



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



توحيد، ولایت

حسن میلانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فراتر از عرفان : خداشناسی فلسفی و عرفانی از نگاه وحی و عرفان

نویسنده:

حسن میلانی

ناشر چاپی:

عهد

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	فراتر از عرفان : خداشناسی فلسفی و عرفانی از نگاه وحی و عرفان
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۵	فهرست موضوعات
۳۰	مقدمه
۳۲	فصل اول: ارکان شناخت صحیح آفریدگار و آفریدگان
۳۲	اشاره
۳۴	اصل اول: هر موجود ممکن، عددی (= قابل پذیرش کمی و زیادی) است.
۳۶	اصل دوم: هر موجود عددی ای متجزی است.
۴۰	اصل سوم: نامتناهی، محال و موهوم است.
۵۷	اصل چهارم: موجود دارای مقدار و اجزا (= ممکن)، حادث حقیقی (= دارای ابتدای وجود) است.
۶۰	اصل پنجم: زمان و مکان، متجزی و حادث حقیقی می باشد.
۶۲	اصل ششم: موجود حادث، نیازمند به خالق است.
۶۲	اصل هفتم: موجود مقداری، خالق نتواند بود.
۶۴	اصل هشتم: ممکن (= مقداری)، مجرد از زمان نیست.
۶۴	اصل نهم: ذات خداوند متعال هرگز شناخته نمی شود
۷۱	اصل دهم: تقابل وجود خالق و خلق، تقابل "متجزی" و "غیر متجزی" است.
۷۲	اصل یازدهم: آنچه بر خلق (موجود دارای مقدار و اجزا) روا باشد، ویژه خود آن هاست.
۷۵	اصل دوازدهم: اقرار به وجود خالق که هم "هست" و هم "بر خلاف همه چیز است"، ضروری است.
۸۲	فصل دوم: آفرینش و خلقت، نه تطوّر و صدور
۸۲	اشاره
۸۹	آیا خداوند همانند خلق است؟!
۹۱	تباين، ملاک خالقیت

۹۹	فلسفه و عرفان جدایی و تباین خالق و خلق را انکار می کند
۱۰۷	فلسفه و عرفان، یک چیز یا دو چیز؟!.....
۱۱۶	فصل سوم: شناخت توحید بر اساس وحی و برهان نه فلسفه و عرفان
۱۱۶	اشاره
۱۱۶	وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم
۱۱۷	وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم
۱۱۹	وحدت موهوم
۱۲۶	اشتباه معرفت بشری در شناخت معنای توحید
۱۲۹	فلسفه و عرفان خداوند را نامتناهی و عین وجود اشیا می پندارد
۱۴۱	فعل بی نهایت؟!.....
۱۴۸	اوهام پیرامون معنای وحدت خداوند
۱۷۰	نقد برهان فلسفی اثبات واجب الوجود
۱۷۷	فصل چهارم: ادعای نابجای ادراک کنه ذات خداوند
۱۷۷	اشاره
۱۷۹	ادعای اهل فلسفه در مورد معرفت کنه ذات خداوند
۱۸۶	شناخت مخلوقات، تنها راه شناخت خداوند
۱۹۲	معرفه الله بالله (شناخت خداوند به خودش) یعنی چه؟.....
۲۱۲	تفکر در ذات خداوند گمراهی است
۲۱۷	فراترین درجه معرفت خداوند
۲۱۹	فلسفه و عرفان خداوند را شبیه خلق، بلکه عین وجود آن می داند
۲۲۷	فصل پنجم: افسانه وجود مجردات
۲۲۷	اشاره
۲۳۳	انحصار موجود، به ذات متجزی و ذات متعالی از اجزاء
۲۳۶	جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی
۲۴۱	انگیزه اهل فلسفه در اعتقاد به وجود عالم مجردات
۲۴۵	کلمات اهل فلسفه پیرامون عالم مجردات

۲۵۲	نادرستی اعتقاد به تولد عقول مجرده از ذات متعالی خداوند
۲۶۷	آیا ملائکه همان موجودات مجردند؟! - - - - -
۲۷۱	فصل ششم: فراتر از زمان و مکان - - - - -
۲۷۱	اشاره - - - - -
۲۷۶	خدای فلسفه و عرفان در گستره زمان و مکان - - - - -
۲۸۶	فصل هفتم: دیدن خداوند! هرگز! - - - - -
۲۸۶	اشاره - - - - -
۲۸۹	دیدن خداوند در پندار فیلسوفان و عارفان - - - - -
۳۰۴	فصل هشتم: اوهام پیرامون اصله الوجود و اصله الماهیه - - - - -
۳۰۴	معنای حقیقی اصالت وجود (۱) - - - - -
۳۰۸	معنای حقیقی اصالت وجود (۲) - - - - -
۳۱۲	نمونه ای از مبانی و عبارات فلاسفه و عرفا - - - - -
۳۲۲	معنای حقیقی اصالت وجود (۳) - - - - -
۳۳۲	اصالت وجود (۴) - - - - -
۳۳۴	نگاهی به ادله اصالت وجود - - - - -
۳۶۱	نگاهی به ادله اصالت وجود - - - - -
۳۶۳	مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت - - - - -
۳۶۷	ملاصدرا و اصالت وجود - - - - -
۳۶۷	توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی - - - - -
۳۶۸	نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی - - - - -
۳۸۷	فصل نهم: فلسفه و عرفان حدوث عالم را نمی پذیرد - - - - -
۳۸۷	اشاره - - - - -
۴۰۰	فلسفه و قدم عالم - - - - -
۴۲۰	فصل دهم: اراده صفت فعل است نه ذات - - - - -
۴۲۰	اشاره - - - - -
۴۳۱	"فعل" فعل است، و "ذات" ذات - - - - -

- فصل یازدهم: ملاک معلولیت ----- ۴۴۱
- فصل دوازدهم: علم خداوند متعال عین اشیاء نیست ----- ۴۵۱
- فصل سیزدهم: نسبت خداوند متعال با صفات ----- ۴۵۷
- فصل چهاردهم: جبر و وحدت وجود ----- ۴۷۰
- اشاره ----- ۴۷۰
- تاملی بر مبانی عدل الهی ----- ۴۷۲
- عرفان و جبر ----- ۴۸۴
- چرا جبر؟! ----- ۴۸۹
- معنای جبر چیست؟ ----- ۵۰۱
- جبر و اختیار از نگاه وحی ----- ۵۰۴
- فصل پانزدهم: تکلیف فراتر از قدرت ----- ۵۱۵
- فصل شانزدهم: اعتقاد به بدا، نشان اهل توحید ----- ۵۲۱
- اشاره ----- ۵۲۱
- اندیشه بشری و انکار بدا ----- ۵۲۴
- فصل هفدهم: نظری اجمالی به کتاب‌های "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" ----- ۵۳۱
- اشاره ----- ۵۳۱
- مقایسه کوتاهی بین مبانی و مطالب کتاب کشف المراد با نهایه و بدایه ----- ۵۳۳
- نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن ----- ۵۴۲
- وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو کتاب مورد اشاره: ----- ۵۴۲
- نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن ----- ۵۴۳
- وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو کتاب مورد اشاره: ----- ۵۴۳
- خداوند مجموعه تمامی اشیاء است یا خالق فراتر از آنها؟! ----- ۵۴۶
- عالم، حاصل اراده و ایجاد باری است یا خود خدا؟! ----- ۵۴۷
- اعتقاد به شریک باری تعالی در دو کتاب مورد اشاره: ----- ۵۴۷
- نفی وجود خالق متعال در دو کتاب مورد اشاره: ----- ۵۴۹
- تحریف معنای حقیقی علت و معلول و خالق و مخلوق ----- ۵۵۰

- ۵۵۱ آیا خدا یعنی همه موجودات، و کلّ عالم هستی؟!
- ۵۵۲ آیا همه ممکنات، واجب الوجود و قدیم و مراتب و اجزای ذات خدایند؟!
- ۵۵۴ آیا خلق کردن و رزق دادن خداوند غیر اختیاری است؟!
- ۵۵۴ نفی حدوث حقیقی و مخلوقیت و ابتدا داشتن عالم در دو کتاب مورد اشاره:
- ۵۵۶ آیا ذات خدای تعالی شبیهه یا هم سنخ خلق است؟!
- ۵۵۷ اعتقاد به آلهه و خدایان متعدد و ارباب انواع، و نسبت دادن خلقت و ربوبیت به غیر خدا -
- ۵۵۸ تغییر و تطور ذات خداوند به اطوار و صورت‌های مختلف:
- ۵۵۹ عجز و ناتوانی باری تعالی از خلق و آفرینش بیش از یک چیز:
- ۵۶۰ آیا اراده الهی صفت ذات خداوند و به معنای علم اوست یا صفت فعل او؟!
- ۵۶۲ آیا قدرت خدای تعالی به معنای مبدء بودن ذات او برای صدور اشیاء است؟!
- ۵۶۳ آیا ذات و علم خداوند تعالی دارای اجمال و تفصیل و حدوث است؟!
- ۵۶۴ آیا علم خداوند حصولی است؟!
- ۵۶۵ آیا ما مجبوریم یا مختار؟ و آیا هر فعلی فعل خداست؟ و آیا اعتقاد به اختیار عقیده شیعه
- ۵۷۰ آیا عقیده به قضا و قدر الهی ملازم با نفی اختیار، و اسناد افعال خلق به خداست؟!
- ۵۷۲ فصل هجدهم: نقد مکتب تفکیک میرزا مهدی اصفهانی
- ۵۷۲ اشاره
- ۵۷۳ فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت
- ۵۷۷ فصل دوم: سوفسطائی گری و کشف و شهود
- ۵۷۸ فصل سوم: نصوص ایشان در ادعای معرفت ذات خداوند تعالی!
- ۵۸۴ سند مکتب میرزای مهدی اصفهانی و سایر وحدت وجودیان معاصر
- ۵۸۷ میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام
- ۵۹۰ فصل نوزدهم: اندیشه های زمینی، یا درس های آسمانی؟!
- ۵۹۰ اشاره
- ۵۹۷ امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف
- ۶۰۶ فهرست آیات و روایات
- ۶۷۳ فهرست شواهد عبارات فلاسفه و عرفا و...

فراتر از عرفان : خداشناسی فلسفی و عرفانی از نگاه وحی و عرفان

حسن میلانی

ص: ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سلام بر تو

ای کعبه سپید توحید

ای چشمه نور در وادی ظلمات

ای تنهاترین تنها

و ای مسافر بیابان

غربت و تنهایی "توحید" را دیدم

و تنهایی تو را به یاد آوردم

که "تو" خود پیکره توحید و تجلی معرفتی

و غربت توحید، نشانی از غربت و تنهایی توست

به امید آن روز که بیایی

و خاکیان را درس توحید و معرفت دهی

آن سان که افلاکیان را معرفت آموختی

و زمینیان را از ظلمت و تیرگی اوهامشان برهانی

آن چنان که سماواتیان را از الحاد و شرک رهایی دادی

فسلام علیک حین تفرء و تبین

و سلام علیک حین تهلل و تکبر

و سلام علیک حین تمجد و تمدح

و السلام علیک بجوامع السلام

اللهم أحي بوليك القرآن، و أرنا نوره سرمداً...

مقدمه. ۱۳

فصل اول. ۱۵

ارکان شناخت صحیح آفریدگار و آفریدگان.. ۱۵

* اصل اول: هر موجود ممکن، عددی (= قابل پذیرش کمی و زیادی) است. ۱۷

* اصل دوم: هر موجود عددی ای متجزی است.. ۱۹

* اصل سوم: نامتناهی، محال و موهوم است.. ۲۳

* اصل چهارم: موجود دارای مقدار و اجزا (= ممکن)، حادث حقیقی (= دارای ابتدای وجود) است. ۳۹

* اصل پنجم: زمان و مکان، متجزی و حادث حقیقی می باشد.. ۴۲

* اصل ششم: موجود حادث، نیازمند به خالق است.. ۴۴

* اصل هفتم: موجود مقداری، خالق نتواند بود.. ۴۴

* اصل هشتم: ممکن (= مقداری)، مجرد از زمان نیست.. ۴۶

* اصل نهم: ذات خداوند متعال هرگز شناخته نمی شود. ۴۷

* اصل دهم: تقابل وجود خالق و خلق، تقابل "متجزی" و "غیر متجزی" است. ۵۴

* اصل یازدهم: آنچه بر خلق (موجود دارای مقدار و اجزا) روا باشد، ویژه خود آن هاست. ۵۵

* اصل دوازدهم: اقرار به وجود خالقی که هم "هست" و هم "بر خلاف همه چیز است"، ضروری است. ۵۷

فصل دوم. ۶۵

آفرینش و خلقت، نه تطوّر و صدور ۶۵

* آیا خداوند همانند خلق است؟! ۷۲

* تباین، ملاک خالقیت... ۷۴

* فلسفه و عرفان جدایی و تباین خالق و خلق را انکار می کند. ۸۲

* فلسفه و عرفان، یک چیز یا دو چیز؟! ۸۷

فصل سوم. ۹۷

شناخت توحید بر اساس وحی و برهان نه فلسفه و عرفان ۹۷

* وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم. ۹۷

* وحدت موهوم. ۹۹

* اشتباه معرفت بشری در شناخت معنای توحید. ۱۰۷

* فلسفه و عرفان خداوند را نامتناهی و عین وجود اشیا می پندارد. ۱۰۹

* فعل بی نهایت؟! ۱۲۱

* اوهام پیرامون معنای وحدت خداوند. ۱۲۸

* نقد برهان فلسفی اثبات واجب الوجود. ۱۴۹

فصل چهارم. ۱۵۷

ادعای نابجای ادراک کنه ذات خداوند. ۱۵۷

* ادعای اهل فلسفه در مورد معرفت کنه ذات خداوند. ۱۵۹

* شناخت مخلوقات، تنها راه شناخت خداوند. ۱۶۵

* معرفه الله بالله (شناخت خداوند به خودش) یعنی چه؟! ۱۷۲

* تفکر در ذات خداوند گمراهی است... ۱۹۲

* فراترین درجه معرفت خداوند. ۱۹۷

* فلسفه و عرفان خداوند را شبیه خلق، بلکه عین وجود آن می داند. ۱۹۹

فصل پنجم. ۲۰۷

- * انحصار موجود، به ذات متجزی و ذات متعالی از اجزاء. ۲۱۲
- * جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی.. ۲۱۵
- * انگیزه اهل فلسفه در اعتقاد به وجود عالم مجردات.. ۲۲۱
- * کلمات اهل فلسفه پیرامون عالم مجردات.. ۲۲۵
- * نادرستی اعتقاد به تولّد عقول مجردة از ذات متعالی خداوند. ۲۳۲
- * آیا ملائکه همان موجودات مجردند؟! ۲۴۸

فصل ششم. ۲۵۳

فرا تر از زمان و مکان. ۲۵۳

- * خدای فلسفه و عرفان در گستره زمان و مکان. ۲۵۷

فصل هفتم. ۲۶۷

دیدن خداوند! هرگز! ۲۶۷

- * دیدن خداوند در پندار فیلسوفان و عارفان. ۲۷۱

فصل هشتم. ۲۸۵

اوهام پیرامون اصاله الوجود و اصاله الماهیه. ۲۸۵

- * معنای حقیقی اصالت وجود (۱). ۲۸۵
- * معنای حقیقی اصالت وجود (۲). ۲۸۷
- * نمونه ای از مبانی و عبارات فلاسفه و عرفا ۲۹۱
- * معنای حقیقی اصالت وجود (۳). ۳۰۰

* اصالت وجود (۴). ۳۱۰

* نگاهی به ادله اصالت وجود. ۳۱۲

* مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت... ۳۴۲

ملاصدرا و اصالت وجود. ۳۴۶

* توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی.. ۳۴۶

* نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی.. ۳۴۸

فصل نهم. ۳۶۷

فلسفه و عرفان حدوث عالم را نمی پذیرد. ۳۶۷

* فلسفه و قدم عالم. ۳۸۰

فصل دهم. ۴۰۱

اراده صفت فعل است نه ذات... ۴۰۱

* "فعل" فعل است، و "ذات" ذات.. ۴۱۱

فصل یازدهم. ۴۲۳

ملاک معلولیت... ۴۲۳

فصل دوازدهم. ۴۳۳

علم خداوند متعال عین اشیاء نیست... ۴۳۳

فصل سیزدهم. ۴۳۹

نسبت خداوند متعال با صفات... ۴۳۹

فصل چهاردهم. ۴۵۱

جبر و وحدت وجود. ۴۵۱

* تاملی بر مبانی عدل الهی.. ۴۵۳

عرفان و جبر ۴۶۳

* چرا جبر؟! ۴۶۷

* معنای جبر چیست؟ ۴۷۸

* جبر و اختیار از نگاه وحی ... ۴۸۲

فصل پانزدهم. ۴۹۳

تکلیف فراتر از قدرت ... ۴۹۳

فصل شانزدهم. ۴۹۹

اعتقاد به بداء، نشان اهل توحید. ۴۹۹

* اندیشه بشری و انکار بداء ۵۰۳

فصل هفدهم. ۵۰۹

نظری اجمالی به کتاب‌های "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" ۵۰۹

* مقایسه کوتاهی بین مبانی و مطالب کتاب کشف المراد با نهایه و بدایه ۵۱۰

* نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن: ۵۲۰

* وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو

کتاب مورد اشاره: ۵۲۰

* خداوند مجموعه تمامی اشیاء است یا خالق فراتر از آنها؟! ۵۲۳

* عالم، حاصل اراده و ایجاد باری است یا خود خدا؟! ۵۲۴

* اعتقاد به شریک باری تعالی در دو کتاب مورد اشاره: ۵۲۴

* نفی وجود خالق متعال در دو کتاب مورد اشاره: ۵۲۷

* تحریف معنای حقیقی علت و معلول و خالق و مخلوق. ۵۲۸

* آیا خدا یعنی همه موجودات، و کلّ عالم هستی؟! ۵۲۹

* آیا همه ممکنات، واجب الوجود و قدیم و مراتب و اجزای ذات خدایند؟! ۵۲۹

* آیا خلق کردن و رزق دادن خداوند غیر اختیاری است؟! ۵۳۱

* نفی حدوث حقیقی و مخلوقیت و ابتدا داشتن عالم در دو کتاب مورد اشاره: ۵۳۱

* آیا ذات خدای تعالی شبیه یا هم سنخ خلق است؟! ۵۳۳

* اعتقاد به آلهه و خدایان متعدد و ارباب انواع، و نسبت دادن خلقت و ربوبیت به غیر خدا ۵۳۴

* تغییر و تطور ذات خداوند به اطوار و صورت‌های مختلف: ۵۳۶

* عجز و ناتوانی باری تعالی از خلق و آفرینش بیش از یک چیز: ۵۳۷

* آیا اراده الهی صفت ذات خداوند و به معنای علم اوست یا صفت فعل او؟! ۵۳۷

* آیا قدرت خدای تعالی به معنای مبدء بودن ذات او برای صدور اشیاء است؟! ۵۳۹

* آیا ذات و علم خداوند تعالی دارای اجمال و تفصیل و حدوث است؟! ۵۴۰

* آیا علم خداوند حصولی است؟! ۵۴۲

* آیا ما مجبوریم یا مختار؟ و آیا هر فعلی فعل خداست؟ و آیا اعتقاد به اختیار عقیده شیعه است یا معتزله؟ و آیا شیعیان با

پرستندگان بت‌ها و ستارگان مساویند؟! ۵۴۳

* آیا عقیده به قضا و قدر الهی ملازم با نفی اختیار، و اسناد افعال خلق به خداست؟! ۵۴۸

فصل هجدهم. ۵۵۱

نقد مکتب تفکیک میرزا مهدی اصفهانی.. ۵۵۱

* فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت... ۵۵۲

* فصل دوم: سوفسطائی گری و کشف و شهود. ۵۵۶

* فصل سوم: نصوص ایشان در ادّعی معرفت ذات خداوند تعالی! ۵۵۷

* سند مکتب میرزای مهدی اصفهانی و سایر وحدت وجودیان معاصر ۵۶۴

* میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام. ۵۶۶

فصل نوزدهم. ۵۶۹

اندیشه های زمینی، یا درس های آسمانی؟! ۵۶۹

* امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف.. ۵۷۶

ص: ۵

* آیا خداوند همانند خلق است؟! ۷۲

* تباین، ملاک خالقیت.. ۷۴

* فلسفه و عرفان جدایی و تباین خالق و خلق را انکار می کند. ۸۲

* فلسفه و عرفان، یک چیز یا دو چیز؟! ۸۷

فصل سوم. ۹۷

شناخت توحید بر اساس وحی و برهان نه فلسفه و عرفان. ۹۷

* وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم. ۹۷

* وحدت موهوم. ۹۹

* اشتباه معرفت بشری در شناخت معنای توحید. ۱۰۷

* فلسفه و عرفان خداوند را نامتناهی و عین وجود اشیا می پندارد ۱۰۹

* فعل بی نهایت؟! ۱۲۱

* اوهام پیرامون معنای وحدت خداوند. ۱۲۸

* نقد برهان فلسفی اثبات واجب الوجود. ۱۴۹

فصل چهارم. ۱۵۷

ادعای نابجای ادراک کنه ذات خداوند ۱۵۷

* ادعای اهل فلسفه در مورد معرفت کنه ذات خداوند. ۱۵۹

* شناخت مخلوقات، تنها راه شناخت خداوند. ۱۶۵

* معرفه الله بالله (شناخت خداوند به خودش) یعنی چه؟! ۱۷۲

* تفکر در ذات خداوند گمراهی است.. ۱۹۲

* فراترین درجه معرفت خداوند. ۱۹۷

* فلسفه و عرفان خداوند را شبیه خلق، بلکه عین وجود آن می داند ۱۹۹

فصل پنجم. ۲۰۷

افسانه وجود مجردات.. ۲۰۷

ص: ۶

* انحصار موجود، به ذات متجزی و ذات متعالی از اجزاء. ۲۱۲

* جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی.. ۲۱۵

* انگیزه اهل فلسفه در اعتقاد به وجود عالم مجردات.. ۲۲۱

* کلمات اهل فلسفه پیرامون عالم مجردات.. ۲۲۵

* نادرستی اعتقاد به تولد عقول مجردة از ذات متعالی خداوند. ۲۳۲

* آیا ملائکه همان موجودات مجردند؟! ۲۴۸

فصل ششم. ۲۵۳

فرا تر از زمان و مکان. ۲۵۳

* خدای فلسفه و عرفان در گستره زمان و مکان. ۲۵۷

فصل هفتم. ۲۶۷

دیدن خداوند! هرگز! ۲۶۷

* دیدن خداوند در پندار فیلسوفان و عارفان. ۲۷۱

فصل هشتم. ۲۸۵

اوهام پیرامون اصاله الوجود و اصاله الماهیه ۲۸۵

* معنای حقیقی اصالت وجود (۱). ۲۸۵

* معنای حقیقی اصالت وجود (۲). ۲۸۷

* نمونه ای از مبانی و عبارات فلاسفه و عرفا ۲۹۱

* معنای حقیقی اصالت وجود (۳). ۳۰۰

* اصالت وجود (۴). ۳۱۰

* نگاهی به ادله اصالت وجود. ۳۱۲

* مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت.. ۳۴۲

ملاصدرا و اصالت وجود ۳۴۶

* توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی.. ۳۴۶

* نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی.. ۳۴۸

ص: ۷

فصل نهم. ۳۶۷

فلسفه و عرفان حدوث عالم را نمی پذیرد ۳۶۷

* فلسفه و قدم عالم. ۳۸۰

فصل دهم. ۴۰۱

اراده صفت فعل است نه ذات.. ۴۰۱

* "فعل" فعل است، و "ذات" ذات.. ۴۱۱

فصل یازدهم. ۴۲۳

ملاک معلولیت.. ۴۲۳

فصل دوازدهم. ۴۳۳

علم خداوند متعال عین اشیاء نیست.. ۴۳۳

فصل سیزدهم. ۴۳۹

نسبت خداوند متعال با صفات.. ۴۳۹

فصل چهاردهم. ۴۵۱

جبر و وحدت وجود ۴۵۱

* تاملی بر مبانی عدل الهی.. ۴۵۳

عرفان و جبر. ۴۶۳

* چرا جبر؟! ۴۶۷

* معنای جبر چیست؟. ۴۷۸

* جبر و اختیار از نگاه وحی.. ۴۸۲

فصل پانزدهم. ۴۹۳

تکلیف فراتر از قدرت.. ۴۹۳

فصل شانزدهم. ۴۹۹

اعتقاد به بدا، نشان اهل توحید ۴۹۹

* اندیشه بشری و انکار بدا ۵۰۳

فصل هفدهم. ۵۰۹

نظری اجمالی به کتاب‌های "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" ۵۰۹

ص: ۸

* مقایسه کوتاهی بین مبانی و مطالب کتاب کشف المراد با نهاییه و بدایه ۵۱۰

* نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن: ۵۲۰

* وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو کتاب مورد اشاره: ۵۲۰

* خداوند مجموعه تمامی اشیاء است یا خالق فراتر از آنها؟! ۵۲۳

* عالم، حاصل اراده و ایجاد باری است یا خود خدا؟! ۵۲۴

* اعتقاد به شریک باری تعالی در دو کتاب مورد اشاره: ۵۲۴

* نفی وجود خالق متعال در دو کتاب مورد اشاره: ۵۲۷

* تحریف معنای حقیقی علت و معلول و خالق و مخلوق: ۵۲۸

* آیا خدا یعنی همه موجودات، و کلّ عالم هستی؟! ۵۲۹

* آیا همه ممکنات، واجب الوجود و قدیم و مراتب و اجزای ذات خدایند؟! ۵۲۹

* آیا خلق کردن و رزق دادن خداوند غیر اختیاری است؟! ۵۳۱

* نفی حدوث حقیقی و مخلوقیت و ابتدا داشتن عالم در دو کتاب مورد اشاره: ۵۳۱

* آیا ذات خدای تعالی شبیه یا هم سنخ خلق است؟! ۵۳۳

* اعتقاد به آلهه و خدایان متعدد و ارباب انواع، و نسبت دادن خلقت و ربوبیت به غیر خدا ۵۳۴

* تغییر و تطور ذات خداوند به اطوار و صورت‌های مختلف: ۵۳۶

* عجز و ناتوانی باری تعالی از خلق و آفرینش بیش از یک چیز: ۵۳۷

* آیا اراده الهی صفت ذات خداوند و به معنای علم اوست یا صفت فعل او؟! ۵۳۷

* آیا قدرت خدای تعالی به معنای مبدء بودن ذات او برای صدور اشیاء است؟! ۵۳۹

* آیا ذات و علم خداوند تعالی دارای اجمال و تفصیل و حدوث است؟! ۵۴۰

* آیا علم خداوند حصولی است؟! ۵۴۲

* آیا ما مجبوریم یا مختار؟ و آیا هر فعلی فعل خداست؟ و آیا اعتقاد به اختیار عقیده شیعه است یا معتزله؟ و آیا شیعیان با پرستندگان بت‌ها و ستارگان مساویند؟! ۵۴۳

* آیا عقیده به قضا و قدر الهی ملازم با نفی اختیار، و اسناد افعال خلق به خداست؟! ۵۴۸

فصل هجدهم. ۵۵۱

نقد مکتب تفکیک میرزا مهدی اصفهانی.. ۵۵۱

* فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت... ۵۵۲

* فصل دوم: سوفسطائی گری و کشف و شهود. ۵۵۶

* فصل سوم: نصوص ایشان در ادّعی معرفت ذات خداوند تعالی! ۵۵۷

* سند مکتب میرزای مهدی اصفهانی و سایر وحدت وجودیان معاصر ۵۶۴

* میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام. ۵۶۶

فصل نوزدهم. ۵۶۹

اندیشه های زمینی، یا درس های آسمانی؟! ۵۶۹

* امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف.. ۵۷۶

ص: ۱۰

آیا وجود خداوند، همان وجود خلق است، یا او موجودی است برتر؟!

آیا برتری وجود خداوند بر خلق را چه معناست؟!

آیا ما صورت های وجود خداوندیم یا مخلوقات او؟!

آیا خداوند موجودی نامتناهی است؟! و اگر نیست آیا موجودی ناقص است و محدود؟!

آیا تفاوت وجود خالق و مخلوق به کوچکی این و بزرگی آن، و محدودیت این و سعه وجودی آن است؟!

آیا هر چه در خلق هست، خداوند هم آن را دارد؟! اگر دارد چگونه ممکن است دارای اجزا نباشد؟! و اگر ندارد، چگونه آن را به دیگران اعطا می کند؟!

آیا وجود خداوند متعال هر زمان و مکانی را پر کرده است؟!

آیا زمان و مکان، حادثند و مخلوق؟!

حدوث زمان و مکان چگونه تصور می شود؟!

فاعل افعال بشر کیست؟! آیا ما در افعال خویش مجبوریم یا مختار؟!

و آیا...

شناخت شایسته مسائل مبدأ و معاد بر اساس وحی و برهان، والاترین هدف جویندگان سعادت ابدی و ابدیت

سعادت است؛ این مختصر به یاری خداوند متعال، با مقدم داشتن توضیحی پیرامون پایه های شناخت صحیح خداوند، به نمونه هایی از تعالیم مدرسه وحی و برهان در مقابل پرداخته های اندیشه کاوان مسلک های معرفت بشری نگاهی خواهد انداخت.

نیز به بررسی تطبیقی آموزه های مکتب وحی با سایر آرا و نظریات معرفتی خواهیم پرداخت که ادعای یکسان بودن رجوع به معلّم عرشی و فرشی در اقامه برهان عقلی، خلاف عقل و تجربه روشن و آشکار است، و با نصوص قطعی نیز سر سازش ندارد.

در این نوشته سعی شده است استدلالات عقلی _ در حد وسع این کوتاه _ کامل و تمام باشد، و به بیان نصوص مکتب وحی هم، از جهت اشمال بر محکم ترین براهین، و وضوح مضامین والایی که دارند تیمن جسته ایم.

قم، حسن میلانی

ص: ۱۲

شناخت شایسته و صحیح ذات قدوسی که هرگز شناخته نخواهد شد _ و فراترین درجه شناخت او، تنها علم عالمیان به وجود، و غیرقابل شناخت بودن ذات او می باشد(۱) بر توجه به اصول ذیل استوار است:

ص: ۱۳

۱- . امام سجاد علیه السلام می فرمایند: لم يجعل في أحد من معرفه إدراكه أكثر من العلم بأنه لا يدرکه، فشکر معرفه العارفين بالتقصير عن معرفته، وجعل معرفتهم بالتقصير شكراً، كما جعل علم العالمين أنهم لا يدرکونه إيماناً. (بحار الأنوار، ۷۸ / ۱۴۲، از تحف العقول): شناخت خود را برای احدی بیش از این قرار نداده است که بدانند او را ادراک نخواهند کرد. معرفت کسانی را که اعتراف به تقصیر در معرفت او دارند مشکور داشته، و همین معرفت ایشان را شکر خویش قرار داده است، همان طور که علم عالمیان به غیرقابل ادراک بودن خود را ایمان دانسته است. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند: الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تنال إلا وجوده. (التوحيد، ۷۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۱): حمد و ستایش خداوندی را که اوهام و اندیشه ها را از اینکه جز به وجود او رسند ناتوان ساخته است. و می فرمایند: لم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك. (بحار الأنوار، ۹۴ / ۱۵۰): برای خلق خویش غیر از ناتوانی و عجز آنان، هیچ راهی به سوی معرفت و شناخت خود قرار نداده ای. امام صادق علیه السلام می فرمایند: من نظر في الله كيف هو، هلک. (کافی، ۱ / ۹۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۵۹): هر کس اندیشه کند که ذات خداوند چگونه است، هلاک خواهد شد. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند: کمال معرفته التصديق به. (نهج البلاغه، خطبه اول): فراترین درجه شناخت خداوند، تصدیق به وجود اوست.

اصل اول: هر موجود ممکن، عددی (= قابل شمارش، و پذیرش کمی و زیادی) است.

اصل دوم: هر موجود عددی ای، متجزی است.

اصل سوم: نامتناهی، محال و موهوم است.

اصل چهارم: موجود دارای مقدار و اجزا (= ممکن)، حادث حقیقی (= دارای ابتدای وجود) است.

اصل پنجم: زمان و مکان، متجزی و متناهی و حادث حقیقی می باشد.

اصل ششم: موجود حادث، نیازمند به خالق است.

اصل هفتم: موجود مقداری، خالق نتواند بود.

اصل هشتم: موجود ممکن (= مقداری)، مجرد از زمان نیست.

اصل نهم: ذات خداوند متعال هرگز شناخته نمی شود چه اینکه:

الف) آنچه شناخته شود متجزی و مخلوق است.

ب) ذات فراتر از مقدار، قابل شناخت و وصول نیست.

ج) تنها راه علم به وجود ذات فراتر از مقدار، علم به وجود مخلوقات آن است.

اصل دهم: تقابل وجود خالق و خلق، تقابل مقدار و

غیر مقدار است.

اصل یازدهم: آنچه بر خلق (= موجود دارای مقدار و اجزا) روا باشد، ویژه خود آن هاست.

اصل دوازدهم: اقرار به وجود خالق که هم "هست"، و هم "بر خلاف همه چیز است"، ضروری است.

اینک به توضیح مختصری پیرامون اصول دوازده گانه فوق می پردازیم:

اصل اول: هر موجود ممکن، عددی (= قابل پذیرش کمی و زیادی) است.

آنچه پذیرای وجود باشد، وجود مثل و مانند آن نیز ممکن است، براین اساس هر چیزی که ایجاد آن ممکن باشد حقیقتی عددی (= قابل شمارش) بوده، و واقعیتی قابل زیاده و نقصان دارد.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَلَا كَبِيراً إِلَّا وَإِذَا ضَمَّ إِلَيْهِ مِثْلَهُ صَارَ أَكْبَرَ. (۱)

من هیچ چیز کوچک یا بزرگی نیافتم مگر اینکه هر گاه مثل آن بر آن افزوده گردد بزرگتر خواهد شد.

و می فرماید:

إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَوْ دَامَتْ عَلَى صَغَرِهَا، لَكَانَ فِي الْوَهْمِ أَنَّهَ مَتَى مَا ضُمَّ شَيْءٌ إِلَى مِثْلِهِ كَانَ أَكْبَرَ. (۲)

بر فرض که اشیا بر کوچکی خود باقی می ماندند، باز هم در وهم چنان بود که هر گاه چیزی به مثل خود افزوده می شد بزرگتر می گردید.

ص: ۱۵

۱- . کافی ۱ / ۷۶، التوحید، ۲۹۶؛ بحار الأنوار، ۳ / ۴۷.

۲- . کافی ۱ / ۷۶، التوحید، ۲۹۶؛ بحار الأنوار، ۳ / ۴۷.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلَ فَهُوَ مَحْدُودٌ. (۱)

هر چیزی که عقل آن را در نظر شناسد، یا اینکه برای آن مثل و مانند

شناخته شود دارای حد خواهد بود .

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ مَحْدُودٍ مَتْنَاهُ إِلَى حَدٍّ، فَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ، وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النِّقْصَانَ. (۲)

هر چیزی که قابل شناخت باشد متناهی به حد خاصی است، و چون قابل تحدید باشد قابل افزایش خواهد بود، و هر چیزی که قابل افزایش باشد قابل نقصان است.

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا - مُتَجَزِّئٌ وَلَا - مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ، وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقِ لَهُ. (۳)

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

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزُّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ، وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ، وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ، وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى

ص: ۱۶

۱- . التوحيد، ۷۹.

۲- . التوحيد، ۲۵۰؛ علل الشرايع، ۱ / ۱۱۹؛ بحار الأنوار، ۳ / ۱۵.

۳- . التوحيد، ۱۹۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۵۳.

نقصان، ومن نقصان إلى زيادة، إلاً رب العالمين. (۱)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می رود و دگرگون می شود، یا اینکه تغییر و زوال را در آن راه است، یا اینکه از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر، و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده رو به نقصان، یا از نقصان رو به زیادی می رود مگر پروردگار عالمیان.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

... لا فتراق الصانع والمصنوع، والحادث والمحدود. (۲)

... زیرا لازم است که آفریدگار و آفریده، و حد نهنده و محدود شده تفاوت داشته باشند.

اصل دوم: هر موجود عددی ای متجزی است.

هر چیزی که پذیرش وجود، و فرض تعدد و قبول زیاده و نقصان درباره آن امکان داشته باشد (= ممکن الوجود)، دارای مقدار و اجزا می باشد، و عقل به روشنی می یابد که فرض تعدد و تکثر و زیاده و نقصان از خواص کمیت و مقدار بوده، و تصور آن ها جز درباره شیء دارای مقدار و اجزا ممکن نیست. به خواست خداوند تعالی در بحث اثبات توحید و یگانگی خالق متعال بیان خواهیم داشت که دلیل بر استحاله تعدد ذات باری این است که: امکان تعدد و تکثر، فرع بر دارای مقدار و اجزا بودن شیء است، و از آنجا که خداوند جل و تقدس جزء و کل و مقدار ندارد محال است که شریک و دوم و سوم برای او بتوان فرض کرد.

امام مجتبی علیه السلام می فرمایند:

ص: ۱۷

۱- . کافی، ۱ / ۱۱۵؛ التوحید، ۳۱۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۸۲.

۲- . نهج البلاغه، ۴۰.

الحمد لله الذي لم يكن... له شخص فیتجزئ، ولا اختلاف صفه فیتناهی. (۱)

سپاس خداوندی را که... دارای پیکره نیست که متجزی شود، و دارای صفات گوناگون نیست که تناهی پذیرد.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

فهو الواحد الذي لا واحد غيره لأنه لا اختلاف فيه. (۲)

پس او واحد و یکتایی است که جز او واحدی نباشد، زیرا وجود او گونه گونه نیست.

[بنابراین اعتقاد به وجود مجرداتی که هم متعدد باشند و هم جزء نداشته باشد عقیده ای نادرست است زیرا: اولاً: گفتیم که: حکم مذکور (ملازمه فرض تعدد با کمیت و مقدار) از بدیهیات می باشد. ثانیاً: در فرض مذکور _ یعنی در صورت فرض تعدد و تکثر موجوداتی که دارای مقدار و اجزا نباشند _ بدون شک هر یک از افراد چنین مجموعه ای، جزئی از کل آن ها خواهد بود (به گونه ای که مثلاً مجموع ده فرد آن ها دارای مقداری از وجود است که نه فرد آن ها آن مقدار را ندارد، و هر هشت فرد از آن ها دارای مقداری از وجود است که هفت فرد از آن ها دارای آن مقدار از وجود نیست و همین طور)، پس مجموعه ده فرد آن ها قابل انقسام به ده جزء می باشد، و هر حقیقتی که قابل انقسام به عدد معینی باشد به کمتر و بیشتر از آن نیز قابل تقسیم است، چه اینکه بدیهی است اگر عدم قابلیت انقسام در مورد چیزی ذاتی آن باشد مطلقاً قابل انقسام نخواهد بود، و چنانچه ذاتی آن نباشد تفاوتی بین کمی و زیادی انقسامات، و کوچکی و بزرگی اجزای آن

ص: ۱۸

۱- . التوحید، ۴۵؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۸.

۲- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۶.

نمی باشد. در نتیجه، هر فرد از افراد ده گانه قابل انقسام به انقسامات مختلف و دارای اجزا خواهد بود.

لازم به ذکر است در مثال مذکور (مجردات ده گانه)، فرقی نمی کند که وجود هر یک از مجردات فرض شده محیط بر مراتب پایین تر از خود باشد، یا اینکه هر یک از آن ها در مقابل دیگری وجودی مستقل داشته باشند، بلکه در صورت اول _ که عقیده معتقدین به تشکیک وجود نیز بر آن مبنا استوار است _ به طور بدیهی مرتبه دهم، مرکب و متشکل از ده جزء می باشد، چنانکه سایر مراتب نیز نسبت به مراتب پایین تر از خود دارای چنین حکمی هستند. از همه اینها گذشته اعتقاد به اینکه یک حقیقت (مانند مثال، یا مانند عقول عشره فلسفی)، تنها به عددی معین قابل تقسیم بوده و به بیشتر از آن قابل تقسیم نباشد مستلزم اعتقاد به وجود جزء لایتجزی می باشد که بطلان آن در محل خود ثابت است. مضافاً بر اینکه باید دانست بین کم متصل و کم منفصل تفاوت ذاتی وجود نداشته، و تفاوت آنها صرفاً امری اعتباری است.

چنانچه کسی خیال کند: "برخی موجودات، دارای حدود وجودی ای هستند که آن حدود موجب محدودیت برخی، و سعه وجود برخی دیگر از آن ها نسبت به دیگری می باشد، ولی هیچ کدام از این موجودات دارای کمیت و مقدار نیست". باید دانست که چنین شخصی به معنای کمیت و مقدار توجه ندارد، بلکه اصل معنای کمیت و مقدار را پذیرفته است، و تنها از آوردن نام آن پرهیز دارد، چنانکه "نهایه الحکمه" می نویسد:

من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده.(1)

در تشكيك لازم است كه "شديد" مشتمل بر "ضعيف" باشد و زيادت بر آن نيز داشته باشد.

و "تعليقات كشف المراد" مي نويسد:

... وهذا الإطلاق الحقيقي الإحاطي حائز للجميع، ولا يشذ عن حيطته شيء.(2)

اطلاق حقيقي فراگير، همه چيز را در بر دارد، و هيچ چيز از دايره وجود آن بيرون نيست.

"سزواري" نيز در مورد معنای شدت و نورانيت وجود مي گويد:

إن الكثرة التي من حيث الشده والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما في أصل الحقيقه الوجوديه، كاشفه عن الأشمليه والأوسعيه
وفقد السلب بما هو سلب الوجود.(3)

كثرت و بيشتري ای كه در اصل حقيقت وجودی، از حيث شدت و ضعف و پیشی و پسی _ و غير آن دو _ وجود دارد، بيان
کننده شمول و وسعت بيشتري، و نداشتن كمبود _ از حيث اينكه كمبود وجود است _ مي باشد.

و در "تعليقه نهايه الحكمه" آمده است:

وأمّا علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلقه بالموجود المادّي بما أنّه موجود مادّي. والإشكال بأنّه: لا حضور للموجود
المادّي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالم؟ مندفع بأن غيبوبه أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض.(4)

ص: ۲۰

۱- طباطبائي، محمد حسين، نهايه الحكمه، ۱۱۸.

۲- حسن زاده آملی، حسن، تعليقات كشف المراد، ۵۰۲.

۳- حاشيه اسفار، ۶ / ۲۲.

۴- مصباح يزدي، محمد تقی، تعليقاته على نهايه الحكمه، ۳۵۲.

علم حضوری علت به معلوم، ممکن است که حتی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلق بگیرد. و این اشکال که گفته شود: موجود مادی حتی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن است که برای عالم حاضر باشد، پاسخ آن این است که: غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفیض ندارد.

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد:

تشکیک در مرآی عارف و مشهد شهود او به معنای سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است. (۱)

یکی از شواهد روشن استحاله وجود مجردات این است که خود فلسفه به ناچار معنای مجرد و بساطت را از حقیقت آن برگردانده، و به معنای "احاطه ذاتی و وسعت وجودی" که به صراحت مستلزم "ترکیب حقیقی" و "داشتن اجزای مقداری" و "عدم بساطت و مجرد" است تأویل می کند. به یاری خداوند متعال شواهد روشن این مطلب را در موارد فراوانی از این نوشته نشان خواهیم داد.

اصل سوم: نامتناهی، محال و موهوم است.

بر اساس حکم بدیهی عقل، حقیقت مقداری و عددی و دارای جزء و کل، در هر مقداری که موجود شود باز هم قابل زیاده و نقصان می باشد و محال است که افرادی نامتناهی از آن حقیقت محقق شود.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

ص: ۲۱

۱- . حسن زاده، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۱.

ما احتمال الزیاده کان ناقصاً، وما کان ناقصاً لم یکن تاماً. (۱)

هر چیزی که قابل زیادت و فزونی باشد ناقص است، و هر چیزی که ناقص باشد کامل نیست.

أنت الذی لا تحدّ فتکون محدوداً. (۲)

تو آن هستی که وصف نمی شوی که در نتیجه محدود باشی.

امام مجتبی علیه السلام می فرمایند:

الذی لم یکن له... اختلاف صفة فیتناهی. (۳)

خداوندی که... دارای صفات مختلف و گوناگون نیست، که در نتیجه متناهی گردد.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

کلّ مسّمی بالوحده غیره قلیل. (۴)

هر واحدنامی جز او، کوچک و اندک است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إنّ کیفیته جهه الصفة والإحاطه. (۵)

همانا کیفیت داشتن، نشانه موصوف شدن و به احاطه درآمدن است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

ومن قال: متى؟ فقد وقته، ومن قال: فی م؟ فقد ضمّنه، ومن قال: إلى م؟ فقد نهّاه، ومن قال: حتّى م، فقد غیّاه، ومن غیّاه فقد غایاه، ومن غایاه

ص: ۲۲

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۴.

۲- صحیفه سجادیه، ۲۱۲.

۳- التوحید، ۴۵؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۸۹.

۴- بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۹، از نهج البلاغه.

۵- التوحید، ۲۴۷.

فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد أُلحد فيه. (۱)

و هر کس از زمان وجود او پرسد او را دارای وقت و زمان دانسته، و هر کس از مکان او پرسد ذات او را دربر گرفته دانسته، و هر کس برای او حدود وجود جوید او را دارای حدود و مقادیر انگاشته، و هر کس او را محدود انگارد او را دارای اجزا دانسته، و هر کس او را متجزّی داند او را قابل وصف پنداشته، و هر کس او را قابل وصف داند ملحد شده است.

و در مناظره رسول الله؟ ص؟ با دهریان آمده است:

أولستم تشاهدون الليل والنهار وأحدهما بعد الآخر؟ فقالوا: نعم، فقال: أفترونهما لم يزالا ولا يزالون؟ فقالوا: نعم، قال؟ ص؟: أفيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار؟ فقالوا: لا، فقال: فإذا ينقطع أحدهما عن الآخر فيسبق أحدهما ويكون الثاني جارياً بعده. فقالوا: كذالك هو، فقال؟ ص؟: قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل أو نهار ولم تشاهدوهما، فلا تنكروا لله قدرته. (۲)

آیا نمی بینید که وجود شب و روز یکی پس از دیگری است؟ گفتند: چرا. فرمودند: آیا می پندارید که آن ها ازلی هستند؟ گفتند: آری. فرمودند: آیا جایز می دانید که شب و روز هم زمان باشند؟ گفتند: نه. فرمودند: پس باید هر یک از آن ها تمام شود تا نوبت دیگری برسد؟ گفتند: آری، چنین است. فرمودند: اینک با اینکه شب و روزهای گذشته را ندیده اید، به حدوث آن ها اقرار کردید، پس قدرت خداوند را انکار نکنید.

و همان حضرت می فرمایند:

أتقولون ما قبلکم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلت: غير متناه، فقد وصل إليکم آخر بلا نهايه لأوّله، وإن قلت: إنّه متناه، فقد كان

ص: ۲۳

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۲۴ .

۲- . احتجاج ، ۱ / ۲۱ .

ولا شيء منهما. (۱)

آیا شما می‌گویید شبها و روزهای قبل از شما منتهای است یا نامتناهی؟ اگر بگویید نامتناهی است، پس آخر چیزی به شما رسیده است که اول آن را نهایی نیست!! و اگر بگویید منتهای است پس هیچ کدام از آن دو موجود نبوده‌اند.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا بِمَكَانٍ، وَلَا بِحَرَكَةٍ وَلَا بِانْتِقَالٍ وَلَا بِسُكُونٍ، بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. (۲)

همانا خداوند قابل توصیف به داشتن زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون نیست، او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است، فراتر است از آنچه ستمگویان می‌اندیشند فراتری بزرگی.

إِنَّهُ أَيْنَ الْأَيْنِ وَكَيْفَ الْكَيْفِ. (۳)

همانا خداوند تعالی "مکان" و "کیفیت" را ایجاد فرموده است.

توضیح بیشتر درباره محال بودن وجود نامتناهی این است که:

حقیقت عددی _ چه کم متصل فرض شود و چه کم منفصل، و چه حصه‌های متعدد وجودی، و چه مراتب شدید و ضعیف یک حقیقت، محال است که نامتناهی و نامحدود باشد زیرا:

الف) هر عددی که فرض کنیم همان عدد به اضافه یک فراتر از مفروض اول خواهد بود، پس هرگز مرتبه نامتناهی آن تحقق نخواهد یافت.

ص: ۲۴

۱- احتجاج، ۱ / ۲۱.

۲- التوحید، ۱۸۴؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۳۰ از امالی صدوق؟ ق؟.

۳- بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۴۹.

ب) عدد، حقیقتی قابل زیاده و نقصان است و چنانچه تحقق مرتبه نامتناهی آن ممکن باشد لازم می آید آن مرتبه قابل زیاده نباشد، یعنی لازم می آید عدد به آخر رسیده و محدود و متناهی باشد. و این فرض مستلزم خلاف ذات، و خلاف فرض، و خلاف بدیهی است.

ج) از هر حقیقت عددی و شمارشی که آن را نامتناهی فرض کرده ایم مقدار معینی می گاهیم، اگر باقی مانده با مفروض اولی مساوی باشد تساوی دو مقدار غیر مساوی لازم می آید، و چنانچه باقی مانده از مفروض اولی کمتر باشد محدود و متناهی خواهد بود و مفروض اولی نیز که مقدار معینی بر آن افزون دارد باید متناهی و محدود باشد. (۱)

ص: ۲۵

۱- . در کتاب "الحجّه البالغه للحجّه البالغه فی قمع المذاهب المختلفه الزائغه" آمده است: فإن قلت: إنّ مراتب الأعداد غیر متناهیة، إذ لا عدد إلّا وفوقه عدد، ولا شكّ أنّ عدد آحادها يجب أن يكون أزيد من ألوفها مثلاً، مع أنّهما غیر متناهیین. قلت: هذا الذى یوجب استحاله وجود الأعداد جميعاً إذ لو وجدت لزم أن يكون آحادها لا- یزید علی ألوفها وهو محال، فلیست الأعداد موجوده بعین ما ذکرناه. ... وقد أغرب فی هذا المقام صاحب الأسفار حیث قال: إنّ العلم بأنّ کلّ ما یحتمل الزیاده والنقصان یكون متناهیاً إمّا من البدیّهیات أو من النظریات، والأول باطل وإلّا لم یقع الاختلافات فیہ بین العقلاء لكنّهم اختلفوا... والمسلمون اتفقوا علی أنّ معلومات الله ومقدوراته لا نهاییه لها... وكذلك یعلم بالبديهيّه أنّ مراتب العدد غیر متناهیة، مع أنّ الألوف الغير المتناهیة أكثر من الآحاد الغير المتناهیة بألف مرّه، والحركات المستقبلة سیما حركات أهل الجنّه _ غیر متناهیة، مع أنّ كلّاً من هذه الأمور قابل للزیاده والنقصان. وإذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفه صار إجماعاً منعقداً علی أنّ الغير المتناهی مما یجوز أن یقبل الزیاده والنقصان، فكیف یكون العلم بامتناعه بدیهیاً. فإذن هذه الفضيّه لا یمكن الجزم بها إلّا بالبرهان، وذلك البرهان لا- یتقرّر إلّا فی ما یحتمل التطبيق، وبیانه أنّ الموجب للتناهی هو أنّه یجب انتهاء الناقص إلى حدّ لا یبقى منه شیء، ویبقى من الزائد بعده، وهذا إنّما یجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصه فی مقابله جزئین من الزائده، وإلّا لم یجب انتهاء الناقص فی حدّ یكون بعده للزائد شیء بإزائه منه، وذلك فی ما یحتمل الانطباق، وفی ما یمتنع انطباق جزئین من إحدى الجملتين علی جزء واحد من الأخری، کاستحاله وقوع جسمین فی حیز واحد وکاستحاله وقوع علّه ومعلول فی مرتبه إحدیهما... أمّا الأمور التي لا- انطباق بینهما لا- بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط، فكلّ ما یجعل من إحدى الجملتين بقوّته الخیالیّه بإزاء الآخر من الأخری یكون عدداً متناهیاً، لكن یمكن أن یبقى من الجملتين ما لا یقوی علی استحضاره، لأنّ عقولنا _ ونحن فی هذه الدار _ لا- تقدر علی أفعال وانفعالات غیر متناهیة، فلم یظهر الخلف فی البواقی إلّا بهذا الشرط. انتهى محلّ الحاجه من نقل كلامه. أقول: أمّا ما استند إليه فی إبطال ضروریّه القاعده من وقوع الاختلافات بین العقلاء، فعجیب، إذ الضروری قد یتحمّل الشبهه فیقع من جهتها الاختلاف، وأيضاً إنّ البصائر مختلفه كالأبصار قوّه وضعفاً، فكما أنّ بصراً یدرك ما لا یدركه الآخر من المحسوسات، فكذلك قد تدرک بصیره ما لا تدرکه الأخری من الضروریات. وأعجب منه ما استنتجه من الأمثله التي ذكرها من إطباق العقلاء علی جواز قبول غیر المتناهی للزیاده والنقصان، فإنّ جمله من الأمثله من قبیل ما یمتنع وجوده كذلك _ أى غیر متناه كمعلومات الله ومقدوراته _، فإنّه یمتنع وجودهما تماماً فی الخارج. وكذلك أنواع الأکوان المقدوره والحركات المستقبلة نحوها، فإنّ الجواب الذى ذکرناه فی مراتب العدد _ التي من جمله أمثله أيضاً _ هو الجواب فی

أمثاله. وأعجب منه حصره الدليل على القاعده بالتطبيق الذى قرره بمجرد أنه لم يجد دليلاً آخر، وقد عرفت من تقريرنا فى التنبيه على هذه القاعده أنه لا يتحقق الزيادة إلّا ولا بدّ أن يكون للزائد مقدار لا يكون قدر ذلك المقدار بعينه للناقص فى نفس الأمر، كالساعات للأزمنه... ولا مساس للقول بأنه يجوز أن يكون ما يزاء ساعه من الناقص ساعتين من الزائد، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون الناقص أزيد من الزائد بكثير بهذا الحساب... فإن قلت: إنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص، فلا بدّ أن لا يجرى ما ذكرت فى موارد النقوض التى أشرت إلى بعضها. قلت: أمّا النقوض بالموجودات _ كالنفوس المفارقة وحركات الأفلاك ونحوها، من نقض القاعده بما هو منتقض بنفسها، فإنّ القاعده حاكمه بامتناعه، وجوازه فرع بطلانها، وكلّ من يصحّحها لا يصحّحه... أمّا النقوض بالمعدومات كمراتب الأعداد ونحوها، فالجواب أنّ قضيه "أنّ الكلّ أعظم من الجزء" قضيه مقدّره الموضوع، يعنى أنّ الكلّ إذا وجد فهو أعظم من الجزء، وأمّا المعدوم الخارج عن الذهن والخارج فلا يخبر عنه ولا ميز فيه، فليس فيه كلّ ولا جزء ولا زائد ولا ناقص. ثمّ إنّ قد جزاه الله بإصراره فى إنكار القاعده الشريفه التى نصّ عليها المعصوم، بفضيحه الغلط فى الحساب فى قوله: "مع أنّ الألوّف الغير المتناهيه أكثر من الآحاد الغير المتناهيه بألف مرّه"، فإنّ الصحيح أن يقول: "أقلّ منها بما لا يتناهى"، ولفضيحه الدار الأخرى أخزى وأمرّ وأدهى. فإن قلت: إنّ المعدومات متحقّقه فى علمه تعالى. قلت: تحقّقها فى علمه برىء عن العدد، سبحانه أحصى الأعداد من غير أن يوجد فيه آحاد. إذا عرفت ما تلوناه عليك فقد علمت أنّ دخول اللانهايه فى الكثره _ أى كثره كانت _ ممتنع، لعدم قبولها الوجود إلّا بقدر متناه، سواء كان لها اجتماع أم لا، وسواء كان لها ترتيب فى الطبع أو فى الوضع أم لا، فيلزم وجوب تناهى الحركات والانفعالات، ووجوب تناهى جميع التترّلات والترقيّات، ووجوب تناهى كلّ قوىّ ينحلّ إلى الضعيف وشىء فوقه. وأمّا تهويل صاحب الأسفار بلزوم التعطيل فى صنع الله وجوده، وانقطاع فيضه وكرمه، فيؤمننا الجواب عنه بأنّ الله تبارك وتعالى ليس بزمانيّ حتّى يكون فارغاً فى زمان عن شأنه. بل هو الله العظيم الشأن الخالق للزمان والمكان، ليس بينه وبين شأنه زمان حتى يلزم تعطيله فيه عن ذلك الشأن، وليس انتهاء الزمان والزمانيات إلى عدم غير زمانيّ يوجب انقطاع فيضه وكرمه، لأنّ الانقطاع لا يصدق إلّا بعدم زمانيّ فتأمل. ثمّ إنّ انقطاع الفيض إن كان من لوازم إمكانه، فالنقصانات الإمكانية فى الفيض والكرم لا يوجب نقصاً فى الذات. بل جعل الفيض قديماً حينئذ يوجب انثلام وحده الواجب تعالى ويفضى إلى أن يمتنع عن الأزل معناه، تعالى الله الواحد القيوم أن يثنى فيضه بثناء نفسه، قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ولو كان شىء معه قديماً لكان إلهاً ثانياً... نسأل الله التوفيق لأن نهتدى بدلاله وليه إلى سواء الطريق، وأن يجعله لنا خير دليل وخير ورفيق، وصلىّ الله عليه وعلى آبائه صلوه بشأنه تعالى فى حقّهم تليق... واعلم أنّ كبرى هذا الاستدلال من كلام الإمام الصادق عليه السلام، حيث استدل به على تنزيهه تعالى عن الجسميّة بأنّ الجسم محدود، وإذا كان محدوداً كان قابلاً للزيادة والنقصان. وفى هذا القدر كفايه لمن استبصر. (حائرى مازندراني، على بن فضل الله، الحجّه البالغه للحجّه البالغه فى قمع المذاهب المختلفه الزائغه، ١٢ _ ١٧).

[تذکر نکاتی پیرامون موهوم بودن وجود نامتناهی لازم است:

ص: ۲۶

[تذکر نکاتی پیرامون موهوم بودن وجود نامتناهی لازم است:

ص: ۲۸

۱. "عدد"، واقعیت خارجی ندارد و نماد معدود می باشد، لذا منظور حقیقی از موضوع احکامی که گفتیم تمامی موجودات قابل اِتصاف به وصف "نامتناهی بودن"، و همه اشیا دارای اجزای واقعی خارجی می باشد. (۱)

۲. مجموعه ای را که دائماً قابل زیادت است، و افراد آن هر چه زیاد شوند پیوسته محدود و متناهی خواهند بود _ مانند عمر جاویدان اهل بهشت _، "نامتناهی لایقفی" (= غیر ایستا)، می نامند، (گر چه صحیح این است که آن را "متناهی لایقفی" بنامیم). در "شرح تجرید" آمده است:

ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهيه. (۲)

۳. هنگامی که گفته می شود: "عدد نامتناهی است"، منظور از آن همان "نامتناهی لایقفی" است. و معنای آن این است که: هر عدد یا معدودی که در نظر گرفته شود دائماً قابل زیادت و افزایش است، و هرگز واقعیتی

ص: ۲۹

۱- . چنانکه در "شرح تجرید" آمده است: قال: وكلّ واحد منها أمر اعتباريّ يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه. أقول: كلّ واحد من أنواع العدد أمر اعتباريّ ليس بثابت في الأعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الإنسان أو الفرس أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأفراد إلى البعض. (علامه حلّی، شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق زنجانی، ۱۰۳).

۲- . علامه حلّی، شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق زنجانی، ۱۰۳.

۴. چنانچه کسی نامتناهی را موجودی حقیقی بداند و در عین حال بگوید:

"این موجود نامتناهی جزء ندارد و قابل فرض زیاده و نقصان نیست"، معنای نامتناهی را نفهمیده است و توجه ندارد که موضوع "تناهی و عدم تناهی" مقدار است، و قابلیت زیاده و نقصان خاصیت ذاتی مقدار و شیء دارای اجزا می باشد. این سخن درست مانند این است که کسی معنای جسم را نفهمیده، و نداند که موضوع تصور جسمیت، طول و عرض و عمق است، سپس مثلاً در مورد خداوند بگوید: "خداوند جسمی است که نه طول دارد، و نه عرض، و نه ارتفاع، و نه زمان، و نه مکان، و نه..." (۱).

ص: ۳۰

۱- . چنانکه در "شرح تجرید" نیز بیان شده است که: قال: والجنس معروض التناهی وعدمه. أقول: یرید بالجنس الکم من حیث هو هو، فإنّه جنس لنوعی المتّصل والمنفصل، وهو الذی یلحقه لذاته التناهی وعدم التناهی، وإنّه عدم الملكة لا العدم المطلق. (علامه حلّی؟ ق؟، شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق زنجانی، ۲۲۱). و شیخ طوسی؟ ق؟ می فرماید: ولا یجوز وصفه بأنّه جسم مع انتفاء حقیقه الجسم عنه، لأنّ ذلك نقض اللغه، لأنّ أهل اللغه یسمون الجسم ما له طول و عرض و عمق، بدلاله قولهم "هذا أطول من هذا" إذا زاد طولاً، و "هذا أعرض من هذا" إذا زاد عرضاً و "هذا أعمق من هذا" إذا زاد عمقاً، و "هذا أجسم من هذا" إذا جمع الطول و العرض و العمق. فعلم بذلك أنّ حقیقه الجسم ما قلناه، و ذلك یستحیل فیہ تعالی، فلا یجوز وصفه بذلك. و قولهم "إنّه جسم لا- کالأجسام" مناقضه، لأنّه نفی ما أثبت نفیه، لأنّ قولهم "جسم" یقتضی أنّ له طولاً و عرضاً و عمقاً، فإذا قیل بعد ذلك "لا کالأجسام" اقتضی نفی ذلك نفیه، فیکون مناقضه. و لیس قولنا "شیء لا کالأشیاء" مناقضه، لأنّ قولنا "شیء" لا- یقتضی أكثر من أنّه معلوم و لیس فیہ حسّ، فإذا قلنا "لا کالأشیاء المحدثه" لم یکن فی ذلك مناقضه. (شیخ طوسی؟ ق؟، الاقتصاد، ۳۸ _ ۳۹).

با توجه به آنچه بیان داشتیم پاسخ این سخن روشن است، چه اینکه امور مذکور از مختصات عدد و کمیت و مقدار است، نه عدد و مقداری که متناهی باشد تا اینکه بتوان وجود نامتناهی موهوم را از آن استثنا کرد.

نیز در تعلیقه "نهایه الحکمه" آمده است:

إنَّ النسبه المذكوره [النسبه بين الجزء والكل] إنما هی بين الأمور المتناهیه، وأما اللا متناهی فلیس له مقدار، ولا نسبه مقداریه
بینه وبين أجزاءه حتّی یقال إنَّ نصفه مثلاً أقلّ من الكلّ بنسبه متناهیه. (۱)

تنها در بین امور متناهی نسبت جزء و کل وجود دارد، و اما نامتناهی نه دارای مقدار است و نه بین آن و اجزایش نسبت مقداری وجود دارد که بتوان درباره آن مثلاً گفت: نصف آن از کل آن، به نسبت متناهی کمتر است.

پاسخ این گفتار نیز با توجه به آنچه بیان داشتیم آشکار است؛ علاوه بر اینکه اگر این سخن درست باشد، تمامی براهینی که برای ابطال تسلسل آورده شده است باطل می شود، چه اینکه همه آن ها متوقف بر ملاحظه نسبت میان "فرد و مجموع" و "جزء و کل" می باشد. لذا بر اساس سخن فوق هرگز برای ابطال تسلسل نمی توان گفت:

"... پس باید ورای این سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلی باشد که

ص: ۳۱

و نیز دیگر نمی توان گفت:

"اگر سلسله ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد... کل این سلسله... و باید ناچار موجودی را در رأس این سلسله فرض کرد که..." (۲)

از جهت معنای لغوی نیز کلمات "متناهی" و "نامتناهی" و "محدود" و "غیرمحدود" تنها در مورد موضوعاتی به کار می رود که دارای کشش و امتداد و اجزا باشند. (۳)

ص: ۳۲

۱- . مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۸۰.

۲- . مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۸۰.

۳- . به این موارد از کتابهای "العین" و "لسان العرب" و "مجمع البحرين" توجه کنید: کتاب العین: والنهایه: الغایه، حیث ینتهی إلیه الشیء، وهو النهاء، ممدود. والإنهاء: إبلاغك الشیء، و أنهیت إلیه السهم، أی: أوصلته إلیه. والنهایه: الغدیر حیث ینخرم السیل فی الغدیر فیوسع. وتنهیة الوادی: حیث تنتهی إلیه السیول، ویتبسط فتهدأ فتتفع. وجمعه: التناهی. قال أبو الدقیش: کلمه لم أسمعها من أحد: نهاء النهار: ارتفاعه قراب نصف النهار. غی: الغایه: مدى کل شیء وقصاره، والغایه انتهاء الشیء ونهايته، لسان العرب: والنَّهْيَةُ والنَّهْيَةُ: غایه کل شیء وآخره، والنَّهْيَةُ: كالغایه حیث ینتهی إلیه الشیء، وهو النِّهَاء، ممدود. یقال: بلَغَ نَهايَتَه. وانتهى الشیء وتناهى ونهَى: بلَغَ نَهايَتَه؛ وفی الحدیث ذکر سِدْرَه الْمُنتَهَى أی ینتهی ویبلُغ بالوصول إلیها ولا تُتجاوز، وهو مُفْتَعَلٌ من النَّهْيَةِ الغایه. والنَّهْيُ والنَّهْيُ: الموضع الذی له حاجز ینهى الماء أن یفیض منه، وقیل: هو الغدیر فی لغه أهل نجد. ونَفَسُ نَهاةٍ: منتهیه عن الشیء. وتناهى الماء إذا وقف فی الغدیر وسکن. وانتهیت إلیه الخبر فانتهى وتناهى أی بلَغ. وتقول: انتهیت إلیه السهم أی أوصلته إلیه. وانتهیت إلیه الکتاب والرساله. اللحيانى: بلَغْتُ مِنْهَى فلان ومُنْهاةً ومُنْهاةً. وانتهى الشیء: أَبْلَغَه. وناقه نَهْيَةً: بلغت غایه السمن، هذا هو الأصل ثم يستعمل لكل سمين من الذکور والإناث، إلا أن ذلك إنما هو فی الأنعام. وحكى عن أعرابى أنه قال: والله للخبز أحبُّ إلی من جزورٍ نَهِيه فی غداه عَرِيه. ونَهْيَةُ الوَتِدِ: الفُرْضَةُ التى فی رأسه تنهى الجبل أن ینسلخ. ونَهْيِه كل شیء: غایته. والنَّهْيَةُ: العقل، بالضم، سمیت بذلك لأنها تنهى عن القبیح. وهم نُهَاءٌ مائه ونهاء مائه أی قدر مائه كقولك زهاء مائه. ونُهَاءُ الماء، بالضم: ارتفاعه. مجمع البحرين: قوله تعالى: «عند سدره المنتهى» أی الذی إلیه ینتهى علم الملائكة. وفی الحدیث: إلیها ینتهى علم الخلائق. والمنتهى: موضع الانتهاء لم یجاوزها أحد وإلیه ینتهى علم الملائكة وغيرهم، لا- یعلم أحد ما وراءها. وفی وصف الصانع تعالى: لم ینتاه إلی غایه إلا كانت غیره. قیل: تقرأ علی صیغه الخطاب، أی لم یبلغ ذهنک إلی اسم إلا- کان ذلك الاسم غیره. ونهايه الشیء بالكسر: آخره وأقصاه. ونهايات الدور: حدودها. وانتهى الأمر: بلغ نهايته، وهی أقصى ما یمکن أن یبلغه. والإنهاء: الإبلاغ. وفی الدعاء: أسألك بمنتهى الرحمه من کتابک المراد غایه الرحمه، والمعنى برحمتك کلها، لأن الوصول إلی الغایه وصول إلی الجمیع. والغایة أقصى الشیء.

در کتاب های لغت فارسی نیز "بی نهایت" و "نامتناهی" به معنای بی کران، پایان ناپذیر، بی شمار، بی حد، تمام ناشدنی، چیزی که انتها نداشته باشد، دانسته شده است. تعلیقه "نهایه الحکمه" ادله بطلان نامتناهی را نپذیرفته، می نویسد:

إِنَّ العدد أمر يقبل التنصيف وسائر النسب الكسريّه، ولهذا فلا يصدق

ص: ۳۳

إِلَّا عَلَى الْأُمُورِ الْمَحْدُودَةِ فَالْأُمُورِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى لَا تَكُونُ مَعْرُوضَةً لِلْعَدَدِ بِمَا أَنَّهَا غَيْرُ مَتَنَاهِيَةٍ. (۱)

عدد، قابل نصف شدن و پذیرش سایر نسبت‌های کسری است، لذا جز بر امور متناهی صدق نمی‌کند، پس اموری که نامتناهیند معروض عدد نخواهند بود.

۵. چنانچه کسی حقیقتی را پیش از کم شدن، و بعد از کم شدن مساوی بداند، معلوم می‌شود که به معنای حقیقی کم شدن و زیاد شدن و قابلیت زیاده و نقصان توجه ندارد.

۶. برخی پنداشته‌اند که در روایات اهل بیت؟ عههم؟ خداوند متعال با عنوان "نامتناهی" وصف شده است. این افراد اشتباهات تقابل "متناهی" و "نامتناهی" را تقابل دو معنای نقیض انگاشته‌اند، و روایاتی را که برای بیان فراتری ذاتی خداوند متعال از قابلیت اتصاف به اوصاف مخلوقات و مقدریات و حقایق قابل زیاده و نقصان وارد شده است، به معنای نامتناهی ساخته‌اند و اوهم خود _ که وجود آن ذاتا محال است _ حمل کرده‌اند.

۷. خداوند متعال ذات علم و قدرت است، و دارای علم و قدرت عددی و متجزی قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی نمی‌باشد. لذا اگر کسی علم خداوند را به نحو معدوله المحمول، "نامتناهی" _ که موضوع آن صرفاً مقدار و عدد بوده، و تقابل آن با "متناهی" منحصر به حیثیت زیاده و نقصان است _ بداند، خداوند را دارای صفات متجزی و عددی و مخلوق دانسته است. (۲)

ص: ۳۴

۱- . مصباح، محمد تقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، ۱۶۳.

۲- . شیخ طوسی؟ ق؟ می‌فرماید: وقول من قال: إِنَّ فِيهَا مَعَانَ لَا نِهَائِيَةَ لَهُ شَيْئًا قَبْلَ شَيْءٍ لَا إِلَى أَوَّلٍ، بَاطِلٌ لِأَنَّ وُجُودَ مَا لَا نِهَائِيَةَ لَهُ مَحَالٌ. (الاقتصاد، ۲۴). ابن میثم بحرانی نیز علم خداوند را عددی ندانسته، می‌فرماید: ومنهم من أنكر كونه عالمًا بما لا نِهَائِيَةَ لَهُ. وَحُجَّتُهُمْ... أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِهِ عِلْمٌ مَوْجُودٌ غَيْرُ مَتَنَاهِيَةٍ. هَذَا مَحَالٌ. وَالْجَوَابُ... نَمْنَعُ الْمَلَاذِمَةَ... سَنَبِّينُ أَنْ عِلْمَهُ تَعَالَى ذَاتَهُ، فَلَا تَعَدُّ فِيهِ إِذْنٌ، وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَدُّ وَالتَّغَايُرُ فِي نَسَبِ أَذْهَانِنَا لَهُ إِلَى كُلِّ مَعْلُومٍ... فَلَا يَلْزَمُ إِذْنُ تَعَدُّ عِلْمٍ مَوْجُودٍ لِدَاتِهِ. (بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ۹۹).

۸. اهل فلسفه وجود نامتناهی را در صورتی که افراد آن هم زمان و مترتب بر هم نباشند محال نمی دانند. این اعتقاد، نادرست و خلاف واقع می باشد زیرا با توجه به آنچه بیان داشتیم روشن است که فرض وجود بی نهایت به طور مطلق ثبوتاً ممتنع است.

۹. گاهی گفته می شود: $\forall + \forall = \forall$ و $\forall - \forall = \forall$ و $\forall \times \forall = \forall$ و $\forall \div \forall = \forall$ و $\forall = 0$ و $\forall = 1$ و $\forall + \forall = \forall$ ، و... باید دانست که این گونه عبارات هیچ ربطی به اثبات وجود "نامتناهی" و "بی نهایت" ندارد، و منظور از آوردن آن ها محاسبات خاصی است که در واقع به "نامتناهی لایقنی" برمی گردد. "دایره المعارف فارسی" در مورد "بی نهایت" در اصطلاح ریاضیات می نویسد: عددی بزرگتر از هر عدد دیگر، یا (به جای "بی نهایت دور"). موضعی که نسبت به دستگاه مقایسه در وراء هر حدی واقع است... علامت \forall (یا $\forall +$)، که به اضافه بی نهایت خوانده می شود) که آن را به مجموعه اعداد حقیقی ملحق می کنند، و بزرگتر از هر عدد حقیقی می شمارند... علامت $\forall -$ (بخوانید منهای بی نهایت) را نیز به همان مجموعه ملحق می کنند، و آن را کوچکتر از هر عدد

حقیقی (اعم از مثبت یا منفی) محسوب می‌دارند. وارد کردن این علامات به منظور تعمیم و تسهیل بیان احکام است. هیچ یک از علامات $+$ و $-$ (به اضافه بی نهایت، و منهای بی نهایت) در واقع عدد نیستند. ولی گاهی از طریق اهمال آن‌ها را در شمار اعداد به حساب می‌آورند. و می‌نویسد: بی نهایت کوچک ریاضی اساساً متغیر است، یک مقدار ثابت هر قدر هم کوچک باشد بی نهایت کوچک ریاضی نیست.]

۱۰. در طول تاریخ اعتقادی شیعی، اعتقاد به محال بودن وجود نامتناهی از امور مسلم و بدیهی بوده است، و اعتقاد به آن به توسط فلسفه یونان و عرفای اهل سنت در بین برخی از ایشان رخنه کرده است. (۱)

ص: ۳۶

۱- ابو الصلاح حلبی می‌فرماید: فیلزم ما قلناه من وجود ما لا نهاییه له، مع استحالتہ بدلیل وجوب حصر ما وجد. (أبو صلاح حلبی، تقریب المعارف، ۷۶). و می‌فرماید: فیؤدی إلى وجود ما لا نهاییه له. (أبو الصلاح حلبی، تقریب المعارف، ۸۱). و می‌فرماید: وذلك يؤدی إلى إيجاد ما لا يتناهی من المشتهايات. (أبو الصلاح حلبی، تقریب المعارف، ۸۷). و می‌فرماید: ولأنه یوجب علیهم تقدّم تکلیف علی تکلیف إلى ما لا نهاییه له... وذلك محال. (أبو الصلاح حلبی، تقریب المعارف، ۱۳۶). و می‌فرماید: إن ذلك یقتضی تقدّم تکلیف قبل تکلیف إلى ما لا- يتناهی، وذلك محال. (أبو الصلاح حلبی، الکافی، ۵۳). شیخ طوسی می‌فرماید: إن وجود ما لا نهاییه له محال. (شیخ طوسی، الاقتصاد، ۲۴). و می‌فرماید: لأنّه لو وجب ذلك لأدی إلى وجوب ما لا يتناهی، وذلك محال. (شیخ طوسی، الاقتصاد، ۸۲). شرح تجرید می‌نویسد: إن وجود ما لا يتناهی محال علی ما یأتی. (علامه حلّی، شرح التجرید، تحقیق آملی، ۳۵). و می‌نویسد: قال: وأمّا تناهی جزئياتها فلاّ وجود ما لا يتناهی محال للتطبيق. (علامه حلّی، شرح التجرید، تحقیق آملی، ۲۶۱). و می‌نویسد: وهكذا إلى ما لا يتناهی وهو محال. أمّا أولاً فلما بینا من امتناع وجود ما لا- يتناهی مطلقاً، وأمّا ثانياً فلاّ تلك الإضافات موجوده دفعه و مترتبه فی الوجود باعتبار تقدّم بعض المضاف إليه علی بعض فیلزم اجتماع أعداد لا- تتناهی دفعه مترتبه وهو محال اتفاقاً، وأمّا ثالثاً فلاّ وجود الإضافات یستلزم وجود المضاف إليه فیلزم وجود ما لا- يتناهی من الأعداد دفعه من ترتبها، وکلّ ذلك مما برهن علی استحالتہ. (علامه حلّی، شرح التجرید، تحقیق آملی، ۳۶۸ - ۳۶۹). شرح إحقاق الحق می‌نویسد: وأمّا ما ذکره آخراً من أنّه لا یلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب " الخ " فدلیل علی جهله بشرائط استحاله التسلسل عند المتکلمین، فإنّ وجود ما لا- يتناهی فی الخارج محال عندهم مطلقاً سواء کان هناک ترتب أو لا، كما صرّحوا به وعرفه من له أدنی تحصیل. (مرعشی، شرح إحقاق الحق، ۱ / ۲۴۴ و شیخ طوسی، الاقتصاد، ۲۷ - ۳۱؛ سیّد مرتضی، الشافی فی الإمامه، ۱ / ۱۶۲؛ سیّد مرتضی، الانتصار، ۴۰۷؛ محقق حلّی، المسلك فی أصول الدین، ۱۰۱؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ۵۷).

اصل چهارم: موجود دارای مقدار و اجزا (= ممکن)، حادث حقیقی (= دارای ابتدای وجود) است.

موجود دارای مقدار و اجزا و عدد از هر جهت محدود بوده، و از حیث زمان و مکان لزوماً متناهی است. علاوه بر اینکه حقیقت متجزی و قابل وجود و عدم، نیازمند به این است که دیگری آن را ایجاد کند، و هرگز نمی‌توان موجودی را که ازلی بوده و عدم نداشته باشد ایجاد کرد، و گرنه تحصیل حاصل لازم می‌آید.

ص: ۳۷

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا... إِنَّ الْفِعْلَ كُلَّهُ مُحَدَّثٌ. (۱)

آنچه ازلی باشد مفعول و مخلوق نخواهد بود... همانا هر فعلی حادث و مخلوق است .

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إِنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟ (۲)

اگر چیزی در بقا با خداوند می بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است، پس چگونه ممکن است خداوند آفریننده چیزی باشد که ازلا با او موجود بوده است؟!

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأ ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً. (۳)

آنچه را اراده فرمایید، تنها می گوید: "باش"، پس می باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می فرماید و ایجاد می کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا، خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَمِنْ زَعْمِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَزَلِيَّتِهِ وَهُوَ يَتَهُ كَانَ ذَلِكَ أَزَلِيًّا، بَلْ

ص: ۳۸

۱- . التوحيد، ۴۵۰؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۳۵.

۲- . کافی، ۱ / ۱۲۰؛ التوحيد، ۱۸۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۶.

۳- . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۴.

خلق الله الأشياء كلها لا من شيء. (۱)

همانا خداوند پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیاء را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است تحقیقا کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیاء از آن آفریده شده اند قدیم بوده، در ازلیت و هویت با خداوند وجود داشته است، پس آن چیز ازلی خواهد بود. خداوند تعالی اشیاء را از چیزی نیافریده است.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

... فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها. (۲)

... اگر من آن را در حالی که موجود بوده است ایجاد کرده باشم، هیچ نیازی به ایجاد کردن آن نداشته ام، چرا که آن خودش موجود بوده است.

و می فرماید:

إيجاد الموجود محال. (۳)

ایجاد کردن چیزی که خودش موجود باشد محال است.

خواجه نصیر الدین طوسی؟ ق؟ در "تجريد الاعتقاد" می فرماید:

ولا قدیم سوی الله تعالی.

هیچ موجود ازلی ای جز خداوند تعالی وجود ندارد.

و علامه حلّی؟ ق؟ در شرح آن می نویسد:

قد خالف فی ذلك جماعة كثيرة، أما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم... وكلّ هذه المذاهب باطله، لأنّ كل ما سوی الله ممكن، وكلّ

ص: ۳۹

۱- . علل الشرایع، ۶۰۷؛ بحار الأنوار، ۵ / ۲۳۰.

۲- . التوحید، ۲۹۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۵۰.

۳- . روضه الواعظین، ۳۱؛ متشابه القرآن، ۱ / ۴۶.

گروه فراوانی با این امر مخالفت کرده اند، و مخالفت کردن اهل فلسفه هم روشن و آشکار است، زیرا ایشان اعتقاد دارند که همه چیز ازلی و قدیم است... همه این مذاهب باطل است، زیرا تمامی ماسوای خداوند میکنند، و هر ممکنی حادث می باشد.

اصل پنجم: زمان و مکان، متجزی و حادث حقیقی می باشد.

زمان و مکان، (چه دارای وجودی اصیل فرض شوند و چه انتزاعی) مقداری و عددی و دارای اجزا می باشند و محال است که وجودی نامتناهی و ازلی داشته باشند.

تصدیق به حدوث زمان و مکان، صرفاً امری عقلی می باشد و (همانطور که دیدن "واحد" برای شخص دو بین، و دریافت "موجود سه بعدی" برای تخته سیاه، و "زندگی در خارج آب" برای ماهی، و "دیدن رنگ سفید" برای شخصی که شیشه عینک او قرمز است، و دریافت "صداها و رنگ های دارای طول موج ماورا و مادون طول موجی که گوش و چشم بشر قادر به ادراک آن است" برای افراد انسان محال می باشد) تصور عدم زمان و مکان، برای مخلوقی که به هر چیزی از دریچه زمان و مکان و مقدار می نگرد، محال است. حقیقت معنای عدم زمان و مکان، تنها به این صورت مورد توجه نفس و تصدیق عقل قرار می گیرد که نقیض معنای زمان و مکان می باشد. (۲)

ص: ۴۰

۱- . کشف المراد، ۵۷.

۲- . چنانکه دریافت موضوع مثال های فوق برای افراد یادشده محال است، التفات آن ها نیز به این مثال ها به خودی خود غیرممکن است، و باید در این مورد توسط افرادی هدایت شوند که ادراکات ایشان فراتر از ادراکات خود این اشخاص باشد؛ لذا در جای خود بیان شده است که قبل از مرحله اقرار و تصدیق عقل به وجود خداوند متعال، التفات و توجه مخلوقات به موضوع خدای واقعی تنها توسط خود او صورت می گیرد، و بدون گذشتن از این مرحله تعریف، اثبات مثبتین و انکار منکرین وجود خداوند، به خدای واقعی تعلق نخواهد گرفت. البته در این صورت مسأله اثبات وجود خداوند، تعبدی نشده و دور نیز لازم نمی آید، زیرا التفات به موضوع از هر راهی که باشد، اثباتا و نفیا ربطی به دوری و عقلی یا غیر عقلی بودن اثبات یا انکار آن موضوع ندارد.

وروی آنه سئل علیه السلام: أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟ فقال عليه السلام: "أين" سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان. (۱)

و روایت شده است که از آن حضرت [امیر المؤمنین] علیه السلام سؤال شد: پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمین را بیافریند کجا بود؟ فرمودند: "کجا" پرسش از مکان است و حال اینکه خداوند بود و مکان نبود.

عن زراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم، كان ولا شيء. قلت: فأين كان يكون؟ قال وكان متكئاً فاستوى جالساً وقال: أحلت يا زراره، وسألت عن المكان إذ لا مكان. (۲)

زراره گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا خداوند بود و هیچ چیز دیگری نبود؟ فرمودند: آری، گفتم: پس در چه مکانی بود؟ در این هنگام آن حضرت که تکیه داده بودند راست نشستند و فرمودند: ای زراره، سخنی محال گفتمی، زیرا از مکان پرسیدی در حالی که هیچ مکانی وجود نداشت.

ص: ۴۱

۱- . بحار الأنوار، ۳ / ۳۲۶؛ از التوحید.

۲- . کافی، ۱ / ۹۰.

اصل ششم: موجود حادث، نیازمند به خالق است.

هر چیزی که پدید آمدن آن ممکن باشد، محال است خود به خود پدید آید و ناچار باید ایجادکننده و پدیدآورنده ای داشته باشد.

خداوند متعال می فرماید:

<أم خلقوا من غير شيء!؟>

(۱) امام صادق علیه السلام می فرمایند:

ولا بدّ للمخلوق من الخالق. (۲)

مخلوق قطعاً باید خالق داشته باشد.

و می فرمایند:

كيف يخلق لا شيء شيئاً!؟ (۳)

چگونه ممکن است که "هیچ"، چیزی بیافریند!

و می فرمایند:

إنك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً. (۴)

تو خود می دانی که "معدوم"، چیزی ایجاد نمی کند.

اصل هفتم: موجود مقداری، خالق نتواند بود.

شیء مقداری و دارای اجزای معین، محدود به حدود وجود خود بوده و بنابر حکم بدیهی عقل، قدرت افزودن بر ذات خویش، و به تعبیر دیگر قدرت بر ایجاد مثل خود

ص: ۴۲

۱- الطور / ۳۵.

۲- کفایه الأثر، ۲۶۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۵۴.

