



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

توحید فائق در معرفت خالق

تالیف

آیت الله محقق سید علی بیسانی قدس سره

توضیح و شرح

آیت الله شیخ ابید کاشانی

ترجمه و تصحیح از مآذ سب‌ال‌ایات عظیم‌الکرام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توحید فائق در معرفت خالق

نویسنده:

سید علی موسوی بهبهانی

ناشر چاپی:

دار الهدی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	توحید فائق در معرفت خالق
۷	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۱	معرفی آثار مفاخر خوزستان
۱۵	سخن آغاز
۱۸	سؤالهایی درباره توحید الهی
۱۰۴	مرحله اول: در اثبات حادث بودن جهان هستی و بطلان قول به ازلی بودن آن
۱۱۷	مرحله دوم
۱۱۷	اشاره
۱۱۹	بطلان تسلسل
۱۲۱	مرحله سوم
۱۲۲	مرحله چهارم
۱۲۲	اشاره
۱۲۴	توضیح این خطبه
۱۳۸	مرحله پنجم
۱۳۸	اشاره
۱۴۱	پاسخ شبهه ابن کمونه
۱۴۲	دلایل دیگری در توحید
۱۴۷	تذکر
۱۴۸	مرحله ششم: ادله بطلان اشتراک معنوی میان واجب الوجود و ممکن الوجود
۱۴۸	اشاره
۱۵۲	ادله قائلین به اشتراک معنوی
۱۵۴	جواب ادله قائلین به اشتراک معنوی

١٥٩ اصالة الوجود

١٦٥ خاتمه

١٦٩ فهرست

١٧١ درباره مركز

توحيد فائق در معرفت خالق

مشخصات كتاب

سرشناسه : بهبهانی, سيد علی 1264-1353.

عنوان قراردادی : التوحيد الفائق في معرفة الخالق شرح .

عنوان و نام پديدآور توحيد فائق / مؤلف سيد علی بهبهانی تحقيق و توضيح ماجد الكاظمی.

مشخصات نشر : قم : دارالهدی، 1396

مشخصات ظاهری : 162 ص.

شابک : 978-964-497-245-4

وضعيت فهرست نویسی : فیا

موضوع : توحيد

موضوع : (Tawhid Unity of God)

موضوع : خدا شناسی

موضوع : God -- Knowableness

شناسه افزوده : کاظمی, ماجد

رده بندی کنگره : BP 1396217 ب9ت9/9

رده بندی دیویی : 297/42

شماره کتابشناسی ملی : 4856739

توحيد فائق در معرفت خالق

تحقيق و توضيح آيت الله شيخ ماجد الكاظمی

ناشر : دار الهدی

نوبت چاپ : دوم 1399

شابك : 1-264-497 - 964-978

قیمت : 12000 تومان

ص: 1

اشاره

هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق

توحيد فائق در معرفت خالق

تأليف

آيت الله محقق سيد علي بهبهاني قدس سره

توضيح و تشریح

آيت الله شيخ ماجد كاظمي

ترجمه موسسه دفاع از مذهب اهل بيت عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله ومستحقه، وصلى الله على سيد الأنبياء محمد وعترته الأبرار الأخيار، صلاة لا انقطاع لمددنا ولا انتهاء لعددتها، و
سلم تسليمًا.

ستایش خدای را ستایشی که سزاوار او است و درود بر بهترین خلق و شایسته ترین بندگان خدا محمد مصطفی و خاندان پاک او.

اللهم انا نرغب اليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام واهله و تذل بها الانفاق واهله وتجعلنا فيها من الدعاء الى طاعتك و القادة الى سبيلك
و ترزقنا بها كرامة الدنيا والاخرة

ص: 3

التوحید الفائق فی معرفه الخالق به زبان عربی و بصورت موجز و بلیغ با موضوع خداشناسی و توحید در 24 صفر سال 1384 ق به پایان رسیده است اولین بار در خرم آباد در 26 صفحه رقعی منتشر شد و چند بار در زمان حیات مولف به ضمیمه کتاب های دیگری به چاپ رسیده است.

مولف انگیزه تالیف را پاسخ دادن به درخواست مومنین در دفع شبهات طبیعیین و مخالفین توحید خالص بیان کرده است و رساله را برشش مرحله استوار ساخته اثبات حدوث عالم و رد ازلی بودن و قدم، آن حتمیت وجود صانع و مدبری که واجب بالذات است و دارنده بودن تمام صفات کمال و عدم راهیابی هیچ نقصی در او عینیت صفات با ذات او، توحید او و راه نداشتن تعدد عدم اشتراک وجود او با وجود ممکنات.

ص: 4

روش مولف، بهره‌گیری از مباحث عقلی برای تحلیل مفاد اخبار رسیده از ائمه معصومین است و در بسیاری موارد در نقدی صریح و شجاعانه آنچه را در برخی کتب فلسفی غرب و شرق در شمار بدیهیات شمرده شده نقد و رد کرده است به عنوان نمونه؛ بحث ماتریالیست‌ها بر پایه نظریات علوم طبیعی مانند فرضیه داروین را مردود، نظریه اصاله الوجود را فارغ‌المحتوی و اشتراک الوجود و نیز سنخیت بین خالق و مخلوق را باطل اعلام کرده است....

این کتاب بار دیگر در سال 1422 ق = 1380 ش با تعلیق و تقدیم شیخ ماجد کاظمی از علمای اهواز، توسط نشر الماس در قم در شمارگان 3 هزار نسخه چاپ و منتشر شد و مورد استقبال قرار گرفت.

تعلیق‌های مفید آیت الله شیخ ماجد کاظمی با قلم فصیح و بلیغ عربی حجم رساله 26 صفحه‌ای را به 54 صفحه رسانده بود. استاد کاظمی در مقدمه مبسوط 49 صفحه‌ای خود که به منزله یک مقاله انتقادی مستقل نیز می‌تواند معرفی شود به بیان مبانی عقلی مصنف در این اثر و سایر آثار مولف و نیز بیان آراء فلسفی کلامی خود پرداخته و به این ترتیب با افزوده شدن فهرست مطالب حجم کتاب به 110 صفحه رقی رسیده است.

ص: 5

اخیراً این کتاب با برگردان فارسی به همت جمعی از فضلا توسط نشر دارالهدی در سال 1396 چاپ و منتشر شده است.

این اثر ماندگار به خامه قلم آیت الله العظمی میرسید علی موسوی بهبهانی از فقها و اصولی های شیعه است. او در 1302 یا 1303 ق در بهبهان متولد شد و تحصیلاتش در بهبهان و نجف نزد اعظام علما مانند صاحب کفایه و صاحب عروه بوده است هرچند بیشترین آموخته هایش را مرهون سید حسین کوه کمری بوده است.

تالیف کتب و رساله های علمی متعدد فقهی، اصولی، کلامی، ادبی که "مصباح الهدایه فی اثبات الولاية" مشهورترین آن است و خدمات اجتماعی گسترده مانند تاسیس بیش از ده مرکز علمی فرهنگی و خدماتی درمانی بدون حمایت دولتی و بیش از پنج دهه تدریس در نجف، کربلا، اهواز، رامهرمز، بهبهان و اصفهان و تربیت شاگردان و مبلغان و مجتهدان از برکات عمر نود و چند ساله این مرجع تقلید خوزستانی است. رحلت او در سال 1395ق- 1354ش و مدفن او حجره ای در مدرسه دارالعلم او در اهواز است.

ص: 6

مطالعه "التوحيد الفائق" بلکه مباحثه و تدریس آن را به طلاب و فضلا و مدرسین توصیه می کنم برای استفاده و افاده، و پس از آن حاشیه نویسی و شرح و احیانا نقد و بررسی.

رضاحیدری 1399/4/20 - اهواز

ص: 7

سخن درباره حضرت علامه سید علی بهبهانی رحمة الله مجال بیشتری را می‌طلبد تا بتوان همه ابعاد شناخته و ناشناخته اش را توصیف نمود. آنچه بیش از همه ویژگی‌های علمی و اخلاقی این مرد را چون تمامی اسلاف گذشتگانش نمایانتر می‌سازد، ویژگی تقوا و روحیه شجاعت و شهامت علمی ایشان در بیان و شناساندن حق و حقیقت است. او که در ورای تحقیق‌های منصفانه، سرآمد پژوهندگان بود، چون به حقیقتی نایل می‌گشت از بیان و نمود آن، هر چند در کام دیگران تلخ آید، فروگذار نبود. این همان نکته‌ای است که شخصیت این دانشمند الهی محقق، فقیه علوم آل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و فیلسوف ربانی و معلم اخلاق را از سایرین نمایانتر می‌نماید.

او در کتابش به نام «التوحید الفائق فی معرفة الخالق» که در موضوع «توحید» به رشته تحریر در آمده است با توان پژوهندگی بسیار، و شجاعت محققان منصف در آغازین صفحه آن نگاشت «هذا کتابنا ینطق بالحق» و دیگران را با این کلام نورانی به مطالعه و بررسی کتاب گرانسنگ خود برانگیزاند.

اگر چه بسیاری از دانشمندان الهی پیرامون موضوع شریف «توحید» قلم زده اند و برای اثبات وجود خداوند متعال به بیان استدلالهای عقلی، ریاضی، فلسفی و علمی و حسی پرداخته اند ولی آنچه کتاب علامه فرزانه بهبهانی دره را از دیگر نگاشته ها متمایز می سازد، همانا بیان حقایق ناب مستفاد از براهین عقلی و علمی... مؤید به آیات و روایات بسیاری از مسائل فلسفی را که جزو امور بدیهی قرار می گرفت، در بوته نقد و بررسی محققانه خود قرار داد و سستی اندیشه هایی را که به عنوان حق و حقیقت معرفی می شد، برملا ساخت.

ویژگیهای این کتاب کلامی و اندیشه های او را می توان بطور خلاصه در موارد ذیل معرفی نمود:

الف) تحقیق در مورد اصالت وجود و بی محتوا بودن آن.

ب) بطلان مسأله اشتراك وجود.

ج) بطلان قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

د) ردّ سنخیت بین علت و معلول و در نتیجه عدم پذیرش وجود سنخیت بین خالق و مخلوق.

و بسیاری از نکات کلامی الهی، که خواننده محترم با مطالعه دقیق و موشکافانه این کتاب شریف بدان واقف خواهد گشت.

ص: 9

علامه بهبهانی رحمه الله مجتهدی بود که در هیچکدام از دانشهای فلسفی، اصولی و فقهی و... سطحی نگر نبوده بلکه در بسیاری از علوم، مطالب نو و بدیهی را با توان علمی و اجتهادی خویش مطرح ساخت.

او با استخراج و استنباط حق هر چند در برابر قواعد فلسفی می بود، بیان نمود و بیان حق را بر هرگونه مصلحت اندیشی فلسفی مقدم شمرد.

و مخفی نماند که مسأله توحید خیلی مهم و سرنوشتی است همان طوری که خداوند متعال فرموده اند «ان الله لا یغفر ان یُشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء و من یشرك بالله فقد افترى اثماً عظیماً(1)» یعنی: خداوند (هرگز) شرک را نمی بخشد و پایین تر از آن را برای هر کس بخواهد می بخشد و آن کس که برای خدا شریکی قرار دهد گناه بزرگی مرتکب شده است، و (انه من یشرك بالله فقد حرّم الله علیه الجنة(2) یعنی: زیرا هر کس شریکی برای خدا قرار دهد خداوند بهشت را بر او حرام کرده است، و همچنین (و من یشرك بالله فکانما حرّم من السماء

ص: 10

1- النساء آیه 48

2- المائدة آیه 72

فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق(1) یعنی: و هرکس همتایی برای خدا قرار دهد گویی از آسمان سقوط کرده و پرندگان(در وسط هوا) او را می ربایند و یا تندباد او را به جای دور دستی پرتاب می کند.

و غیر از این آیات بنابراین انسان عاقل و عاشق حقیقت باید هوای نفسانی خود را دور کند و از تعصب پرهیز کند چون مسأله توحید سرنوشت انسان به او بستگی دارد و نمی شود از این مسأله صرف نظر کرد.

سؤالهایی درباره توحید الهی

1) آیا خداوند جل و جلا مساوی وجود است؟ و آیا از خداوند غیر از وجود چیزی صادر نمی شود؟

2) آیا خداوند متعال کل وجود است؟

3) آیا خداوند صرف الوجود است؟

4) آیا موجودی که حقیقتش بسیط است کل و تمام اشیاء است؟

ص: 11

5) نظریه فیض الهی چیست؟

6) آیا جهان مظهر وجود خداوند جل و علا است؟

7) آیا خداوند عز و جل در وجود تجلی پیدا کرده و آسمان، زمین و انسان و ملک شده است؟

8) آیا جهان سایه خداوند عز و جل است؟

9) آیا خداوند، اشیاء را از وادی عدم آفرید؟

10) آیا وجود مخلوقات باعث ممانعت از وجود خداوند عز و جل شده است؟

11) اگر حقیقت وجود متعدد است آیا مرزی بین خالق و مخلوق هست؟

12) آیا اراده خداوند متعال جزء صفات ذات است یا صفات افعال؟

13) آیا اراده خداوند (جل و علا) ذاتی است؟

14) آیا درست است که واحد بیش از یک مخلوق نمی آفریند؟

اینها مجموعه پرسشهایی است که فهم مبانی عقلی مصنف را ساده می نماید و ما آنها را به ترتیب پاسخ خواهیم داد؛ و از میان این پاسخ ها، جواب سؤالهای دیگری فهمیده خواهد شد همانگونه که در سؤال از تفاوت میان توحید مبنی بر اصالت

ص: 12

وجود با توحید مبنی بر اصالت ماهیت خواهد آمد و مطالبی دیگر مانند آن.

جواب سؤالاتها

1) اما در پاسخ به سؤال اول که آیا خداوند مساوی وجود است یا نه؟ می گوئیم: لفظ جلاله الله اسم علم برای ذات مقدس الهی است و اما کلمه وجود در لغت و عرف به معنی تحقق یافتن و به ثبوت رسیدن است و بر این اساس رابطه ای بین لفظ جلاله و وجود، نیست زیرا اولی اسم علم است و دومی اسم معنی که نیاز به موضوع دارد و حکایت از مفهومی کلی از ثبوت و تحقق می کند پس این دوازده جمله معانی متخالف هستند مانند زید و شجاعت.

بله برای وجود در اصطلاحات فلسفی چهار معنی ذکر شده است که صاحب «توضیح مراد» آنها را ذکر کرده اند:

اول: حقیقت بسیط نوریه که حیثیت ذات آن، حیثیت امتناع از عدم و منشأ آثار است که در زبان اصل فلسفه، از آن به حقیقت وجود تعبیر می شود. و این همان است که فلاسفه در اصالت و عدم اصالت بودن آن اختلاف دارند. این حقیقت دارای لفظی که برای آن وضع شده، نیست زیرا وضع متوقف بر تصور

ص: 13

موضوع له است و این حقیقت بخاطر دو وجه که صاحب منظومه در شرح آن، آنها را ذکر کرده، تصور نمی شود.

دوم: وجود عبارت است از مفهوم عام بدیهی و مشترك که عنوان حقیقت بوده و صورتی از صورتهای آن است. و عقل بشری نیز بدان حقیقت اشارت می کند. وجود به این معنی، مفهومی است که عقل از موجودات انتزاع می نماید و بعد از انتزاع وجود از موجودات بر آنها حمل می کند. وجود بدین معنا همان است که در بداهت آن سخن گفته شد و در مسائل بعدی به ذکر احکام آن خواهیم پرداخت. برای این مفهوم در زبان عربی الفاظ «وجود» کون و غیره و در زبان فارسی لفظ «هستی» را وضع کرده اند.

سوم: وجود عبارت است از معانی مرکب و اشتقاق یافته که از آن لفظ شایستگی ذاتی برای دارا شدن صفتی فهمیده می شود. با این بیان، وجود در معنای دوم بر موضوعات حمل نمی شود مگر به اعتبار همین شایستگی آن برای دار شدن صفتی. و در زبان عربی برای این مفهوم کلمه «موجود» و در زبان فارسی واژه «هست» را قرار داده اند.

چهارم: وجود عبارت است از معنای مصدری که در فارسی واژه «بودن» را برای آن وضع کرده اند و در عربی لفظ خاصی

برای آن ننهاده اند، بلکه لفظ «وجود» و دیگر مترادفات آن بکاری رود. وجود هنگامی به اعتبار عقل تصور می گردد که ذات به وجود آراسته شود، آنهم موقعی که ذات بطور مستقیم منظور نظر ما نباشد.

و به عبارت دیگر هنگامی که دیده می شود وجود صفتی برای ذات شده، آینه ای برای نگاه کردن در آن نه مفهوم مستقلی، گفته می شود: سه اصطلاح اخیر وجود در لغت و عرف مورد استعمال واقع می شود ولی معنای وجود مطابق اصطلاح اول فقط اصطلاحی است که بر پایه ادعا بنا شده است و به تعبیر دیگر می گوئیم مدعی وجود در اصطلاح اول، خواهان این مطلب است که حقیقت اشیاء همانا حیثیتی است مقابل عدم، که نام آن وجود می باشد. ولی معلوم است این عنوان هیچ ارتباطی با کلمه وجود مصطلح در عرف و لغت ندارد. به معنای دیگر احکام مرتبط با کلمه «وجود» اصلاً ارتباطی با این اصطلاح نوین ندارد.

بنابراین اگر بگوئیم که وجود در اصطلاح لغوی مشترك و کلی و از حقایق متعددی گرفته شده باشد این بدان معنی نیست که این حقیقت نوریه بنابر اصطلاح اول، یکی و مشترك بین تمام حقایق است و خلاصه اینکه کلمه وجود یعنی مفهومی است مشترك بین تمام حقائق خارجی و اما اینکه وجود عین

ذات الهی است این کلام اصلاً به کلمه وجود نه در لغت و نه عرف و نه عقل ارتباطی ندارد.

و تحقیق مصنف رحمة الله خواهد آمد که ذات مقدس الهی متباین برای غیر خود از موجودات است و حقیقت وجود مشترك نیست پس او بوسیله آن تقریر می کند آنچه را که توضیح دادیم که ذات الهی با وجود مساوی نیست بلکه وجود مفهوم عامی است که بر کثیرین صدق می کند.

2) اینکه از وجود جز وجود چیزی صادر نمی شود، این ادعائی است که ریشه در اعتقاد به سنخیت بین علت و معلول دارد. بنابراین چنانچه بگوئیم که خداوند متعال با وجود مساوی می باشد و جز وجود از او صادر نمی شود، به تحقیق مسیر تناسب و تناسخ بین علت و معلول را پیموده ایم.

اقول مصنف رحمة الله : نظریه سنخیت بین ذات الهی - که علت همه موجودات است - و بین مخلوقات - که همانا معلول می باشند - را باطل کرد، بعلاوه آنکه لازمه این اعتقاد همانا وجود داشتن همه پدیده ها در ذات مقدس الهی است. از آن جایگاهی بزرگ پس بودن این عالم و ائتلاف بعضی از آن با بعض دیگر همانطور که در مشتمل بودن جسم انسان بر روح و مخالفت بعضی با بعض دیگر همانند: مذکر و مؤنث بودن و ماده

بودن و رنگهای مختلف داشتن و همه اختلافات و تنوع های مخلوقات، لازم می آید که همه در ذات خداوند عز و جل وجود داشته باشند تا اینکه از سنخیت بین خداوند عزوجل و مخلوقات محافظت نمائیم. پس لازم می آید که خداوند جل و علا جسم مادی که مشتمل بر روح باشد و روح او غیر از بدنش است و تا آخر و لازم است که خدا محدود باشد چون مخلوق محدود است. پس اگر بگوئیم: بله همه آن در ذات خدای جل و علا موجود است مگر آنکه او از نوع عالم الوهیت است و همانندی تمامتر و لطیف تر.

اولاً: دلیل بر چنین ادعائی چیست؟

ثانیاً: چگونه امکان دارد وجودی مجرد به معنی غیر محدود و ما فوق ماده عین وجود مادی باشد و او محدود است؟ آیا چنین سخنی جمع بین دو نقیض نیست؟

نتیجه اینکه: یا بایست تجرّد مجرد و محدود نبودن ذات الهی را که همانا غیر مادیات است را پذیرفت، که در این صورت دیگر هیچ سنخیتی بین خداوند و ماده نخواهد بود و یا بگوئیم: خداوند متعال عین ماده بوده و به قاعده سنخیت معتقد شویم. و این قاعده با برهان عقلی و قاطع سازگار نمی باشد زیرا خداوند دارای حد نیست.

ص: 17

3) و اما در مورد اینکه ذات الهی همه وجود و صرف الوجود است، سخنانی در این مورد گفته شده و ما در اینجا بر آنچه گذشت، توضیح بیشتر می دهیم و می گوئیم:

معنای وجود چیست تا اینکه خداوند متعال همه وجود باشد؟ آیا مقصود از وجود، مفهوم آن است یا حقیقت و کنه آن؟ چنانچه مقصود از وجود، حقیقت و کنه آن باشد، آیا چنین حقیقتی واحد است یا متعدد؟

در پاسخ به پرسشهای فوق می توان گفت: اگر مقصود از وجود، مفهوم آن باشد، مستلزم آنستکه خداوند جل و علا صرف مفهوم (یعنی صرف امر ذهنی و در تصور وجود دارد) باشد که در این صورت بطلان این مدعا روشن است. و در صورتیکه مقصود از وجود، کنه و حقیقت آن باشد.

در جواب می گوئیم اولاً: حقیقت وجود برای فلاسفه کشف نشده است، چنانچه در این باره از بیخ کنه و حقیقت وجود زبان به اعتراف گشوده اند(1).

بنابراین تا زمانیکه کنه وجود کشف نشده

ص: 18

1- ابن سینا می گوید: پی بردن حقایق اشیاء در حیطة قدرت بشر نیست و هر چه ما میدانیم خاصیتها و لوازم اشیاء نه فصول مقوم... اسفار ج1 ص391 نشر مکتبه المصطفوی البته ملا صدرا انتقاد کرده اند ابن سینا را و خلاصه انتقادش این است که ما می توانیم به اشیاء علم پیدا می کنیم اما بالوجه یا بالعلم الحضوری نه حصولی اقول: انتقاد ملا صدرا انتقاد درستی نیست برای اینکه: اولاً: علم به اشیاء از راه وجه همان عبارت دیگری از علم به اشیاء از راه لوازم و آثار می باشد و گرنه بالوجه نمی شود بلکه معنی ندارد عالم به وجه غیر از آثار و لوازم اشیاء و گرنه کلمه وجه چه معنی دارد و به چه دلیل؟ ثانیاً: علم حضوری به اشیاء مبتنی بر روش اشراقی و روش عرفانی و این روش (بر فرض صحتش) روشی است که لغزشهایش زیاد است و هیچ دلیلی بر مطابقتش به واقع نداریم و علماء محقق باطل بودن این روش را ثابت کرده اند و ما نیز در کتاب الرؤية الفلسفیه بطلانش را ثابت کردیم.

باشد، حکم بر آن نفیاً و اثباتاً غیر ممکن است مگر بعد از کشف حقیقت وجود می توان حکم کرد و با این بیان بطلان این نظریه که حقیقت وجود واحد است آنهم با استناد به مفهوم واحد بودن وجود، روشن می گردد.

بنظر نگارنده: بطلان سخن فوق روشن است، زیرا چه ارتباطی بین مفهوم وجود و حقیقت آن می توان وجود داشته باشد؟ آیا صحیح است بعد از وحدت مفهوم جسمیت، حکم شود که حقیقت آب و خاک - از آنجا که در این مفهوم واحد جسمیت مشترك هستند - شیء واحدی می باشند؟ اگر حقیقت وجود واحد باشد، پس معنای آن این است که حقیقت انسان، درخت، گاو، فرشته و خالق - استغفرالله - یکی باشد و هیچ تفاوتی بین پیامبر و کافر و خالق و مخلوق و شیطان و انسان و ... نباشد بلکه همه آنها يك چیز واحدی باشند، که این مدعا

ص: 19

مزاحی بیش نیست! چگونه فلاسفه می توانند بر وجود، حکم نمایند و حال آنکه خود آنها نسبت به حقیقت آن اعتراف به جهل نموده اند؟

نتیجه اینکه، بعد از بیان نظریه وحدت حقیقت وجود، معنای این گفتار که خداوند متعال همه وجود است چنین است که، خداوند متعال همه این شیء مجهولی است که لا- وجود لغیره و نیز تعدد پذیر نمی باشد. و آیا این تعبیر در واقع، تفسیر بالمجهول نیست؟ آیا چنین کلامی دارای معنا است؟ بعلاوه اینکه، نظریه وحدت حقیقت وجود - با قبول بطلان آن که قبلاً گذشت - متوقف بر نظریه اصالت وجود است - که توضیح بطلان آن بوسیله مصنف رحمة الله خواهد آمد - مضاف بر تفاوت زید با عمر و خالق با مخلوق بدیهی است پس چگونه امکان دارد که حقیقت وجود واحد باشد؟

ثانیا: با توجه به برهان عقلی که خواهد آمد اشتراک خالق و مخلوق در حقیقت واحد محال است.

4) این عبارت که خداوند جل و علا همه «وجود» است و یا به تعبیر دیگر او «بسیط الحقیقة کل الاشياء و تمام الاشياء» است می توان گفت که:

ص: 20

مقصود فلاسفه از این عبارت طبق تفسیر صاحب تعلیقه این است (انه جل وعلا له کمالات الاشیاء علی وجه اتم مما هو موجود فی الاشیاء، و لا- یجوز حمل شیء من الاشیاء و لا مجموعها علیه تعالی و لا بالعکس، اما ماهیات الاشیاء فواضح لعدم تطرق الماهیة و المعانی الماهویة الی ذاته سبحانه و اما وجوداتها الخاصة فلو وقع حمل بينها و بین الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدمیة ایضاً فالحمل فی ذلك لیس ما یتعارف فی المحاورات بل هو من قبیل حمل الحقیقة و الرقیقه (1) که خداوند جل و علا همه کمالات اشیاء را به شکل تمام تر دارا است چون او در اشیاء وجود دارد و از سوی دیگر حمل شیء از اشیاء بر ذات الهی و یا حمل مجموعه اشیاء بر آن ذات، جایز نمی باشد و هم چنین بالعکس. اما حمل ماهیات اشیاء بر ذات الهی روشن است که جایز نمی باشد، زیرا حلول و دخول ماهیت و معانی ماهوی در ذات الهی غیر ممکن است. و اما وجودات خاصه ماهیت در صورتی که حمل بین وجود ماهیات و بین واجب باشد مستلزم اینست که واجب با جهت های عدمی متحد گردد که در این صورت حمل جهت های عدمی، از جمله مواردی

ص: 21

1- تعلیقه علی نهایة الحکمة صفحہ 424 تألیف محمد تقی مصباح - الطبعة الاولى - مطبعة سلمان الفارسی الناشر - مؤسسة فی طریق الحق

است که در محاورات، متعارف نمی باشد، بلکه چنین حملی بنام حمل الحقیقة و رقیقة است.

