غلام رضا قياضى، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه .
- 161 - وحدت از ديدگاه عارف و حكيم، حسن حسن زاده آملی، ناشر: الف، لام، ميم، 1383 ش.
- 162 - وسائل الشيعه، شيخ الحرّ العاملى، مؤسسه آل البيت (عليه السلام) 1412 ق.
- 163 - ولايت فقيه در حكومت اسلام، سيد محمّد حسين طهرانى .

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



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

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

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

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

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

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