۳- بحار الأنوار، ۳ / ۱۵۸.

۴- التوحید، ۲۹۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۵۳.

را ندارد.

خداوند متعال می فرماید:

<أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ> (۱)

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء. (۲)

چگونه ممکن است موجودی که خودش قابل آفرینش است، اشیاء را بیافریند؟!

و می فرمایند:

لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره. (۳)

... چرا که هر موجود دارای ابتدایی، از وجود دادن به غیر خود عاجز و ناتوان است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

كل معط منتقص سواه. (۴)

جز خداوند متعال، هر اعطا کننده ای از وجودش کاسته می شود.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

إن كل صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء. (۵)

هر سازنده ای اشیاء را از چیزی دیگر می سازد، ولی خداوند آفریدگار

ص: ۴۳

۱- . طور / ۳۵.

۲- . التوحيد، ۳۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

۳- . التوحيد، ۳۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸.

۴- . التوحيد، ۴۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۷۴.

۵- . کافی، ۱ / ۱۲۰؛ التوحيد، ۶۳ _ ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۴.

ناشناخته و الامقام بدون اینکه اشیاء را از چیزی بسازد آن ها را ایجاد و خلق فرموده است.

و می فرمایند:

كُلِّ ما في الخلق لا- يوجد في خالقه، و كَلَّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه... كيف يجرى عليه ما هو أجراه و يعود فيه ما هو ابتداءه. (۱)

هر چه در خلق باشد در خالق وجود ندارد، و هر چه در آن ممکن باشد در آفریدگارش ناممکن است... چگونه بر او جاری شود آنچه خود او آن را جاری نموده است، یا به او باز گردد آنچه او آن را احداث فرموده است؟!

اصل هشتم: ممکن (= مقداری)، مجرد از زمان نیست.

هر چیزی که حادث و دارای ابتدای وجود باشد، به طور بدیهی زمان بر آن می گذرد و محال است که مجرد از زمان باشد.

امام زین العابدین علیه السلام می فرمایند:

وجعلت لكلّ شيء أمداً، و قدرت كلّ شيء تقديراً. (۲)

و برای هر چیزی پایان و انتهایی قرار دادی، و اندازه هر چیزی را معین و مشخص فرمودی.

اصل نهم: ذات خداوند متعال هرگز شناخته نمی شود

چه اینکه:

الف) آنچه شناخته شود متجزی و مخلوق است.

ب) ذات فراتر از داشتن مقدار و اجزاء، قابل شناخت و وصول نیست.

ج) تنها راه علم به وجود ذات فراتر از مقدار، وجود

ص: ۴۴

۱- . توحید، ۴۰؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

۲- . صحیفه سجادیه، ۲۴۷.

مخلوقات آن است.

موجودی که ذات و صفات و حالات آن، مورد شناخت مستقیم و بدون واسطه واقع شود دارای تمیز و پیکره خاص مخلوقی (۱) بوده، و حقیقتی عددی و متجزی و حادث و قابل زیاده و نقصان است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ. (۲)

هر چیزی که شناخته شود، مصنوع و مخلوق است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

لَيْسَ بِإِلَهٍ مَنْ عَرَفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالِدَلِيلِ عَلَيْهِ.

هر ذاتی که در شناخت آید معبود نیست، خداوند به واسطه دلیل بر وجود خود راه می نماید.

حضرت سید الشهداء علیه السلام می فرمایند:

لَيْسَ بَرَبٍّ مَنْ طَرَحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ. (۳)

هر چیز که بدان توان رسید، پروردگار نیست.

ص: ۴۵

۱- تمیز و تشخیص خاص خلقی آن است که حقیقتی متجزی و عددی را از مانند آن مشخص و جدا می کند. مقابل این معنا تباین ذاتی موجود متجزی با موجود متعالی از داشتن مقدار و اجزاست. امام مجتبی علیه السلام می فرمایند: الحمد لله الذي لم يكن... له شخص فيتجزئ. (بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۸): حمد خداوندی را که... شخص ندارد که در نتیجه آن دارای اجزا باشد.

۲- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸.

۳- تحف العقول، ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

و می فرمایند:

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه عمّن في الأرض، قربه كرامته و بعده إهانتته. (۱)

از عقل‌ها همان سان پنهان است که از دیدگان در نهان است، و از اهل آسمان همان گونه پوشیده است که از اهل زمین پوشیده است. قرب او گرامی داشتن اوست، و بُعد و دوری از او خوار کردن اوست.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

... إذا لقامت فيه آية المصنوع، ولتحول دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. (۲)

... وگرنه نشانه مخلوقیت در او پدیدار می شد، و به جای اینکه با دلیل به وجود او رسیده شود خود دلیل بر وجود غیر خویش می شد.

... ولما كان للبارئ معنى غير المبروء. (۳)

... و برای حقیقت وجود خالق و آفریدگار، معنایی جز مخلوق و آفریده شده، باقی نمی ماند.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

كلّ موصوف مصنوع وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسّمي. (۴)

هر موجود قابل وصف و شناخت مصنوع است، و آفریننده اشیاء به هیچ بیانی قابل توصیف نیست.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

جلّ أن تحلّه الصفات لشهاده العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع. (۵)

ص: ۴۶

۱- . تحف العقول، ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

۲- . التوحید، ۴۰.

۳- . التوحید، ۴۰.

۴- . التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۶۱.

۵- . الاحتجاج، ۱ / ۱۹۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳.

فراتر از این است که صفات بر او درآیند، زیرا عقول گواهند بر اینکه هر کس به حلیه صفات آراسته گردد مصنوع و مخلوق می باشد.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقُ اللَّهِ. (۱)

هر چیز که مورد وصف و بیان واقع شود، خلق خداوند است.

و می فرمایند:

واعلم أنه لا تكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنی، ولا حدّ لغير محدود. (۲)

بدانکه صفت جز برای موصوف نباشد، و اسم بدون معنا نشاید، و تنها ذات محدود است که در وصف و بیان آید.

امام امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

وانحسرت الأبصار عن أن تناله فيكون بالعيان موصوفاً وبالذات التي لا يعلمها إلا هو عند خلقه معروفاً. (۳)

و دیدگان ناامیدند از اینکه به او رسند تا در نتیجه به آشکار شدن موصوف شده، و به آن ذاتی که جز او آن را نشناسد نزد خلقش معروف و شناخته شده باشد.

... ولا خرق الأوهام حجب الغيوب فتعتقد فيك محدوداً في عظمتك... ولا كيفية في أزليتك ولا ممكناً في قدمك. (۴)

...اوهام و اندیشه ها حجاب های غیب را نشکافته است که تو را در عظمت محدود اعتقاد کند.

ص: ۴۷

۱- . التوحيد، ۴۳۸.

۲- . التوحيد، ۴۳۷؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۵.

۳- . التوحيد، ۵۰.

۴- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۲۶۲، ۲۴۳.

و می فرمایند:

ولم يعلم لك مائه وماهيه فتكون للأشياء المختلفه مجانساً. (۱)

تو با اشیاى گوناگون هم جنس و شبیه نیستی تا اینکه در نتیجه حقیقت ذات تو در شناخت آمده باشد.

حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام می فرمایند:

لا تدركه العلماء ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلا بالتحقيق إيقاناً بالغيب. (۲)

عالمان به اندیشه خود، و اندیشمندان به تفکر خویش او را ادراک نتوانند، مگر به ایمان یقینی و حقیقی ای که به ذات نهان او به دست آورند.

و می فرمایند:

يصيب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفه. (۳)

فکر درباره او تنها به ایمان به وجود او می رسد، نه اینکه به حقیقت ذات و وصف او دست یابد.

متقابلاً موجودی که جزء و مقدار نداشته و عددی نباشد، هرگز مورد شناخت واقع نمی شود و تنها راه علم به وجود غیرقابل شناخت او، وجود آثار و افعال و مخلوقات او می باشد:

امام امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

دلیله آیاته ووجوده إثباته. (۴)

دلیل وجود او نشانه های آفرینشش می باشد، و راه بردن به وجود او منحصر به اثبات اوست.

ص: ۴۸

۱- بحار الأنوار، ۹۵ / ۲۵۴، از مهج الدعوات.

۲- تحف العقول، ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

۳- تحف العقول، ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

۴- احتجاج ۱ / ۱۹۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

بصنع الله يستدلّ عليه. (۱)

تنها از راه خلقت و آفرینش خداوند متعال بر وجود او استدلال می شود.

و می فرمایند:

وفيه أثبت غيره ومنها أنيط الدليل. (۲)

غیریت خود با اشیاء را در خود اشیاء نمایانده است، و دلیل بر وجود او منوط به وجود اشیاء است.

و می فرمایند:

بها تجلّى صانعها للعقول. (۳)

نمایان شدن خداوند متعال برای عقول، به واسطه مخلوقات است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

بها تجلّى صانعها للعقول وبها امتنع من نظر العيون. (۴)

خداوند به آفرینش اشیاء خود را برای عقول نمایانده، و به ملاک قابل رؤیت بودن خود همانها دیده شدن او ممتنع است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

إلهی بدت قدرتك ولم تبد هیئته فجهلوك وبه قدروك والتقدير علی غیر ما به وصفوك، وإئی بریء یا إلهی من الذین بالتشبهه طلبوك، لیس كمثلك شیء، إلهی ولن یدركوك، وظاهر ما بهم من نعمك دلیلهم علیك لو عرفوك، وفی خلقك یا إلهی مندوحه أن يتناولوك، بل سووك بخلقك

ص: ۴۹

۱- . التوحید، ۳۴؛ امالی طوسی؟ ق؟، ۲۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸.

۲- . التوحید، ۳۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

۳- . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

۴- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۴، از نهج البلاغه.

فمن ثم لم يعرفوك، واتخذوا بعض آياتك رباً فبذلک وصفوک، تعالیت ربی عما به المشبهون نعتوک. (۱)

خداوندا، قدرتت نمایان و ذات تو در نهان است، تو را نشناختند و به جهل خویش توصیف کردند، و حقیقت تو غیر از آن است که می گویند. بار خدایا من از آنان که با تشبیه جویای تویند بی زارم، هیچ چیز همانند تو نیست. هرگز تو را نخواهند شناخت و اگر تو را درست می شناختند، آثار آفرینش و ظهور نعمت تو بر ایشان برای راهنمائیشان بر وجود تو کافی بود، اما ایشان تو را با خلقت همسان دانستند، لذا تو را نشناخته، برخی از مخلوقات تو را پروردگار انگاشتند و تو را مانند آن پنداشتند. فراتری تو ای پروردگار من از آنچه اهل تشبیه تو را به آن می ستایند.

و می فرمایند:

إنّ الظاهر لمن أراده لا يخفى عليه، لمكان الدليل والبرهان على وجوده في كل ما دبره وصنعه مما يرى، فأى ظاهر أظهر وأبين أمراً من الله تبارك وتعالى فإنك لا تعدم صنعه حيثما توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك. (۲)

همانا او از جهت دلیل و برهانی که در تمامی آنچه ایجاد فرموده و تدبیر می نماید بر وجود او دلالت می کند، برای هر کس که او را قصد کند آشکار است و هرگز مخفی نمی شود. پس کدامین ظاهر، امرش از خداوند ظاهرتر است؟ چرا که تو به هر کجا روی کنی آفرینش او را می بینی، و در وجود خود تو آن قدر از آثار او هست که از همه چیز بی نیازت می کند.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين بالبيان ودلهم على ربوبيته بالأدلة. (۳)

ص: ۵۰

۱- . عیون اخبار الرضا، ۱ / ۱۱۷؛ التوحید، ۱۲۴ _ ۱۲۵؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۳.

۲- . احتجاج، ۱۷۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۸۷.

۳- . کافی، ۱ / ۱۳.

ای هشام همانا خداوند در پرتو عقول حجت‌ها را برای بندگان کامل فرموده، و پیامبران را با شرح و بیان به سوی ایشان گسیل داشته، و ایشان را به واسطه ادله بر ربوبیت خویش راه نموده است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

... ولا يعرف إلا بخلقه تبارك وتعالى. (۱)

خداوند متعال جز از طریق مخلوقات خویش شناخته نمی شود.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

إن الله تعالى أظهر ربوبيته في إبداع الخلق. (۲)

همانا خداوند تعالی ربوبیت خویش را در ابداع خلق ظاهر فرموده است.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء، إذا لقامت فيه آية المصنوع و لتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. (۳)

چگونه اشیاء را ایجاد کند آن کسی که خودش از پذیرش وجود امتناعی ندارد؟ موجودی که حدوث درباره آن امکان داشته و پذیرای وجود باشد دارای نشان مصنوعیت است، و به جای اینکه [از وجود آثار او] به وجود او پی برده شود، خود دلیل بر وجود غیر خواهد بود.

اصل دهم: تقابل وجود خالق و خلق، تقابل "متجزی" و "غیر متجزی" است.

تقابل و تباین وجود خالق و مخلوق از این جهت نیست

ص: ۵۱

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۳.

۲- بحار الأنوار، ۳ / ۲۲۴.

۳- التوحید، ۴۰.

که اولی (خالق) دارای وجودی نامتناهی (۱) از حیث زمان و مکان بوده، و دومی (مخلوق) مرتبه ای یا حصّه ای یا مقداری _ حقیقتاً یا اعتباراً _ از آن وجود را دارا باشد. بلکه تباین ذات خالق و مخلوق از این جهت است که مخلوق، موجودی دارای امتداد و مقدار و اجزا و زمان و مکان _ که تمامی آن ها لزوماً محدود و متناهی است _ می باشد؛ و خالق متعال، فراتر از داشتن جزء و کل و امتداد و مقدار و عدد و زمان و مکان است.

بنابراین، تصور مصاحبت و تعاصر وجود خالق و خلق، و سؤال از قبلیت و بعدیت در مورد آفرینش زمان و مکان _ که هر دو لزوماً محدود و متناهی می باشند، تصوراً باطل بوده، و موضوعاً منتفی می باشد. (۲)

اصل یازدهم: آنچه بر خلق (موجود دارای مقدار و اجزا) روا باشد، ویژه خود آن هاست.

زمان و مکان، کوچکی و بزرگی، تناهی و عدم تناهی، دخول و خروج، تولّد و صدور، تجلی و ظهور، تعدد و تکثر،

ص: ۵۲

۱- . گر چه عقل به طور بدیهی حکم می کند که موضوع زیاده و نقصان جز کمیت و مقدار چیزی نیست، اما با صرف نظر از این حکم بدیهی باید دانست که تقابلی "تناهی و عدم تناهی" و نیز تقابلی "مراتب تشکیکی وجود" به تصریح خود اهل فلسفه و عرفان تقابلی زیاده و نقصان است. و البتّه قابلیت زیاده و نقصان، ملاک معلولیت و مخلوقیت است، فتعالی الله عمّا یقول الظالمون المشبهون الله بخلقه علواً کبیراً.

۲- . به یاری خداوند متعال توضیح خواهیم داد که غفلت از این مهم، اساس ضلالت ها و خطاهای بی شمار در مکتب معرفت فلسفی و عرفانی شده است.

وجدان(۱) و فقدان، جزء و کل، اطلاق و تقیید، شدت و ضعف، وقوه و فعل(۲) از ملکات و ویژگی های اشیای دارای مقدار و اجزا و عدد می باشد و ثبوتاً به غیر شیء متجزی و عددی و مخلوق نسبت داده نمی شود.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

التوحید أن لا تجوز علی ربك ما جاز علیک.(۳)

توحید آن است که هر چه بر تو روا باشد، بر پروردگارت روا ندانی.

و می فرمایند:

كل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقہ، وكل ما یمكن فیہ یمتنع فی صانعہ... کیف یجری علیہ ما هو أجراه ویعود فیہ ما هو ابتداءه.(۴)

هر چه در خلق موجود باشد در خالق آن پیدا نمی شود، و هر چه در مورد

ص: ۵۳

۱- در مورد علم و قدرت و سایر صفات ذات خداوند در جای خود بیان شده است که او ذات علم و قدرت و... است، نه ذاتی که دارای صفات مذکور باشد.

۲- اهل فلسفه بر این پندارند که "فعلیت" مساوی با وجود است، لذا گمان می کنند که نفی فعلیت درباره هر چیز مستلزم نفی وجود آن می باشد؛ این اندیشه باطل است زیرا "فعلیت"، معنایی اضافی و در مقابل "قوه" می باشد، و دلالت بر نحوی از انحای وجود همان چیزی می کند که ذاتاً دارای قوه و امکان خاص است. لذا خداوند متعال موضوعاً از قابلیت اتصاف و قوه و فعل خارج است. تمامی اشکالاتی که درباره "نامتناهی" بیان داشتیم، به موضوع "فعلیت تام" هم وارد است.

۳- بحار الأنوار، ۴ / ۲۶۴.

۴- التوحید، ۴۰؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

آن ممکن باشد درباره آفریدگارش ناممکن است... چگونه بر او جاری شود آنچه خود او آن را جاری نموده است، یا به او باز گردد آنچه او آن را احداث فرموده است؟!

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

تأویل الصمد: لا إسم، ولا جسم، ولا شبه، ولا صورة، ولا تمثال، ولا حدّ، ولا حدود، ولا موضع، ولا مكان، ولا كيف، ولا أين، ولا هنا، ولا ثمة، ولا خلأ، ولا ملأ، ولا قیام، ولا قعود، ولا سکون، ولا حركة، ولا ظلمانی، ولا نورانی، ولا روحانی، ولا نفسانی، ولا یخلو منه موضع، ولا یسعه موضع، ولا علی لون، ولا خطر علی قلب، ولا علی شمّ رائحه، منفی عنه هذه الأشياء. (۱)

تأویل صمد این است که [خداوند] نه اسم است و نه جسم، و نه شبیه دارد و نه صورت، و نه تمثال دارد، و نه حد دارد، و نه حدود دارد، و نه موضع دارد، و نه جایگاه دارد، و نه کیفیت دارد، و نه مکان و اینجا و آنجا دارد، و نه خالی است، و نه پر است، و نه قیام و قعود و سکون و حرکت دارد، و نه ظلمانی است و نه نورانی، و نه روحانی است و نه نفسانی، و نه جایی از او خالی است، و نه موضعی او را در بردارد، و نه رنگ دارد، و نه بر قلب خطور می کند، و نه بویی دارد، همه اینها از او نفی می شوند.

لیس فی الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج. (۲)

نه در اشیاء فرو رفته، و نه از آن ها خارج است.

بدیهی است تمامی موارد مذکور _ مانند ملکه و عدم _ از خواصّ اشیای دارای مقدار و مخلوق بوده، و خداوند فراتر از قابلیت اتّصاف به صفات مخلوقات است.

ص: ۵۴

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۲۳۰، از جامع الأخبار.

۲- نهج البلاغه.

اصل دوازدهم: اقرار به وجود خالق که هم "هست" و هم "بر خلاف همه چیز است"، ضروری است.

موجود منحصر است به:

(الف) موجود دارای اجزا و ابعاض و زمان و مکان (مخلوق)

(ب) موجود فراتر از داشتن اجزا و ابعاض و زمان و مکان (خالق)

بین این دو سنخ، تصور وجود هر گونه واسطه ای محال است. (۱)

و مجموعه اشیای دارای جزء و کل و مقدار و عدد را _ که محال است وجود آن ها چه از جهت زمان، و چه از جهت مکان نامتناهی باشد _ خالق و آفریننده ای است بر خلاف همه آن ها که آیتِ مصنوعیت و ملائکِ مخلوقیت و معلولیت (تجزی و قابلیت زیاده و نقصان) در او وجود ندارد. او حقیقتِ دارای مقدار و اجزا و زمان و مکان و مراتب و حصص و جودی نداشته، هرگز به صفات مخلوقات متّصف نمی گردد، و به ذات متعالی و والای

ص: ۵۵

۱- امام صادق علیه السلام می فرمایند: لیس بین الخالق والمخلوق شیء، واللّه خالق الأشياء لا من شیء. (التوحید، ۱۴۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۶۱): بین خالق و مخلوق چیز سومی وجود ندارد، و خداوند آفریننده اشیا است بدون اینکه آن ها را از چیزی آفریده باشد. و امام رضا علیه السلام می فرمایند: إنّما هو الله وخلق، لا ثالث بینهما، ولا ثالث غیرهما. (عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۷۵ _ ۱۷۶؛ التوحید، ۴۳۸): تنها او (خداوند) است و خلق او، سومی بین آن ها نیست، و غیر از آن دو چیز دیگری وجود ندارد.

خود قابل تصور و توهم و شناخت و ادراک و وجدان و وصول و صدور و تولید و تولد و ظهور و تجلی و تعدد و تکثر و وصف شدن به تناهی و عدم تناهی نمی باشد.

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٍ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ، وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقِ لَهُ. (۱)

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

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

لَيْسَ بَدَنِي كَبْرَ امْتَدَّتْ بِهِ النِّهَايَاتُ فَكَبَّرْتَهُ تَجْسِيمًا، وَلَا بَدَنِي عَظْمٌ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمْتَهُ تَجْسِيدًا، بَلْ كَبْرُ شَأْنَا وَعَظْمُ سُلْطَانًا. (۲)

بزرگی او این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته ای، و دارای آن چنان عظمتی 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:

هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ، وَلَمْ يَتَبَعَضْ بِتَجْزِئِهِ الْعَدَدُ فِي كَمَالِهِ. (۳)

او ذاتی که اجزای گوناگون ندارد، و کمالش تجزیه عددی نمی پذیرد.

و می فرمایند:

ص: ۵۶

۱- . التوحيد، ۱۹۳؛ کافی، ۱ / ۱۱۶؛ احتجاج، ۲ / ۴۴۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۵۳.

۲- . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۶۱.

۳- . کافی، ۸ / ۱۸؛ التوحيد، ۷۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۱.

إنّه أحدى المعنى، یعنی به آنه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا. (۱)

خداوند حقیقتی واحد است، یعنی نه در وجود، و نه در عقل، و نه در وهم، هرگز قابل انقسام نیست. چنین است پروردگار ما.
و می فرمایند:

ومن جزّاه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألدّ فيه. (۲)

هر کس خداوند را دارای اجزا بداند او را موصوف دانسته، و هر کس او را وصف کند در معرفت او بر الحاد رفته است.
و می فرمایند:

ومن جزّاه فقد جهله. (۳)

و هر کس او را دارای اجزا داند، به تحقیق او را نشناخته است.
و می فرمایند:

تعالی الملك الجبار أن یوصف بمقدار. (۴)

فراتر است خداوند فرمانروای قدرتمند از اینکه به مقدار وصف شود.
و می فرمایند:

ما تصوّر فهو بخلافه. (۵)

هر چه تصور شود، خداوند بر خلاف آن است.

ص: ۵۷

۱- . التوحید، ۸۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۰۷.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۲۴.

۳- . نهج البلاغه، خطبه اول.

۴- . امالی طوسی، ۱ / ۲۲۰؛ مناقب، ۲ / ۲۵۸؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۵۶.

۵- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳؛ احتجاج، ۱ / ۲۰۱.

و می فرمایند:

... الذى لَمَّا شَبَّهَ العادلون بالخلق المبعَّض المحدود فى صفاته، ذى الأقطار والنواحى المختلفه فى طبقاته _ وكان الموجود بنفسه لا بأداته _ انتفى أن يكون قدره حقَّ قدره. (۱)

... 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 موجود بنفسه است، نه موجود به ادات (و اجزای) وجودی _، معلوم شد او را آن چنان که باید نشناخته اند.

و می فرمایند:

ولا تناله التجزئه والتبعيض. (۲)

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

و می فرمایند:

مبائن لجميع ما أحدث فى الصفات. (۳)

با اوصاف، تمامی چیزهایی که خلق نموده، مخالف و مابین است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إنَّ الله تبارك وتعالى خلقه وخلقه خلقه منه، وكلُّ ما وقع عليه اسم شىء ما خلا الله فهو مخلوق، والله خالق كلِّ شىء، تبارك الذى ليس كمثله شىء. (۴)

همانا خداوند جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می باشند. و هر چیزی که نام شىء بر آن توان نهاد مخلوق و آفریده شده است مگر خداوند. خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او

ص: ۵۸

۱- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۷۷؛ التوحيد، ۵۵.

۲- . بحار الأنوار، ۴ / ۳۱۹؛ نهج البلاغه، خطبه ۸۵.

۳- . التوحيد، ۶۹؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱ / ۱۲۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۲.

۴- . بحار الأنوار، ۴ / ۱۴۹، التوحيد، ۱۰۵؛ كافي، ۱ / ۸۳.

نیست.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

هو القديم وما سواه محدث، تعالی عن صفات المخلوقین علواً کبیراً. (۱)

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

و می فرمایند:

کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیہ یمتنع فی صانعه... إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه... (۲)

هر چه در مخلوق باشد در خالق و آفریدگارش پیدا نمی شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده اش ممتنع است... و گرنه وجودش دارای اجزای متعدد می شد.

و می فرمایند:

هو اللطیف الخیر السمع البصیر الواحد الأحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحد، منشیء الأشیاء ومجسّم الأجسام ومصوّر الصور، لو کان کما یقولون لم یعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشیء من المنشأ، لکنّه المنشیء فرق بین من جسّمه وصوره وأنشأه إذ کان لا یشبهه شیء ولا یشبه هو شیئاً. (۳)

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

ص: ۵۹

۱- التوحید، ۷۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۶.

۲- بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰؛ التوحید، ۴۰.

۳- التوحید، ۱۸۵؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۲۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۳.

آفریننده و خالق است و فرق است بین او و اجسامی که او آن‌ها را آفریده و صورت داده است. زیرا هیچ چیزی مانند او نیست و او نیز مانند هیچ چیزی نمی‌باشد.

و نیز می‌فرمایند:

ما سوی الله فعل الله... وهی کلها محدثه مربوبه أحدثها من لیس کمثله شیء هدی لقوم یعقلون، فمن زعم أنّهنّ لم یزلن معه فقد أظهر أنّ الله لیس بأوّل قدیم ولا واحد...

قالت النصارى فی المسيح إنّ روحه جزء منه ویرجع فیہ، وكذلك قالت المجوس فی النار والشمس إنّهما جزء منه وترجع فیہ. تعالی ربنا أن یكون متجزّياً أو مختلفاً، وإنّما یختلف ویألف المتجزّی، لأنّ کلّ متجزّی متوهم، والكثرة والقلة مخلوقه دالّ علی خالق خلقها...

قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ینتقل مع المنتقلین... إنّ الأشياء کلها باب واحد هی فعله...

ویحک، کیف تجتري أن تصف ربّیک بالتغییر من حال إلى حال وأنّه یجری علیه ما یجری علی المخلوقین، سبحانه لم یزل مع الزائلین ولم یتغییر مع المتغییرین. (۱)

جز خداوند متعال، همه اشیا خلق خداوند هستند... و همه آن‌ها حادث و تحت تدبیر می‌باشند، آن‌ها را آن کسی که هیچ همانندی ندارد ایجاد فرموده است تا اینکه 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 خدا باز می‌گردد، مجوسیان نیز برآنند که آتش و خورشید جزء خداوندند و به او باز می‌گردند. والاتر است پروردگار ما از اینکه متجزّی 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...

ص: ۶۰

خداوند وجود داشت و هیچ خلقی موجود نبود. هم اکنون نیز او _ همانگونه که هیچ خلقی وجود نداشت _ با خلقِ دارای انتقال و دگرگونی خود، منتقل و دگرگون نشده است... همه اشیاء از یک بایند و آن این است که همه فعل پروردگارند... وای بر تو، آیا چگونه جسارت می ورزی که پروردگار خود را موصوف به تغیر از حالی به حالی دیگر بدانی، و آنچه را که بر مخلوقات بار می شود بر او بار کنی؟! منزه است او؛ نه با موجوداتِ قابل زوال، دگرگونی می پذیرد، و نه با مخلوقات متغیر، تغیرپذیر است.

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

جَلَّ وَعَزَّ عَنْ أَدَاةِ خَلْقِهِ وَسَمَاتِ بَرِيَّتِهِ وَتَعَالَى عَنِ ذَلِكِ عَلَوًّا كَبِيرًا. (۱)

فراتر و والاتر است از داشتن اجزا و نشانه های خلقش فراتری بزرگی.

تا اینجا بیان پایه های شناخت صحیح خداوند جَلَّتْ عِظْمَتَهُ را به پایان بردیم و به این نتیجه رسیدیم که: تمامی ماسوای خداوند، حقایقی دارای کمیت و کیفیت، و موجوداتی قابل زیاده (= موجود شدنِ مثل و مانند آن ها) و نقصان (= انعدام) می باشند، که به ایجاد و آفرینشِ خالقی که بر خلاف همه آن ها بوده، و فراتر از داشتن جزء و کلّ و مقدار و اجزا است، آفریده شده اند، و به مشیت و خواست او موجود و باقی اند.

ص: ۶۱

فلسفه و عرفان، معنای حقیقی آفرینش و خلقت را نمی پذیرد، ابتدا داشتن وجود عالم را انکار می کند، و بر این اعتقاد است که: وجود عالم "صادر" و "پدیدآمده از ذات خداوند" _ بلکه عین ذات و هستی او _ است.

در پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" چنین آمده است:

هر حادث و پدیده ای به عقیده فلاسفه مسبق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی تواند از "هیچ" یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است. (۱)

"ابن سینا" می گوید:

الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعه لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفه تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيضاً: (۲)

ص: ۶۲

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴ / ۱۳.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، ۱۹۳ بنا بر نقل.

فلسفه و عرفان، معنای حقیقی آفرینش و خلقت را نمی پذیرد، ابتدا داشتن وجود عالم را انکار می کند، و بر این اعتقاد است که: وجود عالم "صادر" و "پدیدآمده از ذات خداوند" _ بلکه عین ذات و هستی او _ است.

در پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" چنین آمده است:

هر حادث و پدیده ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی تواند از "هیچ" یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است. (۱)

"ابن سینا" می گوید:

الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعه لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفه تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيضاً: (۲)

ص: ۶۳

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴ / ۱۳.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، ۱۹۳ بنا بر نقل.

کلمه "فیض و ترشح" تنها درباره خداوند و عقول مجرد گفته می شود نه درباره غیر آن ها، و اطلاق نام "فیض" درباره او اولویت دارد، زیرا صدور موجودات از او به نحو حتمی و لزوم می باشد نه اینکه بر مبنای اراده هدفمند او باشد، بلکه اشیاء به مقتضای ذات او از او پدید می آیند، و این "صدور" امری دائمی و همیشگی و بدون زحمت می باشد.

پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد:

صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور. (۱)

مخفی نماند که با پذیرش مبانی فلسفی و اعتقاد به ازلیت عالم، "اول" نامیدن چیزی به عنوان "معلول اول"، به هر معنایی که باشد عین تناقض است.

در کتاب "هزار و یک نکته" آمده است:

عالم قدیم است. (۲)

"شرح منظومه" می نویسد:

متکلمین می گویند: عالم حادث زمانی است به این معنا که اگر به قهقرا برگردیم... بالاخره به لحظه ای می رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می گویند اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی نیاز از علت و خالق است... اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی رسیم، زمان ابتدا و انتهای ندارد. از نظر حکمای الهی "کل حادث مسبوق بماده و مده: هر چیز تازه ای قبلا ماده حامل

ص: ۶۴

۱- . مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ - ۳ / ۵۱۰.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ۱۰۳.

استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است".^(۱)

ولی مکتب وحی و برهان، خداوند متعال را خالق و آفریننده تمامی موجودات می داند، و ذات او را "واحد حقیقی" و "موجود متعالی از داشتن جزء و کل" معرفی نموده، اعتقاد به صدور و پدیدار شدن اشیا از ذات متعالی خداوند را باطل و غیر معقول می شمارد.

قرآن کریم می فرماید:

>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ .<

به نام خداوند بخشنده مهربان، بگویی اوست خداوند یکتا، خداوند بی مانند و بی نظیر، هیچ چیز از او پدید نیامده، و او خود نیز از چیزی پدید نیامده است، و هیچ همانند ندارد.

امام رضا علیه السلام در توصیف خداوند می فرمایند:

ص: ۶۵

۱- . مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۱ / ۲۵۶ - ۲۵۷. ملاصدرا می نویسد: لا شکَّ أن ذاته علّه مقتضیه لما سواه علی ترتیب معین ونظام معین، فإنه مقتض بذاته للصادر الأول"، وبتوسطه للثانی، وبتوسطهما للثالث، وهكذا إلى آخر الوجودات. (اسفار، ۶ / ۱۷۸). و می نویسد: کلّ معلول من لوازم ذات علته المقتضیه إیاه. (اسفار، ۶ / ۱۷۷). هر معلولی از لوازم ذات علت خود که مقتضی آن است می باشد. تفسیر "المیزان" می نویسد: نفاذ وجود الأشياء وإنتهائها إلى أجلها لیس فناء منها وبطلاناً لها علی ما نتوهمه بل رجوعاً وعوداً منها إلى عنده وقد كانت نزلت من عنده، وما عند الله باق فلم یکن إلّا بسطاً ثم قبضاً، فالله سبحانه یدو الأشياء بسط الرحمة، ویعیدها إلیه بقبضها وهو المعاد الموعود. (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۱۰ / ۱۱).

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. منشى الأشياء ومجسّم الأجسام ومصوّر الصور، لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشى من المنشأ، لكنّه المنشى، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً. (۱)

خداوند ناشناخته خبير شنوای بینای واحد یکتای بی همانندی که چیزی از او صادر نشده، و خود نیز از چیزی پدید نیامده است و هیچ همانند ندارد، آفریننده اشیاء و اجسام، و صورت دهنده همه صورتها، اگر چنان بود که می گویند بین خالق و مخلوق و ایجاد کننده و ایجاد شده تفاوتی نمی ماند، و حال اینکه او آفریدگار است، بین او و اشیاء فرق است زیرا هیچ چیز مانند او نیست و او نیز مانند هیچ چیزی نیست.

و در پاسخ سؤال از حقیقت توحید می فرمایند:

كلّ من قرء قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرأها الناس، وزاد فيه: كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي ثلاثاً. (۲)

هر کس سوره "قل هو الله" را قرائت کند و به آن ایمان داشته باشد به تحقیق توحید را شناخته است. گفتم: چگونه آن را بخواند؟ فرمودند: همانگونه که مردمان می خوانند، سپس افزودند: خدای من چنان باشد، خدای من چنان باشد، خدای من چنان باشد.

عمران صابی فیلسوف (۳) زمان حضرت رضا علیه السلام همانند

ص: ۶۶

۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۲۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۳.

۲- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۳۳ - ۱۳۴.

۳- در آغاز ورود فلسفه به میان مسلمانان، عنوان فیلسوف از متکلم جدا نبوده و فیلسوفان را هم با عنوان متکلم می شناخته اند، با تأمل در اعتقادات سلیمان و دیگر قرائن و شواهدی که این مختصر را گنجایش ذکر آن نیست روشن می شود که سلیمان نیز مصداق کامل یک شخص فیلسوف بوده است، و گر نه متکلمین والامقام شیعی از دوران خود امامان؟ عههم؟ تا به حال در تمامی این مباحث با فیلسوفان مخالف بوده، و نظریات ایشان را مردود دانسته اند.

سایر فیلسوفان بر اساس اعتقاد خود مبتنی بر "صدور اشیا از ذات خداوند" از آن حضرت پرسید:

یا سیدی، ألا تخبرنی عن الخالق إذا كان واحداً لا شیء غیره ولا شیء معه ألیس قد تغیر بخلقه الخلق؟ قال الرضا علیه السلام: قدیم، لم یتغیر بخلقه الخلق، ولكن الخلق یتغیر بتغیره. (۱)

مولای من، آیا برایم نمی گوئید خداوندی که یکتاست و هیچ چیز غیر از او نبود، و هیچ چیز با او وجود نداشت، آیا با آفریدن اشیا دگرگونی نیافت؟! حضرت رضا علیه السلام فرمودند: خداوند متعال قدیم است، به آفرینش اشیا تغییر نمی یابد بلکه مخلوقات به تغییر دادن او تغییر می یابند.

و چون اعتقاد به صدور اشیا از ذات خداوند مستلزم این است که ذات او در معرض تغییر و تغیر و زوال باشد (۲) لذا فیلسوف مذکور منصفانه اعتراف می کند:

یا سیدی، فإنّ الذی کان عندی أنّ الکائن قد تغیر فی فعله عن حاله بخلقه الخلق.

قال الرضا علیه السلام: أحلت یا عمران فی قولک: إنّ الکائن یتغیر فی وجه من

ص: ۶۷

۱- التوحید، ۴۳۳؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۷۱؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۲۱۲.

۲- فلسفه بر این پندار است که وجود خداوند به مقتضای ذات خودش متجلی و متطور به صورت های گوناگون است، بر اساس روایت فوق، و نیز بر اساس حکم بدیهی عقل این پندار باطل است، چه اینکه بدیهی است تطور و تجلی شیء به صور گوناگون جز تغیرات آن چیزی نیست، و تغیر هر شیء نیازمند وجود تغیر دهنده ای است که غیر از خود آن شیء باشد، و محال است که تغیرات یک شیء مستند به ذات خودش باشد.

الوجه حتى تصيب الذات منه ما يغيره. يا عمران، هل تجد النار يغيرها تغير نفسها؟ وهل تجد الحرارة تحرق نفسها، أو هل رأيت بصيراً قط رأى بصره؟ قال عمران: لم أر هذا. ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا عليه السلام: جل هو عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك وسأعلمك ما تعرفه به ولا حول ولا قوة إلا بالله. (1)

مولای من، من چنین می پنداشتم که خداوند با آفرینش خلق دگرگونی یافته است.

حضرت رضا علیه السلام فرمودند: ای عمران، از روی نادانی گفتم که ذات خداوند همانند اشیای دیگر تغییر می یابد، ای عمران، آیا می یابی که تغییر آتش خودش را متغیر سازد؟ یا اینکه حرارت خودش را بسوزاند؟ یا اینکه چشمی خودش را ببیند؟! عمران گفت: هرگز چنین چیزی ندیده ام، آیا نمی گوئید که خداوند در خلق خود است یا خلق در وجود اویند؟! حضرت رضا علیه السلام فرمودند: او اجل از آن است، نه او در خلق است، و نه خلق در اویند، فراتر از این وصف است، به زودی معرفت او را به تو بیاموزم تا او را بشناسی، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

حضرت رضا علیه السلام در رد اعتقاد به " صدور اشیا " از ذات خداوند که " پندار فیلسوفان " است، و در بیان بطلان اعتقاد به " تجلی ذات خداوند " به صورت کائنات که عقیده " اهل عرفان " است، به ابن قره نصرانی می فرمایند:

ما تقول في المسيح؟! قال: يا سيدي، إنه من الله . فقال: وما تريد بقولك " من " ، ومن على أربعة أوجه لا خامس لها؟

أتريد بقولك " من " كالبعض من الكل فيكون مبعضاً؟!

أو كالخل من الخمر، فيكون على سبيل الاستحاله؟!

أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحه؟!

أو كالصنعه من الصانع، فيكون على سبيل المخلوق من الخالق؟

ص: ٦٨

١- . عيون اخبار الرضا عليه السلام ، ١ / ١٧١ _ ١٧٢؛ التوحيد، ٤٣٤؛ بحار الأنوار، ١٠/٣١٣.

او عندک وجه آخر فتعرفناه؟ فانقطع. (۱)

درباره "عیسی" چه عقیده داری؟!

گفت: مولای من، او را از خدا می دانم، حضرت فرمودند: منظورت از کلمه "از" چیست؟ چه اینکه "از" چهار معنا 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 روش "خالق و مخلوق" باشد؟

یا وجه پنجمی داری که برای ما بگویی؟! پس او در جواب فرو ماند.

آیا خداوند همانند خلق است؟!

اندیشه بشری بر این است که باید بین علّت و معلول و خالق و مخلوق سنخیت و شباهت باشد، این اندیشه از اینجا نشأت می گیرد که فلسفه و عرفان آفرینش خداوند را به تغیرات و تبدلات مخلوقات او قیاس کرده، و اشیا را پدید آمده و صادر شده از ذات خداوند (بلکه عین ذات و هستی او) می انگارد نه آفریده او، فلسفه و عرفان، در این باره می گوید:

من الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخیه ذاتیه. (۲)

لازم است که بین معلول و علّت آن، شباهت و سنخیت و همانندی ذاتی وجود داشته باشد.

إنّ السنخیه بین الفاعل وفعله ممّا لا يعتریه ریب ولا يتطرق إليه شائبه

ص: ۶۹

۱- بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۴۹.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، ۱۶۶.

شبهات و همانندی بین فاعل و فعل او، از اموری است که هیچ شک و دغدغه ای در آن راه ندارد.

إِنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً... لا يفيض إلا واحداً بسيطاً... لمكان المسانحه بين العله والمعلول. (۲)

از ذات یگانه، جز یک چیز پدید نمی آید،... و چون واجب تعالی یگانه بسیط می باشد، جز یک ذات یگانه بسیط افاضه نمی کند... زیرا علت و معلول باید شبیه هم باشند.

بر اساس آنچه بیان داشتیم بطلان این اندیشه آشکار است، در رد این پندار به این نصوص نیز اشاره می کنیم:

خداوند متعال می فرماید:

ما آمن بی من فسر برأیه کلامی، وما عرفنی من شبّهنی بخلقی. (۳)

هر کس کلام مرا بر اساس نظر و اندیشه خویش تفسیر کند به من ایمان نیاورده است، و هر کس مرا با خلقم همانند داند مرا نشناخته است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

من شبّه الله تعالی بخلقه فهو مشرک. (۴)

هر کس خداوند متعال را همانند خلقش بداند مشرک است.

و می فرمایند:

الهی بدت قدرتك ولم تبد هیئه فجهلوك وقدروك، والتقدير علی غیر ما به وصفوك، وإنی بریء یا إلهی من الذین بالتشبیه طلبوك، لیس كمثلك

ص: ۷۰

۱- حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵، ۳۱۶.

۳- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۹۵.

۴- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۹۳.

شیء، إلهی ولن یدرکوک و ظاهر ما بهم من نعمک دلیلهم علیک لو عرفوک، وفی خلقک یا إلهی مندوحه آن یتناولوک، بل سووک بخلقک فمن ثم لم یعرفوک، واتخذوا بعض آیاتک رباً فبذلک وصفوک، فتعالیت ربی عمّا به المشبهون نعتوک. (۱)

خداوندا، قدرت تو آشکار و ذات نهان است، لذا تو را نشناختند و به داشتن اندازه ها و اشکال و صور وصف نمودند، در حالی که حقیقت تو بر خلاف آن چیزی است که ایشان تو را به آن توصیف نمودند. و من _ ای خدای من _ از کسانی که تو را از راه تشبیه می جویند بی زارم. هیچ چیز همانند تو نیست. خداوندا، هرگز تو را نخواهند شناخت، اگر اهل فهم بودند نعمت های آشکاری که به ایشان داده ای آنان را برای دلالت بر تو کافی بود. و وجود مخلوقات تو برای ایمان آوردن ایشان به تو کفایتشان می کرد.

ایشان تو را با خلقت یکسان انگاشتند لذا تو را نشناختند، و برخی از مخلوقات تو را خدا پنداشتند و تو را به اوصاف آن ها موصوف داشتند، تو فراتری ای خدای من، از آنچه اهل تشبیه درباره تو می گویند فراتری والایی.

تباین، ملاک خالقیت

فلسفه و عرفان و اندیشه بشری، آفرینش را به معنای "صدور" و "پدیدارشدن چیزی از چیز دیگر" دانسته، "سنخیت و شباهت" خالق و مخلوق را ملاک تصحیح رابطه آن دو (۲) می انگارد و می گوید: "اعطا کننده باید

ص: ۷۱

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۹۵.

۲- . بدیهی است با فرض وحدت ذات خالق و مخلوق _ که اهل عرفان مدعی آن هستند _ دیگر جایی برای ادعای لزوم سنخیت و تشابه بین وجود آن دو _ که آن نیز چنانکه گفته شد از پایه های اساسی معارف فلسفی و عرفانی است _ باقی نخواهد ماند.

آنچه را که اعطا می کند در ذات خود دارا باشد، و محال است موجودی که فاقد چیزی است آن را برای دیگری بیافریند."

اما مکتب وحی و برهان، "نباین" ذاتی خالق و مخلوق، و فراتری وجود آفریننده از شباهت و سنخیت با مخلوق را ملاک امکان خلق و آفرینش می داند و می گوید: "هر چه در خلق باشد در خالق و آفریننده آن نیست چه اینکه مخلوق حقیقتی دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است(۱) و خالق متعال ذاتی است فراتر از داشتن مقدار و اجزا"(۲).

ص: ۷۲

۱- توضیح دادیم و إن شاء الله به طور مفصّل تر نیز بیان خواهیم داشت که: اعتقاد فیلسوفان در مورد عالم مجردات _ یعنی موجوداتی که بدون جزء می باشند و خارج از زمان و مکانند، و واسطه های صدور و تولّد اشیا از ذات خداوند قرار می گیرند _ نیز اساسی ندارد، و وجود عالم مجردات ذاتا محال بوده، اعتقاد به آن خلاف مقتضای برهان است. بر اساس بیان مذکور بطلان اعتقاد ایشان در مورد ممکن الوجودی که آن را دارای وجود ازلی و قدیم می دانند نیز روشن می گردد. چه اینکه بدیهی است ماسوای خداوند متعال، همه مخلوق و دارای ابتدای وجود می باشند و هر چیزی که دارای ابتدای وجود باشد مجرد از زمان نخواهد بود.

۲- گرچه مقتضای قواعد و مبانی فلسفی و عرفانی این است که همه اشیا به عین وجود واقعی خود در ذات خداوند حضور و وجود داشته باشند، و اهل فلسفه و عرفان خود به حضور ذوات اشیا در وجود خداوند تصریح کرده اند، اما گاهی می گویند: "واجب الوجود همه چیز را به نحو اعلی و اتم در وجود خود داشته و واجد کمالات همه اشیا می باشد". روشن است این سخن، جز تغییری در ظاهر عبارت نبوده، نه مخلوقیت واقعی اشیا و نه دارای ابتدای وجود بودن آن ها را اثبات می کند، و نه مشکل لزوم تجزّی در ذات خالق جلّ و علا را پاسخگو است، و نه وجود مخلوقات را جدا و خارج از ذات خالقشان می داند. و آن را جز به این معنا نمی توان تفسیر کرد که گفته شود: "اشیا قبل از ظهور و بروز و تغییر یافتن خود به صورت عالم موجود، به نحوی دیگر _ مثلا به نحوی فشرده تر یا با تجزیه و ترکیبی دیگر _ تشکیل دهنده وجود خداوند بوده اند!! شایان توجه است اهل فلسفه و عرفان بساطت و عدم ترکّب را _ که به منظور بیان جزء نداشتن خداوند به کار می رود _ تحریف کرده و می گویند: ترکیب یعنی "محدود بودن وجود شیء"، و بساطت یعنی "نامتناهی بودن و فراگیری وجودی" و "در برداشتن همه چیز به نحو اطلاق یا عموم و شمول".

بدیهی است موجودی که از ذات خود مایه می‌گذارد و اعطای او از ذات و حقیقت وجود او سرچشمه می‌گیرد مخلوق و قابل تجزیه و انقسام است، چنین موجودی هرگز چیز جدیدی پدید نمی‌آورد، بلکه در حقیقت ذات خودش منقسم و متغیر و متبدل می‌گردد نه اینکه به دیگری چیزی اعطا کند. چنانکه مثلاً روغن و نمک هیچ‌گاه به چیزی چربی و شوری اعطا نمی‌کنند، بلکه خود ذرات چرب یا شور آن‌ها تغییر مکان داده و آثار خود را در جایی دیگر ظاهر می‌سازند، اما خالق آن است که بدون نیاز به خمیرمایه وجودی اشیا، به آن‌ها اعطای وجود نموده، و آن‌ها را پس از عدم و نیستی مطلق بیافریند.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُو مَنَّهُ، وَكُلَّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ

ص: ۷۳

فهو مخلوق ما خلا الله. (۱)

خداوند متعال خالی از خلق خویش، و خلق او خالی از وجود خداوندند، و هر چیز که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است به جز خداوند.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء إلا أن یکون مبائناً لكل شیء متعالیاً عن کل شیء، سبحانه وتعالی. (۲)

خالق همه چیز را نمی سزد مگر اینکه مخالف با همه چیز، و متعالی از وجود همه اشیاء باشد.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیہ یمتنع فی صانعه. (۳)

آنچه در آفریده ها باشد در آفریدگارش وجود ندارد، و هر چه در مورد خلق ممکن باشد در صانع و آفریننده اش ممتنع و محال است.

و همان حضرت علیه السلام می فرمایند:

کیف یجری علیه ما هو أجراه، أو یعود فیہ ما هو ابتداءه، إذا لتفاوت ذاته ولتجزأ کنهه ولامتنع من الأزل معناه، ولما کان للبارئ معنی غیر المبروء. (۴)

چگونه بر او جریان یابد آنچه خود آن را جاری فرموده است، یا به او برگردد آنچه خود او آن را آفریده است؟ در این صورت ذاتش دارای اجزای متفاوت شده و ازلیتتش محال می گردید، و خالق را معنایی جز مخلوق بودن باقی نمی ماند.

و می فرمایند:

ص: ۷۴

۱- . کافی، ۱ / ۸۲؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۲۲.

۲- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۴۸.

۳- . التوحید، ۴۰؛ الاحتجاج، ۲ / ۴۰۰؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۳؛ بحار الانوار، ۴ / ۲۳۰.

۴- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۳.

ليس في محال القول حجّه، ولا في المسأله عنه جواب، ولا في معناه له تعظيم، ولا في إبانته عن الخلق ضيم إلّا بامتناع الأزلي أن يثني، ولما لا بدء له أن يبتدء. (١)

در سخن محال حجت نباشد، و سؤال از آن را پاسخی نیست، و معنای آن به خداوند عظمت و بزرگی نمی دهد، و جدا کردن خداوند از خلقش موجب ستم بر او نمی گردد، چرا که محال است ازلی تعدد پذیرد، و چیزی را که اول ندارد نقطه شروعی باشد.

و می فرمایند:

بتشعيره المشاعر عرف أن لا- مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا- جوهر له، وبمضادّته بين الأشياء عرف أن لا- ضدّ له، وبمقارنته بين الأمور عرف أن لا- قرين له، ضادّ النور بالظلمه، والجلال-يه بالبهيم، والجسو بالبلبل، والصرد بالحور، مؤلّف بين متعدّياتها، مفرّق بين متدانياتها، دالّه بتفريقها على مفرّقها، وبتأليفها على مؤلّفها، ذلك قول الله تعالى: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» ففرق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد. (٢)

به اینکه مشاعر و جواهر را آفریده است معلوم می شود که خود او را ذهن و فکر و جوهر نباشد، و به اینکه بین اشیاء تضاد و تقارن قرار داده است معلوم می گردد که خود او را ضد و قرینی نیست، نور را با ظلمت، و فهم را با کودنی، و خشکی را با تری، و سرما را با گرما مخالف و ضد هم قرار داد، اشیای مخالف را هماهنگ نمود، و بین اشیای نزدیک فاصله انداخت. به این جدایی و هماهنگی نشان از وجود جداکننده و هماهنگ کننده داد، و همین است گفتار او که می فرماید: "هر چیزی را زوج بیافریدیم شاید شما متذکر گردید" به واسطه اشیاء "قبل و بعد" را وجود داد تا دانسته شود که خود او را قبل و بعد نیست.

ص: ٧٥

١- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ١ / ١٢٦ .

٢- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ١ / ١٥١ _ ١٥٢ ؛ التوحید، ٣٧ _ ٣٨ ؛ بحار الانوار ٢٢٩ / ٤ .

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه... وباشتباههم علی أن لا شبه له... مستشهد بحدوث الأشياء علی أزلّيته، وبما وسمها من العجز علی قدرته، وبما اضطرها إليه من الفناء علی دوامه. (۱)

به حدوث خلق بر قدم خویش، و به همانند داشتن آن ها بر همانند نداشتن خود دلالت فرمود، حدوث اشیا را شاهد ازلیت خود، و عجز آن ها را دلیل قدرت خود، و فناپذیری آن ها را آیت دوام خود قرار داد.

و امام رضا علیه السلام می فرمایند:

الدالّ علی وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه علی أزلّيته، وباشتباههم علی أن لا شبه له... فالحجاب بینه و بین خلقه لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم، ولإمكان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع، والرّبّ والمربوب، والحادّ والمحدود. (۲)

آفرینش را دلیل بر وجود خود قرار داد، و به حدوث خلق بر ازلیت خود، و به همانند بودن آن ها بر همانند نداشتن خویش دلالت نمود، پس حجاب بین او و خلقتش از این است که هر چه در ذات خلق ممکن باشد، در ذات او ناممکن، و هر چه در ذات او غیرممکن باشد در ذات خلق ممکن است. و از این جهت است که باید بین صانع و مصنوع، و آفریدگار و آفریده شده، و محدود کننده با محدود فرق و تفاوت باشد.

امام رضا علیه السلام اعتقاد به سنخیت بین خالق و مخلوق را کاملاً بر خلاف تفکر دینی، و مبائن با سنت وحی معرفی می فرمایند؛ یونس بن عبدالرحمن گوید:

کتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سألته عن آدم هل كان فيه من جوهرية الربّ شيء، فكتب لي جواب كتابي:

ص: ۷۶

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ احتجاج، ۱ / ۲۰۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۶۱.

۲- التوحيد، ۵۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۸۴ _ ۲۸۵.

لیس صاحب هذه المسأله على شىء من السنه، زندیق. (۱)

در نامه ای از امام رضا علیه السلام درباره حضرت آدم علیه السلام پرسیدم که آیا از جوهریت خداوند در او نشانی بود یا خیر؟ امام علیه السلام در پاسخ نگاشتند:

صاحب این سؤال بر راه و روش وحی و نبوت نمی اندیشد و زندیق است.

و همان حضرت می فرمایند:

إن الخلق یمسك بعضه بعضاً، ویدخل بعضه فی بعض ویخرج منه، واللّه جلّ وتقدّس بقدرته یمسك ذلك كله، ولیس یدخل فی شىء ولا یخرج منه، ولا یؤوده حفظه، ولا یعجز عن إمساكه. (۲)

خلق، نگهدارنده یکدیگر و قابل دخول و خروج در همدیگرند، و خداوند همه را به قدرت خویش نگه می دارد، نه در چیزی داخل می شود و نه از چیزی خارج می گردد. حفظ اشیاء او را خسته نمی کند و از نگهداشتن آن ها عاجز نمی گردد.

چنانکه بیان داشتیم قاعده معروف فلسفی که می گوید: "معطی شىء فاقد آن نمی باشد" کاملاً بر خلاف معارف مکتب وحی و عقل و برهان است، و خالق و معطی وجود باید فراتر از ذات مخلوق باشد نه واجد و دارنده آن. "وجدان" و "فقدان" از شؤون ذات دارای مقدر و اجزا است، جزء داشتن ملاک مخلوقیت است، و ذات دارای اجزا و مقدر، مخلوق و متعین به حدود وجود خود بوده، قدرت بر آفرینش غیر ندارد. چنانکه خداوند متعال می فرماید:

ص: ۷۷

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۲، از رجال کَشّی.

۲- التوحید، ۴۳۹؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۷۸؛ الاحتجاج، ۲ / ۴۲۵؛ بحار الانوار، ۱۰ / ۳۱۷.

> أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟ <(۱)>

یا ایشان خود خالقند؟!

> إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ <(۲)>

آنانکه جز خداوند متعال می خوانید هرگز مگسی نیافرینند ولو اینکه کمک کار هم باشند.

و امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء. <(۳)>

آنکه پذیرای وجود باشد، چگونه ممکن است چیزی بیافریند؟!

و می فرمایند:

لعجز كل مبتدء عن ابتداء غيره. <(۴)>

زیرا هر موجود دارای ابتدایی، از آفریدن غیر خود ناتوان است.

و همان حضرت می فرمایند:

إنما هو الله وخلقته، لا- ثالث بينهما ولا- ثالث غيرهما، فما خلق الله لم يعد أن يكون خلقه، وقد يكون الخلق ساكناً ومتحرراً
ومختلفاً ومؤتلفاً ومعلوماً ومتشابهاً، وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله. <(۵)>

بین خداوند و خلق او موجود سومی وجود ندارد. آنچه آفریده است از دایره مخلوقات او بیرون نتواند بود، خلق گاه ساکنند و گاهی متحرک، و برخی همگونند و برخی مختلف، و بعضی شناخته شده اند و بعضی ناشناخته و مبهم؛ و هر چیز که دارای حد و اندازه باشد آفریده

ص: ۷۸

۱- . طور، ۳۵.

۲- . حج، ۷۳.

۳- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰، از التوحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام .

۴- . التوحید، ۳۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸، عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱ / ۱۵۱.

۵- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۷۵ _ ۱۷۶؛ التوحید، ۴۳۸.

فلسفه و عرفان جدایی و تباین خالق و خلق را انکار می کند

و جوب تباین ذاتی خالق و مخلوق، از امور مسلم مکتب برهان و وحی است، اما معرفت فلسفی و عرفانی صریحاً تباین و جدایی خالق و خلق را انکار می کند، و فراتر از اعتقاد به وجوب سنخیت خالق و مخلوق، وجود عینی آن دو را واقعاً یکی می داند، در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الالهیه" آمده است:

كُلُّ ما عداه فهو فيضه، فلا يكون أمراً مباحثاً عنه. (۱)

هر چه غیر خدا باشد رشحه ذات اوست پس جدا از او نمی باشد.

در "تعلیقات کشف المراد" نیز وجود عقلی که در پندار فیلسوفان صادر شده و پدید آمده از ذات احدیت است، چیزی غیر از وجود خداوند دانسته نشده و در این باره آمده است:

وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته... فليس عقلاً مباحثاً وموجوداً متميزاً عن فاعله سبحانه. (۲)

اینکه گفته اند "عقل" [اول موجودی که در پندار فیلسوفان از ذات خداوند پدیدار می شود] ذات خود را می یابد... موجودی مباین و متمایز و جدا از وجود آفریننده خود نیست.

و نیز چنین آمده است:

ص: ۷۹

۱- . جواد آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الالهیه، ۳۹.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۷.

إِنَّ الأَمْرَ عِنْدَ النَّظَرِ التَّامِّ فَوْقَ التَّفَوُّهِ بِالْعَلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ لِأَنَّ الكُلَّ فَيضُهُ. (۱)

چون به نظر تام نگریسته شود، امر [وجود خدا و خلق] بالا-تر از علیت و معلولیت است، زیرا همه چیز ترشح وجود خداوند است.

و نیز:

إِنَّ التَّمَايِزَ بَيْنَ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَبَيْنَ الْخَلْقِ لَيْسَ تَمَايِزاً تَقَابُلِيّاً، بَلِ التَّمَايِزُ هُوَ تَمَيِّزُ الْمَحِيطِ عَنِ الْمَحَاطِ بِالتَّعَيِّنِ الْإِحَاطِيِّ وَالشُّمُولِ الْإِطْلَاقِيِّ... وَهَذَا الْإِطْلَاقُ الْحَقِيقِيُّ الْإِحَاطِيُّ حَائِزٌ لِلْجَمِيعِ، وَلَا يَشُدُّ عَن حَيْطَتِهِ شَيْءٌ... وَكُونَ الْعَلَّةِ وَالْمَعْلُولِ عَلَى النُّحُوِّ الْمَعْهُودِ الْمَتَعَارِفِ فِي الْأَذْهَانِ السَّافِلَةِ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي بَعْدَ جَلَالِهِ وَعَظَمَوْتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. (۲)

تمایز بین خداوند و خلق، تمایز تقابلی و دوگانگی نیست، بلکه مانند چیزی است که درون دیگری قرار گرفته، و یکی از حیث اطلاق و بی قید و بند بودن شامل دیگری بوده بر آن احاطه داشته باشد. و این مطلق و بی قید بودن فراگیر، همه چیزها را در خود دارد و هیچ چیزی از حیطة و دایره وجود آن خارج نخواهد بود. و تصور معنای علت و معلول به گونه معروف و مشهور آن که در اذهان سطح پایین صورت گرفته است سزاوار عظمت و جلال خداوند نیست.

به روشنی پیداست آنچه فلسفه و عرفان درباره معنای علت و معلول و خالقیت خداوند متعال می گوید جز تحریفی آشکار در معنای علیت و خالقیت نیست، چه اینکه به مقتضای عقل و برهان و وحی و قرآن و عرف و لغت معنای قطعی علیت و خالقیت خداوند متعال نسبت به ماسوای او این است که: علت و معلول و خالق و مخلوق واقعا دو چیزند و خداوند همه چیز را پس از نیستی واقعی آن ها ایجاد فرموده است، نه اینکه اشیا و مخلوقات مراتب و یا صورت های ظهور ازلی و ابدی ذات

ص: ۸۰

۱- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۴۳۶.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۲.

او باشند. لذا به هیچ عنوان نمی توان پذیرفت که گفته شود:

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد

دل برد و نهان شد

هر دم به لباسی دگر آن یار بر آمد

گه پیر و جوان شد

نه نه که همو بود که می گفت انا الحق

در صورت بلها

منصور نبود آنکه بر آن دار بر آمد

نادان به گمان شد (۱)

و یا اینکه گفته شود:

حدیث ما سوی الله

را رها کن

به عقل خویش این را

ز آن جدا کن

چه شک داری در این

کاین چون خیال است

که با وحدت دوئی

عین ضلال است

و یا اینکه گفته شود:

الكلّ فی جنب الوجود المطلق

بالذات عين الربط والتعلق

ففى قبال ذاته القدسيه

روابط ليس لها نفسيه

صرف الوجود ذاته البسيطه

بكل معلولاته محيطه

فإنه كما اقتضى الشهود

كل الوجود كله الوجود

فإنه بمقتضى الجمعيه

حقيقه الحقايق العييه

إيجاده عين ظهوره فلا

أقوى حضوراً منه عند العقلا

وما سواه ممكن تعلقى

ومحض ربط بالوجود المطلق

والربط فى مرحله الشهود

عين ظهور واجب الوجود(٢)

ويا:

ص: ٨١

١- . مولوى، ديوان شمس تبريزى، ٤٨٣ _ ٤٨٤.

٢- . اصفهانى، شيخ محمد حسين، تحفه الحكيم.

أنا الحقّ كشف اسرار

است مطلق

بجز حق کیست تا گوید

انا الحقّ

هر آن کس را که اندر

دل شکی نیست

یقین داند که هستی

جز یکی نیست

جناب حضرت حق را دویی

نیست

در آن حضرت من و ما

و تویی نیست

من و ما و تو و او

هست یک چیز

که در وحدت نباشد

هیچ تمیز

حلول و اتحاد اینجا

محال است

که در وحدت دوئی

عین ضلال است

و یا:

تمام موجودات را حضرت حق دارا بود، در آن زمان که خبر از آسمان نبود آسمان را دارا بود... تمام اشیا در مقام ذات مندرج بوده اند... تمام ذرات از آنجا تابش کرده است. عطا کننده قبل از عطا دارد ولی هنوز آن را به نمایش در نیاورده است. (۱)

و یا:

والربط فی مرحله الشهود

عین ظهور واجب الوجود

ولا يعدّ فی قبال الظاهر

ظهوره فضلاً عن المظاهر (۲)

و یا:

آن ها که طلبکار خدایید

خود آید

حاجت به طلب نیست

شما یید شما یید

ذاتید و صفاتید و

گهی عرش و گهی فرش

باقی ز خدایید و مبرا

ز فنا یید (۳)

در پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" نیز آمده است:

قرآن مخلوقات را به نام آیات می خوانند... یعنی حقیقت آن ها عین ظهور و تجلی ذات حق است... از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته اند و مخصوصاً مسائل وجود را آنچنانکه باید

- ۱- . مقدادی، نشان از بی نشان ها، ۱۶۳ _ ۱۶۴، به نقل از نخودکی اصفهانی.
- ۲- . اصفهانی، شیخ محمد حسین، تحفه الحکیم.
- ۳- . مولوی، دیوان شمس تبریزی، ۲۷۴، غزل ۶۴۸.

ادراک کرده اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است، طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند، نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوندند... حاجی سبزواری در منظومه معروف خود می گوید:

با همه پنهانیش هست

در اعیان عیان

با همه بی رنگیش در

همه ز او رنگ و بوست

تحقیقات عمیق صدرالمآلهین در این زمینه که شاهکار این مرد بزرگ است و منحصر به شخص خود اوست و از عالی ترین اندیشه های بشری است ثابت کرده که معلول عین نیاز و عین ارتباط و عین تعلق و وابستگی به علت است، علت مقوم وجود معلول است. و معلولیت مساوی است با ظهور و تشان و جلوه بودن... معلول عین تجلی و ظهور علت است... آنچه وجود دارد تنها ذات لایزال الهی است با افعالش که تجلیات و ظهورات و شؤونات او می باشند. (۱)

در کتاب "آموزش فلسفه" نیز درباره عدم تباین و جدایی ذات خالق و خلق چنین آمده است:

وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند... این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمآلهین آن را اثبات فرموده و به وسیله آن راهی به سوی حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است، و حقا باید آن را از والاترین و نفیس ترین ثمرات فلسفه اسلامی به شمار آورد... بدین ترتیب سراسر هستی را سلسله ای از وجودهای عینی تشکیل می دهد که قوام هر حلقه ای به حلقه بالاتر، و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن محدودتر و ضعیف تر است، و همین ضعف و محدودیت ملاک معلولیت آن می باشد تا برسد به مبدأ هستی که از نظر شدت وجودی نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجودی آن ها می باشد. (۲)

ص: ۸۳

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی، ۵ / ۱۱۰ - ۱۲۶.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۳۹۰ - ۳۹۱.

فلسفه و عرفان، یک چیز یا دو چیز!؟

چنانکه بارها گفته ایم باید دانست این عقیده فلسفی (یکی دانستن حقیقتِ علت و معلول، و منحصر دانستن جهت تعدد آن ها به اختلاف در مرتبه) که شاهکار فلسفه محسوب می شود، مطلبی است که بر خلاف حکم بدیهی عقل و وجدان، و بر خلاف مقتضای دلالت نصوص فراوان، و نیز بر خلاف اعتقادات قطعی اهل ادیان، تنها برای تبیین و توجیه عقیده وحدت وجود و یکی دانستن حقیقت وجود خالق و خلق ارائه شده است، و البته اعتقاد به آن صریحا مستلزم پوچ و باطل دانستن دین و تکلیف و جزا و پاداش و غیر آن می باشد.

مضافا بر اینکه مطلب مذکور به هیچ عنوان اختراع جدیدی نبوده، و جوهره مسالک و مکاتب عقیدتی بشری در مقابل عقاید الهی در تمام گستره تاریخ چیزی جز آن نبوده است.

این مطلبی کاملا نادرست و برداشتی کاملا سطحی است که برخی می پندارند بین نظریه فلسفی ملاصدرا و عقیده اهل عرفان این تفاوت موجود است که اهل فلسفه وجود را دارای مراتب مختلف پنداشته و تفاوت وجود ممکن و واجب را به اختلاف از جهت مراتب می دانند، ولی اهل عرفان اختلاف مراتب تشکیکی را قبول ندارند و خالق و خلق را عینا یکی می شمارند؛ خود ملاصدرا نیز به این تفاوت ملتزم نبوده و صرفا مقلد اهل عرفان و مکاشفات موهوم آن ها است، چنانکه در اسفار می نویسد:

إِنَّ الوجود حقیقه واحده هی عین الحقّ و لیس للماهیّات والأعیان الإمكانیه وجود حقیقی... وَإِنَّ الظاهر فی جمیع المظاهر والماهیّات والمشهود فی کلّ الشؤون والتعیّنات لیس إلّا حقیقه الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره و تعدّد شؤونه و تکرّر حیثیاته... بل

الممكنات باطله الذوات هالكه الماهيات أزلاً وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً... فانكشف حقيقه ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيات الإمكانية أمور عدمية... بمعنى أنّها غير موجوده لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع... كما قيل شعراً:

وجود اندر کمال خویش

ساری است

تعین ها امور اعتباری

است

... وفي كلمات المحققين [ومرادهم هو أهل العرفان] إشارات واضحة بل تصريحات جليّة بعدمية الممكنات أزلاً وأبداً... فإذن لا موجود إلّا الله... وكتب العرفاء كالشيخين العربيّ وتلميذه صدر الدين القونويّ مشحونه بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهده والعيان. (1)

همانا "وجود"، حقيقت واحدی است که عین حق می باشد و ماهیات و اعیان امکانی دارای وجود حقیقی نیستند... و آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات ظاهر، و در همه شؤون و تعینات مشهود و آشکار است چیزی جز حقیقت وجود نبوده، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شؤون و تکثر حیثیات آن نمی باشد...

بلکه ازلا- و ابدا ممکنات ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان ذات حقّ است... بنابراین حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند ظاهر می شود که می گویند ماهیات امکانی اموری عدمی و غیرموجودند... به این معنا که آن ها اصلاً موجود نیستند نه در حد نفس خود و به حسب ذاتشان، و نه به حسب واقع... كما اینکه به زبان شعر گفته شده است:

وجود اندر کمال خویش

ساری است

تعین ها امور اعتباری

است

... و در کلمات محققین [که مقصودش از آنان همان اهل عرفان است] اشارات آشکاری، بلکه تصریحات روشنی بر این مطلب است که: ممکنات ازلا و ابدا عدمی هستند... بنابراین هیچ موجودی جز خدا در کار نیست... و کتب عرفا مانند شیخ عربی و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است، و بنای اعتقادات و

١- . ملاحظه، اسفار، ٢ / ٣٣٩ _ ٣٤٢.

مذاهب ایشان بر مشاهده و عیان است.

پیشوای فیلسوفان تصریح می کند:

إنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقه والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره و[كذا] [أسماءه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته... فما وصفناه أولاً إنَّ في الوجود علّه ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّه منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهه من جهاته ورجعت عليّه المسمّى بالعلّه وتأثيره للمعلول إلى تطوّره وحيثه بحيثيه لا انفصال شيء مبين عنه. (1)

همانا جميع موجودات را ریشه و اصل واحدی است که واقعیت تنها همان است و بقیه همه شؤون آنند، تنها او حقیقت است و غیر او اسما و اوصاف او می باشند، اصل او است و ما سوای او صورت ها و شؤون اویند، موجود تنها اوست و بعد از آن همه جهات و حیثیات اویند... پس اینکه ما در ابتدای امر بنابر اندیشه بزرگ گفتیم که در صحنه وجود علّت و معلولی هست، به اقتضای سلوک عرفانی در پایان به آنجا کشانده شد که: از آن دو، تنها علّت، امر حقیقی است و معلول جهتی از جهات آن می باشد، و علیّت و تأثیر آن چیزی که علّت نامیده شده است به دگرگون شدن و جهات مختلف پیدا کردن خود او بازگشت، نه به این که معلول چیزی غیر از آن و جدا از آن باشد.

[جای بسی شگفتی است که در فلسفه، در پذیرش تناقضات این قدر سهل انگاری می شود که دو عقیده ای که اصلاً قابل جمع نیستند، هر دو با هم پذیرفته شده، یکی از آن ها محصول نظر جلیل شمرده می شود، و دیگری نتیجه سلوک عرفانی و کشف و شهود عینی!!

علاوه بر اینکه ملاصدرا در این کلام خویش چنین می اندیشد که: اشیا یا باید از ذات خدا منفصل و جدا شده باشند و یا اینکه تطور و ظهور و تجلّی و صورت

ص: ۸۶

دگرگون شده ذات او باشند، او خیال می کند به دلیل اینکه منفصل شدن اشیا از ذات خدا باطل است پس حتما باید اشیا صورت های خود ذات خداوند باشند. در حالی که یک شخص الهی که بر اساس برهان و تعالیم مکتب وحی می اندیشد، اساس تفکرش با نحوه تفکر فیلسوفان متفاوت است، یک شخص الهی، همانطور که جدا شدن اشیا از ذات خداوند را باطل می داند، تغییر و تطور و صورت پذیری ذات خداوند به صور اشیا را نیز باطل و محال می داند، یک شخص موحد حقیقی و پای بند حکم عقل و برهان، اشیا را مخلوق خداوند یکتا می داند و می گوید اشیا نه جدا شده از ذات خداوندند، و نه تطورات و صورت های ذات او، بلکه همه چیز مخلوق خداوند جل و علا است که آن ها را بدون سابقه و مایه وجودی آن ها ایجاد فرموده و از نیستی به هستی آورده است].

همو می گوید:

فالحقیقه واحده و لیس غیرها إلا شؤونها و فنونها و حیثیاتها و أطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجلیات ذاتها،

کلّ ما فی الکنون وهم

أو خیال

أو عکوس فی المرایا

أو ضلال [ظلال] (۱)

پس حقیقت چیز واحدی است و چیزهای دیگر جز شؤون و فنون و حیثیات و دگرگونی ها و شعاع های نور و سایه های پرتو و نمودهای ذات او نیستند. همه موجودات یا وهم و خیالند، و یا صورت های آینه ای و یا گمراهی ها [سایه ها] می باشند.

مضافا بر اینکه اهل فلسفه که وجود را دارای مراتبی می دانند که صرفا اعتباری است و به گونه ای می باشد

ص: ۸۷

که اصلاً موجب تعدد حقیقی نمی‌گردد، هرگز عقیده ای غیر از آنچه اهل عرفان می‌گویند ابراز نداشته‌اند، چنانکه رساله "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" اعتراف می‌کند که:

... و این [اعتقاد به شدت و ضعف وجود] بعینه کلام اهل الله یعنی عارفان بالله است چه اینکه آنان بر این مبنی‌اند که وجود به اعتبار تنزلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حظائر امکان، و به اعتبار کثرت وسائط، خفای آن اشتداد می‌یابد، لذا ظهور کمالاتش ضعیف می‌شود و به اعتبار قلت وسائط خفای آن اشتداد می‌یابد و ظهورش قوی می‌گردد... لذا اطلاق وجود بر قوی اولی از اطلاقش بر ضعیف است. (۱)

خلاصه اینکه از جهت اصول و مبانی، هیچ تفاوتی بین نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی وجود ندارد. مکتب "مشاء" و "اشراق" و "حکمت متعالیه ملا-صدرا" و "عرفان هندی" و "بودایی" و "یونانی" و "ابن عربی" و... همه یک چیز می‌گویند.

بدیهی است هر کس نپذیرد که خداوند تعالی اشیا را بدون سابقه وجودی آن‌ها لا من شیء، آفریده است _ که البته تمامی فیلسوفان و عارفان این چنینند _ باید "ذات خدا و خلق" را عیناً یک چیز بدانند، و تعدد و تغایر آن‌ها را صرفاً امری اعتباری و غیر واقعی _ مانند تفاوت بین "کل و اجزای آن" یا "دریا و امواج آن" _ بشمارد.

ملاصدرا صریحاً اعتراف می‌کند که اعتقاد به دارای مراتب بودن وجود، چیزی است که فلسفه آن را فقط در مقام بحث و تعلیم عنوان می‌کند و گرنه حقیقت آن چیزی نیست که با عقیده وحدت وجود و موجود صوفیان

ص: ۸۸

۱- حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۰.

شرح حکمت متعالیه هم می نویسد:

نه آن که وحدت شخصی محیی الدین وحدت خام باشد و با تعقل فلسفی ناسازگار؛ بلکه عقل ناب بعد از عبور از سر پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت هستی از هر گونه تعدد، ولو تعدد مراتب، به آن نایل می گردد. (۲)

نیز گفته می شود:

قول به سریان و جریان وجود در عالم هستی تقریباً از جهت کلی مقبول همه فلاسفه (اعم از مشائیه متأخر و فلاسفه اشراقی) و نیز عرفا (اعم از ناقصان و کاملان) است. این است که متأخرین از حکما، بیش و کم بین گفتار فلاسفه و عرفا جمع کرده اند و نظریه تشکیک از جهت کلی مقبولیت عمومی یافته است... مثل مرحوم آقا سید صالح خلخالی از شاگردان مرحوم جلوه که می نویسد: "مرجع و مال مذهب عرفا و صوفیه قاطبه راجع است به مسلک صدر الحکماء و المتألهین... و بعد

ص: ۸۹

۱- او می گوید: ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، وموضوعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها، لا- ينافي ما نحن بصدد من ذي قبل إن شاء الله من اثبات وحده الوجود والموجود ذاتاً وحقيقه، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء الكشف واليقين. (اسفار، ۱/۷۱). و سبزواری در حاشیه أسفار (۱ / ۴۱۹): فخالقته وعليته لزيد إضافة الإشراقية الإبداعية والإيجاد الحقيقي لا المصدرى هو الوجود الحقيقي... فإن ما هو مناط وجود زيد وإيجاده الحقيقي وجميع ما يحتاج إليه وجوده موجود في مقام عليته تعالى الحقّه؛ لأنّ بسيط الحقيقه كلّ الأشياء بنحو أعلى وكذا في مقام عليته الحقيقيه الظليّه لأنّه كما أنّ الكثره في الواحد كذلك الواحد في الكثره.

۲- عبد الله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، جلد ششم، ۲۰۱.

از شیوع تحقیقات... صدر الدین شیرازی... چندان مخالفتی در بین دو فریق [قائلان به تشکیک در مراتب و مظاهر] نمانده."

استاد علامه جلال الدین همایی در این باب طی نامه ای خطاب به حضرت استاد سید جلال الدین آشتیانی مرقوم فرموده اند: "کسی که به غور گفتار عرفا و حکمای فهلوی رسیده باشد، بین اختلاف مراتب و اختلاف مظاهر فرقی نمی یابد... و العالم کله ظهور الحقّ الأول... والتشکیک فی المظاهر هو عین التشکیک فی المراتب. (۱)

گرچه ملا صدرا از طرفی به شدت بر ابن سینا می تازد که چرا نتایج فلسفه را که البته در همه فلسفه ها همان وحدت وجود خالق و مخلوق است نفهمیده است، اما ناخواسته اعتراف می کند که او _ بلکه خود ارسطو _ هم به آن نتایج رسیده، و معنای امکان حقیقی و حدوث اشیاء را انکار و تأویل باطل می کند، چنانکه می گوید:

والعجب من الشَّيخ مع تورُّطه فی العلوم وقوّه حدسه وذكائه فی المعارف أنه قصر إدراکه عن فهم هذا المعنى. وأعجب من ذلك أنه ممّا قد تفتنّ به فی غیر الشّفاء حیث ذکر فی التعليقات أنّ الأشياء کلّها واجبات للأوّل تعالی و لیس هناك إمكان ألّبتّه. وفی کتاب "إثولوجیا" المنسوب إلى المعلم الأوّل تصریحات واضحه بأنّ الممكنات کلّها حاضره عند المبدأ الأوّل علی الضروره والبتّ... فإنّ الزّوال والغیبه عن بعض الموجودات لا- يستلزم الزّوال والغیبه عن بعض آخر، فكیف عن حقیقه الوجود المحیط بجمیع الأشياء. (۲)

و عجب از شیخ است که با همه مهارتی که در علوم، و با آن قوت حدس و ذکاوتی که در معارف دارد، چگونه ادراکش از فهم این معنا قاصر آمده، و عجیب تر از آن این است که خود او در غیر شفاء به آن متفطن شده

ص: ۹۰

-
- ۱- . امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۵۰ _ ۵۳ به نقل از صدوقی سها، منوچهر، کیهان اندیشه شماره ۶۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۴، ۸۹.
 - ۲- . ملا صدرا، أسفار أربعه، ۱/ ۱۲۹.

است، همان جا که در تعلیقات گفته که اشیا همگی برای خدای تعالی واجبند و در آنجا اصلاً "امکان" وجود ندارد. و در کتاب "اثولوجیا" که منسوب به معلم اول است هم تصریحات واضحی وجود دارد که ممکنات همگی نزد مبدأ اول به نحو ضرورت و بت حاضرند... چرا که زوال و غیبت از بعضی از موجودات مستلزم زوال و غیبت از بعض دیگر نیست، تا چه رسد به حقیقت وجود که محیط به جمیع اشیا است.

قال الشيخ الرئيس فی بعض رسائله: الخیر الأول بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات... بل ذاته بذاته متجلّ... ولیس تجلیه إلّا حقیقه ذاته (لأنّ تجلیه ظهوره، وظهور الشیء لیس مبائناً عنه، وإلّا لم یکن ظهور ذاک الشیء). (۱)

شیخ الرئيس در بعضی از رسائل خود گفته است که "خیر اول" به ذات خود برای جمیع موجودات ظاهر و متجلّی است... بلکه ذاتش به ذات خود متجلّی و آشکار است... و تجلی او نیست مگر حقیقت ذاتش (زیرا تجلی او ظهورش می باشد، و ظهور شیء، مبائن از خود شیء نیست، و گرنه ظهور آن شیء نخواند بود).

ص: ۹۱

اشاره

شناخت صحیح خداوند متعال، همان شناخت معنای واقعی توحید او جل و علاست به گونه ای که اگر معنای وحدت و یگانگی خداوند متعال به طور صحیح شناخته نگردد، اقرار به وجود او با هر گونه بت پرستی می سازد. در این فصل به یاری خداوند متعال به توضیح معنای حقیقی توحید بر اساس برهان و تعالیم مکتب وحی پرداخته، و بطلان اندیشه های بشری در این مورد را بیان می داریم.

وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم

"وحدت" دارای دو معنا می باشد:

الف) "وحدت اعتباری" یا "وحدت عددی"

ب) "وحدت حقیقی"

"وحدت اعتباری" یا "وحدت عددی" آن است که ما مقداری معین

از یک حقیقت دارای مقدار و اجزا را (که در حقیقت ذات خود متکثر و متجزی و غیرواحد است) "واحد" اعتبار کرده و آن را

شناخت صحیح خداوند متعال، همان شناخت معنای واقعی توحید او جل و علاست به گونه ای که اگر معنای وحدت و یگانگی خداوند متعال به طور صحیح شناخته نگردد، اقرار به وجود او با هر گونه بت پرستی می سازد. در این فصل به یاری خداوند متعال به توضیح معنای حقیقی توحید بر اساس برهان و تعالیم مکتب وحی پرداخته، و بطلان اندیشه های بشری در این مورد را بیان می داریم.

وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم

"وحدت" دارای دو معنا می باشد:

الف) "وحدت اعتباری" یا "وحدت عددی"

ب) "وحدت حقیقی"

"وحدت اعتباری" یا "وحدت عددی" آن است که ما مقداری معین

از یک حقیقت دارای مقدار و اجزا را (که در حقیقت ذات خود متکثر و متجزی و غیرواحد است) "واحد" اعتبار کرده و آن را

ص: ۹۳

مبنای شمارش قرار دهیم، مانند اینکه هر کره ای را (که در حقیقت ذات خود دارای اجزای متعدد است) واحد فرض کرده و کره زمین، کره ماه، کره مریخ، کره خورشید و... را بشماریم. یا مقداری از یک کره را واحد فرض (و اعتبار) کرده و مثلاً بگوییم: قاره آسیا، قاره اروپا، قاره آفریقا، و...

یا مقدار معینی از مساحت یک قاره را کشور فرض کرده و کشورها و همچنین پس از آن شهرها و خیابان ها و کوچه ها را بشماریم،

در موارد مذکور واحدی که آن را مبنای شمارش قرار داده ایم واحد حقیقی نبوده و در حقیقت ذات خود دارای اجزای متعدد و متکثر می باشد، لذا آن را "واحد عددی" و "واحد اعتباری" می نامیم.

در مقابل معنای فوق، معنای دیگری برای "واحد" وجود دارد و آن واقعیتی است که به نفس حقیقت خود جزء نداشته، و به نفس ذات خود قابل تعدد و تکثر و قبول زیاده و نقصان و تناهی و عدم تناهی و داشتن دوم و سوم نیست؛ چه اینکه بدیهی است امکان تعدد و تکثر و داشتن دوم و سوم، فرع بر مقداری و متجزی بودن ذات است، و "واحد حقیقی" _ که البته مصداقی جز وجود قدوس خداوند ندارد _ به نفس ذات متعالی خود فراتر از داشتن شبیه و نظیر و شریک و مثل و مانند و دوم و سوم می باشد.

(امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

ص: ۹۴

إِنْ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. (۱)

موجودی که دوم ندارد در باب اعداد داخل نمی شود.

این معنا "واحد حقیقی" نامیده می شود که وحدت و غیر قابل تعدد بودن، و نیز غیر قابل انقسام بودن آن لازمه حقیقت وجود آن است و به اعتبار و فرض ما بستگی ندارد. (۲)

وحدت موهوم

فلسفه و عرفان را پندار بر این است که "واحد عددی" به معنای این است که شیء "محدود" باشد، و "واحد حقیقی و غیر عددی" به معنای این است که شیء "نامحدود و نامتناهی" باشد، لذا وحدت خداوند را از این جهت می داند که می گوید: نامتناهی بودن ذات خداوند جایی برای وجود غیر او باقی نگذاشته، و هستی بی کران او به جهت سعه وجودی و فراگیری مطلقش ذاتا قابل تعدد نیست.