به نظر نگارنده: مقصود از جهات عدمی مطابق تفسیری که علامه طباطبائی رحمة الله ارائه می دهند عبارت است از: «ان کل هویة صحّ ان یسلب عنها شیء بالنظر الی حد وجودها فهی متحصلة من ایجاب و سلب کالانسان مثلاً هو انسان و لیس بفرس فی حاق وجوده وکل ما کان كذلك فهو مرکب من ایجاب هو ثبوت نفسه له و سلب هو نفی غیره عنه ضرورة مغایرة الحیثیتین (و معنی دخول النفی فی هویة وجودیة)» و الوجود مناقض للعدم «نقص وجودی فی وجود مقیس الی وجود آخر و یتحقق بذلك مراتب التشکیک فی حقیقة الوجود و خصوصیاتها) و تنعکس النتيجة بعکس النقیض الی ان کل ذات بسیطة الحقیقة فانها لا یسلب عنها کمال وجودی» (1) هر ماهیتی که سلب شیء از آن ماهیت صحیح باشد آنهم با توجه به حدود وجودی آن ماهیت، از ایجاب و سلب تشکیل شده است، مانند انسان که درباره آن می توان گفت: «او انسان است» و «آن اسب نیست» بنابراین هر چیزی که چنین قضیه ای داشته باشد در واقع از ایجاب یعنی ثبوت نفس آن ذات برای خودش و سلب یعنی نفی کردن غیر خودش

ص: 22

از او، ترکیب یافته است زیرا جمع دو حیثیت در شیء واحد مغایرت دارد. (و معنای دخول در يك ماهیت وجودی - و حال آنکه وجود نقیض عدم است - در واقع يك نقص وجودی است در وجود شیء مورد قیاس نسبت به وجودی دیگر، که در اینصورت مراتب تشکیک در حقیقت وجود ویژگی های آن تحقق می یابد) و نتیجه به سبب عکس نقیض به هر ذات دارای حقیقت بسیط نمی توان از آن کمال وجودی را سلب نمود.) عکس می شود.

بعد از بیان فوق صاحب تعلیقه به تفسیر حمل الحقیقه و الرقیقه پرداخته و می نویسد: «انه حمل بعض مراتب الوجود المشكك بالتشكیک الخاصی و لیس شیء من مراتب الوجود عین اخری بل المرتبة العالیة مقومة للمرتبة الدانیة و الدانیة متقومة بها و العالیة واجدة لكمال الدانیة و الدانیة عین الربط بها لا استقلال لها دونها(1)»

و حمل الحقیقه و الرقیقه عبارت است از حمل بعضی از مراتب وجود مشکك با تشكیک خاص، و هیچ چیزی از مراتب وجود عین دیگری نیست بلکه مرتبه عالی مقدم مرتبه دانی است و مرتبه دانی از عالی تشکیل شده است و مرتبه عالی واجد کمال دانی است و دانی مرتبط با عالی است

ص: 23

بطوریکه عین ربط با مرتبه عالی است و دارای استقلال نمی باشد.

به نظر نگارنده: در تعابیر فوق مغالطه هایی وجود دارد که در ذیل خواهد آمد.

مغالطه یکم: هیچ ترکیبی بین امر وجودی و امر عدمی وجود ندارد و در صورتیکه اصطلاح مذکور را توسعه بدهیم چنین امری در واقع اعتباری است نه حقیقی.

مغالطه دوم: دخول نفی در هویت وجودی معنا ندارد، بلکه چنین امری غیر ممکن است چنانکه مستدل به این حقیقت، اینگونه استدلال نموده اند که «وجود با عدم تناقض دارد. ولی در تفسیر دیگری می گویند: مراد از دخول عدم، عبارت است از نقص وجودی در وجود مقیس نسبت به وجود دیگری.»

اقول: روشن است که نقص خود از مقوله عدم است. در نتیجه، معنای دخول نفی یعنی دخول نقص، بنابراین ماهیت انسان مثلاً ترکیب شده است از ثبوت خودش برای خود و نیز از اینجا نقص وجودی که از ملاحظه شیء در قیاس با شیء دیگری انتزاع گشته است. روشن است که نقص وجودی در واقع عدمی

است و نقص عدم به ذات می باشد و همچنین امر انتزاعی خود نیز امری عدمی و اعتباری بشمار می آید.

در نتیجه: توضیحی که در تفسیر این عدم آمده است نمی توان اشکال استحاله اجتماع دو نقیض عدم و وجود را حل نماید.

مغالطه سوم: اگر ما ترکیب بین امر وجودی و عدمی را بپذیریم چنین امری می بایست حتی نسبت به ذات مقدس الهی نیز بوقوع پیوندد و حال آنکه ذات مقدس الهی جل و علا غیر از مخلوقات خود است که در اینصورت ذات حضرت حق به جهات عدمی محدود می گردد.

اگر کسی اشکال نماید که عدم به ذات الهی راه ندارد. (1)

خواهیم گفت: بله عدم به ذات الهی جل و علا راه ندارد، اما چنین گفتاری ربطی به مبحث ما ندارد چون ما در صدد نفی غیر ذات الهی از ذات او هستیم. مانند جسمیت و انسانیت و شجر بودن و ... همانطور که شما گفتید: انسان غیر از اسب و اسب غیر از درخت است و ما نیز گفتیم ماهیت این اشیاء نیز ترکیب یافته است از امر وجودی یعنی ثبوت خودش برای خود و امر عدمی یعنی نفی خود، از ذاتش، بنابراین ذات مقدس الهی

ص: 25

نیز چنین است، پس ذات الهی نه جسم است و نه روح و نه عقل و نه ماده و نه انسان و نه درخت و نه فرشته و... بنابراین اولاً ذات الهی از امر وجودی و عدمی ترکیب شده است و چنین ترکیبی نمی تواند ضرری به ذات مقدس الهی وارد آورد زیرا این ترکیب اعتباری و اصطلاحی بوده و هیچ حقیقی اولاً: بعد از آن نمی باشد. ثانیاً: ترکیبی که در ذات الهی محال است آن ترکیبی است که در ذات الهی می باشد نه ترکیبی که خارج از ذات الهی صورت می گیرد - مثل ما نحن فیه - که با ملاحظه امر خارج از ذات ترکیب آمده است.

نتیجه حاصل از این استدلال صحیح نمی باشد، آنجا که صاحب تعلیقه نوشت: «نتیجه عکس می شود به سبب عکس نقیض به اینکه هر ذاتی که دارای حقیقتی بسیط باشد نمی توان کمالات وجودی را از آن ذات سلب نمود.» دیگر اینکه این نتیجه نمی تواند درست باشد چون مصداقی برای آن یافت نمی شود. برای اینکه مراد از ذات بسیط، همانا ذاتی است که عدم، عارض آن نمی گردد و دانستی که لازمه این تفسیر نوین از ترکب، عروض عدم بر هر شیء است.

مغالطه چهارم: لازمه این استدلال این است که هر ذات و ماهیتی از ایجاب و سلب تشکیل نمی شود نمی تواند با ملاحظه

حد وجودی آن ماهیت، چیزی از آن را سلب نمود. نه اینکه هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی شود چون مستدل به عکس نقیض موافق استدلال کرده اند و عکس نقیض موافق عبارت از (جا به جا کردن هر دو نقیض موضوع و محمول قضیه با توجه به بقای صدق و کیف قضیه است) (1) بنابراین عکس نقیض موافق این قضیه (کل هویت صحیح آن یسلب عنها شیء بالنظر الی حد وجودها فهی متحصلة من ایجاب و سلب) این است: (کل ذات و هویت غیر متحصلة من ایجاب و سلب فلا یسلب عنها شیء و سلب فلا یسلب عنها شیء بالنظر الی حد وجودها) نه آن چیزی که مستدل گفته که (لا- یسلب عنها کمال وجودی) است. زیرا تفاوت میان این دو امر روشن است. بنابراین نتیجه استدلال چنین می شود که همه اشیاء نه همه کمالات برای ذات ثبوت پیدا می کند و لازمه آن، اتحاد ذات مقدس الهی تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا با سایر پدیده ها خواهد بود بخاطر اینکه نمی توان چیزی از ذات الهی را نفی کرد بنابراین نمی توان انسان و فرشته و درخت و شیطان و ماده و جسم بودن و ... را از ذات سلب نمود. صاحب تعلیقه خود نیز به لازم نتیجه خود اعتراف کرد و خواسته است که از این تنگنا با این توضیح خلاص شود

ص: 27

که حمل مورد نظر از نوع حمل متعارف نیست بلکه نوع جدیدی از حمل است به نام حمل الحقیقه و الرقیقه می باشد(1).

اقول: ملاک حمل در واقع اتحاد در مفهوم یا وجود است که اتحاد در مفهوم را حمل اولی یا حمل هو هو نامند مانند: انسان حیوان ناطق است و اتحاد در وجود را مانند حمل ناطقیت بر انسان را حمل شایع گویند، و از آنجائی که انسان و ناطق در خارج در مصداق واحد، متحد هستند چنین حملی درست و صحیح می باشد بنابراین اگر بین دو شیء اتحاد نباشد - نه در مفهوم و نه در وجود - حمل غیر ممکن خواهد بود؛ این حقیقت حمل است.

بنابراین اختراع قسم جدیدی برای حمل چه از نظر اصطلاحی و اعتباری - منظور حمل الحقیقه و الرقیقه - چیزی از واقعیت را تغییر نمی دهد و با تغییر اصطلاح، واقع دگرگون نمی شود.

پس استدلال صاحب تعلیقه بر فرض صحت، نتیجه اش اینست که حقیقت بسیط نمی توان هیچ شیء را از آن سلب نمود.

ص: 28

در واقع حقیقت بسیط با همه اشیاء متحد است و حقیقت بسیط تمام اشیاء است.

اگر کسی اشکال نماید که: اتحاد حقیقت بسیط با اشیاء از نوع اتحاد متعارف و شناخته شده نیست در پاسخ گوئیم:

اولاً: این برداشت در واقع نقض کردن نتیجه بدست آمده از استدلال است، زیرا استدلال در صورت صحت دیگر نتیجه اش نقص نمی باشد.

ثانیاً: چه دلیل هست که حمل الحقیقه و الرقیقه اینچنین باشد بدون اینکه اتحاد بین موضوع و محمول باشد نه در مفهوم و نه در مصداق و چیزهائی که در تفسیر این حمل از آنها گذشت؟ بنابراین به مجرد ادعا و صرف اختراع اصطلاح نمی توان گره ای از مشکلات فلسفه را حل کرد. در نتیجه حمل یا بین ذات الهی و سایر اشیاء، مطابق مقتضای استدلال مذکور است، که در اینصورت لازم می آید که خداوند جل و علا همه اشیاء باشد و این سخن خنده داری است و قبلاً بطلان آن از نظر شما گذشت و یا اینکه حملی در بین وجود ندارد که در این صورت نتیجه استدلال آنان باطل می گردد.

ص: 29

و اما چیزهائی درباره تعرض به مراتب وجود و اینکه وجود مشکک است و مراتب دانه عین ربط با مراتب عالیه که در استدلال است انشاء الله بحث درباره آنها و ابطال شان خواهد آمد.

4) اما اینکه خداوند صرف وجود است، زمام کلام را به عهده استاد مصباح یزدی بر محور استدلال در اثبات ذات مقدس قرار می دهیم. «حقیقت وجود صرف، واحد است و دوتا نیست. بنابراین اگر آن وجود صرف، واجب باشد، پس آن مطلوب است و اگر فرض شد که وجود صرف، ممکن باشد لازم می آید که به غیر تعلق بگیرد. با این توضیح می بایست وراء این حقیقت صرف، حقیقت دیگری پنهان شده باشد که وجود این حقیقت صرف بسته به آن است و حال آنکه وجود صرف، واحد است و مثنی نیست.»

استاد در پاسخ استدلال فوق می فرماید: «آنچه که از مباحث فلسفی ثابت می شود، همانا اصالت وجود و مراتب مقصوده آن است. اما اینکه آنجا حقیقت صرف است که ماهیت با آن آمیخته نشده است و حقیقت صرف دارای حد عدمی نمی باشد و نیز قابلیت تکرار و تکرار را ندارد. چنین حقیقتی نه خود دلیل است و نه توسط برهان قابل استدلال است. چه بسا در توضیح آن گفته شود وجود دارای دو احتمال است، گاه وجود خالص و

صرف و تهی از هر گونه عدم و نیستی و ماهیت است که این همان وجود صرف است و گاه وجود آمیزه ای با عدم است که محدود به حدود است که ماهیت از آن انتزاع می یابد، که در اینصورت در حاق پدیده ها، اختلاط وجود با غیر خود لازم می آید، که این گفتار بنا بر نظریه اصالت وجود باطل است.

بر گفتار فوق ایراد است که: صرافت حقیقت وجود، به معنای آمیخته نشدن این صرافت با عدم در متن واقع و خارج است. و چنین معنایی کثرت مراتب را نفی نمی کند، چه مرتبه ای از آن است، اگر چه مرتبه مورد نظر در غایت ضعف و سستی است زیرا این مرتبه ضعیف نیز در متن واقع خود وجودی است. البته ذهن از صرافت حقیقت وجود و مفاهیم عدمی را نیز انتزاع می نماید اما این بدان معنی نیست که در حاق پدیده ها و اشیاء عدم تحقق می یابد و حقیقت عدم وجود با یکدیگر می آمیزند. و دانستیم که استاد قدس سره (یعنی علامه طباطبائی) در فصل دوم از مرحله اول تصریح فرموده اند: که تکثر وجود امری بدیهی است و همین بداهت را برای اثبات تشکیک در حقیقت وجود مورد استفاده قرار داده اند. اما صرافت به معنای لاتناهی مطلق و عدم محدودیت به حدود و تعاریف ماهوی و اینکه بگونه ای می باشد که ذهن از آن مفاهیم عدمی و

ماهوی را انتزاع نکند، این ویژگی به وجود واجب تبارک و تعالی اختصاص دارد و به توسط برهان بدست می آید. نتیجه اینکه تقریر پیشین کامل نیست مگر بنابر قول صوفیه و این یعنی مصادره به مطلوب(1)» از گفتار فوق امر ذیل حاصل می گردد.

امر اول: صرافت دارای سه معنی است:

معنای اول: حقیقتی که با ماهیت مخلوط نمی شود و دارای حد عدمی نیست و قابلیت تکرار و تکثر را ندارد.

معنای دوم: شیئی که در متن واقع با عدم آمیخته نمی شود.

معنای سوم: لاتناهی مطلق و عدم محدودیت به وجود تعاریف ماهوی بگونه ای ذهن از آن مفاهیم عدمی و ماهوی را انتزاع می کند.

امر دوم: بر این مطلب که ماهیت با حقیقت وجود صرف، مخلوط نمی شود و نیز قابلیت تکرار و تکثر را ندارد، اصلاً دلیل و برهانی ندارد.

ص: 32

امر سوم: اگر بگوئیم که حقیقت وجود صرف واحد است و تشبیه بردار نیست مستلزم قول صوفیه است که می گویند وجود و موجود حقیقتی شخصیه و واحدند که این نظریه باطل است.

امر چهارم: استدلال مورد استفاده در اثبات وجود حق تعالی که به برهان خلف استناد دارد، نمی تواند صحیح باشد، مگر قائل به نظریه صوفیه باشیم که قائلند به وحدت وجود و موجود که این استدلال به علت استلزام دور باطل می باشد به این معنی که دلیل آنان عین مدعی است زیرا دلیل و مدعی آنها این است که حقیقت صرف، واحد است نه تشبیه.

امر پنجم: معنای دوم از صرافت منافاتی با وجود دارای مراتب متعدده ندارد. زیرا هر مرتبه ای از وجود: اگرچه در غایت ضعف باشد باز در متن واقع، وجود محسوب می شود و ذهن از آن مفاهیم عدمی را انتزاع می کند، نه بدان معنی که عدم در حاق اعیان یافته و عدم و وجود با یکدیگر اختلاط نموده اند.

امر ششم: بعد از نظریه اصالت وجود و بداهت تکثر و تکرار آن، ناچار بایست قول تشکک بودن حقیقت وجود را بیان کنیم که معنایش اینستکه وجود دارای مصادیق متفاوتی می باشد که تفاوت آنها از جهت شدت و ضعف می باشد.

امر هفتم: معنای سوم صرافت فقط به ذات اقدس الهی اختصاص دارد.

اقول:

اولاً: قبلاً گذشت که وجود مفهومی کلی و اعتباری است بنابراین معنای سه گانه صرافت اثری ندارد زیرا تفاوتی نمی کند که مقصود از صرافت را کدامیک از معانی سه گانه بدانیم.

ثانیاً: گذشت که تا زمانیکه حقیقت وجود را شناسیم و مشخص نکنیم، حکم بر آن غیر ممکن است و فلاسفه نیز به مجهول بودن حقیقت وجود زبان به اعتراف گشوده اند و همچنین نمی توانند بر حقیقت وجود بوسیله یکی از معانی سه گانه حکم جاری سازند.

ثالثاً: معنای دوم بر معنای اول و سوم صادق است و آن معنا (معنای دوم) بر شئی صدق می نماید که با ماهیت نیامیزد و حد عدمی نداشته باشد و نیز قابلیت تکرار و تکرار را دارا نباشد. چنانچه این معنی بر غیر محدود و لامتناهی نیز صادق است. ولی معنای سوم فی نفسه در واقع و نفس الامر - از معنای صرافت به دور است، چون صرف الشئی ارتباطی به عدم محدودیت یا لاتناهی ندارد پس معنای صرافت بین دو معنای

ص: 34

اول و ثانی است محتمل است و گفتیم که معنای دوم بر اولی نیز محتمل است و گفتیم که معنای دوم بر اولی نیز صادق است. البته معنای اول نیز با تحلیل عقلی به دومی رجوع می کند. زیرا ماهیت-بنابر نظریه اصالت وجود- امر اعتباری و در واقع عدمی است ولی می دانیم که امر وجودی بطور قطع با عدم اختلاط نمی یابد به دلیل استحاله اجتماع نقیضین. بنابراین بنابر اعتباری بودن ماهیت و نظریه اصالت وجود، هر وجودی امکان اختلاط با ماهیت را ندارد همانطور که وجود بنابر وحدت حقیقیه با عدم تناقض دارد. حاصل مطلب فوق التزام به قول صوفیه است.

اگر گفته شود که وجود را مراتب متفاوتی است.

خواهیم گفت: بنابر نظریه اصالت وجود چه دلیلی بر این ادعا است و حال آنکه حقیقت وجود واحد است؟!

اگر بگوئیم: دلیل بر مراتب متفاوت و وجود بداهت تکثر وجود است!

می گوئیم: این تکثر مراتب چگونه پدید آمده است، اگر این تکثر خودبه خود باخود وجود- پدید آمده است در حالیکه وجود امر واحدی است چگونه در جایی که تفاوت نیست، تفاوت بوجود می آید؟ و اگر تکثر وجود به سبب امری خارج از وجود

پدید آمده است پاسخ می گوئیم: چیزی از دایره وجود خارج نیست بلکه هر چه خارج از وجود است عدم می باشد و عقلاً عدم بر وجود تاثیری نمی گذارد و الا لاجتماع النقیضان و جمع میان دو نقیضین ممتنع است. و اگر بگویند که تفاوت مراتب وجود به جهت این است که وجود فی نفسه دارای مراتب است. می گوئیم: این دور است و دلیل عین مدعی می باشد.

رابعاً: بداهت تکثر وجود موجب نظریه دارای مراتب بودن آن نمی گردد زیرا تکثر جز با تفاوت و تغایر وجودی بین پدیده ها صورت نمی پذیرد و تکثر در امور عدمیه امکان پذیر نیست چنانچه مستدل گرامی نیز اعتراف نموده است. بنابراین حقیقت وجود واحده نمی باشد، و امکان جمع بین دو نظریه تکثر وجود نخواهد بود زیرا چنین جمعی همان اجتماع نقیضین است. در نتیجه، یا بایست نظریه وحدت حقیقت وجود را بپذیریم که در واقع تسلیم شدن در برابر نظریه صوفیه است که وجود و موجد حقیقتی شخصیه و واحد هستند که تعدد پذیر نیست و یا بایست نظریه تکثر وجود را بپذیریم که در اینصورت تسلیم نظریه ای می شویم که می گوید حقیقت وجود واحد نیست زیرا در غیر اینصورت وجود تکثر نمی یابد بخاطر اینکه تکثر در

عدمیات امکان ندارد بنابر اعتراف مخالفان. بنا به بیان فوق بطلان نظریه دارا بودن مراتب متعدده برای وجود روشن گردید.

(6) پاسخ سؤال پنجم:

نظریه فیض الهی عبارت است از اینکه وجود بمانند سیل آبی است که از ازل تا به ابد در حال سیلان و سریان است و موجودات و پدیده ها چون ظروفی هستند که به قدر قابلیت و اندازه خود و نه بیشتر از آن در خود جای می دهند. این نظریه دلالت دارد که هرچه در عالم وجود است برای شئی ذاتی است. بنابر این خداوند سبحان -مطابق نظریه فیض الهی- بخشنده وجود است. اما اینکه ذات الهی خود نیز به صفات و خصوصیات مورد نظر متصف باشد، امر لازمی است.

و حاصل از این نظریه جبر است مثلاً چرا آن شئی انسان شد و آن شجر شد؟ و چرا آن شئی در این زمان حاصل شده نه قبلاً و نه بعداً؟ و چرا آتش گرم شده؟ همه اینها بر حسب این نظریه يك امر ذاتی هستند. و کیف کان این نظریه قائم بر قول بر اصالت الوجود و سنخیت بین علت و معلول است که بطلان سنخیت را دانستی، و بطلان قول به اصالت الوجود خواهد آمد و آنچه گذشت در بطلان این نظریه کافی است.

(7) آیا جهان مظهر و نمود وجود حق تعالی است؟

ص: 37

8) و آیا خداوند جل و علا با این وجود (هستی) به ظهور رسیده است؟ سپس آسمان و زمین و انسان و فرشته و غیره گشته است؟

9) و آیا جهان سایه حق تعالی است؟

اما تعبیر به اینکه جهان مظهر و نمود وجود حق تعالی است، که این تعبیر یا بر مبنای استعمال حقیقی است و یا بر مبنای استعمال مجازی است. اگر بنابر مجازیت باشد بدین معنا است که معلول بر علت خود رهنما است و در این تعبیر اشکالی نیست مانند دود که علامت و نشانه ای بر وجود آتش است و نمود وجود آتش می باشد، زیرا اثر نشانه مؤثر است. چنین تعبیری در لحاظ عرف و لغت خوب است. اما این چنین تعبیری اگر بنابر حقیقت باشد: بدین معنا که خداوند سبحان به شکل انسان، آسمان، زمین و فرشته و... ظهور نموده است و یا اینکه جهان نسبت به ذات حق، چون سایه نسبت به شخص می باشد و می دانیم که سایه به صاحبش بسته است و تابع اوست و وجود حقیقی فقط برای صاحب سایه می باشد و نه سایه. بنابراین ناچاراً باید در درستی دو مطلب اندیشه نمائیم، البته هر دو تعبیر در سخنان فلاسفه آمده است. فلاسفه گاهی گفته اند، علت حقیقت و معلول مجاز است و علت و معلولی نیست بلکه خداوند

ص: 38

سبحان در حال بسط آسمان و زمین و... می شود. یا اینکه تعبیر آورده اند به حالت فتق و رتق که حالت ظهور بر شکل انسان و درخت و گاو را حالت فتق و ضد آن را حالت رتق نامند. و گاهی هم گفته اند: وجود جهان، وجود تعلق و رابطی است و وجود را به مستقل و رابط تقسیم نموده اند. پس همانگونه که وجود نسبت واقع بین دو طرف قضیه وجودی ندارد مگر به دو طرف یعنی موضوع و محمول، وجود معلول نیز اینگونه است زیرا وجود معلول قائم به وجود علت است و معلول وجود حقیقتی ندارد مانند سایه نسبت به شخص.

اقول: درباره تعبیر اول که می گوید خداوند به سبب این مخلوقات و پدیده ها ظهور و تجلی حقیقی یافته است می گوئیم: آیا خداوند تعالی بوجود خود ظهور یافته یا بغیر وجود خود؟ اگر بغیر وجود خود ظهور یافته است می پرسیم که آیا خداوند تعالی بوجودی غیر از وجود خود یافته است یا به عدم؟

اما اینکه اگر خداوند به وجودی غیر از وجود خود ظهور یافته است مستلزم وجود موجودی غیر از خداوند عزوجل است که خداوند از آن استمداد جسته است و محتاج غیر خودی می باشد و به تعبیر فلاسفه تعدد قدیم و خروج واجب از واجب و غنی

بودن از غیر خود لازم می آید که این همه باطل است و توضیح بطلان آن از مصنف رحمة الله خواهد آمد.

و اما اینکه اگر خداوند به عدم ظهور یافته است پاسخ این است که عدم چیزی نیست تا اینکه خداوند به آن ظهور یابد بعلاوه اینکه انقلاب عدم به وجود محال است. بنابراین هر دو فرض فوق غیر صحیح می باشند زیرا خداوند جلّ و علا متغیر و متعلق حوادث می گردد و این باطل است که توضیح بطلان آن از مصنف رحمة الله خواهد آمد. و اما این تعبیر که خداوند متعال بوجدش ظهور یافته و نه بوجدی غیر خود و نه با عدم معنایش این است که هرچه در عالم وجود هست وجود ذات الهی است که لازمه این بیان همانا که جمیع پدیده ها، خداوند باشند که در این صورت چیزی نباید باشد مگر ذات الهی و در عالم هستی هیچ جنبنده ای جز او نباشد بنابر تعبیر مؤلف اسفار اربعه (1).

بطلان این تعبیر معلوم است چنانچه گذشت، و با این توضیح پاسخ پرسش هفتم و هشتم روشن می شود.

اما معنای دوم یعنی جهان، سایه خدا است بنابر نظریه وجود رابط که آنرا به وجودی عین تعلق و ربط تفسیر کرده اند، البته از تفسیر استفاده نمی شود که چنین وجود رابطی ثابت و موجود

ص: 40

1- عارف و صوفی چه می گویند ص 118 چاپ بنیاد بعثت از اسفار ملاصدرا نقل کرده است ص 184 ج 1.

باشد للغير بلکه وجود رابطی فقط ثبوت شئی برای شئی دیگر و صرفاً متعلق نمودن شئی به شئی دیگر است نه ثبوت نفس موجود. بنابراین وجود رابط برای غیر خود ثبوت نمی یابد آنچه که برای غیر او ثابت است همان شئی است که ثبوت به آن اضافه شده است و نه خود ثبوت. (1)

فلاسفه گفته اند اگر ثبوت شئی که معنای وجود رابط است لازم می آید که به آن گفته شود که او برای غیر خود ثابت است همین محتاج ربط دیگری برای خود و غیر باشد، و این کلام را ادامه می دهیم تا ربط دیگر و همین رابط نیز احتیاج دارد که برای غیر خود ثابت گردد که خود به ربط سوم محتاج است و... تا به نهایت (که تسلسل می یابد که محال است).

و نیز گفته اند، ظرفی که در آن وجود رابط تحقق یافته است همان ظرفی است که وجود دو طرف در آن تحقق یافته است. (2) و نیز این وجودهای رابط، دارای مفهوم مستقل نیستند. (3)

و از جمله وجودهای رابط که به يك طرف اتکا دارد: وجود معلول در قیاس با علت خود است (4).