ص: ۹۵

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۲۰۶ - ۲۰۷

۲- قابلیت وصف به "تناهی و عدم تناهی"، و داشتن دوم و سوم و شریک و مانند - همانند ملکه و عدم - از شئون ویژه ذات دارای مقدار و اجزا است، توصیف خداوند متعال - که واحد حقیقی است به هر یک از دو طرف آن (متناهی و نامتناهی) نادرست است، و از آنجا که حقیقت عددی و موجود دارای جزء و کل در هر مقداری که محقق شود پیوسته محدود و قابل زیاده و نقصان است، موضوع "نامتناهی" مطلقا محال بوده و اعتقاد به وجود آن امری موهوم و نادرست می باشد.

با توجه به آنچه بیان داشتیم (۱) معلوم می شود وحدت فلسفی مذکور، "وحدت موهوم" است نه وحدت حقیقی. (۲)

خلاصه اینکه فلسفه و عرفان، وحدت خداوند متعال را از جهت بی نهایت بودن وجود می پندارد و می گوید:

چون ذات خداوند متعال هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد؛

در حالی که از دیدگاه برهان و وحی، دلیل "وحدت خداوند" این است که تعدد و تکثر فرع بر مقدار بوده، و

ص: ۹۶

۱- . یعنی بیان داشتیم که: الف) موضوع تصور "متناهی و نامتناهی" مقدار و عدد است. ب) تعدد و تکثر و تجزی و قابلیت زیاده و نقصان، لازمه ذات حقیقت مقداری می باشد. ج) "وجود نامتناهی" در حقیقت ذات خود دارای تکثر و تجزی و قابلیت انقسام بوده، و وحدت آن "وحدت اعتباری" خواهد بود. و خداوند متعال واحد حقیقی متعالی از داشتن جزء و بعض است نه واحد اعتباری دارای مراتب مختلف، یا حصص و شؤون گوناگون، یا اجزا و ابعاض خارجی بی نهایت.

۲- . شایان توجه است که اعتقاد به وجود "نامتناهی غیرمقداری"، و موجود "نامتناهی بدون جزء"، به خودی خود متناقض است. زیرا چنانکه گفتیم اولاً اِتِّصاف به "تناهی و عدم تناهی" از شؤون ذات دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است؛ ثانیاً نتایجی که اهل فلسفه و عرفان از نامتناهی بودن ذات خداوند می گیرند (مانند وحدت وجود، و خارج نبودن اشیا از ذات خداوند) به هیچ عنوان با این معنا (یعنی نامتناهی بدون جزء و مقدار) موافقت ندارد.

همانند "جزء و کل" و "تناهی و عدم تناهی"، اّتصاف به آن از شؤون ذات متجزی و مخلوق است؛ و خداوند متعال خالق مقادیر، و مبائن با همه اوصاف و اعیان تمامی اشیا می باشد، و به ذات متعالی از داشتن مقدار و اجزای خود، قابل تعدد و تکثر و داشتن دوم و سوم و شریک نمی باشد.

حضرت رضا علیه السلام در توصیف "وحدانیت" خداوند متعال می فرمایند:

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، منشی الأشياء، ومجسّم الأجسام، ومصوّر الصور، لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشی من المنشأ، لكنّه المنشی فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً.

قلت: أجل، جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه شيئاً، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانیه؟ قال: يا فتح، أحلت، ثبتك الله تعالى، إنّما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحده وهي دلالة على المسمّى، وذلك لأن الإنسان وإن قيل: "واحد"، فإنّما يخبر أنّه جثّه واحده وليس بإثنين، فالإنسان نفسه ليست بواحد لأنّ أعضائه مختلفه، وألوانه مختلفه كثيره غير واحده، وهو أجزاء مجزّأه، ليست بسواء، دمه غير لحمه، و لحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر جميع الخلق. فالإنسان واحد في الاسم لا واحد في المعنى، والله جلّ جلاله واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه، ولا تفاوت ولا زياده ولا نقصان، فأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفه وجواهر شتى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد. (1)

اوست خداوند غير قابل شناخت خبير شنوای بينای يكتای بی مانندی كه

ص: ۹۷

۱- . كافي ۱ / ۱۱۸ _ ۱۱۹ ؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام ، ۱ / ۱۲۷ _ ۱۲۸ ؛ التوحيد، ۶۱ _ ۶۳ ؛ بحار الانوار، ۴ / ۱۷۳ _ ۱۷۴.

چیزی از او پدید نیامده، و خود نیز از چیزی پیدا نشده است، و او را هیچ شبیه و همانند نیست. آفریننده اشیاء و اجسام و صور، اگر چنان بود که می گویند خالق و آفریننده با مخلوق و آفریده شده تفاوتی نداشت، و حال اینکه او آفریننده و خالق و صورت دهنده است، و بین او و سایر اشیاء تفاوت است چه اینکه هیچ چیز همانند او نیست و او نیز به هیچ چیزی شباهت ندارد.

گفتم: خداوند مرا فدایتان گرداند شما فرمودید: خداوند یکتای بی مانند است و هیچ شبیه و نظیر ندارد، و حال اینکه هم خداوند واحد است و هم انسان واحد است، آیا این دو در وحدانیت شبیه هم نیستند؟!

فرمودند: خداوند تو را ثابت قدم بدارد، همانا تشبیه تنها از جهت معانی است، اما از جهت اسما هر دو یکی هستند و دلالت بر مسمی می کنند. اگر چه به انسان واحد گفته می شود، اما منظور این است که انسان هیکل واحدی است و دو تا نیست، حقیقت وجود انسان واحد نیست زیرا اعضای او مختلفند و او آمیخته از رنگهای متفاوت است و اجزای گوناگون دارد، خون و گوشت و رگ و پیوند و مو و پوست و سپید و سیاهش غیر همنند. بقیه مخلوقات نیز چنینند، پس انسان در اسم واحد است و در حقیقت وجود و معنا واحد نیست. اما خداوند جل جلاله واحدی است که جز او واحدی وجود ندارد، اجزای مختلف و گوناگون نداشته، و ذات او دارای زیادت و نقصان نیست. انسان مخلوق مصنوع، از اجزای مختلف و مواد گوناگون تشکیل یافته است که از اجتماع و به هم پیوستن آن ها چیز واحدی پدید آمده است.

به روشنی می بینید که بر اساس بیان آن حضرت، تصور وحدت و یگانگی ذات خداوند به معنای فراگیری و شمول ذات او نسبت به همه چیز _ که همان نظریه "وحدت وجود" می باشد، و اعتقاد اهل فلسفه و عرفان در مورد حقیقت وجود و وحدت خداوند متعال است مردود و باطل بوده، و امام علیه السلام وحدت خداوند متعال را به معنای فراتر بودن وجود او از داشتن جزء و کل و مقدار و عدد و تناهی و عدم تناهی و زیادت و نقصان

بیان می فرمایند.

رسول اکرم؟ ص؟ می فرمایند:

اللّٰه واحد وأحدیّ المعنی والإنسان واحد ثنویّی المعنی، جسم، و عرض، و بدن، و روح. (۱)

خداوند هم در اسم و هم در معنا واحد است، ولی انسان تنها در اسم واحد است و در معنا دوگانگی دارد. جسم است و عرض، و بدن است و روح.

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

... فكيف هو الله الواحد؟

... معنای "وحدت خداوند" چیست؟

امام علیه السلام فرمودند:

واحد فی ذاته فلا واحد کواحد، لأنّ ما سواه من الواحد متجزّی، وهو تبارک و تعالی واحد لا متجزّی ولا يقع علیه العدّ. (۲)

در ذات خود واحد و یکتا است نه اینکه مانند واحدهای دیگر باشد، زیرا هر واحدی غیر از خداوند دارای اجزا است، ولی او واحد است، نه متجزّی است، و نه قابل شمارش.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

واللّٰه جلّ جلاله هو واحد لا واحد غیره، لا اختلاف فیهِ ولا تفاوت ولا زیاده ولا نقصان. (۳)

خداوند جلّ جلاله واحد است و جز او واحدی وجود ندارد. اجزای مختلف و متفاوت ندارد و زیاده و نقصان را در او راه نیست.

ص: ۹۹

۱- . کفایه الأثر، ۱۱؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۰۴.

۲- . الاحتجاج، ۲ / ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۶۷.

۳- . کافی، ۱ / ۱۱۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۳.

... إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ قَالَ: فَحَمَلَ النَّاسَ عَلَيْهِ وَقَالُوا: يَا أَعْرَابِيَّ، أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقَسُّمِ الْقَلْبِ؟ فَقَالَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: دَعُوهُ، فَإِنَّ مَا يَرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي نَرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ، ثُمَّ قَالَ:

يَا أَعْرَابِيَّ، إِنَّ الْقَوْلَ فِي "أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ" عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ، وَوَجْهَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: "وَاحِدٌ" يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ، أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مِنْ قَالَ: إِنَّهُ ثَالِثٌ ثَلَاثَةً، وَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يَرِيدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَجَلَّ رَبَّنَا وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ. وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبَهُ، كَذَلِكَ رَبَّنَا، وَقَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّهُ أَحَدٌ الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ: أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ، وَلَا عَقْلٍ، وَلَا وَهْمٍ، كَذَلِكَ رَبَّنَا. (١)

در هنگامه جنگ جمل مردی از اعراب از امیر المؤمنین علیه السلام پرسید: آیا شما خداوند را واحد می دانید؟ پس مردم از هر طرف به او هجوم آوردند که مگر پریشانی و مشغولیت امیر المؤمنین علیه السلام را نمی بینی؟ امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: وایش گذارید چه اینکه ما برای همان چیزی می جنگیم که این عرب در جست و جوی آن است. سپس فرمودند: ای مرد عرب، سخن درباره "وحدت خداوند" بر چهار قسم است، دو وجه آن در مورد او جایز نیست، و دو وجه دیگر از آن ها برای او ثابت است. آن دو وجهی که درباره او ممکن نیست یکی این است که کسی بگوید: "خدا واحد است"، و مقصودش از آن، معنای باب اعداد باشد. این وجه جایز نیست زیرا موجودی که دوم ندارد در باب اعداد داخل نمی شود، مگر نمی بینی آن کس که خداوند را "سومی سه تا" دانست کافر شد. معنای دوم این است که کسی بگوید: "خداوند یکی از مردمان است"، و منظورش این باشد که او نوعی از یک جنس است. این هم جایز نیست زیرا آن تشبیه است و پروردگار ما فراتر از آن است. اما آن دو وجهی که برای خداوند ثابت است یکی سخن کسی است که بگوید:

ص: ۱۰۰

"او واحد است، و در میان همه اشیاء هیچ چیزی شبیه او نیست"، و پروردگار ما چنین می باشد. دیگری سخن کسی است که بگوید: "خداوند از جهت معنا واحد است"، به این معنا که خداوند در وجود و در عقل و در وهم، قابل انقسام نیست، و چنین است پروردگار ما. (۱)

ص: ۱۰۱

۱- ابن عربی صریحاً می گوید: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَمْ تَفَارِقْ خَزَائِنَهَا، وَخَزَائِنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَفَارِقْ عِنْدِيهِ الْحَقَّ تَعَالَى، وَعِنْدِيهِ الْحَقُّ تَعَالَى لَمْ تَفَارِقْ ذَاتَ الْحَقِّ تَعَالَى، فَمَنْ شَهِدَ وَاحِدَهُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ فَقَدْ شَهِدَ الْمَجْمُوعَ، وَمَا فِي الْكُونِ أَحَدِيهِ إِلَّا أَحَدِيهِ الْمَجْمُوعَ. (ابن عربی، فصوص الحکم، الفصّ یعقوبی، ۱ / ۹۶). اشیاء، از خزائن خود جدا نشده اند. و خزائن اشیاء، نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته اند. و نزد حق تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد. و می گوید: كُلُّ ذَلِكَ مِنْ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ لَا بَلْ هُوَ الْعَيْنُ الْوَاحِدَةُ، وَهُوَ الْعَيُونُ الْكَثِيرَةُ: همه آن ها از یک عین است، نه، بلکه او خودش عین واحد است، و او خودش عیون کثیر است. (به نقل از: حسن زاده، حسن، رساله ی لقاء الله، ۷۸). و قیصری در شرح آن گوید: أَيْ كُلِّ ذَلِكَ الْوُجُودَ الْخَلْقِيِّ، صَادِرٍ مِنَ الذَّاتِ الْوَاحِدَةِ، ثُمَّ أُضْرِبُ عَنْهُ لِأَنَّهُ مُشْعَرٌ بِالْمَغَايِرَةِ، فَقَالَ: بَلْ ذَلِكَ الْوُجُودَ الْخَلْقِيُّ هُوَ عَيْنٌ تِلْكَ الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ الظَّاهِرَةِ فِي مَرَاتِبٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَذَلِكَ الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي هِيَ الْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ، هِيَ الْعَيُونُ الْكَثِيرَةُ بِاعْتِبَارِ الْمَظَاهِرِ الْمُتَكَثِّرَةِ. كما قال: سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب فانظر ما ذا ترى. (به نقل از: حسن زاده، حسن، رساله لقاء الله، ۷۸ - ۷۹). یعنی: همه آن وجودهای خلقی، صادر از همان ذات واحد است، و چون از این سخن بوی مغایرت می آید، از آن برگشته و می گوید: بلکه آن وجود خلقی، عین همان واحدی است که در مراتب متعدد ظاهر است. و آن ذات واحدی که همان وجود مطلق است به اعتبار مظاهر فراوانش، خود همان عیون کثیر و فراوان می باشد. ابن عربی می گوید: ثم السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعينها فقد علمت من يلتدّ ومن يتألّم. (ابن عربی، فصوص الحکم، الفصّ یعقوبی، ۱ / ۹۶). قیصری می گوید: شرح: أي الأعيان الممكنة باقية على أصلها من العدم، غير خارجه من الحضرة العلميّة كما قال في ما تقدم: والأعيان ما شمت رائحة الوجود بعد، وليس وجود في الخارج إلا وجود الحقّ متلبساً بصور أحوال الممكنات فلا يلتدّ بتجليّاته إلا الحقّ، ولا يتألّم منه سواه. (شرح فصوص الحکم، ۶۷۴). "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد: شک نیست که هیئت مجموعیه و صور احاطیه ای که اشیاء راست برای آن ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن ها نیست. (حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴ - ۶۶). تفسیر المیزان می نویسد: الروابط الوجودیّه غیر خارجه الوجود عن وجود موضوعها ومن تنزلاته. (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۱ / ۴۱۱). در عین حال در تفسیر المیزان اعتراف شده است که: إنّ من الضروريّ الثابت بالضرورة من الكتاب والسنة أنّ الله تعالى لا يوصف بصفه الأجسام، ولا ينعت بنوعت الممكنات مما يقضى بالحدوث، ويلازم الفقر والحاجة. (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۲ / ۱۰۳).

معرفت بشری در پی اشتباه آشکار خویش در مورد تفسیر معنای وحدت حقیقی خداوند، و به اقتضای اعتقاد خود به نامتناهی بودن ذات خالق و اطلاق وجودی اش، هیچ چیزی را جدا از هستی او و مبائن با وجود وی نمی داند، و حقیقت وجود هر چیز و هر زمان و مکان را جلوه ای و حصّه ای از وجود خداوند دانسته، ادراک هر چیز را عین ادراک وجود او می شمارد؛ ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را خالق و آفریننده همه چیز، و مبائن و مخالف با همه آن ها، و فراتر از امکان هر گونه وصول و ادراک و احاطه و شناخت معرفی می نماید. امام رضا علیه السلام می فرمایند:

هو أين الأین و کان ولا- این، و کیف الکیف و کان ولا- کیف، فلا یعرف بکیفوفیه، ولا بأینوئیه، ولا یدرک بحاسّه، ولا یقاس بشیء. (۱)

او "مکان" را مکان نمود او بود در حالی که مکان وجود نداشت، و "کیفیت" را کیفیت فرمود او بود در حالی که کیفیت وجود نداشت، پس او را متّصف به کیفیت و مکان نمی توان شناخت، با هیچ حسی ادراک نمی شود و با هیچ چیزی مقایسه نمی گردد.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

له القدره والملک أنشأ ما شاء بمشیته، لا یحدّ، ولا یبعّض، ولا یفنی. (۲)

قدرت و سلطنت از آن اوست، هر چه خواست به مشیت خود بیافرید، وصف نمی پذیرد، جزء ندارد، و فنا نمی پذیرد.

آری، معرفت بشری، "عدم تناهی" و "اطلاق وجودی" را ملاک وجوب وجود دانسته، و عینیت ذات خداوند با اشیا و "وحدت وجود" را از آن نتیجه می گیرد.

ص: ۱۰۳

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۰۸.

۲- . کافی ۱ / ۸۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۹.

اما معرفت الهی، نفسِ تعالی و فراتری ذاتی خداوند جل و علا را ملاک الوهیت و خالقیت او می داند، و معرفت صحیح را در اعتقاد به تباین ذاتی خالق و مخلوق ارائه می دهد:

... قال الرجل: فإذا إنّه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس. فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لَمَّا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنا أنه ربنا وأنه شيء بخلاف الأشياء... هو أجل من أن يدركه بصر، أو يحيطه وهم، أو يضبطه عقل، قال: فحدّه لي، قال: لا حدّ له، قال: لم؟ قال: لأنّ كلّ محدود متناه إلى حدّ، فإذا احتلّ التحديد احتمال الزيادة، وإذا احتلّ الزيادة احتمال النقصان، فهو غير محدود ولا متزائد ولا متناقص، ولا متجزئ ولا متوهم. (۱)

... آن مرد گفت: اگر خداوند با هیچ حسی از حواس ادراک نمی شود، پس اصلاً وجود ندارد، حضرت رضا علیه السلام فرمودند: چه می گویی؟! تو همینکه حواس از ادراک او عاجز شد ربوبیتش را انکار کردی؟! و حال اینکه ما هنگامی که حواسمان از ادراک او عاجز آمد، یقین کردیم که او پروردگار ماست و بر خلاف همه اشیاء می باشد... او فراتر از این است که به ادراک بصر آید، یا وهم او را در بر گیرد، یا عقل او را بشناسد.

گفت: پس او را برای من وصف فرمای، فرمودند: توصیف او ممکن نباشد. گفت: چرا؟ فرمودند: زیرا هر چیز که در وصف آید متناهی به حدی خواهد بود، و چون قابل تحدید باشد، قابل زیادت خواهد بود، و اگر قابل زیادت باشد قابل نقصان نیز خواهد بود. پس او نه محدود است و نه قابل زیادت، و نه قابل نقصان، و نه متجزئ و نه قابل توهم.

"تناهی و عدم تناهی" از شؤون و خواص ذات مقداری و دارای اجزا است و اگر گاهی گفته شود: "خداوند متعال متناهی و محدود نیست"، نباید نتیجه گرفت که ذات او نامحدود و نامتناهی است، بلکه

ص: ۱۰۴

آن چنانکه در مورد "ملکه و عدم" گفته می شود، سلب تناهی و حد از ذات متعالی او تنها برای بیان عدم قابلیت اتّصاف او به صفات اشیای متجزی و مخلوق می باشد.

فلسفه و عرفان خداوند را نامتناهی و عین وجود اشیا می پندارد

چنانکه گفتیم فلسفه و معرفت بشری، غافل از اینکه اتّصاف به "تناهی و عدم تناهی" از شئون ویژه اشیای مخلوق و دارای مقدار است، چنین می پندارد که چون ذات خداوند متعال محدود و متناهی نیست، پس باید نامتناهی و نامحدود باشد، لذا هستی را منحصر به وجود خدا دانسته، و وجود خداوند را عین وجود کلّ اشیا می شمارد، و جز وجود او وجود هیچ چیز دیگری را نمی پذیرد. (۱)

ص: ۱۰۵

۱- رساله "إنه الحق" می نویسد: إن من عجائب الأمور أنّ كثيراً من القشريين يرون هذه الآيات والأحاديث الكثيرة ولا سيما كلام أمير المؤمنين وهي صريحه في وحده الوجود، ويقولون بأنفسهم إنّ وجود الحقّ غير محدود، ومع ذلك لا يقولون بوحده الوجود، إنّ وحده الوجود إن لم تكن صحيحه فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. (حسن زاده، حسن: رساله إنه الحق، ۶۶ - ۶۷). و تفسیر "الميزان" می نویسد: الواحد الذي لا - حدّ لمعناه ولا نهايه له فلا يحتمل فرض الكثره... ولا - يشدّ عن وجوده شيء من معناه... بل كلّ ما فرض له ثان في معناه فإذا هو هو. (طباطبایی، محمد حسين، تفسیر الميزان، ۶ / ۹۵). و می نویسد: وله تعالى من كلّ كمال محضه، وإن شئت زیاده تفهّم وتفقه لهذه الحقيقه القرآنيه، فافرض أمراً متناهيّاً و آخر غير متناه، تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله... فكلّما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال في قبالة تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من الكمال لله سبحانه محضاً... وهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحده العدديّه... فهو تعالى واحد بمعنى أنّه من الوجود بحيث لا يحدّ بحدّ حتّى يمكن فرض ثان له في ما وراء ذلك الحدّ. (طباطبایی، محمد حسين، تفسیر الميزان، ۶ / ۸۹ - ۹۰).

كُلُّ ما هو بسيط الحقيقه فهو بوحده كَلِّ الأشياء، لا يعوزه شيء منها... إِنَّ البسيط كَلِّ الموجودات من حيث الوجود والتمام. (۱)

هر موجودی که در ذات خود قید و بند و محدودیت نداشته باشد به نفس وحدت خود، عین همه چیزها است و هیچ یک از موجودات خارج از ذات او نیستند... همانا ذاتِ بسیط بدون قید، از حیث وجود و تمامیت، نفس همه موجودات است.

و می گوید:

كُلُّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون. (۲)

آنچه ادراک می کنیم، نفس وجود حق در وجود عینی مخلوقات است... و حال که امر بدین سان است که برایت گفتم، نتیجه این می شود که عالم موجودی وهمی و خیالی است و وجود حقیقی و واقعی ندارد، این است بیان آنچه که عرفای الهی و اولیای محقق بدان اعتقاد دارند.

ص: ۱۰۶

۱- . ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۱ _ ۲۲۲.

۲- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۴.

و می گوید:

أَمَّا الواجب جلّ ذكره فليس له حد محدود... ولا- نهايه لوجوده... فلا يخلو عنه سماء ولا أرض ولا سماء ولا برّ ولا بحر ولا عرش ولا فرش. (۱)

واجب جل ذكره محدود نیست... و وجود او را نهایی نباشد... پس نه آسمانی از او خالی است و نه زمینی و نه خشکی ای و نه دریایی و نه بلندی ای و نه پستی ای.

و می گوید:

إنّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء. (۲)

همانا وجود خداوند تعالی آمیخته و مترکب با عدم هیچ یک از اشیا و موجودات نیست.

و همچنین می گوید:

إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالیه عقلاً- كان أو نفساً أو صوره نوعیه من مراتب أضواء النور الحقيقيّ وتجلّيات الوجود القيوميّ. (۳)

نزد اهل حقیقت و حکمت و الامقام الهی، همه موجودات اعم از عقل و نفس و صورت نوعیه، همه و همه از طبقات پرتو نور حقیقی، و آشکار شدن وجود قیومی خداوندند.

و می گوید:

ليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائي في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو... في الحقيقة عين ذاته. (۴)

ص: ۱۰۷

۱- . ملاصدرا، اسفار، ۶ / ۲۷۱ _ ۲۷۲.

۲- . ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۳.

۳- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۱.

۴- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۲.

در صفحه وجود، جز خدا دیاری نیست و احدی وجود ندارد، و هر چیزی که در عالم وجود به عنوان غیر واجب معبود می نماید در حقیقت عین ذات اوست.

و می گوید:

إِنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَإِنَّ مَا لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ فَهُوَ لَيْسَ بِمَحْدُودٍ إِلَى حَدٍّ، فَلَا نَهَايَةَ لَوْجُودِهِ. (۱)

هر موجود دارای حد و مقدار و اندازه ای مخلوق است، و آنچه که مخلوق نباشد محدود به هیچ حدی نیست، پس وجود آن، اندازه ای ندارد و نامتناهی است.

و نیز:

واجب الوجود صمد است، هیچ کمی و نبودی در آن راه ندارد... شواهد ربوبیه بدین معنا اشارت دارد که فرمود "کل بسیط الحقیقه من جمیع الوجوه فهو بوحده کلّ الأشياء" ... و چون وجود غیرمتناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطه وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد. (۲)

و نیز:

إِنَّ الْإِطْلَاقَ الذَّاتِيَّ لَا يَشُدُّ عَنْ شَيْءٍ وَلَا يَشُدُّ عَنْهُ شَيْءٌ. (۳)

همانا اطلاق ذاتی چنان است که هیچ چیزی از آن بیرون نبوده، و آن نیز از هیچ چیزی خارج و جدا نیست.

و نیز:

إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ مَوْجُودٌ مُطْلَقٌ لَا يَعْزَبُ عَنْ شَيْءٍ وَلَا يَعْزَبُ عَنْهُ شَيْءٌ. (۴)

ص: ۱۰۸

- ۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۴۰.
- ۲- . حسن زاده آملی، حسن، خیرالاثر در ردّ جبر و قدر، ۲۰۱ - ۲۰۲.
- ۳- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۲۶.
- ۴- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۳۳.

همانا خداوند سبحانه موجود بدون حد و مرز و مطلقى است كه از هيچ چيز جدا نبوده، و هيچ چيزى از ذات او خارج نيست.

و نيز:

ليس الموجود الأنزلى إلّما واحداً مطلقاً غير محدود، فلا غير هناك حتى تبين معه، إذ لا مجال للغير فى تجاه الموجود الغير المتناهى. (۱)

موجود ازلى جز واحد بدون قيد نامتناهى نيست، پس غير از او چيزى وجود ندارد كه با آن مبائن باشد، زيرا در مقابل موجود بى انتها، مجالى براى وجود غير آن باقى نمى ماند.

و نيز:

غيرتش غير در جهان نگذاشت

لاجرم عين جمله اشيا شد

و نيز:

إنّ غير المتناهى قد ملأ الوجود كلّه... فأين المجال لفرض غيره. (۲)

همانا موجود نامتناهى همه وجود را پر کرده و فرا گرفته است،... پس چه جايى براى فرض وجود غير او باقى مى ماند؟!

و نيز:

إنّها [الذات الإلهية] هى الظاهره بصورة الحمار والحيوان. (۳)

به تحقيق كه آن، [ذات الهى] به صورت الاغ و حيوان ظاهر شده است.

در "تعليقات كشف المراد" آمده است:

حيث إنه تعالى وجود صمدى، فهو الواحد الجميع. (۴)

ص: ۱۰۹

۱- . جوادى آملی، عبد الله، على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفه الإلهية، ۴۶.

۲- . جوادى آملی، عبد الله، على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفه الإلهية، ۳۶.

۳- . فصوص الحكم، ۲۵۲.

۴- . حسن زاده آملی، حسن، تعليقات كشف المراد، ۴۶۳.

از آنجا که خداوند وجود صمدی است، پس او همان یگانه ای است که همه اشیا می باشد.

در کتاب "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" تحت عنوان "تعیین اطلاقی و احاطی واجب به بیان اهل توحید" آمده است:

اکنون شایسته است که تعیین موعود را بر مبنای رصین و قویم وحدت شخصیه وجود به بیان اهل توحید عنوان و تقریر کنیم تا وحدت از دیدگاه عارف با حفظ کثرت مبین شود و در عین حال که غیرتش غیر در جهان نگذاشت تمیز او از غیر معلوم گردد.

تعیین بر دو وجه متصور است یا بر سبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می کنند و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست. زیرا که شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است و صفتی دیگر مقابل آن صفت در شیء مغایر آن، چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز ممتازان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحو آن ها، این وجه تمایز و تعیین بر سبیل تقابل است.

وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنان است که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کلی از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به جزئیاتش. امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبت هایی است که از امور متقابله پدید آمده است.

اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز، امر زائد بر متعین باشد چه اینکه بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می گردد، و به وجود او حقیقت متعین متحقق می گردد. زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق می یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می کند.

و همچنین عموم عام، عموم را به اعتبار احاطه او به خصوصیات و جزئیات و جامع بودنش مر آن خصوصیات راست و به این احاطه از خواص خود امتیاز می یابد، و شک نیست که هیئت مجموعه و صور

احاطیه ای که اشیا راست برای آن‌ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن‌ها نیست.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد.

خلاصه مطلب این که تمایز و تعین دو چیز و جدای از یکدیگر به بودن صفاتی و خصوصیاتی در این یکی است که مقابل آن صفات در آن دیگر هم ثابت است که هر یک از این دو واجد صفاتی خاص است و به آن صفات از یکدیگر متمایزند در این دو صورت آن دو تمایز تقابلی دارند. و ظاهر است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آن‌ها نسبت‌هایی اند که از امور متقابل پدید می‌آیند، به مثل چون امارت تشخیص زید از عمرو که هر یک به صفاتی که دارا است متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش چون تمیز کل از آن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره اوست و خارج و زائد از او نیست بلکه به وجود او متحقق و به عدم او منتفی است.

و چون هیچ جزء مفروض کل بدان حیث که کل است منحاز از کل نیست زیرا که کل نسبت به مادونش احدیت جمع دارد، لاجرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یک حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت حقیقه الحقایق با ماسوای مفروض چنین است.

و این معنا از سوره مبارکه توحید به خوبی مستفاد است که چنان نفی را سر بیان دارد که نام و نشانی برای ماسوی نگذشت تا سخن از دو وجود به میان آید و اعتناء و اعتباری به تمایز تقابلی داده شود خواه دو وجود صنفی که از هر یک از لم یلد و لم یولد مستفاد است و خواه دو وجود نوعی که از و لم یکن له کفوا احد (۱)

و در "الهی نامه" چنین آمده است:

ص: ۱۱۱

۱- . حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴ _ ۶۶، چاپ اول، ۱۳۷۹.

صمد فقط تویی که جز تو پُری نیست، و تو همه ای که صمدی. (۱)

الهی، همه گویند خدا کو، حسن گوید جز خدا کو. (۲)

الهی، از من برهان توحید خواهند، و من دلیل تکثیر. (۳)

الهی، از حسن پرسند توحید یعنی چه؟ حسن گوید تکثیر یعنی چه؟ (۴)

الهی، دو وجود ندارد، و یکی را قرب و بعد نبود. (۵)

الهی، نهر بحر نگردد ولی تواند با وی بیوندد و جدولی از او گردد. (۶)

الهی، کی شریک دارد تا تو را شریک باشد؟!

الهی، من واحد بی شریکم، چگونه تو را شریک باشد؟! (۷)

الهی، قول و فعل قائل و فاعلند در لباس دیگر که "کلّ يعمل علی شاکلته" در کتاب تدوین و تکوین جز مصنف آن کیست؟! (۸)

الهی، عمری کو کو می گفتم و حال هو هو می گویم. (۹)

الهی، از من و تو گفتن شرم دارم، انت انت. (۱۰)

الهی، تا به حال می گفتم: "لا تأخذہ سنه و لا نوم"، الان می بینم مرا هم "لا تأخذنی سنه و لا نوم". (این جمله در چاپهای بعدی تغییر داده شده)

ص: ۱۱۲

۱- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۴۹.

۲- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۱۳.

۳- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۱۴.

۴- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۱۵.

۵- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۱۸.

۶- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۲۲.

۷- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۲۷.

۸- حسن زاده آملی، الهی نامه، ۲۸.

۹- . حسن زاده آملی، الهی نامه، ۳۲.

۱۰- . حسن زاده آملی، الهی نامه، (چاپ اول)، ۲۴.

الهی، شکر ت که دی دلیل بر اثبات خالق طلب می کردم و امروز دلیل بر اثبات خلق می خواهم.(۲)

الهی، حسن تویی و حسن حسن نما است.(۳)

الهی، تا حال تو را پنهان می پنداشتم حال جز تو را پنهان می دانم.(۴)

الهی، چگونه حسن از عهده شکر جودت برآید که دار نامتناهی وجودت را به او بخشیدی.(۵)

الهی، از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم، "لا إله إلا الله" را دیگران بگویند و "الله" را حسن.(۶)

یادمان نرود که خداوند متعال می فرماید:

<شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ> (۷)

و می فرماید:

<قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ> (۸)

و رسول خدا؟ ص؟ می فرمایند:

ص: ۱۱۳

۱- . حسن زاده آملی، الهی نامه، (چاپ اول)، ۶۶.

۲- . حسن زاده آملی، الهی نامه، (چاپ اول)، ۷۴.

۳- . حسن زاده آملی، الهی نامه، (چاپ اول)، ۷۸.

۴- . حسن زاده آملی، الهی نامه، ۵۷.

۵- . حسن زاده آملی، الهی نامه، ۷۰.

۶- . حسن زاده آملی، الهی نامه، ۷۶.

۷- . آل عمران / ۲۰.

۸- . انعام، ۲۰.

ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل "لا إله إلا الله" (۱).

نه من و نه کسانی که قبل از من بوده اند هرگز مانند "لا إله إلا الله" را بر زبان نیاورده اند.

و می فرمایند:

كَلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ أَبِي أَنْ يَقُولَ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (۲).

ستمگر لجوج آن است که از گفتن "لا إله إلا الله" خودداری کند.

و می فرمایند:

مَا مِنَ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ قَوْلِ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (۳).

هیچ گفتاری نزد خداوند از "لا إله إلا الله" محبوب تر نیست.

و می فرمایند:

خَيْرُ الْعِبَادَةِ قَوْلُ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (۴).

گفتن "لا إله إلا الله" بهترین عبادت است.

و می فرمایند:

قال الله لموسى عليه السلام: يا موسى، لو أن السموات وعامريهن والأرضين السبع في كفه و "لا إله إلا الله" في كفه مالت بهن "لا إله إلا الله".

خداوند به موسی علیه السلام فرمود: ای موسی، اگر آسمان ها و زمین های هفتگانه و اهل آن ها در یک طرف، و "لا إله إلا الله" در طرف دیگر باشد، "لا إله إلا الله" بر همه آن ها فزونی دارد.

مخفی نماند اینکه مکتب وحی روی گفتن کلمه "لا إله

ص: ۱۱۴

۱- .التوحيد، ۲۱.

۲- .التوحيد، ۲۱.

۳- .التوحيد، ۲۲.

۴- .التوحيد، ۱۸.

إلا الله " تأکید می کند (۱) و اهل عرفان گاهی اصرار دارند قسمت نفی آن را کنار گذاشته و فقط به قسمت اثبات آن اقرار کنند از این جهت است که از دیدگاه مکتب وحی موجودیت حقیقی دو مصداق دارد یکی "خالق" و دیگری "مخلوق"، لذا باید الوهیت و معبودیت و ازلیت را از یکی نفی کرده و برای دیگری اثبات کرد، اما اهل فلسفه و عرفان هیچ موجودیتی برای غیر خدا قبول نداشته، پرستش هر چیزی را پرستش خدا می دانند و هر گونه بت پرستی را حقیقت توحید و خداپرستی می شمارند و می گویند:

مسلمان گر بدانستی

که بت چیست

بدانستی که دین در

بت پرستی است

و نیز:

چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است و خوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است. (۲)

در کتاب "تلخیص الالهیات" نیز وجود اشیا و مخلوقات، مباین با خداوند و خارج از وجود او دانسته نشده و در این باره چنین آمده است:

المعلول قائم بعلة المفیضه لوجوده وما هذا شأنه لا یكون خارجاً عن وجود علة... فلازم الوقوع فی حیطة وعدم الخروج عنها
کون الأشياء

ص: ۱۱۵

۱- . ملاحادی سبزواری در حاشیه اسفار (اسفار، ۱ / ۷۱) معانی وحدت وجود را "توحید خاص" و "خاص الخاص" و "اخص الخواص" می نامد، و توحید کسانی را که با تکلم به کلمه "لا إله إلا الله" وجود و موجود را متعدد و جدا از هم می دانند "توحید عامی" که اکثر مردم برآند می شمارد.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.

وجود معلول به وجود علت آفریننده خود قیام دارد، و هر چیزی که این گونه باشد از وجود علت خود خارج نیست،... پس لازمه واقع شدن در دایره وجودی آن و خارج نبودن از آن، این است که همه اشیا در ذات او حضور داشته باشند.

فعل بی نهایت!؟

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" نه تنها ذات خداوند متعال "بی نهایت" دانسته شده، بلکه خلق و تدبیر الهی نیز نامتناهی انگاشته شده و در این مورد چنین آمده است:

إِنَّ مَقْتَضَى التَّوْحِيدِ الرَّبُّوبِيِّ، وَإِطْلَاقِ التَّدْبِيرِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِي، هُوَ أَنَّهُ لَا يُوْجَدُ شَيْءٌ إِلَّا بِتَدْبِيرِهِ تَعَالَى. (۲)

مقتضای توحید ربوبی و بی حد و مرز بودن تدبیر غیر متناهی این است که هیچ چیزی خارج از تدبیر خدای تعالی موجود نشود.

با اینکه بدیهی است تدبیر، یک حقیقت عددی است و حقیقت عددی محال است بی نهایت باشد. علاوه بر اینکه اگر تدبیرات الهی بی نهایت می بود دیگر جایی برای امکان وجود یافتن چیزی دیگر باقی نمی ماند که سخن از دخول یا خروج آن از تدبیر الهی در میان آید.

ص: ۱۱۶

۱- . سبحانی، جعفر، تلخیص الالهیات، (تلخیص علی ربانی گلپایگانی)، ۱۲۸ _ ۱۲۹.

۲- . سبحانی، جعفر، تلخیص الالهیات، (تلخیص علی ربانی گلپایگانی)، ۵۷.

أمّی الواحد، فلم یزل واحداً کائناً لا- شیء معه بلا حدود ولا أعراض ولا یزال كذلك، ثم خلق خلقاً مبتدعاً مختلفاً بأعراض وحدود مختلفه... لا لحاجه كانت منه إلى ذلك. إنّه لو كان خلق ما خلق لحاجه، لم یخلق إلّا من یستعین به علی حاجته، ولکان ینبغی أن یخلق أضعاف ما خلق، لأنّ الأعوان کلّما کثروا کان صاحبهم أقوى.

والحاجه یا عمران، لا یسعها لأنه لم یحدث من الخلق شیئاً إلّا حدثت فیهِ حاجه أخرى، ولذلك أقول: لم یخلق الخلق لحاجه. (۱)

خداوند یگانه، ازلا یکتا و بدون حدود و اعراض بود و هیچ چیزی با او وجود نداشت. سپس خلقی دارای اعراض و حدود مختلف و گوناگون ابداع فرمود... نه به جهت نیازی که به آن ها داشت، و اگر قرار بود مخلوقات را به خاطر نیاز خود بیافریند جز کسانی را که به وجود آن ها در رفع نیاز خود بکوشد نمی آفرید، و سزاوار بود که چندین برابر آنچه آفریده است بیافریند، زیرا کمک کاران هر چه بیشتر باشند صاحب آن ها نیرومندتر خواهد بود. ای عمران، نیازمندی پایان ندارد، زیرا هیچ چیزی خلق نمی شود مگر اینکه موجب حاجت تازه ای می گردد، به همین جهت است که می گویم خلق را برای رفع نیاز خویش نیافریده است.

در کتاب مورد اشاره، صفات فعل خداوند متعال در عین کثرت، واحد دانسته شده و در این باره چنین آمده است:

إنّ صفات الفعل _ مع کثرتها _ ترجع إلى فیض واحد متطوّر بأطوار خاصّه، وذلك هو ما مرّ من مولانا الرضا علیه السلام فی قوله: "إنّ الواحد... لیس یقال له أكثر من فعل وعمل وصنع"، فلیس له ضمیر و قصد زائد مع الفعل _ كما فی الإنسان المخلوق بل إنّما أمره واحد _ وهو (کن) ای الصنع وإنّما التعدّد فی المصنوع، كما أنّ (کن) _ ای الإیجاد أمر بسیط له

ص: ۱۱۷

ثبات، وإِنَّمَا التَّرَكُّبُ وَالتَّغْيِيرُ فِي الْمَوْجُودِ الْمَعْبَرِ عَنْهُ ب: (يكون). (۱)

"صفات فعل" با وجود فراوانی خود، در اصل جز فیض واحدی نیستند که به صورت های مختلف در می آید، و این مطلب همان چیزی است که مولایمان حضرت رضا علیه السلام فرمودند که: "همانا درباره واحد تعالی بیشتر از آفریدن یا ساختن یا انجام دادن، چیزی گفته نمی شود"، خداوند مانند انسان نیست که فکر و اندیشه و قصدی زائد بر فعل داشته باشد، بلکه امر او واحد است و آن همان "آفریدن" است و تعدد تنها در ناحیه مصنوعات و مخلوقات می باشد.

کما اینکه ایجاد و آفریدن نیز امر بسیطی است که دارای ثبات است و ترکیب و تغییر تنها در موجودی است که از آن ب"می باشد" تعبیر می شود.

"قرآن کریم" عقیده فوق را اعتقادی نادرست دانسته و به شدت با آن مبارزه نموده، می فرماید:

<وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ >. (۲)

یهودان پندارند که دست خداوند بسته است، دستشان بسته و بر ایشان لعنت باد که چنین گویند، بلکه دست خداوند باز است، هر گونه که بخواهد اعطا می نماید.

و امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه فوق می فرمایند:

<وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ >: لم يقولوا: "إنه هكذا"، ولكنهم قالوا: "قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص". فقال الله جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: <غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ >، ألم تسمع الله يقول: <يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمٌّ >

ص: ۱۱۸

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۵۵ _ ۵۶.

۲- . مائده، ۶۳.

"یهودیان گفتند: دست خداوند بسته است"، منظور آنان این نبود که: "این چنین"، بلکه گفتند: "کار خدا پایان یافته است، پس هیچ چیزی کم و زیاد نمی کند". خداوند در تکذیب آنان فرمود: "دستشان بسته باد، و به جهت این گفتارشان بر ایشان لعنت باد. بلکه دست خداوند باز است هر گونه بخواهد انفاق می کند". آیا نشنیده ای که خداوند عزّ و جل می فرماید: "خداوند هر چه بخواهد محو و اثبات می فرماید و نزد او ام الکتاب است"؟

برخی از اشکالات کلام مزبور:

۱. صفات فعل خداوند متعال، جز نفس افعال اختیاری او چیزی نیست، و فعل یا واحد است یا کثیر، بنابراین محال است که در عین کثرت خود واحد باشد.

۲. افعال خداوند متعال حقیقتاً متعدد است، و اعتقاد به اینکه: "از خداوند متعال یک فعل بیشتر صادر نشده است"، اختصاص به اهل فلسفه دارد که آن را بر مبنای قاعده نادرست "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد: از واحد، جز واحد پدید نیاید" گفته اند، و عالم را پدید آمده از ذات خداوند متعال پنداشته اند، و حال اینکه عالم "مخلوق" خداوند است نه "صادر" و پدید آمده از ذات او.

۳. کلام حضرت رضا علیه السلام که به آن اشاره شد، با توجه به قبل و بعد روایت مذکور و با توجه به روایات صریح دیگری که در این باره آمده است بدین معنا است که: "خداوند متعال در فعل خود نیاز به فکر و اندیشه و تصمیم گیری و وسیله و آلت و ابزار ندارد و درباره او تنها گفته می شود که: "انجام داد" و "آفرید"، نه اینکه معنایش این باشد که خداوند متعال تنها یک فعل دارد و

ص: ۱۱۹

همان یک فعل به صورت های مختلف متطور می شود و جلوه می کند.

... قال عمران... فأخبرني بأى شيء علم ما علم، أضمير أم بغير ذلك؟

قال الرضا عليه السلام... يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد ليس يوصف بضمير، وليس يقال له أكثر من "فعل" و"عمل" "صنع"، وليس يتوهم منه مذاهب وتجزئه كمذاهب المخلوقين وتجزئتهم. (۱)

عمران گفت: پس بفرمایید خداوند آنچه را می داند به چه وسیله ای می داند؟ آیا با فکر و اندیشه است یا با غیر آن؟! امام رضا علیه السلام فرمودند:... ای عمران باید بدانی که خداوند یکتا متّصف به داشتن مغز و اندیشه نمی شود و درباره او بیش از این گفته نمی شود که: "انجام داد" و "خلق کرد" و "آفرید". و هرگز درباره او مانند مخلوقات تصور وجود اجزا نشاید.

۴. بین معنای مصدری فعل و ایجاد، با ذات موجود خارجی خلط شده است. ایجاد، معنای مصدری و فعلی بوده به معنای آفرینش خداوند می باشد، و هرگز ممکن نیست که عین وجود خارجی مخلوق باشد. مخلوقات و آفریده های جهان، نتیجه آفرینش و فعل خداوند می باشند، نه خود معنای آفریدن الهی. بساطت و ترکیب و تطور به اطوار مختلف نیز از اوصاف مخلوقات خداوند است، و توصیف فعل و آفریدن خداوند _ که معنایی مصدری است _ به این اوصاف بی معناست.

۵. ایجاد، معنای مصدری است، و ثبات معنای مصدری و فعلی محال است. (۲)

ص: ۱۲۰

۱- . التوحيد، ۴۳۲.

۲- . امام رضا عليه السلام: وَ أَمَّا الْأَعْمَالُ وَالْحَرَكَاتُ فَإِنَّهَا تَنْطَلِقُ لِأَنَّهَا لَا وَقْتَ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الشَّيْءِ انْطَلَقَ بِالْحَرَكَهِ وَ بَقِيَ الْأَثَرُ وَ يَجْرِي مَجْرَى الْكَلَامِ الَّذِي يَذْهَبُ وَ يَبْقَى أَثَرُهُ . التوحيد، ۴۳۲.

در کتاب مذکور آمده است:

وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه أمر واحد بسيط مطلق، داخل في الأشياء لا بالمازجه، و خارج عنها لا بالمباينه، من دون أن يراد من الفيض الواحد الفعل الواحد العدديّ، لأنّ العدد وغيره من الكميات وهكذا سائر الأعراض، إنّما تقع في المراتب النازله والوسطى من مراتب ذلك الفيض الواحد بالوحده الإطلاقيه، فلا مجال للوحده العدديه بالنسبه إلى فيضه العميم ولطفه المطلق _ المعبر عنه بوجه الله والفيض المنبسط وهذا هو المراد من القاعده الفلسفيّه الناطقه: ب: "أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد"^(١).

از آنجا که خداوند موجود بسيط و واحد محض است، پس می توان گفت که رشحه پدید آمده از ذات او، امر واحد بسيط مطلق است که بدون در آمیختگی با اشیا داخل در آن هاست، و بدون جدایی از آن ها خارج از آن ها می باشد.

و مراد از فیض و رشحه واحد نیز واحد عددی نیست، زیرا عدد و کمیات و اعراض دیگر در مراتب و طبقات پایین تر و وسط تر آن فیض واحد دارای وحدت اطلاق می باشند، پس درباره فیض عمیم و لطف مطلق او که با عنوان "وجه الله" و "فیض منبسط" از آن یاد می شود مجالی برای وحدت عددی باقی نمی ماند. و منظور از قاعده فلسفی ای که می گوید: "از ذات واحد جز حقیقت واحد پدید نمی آید"، نیز همین است.

کلام فوق در تباین آشکار با "معارف برهانی و وحیانی" است چرا که:

۱. مراد اهل فلسفه و عرفان از موجود بسيط همان نامتناهی است، و چنانکه بارها توضیح داده ایم وجود نامتناهی موهوم و غیر معقول است، و با صرف نظر از

ص: ۱۲۱

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۴۰.

معنای بساطت در اصطلاح فیلسوفان (۱) باید دانست که موضوع فرض "بساطت و ترکب" به معنای واقعی آن، همانند تناهی و عدم تناهی تنها ذات متجزی و مخلوق است، و خداوند متعال خالق مقادیر و بر خلاف اشیای دارای اجزا بوده، و شأنیت اتّصاف به اوصاف آن‌ها را ندارد، لذا او نه بسیط است و نه مرکب، و نه متناهی است و نه نامتناهی. نیز در جای خود بیان شده است که تحقق شیء بسیط _ مانند آنچه درباره نامتناهی گفتیم در عالم مقدار نیز محال است.

۲. اگر فیض خداوند عین ذات اوست پس صدور آن از ذات خداوند چه معنایی دارد؟ و اگر غیر اوست پس چگونه دو ذات بسیط واحد مطلق پیدا شدند و موجب محدودیت یکدیگر نشدند؟!

۳. "دخول بدون ممازجت" و "خروج بدون بینونت"، صفت ذات خداوند متعال است. وصف مذکور بیانگر این است که "دخول امتزاجی" و "خروج بینونی" ملکه و ویژگی حقایق متجزی است. این وصف اشاره به فراتری ذاتی خداوند از داشتن مقدار و اجزا _ که نتیجه تباین ذاتی او با خلق است _ دارد. بنابراین محال است که این وصف، وصف غیر ذات خداوند و صفت فعل او باشد. بدیهی است تمامی ماسوای خداوند متعال اشیایی عددی و متجزی می باشند و دخولشان با ممازجت، و خروجشان با مبائنت است، و اعتقاد به دخول بدون ممازجت، و خروج بدون مبائنت، در مورد سنخ حقایق

ص: ۱۲۲

۱- . گفتیم که فلسفه معنای بساطت را که برای بیان "جزء نداشتن" خداوند متعال به کار برده می شود کاملاً تحریف کرده، و آن را به معنای "نقصان نداشتن" و "کل اشیا بودن" و "سعه وجودی نامتناهی" می گیرد!!

متجزی و عددی ذاتا محال است.

۴. غیر از ذات خداوند متعال، همه چیز عددی است؛ و استثنا کردن چیزی که آن را فیض خداوند پنداشته اند از مطلق عدد، نادرست است.

۵. فرض وجود دو واحد غیر عددی، مستلزم جواز اجتماع نقیضین است، چه اینکه فرض دوئیت تنها در مورد حقیقت عددی ممکن است، و فرض وجود فرد دوم برای حقیقت غیر عددی خلاف ذات آن می باشد. بنابراین عقیده مذکور به جای این که پای ماسوای خداوند را به عالم وحدت حقیقی باز کند، وجود متعالی خداوند را به عالم مقدار و عدد و وحدت اعتباری کشانده، و اعتقاد به وحدت حقیقی او را محال می سازد.

۶. اعتقاد به صدور اشیا از ذات خداوند متعال باطل است. تمامی اشیا مخلوق و آفریده حقّ متعالند نه صادر از ذات او.

۷. ذاتی که در حقیقت وجود خود قابل تنزل به مراتب و دارا بودن کمیات و اعراض باشد، دیگر ممکن نیست دارای بساطت و وحدت حقیقی نیز باشد.

۸. ذاتی که از آن صدور چیزی امکان داشته باشد، دیگر ممکن نیست مرکب نباشد و نام واحد بر آن نهاده شود.

اوهام پیرامون معنای وحدت خداوند

"فلسفه" می گوید:

إنّ ذات الواجب... صرف الوجود... و صرف الشیء واحد بالوحده الحقه التي لا تشتی ولا تتکرر، فکلّ ما فرضت له ثانياً عاد
أولاً فالواجب لذاته واحد لذاته. (۱)

ص: ۱۲۳

ذات واجب... وجود صرف است... و هر چیز که صرف و خالص باشد واحد حق است و قابل تکرار و دوم داشتن نیست.

و می گوید:

تعدّد الواجب بالذات، هو تعدّد موجودین غیر متناهیین بلحاظ الوجود والکمالات الوجودیه، وهو يستلزم تناهی کُلّ واحد منهما. (۱)

تعدد واجب بالذات، یعنی تعدد دو موجود نامتناهی از لحاظ وجود و کمالات وجودی، و این مستلزم این است که هر یک از آن دو متناهی و محدود باشند.

و می گوید:

لا يمكن تعدّد الواجب لأنه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدود الوجود ثانی اثین فلم یکن محیطاً بکُلّ وجود. (۲)

تعدد واجب الوجود ممکن نیست زیرا اگر واجب الوجود متعدد باشد لازم می آید که مفروض ما محدود بوده، و شیء دومی باشد، و در این صورت محیط به وجود همه اشیا نخواهد بود.

و می گوید:

إنّ معنی تصدیق موجود خارجی غیر محدود بحدّ فی مرتبه من مراتب الوجود، ملازم للتصديق بأنه لا شريك له فی الوجود الخارجی. (۳)

معنای تصدیق به وجود موجود خارجی ای که محدود به هیچ مرتبه ای از مراتب وجود نباشد، ملازم با این است که برای او را در وجود خارجی هیچ شریکی نباشد.

و می گوید:

ولیس صرف الشیء إلّا واحداً

إذ لم یکن له بوجه فاقداً

ص: ۱۲۴

۱- . سبحانی، جعفر، محاضرات فی الإلهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، ۵۱.

۲- . ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۰.

۳- . ملکی تبریزی، جواد، لقاء الله، ۱۶۹ _ ۱۷۰.

فهو لقدس ذاته وعزته

صرف وجوده دليل وحدته (۱)

ما لم يكن وجود ذات الواجب

صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب

إذ كل محدود بحدّ قد غدا

مفتقراً والخلف منه قد بدا (۲)

و می گوید:

إنّ وحده الوجود إن لم يكن صحيحه فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً. (۳)

اگر عقیده وحدت وجود صحیح نباشد، لازم می آید که حق تعالی محدود و متناهی باشد.

در کتاب "آموزش فلسفه" نیز آمده است:

دلیل وحدت واجب الوجود این است که وجود الهی بی نهایت کامل است و چنین وجودی تعدد بردار نیست. (۴)

و در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه" آمده است:

إنّ أمتن البراهین علی توحید الله سبحانه، هو أنّه موجود مطلق غیر مقید بشیء ولا- نهاییه لوجوده، فحینئذ لا مجال لفرض إله آخر، لأنّه فرض محال، لا أنّه فرض للمحال، إذ إدراک الموجود المطلق الغیر المتناهی لا یدع مجالاً لفرض واجب آخر، حیث إنّ غیر المتناهی قد ملأ الوجود کله، فأینما تولّوا وجوه عقولکم فثمّ وجه الواجب الواحد الغیر المحدود؛ فأین المجال لفرض غیره. وهذا الأصل أعنی کون الواجب موجوداً صرفاً غیر محدود بحدّ وغیر متناه إلی نهاییه، هو الأساس لغیر واحد من المعارف المستفاده من العتره الطاهره علیهم السلام .

ص: ۱۲۵

۱- . اصفهانی، محمد حسین، تحفه حکیم.

۲- . اصفهانی، محمد حسین، تحفه حکیم.

۳- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ۶۷ _ ۶۶.

۴- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ _ ۳۸۳.

والدلیل علیه ایضاً، هو أنه لو كان محدوداً لكان مخلوقاً لأن كل محدود فله حد لا يتعداه، وليس واجداً لما وراء حده فله حدّ يعين حده الخاص، فكل محدود فهو مخلوق، وكل مخلوق فله خالق لا يكون مثله محتاجاً إلى خالق. لأن وجوده عين ذاته فلا يحتاج إلى غيره _ كما أنّ الحادث يحتاج إلى قديم لا يكون مثله، فمبدء الحادث، هو الممتنع من الحدوث وهو القديم في الأزل. فبهذا التحليل يمكن أن يستدل لوحده الخالق بنفس وجوده الغير المتناهي، لأن إطلاق الوجود وعدم تناهيه ليس وصفاً زائداً وأمراً خارجاً عن أصل الوجود، بل ليس إلّا تأكّده وشده نوريته، فلا يكون وصفاً زائداً، فحينئذ يكون إطلاقه وعدم تناهيه _ الذي هو عبارته عن أصل وجوده و متن حقيقته دليلاً على وحدته. (1)

محکم ترین برهان بر توحید خداوند سبحانه این است که او موجودی مطلق و رها از هر قید و بند است، و وجود او را هیچ نهایی نباشد، لذا جایی برای فرض معبودی دیگر باقی نمی ماند، چرا که این خود فرضی محال است نه اینکه فرض چیز محالی باشد. زیرا ادراک موجود بی نهایت مطلق، جایی برای فرض واجبی دیگر باقی نمی گذارد. چه اینکه "غیرمتناهی" تمامی وجود را پر کرده است. پس صورت عقلهای خود را به هر طرف آورید، آنجا وجه واجب واحد غیرمحدود است، پس مجال فرض وجود غیر آن کجاست؟ قانون "نامتناهی و صرف الوجود بودن واجب الوجود"، اساس معارف بسیاری است که از خاندان نبوت؟ عهم؟ استفاده می شود.

دلیل دیگر بر وحدت خداوند این است که اگر او محدود باشد، مخلوق خواهد بود، زیرا هر محدودی را حدی است که از آن تجاوز نمی کند، و دارای آنچه خارج از حد اوست نمی باشد، پس یک محدود کننده ای دارد که آن را محدود به حد معین آن می سازد. پس هر محدودی مخلوق است، و هر مخلوقی را خالق باشد که مانند آن نیازمند خالق نیست، زیرا وجودش عین ذاتش می باشد پس محتاج به غیر نیست. کما اینکه حادث هم محتاج به موجود قدیمی است که مانند خودش نباشد. پس مبدء حادث، آن قدیم در ازل است که حدوث درباره آن ممکن نیست. و

ص: ۱۲۶

بنابراین تحلیل، ممکن است که برای وحدت خالق، به نفس وجود غیرمتناهیست استدلال شود، زیرا اطلاق و عدم تناهی وجود، وصفی زائد و امری خارج از اصل وجود نبوده، بلکه جز تأکید و شدت نوریت آن چیزی نیست. بنابراین اطلاق و نامتناهی بودن او _ که عبارت از اصل وجود و متن حقیقت اوست، دلیل بر وحدت او می باشد.

نقد و اشکال:

۱. فرض "اطلاق" و "صرافت" و "غیر مقید بودن" برای یک چیز، یا به معنای واقعی و معقول آن در نظر گرفته می شود و یا به معنای تحریف شده آن که منظور از آن همان نامتناهی بودن شیء است، چنانچه معنای اول اراده شده باشد باید گفت که اطلاق و صرافت امری اعتباری است و وجود حقیقی عینی خارجی ندارد؛ بلکه هر مفروض مطلق و غیرمقید، در واقعیت عینی و خارجی خود مقید و غیرمطلق است، و خداوند متعال یک موجود واقعی دارای وحدت حقیقی است نه یک شیء موهوم دارای وحدت اعتباری، که آن معنای اعتباری از فرض وحدت برای مجموعه اشیا حاصل شده باشد، چنانکه اهل عرفان بر این پندارند و می گویند:

وما فی الکوّن احدیّه إلّا احدیّه المجموع. (۱)

و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.

وحدت از دیدگاه عارف و حکیم می نویسد:

شک نیست که هیئت مجموعه و صور احاطیه ای که اشیا راست برای آن ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن ها نیست. (۲)

ص: ۱۲۷

۱- ابن عربی، کتاب المعرفه، ۲۹ _ ۳۰.

۲- حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴ _ ۶۶، انتشارات تشیع، ۱۳۷۹.

و چنانچه منظور از "اطلاق" و "صرافت"، معنای "نامتناهی بودن" باشد، باید گفت که وجود نامتناهی ثبوتاً و اثباتاً محال است و اعتقاد به آن عقیده ای موهوم و نادرست می باشد. در فلسفه به دو وجهی که گفتیم به روشنی اشاره شده است چنانکه "تعلیق نهاییه الحکمه" می نویسد:

"إن الصرافه قد تستعمل فی الماهیّات و... یقال "صرف الشیء لا یشئ ولا یتکرّر" و مفاده أنّ کلّ ماهیّه بصرف النظر عن عوارضها واحده وحده ماهویّه و مفهومیّه، و موطن هذه الصرافه والوحده هو الذهن فقط... وقد تستعمل الصرافه فی الوجود فیراد بها خلوصه عن الجهات الماهویّه والعدمیّه... و مرجعها إلى الكمال واللاتناهی المطلقین، و یختصّ الوجود الصرف بالواجب تبارك و تعالی... و یستدلّ بصرافه وجوده تعالی علی وحدته... لأنّه لو فرض له ثان كان له کمال استقلالیّ یكون الواجب الأوّل فاقداً لشخصه، فیلزم أن یكون متّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود فی الواجب الآخر المفروض، وهذا ینافی صرافه وجوده وعدم اتّصافه بصفه عدمیّه. أمّا الكمالات الموجوده فی مخلوقاته فلیست مستقلّه عنه ولا یكون الواجب فاقداً لها، حتی یلزم من ثبوتها ثبوت ثان له سبحانه. (۱)

"صرافت"، گاهی در مورد ماهیات به کار می رود و... گفته می شود: "شیء صرف به جهت صرافت خود قابل تکرار نیست"، و معنای آن این است که هر ماهیتی با صرف نظر از عوارض آن، واحد است به وحدت ماهوی و مفهومی، و جایگاه این صرافت و وحدت تنها ذهن است... دیگر گاه، "صرافت" در مورد "وجود" استعمال می شود و منظور از آن "خالص بودن وجود از جهات عدمی" است... و مرجع آن به کمال و نامتناهی بودن مطلق است. وجود صرف مختص به واجبات... و به همین صرافت وجود خدا، بر وحدتش استدلال می شود... زیرا اگر برای او دومی در نظر گرفته شود باید آن دوم دارای کمال استقلالی ای باشد که آن کمال استقلالی در واجب اول موجود نباشد، پس لازم می آید که واجب اولی متّصف باشد به نداشتن کمالی که آن کمال را در واجب

ص: ۱۲۸

دیگری _ که وجود آن را فرض کرده ایم _ موجود دانسته ایم، و این معنا با صرافت وجود او و عدم اُتصافش به صفت عدمی منافات دارد. کمالاتی هم که در مخلوقات اوست مستقل از وجود او نیستند، و واجب فاقد آن کمالات نمی باشد که از ثبوت آن ها فرد دومی برای وجود خدا لازم آید.

۲. "اطلاق و تقييد" و "تناهی و عدم تناهی" از خواص حقیقت متجزی و شیء مخلوق و دارای اجزا است، و خداوند متعال فراتر از آن است که قابل اُتصاف به صفات مخلوقات می باشد.

۳. اگر ممکن باشد چیزی که وجود آن "بی نهایت" فرض شده است واجب الوجود باشد، دارای بی نهایت اجزای مقصداری خواهد بود که هیچ دلیلی برای ممکن الوجود دانستن آن اجزا باقی نمی ماند و نام هر یک از آن ها را خدا می توان گذاشت، _ چه اینکه اعتقاد به وجود "بی نهایت غیر مقصداری و غیر متجزی"، به خودی خود متناقض است تا چه رسد به اینکه گفته شود تمامی اشیای دارای جزء و کل در آن ذات بی نهایت حضور دارند و هیچ چیزی خارج از ذات آن وجود ندارد!!، و با فرض بی نهایت خدایان، چگونه مجال برای وجود دو خدا وجود نخواهد داشت؟!

۴. فرض وجود نامتناهی برای همان فرد اول آن محال می باشد، بنابراین نوبت به این نمی رسد که گفته شود: به علت نامتناهی بودن ذات خداوند، فرض إله دیگر فرض محال است.

۵. نتیجه این سخن که گفته شود: "چون وجود غیرمتناهی کل وجود را فرا گرفته است، پس جایی برای غیر باقی نمی گذارد!" "وحدت وجود" است نه "وحدت آفریدگار عالمیان"؛

و فرق "وحدت وجود" با "وحدت خداوند" این است که مدعی وحدت وجود می گوید: "غیر از ذات واجب الوجود هیچ چیز در کار نیست، نه خلقی است و نه مخلوقی، و نه عابدی است و نه عبادتی، و نه آفریده ای است و نه موجودی، بلکه حقیقت عالم هستی منحصر است در وجود یک شخص نامتناهی (خداوند) که هر لحظه به صورتی جلوه می کند؛ ولی معتقد به وحدت خالق متعال می گوید: "عالم حقیقتاً موجود است، و جهان هستی واقعا مخلوق و آفریده خداوند می باشد، نه جزء خالق است و نه کلّ او، و نه صورت اوست و نه جلوه او".

۶. اعتقاد به نامتناهی بودن ذات خداوند و فراگیری ذات و هستی او نسبت به تمامی اشیا، اساس معارف اهل فلسفه و عرفان است و ربطی به معارف عترت طاهره صلوات الله علیهم ندارد، بلکه از دیدگاه "برهان و عترت"؟ عهم؟ اعتقاد به وجود "نامتناهی" و "بی نهایت بودن ذات خداوند متعال" کاملاً مردود و غیرمعقول است.

۷. درست است که هر چیزی محدود باشد مخلوق است، اما از این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که ذات خالق نامحدود و بی نهایت است، بلکه صحیح این است که گفته شود: "محدودیت" و "عدم محدودیت" از خواص و شؤون ذات متجزی و مخلوق است، و وجود خداوند، متعالی از اوصاف به صفات مخلوقات و اشیا متجزی است، او نه محدود است و نه نامحدود، بلکه او خالق و آفریننده همه اشیا، و مباین و مخالف با همه آن هاست.

۸. ملاک عدم نیاز خداوند به آفریننده، نامتناهی بودن او نیست، بلکه ملاک خالقیت آفریدگار متعال و عدم نیازمندی او به خالق و آفریننده، همان فراتری وجود او از

قابلیت اِتصاف به تناهی و عدم تناهی، به جهت نداشتن جزء و کلّ و مقدار و عدد، و تباین ذاتی او با مخلوقات متجزی قابل وجود و عدم است.

۹. ذات قدیم محال است که "مبدء" حادث واقع شود، بلکه "خالق" و آفریننده آن است. بدیهی است مبدء بودن وجود خداوند متعال نسبت به مخلوقات چنانکه قواعد فلسفی_مانند قاعده "الواحد" و قاعده "وجوب سنخیت بین علت و معلول" و غیر آن به صراحت گویای آن است تصویری جز معنای "تولد" و "ترشح" وجود خلق از وجود خالق متعال نمی پذیرد. (۱)

۱۰. اهل فلسفه وجود را حقیقی دارای مراتب دانسته و آن را به دو قسم "متناهی" و "غیرمتناهی" تقسیم می کنند. ایشان گاهی ادعا می کنند که به همین جهت مذهب آنان با عارفان وحدت وجودی تفاوت دارد. اینک می گوئیم: اگر تقسیم فوق تقسیمی واقعی است، پس نفس وجود اشیا متناهی دلیل بر این است که وصف عدم تناهی زائد بر اصل وجود می باشد، چه این که اگر وصف عدم تناهی وصفی زائد بر حقیقت وجود نمی بود، امکان وجود شیء متناهی از میان می رفت و جایی برای تقسیم موجود به متناهی و نامتناهی باقی نمی ماند؛ و اگر تقسیم مذکور تقسیمی واقعی نیست باید اهل فلسفه بپذیرند که هیچ تفاوتی بین مذهب ایشان و

ص: ۱۳۱

۱- . گر چه به کار بردن عنوان "مبدء بودن" در مورد خداوند متعال تعبیر مناسبی نیست، ولی اگر گاهی معتقدین به مخلوقیت واقعی اشیا این تعبیر را به کار می برند منظور ایشان همان خالقیت خداوند متعال است، نه مبدء تنزل و تجلی وجود اشیا بودن او، که اساس تفکر فلسفی و عرفانی را تشکیل می دهد.

مذهب وحدت وجود عارفان که بارها به بطلان آن اعتراف کرده اند باقی نمی ماند.

۱۱. اگر وصف "عدم تناهی"، وصفی زائد و خارج از حقیقت وجود نامتناهی _ با صرف نظر از موهوم بودن آن _ نباشد، لازم آید که وجود هیچ شیء محدودی _ جز همان حقیقت موهوم _ در خارج ممکن نباشد. و التزام به چنین نتیجه ای مخالف حکم بدیهی عقل بوده، و انکار وجود حقیقی اشیا محدود و مخلوق، انکار بدیهی می باشد.

۱۲. تشکیک حقیقت وجود و دارای مراتب بودن آن، قابل قبول نیست، و معنای شدت و ضعف در وجود، مانند هر حقیقت عددی دیگر، غیر از معنای تفاوت اشیا از جهت پذیرش زیاده و نقصان، و تفاضل در اجزای وجود آن ها هیچ تصویر دیگری نمی پذیرد. (۱)

فلسفه خود درباره علّت و معلول می گوید:

العَلَّةُ هِيَ تَمَامُ الْمَعْلُولِ. (۲)

"علّت"، تمام و کمال معلول است،

ص: ۱۳۲

۱- . امام صادق علیه السلام می فرمایند: إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزُّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ، وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ، وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ، وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نَقْصَانٍ، وَمِنْ نَقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ، إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ. (کافی، ۱ / ۱۱۵؛ التوحید، ۳۱۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۸۲). هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می رود و دگرگون می شود، یا اینکه تغییر و زوال را در آن راه است، یا اینکه از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر، و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده رو به نقصان، یا از نقصان رو به زیادی می رود مگر پروردگار عالمیان.

۲- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۹.

وتمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. (۱)

و "تمام بودن"، به معنای نفسِ همان شیء و زائد بر آن بودن است.

"نهایه الحکمه" می نویسد:

لا اشتداد وتضعف بين المستقيم والمستدير إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزيادة، وقد تبين أن المستقيم لا يتضمن المستدير وبالعكس. (۲)

بین خط مستقیم و منحنی، شدت و ضعف نیست؛ زیرا در تشکیک لازم است که شدید مشتمل بر ضعیف باشد و زیادت بر آن نیز داشته باشد، در حالی که روشن شد که خط راست در بردارنده خط منحنی نبوده، و خط منحنی هم خط راست را در بر ندارد.

"تعلیقہ علی نهایه الحکمه" نیز در تفسیر تشکیک و معنای ضعف وجود معلول نسبت به علت می نگارد:

فیعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام. (۳)

نشانه معلولیت معلول این است که در وجود نقصان داشته و با عدم ها آمیخته است.

و می نویسد:

إن حقيقة الوجود لا تقتضي نقصاً ومعنى عدمياً مطلقاً. (۴)

حقیقت وجود اقتضای هیچ گونه نقصان و کمبود و معنای عدمی ندارد.

ص: ۱۳۳

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۷۷.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۱۸. در این سخن گویا وجود شدت و ضعف بین دو خط مستقیم، امری مسلم و مفروغ عنه انگاشته شده است!

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نهایه الحکمه، ۲۲۹.

۴- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نهایه الحکمه.

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد:

تشکیک در مرآی عارف و مشهد شهود او به معنای سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است. (۱)

"تعلیقات کشف المراد" می نویسد:

... وهذا الإطلاق الحقيقي الإحاطي حائز للجميع، ولا يشدّ عن حيطته شيء. (۲)

اطلاق حقیقی فراگیر، همه چیز را در بر دارد، و هیچ چیز از دایره وجود آن بیرون نیست.

"سزواری" در مورد معنای شدت و نورانیت وجود می گوید:

الوجود عنده حقیقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالشده والضعف ونحوهما وهذا التفاوت لا ینافی الوحده لأنّ ما به التفاوت عین ما به الاتفاق، بل یؤكد الوحده حیث إنّ دائره إثباته ووجدانه کلّما کان أوسع وأغزر کان سلوبه وفقدانه أقلّ وأعوز، ولذا سمّی هذه الکثره کثره نورانیة، والماهیات کثره ظلّمائیة. (۳)

در نظر او [ملاصدرا]، "وجود" حقیقت واحدی است که از جهت قوت داشتن و ضعیف بودن _ و مانند آن _ دارای مراتب متفاوت می باشد، البته این تفاوت ها منافاتی با وحدت آن ندارد، زیرا آنچه سبب تفاوت شده است، عین همان چیزی است که سبب وحدت می باشد، بلکه معنای وحدت را تأکید نیز می کند، زیرا هر چه دامنه وجود و دارایی آن وسیع تر و جوشنده تر باشد، نداشتن ها و کمبودهای آن کم تر و نایاب تر خواهد بود. و به همین جهت است که این بیشتری را بیشتری نورانی نامیده اند، و ماهیات را بیشتری ظلّمائی.

ص: ۱۳۴

۱- . حسن زاده، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۱.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۲.

۳- . حاشیه اسفار، ۱ / ۷۱.

و می گوید:

إِنَّ الكثره التي من حيث الشده والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما في أصل الحقيقه الوجوديه كاشفه عن الأشمليه والأوسعيه
وفقد السلب بما هو سلب الوجود. (۱)

کثرت و بیشتری ای که در اصل حقیقت وجودی، از حیث شدت و ضعف و پیشی و پستی _ و غیر آن دو _ وجود دارد، بیان
کننده شمول و وسعت بیشتر، و نداشتن کمبود _ از حیث اینکه کمبود وجود است _ می باشد.

و در "تعلیقہ نہایہ الحکمہ" آمده است:

وَأَمَّا علم العله بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلقه بالموجود المادّي بما أنه موجود مادّي. والإشكال بأنّه: لا حضور للموجود
المادّي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالم؟ مندفع بأنّ غيبوه أجزاءه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض. (۲)

علم حضوری علّت به معلول، ممکن است که حتّی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلق بگیرد. و این اشکال که
گفته شود: موجود مادی حتّی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن است که برای عالم حاضر باشد، پاسخ این
است که: غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفیض ندارد.

إِنَّ تجرد المعلوم في العلم الحضوريّ بالغير غير لازم، وإنّ غيبوه الشيء المادّي عن ذاته لا يستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض،
كيف والمعلول مادّيّاً كان أو مجرداً ليس إلّما عين الربط بالعله فهي مهيمنه عليه ومحيطه به بتمام معنى الكلمه، ولا يتمّ ذلك إلّا
بحضوره عندها. (۳)

در مورد علم حضوری به غیر لازم نیست که معلوم مجرد باشد، و غایب

ص: ۱۳۵

۱- . حاشیه اسفار، ۶ / ۲۲.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، ۳۵۲.

۳- . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، ۳۹۵.

بودن شیء مادی از خودش، مستلزم این نیست که از فاعل مفیضش هم غایب باشد، چه اینکه معلول _ چه مادی باشد و چه مجرد _ جز عین ربط به علت چیز دیگری نیست؛ بنابراین، علت _ به تمام معنای کلمه _ مسلط و محیط و دربردارنده معلول است، و این امر ممکن نیست مگر اینکه معلول در ذات علت حضور داشته باشد.

تمامی مثال هایی هم که اهل فلسفه و عرفان برای تبیین مسأله تشکیک وجود به آن استناد کرده اند مانند حقیقت نور، و عدد، و حرکت، و خط، و... چیزهایی هستند که اختلاف افراد آن ها تنها از جهت زیاده و نقصان می باشد.

[با وجود چنین مبانی و قواعد و تصریحاتی، شگفت است که باز هم اهل فلسفه و عرفان می کوشند برای خداوند وجودی مجرد از داشتن جزء و کل و ماده و جسم و زمان و مکان ارائه دهند، چنانکه می گویند:

إن بعض الجهله من المتصوّفين المقلّدين الّذین لم یحصّیّوا طریق العلماء العرفاء، ولم یبلغوا مقام العرفان، توهموا لضعف عقولهم ووهن عقیدتهم وغلبه سلطان الوهم علی نفوسهم، أن لا- تحقّق بالفعل للذات الأحدیّه المنعوته بألسنه العرفاء بمقام الأحدیّه وغبیه الهویّه وغبیه الغیوب مجردة عن المظاهر والمجالی، بل المتحقّق هو عالم الصوره وقواها الروحانیّه والحسیّه، واللّه هو الظاهر المجموع لا بدونه... وذلك القول كفر فزیح وزندقه صرفه، لا یتفوّه به من له أدنی مرتبه من العلم، ونسبه هذا الأمر إلى أكابر الصوفیه ورؤسائهم افتراء محض وإفک عظیم، یتحاشی عنها أسرارهم وضمائرهم، ولا یبعد أن یكون سبب ظنّ الجهله بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تاره علی ذات الحقّ، وتاره علی المطلق الشامل، وتاره علی المعنی العام العقلی، فانّهم كثيراً ما یطلقون الوجود علی المعنی الظلّیّ الکوئی، فیحملونه علی مراتب التعیّنات والوجودات الخاصّه، فیجرى علیه أحكامها. (1)

ص: ۱۳۶

برخی از کسانی که ادعای تصوف دارند ولی نادان و کورند و روش عالمان عارف را به دست نیاورده و به مقام عرفان نرسیده اند، از روی ضعف عقول و سستی عقیده و غلبه پادشاه وهم بر نفوس خویش، گمان کرده اند: ذات احدیت _ که در زبان اهل عرفان موصوف به مقام احدیت و نهانی هویت و نهانی در نهان است دارای وجود فعلی بر کنار از مظهرها و جلوه ها نبوده، و آنچه که متحقق است همان عالم صورت ها و قوای روحانی وحسی آن می باشد، و خداوند همان مجموعه ظاهر است و جز آن وجودی ندارد... این گفتار، کفر رسوا و زندقه ی صرف است، کسی که دارای پست ترین مرتبه ی علم باشد دهان خود را به آن آلوده نمی کند، و نسبت دادن این امر به بزرگان و رؤسای صوفیان، افترای محض و تهمت بزرگی است که باطن وجود ایشان از آن برکنار است. بعید نیست که سبب این گمان نادانان درباره ی بزرگان این باشد که اطلاق وجود گاهی بر ذات حق می شود، و گاهی بر مطلق که شامل همه چیز است، و گاهی دیگر بر معنای عام عقلی؛ زیرا ایشان بسیار می شود که وجود را بر معنای وجود سایه ای اطلاق کرده، پس آن را بر مراتب تعینات وجودات مخصوص حمل می کنند، لذا احکام آن ها بر آن جاری می شود.

بار دیگر در مبانی و تصریحات اهل فلسفه و عرفان در مسائل مذکور تأمل کنید تا به روشنی بینید که راه فرار از اشکالات فوق بن بست است که ایشان را هرگز از آن رهایی ممکن نیست. (۱) ابن عربی صریحاً می گوید:

ص: ۱۳۷

۱- . گر چه هر کس مبانی فلسفی را پذیرفته باشد باید سخن فوق را نیز بپذیرد و همه اجسام و مادیات را در ذات خداوند موجود و حاضر بداند _ و تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً _ اما خود ملاصدرا این عقیده را در نهایت سخافت شمرده و در رد آن می گوید: ... فمحال أن يكون المعقول تجسماً، والمجسم معقولاً. (عرشیه، ۲۲۵). اهل فلسفه در اینجا می گویند: "همه اشیا _ حتی اجسام و مادیات _ بدون حدود وجود خود، و به نحو اعلی و اتم در ذات خداوند وجود و حضور دارند". اما ملاصدرا به بطلان اساس این گونه پاسخ ها نیز معترف است و می گوید: ولا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانيه وان كانت في حدود أنفسها جسمانيه متغيره، لكنّها بالإضافه إلى ما فوقها من المبدأ الأول وعالم ملكوته ثابتة غير متغيره. وذلك لأن نحو وجود الشیء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافه، وكون الشیء مادياً عبارة عن خصوصیات وجوده، ومادیه الشیء وتجرده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات، كما أنّ جوهریه الجوهر ووجوده الخاص شیء واحد، وكذا عرضیه العرض ووجوده، فكما أنّ وجوداً واحداً لا يكون جوهرأً وعرضاً باعتبارین، كذلك لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارین. (عرشیه، ۲۲۵). در اینجا ملاصدرا _ که از یک طرف از مبانی فلسفی دست برنمی دارد، و از طرف دیگر به بطلان این گونه پاسخ ها، که البته تنها جواب اهل فلسفه در این مورد می باشد اعتراف کرده است _ در مقام چاره جویی _ همانند سوفسطائیان _ وجود حقیقی اشیا محسوس را انکار کرده، و آنها را سایه های اشیا می پندارد که در ذات خداوند موجودند!! او می گوید: نعم لو قيل هذه الصورة المادیه حاضره عنده تعالی بصورها المفارقة بالذات، وبتبعيتها هي أيضا معلومه بالعرض، لكان موجهاً. وقد مرّ أنّ ما عند الله هي الحقائق المتأصّله من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبه الظل إلى الأصل. (ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۵) _ (۲۲۶). البته روشن است که با این پاسخ اولاً: اشکال رفع نشده، بلکه محکم تر می گردد. ثانیاً: این عقیده مستلزم سوفسطائی گری و انکار وجود حقیقی اشیا است. ثالثاً: اگر اشیا لا شیء محضند پس بالعرض هم ممکن نیست معلوم واقع شوند، و اگر

شیئیت دارند چگونه ملاصدرا آنها را از حضور و وجود در ذات خداوندی که آن را نامتناهی می داند خارج کرده، و وجود خداوند نامتناهی خود را محدود به غیر آن اشیا می کند؟! رابعا: لازم می آید که علم خداوند به اشیا و مخلوقات محسوس، حصولی باشد.

إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَمْ تَفَارِقْ خَزَائِنَهَا، وَخَزَائِنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَفَارِقْ عِنْدِيهِ الْحَقَّ تَعَالَى، وَعِنْدِيهِ الْحَقُّ تَعَالَى لَمْ تَفَارِقْ ذَاتَ الْحَقِّ تَعَالَى، فَمَنْ شَهِدَ وَاحِدَهُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ فَقَدْ شَهِدَ الْمَجْمُوعَ، وَمَا فِي الْكُونِ أَحَدِيَّةٌ إِلَّا أَحَدِيَّةُ الْمَجْمُوعِ. (١)

اشیا، از خزائن خود جدا نشده اند. و خزائن اشیا، "نزد حق تعالی بودن" را وانگذاشته اند. و "نزد حق تعالی بودن"، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز "احدیت مجموع" وجود ندارد.

و "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد:

شک نیست که هیئت مجموعه و صور احاطیه ای که اشیا راست برای آن ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن ها نیست. (٢)

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه" مطلب چنین ادامه می یابد:

وهذا هو الحرى بأن يستفاد من قوله تعالى: <شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ>، أى ألوهيته يشهد بوحدته، لأنَّ الألوهية المطلقة الغير المتناهية، تكون شاهده بأنه لا شريك له تعالى، ولا مجال لفرضه أصلاً.

فهو تعالى دليل نفسه فى التوحيد _ كما أنه كذلك فى أصل الثبوت

ص: ١٣٨

١- ابن عربی، کتاب المعرفه، ٢٩ _ ٣٠.

٢- حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ٦٤ _ ٦٦، چاپ اول، ١٣٧٩.

إنَّ الأشياءَ لم تفارق خزائنها، وخزائن الأشياءَ لم تفارق عندَيه الحقَّ تعالى، وعندَيه الحقَّ تعالى لم تفارق ذات الحقَّ تعالى، فمن شهد واحده من هذه الأمور الثلاثة فقد شهد المجموع، وما في الكون أحديّه إلَّا أحديّه المجموع. (١)

اشياء، از خزائن خود جدا نشده اند. و خزائن اشياء، "نزد حق تعالى بودن" را وانگذاشته اند. و "نزد حق تعالى بودن"، از ذات حق تعالى مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز "احدیت مجموع" وجود ندارد.

و "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد:

شک نیست که هیئت مجموعه و صور احاطیه ای که اشیا راست برای آن ها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آن ها نیست. (٢)

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه" مطلب چنین ادامه می یابد:

وهذا هو الحرى بأن يستفاد من قوله تعالى: <شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ>، أى ألوهيته يشهد بوحدته، لأنَّ الألوهية المطلقة الغير المتناهية، تكون شاهده بأنّه لا شريك له تعالى، ولا مجال لفرضه أصلاً.

فهو تعالى دليل نفسه فى التوحيد _ كما أنّه كذلك فى أصل الثبوت

ص: ١٣٩

١- ابن عربى، كتاب المعرفة، ٢٩ _ ٣٠.

٢- حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ٦٤ _ ٦٦، چاپ اول، ١٣٧٩.

برهان الصدیقین _ لأن الوجود الحقّ الذی لا یشوبه شیء فهو واجب بذاته وجوباً أزلیاً _ كما فی محله _ وحيث إنه صرف الوجود و صرف الشیء لا یتکرّر، فالواجب الخالق لا یتثنى ولا یتکرّر.

وحيث إنه بسیط محض، والبسيط المحض لا یفقد شیئاً وإلا صار مرکباً من وجدان شیء وفقدان شیء آخر، وهذا هو شرّ التراکيب _ كما قيل _ (۱) لعدم رجوعه إلى البساطه أصلاً فلا مجال حينئذ لفرض الواجب الثانی، وإلا لزم أن یکون کلّ واحد منهما واجداً لنفسه وفاقداً لشقيقه، فیصير مرکباً لا بسیطاً. (۲)

آنچه گفته شد شایسته است که از این گفته خداوند تعالی: "خداوند شهادت می دهد که جز او معبودی نباشد" استفاده شود. یعنی الوهیتش شاهد بر وحدانیتش می باشد، زیرا الوهیت مطلق غیر متناهی، شاهد بر این است که او را هیچ شریکی نبوده، و مجالی برای فرض وجود غیر او باقی نمی ماند.

پس خود خدای تعالی، دلیل بر توحید خود است _ چنانکه در اصل ثبوت بر اساس برهان صدیقین نیز چنین باشد _ زیرا وجود حقّی که هیچ چیز با او آمیخته نیست، چنان که در جای خود نیز گفته شده است _ وجود ذاتی ازلی دارد، و چون خداوند وجود صرف است و هر چیزی که صرف باشد قابل تکرار نیست، پس واجب الوجود خالق نیز دوم و تکرار نمی پذیرد.

و چون خداوند بسیط محض است، و بسیط محض هیچ گونه فقدان ندارد و گرنه مرکب از داشتن و نداشتن می شد، که این داشتن و نداشتن چنانکه گفته شده است _ و گوینده آن حکیم سبزواری در حاشیه اسفار است بدترین نوع ترکیب می باشد، زیرا اصلاً به بساطت باز نخواهد گشت پس جایی برای فرض وجود واجب دوم باقی نمی ماند، و گرنه هر کدام از آن دو دارای وجود خود، و فاقد وجود همتای خود شده، و در نتیجه مرکب می شد نه بسیط.

ص: ۱۴۰

۱- رجوع شود به: سبزواری، حاشیه اسفار، ۱ / ۱۳۶.

۲- جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۳۷.

۱. امکان تعدد و تکثر، فرع بر وجود مقدار و اجزا است، و ذاتی که مقدار و جزء و کل ندارد خود به خود نمی تواند متعدد و متکثر باشد، و فرض وجود هر گونه شبیه و نظیر و شریک برای او ذاتا محال است.

بنابراین ذات خداوند متعال از این جهت دلیل بر وحدت ذات خویش است که "جزء" و "کل" و "مقدار" و "اجزا" و "تناهی" و "عدم تناهی" و "اطلاق" و "تقیید" را نسبتی با ذات متعالی او نیست، نه اینکه "عدم تناهی" و "سعه وجودی" او جایی برای وجود شریک باقی نگذاشته باشد.

لذا تأویل آیه مذکور به معنای اطلاق و عدم تناهی وجودی خالق صحیح نبوده و آن برهانی که باید "برهان صدیقین" نامیده شود برهانی است که مکتب وحی اقامه فرموده است و بر اساس آن خداوند را متعالی از اوصاف به صفات مخلوقات و مقادیر می داند، نه برهان "وجوب و امکان" که اختراع اهل فلسفه و عرفان است و خالق و خلق را شبیه و هم سنخ بلکه عین یکدیگر دانسته، وجود عالم و همه اشیا را قدیم و ازلی و ملازم با وجود خداوند می انگارد، و معنای واقعی آفرینش و خلقت را انکار می کند و...

۲. قاعده "صرف الشیء لا یتکرر"، چنانچه دلیل وحدت خداوند متعال محسوب شود در نفس خود متناقض و غیر معقول خواهد بود، زیرا تکرر در وجود از خصوصیات مصداق واقعی اشیا است، اما صرافت و اطلاق یک امر اعتباری است و محال است که در خارج مصداق داشته باشد. هر موجودی که قابلیت اطلاق و تقیید را داشته باشد در تحقق عینی و وجود خارجی خود مقید بوده و قابل تکرر خواهد بود. و موجود مطلق در خارج مصداق

ندارد که حکم به امتناع تکرر وجود آن معنا داشته باشد.

۳. بدترین نوع ترکیب، بلکه تنها معنای حقیقی ترکیب، همان "متجزی بودن" شیء در وجود خارجی است، و بزرگترین مصداق شیء مرکب، همان موجودی است که نامتناهی فرض شده و اعیان همه ممکنات را در حیطه وجود خود دارد، و واجد کمالات همه چیز _ و لو به نحو اتم و اعلیٰ شمرده می شود.

و این اشتباه آشکاری است که فلسفه و عرفان بر خلاف مقتضای برهان و حتی بدون مناسبت با عرف و لغت، "بساطت" را به معنای "عدم محدودیت" و "اطلاق در وجود عینی"، و در نتیجه به معنای "همه اشیا بودن"؛ و "ترکیب" را به معنای "محدودیت" و "تناهی" معنا می کند، و بر اساس این تحریف در معنای ترکیب ادعا می کند که هیچ موجودی حتی اجسام و مادیات دارای زمان و مکان و اجزای مختلف، از حیطه وجود خداوند خارج نیست، و این حضور و وجود اشیا در ذات خداوند متعال هیچ اشکالی نداشته، با بساطت وجود او به معنای نامتناهی بودن او هیچ گونه تنافی ندارد؟! اختلاف بین "مکتب عقل و وحی" با "مکتب فلسفه و عرفان" در مورد معنای بساطت و ترکب ذات خداوند اختلافی لفظی نیست که با تغییر دادن کلمات و تعبیرات بتوان اختلاف بین آن دو را رفع کرد. بدیهی است اگر این راه حل درست می بود هیچ تفاوتی بین حق و باطل نمی ماند و ممکن بود هر باطلی را با تغییر الفاظ و عبارات آن عین حق دانست.

"نهایه الحکمه" می نویسد:

وهذا المعنى... نوع من البساطه والترکیب فی الوجود غیر البساطه والترکیب... من جهة الأجزاء الخارجیه أو العقلیه أو الوهمیه...
إنّ المرتبه... کلّما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب قلت حدودها واتسع

ص: ۱۴۲

وجودها حتی يبلغ أعلى المراتب فهي مشتمله على كل كمال وجودي من غير تحديد ومطلق من غير نهايه (۱).

این معنا... نوعی از بساطت و ترکیب در وجود است که غیر از بساطت و ترکیب از جهت اجزای خارجی یا عقلی یا وهمی می باشد...

هر چه مرتبه بالاتر رود و به بالاترین مراتب نزدیک تر شود، حدودش کمتر می شود، و وجودش وسیع تر می گردد، تا اینکه به بالاترین مراتب برسد، که آن مشتمل است بر همه کمالات وجودی، بدون هر گونه حد و نهایتی .

۴. اگر ذات خداوند "وجود مطلق بی نهایت" و "واجد همه چیز" باشد، خلقت و آفرینش چه معنای صحیحی می تواند داشته باشد که بر اساس آن بتوان واجب الوجود را مستحق عنوان خالقیت هم دانست؟! کتاب مذکور خود می نگارد:

إن الخالق واحد لا شريك له، لأن المطلق الغير المتناهي قد ملك الوجود كله فلا مجال لغيره، إذا الثاني المفروض لا بد وأن يكون له من الوجود سهم، ولا سهم لغير المطلق المذكور منه أصلاً فهو الخالق مطلقاً، كما قال سبحانه: <اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ > فمن صدق عليه اسم الشيء؛ فهو مخلوق لله تعالى، ومشمول لسعه رحمته وخلقته. (۲)

همانا خالق، واحد است و شریکی ندارد، زیرا مطلق غیرمتناهی، همه وجود را شامل شده و مجالی برای وجود غیر او نیست، چرا که آن چیز دومی که فرض کرده ایم به ناچار باید سهمی از وجود داشته باشد، در حالی که غیر از آن موجود مطلق بی نهایت را هیچ سهمی از وجود نیست پس خالق مطلقاً اوست، چنانکه خود او _ سبحانه فرماید: "خداوند خالق همه چیز است"، پس هر چیز که اسم "شیء" بر آن صادق باشد، مخلوق خدای تعالی است، و مشمول وسعت رحمت و آفرینش او

ص: ۱۴۳

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۸ _ ۲۰.

۲- جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۴۱.

می باشد.

اینک جای این پرسش هست که:

در صورتی که وجود مطلق نامتناهی، همه وجود را پر کرده و جایی برای غیر خود باقی نگذاشته باشد، مخلوق چه سهمی از وجود تواند داشت تا اسم شیء بر آن صادق آید، و مخلوق خداوند متعال باشد و مورد تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و جزا و پاداش قرار گیرد.

اگر غیر از ذات خداوند متعال هیچ چیزی سهمی از وجود ندارد، و هیچ مجالی برای وجود غیر خداوند نیست، پس چگونه می توان گفت: هر چیز که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق خداوند است؟!!

نقد برهان فلسفی اثبات واجب الوجود

در اینجا شایسته است نگاهی به نمونه ای از آخرین تحقیقات و نظرات فلسفی درباره برهان اثبات وجود خداوند و برخی از اشکالات آن داشته باشیم.

اهل فلسفه می گویند:

وجود، حقیقتی دارای مراتب است و هر مرتبه ای از آن را که در نظر بگیریم، مرتبه ای از آن بالاتر و مرتبه ای از آن پایین تر وجود دارد. وجود هر مرتبه ای معلول مرتبه بالاتر از خود، و علت مرتبه پایین تر از خود است. وجود هر مرتبه پایینی، خارج از حیطه وجودی مرتبه بالاتر از خود نیست و وجود جدا و مستقل از آن ندارد. بالاترین مرتبه وجود _ که بی نهایت، بلکه بی نهایت فراتر از بی نهایت است _ همان وجود خداوند است که واجب الوجود و علت کل، یعنی محیط بر کل است و هیچ چیزی خارج از

ص: ۱۴۴

اشکال اول) حقیقتی که دارای مراتب باشد _ به گونه ای که هر مرتبه ای از آن که فرض شود مرتبه ای فراتر از آن قابل تصور باشد _ سلسله ای عددی بوده و نامتناهی لا یقفی (غیر ایستا) نامیده می شود. چنین حقیقتی محال است به وجود مرتبه ای منتهی شود که نامتناهی حقیقی (با صرف نظر از محالیت ذاتی وجود نامتناهی حقیقی) باشد، تا اینکه ممکن باشد نام آن را واجب الوجود یا غیر آن بگذاریم، لذا وجود موضوع واجب الوجود فلسفی ذاتاً محال است، و برهان ایشان ثبوتاً باطل می باشد. فلسفه خود می پذیرد که:

إنَّ العدد ليس بمتناه، و معناه أنه لا يوجد مرتبه من العدد إلا ویمکن فرض ما یزید علیها، و کذا فرض ما یزید علی الزائد، و لا تقف السلسله حتّی تنقطع بانقطاع الاعتبار، و یسمی غیر المتناهی الایقفی، و لا یوجد من السلسله دائماً بالفعل إلا مقدار متناه و ما یزید علیه فهو فی القوه. و أما ذهاب السلسله بالفعل إلى غیر النهایه علی نحو العدول دون السلب التحصیلیّ فغیر معقول. (۲)

همانا عدد پایان ندارد، و معنای این سخن این است که هیچ مرتبه ای از

ص: ۱۴۵

۱- رجوع شود به: ملاصدرا، اسفار، ۶ / ۱۶؛ طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۶۹؛ طباطبایی، محمد حسین، تعلیقه اسفار، ۱ / ۴۵؛ مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، ۴۵ / ۲۲۹؛ جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الإلهیّه، فصل اول و دوم؛ خرازی، محسن، بدایه المعارف الإلهیّه، ۳۲ / ۳۴؛ سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ۲ / ۱۵ / ۲۰؛ مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۳۷۲؛ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۴ / ۲۱۹؛ مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ / ۹۲ _ ۹۳.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۱۲ _ ۱۱۳.

عدد پیدا نمی شود مگر اینکه فرض فراتر از آن نیز ممکن است، و همچنین فراتر از آن فراتر را نیز می توان مفروض داشت، و این سلسله جز به انقطاع فرض ما انقطاعی ندارد. و آن، نامتناهی لایققی [حقیقتی که در هیچ حدی متوقف نمی شود، ولی دائماً محدود است] می باشد. از این سلسله، هیچگاه جز مقداری متناهی و محدود، وجود فعلی پیدا نمی کند. و آنچه قابل افزایش بر آن است تنها قابل وجود است؛] نه موجود فعلی [اما اینکه این سلسله بالفعل نامتناهی باشد _ به نحو عدول نه به نحو سلب تحصیلی _ غیر معقول است.

بنابراین موجب شگفتی بسیار است که چسان مطلب به این سادگی در طول صدها سال تعمق و تفکر از نظر اهل فلسفه دور مانده و ایشان بین احکام نامتناهی لایققی (که هرگز نامتناهی نخواهد شد)، با نامتناهی حقیقی (که البته صرفاً موجودی موهوم بوده و وجود آن محال ذاتی است) خلط کرده اند.

اشکال دوم) موضوع فرض "تناهی و عدم تناهی" _ مانند "ملکه و عدم"، تنها حقیقت متجزی و عددی است، و نسبت دادن آن به ذاتی که بر خلاف مقدار و عدد است موضوعاً باطل می باشد. لذا فرض موجود نامتناهی ای که جزء و کل نداشته باشد به خودی خود متناقض است، و خداوند متعال که جزء و کل و مقدار و عدد و زمان و مکان ندارد، ذاتاً به کوچکی و بزرگی و کمی و زیادی و تناهی و عدم تناهی وصف نمی شود. امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

لیس بذی کبر امتدّت به النهایات فکبرته تجسیماً، ولا- بذی عظم تناهت به الغایات فعظّمته تجسیداً، بل کبر شأناً وعظم سلطاناً. (۱)

بزرگی او به این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند، و گرنه تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته ای، و دارای

ص: ۱۴۶

آن چنان عظمتی 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.

اشکال سوم) جز خداوند متعال، همه اشیا، قابل وجود و عدمند؛ و مخلوق، حقیقتی دارای مقدار و اجزا است که نسبت ذات آن با وجود و عدم کاملاً یکسان و مساوی است، و فرض هر گونه اولویت وجودی برای آن خلاف ذاتش می باشد. تفاوت و تعدد و تمایز اشیاى متجزی و مخلوق نیز به نفس اجزای عینی و ترکیبی آن ها می باشد، و اعتقاد به تعدد و تفاوت اشیا از جهت تشکیک و شدت و ضعف وجود آن ها در ضمن یک حقیقت بسیط و بدون جزء و غیرقابل زیاده و نقصان، غیرمعقول و خلاف ذات آن ها است. امام جواد علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٍ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا - مُتَجَزِّئٍ وَلَا - مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالْكَثْرَةِ، وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ. (۱)

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

شکی نیست که حقیقت دارای مراتب حقیقتی عددی است، و موضوع عدد "کمیت و مقدار و قابلیت زیاده و نقصان" می باشد. فلسفه خود درباره محال بودن تشکیک در مورد حقایق دارای کمیت معترف است که:

ص: ۱۴۷

۱- . التوحید، ۱۹۳؛ کافی، ۱ / ۱۱۶؛ احتجاج، ۲ / ۴۴۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۵۳.

إِنَّ الكَمَّ لَا یوجد فیہ التشكیک بالشدہ والضعف وهو ضروری أو قریب منه، نعم یوجد فیہ التشكیک بالزیاده والنقص. (۱)

همانا در کمیت و مقدار، تشکیک از جهت شدت و ضعف وجود ندارد، و این حکم یا بدیهی است و یا نزدیک به بدیهی. آری در آن تشکیک از جهت زیاده و نقصان پیدا می شود.

خود اهل فلسفه و عرفان نیز برای عقیده "تفاوت تشکیکی اشیا"، تفسیری جز "تفاوت کمی (مقداری) آن ها" نیافته، و به صراحت پذیرفته اند که: تفاوت وجود خالق و خلق از جهت محدودیت خلق، و عدم محدودیت و احاطه وجودی خداوند است، و هیچ چیزی _ حتی مادیات و اجسام، از حیثه وجود حق متعال خارج نمی باشد.

ملاهادی سبزواری می گوید:

من لوازم الوجود، التمامیه و فوق التمامیه بالنسبه إلى الوجودات التي دونه، وسیجیء أن تمام الشیء هو الشیء وما یفضل علیه؛ وأن البسیط کلّ الأشياء دونه بنحو أعلى. (۲)

از لوازم واجب الوجود بودن، تمامیت و فوق تمامیت نسبت به وجودات پایین تر از آن می باشد. و به زودی خواهیم گفت که "تمامیت یک چیز"، خود همان چیز می باشد و فزونی های بر آن. و نیز خواهیم گفت که: وجود بسیط (خداوند)، مساوی با تمامی اشیا و موجودات پایین تر از آن به نحو اعلی می باشد.

ملاصدرا نیز تصریح می کند:

إِنَّ تمام الشیء هو الشیء وما یفضل علیه. (۳)

کمال و تمام شیء، یعنی خود همان شیء و فزون تر بر آن.

ص: ۱۴۸

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۱۲.

۲- سبزواری، ملاهادی، حاشیه اسفار، ۱ / ۱۴.

۳- اسفار، ۶ / ۱۵.

بنابراین اعتقاد به تفاوت تشکیکی اشیا از جهت شدت و ضعف در وجود، موهوم بوده، و نتیجه مبانی فلسفی در مورد تفاوت خالق و خلق _ که از آن با تعبیر شدت و ضعف یاد می شود _ منحصر به این می شود که: یکی بی نهایت از دیگری بزرگتر باشد و دیگری بی نهایت از آن کوچکتر! فسبحانه و تعالی عما یصفه الواصفون، وینحله المحددون من صفات الأقدار ونهایات الأقطار. بلکه با توجه به اینکه "بی نهایت بزرگ" و "بی نهایت کوچک" مصداق واقعی نداشته و وجود هر دوی آن ها محال ذاتی است، نتیجه این می شود که بر اساس تعریف ایشان خالق و مخلوق هر دو ممتنع الوجود (چیزی که وجود آن ذاتا محال است) باشند.

اشکال چهارم) بر اساس برهان قطعی عقلی و ضرورت غیرقابل انکار مکتب وحی و شرع، آفریننده و خالق و علت حقیقی وجود مخلوقات آن است که آن ها را ایجاد فرموده باشد، ولی چنانچه بر اساس برهان فلسفی مذکور، علت و معلول را اینگونه تفسیر کنیم که: معلول مرتبه ای از وجود علت است که خارج از حیطه وجود آن نبوده و وجود مستقل و جدا از آن ندارد، بدون شک مخلوقات را اجزای وجود خداوند دانسته ایم نه مخلوقات او.

شکی نیست که مخلوقات، در هستی خود، هرگز مستقل نیستند، اما عدم استقلال وجودی اشیا، به این معنا نیست که وجود آن ها خارج از ذات خداوند متعال نیست، بلکه وضوحا به این معنا است که: وجود و بقای آن ها وابسته به اراده و مشیت و ایجاد خداوند می باشد و بدون آفرینش و مشیت او وجود و بقا نخواهند داشت.

اشکال پنجم) موجودی که دارای بی نهایت مراتب

وجودی فرض شده باشد دارای بی نهایت اجزا می باشد، و اعتقاد به واجب الوجودی که مرکب از بی نهایت اجزا باشد (که تنها معنای واقعی ترکیب نیز همین است، نه ترکیب از وجود و عدم، که صرفاً امری اعتباری می باشد و بدون جهت آن را از اقسام ترکیب، بلکه بدترین اقسام ترکیب نامیده اند) در حقیقت اعتقاد به بی نهایت واجب الوجود می باشد، نه اعتقاد به خدای واحد یگانه بی نظیری که ذاتاً غیرقابل انقسام و تولید و تولّد و صدور و تجلّی و ظهور و تصور و توهم است.

اشکال ششم) گرچه اعتقاد به وجود نامتناهی، موهوم و خلاف مقتضای عقل و برهان است، اما اعتقاد به وجود بی نهایتی که مرتبه ای فراتر از آن، آن هم بی نهایت فراتر و نامتناهی تر از آن!! وجود داشته باشد به هیچ وجه قابل توجیه نیست.

ص: ۱۵۰

از دیدگاه برهان و وحی، امکان "معرفت و شناخت" تنها درباره موجودی است که دارای "مقدار و اجزا" باشد، موجود بر خلاف مقدار ذاتا از حیثه وصول و ادراک و شناخت خارج می باشد. چنین موجودی جز از طریق آثار و مخلوقات خود مورد تصدیق قرار نمی گیرد، و هرگز علم به کنه وجود آن حاصل نمی شود.

این مطلب درست بر خلاف دیدگاه معرفت بشری است که کنه ذات خداوند را "حقیقت وجود" می داند(۱) و

ص: ۱۵۱

۱- . این عقیده در اصل از پندارهای نادرست اهل سنت و مخالفان مکتب عصمت؟ عههم؟ است که توسط عرفای سنی مذهب به اندیشه شیفتگان تفکر عرفانی و فلسفی راه یافته است، علامه حلّی؟ ق؟ در "نهج الحق" در مورد بطلان اعتقاد به وحدت خالق و خلق می نویسد: ... وخالف فی ذلک جماعه من الصوفیه من الجمهور، فحکموا بأنّه تعالی یتحد مع أبدان العارفين، حتی أنّ بعضهم قال: إنّّه تعالی نفس الوجود، وکلّ موجود هو الله تعالی! وهذا عين الکفر والإلحاد. والحمد لله الذی فضّلنا باتباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطله. (علامه حلّی، نهج الحق وکشف الصدق، ۵۷). و "قواعد المرام" می نویسد: البحث التاسع: حقیقه الله تعالی غیر معلومه لغيره بالکنه، خلافاً لجمهور المعتزله والأشعرى... احتجّ الخصم: بأنّ حقیقه الله تعالی عین وجوده، ووجوده معلوم، فحقیقته معلومه. والمقدّماتان قد سبق بیانهما. جوابه: إنّ الأوسط فی هذه الحجّه غیر متحد فی المقدمتين، فإنّ وجوده الذی هو عین حقیقته هو وجوده الخارجی الخاصّ، ووجوده المعلوم هو المحمول علیه وعلى غیره... وحينئذ لا تتمّ الحجّه. (بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ۷۵ - ۷۶)

حقیقت وجود را به "هستی مطلق و بی انتها" _ که شامل همه چیز و مجموعه کائنات است _ تفسیر می کند، و ذات خداوند را بدون واسطه و به خودی خود قابل وصول و ادراک و شهود و شناخت می شمارد.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

ممتنع عن الأوهام أن تكتنهنه، وعن الأفهام أن تستغرقة، وعن الأذهان أن تمثله، قد يئست من استنباط الإحاطه به طوامح العقول، ونضبت عن الإشاره إليه بالاكتناه بحار العلوم... قد ضلّت العقول في أمواج تتيار إدراكه، وتحيرت الأوهام عن إحاطه ذكر أزلّيته... ولا- وصف يحيط به... فلا- إليه حدّ منسوب، ولا له مثل مضروب... تعالی عن ضرب الأمثال والصفات المخلوقه علوّاً كبيراً. (۱)

امکان ندارد که وهم ها حقیقت وجود او را دریابند، و فهم ها به کنه ذات او برسند، و ذهن ها او را ممثّل سازند، عقل های بلندپرواز از یافتن حقیقت ذات او مأیوسند، و دریاهای علم از اشاره به کنه وجود او می خشکند... عقل ها در امواج طوفان ادراک او گمند، و اوهام از یاد ازلیت او در تحیرند، نه وصف، او را درمی یابد... و نه زبان، حقیقت او را بیان می دارد، و نه مثالی برای شناساندن او پیدا می شود... فراتر از این است که به وصف ها و مثال های مخلوق شناخته شود فراتری بزرگی.

و می فرمایند:

ص: ۱۵۲

...لا- إِيَّاهِ وَحَيْدٍ مِنْ أَيْدِيهِمْ، وَلَا بِحَقِّهِمْ أَصَابٌ مِنْ مَثَلِهِ، وَلَا بِصِدْقٍ مِنْ نَهَاهِ وَلَا صَمَدٍ صَمَدٌ مِنْ أَسْمَاءِ إِيَّاهِ عَنِي مِنْ شَبِيهِهِ، وَلَا لَهُ تَذَلُّلٌ مِنْ بَعْضِهِ، وَلَا إِيَّاهِ أَرَادَ مِنْ تَوْهَمِهِ. (۱)

...آنکه به جستجوی کنه وجود او پردازد از توحید او دور افتاده است، و آن که او را به مثال شناسد به حقیقت شناخت او نرسیده است، و هر کس او را در اندازه آورد ایمان به او نیاورده است، و آنکه ذات او را در نظر آورد یکتایی و صمدانیت و نظیر نداشتن او را از نظر دور داشته است، هر کس او را شبیه و هم سنخ خلق داند او را قصد نکرده است، و هر کس او را دارای جزء بداند عظمت او را از میان برده است، و هر کس او را در توهم آورد او را اراده نکرده است.

ادعای اهل فلسفه در مورد معرفت کنه ذات خداوند

فلسفه ادعا می کند کنه وجود غیرقابل شناخت خداوند را شناخته، و دانسته است که خدا چیزی جز "حقیقت وجود" نبوده، و حقیقت وجود نیز چیزی جز کل موجودات و واقعیات جهان هستی نمی باشد، چنانکه ملاصدرا می گوید:

توحید عرشی: إَعْلَمُ أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى حَقِيقَةُ الْوُجُودِ بِلَا حَدٍّ، وَحَقِيقَةُ الْوُجُودِ لَا يَشُوبُهُ عَدَمٌ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ بِهَا وَجُودُ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَأَنْ يَكُونَ هُوَ وَجُودَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا إِذْ لَوْ كَانَتْ تَلَكَّ الذَّاتِ وَجُودَ الشَّيْءِ بَعِينَهُ أَوْ الْأَشْيَاءِ بِأَعْيَانِهَا وَلَمْ تَكُنْ وَجُوداً لَشَيْءٍ آخِرٍ أَوْ لِأَشْيَاءٍ أُخْرَى لَمْ تَكُنْ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، فَإِذَنْ لَمَّا كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ مُحَضَّ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الصَّرْفِ الَّذِي لَا أَتَمُّ مِنْهُ فَلَا خَارِجَ عَنْهُ إِلَّا النَّقَائِصَ الْعَدَمِيَّةَ وَالْأَعْدَامَ، فَهُوَ كُلُّ الذَّوَاتِ وَلَا يَشُدُّ عَنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَوْجُوداً بَلْ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ نَاقِصاً أَوْ مَعْدُوماً. (۲)

ص: ۱۵۳

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۵۱ _ ۱۵۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸.

۲- . ملاصدرا، شرح اصول کافی، شرح حدیث اول از باب جوامع توحید.

توحید عرشى: بدانکه کنه ذات خداوند تعالى "حقیقت وجود نامتناهى" است و حقیقت وجود با هیچ عدمی نمی آمیزد، پس باید حتما وجود همه اشیا به آن بوده و آن هم وجود همه اشیا باشد زیرا اگر آن ذات، وجود یک شیء یا چند شیء بوده، و وجود شیء یا اشیاى دیگر نباشد، لازم می آید که حقیقت وجود نباشد، پس از آنجا که خدا محض حقیقت وجود صرف است که هیچ چیز کامل تر از او وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از وجود او نخواهد بود مگر نقائص عدمی، پس او خود همه چیزها است و هیچ یک از موجودات از حیث موجود بودن از وجود او خارج نیست، بلکه تنها از این جهت از او خارج است که یا محدود است و یا اصلا وجود ندارد.

و در "تحفه الحکیم" آمده است:

و حیث إنّه وجود محض

فکونه کلّ الوجود فرض

صرف الوجود ذاته البسیطه

بکلّ معلولاته محیطه

فإنّه کما اقتضى الشهود

کلّ الوجود کلّه الوجود

فذاته بمقتضى الجمعیه

حقیقه الحقائق العینیّه

وکنهه يعرف بالشهود

لا غیر کالرسوم والحدود

وهو وجود مطلق کما وصف

وکونه خیراً بدیهیاً عرف

ما لم یکن وجود ذات الواجب

صرفاً ومحضاً لم یکن بواجب(۱)

باید گفت با صرف نظر از اینکه "وجود صرف" محال است در خارج مصداق داشته باشد، این تناقضی آشکار است که از

طرفی گفته شود: "ذات خداوند شناخته نمی شود"، و از طرف دیگر گفته شود: "کنه ذات خداوند وجود است و به علم حضوری شناخته می شود"، مضافاً بر اینکه در نظر اهل فلسفه و عرفان، این گونه غیرقابل شناخت بودن (یعنی غیرقابل شناخت بودن از حیث کنه

ص: ۱۵۴

۱- اصفهانی، محمد حسین، تحفه الحکیم.

وجود)، اختصاصی به وجود خداوند متعال نداشته بلکه از دیدگاه آنان همه اشیا از این جهت غیر قابل شناخت می باشند، چنانکه "تعلیق نهاییه الحکمه" می نویسد:

إِنَّ الْعَقْلَ لَا يَعْرِفُ كُنْهَ الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ، وَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ حَقَائِقَ مَجْهُولَةَ الْأَسْمَاءِ، فَإِنَّ شَأْنَ الْعَقْلِ إِنَّمَا هُوَ إِدْرَاكُ الْمَفَاهِيمِ، الَّذِي هُوَ أَحَدُ أَقْسَامِ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ، وَالْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لَا يَعْرِفُ بِمَا أَنَّهُ حَقِيقَةٌ عَيْتِيَّةٌ إِلَهًا بِالْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ. (۱)

همانا عقل، کنه وجود حقیقی را نمی شناسد و موجودات حقایقی بی نشانند، زیرا شأن عقل تنها شناخت مفاهیم که یکی از اقسام علم حصولی است می باشد، اما وجود خارجی از حیث اینکه حقیقت عینی است جز به علم حضوری شناخته نمی شود.

این را هم بگوییم: چنانکه ادعای شناخت خداوند به وسیله حصول صورت او در ذهن مستلزم این است که خداوند وجودی متجزی و مخلوق داشته باشد، ادعای شناخت او به علم حضوری نیز دارای مفاسد بیشتری بوده و مستلزم این است که خالق متعال و ماسوای او _ که اشیا دارای مقدار و اجزا و قابل انقسامند _ عینا یک چیز بوده، و هر کدام عینا در ذات دیگری به نحو جزء و کل حضور داشته باشند، و این مطلب خلاف عقل و نقل و فطرت توحیدی می باشد. (۲)

ص: ۱۵۵

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیق علی نهاییه الحکمه، ۳۹.

۲- . تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری اساسی نداشته و خلاف مقتضای برهان است. "مبدأ و معاد" می نویسد: و چنانکه علم به حقیقت ذات او محال است، پس علم به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود. لیکن معلوم است که: [علم باری تعالی به معلومات] به عنوان حصول... صورت... نیست و همچنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست، زیرا که این معنا پیش از وجود آن ها معقول نیست و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آن ها مثل علم اوست به آن ها در وقت وجودش. پس علم او به نحوی دیگر است غیر از این دو نحو، و حقیقت آن بر ما معلوم نیست و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست. (خوانساری، جمال الدین؟ ق؟، مبدأ و معاد، ۱۶). و در رساله "اعتقادات" آمده است: لا يجوز التفكير في كيفية علمه أنه حضوري أو حصولي، ولا- في سائر صفاته أكثر مما قرروا و بينوا لنا، فإنه يرجع إلى التفكير في ذاته تعالی وقد نهينا عن التفكير فيه في أخبار كثيرة. (علامه مجلسی؟ ق؟، اعتقادات، ۲۰). ... ولا- يجب التفكير في أنه حضوري أو حصولي أو نحو ذلك. (شبر، سید عبد الله، حق اليقين، ۲۵).

از جهت علم حضوری هم باید دانست که شناخت ذات خداوند و سایر اشیا در نظر اهل فلسفه و عرفان یکسان است، و ایشان معتقدند که هر معلولی در ذات علت خود حضور داشته و به اندازه وجود خود دارنده وجود علت خویش است و به آن علم حضوری دارد. (۱)

ص: ۱۵۶

۱- . ملاصدرا می نویسد: إِنَّ المَعْلُولَ كَمَا حَقَّقْنَاهُ لَيْسَ إِلَّا نَحْوًا خَاصًّا مِنْ تَعَيِّنَاتِ العَلَّةِ وَمرتبه معینه من تجلیاتها، فمن عرف حقیقه العله عرف شؤونها وأطوارها، بخلاف من عرف المَعْلُولَ فَإِنَّه ما عرف عِلَّتَه إِلَّا بهذا النحو الخاص. (اسفار، ۲ / ۳۶۳): و می نویسد: العلم ليس إِلَّا الوجود. (اسفار، ۶ / ۲۴): و می نویسد: كما أَنَّ وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه، فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها، من توابع معقولية الحق ومشهوديته. (اسفار، ۲ / ۳۶۳): سبزواری می نویسد: إِنَّ معرفه حقیقه ائی وجود كان بالحضور تستلزم معرفه مقدماته. (حاشیه اسفار، ۶ / ۲۴). و می گوید: العلم ليس إِلَّا الوجدان، ومرتبه فوق التمام من حقیقه الوجود واجده... لكل الوجودات التي دون تلك المرتبه بنحو أعلى، فهی عالمه بها. (حاشیه اسفار، ۶ / ۲۴). البتة روشن است که با پذیرش این سخنان در مورد حقیقت علم دیگر هرگز نمی توان گفت: إِنَّ العلم عباره عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بماده. (ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۲). و نیز نمی توان گفت: علمه تعالی بالممکنات ليس... عين ذوات الممکنات الخارجیه، لأنَّ علمه قديم والممکنات كلها حوادث. (ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۴). "لقاء الله" می نویسد: وقد أفاد في ذلك فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي... بقوله: إذا كانت العله الأولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به إِلَّا من جهته على قدر ما يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقاً... گفتیم همه ملک حسن سرمایه توست خورشید فلک چو ذره در سایه توست گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده ای پایه توست و تبصیر ممانا قدمنا أنه ما من موجود إِلَّا وهو علم الحق تعالی لأنَّ علمه بما سواه حضوری إشراقی. (حسن زاده، حسن، لقاء الله، ۱۹۸). رساله لقاء الله برای دفاع از عقاید وحدت وجودیان، در ضمن کتابی به عنوان جلد نوزدهم شرح نهج البلاغه _ از علامه خویی _ چاپ شده است. لازم به ذکر است که علامه خویی علی رغم دیدگاه رساله لقاء الله، در کتاب خود به شدت به رد و ابطال عقیده وحدت وجود پرداخته است.

با توجه به آنچه گذشت چنانچه کسی بگوید: درست است که اهل فلسفه می گویند: کنه ذات خداوند همان حقیقت وجود است، اما خود ایشان بیان می دارند که حقیقت وجود قابل شناخت نیست، چنانکه ملاحضاتی سبزواری می گوید:

مفهومه من أعرِف الأشياء

وکنهه فی غایه الخفاء

پاسخ این که این پندار با غفلت کامل از مبانی و تصریحات اهل فلسفه در این باره حاصل شده است زیرا اهل فلسفه شناخت حقیقت وجود را تنها به علم حصولی محال می دانند نه به علم حضوری، ایشان درباره شناخت حقیقت وجود که آن را همان ذات خداوند می دانند، می گویند:

ما به حقیقت هستی نمی توانیم پی ببریم زیرا... شناختن هر چیزی یا به واسطه ماهیت آن می باشد، و یا به واسطه خواص آن، و در حقیقت هستی هیچ کدام از این دو چیز حقیقتاً تحقق ندارد... پس از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله ای واقعیت هستی را نمی توانیم بشناسیم و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم و یا شناختن وی محال باشد، و چون ما به واقعیت پی برده ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی شود _ یعنی فرض واقعیت مجهوله عیناً فرض واقعیت بی واقعیت است. (۱)

ص: ۱۵۷

۱- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله هفتم. در توضیحاتی که در پاورقی کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" در مورد کلام فوق داده شده است اشتباه شده است زیرا معلوم است که سخن فوق در مورد شناخت واقعیت وجود است نه مفهوم وجود، در حالی که در پاورقی کتاب چنین پنداشته شده است که بحث متن کتاب در مورد علم به مفهوم وجود است نه علم حضوری به حقیقت آن.

با توجه به آنچه گذشت چنانچه کسی بگوید: درست است که اهل فلسفه می گویند: کنه ذات خداوند همان حقیقت وجود است، اما خود ایشان بیان می دارند که حقیقت وجود قابل شناخت نیست، چنانکه ملاحادی سبزواری می گوید:

مفهومه من أعراف الأشياء

وکنهه فی غایه الخفاء

پاسخ این که این پندار با غفلت کامل از مبانی و تصریحات اهل فلسفه در این باره حاصل شده است زیرا اهل فلسفه شناخت حقیقت وجود را تنها به علم حصولی محال می دانند نه به علم حضوری، ایشان درباره شناخت حقیقت وجود که آن را همان ذات خداوند می دانند، می گویند:

ما به حقیقت هستی نمی توانیم پی ببریم زیرا... شناختن هر چیزی یا به واسطه ماهیت آن می باشد، و یا به واسطه خواص آن، و در حقیقت هستی هیچ کدام از این دو چیز حقیقتاً تحقق ندارد... پس از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله ای واقعیت هستی را نمی توانیم بشناسیم و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم و یا شناختن وی محال باشد، و چون ما به واقعیت پی برده ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی شود _ یعنی فرض واقعیت مجهوله عیناً فرض واقعیت بی واقعیت است. (۱)

ص: ۱۵۸

۱- . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله هفتم. در توضیحاتی که در پاورقی کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" در مورد کلام فوق داده شده است اشتباه شده است زیرا معلوم است که سخن فوق در مورد شناخت واقعیت وجود است نه مفهوم وجود، در حالی که در پاورقی کتاب چنین پنداشته شده است که بحث متن کتاب در مورد علم به مفهوم وجود است نه علم حضوری به حقیقت آن.

معرفت خداوند جز از راه تصدیق عقلی به وجود او از جهت "وجود آثار و مخلوقات" او امکان ندارد، و معرفت مستقیم و بدون واسطه، تنها به مخلوقات و اشیای دارای مقدار و اجزا تعلق می گیرد. (۱)

ص: ۱۵۹

۱- . شیخ طوسی؟ ق؟ می فرماید: إنَّ الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته أفعاله، فلا يجوز أن يثبت على صفة لا يدل عليها الفعل إمّا بنفسه أو بواسطة، لأننا إن لم نراع هذا الأصل لزم أن يكون له كفيته وكميته وغير ذلك من الأقوال الفاسده، وذلك باطل. (شيخ طوسی، الاقتصاد، ۳۷). و می فرماید: وقد بينا أنه لا يجوز إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل لا بنفسه ولا بواسطة. (شيخ طوسی، الاقتصاد، ۴۱). "قواعد المرام" می نویسد: البحث التاسع: حقيقه الله تعالى غير معلومه لغيره بالكنه، خلافاً لجمهور المعتزله والأشعرى. لنا: أنها غير معلومه بالبديهة - وهو بديهى -، ولا بالنظر لأن تعريف الشيء إمّا أن يكون بنفسه - وهو باطل مطلقاً كما علمت -، أو بما يكون داخلاً فيه، أو بما يكون خارجاً عنه، أو بما يتركب عنهما. والأول والثالث في حق الواجب لذاته محال، إذ لا جزء له، والثاني هو التعريف بالاسم أو بالرسم الناقص، وقد علمت أن التعريف بالاسم أو الصفة إنما يفيد تصور أمر ما له ذلك الاسم أو تلك الصفة، فأما حقيقه ذلك الشيء مما لا يفيد الاسم أو الصفة، فإذن شيء من أسماء الله تعالى وصفاته التي تعتبرها أذهاننا له لا يوجب تصوّر حقيقته بالكنه. احتج الخصم: بأن حقيقه الله تعالى عين وجوده، ووجوده معلوم، فحقيقته معلومه. والمقدمتان قد سبق بيانهما. جوابه: أن الأوسط في هذه الحجّه غير متحد في المقدمتين، فإن وجوده الذي هو عين حقيقته هو وجوده الخارجى الخاصّ ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره... وحينئذ لا تتم الحجّه. (بحراني ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ۷۵ - ۷۶).

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ... بِصَنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ، وَبِالْعُقُولِ تَعْتَقِدُ مَعْرِفَتَهُ، وَبِالْفِطْرَةِ تَثْبِتُ حُجَّتَهُ، خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ. (۱)

هر چیزی که مورد شناخت واقع شود مصنوع و مخلوق است... از آفرینش خداوند متعال بر وجود او استدلال می شود، و به واسطه عقول ایمان و معرفت به او حاصل می شود، و به فطرت حجت او قرار می یابد، مخلوقیت خلاق خود حجاب بین خالق و خلق است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

لَيْسَ بِاللَّهِ مِنْ عَرَفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالِدَلِيلِ عَلَيْهِ. (۲)

هر چیزی که شناخته شود معبود نیست، خداوند آن است که به وسیله دلیل بر وجود خود راهنمایی می کند.

سید الشهدا علیه السلام می فرمایند:

لَيْسَ بَرَبِّ مَنْ طَرَحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ. (۳)

آنکه در دسترس وصول و رسیدن باشد، پروردگار نیست.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

مَا تَصَوَّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. (۴)

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

و می فرمایند:

ص: ۱۶۰

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۵۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۸.

۲- . الاحتجاج، ۱ / ۱۹۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳.

۳- . تحف العقول، ۴ / ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

۴- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳، از احتجاج.

دلیله آیاته، ووجوده إثباته. (۱)

دلیل وجود او آیات و نشانه های اویند، و وجود او اثبات اوست. (۲)

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. (۳)

خداوند جز به خلق خویش شناخته نمی شود.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

لم تره العيون بمشاهده العيان، ورأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس، ولا يشبه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات. (۴)

دیدگان او را به مشاهده عیانی ندیده اند، و دیده های دلها به حقیقت ایمان او را یافته اند. با مقایسه شناخته نمی شود، و با حواس ادراک نمی گردد، و به مردمان شباهت ندارد. تنها به آیات خود وصف می شود، و شناخت او از راه نشانه هایش می باشد.

ص: ۱۶۱

۱- . بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۳، از احتجاج.

۲- . امام رضا و امام سجاد علیهما السلام می فرمایند: إلهی بدت قدرتك ولم تبد هیئته، فجهلوك وبه قدروك، والتقدير علی غیر ما به وصفوك، وإنی بریء یا إلهی من الذین بالتشیه طلبوك، لیس كمثلك شیء، إلهی ولن یدركوك، وظاهر ما بهم من نعمك دلیلهم علیك لو عرفوك، وفی خلقك یا إلهی مندوحه أن يتناولوك، بل سووك بخلقك فمن ثم لم يعرفوك، واتخذوا بعض آیاتك ربًا فبذلك وصفوك، تعالیت ربی عمًا به المشبهون نعتوك. (بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۳).

۳- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۳.

۴- . کافی، ۱ / ۹۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۶.

و می فرمایند:

بها تجلّی صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤیه، وإلیها تحاکم الأوهام، وفيها أثبت غیره، ومنها أنیط الدلیل، وبها عرّفها الإقرار، وبالعقول یعتقد التصدیق بالله، وبالإقرار یکمل الإیمان به. (۱)

آفریدگارِ اشیاء از راه خود مخلوقات برای آن ها تجلّی کرده است. و به _ ملائک قابل رؤیت بودن خود آن ها _ قابل رؤیت نیست، و تحاکم اوهام را به سوی خود آن ها کشانده است، و در خود آن ها تباین و غیریت خود با اشیاء را اثبات فرموده است، آن ها را دلیل بر وجود خود قرار داده است، و به وجود خود آن ها ایمان و اقرار به وجود خود را شناسانده است، تصدیق به وجود خداوند به وسیله عقل حاصل می شود، و با اقرار به وجود او ایمان کامل است.

و می فرمایند:

... إذا لقامت فيه آیه المصنوع، ولتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. (۲)

... در این صورت نشانه مصنوعیت در وجود او پدیدار می شد، و پس از اینکه باید به واسطه غیر او بر وجود او استدلال می شد، گویای نیازمندی خویش بوده، و خود او دلیل بر وجود غیر خود می گردید.

"عمران صابی" فیلسوف زمان حضرت رضا علیه السلام از آن حضرت پرسید:

یا سیدی، فیائی شیء عرفناه؟ قال: بغيره. قال: فأی شیء غیره؟ قال الرضا علیه السلام: مشیتته واسمه وصفته وما أشبه ذلك، وکلّ ذلك محدث مخلوق مدبر. (۳)

مولای من، خداوند را به چه چیز می شناسیم؟ امام علیه السلام فرمودند: به وسیله غیر او؛ گفت: غیر او چیست؟ حضرت فرمودند: مشیت و اسم

ص: ۱۶۲

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۵۲ _ ۱۵۳؛ التوحید، ۳۹ _ ۴۰؛ بحار، ۴ / ۲۳۰.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۵۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳.

۳- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۷۱؛ بحار الأنوار، ۱ / ۱۳۲.

و صفت او و مانند آن. و همه اینها مخلوق و محدث می باشند.

و فرمودند:

ويستدلّ عليه بخلقه حتى لا- يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين، ولا- استماع أذن، ولا- لمس كفّ، ولا- إحاطه بقلب. (۱)

به وجود خلق بر وجود او استدلال می شود تا اینکه جوینده را نیاز به دیدن چشم، یا شنیدن گوش، یا لمس دست، و یا احاطه با قلب نباشد.

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" آمده است:

إنّ التفكّر في أمر الله تعالى _ الذي جعله مولانا الرضا عليه السلام أصل العباده ومغزاها _ إنّما يتمّ بمعرفه آياته النفسية وغيرها، عدا ما للوحدى من أوليائه الذين يعرفونه تعالى به تعالى ويعرفون غيره به، لا أنّهم يعرفونه بغيره _ اذ ليس لغيره من الظهور ما ليس له حتّى يكون ذلك الغير هو المظهر له. (۲)

تفکر در امر خدا... _ که مولایمان حضرت رضا علیه السلام آن را اصل و ریشه عبادت قرار داده اند _ با معرفت آیات نفسیه الهی و غیر آن تمام می شود، جز اینکه اندکی از اولیای خداوند او را به خودش می شناسند، و غیر خدا را هم به خداوند می شناسند نه اینکه خداوند را به واسطه غیر او بشناسند. زیرا هیچ چیزی غیر از خداوند هیچ گونه ظهوری ندارد که خداوند آن ظهور را نداشته باشد تا اینکه آن چیز بتواند ظاهر کننده خداوند باشد.

ادعای فوق، مطلب درستی نیست زیرا چنانکه گفتیم راه شناخت خداوند _ که دارای مقدار و اجزا و زمان و مکان و شکل و شیخ و... نیست _ منحصر است به تصدیق عقلی به وجود او از طریق وجود آثار و مخلوقات

ص: ۱۶۳

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۷۵؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۵.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۹.

۱- بر اساس دلالت نصوص فراوان و غیرقابل انکار، خداوند متعال در عالم ذر (موجودات کوچک) معرفت خود را به بندگان عطا فرموده، و از همگان بر ربوبیت خویش و ولایت اولیای خود پیمان گرفته است. در جای خود به طور مفصل بیان شده است که تعریف عالم ذر نیز بر اساس معرفی خداوند از جهت ارائه آیات و مخلوقات او بوده است، و کسانی که معرفت عالم ذر را معرفتی در عرض شناخت خداوند از راه دلالت آثار و افعال او می‌شمارند بر خطا می‌باشند. برخی از کسانی که معرفت و شهود ذات خداوند را امری ممکن می‌دانند، به افزوده آخر دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه استناد می‌کنند، برای بیان اشتباه این افراد این گفتار مرحوم مجلسی را می‌آوریم: "قد أورد الكفعمي "ره" أيضاً هذا الدعاء في البلد الأمين، وابن طاووس في مصباح الزائر كما سبق ذكرهما، ولكن ليس في آخره فيهما بقدر ورق تقريباً وهو من قوله "إلهي أنا الفقير في غنای" إلى آخر هذا الدعاء، وكذا لم يوجد هذه الورقة في بعض النسخ العتيقه من الإقبال أيضاً، وعبارات هذه الورقة لا تلائم سياق أدعيه الساده المعصومين أيضاً، وإنما هي على وفق مذاق الصوفيّه، ولذلك قد مال بعض الأفاضل إلى كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفيّه ومن إلحاقاتهِ وإدخالهِته. وبالجملة هذه الزيادة إما وقعت من بعضهم أولاً في بعض الكتب، وأخذ ابن طاووس عنه في الإقبال غفله عن حقيقه الحال، أو وقعت ثانياً من بعضهم في نفس كتاب الإقبال، ولعلّ الثاني أظهر على ما أومأنا إليه من عدم وجدانها في بعض النسخ العتيقه وفي مصباح الزائر، والله أعلم بحقائق الأحوال. (بحار الأنوار، ۹۸ / ۲۲۷). كفعمي "ره" هم در كتاب بلد الأمين، و ابن طاووس هم در مصباح الزائر همان طور که قبلاً گفتیم این دعا را آورده اند، ولی در آخر آن دو کتاب تقریباً به اندازه ورقی از آن نیست، و آن "إلهي أنا الفقير في غنای" تا آخر این دعا می‌باشد، و هم چنین این ورقه در بعضی نسخ عتیقه کتاب اقبال وجود ندارد، و عبارات این ورقه با سیاق ادعیه سادات معصومین نیز هم خوانی ندارد، و فقط بر وفق مذاق صوفیه می‌باشد، و لذا بعضی از افاضل این ورقه را از مزیدات بعضی مشایخ صوفیه و إلحاقات و ادخالات ایشان نشان کرده اند. و خلاصه این زیادت یا در ابتدا توسط بعضی از ایشان در برخی کتب واقع شده، و ابن طاووس با غفلت از حقیقت حال آن را در اقبال آورده است، و یا اینکه ثانیاً توسط بعضی از ایشان در نفس کتاب اقبال اضافه شده است، و شاید بنابر آنچه که گفتیم که در بعضی نسخ عتیقه اقبال و در مصباح الزائر نیز یافت نشده است احتمال دومی اظهر باشد، والله أعلم بحقائق الأحوال.

اختصاص به برخی از اولیای خدا داشته باشد، بلکه اولیای حقیقی خداوند متعال، تنها او را از راه آثار و آیات و مخلوقاتش می شناسند که در همین صورت البتّه او را به خودش شناخته اند نه به غیر او، زیرا معنای "شناخت خداوند متعال به خودش"، این نیست که ذات او بدون واسطه و از غیر طریق آثارش مورد شناخت قرار گرفته و شهود شده باشد، بلکه معنای صحیح معرفت خداوند به خودش و نه غیر خودش، دارای وجوه دیگری است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم:

معرفه الله بالله (شناخت خداوند به خودش) یعنی چه؟

وجه اول) از آنجا که ذات خداوند، متعالی از دارا بودن مقدار و اجزا، و منزّه از داشتن شکل و شبیه و مثل و مانند و نظیر است:

ص: ۱۶۵

هو شیء بحقیقه الشیئیة، وإنه شیء بخلاف الأشياء. (۱)

او شیئی واقعی است، و او چیزی بر خلاف همه چیزها می باشد.

پس هیچ چیزی غیر از خود او آینه شناخت و معرفی او واقع نمی شود و تنها او را باید به خودش شناخت نه چیزی دیگر:

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

إنما يشبه الشيء بعديله، وأما ما لا عدیل له فكيف يشبهه بغير مثاله. (۲)

همانا هر چیزی به همانند خود تشبیه می شود، و اما چیزی که هیچ همانندی ندارد چگونه به غیر مثال و همانند خود تشبیه شود؟

لا شبه، ولا مثل ولا ضدّ، ولا ندّ... ولا يعرف الّا بخلقه. (۳)

خداوند را نه شبه، و نه مانند، و نه ضدی است... و جز به خلق خود شناخته نشود.

... سئل امیر المؤمنین علیه السلام بم عرف ربك؟

قال: بما عرفني نفسه.

قیل: وكيف عرفك نفسه؟

قال: لا- يشبهه صورة ولا- يحسّ بالحواسّ، ولا يقاس بالناس، قريب بعده، بعيد في قربه، فوق كلّ شيء ولا يقال شيء تحته، وتحت كلّ شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولا يقال شيء خلفه، وخلف كلّ شيء ولا يقال شيء أمامه، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره. (۴)

از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال شد که پروردگار خود را به چه چیزی شناختید؟

ص: ۱۶۶

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۰؛ از توحید و معانی الأخبار.

۲- التوحید، ۴۸؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۷۶.

۳- بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۳.

۴- بحار الأنوار ۴ / ۳۰۳، از جامع الأخبار.

فرمودند: به آنچه خودش خود را به آن به من شناساند.

گفته شد: چگونه خود را به شما شناساند؟

فرمودند: هیچ صورتی شبیه او نیست، و با حواس حس نمی شود، و با انسان ها مقایسه نمی گردد. در عین دوری خود نزدیک است، و در عین نزدیکی خود دور است، فوق هر چیزی هست و نمی توان گفت که چیزی تحت اوست، و تحت هر چیزی هست و نمی توان گفت که چیزی فوق اوست، جلو هر چیزی هست و نمی توان گفت که چیزی پشت اوست، و پشت هر چیزی هست و نمی توان گفت که چیزی جلو اوست، داخل در اشیا هست نه مانند چیزی داخل چیز دیگر، منزه است آن که چنین است و هیچ کس جز او چنین نیست.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك؛ لأنَّ الحجاب والمثال والصورة غيره، وإنما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره،

إنَّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنَّما يعرف غيره... يسمي بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره والموصوف غير الواصف، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضالٌّ عن المعرفة. (1)

هر کس را گمان آن باشد که خدای را به پرده مثال یا صورتی شناسد مشرک است؛ چرا که حجاب و مثال و صورت، غیر او است.

همانا او واحد یکتاست پس چگونه موحد است آنکه پندارد خداوند را به غیر او می شناسد، تنها کسی خداوند را می شناسد که او را به خودش بشناسد. و هر کس او را به خودش نشناسد پس او را نشناخته، بلکه غیر او را شناخته است، بین خالق و مخلوق چیزی وجود ندارد، و خداوند خالق و آفریننده اشیا است نه به این سان که آن ها را از چیزی دیگر آفریده باشد.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

ص: ۱۶۷

ولیس لله حدّ ولا يعرف بشیء يشبهه. (۱)

خداوند را هیچ تعریفی نیست، و به هیچ چیزی که شبیه او باشد شناخته نشود.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته. (۲)

پس خدای را نشناخته هر کس که او را به تشبیه شناسد.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

إعرفوا الله بالله، والرسول بالرساله، وأولى الأمر بالمعروف والعدل والإحسان. (۳)

خدا را به خدا، و رسول را به رسول، و اولی الامر را به امر به معروف و احسان بشناسید.

امام سجاد علیه السلام می فرمایند:

من كان ليس كمثله شيء وهو السميع البصير كان نعته لا يشبه نعت شيء فهو ذاك. (۴)

آن کس که هیچ چیز همانند او نیست و او سمیع و بصیر است، وصفش مانند هیچ وصفی نیست، او چنان است.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

يا من دلّ على ذاته بذاته، وتترّه عن مجانسه مخلوقاته، وجلّ عن ملائمه كیفياته. (۵)

ص: ۱۶۸

۱- . التوحيد ، ۱۴۱ .

۲- . بحار الأنوار ، ۴ / ۲۲۸ .

۳- . التوحيد ، ۲۸۶ .

۴- . بحار الأنوار ، ۴ / ۳۰۴ .

۵- . قمی: مفاتیح الجنان ، دعای صباح ، از مجلسی ؟ ق؟ ، از مصباح سید بن طاووس .

ای کسی که بر ذات خود به ذات خود دلالت نموده، و از مجانست با مخلوقات خود تنزه جسته، و از همگونی با کیفیات آنها فراتر است.

و می فرمایند:

یا هو، یا من هو هو، یا من لیس هو إله هو، یا هو، یا من لا هو إله هو. (۱)

ای او، ای کسی که او اوست، ای کسی که او نیست مگر او، ای او، ای کسی که او بی نیست مگر او [و جز او، همه چیز مجموعه ای از اجزا و صفات و کیفیاتند، اما او ذات است بدون صفاتی که غیر ذات، و قابل سلب از ذات و تبدل به صفات دیگر باشند].

یا هو، یا من لا یعلم ما هو، ولا کیف هو، ولا این هو، ولا حیث هو إله هو. (۲)

ای او، ای آن که هرگز دانسته نشود که او چیست، و چسان است، و کجا است مگر او [که برتر از داشتن کیفیت و چگونگی و مکان است].

یا الله، یا هو، یا هو، یا من لیس کهو إله هو، یا من لا هو إله هو. (۳)

ای خدا، ای او، ای آنکه چون او نباشد مگر او، ای آن که او بی نیست مگر او.

وجه دوم) موجود، در نظر مخلوق منحصر است به ذات دارای مقدار _ حال یا متناهی و یا نامتناهی _ و احتمال وجود ذاتی که مابین با مقدار، و متعالی از جزء و کل باشد صرفاً در نظر او منتفی است.

بنابر این تا هنگامی که خداوند متعال خودش بشر را از این غفلت در فکر، و خطای در تصور و عدم التفات به موضوع لایق برای الوهیت نجات ندهد، و او را به وجود

ص: ۱۶۹

۱- . جامع الأخبار، ۶؛ بحار الأنوار، ۹۵ / ۱۵۸.

۲- . قمی، مفاتیح الجنان، دعای مشلول.

۳- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۱۷۰.

متعالی از مقدر و اجزای خود متوجه نفرماید، موضوع حقیقی خداشناسی، برای مخلوق، مجهول مطلق خواهد بود، و در این حال تکلیف او به معرفت تکلیف به ما لا یطاق می باشد.

پس تنها خود اوست که اولاً- مخلوقات را متوجه وجود خودش _ به عنوان ذاتی که بر خلاف همه اشیا است _ می سازد، و ثانیاً از راه وجود مخلوقاتِ خود، وجود خویش را برای عقول اثبات می نماید.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَنْ يَعْرِفَ أَحَدٌ رَبَّهُ. (۱)

پس خود را به ایشان شناساند و اگر چنان نمی کرد هرگز احدی پروردگار خود را نمی شناخت.

همان حضرت می فرمایند:

وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرُ أَحَدٌ مِنْ خَالِقِهِ وَلَا مِنْ رَازِقِهِ. (۲)

و اگر چنان نبود احدی نمی دانست که خالق و رازقش کیست.

امام سجاد علیه السلام می فرمایند:

بَكَ عَرَفْتِكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرُ مَا أَنْتَ. (۳)

تو را به تو شناختم، و تو مرا بر خود راه نمودی، و به خود دعوت فرمودی، و اگر چنان نبود نمی دانستم که تو چه هستی.

... قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل في الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفة؟

قال: لا، إنّما هو تطوّل من الله.

قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزله

ص: ۱۷۰

۱- . إثبات الهداه، ۱ / ۴۷؛ بحار الأنوار، ۵ / ۲۵۰، از بصائر الدرجات.

۲- . علل الشرايع، ۱ / ۱۱۷؛ بحار الأنوار، ۵ / ۲۴۳.

۳- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۸۲.

الركوع والسجود الذي أمروا به ففعلوه؟

قال: لا، هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل بالثواب. (١)

به امام كاظم عليه السلام گفتم: آیا در انسان ها توان و قدرتی هست که با آن به معرفت دست یابند؟

فرمودند: خیر، همانا آن تفضلی از خداوند است.

گفتم: پس آیا ایشان را بر آن ثوابی هست در حالی که به منزله رکوع و سجودی که به آن امر شده اند و انجام می دهند نیست؟

فرمودند: خیر، آن تفضلی از خداوند است، همان طور که به ایشان ثواب را هم تفضل می فرماید.

... قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟

قال: لا.

فقلت: لهم عليها ثواب؟

قال: يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطوّل عليهم بالمعرفة. (٢)

به امام رضا عليه السلام گفتم که مردمان را در معرفت صنعی است؟

فرمودند: خیر.

گفتم: برای ایشان بر آن ثواب است؟

فرمودند: به ایشان با دادن ثواب تفضل فرماید، همان طور که به ایشان با اعطای معرفت تفضل فرمود.

عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن المعرفة أمكتسبه هي؟

قال: لا.

فقيل له: فمن صنع الله وعطائه هي؟

قال: نعم، وليس للعباد فيها صنع، ولهم اكتساب الأعمال. (٣)

از امام صادق عليه السلام در مورد معرفت سؤال شد که آیا اکتسابی است؟

۱- بحار الأنوار، ۵ / ۲۲۳، از محاسن.

۲- إثبات الهداه، ۱ / ۵۰، از قرب الإسناد.

۳- إثبات الهداه، ۱ / ۴۸، از التوحيد.

گفته شد: که پس از صنع و عطاى الهى است؟

فرمودند: آرى، و بندگان را در آن صنعى نيست، بلکه تنها اکتساب اعمال از ايشان است.

... قلت لأبى عبد الله عليه السلام: هل جعل فى الناس أذاه ينالون بها المعرفة؟

قال: لا، إنَّ على الله البيان، <لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا>. (۱)

به امام صادق عليه السلام گفتم: آیا در انسان ها وسيله اى قرار داده شده است که بدان به معرفت رسند؟

فرمودند: خير، همانا بر خداوند است که بيان فرمايد، و خداوند هرگز جز به اندازه توان و قدرت، تکليف نفرمايد، و جز به آن چه داده است تکليف نکند.

امام صادق عليه السلام مى فرمايند:

لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم إليها سبيلاً. (۲)

خداوند بندگان را مكلف به معرفت نفرمود، و براى ايشان به سوى آن راهى قرار نداد.

و مى فرمايند:

ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، ولله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. (۳)

براى خداوند بر بندگان نيست که او را بشناسند، و براى خلق بر خداست که خود را به ايشان بشناساند، و براى خداوند بر خلق است که آنگاه که به ايشان معرفت داد پذيرند.

امير المؤمنين عليه السلام مى فرمايند:

ص: ۱۷۲

۱- . كافي، ۱ / ۱۶۳.

۲- . بحار الأنوار، ۵ / ۲۲۲، از محاسن.

۳- . إثبات الهداه، ۱ / ۴۴، از كافي؛ التوحيد، ۴۱۲.

هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدّي بالمعرفه إليه. (۱)

خداوند به واسطه دلیل بر وجود خود راه می نماید، و خود اوست که به معرفت می رساند.

... المعرفه صنع من هی؟

قال [الصادق علیه السلام]: من صنع الله، ليس للعباد فيه صنع. (۲)

... معرفت و شناخت، صنع و ساخته کیست؟

[امام صادق علیه السلام] فرمودند: از صنع خداوند است، بندگان را در آن هیچ صنعی نیست.

وجه سوم) نسبت هر گونه خیر و نیکی _ که از جمله آن ها وجود نعمت عقل و معرفت باشد _ به خداوند متعال، اولی از نسبت آن ها به مخلوق می باشد:

> لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا

أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ <. (۳)

هیچ قدرت و توانی نباشد مگر به خداوند بلند مرتبه بزرگ، هر خوبی که به تو رسد از خداوند، و هر بدی که به تو رسد از خود توست.

> إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي <. (۴)

همانا نفس به شدت به بدی ها فرمان دهد مگر اینکه پروردگام رحم کند.

> وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ <. (۵)

ص: ۱۷۳

۱- . بحار، ۴ / ۲۵۳، از احتجاج.

۲- . التوحید، ۴۱۰.

۳- . نساء / ۷۹.

۴- . یوسف / ۵۳.

۵- . نور / ۲۱.

و اگر فضل خداوند و رحمت او بر شما نبود احدی از شما هرگز پاک نمی شد، و لکن این خدای است که هر کس را خواهد پاک می کند.

>يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا، قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ < (۱).

بر تو منت می نهند که اسلام آورده اند! بگوی: اسلامتان را بر من منت ننهید، بلکه خدای را بر شما منت است که به ایمان هدایتتان کرد اگر صادق هستید.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

لا يدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله، ولا تدرك معرفه الله إلّا بالله. (۲).

مخلوق چیزی درک نکند مگر به خدای، و معرفت خداوند ادراک نشود مگر به خداوند.

فليس أحد أن يبلغ شيئاً من وصفك، ولا يعرف شيئاً من نعتك إلّا ما حدّته له ووفّته إليه وبلغته إياه. (۳).

هیچ کس به ذره ای از وصف تو نرسد و ذره ای از وصف تو را نشناسد مگر همان را که تو خود برای او بیان داشته ای، و او را به آن رسانده ای.

يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسئئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك. (۴).

خداوند عزّ و جلّ می فرماید:

زاده آدم، من به خوبی هایت از خودت سزاوارترم، ولی نسبت به بدی هایت خودت از من سزاوارتری، تو گناهان را به قدرتی که در وجود تو نهاده ام انجام می دهی.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

ص: ۱۷۴

۱- . حجرات / ۱۸.

۲- . التوحيد، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۶۱.

۳- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۴۲۱.

۴- . التوحيد، ۳۶۳.

فجعلت لي سمعاً يسمع آياتك، وعقلاً يفهم إيمانك، وبصراً يرى قدرتك، وفؤاداً يعرف عظمتك، وقلباً يعتقد توحيدك. (۱)

پس برای من سمعی قرار دادی که آیات تو را بشنود، و عقلی که ایمان به تو را بفهمد، و دیده ای که قدرت تو را ببیند، و قلبی که عظمت تو را بشناسد، و دلی که به توحید تو معتقد شود.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

لم يقدروا على عمل ولا معالجه في أبدانهم المخلوقه إلا برّبهم. (۲)

در ابدان خلق شده خویش بر هیچ کار و فعالیتی توان ندارند مگر به پروردگارشان.

وفى الدعاء عن النبى؟ ص؟: يا من فتق العقول بمعرفته، وأطلق الألسن بحمده، وجعل ما امتنّ به على عباده كفاءاً لتأديه حقّه صلّى على محمّد وآل محمّد و... (۳)

و در دعای از پیامبر؟ ص؟ است که ای آن که عقلها را بر معرفت خود آفرید، و زبانها را به حمد خود گویا فرمود، و آن چه را که خود به بندگان عنایت فرمود کفایت بر ادای حق خویش پذیرفت بر محمد و آل او درود فرست و...

امام سید الشهداء علیه السلام می فرمایند:

به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف. (۴)

صفات به او شناخته شوند و او به صفات شناخته نگردد، و معارف به او شناخته شوند و او به آنها در شناخت نیاید.

ص: ۱۷۵

۱- بحار الأنوار، ۹۵ / ۲۵۷.

۲- بحار الأنوار، ۴ / ۱۶۱، از التوحيد.

۳- بحار الأنوار، ۹۵ / ۲۰۴.

۴- قمی: مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزه الثمالی.

امام سجاد علیه السلام می فرمایند:

بک عرفتك وأنت دلتنی علیک ودعوتنی إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. (۱)

تو را به تو شناختم، و تو مرا بر خود راه نمودی، و به خود دعوت فرمودی، و اگر چنان نبود نمی دانستم که تو چه هستی.

ولو لا أنت ربّي ما اهتدینا إلى طاعتک، ولا عرفنا أمرک، ولا سلکنا سبیلک. (۲)

اگر تو نبودی ای پروردگار من، به سوی طاعت تو راه نمی یافتیم و راه تو را نمی پیمودیم.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

یا من أتحنفی بالإقرار بالوحدانیة، وحبانی بمعرفه الربوبیة، وخلصنی من الشکّ والعمی. (۳)

ای کسی که تحفه اقرار به وحدانیت خویش را به من عنایت فرمود، و از معرفت ربوبیت خود مرا بهره ور ساخت، و مرا از شک و کوری نجات داد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

عرفت محمداً؟ ص؟ بالله حین خلقه وأحدث فیہ الحدود من طول وعرض، فعرفت أنه مدبّر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادته، كما ألهم الملائکة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا کیف. (۴)

پیامبر؟ ص؟ را به خداوند شناختم که او را خلق فرمود و حدود طول و عرض را در او احداث فرمود، پس به استدلال و الهام و اراده خود او دانستم که او تدبیر شده و مصنوع است، همان طور که به ملائکه اش طاعت خود را الهام فرمود، و خود را بدون شبیه و کیفیت به ایشان شناساند.

ص: ۱۷۶

۱- . قمی، مفاتیح الجنان، دعای اَبی حمزه ثمالی.

۲- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۴۲۵.

۳- . بحار الأنوار، ۹۵ / ۳۳۸.

۴- . بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۹.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نسمها كلها، فقد تكفينا للاعتبار بما ألقينا إليك؛ واللّه عوننا وعونك في إرشادنا وتوفيقنا. (۱)

و همین طور است جمیع اسماء و اگر چه همه آن ها را نام نبردیم ولی برای فهمیدن، آن چه برایت بیان داشتیم کافی است، و خداوند در ارشاد و توفیقمان کمک ما و کمک توست.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

... <فَلَمَّا أَفَلَ الْكُوكَبُ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ> ، لَأَنَّ الْأَفُولَ عَنْ صِفَاتِ الْمَحْدَثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ... إِنَّ الْعِبَادَةَ لَا تَحَقُّ لِمَنْ كَانَ بِصِفَةِ الزَّهْرَةِ وَالْقَمَرِ وَالشَّمْسِ، وَنَمَا تَحَقَّقَ الْعِبَادَةَ لِخَالِقِهَا وَخَالِقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكَانَ مَا احْتَجَّ بِهِ عَلَى قَوْمِهِ مَا أَلْهَمَهُ اللَّهُ وَآتَاهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: <وَتَلَكَّ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ>... (۲)

هنگامی که کوکب غروب کرد فرمود غروب کنندگان را دوست نمی دارم، زیرا غروب کردن از صفات چیزهای محدث است، نه از صفات قدیم... همانا عبادت برای کسی که به صفت زهره و ماه و خورشید است شایسته نیست، و تنها برای خالق آن ها و خالق آسمانها و زمین شایسته است.

امیر المؤمنین و امام باقر و امام صادق؟ عهم؟ می فرمایند:

فسبحانك تيب على ما بدؤه منك، وانتسابه إليك، والقوه عليه بك، والإحسان فيه منك، والتوكل والتوفيق له عليك. (۳)

پس منزهی تو، پاداش می دهی بر آن چه ابتدای آن از خود توست، و انتساب و توان بر آن از خود تو، و توکل و توفیق بر آن از خود توست.

ص: ۱۷۷

۱- بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۹.

۲- نور الثقلین، ۱ / ۷۳۵ - ۷۳۶، از عیون الأخبار.

۳- بحار الأنوار، ۹۵ / ۴۰۴.

امیر المؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه: <هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ> می فرماید:

سمعت رسول الله؟ ص؟ يقول: إِنَّ اللَّهَ قَالَ: ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد إِلَّا الْجَنَّةُ. (۱)

از رسول خدا؟ ص؟ شنیدم که می فرمودند: همانا خداوند فرماید که پاداش آن کس که نعمت توحیدش ارزانی داشته ام جز بهشت چه خواهد بود؟

با توجه به آنچه گفتیم نادرستی این سخن نیز روشن می شود که گفته شده است:

إِنَّ معرفه الله سبحانه تقع على وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو معرفته تعالى به تعالى بدون الافتقار إلى الواسطه _ وذلك منهج الصديقين في التوحيد ونحو معرفته تعالى بمعرفه النفس التي هي المرقاه إلى معرفته تعالى _ وذلك منهج من يسلك في نفسه ليصل إلى بارئه ونحو معرفته تعالى بمعرفه الموجودات الآفاقية التي هي آيات إلهية _ وذلك منهج من يسلك في غيره لينتهي إلى بارئه تعالى. (۲)

شناخت خداوند _ سبحانه _ بر وجوه گوناگونی صورت می پذیرد که بعضی از آن ها شناخته شده تر از دیگری می باشند، مانند اینکه شناخت خداوند تعالی به خود او و بدون نیاز به واسطه حاصل شود _ که این راه صدیقین در مسیر توحید است _، طریق دیگر شناخت خداوند از راه شناخت نفس است _ و این راه و روش کسی است که در خویشتن سیر می کند تا به پروردگارش برسد _ . راه سوم شناخت خداوند از طریق موجودات آفاقی است که آیاتی الهی می باشند، _ و این روش کسی است که در غیر خداوند سلوک می کند تا به خدا منتهی شود _ .

کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" کلام حضرت رضا علیه السلام: "کلّ معروف بنفسه مصنوع: هر

ص: ۱۷۸

۱- . التوحيد، ۲۸.

۲- . جوادى آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۱۳۰.

چیزی که مورد شناخت قرار گیرد مخلوق است؛ را چنین معنا می‌کند که "صانع، به ذات و ماهیت خود شناخته نمی‌شود، بلکه حقیقت ذات او جز وجود محض چیزی نیست و عقل کنه او را درک نمی‌کند زیرا مثال و صورتی ندارد که مساوی با او و حاکی از او باشد."

کتاب مزبور در این باره می‌نویسد:

ونحو قوله عليه السلام في عدم إمكان الاكتمال بذاته تعالى، وأنه لا ماهية له: "كلّ معروف بنفسه مصنوع". حيث أفاد عليه السلام بأن ما لا يكون مصنوعاً لشيء أصلاً، بل هو صانع جميع الأشياء، لا يكون معروفاً بنفسه _ أي بذاته و ماهيته إذ لا ماهية له وراء الوجود المحض الذي لا يدرکه العقل بالکنه إذ لا صوره له تحکيه، ولا مثال له يحاذيه، لأنه ليس كمثلته شيء. (۱)

گفتار حضرت رضا علیه السلام در مورد عدم امکان شناخت ذات خداوند متعال و ماهیت نداشتن او که می‌فرمایند: "هر چه به نفس خود شناخته شود مصنوع و مخلوق است"، می‌رساند که چیزی که اصلاً ساخته چیز دیگر نباشد بلکه صانع جمیع اشیا است، به خودش شناخته نمی‌شود _ یعنی به ذات و ماهیت خود شناخته نمی‌شود _ زیرا و رای وجود محضی که عقل به علت نداشتن صورت و مثال حاکی و مساوی با آن، کنه آن را ادراک نمی‌کند، ماهیتی ندارد.

نقد و اشکال:

۱. ادعای این مطلب که: "کنه ذات خداوند متعال وجود محض است"، با این ادعا که: "پی بردن به کنه وجود او محال است" متناقض است، چه اینکه:

اولاً: صرف همین سخن که گفته شود: "کنه وجود خداوند متعال وجود محض است"، صریحاً ادعای شناخت حقیقت و کنه ذات خداوند متعال است.

ص: ۱۷۹

۱- . جوادى آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۱۷ _ ۱۸.

ثانیا: صورت و مثال ذهنی نداشتن آن، ربطی به تصحیح این مدعا ندارد که: "کنه ذات او قابل شناخت نیست"، زیرا بر اساس اعتقادات اهل فلسفه و عرفان، شناخت شیء به وسیله صورت و مثال آن مربوط به شناخت اشیا از جهت ماهیت آن هاست نه کنه وجود آن ها. لذا فلسفه صریحا شناخت کنه ذات خداوند را ممکن می داند بلکه در این مورد بین شناخت کنه وجود خالق و خلق هیچ تفاوتی قائل نبوده، هر دو را معلوم به علم حضوری (= متحد در وجود)، می داند.

۲. اینکه حقیقت چیزی "وجود محض" باشد _ مخصوصا با توجه به تفسیر فلسفه و عرفان درباره وجود محض که آن را به معنای "هستی مطلق" و "وجود نامتناهی فراگیر" می داند _ غیر معقول است.

"وجود" معنای واضحی دارد و آن حکایت از واقعیت و ثبوت و عدم بطلان شیء می باشد، و در این مورد هیچ فرقی نمی کند که چیزی که وجود آن مورد تصدیق قرار گرفته است (موضوع) ذاتی "مقداری" و "قابل تصور" (مخلوق) باشد یا "حقیقتی بر خلاف آن" (خالق)،

امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ. (۱)

خداوند یک شیء واقعی و حقیقی است.

و می فرماید:

لَا يَثْبُتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِأَيْتِهِ وَمَائِهِ. (۲)

هیچ چیز نیست مگر اینکه دارای هویت و ماهیت است.

ص: ۱۸۰

۱- . کافی، ۱ / ۸۰.

۲- . کافی، ۱ / ۸۴؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۱۹۷.

توضیح بیشتر اینکه: حقیقت و شیئیت و ماهیت دارای دو مصداق است: یکی حقیقت متجزی قابل تصور و توهم (مخلوق)، و دیگری ذات بر خلاف آن (خالق)، که درباره هر دوی آن ها حکم به وجود می شود؛ و اما اینکه واقعیتی به نام "حقیقت وجود صرف بدون ماهیت" داشته باشیم، از فرآورده های نامعقول فکر فلسفی، و در نتیجه این است که فلسفه در مرحله ای پیش تر "ماهیت" را بر خلاف معنای صحیح آن، به معنای "محدودیت شیء" در مقابل "عدم تناهی آن" پنداشته، و پس از آن خطای دیگری مرتکب شده و آن این است که "اطلاق" را که امری "اعتباری" است امری "واقعی و عینی" پنداشته است، و در مرحله ای پس از آن نیز اشتباها "اطلاق" را از معنای واقعی و معقول آن تحریف کرده، و به معنای موهوم "نامتناهی" برگردانده است.

۳. مراد از روایتی که در کلام مذکور به آن استشهاد شده است _ حتی با صرف نظر از روایات دیگر و ادله عقلی ای که اقامه شد _ این است که: "هر چیزی که خود به خود و بدون واسطه مورد شناخت قرار بگیرد، حقیقتی مقصداری و متجزی بوده، مصنوع و مخلوق است". لذا وجود خداوند متعال جز از طریق آثار، و جز به واسطه مخلوقاتش مورد تصدیق و شناخت قرار نمی گیرد.

معتقدین به "وحدت وجود" هم که ادعا می کنند خداوند را به خودش شناخته اند نه به غیر او، در واقع به این جهت است که هیچ چیزی غیر از وجود نامتناهی اشیا _ که همان را ذات خداوند متعال می پندارند _ قبول ندارند تا آن را واسطه شناخت چیزی دیگر قرار دهند، چنانکه از ملاصدرا نقل کردیم که:

کَلِّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. (۱)

هر چیزی که ادراک می کنیم همان وجود حق در اعیان مخلوقات می باشد.

در فلسفه و عرفان هر "ذات" و "وصف" و "فعلی"، فانی در ذات و وصف و فعل الهی دانسته شده، و وجود هر حقیقتی غیر از حقیقت وجود خداوند مورد انکار قرار گرفته، و چنین معرفتی "معرفت خدا به خدا" نام یافته و به اولیای خاصّ خداوند نسبت داده می شود، چنانکه در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" در این باره چنین آمده است:

لا إله إلا الله وحده وحده وحده، ناظر إلى مراتب التوحيد، من التوحيد الذاتيّ والوصفيّ والفعليّ، لفناء جميع الذوات في ذاته تعالى، وفناء جميع الأوصاف في وصفه تعالى، وفناء جميع الأفعال في فعله تعالى، لأن <كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ > و <أَيُّمَّا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ >، حتّى في نفس التوليه والأين... لأن الإطلاق الذاتيّ لا يشدّ عن شيء ولا يشدّ عنه شيء. ومثل هذه المعرفة والتعريف لا يتيسر إلا لخواصّ أوليائه الذين يعرفون الله بالله... فحينئذ لا يعرفون شيئاً إلا ما عرفهم الله إياه. (۲)

"لا إله إلا الله وحده وحده وحده"، نظر به مراتب سه گانه توحيد يعنى: "توحيد ذاتي" و "وصفي" و "فعلي" دارد، زیرا همه اشیا در ذات خداوند فانی و نابودند، و همه صفات در وصف خداوند فانی اند، و هیچ فعلی جز فعل خداوند وجود ندارد، چون هر چیزی نابود است جز وجه پروردگار، و هر کجا روی کنید آنجا روی خداست، حتّی در نفس روی کردن و مکان... زیرا بدون قید و بند بودن ذاتی، هیچ کم نمی آورد و هیچ چیزی از آن خارج نیست. چنین معرفت و شناختی جز برای اولیای خاصّ خداوند که خدا را به خدا می شناسند میسر نمی شود... ایشان هیچ چیزی نمی شناسند مگر آنچه که خداوند آن را به ایشان شناسانده است.

ص: ۱۸۲

۱- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۴.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۲۶.

تذکر نکاتی درباره این کلام ضروری است:

۱. "توحید ذاتی" به این معنا نیست که: "همه ذوات در ذات خداوند فانی و نیست می باشند و اطلاق وجودی خداوند جایی برای وجود غیر باقی نگذاشته است و هیچ چیزی خارج از وجود او نیست"،

بلکه به این معنا است که: "خالق و آفریدگار جهان واحد است و شریک و نظیر و مثل و مانند ندارد، و ماسوای او مخلوقات و آفریده های اویند، نه شریک و مثل و مانند او، و نه جلوه و صورت او، و نه اشیای صادر شده از ذات او".

۲. معنای صحیح "توحید خداوند متعال در صفات" این است که: تنها ذات متجزی و مخلوق است که متصف به صفات می گردد و خداوند متعال بر خلاف تمامی صفات و موصوفات بوده، ذات علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، صفات اشیا و مخلوقات ویژه خود آن ها می باشد، و ادعای فناى آن ها (صفات مخلوقات) در صفات خداوند متعال نامعقول و نادرست است.

۳. معنای صحیح "توحید فعل" خداوند هم این است که: "خداوند را در فعل و خلق خود شریک و کمکی نیست"، نه اینکه همه افعال مخلوقات، فانی در فعل او بوده و هیچ فعلی جز فعل خداوند وجود نداشته باشد، و تمامی افعال خوب و بد بندگان به ساحت قدس و جلال او نسبت داده شود.

۴. آیات مذکور نیز اشاره به این نکته دارد که آنچه برای غیر خداوند است باطل می باشد (۱) و خداوند متعال هرگز

ص: ۱۸۳

۱- رجوع کنید به: کافی، ۱ / ۱۴۳؛ التوحید، باب ۱۲؛ بحار الأنوار، ۴ / باب ۱ - ۳ - ۵.

به داشتن مکان متّصف نمی شود، و معنای آن ها این نیست که هیچ چیز و هیچ جا خارج از ذات خداوند نبوده و هیچ چیزی جز ذات مطلق او وجود ندارد.

۵. جمله اخیر یعنی: "پس ایشان چیزی را نمی شناسند مگر آنچه را که خداوند به ایشان شناسانده است" نیز سخنی است که مخالف با ماقبل خود بوده مبتنی بر تعدد و غیریت وجود خالق و خلق است و با مبانی وحدت وجود و اعتقاد به اطلاق ذاتی خدا و انحصار وجود به او _ که اساس و پایه اعتقادات اهل فلسفه و عرفان است _ نمی سازد.

تفکر در ذات خداوند گمراهی است

چنانکه گفتیم فلسفه و عرفان پس از مرحله اثبات وجود خداوند متعال، تفکر و تعمق در شناخت کنه وجود و حقیقت او را جایز دانسته، و بر خلاف مقتضای براهین محکم عقلی _ که وجود نامتناهی را محال می داند _ از این تفکر و تعمق نایجابی خود نتیجه می گیرد که: ذات خالق متعال "حقیقت وجود" و "هستی نامتناهی" است!

در حالی که بدیهی است وصف و معرفت و ادراک جز به ذات مخلوق و حقیقت دارای مقدار تعلق نمی گیرد، و البتّه نتیجه نگاه مخلوق به خالق، و کوشش و تعمق او در راه شناخت ذات او جز این نخواهد بود که او را حقیقتی دارای حصص (با نگاه عرفانی)، و حقیقتی دارای مراتب (با نگاه فلسفی) _ حال یا متناهی و یا نامتناهی، بلکه به تصریح سردمداران معرفت بشری بی نهایت نامتناهی تر از نامتناهی!! _ ببیند و خیال کند که حقیقت وجود خدا را شناخته و به معرفت کنه ذات او دست یافته است لذا مکتب اهل بیت؟ عهم؟ ضمن اقامه استوارترین براهین، هر گونه تفکر در راه شناخت

کنه وجود و حقیقت ذات خالق متعال را موجب گمراهی و ضلالت می شمارد، و از پایان این تفکرات باطل این گونه خبر می دهد که امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ ، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا، إِنَّ اللَّهَ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمَقْدَارٍ. (۱)

از تفکر در ذات خداوند پرهیزید که تفکر در ذات خداوند جز سرگشتگی و فزونی حیرت و گمراهی نتیجه ای ندارد، همانا خداوند قابل ادراک نیست و به داشتن مقدار وصف نمی شود.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّ النَّاسَ لَا يَزَالُ لَهُمُ الْمُنْطَقُ حَتَّى يَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ ذَلِكَ فَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. (۲)

سخن گفتن برای مردمان پیوسته آزاد است تا هنگامی که کلام را به ذات خداوند بکشانند، پس چون دیدید از آن سخن می گویند بگویید: معبودی نیست مگر خداوند واحدی که هیچ چیز مانند او نیست.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه <وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى> می فرماید:

إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا... إِنَّ قَوْمًا تَكَلَّمُوا فِي مَا فَوْقَ الْعَرْشِ فَتَاهَتْ عُقُولُهُمْ حَتَّى كَانَ الرَّجُلُ يَنَادِي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَيَجِيبُ مِنْ خَلْفِهِ، وَيَنَادِي مَنْ خَلْفَهُ فَيَجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ. (۳)

هنگامی که سخن به خداوند رسید توقّف کنید... همانا گروهی درباره آنچه مافوق عرش است سخن راندند پس عقل هایشان حیران شد تا آنجا

ص: ۱۸۵

۱- . التوحيد، ۴۵۷؛ امالی صدوق؟؟، ۴۱۷؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۵۹، از امالی صدوق؟رح؟ .

۲- . محاسن، ۱ / ۲۳۸؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۴، از محاسن.

۳- . تفسیر قمی، ۱ / ۲۵ - ۲۶؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۰، از تفسیر قمی؟؟.

که اگر ایشان را از پیش می خواندند از پشت سر جواب می دادند، و اگر آنان را از پشت سر ندا می دادند از رو به رو پاسخ می گفتند.

امام سجاد علیه السلام در مذمت "اهل تفکر و تعمق در ذات الهی" می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلْمُ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مَتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ الْآيَاتِ. وَمِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فَمِنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ. (۱)

خداوند تعالی می دانست که در آخرالزمان گروه هایی پیدا می شوند که در شناخت ذات الهی کنکاش و تعمق می کنند، پس خداوند متعال این آیات را فرستاد: "بگو او خدای یکتاست، خداوند بی نیاز غیر قابل شناخت است" تا آخر آیات. و آیات سوره حدید تا آنجا که می فرماید: "و او از اسرار درون ها آگاه است"، پس هر کس فراتر از آن را قصد کند به تحقیق هلاک خواهد شد.