نشأت وجود فقط متضمن

ص: 41

1- الفلسفة الاسلامیة الشیخ المظفر ص 37

2- نهاییه الحکمه 29

3- المصدر السابق 30

4- نهاییه الحکمه 31

يك وجود مستقل است و آن وجود واجب است و غير آن روابط و نسب و اضافات بشمار می آیند. (1)

دلیل ما بر اینکه وجودهای رابط معنای پیشین را دارا می باشند این است که قضایای خارجی بر موضوعات و محمولهای خود بر خارج منطبق هستند نظیر، زید ایستاده است، و انسان می خندد و نیز مرکبات تقیّديه از این قضایای خارجی اخذ می شوند نظیر قیام زید، و خندیدن انسان، در این قضایا از اطراف آن به موردی بر می خوریم که آنرا نسبت و ربط می نامیم که در موضوع به تنهایی یا در محمول به تنهایی و یا در بین موضوع و غیر محمول و یا در بین محمول و غیر موضوع یافت نمی شود، بنابراین در بیرون از موضوع و محمول موجود هست که دو طرف قضیه جدا نیست بگونه ای که جزء سومی جدای از موضوع و محمول باشد. (2)

نتیجه اینکه: همانطور که در قضیه، انسان می خندد سه جزء وجود دارد که عبارتند از موضوع و محمول و نسبت متکی به دو طرف موضوع و محمول، که جزء اخیر دارای وجود مستقلی نمی باشد بلکه وجودش وابسته به موضوع و محمول است مانند

ص: 42

1- المصدر السابق 31

2- نهاية الحكمة 28

زید که معلول ذات اقدس الهی است بلکه وجودش تعلقی و رابطی است و حال آنکه وجود فقط مختص به ذات اقدس است و معلول مثل زید تنها نسبت و اضافه و رابط می باشد. اگر رابط در قضایای خارجی به موضوع و محمول نیازمند است در روابط علی و معلولی، معلول فقط به يك طرف که همان علت است محتاج است. و دلیل این مطلب آنستکه وجود نسبت ها و روابط در قضایای خارجی مشتمل بر موضوع و محمول است. استاد مصباح یزدی از این دلیل پاسخ داده اند که دلیل اشکال دارد زیرا ثبوت موضوعها و محمولها در خارج به تنهایی دلیلی برای ثبوت رابطه محسوب نمی شود که نوعی از وجود عینی به شمار می آید و حال آنکه رابطه در قضایا اگر بر شیء خارجی دلالت کند، قطعاً اتحاد مصداق موضوع و محمول را در پی خواهد داشت و اتحاد مصداقی موضوع و محمول از ثبوت رابطه بین آنها اعم از است. زیرا اتحاد جوهر و عرض یا اتحاد ماده و صورت در خارج مستلزم وجود رابطه بین دو طرف نیست بلکه کافی است که یکی از دو طرف، مرتبه وجودی دیگری باشد یا یکی از دو طرف نسبت به دیگری وجود رابطی باشد، در نتیجه با این بیان نمی توان وجود رابط را در اعیان به اثبات رسانید. (1)

ص: 43

ایشان همچنین نوشته اند که لازمه این گفتار که معلولها و روابط و نسبتها اضافاتی هستند که دارای ماهیت نیستند این است که هرگونه مجالی را برای بروز ماهیت نفی می نماید و نیز می گوید شمول این حکم برای وجودها امکانی که نسبت به ذات اقدس الهی روابط محسوب شوند مشکل است به جهت استلزام نفی هرگونه مجالی برای بروز ماهیت (1).

اقول: در بطلان نظریه وجود تعلق و ربطی پاسخ استاد فلسفه مصباح یزدی کافی است و ما نیز بر پاسخ ایشان اضافه می کنیم که:

اولاً: وجود و ربطی در قضایای خارجی ثابت شود، چه ارتباطی بین ربطی و تعلق بودن معلول بر علت می تواند وجود داشته باشد.

ثانیاً: این قیاس مع الفارق است، زیرا که وجود ربط در قضایای خارجی در عالم اعتبار است و ثبوت معلول برای علت در عالم تکوین و واقع است و بین دو عالم تفاوت وجود دارد زیرا عالم تکوین تابع عقل و عالم اعتبار جعل و اعتبار انسان است و

ص: 44

عالم اعتبار از گستره بیشتری نسبت به عالم تکوین و واقع برخوردار است.

ثالثاً: رابطه در قضایای خارجی قائم به دو طرف خود یعنی موضوع و محمول است بنابراین چگونه معلول می تواند به یک طرف یعنی علت اتکا نماید؟ دلیل بر ادعا چیست؟

رابعاً: وجود رابط دارای مفهوم مستقلی نیست و نیز ماهیت ندارد، در حالیکه وجود ممکنات و استقلال آنها به جهت مفهوم از روشن ترین بدیهی ها است.

خامساً: وجود ربطی بر سنخیت بین علت و معلول استوار است و وجود معلول پاره ای از وجود علت است و دانستید که سنخیت بین پدیده ها و ذات اقدس الهی باطل است. البته اشکالات دیگری بر وجود رابطی و تعلق هست که خواهد آمد و نیز در آینده بطلان نظریه سایه بودن جهان نسبت به ذات الهی بیان خواهد شد. و بوسیله این بیانات جواب سؤال نهم نیز فهمیده می شود.

(10) پاسخ سؤال دهم:

که آیا خداوند مخلوقات را از عدم صرف آفرید؟

ص: 45

جواب می دهیم که: مطابق نظریه فیض الهی و اضافه اشراقی: این هستی پاره ای از ذات اقدس الهی است اما قبلاً گذشت که نسبت دادن هستی با نظریه اشراقی یا فیض الهی به خداوند باطل است و نیز بطلان تساوی خداوند با وجود یا اینکه از خداوند غیر وجود صادر نمی شود گذشت و قبل از این، گذشت که تکثر موجودات بدهت دارد. بعلاوه اینکه دلیل عقلی قطعی بر اینکه خداوند غیر از پدیده ها است استوار است و لیس کمثله شیء.

نتیجه اینکه خداوند اشیاء را بعد از آنکه نبودند آفرید و به عبارت دیگر از عدم آفرید البته چون معنی ندارد که خود، ذات خود را خلق نمود و نیز عقلاً هم امکان ندارد از ذات خود غیر خود را بیافریند برای این که تبدیل و تغیر در ذات او راه ندارد و نیز گذشت که خداوند محال است که در پدیده ها ظهور کند یا آنها سایه ذات الهی باشند. و خلاصه اینکه خداوند عزوجل غیر خود را بعد از آنکه عدم بودند آفرید و او بر هر چیزی توانا است، چنانچه در برهان قاهریت خواهد، آمد بنابراین ایجاد مخلوقات به خداوند تعالی استناد می یابد. اما به این معنا نیست که خداوند ذات خود را به موجودات تغیر داده است یا از ماده در خلق آنها استفاده کرده باشد بلکه مخلوقات را بعد از آنکه نبودند آفرید. از

سوی دیگر انسان دارای قدرتی است که توسط خداوند تعالی در انسان به ودیعت نهاده شده و می تواند تصویر اشیاء را در ذهن خود پیروانند آورد بلکه هزاران تصویر و صورت را که ندیده باشد را در ذهن خود به تصویر بکشاند یا صداهای آنها را درک کند یا با ابتکار و قدرت و استعداد خود صور جدیدی ایجاد نماید بنابراین آیا انسان فقط می تواند چنین کارهایی را انجام دهد ولی خداوند متعال که پدید آورنده انسان است توانایی این قابلیت ها را نداشته باشد؟!

*در اخبار اهل بیت علیهم السلام که مبتنی بر عقل است به همین مطلب تصریح کرده اند و چنانچه از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «هر پدیده ای را از عدم بوجود نمی آورد مگر خداوند، و چیزی را از جوهریت و ماهیتش به ماهیت دیگر تبدیل نمی سازد مگر خداوند و موجودی را معدوم نمی نماید مگر خداوند.

از امام علی علیه السلام است که فرمود: «الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذی لا من شیء کان و لا من شیء خلق ما کان، قدرة بان بها من الاشیاء و بانت الاشیاء منه -الی- و کل صانع شیء فمن شیء صنع و الله لا من شیء صنع ما خلق»⁽¹⁾ ترجمه: سپاس خدای واحد فرد و بی همتای یکتایی که نه از چیزی

ص: 47

بوده است و نه از چیزی پدیده‌ها را آفریده است. قدرتی به توسط آن از اشیاء جدا شد و اشیاء از آن مابین شدند.

هر سازنده‌ای از چیزی (اشیاء را) ساخته است مگر خداوند که از هیچ پدیده‌ها را ساخته است.

(11) جواب سؤال یازدهم:

و آن سؤال این است که آیا خداوند تعالی از وجود خود بر کنار رفت تا به جای خود مخلوقات را قرار بدهد؟ قبلاً برهان عقلی و قطعی اقامه گردید که خداوند عز و جل نظیر و مانندی ندارد و نه حد دارد و نیز ضد و مانند هم ندارد. بنابراین اینکه پدیده‌هایی از وجود او جایگزینش شده‌اند به معنی این است که خداوند ضد دارد و می‌دانیم که دو ضد با یکدیگر قابل اجتماع نیستند بطوری که اگر یکی از ضدها آمد حصول ضد دیگر محال است و می‌دانیم که خداوند ضد ندارد زیرا ضد مانع وجود است و خداوند سبحان در وجودش مانع ندارد تا ضد او گردد. بیان مطلب این است که به توسط برهان، خداوند سبحان واحد است و حدی ندارد پس نه دوتا می‌باشد و نه اینکه تعدد پذیر باشد و نیز محال است که مثل و مانندی و مانع در وجود تعالی باشد. پس اضداد موجود در عالم مخلوقات و آثار موجود ارتباطی با ذات الهی پیدا نمی‌کنند و نمی‌توان عالم آثار به عالم مؤثر قیاس

ص: 48

نمود و این برهانی است که «انشاءالله خواهد» اثر غیر از مؤثر و محدود کننده غیر از محدود شده است، زیرا مؤثر حقیقی حد ندارد و در ذات خود دچار مقهوریت نمی شود.

بنابراین بعد از آنکه عدم مقهوریت در ذات خداوند ثابت گردید پس مؤثر حقیقی غیر از اثر است که مقهور و مغلوب امر الهی است و در ذات پدیده ها محدودیت موجود است. پس آثار پدیده ها جایی پدید می آید که تضاد موجود باشد اما نسبت به مؤثر آثار تضادی با آثار نیست چه او پدید آورنده آنها است و همه در سیطره قدرت او هستند.

12) جواب سؤال دوازدهم که اگر حقیقت وجود تعدد پذیر گردید آیا بین خالق و مخلوق حدود خواهد بود؟

جواب می دهیم که قبلاً گذشت به توسط برهان عقلی و قطعی که خداوند سبحان مثل و نظیر ندارد و شبیه هم ندارد او موجودی است که مانند مخلوقات و پدیده ها نمی باشد. چنانچه امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو

ص: 49

مخلوق، واللّه خالق كل شیء، تبارك الذی لیس كمثله شیء. (1)

همانا خداوند - تبارك و تعالی - جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.

بنابراین مکانی او را در بر نمی گیرد و از او تهی و خالی نمی گردد و دارای حد نیست. و مانع عقلی از وجود غیر ذات الهی - که خارج از قدرت او نمی باشد - نیست، زیرا ضد و نظیر و مانع وجودی ندارد و نیز از سنخ وجودی خدا چیزی نیست و سنخیتی بین وجود الهی توانای مؤثر با وجود غیر خود که در واقع اثر و مقهور قدرت است، نیست.

خلاصه کلام: خلاصه اینکه خدای متعال جسم الهی نیست و جسمانیت ذاتی او، به شکل بسیط تر نیست بلکه او ذاتی واحد و احد و بالاتر از ماده و حد و ترکیب است و آنچه از او صادر می شود ذات او یا شکلی از اشکال ذات او نیست بلکه غیر ذاتش است و امکان ندارد آنچه داریم از جمله روح و عقل و جسم و

ص: 50

حدود در ذات خدا هم وجود داشته باشد بلکه او بالاتر از آن است او دهنده روح و عقل و جسم است. همه اینها غیر او است. و این است دیدگاه اسلامی قال الله تعالی «فلا تجعلوا الله انداداً(1)».

برای خدا نظیرها و شبیه ها قرار ندهید در حالیکه می دانید. و قال تعالی «جعلوا لله انداداً لیضلوا عن سبيله(2)».

برای خداوند نظیرهایی قرار دادند تا دیگران را از راه او گمراه کنند.

این دو آیه بر عدم سنخیت بین خدای متعال و مخلوقاتش دلالت می کند از آنجا که نظایر به معنای شریک در سنخ است در مفردات راغب اصفهانی آمده: ندید الشیء مشارکه فی جوهره... قال تعالی «فلا تجعلوا لله انداداً(3)»

در اینجا به نصوصی چند از علوم آسمان اشاره می کنیم، تا با تأمل در آن ها کاملاً معلوم شود که وحدت خداوند متعال "وحدت حقیقی" می باشد نه "وحدت اعتباری و مجموعی"، و وجود او دارای اجزا و زمان و مکان و اوصاف مخلوقات او نیست؛ و در نتیجه کاملاً آشکار آید که برهان و وحی در بیان تباین وجود خالق و خلق و نفی وحدت وجود هم صدا بوده، و اشیا را

ص: 51

1- - سوره بقره آیه 22

2- - سوره ابراهیم آیه 30

3- - نظیر شیء شریک یک شیء است در جوهر مفردات راغب الاصفهانی ص 507

آفریده های حقیقی خداوند متعال معرفی می نمایند، نه اجزای تشکیل دهنده وجود او؛ و خداوند متعال را آفریننده همه چیز می دانند نه مجموعه همه چیزها!

امیر المومنین علیه السلام می فرمایند<لیس بذی کبر امتدت به النهايات فکبرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأننا وعظم سلطانا>. (1)

بزرگی او این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند و گرنه تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته ای؛ و عظمت او چنان نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته ای؛ بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

و می فرمایند:

... الذی لما شبهه العادلون بالخلق المبعوض المحدود فی صفاته، ذی الأقطار والنواحی المختلفة فی طبقاته - وكان عز وجل الموجود بنفسه لا بأداته - انتفی أن یکون قدره حق قدره. (2)

ص: 52

1- . نهج البلاغه، خطبه 185؛ بحار الانوار، 4 / 261.

2- . بحار الانوار، 4 / 277؛ التوحید، 55.

... همان خداوندی که هنگامی که ستمگران او را به خلقی که دارای اجزا و صفات محدود، و دارای مکان و مراتب مختلف می باشد تشبیه کردند، - در حالی که او عز و جل موجود به نفس خویش است نه به ادات و اجزای وجودی - معلوم شد او را آن چنان که باید شناخته اند.

و می فرمایند:

هو الذی لم یتفاوت فی ذاته، ولم یتبعض بتجزئة العدد فی کماله. (1)

او آن است که در ذاتش اجزای گوناگون وجود ندارد، و کمالش تجزیه عددی و شمارشی نمی پذیرد.

و می فرمایند:

ومن جزأه فقد جهله. (2)

و هر کس دارای اجزایش بداند او را شناخته است.

و می فرمایند:

ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد أَلحد فیهِ. (3)

ص: 53

1- . کافی، 8 / 18؛ التوحید، 73؛ بحار الانوار، 4 / 221.

2- . نهج البلاغه، خطبه اول.

3- . التوحید، 34؛ عیون الاخبار، 149 / 1؛ تحف العقول، 161؛ بحار الانوار، 4 / 229.

و هر کس او را دارای اجزا بدانند موصوفش دانسته، و هر کس او را وصف کند نسبت به او الحاد ورزیده است.

و می فرمایند:

تعالی الملك الجبار أن یوصف بمقدار. (1)

فراتر است خداوند پادشاه قدرتمند از اینکه به مقدار وصف شود.

و می فرمایند:

ما تصور فهو بخلافه. (2)

هر چه در تصور آید، خداوند بر خلاف آن است.

و می فرمایند:

ولا تناله التجزئة والتبعيض. (3)

جزء داشتن و قسمت پذیرفتن را به ذات او راه نیست.

و می فرمایند:

مبائن لجميع ما أحدث فی الصفات. (4)

با چگونگی های تمامی آفریده های خود مباین است.

ص: 54

-
- 1- . امالی طوسی قدس سره، 220؛ مناقب، 258 / 2؛ بحار الانوار، 56 / 10.
 - 2- . بحار الانوار، 253 / 4؛ احتجاج، 198 / 1.
 - 3- . بحار الانوار، 319 / 4؛ نهج البلاغه، خطبه 85.
 - 4- . التوحید، 69؛ عیون اخبار الرضا، 7، 121 / 1؛ بحار الانوار، 222 / 4.

و می فرمایند:

إنه عز وجل أحدى المعنى، یعنی به أنه لا ینقسم فى وجود، ولا عقل، ولا وهم. كذلك ربنا عز وجل. (1)

خداوند عز و جل حقیقتی یگانه است، یعنی نه در وجود، نه در عقل، نه در وهم انقسام نپذیرد. چنین است پروردگار ما عز و جل.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كيف یجرى علیه ما هو أجراه، أو یعود فیہ ما هو أبداه؟! (2)

چگونه بر او جریان یابد آنچه خودش آن را جاری نموده، یا به او باز گردد آنچه که او آن را آفریده است؟!

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

إن ما سوى الواحد متجزئ، واللّه واحد أحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزئ أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دال على

خالق له. (3)

ص: 55

1- . التوحید، 83 ؛ خصال، 1 / 2 ؛ معانى الاخبار، 5 ؛ بحارالانوار، 3 / 206.

2- . التوحید، 38، باب التوحید ونفى التشبيه.

3- . التوحید، 193؛ کافی، 1 / 116؛ بحارالانوار، 4 / 153.

همانا جز خداوند یگانه همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا، و نه قابل فرض پذیرش کمی و زیادی می باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می کند که او را خالق می باشد.

و می فرمایند:

جل وعز عن أداة خلقه وسمات بریته و تعالی عن ذلك علواً کبیراً. (1)

بسی والاتر است از داشتن اجزا و نشانه های خلقش.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وكل ما یمكن فیہ یمتنع فی صانعه... إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه... (2)

هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده اش ممتنع است...، و گر نه وجود او دارای اجزای متفاوت می شد.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

ص: 56

1- . بحار الانوار، 4 / 154؛ کافی، 1 / 117؛ التوحید، 194.

2- . بحار الانوار، 4 / 230؛ التوحید، 40.

هو القديم وما سواه محدث، تعالی عن صفات المخلوقین علوا کبیرا. (1)

تنها او ازلی است، و جز او همه اشیا حادث و مخلوقند، فراتر است از داشتن صفات مخلوقات، و همانندی با آن ها فراتری بزرگی.

امام رضا علیه السلام می فرماید:

هو اللطیف الخیر السمع البصیر الواحد الأحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحد، منشیء الأشياء، ومجسم الأجسام، ومصور الصور، لو کان کما یقولون لم یعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشیء من المنشأ، لکنه المنشیء فرق بین من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ کان لا یشبهه شیء، ولا یشبه هو شیئا. (2)

اوست خداوند غیر قابل شناخت آگاه شنوای بینای یکتای یگانه بی مانندی که هیچ چیز از او صادر نشده، و او خود نیز از چیزی پدید نیامده، و هیچ چیزی مانند او نیست. آفریننده اشیا، و خالق اجسام، و پدید آورنده صور است. اگر چنان بود که ایشان می پندارند خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده شده تفاوتی

ص: 57

1- . التوحید، 76؛ بحار الانوار، 4 / 296.

2- . التوحید، 185؛ عیون اخبار الرضا 7، 1 / 127؛ بحار الانوار، 4 / 173.

نداشتند، در حالی که او آفریننده و خالق است. فرق است بین او و اجسام و صورتی که او آن ها را آفریده است، زیرا هیچ چیزی مانند او نیست، و او نیز مانند هیچ چیزی نمی باشد.

و نیز می فرمایند:

ما سوى الله فعل الله... وهى كلها محدثة مربوبة، أحدثها من ليس كمثله شىء هدى لقوم يعقلون، فمن زعم أنهم لم يزلن معه فقد أظهر أن الله ليس بأول قديم ولا واحد... قالت النصارى فى المسيح: إن روحه جزء منه ويرجع فيه، وكذلك قالت المجوس فى النار والشمس: إنهما جزء منه وترجع فيه. تعالى ربنا أن يكون متجزيا أو مختلفا، وإنما يختلف ويألف المتجزئ، لأن كل متجزئ متوهم، والقللة والكثرة مخلوقة دال على خالق خلقها... قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إن الأشياء كلها باب واحد هى فعله... ويحك، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال وأنه يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين؟! سبحانه، لم يُزل مع الزائلين، ولم يتغير مع المتغيرين. (1)

ص: 58

جز خداوند متعال، همه اشیا فعل و خلق و آفریده او هستند... و همه آن‌ها حادث و تحت تدبیر می‌باشند، آن‌ها را آن کسی که هیچ همانندی ندارد ایجاد فرموده است تا راهنما و هدایتی باشد برای کسانی که تعقل و اندیشه می‌کنند. پس هر کس گمان کند که اشیا ازلی اند خداوند را قدیم یکتا ندانسته است... مسیحیان درباره عیسی می‌گویند که روح او جزء خداست و به وجود او باز می‌گردد، مجوسیان نیز بر آنند که آتش و خورشید جزء خداوندند و به او باز می‌گردند. والاتر است پروردگار ما از اینکه متجزی یا دگرگون باشد. همانا تنها چیزی دارای ذات ناهمگون یا همگون است که دارای جزء باشد، زیرا هر موجود دارای جزئی، قابل تصور و توهم است. کمی و زیادی، مخلوق بوده و دلالت می‌کند بر اینکه خالق آن را پدید آورده است...

خداوند وجود داشت و هیچ خلقی نبود. هم اکنون نیز او همان گونه است که هیچ خلقی وجود نداشت (1)

و با خلق دارای انتقال و دگرگونی خود، متغیر و دگرگون نشده است... همه اشیا

ص: 59

1- . اشاره به اینکه هم اکنون نیز که خداوند اشیا را آفریده است، ذات او نسبت به مخلوقاتش متصف به اقتران، معیت، دخول، خروج، قرب، بعد و... نشده است، و هیچ گونه ربط و پیوند ذاتی بین او و مخلوقاتش وجود نداشته، فرض هرگونه تغیر و تحولی در ذات او محال می‌باشد.

از يك بابت و آن اين است كه همه فعل پروردگارند... واى بر تو، آيا چگونه

جسارت مى ورزى كه پروردگار خود را موصوف به تغير از حالى به حال ديگر بدانى، و آنچه را كه بر مخلوقات بار مى شود بر او بار كنى؟! منزّه است او، نه با موجودات قابل زوال دگرگونى مى پذيرد، و نه با مخلوقات متغير، تغيير پذير است.

اميرالمؤمنين

عليه السلام مى فرمايند:

حارت الأوهام أن يكيف المكيف للأشياء، ومن لم يزل بلا زمان ولا مكان، ولا يزول باختلاف الأزمان. (1)

اوهام متحيرند كه آفريننده كيفيات اشيا را چگونه بدانند، و كسى را كه پيوسته بدون زمان و مكان بوده و به گذشت زمان ها دگرگونى ندارد، چسان تصور كنند.

و مى فرمايند:

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكل ما وقع فى الوهم فهو بخلافه. (2)

ص: 60

1- . بحار الانوار، 4 / 293، از التوحيد.

2- . التوحيد، 80 ؛ بحار الانوار، 3 / 299.

هر کس خداوند را مانند خلق داند مشرک است، خداوند تعالی به چیزی شباهت ندارد و چیزی مانند او نیست، هر چه در تصور آید او بر خلاف آن است.

و می فرمایند:

ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال. (1)

زمان بر او جاری نمی شود که او را حالاتی دگرگون باشد.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سکون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسکون، تعالی عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (2)

همانا خداوند متعال به داشتن زمان، مکان، حرکت، انتقال و سکون وصف نمی گردد، بلکه او خالق زمان و مکان و حرکت و سکون است، از آنچه متجاوزان می گویند والاتر است والاتری بزرگی.

و می فرمایند:

إن الكائن في مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات الحدث لا من صفات القديم. (3)

ص: 61

1- . نهج البلاغه، 124؛ التوحيد، 48؛ بحار الانوار، 4 / 274.

2- . بحار الانوار، 3 / 330 از التوحيد.

3- . التوحيد، 178؛ بحار الانوار، 3 / 327.

هر چیزی که در مکان موجود باشد نیازمند به مکان است، و نیازمندی از صفات خلق است نه از صفات خداوند.

و می فرمایند:

التوحيد أن لا تجوز على ربك ما جاز عليك. (1)

توحید آن است که آنچه بر تو روا باشد بر پروردگارت روا ندانی.

و می فرمایند:

من زعم أن لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله، فلا- تقبلوا شهادته، ولا تأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يصفه المشبهون بصفة المخلوقين. (2)

هر کس گمان کند خداوند را اجزایی مانند اجزای مخلوقات باشد کافر است، پس شهادتش را نپذیرید و ذبیحه اش را نخورید. خداوند فراتر است از آنچه که اهل تشبیه او به خلقش می گویند.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى أجل وأعظم من أن يحد بيد أو رجل أو حركة أو سكون، أو يوصف بطول أو قصر أو... (3)

ص: 62

1- . التوحيد، 80 ؛ بحارالانوار، 4 / 264.

2- . بحارالانوار، 3 / 287، 288، از كفاية الاثر.

3- . التوحيد، 75 ؛ بحارالانوار، 3 / 300.

همانا خداوند - تبارك و تعالى - والاتر از آن است که به داشتن دست، یا پا، یا حرکت، یا سکون شناخته شود. و یا اینکه به بلندی و کوتاهی و... متصف گردد.

و می فرمایند:

أى فحش أو خناء أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم، أو بصورة، أو بخلقة، أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. (1)

چه فحش و ناسزایی بالاتر از سخن کسانی است که خالق اشیا را به داشتن جسم یا صورت یا دگرگونی یا اندازه و اعضا وصف می کنند؟ خداوند فراتر از آن است فراتری بزرگی.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

هو شىء بخلاف الأشياء. (2)

خداوند چیزی است بر خلاف تمامی چیزها.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

إنه جسم الأجسام وهو ليس بجسم، ولا صورة، لم يتجزأ، ولم يتناه، ولم يتزايد، ولم يتناقص، مبرأ من ذات ما

ص: 63

1- . التوحيد، 99؛ بحار الانوار، 3 / 303 از التوحيد.

2- . كافي، 83 / 1 ؛ التوحيد، 104؛ بحار الانوار، 3 / 258.

رُكِبَ فِي ذَاتِ مَنْ جَسْمِهِ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ... مَنْشَى الْأَشْيَاءِ... لَوْ كَانَ كَمَا تَقُولُ الْمَشْبَهَةُ لَمْ يَعْرِفِ الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ. (1)

خداوند همه اجسام را آفریده، و خود او نه جسم است و نه دارای صورت می باشد. او جزء نداشته، دارای مقدار نیست، و کمی و زیادی نمی پذیرد، از آنچه در ذات اجسام ترکیب نموده است منزّه می باشد، و او غیر قابل شناخت آگاه... و آفریننده همه چیز است. اگر چنان باشد که اهل تشبیه می گویند بین خالق و مخلوق تفاوتی نمی ماند، و آن دو از همدیگر باز شناخته نمی شدند.

و می فرمایند:

إِنَّمَا اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّى تَاهُوا وَتَحِيرُوا وَطَلَبُوا الْخَلَاصَ مِنَ الظُّلْمَةِ بِالظُّلْمَةِ فِي وَصْفِهِمُ اللَّهَ بِصِفَةِ أَنْفُسِهِمْ، فَازْدَادُوا مِنَ الْحَقِّ بَعْدًا، وَلَوْ وَصَفُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِصِفَاتِهِ، وَوَصَفُوا الْمَخْلُوقِينَ بِصِفَاتِهِمْ لَقَالُوا بِالْفَهْمِ وَالْيَقِينِ وَلَمَّا اِخْتَلَفُوا. (2)

ص: 64

1- . التوحيد، 60؛ بحار الانوار، 4 / 290.

2- . بحار الانوار، 10 / 316، از التوحيد و عيون الاخبار.

همانا مردمان در این باب اختلاف کردند تا آنجا که حیران و سرگردان شدند، آنان خواستند به وسیله نادانی، از نادانی و جهالت رهایی یابند که خداوند را دارای صفات خودشان پنداشتند، و در نتیجه بر دوری خود از خداوند افزودند؛ اگر ایشان خداوند را به صفات خودش، و مخلوقات را هم به صفات خود آن ها وصف می کردند، به فهم و یقین می رسیدند و به اختلاف نمی افتادند.