امیر المؤمنین علیه السلام ترک تعمق در ذات الهی را رسوخ در علم دانسته، می فرمایند:

مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْكِتَابِ فَرَضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ الرَّسُولِ وَأَثْمَهُ الْهِدَاةَ أَثْرَهُ، فَكُلُّ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ وَلَا تَقَدَّرَ عَلَيْهِ عَظَمَةُ اللَّهِ. وَعِلْمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْاِقْتِحَامِ عَلَى السَّدَدِ الْمَضْرُوبِ دُونَ الْغُيُوبِ، إِقْرَارًا بِجَهْلِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ، فَقَالُوا: ﴿أَمَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾، وَقَدْ مَدَحَ اللَّهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يَحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِي مَا لَمْ يَكْلِفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رَسُوخًا. (۲)

اندیشه ای را که شیطان تو را به آن وامی دارد و در قرآن و سنت پیامبر و امامان هدی اثری از آن نمی یابی، پس علم آن را به خداوند واگذار، و عظمت خداوند را با آن مسنج، و بدان ای بنده خدا که راسخین در علم

ص: ۱۸۶

۱- . کافی، ۱ / ۹۱؛ التوحید، ۲۸۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۴، از توحید صدوق؟ رح؟ .

۲- . تفسیر عیاشی، ۱ / ۱۶۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۵۷، از تفسیر عیاشی؟ ق؟ .

کسانی هستند که خداوند متعال آنان را از هجوم بردن به دروازه های ممنوع شده عالم غیب بی نیاز فرموده است، ایشان به ندانستن غیب محجوبی که آن را نمی دانند اقرار دارند و می گویند: "به آن ایمان داریم همه از نزد پروردگار ماست". خداوند اعتراف ایشان به عجز از رسیدن به آنچه که به آن احاطه علمی ندارند را ستوده است، و ترک تعمق و اندیشیدن آنان درباره چیزی را که به دانستن کنه آن تکلیف نشده اند رسوخ در علم نامیده است. (۱)

فلسفه و عرفان می گوید:

للمعرفة درجات حسب درجات العارفين به، لأن أديانها _ كما أفاده عليه السلام _ هو: الإقرار بأنه لا إله غيره، ولا شبه ولا نظير، وأنه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنه ليس كمثله شيء. وفوق هذه المرتبة هو ما يستفاد من سورة الإخلاص النازل لأقوام متعمقين، حيث سئل مولانا الرضا عليه السلام عن التوحيد: فقال: كل من قرء <قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ> وآمن بها فقد عرف التوحيد، قلت: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرأ الناس، وزاد فيه: كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي، كذلك الله ربّي. لأنّ في هذه السورة إشارة إلى الهويّة المطلقة والألوهيّة والأحديّة والصمديّة البحتة. (۲)

ص: ۱۸۷

۱- و اميرالمؤمنين عليه السلام می فرماید: الكفر على أربع دعائم، على التعمق والتنازع والزيغ والشقاق؛ فمن تعمق لم ينب إلى الحقّ، ومن كثر نزاعه بالجهل دام عماه عن الحقّ. (بحار الأنوار، ۶۵ / ۳۴۸). و می فرماید: والغلو [وفى روايه أخرى: العتوّ] على أربع شعب على التعمق والتنازع والزيغ والشقاق؛ فمن تعمق لم ينته إلى الحقّ ولم يزدد إلباً غرقاً في الغمرات لا تنحسم منه فتنه إلّا غشيته أخرى، فهو يهوى في أمر مريج. (بحار الأنوار، ۶۵ / ۳۴۸؛ ۶۹ / ۸۹).

۲- جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیة، ۲۵ _ ۲۶.

معرفت به تناسب درجات عارفین درجاتی دارد زیرا پایین ترین درجه آن چنانکه آن حضرت علیه السلام می فرماید اقرار به این است که معبودی جز خداوند نبوده شبیه و نظیر ندارد موجودی قدیم است و هیچ چیز همانند او نیست، و بالاتر از این مرتبه آنست که از سوره اخلاص استفاده می شود و مخصوص گروه اهل تعمق و تیزاندیشی است چنانکه از مولایمان حضرت رضا علیه السلام درباره توحید سؤال شد و آن حضرت فرمودند: هر کس قل هو الله را بخواند و به آن ایمان داشته باشد هر آینه به توحید اقرار کرده است. گفتم: چگونه آن را بخواند؟ فرمودند: همان گونه که مردمان می خوانند. پس افزودند: چنان است پروردگار من، چنان است پروردگار من، چنان است پروردگار من. زیرا در این سوره اشاره است به هویت مطلق و الوهیت احدی و صمدیت بحت و خالص.

نادرستی این سخن واضح است، چه اینکه چنانکه گفتیم بالاترین درجه معرفت خداوند و پایین ترین آن یکی بوده و همان تصدیق به وجود اوست و بس. مخصوصاً اینکه آیات مزبور عقاید فیلسوفان درباره خداوند را صریحاً تخطئه کرده و اعتقاد به تولّد و صدور اشیا از ذات او و نیز اعتقاد به شباهت و سنخیت و عینیت بین خالق و مخلوق را مردود دانسته و خداوند را خالق و باری و مصور اشیا و موجودی غیرقابل شناخت و فراتر از داشتن زمان و مکان معرفی می فرماید نه حقیقت موهوم نامتناهی متصور به صور و اشکال گوناگون و متجلی به جلوه های مختلف مخلوقات.

روایت مورد اشاره نیز اهل تعمق و تفکر در ذات خداوند را اهل ضلالت دانسته و تجاوز آنان از حدود مدلول آیات مزبور را مذمت فرموده و موجب هلاکت می داند، ولی اهل فلسفه و عرفان _ مانند ملاصدرا _ این مذمت صریح را مدح خود پنداشته و اعتراف نموده اند که منظور از افراد مورد اشاره در روایت فوق، خود ایشان می باشند.

با توجه به آنچه گفتیم روشن است نصوصی که از تفکر درباره ذات خداوند نهی می کند بر اساس ملائک بسیار روشنی صادر شده، تمامی افراد را در بر می گیرد و هرگز صحیح نیست که درباره آن گفته شود:

النهی إرشادی متعلق بمن لا يحسن الورد فی المسائل العقلیه العمیقہ. (۱)

نهی از تفکر در ذات خداوند تنها بیانگر این است که کسی که مسائل عقلی عمیق را خوب نمی فهمد نباید در ذات خداوند تفکر کند.

فراترین درجه معرفت خداوند

مکتب معرفت بشری را پندار بر این است که هر چه اعتقاد به سعه وجودی خداوند فراتر رود معرفت کامل تر می باشد، در نظر ایشان انکار وجود مخلوقات و ماسوی الله، و اعتقاد به انحصار وجود به ذات او و وحدت وجود فراترین مرتبه معرفت و شناخت محسوب می شود.

اما در مکتب وحی و معرفت الهی معصومین؟ عهیم؟ فراترین درجه معرفت خداوند و پایین ترین درجه آن یکی، یعنی همان علم به وجود اقدس او بوده، هر گونه تفکر در ذات خداوند اسباب ضلالت و گمراهی شمرده می شود، و ازدیاد معرفت و محبت الهی جز از طریق تفکر و اندیشه در فعل و صنع و احسان و انعام الهی امکان پذیر نیست.

(باید توجه داشت که سیر تکاملی معرفت الهی تنها در مسیر تفکر در فعل او انجام می یابد و در درجات مختلف صبر و تسلیم و توکل و رضا و تفویض و خشوع و محبت و... تجلی می کند که سیر در این مسیر را پایانی

ص: ۱۸۹

نبوده و فوق هر درجه ای درجه ای دیگر است، لذا بسیار نابجاست که گفته شود اگر قرار باشد امر خداشناسی به تصدیق به وجود خداوند تمام شود و تفکر در ذات الهی جایز نباشد لازم می آید که دامنه معارف الهی بسیار محدود گردد. مضافاً بر اینکه دامنه مباحث تنزیهی توحیدی در مکتب اهل بیت؟ عههم؟ آن قدر وسیع است که نه تنها با هیچ تفکر و اندیشه و مکتبی قابل مقایسه نیست، بلکه دیگران همه در این وادی گرفتار تشبیهند و معرفت تنزیهی از اختصاصات مکتب اهل بیت عصمت؟ عههم؟ است).

فتح بن یزید جرجانی گوید: از حضرت رضا علیه السلام درباره نازل ترین درجه معرفت پرسیدم و آن حضرت فرمودند:

الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبيه ولا نظير، وأنّه مثبت قديم موجود غير فقيد، وأنّه ليس كمثله شيء. (۱)

اقرار به اینکه معبودی جز او نیست، شبیه و نظیر ندارد، موجود و قدیم است، معدوم نیست و هیچ چیز مانند او نباشد.

امیر المؤمنین علیه السلام درباره فراترین درجه معرفت خداوند می فرمایند:

وكمال معرفته التصديق به. (۲)

و کمال معرفت خداوند، تصدیق به وجود اوست.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

بالعقول يعتقد التصديق بالله ، وبالإقرار يكمل الإيمان به. (۳)

در پرتو عقول، ایمان به وجود پروردگار حاصل می شود، و با اقرار به

ص: ۱۹۰

۱- . کافی ۱ / ۸۶؛ التوحید، ۲۸۳؛ عیون الاخبار، ۱ / ۱۳۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۷.

۲- . نهج البلاغه، خطبه اول.

۳- . التوحید، ۴۰؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۳، بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰.

فلسفه و عرفان خداوند را شبیه خلق، بلکه عین وجود آن می داند

در مکتب برهان و دین، مذهب اهل تعطیل در مورد معرفت خداوند باطل است. و معنای تعطیل این است که بشر حتی از بحث درباره وجود خداوند طفره رفته و یا اینکه وجود او را انکار کند، اما پس از اقرار به وجود خداوند هر گونه تعمق و تحقیق و جستجو درباره معرفت کنه ذات او داخل در مسأله تشبیه است.

فلسفه و عرفان به این مسأله مهم توجه نداشته، پس از بحث اثبات وجود خداوند، در مورد شناخت حقیقت ذات او بحث می کند، و در نهایت کنه وجود او را عین وجود و هستی مطلق و بی منتها می داند که به صورت اشیای گوناگون ظهور کرده است. این عقیده مستلزم تشبیه ذات خداوند به ممکنات از حیث ذات و سنخ وجود (۱) می باشد، بلکه موجب انکار وجود خالق متعال و

ص: ۱۹۱

۱- . گاهی وحدت وجودیان می گویند: ما با کسانی که قائل به اتحاد و حلول ذات خداوند در مخلوقات می باشند، و نیز با کسانی که خدا و خلق را شبیه هم می دانند تفاوت داریم، زیرا اعتقاد به حلول و اتحاد و شباهت خالق و خلق تنها در صورتی ممکن است که ما دو موجود قبول داشته باشیم. در حالی که ما یک موجود بیشتر قبول نداریم!! با توجه به آنچه بیان داشتیم روشن است که: این سخن ایشان نه تنها گویای اعتقاد آنان به شباهت ذات خداوند با سنخ وجود خلقی _ چه موجود باشد و چه موجود نباشد _ است، بلکه مساوی با انکار وجود خداوند می باشد. و گویا وحدت وجودیان این عقیده را از اعتقاد به حلول و اتحاد بهتر و معقول تر پنداشته اند که به این صراحت از آن گریخته، و به این پناه آورده اند!! در مناظره رسول خدا؟ ص؟ با بت پرستان آمده است: فقال رسول الله؟ ص؟: أخطأتم الطريق وضللتهم، أميا أنتم... فقد وصفتم ربكم بصفة المخلوقات، أو يحل ربكم في شيء حتى يحيط به ذاك الشيء، فأى فرق بينه إذا وبين سائر ما يحل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله وخفته، ولم صار هذا المحلول فيه محدثاً قديماً دون أن يكون ذلك محدثاً وهذا قديماً؟ وكيف يحتاج إلى المحال من لم يزل قبل المحال وهو كان لم يزل، وإذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول فقد لزمكم أن تصفوه بالزوال، وما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء، لأن ذلك أجمع من صفات الحال والمحلول فيه، وجميع ذلك متغير الذات، فإن كان لم يتغير ذات الباري تعالى بحلولة في شيء جاز أن لا يتغير بأن يتحرك ويسكن ويسود ويبيض ويحمر ويصفّر وتحله الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها حتى يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: فإذا بطل ما ظننتموه من أن الله يحل في شيء فقد فسد ما بنيتم عليه قولكم. قال: فسكت القوم وقالوا: سننظر في أمورنا. (احتجاج، ۱ / ۲۲).

خالقیت اوست.

اساس معرفت مکتب عقل و برهان و دین، بر تنزیه مطلق خداوند متعال از وجود و صفات مخلوقات استوار است، اما مکتب معرفت بشری نه از تشبیه ذات خداوند ابایی دارد، و نه تنزیه ذات خداوند متعال را لازم می داند، بلکه ترک تفکر در شناخت ذات خداوند متعال را مصداق تعطیل می شمارد، و ذات قدوس خداوند جلّ و علا را عین اشیا می انگارد.

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" چنین آمده است:

ص: ۱۹۲

يجب التحرز عن التنزيه الصرف، كما يجب التنزه عن التشبيه المحض، للزوم الاتقاء عن حدی التعطيل والتشبيه. (١)

خداوند را نباید تنزیه صرف کرد، کما اینکه از تشبیه محض نیز باید پرهیز کرد؛ زیرا از دو طرف تعطیل و تشبیه باید کناره گرفت.

گرچه ما بیان داشتیم که اساس معرفت صحیح خداوند متعال بر تنزیه صرف وجود او است، و هر گونه بحث و فحص در مورد شناخت حقیقت ذات خداوند متعال داخل در مراتب تشبیه بوده، و گمراهی و مورد منع می باشد. اما اگر کسی به مبانی اهل فلسفه و عرفان در مورد معنای علّت و معلول و خدا و خلق آگاهی داشته باشد، به خوبی می داند که بر اساس مبانی ایشان باید بین دو معنای تعطیل و تشبیه _ که کاملاً نقیض هم می باشند _ جمع کند، و نه تنها هیچ راهی برای گریز از تنزیه و تشبیه مطلق ندارد، بلکه باید در این مورد صریحاً قائل به اجتماع نقیضین شود.

"ابن عربی" گوید:

اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقایق فی الجناب الإلهیّ عين التحديد والتقييد، والمنزه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب. (٢)

بدان که تنزیه در نظر کسانی که در مورد خداوند به حقایق دست یافته اند، عین محدود کردن و در بند کشیدن ذات خداوند است، و کسی که خداوند را منزّه از وجود همه چیز می داند یا نادان است و یا بی ادب!

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" به نقل از "ابن عربی" می نویسد:

ص: ۱۹۳

۱- . جوادى آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیّه، ۲۵.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ۴۲.

إِنَّ الْحَقَّ الْمُنَزَّهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمَشْبَهَ (۱).

همانا خداوند منزّه، خود همان خلق تشبیه شده است

و نیز "ابن عربی" می گوید:

فإن قلت بالتشبيه كنت محددًا

وإن قلت بالتنزيه كنت مقيدًا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا

و كنت إماماً في المعارف

سیداً (۲)

اگر خداوند را شبیه خلق دانی او را محدود کرده ای؛ و اگر او را منزّه از وجود همه مخلوقات بدانی، پس او را مقید و در بند دانسته ای؛ و اگر او را هم شبیه همه چیز دانی و هم منزّه از وجود همه چیز، در معارف امام و پیشوا خواهی بود!

و می گوید:

ونزّهه وشبّهه

وقم في مقعد صدق (۳)

خداوند را هم منزّه از همه چیز بدان و هم شبیه و مانند همه چیز، تا به معرفت راستین دست یافته باشی!

در رساله "انه الحق" درباره خداوند آمده است:

مغاير و مباین چیزی نیست، و چیزی مباین او نیست. (۴)

ائیت محضه ای را که... شیخ در فصل چهارم مقاله هشتم الهیات شفاء (۵) اثبات کرده است، تنزیهی است که عین تشبیه است، نه تنزیه از تنزیه و تشبیه. (۶)

ص: ۱۹۴

۱- . حسن زاده، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۷۶.

۲- . شرح قیصری، ۱۴۳.

٣- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ٤٢

٤- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ٤٥.

٥- . ٢ / ٢٢٦ / ط ١ رحلی.

٦- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ٤٦.

تنزیه یعنی اینکه: خداوند را همانند ماسوای او ندانیم، و تشبیه یعنی اینکه: او را مانند غیر او بدانیم؛ این دو معنا صریحا دو معنای نقیض هم می باشند، و این بسیار عجیب است که مدعیان شناخت کنه ذات الهی به این صراحت به اجتماع نقیضین قائل شده و آن را محال نمی دانند، چنانکه ارتفاع نقیضین را هم محال ندانسته و قائل به تنزیه از تشبیه شده اند. حضرت رضا علیه السلام در پاسخ سلیمان مروزی - که بین: "عین خدا بودن یک شیء" و "غیر او بودن آن" تناقضی نمی بیند - می فرماید:

یا جاهل، إذا قلت: "لیست هو"، فقد جعلتها غیره؛ وإذا قلت: "لیست هی غیره"، فقد جعلتها هو. (۱)

نادان، هنگامی که بگویی آن عین وجود خدا نیست، پس آن را غیر او قرار داده ای؛ و وقتی بگویی غیر او نیست، پس آن را خود او قرار داده ای.

و امام صادق علیه السلام می فرماید:

لم یکن بین الإثبات والنفی منزله. (۲)

بین نفی و اثبات چیز سومی وجود ندارد.

گذشته از اینکه بدترین معنای تشبیه، همان ادعای مسلک فلسفه و عرفان است که اشیا و مخلوقات را مراتب وجود و یا جلوه های مختلف ذات خداوند می شمارد و خدا و خلق را عین هم می داند.

رساله "انه الحق" می نویسد:

إنَّ سریان الهویة الإلهیة فی الموجودات کلها أوجب سریان جمیع

ص: ۱۹۵

۱- التوحید، ۴۵۳؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۹۰؛ بحار الانوار، ۱۰ / ۳۳۷.

۲- التوحید، ۲۴۶؛ بحار الانوار، ۱۰ / ۱۹۷.

الصفات الإلهية فيها من الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها، كليها وجزئها. (۱)

جاری شدن ذات خداوند در همه چیز، موجب شده است که تمامی صفات الهی یعنی حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و غیر آن، همه و همه در موجودات جریان یافته باشد.

و می نویسد:

واجب الوجود اگر حدود و خواصی داشته باشد، بر ضد بعضی از ممکنات یا بر ضد تمام ممکنات، البتّه آن هایی که صفات و خواصّ ضدی دارند، به زودی معدوم و برطرف شده از بین می روند؛ بلکه باید گفت: هر یک از ممکنات حدی است از خواصّ نامحدود او، و مرتبه ای است از تجلیات او... گرچه گفتن و شنیدن این سخن دشوار است، ولی حقیقت است که شیطان هم مظهر اسم یامضّل است، و به هر حال در هر مخلوقی یک نشانه و صفتی که نمونه ضعیف بسیار ضعیفی از اسامی و صفات حقّ است، موجود است... بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء، معنایش همین است... تمام صفات که در ممکنات هست به طور اعلی و اتم در او هست. (۲)

در رساله "لقاء الله" در مورد تشابه خالق و خلق آمده است:

صفات الممكن نوعان؛ نوع منه لازم جهت وجوده، وهذا لا يخالف صفات الواجب، بل يشبهها. (۳)

صفات مخلوقات دو نوع است؛ یک قسم از آن لازمه جهت وجود آن است که این قسم مخالف با صفات خداوند نیست، بلکه شبیه صفات خداوند است.

ص: ۱۹۶

۱- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ۶۱.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، ۶۹.

۳- . ملکی تبریزی، میرزا جواد، لقاء الله، ۱۹۲.

در حالی که حضرت رضا علیه السلام فرمودند:

كُلُّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه. (۱)

هر چه در خلق باشد در خالقش پیدا نمی شود، و هر چه در مخلوق ممکن باشد درباره آفریننده اش ممتنع است.

و امام صادق علیه السلام می فرمایند:

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، وكلّ ما وقع فى الوهم فهو بخلافه. (۲)

هر کس خداوند را شبیه خلقش بداند مشرک است، خداوند به هیچ چیز شبیه نیست، و هیچ چیز همانند او نیست، و هر چه در نظر آید خداوند بر خلاف آن است.

ص: ۱۹۷

۱- عیون الاخبار، ۱ / ۱۵۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۳۰، از التوحید و عیون الأخبار.

۲- التوحید، ۸۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۹، از التوحید صدوق؟ رح؟ .

یکی از اختصاصات اندیشه های فلسفی، اعتقاد به وجود عالم مجردات است، "آفرینش"، به معنای: "وجود بخشیدن به اشیا بعد از عدم و نیستی آن ها" نزد اهل فلسفه و عرفان پذیرفته نیست، و ایشان خلقت را به معنای: "صدور و تولد اشیا از ذات خداوند" و یا "تطور او به صورت های گوناگون" می دانند، لذا می گویند ربط ذاتی بین وجود خداوند _ که بسیط و واحد از همه جهات است _ با اشیای مادی _ که موجوداتی مرکب و دارای اجزایند _ امکان ندارد، مگر اینکه موجودات بسیط دیگری _ که هم سنخ و شبیه با ذات خداوند می باشند _ در این میان واسطه صدور و تولد موجودات از ذات خداوند گردند. آن واسطه ها همان مجرداتی هستند که در نظر آنان خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا و قوه و استعداد می باشند.

فیلسوفان عالم مجرداتِ مورد بحث را "عالم عقول" نیز می نامند، و عقول مجرد(۱) در نظر ایشان همان

ص: ۱۹۸

۱- در اندیشه متأخر فلسفی و عرفانی که صرفاً به وحدت وجود و عینیت تمامی اشیای مادی و دارای زمان و مکان با ذات خداوند کشانده شده است، مسأله تجرد و بساطت وجود، به تحولات و تغییرات اساسی انجامیده و موجب شده است که: معنای آن به سوی سعه وجودی و عدم تناهی ذاتی تحریف شود، شگفت است که چگونه اهل فلسفه و عرفان هنوز هم به تدوین و تشریح قواعدی می پردازند که حتی در نظر خود ایشان کاملاً پوچ و بی اساس است.

یکی از اختصاصات اندیشه های فلسفی، اعتقاد به وجود عالم مجردات است، "آفرینش"، به معنای: "وجود بخشیدن به اشیا بعد از عدم و نیستی آن ها" نزد اهل فلسفه و عرفان پذیرفته نیست، و ایشان خلقت را به معنای: "صدور و تولد اشیا از ذات خداوند" و یا "تطور او به صورت های گوناگون" می دانند، لذا می گویند ربط ذاتی بین وجود خداوند _ که بسیط و واحد از همه جهات است _ با اشیای مادی _ که موجوداتی مرکب و دارای اجزایند _ امکان ندارد، مگر اینکه موجودات بسیط دیگری _ که هم سنخ و شبیه با ذات خداوند می باشند _، در این میان واسطه صدور و تولد موجودات از ذات خداوند گردند. آن واسطه ها همان مجرداتی هستند که در نظر آنان خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا و قوه و استعداد می باشند.

فیلسوفان عالم مجرداتِ مورد بحث را "عالم عقول" نیز می نامند، و عقول مجرد(1) در نظر ایشان همان

ص: ۱۹۹

۱- . در اندیشه متأخر فلسفی و عرفانی که صرفاً به وحدت وجود و عینیت تمامی اشیای مادی و دارای زمان و مکان با ذات خداوند کشانده شده است، مسأله تجرد و بساطت وجود، به تحولات و تغییرات اساسی انجامیده و موجب شده است که: معنای آن به سوی سعه وجودی و عدم تناهی ذاتی تحریف شود، شگفت است که چگونه اهل فلسفه و عرفان هنوز هم به تدوین و تشریح قواعدی می پردازند که حتی در نظر خود ایشان کاملاً پوچ و بی اساس است.

واسطه های صدور و تولد اشیا از ذات خالق متعال شمرده می شوند. (۱)

پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد:

صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است، بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور. (۲)

این اندیشه از نگاه عقل و برهان قابل پذیرش نیست، و

ص: ۲۰۰

۱- . اهل فلسفه و عرفان در قسم علوم طبیعی و افلاک شناسی و امثال آن، عقاید بسیار موهونی داشتند، زمین را مرکز جهان می دانستند و اجرام آسمانی را میخکوب بر سقف آسمان پنداشته، مدارهای حرکت آن ها را افلاکی در گردش به گرد زمین می شمردند. ایشان با ظهور علوم جدید دست از همه پندارهای خود در این باره برداشتند، و دیگر از آن ها هیچ سخنی به میان نمی آورند. ولی با اینکه مکتب علم وحی و نبوت پیوسته پرده از بطلان اصل و فرع اعتقادات آنان در قسم الهیات برداشته، و عقاید ایشان در این باره را از اساس باطل دانسته است، هنوز هم بر ترویج و تدریس آن ها کوشایند، و پیوسته اصرار می ورزند که عقاید مکتب وحی را بر طبق پندارهای نادرست خویش تأویل کنند.

۲- . مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ _ ۳ / ۵۱۰.

ما برای روشن شدن نادرستی اعتقاد به وجود عالم مجردات، و محال بودن وجود چنین اشیایی، اشاره ای به برخی مقدماتی _ که در ابتدای کتاب بیان داشتیم _ نموده، و سپس به طور مفصل بر اساس برهان و علوم و معارف ادیان، به رد اعتقاد ایشان در این باره می پردازیم.

مقدمات مذکور عبارتند از:

الف) آنچه قابل وجود باشد قابل زیاده و نقصان و قابل تکرار در وجود خواهد بود؛ چه اینکه اگر قابل تکرار در وجود نبود، فرد اول آن نیز موجود نمی شد، و چنان حقیقتی البتّه وجودی عددی و مقداری و متجزّی (۱) دارد؛

ص: ۲۰۱

۱- . ممکن است کسی خیال کند که بین عددی بودن شیء با دارای اجزا بودن آن ملازمه ای وجود ندارد، و مجردات در عین اینکه متعددند اما دارای جزء نیستند؛ بطلان این عقیده واضح است؛ زیرا بدون شک هر دو موجود مجرد، نسبت به وجود یک فرد از آن ها از وجود بیشتری برخوردار است، و هر یک از آن دو، جزئی از کلّ آن ها می باشد. و چنانچه کسی بپندارد که: "اگر موجود مجردی داشته باشیم و مجرد دیگری هم با آن فرض شود، بر وجود آن ها افزوده نشده است، و وجود یکی و دوتای آن ها مساوی است"، معنای جزء و کل، و کمتر و بیشتر، و زیاده و نقصان، و واحد و کثیر را درک نکرده است. علاوه بر اینکه فلسفه می گوید: "مجردات، نسبت به اشیایی که در مراتب پایین تر از وجود آن هاینند معطی و مفیض وجود می باشند، و معطی هر چیزی باید فاقد آن نباشد"، لذا در نظر ایشان تمامی معلولات حتّی اجسام و مادیات با سلب حدود عدمی آن ها (یعنی بدون اینکه وجود علّت، محدود به وجود آن ها گردد)، به عین وجود متجزّی و قابل انقسام خود در ذات علل مجرد و _ علّه العلل که خود خداوند است _ حضور دارند. ایشان وقتی که می گویند "مراتب بالاتر دارنده وجود مراتب نازل تر به نحو اعلی و اتم می باشند"، منظورشان این است که: حدود عدمی آن ها در ذات علّت نیست"، و منظورشان از این سخن نیز این است که: وجود علّت (خداوند)، وسیع تر از سایر اشیا بوده، و محدود به اجزا و حدود وجود آن ها نمی باشد، نه اینکه اجزا و ابعاض مقداری و قابل انقسام اشیا خارج از وجود خداوند باشد. با توجه به این قواعد و مبانی و توضیحاتی که بیان شد، دیگر بسیار عجیب است که کسی تمامی اشیای دارای زمان و مکان و اجزا و مقادیر را در وجود علل مجرد _ بلکه در نفس وجود خداوند متعال _ حاضر و موجود بدانند، و باز هم ادعا کند که: وجود خدا و سایر مجردات بدون زمان و مکان و اجزا می باشد!!

چه اینکه پذیرش زیاده و نقصان فرع بر دارای مقدار و اجزا بودن شیء است.

ب) خالق متعال ذاتی بر خلاف همه اشیا، و فراتر از داشتن مقدار و اجزا و عدد است، و چون جزء و کل و مقدار ندارد، پس فرض دوم و سوم و شریک برای آن ذاتا محال است، و فرض تعدد و تکثر درباره او خود به خود امکان ندارد.

ج) بین خالق و مخلوق، و به عبارت دیگر بین "ذات مقداری" و "ذاتی که بر خلاف مقدار" است، چیز سومی وجود ندارد.

با توجه به این مقدمات روشن می شود اعتقاد به وجود مجردات و اشیا متعددی که خارج از اجزا و زمان و مکان و قوه و استعداد و حرکت باشند، و در نظر اهل فلسفه واسطه صدور (تولّد) اشیا از ذات خداوند محسوب می شوند، اساسی نداشته، و تقسیم مخلوقات

ص: ۲۰۲

خداوند متعال به "ثابت و متحرک"، "حادث ذاتی و حادث زمانی"، "موجود بالقوه (قابل تغیر) و موجود بالفعل (غیر قابل تغیر)"، و "مجرد و مادی" _ که از ارکان فلسفه است _ بدون ملاک واقعی می ماند.

چنانکه حکم روشن عقل و برهان، و سیاق _ بلکه صراحت _ نصوص فراوان دلالت می کند بر اینکه: موجود تقسیم نمی شود مگر به خالق و مخلوق، که دومی همان حقیقت مقداری و عددی و قابل زیاده و نقصان و دارای اجزا است، و اولی ذاتی است که بر خلاف آن می باشد، و جزء و کل و مقدار و تعدد و تکثر ذاتا در آن راه ندارد، این دو قسم به تمام ذات خود مباین و مخالف هم می باشند به گونه ای که قسم اول ذاتا در قسم متجزی و عددی داخل نمی شود، و قسم دوم نیز ذاتا محال است که از مقدار و عدد خارج گردد.

فلسفه معتقد است ذات و جوهره اشیای مادی در حرکت به سوی کمال است، و این حرکت پیوسته ادامه دارد تا آنجا که موجود مادی از زمان و مکان و مقدار و اجزا خارج شده و کاملاً مجرد شود (حرکت جوهری).

بر اساس آنچه گفتیم نادرستی اعتقاد به حصول تجرد برای اشیای مادی در نتیجه حرکت جوهری نیز روشن می شود؛ چه اینکه هرگز امکان ندارد چیزی که دارای اجزا است در جوهر و ذات خود حرکت و رشد کند تا اینکه از زمان و مکان و قوه و مقدار _ که لوازم غیر قابل انفکاک وجود آن هستند _ خارج شود، و از مقدار و اجزا _ که مقوم ذات آنند _ فارغ گردد، بدیهی است هر حقیقت عددی، متجزی و مخلوق است، و وجود هر مخلوقی قائم به اجزا و ابعاض خود بوده، خروجش از آن مستلزم خروج شیء از ذات خویش و مساوی با انعدام آن می باشد.

آنچه دارای زمان و مکان است، هرگز قابل خروج از آن نیست، و آنچه بالقوه _ یعنی قابل تغییر یافتن است _ ابتدا از قوه و استعداد خارج نمی گردد، و هرگز "بالفعل تام" یعنی غیرقابل تغییر نمی شود، و گرنه خلاف ذات، خلاف فرض، و خلاف بدیهی لازم می آید. خلاصه حقیقتی که عددی است و قابل زیاده و نقصان می باشد، برای ابد چنان خواهد بود، و خروجش از مقدار و اجزا مساوی با خروج آن از ذات خویش و عین نیستی و عدم آن است.

گذشته از اینکه اهل فلسفه حصول مجرد برای شیء مادی را مقید به گذشت زمان می دانند، و معتقدند شیئی که در قید ماده و دارای قوه و استعداد است، در نتیجه حرکت جوهری و تکامل و رشد خود پس از عبور از مراحل تکامل به مجرد دست می یابد، این اعتقاد اقرار و اعتراف صریحی است به دارای زمان بودن آنچه که ایشان آن را مجرد پنداشته اند؛ زیرا چیزی که حصول آن مقید به رسیدن زمانی خاص باشد، مقید به زمان است نه مجرد از زمان.

انحصار موجود، به ذات متجزی و ذات متعالی از اجزاء

روایات خاندان عصمت صلوات الله علیهم اجمعین _ که بر اساس تجربه روشن و آشکار معرفت صحیح برهانی را جز از مکتب تعلیم ایشان نتوان گرفت _ همیشه در مقام وصف خداوند متعال و بیان انحصار عنوان خالق و معبود به او، به نفی جسمیت و صورت و شیخ و سایر صفات مقدار از او اکتفا کرده اند، و اگر عالم مجردات امکان وجود می داشت، و وجود واسطه ای بین وجود مقداری و موجود بر خلاف مقدار قابل تصور می بود، هرگز این تعریف و استدلال درست نبود، و مجردات

داخل در تعریف خدا می شدند، و تعدد خدایان اثبات می شد نه وحدت خداوند. نزدیکی از امام صادق علیه السلام پرسید:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا هُوَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ شَيْءٌ بَخْلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ إِرْجِعْ بِقَوْلِي "شَيْءٌ" إِلَى أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ، وَلَا صُورَةَ، وَلَا يَحْسَ، وَلَا يَحْسَ، وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تَنْقُصُهُ الدَّهْوَرُ، وَلَا تَغْيِرُهُ الْأَزْمَانُ. (۱)

خدای تعالی چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیز، از اینکه می گویم: "او چیزی است" بر آن شو که او حقیقتاً و واقعاً چیزی است جز اینکه نه جسم است و نه صورت و نه محسوس است و نه به حواس پنجگانه ادراک می گردد، اوهام او را در نیابند، و زمان ها از او نگاهند، و در او تغییری ایجاد نکنند.

این تقابل در تقسیم، و انحصار موجود به دو نوع که یکی مخلوق تودار (اجوف) مقداری، و دیگری خالق صمد واحد احد بر خلاف مقدار و اجزا است، به وضوح بر بطلان اعتقاد به وجود عالم مجردات دلالت می کند، چنانکه امام صادق علیه السلام از طرفی می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَحْسَ، وَلَا يَمَسُّ، وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ، وَلَا تَصْفَهُ الْأَلْسُنُ.

سپاس خداوندی را که نه حس شود و نه پیدا گردد، به حواس پنجگانه یافت نگردد، و وهم بر او واقع نشود، و زبان ها از وصف او عاجزند.

و از طرف دیگر بیان می دارند:

فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَّتَهُ الْحَوَاسُّ، أَوْ جَسَّتَهُ الْجَوَاسُّ، أَوْ لَمَسَّتَهُ الْأَيْدِي، فَهُوَ مَخْلُوقٌ. (۲)

ص: ۲۰۵

۱- . کافی، ۱ / ۸۳ _ ۸۴؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۵۸.

۲- . التوحيد، ۵۹ _ ۶۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۸.

آنچه محسوس یا قابل وصول باشد، یا با دست ها لمس شود مخلوق است.

و حتی درباره روح می فرمایند:

والروح جسم رقیق ألبس قالباً كثيفاً. (۱)

روح، جسم رقیقی است که قالب غلیظی بر آن پوشانده شده است.

و درباره شیاطین:

فقال: كيف سعدت الشياطين إلى السماء وهم أمثال الناس في الخفه والكثافه، وقد كانوا بينون لسليمان بن داوود من البناء ما يعجز عنه ولد آدم؟! قال: غلظوا لسليمان كما سخرُوا، وهم خلق رقيق غذائهم التسنّم (۲) والدليل على ذلك صعودهم إلى السماء لاستراق السمع ولا تقدر الجسم الكثيف على الارتقاء إليها إلّا بسلم أو سبب. (۳)

(زندیق) گفت: شیاطین چگونه به آسمان فرا می روند و حال اینکه ایشان نیز در خلقت و غلظت وجود همانند مردمان می باشند، و برای سلیمان بن داوود قصرهایی بنا می نهادند که فرزندان آدم از ساختن آن عاجزند؟!

حضرت فرمودند: همان طور که برای سلیمان مسخر شدند، غلظت وجودی نیز یافتند، آن ها موجوداتی رقیق و لطیف می باشند و غذای خود را از هوا برمی گیرند، دلیل بر این مطلب فرارفتن ایشان به آسمان برای استراق سمع است، و حال اینکه جسم غلیظ را توان رفتن به آسمان نیست مگر به وسیله نردبان یا چیزی دیگر.

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

الكيفية للمخلوق المكيف، فربنا تبارك وتعالى لا شبه له، ولا ضدّ، ولا ندّ،

ص: ۲۰۶

۱- . احتجاج، ۲ / ۳۴۹؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۱۸۵.

۲- . در احتجاج: النسیم.

۳- . احتجاج، ۲ / ۳۳۹؛ بحار الأنوار ۱۰ / ۱۶۸ _ ۱۶۹.

ولا کیفیتہ، ولا نہایہ، ولا تصاریف. (۱)

داشتن کیفیت، مخصوص مخلوق کیفیت دار است، پس پروردگار ما را نه شبیهی است و نه ضدی و نه همانندی و نه کیفیتی و نه نہایتی و نه دگر گونی و تغیر و تبدلی.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

وإنما کیف بکیفیه المخلوق؛ لأنه الأول، لا بدء له، ولا شبه، ولا مثل، ولا ضدّ، ولا ندّ. (۲)

همانا کیفیت، جز به کیفیت مخلوق محقق نگردد؛ چرا که خداوند "اول" است نه ابتدایی دارد، و نه او را شبهه و مانند و ضدی باشد.

جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی

ماسوای خداوند تعالی جز جسم به معنای عام آن _ که شامل همه چیزهای قابل وجود و متحقق در اجزا و مقدار است _ نمی باشد.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

لأنّ کلّ شیء جری فیه أثر ترکیب لجسم. (۳)

هر چیز که در آن اثر ترکیب جاری باشد جسم می باشد.

و لذا در مقام تنزیه خداوند متعال از داشتن اشباه و امثال، و برای جدا کردن خالق از همه ما سوای او کافی است تنها از او سلب صورت و جسمیت شود، چنانکه امام هادی علیه السلام می فرماید:

ص: ۲۰۷

۱- . احتجاج، ۴۴۲ _ ۴۴۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۵۳.

۲- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۳.

۳- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۵۴.

سبحان من ليس كمثلته شيء، لا جسم ولا صورة. (۱)

منزه است خداوندی که هیچ چیزی مثل و مانند و شبیه او نیست، نه جسمی و نه صورتی.

جز ذات خداوند متعال، همه چیز در معرض تغییر و زوال است، و این مطلب با اعتقاد به وجود مخلوقات مجرد از زمان و مکان و قوه و استعداد و مقدار منافات دارد، امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إنه ليس شيء إلّا يبید أو يتغير، أو يدخله التغير والزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، ومن هيئه إلى هيئه، ومن صفه إلى صفه، ومن زياده إلى نقصان، ومن نقصان إلى زياده إلّا رب العالمين، فإنه لم يزل ولا يزال واحداً... لا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره مثل الإنسان الذي... يتبدل عليه الأسماء والصفات، واللّه بخلاف ذلك. (۲)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می رود و دگرگون می شود، یا تغییر و زوال را در آن راه است، یا از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر، و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده به نقصان، یا از نقصان رو به زیادی می رود مگر پروردگار عالمیان، او پیوسته و پیوسته واحد است صفات و اسمای پی در پی بر او واقع نشوند آن سان که بر غیر او درمی آیند، مانند انسانی که... اسما و صفات بر او متبدل می شوند و خداوند بر خلاف آن است.

و نیز:

إنّ اللّهُ تبارك و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه، و كلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا اللّهُ فهو مخلوق، واللّهُ خالق كلّ شيء تبارك الذي ليس كمثلته شيء. (۳)

ص: ۲۰۸

۱- . التوحيد، ۹۷ _ ۹۸؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۰۱.

۲- . التوحيد، ۳۱۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۸۲.

۳- . التوحيد، ۱۰۵؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۶۳.

همانا خداوند خالی از خلق خود، و خلق او خالی از اویند، و هر چیزی که نام شیء بر آن واقع شود جز خداوند، مخلوق است. و خداوند خالق هر چیزی است، منزّه است آنکه چیزی همانند او نیست.

اگر بنا باشد ذات خداوند دارای مقدار باشد، و یا اینکه اشیا بی خارج از مقدار و اجزا و زمان و مکان وجود داشته باشد، بین خالق و مخلوق فرقی نخواهد ماند:

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ویله، أما علم أنّ الجسم محدود متناه، والصورة محدودة متناهیه، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزیاده والنقصان، وإذا احتمل الزیاده والنقصان كان مخلوقاً. قلت: فما أقول؟ قال أبو عبدالله: لا جسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصوّر الصور، لم يتجزأ ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقول لم یکن بین الخالق والمخلوق فرق ولا بین المنشئ والمنشأ، لكن هو المنشئ، فرق بین من جسمه وصوره وأنشأه إذ كان لا یشبهه شیء ولا یشبهه هو شیئاً. (۱)

... وای بر او، چسان نداند که جسم محدود و متناهی است، و صورت نیز متناهی و محدود می باشد، پس چون قابل زیاده و نقصان شد، مخلوق خواهد بود. گفتم: پس چه بگوییم؟ فرمودند: نه جسم است و نه صورت، او آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، متجزی و متناهی نباشد، و تزايد و تناقص نپذیرد، اگر چنان بود که او می گوید فرقی بین خالق و مخلوق و ایجاد کننده و ایجاد شده نمی ماند، او آفریدگار و ایجاد کننده است، با آنچه آن را جسم و صورت نموده و وجودش داده است فرق دارد، چرا که هیچ چیز شبیه او نیست و او نیز به هیچ چیز همانند نباشد.

جز ذات مقدس خداوند متعال همه چیز دارای مثال، و قابل شناخت به واسطه صورت و همانند می باشد، و موجود بدون مثل و مقدار

ص: ۲۰۹

و مثال محال است بیش از یکی باشد، لذا مجرد خاصّ ذات اقدس اوست و بس:

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب والمثال والصورة غيره، وإنّما هو واحد موخّيد، فكيف يوخّيد من زعم أنّه عرفه بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره، ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الأشياء لا من شيء. (۱)

هر کس را گمان آن باشد که خدای را به پرده مثال یا صورتی شناسد مشرک است؛ چرا که حجاب و مثال و صورت غیر او است، همانا او

واحد یکتاست پس چگونه موخّد است آنکه پندارد خداوند را به غیر او می شناسد، تنها کسی خداوند را می شناسد که او را به خودش بشناسد. و هر کس او را به خودش شناسد پس او را نشناخته، بلکه غیر او را شناخته است، بین خالق و مخلوق چیزی وجود ندارد، و خداوند خالق و آفریننده اشیاء است نه به این سان که آن ها را از چیزی دیگر آفریده باشد.

و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إياها. (۲)

بر تمامی اشیاء به هنگام آفرینش آن ها حد نهاد.

و امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كلّ جسم مغذّي بغذاء إلّا الخالق الرازق، فإنّه جسّم الأجسام وهو ليس بجسم ولا صورة، لم يتجزّأ ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص، مبرّأ من ذات ما ركّب في ذات من جسّمه وهو اللطيف الخبير السميع البصير، الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، منشئ الأشياء ومجسّم الأجسام ومصوّر الصور، لو كان كما تقول المشبّه لم

ص: ۲۱۰

۱- . التوحيد، ۱۴۳؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۶۱.

۲- . التوحيد، ۴۲؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۶۹.

يعرف الخالق من المخلوق، ولا-الرازق من المرزوق، ولا المنشئ من المنشأ، لكنَّه المنشئ، فرق بين من جسِّمه وصوَّره وشيأه ويثنه إذا كان لا يشبهه شيء. (١)

هر جسمی را غذایی است مگر خالق رازق را، او اجسام را آفریده و خود نه جسم است و نه صورت، نه جزء دارد و نه اندازه، نه فزونی پذیرد و نه کاستی، از حقیقت وجود آنچه آن را در اجسام ترکیب فرموده است مبرا است، و او آگاه شنوای بیناست، واحد احد صمد است، چیزی از او پدید نیامده و خود از چیزی تولد نیافته است، ایجاد کننده اشیاء و آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، اگر چنان بود که تشبیه کنندگان می گویند، خالق از مخلوق شناخته نمی شد و رازق با مرزوق تفاوتی نداشت، او ایجاد کننده است و با آنچه آفریده و صورت داده است تفاوت دارد چرا که او را هیچ شبیهی نباشد.

امام جواد علیه السلام می فرماید:

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٍ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا- مُتَجَزِّئٍ وَلَا- مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ. وَكُلٌّ مُتَجَزِّئٌ أَوْ مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقِ لَهُ. (٢)

غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزا است، و خداوند واحد احد است نه جزء دارد و نه قابل تصور و توهم به کمی و زیادی می باشد، هر چیز متجزئی و قابل تصور به کمی و زیادی مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می باشد.

و امام صادق علیه السلام می فرماید:

فَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَا وَاحِدَ غَيْرَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ. (٣)

او واحدی است که هیچ واحدی جز او نباشد؛ چرا که در ذات او اجزای

ص: ۲۱۱

۱- . التوحيد، ۶۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۱.

۲- . کافی، ۱ / ۱۱۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۱۵۳.

۳- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۹۶.

و می فرمایند:

فَاللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فَرْدٌ وَاحِدٌ لَا ثَانِي مَعَهُ... وَالْخَلْقُ يَمْسُكُ بَعْضُهُ بَعْضًا بِإِذْنِ اللّٰهِ وَمَشِيَّتِهِ. وَإِنَّمَا اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّىٰ تَاهَوْا وَتَحَيَّرُوا وَطَلَبُوا الْخَلَاصَ مِنَ الظُّلْمِ بِالظُّلْمِ، فِي وَصْفِهِمُ اللّٰهَ بِصِفِهِ أَنْفُسَهُمْ، فَازْدَادُوا مِنَ الْحَقِّ بَعْدًا، وَلَوْ وَصَفُوا اللّٰهَ بِصِفَاتِهِ، وَ وَصَفُوا الْمَخْلُوقِينَ بِصِفَاتِهِمْ لَقَالُوا بِالْفَهْمِ وَالْيَقِينِ وَلِمَا اِخْتَلَفُوا. (۱)

خداوند فرد واحد است، دومی ندارد... بعضی از مخلوقات، بعضی دیگر را به اذن و مشیت خداوند بر پا می دارند، مردمان در این باب اختلاف پیدا کردند تا آنجا که سرگردان شدند، و با ظلمت و جهل جویای رهایی از جهل و ظلمت شدند که خداوند را به صفات خودشان وصف نمودند، پس جز بر دوری خود از خداوند نیفزودند، و اگر خدای را به صفات خودش می ستودند و مخلوقین را نیز به صفات خودشان وصف می کردند، به فهم و یقین می رسیدند و به اختلاف نمی افتادند.

حضرت امام رضا علیه السلام می فرمایند:

بمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له... ذلك قول الله: <وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ>. (۲)

به تقارنی که میان امور قرار داد معلوم می شود که او را قرینی نباشد... و مراد سخن خداوند که می فرماید: "از هر چیزی دو زوج بیافریدیم شاید متذکر شوید" نیز همین است.

انگیزه اهل فلسفه در اعتقاد به وجود عالم مجردات

گفتیم منشأ اعتقاد اهل فلسفه به وجود مجردات این است که موجودی هم سنخ و شبیه و هم جنس با ذات خداوند متعال بیابند که واسطه صدور اشیای دیگر از

ص: ۲۱۲

۱- . التوحید، ۴۳۹؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۶.

۲- . التوحید، ۳۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۹.

وجود خدای تعالی شده و برزخ بین آن دو باشد، و به توسط آن اتصال وجودی ذات اشیا به ذات خدا در نظر ایشان تصحیح شود (۱) ولی چنانکه روشن شد اصل این مبنا _ یعنی اعتقاد به صدور و تولّد مخلوق از ذات خالق _ اشتباه و نادرست است، بلکه همه چیز مخلوق و آفریده ذات متعالی آفریدگار است نه فرزندان و موالید و اشیای صادر شده از ذات او. (۲)

خداوند متعال می فرماید:

ص: ۲۱۳

۱- . فلسفه کهن، تعداد این واسطه ها و عقول مجرد را منحصر به ده عدد می دانست، متأخرین از اصل این عقیده برنگشته اند اما تعداد آن ها را تعیین نمی کنند (رجوع کنید به: طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۷۴؛ نهایه الحکمه، ۳۱۷) معنای تجرد و بساطت نیز در نظر فلاسفه متأخر، با دیدگاه پیشینیان کاملاً متفاوت و متناقض است، تبیین و پذیرش هر دو عقیده در کتاب های فلسفی، نشانه عدم تأمل و توجه شایسته به مطلب است.

۲- . در گفت و گوی میان پیامبر گرامی؟ ص؟ با ثنویان آمده است: ... فأنکرنا أن یکون فاعل واحد یفعل الشیء وضدّه، بل لكلّ واحد منهما فاعل، ألا ترى أنّ الثلج محال أن یسخن كما أنّ النار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلك صانعین قدیمین ظلمه ونوراً. فقال لهم رسول الله صلی الله علیه و آله: أفلستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرة وصره وخرقه، وكلّ واحد ضدّ لسايرها لاستحاله اجتماع مثلین منها فی محلّ واحد كما كان الحرّ والبرد ضدّین لاستحاله اجتماعهما فی محلّ واحد؟ قالوا: نعم. قال: فهلّا أثبتتم بعدد کلّ لون صانعاً قدیماً لیكون فاعل کلّ ضدّ من هذه الألوان غیر فاعل الضدّ الآخر؟ قال: فسکتوا. (طبرسی، الاحتجاج، ۱ / ۲۱).

<لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ. وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.>

نه چیزی از او صدور و تولد یافته، و نه او خود از چیزی متولد و صادر شده است، و هرگز او را همانندی نیست.

و می فرماید:

<وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ءِ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ . ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ءِ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيفٍ. وَ كَذَلِكَ نُصِرُّفُ الْآيَاتِ وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَ لِيُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ > (۱)

و می فرماید:

وما عرفنی من شبّهنی بخلقی. (۲)

آنکه مرا تشبیه به خلقم کند (به سنخیت و شباهت بین خالق و مخلوق معتقد باشد) مرا نشناخته است.

و امام رضا علیه السلام می فرماید:

من شبّه الله بخلقه فهو مشرک، و من وصفه بالمکان فهو کافر. (۳)

هر کس خداوند را شبیه خلقش داند مشرک است، و هر که او را به داشتن مکان وصف کند کافر است.

اگر _ چنانکه فلسفه می پندارد _ خلقت بر مبنای صدور و تولد اشیا از ذات خداوند متعال می بود، البته به جای اینکه مجرد مخلوقات پدید آمده از ذات او ثابت شود، ترکیب و تجزیه و تغییر در ذات متعالی خداوند لازم

ص: ۲۱۴

۱- . انعام / ۱۰۱ _ ۱۰۷.

۲- . التوحید، ۶۸؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۱.

۳- . التوحید، ۶۹؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۹۹.

می آمد. امام صادق علیه السلام در رد اساس اندیشه کسانی که می پندارند امر آفرینش اشیا نیازمند واسطه های وجودی است، می فرماید:

وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ بَيْنَهُمَا حَكْمٌ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ الثَّلَاثَةِ الْحَكْمُ... وَهَذِهِ مَقَالَةُ الْمَدْقُونِيِّ وَالْحِكَايَةُ عَنْهُمْ تَطَوَّلَ (۱).

و اما کسی که می گوید میان نور و ظلمت باید واسطه ای باشد، پس لازم آید که آن واسطه بزرگترین آن سه باشد... این گفتار مدقونیان است که بیان داستان ایشان به طول می انجامد.

فلسفه بنا بر قاعده "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد: از ذات واحد، جز واحد پدید نمی آید" می گوید:

آنچه از خداوند بلاواسطه پدید می آید، باید همانند و شبیه او باشد.

و ما بیان داشتیم که این عقیده و اندیشه از اساس آن باطل است چنانکه سیدالشهداء علیه السلام می فرماید:

تعالی أن یخرج منه شیء وأن یتولد منه شیء کثیف أو لطیف، (ولم یولد): ولم یتولد من شیء ولم یخرج من شیء کما تخرج الأشياء الكثیفه من عناصرها کالشیء من الشیء... ولا کما تخرج الأشياء اللطیفه من مراکزها... لا بل هو الله الصمد الذی لا من شیء ولا فی شیء ولا علی شیء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته... فذلکم الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد. (۲).

خداوند فراتر از آن است که از چیزی تولد یابد یا اینکه چیز رقیق یا غلیظی از او پدید آید، هرگز از او چیزی خارج نشده است، نه مانند اشیا غلیظی که از عناصر خود خارج می شوند، و نه مانند اشیا لطیف و رقیقی که از مراکز خود بیرون می آیند. او آفریننده اشیا و خالق آن هاست، و به قدرت خویش آن ها را پدید آورده است پس اوست

ص: ۲۱۵

۱- بحار الأنوار، ۱۰ / ۱۷۸، از احتجاج.

۲- التوحید، ۹۱؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۲۴.

خداوندی که نزاده و زاده نشده است.

و امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيء غيره وكون الأشياء فكانت كما كونها. (۱)

سپاس خداوندی را که وجود داشت آنگاه که هیچ چیز غیر او نبود، و اشیاء را آفرید پس همانگونه که او ایجادشان فرمود موجود شدند.

کلمات اهل فلسفه پیرامون عالم مجردات

"نهایه الحکمه" برای اثبات عالم مجردات و عقول می نویسد:

قد تحقّق في مباحث العله والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه، لا تتسرّب إليه جهه كثره لا- عقليّه ولا- خارجيه واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيلياً في عين الإجمال لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجوديّ لمكان المسانحه بين العله والمعلول، له الفعلية التامة من كلّ جهه والتنزّه عن القوه والاستعداد.

غير آنه وجود ظليّ للوجود الواجب، فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه فيلزمه النقص الذاتيّ والمحدوديه الإمكانيه التي تتعين بها مرتبتها في الوجود و يلزمها الماهيه الإمكانيه. والموجود الذي هذه صفتها عقل مجرد ذاتاً وفعلاً، متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطه متقدّم في مرتبه الوجود على سائر المراتب. (۲)

در مباحث علّت و معلول ثابت شد که از واحد جز واحد پدید نیاید، و چون واجب تعالی از هر جهت واحد و بسیط است و هیچ گونه کثرت عقلی و خارجی را به او راه نباشد، و هر کمال وجودی را به طور تفصیل در عین اجمال آن دارا می باشد، جز وجود واحدی را ترشح نکند، که آن واحد دوم نیز به علّت وجوب شباهت و همانندی علّت و معلول دارا

ص: ۲۱۶

۱- . التوحيد، ۷۵؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۰۰.

۲- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵ - ۳۱۶.

همه کمالات وجودی و فعلیت تام و کامل از هر جهت بوده، از قوه و استعداد منزّه است. با این فرق که آن وجود صادر شده از خداوند، نسبت به وجود خدا وجودی سایه وار و نیازمند است و وجودی مستقل از وجود او ندارد، لذا نقص ذاتی و محدودیت امکانی که موجب تعیین رتبی و ماهیت امکانی او می باشد لازمه وجود آن است.

و موجودی که این گونه باشد، عقلی است که در ذات و هستی و فعل خود مجرد است و نسبت به وجود خدا بدون اینکه واسطه ای در کار باشد تأخر وجودی دارد، ولی در مرتبه وجود از بقیه مراتب وجودی پیش تر است.

نقد و اشکال:

۱. علت حقیقی آن چیزی است که به دیگری وجود دهد و آن را پس از نیستی مطلق ایجاد فرماید و بیافریند، و صدور و تولّد یک چیز از چیز دیگر ربطی به واقع معنای علیّت ندارد، و بر فرض که بتوان نام این معنا را علیّت گذاشت، ربطی به آفرینش و ایجاد خداوند متعال ندارد.

۲. واحد حقیقی آن است که ذاتا نمی تواند دوم داشته باشد، چه اینکه تعدد فرع بر وجود مقدار و اجزا است و ذاتی که واحد حقیقی است و اصلا جزء و کل ندارد محال است که واحد دیگری قرین و هم سنخ او پیدا شود.

۳. صدور، همان تولّد است که از آوردن نام صریح آن احتراز شده است، و صدور و تولّد جز در مورد ذات مرکب و دارای اجزا امکان ندارد.

۴. بین دو ادعای زیر تناقض صریح وجود دارد:

الف) واجب الوجود از هر جهت بسیط است و هیچ جهت کثرت عقلی و خارجی در آن ندارد.

ب) واجب الوجود دارای هر گونه کمال وجودی ای به طور تفصیل در عین اجمال می باشد.

زیرا چیزی که دارای کمالات وجودی فرض شود قطعا مرکب و دارای اجزا خواهد بود، و ذات خداوند تعالی فراتر

از قابلیت اّتصاف به وجدان و فقدان است.

۵. جمع بین وجدان تفصیلی و اجمالی نیز تناقض دیگری است، و واقع خارجی محال است که یک چیز بیشتر باشد.

۶. فرض وجود اجمالی در مورد حقایق عینی و خارجی ذاتا محال است.

۷. چگونه ممکن است دو موجود واحد بسیط فرض شوند که هر دو دارای هر گونه کمال وجودی باشند؟! اگر آن دو عین همنند پس چگونه دو چیز محسوب می شوند؟! و اگر دو تاینند پس چگونه هستی یکی وجود دیگری را محدود نمی کند؟! مجموعه کمالات وجودی، همان چیزی است که فلسفه آن را بی نهایت می نامد، بنابراین چگونه ممکن است موجود بی نهایت دو تا باشد؟!

فلسفه و عرفان در بحث اثبات وحدت خداوند می گویند: چون خدا موجود بی نهایت است و وجود دو موجود بی نهایت ممکن نیست، بی نهایت بودن ذات خداوند جایی برای وجود غیر او باقی نگذاشته است؛

اینک جای این پرسش هست که اگر وجود دو حقیقت نامتناهی و دارای تمامی کمالات وجودی اشکالی ندارد، چگونه می توان برای اثبات وحدت خداوند به دلیل فوق تمسک کرد؟!

مگر اینکه گفته شود:

إنّ الواجب لذاته، فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی شدّه!!^(۱)

واجب الوجود، به اندازه ای نامتناهی از نامتناهی هم شدیدتر است!

اما در این کلام نیز جای این سؤال هست که: آیا

ص: ۲۱۸

۱- . طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۳۲۰.

نامتناهی به چه معنایی تصور شده است که چیزی بی نهایت فراتر از آن هم پیدا شد؟!

مضافاً بر اینکه موجود بی نهائیتی که موجود دیگری بی نهایت فراتر از آن فرض شود، بی نهایت پست و ضعیف و محدود خواهد بود، اینک آیا چنین موجودی را بر چه اساسی می توان بی نهایت نام کرد؟!

۸. هم سنخی بین علّت و معلول نامعقول است زیرا اگر معلول از ذات علّت پدید آمده است که در واقع معلول آن نیست بلکه جزئی از هستی آن است و اجزای یک شیء چیزی غیر از خود آن شیء نیستند که سخن از سنخیت یا عدم سنخیت درباره آن دو معنایی داشته باشد. و اگر علّت، معلول را آفریده و به آن وجود داده است _ که البتّه معنای واقعی علّیت خداوند نسبت به مخلوقات چیزی جز این نیست _ پس سنخیت و شباهت بین آن دو به هیچ عنوان امکان ندارد و خالق باید بر خلاف مخلوق و متعالی از وجود آن باشد.

۹. فعلیت تامه نیز امری است که وجود آن ذاتاً محال است، "قوه و فعل" دو معنای اضافی و نسبی بوده، و موضوع آن ذات مقداری و قابل کمال است، و ذات متجزی و قابل کمال هرگز به مرحله عدم تناهی و فعلیت تامه نمی رسد، و گرنه خلاف ذات، خلاف فرض، و خلاف بدیهی لازم خواهد آمد.

۱۰. ظلّ و سایه خدا بودنِ عقل مجرد، دارای معنای صحیحی نیست، بدیهی است چیزی که استقلال وجودی نداشته، و وجود آن متقوم به ذات خداوند باشد، جزء خداوند خواهد بود نه سایه او.

۱۱. چیزی که دارای تمام کمالات وجودی شمرده شد (عقل مجرد)، چگونه می تواند نقص ذاتی داشته و دارای

محدودیت امکانی باشد؟! مگر نه این است که فلسفه ملاک امکان را "نقصان کمالات وجودی"، و ملاک وجوب وجود را نیز "عدم تناهی" و "دارا بودن تمامی کمالات وجودی" می داند؟!

خلاصه اینکه این عقل موهومی که در ذات و فعل خود مجرد است، به چه ملاکی وجود آن متأخر از واجب است، و آیا تأخر در اینجا چه معنایی دارد؟! اگر هر یک از آن دو دارای تمامی کمالات وجودی اند، به چه ملاکی _ به جز صرف نامگذاری _ باید یکی از آن دو واجب الوجود، و دیگری ممکن الوجود باشد؟!

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

... فبما يستدلّ علی أنّ أحدهما خالق لصاحبه؟! (۱)

... پس چه دلیلی وجود دارد که یکی از آن ها خالق دیگری است!!؟

و حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

... فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟! (۲)

... چگونه ممکن است خداوند خالق چیزی باشد که به طور ازلی و پیوسته با او وجود داشته است؟

۱۲. اصل اعتقاد به "تشکیک وجود و دارای مراتب بودن حقیقت آن"، خلاف برهان است. و تصور "ربطی بودن وجود یک شیء نسبت به موجودی دیگر" صرفاً امری اعتباری بوده و در مصادیق عینی جز نسبت "جزء به کل" هیچ گونه تصویر دیگری ندارد؛ اختلاف "جزء" با "کل" نیز تنها از جهت زیاده و نقصان در وجود بوده، و تصور اختلاف موجودات از جهت اختلاف آن ها از حیث

ص: ۲۲۰

۱- . احتجاج، ۲ / ۳۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۲۱.

۲- . التوحید، ۱۸۷.

مراتب تشکیکی، و تفاوت آن‌ها از حیث شدت و ضعف وجود از اساس باطل است.

"نهایه الحکمه" در مورد توجیه اعتقاد به تعدد مجردات و جهت تمیز آن‌ها از یکدیگر می‌نویسد:

إِنَّ كُلَّ مَجْرَدٍ فَنَوْعُهُ مَنْحَصَرُ فِي فَرْدٍ... نَعْمَ يُمْكِنُ الْكَثْرَةُ الْأَفْرَادِيَّةُ فِي الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ فِي مَا لَوْ اسْتَكْمَلَتْ أَفْرَادٌ مِنْ نَوْعٍ مَادِيٍّ، كَالْإِنْسَانِ بِالسُّلُوكِ الذَّاتِيِّ وَالْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ مِنْ نَشْأَةِ الْمَادَّةِ وَالْإِمْكَانِ إِلَى نَشْأَةِ التَّجَرُّدِ وَالْفِعْلِيَّةِ الصَّرْفِ، فَيَسْتَصْحَبُ التَّمْيِيزَ الْفَرْدِيَّ الَّذِي كَانَ لَهَا عِنْدَ كَوْنِهَا فِي أَوَّلِ وُجُودِهَا فِي نَشْأَةِ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ. (۱)

افراد هر نوع مجردی منحصر به وجود یکی است... کثرت افراد در عقول مجرد تنها در صورتی امکان دارد که افراد یک نوع مادی مانند انسان در نتیجه سلوک ذاتی و حرکت جوهری از نشئه ماده و امکان تا عالم تجرد و فعلیت کمال یابند، و تمیز فردی ای را که در زمان اول وجود خود در نشئه ماده وقوه داشته اند با خود استصحاب کنند.

نقد و اشکال:

۱. فرض هر گونه تعدد و تکثر طولی یا عرضی، درباره موجود مجردی که خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا فرض شده است ذاتا محال است.

چنانکه خود کتاب مذکور در سطری قبل از آنچه بیان شد درباره تعدد افراد یک نوع می‌نویسد:

فَكُلُّ مَا هِيَ كَثِيرَةٌ الْأَفْرَادِ فَهِيَ مَادِّيَّةٌ.

هر ماهیتی که افرادش کثیر باشد، مادی خواهد بود.

بدین نکته نیز باید توجه داشت که ملاک صحیح امتناع تعدد و تکثر در افراد طولی و عرضی یکی بوده، فرض تعدد برای موجود مجرد مطلقا محال است.

ص: ۲۲۱

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۶.

در مورد کثرت افراد عرضی، این اشکال نیز به اهل فلسفه وارد است که چنانچه اصالت وجود پذیرفته شده، و ماهیات صرفاً اموری اعتباری باشند، تعدد و تکثر واقعی هیچ گونه ملاکی نخواهد داشت. و باید همانند سوفسطائیان هر گونه تعدد و کثرتی را انکار کرد. (اهل فلسفه نیز به ورود این اشکال اعتراف کرده اند).^(۱)

در مورد کثرت افراد طولی نیز این پرسش برای همیشه بی پاسخ خواهد ماند که: اگر تعدد افراد طولی بر اساس تشکیک خاصی بوده، و وجود مراتب نازله خارج از مراتب بالاتر نباشد، و در خارج جز یک وجود نامتناهی چیزی نداشته باشیم، آیا جز صرف اعتبار چه منشأی برای تعدد و تکثر موجودات باقی نخواهد ماند؟!

۲. اگر تعدد افراد مجرد در یک نوع محال است، پس چگونه این امر محال درباره انسان سالک استثنا پذیرفت؟!

۳. خروج شیء متجزی و ممکن الوجود، از مقدار و اجزا و داشتن استعداد مطلقاً محال است، و از فرض وقوع آن، خلاف ذات، و خلاف فرض، و خلاف بدیهی لازم می آید، بنابراین چگونه می تواند حرکت جوهری، موجود را از نشأه ماده و امکان، به مجرد و فعلیت صرف برساند؟!

۴. وجود نشأه مجرد و فعلیت صرف ذاتاً محال است، و وجود ماسوی الله جز در مقدار و عدد و جزء و کل امکان ندارد. وجود خداوند متعال نیز شأنیت اُتصاف به قوه و فعل را نداشته و موضوعاً از این بحث خارج است.

۵. موجودی که از ذات خود دگرگون شده و بنا بر فرض گفته شده، از ماده و قوه رسته و تمیز وجودی خود را به طور مطلق از دست داده است، چگونه آن تمیز را

ص: ۲۲۲

۱- رجوع شود به: مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۴۴.

استصحاب می کند؟! و معنای این استصحاب را در کجا باید جست؟! در اصول فقه یا در فلسفه یا جای دیگر؟!!

۶. در نظر اهل فلسفه "فعلیت صرف" ملاک "وجوب وجود" است، بنابراین به فعلیت صرف رسیدن ممکن الوجود مساوی با واجب الوجود شدن آن است!!

نادرستی اعتقاد به تولّد عقول مجرده از ذات متعالی خداوند

چنانکه گفتیم فلسفه می گوید: اولین چیزی که از ذات خدا پدید می آید بنابر قانون "وجوب سنخیت و همانندی علّت و معلول" باید شبیه خداوند باشد، و این واسطه بلکه واسطه های دیگری نیز باید در کار باشد تا کم کم امر صدور و پدید آمدن عالم ماده از ذات خداوند راست آید و خدا را ممکن شود که عالم مواد را وجود دهد.

"نهایه الحکمه" در این باره می نویسد:

إنّ الصادر الأوّل الذی یصدر من الواجب تعالی، عقل واحد هو أشرف موجود ممکن، وإنّه نوع منحصر فی فرد، وإذ کان أشرف وأقدم فی الوجود، فهو علّه لما دونه وواسطه فی الإيجاد وإنّ فیهِ أكثر من جهة واحده تصحّ صدور الكثير منه، لكن الجهات الكثيره التي فیهِ لا تبلغ حدّاً یصحّ به صدور ما دون النشأ العقلیه بما فیهِ من الكثيره البالغه فمن الواجب أن یتربّب صدور العقول نزولاً إلى حدّ یحصل فیهِ من الجهات عدد یکافی الكثيره التي فی النشأ التي بعد العقل. (۱)

اولین چیزی که از خداوند پدید می آید، موجود واحدی به نام عقل است و آن شریف ترین موجودی است که وجود آن ممکن است، و نوع آن یک فرد بیشتر ندارد. و چون در وجود شریف تر است علّت موجودات پایین تر از خود و واسطه در ایجاد آن ها می باشد.

این صادر اول دارای، جهات متعددی است که به واسطه آن جهات،

ص: ۲۲۳

صدور کثیر از آن را ممکن می سازد، لکن جهات کثیره آن به حدی نیستند که صدور همه آنچه را که پایین تر از نشئه مجرد است _ با همه کثرتی که در آن وجود دارد _ امکان پذیر سازد، لذا لازم است صدور عقول مجرد تا حدی پایین آید که تعدد جهات در آن به اندازه ای حاصل شود که کثرت واقع در نشئه بعد از نشئه مجرد را پاسخ گو باشد.

نقد و اشکال:

۱. گفتیم عالم مخلوق خداوند است نه صادر و پدید آمده از ذات او.

۲. در صورت صدور عالم از ذات خدا، اثبات وحدت حقیقی، هم برای خدا محال خواهد شد و هم برای عقلی که آن را واحد نامیده اند.

۳. قاعده فلسفی "امکان اشرف" می گوید:

إِنَّ الْمُمْكِنَ الْأَشْرَفَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَوْلَىٰ فِي مَرَاتِبِ الوجودِ مِنَ الْمُمْكِنِ الْأَخْسَرِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمُمْكِنُ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ مِنْهُ قَدْ وَجَدَ قَبْلَهُ. (۱)

ممکن برتر باید از ممکن پست تر در مراتب وجود پیش تر باشد، و قطعاً باید قبل از آن وجود یافته باشد.

در حالی که نفس همین قاعده اقتضا می کند چنین موجودی که اشرف ممکنات باشد اصلاً تحقق پیدا نکند، چه اینکه فراتر از وجود هر مرتبه ای امکان وجود بی نهایت افراد دیگر متصور است، و وقتی که قرار باشد وجود هر مرتبه ای متوقف بر این باشد که پیش از آن بی نهایت افراد ممکن اشرف از آن موجود شوند، هرگز نوبت به وجود آن مرتبه نخواهد رسید.

۴. فرض تعدد و تکثر برای موجودی که مجرد انگاشته شده است، ذاتاً محال است.

۵. ادعای "انحصار افراد هر نوع مجرد به یک فرد" نابجا

ص: ۲۲۴

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۹.

است چه اینکه اگر فرض تعدد برای موجود مجرد محال باشد، فرض تعدد انواع آن هم محال است؛ و اگر فرض تعدد برای آن (موجود مجرد) ذاتاً ممکن باشد، تعدد افراد هر نوع نیز ممکن خواهد بود.

۶. واسطه ای که مانند واجب الوجود واحد و دارای تمامی کمالات وجودی فرض شده است، چگونه ممکن است که تعدد جهات پیدا کند؟! اگر این جهاتی که در آن وجود پیدا کرده اند اموری واقعی و حقیقی اند پس چطور موجب ترکیب وجود آن نشده، و صدور آن از ذاتی که از هر جهت واحد می باشد ممکن شده است؟! و اگر جهات فرض شده اموری اعتباری اند و موجب ترکیب حقیقی واسطه مفروض نمی شوند، پس

اعتبار این وجوه برای خود ذات واجب چه اشکالی دارد؟! _ علاوه بر اینکه امور اعتباری و بدون عینیت واقعی و خارجی چگونه ممکن است که در متن واقع و خارج منشأ اثر بوده، و علت وجود سایر مراتب محسوب شوند؟! _ اگر فلسفه واقعا به لزوم سنخیت و همانندی علت و معلول پایبند است، پس باید بپذیرد وجود هزار واسطه را هم که فرض کند باز هم یا باید خدا ماده و مرکب باشد، و یا باید عالم ماده، واجب الوجود بسیط و واحد از جمیع جهات دانسته شود. به راستی چرا فلسفه نمی پذیرد که قدرت خداوند متعال مطلق است و برای اینکه اشیا را بیافریند از ذات خود مایه نمی گذارد، بلکه او جل و علا عالم را پس از عدم مطلق و نبودن واقعی آن ایجاد نموده است؟! پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد:

هر حادث و پدیده ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی تواند از "هیچ" یک چیز

بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است. (۱)

در حالی که واضح است یکی از شرایط تناقض وحدت در زمان است و محالیت ذاتی تنها در صورتی لازم می آید که یک شیء در یک آن هم موجود باشد و هم معدوم، اما اینکه چیزی بر اساس آفرینش خداوند، پس از نبودن خود، موجود شود؛ و یا اینکه در اثر اراده خداوند بعد از بودن خود معدوم و نابود گردد، هرگز محالیت ذاتی ندارد. و اینکه بشر نمی تواند چیزی خلق کند یا از بین ببرد، تنها ناشی از عجز و ناتوانی اوست نه محال بودن ذاتی ایجاد یا از بین بردن آن چیز؛ و خداوند متعال که هیچ گونه عجز و ناتوانی ندارد، همه چیز در حیطه قدرت اوست، اوست که می آفریند و ایجاد می کند، و از بین می برد و معدوم می نماید:

﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (۲)

و او بر هر چیز تواناست.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ. (۳)

هر صانعی اشیاء را از چیزی دیگر می سازد، اما خداوند آفریده های خود را از چیزی دیگر نساخته است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

وَإِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ

ص: ۲۲۶

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴ / ۱۳.

۲- . بقره / ۲۰.

۳- . کافی، ۱ / ۱۳۵؛ التوحید، ۴۳؛ بحار الانوار، ۴ / ۲۷۰.

هر سازنده ای اشیاء را از چیزی دیگر می سازد، ولی خداوند خالق لطیف جلیل اشیاء را آفرید بدون اینکه آن ها را از چیزی دیگر ساخته باشد.

بنابراین درست نیست ما عجز و ناتوانی بشر از آفریدن اشیا را بهانه ای برای محدود کردن قدرت خالق متعال قرار دهیم، و بگوییم: عالم اگر قدیم نبود و موجودات ازلی نبودند، خمیر مایه ایجاد نداشت و امکان خلق آن موجود نبود!! و خیال کنیم همان گونه که بشر نمی تواند بدون ماده قبلی چیزی بسازد، خداوند هم قدرت ندارد بدون ماده قبلی چیزی بیافریند و ذات خودش را تجزیه و تقسیم کرده به صور مختلف به نمایش می گذارد!!

"حاشیه بحار الانوار" می نویسد:

العالم المادّي عالم الحركة والتكامل، والنفس أيضاً لتعلّقها بالبدن المادّي بل اتّحادهما به محكوم بهذا الحكم فهی لا تزال تسیر فی منازل السیر وتعرج علی مدارج الكمال وتقرب إلى الحق المتعال حتّى تصل إلى ثغور الإمكان والوجود. فعندئذ ینتهی السیر وتقف الحركة <وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى>، ومنازل السیر هی المراتب المتوسّطه بین المادّه و بین أشرف مراتب الوجود و هی بوجه تنقسم إلى مادّیه و غیر مادّیه و الأولى هی المراحل التي تقطعها حتى تصل إلى التجرد والثانیه هی المراتب الکمالیه العالیه فوق ذلك. و حیث إنّ نسبه كلّ مرتبه عالیه بالنسبه إلى ما تحته نسبه العله إلى المعلول والمعنی الاسمى إلى الحرفی والمستقلّ إلى غیر المستقلّ كانت المرتبه العالیه مشتمله علی کمالات المرتبه الدانیه من غیر عکس، فكلّما أخذ قوس الوجود فی النزول ضعفت المراتب و كثرت الحدود العدمیه، و كلّما أخذ فی الصعود اشتدّت المراتب و قلت الحدود إلى أن تصل إلى وجود لا حدّ له أصلاً. ووصول النفس إلى كلّ مرتبه عباره عن تعلّقها بتلك المرتبه، وبعباره أخرى بمشاهده النفس ارتباطها

ص: ۲۲۷

بها بحيث لا تری لنفسها استقلالاً بالنسبه إليها، وإن شئت قلت: بفنائها عن ذاتها وخروجها عما له من الحدود بالنسبه إليها. (۱)

عالم مادی، عالم حرکت و تکامل است، نفس نیز چون به بدن مادی تعلق دارد _ بلکه عینا با آن یکی است _ دارای همین حکم است و پیوسته در منازل سیر و پله های کمال بالا می رود و به خدا نزدیک می شود تا به مرزهای امکان و وجوب راه یابد، اینجاست که دیگر سیر به پایان رسیده و حرکت متوقف می شود که: "و نهایت به سوی خداست". منازل مذکور، همان مراتب متوسط بین ماده و برترین مراتب وجود می باشد که از جهتی به مادی و غیر مادی تقسیم می شود.

قسم اول همان مراتبی هستند که نفس آن را می پیماید تا به مجرد برسد، و قسم دوم مراتب کمالیه عالیه فوق آن می باشد و چون نسبت هر مرتبه ای به پایین تر از خود، نسبت علت و معلول و معنای حرفی به اسمی و مستقل به غیر مستقل است، مرتبه عالیه مشتمل بر کمالات مرتبه پست تر می باشد و نه بر عکس.

پس قوس وجود هر چه رو به نزول آید مراتب ضعیف تر شده و حدود عدمی بیشتر می شوند، و هر چه رو به صعود رود مراتب شدیدتر و حدود و قید و بندها کمتر می شود تا به حدی از وجود برسد که اصلاً حد و مرز ندارد. و منظور از رسیدن نفس به هر مرتبه ای عبارت از تعلقش به آن مرتبه، و به عبارت دیگر منظور از آن، مشاهده ارتباط نفس به آن مرتبه می باشد به گونه ای که نفس برای خود در برابر آن مرتبه اصلاً استقلالی نبیند، و چنانچه خواستی می توانی بگویی: از وجود خود نیست شده و از حدود خود نسبت به آن مرتبه خارج گردد.

نقد و اشکال:

۱. تقسیم ممکنات به مجرد و مادی، نادرست است. قوه و استعداد و قابلیت تبدل و تغیر، لازمه ذات ممکنات می باشد. بدیهی است حقیقتی که اصل وجود آن بستگی به مشیت خالق آن داشته باشد تغیر و تبدل آن نیز در حیطه قدرت وی است، بنابراین تمامی مخلوقات

ص: ۲۲۸

و ماسوی الله، قابل حرکت و تغییرند و حرکت اختصاص به عالم ماده ندارد، چنانکه در نفس مطلب مذکور به وجود حرکت در مراتب کمالیه فوق مجرد، آن هم تا مرزهای وجوب و امکان! صریحا اعتراف شده است.

۲. لازمه مجرد مجردات این است که در آن ها قوه و استعداد و حرکت و تکامل وجود نداشته باشد، بنابراین اعتقاد به وجود حرکت و تکامل درباره عالم مجردات، حاصل غفلت آشکار از معنای حقیقی مجرد است.

۳. حرکت پیوسته ماده به سوی کمال _ چه به عنوان حرکت جوهری باشد و چه غیر آن _ از ادعاهای بدون برهان بلکه خلاف ضرورت فلسفه است، و با وجود نقائص و معاصی و کفر و نمونه های فراوان ارتداد و اعتقادات باطل و خلاف دین و برهان مکاتب بشری که جهان را پر کرده است در تناقض می باشد. (۱)

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ص: ۲۲۹

۱- . تفسیر "المیزان" می نویسد: إِنَّ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ النِّشْأَةَ نَشَأَ الْمَادَّةَ وَالْحَاكِمَ فِيهَا قَانُونَ التَّحَوُّلِ وَالتَّكَامُلِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي هِيَ أَجْزَاءُ هَذَا الْعَالَمِ إِلَّا وَهُوَ مُتَدَرِّجٌ الْوُجُودَ مُتَوَجِّهٌ مِنَ الضَّعْفِ إِلَى الْقُوَّةِ وَمِنَ النِّقْصِ إِلَى الْكَمَالِ فِي ذَاتِهِ وَفِي جَمِيعِ تَوَابِعِهِ وَلَوْاحِقِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْآثَارِ. وَمِنْ جَمَلَتِهَا الْإِنْسَانَ الَّذِي لَا يَزَالُ يَتَحَوَّلُ وَيَتَكَامَلُ فِي وُجُودِهِ وَأَفْعَالِهِ وَآثَارِهِ الَّتِي مِنْهَا آثَارُهُ الَّتِي يَتَوَسَّلُ إِلَيْهَا بِالْفِكْرِ وَالْإِدْرَاكِ. فَمَا مِنْ وَاحِدٍ مِمَّا إِلَّا وَهُوَ يَرَى نَفْسَهُ كُلَّ يَوْمٍ أَكْمَلَ مِنْ أَمْسٍ وَلَا يَزَالُ يَعْثُرُ فِي الْحِينِ الثَّانِي عَلَى سَقَطَاتٍ فِي أَفْعَالِهِ وَعَثْرَاتٍ فِي أَقْوَالِهِ الصَّادِرَةِ مِنْهُ فِي الْحِينِ الْأَوَّلِ، وَهَذَا أَمْرٌ لَا يَنْكُرُهُ مِنْ نَفْسِهِ إِنْسَانٌ ذُو شَعُورٍ. (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۱ / ۶۶).

... <وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ؟> فَإِنَّهُ رَدَّ عَلَى الزَّادِقِ الَّذِينَ يَبْطُلُونَ التَّوْحِيدَ وَيَقُولُونَ: إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا نَكَحَ الْمَرْأَةَ وَصَارَتِ النُّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ، تَلَقَّتْهُ أَشْكَالٌ مِنَ الْغِذَاءِ وَدَارَ عَلَيْهِ الْفَلَكَ وَمَرَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ فَيُولَدُ الْإِنْسَانُ بِالطَّبَائِعِ مِنَ الْغِذَاءِ وَمُرُورِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ. فَنَقَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَوْلَهُمْ فِي حَرْفٍ وَاحِدٍ فَقَالَ: <وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ> قَالَ: لَوْ كَانَ هَذَا كَمَا يَقُولُونَ يَنْبَغِي أَنْ يَزِيدَ الْإِنْسَانُ مَا دَامَتِ الْأَشْكَالُ قَائِمَةً وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ قَائِمَانِ وَالْفَلَكَ يَدُورُ، فَكَيْفَ صَارَ يَرْجِعُ إِلَى النِّقْصَانِ كُلَّمَا أَزْدَادَ فِي الْكِبَرِ إِلَى حُدِّ الطُّفُولِيَّةِ وَنَقْصَانِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْقُوَّةِ وَالْفَقْهَ وَالْعِلْمَ وَالْمَنْطِقَ حَتَّى يَنْقُصَ وَيَنْتَكِسَ فِي الْخَلْقِ، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْ خَلْقِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ وَتَقْدِيرِهِ. (١)

"هر کس را عمر طولانی دهیم از وجود او بکاهیم، پس چرا اندیشه نمی کنند؟! این آیه بر رد زندیقانی است که توحید و قدرت و مشیت الهی را انکار می کنند و می گویند: چون مردی با زنی نکاح کند و نطفه در جای خود قرار یابد، غذاهای مختلف به آن رسد و فلک بر آن بگذرد و شب و روز بر آن جاری شود، پس انسان به سبب امور طبیعی مانند غذا و گذشت شب و روز تکون و تولد می یابد.

خداوند در یک کلمه عقاید ایشان را باطل نموده و فرموده است: "و هر کس را طول عمر دهیم از خلقتش بکاهیم پس آیا اندیشه نمی کنند" می فرماید: اگر آن گونه بود که ایشان خیال می کنند [که هر چیزی در اثر حرکت جوهری رو به کمال است] مادام که طبیعت پا برجا و شب و روز در جریان و فلک در حرکت است، انسان نیز باید پیوسته رو به فزونی و کمال باشد، پس چسان است که، هر چه عمرش زیادتر می شود رو به نقصان می رود تا اینکه به حد طفولیت می رسد و در شنوایی و بینایی و قوت و فهم و علم و بیان نقصان می یابد، و در خلق رو به کاستی می رود، بلکه این ها همه اثر قدرت و خلقت و تقدیر خدای عزیز حکیم است.

و خداوند متعال می فرماید:

ص: ۲۳۰

<لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ . ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ > (۱)

ما انسان را در بهترین صورت بیافریدیم، سپس او را به پست ترین درجات بازگردانیدیم.

و رسول الله؟ ص؟ می فرماید:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبْوَاهُ يَهُودَانَهُ وَ نَصْرَانَهُ. (۲)

هر فرزندی بر فطرت توحید به دنیا می آید، سپس پدر و مادرش او را به گمراهی و ضلالت یهودیت و نصرانیت می کشانند.

بنابراین اعتقاد به حرکت پیوسته نفس به سوی کمال و قرب حق متعال، از ادعاهای _ خالی از برهان و خلاف بداهت است. بلکه چه بسیار نفسی که پیوسته رو به پستی رفته و با فاصله گرفتن از مکتب هدایت و معرفت حجج الهی هر لحظه بر بعد و دوری خود از خداوند و معرفت و شناخت حقیقی او بیفزاید.

۴. اتحاد بین دو چیز متعلق به یکدیگر، خلاف عقل و برهان است، و در این مورد تفاوتی بین نفس و بدن و غیر آن دو وجود ندارد.

۵. هم سنخ بودن وجود واجب و ممکن از پندارهای نادرست فلسفی است؛ و در نظر عقل و برهان، خدا و خلق یک حقیقت و یک سنخ وجود نیستند که بین آن ها حد و مرزی فرض توان کرد به گونه ای که بر اساس سیر در مراتب آن حقیقت، فاصله وجودی خالق و خلق قابل کمی و زیادی و قرب و بعد باشد، و برای فرار از التزام به رسیدن ممکنات به درجه وجوب و خدایی بتوان در آنجا حد و مرزی تصور کرده، و در محلّ مخصوصی توقف

ص: ۲۳۱

۱- تین، ۴ _ ۵.

۲- التوحید، ۳۳۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۸۱.

سیر را لازم دانست. چنانکه تأویل آیه <وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ> هم بر این معانی بی مورد و دور از معنای حقیقی آیه است.

معنای صحیح تقرب به سوی خداوند متعال، قرب معنوی است نه سیر وجودی و ذاتی، که بتوان آن را دارای مراتب متوسط بین ماده و اشرف مراتب وجود پنداشته و برخی از مخلوقات را از برخی دیگر به خداوند نزدیک تر انگاشت. چنانکه امام حسین علیه السلام می فرمایند:

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه عمّن في الأرض، قربه كرامته و بعده إهانتته. (۱)

از عقل ها همان سان پنهان است که از دیدگان در نهان است، و از اهل آسمان همان گونه پوشیده است که از اهل زمین پوشیده است. قرب او گرامی داشتن اوست، و بُعد و دوری از او خوار کردن اوست.

و امام رضا علیه السلام می فرمایند:

ليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء ولا شيء أبعد منه من شيء. (۲)

هیچ چیزی از مخلوقات به او از دیگری نزدیک تر نیست، و نیز هیچ یک از آن ها از او دورتر از دیگری نمی باشد.

شخصی به نام ابوقره خدمت حضرت رضا علیه السلام عرضه داشت: چه کسی به خداوند نزدیک تر است، ملائکه یا اهل زمین؟!

حضرت رضا علیه السلام فرمودند:

إن كنت تقول بالشبر والذراع، فإنّ الأشياء كلّها باب واحد هي فعله، لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبّر أعلى الخلق من حيث يدبّر أسفله، و يدبّر أوله من حيث يدبّر آخره، من غير عناء و لا كلفه و لا مؤونه و لا مشاوره و لا نصب. و إن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيله فأطوعهم

ص: ۲۳۲

۱- تحف العقول، ۲۴۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳۰۱.

۲- التوحيد، ۴۳۹؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۷.

اگر به وجب و ذراع می گویی که همه اشیاء برای او یکسان، و مخلوق او می باشند. به خاطر بعضی از آن ها از بعضی دیگر غافل نمی گردد. بالاترین خلق را همان گونه تدبیر می فرماید که پست ترین آن ها را، و اول آن ها را همچنان می پرورد که آخرینشان را، بدون هیچ گونه زحمت و سختی و کمک جویی و خستگی ای؛ و اگر می گویی که چه کسی از حیث وسیله و منزلت به او نزدیک تر است، پس آن مطیع ترین ایشان می باشد.

۶. اعتقاد به اینکه: "وجود حقیقتی دارای مراتب است، و مرتبه ای به عنوان اشرف مراتب دارد"، از پندارهایی است که با عقل و برهان نمی سازد. چه اینکه اولاً تصور مراتب مختلف برای یک حقیقت صرفاً امری اعتباری است؛ و ثانیاً حقیقتی که تصور مراتب برای آن ممکن باشد، فراتر از هر مرتبه ای از مراتب آن وجود مرتبه ای دیگر قابل تصور است و محال است که به وجود مرتبه ای به عنوان اشرف مراتب منتهی شود. از چنین حقیقتی با عنوان بی نهایت لایقفی (غیر ایستا) یاد می شود که تحقق مرتبه تمام و کمال مطلق در مورد آن محال می باشد، و در هر مرتبه ای که محقق شود پیوسته محدود و متناهی خواهد بود. بنابراین فرض صعود در مراتب وجود تا حد وصول به شدت وجودی ای که اصلاً حد نداشته باشد، خلاف ذات شیء قابل صعود و نزول است، و اعتقاد به نامتناهی بودن مراتب مذکور و غیر آن جزء اوهام نامعقول می باشد.

۷. فرض مراتب کمالیه عالیه فوق حد مجرد برای مجردات، با مجردبودن آن ها تناقض دارد، بلکه در نفس

ص: ۲۳۳

خود نیز متناقض است.

۸. نسبت علت به معلول را چون نسبت معنای اسمی به حرفی دانستن، از مبانی نادرست و نامعقول فلسفی است، بلکه معلول آن است که علت آن را ایجاد و خلق می کند نه اینکه معلول مرتبه ای از ذات آن (علت) باشد؛ بدیهی است اشیا آفریده ها و مخلوقات حضرت حق متعالند نه مراتب وجود او.

۹. مستقل نبودن مخلوقات در وجود خود، به معنای این است که آن ها آفریده های خداوندند و در وجود خود محتاج به آفرینش و ایجاد الهی اند، نه به این معنا که در ذات خود وجود نداشته و مرتبه پستی از حقیقت وجود و ذات خداوند <و تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً> بوده، و خارج از وجود خداوند اصلاً وجود نداشته باشند.

۱۰. وصول نفس به هر مرتبه را گاهی به معنای "تعلق"، و گاهی به معنای "فنای از ذات" دانستن، و گاهی به معنای "ندیدن استقلال"، و گاهی به معنای "اتحاد و عینیت واقعی" انگاشتن، تناقض در تناقض است، نه یک معنا و چند تعبیر.

حاشیه مذکور ادامه می دهد:

وبعد هذه المقدمه نقول: الحدود اللازمه لكل مرتبه العارضه لحقيقه وجود الشيء الذي في تلك المرتبه هي التي تحجب ذلك الشيء من الوصول إلى المرتبه العاليه وإدراك ما لها من الكمال والعظمه، فإذا خرج الشيء عن هذه الحدود وخلع تلك القيود أمكنه الترقى إلى درجه ما فوقه، فيرى عندئذ ذاته متعلقه به غير مستقله عنه ويعرف ما له من البهاء والشرف والكمال والعظمه، فتلك الحدود هي الحاجبه عن حقيقه الوجود المطلقه عن كل قيد، والنفس الوالهه إلى اللذائذ الماديه هي المتوغله في ظلمات الحدود وغواشى القيود، وهي أبعد النفوس عن الحق تعالی، فكلما انخلعت من القيود الماديه، وقطعت تعلقها عن زخارف هذه الدنيا الدنيه اقتربت من عالم النور والسرور والبهاء والحبور، حتى تتجرد تجرداً سامياً فتشاهد نفسها جوهرًا مجرداً عن

ص: ۲۳۴

المادّه والصوره، وعند ذلك خرجت عن الحجب الظلماتيه، وهى حقيقه الذنوب والمعاصى، والأخلاق الذميمة، ورأسها حبّ الدنيا والإخلاق إلى أرض الطبيعه، وقد روى الفريقان عن النبىّ؟ ص "حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئه" لكنّها بعد محتجبه بالحجب النورانيه وهى أطف وأرقّ ولذا كان تشخيصها أصعب، ومعرفتها إلى الدقه والحذاقه أحوج، فربّ سالك فى هذه المسالك لَمّا شاهد بعض المراتب الدانيه زعم أنّه وصل إلى أقصى الكمالات وأرفع الدرجات، وصار ذلك سبباً لتوقفه فى تلك المرتبه واحتجابه بها... فمن شمله عنايه الحقّ وساعده التوفيق فخصّه الله بعبادته... وقد ظهر مما ذكرنا أنّ معنى ارتفاع الحجاب مشاهده عدم استقلال النفس فلا- يوجب ارتفاع الحجب كلاً انعدام العالم رأساً، بل إنّما يوجب معاينه ما سوى الله تعالى متعلّقاً به غير مستقلّ بنفسه فلا يلزم منه محال ولا ينافى شيئاً من أصول الدين والله الهادى والمعين. (١)

و بعد از اين مقدمه مى گوئيم: حدود و مرزهاى وجودى اى كه براى هر مرتبه لازم است، و عارض حقيقت چيزى كه در آن مرتبه است مى گردد، همان چيزى است كه آن شىء را از وصول به آن مرتبه و ادراك كمال و عظمت آن رتبه در پرده مى دارد، پس چون شىء از اين مرزها خارج شود و آن بندها را بگسلد، ترقى به درجه مافوق برايش ممكن شود، اينجاست كه ذات خود را متعلق و وابسته به آن مرتبه مى يابد، و شرافت و كمال و عظمت آن رتبه را مى شناسد. و آن بندها، حجاب او نسبت به حقيقت وجود مطلق از هر قيد و بند است. پس نفسى كه شيداي لذائذ مادى و غرق در ظلمت حدود و پرده هاى قيود است، دورترين نفوس از حق تعالى است، و هر چه از قيود ماديت رها شود و از زينت هاى اين دنياى پست منقطع گردد، به عالم نور و سرور و بهاء نزديك تر گردد، تا جايى كه به درجه بلند تجرد دست يابد و وجود خود را مجرد و رها از ماده و صورت ببيند، آنگاه از حجاب هاى ظلمت _ كه همان حقيقت گناهان و معاصى و اخلاق زشت و ناپسند كه سرسلسله

ص: ۲۳۵

آن‌ها محبت و دوستی دنیا و دل‌بستگی به طبیعت است _ بیرون آید.

شیعه و سنی از رسول الله؟ ص؟ روایت کرده اند که: "محبت دنیا رأس هر بدی است"، لکن حجاب آن مرتبه حجابی نورانی است که لطیف تر و نازک تر است و لذا تشخیص آن نیز دشوارتر است، و شناخت آن به دقت و زرنگی نیاز بیشتری دارد، چه بسیار سالکی که در این راه‌ها چون بعضی مراتب پست را مشاهده کند، خیال کند که به بالاترین کمالات و درجات واصل شده است، و همین امر سبب توقّف او در آن مرتبه و احتجابش به وسیله آن مرتبه باشد.

پس هر کس عنایت حق شامل حالش شد و توفیق الهی یارش آمد، و خداوند به عبادت خویش اختصاصش داد...

از آنچه، بیان داشتیم معنای رفع حجاب‌ها و معنای مشاهده وابستگی نفس معلوم شد، پس رفع کلی حجاب‌ها لازم نمی‌آورد که اساس عالم نیست و نابود شود، بلکه تنها موجب می‌شود که ماسوای خدا وابسته و متعلق به ذات خدا دیده شود، پس هیچ محالی از آن لازم نمی‌آید و هیچ منافاتی با هیچ یک از اصول دین نخواهد داشت. و خداوند هدایت‌گر و یاور است.

نقد و اشکال:

۱. در نظر اهل ذوق و عرفان‌گريزان از عقل و برهان، (۱) وجود منحصر به یک حقیقت واحد است که هر لحظه به صورتی جلوه می‌کند، چنانکه در نظر اهل فلسفه نیز واقعیت موجود تنها یک حقیقت نامتناهی است به نام وجود، که مراتب ضعیف وجود را در ذات خود نهفته دارد و بس. در نظر ایشان همین حقیقت هم علت است و هم معلول، و هم خالق است و هم مخلوق، و به تعبیر صحیح تر نه علت است و نه معلول، و نه خالق است و نه مخلوق، با این حال دیگر

ص: ۲۳۶

۱- رجوع کنید به: "سراب عرفان"، بخش دوم: گریز اهل عرفان از دلیل و برهان، از مؤلف.

خروج از حدود و خلع قیود و ادراک کمال و عظمت و وصول به مرتبه بالاتر و حاجب و محجوب بودن بر طبق این مبانی چه معنای صحیحی می تواند داشته باشد؟! (۱) و بنابر مبنای مذکور، وَلَّهْ به لذات مادی چه معنایی داشته و چه ربطی به قرب و بعد حقّ متعال دارد؟! و حدود چگونه سبب ظلمت می شوند؟! و حصول تجرد چگونه تصور می شود؟!

و سیر در مراتب وجود دارای مراتب فلسفی، و یا حقیقت وجود واحد عرفانی، چگونه امکان دارد، و ارتباط آن با حقیقت گناهان و معاصی و اخلاق ذمیمه چه معنایی می پذیرد؟!

بر اساس تفکر فلسفی و عرفانی، ربطی و غیراستقلالی بودن هر مرتبه ای، امری قهری و عینی برای آن بوده و غیرقابل انفکاک از نفس مراتب است، و در نظر اهل فلسفه و عرفان حضور هر چیزی در ذات خود، حقیقت علم آن چیز شمرده می شود، در این صورت ارتفاع حجاب چه معنایی پیدا می کند و معنای صحیح عبادت چگونه تصویر می شود، و فرض وجود عالمی که قابل انعدام باشد چگونه ممکن است که ارتفاع حجاب ها موجب انعدام کلی آن عالم نشده و هیچ محالی لازم نیاید؟ و چسان این مبانی و تصورات که خالق و خلق را دو چیز نمی داند منافاتی با اصول دین پیدا نمی کند؟!

مگر روشن ترین اصول و مبانی ادیان این نیست که ما

ص: ۲۳۷

۱- . لازم به ذکر است که بر اساس مبانی ایشان تصور هر گونه حرکت و صعود و نزول برای مراتب وجود محال ذاتی بوده، و مانند استحاله تصور جابجایی در مراتب اعداد، تصور سیر و حرکت مزبور خلاف ذات مرتبه بودن مراتب است.

همه بنده و آفریده خداوند متعالیم، که برای تحصیل معرفت و عبادت او و بهره‌وری از نعمت‌های ابدیش خلق شده‌ایم، نه مرتبه‌ای از ذات اویم، و نه در مراتب وجود او سیر می‌کنیم، و نه جلوه و صورت حقیقت وجود اویم؛ و نه طاعت و عبادت به ما وسعت وجودی می‌دهد و وجود ما را به صقع وجوب نزدیک می‌کند، و نه سعه وجودی نامتناهی موهوم برای خالق متعال کمال و فضیلت به شمار می‌رود، و نه محدودیت در وجود، نقص و عیب مخلوق و بنده مطیع و فرمانبر پروردگار بوده و یا قابل انفکاک از ذات اوست؟!!

آیا ملائکه همان موجودات مجردند؟!!

اهل فلسفه غالباً آیات و اخباری را که در مورد ملائکه و روح و امثال آن وارد شده است منطبق بر موجودات عالم مجردات می‌دانند، در حالی که مجردات به عقیده ایشان دارای وجود ازلی و قدیم می‌باشند نه حادث، و نیز ایشان وجود مجردات را خارج از مقدار و اجزا و صورت و شکل و زمان و مکان می‌دانند و قرآن و اخبار هیچ‌یک از این اوصاف را درباره هیچ مخلوقی _ چه ملائکه و چه غیر آن _ نمی‌پذیرد، بلکه جنّ و ملک و روح را نیز به وصف حدوث و مخلوقیت و داشتن زمان و مکان و فرارفتن به آسمان، و فرود آمدن به زمین، و داشتن شکل و شبح و صورت و پر و بال و جزء و کل و کوچکی و بزرگی و حرکت و سکون که همه آن‌ها صفات اجسام و حقایق متجزی و عددی و مخلوق است توصیف می‌فرماید.

خداوند متعال می‌فرماید:

ص: ۲۳۸

>الْحَمِيدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَى أَجْنَحِهِ مِثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ< (۱)

به نام خداوند بخشنده مهربان و رؤف، سپاس خداوندی را که آفریدگار آسمان ها و زمین است و ملائک را پیام آورانی دارای دو، سه و چهار بال قرار داده است، هر چه بخواهد در خلق بیفزاید، همانا خداوند بر انجام هر کاری تواناست.

و می فرماید:

>وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا< (۲)

>وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ< (۳)

و فرشتگان را می بینی که بر گرد عرش حلقه زده، تسبیح گوی پروردگارشان می باشند.

>يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا< (۴)

روزی که ملائکه و روح صف می بندند.

و درباره فرشتگانی که به مهمانی حضرت ابراهیم علیه السلام آمدند می فرماید:

>وَتَبَّتْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ. قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ< (۵)

ایشان را از داستان مهمانان ابراهیم آگاه کن، آن گاه که بر او وارد شدند

ص: ۲۳۹

۱- فاطر، ۲ - ۱.

۲- فرقان، ۲۴.

۳- زمر، ۷۴.

۴- انبیاء، ۳۸.

۵- حجر، ۵۰ - ۵۲.

و گفتند: سلام، پس ایشان گفتند که ما از شما ترسانیم، گفتند: مترس، ما تو را به مولود بردباری مژده می دهیم.

و درباره فرشتگانی که برای عذاب قوم لوط فرود آمدند می فرماید:

<قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ . قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ >. (۱)

گفت: شما را چه کاری است ای فرستادگان؟! گفتند: ما به سوی گروهی مجرم و گناهکار فرستاده شده ایم.

<فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ . قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّكَذِّبُونَ >. (۲)

هنگامی که فرشتگان نزد خاندان لوط آمدند گفت: شما گروهی ناشناخته اید.

<وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ . قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُون . وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ . قَالُوا أَوْلَمْ نُنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ >. (۳)

و اهل شهر با روی خندان پیامدند، لوط گفت: اینان میهمان منند پس آبروی مرا حفظ کنید، از خداوند بترسید و مرا خوار نکنید. گفتند: مگر ما تو را از مردم روزگار فرمان پرهیز ندادیم؟

و امام باقر علیه السلام درباره "روح" _ که در آدم دمیده شده است _ و در مورد علت اضافه آن به نام خداوند می فرمایند:

إِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَىٰ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَىٰ سَائِرِ الْأَرْوَاحِ كَمَا اصْطَفَىٰ بَيْتًا مِنَ الْبُيُوتِ فَقَالَ: "بَيْتِي"، وَقَالَ لِرَسُولِ مِنَ الرُّسُلِ: "خَلِيلِي"
وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مَّحْدُثٌ مَّرْبُوبٌ مَدْبُورٌ. (۴)

همانا خداوند تعالی روح را از این جهت به خود نسبت داد، که آن را بر

ص: ۲۴۰

۱- . حجر، ۵۷ _ ۵۸.

۲- . حجر، ۶۱ _ ۶۲.

۳- . حجر، ۶۷ _ ۷۰.

۴- . بحار الأنوار، ۴ / ۱۲، از التوحید و معانی الأخبار.

ارواح دیگر برتری داده است، همان گونه که خانه ای از خانه ها را برگزید و فرمود: "خانه من". و درباره پیامبری از پیامبران فرمود: "دوست من"، و نظائر آن. و همه آن ها مخلوق و ساخته شده و پدید آمده و مورد تربیت و تدبیرند.

و امام صادق علیه السلام در رد پندار کسانی که ذات خداوند متعال را قابل صدور و تولید می دانند می فرمایند:

إن الله تبارك و تعالی أحد صمد ليس له جوف، و إنما الروح خلق من خلقه. (۱)

همانا خداوند یکتای بدون جزء است که اندرون ندارد، و روح، تنها آفریده ای از آفریده های او می باشد.

ص: ۲۴۱

۱- . بحار الأنوار، ۴ / ۱۳، از التوحید.

فلسفه و عرفان و اندیشه بشری، خالق و مخلوق و علت و معلول را متعاصر و متلازم در وجود، و هر دو را قدیم و ازلی می‌شمارد، لذا از التزام به دارای زمان بودن ذات خالق گزیری نخواهد داشت.

اما مکتب اهل عصمت و معدن نبوت با اقامه براهین قاطع، تمامی ماسوی الله و حتی نفس زمان را متناهی و حادث حقیقی دارای ابتدای وجود دانسته، خداوند را خالق زمان و مکان، و متعالی از قابلیت نسبت به آن دو معرفی می‌نماید.

بدیهی است اّتصاف به زمان (چه متناهی فرض شود و چه نامتناهی) همانند ملکه و عدم از شؤون ویژه ذات عددی و دارای مقدار و اجزا بوده و به هیچ عنوان به ذات خداوند متعال نسبت داده نمی‌شود. (۱)

ص: ۲۴۲

۱- علامه حلی؟ ق؟ می‌فرماید: المسأله الثانیه عشره فی أنّه تعالی لیس بمتحیز قال: (والتحیز). أقول: هذا عطف علی الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضی نفی التحیز عنه تعالی، وهذا حکم متفق علیه بین أكثر العقلاء وخالف فيه المجسّمه، والدلیل علی ذلك أنّه لو كان متحیزاً لم ینفک عن الأكوان الحادّته وکلّ ما لا ینفک عن الحادّث فهو حادث _ وقد سبق تقرير ذلك _ وکلّ حادث ممکن فلا ینفک عن الوجود وهو معطوف علی الزائد، وقد نازع فيه جمیع المجسّمه فإنهم ذهبوا إلی أنّه تعالی حکم من الأحکام اللایزمه لوجوب الوجود وهو معطوف علی الزائد، وقد نازع فيه جمیع المجسّمه فإنهم ذهبوا إلی أنّه تعالی جسم فی جهة وأصحاب أبی عبد الله بن کزّام اختلفوا، فقال محمد بن الهیصم: إنّ تعالی فی جهة فوق العرش لا نهاییه لها والبعد بینه وبين العرش أيضاً غیر متناه. وقال بعضهم: البعد متناه. وقال قوم منهم: إنّ تعالی علی العرش كما تقوله المجسّمه، وهذه المذاهب کلّها فاسده لأنّ کلّ ذی جهة فهو مشار إلیه ومحلّ للکوان الحادّته فیکون حادثاً فلا ینفک عن جهة ولا حیز، شرح تجرید، ۴۰۶ / ۴۰۷). ابن میثم؟ ق؟ می‌فرماید: البحث الرابع: أنّه تعالی لیس فی مکان ولا جهة ولا حیز، خلافاً للکرامیه، فإنهم اتفقوا علی أنّه تعالی فی جهة: ثمّ زعمت الهیصمیه أنّه فوق العرش فی جهة لا نهاییه لها وبين العرش بعد غیر متناه، وزعمت العابدیه أنّ بینهما بعداً متناهياً، وقال بعض الهیصمیه أنّه علی العرش كما ذهب إلیه سائر المجسّمه. لنا وجوه: (الأول) إنه لو كان فی مکان لم یخل عن الأكوان الحادّته، واللازم باطل فالملزوم كذلك. أمّا الملازمه: فلا أنّ کونه فی مکان إن كان أول کون له فهو کون الحدوث، أو کوناً ثانياً إما فی ذلك المكان وهو السکون، أو فی غیره وهو الحركه. وعلی التقديرات فهي حادثه ولا خلو للکائن عنها لما مرّ. وأما بطلان اللازم، فلا أنّه لو لم یخل عن الأكوان الحادّته لکان حادثاً علی ما مرّ أيضاً، وکلّ حادث ممکن فالواجب ممکن. هذا خلف. (الثانی) لو كان فی مکان أو جهة أو حیز لاستحال قیامه فی الوجود بدونه، واللازم باطل فالملزوم كذلك. بیان الملازمه: أنّ کلّ ما كان فی الحیز أو المكان فإنه لا ینفک عن مقدار وشکل، وکلّ ما كان كذلك استحال استغناؤه فی الوجود عن الحیز والمکان، والمقدّمتان جلیتین. بیان بطلان اللازم: أنّه لو كان كذلك لکان قیامه فی الوجود موقوفاً علی وجود الغیر وکان مفتقراً فی وجوده إلی الغیر. هذا خلف. (الثالث) أنّه ثبت فی علم الهیئته والمجسطی أنّ السماوات والأرض کرّیه، وإذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعینها أسفل لمن كان ببلاد

المغرب وبالعكس، فلو كان سبحانه في جهة فوق لكان كونه فوقاً لقوم مستلزماً لكونه أسفل لقوم آخرين، وذلك مما يباه
الخصم وينكره. (بحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ٧٠).

فلسفه و عرفان و اندیشه بشری، خالق و مخلوق و علت و معلول را متعاصر و متلازم در وجود، و هر دو را قدیم و ازل می شمارد، لذا از التزام به دارای زمان بودن ذات خالق گزیری نخواهد داشت.

اما مکتب اهل عصمت و معدن نبوت با اقامه براهین قاطع، تمامی ماسوی الله و حتی نفس زمان را متناهی و حادث حقیقی دارای ابتدای وجود دانسته، خداوند را خالق زمان و مکان، و متعالی از قابلیت نسبت به آن دو معرفی می نماید.

بدیهی است اّتصاف به زمان (چه متناهی فرض شود و چه نامتناهی) همانند ملکه و عدم از شوون ویژه ذات عددی و دارای مقدار و اجزا بوده و به هیچ عنوان به ذات خداوند متعال نسبت داده نمی شود. (۱)

ص: ۲۴۳

۱- . علامه حلّی؟ ق؟ می فرماید: المسأله الثانيه عشره فی أنّه تعالی لیس بمتحیّز قال: (والتحیّز). أقول: هذا عطف علی الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضی نفی التحیّز عنه تعالی، وهذا حکم متفق علیه بین أكثر العقلاء وخالف فيه المجسّمه، والدلیل علی ذلك أنّه لو كان متحیّزاً لم ینفک عن الأكوان الحادثه وكلّ ما لا ینفک عن الحادث فهو حادث _ وقد سبق تقرير ذلك _ وكلّ حادث ممکن فلا ینفک عن الأكوان الحادثه وهو معطوف علی الزائد، وقد نازع فيه جميع المجسّمه فإنتهم ذهبوا إلى أنّه تعالی حکم من الأحکام اللانزمه لوجوب الوجود وهو معطوف علی الزائد، وقد نازع فيه جميع المجسّمه فإنتهم ذهبوا إلى أنّه تعالی جسم فی جهة وأصحاب أبی عبد الله بن کزّام اختلفوا، فقال محمد بن الهیصم: إنّ تعالی فی جهة فوق العرش لا نهاییه لها والبعد بینه وبين العرش أيضاً غیر متناه. وقال بعضهم: البعد متناه. وقال قوم منهم: إنّ تعالی علی العرش كما تقوله المجسّمه، وهذه المذاهب کلّها فاسده لأنّ کلّ ذی جهة فهو مشار إليه ومحلّ للکوان الحادثه فیکون حادثاً فلا ینفک عنها. (علامه حلّی، شرح تجرید، ۴۰۶ / ۴۰۷). ابن میثم؟ ق؟ می فرماید: البحث الرابع: أنّه تعالی لیس فی مکان ولا جهة ولا حیّز، خلافاً للکرامیّه، فإنتهم اتفقوا علی أنّه تعالی فی جهة: ثمّ زعمت الهیصمیّه أنّه فوق العرش فی جهة لا نهاییه لها وبين العرش بعد غیر متناه، وزعمت العابدیّه أنّ بینهما بعداً متناهياً، وقال بعض الهیصمیّه أنّه علی العرش كما ذهب إليه سائر المجسّمه. لنا وجوه: (الأول) إنه لو كان فی مکان لم یخل عن الأكوان الحادثه، واللازم باطل فالملزوم كذلك. أمّا الملازمه: فلأنّ كونه فی المكان إن كان أوّل کون له فهو کون الحدوث، أو کوناً ثانياً إما فی ذلك المكان وهو السکون، أو فی غیره وهو الحركه. وعلى التقديرات فهي حادثه ولا خلو للکائن عنها لما مرّ. وأمّا بطلان اللازم، فلأنّه لو لم یخل عن الأكوان الحادثه لكان حادثاً علی ما مرّ أيضاً، وكلّ حادث ممکن فالواجب ممکن. هذا خلف. (الثانی) لو كان فی مکان أو جهة أو حیّز لاستحال قیامه فی الوجود بدونه، واللازم باطل فالملزوم كذلك. بیان الملازمه: أنّ کلّ ما كان فی الحیّز أو المكان فإنته لا ینفک عن مقدار وشکل، وكلّ ما كان كذلك استحال استغناؤه فی الوجود عن الحیّز والمكان، والمقدّماتان جلیتتان. بیان بطلان اللازم: أنّه لو كان كذلك لكان قیامه فی الوجود موقوفاً علی وجود الغیر وكان مفتقراً فی وجوده إلى الغیر. هذا خلف. (الثالث) أنّه ثبت فی علم الهیئّه والمجسطی أنّ السماوات والأرض کرّیه، وإذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعینها أسفل لمن كان ببلاد المغرب وبالعکس، فلو كان سبحانه فی جهة فوق لكان كونه فوقاً لقوم مستلزماً لكونه أسفل لقوم آخريّن، وذلك ممّا یأباه الخصم وینکره. (بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ۷۰).

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْلِسُ عَنِ الْأَيْمَنِ وَيَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ. كَانَ فِي مَا لَمْ يَزَلْ وَلَا مَكَانًا، وَهُوَ الْيَوْمَ عَلَى ذَلِكَ، لَمْ يَتَغَيَّرْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ. (۱)

همانا خداوند فراتر از این است که مکان داشته باشد او ازلا- بود و مکان نبود اینک نیز چنان است و از حالی به حال دیگر تغییر نیافته است.

و می فرمایند:

حَارَتِ الْأَوْهَامِ أَنْ يَكْتِفَ الْمَكْتِفُ لِلْأَشْيَاءِ وَمَنْ لَمْ يَزَلْ بِلَا مَكَانٍ وَلَا يَزُولُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ. (۲)

اندیشه ها در حیرتند از اینکه کیفیت دهند اشیا را چگونه دانند، و یا اینکه آن کسی را که پیوسته بدون مکان بوده و به گذشت زمان ها زوال نمی پذیرد چگونه تصور کنند.

و امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يوصفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا انْتِقَالَ وَلَا

ص: ۲۴۴

۱- . امالی شیخ طوسی؟ ق؟، ۲۲۰؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۵۶.

۲- . التوحید، ۷۸؛ بحار الانوار، ۴ / ۲۹۴.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْلِسُ عَنِ الْأَيْمَنِ وَيَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ. كَانَ فِي مَا لَمْ يَزَلْ وَلَا مَكَانَ، وَهُوَ الْيَوْمَ عَلَى ذَلِكَ، لَمْ يَتَغَيَّرْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ. (۱)

همانا خداوند فراتر از این است که مکان داشته باشد او ازلا- بود و مکان نبود اینک نیز چنان است و از حالی به حال دیگر تغییر نیافته است.

و می فرمایند:

حَارَتِ الْأَوْهَامِ أَنْ يَكْتِفَ الْمَكِيفَ لِلْأَشْيَاءِ وَمَنْ لَمْ يَزَلْ بِلَا مَكَانٍ وَلَا يَزُولُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ. (۲)

اندیشه ها در حیرتند از اینکه کیفیت دهنده اشیاء را چگونه دانند، و یا اینکه آن کسی را که پیوسته بدون مکان بوده و به گذشت زمان ها زوال نمی پذیرد چگونه تصور کنند.

و امام صادق علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يوصفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا انْتِقَالَ وَلَا

ص: ۲۴۵

۱- . امالی شیخ طوسی؟ ق؟، ۲۲۰؛ بحار الأنوار، ۱۰ / ۵۶.

۲- . التوحید، ۷۸؛ بحار الانوار، ۴ / ۲۹۴.

سکون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً. (۱)

همانا خداوند قابل توصیف به داشتن زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون نیست، او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است، فراتر است از آنچه ستمگویان می اندیشند فراتری بزرگی.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. (۲)

خداوند پیوسته بوده است بدون زمان و مکان، و الان نیز چنان است.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَضْمَنُهُ الْأَمَاكِنُ... سَابِقِ الْأَوْقَاتِ كَوْنَهُ، وَالْعَدَمِ وَجُودِهِ، وَالْإِبْتِدَاءِ أَرْزَلَهُ. (۳)

اوقات و زمان ها مصاحب او نیستند، و مکان ها ذات او را در بر ندارند، وجود او قبل از وجود اوقات و زمان ها است، هستی او بر عدم پیشی جسته، و ازلیت او بر ابتدا سبقت گرفته است.

و می فرمایند:

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ. (۴)

زمان ها مصاحب وجود خداوند نیستند.

خدای فلسفه و عرفان در گستره زمان و مکان

اهل فلسفه و عرفان گر چه گاهی به لزوم فراتر بودن ذات خداوند از اتّصاف به زمان و مکان اعتراف کرده اند،

ص: ۲۴۶

۱- بحار الأنوار، ۳ / ۳۰۹، از امالی صدوق؟ ق؟.

۲- التوحید، ۱۷۹؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۲۷.

۳- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۱؛ التوحید، ۳۷؛ بحار الانوار، ۴ / ۲۲۹.

۴- التوحید، ۳۷؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۵۱؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۹.

اما چنین پنداشته اند که معنای فراتری وجود خداوند از زمان و مکان این است که وجود او اختصاص به زمان و مکان خاصی نداشته بلکه در تمامی زمان ها و مکان ها موجود است، لذا بر اساس اعتقاد خود به وحدت وجود و نامتناهی دانستن ذات خداوند، حقیقت وجود او را در پهنه زمان و مکان گسترانیده و گفته اند:

إِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى لَا إِشْكَالَ فِي كَوْنِ وَجُودِهِ الْخَارِجِيِّ غَيْرِ مَحْدُودٍ بِحَدِّ وَغَيْرِ فَاقِدٍ لِكَمَالِهِ، وَأَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَزَمَانٍ وَجُوداً حَقِيقِيّاً خَارِجِيّاً. (۱)

بدون تردید وجود خارجی خداوند هیچ گونه حد و نقص و فقدانی ندارد، و او در هر زمان و مکانی وجود حقیقی خارجی دارد.

و نیز گفته اند:

خواننده محترم از هم اکنون باید بداند که خدای حقیقی، خدایی که پیامبران واقعی او را معرفی کرده اند، خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می شناسد نه در آسمان است و نه در زمین، و نه در مافوق آسمان ها است و نه در ظلمات و نه در آغاز عالم. در همه زمان ها و همه مکان ها است و به همه چیز محیط است...

بس که هست از همه

سو و ز همه رو راه به تو

به تو برگردد اگر

راهروی برگردد (۲)

و نیز:

إِنَّ غَيْرَ الْمُتَنَاهِي قَدْ مَلَأَ الْوُجُودَ كُلَّهُ، فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا وَجُوهَ عُقُولِكُمْ فَثَمَّ وَجْهَ الْوَاجِبِ الْوَاحِدِ الْغَيْرِ الْمَحْدُودِ، فَأَيْنَ الْمَجَالِ لِفَرْضِ غَيْرِهِ. (۳)

غیرمتناهی، همه جای وجود را فرا گرفته است، و روی عقل های خود را به هر طرف آورید آنجا وجه واجب واحد غیر محدود است، بنابراین چه

ص: ۲۴۷

۱- .ملکی تبریزی، میرزا جواد، لقاء الله ، ۱۶۹.

۲- .مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی، ۱۰۶ / ۵

٣- . جوادى آملى، عبد الله ، على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفه الإلهيه، ٣٦.

جایی برای فرض وجود غیر او باقی می ماند؟!

و نیز:

أينما تولّوا فثمّ وجه الله ، حتّى فى نفس التوليه والأين... لأنّ الإطلاق الذاتى لا يشدّ عن شىء ولا يشدّ عنه شىء. (۱)

به هر کجا روی آورید آنجا صورت خداوند است، حتّى در نفس روی آوردن و مکان؛ زیرا فراگیری ذاتی، چیزی است که همه چیز را در بردارد و هیچ چیز از آن خارج نیست.

"ملاصدراى شیرازی" می گوید:

إنّ الحقّ المنزّه عن الزمان موجود فى كلّ وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق، والحقّ المنزّه عن المكان موجود فى كلّ واحد من الأمكنه لا- على وجه التقييد والتطبيق... فهو مع كلّ موجود بكلّ جهة من غير تقييد ولا تكثّر، فهو على كلّ شىء وليس فى شىء، وفى كلّ زمان وليس فى زمان، وفى كلّ مكان وليس فى مكان. (۲)

همانا حقّ منزّه از زمان، بدون وجه اختصاص و تعلیق، در هر زمانی از زمان ها موجود است، و حقّ منزّه از مکان، بدون وجه تقييد و تطبيق، در هر مکانی از مکان ها وجود دارد... او بدون تقييد و تكثّر، در هر جهتی موجود است، پس او با همه چیزها هست و در چیزی خاص نیست، و او در همه زمان ها هست و در زمانی خاص نیست، و در همه مکان ها هست و در مکانی خاص نیست.

و در "تفسير الميزان" چنین آمده است:

إنّه على كلّ شىء حاضر أو مشهود، لا- يختصّ بجهة دون جهة، وبمكان دون مكان، وبشىء دون شىء، بل شهيد على كلّ شىء، محيط بكلّ شىء. فلو وجده شىء لوجدته على ظاهر كلّ شىء وباطنه. (۳)

ص: ۲۴۸

۱- . جوادى آملی، عبد الله ، على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفه الإلهیة، ۲۶.

۲- . ملاصدرا، اسفار، ۷ / ۲۳۱ _ ۲۳۲.

۳- . طباطبایی، محمد حسین، الميزان، ۸ / ۲۵۰ _ ۲۵۳.

خداوند بر هر چیزی حاضر است و مشاهده می شود، و به جهت و مکان و چیز خاصی اختصاص ندارد، بلکه بر همه اشیا مشهود و محیط است چنانکه اگر چیزی او را بیابد بر ظاهر و باطن همه چیز خواهد یافت.

چنانچه کسی وجود خداوند متعال را ملازم با چیز دیگر بداند دیگر هرگز نمی تواند وجود هیچ یک از آن دو را مجرد از زمان فرض کند، بلکه باید پذیرد که لازمه این تلازم این است که وجود خداوند را دارای زمان دانسته باشد، نه این که در مورد آن اشیا ملازم با وجود خداوند متعال قائل به مجرد شود، لذا با پذیرش مبانی فلسفی هرگز صحیح نیست گفته شود:

إِنَّ التَّزَامَنَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ زَمَانِيَيْنِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ غَيْرَ وَاقِعٍ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ كَالْوَجِبِ تَعَالَى فَلَا يَتَصَوَّرُ تَقَارُنَهُمَا فِي الزَّمَانِ أَصْلًا، وَلَعَلَّهُ بِذَلِكَ تَنَحُّسَمُ مَادَّةٌ كَثِيرٌ مِنَ الْمَجَادَلَاتِ. (۱)

همانا هم زمان بودن، تنها در مورد دو چیز است که دارای زمان باشند، اما اگر یکی از آن دو چیز مانند خداوند تعالی خارج از زمان باشد دیگر نمی شود آن دو را مقارن در زمان دانست، و شاید با این بیان ریشه بسیاری از مجادلات کنده شود.

و یا اینکه گفته شود:

اگر عِلَّتْ و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچکدام زمانی نباشند، در این صورت تقارن زمانی آن ها مفهومی نخواهد داشت، همچنین اگر معلول، زمانی باشد ولی عِلَّتْ، مجرد تام باشد. زیرا معنای "تقارن زمانی" این است که دو موجود در "یک زمان" تحقق یابند در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان، تحقق نمی یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد. ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن، محال خواهد بود و این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به عِلَّتْ هستی بخش، وضوح

ص: ۲۴۹

پاسخ سخنان فوق این است که: دخول در زمان، لازمه غیرقابل انفکاک فرض معیت و تلازم وجودی علّت و معلول و خالق و مخلوق است، تا چه رسد به اینکه تمامی مخلوقات دارای زمان و مکان، در احاطه وجودی خداوند و عین ربط به او دانسته شده، و گمان شود که اشیا حاضر در ذات خداوند بوده و وجودی خارج از وجود او نداشته باشند، بدیهی است در این صورت هرگز نمی توان پذیرفت که معلول و مخلوق، قابل انقسام و دارای جزء و مقدار و زمان و مکان باشد ولی خود خداوند قابل انقسام و دارای جزء و مقدار و زمان و مکان نباشد.

لذا فلسفه خود تصریح می کند که:

... قاعده دیگر که از تلازم علّت و معلول، استنباط می شود این است که علت تامه می بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد... (۲)

بنابراین اعتقاد اهل فلسفه، به وجوب معیت علّت و معلول _ و اینکه وجود اشیا لازمه وجود خداوند است نه اینکه ایجاد و اراده او جلّ و علا علّت هستی مخلوقات باشد، به جای اینکه پای اشیائی به نام مجردات را به ماورای زمان باز کند، دامن جلال و عظمت خالق زمان و مکان را، به حیظه زمان می کشاند و اعتقاد به فراتری وجود باری تعالی از اتّصاف به زمان را محال می سازد.

بدیهی است چنانچه مخلوق بخواهد از دریچه تصور و توهم خود، به موضوع حدوث زمان و مکان بنگرد، حدوث زمان و مکان را در زمان و مکانی وسیع تر که بستری برای حدوث زمان و مکان باشد تصور خواهد کرد و در نتیجه

ص: ۲۵۰

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۵۹.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۶۰.

به امتناع حدوث حقیقی آن دو حکم خواهد نمود، ولی روشن است که در این جهت _ همچون احوالی که بخواهد "یک" را ببیند، یا کسی که بخواهد با عینک قرمز رنگ سفید را مشاهده کند، یا ماهی ای که بخواهد زندگی در خارج آب را تجربه کند، یا تخته سیاهی که بخواهد وجود موجود سه بعدی را در ذات خود حاضر سازد _، اشتباه او از ناحیه این است که می خواهد با ادراک و تصور و توهم خود که به هر چیزی تنها از عینک مقدار و زمان و مکان می نگرد، عدم زمان و مکان را ببیند.

و این در حالی است که از جهت دلالت برهان عقلی، هرگز جای شک و تردید در محدودیت و تناهی زمان و مکان و مقدار و عدد ممکن نیست، و البته در صورتی که عقل به محدودیت هر حقیقت عددی _ حتی نفس زمان و مکان _ حاکم باشد، و وهم به امتناع حدوث زمان و مکان حکم کند، حکم عقل بر وهم مقدم است، و عقل هرگز محکوم حکم وهم نخواهد بود. از اینجا معلوم می شود کسی که می گوید:

من قال بحدوث الزمان قال بقدمه من حیث لا یشرع. (۱)

هر کس قائل به حدوث زمان شود بدون اینکه خودش بفهمد قائل به قدم زمان شده است.

بدون اینکه خودش بفهمد حکم وهم را بر عقل مقدم داشته، و در نتیجه _ من حیث لا یشرع، و بدون اینکه خودش بفهمد _ بر خلاف حکم قطعی عقل و وحی، به قدم زمان معتقد شده است!!

با توجه به توضیحاتی که داده شد معلوم می شود اگر

ص: ۲۵۱

۱- . طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۲۳۲، به نقل از ارسطو.

کسی حتی وجود خداوند را این گونه تصور کند و بپندارد که: "او قبل از وجود اشیا وجود داشته است، و هم زمان با وجود اشیا نیز موجود است، و پس از این نیز موجود خواهد بود"، قطعاً وجود او را دارای زمان و مکان دانسته و معنای فراتری از زمان را درک نکرده است، و این تصور او درباره خالق متعال ناشی از این است که از عینک زمان و مقدار به وجود خداوند نگریسته است. در حالی او خالق زمان است و ممکن نیست که زمان، _ حتی بعد از وجود خود، بر او جریان یابد؛ چنانکه امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. (۱)

همانا خداوند تبارک و تعالی پیوسته بدون زمان و مکان بوده است، و هم اکنون نیز چنان است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

كيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه. إذاً لفتاوت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا تمتنع من الأزل معناه. (۲)

چگونه بر او جاری شود آنچه خود آن را جاری نموده است، یا به او باز گردد آنچه خود او آن را ایجاد فرموده است، یا در او پدید آید آنچه خود او آن را احداث فرموده است. اگر چنان بود ذاتش دگرگون، و وجودش دارای اجزای مختلف، و ازلیت وجود او ممتنع می شد.

و امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

بل حارت الأوهام أن يكيف المكيف للأشياء، ومن لم يزل بلا مكان، ولا يزول باختلاف الأزمان. (۳)

ص: ۲۵۲

۱- . التوحيد، ۱۷۹، بحار الأنوار، ۳ / ۳۲۷.

۲- . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۵۴.

۳- . التوحيد، ۷۷؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۹۴.

او هام حیرانند از اینکه کیفیت دهنده اشیاء و کسی را که پیوسته بدون مکان بوده و به گذشت زمان ها زوال نمی پذیرد چگونه تصور کنند.

و امام رضا علیه السلام می فرمایند:

لا تصحبه الأوقات. (۱)

زمان ها مصاحب وجود او نمی باشند.

و می فرمایند:

ففرّق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد. (۲)

به وسیله آن ها (اشیاء) بین قبل و بعد را جدایی انداخت، تا دانسته شود که خود او را قبل و بعد نمی باشد.

اقتران، چیزی جز معیت نیست، و دخول در زمان لازمه نفس فرض دوئیت و معیت است، نه دوئیت و معیتی که در زمان باشد. علت این امر آن است که اصولاً نمی توان دو نوع معیت و اقتران فرض و تصور کرد به گونه ای که یکی از آن ها در زمان و دیگری خارج از زمان باشد.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

... وشهادة الاقتران بالحدوث، و شهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدوث. فليس عرف الله من عرف بالتشبيه ذاته. (۳)

اقتران گواه بر حدوث است؛ و حدوث، گواه بر امتناع ازلیتی است که حدوث آن ازلیت محال می باشد. پس هر کس ذات خداوند را از راه تشبیه بشناسد او را نشناخته است.

ص: ۲۵۳

۱- . التوحيد، ۳۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۹.

۲- . التوحيد، ۳۴؛ بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۹.

۳- . عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱ / ۱۲۴.

و می فرمایند:

بمقارنته بین الأشياء عرف أن لا قرین له. (۱)

و به مقارنه ای که بین اشیاء قرار داد دانسته شد که او را قرینی نیست.

بنابراین، نفس فرض معیت و مقارنت بین خالق و خلق مستلزم این است که او را قابل دوم داشتن فرض کنیم؛ و قابلیت دوم داشتن، مستلزم مقداری و متجزی و مخلوق بودن خداوند است، چنانکه امیرالمومنین علیه السلام می فرمایند:

ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله. (۲)

هر کس او را مقارن داند پس او را دو دانسته است. و هر کس او را دو بداند، او را دارای اجزا شمرده است، و هر کس او را دارای اجزا شمارد به او جاهل است.

بنابراین، اصلاً ممکن نیست دو شیء، معیت و تلازم وجودی داشته باشند و هر دو یا حتّی یکی از آن دو، خارج از زمان باشد.

ص: ۲۵۴

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۵۱ _ ۱۵۲؛ التوحید، ۳۷ _ ۳۸؛ بحار الانوار ۴ / ۲۲۹.

۲- . نهج البلاغه، خطبه اول.

اندیشه بشری و فلسفه و عرفان، ذات متعالی خداوند را متجلی به جلوه های مخلوقات، و متلبس به لباس اعیان ممکنات می داند. چنانکه پیروان مکتب خلفای غیر معصوم نیز ذات او جل و علا را قابل رؤیت و مشاهده می دانند. حضرت رضا علیه السلام در رد ایشان می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ، وَلَا يَدْرُكُ بِالْأَبْصَارِ وَالْأَوْهَامِ. (۱)

همانا خداوند به داشتن مکان وصف نمی شود، و با چشم ها و اوهام ادراک نمی گردد.

و در تفسیر این آیه: <كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ>: "هرگز، ایشان امروز از دیدار پروردگارشان محرومند" می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحِلُّ فِيهِ فَيَحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادَهُ، وَلَكِنَّهُ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ. (۲)

خداوند تعالی به مکان در نمی آید، که در نتیجه از چشم بندگانش در حجاب رود، ولکن منظور این است که ایشان از ثواب و پاداش

ص: ۲۵۵

۱- . التوحید، ۱۱۸؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۱۶؛ بحار الانوار ۴ / ۴.

۲- . التوحید، ۱۶۲؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۲۵؛ بحار الانوار ۳ / ۳۱۸.

و در تفسیر این آیه: <وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ>، در آن روز برخی از چهره ها شادمان، به سوی پروردگارشان نظر دارند، می فرمایند:

یعنی: مشرقه تنتظر ثواب ربّها.(۱)

یعنی با شادمانی انتظار ثواب و پاداش پروردگارشان را دارند.

عبدالسلام بن صالح هروی گوید:

قلت لعلی بن موسی الرضا علیه السلام ما تقول فی الحدیث الذی یرویه أهل الحدیث، إنَّ المؤمنین یرورون ربّهم فی منازلهم فی الجنّہ؟ فقال علیه السلام: یا أباصلت، إنَّ الله تبارک وتعالی فضل نبیّه محمّداً؟ ص؟ علی جمیع خلقه من النبیّین والملائکة، وجعل طاعته طاعته، ومتابعته متابعته، وزیارتہ فی الدنیا والآخرة زیارتہ.

فقال: <مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ > وقال: <إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ >.

وقال النبیّ؟ ص؟: من زارنی فی حیاتی أو بعد موتی فقد زار الله تعالی. ودرجه النبیّ؟ ص؟ فی الجنّہ أرفع الدرجات، فمن زاره فی درجته فی الجنّہ من منزله فقد زار الله تبارک وتعالی. قال فقلت له: یا بن رسول الله؟ ص؟ فما معنی الخبر الذی رووه: أنَّ ثواب "لا إله إلا الله" النظر الی وجه الله تعالی.

فقال علیه السلام: یا أباصلت، من وصف الله تعالی بوجه كالوجه فقد كفر، ولكن وجه الله تعالی أنبیاءه ورسله وحججه صلوات الله علیهم. هم الذین بهم یتوجّه الی الله وإلى دینه ومعرفته.

وقال الله تعالی: <كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَبَاقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ>. وقال: <كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ> فالنظر الی أنبیاء الله تعالی ورسله وحججه؟ عهم؟ فی درجاتهم ثواب عظیم للمؤمنین یوم القیامه.

وقد قال النبیّ؟ ص؟: من أبغض أهل بیتی وعترتی، لم یرنی ولم أره یوم القیامه. وقال: إنَّ فیکم من لا یرانی بعد أن یفارقنی.

ص: ۲۵۶

یا اباصلت، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ وَلَا يَدْرُكُ بِالْأَبْصَارِ وَالْأَوْهَامِ. (۱)

به امام رضا علیه السلام عرض کردم: چه می فرمایید درباره حدیثی که اهل حدیث نقل می کنند که اهل ایمان پروردگار خود را در بهشت در منازل خویش زیارت می کنند؟

فرمودند: ای اباصلت، همانا خداوند پیامبرش؟ ص؟ را بر جمیع خلق خود حتی انبیا و ملائکه برتری و فضیلت داده است، طاعت و پیروی او را طاعت خویش خوانده، و زیارت او در دنیا و آخرت را زیارت خویش دانسته، پس فرموده است: هر کس رسول را اطاعت کند هر آینه خداوند را اطاعت کرده است. و فرموده است: آنانکه با تو بیعت می کنند همانا با خداوند بیعت کرده اند، دست خداوند بالای دست ایشان است.

و رسول الله؟ ص؟ فرموده اند: هر کس مرا در حیات یا بعد از مرگم زیارت کند، به تحقیق خداوند را زیارت کرده است. و درجه پیامبر؟ ص؟ در بهشت، فراترین درجات است، پس هر کس او را در آن درجه در بهشت از منزل خویش زیارت کند، تحقیقا خداوند را زیارت کرده است.

گفتم: ای فرزند رسول خدا، پس معنای این خبر چیست که می گویند: ثواب لا إله الا الله نظر به وجه خداوند تعالی است. امام علیه السلام فرمودند: ای اباصلت، هر کس خداوند را به داشتن وجهی مانند وجه دیگران وصف کند، کافر شده است. بلکه وجه خداوند تعالی پیامبران و رسولان و امامان؟ عهم؟ هستند، ایشانند که به واسطه آنان به خداوند و دین و معرفت او روی آورده می شود. خداوند تعالی می فرماید: هر کس بر زمین است فانی می شود و وجه پروردگار تو که دارای جلال و عظمت است باقی می ماند. و می فرماید: هر چیزی هلاک و نابود است جز وجه خداوند. پس نظر کردن به انبیا و رسولان الهی و امامان در درجاتشان ثواب عظیمی است برای اهل ایمان در روز قیامت.

رسول خدا؟ ص؟ فرمودند: هر کس خاندان و عترت مرا دشمن بدارد،

ص: ۲۵۷

۱- . التوحید، ۱۱۷ _ ۱۱۸؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۱۵ _ ۱۱۶؛ بحار الأنوار، ۴ / ۳.

روز قیامت از دیدن من محروم است و من نیز او را دیدار نخواهم کرد. و فرمودند: از میان شما کسانی هستند که بعد از جدا شدن از من هرگز مرا نخواهند دید.

ای اباصلت، همانا خداوند به مکان نسبت داده نمی شود و با دیدگان و اوهام و اندیشه ها ادراک نمی گردد.

حسین بن خالد گوید:

قلت للرضا علیه السلام: یا بن رسول الله، إنَّ الناس یروون أنَّ رسول الله؟ ص؟ قال: إنَّ الله خلق آدم علی صورته. فقال: قاتلهم الله، لقد حذفوا أوَّل الحدیث، إنَّ رسول الله؟ ص؟ مرَّ برجلین يتسابَّان، فسمع أحدهما یقول لصاحبه: قبح الله وجهک و وجه من یشبهک. فقال؟ ص؟ له: لا تقل هذا لأخیک، فإنَّ الله خلق آدم علی صورته. (۱)

به امام رضا علیه السلام گفتم: ای فرزند پیامبر، مردم روایت می کنند که رسول خدا؟ ص؟ فرموده است: خداوند آدم را به صورت خود آفریده است.

حضرت فرمودند: خدا ایشان را بکشد، قسمت اول حدیث را حذف کرده اند، رسول خدا؟ ص؟ بر دو نفر گذشتند که به یکدیگر ناسزا می گفتند، حضرت شنیدند که یکی از آن دو نفر به دیگری می گوید: صورت تو و هر کس شبیه توست زشت و قبیح باد.

پس آن حضرت؟ ص؟ به او فرمودند: به برادرت اینچنین مگوی، چرا که خداوند آدم را به صورت خود او آفریده است.

دیدن خداوند در پندار فیلسوفان و عارفان

بنابر مبانی اهل فلسفه و عرفان غیر از وجود خداوند متعال هیچ موجودی در کار نیست و لذا ایشان چنین می پندارند هر چیزی دیده می شود همان ذات خداوند است که بدون واسطه دیده و ادراک شده است و چنانکه نقل کردیم "ملاصدرا" می گوید:

ص: ۲۵۸

۱- . التوحید، ۱۵۳؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۱۹ _ ۱۲۰؛ بحار الانوار، ۴ / ۱۱.

كُلِّ ما ندر كه فهو وجود الحقِّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون. (١)

آنچه ادراك می کنیم، نفس وجود حق است که در وجود عینی مخلوقات دیده و ادراک می شود... و حال که امر بدین سان است که برایت گفتم، پس نتیجه این می شود که عالم موجودی وهمی و خیالی است و وجود حقیقی و واقعی ندارد، این است بیان آنچه که عرفای الهی و اولیای محقق بدان اعتقاد دارند.

و همچنین می گوید:

ومحصّل الكلام إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالیه عقلاً كان أو نفساً أو صوراً نوعیه، من مراتب أضواء النور الحقيقيّ وتجلّيات الوجود القيوميّ. (٢)

و خلاصه کلام اینکه نزد اهل حقیقت و حکمت و الامقام الهی، همه موجودات اعم از عقل و نفس و صورت نوعیه، همه و همه از طبقات پرتوهای نور حقیقی، و ظهورات وجود قیومی خداوندند.

و همچنین می نویسد:

ليس في دار الوجود غيره ديار، وكل ما يترائي في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإثما هو... في الحقيقة عين ذاته. (٣)

در صفحه وجود، جز خدا دیاری نیست، و احدی وجود ندارد، و هر چه که در عالم وجود به عنوان غیر واجب معبود به نظر می آید، در حقیقت عین ذات اوست.

متأسفانه برخی ظاهربینان بدون توجه به مبانی و

ص: ۲۵۹

۱- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۴.

۲- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۱.

۳- . ملاصدرا، اسفار، ۲ / ۲۹۲.

تصریحات اهل فلسفه و عرفان در مورد دیده شدن ذات خداوند، چنین می‌پندارند که جهان و پدیده‌های آن در نظر ایشان از جهت مخلوق بودن خویش، آیات و نشانه‌های وجود خالق خود می‌باشند نه اینکه خود خداوند به صورت اشیا درآمده و دیده شده باشد؛ در حالی که این پندار بسیار بی‌مورد بوده و بر خلاف تصریحات خود اهل فلسفه و عرفان در مورد شهود و دیده شدن خداوند است و تنها کسانی چنین می‌اندیشند که از مبانی اعتقادی فلسفی و عرفانی غافل بوده و بدون تحقیق در این باره سخن می‌رانند.

در "تفسیر المیزان" چنین بیان شده است که:

"دیدن خداوند نه به این معنا است که علم و یقین به وجود او داریم، چنانکه به این معنا هم نیست که با چشم دیده شود، بلکه به این معنا می‌باشد که ذات و حقیقت وجود او بدون هیچ‌جایی شهود و یافته شده، و مورد رؤیت و لقا قرار می‌گیرد، چرا که او به حقیقت وجود، و عین ذات خود در هر چیزی حضور و وجود دارد و در ظاهر و باطن هر چیزی پیدا می‌باشد".

تفسیر مزبور در این باره چنین می‌نویسد:

لا ريب أن الآيات تثبت علماً ما ضرورياً لكن الشأن في تشخيص حقيقه هذا العلم الضرورى فإننا لا نسمى كل علم ضرورى رؤيه وما فى معناه من اللقاء ونحوه...

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف فى إطلاق الرؤيه عليه... نقول أرى أنى أنا وأرانى أرى كذا... وأحب كذا...، أى أجد ذاتى و أشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحاجب، وأجد وأشاهد إرادتى الباطنه التى ليست بمحسوسه ولا فكرية، وأجد فى باطن ذاتى كراهه وحباً وبغضاً ورجاءً وتمنياً وهكذا.

و... حکایه الإنسان عن نفسه أنه يراه يرى و يكره و يبغض فإنه يرى أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها، لا أنه يستدل عليها فيقضى بوجودها من طريق الاستدلال، بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها...

وتسميه هذا القسم من العلم الذى يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجيه رؤيه مطرده، وهى علم الإنسان بذاته وقواه الباطنه وأوصاف ذاته وأحواله الداخليه، وليس فيها مداخله جهه أو مكان أو زمان أو حاله جسمائيه أخرى غيرها فافهم ذلك وأجد التدبر فيه.

... والله سبحانه فى ما أثبت من الرؤيه يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمائم يدلنا ذلك على أنّ المراد بالرؤيه هذا القسم من العلم الذى نسميه فى ما عندنا أيضاً رؤيه...

إنّه على كلّ شىء حاضر أو مشهود لا يختصّ بجهه دون جهه، وبمكان دون مكان، وبشىء دون شىء، بل شهيد على كلّ شىء، محيط بكلّ شىء. فلو وجده شىء لوجده على ظاهر كلّ شىء وباطنه، وعلى نفس وجدانه، وعلى نفسه. وعلى هذه السمه لقائه لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسى الذى لا يتأتى ألبته إلا بمواجهه جسمائيه، وتعيين جهه ومكان وزمان.

... ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أى أنفسهم لا- بأبصارهم وأحداقهم... إنّ للإنسان شعوراً برّبه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب.

... إنّ هذا العلم المسمى بالرؤيه واللقاء يتمّ للصالحين من عباد الله يوم القيامة... وأمّا فى هذه الدنيا... فهو فى طريق هذا العلم، لن يتمّ له حتّى يلقى ربه...

والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقه على هذا الوجه البديع، فالكتب السماويه السابقه على ما بأيدينا ساكنه عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الأبحاث المأثوره عن الفلاسفه الباحثين عن هذه المسائل. فإنّ العلم الحضورى عندهم كان منحصرأ فى علم الشىء بنفسه حتّى كشف عنه فى الإسلام. فللقرآن المنه فى تنقيح المعارف الإلهيه.

... العلم من جهه الرؤيه... هو كمال العلم الضرورى بالله... فهذا هو المسؤول دون الرؤيه بمعنى الإبصار بالتحديق. وإذ أثبت الله سبحانه الرؤيه بمعنى العلم الضرورى فى الآخره، كان تاييد النفى راجعاً إلى تحقّق

نعم هناك علم ضروريّ خاصّ يتعلّق به تعالی غیر العلم الضروريّ الحاصل بالاستدلال، تسمّى رؤیة؛ وإیاه تعنی الآیات والروایات الظاهره فی إثبات الرؤیة، لما فیها من القرائن الكثیره الصریحه فی ذلك وموطن هذه المعرفه الآخره. (۲)

... إنّ هذه الرؤیة لیست هی الاعتقاد والایمان القلبی المكتسب بالدلیل، كما أنّه غیر الرؤیة البصریة الحسیّة... فحقیقه الرؤیة ثابتة وهی نیل الشیء بالمشاهده العلمیة من غیر طریق الاستدلال الفکری؛ بل هناك عدّه من الأخبار تنکر أن یكون الله سبحانه معلوماً معروفاً من طریق الفکر، وسیأتی بعضها. (۳)

از کلام فوق این نکات استفاده می شود:

* ما معلوماتی داریم که ذات آن ها را بدون حجاب مشاهده می کنیم و اطلاق دیدن درباره آن ها صحیح است.

* ما ذات و حب و بغض و اراده و کراهت خود را به ذات خود آن ها و بدون واسطه و حجاب می یابیم نه اینکه از طریق استدلال به وجود آن ها پی ببریم.

* این یک قاعده کلی است که هر گاه انسان چیزی را به نفس واقعیت و خارجی اش بیابد می تواند بر آن اطلاق رؤیت و دیدن نماید، مانند همین مورد که انسان به خودش و اوصاف ذاتی و قوای داخلی اش بدون مداخله جهت و زمان و مکان و حالت جسمانی علم دارد.

* رؤیت خداوند به این معنا است که ما ذات او را به عین واقعیت خارجی اش بدون حجاب و بدون مداخله

ص: ۲۶۲

۱- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۸ / ۲۵۰ - ۲۵۳.

۲- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۸ / ۲۶۹.

۳- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۸ / ۲۶۹.

جهت و زمان و مکان و حالت جسمانی می یابیم.

* مشهود و حاضر بودن خداوند، اختصاص به جهت و مکان و زمان خاصی نداشته بلکه احاطه و حضور و دیده شدن او در ظاهر و باطن هر چیز، و در هر زمان و مکان، و در نفس وجود همه اشیا می باشد.

* این نحوه از علم به وجود خداوند که نام آن رؤیت و دیدن خداوند است، در آخرت برای بندگان صالح خداوند حاصل می شود؛ و انسان در دنیا، تنها در طریق رسیدن به این علم است.

* قرآن کریم اولین چیزی است که با بیان مسأله قابل دیدن بودن خداوند به این نحوه جدید، بر دیگران منت نهاده است.

* فلسفه اهل بحث، علم حضوری را منحصر به علم شیء به خودش می داند و از این مطلبی که قرآن آن را کشف کرده است خالی می باشد.

* علمی که از جهت دیدن خداوند حاصل می شود علم کاملی است که به نحو ضروری درباره او حاصل می شود و غیر از دیدن با حذقه چشم است.

* از آنجا که خداوند خودش را در آخرت قابل رؤیت می داند پس اینکه به حضرت موسی علیه السلام می فرماید: «لن ترانی»: "هرگز مرا نخواهی دید"، به این معنا است که: تنها در دنیا مرا هرگز نخواهی دید.

* علمی که از ناحیه دیدن و رؤیت خداوند حاصل می شود غیر از معنای علم به وجود اوست که از ناحیه استدلال بر وجود او حاصل می شود.

* اخبار چندی وجود دارد که بیان می کند خداوند از طریق فکر معلوم و شناخته نمی شود لذا حقیقت معنای این رؤیت، رسیدن به شیء از طریق مشاهده علمی

است.

با اندک تأملی ظاهر است که اعتقاد به نکات فوق از اختصاصات علوم فلسفی و بشری می باشد و ربطی به معارف قرآنی و الهی ندارد. اینک ما به طور مختصر به جواب آنچه گفته شد اشاره می کنیم:

۱. چنانکه گفتیم هر چیزی که به ذات خود قابل شناخت و وصول باشد دارای زمان و مکان و مقدار و اجزا است، و خداوند متعال جز از طریق استدلال عقلی دلالت مخلوق بر وجود خالق شناخته نمی شود.

۲. حتی اگر بپذیریم اطلاق رؤیت بر برخی از چیزهایی که به ذات خود ادراک و یافته و وجدان می شوند صحیح باشد، اما هرگز نمی توان گفت که رؤیت خداوند نیز به همین معنا است، بلکه _ چنانکه توضیح دادیم براهین عقلی و نصوص قطعی دلالت می کند که لقای خداوند متعال هرگز به معنای شهود و یافته شدن ذات او بدون واسطه نمی باشد.

۳. هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند علم انسان به ذات و صفات و قوای داخلی اش بدون واسطه باشد، بلکه ادعای خروج این علم از زمان و مکان بديهی البطلان است، خداوند متعال در مورد حدوث علم خلق می فرماید:

<وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً> (۱)

خداوند متعال شما را به دنیا آورد در حالی که هیچ چیز نمی دانستید.

و امام صادق علیه السلام در مورد واسطه های شناخت عقل می فرماید:

و كذلك العقل أيضاً ظاهر بشواهد مستور بذاته. (۲)

ص: ۲۶۴

۱- . نحل، ۷۸ .

۲- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۴۹ .

عقل هم چنین است که از راه نشانه های وجود خود شناخته و معلوم و آشکار می باشد، و ذات آن مستور و نهان است.

و می فرمایند:

يقف العقل على حدّه من معرفه الخالق فلا يعدوه، ولكن يعقله بعقل أقرّ أنّ فيه نفساً ولم يعاينها ولم يدرکها بحاسّه من الحواسّ. (۱)

عقل در مورد شناخت خداوند در حد خود وقوف کرده و از آن تجاوز نمی کند بلکه او را با همان عقلی می شناسد که در پرتو آن اقرار کرده است که در وجود او نفسی وجود دارد اگر چه آن نفس را ندیده و با هیچ یک از حواس ادراک نکرده است.

۴. فراتر بودن ذات خداوند از زمان و مکان، به این معنا نیست که وجودش در زمان و مکانی خاص نبوده، و در هر زمان و مکان و در ظاهر و باطن هر چیزی حضور داشته باشد، بلکه این معنایی است که تنها به وحدت وجودیان اختصاص دارد و عین اعتقاد به دارای زمان و مکان بودن خداوند است، در نظر عقل و برهان و وحی خدا خالق زمان و مکان و مقادیر است و هرگز به آن ها نسبت داده نمی شود، لذا نه در مکانی خاص است و نه در همه جا، و نه در زمانی خاص است و نه در همه زمان ها:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : < وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ > قال: كذلك هو في كلّ مكان. قلت بذاته؟ قال: ويحك إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك. ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدره وإحاطه وسلطاناً. (۲)

ص: ۲۶۵

۱- . بحار الأنوار، ۳ / ۱۴۷.

۲- . التوحيد، ۱۳۳؛ بحار الأنوار، ۳ / ۳۲۳.

از امام صادق علیه السلام در مورد این آیه پرسیدم که خداوند می فرماید: و اوست خداوند در آسمانها و در زمین، فرمودند: او در هر مکانی چنان می باشد، پرسیدم: به ذات خود؟!

فرمودند: چه می گویی! همانا مکان ها مقادیرند پس چون گفتی به ذات خود در مکان است لازم آید که او را دارای مقادیر و اندازه ها و غیر آن دانسته باشی در حالی او جدای از خلق خود است و به همه آنچه آفریده است علم و قدرت و احاطه و سلطنت دارد.

۶. نحوه ایمان و یقین به وجود خداوند در دنیا و آخرت یکی است و اعتقاد به دو نحوه بودن آن منافی با معنای ایمان و یقین بودن آن دو است.

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضدّه فلا يكون في الدنيا أحد مؤمناً لأنهم لم يروا الله. (۱)

اگر معرفتی که بر اساس رؤیت است ایمان باشد پس معرفتی که در دنیا از جهت اکتساب حاصل است ایمان نخواهد بود زیرا این دو ضد همدند، پس هیچ کس در دنیا مؤمن نخواهد بود زیرا آنان خداوند را ندیده اند.

۷. اگر معنای معرفت و ایمان و رؤیت و لقا، حضور و شهود واقعی هر چیزی نسبت به خودش باشد، دیگر چگونه می توان در دنیا این معنا را از موجودات سلب کرد و حصول آن را مختصّ به آخرت دانست؟! مگر ممکن است حضور و وجود چیزی را از خود آن چیز در موطنی از موطن سلب کرد؟!

۸. اگر تفسیر مذکور در مورد معرفت و ایمان و رؤیت و لقا پذیرفته شود، تفاوت میان مؤمن و کافرانی که از لقای خداوند محجوب و محرومند در این باره چه خواهد

ص: ۲۶۶

بود؟! و جهت اختصاص آن به اهل ایمان چه چیزی می باشد؟!

۹. ادعای اینکه ایمان لقائی کامل، تنها در آخرت برای بندگان صالح خداوند حاصل می شود مستلزم این است که _ العیاذ باللّه _ تمامی انبیا و اولیای الهی با ایمان ناقص، و تنها در طریق رسیدن به ایمان کامل به خداوند از دنیا رفته باشند!!

۱۰. کشف معنای جدیدی که در مسأله دیده شدن خداوند از ابداعات قرآن پنداشته شده، و نیز کلمات فلاسفه اهل بحث خالی از آن دانسته شده است، اولاً ربطی به معارف قرآنی ندارد؛ ثانیاً فلسفه جدید نسبت به فلسفه قدیم، فرد دیگری برای علم حضوری که غیر از "علم شیء به نفس خود" و "وجدان ذات خویش" باشد نشان نداده است، بلکه تنها کاری که در این مورد انجام داده این است که بر خلاف عقل و برهان و دین، علّت و معلول را یکی دانسته، و از باب اعتقاد به وحدت وجود گفته است که چون خالق و خلق یکی بیش نبوده و عین هم می باشند، هر کس حقیقت وجود خود را بیابد، حقیقت و کنه وجود خدا را یافته، و ذات خداوند را رؤیت و شهود کرده است!! چنانکه شبستری می گوید:

صفاتش را ببین امروز

اینجا

که تا ذاتش توانی

دید فردا

تویی تو نسخه نقش

الهی

بجو از خویش هر چیزی

که خواهی

چو تو بیرون شوی

او اندر آید

به تو بی تو جمال

خود نماید

نماند در میانه هیچ

تمیز

شود معروف و عارف

جمله یک چیز (۱)

بنابراین، بر اساس مبانی فلسفه و عرفان باید همانند

ص: ۲۶۷

۱- دیوان مثنوی گلشن راز

صدرالفلاسفه گفت که: "کل ما ندر که فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات: (هر چیزی که می بینیم همان وجود حق است که در اعیان ممکنات ظاهر شده است)" نه اینکه گفته شود: ذات خداوند با حدقه چشم دیده نمی شود.

۱۱. اگر رؤیت ذات خداوند از ناحیه این باشد که وجود او در هر زمان و مکان و ظاهر و باطن هر چیز حاضر و مشهود است دیگر چگونه می توان ادعا کرد خداوند قابل رؤیت بصری با حدقه چشم نیست؟!!

۱۲. علم ضروری و ایمان کامل، تنها در نتیجه استدلال صحیح عقلی به دست می آید؛ و علمی که از ناحیه رؤیت و یا وجدان و شهود شیء باشد قابل خطا بوده و مستلزم یقین نیست، مانند سرابی که آب می نماید و نیز مانند وحدت وجودی که عارفان را در شهود آید و یا دیدار خداوند که برخی دیگر را ادعای آن باشد.

۱۳. نصوصی که در مورد رؤیت خداوند وارد شده، اختصاصی به آخرت ندارد و معنای صحیح آن هم در دنیا ممکن است و هم در آخرت، چنانکه معنای فلسفی و باطل آن نیز نه در دنیا ممکن است و نه در آخرت.

بدیهی است اگر نصّی وارد می شد که صریحا دلالت بر این می کرد که خداوند دیده می شود، لازم بود آن را به معنایی تأویل کنیم که مخالف با اصول قطعی عقلی و دینی نباشد؛ تا چه رسد به اینکه آیت «لن ترانی» را که صریحا به معنای دیده نشدن خداوند برای ابد است تخصیص زده، و آن را در مورد دیدن خداوند در دنیا بدانیم، و یا اینکه بتوانیم آن را به معنای دیگری تأویل کنیم!!

۱۴. مدلول قطعی و صریح اخبار و روایات و نصوص و براهین این است که خداوند صورت و شبیح نداشته، و در

ذهن و فکر و عقل قابل تصور و توهم و تعقل نیست؛ نه اینکه از طریق فکر و استدلال عقلی به وجود او نمی توان پی برد.

در کتاب "الغدیر" چنین آمده است:

صاحب مفتاح السعادة از "ابوحامد غزالی" نقل می کند که در برخی از تألیفاتش گفته است: من در اوایل عمرم منکر احوال صالحین و مقامات عارفین بودم تا اینکه از خوابها بهره مند شدم و خدا را در خواب دیدم! خدا به من گفت: ای اباحامد. گفتم: آیا تو شیطانی که با من سخن می گویی؟!

گفت: نه من خدایم که از هر شش طرف تو را در بر دارم! پس گفت: ای اباحامد یاوه هایت را کنار بگذار و همنشین کسانی باش که آن ها را در زمین خود محل نظر خویش قرار داده ام و ایشان دنیا و آخرت را به محبت من فروخته اند.

گفتم تو را به عزتت قسم می دهم که شیرینی خوش بینی نسبت به ایشان را به من بچشانی. پس گفت: آری چنین کردم و مانع بین تو و ایشان این است که به حب دنیا پردازی، پس قبل از اینکه با خواری از آن خارج شوی با اختیار از آن بیرون شو که نوری از انوار قدس خود را بر تو افشاندم اینک برو و سخن آغاز کن.

گوید: با خوشحالی و سرور از جای جستم و رفتم پیش شیخ یوسف بافنده و داستان خوابم را برایش گفتم. او تبسمی کرد و گفت: این ها برگه های اوایل کار ما بود که آن را از میان بردیم، اگر همراه من آبی چشم درونت را به میله تأیید چنان سرمه ای کشم که عرش و اهل عرش را ببینی، بلکه به آن هم راضی نشوی تا اینکه آن کس را که هیچ کس او را نمی بیند ببینی! پس خالص شوی و بر طور عقلت بالا روی و مانند حضرت موسی علیه السلام از خدا بشنوی که: من پروردگار عالمیان!

و صاحب الغدیر؟ ق؟ در پاسخ می فرماید:

از خود سیتا بر تو سلام باد! کاش می فهمیدم آیا در دهان شیطان نمی گنجد که ادعای خدایی کند و به دروغ بگوید من خدایی هستم که تو را از شش طرف در میان دارم؟! چنانکه سایر مدعیان خدایی در

گذشته نیز چنین دهان گنده ای داشته اند، آیا غزالی به مجرد ادعا از کجا فهمید که آن شخص خدا است؟! و دیگر احتمال نداد که باز هم شیطان باشد؟! و اگر واقعا خوابش را راست دانست و تصدیق کرد که خدا با او سخن گفته است پس چرا دست از یاوه ها و داستان سرایی هایش بر نداشته و همچون شیخ بافنده اش جز به داستانهای دروغین نپرداخت؟!

و ای کاش در دکان استاد بافنده اش سرمه ای یافت می شد که چشم و دل او را طوری باز می کرد که گناهان بزرگ نوشته هایش در کتاب خود "احیاء" را بر جان نخرد که آن همه ریاضت های غیر مشروع مانند قصه دزد حمام و مانند آن و سخن از منع یزید ملعون در باب آفات لسان و اباطیل فراوان دیگر را در آن آورده است. واقعا چقدر سرمه استاد بافنده تند و تیز بوده است که به هر کس اثر کند آنچنان چشمش را باز می کند که به دیدن عرش و اهل عرش هم اکتفا نمی کند تا اینکه آن کسی را ببیند که هرگز دیده نمی شود! و مانند حضرت موسی خطاب بشنود که من پروردگار جهانیانم!

و من تا آخر ندانستم که آیا موسی که در شنیدن خطاب با او شریک بوده است، آیا در رؤیت خدا هم با او شریک بوده است؟! و البته شاید صاحب این هدیانات خودش را از موسی هم بالاتر می داند که موسی با این که از انبیای اولوالعزم بوده است به او خطاب شده است که: ای موسی هرگز مرا نخواهی دید. پس باید هم سالک غزل پرداز چنین باشد. (۱)

ص: ۲۷۰

۱- قال صاحب مفتاح السعادة: قال _ أبو حامد الغزالی في بعض مؤلفاته: كنت في بدائتي منكرًا لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتى حظيت بالواردات، فرأيت الله تعالى في المنام. فقال له: يا أبا حامد، قلت: أو الشيطان يكلمني؟ قال لا. بل أنا الله المحيط بجهاتك الست. ثم قال: يا أبا حامد! ذر أساطيرك وعليك بصحبه أقوام جعلتهم في أرضي محلّ نظري، وهم أقوام باعوا الدارين بحبي. فقلت: بعزتك إلا أذقتني برد حسن الظنّ بهم. فقال: قد فعلت ذلك والقاطع بينك وبينهم تشاغلک بحب الدنيا، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج منها صاغراً، فقد أمضيت عليك نوراً من أنوار قدسی، فقم وقل. قال: فاستيقظت فرحاً مسروراً وجئت إلى شيخ يوسف النساج فقصصت عليه المنام فتبسم وقال: يا أبا حامد! هذا ألواحنا في البدايه فمحوناها، بلى إن صحبتني سأكحل بصر بصيرتك بأثم التأييد حتى ترى العرش ومن حوله ثم لا ترضى بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الأبصار فتصفو من كدر طبيعتك، وترقى على طور عقلك وتسمع الخطاب من الله تعالى _ كما كان لموسى عليه السلام _ > أنا الله رب العالمين <. فقال الأميني في جوابه: مادح نفسه يقرءك السلام!! ليت شعري هل كان يضيق فم الشيطان عن أن يقول: أنا الله المحيط بجهاتك الست، كما لم تضق أفواه المدعين للربوبيه في متألف الدهر؟ فمن أين عرف الغزالي بصرف الدعوى أنه هو الله؟ ولما ذا لم يحتمل بعد أنه هو الشيطان؟ وإن كان قد صدق الرؤيا وأذعن بأن الله هو الذي خاطبه فلما ذا لم يدع الأساطير وقد خوطب ب: "ذر الأساطير" ولم ينسج على نول النساج شيخه إلا التفاهات؟ وليته كان يوجد في صيدليه النساج كحل آخر تحدّ بصر الغزالي وبصيرته حتى لا يبوء بأثم كبير ممّا في إحيائه من رياضيات غير مشروعه محبذه من قبله كقصه لصّ الحمّام وغيرها، وحديث منعه عن لعن يزيد اللعين في باب آفات اللسان إلى أمثاله الكثير الباطل. وما أحدٌ إثم النساج الذي يترك من اكتحل به لا يرضى بعد رؤيته العرش ومن حوله، حتى يشاهد ما لا تدركه الأبصار، ويسمع الخطاب _ كما سمعه موسى عليه السلام _ > أنا الله رب العالمين <. و أنا إلى الغايه لا أدري أن موسى عليه السلام المشارك له في السماع هل شاركه في الرؤيه؟ ولعلّ صاحب الهديان يجد نفسه مريبه على نبيّ الله موسى الذي هو من أولى العزم من الرسل وخوطب

بقول الله العزيز: < لن ترانى يا موسى >! هكذا فليكن السالك المجاهد الغزال. (الغدير، ١١ / ١٦٠).

معنای حقیقی اصالت وجود (۱)

از ابتدای خلقت حضرت آدم ابو البشر تا کنون، اساس مکتب تمامی انبیای الهی؟ عهم؟ و سایر عقلای عالم بر دعوت به سوی مخلوقیت جهان هستی، و اثبات حدوث، و موجود شدن آنها در پی آفرینش و ایجاد آفریدگار متعال بوده است.

افراد مقابل ایشان، پیوسته معتقد به ازلیت عالم و اصالت وجود و هستی اشیاء بوده، معنای خلقت و آفرینش را انکار کرده، و وجود عالم را ازلی و همیشگی و غیر مخلوق شمرده‌اند.

در این میان اهل فلسفه و عرفان هم معتقدند که:

۱. آنچه در جهان خارج، واقعیت و عینیت و اصالت دارد حقیقت وجود نام دارد که حقیقتی لذاته (غیر مخلوق) و ازلی و ابدی میباشد، نه اشیاء و مخلوقاتی که آفریده خداوند متعال، و قابل وجود و عدم حقیقی باشند.

۲. ماهیات و همه اشیای عالم، ظهورات و اشکال و صورت‌ها و جلوه‌های مختلفی هستند که از دگرگونی‌ها و تطورات همان حقیقت ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم که همان ذات داوند است حاصل می‌شوند، و در

از ابتدای خلقت حضرت آدم ابو البشر تا کنون، اساس مکتب تمامی انبیای الهی؟ عهم؟ و سایر عقلای عالم بر دعوت به سوی مخلوقیت جهان هستی، و اثبات حدوث، و موجود شدن آنها در پی آفرینش و ایجاد آفریدگار متعال بوده است.

افراد مقابل ایشان، پیوسته معتقد به ازلیت عالم و اصالت وجود و هستی اشیاء بوده، معنای خلقت و آفرینش را انکار کرده، و وجود عالم را ازلی و همیشگی و غیر مخلوق شمرده‌اند.

در این میان اهل فلسفه و عرفان هم معتقدند که:

۱. آنچه در جهان خارج، واقعیت و عینیت و اصالت دارد حقیقت وجود نام دارد که حقیقتی لذاته (غیر مخلوق) و ازلی و ابدی میباشد، نه اشیاء و مخلوقات که آفریده خداوند متعال، و قابل وجود و عدم حقیقی باشند.

۲. ماهیات و همه اشیای عالم، ظهورات و اشکال و صورت‌ها و جلوه‌های مختلفی هستند که از دگرگونی‌ها و تطورات همان حقیقت ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم که همان ذات داوند است حاصل می‌شوند، و در

ص: ۲۷۳

خارج از تلقی و برداشت و توهمات و خیالات ذهن، دارای هیچ گونه وجود واقعی و عینی نیستند و هیچی مخلوقی وجود ندارد.

۳. وجود بر دو گونه است: یکی وجود مطلق و نامتناهی، و دیگری وجود محدود و متناهی که البته دومی نیز جز مراتب وجود خدا (به تعبیر فلسفی)، یا حصه های ذات او (به تعبیر عرفانی)، یا اجزای وجود وی (بر اساس حقیقت مطلب) چیز دیگری نمیباشد.

۴. ماهیت، به معنای محدودیتِ مراتب و حصه ها و اجزای ذات خداست، لذا خود خداوند که مجموعه بینهایت آنها است محدودیت و ماهیت ندارد.

۵. اشیاء و واقعیات خارجی، نه از جهت وجود قابل آفرینش و از بین بردن می باشند، و نه از جهت ماهیت.

در نظر ایشان دلیل بر اینکه هیچ واقعیاتی قابل آفرینش و ایجاد نبوده، و پس از عدم و نیستی پدید نشده، و حتی خداوند هم نتوانسته و نمی تواند هیچ موجودی خلق کند این است که واقعیت اشیاء، نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی خود خداوند است، و از فرض عدم و حدوث و ایجاد آنها سلب شیء از خودش، و تحصیل حاصل، و نقص وجود خدا، و سوراخ بودن ذات او لازم می آید.

و دلیل بر اینکه معدوم و فانی شدن اشیاء محال است و حتی خداوند هم نمی تواند چیزی را معدوم و نیست کند نیز در نظر ایشان همین است که آنها نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی خداوند می باشند، و از فرض عدم و رفع وجود آنها سلب شیء از خود آن، نقصان و محدودیت وجود خدا و سوراخ بودن ذات او لازم می آید.

و علت اینکه ماهیت اشیاء قابل وجود و عدم نیست هم به پندار ایشان این است که ماهیت، شکل و صورت

و تعین و تطوّر وجود خدا است، نه چیزی غیر از آن، و اصلا صلاحیت اتصاف به وجود و عدم را ندارد مگر به عنوان صفت و شکل و صورت ذات خدا.

بنابراین بر مبنای ایشان آنچه واقعیت خارجی و عینیت حقیقی محسوس و ملموس را تشکیل می دهد، حقیقتی ازلی و ابدی و نامتناهی است و خدا یعنی همین! که تنها صورت ها و شکل های آن در تغیر و دگرگونی است و مخلوقات هم یعنی همین!

پس این وجود نامتناهی، همان وجود خدای فلسفه و عرفان است که جامع و شامل و عین همه اشیاء می باشد، و جز آن هیچ چیز دیگری وجود ندارد که خداوند آن را آفریده باشد یا بتواند آن را معدوم نماید.