امیرالمؤمنین

علیه السلام می فرماید:

إن من شبه ربنا الجلیل بتباین أعضاء خلقه، وبتلاحم أحقاق مفاصلهم المحتجبة بتدبیر حکمته، إنه لم یعقد غیب ضمیره علی معرفته ولم یشاهد قلبه بأنه لا ند له، وكأنه لم یسمع بتبری التابعین عن المتبوعین وهم یقولون: «تَاللَّهِ إِنَّ كُ-تَالَ-فِی ضَلَالٍ مُ-بِینٍ * إِذْ نُس-وِیْكُمْ بِ-رَبِّ الْعَالَمِ-ینَ» عدل به، والعدل به کافر بما نزلت به محکّمات آیاته، ونطقت به شواهد حجج بیناته. (1)

هر کس که پروردگار بزرگوار ما را دارای اعضای متباین مخلوقات، و اتصالات مفاصل پوشیده تحت تدبیر خالق آن ها بداند، نهان دلش بر معرفت خداوند پیوند نخورده، و به قلب

ص: 65

خویش مشاهده نکرده است که خداوند را مانندى نیست. گویا به گوش او نرسیده است که [در هنگامه قیامت] دنباله روان از پیشوایان بیزاری می جویند و می گویند: "به خدا سوگند ما در ضلالت آشکاری سر می کردیم که شما را با پروردگار عالمیان یکی می دانستیم". پس هر کس پروردگار ما را با چیزی مساوی بداند او را مانند غیر او دانسته، و کسی که او را همانند غیر او داند در مقابل آنچه که آیات روشن قرآن بر طبق آن نازل آمده، و شواهد روشن حجج خداوند گویای آن است کافر شده است.

و می فرمایند:

اتقوا أن تمثّلوا بالربّ الذی لا مثل له، أو تشبهوه من خلقه... أو تتعتهو بنعوت المخلوقین. فإن لمن فعل ذلك نارا. (1)

بپرهیزید از اینکه برای خداوندی که هیچ مانندى ندارد مثالی در نظر آورید، یا او را به خلقتش تشبیه کنید... یا او را دارای صفات خلق بدانید که سزای هر کس چنان کند آتش خواهد بود.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

ص: 66

1- . بحار الانوار، 3 / 298، از روضة الواعظین.

إذا كان الخالق في صورة المخلوق فيما يستدل على أن أحدهما خالق لصاحبه؟! (1)

اگر خداوند به صورت خلق باشد، به چه دلیلی یکی از آن دو خالق و آفریننده دیگری خواهد بود؟!

و می فرمایند:

ويحك كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال، وأنه يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين؟! (2)

وای بر تو! چگونه جسارت می ورزی که پروردگار خویش را به داشتن دگرگونی و انتقال احوال وصف کنی، و آنچه را که بر مخلوقات جاری می باشد بر او جاری بدانی؟!

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

تاهت هنالك عقولهم، واستخفت حلومهم، فضربوا له الأمثال،... وجعلوه يزول ويحول، فتاهوا في بحر عميق لا يدرّون ما غوره، ولا يدرّون كمية بعده. (3)

عقل هایشان در آن جا حیران در مانده شد، پس برای او مثال ها انگاشتند... و او را دارای تغیر و دگرگونی پنداشتند، لذا

ص: 67

1- . بحار الانوار، 10 / 177، از احتجاج.

2- . احتجاج، 2 / 407؛ بحار الانوار، 10 / 347.

3- . بحار الانوار، 3 / 296، از تفسیر قمی.

در گردابی غرق شدند که عمق آن را نمی فهمند و از وسعت آن خبر ندارند.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء إلا أن یکون مبائنا لکل شیء، متعالیا عن کل شیء، سبحانه و تعالی. (1)

آفریننده همه اشیا را نمی سزد مگر اینکه بر خلاف همه چیز، و بالاتر از وجود همه آن ها باشد؛ او منزّه است و متعالی.

امام حسین علیه السلام می فرمایند:

إنه سبحانه قد فسر الصمد فقال: «اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ»... ثم فسره فقال: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». «لَمْ يَلِدْ»: لم يخرج منه شيء... ولا شيء لطيف... تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف، «وَلَمْ يُولَدْ»: لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء... لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته.

ص: 68

خودِ خداوند سبحانه صمد را تفسیر فرموده و گفته است: «اللَّهُ الصمد»، و آن را بیان نموده که: «لَمْ يَلِدْ * وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» «لَمْ يَلِدْ»، یعنی: هیچ چیز غلیظ یا لطیفی از او پدید نیامده است، فراتر است از اینکه چیزی غلیظ یا لطیف از او خارج گردد. «وَلَمْ يُولَدْ»، یعنی: او از چیزی تولد نیافته و خارج نگشته است... هرگز، بلکه او خداوند صمدی است که نه از چیزی است و نه در چیزی، و نه بر چیزی؛ او ابداع کننده همه چیز و آفریننده آن ها است، و همه اشیا را به قدرت خود ایجاد فرموده است.

امام رضا علیه السلام به ابن قره مسیحی می فرمایند:

ما تقول في المسيح؟ قال: يا سيدي، إنه من الله. فقال وما تريد بقولك "من"، و"من" على أربعة أوجه لا خامس لها؟ أتريد بقولك "من"، كالبعض من الكل فيكون مبعوضاً؟! أو كالخل من الخمر، فيكون على سبيل الاستحالة؟! أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحة؟! أو كالصنعة من الصانع، فيكون على سبيل الخالق من المخلوق؟ أو عندك وجه آخر فتعرفناه؟ فانقطع. (1)

ص: 69

در باره مسیح چه عقیده ای داری؟ گفت: مولای من، او را از خدا می دانم. فرمودند: منظورت از کلمه "از" چیست؟ زیرا "از" چهار معنی دارد که پنجمی برای آن ها نیست. آیا منظورت از کلمه "از" مانند معنای "جزء از کل" است که در نتیجه خداوند دارای اجزا باشد؟! یا مانند "سرکه از شراب" است که لازم آید خداوند دارای تغیر و دگرگونی باشد؟! یا مانند "فرزند از پدر" است، که از راه مناکحت باشد؟! یا مانند "صنعت و فعل" از صانع و فاعل را می گویی که بر گونه "خالق و مخلوق" باشد؟ یا وجه پنجمی داری که به ما نشان دهی؟! پس در جواب فرو ماند.

امام رضا علیه السلام می فرمایند: «وکل ما فی الخلق لایوجد فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه(1)»

هرچه در مخلوقات است در خالق آن ها یافت نمی شود و هرچه در مخلوقات ممکن است در صانع آن ها ممتنع است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک إن الله تعالی لایشبه شیئاً و لایشبهه شیء. کل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه(2)» هرکه خدا را به خلقتش تشبیه کند

ص: 70

1-- توحید الصدوق 37

2-- توحید الصدوق 80

مشرك است خداوند تعالى شبيه چيزى نيست و چيزى شبيهش نمى باشد هرچه در وهم بياید خداوند خلاف آن است.

و امام على عليه السلام مى فرمايند: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على ازليتة، وباشتباههم على أن لا شبه له... لافتراق الصانع والمصنوع، والحاد والمحدود، والرب والمربوب(1)»

سپاس خداوندی را که به وسیله خلقتش بر وجودش دلالت کرده و آفرینش پدیده ها بر ازلی بودن او گواه است. به خاطر افتراق صانع و مصنوع، و محدود کننده و محدود و پروردگار و پروریده.

امام رضا عليه السلام مى فرمايند: «... ولا- آياه و حد من اکتنه ولا حقیقه اصاب من مثله .. مباینته ایاهم مفارقتة اینیتهم ... ذاته حقیقه وکنهه تفریق بینة و بین خلقه. فقد جهل الله من استوصفه... (2)»

او را یگانه ندانست کسی که کنهش را کاوید و حقیقت او را نفهمید کسی که او را تشبیه کرد... مباینت خدا با آنها از جهت مفارقت و جدایی وجودی آنها است... ذات خدا حقیقت است و

ص: 71

1- نهج البلاغه خطبه 152

2- توحید الصدوق 34

کنهش جدایی بین او و خلش می باشد... پس هرکسی او را توصیف کند او را نشناخته است.

امام حسین علیه السلام می فرمایند: «لا یوصف بشیء من صفات المخلوقین(1)» به

هیچ یک از صفات مخلوقین توصیف نمی شود.

امام علی علیه السلام می فرمایند: «توحیده تمیزه من خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله. إنه رب خالق غیر مربوب مخلوق، کل ما یتصور فهو بخلافه(2)»

توحید خداوند تمیز اوست از خلش و حکم تمیز آن است که با مخلوقاتش تباین داشته باشد تباینی که وصف ذات او می باشد نه تباین جدا شدنی و کنار هم قرار گرفتن. او خالق است که پرورده و مخلوق نیست و هرچه به تصور آید او بر خلاف آن است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند: «... ما توهمتم من شیء فتوهموا الله غیره(3)»

هرچه توهم کردید خدا را چیزی غیر از آن بدانید

ص: 72

1- - تحف العقول ص 244

2- - الاحتجاج 1/299

3- - اصول الکافی 1/101

امام جواد علیه السلام می فرمایند: «... کیف تدرکه الاوهام وهو خلاف ما یعقل وخلاف ما یتصور فی الاوهام. فما وقع وهمك علیه من شیء فهو خلافه(1)» چگونه و همها او را درك کنند در حالیکه او خلاف معقولات است و خلاف آن است که در وهم ها تصور می شود پس آنچه و همت بر آن واقع شود خداوند خلاف آن است.

امام علی علیه السلام می فرمایند: «لا یخطر ببال أولى الرویات خاطرة من تقدیر جلال عزته لبعده من ان یکون فی قوی المحدودین لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقین وإنما یشبهه الشیء بعدیله فاما ما لا عدیل له فکیف یشبهه بغير مثاله(2)»

به ذهن صاحبان اندیشه فکری از اندازه جلال عزتش خطور نمی کند بخاطر دوریش از اینکه در قدرت موجودات محدود باشد چون او با خلش اختلاف دارد پس هیچ شبیهی در میان مخلوقات ندارد و بدستی که شیء به معادلش تشبیه می شود و آنچه معادل ندارد چگونه به غیر همانندش تشبیه شود.

ص: 73

1- - توحید الصدوق 106

2- - توحید الصدوق 52

و نیز می فرمایند: «فمعانی الخلق عنه منفيه... المعروف بغير كيفية... ولا يقاس بالناس... ولا تحيط به الافكار، ولا تقدره العقول ولا تقع عليه الاوهام فكل ما قدره عقل او عرف له مثل فهو محدود(1)» صفات مخلوقات از او منفی است... بدون کیفیت شناخته شده است... قابل مقایسه با مردم نیست... افکار به او احاطه پیدا نمی کند... و عقل ها او را نمی تواند اندازه گیری کند و وهمها بر او واقع نمی شوند پس هر چه عقل آن را در نظر دارد یا برایش مثلی بشناسد محدود است.

و نیز می فرمایند: «... مباین لجميع ما احدث في الصفات و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات(2)»

با صفات همه آن چه در ایجاد کرد تباین دارد، و از درک شدن بوسیله ذوات و اشیایی که ابداع کرده ممتنع است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند: <لا يليق بالذی هو خالق کلّ شیء الا أن يكون مبایناً لكل شیء متعالياً عن کل شیء... (3)> کسی که خالق همه چیز است لایق اینست که با همه چیز مباین باشد و از هر چیزی برتر باشد.

ص: 74

1- - توحيد الصدوق 79

2- - البحار 4/222

3- - البحار 3/148

همچنین دیدگاه اسلامی پیرامون ذات الهی بر تنزیه ذات إله از اجزاء و مقدار و عدد و زمان و مکان و مقدار زیادی و نقصان و شدت و ضعف و صغر و کبر و همه نشانه های مخلوقیت و مصنوعیت دارد و خدای متعال از همه اینها منزّه است. مناسب است روایاتی در این زمینه ذکر کنیم.

و امام صادق علیه السلام می فرمایند: «لا یلیق به الاختلاف و لا الائتلاف إنما یختلف المتجزئ و یأتلف المتبعص فلا یقال له مؤتلف و لا مختلف(1)»

اختلاف و تالیف لایق او نیست چون شیء قابل تجزیه مختلف می گردد و شیء قابل تبعیض تألیف می گردد به او مختلف یا مؤتلف نمی گویند.

و نیز می فرمایند: «واحد فی ذاته فلا واحد کواحد لأن ما سواه من الواحد متجزئ و هو تبارک و تعالی واحد لا متجزئ و لا یقع علیه العدم(2)» در ذاتش واحد است و هیچ واحدی مانند او نیست چون یگانه های غیر از او قابل تجزیه اند ولی خدای تبارک و تعالی واحدی است غیر قابل تجزیه و شمارش بر او واقع نمی گردد.

ص: 75

1- - البحار 4/67

2- - البحار 4/67

امام هادی علیه السلام می فرمایند: «الله جل جلاله واحد لا واحد غیره لا اختلاف فیه و لا تفاوت و لا زیاده و لا نقصان(1)» خداوند جل جلاله واحد است و هیچ چیزی غیر از او واحد نیست هیچ اختلافی در او راه ندارد و تفاوت و زیاده و نقصان ندارد.

و می فرمایند: «لم يتجزء و لم يتناه و لم يتزايد و لم يتناقص(2)»

خداوند تجزیه پذیر نیست متناهی نیست، اضافه بردار نیست و نقصان در او پیدا نمی شود.

امام جواد علیه السلام می فرمایند: «إن ما سوى الواحد متجزئ و الله واحد لا متجزئ و لا متوهم بالقله و الكثرة و كل متجزئ او متوهم بالقله و الكثرة فهو مخلوق دال على خالقه له(3)»

هر چه غیر از واحد است قابل تجزیه است و خداوند واحد است نه قابل تجزیه. و قابل توهم با کمی و زیادی نیست و هر چیز قابل تجزیه یا دارای کمی و زیادی ذهنی و وهمی مخلوق است و بر خالقش دلالت می کند.

ص: 76

1- - البحار 4/173

2- - البحار 4/291

3- - البحار 4/153

وامام علی علیه السلام می فرمایند: «تعالی الملك الجبار أن یوصف بمقدار(1)»

خدای مالک جبار برتر از آن است که به مقدار و اندازه توصیف شود.

و نیز می فرمایند: «... عظیم العظمه لایوصف بالعظم کبیر الکبیریا لایوصف بالکبیر(2)»

و نیز می فرمایند: «لیس بذی کبر اقدرت به النهايات فکبرته تجسماً ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیداً بل کبر شأناً و عظم سلطناً(3)»

حاصل مطلب اینکه بین ذات مقدس إله که قابل توصیف به حد و حدود نیست و بین مخلوقاتش هیچ سنخیتی نیست

(13) پاسخ سؤال سیزدهم:

آیا اراده خداوند جلّ و علا ذاتی است؟ پس مراد از اراده تخلف نمی نماید؟ یا اینکه اراده خداوند صفتی از صفات افعال او است و

ص: 77

1- - البحار 10/56

2- - الکافی 1/138 ح4

3- - نهج البلاغة خطبة 185

نه از صفات ذاتش، و او فاعل مختار است، همانطور که محقق بهبهانی بدان تصریح نموده است؟

بنظر نگارنده: این مسأله یکی از موارد اختلافی بین فلاسفه و دیگران است، چه فلاسفه معتقدند که اراده الهی عین ذاتش می باشد. بنابراین مراد از اراده تفکیک پذیر نخواهد بود و نتیجه این سخن، قدمت عالم (1) به جهت قدمت ذات الهی است.

ص: 78

1- بطلان این شبهه که عالم قدیم است روشن است، چنانچه شیخ اعظم انصاری «قدس سره» در ضمن بحث از «قطع» از آن تعبیر به شبهه ای در مقابل امر بیدیهی نموده اند و می نویسد: «همانطور که از دلیل نقلی قطع حاصل می شود مانند قطع حاصل از اجماع همه شرایع بر حدوث زمانی عالم، ممکن نیست که قطعی بر خلاف این موضوع از دلیل عقلی بدست آید، نظیر استحاله تخلف پذیری اثر از مؤثر خود. در صورتیکه چنین خلافی به شکل برهان پدید آید، در واقع شبهه ای رویاروی امر بیدیهی خواهد بود.» «فرائد الاصول چاپ مکتبه مصطفوی 1374ه-» در توضیح منظور شیخ انصاری «قدس» می توان گفت: در صورت پدید آمدن قطع و یقین از شرایع الهی (که حقانیت آن به توسط دلیل عقلی قطعی ثابت است) در موضوعی، مانند حدوث زمانی عالم که همانا مسبوق بودن عالم به عدم است (در مقابل حدوث ذاتی عالم که همان مسبوق بودن عالم نسبت به غیر است اعم از وجود و عدم، مانند وجود نور بعد از عدمش و برعکس. و حدوث نسبی و اضافی، بدین معنی که حدوث چیزی نسبت به حدوث چیز دیگری متأخر باشد، چون متأخر بودن حدوث فرزند نسبت به پدر خود). بنابراین نمی توان قطعی خلاف آنرا از عقل حاصل نمود. زیرا قطع و یقین مستفاد از دلیل و برهان بر مطابق بودن شرایع الهی بر واقع است و تناقض با عقل ندارد. با این بیان، احتمال ندارد وجود حکم عقلی بر خلاف داده های شرایع الهی باشد. این توضیح را می توان در شرح کلام شیخ انصاری که فرمود: «لایجوز» بیان نمود. آنچه که به عنوان دلیل آورده شده است در واقع نوعی مغالطه است که شکل و صورت برهان دارد و حال آنکه برهان نیست مانند این برهان شکلی که عالم اثر قدیم است و اثر قدیم، قدیم است. این برهان شکلی در حقیقت مغالطه است، زیرا که برهانی کاذب است چه شبهه ای در مقابل بیدیهی است. روشن است که شبهه در مقابل امر بیدیهی فاقد ارزش است تا پاسخی بدان داده شود. از سوی دیگر روایات متواتره ای در ارتباط با حدوث عالم وجود دارد که می توان به روایت «ابو اسحاق لیثی» از امام محمد باقر علیه السلام اشاره نمود که فرمود: ان الله تبارک و تعالی لم یزل عالماً قدیماً خلق الاشیاء لا من شیء و من زعم ان الله عز و جل خلق الاشیاء من شیء فقد کفر لانه لو کان ذلك الشیء الذی خلق منه الاشیاء قدیماً معه فی ازلیته و هویته کان ذلك ازلیاً بل خلق الله عز و جل الاشیاء کلها لا من شیء. ترجمه: خداوند «تبارک و تعالی» دانا و قدیم بوده است، پدیده ها را بیافرید امانه از چیزی، و کسیکه گمان کند که خداوند «عزوجل» پدیده ها را از چیزی آفریده است، دچار کفر گریده است، زیرا اگر آن چیزی که پدیده ها از آن بوجود آمده اند، همراه خداوند در ازلیت و ماهیتش قدیم بوده است، لازم می آید که آن شیء نیز ازلی باشد، بلکه خداوند همه پدیده ها را از چیزی نیافریده است «علل ص 607 مکتبه دآوری 1385ه-». و از جمله روایات امام رضا علیه السلام که فرمود: اما الواحد فلم یزل واحداً کائناً لا شیء معه بلا حدود و لا اعراض و لا یزال كذلك ثم خلق خلقاً مبتدعاً مختلفاً باعراض و حدود مختلفه ترجمه: واحد یعنی خداوند متعال همیشه واحد بوده است، چیزی بهمراهش نبوده است، بدون حدود و اعراض (بلکه) همیشه اینگونه بوده است، پس به ابداع خود خلقی را آفرید که در اعراض (صفات) و حدود متفاوت هستند. (العیون ج 1 ص 169 و التوحید ص 430)

فلاسفه متأخر معنای اراده، محبت تفسیر نموده اند و به عبارت دیگر اراده الهی یعنی محبت او نسبت به شیء است؟!!

یلاحظ علیہ:

خداوند متعال مرید است، بعلاوه از آنجا که مختار است بنابراین اراده اش از اختیار او منفک نیست، پس اینکه اراده عین ذات و قدمت داشته باشد، امتناع ندارد، البته متعلق اراده یعنی «مراد» در زمان خاصی پدید می آید. بنابراین عین ذات بودن اراده منافاتی با متعلق شدن اراده به مراد در اینکه از حیث زمان از اراده منفک است ندارد. ذات الهی بنابر آنچه که قبلاً از دلیل عقلی قطعی گذشت قاهر است نه مقهور و مغلوب.

اما عدم تفکیک زمانی و وجودی مراد از اراده، باطل است چون مستلزم حذف اختیار از ذات مقدس الهی است و این سخن عقلاً باطل است و آیا صحیح است که ما دارای اختیار باشیم «ولی» خداوند متعال مالک قدرت اختیار نمی باشد در صورتیکه انسان هر چه قدرت و مالکیت دارد از خداوند متعال به او داده شده است.

ص: 80

نتیجه اینکه خواه معتقد باشیم که اراده از صفات ذات باشد یا از صفات افعال، چنین اعتقادی مستلزم صدور پدیده‌ها از خداوند متعال به توسط ایجاب (یعنی اجبار نه بالاختر) نخواهد گردید بدین لحاظ علماء، اراده الهی را به صفت علم برگشت داده‌اند و گفته‌اند: «اراده او برای افعال ذاتش عبارت است از علم ایجاب کننده اش برای وجود فعلی در وقتی به علت دارا شدن مصلحتی که انگیزش را در ایجاد آن فعل در آن وقت و نه در وقت دیگر اقتضاء می‌کند.»⁽¹⁾

این از یک طرف و از طرف دیگر

ص: 81

1- حق الیقین، سید عبدا... شبر، ص 30، انتشارات اعلمی، برخی از محققان (میزان المطالب ص 293) اشکال نموده‌اند که برگشت دادن اراده به صفت علم، صرف اصطلاحی است که دلیل عقلی یا نقلی بر آن نیست. بنظر نگارنده: این نظر صحیح است و روایات بسیاری آنرا تایید نموده است، از امام صادق علیه السلام است که فرمود: خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة ترجمه: خداوند مشیّت (اراده) به خود آفرید و سپس پدیده‌ها را به توسط مشیّت آفرید (کافی ج 1 ص 85) و از او علیه السلام است که فرمود: قال المشیة محدثة ترجمه: «مشیّت حادث است» (التوحید صدوق ص 336) و فرمود: خلق الله المشیة قبل الاشیاء ثم خلق الاشیاء بالمشیة ترجمه: خلق خداوند مشیّت را پیش از اشیاء بیافرید و سپس اشیاء را با مشیّت پدید آورد. (توحید ص 339) و روایات دیگر. البته وجود این اصطلاح مشکلی ایجاد نمی‌کند چنانچه می‌توان از روایاتی چون روایت «عاصم بن حمید» از امام صادق علیه السلام فهمید که به او عرض کرد: قال قلت له لم یزل الله تعالی مریداً؟ قال علیه السلام ان المرید لا یكون الا المراد معه بل لم یزل عالماً قادراً ثم اراد ترجمه: آیا خداوند همیشه مرید بوده است؟ فرمود: مریدی نیست مگر آنکه مراد با اوست، بلکه او عالم قادر است و سپس اراده فرمود. و روایت دیگر امام علیه السلام فرمود: فبعلمه كانت المشیة ترجمه: به سبب علمش مشیّت پدید آمده. (کافی ج 1 ص 115).

فاعل ایجاب کننده را مرید نمی نامند زیرا چنین فاعلی مجبور و مقهور بر صادر نمودن فعلی از خود است. (1)

اما نسبت دادن اراده به معنای ضمیر و آنچه که انسان بر آن تصمیم و عزم می گیرد، به خداوند «جل و علا» محال است زیرا لازم می آید که خداوند مجرای حوادث گردد و هر چه که مجرا و محل حوادث واقع شود، حادث است، چنانچه در آینده برهان آن را نویسنده «قدس سره» مطرح خواهند ساخت.

و نیز تفسیر اراده به معنای محبت نیز امر باطلی است. اگر چه محبت و دوستی از صفات نفسانی است ولی؛

اولاً: بین اراده و محبت در لغت و عرف مترادفی وجود ندارد.

ص: 82

1- آیت ... مروج جزائری «قدس سره» بین فاعل به بالا جبار و فاعل بالا اختیار تفاوت نهاده اند و اولی را فاعل به علت نام نهاده اند و در بخشی از کلام ایشان است که: «زیرا او علت کائنات نیست بلکه موجد آنها به اراده و اختیار است و سنخیتی بین واجب وجود ندارد تا اینکه وجود ممکن از مراتب وجودی ذات الهی باشد.» اقول: اختلاف در اصطلاح ضرری نمی رساند حال که منظور روشن است.

ثانیاً: تفسیر اراده بمعنای محبت به این بر می گردد که اراده از صفات نفسانی می باشد، و آنچه که به معنای ضمیر است، و خداوند «جل و علا» در ذاتش ترکب نیست تا اینکه دارای صفات نفسانی باشد و نیز دارای تعدد صفات نیست و او از صفات بشری و پدیده ها چون دارا بودن ضمیر پاک و منزه است.

نتیجه اینکه اگر ما به اراده را از جهت ذات و ماهیت توجه نماییم، خواهیم فهمید که آن به صفت علم برگشت دارد و آن در واقع علم خاص و ویژه ای است نه علم مطلق. و نیز اگر به اراده از جهت «مراد» توجه نماییم، خواهیم فهمید که عبارت است از ایجاد و پدید آوردن مراد که از صفات افعالی خداوند است چون خالقیت، رازقیت.

ائمه معصومین علیهم السلام این مسائل را روشن ساخته و در حدیث صحیح «صفوان» است که به امام رضا علیه السلام عرضه داشت: مرا از اراده الهی و اراده مخلوقات آگاه سازد؟

فرمود: الارادة من الخلق الضمير و ما يبدوا لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله فارادته احداثه لا غير .

ترجمه: ارادة مخلوقات به معنی ضمیر است و آنچه که برای آنان بعد از انجام آشکار می گردد و اراده الهی یعنی بوجود آوردن است و نه چیز دیگر. (1)

14) پاسخ سؤال چهاردهم:

آیا جز واحد چیزی جز او صادر نمی شود؟

که آیت الله العظمی بهبهانی (قدس سره) به آن جواب داده اند و گفته اند که این قاعده «از واحد چیزی جز واحد صادر نمی شود» مبتنی بر مسأله سنخیت بین علت و معلول است که آن به سه وجه باطل است:

وجه اول: این مسئله بر فرض که صحت داشته باشد، اختصاص به علل مضطره دارد، و در فاعل مختار جاری نیست، زیرا بدیهی است که لازم نیست میان فاعل مختار و فعل او تناسب باشد، چون جایز است که افعال مختار صادر شود، و آنچه بر فاعل مختار لازم می باشد این است که برای او فعل مقدر باشد.

ص: 84

1- اصول کافی ج 1 ص 85

علی هذا می گوئیم خداوند متعال فاعل مختار است، و تناسب بین فعل و فاعل هم لازم نیست، بلکه در این مورد تناسب ممتنع است، زیرا خداوند شبیه و نظیر ندارد، اگر بین فعل و فاعل تناسب وجود داشته باشد، مستلزم شبیه و نظیر خواهد بود.

وجه دوم: وحدت و یگانگی خداوند متعال از قبیل وحدت ممکنات نیست، زیرا وحدت خداوند متعال به معنی عدم تشبیه و نظیر است، و معقول نیست که «ممکن» چنین وحدتی داشته باشد، بنابراین، بین وحدت واجب و وحدت ممکن، تناسبی وجود ندارد.

وجه سوم: ممکنات دارای وحدت حقیقیه نیستند، زیرا بدیهی است که هر ممکنی زوج ترکیبی است، و هر زوج ترکیبی «ممکن» است، یعنی موجود خارجی مرکب از وجود و ماهیت است، چون اگر فقط وجود داشته باشد، نسبت به سایر موجودات امتیازی ندارد، و امتیاز هر موجودی از موجودات دیگر، دلیل است که از وجود و ماهیت ترکیب شده است. انتهی کلامه الشریف (1).

ص: 85

اقول: ممکن است برخی توهم نمایند که قاعده «فاقد الشئ لا يعطيه» بر ثبوت سنخیت بین علت و معلول دلالت نماید، زیرا محال است موجودی به شئی، چیزی بدهد که فاقد آن باشد. بنابراین معطی باید واجد آنچه می دهد باشد تا اعطا امکان داشته باشد.

بنظر نگارنده: مقصود از این قاعده، معنای فوق نیست بلکه منظور اینست که؛ صدور ممکن بدون علت محال است و دیگر آنکه وجود پدیده ها باید استناد به علتی داشته باشد و در غیر اینصورت باید وجود پدیده ها مستند به علم میشود و این محال است.

اما چگونگی صدور ممکن، بدینگونه که پاره ای از وجود علت باشد یا مابین با علت خود، کلامی است که نمی توان آنرا در «قاعده فاقد الشئ» گنجانند. بلکه آنرا باید در دلیل و برهانی دیگر جستجو نمود. و می دانیم که دلیل و برهان بر این امر استوار است که خداوند تعالی نه دارای حد است و نه ترکب پذیر و نه دارای شبیه، بلکه او فوق گمان و توصیف است. خداوند برتر از آن است که به وصف آید و منزّه است از مجانست داشتن با پدیده ها. بعلاوه اینکه لازمه این توهم (یعنی اینکه علت واجد

ذات معلول باشد، زیرا فاقد شیء معطی آن نمی توان باشد) محال است.

توضیح مطلب: علت واجد ذات معلول «مطابق فرض» یا معلول از علت خود منفصل و جدا است یا چنین نیست. در صورتیکه معلول از علت خود منفصل باشد، مستلزم محدود شدن ذات است به آنچه خارج از معلول می شود و چنانچه انفصال معلول از علت خود پیش نیاید، مستلزم تبدیل و تغییر و ظهور ذات به پدیده ها می گردد. بنابراین بطلان هر دو لازم روشن می شود و لازم می آید ذات واحد الهی دارای مراتب عالی و دانی باشد و حال آنکه این مراتب وجودی وراء ذات نیستند و این سخن عین نظریه وحدت موجود و اینکه موجود يك شخصی واحد است و این نظریه ای است که وجدان آنرا تکذیب می نماید زیرا تكثر پدیده ها و وحدت امری بدیهی است (و همین مطلب را سید طباطبائی تائی نموده است، مراجعه فرمایید)

با این توضیح کلام نویسنده «قدس سره» که فرمود: فاعلیت خداوند متعال به ابداع و اراده و اختیار است، روشن می شود و سایر نظریات باطل می گردد که عبارتند:

1) فاعلیت خداوند متعال به قصد است، بمعنای اینکه: «او دارای علم و اراده است و علمش تفصیلی به فعل خود پیش از

فعل با يك انگیزه (دایمی) زاید بر ذات او می باشد مانند انسان در افعال اختیاری خود و واجب الوجود نزد اکثر متکلمین»⁽¹⁾.

این نظریه ای است که معتزله و اشاعره در پیش روی خود گرفتند با این تفاوت که اشاعره معتقد شدند، خداوند «جل و علا» در افعال خود غایتی ندارد و این افعال با اغراض و هدفها قابل تحلیل نیستند⁽²⁾.

اقول: نظریه اشاعره بودن بیهودگی و عبث در کارها و افعال الهی قابل خدشه است و این دلیل بدیهی عقلی که خود داوری برای منزّه ذات الهی از هر امری زشت و قبح، باطل است. خداوند سبحان فرمود: و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون⁽³⁾.

ترجمه: ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی (و بی هدفی) نیافریدیم، ما آن دو را جز بحق نیافریدیم ولی بیشتر آنان نمی دانند.

ص: 88

1- نهاية الحکمة 173

2- میزان المطالب میرزا جواد تهرانی ص 184 چاپ چهارم نشر مؤسسه در راه حق

3- الدخان 38 و 39

«و نیز فرمودند» افسسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون(1). ترجمه: آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریدیم و بسوی ما باز نمی گردید.

«و نیز فرمودند» و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلك خلقهم(2). ترجمه: و اگر پروردگارت می خواست همه مردم را یک امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می داد ولی آنها همواره مختلفند مگر کسی که پروردگارت رحم کند و برای همین آنها را آفرید.

از سوی دیگر لازمه کلام معتزله اینستکه خداوند «جل و علا» در ذات خود ناقص و نیازمند غیر خود گردد و این باطل است.

1) فاعلیت خداوند متعال به عنایت باشد و منظور اینستکه «او وجودی است که دارای علم سابق نسبت به فعل زائد بر ذات خود مانند انسانی بر روی تنه درخت مرتفعی که به صرف توهم سقوط، بر روی زمین سقوط می نماید مانند واجب الوجود در پدید آوردن اشیاء در نزد مشائیون(3)».

توضیح اینکه نقش بستن

ص: 89

1- المؤمنون 115

2- هود 118 و 119

3- نهاية الحکمة 173

صورت‌های پدیده‌ها در ربوبیت منشاء صدور فعل از اوست و به عبارت دیگر علمش به فعلی تعلق گرفته است که نظام خیر می‌باشد و مبدئی برای صدور فعل، زیرا جود و لطف او امتناع دارد که چیزی را خیر بداند و انجام ندهد.

اقول: این مطلب قابل ایراد است، بعلاوه اینکه قبلاً گذشت لازمه این نظریه، عارض شدن اعراض بر ذات مقدس الهی است و از سوی دیگر موجب جهل ذات الهی در مرتبه ذات نسبت به آنها است.

1) فاعلیت خداوند متعال به «رضا» باشد. و منظور آنستکه: «او دارای اراده برای انجام فعلی باشد که از روی علم تفصیلی نسبت به فعل خود که خود(علم) فعل او است بطوریکه پیش از این فعل، چیزی جز علم اجمالی به فعل به توسط علمش به ذات خود که در برگیرنده علم اجمالی به معلول خود است مانند انسان که صورتهای خیالی را تصور می‌نماید و علمش به آنها تفصیلی است چون همان صورتهای و پیش از آن نسبت به آنها علم اجمالی دارد به جهت علمی که به ذات خود دارد، مانند فاعلیت واجب الوجود برای پدیده‌ها در نزد اشراقیون»(1).

ص: 90

توضیح اینکه: عشق و محبت و رضای او به ذاتش مستلزم محبت و رضای او به آنچه ذاتش اقتضاء دارد می باشد. بنابراین به تبع اراده ذاتی خود خواستار فعل است.

مطلب فوق قابل ایراد است، بعلاوه پیش از این گذشت که لازمه این قول نفی علم تفصیلی از ذات الهی نسبت به مخلوقات است پیش از آنکه آنها را بیافریند، و این باطل است.

1) فاعلیت خداوند تعالی به تجلی باشد. علامه طباطبائی در تفسیر آن می فرماید: «یعنی فعل را انجام می دهد و نسبت به آن علم تفصیلی دارد که عین علم اجمالی به ذات خود است... مانند واجب الوجود بنابر آنچه که خواهد آمد که خداوند متعال دارای علم اجمالی نسبت به پدیده ها است در عین کشف تفصیلی است»⁽¹⁾ و اینرا تجلی نامیده است. و گفته اند: چون افعال خداوند برای ذاتش و صفاتش ظهور و تجلی دارند و صفات او عین ذات او است⁽²⁾.

روشن است که این نظریه بنابر سنخیت و وحدت وجود و موجود استوار است و پیش از این بطلان آن گذشت. خداوند

ص: 91

1- نهاية الحكمة 173

2- میزان المطالب 210

متعال به ذات خود در حقیقت قادر است بر اینکه هر چیزی را بیافریند و فاعلیت او مانند فاعلیت دیگر موجودات نیست، چه مثلی برای او نیست و در صورتیکه ذات مقدسش چنین نباشد لازمش ورود نقص و محدودیت بر او است. و نیز فاعلیت او چون سیل در ترشح و تنزل نیست بلکه به شکل ابداع است اما نه از چیزی. بنابراین پدید آوردن اشیاء کثیره از او امتناع ندارد.

روشن است که خداوند تعالی بر ابداع حقایق و پدیده‌ها تواناتر و عظیم‌تر و کامل‌تر از موجودی باشد که فاعلیت و قادریت آن عین فیاضیت ذات او باشد.

این نحو از فاعلیت همانا از مختصات ذات الهی بشمار می‌آید.

در اینجا سخن خود را با حدیثی از امام رضا علیه السلام به پایان می‌برم که فرمودند: «الحمد لله فاطر الاشياء انشاءً و مبتدعها ابتداءً بقدرته و حکمته لا من شيء فيبطل الاختراع و لا لعلة فلا يصح الابتداء خلق ما شاء كيف شاء متوحداً بذلك لاظهار حکمته و حقیقة ربوبيته لا تضبطه العقول و لا تبلغه الاوهام.....» (1).

ص: 92

ترجمه: سپاس خدای را، که اشیاء را به امر خود پدید آورد و اشیاء را به قدرت و حکمت خود ابداع نمود اما نه از چیزی خلق کرده که اختراع مخلوقات را باطل شود و نه از علتی خلق کرده که ابتداع صحیح نشود خلق کرده همانطوری که می خواهد و در این کار بی نظیر است برای نشان دادن حکمت او و حقیقت ربوبیت او عقول بشر نمی تواند او را درك کند و او هام به درك او نمی رسد....

به همین مقدار از پرسشها و پاسخها اکتفا می نمائیم از خداوند متعال مسألت داریم که مؤمنین استفاده کامل برده باشند. انه سمیع مجیب.

ماجد کاظمی

ص: 93

هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق

توحيد فائق در معرفت خالق

تأليف

آية الله العظمى السيد على البهبهاني قدس سره

توضیح و شرح

آية الله شيخ ماجد كاظمي

ترجمه موسسه دفاع از مذهب اهل بيت عليهم السلام

ص: 94

حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که در خودش رهنمون دانش است و از همجنس و شبیه بودن و مشابهت با مخلوقاتش پیراسته است و درود و سلام بر بهترین آفریده های او و افضل پیام آوران او محمد (صلی الله علیه و آله) که درود خداوند بر او و بر خاندان پاکیزه اش که جانشین او بر امش هستند و نفرین همیشگی بر دشمنان آنها باشد تا روز قیامت آنچه در پیش رو دارید رساله ای مختصر (1) در مورد اثبات توحید خداوند تعالی و ردّ شبهات مادیّین و مخالفین توحید خالص ناب است که آنرا به درخواست بعضی از برادران مؤمنم که خداوند آنها و ما را به خوشنودی او موفق دارد نوشته ام.

پس به یاری خداوند متعال و مشیّت او آغاز می کنم. شایسته است در اینجا در شش مرحله بحث شود:

مرحله اول: در اثبات حادث بودن جهان هستی و بطلان قول به ازلی بودن آن.

ص: 95

1- شایان ذکر است که مقداری از آن در کتاب الفوائد العلیة مرحوم مصنف چاپ شده است. از ص 174 تا ص 180 چاپ دوم 1405هـ-

مرحله دوم: در مورد اینکه جهان را سازنده ای و مدبری باید که ذاتاً واجب باشد.

مرحله سوم: در مورد اینکه صانع متعال باید دارای همه صفات کمال باشد و نقص و احتیاج در او راهی نباشد.

مرحله چهارم: در مورد اینکه صفات خداوند متعال عین ذات هستند و اینکه قائل شدن به عرضی بودن آنها مستلزم حدوث و احتیاج خداوند متعال است.

مرحله پنجم: در مورد توحید خداوند متعال و اینکه تعدد در او راهی ندارد.

مرحله ششم: اینکه حقیقت وجود خداوند مشترك با ممکنات نیست و اینکه تفارق مخلوقات و خداوند و ممکنات در مرتبه وجود جدا می شوند مانند: صفات مشکک. همانطور که بعضی صوفیه آنرا توهم کرده اند و حقیقت صفات خداوند متعال با صفات مخلوقین اشتراکی ندارد تا جدائی آنها در مرتبه باشد هر چند که این صفات در لفظ و عبارت مشترك هستند.

مرحله اول: در اثبات حادث بودن جهان هستی و بطلان قول به ازلی بودن آن

اما مرحله اول: که عبارت بود از حادث بودن عالم این مطلب قابل تردید نیست و اکثر عقلا (1) آنرا پذیرفته و بوسیله

ص: 97

1- در این مطلب فلاسفه مخالفت کرده اند و قائل به قدیم بودن جهان شده اند و مستند آنها سنخیت بین علت و معلول است و اینکه معلول از علت خود تخلف نمی کند و بنابراین باید قدمت جهان از قدمت خداوند ** باشد و بعضی از فلاسفه جهان را یکی از صفات خداوند تعالی قرار داده و یکی از حالات او دانسته اند و از این جهت عین ذات است و ذات مقدس الهی قدیم است پس جهان هم به قدمت آن ذات قدیم است (شأن خداوند از این بالاتر است) و سنخیت بین خالق و مخلوق را محقق ما بهبهانی رحمه الله باطل کرد همانگونه که از طرف او در مقدمه گذشت و همانطور که در این کتاب بارزش خواهی دید و خلاصه آن اینست که سنخیت بر مماثلت و مشابَهت متقوم است و خداوند جلّ و علا نه شبیه دارد نه مانند و نه نظیری و نه حدّی بنابراین سنخیت در حق او محال است و وحدت خداوند تعالی از سنخ وحدت دیگر موجودات نیست پس وحدت موجودات عددی است و قابل تکرار و تکثیر است به خلاف وحدت خداوند تعالی زیرا وحدت او از باب اعداد نیست پس او دوگانه نمی شود بلکه ممکن نیست که دوم داشته باشد پس او نه شبیهی دارد و نه مانند و نه شبیهی بین او و دیگر موجودات است بعد از عدم امکان شبیه و نظیر، علاوه بر اینکه هر چه غیر او مرکب است و کسی یافت نمی شود که وحدت حقیقی داشته باشد مگر خداوند جلّ و علا پس چه سنخیتی بین او در حالیکه نه عقلا و نه وهماً و نه خارجاً ترکیبی در او نیست و بین دیگر موجودات وجود دارد در حالیکه آنها مرکبند؟ علاوه بر اینکه اگر سنخیت صحیح باشد مورد آن علت موجهه است نه فاعل مختار و خداوند جلّ و علا هر چه را بخواهد انجام می دهد و هر گاه چیزی را اراده کند تنها به آن می گوید: (کن فیکون) موجود باش آن نیز بی درنگ موجود می شود اقول: علاوه بر آنچه محقق بهبهانی رحمه الله ذکر کرد اند، که ذات مقدس الهی را نمی شود به علت‌های طبیعی تشبیه کرد و علت‌هایی که مجعول و مخلوق هستند و مالک مستقل نیستند مگر آنچه به آنها تملیک شده است اما اینکه جهان یکی از صفات اوست و سایه اوست پس کلام در باطل بودن آن در مقدمه گذشت و خلاصه اینکه آنچه ذکر کرده اند در اینکه جهان قدیم است استدلال باطلی است و دلیل بر خلاف آن موجود است همانگونه که محقق بهبهانی رحمه الله آن را در این صفحات تحریر فرمودند.

متغیر بودن عالم بر آن استدلال کرده و چنین گفته اند که جهان متغیر است و هر متغیری حادث است اما صغری این قیاس بالبداهه ثابت است، زیرا هر موجودی از موجودات جهان از حالت اول خود خارج می شود و تغییر می یابد و این تغییر یا

ص: 98

حسی است یا تحلیلی که هر کدام به دو قسم تقسیم می شود، بنابراین تغییر چهار قسم است:

اول: تغییر حسی احوالی، که عبارتست از جدا شدن دو چیز و به هم پیوستن آنها و نزدیک و دور شدن و کوچک و بزرگ شدن و مانند آن.

دوم: تغییر حسی ترکیبی که شامل اجزاء متماثل و همانند یا متفاوت می شود.

سوم: تغییر ترکیبی تحلیلی به اعتبار اینکه هر موجودی مرکب از وجود و ماهیت است زیرا بدلیلی که همه موجودات در وجود مشترك هستند، و از این جهت با هم مشتركند و این امر بدیهی است که با هم فرق ندارند و تقسیم آنها به انواع گوناگون به اعتبار اشتغال این موجودات بر ماهیات و حقائق گوناگون است همانطوری که مشهور است که هر ممکنی يك زوج ترکیبی است و هر زوج ترکیبی ممکن است بنابراین وجود و ماهیت هر چند که در خارج متعددند و تمایزی از هم ندارند ولی در مرحله تحلیل عقلی دو امر متغایر هستند و اثر این دو از نظر اتحاد و اختلاف در خارج ظاهر می شود.

چهارم: تغییر ترکیبی تحلیلی به اعتبار اینکه هر حقیقت نوعیه مرکب از جنس و فصل است زیرا اگر حقائق نوعیه امور

متقابل و بسیط بودند نسبت هر نوع به نوعی مانند نسبت آن نوع با نوع دیگر می بود و نسبت بعضی از این نوع به بعضی دیگر نزدیکتر از نسبت با دیگر انواع نمی شد بلکه همه مساوی بودند مانند نسبت انسان به اسب مثلاً نزدیکتر است از نسبت انسان به درخت و نسبت انسان به درخت نزدیکتر است از نسبت او به سنگ و اختلاف این نسبتها در دوری و نزدیکی کشف می کند که حقیقت نوعیه مرکب است از جنس و فصل که به اعتبار شامل بودنش بر فصلهای گوناگون و متقابل فصول از یکدیگر متمایز می شوند و به اعتبار اینکه حقایق نوعیه مشتمل بر جنس قریب یا بعید هستند نسبت انواع به یکدیگر از لحاظ قرب و بعد تفاوت می کند.

اما ثبوت کبری(1) این قیاس (کل متغیر حادث) به جهت اینکه از قضایای اولیه است.

ص: 100

1- کبری اینست: هر متغیری حادث است اقول: حکم عقلی یا بدیهی است یا نظری. اولی احتیاج به برهان ندارد بلکه هر انسان عاقلی آن را درک می کند و به آن اعتراف می کند و دومی که از آن به برهانی تعبیر می کنیم احتیاج به برهان و استدلال کردن برایش بوسیله بدیهیات برای رسیدن به نتیجه دارد و مصنف رحمه الله بر کبری برهان اقامه کرده به اینکه تغیر همان طور که دلالت بر حدوث حال می کند (و آن واضح است همانطور که حالت بیماری بوجود می آید و قبلاً نبوده است) همچنین دلالت می کند بر حدوث ذی الحال یعنی متغیر چون وجودی جدای از احوالش وجود ندارد مانند انسان زیرا او وجودی جدای از احوال خود نیست و آن احوال عبارتند از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و صحت و بیماری و غیر اینها و جدا نبودن متغیر از احوالش نیز امر بدیهی است بنابراین اگر فرض کردیم که انسان (متغیر) قدیم بوده محال است که متغیر باشد و دلیل بر محال بودن تغیر آن اینست که اگر تغیر در او امکان داشت در حالی که او قدیم است و تغیر حادث، در آن هنگام لازم می آمد که قدیم متقوم به حادث باشد به عبارت دیگر قدیم در وجودش محتاج به حادث باشد و معنای آن احتیاج وجود به عدم است و باطل بودن این از اولین بدیهیات است پس هنگامی که این باطل شد می فهمیم که تغیر حال بر او محال است زیرا هر آنچه که حالش تغیر می کند قدیم نیست و مدعی هم همین بود. مصنف فرمود تغیر یک چیز از حالی به حالی دلالت می کند که متغیر حادث است خواه تغیر در حال باشد یا تغیر در حال نباشد بلکه قابل تغیر باشد و دلیل آن اینست که قدیم مطلقاً احتیاج به حادث ندارد پس محض احتیاج هر چند که به فعلیت نرسیده کفایت در قدیم نبودن او است و به این نتیجه می رسیم که: هر چه محل حوادث باشد حادث است سپس سخن مصنف که گفت: «بل من الضروریات» به اعتبار اینست که عقلاء در حکم به اینکه متغیر حادث است تردید نمی کنند و علش اینست که عقل حکم می کند به اینکه تغیر یکی از آثار حدوث است همانا مقتدرن شدن یک چیز به چیزی دلیل مقهوریت آن چیز است و دلیل بر اینست که مؤثری در آن اثر کرده و خلاصه اینکه تغیر دلیل بر حدوث است و حضرت رضا علیه السلام ما را به این حکم عقلی در خطبه شان در مجلس مأمون ارشاد فرمودند در آنجا که فرمود: شهادت هر مخلوقی به اینکه خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف و شهادت هر صفتی و موصوفی به اقتران و شهادت اقتران به حدوث...».

توضیح مطلب: تغییر يك چیز از حالی به حالی، خواه تغییر بالفعل باشد یا بالقوه. همانطور که دلالت بر قدیم نبودن حال

ص: 101

بدلیل زوال و تغییر همچنین دلالت بر قدیم نبودن ذی الحال می کند زیرا موجودی که متصف به حالات متفاوت با یکدیگر می شود وجودی ندارد مگر در یکی از این حالات و محال است که وجود داشته باشد در حالی که عاری از این همه حالات باشد زیرا تشخیص او متوقف بر اتصافش به یکی از این حالات است و شیئی تا تشخیص پیدا نکند پدیدار نمی شود همانطور که تا پدیدار نشود تشخیص پیدا نمی کند و اگر فرضی بر قدیم بودنش شود تغییر کردن حالش ممتنع می شود و گرنه لازم می آید که قدیم قوامش به حادث باشد و باطل بودن این مطلب از بدیهیات اولیه است، و همچنین در مرکب از اجزاء متمایله یا متفاوت هم امر چنین است که تغییر هر جزئی از اجزاء به زایل شدن ترکیب بالفعل یا بالقوه کشف می کند از حدوث حالش در ترکیب یا افراد، زیرا اگر یکی از این دو حال قدیم بودند محال بود که زائل شوند و منقلب به حال دیگری گردند و خود جز وجودی ندارد مگر در یکی از آن دو حالت (ترکیب یا افراد). بنا براین اگر فرض شود که خود جز قدیم باشد، لازم می آید که قدیم قوامش به حادث باشد.

واضحتر است زیرا ماهیت فی حد ذاته هیچ جز نیست مگر خودش و هیچ چیز دیگری نیست و همچنین وجودی که در خارج متحد با آن است تا وقتی که بوسیله ماهیت و سایر مشخصات دیگر تعیین پیدا نکرده جز يك مفهوم محض چیز دیگری نیست، بنابراین موجود با هر دو جزءش حادث است و در ذات خود فاقد وجود است و با این بیان ما روشن می شود که قیاس مذکور به چهار قیاس بر می گردد زیرا هر قسمی از تغییر دلیل مستقلاً بر حدوث عالم و قدیم بودن آن می باشد.

و همچنین با بیانی که کردیم روشن می شود که بازگشت قیاس به اثبات نتیجه که همان حدوث به سبب تغییر است به علت ملازمه بین حدوث و تغییر و عدم جواز انفکاک یکی از دیگر.

و منشأ علم به کلی بودن کبری از علم به ملازمه ای است که ناشی شده از علم به علت بودن یکی از برای دیگری یا از معلول بودن هر دو برای علت واحده. پس اگر حد وسط در قیاس علت برای حکم مذکور باشد پس نتیجه مانند قول تو است که بگوئی این مسکر است و هر مسکری حرام است، پس این حرام است

ص: 103

1- و آن دو قسم عبارتند از ترکیب تحلیلی به اعتبار ترکب هر موجودی از وجود و ماهیت، و ترکیب تحلیلی به اعتبار ترکب هر حقیقت نوعیه از جنس و فصل.

بنابراین دلیل لّتی است زیرا بوجود علت استدلال می شود بر وجود معلول ولی اگر حد وسط معلول حکم مذکور باشد، مانند مورد بحث ما دلیل اتّی می شود، زیرا بوجود معلول استدلال می شود بر وجود علت. و اگر حد وسط یکی از دو معلول یک علت باشد دلیل مرکب از إنّ و لم است و علم به ملازمه بین حد وسط و حکم متوقف بر علم به نتیجه نیست، نه علم اجمالی و نه تفصیلی، آیا چنین نیست که شما حکم می کنید به اینکه هر فقیری مستحق زکات است و شهادت هر عادلّی پذیرفته است و هر عالمی واجب الاکرام است، حال آنکه افراد فقراء و عدول و علماء را نمی شناسی چه رسد به اینکه بدانی آنها واجد این احکام هستند.

بنابراین آنچه ابوسعید الخیر(1)

پنداشته که حکم به کلی بودن کبری متوقف بر علم به نتیجه به این دلیل که نتیجه از افراد کبری است اینچنین استدلال به کبری برای اثبات نتیجه مستلزم دور است، این پندار او در نهایت قباح و پستی است و نیازی به جواب دادن آن نیست به اینکه علم تفصیلی به کبری متوقف بر علم اجمالی به نتیجه است و علم تفصیلی به نتیجه

ص: 104

1- ابوسعید ابوالخیر یکی از مشایخ معروف صوفیه است و عطار نیشابوری بعضی از حالات او را در کتاب تذکره الاولیاء ذکر کرده است (فارسی ص 774 انتشارات میلاد).

متوقف بر علم تفصیلی به کبری است بلکه جایی برای این جواب نیست، زیرا تفصیل از اجمال حاصل نمی شود.

بد نیست که مناظره برخی دانشمندان مادی با بعضی علماء اسلام را ذکر کنیم. زیرا خالی از فایده نیست و خلاصه آن این است که: دانشمند مادی گفت: نظر ما این است که جهان دوریشه و اصل قدیمی دارد یکی ذرات است و دیگری حرکات آنها و ذرات قدیمی يك میلیون سال حرکت کردند تا اینکه جمع شدند و منسجم گشتند تا اینکه يك توده متراکم از گازها بوجود آمد سپس يك میلیون سال دیگر این ذرات حرکت کردند تا اینکه چیزی مانند گدازه آهن داغ شده در کوره از آن جدا شد و آن سیاره زمین است سپس به سبب حرارت موجود زمین دانه های نباتات و معادن فلزات و مواد جانوران و ما برای انسان ماده ای در سلسله جانوران گذشته نمی بینیم و گمان می کنیم که انسان به انتخاب طبیعی از میمون گرفته شده (1) و آن شخص

ص: 105

1- و این نظریه داروین است و در حقیقت يك نظریه سیاسی می باشد در لباس نظریه علمی و کار انگلیس خبیث می باشد برای تشکیك در وجود خداوند عزوجل و به تحقیق بطلان این نظریه توسط علم ثابت شده است، و بنا به فرض صحیح بودن این نظریه هیچ دلالتی بر عدم وجود خداوند ندارد و اگر این نظریه می خواهد بگوید که تکامل بوجود آمد بدون علت مثل تبدل يك حیوان بی عقل به حیوان عقل دار شدن این گفتار نیز محال است بر اینکه الوجود من العدم محال یعنی پدیدن وجود از عدم یعنی بدون علت محال است مثلاً وجود عقل بدون علت است که محال است.

مادی برای هر دوره از مراحل تکاملی انسان میلیونها سال تعیین کرد.