معنای حقیقی اصالت وجود (۲)

نحوه نگاه به مسأله "وجود"، از دیدگاه کسی که واقعیت عینی را حقیقت وجود ازلی و ابدی متطور به اطوار پیوسته می بیند (وحدت وجود)، با نگاه کسی که دیدگاهی توحیدی و الاهی دارد، و اشیاء را به نفسِ هویتِ واقعی آنها غیر ذات احدیت دانسته، و آنها را مخلوق و موجود و باقی به ایجاد و ابقا و مشیت خداوند متعال می‌شمارد کاملا متفاوت است.

معنای "ماهیت" نیز بر اساس دو دیدگاه فوق کاملا متفاوت می باشد، چه اینکه شخص موحد و الاهی، ماهیت اشیاء را عین واقعیت و هویت قابل وجود و عدم حقیقی آن ها میدانند که به ایجاد خالق متعال موجود شده، و مصداق واقعی عناوینی مانند: وجود، حادث، متجزی، انسان، درخت، سنگ، کوه، دریا و... می باشند، و البته چنانچه خداوند متعال آن ها را معدوم و نیست

فرماید مصداق هیچ کدام از این عناوین _ چه معقولات اولی مانند انسان و درخت و...، و چه معقولات ثانوی مانند وجود و حادث و... _ نخواهند بود.

در این مقام باید کاملاً در نظر داشت که اصلاً سخن از اصالت ماهیت و چیزی که به خودی خود غیر از خودش هیچ چیزی نیست (ماهیت من حیث هی، نه موجود و نه معدوم)، در میان نیست، بلکه سخن از واقعیت داشتن ماهیتی در میان است که با آفریده شدن خود، هم مصداق واقعی معقولات ثانیه مانند وجود و موجود و شیئی و ماهیت است، و هم مصداق حقیقی و واقعی درخت و انسان و کوه و دریا که معقولات اولی هستند.

(معقولات ثانیه، معانی ای هستند که در خارج مصداق و وجودی در عرض عناوین و معقولات اولی ندارند بلکه صفت عقلی همان معقولات اولی می باشند، یعنی ما در خارج درخت و انسان و کوه و دریا و خدا (معقولات اولی) داریم اما چیزی به نام وجود یا وجوب یا امکان (معقولات ثانیه) نداریم که غیر از همان کوه و درخت و دریا و انسان و خدا باشد).

در مسأله وجود، در دیدگاه فلسفی و عرفانی، به ناچار واقعیت اشیای خارجی، عین حقیقت وجود محضی شمرده می شود که ذاتاً قابل عدم نیست، لذا بر اساس دیدگاه ایشان هرگز نمی توان گفت: "عالم مخلوق و حادث است، و اشیاء بدون آفرینش و ایجاد خداوند متعال موجود نبوده اند"، و یا اینکه: "چنانچه خداوند اراده فرماید همه موجودات معدوم و نابود می شوند".

بنابر این "اصالت وجود"، جز با نفی خلقت، و انکار غیریت خالق و مخلوق قابل تبیین نبوده، و کسانی که قائل به اصالت وجود می باشند اگر معنای خلقت و آفرینش و جعل را واقعا قبول داشته باشند، بدون اینکه

خودشان متوجه باشند در واقع عقیده مخالفان را به روشنی پذیرفته اند و با آنان هیچ اختلافی ندارند.

در مسأله ماهیت نیز اصالت وجودی هرگز اشیاء را به عنوان چیزهایی واقعی که خداوند متعال آنها را خلقت فرموده است قبول ندارد، بلکه گاهی (با صرف نظر از تداخل برخی تعاریف) می گوید: "ماهیات صرفاً خواب و خیال و اوهامند و جز حقیقت وجود چیزی در کار نیست".

و گاهی می گوید: "ماهیات جلوه ها و تطورات مختلف همان حقیقت واحد ازلی و ابدی اند".

دیگر گاه می گوید: "ماهیات حدود وجوداتند که از مراتب مختلف حقیقت وجود گرفته می شوند".

اصالت وجودیان گاهی دیگر ماهیات را ازلا و ابتدا اعیان ثابت در ذات خداوند، و قائم به حقیقت وجود _ که در نظر ایشان جز خدا چیز دیگری نیست _ می شمارند.

و دیگر گاه آنها را ماهیاتی می شمارند که جز خودشان هیچ چیزی نبوده، و ازلا و ابتدا بویی از وجود نبرده اند، بلکه هر گونه وجودی که برای آنها فرض شود صورت و تطوری از حقیقت وجود بوده نه غیر آن ...

وقتی گفته می شود ماهیت اعتباری است... این امر اعتباری... آیا کاملاً ساخته ذهن است یا نسبت واقعی با خارج دارد؟ در پاسخ به این سوال چند جواب داده شده است:

ماهیات ظهورات وجود واحد شخصی الهی هستند. مثل امواج نسبت به دریا. (قول عرفا)

ماهیت ظهور وجود (با مصادیق متعددش) است در ذهن (عبارت علامه طباطبائی در نهاییه)

ماهیت حد و نفاد وجود است. (انسان عبارت است از: لیس بوجود حجری، شجری و مانند آن)

ماهیت ظهور حد وجود است در ذهن. (دیدگاه حضرت آیت الله مصباح)

ماهیت نحوه متن وجود خارجی است. (دیدگاه استاد فیاضی)^(۱)

گوییم: بدیهی است که مراد ملا صدرا و همه فلاسفه و عرفا، و تفسیر موافق با مبانی فلسفه و عرفان، تنها همان معنای واضح البطلان اول است، و بقیه اقوال هیچ ربطی به مبانی فلسفه، و عبارات فلاسفه ندارد، و شواهد این مطلب را به گونه مکرر بیان داشته ایم.

با توجه به نظرگاه وحدت وجودیان، روشن است که عقیده "اصالت وجود" با "عقیده وحدت وجود" عینا یکی است. و در مورد "اعتباری بودن ماهیت" نیز، اصالت و وحدت وجود به صورت پیش فرض و مصادره، به گونه ای در نظر گرفته شده است که در نتیجه، اعتقاد به خلقت و انکار اصالت وجود فلسفی بدیهی البطلان بوده، و هر کسی به طور ناخود آگاه تسلیم نظریه باطل قائلین به "اصالت و وحدت وجود" گردد.

صدر المتالهین که قائل به اصالت وجود شد... از آراء و عقائد عرفا الهام می گرفت... همان طوری که در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تایید کرده... علی هذا صدر المتالهین را نمی توان مبتکر اصالت وجود دانست... مسائل وجود و بالخاص دو مسئله اساسی آنها اصالت وجود و تشکک وجود بیش از آن اندازه که مستند به فلسفه قدیم یونان است از یک طرف مستند به نظریه عرفا است و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقائد متکلمین پیدا شده.^(۲)

البته کتاب انسان کامل می افزاید:

عرفا... توحید آنها وحدت وجود است... در این مکتب انسان کامل در

ص: ۲۷۸

۱- [۱] <http://sarbakhshiv1.blogfa.com/post/۴۵>

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۷۳ - ۷۴.

آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی، خود خداست. (۱)

گرچه ملاصدرا و برخی اهل فلسفه و عرفان گاهی می کوشند تفاوت اعتقاد خود با صوفیان را در این ارائه دهند که بگویند: "صوفیان جاهل (جهله متصوفه) وجود خدا را عین عالم هستی می دانند و برای او وجودی ورای سایر موجودات قبول ندارند، اما ما در عین اینکه وجود خداوند را عین همین اشیاء می دانیم برای او وجودی ورای سایر موجودات عالم هستی قبول داریم"، اما با توجه به این که ملاصدرا مانند سایر اهل فلسفه و عرفان، وجود را منحصر به یک حقیقت نامتناهی و واحد شخصی می داند، و وجود هر چیز دیگری در عرض آن را محال می شمارد، کاملاً روشن است که کوشش مذکور، نافرجام، و بر خلاف مبانی و تصریحات روشن اهل فلسفه و عرفان _ و نیز خود ملاصدرا _ در موارد بی شمار می باشد.

نمونه ای از مبانی و عبارات فلاسفه و عرفا

ما قبل از ادامه بحث، برای فهم بهتر اصالت وجود و رابطه آن با وحدت وجود، نمونه ای از نتایج فلسفه و عرفان در عبارات فلاسفه و عرفا را می آوریم:

واجب الوجود همه چیزهاست؛ هیچ چیز از او بیرون نیست. (۲)

منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن ها است. (۳)

ص: ۲۷۹

۱- مرتضی مطهری، انسان کامل، ۱۶۸.

۲- واجب الوجود کلّ الأشیاء، لا یخرج عنه شیء من الأشیاء. (اسفار، ۲/۳۶۸).

۳- سبحان من أظهر الأشیاء وهو عینها. ("فتوحات ۴ جلدی، " ابن عربی ۲/۴۵۹).

همانا خداوند منزّه، همان خلق دارای همانند است!^(۱)

تحقیقا آن [ذات الهی] همان است که به صورت خر و حیوان ظاهر شده است.^(۲)

او به صورت خلق خود، بلکه عین هویت و حقیقت خلق خود است.^(۳)

انسان بر صورت رب خود مخلوق است. بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است... لذا هیچ یک از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه.^(۴)

عارف حق را در هر چیزی؛ بلکه عین هر چیزی می بیند.^(۵)

حق مشهود است و خلق موهوم... زیرا جز یکی بیش نیست و جز او عدم

ص: ۲۸۰

۱- . إنَّ الحَقَّ المنزّه هو الخلق المشبّه. (ابن عربی، فصوص الحکم، ۳۰، ۷۸؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، ۱۳۶۲ش، ۷۶، به نقل از ابن عربی؛ اسفار، ۲/۸۸).

۲- . إنّها [الذات الإلهیة] هی الظاهر بصور الحمار والحیوان. (شرح قیصری بر فصوص الحکم، ۲۵۲). در نسخه دیگر: إنّ لكلّ شیء، جماداً كان أو حیواناً، حیاه وعلماً ونطقاً وإرادة، و غیرها ممّا یلزم الذات الإلهیة، لأنّها هی الظاهر بصور الجماد والحیوان. (شرح فصوص، قیصری، شرح قیصری، ۷۲۶).

۳- . ابن عربی، فصوص الحکم، فص شعبیّ ۲۸۶.

۴- . فیأنّه علی صورته خلقه، بل هو عین هویتّه وحقیقتّه ولهذا ما عثر أحد من الحکماء والعلماء علی معرفه النفس وحقیقتها إلّا الإلهیون من الرسل والصوفیة: (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۲۵؛ با شرح و ترجمه ممد الهمم، حسن زاده آملی، ۳۱۱).

۵- . إنّ العارف من یری الحَقَّ فی کلّ شیء بل یراه عین کلّ شیء. (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۹۲، سال ۱۳۶۶؛ شرح قیصری، ۹۶).

هنگامی که ما خداوند را شهود می کنیم خودمان را شهود کرده ایم، زیرا ذات ما عین ذات اوست، هیچ مغایرتی بین آن دو وجود ندارد جز این که ما به این صورت درآمده ایم و او بدون صورت است...؛ و هنگامی که او ما را شهود می کند، ذات خودش را _ که تعیین یافته و به صورت ما درآمده و ظهور کرده است _ مشاهده می کند. (۲)

آنان که طلب کار خدایید خدایید

بیرون ز شما نیست، شما یید شما یید

ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش

در عین بقایید و منزله ز فنا یید (۳)

معیت حق سبحانه با بنده نه چون معیت جسم است با جسم، بلکه چون معیت آب است با یخ، و خشت با خاک. (۴)

من نگفتم: "این سگ خداست". من گفتم: "غیر از خدا چیزی نیست"... وجود بالاصاله و حقیقه الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارک و تعالی! (۵)

همه عالم خود اوست. (۶)

غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء ولا یشد منه

ص: ۲۸۱

۱- [۱] مآثر آثار حسن زاده آملی، ۲/۸۹.

۲- (فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا) لأن ذواتنا عین ذاته، لا مغایره بینهما إلا بالتعین والإطلاق... و(إذا شهدنا) أى الحقّ (شهد نفسه) أى ذاته التى تعینت وظهرت فى صورتنا. (شرح فصوص الحکم، ۳۸۹).

۳- کلیات دیوان شمس تبریزی، چاپ دهم، ۱۳۷۱ / ۲۶۹.

۴- روجی، شمس الدین محمد، مجله معارف، ش ۴۴.

۵- حسینی تهرانی، روح مجرد، ۵۱۵.

۶- شرح گلشن راز لاهیجی، ۱۵۸.

مثقال عشر عشر أعشار ذره. (۱)

معنای علیت و افاضه خداوند به این باز می گردد که خود او به صورت های مختلف و گوناگون درمی آید. (۲)

همانا نامتناهی تمام وجود را پر کرده است، پس چگونه جایی برای فرض غیر او خواهد ماند؟ (۳)

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در وحدت نباشد هیچ تمییز (۴)

والربط فی مرحله الشهود

عین ظهور واجب الوجود (۵)

چون به دقت بنگری آن چه در دار وجود است و جوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است! (۶)

چون یک وجود هست

و بود واجب و صمد

از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟ (۷)

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لاجرم عین جمله اشیا شد! (۸)

آن چه دیده می شود همان حق است؛ و خلق، وهم و خیال می باشد. (۹)

ص: ۲۸۲

۱- . إنه الحق، حسن زاده، حسن، ۴۶، سال ۱۳۷۳.

۲- . رجعت العلیّه والإفاضه إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره. (مشاعر، ملا صدرا، ۵۴).

۳- . إن غیر المتناهی قد ملأ الوجود کله... فأین المجال لفرض غیره. (جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا والفلسفه الإلهیه، ۳۶ فروردین ۱۳۷۴).

۴- . شبستری.

۵- . کمپانی.

۶- . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.

٧- . مآثر آثار حسن زاده آملی، ١/٧٢.

٨- . شبستری.

٩- . الحقّ هو المشهود، والخلق موهوم. (شرح فصوص الحکم، ٧١٥).

هر چه غیر خدا باشد رشحه ذات اوست پس جدا از او نمی باشد. (۱)

تعیّن بر دو وجه متصور است یا بر سیل تقابل، و یا بر سیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می کنند، و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست... تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست، و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد... خلاصه مطلب این که... تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش، چون تمیز کل از آن حیث که کل است... و نسبت حقیقه الحقایق با ماسوای مفروض چنین است. (۲)

تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیک اهل تحقیق توان گفت آب دریا و شکن های اوست که شکن ها [امواج] مظاهر آبند و جز آب نیستند و تفاوت در عظم و صغر امواج است. (۳)

دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی... بیا ای جزء، از کل بی خبر مباش! (۴)

ز حد نقص خود سوی کمالی

به سوی کل خود در ارتحالی (۵)

هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم "یا مضل" است! (۶)

آن چه موجود است از آن جهت که موجود است چیزی جز ذات حق

ص: ۲۸۳

۱- . کلّ ما عداه فهو فیضه، فلا- یكون أمراً مباتناً عنه. (جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا والفلسفه الالهیه، ۳۹ فروردین ۱۳۷۴).

۲- . وحدت از دیدگاه عارف و حکیم"، حسن زاده، حسن.

۳- . حسن زاده، حسن رساله "انه الحق"، ۵۰، سال ۱۳۷۳.

۴- . شمس تبریزی، مقالات، ۱۳۷۷ شمسی، ۱ / ۱۶۲.

۵- . حسن زاده آملی، تعلیقه بر آغاز انجام، ۸۷.

۶- . "انه الحق"، حسن زاده، حسن، ۶۸، به نقل از رساله شعرانی.

نیست، و اصلاً چیزی جز ذات خداوند و تجلیات او در پهنه هستی موجود نیست. (۱) باید همه حقائق به ظاهر موجود را جلوه‌هایی از آن وجود یکتا دانست که در لباس مخلوقات و در قالب معین و محدود به جلوه‌گری می‌پردازد. (۲)

تمام اشیا در مقام ذات مندرج بوده‌اند... تمام ذرات از آن جا تابش کرده است. (۳)

وجود حق متعال متن وجود جمادات و نباتات و حیوانات و انسان‌ها است، یعنی ما دو وجود نداریم، بلکه هر چه هست یک وجود است که در قوالب و اندازه‌های گوناگون ظهور کرده است، نه این که وجود زمین غیر از وجود آسمان، و وجود آسمان غیر از وجود حق متعال بوده باشد. (۴)

چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوییم اصلاً الفی نداریم. و چه عجیب است که بالاخره همه ما در این مسیر باید سوفسطی شویم و بگوییم نه ما هستیم و نه دیگران هستند. فقط خداست و خدا. حرف اول و آخر خدا است، و خدا است دارد خدایی می‌کند. از آن به بعد دیگر انسان هیچ نگرانی ندارد و راحت می‌شود! (۵) مراد ما از وحدت وجود، عینیت وجود زمین و وجود آسمان با وجود حق متعال است! (۶) انسان قابلیت رسیدن تا مقام ذات را دارد، و چون می‌بیند که نمی‌تواند آن ذات را پایین بیاورد و ذات را خودش کند لذا خودش بالا

ص: ۲۸۴

-
- ۱- برهان‌های صدیقین، عشاقی، حسین، ۲.
 - ۲- برهان‌های صدیقین، عشاقی، حسین ۲۲۳.
 - ۳- مقدادی، نشان از بی‌نشان‌ها، ۱۶۳ _ ۱۶۴، به نقل از پدر مؤلف نخودکی اصفهان.
 - ۴- شرح نهایی الحکمه، داوود صمدی آملی، ۱۲۴.
 - ۵- شرح نهایی الحکمه، داوود صمدی آملی، ۱۵.
 - ۶- شرح نهایی الحکمه، داوود صمدی آملی، ۱۱۵.

می رود و او می شود! (۱)

ممکنات... چون شئون و روابط بی حدند نظیر امواج و دریا. (۲)

شایسته است که بلندترین هدف، مندرج شدن ذات‌های ما در درون ذات واجب باشد، همان‌طور که قطره در دریا قرار می‌یابد. (۳)

و اما تفسیر حصر وجود در خدا به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر و مؤجد آنها خداوند است هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست. (۴) در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدر المتألهین (قدس سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می‌باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست. (۵) هیچ موجودی جز خداوند نیست و هرچه جز وجه او همواره معدوم است. (۶)

فلسفه و عرفان برای مبتدیان ادعا می‌کند که ما اجتماع نقیضین را محال می‌دانیم، چنان که می‌گوید:

اصل "امتناع تناقض" و اصل "اثبات واقعیت" دو "اصل متعارف" عمده‌ای است که مورد استفاده استدلال‌ات و براهین فلسفی قرار می‌گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و

ص: ۲۸۵

۱- شرح نهاییه الحکمه، داوود صمدی آملی، ۸۶.

۲- [۲] حسن زاده آملی، مآثر آثار، ۱/۷۲.

۳- سید کمال حیدری، من الخلق الی الحق، ۱۴۲۶ ق. ۸۷.

۴- جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۶۵.

۵- جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۷۲.

۶- جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۳ / ۳۹۵.

پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می سازد. (۱)

و از طرف دیگر به بهانه واهی کشف و شهود، صریحا مقتضای عقل و برهان و فهم و ادراک را انکار می کند و می گوید:

خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع أضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است... ذات باری... هم علت است و هم معلول! (۲)

به علیت حکم کن اما آن را به این معنا برگردان که علیت دارای صور و شؤون مختلف شدن است نه معنای توحید که معتزلی به آن معتقد است! (۳)

ملاصدرا شیطان را دارای نور، و نور او را شایسته عبادت می داند، و مخالفان این مطالب را احمق و نادان و مجنون می شمارد، و می گوید:

بدان که همه چیز در عالم اصلش از حقیقت الهی، و سرش از اسم الهی است، و این را جز کاملان نمی شناسند!... خدا مجمع موجودات، و محل بازگشت همه چیز است، و همه اشیا مظاهر اسماء و محل های تجلی صفات اویند!... حیب من این چیزها را خوب بفهم که به مطالبی رسیدیم که اذهان این ها را نمی فهمد، و دسته احمق ها و دیوانه ها از شنیدن این اسرار به جنب و جوش می آیند! و بفهم سخنی را که گفته است: همانا نور شیطان از نار عزت خداست، و اگر نور شیطان ظاهر

ص: ۲۸۶

۱- . مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۶ / ۴۸۴.

۲- . حسن زاده، حسن، ممد الهمم، ۴۹۳.

۳- . فاحکم بالعلیه ولكن تصرف فیها بأنها التشؤن لا التوحید مثلاً كما یقوله المعتزلی! (اسفار، ۲ / ۳۰۱).

می شد همه خلاق او را می پرستیدند!^(۱)

(وجود حق متعال متن وجود جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها است، یعنی ما دو وجود نداریم، بلکه هر چه هست یک وجود است که در قوالب و اندازه های گوناگون ظهور کرده است، نه این که وجود زمین غیر از وجود آسمان، و وجود آسمان غیر از وجود حق متعال بوده باشد.) از آنجا که حقایق هستی بی انتها است پس فهم حقایق اشیا نیز بی انتها بوده و همچنان ادامه دارد. یا نباید الف را به زبان آورد همچون سوفسطی ها که اصلاً قائل به موجود بودن خود نیستند، و یا این که به محض اقرار نمودن بدان باید آن را ادامه داد. و چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوییم اصلاً الفی نداریم. و چه عجیب است که بالاخره همه ما در این مسیر باید سوفسطی شویم و بگوییم نه ما هستیم و نه دیگران هستند. فقط خداست و خدا. حرف اول و آخر خدا است، و خدا است دارد خدایی می کند. از آن به بعد دیگر انسان هیچ نگرانی ندارد و راحت می شود. (نه تنها نمی خواهیم از معلول به علت برسیم بلکه قصد نداریم از علت به معلول هم راه یابیم به دلیل این که ما اصلاً معتقد به علت و معلول جدا نیستیم.) (مراد ما از وحدت وجود، عینیت وجود زمین و وجود آسمان با وجود حق متعال است.) (فیلسوف و عارف هر دو قائل

به وحدت وجود هستند... تمام انبیاء و ائمه و همه حجج و رسولان الهی فیلسوفند و اینان فلاسفه اصلی اند.) (انسان قابلیت رسیدن تا مقام ذات را دارد، و چون می بیند که نمی تواند آن ذات را پایین بیاورد و ذات را خودش کند لذا خودش بالا می رود و او می شود.) (جنات درجات دارد تا آن جا که می فرماید "وادخلی جنتی"، که این جنت، جنت ذات است.)^(۲)

ص: ۲۸۷

۱- . مفاتیح الغیب، ۱۷۲_ ۱۷۳.

۲- . مدارک مطالب فوق به ترتیب: ۱ تا ۶: شرح نهایی الحکمه، داوود صمدی آملی، صفحات: ۱۲۴؛ ۱۵؛ ۱۱۰ _ ۱۱۱؛ ۱۱۵؛ ۴۷؛ ۸۶؛ ۷) آداب سالک الی الله، صمدی آملی، ۷۹.

اینک پس از بیان برخی عبارات و نصوص فلسفه و عرفان، بحث اصالت وجود و معنای آن را ادامه می دهیم:

معنای حقیقی اصالت وجود (۳)

برخی اهل بحث در مورد معنای اصالت وجود فلسفی چنین تصویری دارند:

هر موجود واقعی و عینی، در تحلیل عقلی _ نه در خارج _ مرکب از وجود است و ماهیت. از این دو، تنها یکی دارای واقعیت عینی است و دیگری به تبع یا به عرض اولی (۱) موجود است.

حال باید دید آیا اشیای خارجی و واقعیات عینی، مصداق بالذات وجودند و صدق عنوان ماهیت بر آن ها به عرض وجود است، یا بر عکس هر چیزی به طور بالذات مصداق ماهیت است، و مصداق وجود بودن آن به تبع و عرض ماهیت می باشد. (۲)

و میافزایند:

واقعیات و موجودات عینی نمیتوانند بالذات هم مصداق وجود باشند و هم مصداق ماهیت، وگرنه لازم میآید که یک چیز دو چیز باشد.

نیز نمیشود که اشیای واقعی مصداق بالذات و بلاواسطه ماهیت باشند، زیرا ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم (الماهیة من حیث هی لیست إلّا هی، لا موجوده ولا معدومه) بنابر این اصالت از آن وجود است نه ماهیت.

این سخنان نادرست است زیرا:

ص: ۲۸۸

۱- سبزواری گوید: وقد تقدّم فی الأمور العامّة أنّ التقدّم و التأخر فی الوجود بالذات و بالأصالة و فی الماهیة بالتبع و بالعرض. (شرح المنظومه، ۵ / ۳۰۱).

۲- رجوع کنید به کتاب آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح یزدی، بحث اصالت وجود.

۱. آنچه ایشان از آن به عنوان اصالت وجود دفاع کرده اند دقیقا همان عقیده مخالفان اصالت وجود و قائلین به خلقت و جعل و آفرینش هویات و حدوث عالم است نه اصالت وجود فلسفی.

معنای حقیقی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت فلسفی این است که عالم خارج و عینی، حقیقتی نامتناهی و غیر قابل جعل و رفع، و مساوی با ذات خدا بوده، و هویات و اشیاء، حتی شیطان و اجسام، حدود و اشکال مختلف ذات خدا، بلکه اوهام و خیالات میباشند و بس. (۱)

ص: ۲۸۹

۱- چنان که گویند: کلّ ما فی الـکون وهم أو خیال: همه موجودات وهم و خیالند. (اسفار، ۱ / ۴۷). الحضرة الوجودیة إنّما هی حضرة الخیال ثمّ تقسّم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخیل، والکلّ متخیل... ولا یقرب من هذا المشهد إلاّ السوفسطائیة. (ابن عربی، الفتوحات، ۴ جلدی، ۵ / ۵۲۵): حضرت وجود، فقط حضرت خیال است، سپس همان صور خیالی را به دو قسم محسوس و خیالی تقسیم می کند، در حالی که همه خیالند... و به این مقام نزدیک نیستند جز سوفسطائیان. چه شک داری در این کاین چون خیال است. (شبستری). این عالم چیز دیگری جز ادراک نیست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی). اصلا در این عالم هیچ چیز دیگری جز ادراک نیست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی). بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی). قال محی الدین العربی فی بیت شعر فی فصوص الحکم: "إنّما الـکون خیال وهو حقّ فی الحقیقه؛ کلّ من یعرف هذا حاز أسرار الطریقه". (رجوع کنید به: تجلی و ظهور، ۱۰۷). ابن عربی در بیت شعری در فصوص الحکم گفته: همه وجود خیال است و در حقیقت، حق همین است؛ و هر کس که این را بفهمد به اسرار طریقت واصل شده است. چون به دقت بنگری آن چه در دار وجود است و خوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است. (حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ۱۰۷). چون یک وجود هست و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟ (صمدی، آملی، داوود، مآثر آثار حسن زاده آملی، ۱/۷۲). چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوییم اصلا الفی نداریم. و چه عجیب است که بالاخره همه ما در این مسیر باید سوفسطی شویم و بگوییم نه ما هستیم و نه دیگران هستند. فقط خداست و خدا! (شرح نهایه الحکمه، داوود صمدی آملی، ۱۵). الخلق متوهم، والحقّ متحقّق. (صمدی، آملی، داوود، مآثر آثار، ۱ / ۷۲): خلق متوهم و حق متحقّق است.

خود ایشان معترفند که:

این مسأله معمولاً به این صورت عنوان می شود که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، یا اینکه ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟ ولی خود صدر المتألهین آن را به این صورت عنوان کرده است که «وجود، دارای حقیقت عینی است، و مفاد تلویحی آن به قرینه مقام، این است که ماهیت دارای حقیقت عینی نیست» (۱).

بنابر این روشن است که کلام ملا صدرا در "حقیقت

ص: ۲۹۰

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۳۱۶.

عینی بودن وجود "چیزی است و مدعای ایشان (یعنی اینکه مفهوم «موجود»... دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. (۱)) چیزی است کاملاً غیر آن! بلکه مدعای ایشان دقیقاً همان نظریه مخالفان اصالت وجود، و ابطال نظریه ملا صدرا و اتباع وی است.

۲. آنچه ایشان به عنوان محل بحث مطرح کردند نه بحث عقلی است و نه اعتقادی و نه فلسفی، و هیچ ربطی هم به محل نزاع و مراد فلاسفه اصالت وجودی واقعی ندارد، و هیچ فایده اعتقادی یا فلسفی هم بر آن بار نمی شود، بلکه در واقع تنها بحث از تعیین حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وجود و ماهیت، در موارد مختلف استعمال آن دو است که آن هم تنها بحثی لفظی، و راجع به کتب لغت است.

بحث در این نیست که کدام یک از مفهوم ها مستقیماً از خارج به ذهن می آید و کدام با تحلیل عقلی به دست می آید یا این که کدام از موجودیت حکایت می کند و کدام نمی کند.. اصلاً بحث این نیست، چون بحث در معنا بود نه در مفهوم (۲).

۳. درست است که یک چیز _ مثلا سیب _ ممکن نیست مصداق چند عنوان مانند سیب، چوب، انسان، درخت و... (به عنوان معقول اولی) باشد و گرنه لازم می آید که یک چیز چند چیز باشد، اما تمامی مفاهیم چنین نیستند، چنانکه مثلا همان سیبی که مثال زدیم مصداق واقعی و حقیقی و غیر مجازی موجود، شیء،

ص: ۲۹۱

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲۹۱.

۲- . غلامرضا فیاضی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>

واحد و... (به عنوان معقول ثانی) میباید و هرگز هم لازم نمیآید که یک چیز، چند چیز باشد.

در مورد وجود و ماهیت هم امر کاملاً همین طور است و هر واقعیت خارجی مانند "انسان"، مصداق واقعی انسان (به عنوان معقول اولی) و وجود و حادث و مخلوق و... (به عنوان معقول ثانی) میباید، و هیچ اشکال و مجازیتی هم لازم نمیآید.

نیز، مراد از اصالت داشتن هویات در این بحث، معنای معقول ثانی آنها نیست، چرا که ماهیت به معنای عام خود که شامل همه جواهر و اعراض می شود نیز در خارج دارای حقیقت و واقعیت و مصداقی در عرض سنگ و چوب و درخت و انسان و علم و جهل و رنگ و... ندارد، همان طور که البته وجود به معنای معقول ثانی هم (۱) در نظر تمام اهل بحث و به اعتراف ملا صدرا، اعتباری است و در خارج دارای عینیت نیست، بلکه مراد از آنها نفس هویات عینی خارجی مانند انسان و زمین و آسمان و... است.

۴. هرگز مخالفین اصالت وجود نمیگویند که ماهیت من حیث هی که نه موجود است و نه معدوم، در خارج اصالت و عینیت دارد که شما بخواهید آن را اعتباری بدانید بلکه چنین سخنی بسیار موهون، و نسبت آن به مخالفان اصالت وجود ناآگاهانه بلکه غیر معقول است.

لازمه این نسبت این است که بپذیرند مثلاً میر داماد که به قول ایشان اصالت ماهوی است، و یا ملا صدرا که

ص: ۲۹۲

۱- (قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری، به تعبیر دیگر بحث درباره «مفاهیم ماهوی» است، نه مفهوم «ماهیت»). (مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۱۷).

به قول خودش سالها قائل به اصالت ماهیت بوده، و بعد اصالت وجودی شده است، در آن سالهای متمادی، فکر می کرده اند که ماهیت من حیث هی که نه موجود است و نه معدوم عین اصالت و خارجیت بوده است! و این واقعا اهانت بزرگی است که مدافعان ایشان هرگز زیر بار آن نمی روند!

۵. به اعتراف خود اصالت وجودیان، موضوع دوئیت وجود و ماهیت تحلیل عقل است و در خارج اصلا دوئیتی نیست، لذا اگر ماهیات خارجی مثل انسان و زمین و آسمان نباشند حکم عقل به وجود آنها نیز اساسا منتفی است.

۶. اگر مراد از اصالت وجود این است که وجود، جز ثبوت اشیاء چیزی نبوده، و وجود ماهیات همان ثبوت و تحقق آنها است، و اشیاء در وجود و تحقق و ثبوت خود نیاز به وجود و ثبوت و تحقق دیگری ندارند؛ این سخن کاملا درست است، ولی وضوحا معنای آن این است که متن واقع و خارج، وجود ماهیات است نه وجود خود وجود، یا چیزی به نام حقیقت وجود مستقل از ماهیات! و خواجه طوسی و حتی شیخ اشراق (۱) و بلکه تمامی عقلا (۲)

ص: ۲۹۳

۱- . بماند که البته شیخ اشراق هم مانند سایر فلاسفه، منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش و جعل حقیقی اشیاء میباشد، و دقیقا مانند ملا صدرا اصالت وجودی است. شیخ اشراق تنها معنای معقول ثانی وجود را اعتباری می داند ولی ملا صدرا و اتباع وی بدون توجه به این مطلب او را اصالت ماهوی می دانند! ببینید: [شیخ اشراق، نه تنها به اصالت ماهیت اعتقادی ندارد، بلکه از مدافعان سرسخت اصالت وجود می باشد. دلیلی که ملا صدرا و پیروان او بر اصالت وجود ذکر کرده اند عینا در بیانات شیخ اشراق وجود دارد. ... وجودی که در نزد شیخ اشراق... معنای اعتباری است، به معنای معقول ثانی فلسفی است که این عقیده مورد قبول ملا صدرا نیز می باشد. (نشریه اندیشه های فلسفی، زمستان ۱۳۸۴ _ شماره ۴، ۳۲).] البته تذکر این نکته در مورد کلام فوق لازم است که ایشان گفتند: "مؤلف از راه رابطه علی و معلولی انوار در نزد شیخ اشراق ثابت می کند که به نظر او علت به معلول خود وجود اعطا می کند." در حالی که این مطلب نه در مورد شیخ اشراق و نه در مورد ملا صدرا و نه در مورد هیچ فیلسوف و عارف دیگری حقیقت ندارد، چرا که ایشان وجود دادن و معدوم کردن را اصلا قبول ندارند، و هرگز حتی خداوند را خالق و وجود دهنده هیچ چیزی نمی دانند، بلکه معتقدند که علت و معلول یک چیزند و عالم تطور ذات علت است، و آن دو هرگز دوئیت ندارند که بخواهد یکی به دیگری وجود بدهد یا ندهد، و چنان چه گاهی در فلسفه و عرفان سخن از علت و معلول، و وجود دادن یکی به دیگری بشود غفلت از مبانی فلسفه و عرفان، و از مطالب ربوده شده از علم کلام است.

۲- . و بلکه اقرار خود ملا صدرا در نهایت امر که به بن بست می رسد و می گوید: "واجب الوجود کلّ الأشیاء!"، چرا که بدیهی است کل اشیاء هم اشیای موجودند، نه حقیقت موهوم وجود بدون ماهیات! و اوهام و خیالات بودن ماهیات!!

همین را میگویند و چنانچه کسی غیر این مطلب را به ایشان نسبت داده و بر آن اساس ایشان را قائل به اصالت ماهیت بداند به کنه کلام و مراد ایشان نرسیده است، و بحث را از محل نزاع خارج نموده است.

ص: ۲۹۴

در تجرید الاعتقاد و شرح آن کشف المراد می خوانیم:

مسأله پنجم در اینکه وجود حقیقتی زائد بر حصول عینی نیست.

فرمود (خواجه طوسی): و وجود، حقیقتی که ماهیت، در خارج به آن حاصل گردد نیست.

گویم (علامه حلّی): گروهی غیر محقق گفته اند که وجود حقیقتی است قائم به ماهیت، که مقتضی حصول ماهیت در خارج است، در حالی که این عقیده ای سخیف است که عقل به بطلان آن شهادت می دهد، زیرا از قیام آن حقیقت به ماهیت در خارج، لازم می آید که پیشاپیش ماهیت در خارج محقق باشد، پس اگر حصول ماهیت در خارج مستند به آن حقیقت باشد، دور محال لازم آید [لازم آید که ماهیت قبل از حصول خود، حاصل باشد]، بلکه وجود، صرف تحقق ماهیت در خارج است، نه اینکه حقیقتی باشد که ماهیت به آن در خارج موجود باشد. (۱)

و اگر منظور از اصالت وجود این است که وجود اشیاء که همان تحقق ماهیات است (وجود = تحقق؛ اشیاء = ماهیات) به امری ورای ثبوت و وجود آنهاست و نام آن

ص: ۲۹۵

۱- المسأله الخامسه فی أنّ الوجود لیس هو معنی زائداً علی الحصول العینی. قال (الخواجه الطوسی): ولیس الوجود معنی تحصل به الماهیه فی العین بل الحصول. أقول (العلّامه الحلّی): قد ذهب قوم غیر محققین إلى أنّ الوجود معنی قائم بالماهیه یقتضی حصول الماهیه فی الأعیان، وهذا مذهب سخیف یشهد العقل ببطلانه، لأنّ قیام ذلك المعنی بالماهیه فی الأعیان یرتدعی تحقّق الماهیه فی الخارج، فلو كان حصولها فی الخارج مستنداً إلى ذلك المعنی لزم الدور المحال، بل الوجود هو نفس تحقّق الماهیه فی الأعیان، لیس ما به تكون الماهیه فی الأعیان. (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۹).

امر، وجود است، بطلان این پندار نیازی به توضیح نداشته و مستلزم تسلسل است.

علامه حلّی؟ ق؟ می فرماید:

ليس الوجود ماهيته خارجيه على ما بيناه... وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء. بل الموجود إما الإنسان أو الحجر أو غيرهما. ثم يلزم من معقولته ذلك أن يكون موجوداً. (۱)

ماهیت حقیقت خارجی ندارد... و در موجودات چیزی نداریم که "وجود" باشد، بلکه موجود یا انسان است، و یا سنگ، و یا غیر آن دو، که پس از تعقل آنها، وصف موجودیت حاصل است.

صاحب مواقف در مسئله زیاده وجود بر ماهیت که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان می کند می گوید ابن سینا در شفا تصریح دارد که وجود از معقولات ثانیه است و ما بحذائی در خارج علاوه بر ماهیات که معقولات اولیه اند ندارد... حق در نزد حکما این است که... وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزی که موجود نیست معدوم است زیرا واسطه ای بین موجود و معدوم در کار نیست. (۲)

بلکه این هم عبارت خود ایشان:

مفهوم «موجود»... از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. (۳)

(اما این سخن که:

اگر ماهیت موجود است، به این وجود موجود است، وجود موجود است بنفسه، ماهیت موجود است، اما لا- بنفسه بل بالوجود. (۴)

ص: ۲۹۶

۱- علامه حلّی؟ ق؟، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۶۵ _ ۶۶.

۲- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۷۱.

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲۹۱.

۴- غلامرضا فیاضی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>

در مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، سخن بنده این است که اگر عقل به وجود بنگرد، در می یابد که برای موجودیت تقید به چیزی نمی خواهد "الوجود موجود بذاته لا بحیثیه" (۱).

نیز سخن درستی نیست زیرا وجود اصلا موجود نیست که بعد گفته شود بنفسه و بذاته موجود است، بلکه صحیح این است که گفته شود ماهیت موجود است به نفس همان تحقق و ثبوت و وجود خود، نه به وجود و ثبوت و تحقق دیگری که مستلزم تسلسل است، و وجود هم دائما همان وجود ماهیت است نه وجود بالذات و بنفسه).

و اگر منظور از اصالت وجود این است که حقیقت اشیاء _ مانند صور مختلف عارض بر خمیر مجسمه سازی _ صرفا تطورات و صوری هستند که قوام آنها به حقیقتی ازلی و ابدی و نامتناهی به نام وجود و ذات خدا بوده، و جعل و خلقت و آفرینش و وجود آنها به گونه ای که چیزی غیر از ذات خدا باشند محال است _ که مدعای صریح اصالت وجودیان دقیقا همین است و تمامی تفاسیر دیگر از روی ناآگاهی از محل نزاع می باشد.

در واقع این عقیده همان عقیده اصالت و وحدت وجود، در مقابل عقیده به خالق و مخلوق در مکتب عقل و برهان و وحی میباشد.

در مورد ماهیت نیز:

اگر مراد از اصالت ماهیت، این است که ماهیت من حیث هی و مجرد از وجود و عدم، دارای واقعیت عینی و

ص: ۲۹۷

خارجی است، باید دانست که هیچ عاقلی چنین سخنی نگفته و نسبت آن به منکران اصالت وجود اتهامی بیمورد، و ناشی بی اطلاعی از محل نزاع است.

و اگر مراد از اصالت ماهیت این است که متن واقعیت و عینیت عبارت است از ماهیات اشیاء بدون وجود آنها، و ماهیات اصلاً در خارج وجود ندارند که باز هم منکران اصالت وجود هرگز چنین سخنی نمیگویند، بلکه تمام کلام در این است که وجود از معقولات ثانی بوده، و حکم عقل در باره هویت و اشیاء است، و خودش در خارج مصداقی مستقل از ذات و هویت خالق و مخلوقات او ندارد، آن چه وجود دارد همان خالق و مخلوق است، همان طور که "امکان وجود" از معقولات ثانی کلامی است، و وصف عقلی انسان و درخت و کوه و دریا می باشد، و خودش در خارج اصالت و واقعیتی در کنار انسان و درخت و کوه و دریا و... ندارد.

اصالت وجود (۴)

آموزش فلسفه می نویسد:

واژه «ماهیت» که مصدر جعلی از «ما هو» (چیست؟) می باشد، در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (چیستی) به کار می رود، ولی با همان شرط تجرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد.

این واژه در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است. اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می کنند: «ما یقال فی جواب ما هو»، یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چیستی شیئی گفته می شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می رود که قابل شناخت ذهنی باشند... اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند: «ما به الشیء هو هو» و آن را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند...

در این مبحث منظور از واژه «ماهیت» همان اصطلاح اول است، ولی

نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی، بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم، یعنی ماهیت به حمل شایع مانند «انسان» است؛ زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری، به تعبیر دیگر بحث درباره «مفاهیم ماهوی» است، نه مفهوم «ماهیت»^(۱).

اشکال:

۱. منظور از ماهیت در محل نزاع هویت اشیاء است نه حد و تعریف اشیا، و کسی که خیال کند محل نزاع در ماهیت به معنای چیستی اشیاء است متوجه محل نزاع نشده است، لذا تعریف ماهیت، به تلقی اذهان از واقعیات نیز خروج از محل بحث است.

۲. وجود به معنای بودن در مقابل نبودن، از احکام عقلی و معقولات ثانی کلامی است نه واقعیاتی خارجی و مستقل در کنار واقعیات دیگر مانند سیب و درخت و انسان.

به تعبیر دیگر، ما در خارج انسان و درخت و سیب و خدا و جن و ملک داریم، و هرگز چیزی به نام وجود نداریم که غیر از سیب و انسان و درخت و خالق و مخلوق باشد.

همان طور که در اعراض خارجی مانند مایع بودن برای آب، میعان صفت آب است نه چیزی در عرض آن و جدای از آن، اعراض عقلی مانند وجود و امکان و وجوب هم صفت _ البته صفت عقلی و معقول ثانی _ آب و انسان و درخت و خالق و مخلوق است نه چیزی در کنار آن، و واقعیاتی خارجی و مستقل و جدای از آن، و اگر ملا صدرا و اتباع وی به این مطلب توجه شایسته داشته و خلط مباحث نمی کردند هرگز اصالت وجود را قابل مطرح

ص: ۲۹۹

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۱۷.

کردن نمی دانستند.

۳. منظور از عینیت ماهیت، در این بحث همان واقعیت و هویت خارجی اشیاء مانند خدا و انسان و درخت و کوه و دریا است که دارای آثار واقعی می‌باشند، و اگر ملاصدرا و اتباع وی توجه شایسته به این معنا داشتند و خیال نمی‌کردند که محل بحث، ماهیت من حیث هی است _ که صرفاً امری عقلی است نه خارجی _، هرگز ماهیت را امری اعتباری و غیر واقعی نمی‌دانستند.

۴. استعمال وجود، برای اشاره به واقعیت خارجی، استعمالی در غیر محل نزاع، بلکه استعمالی مجازی است، و در این صورت البته وجود و ماهیت یک چیزند نه دو چیز، و از هر جهت یک حکم دارند نه دو حکم. لذا در این فرض سخن از اصالت یکی و عدم اصالت دیگری کاملاً بی‌اساس است، کما اینکه سخن از اولاً- و بالذات بودن یکی، و ثانیاً و بالعرض بودن دیگری، خروج از محل نزاع، و بحثی بی‌فایده، و نزاعی لفظی و بحثی لغوی است.

نگاهی به ادله اصالت وجود

آموزش فلسفه می نویسد:

آیا واقعیت عینی اصالتاً در ازاء مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا بر عکس، اصالتاً در ازاء مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیت عینی، مصداق بالذات ماهیت است یا وجود؟^(۱)

پاسخ واضح است زیرا واقعیت عینی، از حیث وصف

ص: ۳۰۰

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲۳۱.

عقلی به ازای مفهوم وجود است، و از حیث حقیقت عینی، به ازای مفهوم ماهیت؛ به عبارت دیگر همان واقعیت عینی که قطعاً مصداق و ما به ازای مفهوم ماهوی است واقعاً متصف به وصف عقلی وجود هم می باشد، و اصلاً تقابلی که شما درست کرده اید که "یا این و یا آن"، بی اساس و موهوم است.

مضافاً گفتیم که بحث شما، هیچ ربطی به بحث اصالت وجود فلسفی ندارد، و آن چه گفته اید هیچ فایده ای هم بر آن بار نمی شود، و نزاعی کاملاً لفظی و مهمل است.

بحث شما در حقیقت، نزاع در حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وجود یا ماهیت در استعمال است که جای بحث آن کتب لغت است؛ در حالی که بحث اعتقادی آن بسیار مهم و ملاک و پایه و اساس اثبات یا انکار توحید است.

و می نویسد:

آیا واقعیت عینی همان است که مفاهیم ماهوی از آن حکایت می کنند، یا اینکه ماهیات تنها نمایانگر حدود و قالب های واقعیت های خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتوای قالب های مفهومی آنها می کند، مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شمار می رود و ذهن به وسیله آن، متوجه ذات واقعیت می گردد. (۱)

گوییم:

بدون شک حکایت و نمایانگری _ که همان معنای داری الفاظ مستعمل، در مقابل الفاظ مهمل است _ شأن همه مفاهیم است، چه مفهوم وجود باشد و چه مفهوم ماهیت، قطعاً مفهوم وجود حکایت از ذات واقعیت و محتوای قالب های مفهومی آنها نمی کند، و اصلاً

ص: ۳۰۱

تعیین هویت واقعیات شأن آن نیست، بلکه وجود و هم چنین عدم، فقط اخبار از نفی و یا ثبوت هویت عینیه می کند، ولی این مطلب اقرار به ثبوت و خارجیت هویت است نه اصالت و عینیت وجود.

مضافاً مکرراً گفتیم که مطالب شما هیچ ربطی به بحث اصالت وجود یا ماهیت فلسفی، و عینیت داشتن وجود که مدعای ملا صدرا است ندارد، و شما اصلاً به باطن محل نزاع التفات ندارید، زیرا ما بارها گفتیم که بحث حقیقی فلسفه در این است که آیا وجود عالم خارج وجود غیر قابل جعل ازلی، و خمیر مجسمه سازی (۱) ذات خدا (اصالت وجود) است، یا اینکه عالم خارج محسوس و ملموس، مجعول و حادث و دارای خالق است (بطلان اصالت وجود).

محل شایسته برای بحث و نزاع _ که تمامی اهل بحث، حتی شیخ اشراق هم آن را همین گونه مطرح کرده اند _ این است که بگوییم آیا اشیایند که در متن عینیت موجودند، یا خود وجود _ که معقول ثانی است _ وجود

ص: ۳۰۲

۱- . چنان که گفته اند: بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است. به هر رنگی که خواهی جامه می پوش که من آن قد رعنا می شناسم ... جماد یک صورت است از صور این وجود، و نبات و حیوان و جمله صور را این چنین می دان، و الله اسم مجموع است. (حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ۳۹ _ ۴۰).

عینی دارد!

و البته هر عاقلی می فهمد که وجود از معقولات ثانی است، و از واقعیت داشتن آن در خارج، تسلسل لازم می آید، و این هویات و اشیاء هستند که به صفت انتزاعی وجود متصف شده اند و واقعیت یافته اند، و واقعیت یافتن آنها هم نفس ثبوت آن هاست، نه اینکه به "وجود"، وجود و واقعیت یابند، و گرنه باز هم لازم می آید که برای وجود، وجود دیگری فرض شود و تسلسل لازم می آید.

و می نویسد:

ادله اصالت وجود...

هنگامی که یک مفهوم ماهوی مانند مفهوم «انسان» را مورد دقت قرار می دهیم... این مفهوم به گونه ای است که می توان وجود را از آن سلب کرد، بدون اینکه تغییری در مفاد آن حاصل شود... و به همین جهت است که هم موضوع برای وجود واقع می شود، و هم برای عدم. پس ماهیت به خودی خود نمی تواند نمایانگر واقعیت خارجی باشد، و گرنه حمل «معدوم» بر آن، نظیر حمل یکی از نقیضین بر دیگری می بود، چنان که حمل عدم بر وجود چنین است. (۱)

گوییم:

و این تأیید واضح شما بر این است که هویت و شیئیت خالق و خلق است که موضوع واقعی وصف "وجود و عدم" _ که حکم عقل و معقول ثانی است قرار می گیرد، پس عینی بودن وجود و عدم کاملاً غیر معقول است، و این همان مذهب قطعی و صریح مخالفان اصالت وجود است!

ص: ۳۰۳

گفته اند:

این همان مطلبی است که فلاسفه بر آن اتفاق دارند که ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیه من حیث هی هی لیست إلاً هی، لا- موجوده ولا- معدومه) و به همین جهت است که هم موضوع برای وجود واقع می شود، و هم برای عدم. (۱)

گوییم:

اولاً این مطلب ربطی به اتفاق فلاسفه ندارد بلکه همه متکلمان و قائلان به خلقت و مخالفان اصالت وجود بر آن اتفاق دارند.

ثانیاً فلسفه هرگز نمی تواند به مطلب فوق معتقد باشد تا چه رسد به اتفاق فلاسفه در آن! بلکه فلسفه اصلاً به وجود و عدم واقعی و خلقت و آفرینش ماهیات اعتقاد ندارد بلکه آنها صرف اوهام و خیالات می داند.

و فلسفه مانند همیشه برای رد شدن از هر بن بست، از مبانی و مطالب متکلمان و قائلان به خلقت وام می گیرد، و پس از رهایی از بن بست پرچم فلسفه را بر می افرازد، و در واقع فضائح فلسفه را با وام گرفتن از عقاید صحیح مخالفانشان می پوشاند.

ثالثاً این مطلب هیچ ربطی به محل نزاع ندارد و هیچ عاقلی ماهیت من حیث هی را موجود ندانسته است نه بالذات و نه بالعرض.

گفته اند:

شاهد دیگر بر اینکه ماهیت نمایانگر واقعیت عینی نیست، این است که برای حکایت از یک واقعیت خارجی ناچاریم از قضیه ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد، و تا وجود را بر ماهیت حمل

ص: ۳۰۴

نکنیم، از تحقیق عینی آن سخنی نگفته ایم. (۱)

گوییم:

شکی نیست که واقعیت و عدم واقعیت عینی مفاد مفهوم وجود و عدم است، و اما آن چه واقعا به وجود و عدم متصف می شود خود شیء مانند خدا و خلق است، لذا آن چه می گوئید مبطل مدعای اصالت وجود است نه مثبت آن!

شما خودتان وجود به معنای تحقق عینی را بر "ماهیت" حمل کردید! و اگر ماهیت واقعا موجود نشده است شما چگونه وجود را بر آن حمل کردید؟! آیا این جز تناقض گویی و پذیرش مذهب مخالفان اصالت وجود چیز دیگری است؟

مضافا گویا شما فکر می کنید که مخالفان شما معتقدند که ماهیت معدومه، یا ماهیت مجرد از وجود و عدم خارجیت دارد!

اصلا آیا هیچ عاقلی چنین حرفی می زند که شما آن را رد کنید؟!

و آیا واقعا حاضرید بگوئید ملا صدرا که سالها اصالت ماهوی بود چنین اعتقاد مضحکی داشت؟!

اگر می گوییم ماهیت اعتباری است، یعنی معنای ماهیت نه صورت ذهنی، نه مفهوم! تصور را نمی گوییم، متصور را می گوییم. آن چه مفهوم از آن حکایت می کند موضوع بحث است. (۲)

متأسفانه آن چیزی که شما آن را رد می کنید اصلا

ص: ۳۰۵

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۷ _ ۳۲۸.

۲- . غلامرضا فیاضی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>

عقیده مخالفان شما نیست، و آن چیزی هم که اثبات می کنید نه تنها اصلاً ربطی به مدعای اصالت وجودیان ندارد، بلکه نفس عقیده مخالفان اصالت وجود است.

گفته اند:

همین نکته بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است که دلالت بر واقعیت عینی می کند(۱)،

گوییم:

بلی، اما بر واقعیت عینی و موجودیت "ماهیت"، نه "وجود وجود" که مطلبی جدّاً واهی و مستلزم تسلسل است!

گفته اند:

و به قول بهمنیار در کتاب التحصیل چگونه وجود دارای حقیقت عینی نباشد، درحالی که مفاد آن چیزی جز تحقق عینی نیست؟(۲)

گوییم:

بلی قطعاً معنای مطابقی وجود، همان دارا بودن حقیقت عینی است، اما حقیقت عینی و ثبوت ماهیت نه خود وجود! کلام بهمنیار و بوعلی و... هم جز این نیست، و این دقیقاً مذهب مخالفان شماست بدون هیچ کم و کاستی!

گفته اند:

بعضی از طرف داران اصالت ماهیت گفته اند درست است که خود ماهیت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آنها ندارد و به این معنا می توان آن را «اعتباری» محسوب داشت، ولی هنگامی که انتساب به جاعل و ایجاد کننده پیدا می کند، واقعیت

ص: ۳۰۶

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۸.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۸.

خارجی می یابد و در چنین حالی است که گفته می شود ماهیت، اصالت دارد.

ولی روشن است که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می باشد، در گرو ایجاد، یعنی وجود بخشیدن به آن است، و این نشانه آن است که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افاضه می شود. (۱)

گوییم:

وجود به "آن" افاضه می شود یعنی چه؟! و "آن" چیست که وجود به آن افاضه شود؟! چرا طبق حکم واضح عقل نمی گوئید ماهیت موجود می شود، و واقعا اشیاء تحقق و وجود می یابند!! در حالی که صریحا به این مطلب بارها اعتراف نمودید!

ثانیا اگر شما واقعیت یافتن ماهیت را قبول دارید، پس اصالت وجودی و قائل به اعتباری یا وهم بودن ماهیت _ که شاه بیت اصالت وجود است _ نمی باشید، و فقط مطالب واضح البطلان ایشان را زیر پوشش مطالب صحیح مخالفان می پوشانید!

ثالثا مگر بر مبنای فلسفه و اصالت وجود نشنیده و نخوانده اید که "الماهیه ما شمت رائحه الوجود ابدأ؟!" (۲) پس این چه افاضه ایی است؟! و نتیجه این افاضه چه چیز خواهد بود؟!

گفته اند:

دلیل دیگر بر اعتباری بودن ماهیت این است که... در علوم حضوری، اثری از ماهیت یافت نمی شود؛ در صورتی که اگر ماهیت اصالت

ص: ۳۰۷

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۸.

۲- . الماهیات هی الأعیان الثابته الی ما شمت رائحه الوجود أصلا! (مشاعر، ملا صدرا، ۳۵).

می داشت، می بایست متعلق علم حضوری نیز واقع شود؛ زیرا در این علم است که خود واقعیت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، مورد ادراک و مشاهده درونی قرار می گیرد. (۱)

گوییم:

آری البته بر مبانی فلسفه و عرفان اصالت وجودی، در علم حضوری، گر چه صورت واسطه، اما باز هم نفس ماهیات و هویات عینی و واقعیت سنگ و چوب و انسان و حیوان و اعیان نجسه در ذات عالم _ حتی در ذات خدا _ حضور دارد! پس باز هم مدعای اصالت وجودیان ثابت نشد مگر به نحو مصادره، و انکار خلقت، و سوفسطائی گری و نفی وجود مخلوقات، و وحدت وجود خالق و مخلوق!

و بر مبنای مخالفان اصالت وجود که مطلب روشن تر است، زیرا در مبنای ایشان، در علم حضوری فقط ماهیت اشیاء حضور دارد نه وجود اشیاء؛ مگر نخوانده اید که مثلاً آتش خارجی در ذهن حاضر نمی شود که ذهن را بسوزاند، بلکه تنها صورتی از آن _ که همان ماهیت آن است _ معلوم حضوری بلا واسطه نفس می شود، و گر نه تضاعف صور، و تسلسل لازم می آید.

گفته اند:

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، این است که... هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است، نمی تواند متصف به کلیت و عدم تشخیص گردد. از سوی دیگر هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخیص و جزئیت نمی شود. از اینجا به دست می آید که حیثیت ماهوی همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شأنیت صدق بر افراد بی شمار را دارد، و واقعیت عینی مخصوص

ص: ۳۰۸

وجود می باشد؛ یعنی مصداق ذاتی آن است. (۱)

گوییم:

بلی، همانطور که گفتید:

هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخیص و جزئیت نمی شود. (۲)

ولی این همان مذهب مخالفان اصالت وجود است، نه مذهب کسانی که حتی ماهیت جزئی خارجی را هم موجود نمی دانند! و باید بدانید که احدی نگفته است که ماهیت کلی که موطن آن ذهن است در خارج تحقق و تشخیص دارد! بلکه ماهیت جزئی انسان و حیوان و درخت است که در خارج موجود است.

گفته اند:

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدس الهی، منزله از حدودی است که با مفاهیم ماهوی از آنها حکایت شود؛ یعنی ماهیت به معنای مورد بحث ندارد؛ در صورتی که اصیل ترین واقعیت ها و واقعیت بخش به هر موجودی است، و اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود، بایستی واقعیت ذات الهی هم مصداق ماهیتی از ماهیات باشد. (۳)

گوییم:

بلی، قطعاً و به حکم قطعی عقل و وحی، و بلکه به اعتراف همه فلاسفه و عرفا ذات الهی مصداق ماهیتی از ماهیات است:

ص: ۳۰۹

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۹.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۲۹.

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۳۲۹.

قال السائل: فله إتيه ومائيه؟!

قال [الإمام الصادق عليه السلام]: نعم، لا يثبت الشيء إلا بإتيه ومائيه. (١)

سائل پرسید: آیا او دارای انیت و ماهیت نیز هست؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، هیچ چیز وجود ندارد مگر با انیت و ماهیت.

و به اعتراف خودتان:

واژه ماهیت... در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است... اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند ما به الشیء هو هو و آن را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند. (٢)

اما شما معنای ماهیت در محل بحث را اشتباه گرفته اید، چرا که ماهیت به معنای حدود اصلا محل بحث نیست، بلکه بر خلاف مدعای شما مورد بحث همان ماهیت به معنای هویت و شیئیتی است که به اعتراف خودتان ملاک صحت واقعی حمل وجود بر آئیات و ماهیات است.

گفته اند:

در اینجا ممکن است شبهه ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصداق ذاتی وجود است (٣) و لازمه اش این است که مصداق بالعرض برای ماهیت باشد، یعنی حمل ماهیتی مانند انسان بر افراد خارجی اش بالعرض و با واسطه در عروض باشد، و اتصاف به چنین مفهومی، اتصافی مجازی و قابل سلب است. بنابراین باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست.

ص: ۳۱۰

۱- . توحید، ۲۴۴ _ ۲۴۷.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۲۹۵ _ ۲۹۶.

۳- . بارها عرض کردیم که این تعریف هیچ ربطی به محل نزاع در بحث اصالت وجود فلسفی ندارد.

پاسخ این است که همان گونه که در تقریر دلیل اول اشاره کردیم، حمل هر ماهیتی بر افراد خارجی اش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوز است، اما احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست، چنان که کلید حل آنها را نمی توان میان قواعد مربوط به الفاظ جست و جو کرد، و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی، حقیقت باشد و از نظر فلسفی، مجاز شمرده شود، و برعکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد؛ مثلاً علمای ادبیات و اصول فقه گفته اند که معنای حقیقی مشتقات عبارت است از ذاتی که مبدأ اشتقاق برای آن ثابت باشد (معنای المشتق ذاتٌ ثَبَّتَ له المبدء)، چنان که «عالم» یعنی کسی که «علم» دارد، و «موجود» یعنی چیزی که «وجود» دارد.

پس اگر واژه «موجود» بر خود وجود عینی اطلاق شود، از نظر ادبی مجاز خواهد بود، ولی از نظر فلسفی چنین نیست. (۱)

گوییم:

این پاسخ جدّاً بی معنا، و صرفاً لفظی است، و ساختن "حقیقت و مجاز فلسفی"، هیچ شباهتی به مطلب علمی ندارد.

ثانیاً از دلیل مذکور لازم آمد که اشیاء حقیقتاً موهوم باشند، نه اینکه فقط مجازی عرفی باشد که کسی بتواند به بهانه بی اعتباری قواعد ادبی در مباحث عقلی، قواعد روشن و قطع ی عقلی را زیر پا بگذارد.

ثالثاً از فرض عینیت برای وجود، لازم می آید که صفت بدون موصوف محقق شود، و معقول ثانی منقلب به معنای ماهوی شود، و چیزی عینیت داشته باشد که نه خالق است و نه مخلوق، و نه زمین و نه آسمان، و نه... بلکه فقط وجود است!!

ص: ۳۱۱

گفته اند:

چنین است که صدرالمآلهین بارها در کتاب های خودش تأکید می کند که «ماهیت، شیخ ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است»^(۱).

گوییم:

اگر ملا صدرا فکر کرده است که مخالفان وی ماهیت را به معنای شیخ ذهنی، یا قالب عقلی برای واقعیات عینی، دارای اصالت و خارجیت دانسته اند قطعاً متوجه محل نزاع نشده است؛ و اگر خودش هم زمانی که اصالت ماهوی بوده، چنین اندیشه ای داشته است پس در فهم مطالب واضح عقلی واقعا بی استعداد بوده است.

اگر می گوییم ماهیت اعتباری است، یعنی معنای ماهیت نه صورت ذهنی، نه مفهوم! تصور را نمی گوییم، متصور را می گوییم. آن چه مفهوم از آن حکایت می کند موضوع بحث است.^(۲)

گفته اند:

با این توضیحات روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیات، از آن جهت که ماهیت است، فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افرادش می باشد.^(۳)

گوییم:

بلی، قطعاً به اقرار خودتان تحقق عینی آن، همان وجود افرادش _ یعنی وجود افراد ماهیت _ می باشد، نه تحقق عینی وجود! و این همان مذهب مخالفان

ص: ۳۱۲

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۲.

۲- غلامرضا فیاضی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۲.

شماست!

گفته اند:

با نظر دقیق فلسفی هیچ گاه ماهیت، بالذات تحقق عینی نمی یابد. (۱)

گوییم:

بلکه هنگامی که خداوند متعال چیزی خلق می فرماید قطعاً آن چیز بالذات تحقق می یابد و موجود می شود نه اینکه به وجود موجود شود، و گرنه تسلسل، و وجود وجود، و وجود وجود و... لازم می آید.

تفسیرتان در مورد مبنای اشکال کاملاً بی ربط است، و به بهانه بی اعتباری قواعد صرف و نحو در فلسفه، قواعد قطعی و روشن عقلی را زیر پا می گذارید.

بعد از وضوح بطلان اصل، نیازی به بحث از فرع نیست، وقتی که معلوم شد وجود وصف عقلی ماهیات است و خودش دارای حقیقت نیست، دیگر به بحث از وحدت یا عینیت مشتق و مبدء نیازی نیست.

به عبارت دیگر شما می گوید وجود به وجود دیگر موجود نیست بلکه خودش موجود است نه به وجود دیگر!! در حالی که منکر گوید وجود وصف عقلی خالق و مخلوق است، و خود وجود و رای عینیت خالق و مخلوق اصلاً خارجیت ندارد که بخواهد خودش موجود باشد یا به وجود دیگر!!

گفته اند:

قائلین به اصالت ماهیت، به شبهاتی تمسک کرده اند که مهم ترین آنها این دو شبهه است:

شبهه اول: اگر وجود اصیل و دارای واقعیت عینی باشد، بایستی بتوان مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد و معنایش این است که وجود دارای

ص: ۳۱۳

وجود است، پس باید برای آن، وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه خود موضوع برای «موجود» واقع می شود، و این جریان تا بی نهایت ادامه می یابد و لازمه اش این است که هر موجودی دارای بی نهایت وجود باشد!

از اینجا به دست می آید که وجود امری است اعتباری و تکرار حمل «موجود» بر آن، تابع اعتبار ذهن است.

جواب شبهه اول: مبنای این شبهه استناد به قواعد لفظی است که لفظ «موجود» از آن جهت که مشتق است، دلالت بر ذاتی می کند که مبدأ اشتقاق (وجود) برای آن ثابت باشد و لازمه آن، تعدد ذات و مبدأ است. پس هنگامی که مفهوم «موجود» بر وجود عینی حمل می شود، باید آن را ذاتی فرض کرد که مبدأ اشتقاق، که امر دیگری است، برای آن ثابت باشد و همچنین...

اما بارها خاطر نشان کرده ایم که مسائل فلسفی را نمی توان براساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان حل و فصل کرد. مفهوم موجود در عرف فلسفی تنها نشانه ای از تحقق عینی و خارجی است، خواه حیثیت تحقق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از حیثیت موضوع قضیه باشد و خواه عین آن باشد؛ مثلاً هنگامی که این مفهوم بر ماهیتی حمل می شود، بین موضوع و محمول تعدد و تغیری منظور می گردد، ولی هنگامی که بر ذات وجود عینی حمل می شود، معنایش این است که وجود خارجی عین حیثیت موجودیت است.

به دیگر سخن حمل مشتق بر ذات، همیشه نشانه تعدد و تغایر ذات با مبدأ اشتقاق نیست، بلکه گاهی نشانه وحدت آنهاست. حاصل آنکه معنای حمل موجود بر وجود عینی، این است که خودش عین موجودیت و واقعیت عینی و منشأ انتزاع مفهوم «موجود» است، نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد. (۱)

گوییم:

اشکال در غایت متانت است؛ و پاسخ، جدا بی اساس و لفاظی است، چرا که اگر گویند ماهیت موجود شد _

ص: ۳۱۴

که بارها صریحا اقرار نمودید _ که این همان عقیده مخالفان شماست، و اگر گوید که وجود بدون ماهیت موجود شده است که بارها غیر معقول بودن آن را تکرار کردیم!

گفته اند:

شبهه دوم: شبهه دیگر این است که اگر واقعیت عینی مصداق بالذات وجود باشد، معنایش این است که هر واقعیتی بالذات موجود است و لازمه اش این است که هر واقعیت خارجی واجب الوجود باشد، در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعالی است.

جواب شبهه دوم: ... واژه «بالذات» گاهی در مقابل «بالغیر» به کار می رود و معنایش این است که واسطه در ثبوت ندارد، چنان که در مورد خدای متعالی گفته می شود که «موجود بالذات» یا «واجب الوجود بالذات» است، یعنی بالغیر نیست و علت ایجاد کننده ندارد، و به تعبیر دیگر حمل «موجود» یا «واجب الوجود» بر او، نیازمند به واسطه در ثبوت نیست.

همین واژه گاهی در مقابل «بالعرض» به کار می رود و معنایش این است که حمل محمول نیاز به واسطه در عروض ندارد، هرچند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد. چنان که بنابر اصالت وجود می گوئیم واقعیت عینی، مصداق بالذات موجود است، ولی ماهیت، مصداق بالعرض آن می باشد.

طبق اصطلاح دوم هم وجود خدای متعالی _ که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اول نیز «بالذات» است _ مصداق بالذات وجود می باشد و هم وجود مخلوقات که علت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد، و معنایش این است که موجودیت، صفت حقیقی وجود آنهاست نه صفت ماهیتشان، و از دیدگاه فلسفی، ماهیت ها بالعرض متصف به موجودیت می شوند. (۱)

گوئیم:

ص: ۳۱۵

گفتید: "موجودیت، صفت حقیقی وجود آنهاست نه صفت ماهیتشان"، در حالی که این عبارت کاملاً نادرست است چرا که موجودیت، صفت حقیقی خدا و خلق است، نه صفت حقیقی وجود خدا و خلق!

و در هر حال گوییم:

باز هم اشکال جدّاً محکم، و پاسخ جدّاً نادرست است، و ایشان اصلاً با حفظ مبانی فلسفی پاسخ نداده اند، بلکه برای پاسخ دادن مثل همیشه به مبانی کلامی و مخالفان وحدت وجود پناه آورده، و در نهایت آب را به آسیاب فلسفه ریخته اند!

گویا ایشان غافلند که در مکتب اصالت وجودی صدرایی اصلاً چیزی وجود ندارد که وجود بالغیر مراد باشد! (۱)

لذا خود اصالت وجودیان اشکال را پذیرفته، و وجود همه چیز غیر از ذات واجب الوجود را انکار کرده، و عالم را وهم و خیال دانسته، و شیطان و فرعون و موسی را عیناً یکی، و اجزای ذات خدا دانسته، و بت و گوساله را هم غیر ذات واجب الوجود بالذات ندانسته، و بت پرستی

ص: ۳۱۶

۱- و اما تفسیر حصر وجود در خدا به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر و مُوجد آنها خداوند است هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست. در عرفان، جهان نسبت به واجب تعالی نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدر المتألّهین (قدس سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست. هیچ موجودی جز خداوند نیست و هرچه جز وجه او همواره معدوم است. (جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۶۵ / ۷۲ / ۳۹۵).

و گوساله پرستی را هم عین پرستش ذات خداوند شمرده اند که شواهد آن را مکرراً بیان داشته ایم.

ادامه داده اند:

خلاصه: ساده ترین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیت ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد، و چنین چیزی نمی تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد. نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم، از واقعیت عینی آن سخنی نگفته ایم. (۱)

پاسخ:

بلکه ماهیت ذاتاً بر سه قسم است:

(۱) وجودش محال و ممتنع است

(۲) عدمش محال است

(۳) اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد، و خالق متعال آن را موجود می فرماید، و هر کس وجود آن را وهم و خیال و اعتباری بداند اولاً سوفسطی است، ثانیاً ندانسته که اگر خود وجود خارجیت داشته باشد تسلسل لازم آید.

اما در عین حال این مطلب هیچ ربطی به محل بحث و مدعای مخالفان عینیت وجود ندارد.

نیز به اعتراف خودتان تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم، از واقعیت عینی آن سخنی نگفته ایم، اما این مطلب، اعتراف به عقیده مخالفان عینیت وجود، و ابطال ادعای اصالت وجودیان است.

ادامه داده اند:

بعضی از طرف داران اصالت ماهیت گفته اند که ماهیت اصیل، ماهیتی است که انتساب به جاعل یافته باشد. در برابر آنان باید گفت

ص: ۳۱۷

انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت باشد، هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند. پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود. (۱)

پاسخ:

بلی، همانطور که گفتید:

انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت باشد، هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند. پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود. (۲)

اما این اعتراف به عقیده مخالفان عینیت وجود و ابطال ادعای اصالت وجودیان است. و به جای اینکه بگویید:

پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود

باید بگویید:

پس عینیت، از آن ماهیتی است که ایجاد شده است.

ادامه داده اند:

دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری، که خود واقعیت عینی بی واسطه مورد شهود قرار می گیرد، اثری از ماهیت یافت نمی شود. (۳)

گوییم:

گفتیم که در علم حضوری جز نفس حضور و عینیت ماهیات و هویات چیز دیگری در کار نیست و این واضح ترین دلیل بر نقض، و بلکه اثبات ضد مدعای اصالت وجودیان و منکران عینیت ماهیت است.

ص: ۳۱۸

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۴.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۴.

۳- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

ادامه داده اند:

دلیل سوم این است که حیثیت ذاتی واقعیت های خارجی، حیثیت تشخص و ابا از صدق بر افراد است، در صورتی که ماهیت ابایی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود تشخص نمی یابد. (۱)

گوییم:

بلی، تا ماهیت موجود نشود تشخص ندارد، ولی وضوحا ماهیت است که موجود شده نه وجود که وصف عقلی ماهیت و معقول ثانی است، و این بطلان اصالت وجود، و اثبات عقیده مخالف آن است!

ادامه داده اند:

دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود، باید خداوند متعالی هم دارای ماهیت باشد. (۲)

گوییم:

بله، خداوند متعال، به اعتراف همه فلاسفه و عرفا، ماهیت به معنای اصل ائیت و تحقق هویت را دارد و گر نه معدوم و موهوم خواهد بود!

واژه ماهیت... در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است... اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند ما به الشیء هو هو و آن را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند. (۳)

چنان که خداوند متعال، ماهیت به معنای حد و حدود وجود که مختص به مخلوقات و اشیا دارای اجزا است

ص: ۳۱۹

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۲۹۵ - ۲۹۶.

ندارد، ولی این نه ربطی به اثبات اصالت وجود دارد، و نه ربطی به ابطال مدعای مخالفان!

ادامه داده اند:

۶. ممکن است توهم شود که اگر واقعیت عینی را مصداق بالعرض ماهیت بدانیم، باید سلب ماهیت از آن صحیح باشد، در صورتی که مثلاً سلب «انسان» از اشخاص خارجی صحیح نیست. (۱)

۷. پاسخ آن است که منظور از مصداق بالعرض بودن واقعیت برای ماهیت این است که ماهیت تنها از حدود و قالب های واقعیات حکایت می کند نه از ذات آنها، و این حدود هرچند از نظر عرفی دارای واقعیت هستند، اما از نظر دقیق فلسفی اموری عدمی به شمار می روند... (۲)

گوییم:

ماهیت به معنای حدود و قالب های واقعیات، نه خود هویات و اشیاء که شما از آن بحث می کنید اصلاً ربطی به محل نزاع ندارد، و مراد احدی از مخالفان اصالت وجود هم نیست، و قطعاً خود شما هم هرگز حاضر نیستید که این مطلب واهی را به ملاصدرا در سالهای طولانی که اصالت ماهوی بود نسبت دهید!

ادامه داده اند:

یکی از شبهات طرف داران اصالت ماهیت این است که اگر وجود امری عینی بود، باید حمل «موجود» بر آن صحیح باشد، یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبه خود موضوع برای مفهوم «موجود» قرار گیرد، و لازمه آن اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است!

۱۰. پاسخ این است که حمل «موجود» بر وجود عینی، به این معناست

ص: ۳۲۰

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

که خود واقعیت عینی منشأ انتزاع این مفهوم است.^(۱)

گوییم:

بله شکی نیست که خود واقعیت عینی منشأ انتزاع است، اما آیا واقعیت عینی، نفس خالق و مخلوق است یا حقیقت وجود؟!

لذا اولاً این اول نزاع است و پاسخ شما جز مصادره چیزی نیست!

ثانیاً فرض واقعیت عینی، بدون فرض اینکه صفت عقلی هویت اشیاء چه خالق و چه مخلوق باشد جداً موهون و مستلزم عینی و خارجی بودن معقول ثانی و تسلسل است.

ادامه داده اند:

۱۱. شبهه دیگر آنکه، اگر واقعیت عینی مصداق بالذات موجود باشد، لازمه اش این است که هر موجودی واجب الوجود باشد.

۱۲. پاسخ این است که منظور از «بالذات» در اینجا، در مقابل «بالعرض» است، نه در مقابل «بالغیر»، و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد، نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه اش واجب الوجود بودن هر موجودی باشد.^(۲)

گوییم:

این اشکال را که بسیار جدی است عموم آگاهان از مبانی فلسفه و عرفان پذیرفته اند، و نیازی به تکرار شواهد آن نیست.

گفته اند:

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا، این است که

ص: ۳۲۱

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۶.

کدام یک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می کند. یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن به صورت «هلیه بسیطه» منعکس می شود، که موضوع آن یک مفهوم ماهوی، و محمول آن مفهوم «وجود» است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم «وجود» بر آن حمل می شود، و طبعاً هر یک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهد بود و می توان گفت مثلاً «این شخص خارجی، انسان است»، چنان که می توان گفت «این شخص، موجود است» و هیچ کدام از آنها از نظر عرفی و ادبی مجازی نیست، درعین حال از دیدگاه دقیق فلسفی این سؤال طرح می شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی، و با توجه به اینکه تعدد این مفاهیم و حیثیات مخصوص به ظرف ذهن است، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاص عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی بر آن حمل می شود و از این رو جنبه فرعی و ثانوی دارد، یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود از آن حکایت می شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می شود، و در واقع مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد؟

در برابر این سؤال اگر شق اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطه ماهیت دانستیم، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شده ایم، و اگر شق دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت های محدود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شده ایم.

مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیت های محدود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شده ایم (۱).

پاسخ بسیار ساده است چرا که:

گذشته از اینکه این مطلب ربطی به مدعای اصالت

ص: ۳۲۲

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۱۸ _ ۳۱۹.

وجودیان و ابطال عقیده مخالفان ندارد، اصولاً مفهوم وجود با ماهیت هم عرض نیستند که این تعارض بین آنها فرض شده، و اولاً و بالذات بودن یکی، مستلزم ثانیاً و بالعرض بودن دیگری باشد، بلکه موطن و جایگاه ماهیت که معقول اولی است خارج است؛ و جایگاه وجود که معقول ثانی است عقل است نه عینیت و خارجیت، و گر نه انقلاب معقول ثانی به معقول اولی، بلکه تسلسل لازم می آید.

همانطور که مثلاً- آب، هم مصداق آب، هم مصداق مایع، و هیچ کدام نسبت به دیگری اولاً و بالذات، یا ثانیاً و بالعرض نیست.

در حالی که مثلاً- مفهوم "انسان" و "شیر"، دو معنای ماهوی هم عرض هستند، لذا اگر گفته شود: "علی شیر است" قطعاً ممکن نیست که او مصداق هم عرض یا اولاً و بالذات هر دو باشد، لذا به ناچار یکی معنای حقیقی و دیگری مجازی است.

"سیب" و "موجود" هم _ که محل نزاع است _ دو مفهوم هم عرض نیستند بلکه اولی مفهوم ماهوی، و دومی معقول ثانی است، و فرض تعارض و اولیت و ثانویت و مجاز یا حقیقت بودن در مورد آنها نادرست است.

گفته اند:

اما واژه «حقیقت» که در کلام صدرالمألهین در عنوان این مسأله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعددی است، از این قرار:

۱. حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده، در مقابل مجاز که استعمال آن در معنای دیگری است که نوعی مناسبت با معنای حقیقی داشته باشد؛ مثلاً استعمال «شیر» به معنای حیوان درنده معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است؛

۲. حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، چنان که در مبحث

ص: ۳۲۳

۳. حقیقت به معنای ماهیت، چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان «متفق الحقیقه» هستند؛

۴. حقیقت به معنای واقعیت عینی؛

۵. حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعالی است و در اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را «مجازی» می‌نامند؛

۶. حقیقت به معنای کنه و باطن، چنان که گفته می‌شود حقیقت ذات الهی قابل درک عقلی نیست.

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است. (۱)

گوییم:

در مورد چهارم اگر همان واقعیت عینی هویت خالق و مخلوق را گوئید که همان عقیده مخالفان شما است، و آنچه شما همیشه به عنوان محل نزاع مطرح می‌نمایید همان معنای اول است که در اینجا آن را خارج از محل نزاع می‌دانید!

و اگر واقعیت عینی نفس وجود، نه ماهیت عینی متصف به وصف عقلی وجود را گوئید که مستلزم تسلسل و انقلاب، و به اعتراف خودتان مفهومی اعتباری است.

و اگر واقعیت عینی وجودی که بی‌نهایت و ازلی و غیر قابل جعل بوده و ماهیات تنها اشکال و صور و تطورات آن هستند که البته این دقیقاً محل نزاع، و همان مذهب وحدت وجود، و انکار خالقیت خالق متعال، و تغیر و تطور ذات احدیت، و نفی تمام امور و مبانی عقلی، و نفی نبوت و امامت و تکلیف و جزا و پاداش و معاد و...

ص: ۳۲۴

است.

گفته اند:

توضیح محل نزاع: شکی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد، مفهوم مربوط بر آن حمل می شود، چنان که مفهوم «انسان» بر اشخاص خارجی قابل حمل است. همچنین شکی نیست که مفهوم وجود (به صورت حمل اشتقاق) بر هر موجود خارجی حمل می گردد، و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیت ندارد می توان گفت موجود است. به عبارت دیگر از دیدگاه عقلی، هر موجود ممکن الوجودی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت ماهیت، و دیگری حیثیت وجود. چنان که فلاسفه گفته اند: «کل ممکن زوج ترکیبی، مرکب من ماهیه و وجود»، و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده ایم که انعکاس واقعیت های خارجی در ذهن به صورت قضیه ای است که معمولاً (یعنی در امور ذی ماهیت) از یک مفهوم ماهوی و مفهوم وجود تشکیل می یابد.

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم، یک حیثیت عینی و خارجی وجود دارد، یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی، و مفهوم وجود از حیثیت عینی دیگری حکایت می کند که در خارج با یکدیگر ترکیب شده اند، و به دیگر سخن ترکیب موجود از وجود و ماهیت، ترکیبی خارجی و عینی است، معنای این فرض آن است که هم ماهیت اصیل است و هم وجود. (۱)

گوییم:

قطعا این کلام بی وجه است زیرا این دو هم عرض نیستند و از واقعی بودن هر کدام در موطن خودش _ یعنی تحقق هویت در عالم و موطن خارج، و تحقق حکم به وجود در عالم و موطن عقل و اعتبار و معقول ثانی _

ص: ۳۲۵

هیچ ترکیب یا دوئیت یا تعارضی (۱) لازم نیاید.

مثال: دو معنای "انسان" و "سرو" دو معنای ماهوی هم عرض هستند لذا یک واقعیت خارجی ممکن نیست که مصداق واقعی هر دو باشد، اما "کاغذ" و "سفیدی" دو هویت هم عرض نیستند که بگوییم این چیز یا باید کاغذ باشد و یا سفید! و بگوییم: اگر حقیقتاً کاغذ باشد باید مجازاً سفید باشد و گر نه لازم می آید که یک چیز دو چیز باشد!، بلکه بدیهی است که یک چیز هم می تواند حقیقتاً کاغذ باشد، و هم حقیقتاً سفید؛ همین طور "انسان" و "موجود" و "ممکن الوجود" سه امر هم عرض نیستند که گفته شود یک چیز یا باید انسان باشد و یا موجود و یا ممکن الوجود! و اگر مصداق حقیقی یکی از آن ها باشد حتماً باید مصداق مجازی و غیر حقیقی دیگری باشد! چرا که بدیهی است یک چیز می تواند هم حقیقتاً انسان باشد، و هم حقیقتاً موجود، و هم حقیقتاً ممکن الوجود.

گفته اند:

ولی این فرض صحیحی نیست؛ زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیت عینی باشد، هریک از آنها به صورت قضیه دیگری در ذهن منعکس می شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازای هریک از آنها

ص: ۳۲۶

۱- "چه مفاهیمی می توانند اتحاد مصداقی داشته باشند؟ مفاهیمی که متسانخ باشند. شما نمی توانید مصادیق یک مقوله را عیناً مصداق مقوله دیگری قرار دهید؛ مثلاً مصداق مقوله کم خط است. خط به حسب تقرر ماهویش با رنگ به حسب تقرر ماهویش نامتسانخ است، یعنی هر کدام از مقوله جدایی است. رنگ از مقوله کیف است و خط از مقوله کم است". (حسین عشاقی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>)

کردن نمی دانستند.

۳. منظور از عینیت ماهیت، در این بحث همان واقعیت و هویت خارجی اشیاء مانند خدا و انسان و درخت و کوه و دریا است که دارای آثار واقعی می‌باشند، و اگر ملاصدرا و اتباع وی توجه شایسته به این معنا داشتند و خیال نمی‌کردند که محل بحث، ماهیت من حیث هی است _ که صرفاً امری عقلی است نه خارجی _، هرگز ماهیت را امری اعتباری و غیر واقعی نمی‌دانستند.

۴. استعمال وجود، برای اشاره به واقعیت خارجی، استعمالی در غیر محل نزاع، بلکه استعمالی مجازی است، و در این صورت البته وجود و ماهیت یک چیزند نه دو چیز، و از هر جهت یک حکم دارند نه دو حکم. لذا در این فرض سخن از اصالت یکی و عدم اصالت دیگری کاملاً بی‌اساس است، کما اینکه سخن از اولاً- و بالذات بودن یکی، و ثانیاً و بالعرض بودن دیگری، خروج از محل نزاع، و بحثی بی‌فایده، و نزاعی لفظی و بحثی لغوی است.

نگاهی به ادله اصالت وجود

آموزش فلسفه می نویسد:

آیا واقعیت عینی اصالتاً در ازاء مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا بر عکس، اصالتاً در ازاء مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیت عینی، مصداق بالذات ماهیت است یا وجود؟^(۱)

پاسخ واضح است زیرا واقعیت عینی، از حیث وصف

ص: ۳۲۷

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲۳۱.