عالم موحد در جواب مادی گفت: ذرات و حرکات آنها در قبل از این میلیونها سال بوده اند یا نه، اگر بوده اند همانطور که مقتضای قدیم بودن آنها به ادعای شماست. محدود کردن آنها باطل است زیرا قدیم قابل تحدید نیست و اگر در قبل از این میلیونها سال نبوده اند همانطور که مقتضای تحدید کردن شما این است- ادعای شما به قدیم بودن آنها باطل است بنابراین قول و ادعای شما تناقض دارد. سپس عالم موحد گفت: از ضروریات است که جسم چه كوچك و چه بزرگ شكل خاصی دارد و محال است که بدون شكل موجود شود بنابراین اگر قدیم باشد محال است که شكلش از بین برود و تبدیل به جسم سدیمی (گاز متراکم) و خورشید و زمین و غیره شود پس از دست دادن شکلی و بدست آوردن شکل دیگر دلالت بر حدوث آن شیء و قدیم نبودن آن می کند، پس با این استدلال عالم مادی مغلوب شد. (1)

ص: 106

1- علوم تجربی و اکتشافات جدید شاهد بر حدوث جهان هستند، فرانک آلن دانشمند تجربی زیست شناسی می گوید: قوانین دینامیکی حرارتی دلالت می کند بر اینکه موجودات این عالم به تدریج حرارتش را از دست می دهد و این موجودات قطعاً بجایی می رسند که همه اجسام در آنروز زیر یک درجه از حرارت که در نهایت پایینی است یعنی صفر مطلق است و در آن روز انرژی معدوم می شود و حیات محال می شود و راه فراری از این حالت که همه انرژیها منعدم می شوند نیست هنگامی که درجه حرارت اجسام با گذشت زمان به پایینترین حد می رسد اما خورشید مشتعل و ستارگان درخشان و زمین بی نیاز از انواع حیات پس همه اینها دلیل واضحی است بر اینکه اصل هستی یا اساس آن مرتبط به زمانی است که در یک لحظه معین آغاز شد بنابراین در این هنگام این حادثه یکی از حادثها است و معنی آن اینست که برای ریشه هستی باید خالقی باشد ازلی که ابتدایی ندارد عالم است و محیط بر هر چیز و قدرتی دارد که حدی ندارد(به کتاب الله یتجلی فی عصر العلم تالیف گروهی از دانشمندان آمریکائی ص 6 نشر مکتبه شکوری چاپ چهارم).

بنده عرض می‌کنم که کلام این شخص مادی، تالی فاسده های دیگری نیز دارد.

اول آنچه او گفته: جز ادعای بدون دلیل و تخمین چیز دیگری نیست. حکیم ابن سینا(1)

گفته هر کس چنین عادت کرده که مدعای بدون دلیل را می‌پذیرد حقیقت از سرشت آدمی خارج شده است.

ص: 107

1- ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا فیلسوف معروف، پدرش اهل بلخ بود و به بخاری منتقل شد. بوعلی در سال سیصد و هفتاد متولد شد و سال چهارصد و بیست و هشت درگذشت و بر مذهب مشائیین بود و تالیفاتی دارد از جمله کتاب شفاء در فلسفه و نجات و اشارات و قانون.

دوم حرکات ذرات وابسته به ذرات هستند و دائماً معدوم می شوند و متجدد می گردند، بنابراین طبق این دو (1) دلیل جایی برای قائل شدن به قدیم بودن این حرکات نیست.

سوم حرکات ذرات که موجب تشکیل کره زمین شده اند اگر زائل نشوند محال است که بعضی از آنها به کره زمین تبدیل شوند زیرا با وجود علت محال است که معلول معدوم شود و اگر آن حرکات زائل شوند و حرکات دیگری بوجود آید با قول به قدیم بودن این حرکات منافات دارد.

چهارم اگر حرکت‌های دیگری در سیاره خورشید بوجود آید که موجب شود قسمتهایی از آن تبدیل به زمین شود لازم می آید که همه خورشید تبدیل به زمین شود زیرا حرکت سیاره حرکت واحدی است بنابراین محال است که تأثیر این حرکات مختلف شود، و مقداری از آن تبدیل به زمین شود و مقداری

ص: 108

1- شاید مراد مصنف از دو وجه: انعدام و تجدد آنها باشد همانطور که علامه حلی قدس سره آن را ذکر فرمود در شرحش بر تجرید الاعتقاد در جائی که گفت پس ماهیت هر کدام از آنها (یعنی حرکت و سکون) قدیم نیست چون ماهیت هر دو مستلزم مسبوقیت به غیر است در صورتی که ازلی الوجود مسبوق به غیر نیست بنابراین ماهیت حرکت و سکون قدیم نیست و همچنین هر کدام جائز العدمند و قدیم احتمال عدم در مورد آن نیست (کشف المراد ص 171 چاپ مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین در قم مشرف).

دیگر بر حالت اولی خود باقی بماند بدرستی که این شخص مادی بدون بصیرت و بینائی داخل در این مسأله شده است و عجیبتر از همه گمان فاسد اوست که انسان را بر گرفته از میمون با انتخاب طبیعی می پندارد حال آنکه طبیعت عقل و شعور ندارد که چیزی را انتخاب کند و توانائی بر تبدیل نوعی به نوع دیگر را ندارد زیرا طبیعت هر نوعی فقط موجب تکامل آن نوع در بین همنوگانش می شود، نه تبدیل شدن آن به نوع دیگر مثلاً نطفه انسان با انسان شدن کامل می شود و نطفه الاغ با الاغ شدن و نطفه گاو با گاو شدن و همینطور بقیه حیوانات، و محال است که نطفه الاغ کمالش به انسان شدن باشد بحسب طبیعت کمال از عدم بصیرت و گمراهی به خداوند پناه می برم. سپس طبیعت فقط موجب استعداد ضعیف برای قبول کمال می شود ولی بوجود آورنده کمال نیست زیرا محال است که ضعیف اعطاء کمال کند بنابراین کمال بوجود نمی آید مگر از فاعلی کامل و همچنین اشیائی که به کمال ترقی پیدا می کنند، در هر لحظه يك طبیعت را خلع می کنند و طبیعت دیگری را به خود می گیرد بنابراین طبیعت از قبیل مُعدّات (1)

هستند نه از علل

ص: 109

1- معدّات عبارتند از واسطه هایی که بین علت و معلول واقع می شوند و علل حقیقی نیستند مانند واسطه شدن پدر در بوجود آمدن فرزند.

واقعی زیرا محال است که معلول در زمان زوال علت خود باشد و از آنچه گفتیم روشن شد که مطلق تغییر دلیل بر حدوث متغیر است، خواه تغییر از کمال باشد یا از کمال به نقصان اینکه دلالت قسم دوم بر عدم قیومیت آن ظاهر تر است.

مرحله دوم

اشاره

مرحله دوم: باید جهان سازنده و مدبری داشته باشد که بالذات واجب باشد، این مرحله هم از بدیهیات است زیرا آن چیزی که بواسطه غیر وجود دارد یعنی (ما بال غیر) باید به چیزی که قائم به ذات است یعنی (ما بالذات) منتهی شود این قضیه بدیهی و فطری است و بعد از اینکه ثابت شد که جهان حادث و در حد ذات خود ممکن است و از خودش وجودی ندارد بناچار باید برای بوجود آمدنش سازنده و ایجاد کننده ای که واجب بالذات است باشد و اگر چنین نشود خلف فرض پیش می آید (1)

و با این بیان روشن شد که برای اثبات سازنده ای برای جهان نیازی به تمسک به یکی از دو محذور که دور یا تسلسل باشد

ص: 110

1- زیرا فرض اینست که او وجودی مستقل ندارد پس اگر برای وجود او آفریننده و سازنده ای نباشد لازم می آید که خودش از پیش موجود شود و این خلاف فرض است و این استدلال را برهان خلف می گویند.

نیست اگر جهان به واجب منتهی نشود اذا ما قلنا بعضی به بعض دیگر منتهی می شود و قضیه فطریه ضروریه واضحتر و روشنتر در اثبات مطلوب است(1).

ص: 111

1- در اینجا برهانهای دیگری هست که باری تعالی را ثابت می کند و به دور و تسلسل هم نمی رسد از جمله آنچه بعضی از محققین ذکر کرده اند: همه عقلاء چه دهریین و چه مادیین و چه فلاسفه و الهیین اتفاق دارند که موجود مستقل که وجودش احتیاج به غیر ندارد وجود دارد زیرا اگر این موجود نبود هیچ موجودی تحقق پیدا نمی کرد زیرا هنگامی که فرض کردیم همه موجودات محتاج به غیر هستند جز عدم چیزی باقی نمی ماند و عدم موجود نیست و قابلیت ایجاد را ندارد و فرض اینست که موجودات بدون ایجاد کننده ای موجود نمی شوند بنابراین موجودی نیست زیرا بوجود آورنده ای نیست ولی موجودات (در خارج) دیده می شوند پس موجود مستقل ثابت می شود و این مطلب بدیهی است و احتیاج به دلیل ندارد «تا آنجا که گفت»: معنی اینکه موجودی، وجودش بنفسه است اینست که اصلاً در وجودش احتیاج به هیچ چیز ندارد زیرا اگر محتاج باشد موجود بنفسه نیست و بر این مطلب متفرع می شود اینکه آن موجود اول و آخری ندارد یعنی معدوم نبوده که بعد موجود شود و عدمی هم (در آینده) ندارد که وجودش پایان یابد زیرا اگر موجود ازلی نباشد احتیاج به علتی در وجودش پیدا می کند و فرض اینست که علتی ندارد پس قدیم است و آنچه که قدیم بودن آن ثابت شد محال است معدوم شود زیرا معدوم شدن یک چیز به سبب زوال علت وجود آنست و این مطلب مورد اتفاق همه عقلاء از مادیین و فلاسفه و الهیین است سپس آنچه که موجود مستقل است احتیاج به مکان ندارد زیرا اگر احتیاج به مکان داشته باشد موجود مستقل نیست، و او در هر مکانی هست و مکانی او را شامل نمی شود و مکانی از او خالی نیست زیرا اگر مکانی از او خالی باشد یا مکانی او را احاطه کند هر آینه محدود خواهد بود که احتیاج به مکان دارد پس موجود مستقل نبوده است «تا آنجا که گفت»: و بعد از این مقدمه متوجه می شوید که موجود مستقل تغییر و تبدل و حرکت و انتقال بر او محال است زیرا تغییر عبارتست از زوال علت حالت اول و حادث شدن علت حالت دوم در حالیکه موجود مستقل علتی در وجود خود ندارد که زائل یا حادث شود و حرکت عبارتست از خالی کردن یک مکان و اشغال مکان دیگر حال آنکه موجود مستقل بر هر مکانی احاطه دارد پس هیچ مکانی خالی از او نیست تا به آن منتقل شود و در هر مکانی هست پس چگونه آنرا خالی می کند؟ از جمله آن دلایل اینست: ما نبودیم پس موجود شدیم و خودمان را بوجود نیاوردیم و از عدم هم نیامده ایم زیرا وجود از عدم (یعنی بدون علت) محال است و این قضایا بدیهیات سه گانه هستند بنابراین چاره ای نیست جز اینکه ما بوسیله علتی بوجود آمده ایم یعنی از آفریننده ای که ما را بوجود آورد این مطلب بدیهی و واضح است و این برهان در ذکر حکیم (قرآن) آمده: «آیا خلق شده اند از هیچ چیز یا اینکه خودشان خالق هستند» پس محال بودن تبدل عدم به وجود روشن است همانگونه که ما خودمان را خلق نکرده ایم و ما قدیم هم نیستیم در این هنگام باید برای وجود ما علتی قادر و مالک باشد تا اینکه حیات و علم و قدرت و اراده و اختیار و شعور و عقل و روح را ببخشد و هر چه را می ببخشد باید مالک، بخشیدنش داشته باشد و قدرت بر عطاء داشته باشد و گرنه هر چه را ما مالک هستیم از عدم آمده و محال بودن وجود چیزی از عدم یعنی بدون علت روشن است در این هنگام به ناچار باید آنرا مستند به بوجود آورنده ای بدانیم.

سپس آنچه در توضیح بطلان تسلسل روشنتر است، این است که بگوئیم، فرض تسلسل در ممکنات در صورتی که به واجب تعالی شانه منتهی نشود فقط موجب کثرت احتیاج می شود نه بی نیازی و غنا زیرا که هر چه سلسله در طول بیشتر شود فقرش بیشتر می شود. و این امر بدیهی است برای اینکه ملحق کردن فقیری به فقیر دیگر موجب غنا نمی شود ضرورت که ملحق فقیری به فقیر دیگر موجب نمی شود مگر کثرت نیاز نه بی نیازی و رفع حاجت و به عبارت دیگر عطاء ممکن فقط به صورت واسطه ای است زیرا وجود مستقل فی حد نفسه ندارد و واسطه شدن قوامش به سه چیز حاصل می شود: واسطه و آنچه که از او واسطه می شود و آنچه برای او واسطه می شود بنابراین زیاد شدن واسطه ها بدون متوسط عنه که همان واجب تعالی است فقط سبب کثرت حاجت و فقر می شود. (1)

ص: 113

1- پس عطاء کردن ممکن وجود را به غیرش فقط واسطه در عطاء است، و این به خاطر اینست که ممکن وجود مستقل ندارد، پس او وجود را از غیرش می گیرد، و آن غیر متوسط عنه است و وجود را به غیرش می دهد و آن متوسط له است و ممکن مجرد واسطه در بخشیدن به گرفتن و دادن است پس اگر متوسط عنه در احتیاج داشتن مثل او باشد و وجود مستقلی ندارد همانطور که در زنجیره ممکنات فرض چنین است پس آن عبارتست از پیوستن معدومی به معدومی دیگر مانند او و بدیهی است که او مفید وجود نیست.

مرحله سوم: کمال مطلق بودن خداوند متعال و منزّه بودن او از کاستیها. این مطلب با نگاه به جهان پیش روی ما که به اراده او موجود است ظاهر می شود و آن عبارت است از انسان و جمیع انواع حیوانات خشکی و دریا و اقسام گیاهان و درختان و خلقت آفتاب و ماه و دیگر ستاره ها و داخل کردن شب در روز و روز در شب و خلقت زمین و آسمان و هوا و فضا و دیگر موجودات این عالم که همه طبق حکمت کامل و نظم تام است به نحوی که هرچه بیشتر در حکمتهای آن اندیشه و تدبّر شود تحیر عقلا بیشتر می شود از این جهت که به یکی از هزاران حکمت آن نمی توان دست یافت. کلمات قدم فکری شبراً فرمیلا ترجمه: هر وقت که اندیشه من یک وجب به سوی تو آمد به اندازه یک میل فرار کرد. (1)

ص: 114

1- پس کتابهای علوم مختلف از علم گیاهشناسی و جانوران و معادن و آبها و زمین و سیارات و پزشکی و کالبد شکافی و شیمی و ستارگان و غیر اینها همه کتابهای توحید هستند که نورهای آنها درخشش دارد و همه آنها نشانه هایی بر قدرت و تدبیر و حکمت است که دلالت بر قدرت و علم و حکمت صانع آنها و مدبر آنها می کند و در این وادی کتابهای متعددی تالیف شده مانند کتاب الطب محراب لایمان و امثال آن.

مرحله چهارم: صفات خداوند متعال عین ذات او هستند مراد از این سخن نفی کردن صفات و اثبات آثار آنها برای خود ذات است، زیرا ذات خداوند متعال فی نفسه کامل است و نقص و احتیاج را در او راهی نیست تا اینکه با صفات خود را کامل کند و معقول نیست که صفات باشند در حالیکه عین ذات باشند زیرا بدیهی است که صفات از اعراض هستند که عارض بر ذات می شوند، مولایمان امیر المؤمنین که بر او و فرزندان پاکش بهترین درود و سلام، درود فرستندگان باشد در خطبه (1)

ص: 115

1- و این اولین خطبه نهج البلاغه است و مقصود از نقل قسمتهایی از آن، استدلال به آن از جهت دلیل نقلی بودن نیست زیرا این استدلال باطل است چون دور است بلکه استدلال به این خطبه و اخبار آتی به اعتبار اینست که مشتمل بر استدلالات عقلی روشن می باشد پس این مطلب درست است که در قضایای عقلی نمی توان به ادله نقلیه تمسک کرد اما مراد این نیست که استفاده از نور قرآن در زمینه های عقلی ممکن نیست یا اینکه صحیح نیست زیرا این توهم باطلی است همانا در قرآن کریم بالاترین فلسفه ها (منظور استدلالهای عقلی) و عمیقترین آنها وجود دارد و در قرآن کریم استدلال عقلی که متکی به بدیهیات است برای اثبات حقایق استفاده شده بنابراین با مراجعه به قرآن قواعد عقلی درک می شوند و بر اساس این قواعد نتایج درست بدست می آیند این از یک سو و از سوی دیگر قرآن از این نظر که معجزه است همانطور که مقتضای دلایل قطعی عقلی اینست پس دلیل عقلی است و آن واقعیتی است که حقانیت آن با عقل ثابت شده پس از این جهت استدلال بلا واسطه و مستقیماً به آن صحیح می شود و خلاصه اینکه استفاده از قرآن از دو جهت صحیح است. اول قرآن استدلالات عقلی را برای بشر بیان و مکشوف نموده و انسان با فهمیدن این استدلالات به آن اعتراف می کند و مثال آن در اینجا مثال آن کتبی است که برای قانع کردن دیگران تالیف می شود و این یکی از کارهای انبیاء سلام الله علیهم است از این جهت که آنها بشر را به آنچه آنها از آن غافلند برای آنها ظاهر می کند و در این خطبه (خطبه اول نهج البلاغه) آمده در مورد بعضی از کارهای پیامبران سلام الله علیهم که عقلهای پنهان شده بشر را بیرون آورند و بکار اندازند. دوم: قرآن بعد از اینکه معجزه (بودنش) ثابت شد خودش دلیل عقلی می شود پس استناد به آن، استناد به عقل است همانگونه که بعد از ثبوت نبوت پیامبر ما (صلی الله علیه و آله) و اینکه ایشان از جانب خداوند عز و جل فرستاده شده، استناد به کلام ایشان (صلی الله علیه و آله) استناد به عقل است که حکم به نبوت و راستی او کرده است و سنت شریف هم مانند قرآن است پس سنت هم مشتمل بر این دو جهت است بنابراین روشن که دلیل استناد به آنچه در نهج البلاغه از امیر المؤمنین و سید الموحدین وارد شده چیست و همچنین آنچه از ائمه طاهرين وارد شده است.

شريفه اش فرمود: اول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيدہ، و كمال توحيدہ الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه جزّاه، و من جزّاه فقد جهله.

ص: 116

ترجمه: آغاز دین معرفت او است و کمال معرفتش تصدیق ذات او و کمال تصدیق ذاتش توحید و شهادت بر یگانگی او است و کمال توحید و شهادت بر یگانگی اخلاص است و کمال اخلاصش آن است که وی را از صفات پیراسته دارند چه اینکه هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر از صفت است آنکس که خدای را توصیف کند وی را به چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد تعدد در ذات او قائل شده و هر کس تعدد در ذات او قائل شود اجزائی برای او تصور کرده و هر کس اجزائی برای او قائل شود وی را نشناخته است تا آخر خطبه.

توضیح این خطبه

ابتدا دینی که شایسته است عاقل به آن متدین شود شناخت خداوند متعال است به این معنا که او را در ذهن خود تصور کند و کمال شناخت، تصدیق کردن وجود اوست زیرا اگر او را تصدیق نکند تصور او از خداوند متعال تصور محض بوده و شناخت و معرفت حساب نمی شود و کمال تصدیق به خداوند متعال یکتا دانستنش می باشد زیرا اگر برای او شریک

قرار داد مانند دوگانه پرستان(1)، نه او را تصدیق کرده و نه شناخت به او پیدا کرده و کمال توحید خداوند متعال، خالص دانستن، از شباهت به مخلوقات است، زیرا اگر او را ذاتاً یکی بدانند و او را شبیه به مخلوقاتش فرض کند، توحید او به شرک بر می گردد، زیرا مشابهت متوقف بر مشترک بودن در جهتی از

ص: 118

1- ثنویه(دوگانه پرستان) همانهایی که قائل به وجود دو خدا هستند مانند زرتشتیان که می گویند دو خدای خیر و شر وجود دارد که یزدان و اهریمن باشند ولی ملاصدرا گفته است ثنوی کسی است که می گوید موجودات متعدّدند پس توحید نزد او عبارتست از اینکه فقط خداوند متعال موجود نه غیر او، و اعتقاد به وجود موجودی غیر از خداوند دوگانگی است پس گفت «در اینجا یعنی هنگام ظاهر شدن خورشید تحقیق تا آنجا که گفت، واضح شد که وجود واحد احد و دومی ندارد و کثرت وهمیه هم باطل شد. تا آنجا که گفت: «وای بر ثنویین دوگانه پرستان، از آنچه وصف می کنند زیرا واضح شد که هر آنچه اسم وجود به نحوی بر آن اطلاق می شود نیست مگر شأنی از شؤن واحد قیوم و صفتی از صفات ذات اوست و درخششی از صفات اوست پس آنچه در اول گفتیم به اینکه در وجود علت و معلولی هست با دیدگاه بالا و جلیل بر حسب سلوک عرفانی برگشت می کند در آخر به اینکه علت از آن دو امر حقیقی است و معلول جهتی از جهات آنست و آنچه علت خوانده می شود به او بازگشت می کند و تأثیر علت برای معلول به تغییر علت و تبدل حالتی در او باز می گردد نه جداشدن چیزی مباین از او «عارف و صوفی چه می گوید ص 123» می گویم: و شما در مقدمه باطل بودن این نظر را دانستید و بطلان آن از طرف مصنف رحمة الله هم در رد اشتراک وجود بین خالق و مخلوق خواهد آمد پس منتظر باش.

جهات است، و کمال اخلاص خداوند از مشابهت و اشتراک با مخلوقات، نفی کردن صفات از اوست زیرا لازمه وصف کردن، قرین داشتن خداوند و دوگانه بودن او و تقسیم و تجزیه شدن اوست همانطور که امام علیه السلام آن را بیان فرمود و بطور کامل آنرا توضیح داد و اگر این لوازم را خداوند داشته باشد پس شبیه مخلوقات شده و شناخت به او بازگشت به جهل است و مولایمان حضرت رضاعلیه السلام در خطبه اش در مجلس مأمون چنین فرمود. اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحيد الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة و لا موصوف و شهادة كل صفة و موصوف بالاقتران، و شهادة الاقتران بالحدوث، و شهادة الحدوث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث، فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، و لا آياه و حد من اکتنه، و لا حقیقته اصاب من مثله، و لا به صدق من نهاه، و لا صمد صمد من اشار اليه، و لا آياه عنى من شبّهه، و لا له تدلل من بعّضه، و لا- آياه اراد من توهمه كل معروف بنفسه مصنوع، و كل قائم فى سواه معلول، بصنع الله يستدل عليه، و بالعقول يعتقد معرفته و بالفطرة تثبت حجته.

ترجمه: ابتدای عبادت خداوند شناخت اوست و ریشه و اصل شناخت خداوند متعال توحيد اوست و بناء و نظام توحيد خداوند

متعال، نفی صفات از اوست زیرا عقلها و خردها گواهی می دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است و هر مخلوقی شهادت می دهد به اینکه خالق دارد که نه صفت است و نه موصوف و هر صفت و موصوفی گواهی می دهند که قرین و هم ردیف دارند و اقتران شهادت به حادث بودن آن چیز می دهد و حدوث شهادت می دهد که نمی تواند از ازل باشد ازلی که از حدوث امتناع دارد بنابراین خداوند را نشناخته آنکه به تشبیه، ذات او را شناخته و او را یکتا ندانسته آنکه به کنه و حقیقت خداوند را نیافته آنکه او را تمثیل نموده و برای او مثل قرار داده و او را تصدیق نکرده آنکه متناهی و محدودش کرده و او را قصد نکرده آنکه به او اشاره کرده و او را عنایت نکرده آنکه تشبیهش نموده و برای او فروتنی نکرده آنکه او را تجزیه کرده و او را اراده نکرده آنکه خداوند را به وهم آورده است. هر چه که تصور شود در ذات خودش مصنوع است و هر چه که وجودش بواسطه غیر است معلول است و به وسیله مخلوقات و مصنوعات خداوند بر وجود او استدلال می شود و بوسیله عقلها اعتقاد به معرفت او حاصل می شود و با فطرت، حجت او ثابت می شود (1). در برخی از خطبه های آن حضرت چنین آمده است. اول الدیانة معرفته، و

ص: 120

كمال المعرفة توحیده و كمال التوحيد نفی الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، و شهادة الموصوف انه غير الصفة و شهادتهما جميعاً على انفسهما بالبينة الممتنع فيها الأزل فمن وصف الله فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطال ازله.

ترجمه: ابتدای دیانت شناخت(خداوند) است و كمال شناخت(خداوند) توحيد اوست و كمال توحيد نفی کردن صفات از اوست زیرا هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر صفت است و صفت و موصوف شهادت می دهند به جدائی از یکدیگر جدائی که در آن ازلی بودن ممتنع است، بنابراین هر کس خداوند را توصیف کند همانا او را محدود کرده و هر کس او را محدود کند همانا او را به شمارش آورده و هر کس او را به شمارش آورده همانا ازلی بودن او را باطل کرده است(1).

توضیح: اثبات صفات برای خداوند متعال مستلزم تالی فاسدهای متعددی است.

اول: ذات خداوند در درون خودش ناقص باشد که برای کامل شدن احتیاج به صفات داشته باشد مانند همه ممکنات.

ص: 121

دوم: راه یافتن صفاتی در ذات خداوند که ضد این صفات ثابت شده هستند زیرا هیچ چیزی متصف به یکی از صفات متقابل و متضاد نمی شود مگر اینکه صلاحیت اتصاف به دیگری را داشته باشد آیا چنین نیست که چیزی متصف به حرکت نمی شود مگر اینکه صلاحیت و شأنت سکون را داشته باشد و این از ویژگیهای متقابلین(1)

است.

سوم: صفات با موصوف متغایرند و این امر بدیهی است و این معنای گواهی دادن هر کدام از آنها بر مغایرت با دیگری است بنابراین اثبات صفات مستلزم اعتقاد به قرین داشتن، و جزء داشتن و محدود بودن که همه اینها با قدیم بودن و ازلی بودن و واجب بودن منافات دارد و با امکان و حادث بودن جمع می شوند(2)

همانطور که در خطبه های شریف به روشنترین بیان

ص: 122

1- منظور از متقابلین غیر از نقیضین است مثل ملکه و عدم است.

2- می گویم: و به این بیان ضعیف بودن سخن شیخ مظفر رحمة الله در کتاب عقائد الامامیه ظاهر می شود در آنجا فرمود: «و تعجب از بین نمی رود از سخن کسی که می گوید صفات ثبوتیه به صفات سلبيه بازگشت می کند به خاطر اینکه بر او سخت شده که بفهمد چگونه صفات خداوند عین ذات اوست پس خیال کرده که صفات ثبوتیه به سلبيه بر می گردد تا مطمئن شود به این نظر که ذات واحد تکثر ندارد پس واقع شود در آنچه بدتر است زیرا ذاتی را که عین وجود و محض وجود است و هیچ نقصی و جهت امکانی در او نیست این ذات را عین عدم و محض سلب قرار داده است «بداية المعارف، ج 1، ص 84» و ضعف آن به خاطر اینست که مراد از بازگرداندن قادر به کسی که چیزی او را عاجز نمی کند و عالم به کسی که چیزی از او غایب نیست مراد اینست که پروردگار عین قدرت است و او عین علم است و در آنجا صفت و موصوفی نیست بلکه یک ذات است که کمال و بی نیازی را دارد پس تعبیر به اینکه چیزی او را عاجز نمی کند معنایش اثبات صفت عدمی برای پروردگار نیست و همچنین تعبیر به اینکه چیزی از او غایب نیست معنایش اثبات صفت عدمی برای ذات خداوند جل و علا نیست بلکه اینست که ذات او یکی است و عین کمال را دارد و کمال او جهات متعدد ندارد یا صفت ثابت برای موصوف نیست و آن تعبیر، دقیقتر است از تقسیم صفات او جل و علا به صفات ثبوتیه و سلبيه و دانستید تصریح سیدالموحدين و امیرالمومنینعلیهما السلام را به اینکه کمال توحید خداوند اخلاص برای اوست و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست زیرا هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر صفت است و استناد به این خطبه شریفه و ما بعد آن از آنچه مصنف رحمة الله نقل کرده اند به دو وجه قبلی صحیح است زیرا امامعلیه السلام استناد کرده اند در این مطلب به بدیهی بودن تعدد صفت و موصوف و اینکه خداوند جل و علا منزله از آنست زیرا تباین صفت و موصوف مستلزم محدود کردن ذات الهی است و خداوند جل و علا نه حدی دارد و نه شبیهی و مصنف رحمة الله از بعض خطب مولانا الرضا علیه السلام تصریح به این مطلب را نقل کرده اند.

توضیح داده شد بنابراین بازگشت اثبات علم برای خداوند متعال به اثبات لازمه علم است که عبارت از مکشوف شدن اشیاء برای او به سبب ذات، نه به سبب صفت قائم به او و اثبات قدرت برای خداوند بازگشتش به جاری شدن امور طبق اراده و مشیت او و عدم تخلف آنها از اراده او است.

ص: 123

پس تعبیر به صفات کنایه از لوازم آنهاست و مقصود مفاهیم اولیه صفات نیست و گرنه محذورات مذکور پیش می‌آید و در بعضی از خطب مولایمان امیر المؤمنین چنین آمده: وکلّ فیہ تعبیر اللغات، و ضلّ هناک تصاریف الصفات.

ترجمه: تعبیر و بیان لغات از توصیف او عاجزند و تغایر صفات گمراهی است (1). (تغایر صفات در خداوند راه ندارد) اگر مقصود از صفات مفاهیم اولیه آنها باشد در تعبیر لغات عجز بوجود نمی‌آید و تصاریف و تغایر صفات گمراهی نبود و تصاریف صفات (سبب) گمراهی بودند زیرا بازگشت همه صفات به کمال ذات بطور مستقل است و مترتب شدن لوازم صفات از جانب ذات او می‌باشد، بنابراین صفات متغایر در او نیست.

و به همین مطلب که ما بیان کردیم اشاره دارد آنچه گفته شده که خداوند تعالی عالم است قبل از علم و بدون هیچ علمی قادر است قبل از قدرت، بدون هیچ قدرتی (2)،

زیرا معنی ندارد که

ص: 124

1- التوحید، صدوق رحمه الله ص 42 و در منبع مذکور چنین آمده «کلّ دون صفاته تعبیر اللغات و ضلّ هناک تصاریف الصفات» و در يك به جای «تعبیر» «تجیر» آمده است.

2- این عبارت را در کتب حدیث نیافتم و احتمال دارد که نقل به معنی شده باشد از احادیث متعدد همانگونه که وارد شده از صادق علیه السلام «همیشه خداوند یکتا، منزّه و عزیز پروردگار ما، بوده است و علم «عین» ذات او بوده و معلومی نبوده است و شنیدن «عین» ذات او بوده و مسموعی نبوده و بینایی «عین» ذات او بود و مبصر و منظره ای نبوده و قدرت «عین» ذات او بوده و متعلق قدرت مقدوری نبوده پس هنگامی که اشیاء را بوجود آورد و معلوم بوجود آمد علم از خداوند بر معلوم واقع شد و شنیدن بر مسموع و بصر بر مبصر و قدرت بر مقدور... تا آخر خبر» و از امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده «خداوند رب بود و هنوز مربوبی بوجود نیامده بود و إله بود هنگامی که ** یعنی عابد، نبوده و عالم بود هنگامی که معلومی نبود و سمیع بود هنگامی که مسموعی نبود، به کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام صدوق رحمه الله ج 1 ص 146 ح 50 و ص 118 ح 7 و اصول الکافی ج 1 ص 83 و ص 108 ح 4 چاپ المکتبه الاسلامیه مراجعه کنید.

خداوند را متصف به علم و قدرت کنیم و آنها را از او نفی کنیم و اتصاف به آن دو را قبل از وجود آنها بدانیم مگر به آن معنی که ذکر کردیم که فرض این باشد که ما لوازم علم و قدرت را اثبات کنیم و توجه دهیم که ذات کمال دارد و بی نیاز از صفات است و آن وقت تعبیر به صفات، مجازی نیست بلکه کنایه از اقسام حقیقت است نه مجاز.

پس از اینکه دانستید هر موجودی از موجودات عالم و آنچه از شئون این موجودات است از جواهر و اعراض همه به علت تغییر حادثند. پی می بریم که خداوند متعال منزله و پاکیزه از آن است زیرا حدوث با قدیم بودن و امکان با وجوب جمع نمی شود و هر چه را که خداوند متعال ایجاد کرده و آن را از عدم به وجود آورد، صفت امکان و حدوث را دارد بنابراین تغییر را در

خداوند متعال راهی نیست (1) و مولایمان حضرت رضا (علیه و علی آبائه الطاهیرین و ابنائه المعصومین سلام الله) در جاهایی از خطبه شریفشان بر این معنی اشاره دارند که فرمود: بتشعیره المشاعر عُرِفَ ان لا مشعر له، و بتجهیره الجواهر عُرِفَ ان لا جوهر له، و بمضادته بین الاشیاء عُرِفَ ان لا- ضد له، و بمقارنته بین الا- مور عُرِفَ ان لا- قرین له، ضادّ النور بالظلمة، و الجلاء بالبهيم، و الجسو بالبلل، و الصرد بالحرور، مؤلّف بین متعادیاتها، مفرق بین متدانیاتها، دالة بتفریقها علی مفرقها، و بتالیفها علی مؤلفها.

ترجمه: آفرینش حواس به وسیله او دلیل آن است که خود او را از داشتن حواس پیراسته است. و از آفرینش جواهر پی میبریم که جوهر ندارد و از آفرینش اشیاء متضاد پی می بریم که ضدی برای او تصور نشود و از قرار دادن تقارن بین اشیاء روشن می شود که خود قرین و همتائی ندارد، روشنی را با تاریکی و آشکار را با نهان، خشکی را با ترس، گرمی را با سردی ضد یکدیگر قرار داد. عناصر متضاد را باهم ترکیب نمود، و بین آنها

ص: 126

1- پس در خداوند تعالی تغییر راه ندارد زیرا او حدّی ندارد و به حکم عقل ثابت شده که هر محدودی اثری از آثار است احتیاج به مؤثر دارد و مؤثر حقیقی حدی ندارد پس تغیر در او راه ندارد.

که بهم نزدیکند جدائی انداخته است. جدایی اینها دلالت می کند بر جدا کننده آنها و نزدیکی آنها دلالت می کند بر نزدیک کننده آنها. که آن سخن عز و جلّ است: و از هر چیزی دو جفت قرار دادیم، شاید شما متذکر شوید، پس جدایی انداخت بین قبل و بعد تا دانسته شود که برای او نه قبلی است و نه بعدی. آنها با غرائزشان شهادت می دهند که غریزه ای برای آفریدگار غریزه های آنها نیست و به تفاوت آنها شهادت می دهند که تفاوتی در بوجود آورنده تفاوت آنها نیست و با موقت بودن خود خبر می دهند که کسی که آنها را موقت کرده وقتی ندارد بعضی را از بعض دیگر مخفی کرد تا دانسته شود که حجایی بین او و آنها غیر از خود آنها نیست (1)

ص: 127

1- این همان برهان قاهریت است که حکم به فرق بین خالق و مخلوق و اثر و مؤثر و قاهر و مقهور و صانع و مصنوع می کنند زیرا کسی که اشیاء را مقهور می کند بوسیله ایجاد مشاعر و جواهر آنها پس او بالای آنها و حاکم بر آنهاست و اگر مثل آنها بود هر آینه اثر می شد و احتیاج به کسی که برای او حدّ حدود کند پیدا می کرد و همه است، همچنین این برهان شامل می شود که آنکه اضداد را خلق می کند پس او ضدی ندارد و کسی که بعض اشیاء را مقارن بعض دیگر قرار می دهد پس او قرینی ندارد و این خطبه همان خطبه قبلی از کتاب عیون ص 150 ج 1 و التوحید ص 34 است و در منبع چنین آمده: ضاد النور بالظلمه و الجلايه بالبهيم و بهم در لغت به امور مشکله می گویند و در بعضی نسخه ها آمده الحسو و در دیگری الجف به جای الجسو و آن در لغت عبارتست از خشکی و سفتی و صرد یعنی سردی و آن ضد گرما است.

و همچنین در آخر خطبه اش به آن تصریح کرده که فرمود: و لا دیانة الا بعد المعرفة، و لا معرفة الا بالاخلاص، و لا اخلاص مع التشبيه، و لا- نفی مع اثبات الصفات للتشبيه، فكل ما فى الخلق لا- يوجد فى خالقه و كل ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه، لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه او يعود فيه ما هو ابتداه اذا لتفاوتت ذاته و لتجزى كنهه و ليمنع من الأزل معناه، و لما كان للبارى معنى غير المبرؤ و لو حُدَّ له و راءً اذا حُدَّ له امامٌ و لو التمس له الأتمام اذا لزمه النقصان كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث و كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء؟ و اذا لقامت فيه آية المصنوع و لتحوّل دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه.

ترجمه: تدینی نیست مگر بعد از معرفت و معرفتی نیست مگر با اخلاص و اخلاصی نیست با تشبیه، و با اثبات صفات، تشبیه نفی نمی شود پس هر آنچه که در مخلوق است در خالقش نیست و هر چه در مخلوق است در سازنده و صانع او محال است و سکون و حرکت بر او جاری (عارض) نمی شوند و چگونه آنچه را که او جاری کرده بر او جاری می شود یا آنچه را که او ادعا نموده به او بازگشت کند. زیرا در آن هنگام ذات او متغایر می شد و حقیقت او تجزیه می گشت معنای ازل برای او ممتنع می شد و برای خالق معنایی جز مخلوق نبود و اگر برای

گذشته محدود شود. آن موقع پیش رو هم محدود می شود. اگر برای او تمام شدن خواسته شود آن وقت کاستی و نقصان برای او لازم می آید چگونه کسی که حادث بودنش امتناع ندارد مستحق ازلی بودن شود و چگونه کسی که امتناعی از آفریده شدن ندارد اشیاء را می آفریند و در آن هنگام نشانه مخلوق بودن در او پیدا می شد و بعد از اینکه مدلول علیه بود تبدیل به دلیل می شود(1)

و این بیانات شریف سیمای وحی را دارد و کاشف عصمت و امامت آن حضرت علیه السلام جانم فدای او باد است.

اگر بگوئید که آنچه در این خطبه شریفه منافات دارد با آنچه که به ضرورت ثابت شده که دهنده یک چیز فاقد آن نیست و بعضی از علماء آنرا به شعر فارسی سروده اند و گفته اند:

ذات نیافته از هستی بخش *** کی تواند که شود هستی بخش

ما چنین پاسخ می دهیم: که بداهت ثابت کرده است که دهنده کمال باید کامل باشد، همچنانکه ثابت شده باید کامل باشد همچنین ثابت شده بالبداهه که کامل بالذات باشد نه

ص: 129

1- کلام امام علیه السلام «ولا نفی مع اثبات الصفات للتشبيه» یعنی نفی تشبیه حاصل نمی شود مگر با نفی صفاتی که مخصوص مخلوقات است و در منبع به جای «لتجزی کنهه ولیمتنع» چنین آمده «ولتجزء کنهه و لا متنع من الازل معناه».

بالعرض و مقتضای کمال ذاتی او، منزّه بودن او از جواهر و اعراض است و از آنچه در ممکنات راه دارد در او ممتنع باشد و گرنه واجب ممکن می شود.

اگر بگوئید که از جمله فقرات خطبه شریف آن حضرت این است: کیف ینشیء الاشیاء من لا یمتنع من الانشاء و لا امتناع عقلا فی انشاء الاشیاء ممن لا یمتنع من الانشاء. یعنی چگونه کسی که امتناعی از آفریده شدن ندارد اشیاء را می آفریند حال آنکه محال عقلی نیست کسی که امتناع از آفریده شدن ندارد، اشیاء را بیافریند.

ما در پاسخ می گوئیم کسی که امتناعی از آفریده شدن ندارد حادث و ممکن الوجود است و بدیهی است که او قدرت بر انشاء و آفریدن را ندارد زیرا انشاء اشیاء عبارت از بوجود آوردن آنها از چیزی که قبلاً نبوده است (یعنی بوجود آورنده آنها از عدم) و این معنی مختص به واجب الوجود متعال است و ممکن حادث فقط قدرت بر ترکیب اجزاء موجود در خارج را دارد و تألیف و ترکیب آنها بوسیله وسایل و تجهیزات را دارد در جایی که قدرت آنرا داشته باشد ولی انشاء و آفریدن فقط به سبب اراده است و بدیهی است که انشاء به این معنی از ممکن حادث محال است.

ص: 130

اما مرحله پنجم: در مورد توحید باری تعالی است پس موجودی از موجودات عالم دلالت می کند بر اینکه او (خداوند متعال) یکتا و فرد است و دوم و شبیهی ندارد.

توضیح مطلب: تغیر هر موجودی دلالت می کند

اولاً بر ممکن و حادث بودن آن موجود

ثانیاً بر (وجود) سازنده و بوجود آورنده آن

ثالثاً بر اینکه تغیر با همه اقسام و اشکالش در او راه ندارد و گرنه صانع، مصنوع می شد و خالق، مخلوق و قدیم، حادث، بنابراین وحدت و یکتا بودن آفریدگار تعالی وحدت شخصیه نیست به معنی اینکه یک فرد از نوع باشد بلکه به معنی اینست که او شبیه و همانند ندارد، نه مرکب خارجی است (به معنای اینکه در خارج از اجزائی داشته باشد) و نه مرکب تحلیلی (به این معنا که در خارج جزء ندارد اما در ذهن دارد و آنچه شهرت یافته که واجب الوجود (مفهوم) کلی است که در یک فرد منحصر است و در غیر او ممتنع است. اشتباه روشنی است زیرا اگر چنین بود لازم می آمد که او مرکب از وجود و ماهیت باشد و

اینکه حادث و واحد عدد می باشد زیرا تعدد افراد برای او ذاتاً ممکن است هر چند بالعرض محال شده باشد مولانا حضرت امیر المؤمنین (علیه و علی ابناؤه الطاهرین) افضل صلوات المصلین در جواب اعرابی که از او در مورد توحید خداوند تعالی پرسید فرمود: یا اعرابی ان القول: فی ان الله واحد علی اربعة اقسام، فوجهان منها لا يجوز ان علی -ه فقول القائل: واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز، لان ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد، اما ترى انه كفر من قال: ثالث ثلاثة، و قول القائل: هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا - يجوز علیه، لانه تشبیه و جَلَّ ربنا عن ذلك و تعالی و اما الوجهان اللذان یتبتان فیہ فقول القائل: هو واحد لیس له فی الاشیاء شبیه كذلك ربنا، و قول القائل انه «عزوجل» أحدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم كذلك ربنا عز و جل.

ترجمه: ای اعرابی نظر و رأی، در مورد اینکه خداوند یکی است بر چهار قسم است دو وجه از آن بر خداوند جایز نیستند پس سخن کسی که می گوید واحد، مقصودش باب اعداد است جایز نیست زیرا آنچه دوم ندارد داخل در باب اعداد نیست آیا نمی بینی آنکه گفت خداوند سومی سه نفر است کافر شد سخن

کسی که خداوند را فردی از مردم می داند نوع از جنس (1)

را اراده کرده است پس این بر خداوند متعال جایز نیست زیرا خداوند به دیگران شبیه شده است و پروردگار ما از تشبیه منزّه است. اما دو وجهی که در خداوند ثابت می شود، وجه اول سخن متکلمی که می گوید او واحد است. و در اشیاء شبیه برای او نیست این چنین است پروردگار ما. و وجه دوم قول آنکه می گوید: خداوند عز و جلّ أحدیّ المعنی است مقصودش اینست که نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم تقسیم نمی شود. پروردگار ما که عزیز و منزّه است اینچنین است (2)،

و معنی راه نیافتن ترکیب خارجی در خداوند و منقسم نشدن او در عقل اینست که ترکیب از وجود و ماهیت در او راهی ندارد و اینکه از ترکیب وجود از ماهیت تعبیر به انقسام عقل کرد به

ص: 133

1- جنس در لغت به معنای تشابه و تماثل آمده و قول امام علیه السلام «یرید به النوع من الجنس» به معنی اینکه کسی که می گوید واحد این چنین وحدت نوعیه را که منتزع از افراد هم جنس است را اراده کرده مانند افراد انسان و فرق بین این دو قسمی که بر خداوند جلّ و علا جایز نیستند اینست که اولی برای او فردی دیگری مثل او در الهیت یا غیر آن از صفات ثابت می کند و اگر چه در حقیقت آن مجانس او نباشد و دومی برای او فردی دیگر از حقیقتش ثابت می کند پس در اولی وحدت عددیه نفی شده و در دومی وحدت نوعیه نفی شده است.

2- توحید صدوق رحمة الله ص 83 ح 3

خاطر اینست که ترکب موجود از وجود و ماهیت بوسیله عقل درک می شود نه حس و معنی عدم انقسام او در وهم اینست که ترکیب از جنس و فصل در او راهی ندارد و علت اینکه آنرا به وهم نسبت داد اینست که ترکیب موجود از جنس و فصل دقیقتر از ترکیب آن از وجود و ماهیت است بنابراین هنگامی که عقل حکم کرد به اینکه ترکیب در او راهی ندارد زیرا مستلزم تغیر است که تغیر هم ملازم حدوث می باشد، حکم می کند به اینکه شبیه و مانندی ندارد.

پاسخ شبهه ابن کمونه

جواب از شبهه ابن کمونه (1) و از توضیحاتی که دادیم روشن شد که شبهه ابن کمونه که لقب افتخار الشیطان را دارد از آن

ص: 134

1- ابن کمونه سعدبن منصوربن حسن بن هبه الله بن کمونه فیلسوف و طبیب بود و معاصر ابن سینا بود و در سال 683ق تولد یافت، در اینجا اختلافی در مورد شخصیت او وجود دارد که او مسلمان بود یا غیر مسلمان دو نظریه ای در اینجا وجود دارد که او فیلسوف یهودی بود و در هر حال بعد از انتشار کتاب او با نام تنقیح الابحاث، سبب شد که مردم بغداد بر علیه او به پا خاستند و در مدرسه مستنصریه جمع شده و خواهان مجازات او شدند و مصمم بودند که او را با آتش بسوزانند ولی طرفداران او او را در صندوق محفوظ کردند و او را به حله فرستادند و در آنجا درگذشت. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی - فارسی ج 4 ابن کمونه).

چیزهایی است که شیطان که به او افتخار می کرد به آن می خندد و شبهه ایشان این است که می توان دو واجب الوجود فرض کرد که هر کدام از آنها بسیط است و ترکیبی در او راه ندارد علت مضحک بودن این شبهه اینست که فرض وجود متعدد از یک مفهوم منفک از یک جامع و قدر مشترک و یک تمیز دهنده و فارق نیست و گرنه متعدد نبود. (1)

دلایل دیگری در توحید

1) سپس اثبات توحید بوسیله تغییر عالم طبق دو وجه آن همانگونه که تبیین کردیم و روشن نمودیم قابل فهم خواص (نه توده مردم) است و باید در اینجا ادله ای را ذکر کنیم بر توحید

ص: 135

1- یعنی فرض وجود متعدد حتما از مفهومی بوده که یک جهت امتیاز داشته و گرنه اگر مفهومی را فرض کنیم که مشتمل بر جهت امتیاز و جهت اشتراک نباشد مانند بسیط پس ممکن نیست که تعدد پیدا کند و ذات مقدس خداوند از این جهت که حدی ندارد و مکان و زمانی از او خالی نیست پس فرض دومی برای او امکان ندارد زیرا فرض دوم مستلزم وجود حد مائز است حال آنکه ذات مقدس پروردگار تعالی حدی ندارد.

که همه طبقات مردم آنرا درک کنند از جمله آن قول خداوند: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا. ترجمه: اگر در آسمان و زمین جز الله خدایان دیگری بود فاسد می شدند. بیان ملازمه (بین وجود خدایان و فساد): کسی که قائل به متعدد بودن خدایان است اگر از ثنویه (دوگانه پرستان) است که می گویند خدای خوبی داریم که نامش یزدان است و خدای بدی داریم که نامش اهریمن است پس این دو خدا همیشه باهم تنازع و اختلاف دارند و نظر آنها بر یک چیز جمع نمی شود زیرا بدیهی است که خوبی و بدی در یک محل جمع نمی شوند پس هر کدام از آنها خلاف آن چیزی را که دیگری می خواهد اراده می کند و قدرت بر انجام مراد خود را دارد و حدی برای قدرت او نیست زیرا فرض اینست که او خدا است و اگر فرض شود که یکی از آنها محدود است و تحت نفوذ قدرت دیگری است پس آن محدود خدا نیست و اگر فرض شود که هر دو محدود هستند پس هیچکدام خدا نیستند و اگر کسی که قائل به متعدد بودن خدایان است می گوید که آن دو حکیم هستند و اراده نمی کنند مگر آنچه را که در او مصلحت و حکمت

است بنابراین طبق حکمت واجب است (1) که خودشان را به بندگان معرفی کنند و معرفی کردن هیچکدام از آنها برای بندگان تمام نمی شود مگر به اختلاف او با دیگری در خلقت تا اینکه بندگان بدانند که برای جهان خدای دیگری است که قادر بر خلقت است پس فساد و تباهی لازم می آید.

از جمله دلایل توحید آنست که امام صادق علیه السلام بر آن توجه داده اند در اثبات توحید برای مفضل (2).

1) ان العالم الكبير مثل العالم الصغير و هو بدن الانسان يرتبط كل جزء منه بالآخر ولا يتم مصلحة كل منها الا بمعونة الآخر مثلا تربية موجودات العالم السفلى من الحيوانات والنباتات والجمادات البرية والبحرية يحتاج الى اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول الاربعة، ولا يحصل الا باختلاف سير الشمس و

ص: 137

-
- 1- کلام مصنف رحمة الله که فرمودند طبق حکمت واجب است: یعنی بعد از اینکه هر دو آنها حکیم هستند مصنف می گوید پس حکمت اقتضاء دارد که خودشان را به بندگان شان معرفی کنند و خوب از این جهت است که کامل آنچه را که مخالف کمال باشد انجام نمی دهد و قبیح را مرتکب نمی شود زیرا علتی قبیح که عبارت از ضعف یا نقص باشد در او نیست تا او را به قبیح وا دارد و ما از مقتضیات کمال تعبیر می کنیم به اینکه فلان چیز بر او واجب است پس روشن است که مراد از کلمه «واجب است» تکلیف معروف نیست.
- 2- می گویم که این عبارت را در توحید مفضل نیافتیم.

القمر و الكواكب من موجودات العالم العلوی و الصنع و احد يدل على صانع واحد.

ترجمه: جهان بزرگ مانند جهان کوچک که بدن انسان است هر جزئی با جزء دیگر ارتباط دارد و مصلحت هیچکدام تمام نمی شود مگر به کمک دیگری مثلاً برای پرورش موجودات جهان پایین (زمین) از حیوانات و گیاهان جمادات و مخلوقات به رفت و آمد شب و روز و فصلهای چهارگانه احتیاج است و این به دست نمی آید مگر به اختلاف حرکت و مسیر خورشید و ماه و ستارگان از موجودات عالم بالا و ساختمان واحد دلالت می کند بر سازنده واحد.

توضیح مطلب: اگر برای جهانی که در پیش روی ماست دو صانع بود هر کدام از آنها مستقلاً به مصنوع خود می پرداخت و خلق کردن هیچ یک از آنها محتاج به دیگری نبود بنابراین ارتباط هر جزئی از اجزاء جهان و احتیاج او به جزء دیگر دلالت می کند بر مستقل نبودن آنها در خلقت و ساخت و عدم استقلال با متعدد بودن خدایان منافات دارد.

1) از جمله ادله بر توحید آن است که امیرالمؤمنین علیه السلام بر آن توجه داده اند برای پسرشان محمد بن حنفیه: یا بنی لو کان مع الله اله آخر لا تتك رسله و

ص: 138

انزل کتبه علیهم. ترجمه: ای پسرم اگر همراه خدای یگانه خدای دیگری بود هر آینه فرستادگان او پیش تو می آمدند و کتب خود را بر آنها نازل می کرد. (1)

بیان ملازمه: همانگونه که طبق حکمت بر خداوند لازم است که فرستاده بر انگیزد و کتب را نازل کند برای تمام شدن دلیل بر بندگان همچنین بر خدای دیگر هم اگر وجود داشته باشد لازم است بنابراین نیامدن فرستادگان و نازل نشدن کتب از جانب او دلالت یقینی می کند بر وجود نداشتن او زیرا خدا به حکمت اخلال وارد نمی کند.

1) از جمله ادله بر توحید این است که فرستادگان خداوند متعال مؤید بودند به معجزات آشکار که دلالت بر این می کرد که آنها از جانب خدای یگانه مبعوث هستند همه آنها خبر داده اند که خداوند یکی است و شریکی ندارد و شکی نیست که آنها راستگو هستند و مورد تصدیق واقع شده اند.

ص: 139

1- آنچه در نهج البلاغه موجود است در وصیت حضرت امیرعلیه السلام به پسرش امام حسنعلیه السلام، مضمون این عبارت است اما وصیت آن حضرت به پسرش محمدبن حنفیه پس بر آن دست نیافتم ولی العقد الفرید (ج3ص156) وصیت آن حضرت که به امام حسنعلیه السلام فرموده اند را در مورد محمدبن حنفیه ذکر کرده با مقداری تفاوت در عبارات پس در آن بوده است.

تذکر: گاهی توهم می شود که این دلایل چهارگانه فقط دلالت بر عدم وجود خدای دیگر می کنند نه ممکن نبودن او و توحید کامل نمی شود مگر با نفی شرک برای خداوند وجوداً و امکاناً و این توهم واضحی است زیرا خدا همان قدیم واجب (الوجود) به ذات است اگر وجود پیدا کردن او ممکن باشد موجود می شود زیرا او واجب الوجود است و معقول نیست که ممکن باشد که در خارج موجود نیست زیرا وجوب با امکان خاص (1) جمع نمی شود پس منتفی بودن وجود او در خارج دلالت می کند بر منتفی بودن او امکاناً و وجوداً علاوه بر اینکه با قطع نظر از این توضیحات، دلیل چهارم شرک را وجوداً و امکاناً نفی می کند زیرا پیامبران و فرستادگان سلام الله علیهم شرک را وجوداً و امکاناً نفی کرده اند.

ص: 140

1- امکان خاص یعنی سلب دو ضرورت وجوب و امتناع.

مرحله ششم: ادله بطلان اشتراک معنوی میان واجب الوجود و ممکن الوجود

اشاره

مرحله ششم اینکه وجود خداوند متعال با وجود ممکنات مشترک نیست.

اما مرحله ششم که عبارت است از جدا بودن وجود واجب تعالی از وجود ممکن و متحد نبودن آنها در حقیقت و اینکه اختلاف آنها در مرتبه (وجودی) نیست مانند دیگر حقایق مشکک که اموری بر این مطالب دلالت می کنند:

دلیل اول میان وجود ممکن و وجود واجب اشتراک معنوی اصلاً وجود ندارد، و آن دو قسمیم هم اند یعنی دو حقیقتند نه دو قسم از یک چیز و یک حقیقت تا این که اختلافشان به اعتبار مرتبه باشد، زیرا لازمه آن این است که اولاً وجود با قطع نظر از مرتبه ای که به اعتبار آن متصف به صفت امکان می گردد و مرتبه دیگری که به لحاظ آن متصف به صفت وجوب شده و گفته می شود واجب، نه متصف به آن یک (ممکن) و نه متصف

ص: 141

به این یک (واجب) بوده باشد، بلکه اتصافش به هر کدام از دو مرتبه مذکور باشد.

لازمه این مطلب این است که اصولاً اتصاف وجود به هر یک از امکان و وجوب عرضی باشد، نه ذاتی، و این است باطل بالضروره.

به بیان دیگر وجودی که مشترک فرض می شود، میان دو مرتبه امکان و وجوب از سه حال خارج نیست: یا واجب است، یا ممکن و یا نه واجب است و نه ممکن.

(1) اگر قدر مشترک مزبور واجب باشد، باید هر یک از دو مرتبه اش هو واجب باشد، (زیرا مقسم باید در جمیع اقسام، وجود داشته باشد. مترجم)

(2) و اگر قدر مشترک ممکن باشد جمیع مراتب اش نیز باید ذاتاً ممکن باشد، اگر چه بالعرض واجب شود.

(3) و هرگاه قدر مشترک فی حد ذاته و نفسه نه ممکن باشد و نه واجب، لازمه این قول این است که نه وجوب آن ذاتی باشد و نه امکان آن، بلکه هر دو صفت عرضی باشد که این از بیان نخست اقبح فساد است.

هرگاه ادعا شود آنچه را که از تالی فاسد ذکر کردی، زمانی تحقق می یابد که هر کدام از دو مرتبه صفتی باشد خارج از حقیقت و ذات وجود که عارض بر وجود شده باشد، اما وقتی

گفته شود که هر مرتبه چیزی نیست جز ضعف الوجود یا قوّت الوجود، همانند دو نور قوی و ضعیف هیچ تالی فاسدی نخواهد داشت، زیرا در این صورت مرتبه از جنس وجود است نه صفتی خارج از ذات آن.

پاسخ آن این است که بدیهی است هر چیزی که دو صفت متقابل شدت و ضعف را قبول می کند، باید فی حد ذاته خالی از آن دو باشد، (و الا اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین لازم می آید - مترجم) بنابراین اتصافش به هر کدام اولاً موجب تحقق امری زائد بر ذاتش خواهد بود، و ثانیاً موجب حصول تغییر در آن خواهد شد، و متصف نمی شود به صفت امکان یا وجوب مگر اینکه متصف شود به یکی از این دو متقابل از شدت و ضعف که خارجند از ذات او است. بلکه لازمه آن این است که وجود شدید که وجود باری فرض می شود منقسم در عقل و وهم گردد، زیرا برگشتش از نظر تحلیل به دو شیء ای است که یکی موصوف است نسبت به دیگری و آن دیگر صفت است برای این یکی. ثالثاً.

دلیل دوم اگر فرض شود که وجود مشترک باشد بین وجود واجب و وجود ممکن، و فرض شود که وجود ضعیف ذاتاً ممکن است، هرگز نمی تواند ذاتاً وجود شدید واجب باشد، زیرا اثر شدت و قوّت حصول شیء شدت اثر است، نه منقلب شدن آن شیء از آنچه به طور ذاتی برای آن بوده است، مانند نور، چون

ضعیف آن موجب رفع الظلمه است اجمالاً، ولی قوی آن اشدّ تأثیراً در رفع الظلمه است، نه این که از آنچه که ذاتاً بر آن بوده منقلب گشته باشد. (یعنی وجود ممکن هر چه شدید باشد به واجب الوجود منقلب نمی شود - مترجم)

دلیل سوم منظور و مقصود آنها از وجوب شدید وجود مطلق مجرد از هر قیدی می باشد، چرا که در این حالت نسبت به همه اشیاء عمومیت داشته و شامل همه آنها می گردد، و در مقابل مراد آنها از وجود ضعیف، وجودی است که مقید باشد.

ضعیف هم مراتب دارد که به اعتبار هر مرتبه ای ضعف آن مرتبه با ضعف مرتبه دیگر فرق می کند، بنابراین جزئی خارجی ضعیف تر از نوع است وجوداً، و نوع با همین خصوصیت ضعیف تر از جنس قریب و جنس قریب اضعف وجوداً از جنس بعید بوده، تا منتهی شود به وجود مطلق که در این حالت به لحاظ اطلاق آن تجردش از هر قید اشد و اقوی از همه آن وجودات می باشد.

این سخن بالمّرّه باطل است، زیرا وجودی که در آن حد پذیری تطرّق داشته باشد، بدون پذیرش یک حد که از آن به تشخیص تعبیر می گردد، نمی تواند عینیت پیدا کند، زیرا « الشئ ما لم یتشخص لم یوجد، کما انه ما لم یوجد لم یتشخص » ترجمه: شئی بدون تشخیص وجود ندارد و همچنین بدون وجود

تشخص ندارد. پس وجود پذیرای حد است و این حد چیزی جز ماهیت نخواهد بود.

حد پذیری و متحد شدن با ماهیت خارجاً وجود نخواهد بود مگر بعد از آن که در خارج تعیین و تشخص پیدا کرده باشد، و پیش از آن امری مبهم و مفهومی محض بوده که برای آن در خارج نه عینی هست و نه اثری. اما وجود واجب تعالی شأنه، وجود محدود نیست، به این معنی که حد پذیری در آن راه ندارد، نه این که حد را می پذیرد، ولی حد ندارد.

پس به این ترتیب وجود باری تعالی از سنخ وجود ممکن نیست تا اختلافش با وجود ممکن به لحاظ مرتبه باشد. همان طوری که صوفی ها و پیروانشان ادعا کرده اند. (1)

ادله قائلین به اشتراک معنوی

قائلین به اشتراک معنوی، دلالتی اقامه می کنند که عمده آنها چهار دلیل ذیل است:

ص: 145

1- از جمله صوفیه: ابن عربی و سهل تستری و غزالی و عطار و لاهیجی و جنید بغدادی و ابوسعید ابوالخیر است.

دلیل اول: صحت تقسیم بدون این که اقسام در مقسم شریک باشند صحیح نخواهد بود.

دلیل دوم: وحدت معنای عدم است، زیرا مقتضای این آن است که وجود که نقیض آن است هو واحد باشد و الا ارتقاع نقیضان لازم می آید.

دلیل سوم: این است که جمیع موجودات عالم آیات و علامات وجود حضرت باری جل جلاله هستند و محال است بین شیء و علاماتش تباین من جمیع الوجوه داشته باشد، و می گویند: «هل تكون الظلمة آية النور و الظل آية الحرور»؟

ترجمه: آیا تاریکی مثل نور است و سایه مثل *** بلکه مثل آن دو، مثل فیء و ذوفیء است.

دلیل چهارم: لزوم تعطیل عقل است از معرفت ذات باری و صفات او، در صورتی که بین وجود واجب و وجود ممکن قدر مشترک فائل نباشیم.

با این بیان که هر وقت ما می گوئیم «موجود» از این لفظ یک مفهوم بدیهی که در تمامی مصادیقش فقط یک چیز است، چیز دیگری نمی فهمیم، پس لازمه اش همان اشتراک است و اگر بگوئیم مفهوم دیگری هست به جز این که از لفظ می فهمیم و آن معنی از مصادیق مقابل همان طبیعت و نقیض آن که همان

عدم است در این صورت انکار وجود مبدأ برای این جهان لازم آید (نعوذ بالله) و اگر هیچ نمی فهمیم یعنی چیزی در فهم ما ننگجد، در این صورت قائل به تعطیل عقل شده ایم.

جواب ادله قائلین به اشتراک معنوی

پاسخ اول: این است که اگر چه تقسیم صحیح است با وجود مقسم در اقسام و اشتراک آنها در آن علی سبیل الحقیقه است، اما به این معنی نیست که اگر اقسام در مقسم اشتراک حقیقتی نداشته باشند، ولی در آثار مقسم اشتراک داشته باشند، تقسیم صحیح نباشد، بنابراین چون آثار مقسم (وجود) ثابت است، هم در ممکن و هم در واجب، تقسیم صحیح خواهد بود، خصوصاً با توجه به این که اثبات کردیم که اشتراک معنوی محال است.

پاسخ دوم: (1) اما این که در دلیل دوم گفته شده است که موجب ارتقاع نقیضین است، می گوئیم صرف ارتقاع نقیضین

ص: 147

1- این جواب مبتنی است بر برگرداندن نقیضین به ملکه و عدم ملکه است و توضیح آن: تقابل بر چهار قسم است: 1- تقابل نقیضین 2- تقابل ضدین 3- تقابل متضایفین 4- تقابل ملکه و عدم و اینجا نظر محقق بهبهانی که وجود و عدم از قسم چهارم یعنی عدمی که قابلیت وجود را دارد و وجود آنچه که قابلیت پیدا شدن و اضافه شدن وجود به آن را دارد. و بر این اساس ذات اقدس الهی فوق وجود و عدم به این معناست که خدای جل و علا نه مکانی و نه زمانی از او خالی است. پس از آنچه که وجود و عدم به آن راه می یابد نمی باشد. پس او ازلی و ابدی و غیر محدود است پس ایجاد نمی شود تا موجود باشد و اعدام نمی شود تا معدوم باشد بلکه او از ازل تا ابد است و حاصل اینکه مفهوم از عدم همانا عدمی است که قابلیت انعدام را دارد و مقابله وجود که قابلیت ایجاد را دارد و این دو متقابل هستند و اما وجودی که مقابل عدم به معنای اول (و آن دو نقیضینی که نه برداشته می شوند و نه جمع می شوند با هم و به معنای مطلق ثبوت و لا ثبوت و تحقق و لا تحقق باشند پس وجود هر چند معنای یکی دارد و لکن اشتراک آن بین اشیاء فقط در مفهوم است و اما حقیقت اشیاء چون که مشترک اند در یک اسم لذا یکی هستند این مغالطه است و دلیلی بر آن نیست و در مقدمه آنچه که بیان این مطلب است گذشت.

محال نیست، بلکه ارتفاع آن دوازده محلشان محال است مثل اینکه بگوئیم «ذهن الانسان لا عالم ولا جاهل». اما اگر بگوئیم «يد الانسان لا عالم ولا جاهل» یعنی: دست انسان نه عالم و نه جاهل است. هیچ محالیتی لازم نمی آید، یا این که اگر بگوئیم «الانسان لا متحرك و لا ساکن» یعنی: انسان نه متحرک و نه ساکن است. محال لازم می آید، ولی اگر بگوئیم «العلم لا ساکن ولا متحرك» یعنی: علم نه متحرک و نه ساکن است محال نیست.

بنابراین با توجه به این که وجودی که در آن تحدید تطرق داشته و هویتا و خارجا با ماهیت اتحاد پیدا می کند، و نقیض این وجود چون این دو، دو طرف ماهیت هستند، ارتفاعشان محال است. اما ذات باری که منزله است از ماهیت در آن جا نه این وجود هست و نه نقیض آن.

پاسخ دلیل سوم این است که علامات بودن لازمه اش وجود سنخیت میان علامات و ذوالعلامات نیست، بلکه کافی است که علامات حادث نیازمند به صانع و مدبری باشند که آنها را بر این وجه منتظم ابداع و خلقت فرموده و آن را تدبیر نماید، بلکه باید شباهت و سنخیتی بین آن دو نباشد، و اگر میان خالق و مخلوق شباهت و سنخیتی هست صانع به مصنوع بر می گردد و تدبیر کننده به تدبیر پذیر بر میگردد.

و این توهم که خداوند متعال علت وجود عالم معلول است و عالم معلول است همان گونه میان شیء و سایه اش سنخیت هست، و از شرائط علیت وجود سنخیت میان علت و معلول است، غلط روشنی است زیرا او تعالی شأنه موجد الاشیاء و فاعل بالمشیه آنها است و هیچ تلازمی میان فاعل مختار و افعالش وجود ندارد. و سنخیت میان علت علت مجبور است و مضطره است و معلولاتش لازم است مثل آتش و سوختگی اش.

ص: 149

پاسخ دلیل چهارم: باید بگوئیم این که گفته شده معنی اشتراک بین وجود ممکن و وجود واجب موجب تعطیل عقل است از معرفت باری تعالی اقباح فساد از همه ادله است چون پیراسته خداوند متعال از وجودی که در آن حد پذیری تطرق داشته باشد موجب تعطیل عقل از معرفت باری تعالی نمی شود بلکه موجب نفی نقائص از او می باشد.

و قول آنان «که هر وقت ما می گوئیم «موجود» از این لفظ اگر مفهوم بدیهی که در تمام مصادیقش فقط یک چیز است پس لازمه اش همان اشتراک است و اگر چیزی نمی فهمیم در این صورت قائل به تعطیل عقل شده ایم» جوابش این است: که ما می فهمیم از لفظ موجود این مفهوم بدیهی همان گونه که در مورد صفات او تعالی از قبیل سمیع بصیر عالم قادر مفاهیم اولیه اش می فهمیم ولی ما از این صفات لوازم آن می خواهیم برای اینکه علم داریم بعدم تطرق داشتن صفات در ذات او است همچنین سخن را منتقل کنیم به اینکه خداوند موجود است به وجودی که راه تحدید و اتحاد با ماهیت نه در هویت نه در خارج ندارد و معلوم است که این چنین وجود از مراتب وجودی که دارای تحدید نیست و لو اینکه در تعبیر با او مشترک شده است

خلاصه مطلب خداوند متعال همان طوری که ماهیت از جواهر و اعراضی چون حادث اند و ممکن اند راهی ندارد در ذات

او است همچنین وجودی که تطرق تحدید و اتحاد با ماهیت در خارج در ذات اوست راهی ندارد برای اینکه آن ممکن است و حادث است. (چرا که وقتی گفته می شود صفات او تعالی عین ذات اوست، معنایش این نیست که صفات او تعالی مبتدل به ذات او گردیده یا ذات او تعالی به صفات منتقل گردد، بلکه معنایش این است که همان طوری که ذات او تعالی قابل درک نیست، صفاتش نیز این چنین است. - مترجم)

در این جا اگر گفته شود که از لفظ وجود جز وجودی که قابل تحدید، به حد بوده نمی فهمیم، بنابراین وجود غیر قابل فهم نمی باشد، باید بگوئیم اگر مقصود از عدم فهم وجودی عدم فهم وجودی که قبول تحدید می نماید، بر وجه کنه باشد، این سخن صحیح است و باید هم چنین باشد، زیرا خداوند متعال منزله است از آنچه خود در ممکن می آفریند، و انسان بما فوق الممکن نمی تواند احاطه پیدا نماید، و لذا از ائمه علیهم السلام وارد شده که «کَلِمَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذْقِ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»⁽¹⁾

ترجمه: یعنی آنچه را با اوهام خود در دقیق ترین معنایی آن تشخیص می دهید مخلوق مانند شما است و به شما بر میگردد.

ص: 151

1- بحار الانوار ج 69 ص 290 و ص 293 و حدیث از امام باقر علیه السلام است.

و اگر مقصود از آن، عدم معرفت، حتی بالوجه باشد ممنوع است، زیرا آیات داله بر وجود او پیراسته دانستن آن از هر چیزی که در مخلوق هست به تنهایی در شناخت خداوند متعال کافی است.

اصالة الوجود

بحث درباره اصالة الوجود است، با اینکه با بیانات گذشته روشن شده است که توحید باری متعال متوقف بر قول به اصالة الوجود نمی باشد بعد از اینکه روشن شده که وجود خداوند متعال پیراسته از ماهیت وجودی که اتحاد با ماهیت در هویت و در خارج دارد. اصالة الوجود اصولاً یک بحث بی محتوایی است، زیرا اگر مرادشان از اصالت، مستقل بودن در وجود باشد، همان گونه که از تعلیلشان در عدم اصالت وجود و ماهیت هر دوی آن به این که اگر هر دو اصیلین باشند، لازم می آید که هر شیء واحد به جای یک شیء دو شیء باشد، می گوئیم هیچ کدامشان اصیل نیستند، چرا که هیچ کدام از آن دو استقلال ندارند.

زیرا همانگونه که ماهیت بدون وجود چیزی جز مفهوم محض و موهوم صرف نیست، وجود بدون ماهیت نیز چنین است، برای

این که وجود بدون ماهیت وجود ندارد، چرا که وجود مادامی که متعین به ماهیت نشده و تشخص به مشخصات پیدا نکند، نمی تواند وجود داشته باشد، برای اینکه شیء بدون تشخص وجود ندارد کما اینکه بدون وجود تشخص ندارد بنابراین وجود و ماهیت هر دو اجزاء تحلیلی (عقلی) برای هر موجود ممکن می باشد و مشهور شده است که هر ممکن ترکیبی است از این دو و هر ترکیبی ممکن است پس هر موجودی در خارج بدون هر دو محقق نمی شود مگر به هر دو بنابراین هم وجود و هم ماهیت مثل هم اند در احتیاج به وجود خارجی و تحقق وجود در خارج نیازمند به ترکیب از هر دو می باشد پس وجهی برای اینکه یکی اصیل شود و دیگری اعتباری شود باقی نمی ماند.

اما این که تصور شده که وجود اصل است و ماهیت اعتباری است، این حرف اولاً- با آنچه در منطق ذکر کرده اند که کلی دو قسم است: ذاتی و عرضی، و ذاتی هم دو قسم است: یک قسم ذاتی که مساوق ذات شیء و حقیقت اوست و آن نوع است، و یک ذاتی که جزئی است از ذات شیء و آن عبارت است از جنس و فصل، و عرضی هم دو قسم است: یکی عرض عام و دیگری عرض خاص، در تضاد آشکار است، زیرا معقول نیست که چیزی ذات یک شیء یا جزئی از ذات او باشد و اعتباری هم باشد.

ثانیاً- اگر ماهیت امر اعتباری باشد لازمه اش این است که انواع مختلفه الحقائق مثل انسان و فرس و بعیر و غنم و شجر و حجر غیر اینها تماماً یک نوع باشند، چرا که امر اعتباری نمی تواند موجب اختلاف در حقیقت شده تا بدین طریق انواع به وجود بیایند، و حال این که آنچه در این میان وجود دارد چیزی جز وجود و ماهیت نیست، (و اگر ماهیت اعتباری باشد نمی تواند موجب اختلاف حقائق انواع آن بوده باشد، بنابراین بایستی خود وجود باعث اختلاف حقائق باشد، - مترجم) در حالی که وجود جز یک حقیقت ندارد و گرچه نزد آنها ذو مراتب می باشد.

حاصل کلام این که اگر مراد از اصل، استقلال در وجود باشد، هیچ کدام آن دو اصیل نیستند، چون هیچ یک به تنهایی در وجود استقلال نخواهند داشت.

و اگر مراد از اصالة، عدم خروج از ذات الشئ باشد، در این صورت هر دو اصالت دارند، چرا که موجود از ممکنات، از هر دو ترکیب یافته است، و اصالت هر کدام منافاتی با اصالت دیگری ندارد، زیرا همان گونه که جنس و فصل هر دو اصلند بر این نوع، چون نوع از هر دوی آن دو ترکیب یافته باشد، همان گونه بالنسبه به موجود، از ممکنات هم وجود و هم ماهیت هر دو اصیلند.

و هرگاه مراد از اصل و عدم آن متبوع و تابع باشد، در این صورت به اختلاف لحاظ و اعتبار مسئله فرق می کند، پس از لحاظ تحلیل در مرحله تصور چون وجود عارض و تابع، و ماهیت معروض و متبوع است. در این حالت ماهیت اصل خواهد بود، و می گوئیم: «الانسان موجود».

و از لحاظ صفحه عین و خارج چون ماهیت حداست و وجود محدود، در این صورت وجود اصل خواهد بود، و می گوئیم: وجود الانسان و الفرس و الشجر و الحجر مثلاً.

ولی هرگاه مراد از اصل آن باشد که در خارج تحصیل پیدا می کند، و مراد از امر اعتباری چیزی باشد که خارج ظرف خود نفس او باشد، نه ظرف برای حصول تحقق آن شیء، کما این که چنین اشتها دارد که هر چه که از وجودش تکرار لازم آید، امر اعتباری است، در این صورت ماهیت اصل خواهد بود، چنان که شیخ شهاب الدین سهروردی(1)

آن را برگزیده است، چرا که موجود در خارج ماهیت می باشد، و اما وجودش خارج ظرف خود اوست، نه ظرف برای وجود او.(2)
و این امر بدیهی است.

ص: 155

1- شهاب الدین سهروردی یکی از فلاسفه معروف است و طریقه اشراقی در فلسفه به او منسوب است.
2- اقول: نظریه اصالت الوجود معنایش اینست که اشیاء حقیقتاً موجود نیست بلکه فقط وجود محض در خارج است پس آنچه را می بینیم و آنرا درخت و سنگ و انسان و آسمان و زمین و فرشته و غیره می نامیم همه وهم و خیال است زیرا آنچه در خارج متحقق است فقط وجود است و وجود یک چیز است و تمایز و تفاوتی در آن نیست پس اگر بگوئید (کما اینکه در کتاب بداية المعارف الالهية مؤسسه نشر اسلامی محسن خرازی ج 1 ص 84 آمده است) غیر از خداوند جلّ و علا مرکب از دو حد است حد ایجاد و حد سلبی (و آن دو عبارتند از وجود آن چیز به اضافه سلب غیر از آن). ما می گوئیم این توهمی واضح البطلان است پس عدم چیزی نیست تا ماهیت در خارج از آن ترکیب یابند. اصل این کلام از براهیمون است در آنجا که گفتند: انسان مرکب از وجود و عدم است بعد از اینکه گفتند خداوند جلّ و علا مساوی وجود است و آنان معتقد بودند که خداوند در جهان هستی حلول کرده است و در هر حال نظریه اصالت الوجود را عقلاً انکار می کنند چون از بدیهیات عقلیه است که آنچه در خارج موجود است شیء است با تمام خصوصیات شخصی و معنی ندارد که مرکب از وجود و عدم باشد و به این مطلب ملا- هادی سبزواری اعتراف نموده با اینکه خودش قائل به اصالت الوجود است و قول به اصالت الوجود را به دلیل ذوق عرفانی یعنی با مکاشفات و الهامات نفسی دانسته (و این مکاشفات دلیلی بر حجیتشان نیست حتی در مورد کسانی که برای آنها حاصل شده است همانگونه که مطلب معلوم است) پس کلامی فرمود که حاصل آن اینست تحت عنوان «غرر فی اعتبارات الماهية» صحت سلب تحقق و تحصیل از ماهیت با نظر دقیق برهانی نیست بلکه به کمک ذوق عرفانی است و اما بعد از تنزل پس تحقق ذی الواسطه یعنی ماهیت حقیقی است و صحت سلب منتفی است و در حواشی آن گفت: صحت صلب وجود از کلی طبیعی ضعیف است و ثبوت وجود برای او به حقیقت است پس کلی طبیعی به حکم عقل فکری موجود است و این حقیقت عقلی و مجاز عرفانی است و به این بیان می توان بین مثبت و نافی توافق ایجاد کرده و علامه حلی اصالة الوجود را رد کرده و بعنوان مبنای سخیف و پست تعبیر فرموده اند(ر- ک کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص 29 علامه حلی مؤسسه نشر اسلامی قم 1407) سپس آنچه به آن استدلال کرده بر اصالت الوجود، محقق شیخ میرزا جواد تهرانی در کتابش «عارف و صوفی چه می گوید» ص 186 از آن جواب داده و ما نیز در کتابمان الرؤية

الفلسفیه نقد و تحلیل» از آن پاسخ داده ایم.

شایسته است که کلام را به آنچه صدوق رحمه الله روایت کرده در کتاب توحیدش، ختم کنیم از سید جلیل عبدالعظیم حسنی رضوان الله علیه شیخ صدوق رحمه الله فرمود: علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق و علی بن عبدالله الوراق برای ما حدیث کردند که محمد بن هارون الصوفی گفت ابوتراب عبیدالله بن موسی الرؤیانی از عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی گفت بر آقایم علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام پس هنگامی که من را دید به من فرمود مرحبا به تو ای ابالقاسم تو حقاً ولی ما هستی، عبدالعظیم قدس سره گفت به حضرت گفتم ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه وآله من می خواهم دینم را بر شما عرضه بدارم اگر مورد رضایت است در

آن ثابت بمانم تا خداوند عزوجل را ملاقات کنم پس ایشان فرمود: بگو ای ابالقاسم پس من گفتم من می گویم خدای تبارک و تعالی یکی است و مانند او چیزی نیست از دو حد خارج است (یکی) حد ابطال و (دیگری) حد تشبیه و او نه جسم است و نه صورت و نه عرض و نه جوهر بلکه او جسم کننده اجسام و تصویر کننده صورتها و خالق اعراض و جواهر و پروردگار هر چیزی و مالک و جعل کننده و حادث کننده آن است و محمد صلی الله علیه و آله بنده و رسول او و خاتم پیامبران است پس پیامبری بعد از او تا روز قیامت نیست و عقیده دارم که امام و خلیفه و سرپرست بعد از او امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب سپس حسن سپس حسین سپس علی بن حسین سپس محمدبن علی سپس جعفر بن محمد سپس موسی بن جعفر سپس علی بن موسی سپس محمدبن علی سپس شما ای مولای من پس آن حضرت علیه السلام فرمودند و از بعد من حسن پس چگونه است برای مردم به جانشین بعد از او: گفت (عبدالعظیم قدس سره) گفتم و آن چگونه است ای مولای من فرمود: زیرا شخص او دیده نمی شود و یاد کردن او به نامش جایز نیست تا اینکه خارج شود پس زمین را پر از عدل و داد می کند همانگونه که پر از جور و ظلم شد پس گفتم: اقرار می کنم و می گویم دوستدار آنها دوستدار خداوند است و دشمن آنها

دشمن خداوند و اطاعت آنها، اطاعت خداوند و معصیت آنها، معصیت خداوند و می گویم معراج حق است و سؤال و جواب در قبر حق است و بهشت حق است و جهنم حق است و صراط حق است و میزان حق است و قیامت می آید و شکی در آن نیست و خداوند هر کس که در قبرها باشد را بر می انگیزد و می گویم فرایض واجب بعد از ولایت، نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر است پس حضرت علی بن محمد علیه السلام فرمودند: ای ابا القاسم به خدا قسم این دین خداوند است که برای بندگان به آن راضی شده پس اگر با آن دین بیائی خداوند تو را با قول ثابت در دنیا و آخرت تثبیت می کند(1)

بنده نیز می گویم(و من بنده ذلیل علی بن محمد بن علی موسوی بهبهانی هستم) شهادت می دهم به آنچه شهادت داد سید جلیل عبدالعظیم حسنی سلام الله علیه و از خداوند تعالی شأنه مسألت

ص: 159

1- اقول: روایت دلالت بر حرمت ذکر اسم امام حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف می کند و مانند آن روایات دیگری است که دلالت بر منع مطلق می کند و آن یکی از اقوال در مساله است همانطور که شیخ مفید و صدوق و طبرسی و غیرهم قائل به آن شده اند و قولی است که می گوید جایز است مطلقا مگر در زمان تقیه که این قول را صاحب وسائل اختیار کرده و قول به کراهت تسمیه منسوب به شیخ انصاری است و به محقق داماد نسبت داده شده حرمت در محافل و مجالس و محل تجمع مردم نه غیر آن، روایت مذکور از توحید صدوق رحمة الله ص 81 چاپ جامعه مدرسین در قم مقدس.

دارم که مرا بر آن ثابت دارد و مرا با سرورانم و موالیم، پدران نیکو سیرت و پاک و معصوم محشورم کند سلام الله علیهم اجمعین و از تألیف این رساله مختصر در بیست و چهارم از ماه صفر المظفر سال هزار و سیصد و هشتاد و چهار از هجرت- بر مهاجران هزاران درود و ثناء و سلام باشد- حروف این رساله را ناصر پسر محسن حمادی تحریر کرد به امید بخشش و مغفرت از خداوند و امناء او. (1)

ص: 160

1- اقول: و من نیز به آنچه سید جلیل حسنی رحمة الله شهادت داده، گواهی می دهم و به این کلام تعلیقات ما بر این کتاب ارزشمند پایان یافت و حمد در آغاز و انجام مخصوص خداوند است. (ماجد الكاظمی)

معرفی آثار مفاخر خوزستان

سخن آغاز...

سؤلهایی درباره توحید الهی

مرحله اول

در اثبات حادث بودن جهان هستی

مرحله دوم

بطلان تسلسل

مرحله سوم

مرحله چهارم

توضیح خطبه

مرحله پنجم

پاسخ شبهه ابن کمونه

ص: 161

دلایل دیگری در توحید

تذکر

مرحله ششم

ادله بطلان اشتراک معنوی میان واجب الوجود و ممکن الوجود..

ادله قائلین به اشتراک معنوی

جواب ادله قائلین به اشتراک معنوی

اصالة الوجود

خاتمه

فهرست

ص: 162

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