حرفی و رابط در قضایا باشد، جای چنین فرضی درباره آن نیست که حکایت از واقعیت عینی کند و به قول صدرالمتهین دارای حقیقت عینی باشد، و طبعاً چاره ای جز قول به اصالت ماهیت نخواهد بود.

۲. پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی؛ یعنی اگر کسی چنین بیندازد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست، چنان که از بعضی از متکلمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیه ای، همان معنای ماهیتی است که موضوع آن را تشکیل می دهد، در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیت و اصالت وجود باقی نمی ماند، و اصالت ماهیت متعین خواهد بود، ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم روشن گردید.

۳. پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیت، ترکیبی ذهنی است و در متن خارج دو حیثیت متمایز وجود ندارد که یکی در ازای مفهوم ماهوی، و دیگری در ازای مفهوم وجود قرار گیرد؛ یعنی فرض اصالت هردو، فرض صحیحی نیست، چنان که بیان شد.

بر اساس این سه اصل، مسئله به این شکل، مطرح می شود که آیا واقعیت عینی اصالتاً در ازاء مفهوم ماهوی قرار می گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل می شود یا بر عکس، اصالتاً در ازاء مفهوم وجود قرار می گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیت عینی، مصداق بالذات ماهیت است یا وجود؟ بنابر فرض اول، شناخت ماهیات و احکام ماهوی، همان شناخت واقعیت های عینی است؛ ولی بنابر فرض دوم، شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب های موجودات و حدودی است که در ذهن منعکس می شود نه شناخت محتوای عینی آنها. (۱)

گوییم:

ترکیب دو چیز غیر هم عرض، حتی در ذهن هم غلط است تا چه رسد به خارج، هیچ چیزی نه در ذهن و نه در خارج، مرکب از وجود و ماهیت نیست که نوبت به بحث از اصالت یکی و عدم اصالت دیگری برسد، وجود و

ص: ۳۲۸

ماهیت نه مانند سکنجین است که مرکب از سرکه و انگین خارجی باشد، و نه مانند آب و مایع بودن است که یکی جوهر و دیگری عرض خارجی باشد، بلکه وجوب و امکان و وجود و عدم و.. اوصاف و احکام عقلی برای هویات عینی است، لذا اساس عقیده اصالت وجود، اوهن از بیت عنکبوت است.

مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت

برخی مدعی اند که عقیده "اصالت وجود" و عقیده "وحدت وجود" دو چیزند، و "اصالت وجود" مقدمه ای است که به کمک مقدماتی دیگر به عقیده "وحدت وجود" می انجامد.

چنان که گفته اند:

صدر المتالهین برهان دیگری را اقامه فرموده... و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می یابد. (۱) اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت... (۲) مراتب داشتن وجود... (۳) ملاک نیاز معلول به علت همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت به علت. (۱)

این عقیده اشتباه است و اگر در معنای "اصالت وجود" فلسفی به خوبی تأمل شود کاملاً روشن می شود که عقیده اصالت وجود فلسفی بدون نیاز به هیچ مقدمه دیگری عیناً همان وحدت وجود و انکار وجود خالق متعال است.

کتاب مزبور می افزاید:

با توجه به این مقدمات می توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتالهین به این صورت تقریر کرد.

ص: ۳۲۹

مراتب وجود به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی نیازی و استقلال مطلق می باشد عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی تحقق نمی داشت سایر مراتب هم تحقق نمی یافت زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی نیاز از آن باشند در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است. (۱)

گوییم:

با این تقریر، دیگر اصالت وجود "تمام برهان شما _ که البته انکار خدا و اثبات وجوب ذاتی خود عالم است _ شد نه مقدمه آن! چنان که "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد:

وقتی که ثابت شد اصالت از آن وجود است و ثابت شد که حق تعالی وجود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشا نقص می باشند پس ذات حق کمال واقعی را دارا است زیرا کمال واقعی آنست که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت بوده باشد و چون ذات حق وجود محض است پس کمال محض است. (۲)

آموزش فلسفه "می افزاید:

بدیهی است که این برهان فرع بر اصالت وجود است. (۳)

باز هم گوییم:

بیان شما تمام اصالت وجود است و اصلا اصل و فرعی در کار نیست.

ص: ۳۳۰

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۳۴۲.

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۵ / ۱۳۷.

۳- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۵ / ۱۳۷.

چنان که سبزواری در مورد برهانی که ملاصدرا برای اثبات واجب الوجود فلسفی _ که در واقع جز اثبات وحدت وجود، و انکار خالق متعال چیز دیگری نیست _ آورده است، به هیچ دلیل و برهان و بیان و مقدمه ای تمسک نمی کند جز اصالت وجود!! چنان که می گوید:

الأسدّ الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصله الوجود: إنَّ حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحقّ الواقع حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابل والحقيقه المرسله التي يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات، فحقيقه الوجود الكذائيه واجبه بالذات وهو المطلوب.(۱)

همانا حقیقت وجود که عین اعیان و حاق واقع است حقیقت بی قید بی انتهایی است که عدم آن محال است، زیرا هر امر مقابلی، مقابل خود را قبول نمی کند، و حقیقت بی قید بی انتهایی که عدمش محال باشد واجب الوجود بالذات است، پس حقیقت وجود این چنینی، واجب بالذات است، و مقصد ما همین بود.

و "شرح بدایه" در همین مورد و در توضیح کلامی که از سبزواری نقل کردیم می نویسد:

سبزواری... مدعی است که برهان او از برهان صدر المتألهین استوارتر، و در عین حال کوتاهتر است، و تنها بر یک مقدمه فلسفی مبتنی است و آن اصالت وجود است... پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند نه چیز دیگر.(۲)

مؤلف "بدایه و نهایه الحکمه" نیز در استدلال بر وجود واجب نقل می کند:

«إنَّ حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحقّ الواقع... يمتنع عليها

ص: ۳۳۱

۱- . پاورقی اسفار، ۶/۱۶ _ ۱۷

۲- . ترجمه و شرح بدایه الحکمه، شیروانی، سال ۱۳۸۶، ۴ / ۲۰ _ ۲۳.

«همانا حقیقت وجود که عین اعیان و حاق واقع [و شامل همه اشیاء] است... واجب الوجود بالذات می‌باشد و عدم آن محال است.

با توجه به توضیحاتی که داده شد معلوم می‌شود بحث اصالت وجود یا ماهیت، تنها بر اساس اندیشه کسانی بنا شده است که پیشاپیش وحدت وجود را پذیرفته، و در واقع اصالت وجود را توضیحی برای تبیین عقیده وحدت وجود قرار داده‌اند. و هر کسی با اندک تأمل می‌یابد که این بحث با مبانی مکتب عقل و وحی _ که بر اساس خالقیت خداوند و مخلوقیت و قابل وجود و عدم بودن حقیقی اشیاء، و تباین ذاتی بین آن دو سخن می‌گوید _ در تضاد آشکار است. (۲)

با این حال در نقد نکات فلسفی فوق تذکر می‌دهیم که:

محال است "وجود" _ که معقول ثانی و صفت عقلی اشیاء، اعم از خالق و مخلوق است _ به نفس خود

ص: ۳۳۲

۱- طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۲۶۸.

۲- و چه به جا اعتراف کرده‌اند که: دستگاه‌های ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند، به شدت به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان احساس نیاز می‌کردند، و در حالی که اهل بیت پیامبر؟ ص؟ یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند، دستگاه‌های حاکم برای جلب افراد، وسیله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند. از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و گردآوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت؟ عهم؟ دکانی بگشایند. (مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱ / ۳۴).

واقعیت داشته باشد، بلکه آنچه هست شیء موجود است و بس.

مخفی نماند که خود اهل فلسفه و عرفان در تفسیر مدعای خود، حقیقت وجود را، به عدم تناهی در وجود تفسیر کرده، و مجموعه نامتناهی موجودات را حقیقت وجود و واجب الوجود می‌انگارند، و این خود اعترافی آشکار است بر اینکه ممکن نیست حقیقت وجود به نفس خود مصداق داشته باشد، چه اینکه مجموعه اشیای موجود هم، شیء موجود است نه نفس وجود.

ملاصدرا و اصالت وجود

توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی

فلسفه برای اثبات عینیت حقیقت وجود می‌گوید:

لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ هِيَ خُصُوصِيَّةٌ وَجُودُهُ الَّتِي يَثْبُتُ لَهَا، فَالْوَجُودُ أَوْلَى مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِأَنْ يَكُونَ ذَا حَقِيقَةٍ، كَمَا أَنَّ الْبَيَاضَ أَوْلَى بِكَوْنِهِ أَبْيَضَ مِمَّا لَيْسَ بَبَيَاضٍ وَعَرَضٌ لَهُ الْبَيَاضُ. فَالْوَجُودُ بِنَاتِهِ مَوْجُودٌ وَسَائِرُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ الْوَجُودِ لَيْسَتْ بِذَوَاتِهَا مَوْجُودَةً، بَلِ الْوَجُودَاتُ الْعَارِضَةُ لَهَا. (۱)

نسبت سفید بودن به "سفیدی"، از نسبت سفید بودن به چیزهایی که سفید نیستند و سفیدی بر آنها عارض می‌شود سزاوارتر است، و چون حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود آن است که برایش ثابت می‌باشد، پس "وجود"، از آن چیز، بلکه از هر چیزی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت باشد. پس وجود خودش موجود است، اما سایر اشیاء که غیر وجودند خودشان موجود نیستند بلکه وجودهای عارض بر آنها موجود است.

ص: ۳۳۳

با تدبیر در کلام ملاصدرا و نیز تصریحات وی و اتباعش در موارد مختلف، و با توجه به لوازم و آثار و نتایجی (مانند غیر قابل خلق و عدم بودن واقعی موجودات، و متطور شدن ذات احدیت به اطوار و صورت‌های مختلف و...) که او و سایر اهل فلسفه بر عقیده "اصالت و عینیت حقیقت وجود" مترتب می‌دانند مراد ایشان از امثال سخن فوق این است که:

واقعیت عینی و خارجی را وجودی مطلق و بی‌نهایت تشکیل می‌دهد، و تمامی اشیاء و ماهیاتی که موجود به نظر می‌آیند صرفاً اموری خیالی و غیر واقعی اند که از دگرگونی‌های همان حقیقت مطلق و بی‌نهایت حاصل می‌شوند. حقیقت بودن هر حقیقتی به تطور همان حقیقت وجود مطلق و بی‌نهایت است، پس خود آن حقیقت از هر حقیقتی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت و واقعیت باشد و هیچ چیز دیگری غیر وجود آن حقیقت بی‌نهایت دارای واقعیت و عینیت نیست.

نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی

استدلال ملاصدرا در مورد اثبات اصالت و عینیت حقیقت وجود که قرن‌هاست اساس افکار و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی صدر الفلاسفه و پیروان او را تشکیل می‌دهد دارای اشکالات آشکاری است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) شکی نیست که حقیقت بودن اشیاء به نفس وجود آن‌ها است و بدون وجود، جز عدم و بطلان و نیستی هیچ چیزی نیستند، اما سخن در این است که آیا این وجود، حقیقتی مخلوق و قابل عدم و نیستی است که دلالت بر وجود خالق متعالی از قابلیت وجود و عدم، و فراتر از داشتن جزء و کل می‌کند (نظریه خلق، و

انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت باشد، هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند. پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود. (۱)

پاسخ:

بلی، همانطور که گفتید:

انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت باشد، هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند. پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود. (۲)

اما این اعتراف به عقیده مخالفان عینیت وجود و ابطال ادعای اصالت وجودیان است. و به جای اینکه بگویید:

پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود

باید بگویید:

پس عینیت، از آن ماهیتی است که ایجاد شده است.

ادامه داده اند:

دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری، که خود واقعیت عینی بی واسطه مورد شهود قرار می گیرد، اثری از ماهیت یافت نمی شود. (۳)

گوییم:

گفتیم که در علم حضوری جز نفس حضور و عینیت ماهیات و هویات چیز دیگری در کار نیست و این واضح ترین دلیل بر نقض، و بلکه اثبات ضد مدعای اصالت وجودیان و منکران عینیت ماهیت است.

ص: ۳۳۵

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۴.

۲- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۴.

۳- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۳۳۵.

گرم بودنِ هر چیز، به خصوصیت حرارت و گرمی آن است، پس حقیقت حرارت و گرمی از هر چیزی سزاوارتر به این است که گرم باشد!

شیرین بودنِ هر چیز، به شیرینی آن است، پس حقیقت شیرینی اولی به این است که شیرین باشد!

زوج بودنِ هر عددی، به زوجیت آن است، پس حقیقت زوجیت اولی به زوج بودن است!

سنگین بودنِ هر چیز به این است که سنگین باشد، پس حقیقت سنگینی اولی به این است که سنگین باشد!

عجیب بودنِ این مثال ها به این است که دارای حقیقتِ عجیب و غریب بودن است، پس حقیقتِ عجیب و غریب بودن، اولی به این است که عجیب و غریب باشد!

ج) تحقق حقیقت سفیدی و رای اشیای سفید محال ذاتی است و هرگز ممکن نیست نفس حقیقت سفیدی و رای اشیای سفید دارای مصداق باشد، لذا اصل مبنای مسأله اصالت و فرعی و تبعیت از بنیان آن ویران است. و اگر گفته میشود: "فرض محال، محال نیست". باید دانست حکمی که از فرض وجود چیزی که وجود واقعی آن محال است استنتاج شده باشد ربطی به امکان وقوع حقیقی آن چیز نداشته، بلکه تنها ملازمه عقلی مقدم و تالی را بیان می کند و بس. مثلاً چنانچه گفته شود: "اگر عدد سه زوج باشد قابل تقسیم بر دو است"؛ تنها ملازمه مقدم و تالی بنابر همان فرض محال را بیان داشته ایم و نباید از آن نتیجه بگیریم که: "عدد سه ای که قابل تقسیم بر دو است واقعا در خارج موجود می باشد"، چه اینکه حکم مذکور در واقع مناقض این حکم است که: "اگر آن عدد واقعا سه باشد دیگر زوج نخواهد بود". و البته به همین جهت است که چنین

فرضی را فرض محال می‌گوییم.

در مثال‌هایی که بیان داشتیم بدیهی است عقل، فرض تحقق موضوعات مذکور را بنابر هر تقدیری محال می‌داند، و موضوع اولویت‌های مذکور را موهوماتی می‌بیند که فرض وجود آنها محال ذاتی است.

اگر گفته شود: حکم عقل به استحاله وجود موضوع مثال‌های فوق از این جهت است که موضوعات یاد شده دارای وجود عرضی و وصفی می‌باشند، و عرض و وصف محال است که بدون جوهر و موصوف وجود داشته باشند.

پاسخ این است که حکم عقل به استحاله عینیت وجود، بسیار بدیهی‌تر از مثال‌های مذکور است، چه اینکه گرچه صفات و اعراض، وجودی مستقل از جواهر و موصوفات خود ندارند، اما در عین حال عرض هم وجود خارجی دارد، لذا فرض غلط اصالت عرض و صفت در نظر عقل بسیار آسان‌تر از فرض عینیت و واقعیت و اصالت وجود که معقول‌ثانی است می‌باشد، بنابراین حکم عقل درباره استحاله وجود موضوع حقیقت وجود، روشن‌تر از حکم آن درباره استحاله وجود موضوعات مثال‌های بیان شده است.

لذا خود همین امر موجب شده است که اهل فلسفه به هنگام طرح مسأله اصالت وجود و ماهیت، در مورد معنای "وجود" و "ماهیت" و "اصالت"، خلط‌های فراوان داشته باشند تا آنجا که ناچار شده‌اند معنای ماهیت را از حقیقت خود تحریف کرده، و به معنای "حدود وجود شیء"، و "قالب‌های ذهنی شناخت اشیا"، و "ظهورات مختلف حقیقت ازلی و ابدی وجود" معرفی کنند _ که البته پذیرش همه آن‌ها مبتنی بر پذیرش اصالت وجود

ص: ۳۳۷

در مرحله پیش تر است.

ما به جهت فضای کاملاً غیر علمی، و سفسطه باری که فلاسفه تحت عنوان اصالت وجود مطرح کرده اند ناچار شدیم وارد این مسأله شویم، و گرنه هر عاقلی بداند که این بحث جز تناقض در فکر و اندیشه، و سر در گمی، و دور شدن از عقاید صحیح عقلی و برهانی و وحیانی نتیجه دیگری ندارد، به گونه ای که با رجوع به متون فلسفی می بینید اهل فلسفه پیوسته یکدیگر را در فهم و کاربرد صحیح مسأله اصالت وجود مورد تهاجم قرار داده، و حتی خود ملاصدرا و شیخ اشراق و ابن سینا را هم در این مورد از قاصرین دانسته اند!!

چنان که گفته اند:

صدر المتألهین سخت اظهار تعجب می کند از اینکه شیخ اشراق از یک طرف قائل باصالت ماهیت و اعتباریت وجود می شود و از طرف دیگر تحت عنوان نور اظهاراتی می کند که هیچگونه با اصالت ماهیت سازگار نیست. (۱)

و گفته اند:

متأخرین حکما سر بسته اصالت وجود را به مشائین نسبت می دهند اگر مشائین از قدیم چنین عقیده ای داشته اند می بایست ابن سینا که رئیس المشائین لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لا اقل نقل کرده باشد و حال آنکه هر کسی در این باب یک نوع عقیده برای ابن سینا قائل است. (۲)

بلکه در نظر خود ملا صدرا گویا همه فلاسفه در همه زمانها، دارای دو عقیده متضاد اصالت وجود و اصالت ماهیت!! بوده اند و این صریحاً یعنی نفهمیدن و سر در

ص: ۳۳۸

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۷۱.

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۷۱.

گمی همه آنها!:

خود صدر المتالهین در اسفار می گوید من خودم در سابق قائل باصالت ماهیت بودم و شدیداً از قدما دفاع می کردم و معتقد بودم که همه آنها قائل به اصالت ماهیت بوده اند تا آنکه خدا مرا هدایت کرد و بطور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است مشار الیه بعداً که اصالت وجود می شود عیناً روشن سابق خویش را تکرار می کند یعنی بشدت از قدما دفاع می کند و می گوید همه آنها اصالت وجودی بوده اند... و البته این خود دلیل واضحی است بر مطلب ما زیرا اگر مسأله اصالت وجود مثل پاره ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدر المتالهین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما دو عقیده متضاد پیدا نمی کرد. (۱)

اصالت وجودی ها از مبانی خود و موارد کاربرد آنها هم آگاهی شایسته ندارند!:

برخی از آن براهین در عین اینکه طرفداران اصالت وجود به آنها اعتماد کرده اند بوی اصالت ماهیت می دهد. (۲)

صدرا نیز حد اکثر استفاده را از اصالت وجود در اینجا نکرده است... (۳)

در اینجا آخوند روی سبک اصالت ماهیت بحث کرده. (۴)

ملا صدرا که بماند، گفته اند حتی اعظام و اساتید بزرگ فلسفه و عرفان بعد از او، حتی اسفار و مطالب ملا صدرا را هم نفهمیده اند:

بحث در این نیست که کدام یک از مفهوم ها مستقیماً از خارج به ذهن

ص: ۳۳۹

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۷۱ - ۷۲.

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۱۲۵.

۳- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۲۰۳.

۴- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۲۲۳.

می آید و کدام با تحلیل عقلی به دست می آید یا این که کدام از موجودیت حکایت می کند و کدام نمی کند.. اصلاً بحث این نیست، چون بحث در معنا بود نه در مفهوم(۱).

تفسیرهای اساتید بزرگوار ما از اصالت وجود از سخنان علامه در بدایه و نهایه ما را بدین جا رساند که وجود در خارج است و اعتباریت ماهیت را به این معنا فهمیده بودیم که ماهیت در خارج نیست. وقتی بنده این طور فهمیدم و تقریر کردم، به نظرم آمد که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت درست نیست و باید به اصالت وجود و ماهیت قایل شد؛ یعنی هم وجود در خارج است و هم ماهیت... بعدها که در کلمات ملاصدرا دقیق شدم، به نظرم آمد که آن چه بنده نامش را اصالت وجود و ماهیت گذاشته ام و به آن معتقد هستم، همان چیزی است که ملاصدرا به عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قایل به آن است...

آن چه را که قبلاً معتقد بودم، هم اکنون نیز معتقدم. ولی دیگر نام آن را اصالت وجود و ماهیت نمی گذارم، بلکه آن را اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می نامم و معتقدم به این که مراد ملاصدرا هم در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت همین است... آن چه من می گویم، سخن ملاصدرا است و در محدوده همان بحث اول یعنی در زمینه اصالت وجود است... آری ملاصدرا هم همین را می خواهد بگوید...

ملاصدرا می گوید: وجود در خارج عین ماهیت است و این تفاوت اساسی این تفسیر با آن تفاسیر دیگری است که ما از اساتید مان شنیده ایم و علامه طباطبایی (ره) دارند. علامه طباطبایی تصریح می کند که محال است ماهیت عین وجود باشد؛ ولی ملاصدرا چندین بار بیان داشته که ماهیت در خارج عین وجود است.(۲)

مراد از اصالت _ برخلاف آن چه که از فرمایشات حضرت علامه و اساتید بزرگوار می فهمیدیم _ موجودیت نیست، بلکه اصالت به معنای

ص: ۳۴۰

۱- . غلامرضا فیاضی، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>. مقاله عینیت وجود و ماهیت؛

کتاب نقد ۱۳۸۴/شماره ۳۵.

۲- همان.

ماهیت اعتباری است، نه یعنی حد وجود! اگر کسی توانست یک جا نشان دهد که وقتی ملاصدرا می گوید ماهیت، حد وجود است، مرادش حد به معنای مرز باشد، نه به معنای حد منطقی که به معنای معرف ذاتیات وجود است! (۲)

و در آخر معترفند که همه کسانی که فلسفه را با بدایه و نهاییه و اسفار می خوانند _ یعنی تقریباً عموم اساتید و مؤلفین و طلاب محترم فلسفه! _ به فهم صحیحی نمی رسند، بلکه یک حرف از آن ها را هم نمی فهمند!

استاد مطهری (ره) از قول استاد خود مرحوم علامه طباطبایی چنین نقل فرمودند: «زمانی که ما اسفار می خواندیم، در تلقی درس کوشش فراوانی داشتیم و در موقع تقریر مباحث نیز زحمت بسیاری می کشیدیم. به سبب وجود این تلاش ها به تدریج این توهم پدید آمد که اگر آخوند (ملاصدرا) زنده شود و بخواهد مطالب خود را به این ترتیبی که من تقریر می کنم، بنویسد، یقیناً نخواهد توانست. (۳)

ولی بعد از چندین سال دیگر زحمت کشیدن:

فهمیدم از اسفار یک حرف را هم نفهمیده ام!! (۴)

و باز هم:

بنابراین عرض می کنم: جناب استاد فیاضی _ آن طور که در خاطر دارم _ تقریباً شانزده _ هفده سال بود با توجه به برداشتی که از فرمایشات آخوند داشتند و نیز با عنایت به آن چه که از اساتید بزرگوارشان تلقی

ص: ۳۴۱

۱- . همان.

۲- . همان.

۳- . رضائی، حسن، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>

۴- . همان، نیز ببینید: مصباح، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۲۰.

کرده بودند، در برابر نظر مرحوم آخوند موضع می گرفتند و به اصالت وجود و ماهیت قایل بودند و بر این نظر هم پافشاری می کردند؛ ولی اکنون به لطف خدا پس از سالها تحقیق و تدریس، برای ایشان تطوری در فکر به وجود آمده است و به این نتیجه مبارک!! رسیده اند که وجود و ماهیت در خارج متحدند... و می فرمایند که مراد آخوند هم همین است. این نظر نسبت به نظر سابق ایشان بسیار پیشرفته تر است و جای شکر آن باقی است. (۱)

و در آخر مدعی اند:

منشأ این دعوا خود ملاصدرا است. (۲)

آری! اما از جهت اینکه سر تا پای کلمات او، تناقضات واضح، و مطالب بی اساس خلاف عقل و برهان است، به گونه ای که هر مدعی ای یا خودش مجبور شود اقرار کند که نفهمیده است، و یا استاد بعد از او بگوید که استاد ما نفهمیده بود!

فاعتبروا یا اولی الابصار! که این اندیشه واهی چگونه کوس رسوایی شیفتگان خود را بر بام فلک نواخته است! که:

اگر اصل را با وجود، و موجود را واحد شخصی عقیده کردی اعلم دورانی، اگر چه الف را از با تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر کنی جاهل ترین مردمی اگر چه اعلم دوران باشی! (۳)

د. سلب سفیدی از حقیقت سفیدی محال است و مستلزم سلب شیء از خود آن می باشد. سلب وجود از حقیقت وجود نیز بنابر اعتراف خود اهل فلسفه محال

ص: ۳۴۲

۱- همان.

۲- خسروپناه، <http://www.ensani.ir/fa/content/۷۸۲۱۷/default.aspx>.

۳- مبدأ اعلی، محمد تقی جعفری، ۱۰۸ - ۱۱۱.

بوده و مستلزم سلب شیء از خود آن می باشد، لذا اگر واقعیت اشیای خارجی نفس حقیقت وجود باشد تصور عدم و فرض مخلوقیت واقعی برای همه اشیاء محال، و همه عالم واجب الوجود بالذات خواهد بود.

اگر چه اهل فلسفه به این نتیجه عقیده خود _ یعنی ازلیت و ابدیت و انکار مخلوقیت واقعی اشیاء _ به صراحت ملتزم می باشند، اما بدون تردید التزام به آن بر خلاف یکی از بدیهی ترین اصول عقلی و قطعی ترین پایه های معارف الهی است.

۲. ماهیت اشیاء، همان حقیقت واقعی آنها (ما به الشیء هو نفسه) می باشد. و در این جهت هیچ تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست، جز اینکه هویت واقعی مخلوقات این است که همه آنها متجزی و عددی و قابل زیاده و نقصان و پذیرای وجود و عدم می باشند، ولی هویت خالق تبارک و تعالی این است که او ذاتی است بر خلاف همه اشیاء، و فراتر از داشتن جزء و کل و مقدار و زمان و مکان و شکل و شبح و صورت و قابلیت وجود و عدم و پذیرش زیاده و نقصان.

و اما تفسیر ماهیت به معنای حدود وجود که از تجلیات و تطورات پیوسته حقیقت وجود به ظهور می رسد، چیزی است که تنها بر اساس نظریات فلسفی و عرفانی، و پس از پذیرش وحدت وجود و انکار خلقت انجام می گیرد تا اینکه پوششی باشد برای چهره کریه نظریه اصالت و وحدت وجود، که ذات خالق تبارک و تعالی را مجموعه مراتب یا حصه های وجودی، و یا مجموعه موجودات محدود می داند.

بنابراین، حق این است که در تبیین مسأله وجود بر اساس عقل و برهان، و بدون پیش فرض گرفتن عقیده

اصالت و وحدت وجود، چنین گفته شود:

حقیقتِ شیء بر دو قسم است:

الف) حقیقت دارای اجزا و قابل وجود و عدم حقیقی و حادث، که واقعا مخلوق و آفریده خداوند متعال است، نه حقیقتی ازلی و ابدی و غیر قابل عدم.

ب) حقیقت متعالی از داشتن جزء و کل و مقدار و اجزا (خالق تبارک و تعالی)، که فراتر از قابلیت اتصاف به ازلیت و ابدیت امتدادی و زمانی مکانی بوده، و متعالی از امکان پذیرش تغییر و تبدل و تجلی در صور مختلف و گوناگون است.

با توجه به این تقسیم، کاملا روشن می شود که طرح مسأله "اصالت وجود" به گونه ای که در کتب اهل فلسفه و عرفان مطرح است با پیش فرض مسأله اصالت وجود _ بلکه وحدت موجود _ طرح شده، و به نحو مصادره پذیرفته شده، بلکه اصالت و وحدت وجود، دو نام برای یک معنا، و مشترک لفظی می باشند.

لذا در مکتب معرفت الهی، هم مخلوقات دارای شیئیت واقعی میباشند که به ایجاد و مشیت باری تعالی موجود و باقیاند، و هم خداوند متعال "شیئی" است که مورد تصدیق قرار گرفته و حکم به وجود آن می شود، نه اینکه مصداق حقیقت وجود نامتناهی موهوم بوده، و ماهیت و انیت او نیز نفس همان وجود خیالی، و عین اعیان ممکنات باشد.

او تبارک و تعالی شیء است به حقیقت شیئیت، و حقیقتا ماهیت و انیت دارد، و به نفس تعالی ذاتی خود فراتر از داشتن مقدار و اجزا و قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی، و خارج از هر گونه تصور و توهم و وصول و ادراک و وصف و بیان می باشد.

جالب این است که معرفت بشری در مراحل ابتدایی

ص: ۳۴۴

موجود را به "واجب و ممکن" تقسیم می نماید، سپس "ممکن" را به "جوهر و عرض" منقسم می داند، پس از آن "عرض" را دارای اقسامی می شمارد که یکی از آنها "کمیت و مقدار" می باشد. آنگاه همه این تقسیمات را از یاد برده، وجود خداوند را به طور نامتناهی در پهنه زمان و مکان _ که جز به کمیت و مقدار نسبت داده نمی شود _ گسترانیده، وجود او را مزاحم وجود همه چیز می داند و "وحدت وجود" را از آن نتیجه می گیرد.

معرفت بشری و اصالت و وحدت وجودی، تنها از عینکی به واقعیت می نگرد که جز زمان و مکان و مقدار و مخلوق را نمی نمایاند، لذا وجود را منحصر به موجود قابل اتصاف به تنهایی و عدم تنهایی می بیند، و بر اساس همین پندار نادرست، در حالی که از وجود حقیقت متعالی و منزله از داشتن مقدار و اجزا، و قابلیت اتصاف به تنهایی و عدم تنهایی، کاملاً غافل است، وجود را به دو قسم "متناهی و غیرمتناهی تقسیم کرده، موجود نامتناهی را واجب الوجود، و موجود متناهی را ممکن الوجود می داند، و در قدمی پس از آن می گوید: با فرض وجود موجود نامتناهی، مجالی برای وجود غیر آن باقی نمی ماند، پس هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد، و ممکنات جز تطورات و صورت های گوناگون ذات او چیزی نیستند (وحدت وجود)، و حال اینکه:

اولاً: موجود، منحصر به موجود قابل اتصاف به تنهایی و عدم تنهایی (امتدادی و متجزی) نیست،

ثانیاً: اعتقاد به وجود نامتناهی از اوهام ساخته ذهن بشری است، چه اینکه وجود نامتناهی به خودی خود محال بوده و حتی در عالم مقدار هم وجود آن ممکن نیست.

ثالثاً: موجود نامتناهی هم بر فرض پذیرش آن لزوماً دارای اجزای مقداری حقیقی است و واجب الوجود نتواند بود.

رابعاً:...

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

حقیقت ذات خداوند متعال چیست؟

حضرت فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیزها، از اینکه می‌گوییم او "شیء" است اثبات معنایی واقعی را بفهم، و نتیجه بگیر که او دارای شیئیت حقیقی است، ولی نه جسم است و نه صورت، نه محسوس می‌شود و نه با حواس پنجگانه ادراک می‌گردد، نه اوهام او را درمی‌یابند و نه زمان‌ها از او می‌کاهند و دگرگونش می‌سازند.

سائل پرسید: آیا او را سمیع و بصیر می‌دانید؟

امام علیه السلام فرمودند: او سمیع بصیر است، شنوای بدون جارحه و بصیر بدون آلت است، اما او به نفس حقیقت ذات خود شنواست و به نفس وجود متعالی خود بیناست، و اینکه می‌گوییم به نفس خود شنوا و بیناست نه بدین معناست که او چیزی است و نفس چیزی دیگر، لکن تعبیری از خویش آوردم چرا که تو سؤال می‌کنی و من می‌خواهم به تو بفهمانم.

پس می‌گوییم: به کل خود می‌شنود البته نه اینکه او کلی داشته باشد که دارای اجزا باشد، لکن خواستم به تو بفهمانم و تعبیر از آن من است. و حاصل کلام من جز این نیست که او سمیع بصیر عالم خیر است، بدون اینکه ذاتی دارای اجزای متفاوت و مختلف داشته باشد.

سائل پرسید: پس او چیست؟!؟

امام صادق علیه السلام فرمودند: او پروردگار است، او معبود است، او الله است، و گفته‌اند: "الله" تنها اثبات این حروف "الف و لام و ها" نیست، بلکه من معنا را در نظر دارم، و آن معنا همان ذاتی است که آفریننده اشیاء و صانع آنهاست، این حروف آن معنا را می‌رسانند، و او همان واقعیتی است که به نام الله و رحمان و رحیم و عزیز و مانند آن خوانده می‌شود، و او همان معبود جَلّ و عَزّ است.

سائل گفت: ما هیچ چیز در نظر نمی‌آوریم مگر اینکه مخلوق می‌باشد.

امام صادق علیه السلام فرمودند: اگر چنان باشد که تو می‌گویی، پس تکلیف

به توحید از گردن ما برداشته است، زیرا ما مکلف نیستیم به چیزی اعتقاد داشته باشیم که اصلاً توجهی به آن ممکن نیست.

ولکن می‌گوییم: هر چیزی که با حواس یافته شود ادراک می‌گردد، پس هر چه که حواس آن را بیابد و بشناسد مخلوق است.

و ما ناچاریم که وجود صانع اشیاء را نیز اثبات کنیم، به گونه‌ای که نه نفی لازم آید و نه تشبیه، زیرا نفی همان ابطال و عدم است، و تشبیه نیز از آن مخلوقی است که ترکیب و تألیف در وجود آن آشکار است.

چون مخلوقات موجودند پس صانع و خالق اشیاء را باید اثبات کرد، چرا که مخلوقات به ناچار باید خالق داشته باشند و آن خالق غیر خود آنهاست و شبیه آنها نیست.

سائل گفت: اگر شما وجود او را اثبات کردید، پس او را تعریف کرده و قابل شناخت نیز دانسته‌اید.

امام علیه السلام فرمودند: ذات او را تعریف و بیان نکردم بلکه تنها او را اثبات کردم، زیرا بین "بودن و نبودن" چیز سومی وجود ندارد.

سائل گفت: آیا او دارای انیت و ماهیت نیز هست؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، هیچ چیز وجود ندارد مگر با انیت و ماهیت.

سائل پرسید: آیا دارای کیفیت نیز هست؟

حضرت فرمودند: خیر، زیرا کیفیت چیزی است که شیء به واسطه آن مورد وصف و شناخت و ادراک قرار می‌گیرد. ما ناچاریم از تعطیل و تشبیه خارج شویم، زیرا هر کس او را نفی کرد انکار وجود او نموده، ربوبیت او را ابطال کرده است. و هر کس او را شبیه غیر دانست او را دارای اوصاف مخلوقات و مصنوعاتی که لایق ربوبیت نیستند اثبات کرده است.

باید ذاتی را اثبات کرد بدون کیفیت، به گونه‌ای که غیر او سزاوار آن نباشد، و او در آن حقیقت شریک و همانند نپذیرد، و مورد احاطه و ادراک و شناخت قرار نگیرد، و جز خود او آن را نشناسد. (۱)

ص: ۳۴۷

۱- . فما هو؟ قال علیه السلام: هو شیء بخلاف الأشیاء، ارجع بقولی: شیء إلى إثبات معنى وأنه شیء بحقيقه الشیئیه، غیر أنه لا جسم ولا صورة لا یمس ولا یجس ولا یدرک بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا یغیره الأزمان. قال السائل: فتقول إنه سمیع بصیر؟ قال: هو سمیع بصیر، سمیع بغير جارحه وبصیر بغير آله، بل یسمع بنفسه ویبصر بنفسه. لیس قولى: "إنه یسمع بنفسه ویبصر بنفسه" أنه شیء والنفس شیء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسی إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً. وأقول: یسمع بکله، لا أن الكل منه له بعض، ولكنی أردت إفهاماً لك والتعبیر عن نفسی، ولیس مرجعی فی ذلك

إلّا إلى أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى. قال السائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو الربّ وهو المعبود وهو الله. وليس قولى: "الله" إثبات هذه الحروف: "ألف، لام، هاء"، ولكنى أرجع إلى معنى، هو شىء خالق الأشياء وصانعها؛ وقعت عليه هذه الحروف وهو المعنى الذى يسمّى به الله والرحمن و الرحيم والعزیز وأشياء ذلك من أسمائه وهو المعبود جلّ وعزّ. قال السائل: فإننا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً. قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول، لكان التوحيد عنياً مرتفعاً. لأننا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم. ولكننا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك، فما تجده الحواسّ وتمثله فهو مخلوق، ولا- بدّ من إثبات صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النفى، إذ كان النفى هو الإبطال والعدم. والجهة الثانية: التشبيه، إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف. فلم يكن بدّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين. والاضطرار منهم إليه أثبت أنهم مصنوعون وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم... قال السائل: فقد حدّدته إذ أثبتّ وجوده! قال أبو عبد الله عليه السلام: لم أحده ولكن أثبتّه، إذ لم يكن بين الإثبات والنفى منزله. قال السائل: فله إيّيه ومائيّه؟! قال: نعم، لا يثبت الشىء إلّا بإيّيه ومائيّه. قال السائل: فله كيفيّه؟ قال لا، لأنّ الكيفيه جهه الصفه والإحاطه، ولكن لا بدّ من الخروج من جهه التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه أنكره ورفع ربوبيّته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبتّه بصفه المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبيّه. ولكن لا- بدّ من إثبات ذات بلا- كيفيّه، لا- يستحقّها غيره ولا- يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره. (توحيد، ٢٤٤ _ ٢٤٧).

برخی از نکاتی که از حدیث شریف استفاده می شود:

۱. خداوند متعال در ذات و حقیقت خود با اشیاء تباین دارد و عقیده فیلسوفان به سنخیت و همانندی وجود خالق و مخلوق، و نیز پندار عارفان مبتنی بر عینیت و یکی بودن ذات خالق و مخلوق نادرست و بی وجه است.

۲. کنه ذات خداوند متعال "وجود" نیست، بلکه او شیئی است بحقیقت شیئیت، که مورد تصدیق و حکم به وجود قرار می گیرد.

۳. خداوند متعال _ بر خلاف پندار اهل فلسفه و عرفان _، وجود مطلق یا عام شامل همه چیز نیست و حصه ها و مراتب مختلف وجودی و جزء و کل ندارد.

۴. ذات خداوند متعال دارای اجزای مختلف نیست، پس صدور اشیاء از ذات او که عقیده فیلسوفان است، و نیز تجلی او به صور اشیای گوناگون که پندار عارفان است غیرممکن است.

ص: ۳۴۸

برخی از نکاتی که از حدیث شریف استفاده می شود:

۱. خداوند متعال در ذات و حقیقت خود با اشیاء تباین دارد و عقیده فیلسوفان به سنخیت و همانندی وجود خالق و مخلوق، و نیز پندار عارفان مبتنی بر عینیت و یکی بودن ذات خالق و مخلوق نادرست و بی وجه است.

۲. کنه ذات خداوند متعال "وجود" نیست، بلکه او شیئی است بحقیقت شیئیت، که مورد تصدیق و حکم به وجود قرار می گیرد.

۳. خداوند متعال _ بر خلاف پندار اهل فلسفه و عرفان _، وجود مطلق یا عام شامل همه چیز نیست و حصه ها و مراتب مختلف وجودی و جزء و کل ندارد.

۴. ذات خداوند متعال دارای اجزای مختلف نیست، پس صدور اشیاء از ذات او که عقیده فیلسوفان است، و نیز تجلی او به صور اشیای گوناگون که پندار عارفان است غیرممکن است.

ص: ۳۴۹

۵. هرگاه از حقیقت ذات خداوند سؤال شود، هر پاسخی که اشاره به بیان ذات و حقیقت وجود او داشته باشد نادرست است، پس نمی توان کنه ذات او را، چنانکه اندیشه بشری می پندارد با عنوان حقیقت وجود معرفی کرد، بلکه تنها با عناوینی مانند معبود، خالق، رب، چیزی برخلاف همه چیزها و امثال آن مورد اشاره و اثبات قرار می گیرد.

تنزیه مطلق ذات خداوند، و ممنوعیت تفکر در ذات او که رکن اساسی ادیان است مستلزم این نیست که حکم ما به وجود او تبارک و تعالی به مجهول مطلق تعلق گرفته باشد و تعطیل لازم آید.

۷. تعطیل و تشبیه، هر دو نادرست است، اما بعد از مرحله اثبات وجود، هر گونه اندیشه و یا وصفی که برای شناخت حقیقت ذات او باشد مصداق "تشبیه" است.

بنابراین سیره اهل فلسفه و عرفان که پس از مرحله اثبات وجود خداوند به بحث از حقیقت وجود او می پردازند و در نهایت نفس حقیقت وجود نامتناهی را به عنوان کنه ذات خداوند متعال تعیین می کنند نادرست بوده و دخول در تشبیه است.

۸. اثبات وجود خداوند متعال تنها از راه وجود مخلوقات او می باشد و ادعای اهل فلسفه و عرفان مبنی بر اینکه وجود او بدون واسطه و به خودی خود مورد اثبات قرار می گیرد نادرست است.

یکی از زندیقان به امام رضا علیه السلام عرض کرد:

آیا می توان گفت که خداوند هم چیزی است؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، خودش نیز در قرآن از خود به این عنوان یاد کرده و فرموده است: "بگوی آیا کدامین چیز شهادتش از خداوند برتر است، بگوی خداوند بین من و شما شاهد است"، پس او چیزی است

که هیچ چیز همانند او نیست. (۱)

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

ذاته حقیقه و کنهه تفریق بینه و بین خلقه. (۲)

ذات او حقیقت و کنه وجود او جدایی و فراتری او از خلقش می باشد.

ص: ۳۵۱

-
- ۱- . هل يقال لله : إنه شيء؟ فقال: نعم، وقد سمى نفسه بذلك في كتابه، فقال: **كُلُّ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةِ قُلِّ اللَّهِ شَهِيدَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ**، فهو شيء ليس كمثله شيء.
 - ۲- . بحار الأنوار، ۴/۲۲۸، از توحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام.

در پندار اهل فلسفه و عرفان آفرینش اشیاء بدون ماده پیشین مطلقاً محال است، ایشان امکان وجود هر چیز را مشروط به وجود اصل و سابقه وجودی آن می دانند، و وجود عالم را ازلی و قدیم و متعاصر با وجود خداوند، بلکه عین ذات او می شمارند، و اعتقاد به حدوث عالم و دارای ابتدا بودن وجود آن را نادرست می انگارند.

"ملا صدرا" می گوید:

إِنَّ العقول المفارقة خارجه عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقه بالصقع الربوبي لغلبيه أحكام الوجود عليها، فكأنها موجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده. وما سوى العقول من النفوس والأجسام وما يعرضها حادثه بالحدوث الطبيعي _ أي الزماني _ (۱).

عقول مفارق (موجودات مجرد) از حکم حدوث خارج می باشند، زیرا آنها ملحق به دامنه وجود ربوبی اند و احکام وجود بر آنها غالب است، گویا به وجود خداوند تعالی موجودند نه به ایجاد و آفرینش او. و ما سوی عقول، یعنی نفوس و اجسام و آنچه بر اجسام عارض می شود دارای حدوث طبیعی _ یعنی زمانی _ می باشند.

توجه کنید که منظور ملاصدرا در این گفتار خویش، از

ص: ۳۵۲

در پندار اهل فلسفه و عرفان آفرینش اشیاء بدون ماده پیشین مطلقاً محال است، ایشان امکان وجود هر چیز را مشروط به وجود اصل و سابقه وجودی آن می دانند، و وجود عالم را ازلی و قدیم و متعاصر با وجود خداوند، بلکه عین ذات او می شمارند، و اعتقاد به حدوث عالم و دارای ابتدا بودن وجود آن را نادرست می انگارند.

"ملا صدرا" می گوید:

إِنَّ العقولَ المفارقةَ خارجه عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقه بالصقع الربوبيّ لغلبه أحكام الوجود عليها، فكأنّها موجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده. وما سوى العقول من النفوس والأجسام وما يعرضها حادثه بالحدوث الطبيعيّ _ أي الزمانيّ _ (۱).

عقول مفارق (موجودات مجرد) از حکم حدوث خارج می باشند، زیرا آنها ملحق به دامنه وجود ربوبی اند و احکام وجود بر آنها غالب است، گویا به وجود خداوند تعالی موجودند نه به ایجاد و آفرینش او. و ما سواى عقول، يعنى نفوس و اجسام و آنچه بر اجسام عارض می شود دارای حدوث طبیعی _ یعنی زمانی _ می باشند.

توجه کنید که منظور ملاصدرا در این گفتار خویش، از

ص: ۳۵۳

۱- . درر الفوائد، ۲۶۳، و رجوع شود به اسفار، ۵/۲۰۶ _ ۲۴۸.

حدوث نفوس و اجسام، همان حدوث آن به آن و لحظه به لحظه بر مبنای حرکت جوهری ازلی است، نه اینکه واقعا به حدوث و آفرینش حقیقی و دارای ابتدای وجود بودنِ عالم نفوس و اجسام معتقد باشد.

و نیز می گوید:

الفيض من عند الله باق دائم، والقائم متبدل زائل في كل حين، وإنما بقاؤه بتوارد الأمثال، كبقاء الأنفاس في مده حياه كل واحد من الناس. (۱)

فیض از جانب خداوند دائماً باقی است، و عالم هر لحظه در حال تبدیل و زوال است. بقای عالم از جهت این است که هر آن، امثال آن پی در پی وارد می شود مانند بقای نَفَس های آدمیان در مدت زندگی هر یک از ایشان.

و می نویسد:

لا- هویة من الهویات ولا شخص من الأشخاص فلکاً کان أو عنصراً، بسیطاً کان أو مرکباً، جوهرراً کان أو عرضاً إلا وقد سبق عدمه وجوده، ووجوده عدمه سبقاً زمانياً. (۲)

همه چیزها و همه اشخاص چه فلک باشند و چه عنصر، و چه بسیط باشند و چه مرکب، و چه جوهر باشند و چه عرض، عدمشان قبل از وجودشان بوده است و نیز وجودشان قبل از عدمشان می باشد به قبلیت و سبقت زمانی.

"ابن سینا" می گوید:

صدور الموجودات عنه علی سبیل اللزوم... وکان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا کلفه. (۳)

صدور موجودات از باری تعالی به طور لزوم می باشد... و این صدور و

ص: ۳۵۴

۱- . اسفار، ۷/۳۲۸.

۲- . ملا صدرا، عرشیه، ۲۳۰.

۳- . حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۳، به نقل.

ترشح امری دائمی و همیشگی و بدون رنج و زحمت می باشد.

"شرح منظومه" می نویسد:

متکلمین می گویند: عالم حادث زمانی است به این معنا که اگر به قهقرا برگردیم... بالاخره به لحظه ای می رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است... اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی رسیم، زمان ابتدا و انتهای ندارد.

از نظر حکمای الهی "کلّ حادث مسبوق بماده و مدّه: هر چیز تازه ای قبلا ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است".^(۱)

در پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" چنین آمده است:

هر حادث و پدیده ای به عقیده فلاسفه مسبق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی تواند از "هیچ" یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است.^(۲)

نیز پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد:

صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و

ص: ۳۵۵

۱- مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۱ / ۲۵۶ - ۲۵۷.

۲- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴/۱۳.

همین طور. (۱)

(مخفی نماند که با پذیرش مبانی فلسفی و اعتقاد به ازلیت عالم، "اول" نامیدن چیزی به عنوان "معلول اول"، به هر معنایی که باشد عین تناقض است).

ملاصدرا می نویسد:

إِنَّهُ مَقْتَضٍ بَدَاةَ لِلصَّادِرِ الْأَوَّلِ... إِلَى آخِرِ الوجودات. (۲)

همانا ذات خدا مقتضی صادر اول است... تا آخر وجودات.

و می نویسد:

كُلُّ معلول من لوازم ذات علته المقتضيه إياه. (۳)

هر معلولی از لوازم ذات علت خود است.

تفسیر "المیزان"، پدید شدن عالم و معاد را به معنای باز و بسته شدن ذات الهی دانسته، می نویسد:

وجود الأشياء... نزلت من عنده... فلم يكن إلَّا بسطاً ثمَّ قبضاً... وهو المعاد الموعود. (۴)

وجود اشیاء از نزد خدا پایین آمده... پس جز گسترده شدن و جمع شدن نیست... و همین معاد موعود است.

"هزار و یک نکته" می نویسد:

عالم قدیم است. (۵)

تعلیقات کشف المراد می نویسد:

ص: ۳۵۶

۱- . مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ - ۳/۵۱۰.

۲- . اسفار، ۶ / ۱۷۸.

۳- . اسفار، ۶ / ۱۷۷.

۴- . طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۱۰ / ۱۱.

۵- . حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ۱۰۳.

لیس له سوی فضلاً عن أن یکون حادثاً او قديماً! (۱)

یعنی اصلاً جز خدا هیچ چیزی وجود ندارد تا چه برسد به اینکه حادث یا قدیم باشد!

ایشان پیوسته با نظریه متکلمین در باره حدوث عالم به انحای مختلف مقابله می کنند بلکه عنوانی دارند تحت عبارت: "برهان حدوث و نقد تفکر کلامی درباره آن" (۲)

و گویند:

صعوبت وحدت شخصی وجود هرگز اجازه نمی دهد کسی که تفکر کلامی دارد توان اثبات آن را داشته باشد، گرچه از مبانی فلسفی هم برخوردار باشد. (۳)

عالم در محور عوارض و اوصاف متغیر است و هر متغیری نیز در محور تغیرش حادث است، بنابراین عالم در محور اعراض و عوارض و اوصاف حادث است نه در متن هویت خود. (۴)

ممکن است اصل جرم، ازلی باشد و اوصاف آن که جسم و جرم بدون آن ها نخواهد بود، به گونه نامتناهی و متعاقب نه مجتمع، یافت شوند، پس حدوث متعلق به رو بنای عالم طبیعت است نه زیربنای آن. (۵)

محققین شریعت و آشنایان با حکمت، فیض خداوند را قدیم دانسته و تعطیل محض را در هیچ فرضی جایز نمی دانند، و لیکن غیر محققین از اهل کلام... ایجاد اولین مخلوق را به اراده و مشیت خداوند استناد داده اند، به این صورت که خداوند بعد از آن که هیچ چیزی نبوده اراده

ص: ۳۵۷

۱- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، رمضان ۱۴۰۷، ۴۷۷ _ ۴۷۸.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، تسنیم، ۱۶ / ۶۰۸.

۳- . جوادی آملی، عبد الله، تحریر تمهید القواعد، ۱ / ۷۲.

۴- . جوادی آملی، عبد الله، تسنیم، ۱۶ / ۶۱۰.

۵- . جوادی آملی، عبد الله، تسنیم، ۱۶ / ۶۱۴.

برخی از متکلمین برای حفظ حدوث عالم اراده ازلی و ثابت الهی را نیز منکر شده اند و حوادث عالم را به اراده های متجدد و مستمر الهی نسبت داده اند و گمان برده اند خداوند سبحان پس از ایجاد هر شیء اراده جدید پیدا کرده و شیئی نوین خلق می کند. (۲)

چاره ای جز استناد عالم به اراده ذاتی واجب نیست، و اراده ذاتی که غیر از اراده فعلی بوده و در بعضی از شواهد شرعی نیز مورد اشاره واقع شده است، گرچه از جهت مفهوم، مغایر با علم و قدرت و... است و لیکن از جهت مصداق، عین آنها و در نتیجه همانند آنها قدیم و ازلی است. (۳)

اراده ذاتی خداوند سبحان که علت تامه است، عین قدرت خداوند می باشد و قدرت وی نیز عین ذات اوست. (۴)

از نظر گاه عقل و برهان و وحی، اعتقاد به ازلیت اراده و قدم عالم باطل است. طالبان براهین و استدلالات این موضوع به بخش اول همین کتاب و تألیفات اعلام مکتب مانند شیخ الطایفه و شیخ مفید و سید مرتضی و حلبی و خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و امثال ایشان قدس الله اسرارهم رجوع نمایند.

برخی از نصوص مکتب را که مشتمل بر براهین متقن و رد شبهات فلاسفه نیز میباشد در اینجا میآوریم.

مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی می فرماید:

إنَّ وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجوداً لاستحاله إيجاده

ص: ۳۵۸

۱- . جوادی آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ۱_ ۳ / ۳۲۶.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ۲_ ۲ / ۳۷۱.

۳- . جوادی آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ۱_ ۳ / ۳۲۶.

۴- . جوادی آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ۲_ ۵ / ۴۷۰.

الموجود، فيكون معدوماً، فوجود الممكن مسبوق بعدمه، وهذا الوجود يسمّى حدوثاً، والموجود محدثاً. فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات محدث، واستحاله الحوادث لا- إلى أوّل - كما يقوله الفيلسوفيّ - لا- يحتاج إلى بيان طائل بعد ثبوت إمكانها المقتضى لحدوثها.

وجود ممكن از غير خودش میباشد، پس ایجاد آن باید در حالی باشد که پیش از آن موجود نباشد زیرا ایجاد چیزی که موجود باشد محال است. پس معدوم بوده است و وجود آن پس از عدمش میباشد. نام این گونه وجود، حدوث است. پس تمامی ماسوای خداوند متعال محدث میباشند، و با توجه به امکان حوادث که مقتضی حدوث آنها میباشد دیگر بطلان نظریه فلاسفه که میگویند: "حوادث ابتدا ندارد" نیاز به بیان ندارد.

و می فرماید:

الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذا لو كان موجِباً لكانت الممكنات قديمه، واللازم باطل - لما تقدّم - (۱).

خداوندی که ممکنات را آفریده است قادر میباشد زیرا اگر غیر مختار میبود لازم میآمد که مخلوقات ازلی باشند در حالی که چنان که گفتیم ازلیت مخلوقات باطل است.

و می فرماید:

ولا قديم سوى الله تعالى.

غیر از خداوند تعالی هیچ موجود ازلیای وجود ندارد.

مرحوم علامه حلی در شرح این کلام، در رد مذاهب فلسفی می فرماید:

وكلّ هذه المذاهب باطله، لأنّ كلّ ما سوى الله ممكن، وكلّ ممكن حادث. (۲)

ص: ۳۵۹

۱- رجوع کنید به بحار الأنوار، ۵۴/۲۴۵.

۲- کشف المراد، ۵۷.

تمامی این مذاهب (مذاهب فلسفی در مورد ازلیت و قدیم بودن موجودات) باطل است، زیرا تمای ماسوای خداوند ممکن الوجود است، و هر ممکنی هم حادث می‌باشد.

و البته مبنای سخنان فوق همان اصول و مبانی نورانی و برهانی معلمان الهی است چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً. (۱)

درباره هر چیزی که آن را اراده فرماید، تنها می‌گوید: "باش"، پس می‌باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

المشيء والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شيئاً فليس بموحّد (۲).

مشیت و اراده از صفات افعال می‌باشند. پس هر کس معتقد باشد خداوند تعالی ازلا دارای اراده و مشیت بوده است، موحّد نیست.

رسول خدا؟ صل؟، ضمن سخن با دهریین فرمودند:

أتقولون ما قبلکم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟

فإن قلتُم أنه غير متناه فقد وصل إليکم آخر بلا نهايه لأوله، وإن قلتُم متناه فقد كان ولا شيء منهما. (۳)

ص: ۳۶۰

۱- ۵۴/۹۷.

۲- توحید، ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۵۴/۳۷.

۳- احتجاج، ۲۵؛ بحار الأنوار، ۹/۲۶۲.

آیا شما می گوید شبها و روزهای قبل از شما متناهی است یا نامتناهی؟ اگر بگویند نامتناهی است، پس آخری به شما رسیده است که اول ندارد! و اگر بگویند متناهی است پس هیچ کدام از آن دو موجود نبوده اند.

امام رضا علیه السلام از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می فرمایند:

الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كَوْن ما قد كان، المستشهد بحدوث الأشياء على أزلتيه. (۱)

حمد خداوندی را که از چیزی پدید نیامده، اشیاء را نیز از چیزی ایجاد نفرموده، و حدوث اشیاء را گواه بر ازلیت خویش قرار داده است.

و نیز آن حضرت می فرمایند:

إنَّ كلَّ صانع شيء فمن شيء صنعه، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء. (۲)

هر سازنده ای اشیاء را از چیزی دیگر می سازد، و خداوند آفریدگارِ ناشناخته و الامقام اشیاء را بدون اینکه آنها را از چیزی بسازد ایجاد فرموده است.

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

من أي شيء خلق الله الأشياء؟

قال عليه السلام: لا من شيء.

فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟

قال عليه السلام: إنَّ الأشياء لا- تخلو إما أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فإن كانت خلقت من شيء كان معه فإن ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثاً ولا يفنى ولا يتغير...

قال: فمن أين قالوا: إنَّ الأشياء أزلية؟

قال: هذه مقالة قوم حججوا مدبر الأشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم

ص: ۳۶۱

۱- . عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱/۱۲۱؛ بحار الأنوار، ۴/۲۲۱.

۲- . عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱/۱۲۹؛ توحيد، ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۱۷۴.

والأنبياء وما أنبأوا عنه، وسموا كتبهم أساطير، و وضعوا لأنفسهم ديناً بآرائهم واستحساناتهم...

لو كانت قديمه لم يتغير من حال إلى حال، وإنّ الأزلّي لا تتغيره الأيام ولا يأتي عليه الفناء. (۱)

خداوند اشیاء را از چه چیزی آفریده است؟

امام علیه السلام فرمودند: آنها را از چیزی نیافریده است.

گفت: چگونه ممکن است از "هیچ"، چیزی پدید آید؟!

فرمودند: اشیاء یا باید از چیزی آفریده شده باشند، و یا اینکه از چیزی آفریده نشده باشند، اگر از چیزی آفریده شده باشند که آن چیز با خداوند بوده است پس آن چیز قدیم خواهد بود، در حالی که قدیم نمی تواند حادث باشد و فنا و دگرگونی بپذیرد.

گفت: پس از کجا گفته اند که اشیاء ازلی اند؟!

فرمودند: این گفتار، اعتقاد کسانی است که وجود مدبر اشیاء را انکار کرده اند، انبیا و گفتار آنان را تکذیب نموده، و خبرهای آنها را دروغ شمرده اند. کتاب های آنها را افسانه انگاشته، و برای خویشتن مذهبی بر اساس اندیشه ها و افکار خود بنا نهاده اند... اگر قدیم می بود دگرگونی در احوال نمی پذیرفت، ازلی آن است که زمان ها آن را دگرگون نمی سازند، و فنا و نیستی در آن راه ندارد.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

إنّ الله تبارك و تعالی لم یزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شيء و من زعم أنّ الله تعالی خلق الأشياء من شيء فقد كفر، لأنّه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليته وهويته كان ذلك أزلياً، بل خلق الله عزّ وجلّ الأشياء كلّها لا من شيء. (۲)

همانا خداوند تبارك و تعالی پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیاء را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیاء را از چیزی آفریده است تحقیقاً کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیاء از آن

ص: ۳۶۲

۱- . احتجاج، ۳۳۷ _ ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۱۰/۱۶۶.

۲- . علل الشرايع، ۶۰۷؛ بحار الأنوار، ۵/۲۳۰.

آفریده شده اند قدیم بوده، در ازلیت و هویت با خداوند وجود داشته است پس خود آن چیز ازلی خواهد بود. بلکه خداوند تعالی اشیاء را از چیزی نیافریده است.

و می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ وَالْقَدِيمُ صِفَةٌ دَلَّتْ الْعَاقِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دِيمُومِيَّتِهِ، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعَ مَعْجَزِهِ الصَّفْهِ، أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ، وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، وَبَطْلُ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟ وَلَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَا هَذَا، وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلْأَوَّلِ الثَّانِي. (۱)

همانا خداوند تبارک و تعالی قدیم است، و قدم آن صفت خداوند است که به عاقل می فهماند هیچ چیز قبل از او نبوده است، و هیچ چیز در جاودانگی با او نخواهد بود. پس به اختصاصی بودن صفت خداوند و به اقرار همگان برای ما آشکار شد که چیزی قبل از خداوند نبوده و چیزی در بقایش با او نخواهد بود، و اعتقاد کسانی که می پندارند قبل از او یا با وجود او چیزی بوده است باطل شد. زیرا اگر چیزی در بقا با خداوند می بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است پس چگونه ممکن بود خداوند خالق چیزی باشد که همیشه با او بوده است؟ و اگر قبل از خداوند چیزی می بود موجود اولی آن بود نه این، و آن اولی سزاوارتر بود که خالق این یکی باشد.

و امام رضا علیه السلام در ضمن سخن با عمران صابی فیلسوف زمان خود، درباره خداوند متعال می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ الْمَبْدِئَ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ، فَرَدًّا لَا ثَانِي

ص: ۳۶۳

۱- . توحید، ۱۸۶ _ ۱۸۷؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۴۵؛ کافی، ۱/۱۲۰؛ بحار الأنوار، ۴/۱۷۶ _ ۱۷۷

معه، لا- معلوماً ولا مجهولاً ولا محكماً ولا متشابهاً ولا مذكوراً ولا منسياً ولا شيئاً يقع عليه اسم شيء من الأشياء غيره. ولا من وقت كان، ولا إلى وقت يكون، ولا بشيء قام، ولا إلى شيء يقوم، ولا إلى شيء استند، ولا في شيء استكن، وذلك كله قبل خلقه الخلق إذ لا شيء غيره، وما أوقعت عليه من الكل فهي صفات محدثه وترجمه يفهم بها من فهم.

واعلم أنّ الإبداع والمشيه والإرادة معناها واحد وأسمائها ثلاثه... والله تبارك وتعالى سابق للإبداع لأنه ليس قبله عز وجل شيء ولا كان معه شيء. (1)

همانا خداوند آفریننده واحد موجود اول، پیوسته واحد و فرد بوده است بدون اینکه با او چیز دیگری موجود باشد. نه چیزی شناخته شده، و نه چیزی ناشناخته، و نه چیزی آشکار و نه چیزی مبهم، و نه چیزی بیان شده و نه چیزی وا مانده و رها شده، و نه چیزی که بتوان نام شيء بر آن نهاد، هیچ چیز نبود غیر از خداوند، و خداوند نه ابتدای وجود داشته و نه زمان و انتهای وجود خواهد داشت، نه وجودش به چیزی قائم است، و نه تکیه گاهی دارد، و نه در چیزی جای گرفته است.

اینها همه قبل از آفرینش مخلوقات بود که هیچ چیز غیر از او وجود نداشت. و آنچه عنوان کل بر آن می نهم همه صفاتی محدث، و بیانی است که هر کس فهمید به واسطه آن فهمید. و بدان که ایجاد و خواست و اراده را معنایی واحد است و نامهایی سه گانه... و خداوند تبارک و تعالی پیش از ایجاد اشياء وجود داشت زیرا قبل از خداوند و با خداوند هیچ چیز وجود نداشته است.

حضرت موسی بن جعفر؟ عهما؟ می فرمایند:

هو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالی عن صفات المخلوقين علواً كبيراً. (2)

خداوند قدیم است و جز او همه چیز مخلوق و حادث است، فراتر است

ص: ۳۶۴

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۷۲ _ ۱۷۴؛ توحید، ۴۳۵ _ ۴۳۷؛ بحار الأنوار، ۱۰/۳۱۳ _ ۳۱۴.

۲- . توحید، ۷۶ _ ۷۷؛ بحار الأنوار، ۴/۲۹۶.

فلسفه و قدم عالم

در مکتب وحی و برهان، حدوث اشیاء دلیل بر وجود خالق متعال و آفریننده جهان است، اما فلسفه چون حدوث حقیقی عالم را انکار می کند، به جای "برهان حدوث و قدم" اهل ادیان، به چیزی که بر آن نام "برهان وجوب و امکان" نهاده است تمسک می جوید، و در ضمن تقریر این برهان می کوشد در عین دست برداشتن از اعتقاد به ازلیت عالم، تصویری از وجود خداوند را نیز ارائه دهد.

در حالی که برهان فلسفی وجوب و امکان مطلبی نادرست است و وجود خداوند را اثبات نمی کند. تنها یکی از اشکالات آن این است که از یک طرف عالم را ازلی و قدیم می داند و از طرف دیگر دارای مبدء و مستند به وجود غیر، تناقضی واضح و آشکار است.

(مخفی نماند گروهی از متکلمین که در مسأله اثبات وجود خداوند به برهان وجوب و امکان تمسک کرده اند، منظورشان از ممکن الوجود معنایی است که مصداق آن جز حادث چیز دیگری نیست، نه ممکن الوجودی که هرگز عدم نداشته، و دارای وجود ازلی باشد، لذا تناقض مذکور فقط بنابر مبانی فلسفی لازم می آید).

جمعی از اهل بحث به تباین برهان "حدوث و قدم" و "وجوب و امکان" توجه ننموده و آن دو را در ردیف هم می پندارند، چنانکه در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" چنین آمده است:

إِنَّ كُلَّ موجود حادث فله مبدء أزلیّ قدیم. وَإِنَّ كُلَّ موجود لا یكون وجوده عین ذاته، فهو محتاج إلی موجود یكون وجوده عین ذاته _ وهذا هو

هر موجود حادثی مبدئی ازلی و قدیم دارد، و هر موجودی که وجودش عین ذاتش نباشد، محتاج به موجودی است که وجودش همان خودش باشد، و این همان "برهان حدوث" و "برهان امکان" است که در فلسفه الهی جای دارد.

پیرامون این کلام تذکراتی لازم می نماید:

۱. برهان "وجوب و امکان" خداوند را مبدء فیضان وجود عالم می داند، ولی برهان "حدوث و قدم" خداوند را آفریننده و خالق عالم می داند، نه مبدء و مصدر و سرچشمه ترشح و تولد و فیضان وجود عالم، کتاب "خیر الاثر در رد جبر و قدر" از "ابن سینا" نقل می کند:

الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعه لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفه تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيضاً. (۲)

فیضان و ترشح را تنها درباره خدا و عقول مجرد می توان استعمال کرد نه غیر آنها، زیرا صدور موجودات از وجود خدا از راه لزوم و به طور غیر قابل انفکاک و بدون اراده هدفمند او بوده، مقتضای ذات او می باشد، و این صدور امری دائمی و بدون رنج و زحمت است، پس همان بهتر که نام آن فیضان و ترشح گذاشته شود.

ملا صدرا می نویسد:

المراد من المبدء البسيط أن حقيقته التي يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءاً لغيره. (۳)

ص: ۳۶۶

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۳۲.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۳.

۳- . اسفار، ۲/۲۰۴.

مبدء بسيط، حقيقتِ جوهری ذاتی آن، عینا همان مبدء غير بودنِ آن است.

نهایه الحکمه می نویسد:

إن المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العلة الذى هو نفس ذات العلة. (۱)

مبدئي که وجود معلول از آن پدید می آید، همان وجود علت است که نفس ذات علت می باشد.

سبزواری می گوید:

إن الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. (۲)

اثر، چیزی در مقابلِ آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است.

۲. برهان "وجوب و امکان" که عالم را دارای وجود نامتناهی و ازلی و پیوسته می شمارد نمی تواند آن را دارای مبدء نیز بداند، زیرا نامتناهی آن است که مبدء ندارد و اعتقاد به "مبدء داشتن" و "مبدء نداشتن" یک چیز تناقض است.

۳. احتیاج عالم به خداوند متعال در برهان "حدوث و قدم" به ملاک احتیاج مخلوق به خالق و آفریننده است، اما احتیاج عالم به خدا در نظر برهان فلسفی "وجوب و امکان" در حقیقت از باب احتیاج "جزء به کل" و "صادر به مصدر" و "فرزند به مادر" و "رشحه به منبع ترشح" است.

۴. برهان "حدوث و قدم" یک برهان کلامی است نه فلسفی، و با اصول و مبانی فلسفه تباین اساسی دارد، و برهان "وجوب و امکان" یک برهان فلسفی است و از

ص: ۳۶۷

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۶.

۲- حاشیه اسفار، ۲/۲۹۹.

حیث حصول نتیجه و اثبات وجود آفریدگار متعالی از وجود خلق _ بلکه به طور مطلق _ نیز عقیم می باشد، چه اینکه بدیهی است اعتقاد به "ازلیت وجود عالم" با اعتقاد به "بطلان تسلسل" متناقض است، و برهانی که مبتنی بر دو عقیده متناقض باشد برهان نخواهد بود.

در کتاب مورد اشاره مطلب چنین ادامه می یابد:

كُلِّ ما لم يكن ثمَّ كان، فوجوده قائم بغیره، و كَلَّ قائم بغیره معتمد علی غیره فهو معلول... حسب ما تقدّم عن مولانا الرضا عليه السلام حيث قال:... كَلَّ قائم في سواه معلول... فتحصّل أنّ وجود الحادث آیه وجود الواجب القديم. (۱)

هر چیزی که نبوده و بعد به وجود آمده است، وجودش قائم به غیر و بنا نهاده بر آن است... بنا بر آنچه که از گفتار مولایمان حضرت رضا علیه السلام بیان شد که فرمودند:... هر چیز که وجودش قائم در غیر باشد معلول است... نتیجه این می شود که: وجود حادث، علامت وجود خدای قدیم است.

در این جا نیز باید تذکر داد که:

۱. معنای صحیح قائم به غیر بودن عالم، مخلوق بودن آن است به این تفسیر که خداوند متعال جهان را پس از نیستی مطلق آفریده است و وجود همه اشیاء وابسته به اراده و ایجاد اوست، اما فلسفه معلول بودن و قائم به غیر بودن را به گونه ای تفسیر می کند که در حقیقت به معنای "لازمه ذات غیر بودن" یا "جزء غیر بودن" و "وجود در غیر خود" یعنی "در حیطة علت خود بودن" است.

۲. استناد کلام مزبور در عقیده خود، به فرموده امام رضا علیه السلام وجهی ندارد، زیرا معنای روایت مذکور این نیست که وجود معلول از حیطة وجود علت خارج نبوده

ص: ۳۶۸

۱- . جوادى آملی، عبد الله ، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۲۸ و ۲۹.

و معلول وجودی غیر از هستی علت ندارد، بلکه معنای صحیح روایت این است که مخلوق و معلول وجودش در زمان و مکان و اجزا و ابعاضی است که هیچ کدام ذات مخلوقات نیست بلکه دائماً زمان و مکان و اجزای هر چیزی قابل تغییر و تبدل است، در حالی که خداوند متعال وجود آن چنانی ندارد، اسماء و صفات بر او مبتدل نمی شوند و ذات متعالی او در اجزا و ابعاض مختلفه تحقق نمی یابد.

۳. "آیه و نشانه" بودن مخلوقات برای خالق جل و علا، تنها از جهت مخلوق بودن آنهاست، چرا که مخلوق و آفریده وجود نمی یابد مگر به آفرینش خالق و آفریننده خود. اما فلسفه و عرفان آیت بودن اشیاء را به معنای به "جلوه در آمدن" حقیقت ذات خداوند و "ترشح وجودی" او می دانند نه خلقت و آفرینش موجودات، لذا بر طبق مبانی فلسفه و عرفان مخلوقات را چیزی غیر از وجود خداوند نمی توان دانست تا آن جا که بر اساس مبانی ایشان حتی نهادن نام "حادث" بر آنها نیز صحیح نیست.

فلسفه درباره ازلیت عالم و امتناع ایجاد اشیاء بعد از عدم حقیقی می گوید:

لا- یمكن أن يحدث موجود مادی بدون سبب مادی... إذ كلّ حادث مادی فهو مسبوق بماده حامله لاستعداده ومده خاصیه تكون وعاء لتحقّقه، فكيف یمكن أن یوجد حادث مادی بلا سبب طبیعی أصلاً. (۱)

هرگز امکان ندارد که موجودی مادی، بدون سببی مادی حادث شود... زیرا قبل از وجود یافتن هر موجود حادث مادی، ماده ای وجود دارد که حامل زمینه وجود و زمان لازم برای تحقق آن است، پس چگونه ممکن

ص: ۳۶۹

۱- . جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۱۳۹ _ ۱۴۰.

است که موجودی مادی بدون سبب طبیعی موجود شود؟!

در اینجا تذکر می دهیم که:

۱. آفرینش خداوند عزّ و جلّ نیاز به ماده و مدت سابقه ندارد، بلکه او تبارک و تعالی بدون ماده و خمیر مایه وجودی اشیاء آنها را خلق می کند، چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

لم یخلق الأشياء من أصول أزليّة، ولا من أوائل أبدیّة. (۱)

خداوند متعال اشیاء را از مواد ازلی و ابدی نیافریده است.

و می فرماید:

كلّ صانع شیء فمّن شیء صنع، والله لا من شیء صنع ما خلق. (۲)

هر صانعی ساخته خویش را از چیزی دیگر می سازد، و اما خداوند متعال مخلوقات خود را از هیچ چیز دیگر نیافریده است.

و امام رضا علیه السلام می فرماید:

وإنّ كلّ صانع شیء فمّن شیء صنع، والله الخالق اللطیف الجلیل خلق و صنع لا من شیء. (۳)

هر صانعی، اشیاء را از چیز دیگری می سازد، ولی خداوند غیر قابل شناخت بزرگوار اشیاء را بدون مایه وجودی آفریده است.

۲. اگر ماده حامل استعداد، در هیچ مرحله ای از مراحل _ بلکه حتی در یک مرحله _ دارای فعلیت نبوده است، پس حادث مادی مفروض، مخلوق لا من شیء و حادث حقیقی دارای ابتدای وجود بوده و حدوث آن مسبوق به ماده نخواهد بود؛ و اگر پیوسته فعلیت داشته است پس فعلیت دائمی آن، عین تحقق و قدم آن است و اعتقاد

ص: ۳۷۰

۱- نهج البلاغه، خطبه، ۱۶۳، بحار الأنوار، ۴/۳۰۷.

۲- التوحید، ۴۳؛ کافی، ۱/۱۳۵؛ بحار الأنوار، ۴/۲۷۰.

۳- کافی، ۱/۱۲۰؛ التوحید، ۶۳ _ ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۴/۱۷۴.

مذکور عین اعتقاد به قدم تمامی مادیات است و چنانکه گفتیم نام حادث بر آن نهادن بی وجه است. بلکه از زمان های دوردست جوهر عقیده کسانی که در مقابل اهل عقل و وحی به قدم عالم و تجدد اکوان قائل بوده اند چیزی جز عقیده فوق نبوده است.

۳. تمامی ماسوای خداوند تبارک و تعالی مخلوق اوست و هر مخلوقی حادث و دارای ابتدای وجود است، چه اینکه ایجاد چیزی که موجود است و عدم ندارد، تحصیل حاصل و محال بدیهی می باشد؛ و آنچه وجودش ابتدا داشته باشد داخل در زمان است. بنابراین اعتقاد به مجرد از زمان، درباره چیزی که مخلوق و دارای ابتدای وجود است _ بلکه در باره هر موجودی که در آن قبل و بعد وجود دارد _ تناقضی ظاهر است. به هر حال موجودی که وجود آن پیوسته مسبوق به ماده باشد قدیم و ازلی بوده و نام حادث بر آن نهادن ملاک صحیحی ندارد، عنوان حادث ذاتی هم از اصطلاحات مشتمل بر تناقض ذاتی فلسفه بوده و البته منظور از آن همان چیزی است که وجود آن ابتدا نداشته و دارای حرکت دائمی می باشد.

۴. چنانچه آفرینش اشیاء بدون سابقه وجودی آنها امری محال باشد، دیگر نمی توان بین موجود مادی و غیر مادی فرق گذاشته و تنها یکی از آن دو را نیازمند به مدت و سابقه وجودی دانست. لذا فلسفه و عرفان وجود همه چیز را ازلی و ابدی می داند و وجود اشیاء را صورت های گوناگون ذات خداوند می شمارد، در این صورت در واقع، وجود خود خداوند است که هر آن قوه و استعداد صورت و فعلیت دیگر قرار گرفته، ولی از تصریح به عنوان قوه و استعداد درباره او پرهیز شده است.

۵. چنانچه این رشته ازلی و نامتناهی "قوه و فعل" واقعیت داشته باشد، تحقق هر فعلیتی متوقف بر تمام شدن بی نهایت قوه و فعل قبل از آن خواهد بود، و از آنجا که تمام شدن "بی نهایت" محال است لازم می آید که هیچ چیزی موجود نشود، و از آن جا که واجب الوجود ایشان هم چیزی جز همان تطورات بی نهایت نیست، لازم آید که واجب الوجودشان هم ممتنع الوجود باشد!

۶. اعتقاد به محال بودنِ حدوثِ شیء مادی بدون سبب طبیعی، مستلزم اعتقاد به عجز و ناتوانی خداوند متعال در آفرینش اشیاء است، و در پاسخ اندیشه های فلسفی که خلق لا من شیء را محال و مستلزم اجتماع نقیضین میدانند میگوییم که آفرینش به معنای ایجاد شیء دارای ابتداء می باشد، و فرض وجود شیء بعد از عدم آن مستلزم اجتماع نقیضین و وجود و عدم در آن واحد نیست که کسی خیال کند حدوث اشیاء امتناع ذاتی دارد و متعلق قدرت واقع نمی شود.

۷. صدور، از مقوله فعل و دارای حقیقتی عددی می باشد، و ازلیت و دوام فعل، خلاف ذات آن است، بلکه مستلزم عدم تناهی حقیقت عددی نیز می باشد که بطلان آن را قبلاً بیان داشتیم.

۸. اعتقاد به قدم عالم، خلاف ضرورت برهان و ادیان می باشد. (۱) برخی مدعی اند ملاصدرا با اختراع نظریه حرکت جوهری، اختلاف اساسی و عمیق مکتب وحی و فلسفه در مورد حدوث و قدم عالم را از میان برداشته است. این پندار کاملاً بی اساس است. عقیده حرکت

ص: ۳۷۲

۱- رجوع شود به: بحار الأنوار، ۵۷؛ سید اسماعیل طبرسی نوری؟ ق؟، کفایه الموحدین، جلد اول؛ علی احمدی، سید قاسم، وجود العالم بعد العدم، نشر مولود کعبه، قم.

جوهری اصلاً اختراع جدیدی نیست. ملاصدرا هم حرکت جوهری را امری ازلی می‌داند و به هیچ عنوان معنای حقیقی آفرینش و حدوث واقعی عالم را نمی‌پذیرد.

فلسفه در مورد اشیا می‌گوید که آنها را مجرد و غیرمادی می‌انگارد می‌گوید:

قد ظهر من تعریف القوه والفعل أنّهما یوجدان فی ما هو واقع فی ظرف الزمان، لکن قد یراد بما بالفعل ما لیس فیہ قوه وإمكان لشیء آخر فیختصّ بالمفارقات ویقال إنّها فعلیات لا قوه معها، أمّا ما بالقوه فیختصّ بالمادیات. وینقدح هاهنا سؤال هو أنّه هل یوجد فی المادیات ما لا- یكون مسبوقاً بقوه وإمكان فی شیء آخر أو لا؟ وجوابهم عن هذا السؤال هو أنّ کلّ حادث فهو مسبوق بماده حامله لقوه وجوده. فلو وجد ما لم یکن مسبوقاً بماده كذلك لم یکن حادثاً زمانياً... وأمّا من یقول بحدوث العالم المادی برّمته بمعنی وجود المبدء الزمانی له، فیقول إنّ الماده الأولى إبداعیه غیر مسبوقه بعدم زمانی لکنه ینکر قدمها، ولا یری تلازماً بین کونها إبداعیه وکونها قدیمه. (۱)

این سخن مشتمل بر نکات زیر می‌باشد:

۱. از تعریف "قوه و فعل"، معلوم می‌شود تنها اشیا دارای قوه و فعل می‌باشند که دارای زمان باشند.
۲. برخی چیزهای دارای فعلیت هستند که دارای قوه و قابلیت تغییر نیستند و مجرد از داشتن ماده و زمان می‌باشند.
۳. آنچه دارای قوه و قابلیت تغییر باشد، مادی است.
۴. وجود شیء مادی، پیوسته پس از وجود ماده ای است که حامل قوه وجود آن می‌باشد.
۵. چیزی که ازلا دارای قوه وجود نباشد حادث زمانی نیست.

ص: ۳۷۳

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ۲۸۳.

خلاصه مراد از مطلب "۴" و "۵" این است که: ممکنات دارای اقسامند:

(الف) موجودی که ازلا دارای ماده و قوه وجود می باشد (مادی ازلی)

(ب) موجودی که در خارج از زمان وجود یافته، و حادث زمانی نیست (مجرد)

(ج) ممکن است کسی کل عالم مادی را حادث بداند، و حدوث و دارای مبدئ زمانی بودن عالم به این معنا باشد که: ماده اولی ابداعی است، به گونه ای که نه وجود آن پس از زمان عدم آن بوده است، و نه قدیم می باشد.

۷. بین ابداعی بودن عالم به معنای سوم با قدیم بودن آن ملازمه ای وجود ندارد.

این اشکالات به نکات فوق وارد می شود:

۱. "قوه و فعل" و "قابلیت تغیر" از شؤون ذاتی ممکن الوجود است، و وجود مفارقاتی که هم "ممکن الوجود" باشند و هم برای آنها "قوه و فعل" و قابلیت تغیر و داشتن زمان قابل تصور نباشد محال است.

بدیهی است هر کس وجود اشیاء را مخلوق خداوند بداند و معتقد باشد که او تبارک و تعالی قدرت دارد هر چیزی را بدون سابقه وجودی آن خلق کرده و به هر صورتی تغیر دهد، به روشنی می پذیرد وجود مفارقاتی که استعداد "دیگر شدن" نداشته باشند محال است. چه اینکه خداوند تعالی که می تواند هر چیزی را به هر صورتی خلق کند البته قادر است آنرا به هر صورتی تغیر دهد و از هر فعلیتی به فعلیت دیگر در آورد. (۱)

ص: ۳۷۴

۱- ما با صرف نظر از مبانی مکتب وحی و برهان می گوئیم که حتی بر اساس عقیده اهل فلسفه و عرفان هم _ که اشیاء را صادر از ذات خداوند می دانند، یا وجود او جل و علا را متجلی و ظاهر به صورت های مختلف در شمار می آورند _ نه تنها امکان ذاتی "قوه و فعل" در مورد ممکنات قابل نفی نیست، بلکه بر اساس باورهای ایشان نفس وجود خداوند جل و علا هم داخل در قوه و فعل شده، و وجود او هر لحظه قوه ای برای فعلیت و ظهور و تجلی تازه ای قرار گرفته است. در این صورت نه تنها راه برای اعتقاد به وجود مجردات خارج از زمان باز نشده، بلکه حقیقت وجود خالق عز و جل نیز داخل در زمان شده است، زیرا هر چیزی که دارای حالات و دگرگونی ها و تجلیات مختلف باشد بدون شبهه داخل در زمان می باشد.

۲. اهل فلسفه گمان می کنند درباره حدوث عالم باید حتما یکی از این دو عقیده را داشت:

الف. زمان ابتدا ندارد، و همه اشیاء دارای وجود ازلی و پیوسته می باشند.

ب. زمان ابتدا ندارد، ولی سایر اشیاء نبوده اند و پس از گذشت زمانِ عدمِ خود، به وجود آمده اند.

فلاسفه بر اساس این پندار خود می گویند که به هر حال نمی توان وجود عالم را دارای ابتدا دانست زیرا در هر صورت باید پذیرفت که زمان (که یکی از اجزای عالم است) دارای وجود ازلی و قدیم می باشد.

در حالی که حق این است که حدوث حقیقی عالم به گونه سومی است که اندیشه فلسفی و عرفانی از آن کاملاً غافل است، و آن این است که بگوییم: زمان، مانند سایر اشیاء مخلوق است، و همه اشیاء، حتی زمان و مکان هم دارای ابتدای حقیقی می باشند، و حقیقت قبل و بعد و اینجا و آنجا، با آفرینش زمان و مکان محقق شده است. (۱)

ص: ۳۷۵

۱- . گرچه تصور عدم زمان و مکان برای مخلوقی که به هر چیزی از دریچه زمان و مکان می نگرد محال است، اما تصدیق به حدوث زمان و مکان بر اساس برهان عقلی هیچ مانعی ندارد، همانطور که وجود خداوند متعال هم قابل تصور خاص نیست ولی به معنای "چیزی که قابل تصور و شناخت نیست و بر خلاف همه اشیاء _ شیء بخلاف الأشیاء _ می باشد" وجود آن مورد تصدیق عقلی قرار می گیرد.

بنابراین لازمه باطل بودنِ حدوثِ ما سوی الله به گونه ای که بیان شد (یعنی بطلان حدوث آنها پس از گذشت زمان عدم آنها) این نیست که همه چیز را دارای وجود ازلی و همیشگی بدانیم، بلکه _ چنانکه در نحوه سوم گفتیم _ در اینجا راه سومی هست که بر اساس آن هم می توان عالم را حادث و دارای ابتدای وجود دانست و هم غیر مسبوق به زمانی که ظرف عدم آنها باشد.

۳. اعتقاد به ابداعی و حادث بودن عالم به معنای واقعی آن _ که در شماره هفتم از مفاد کلام ایشان تقریر کردیم _ از اعتقادات اختصاصی اهل کلام و پیروان ادیان است نه اهل فلسفه و عرفان، بلکه اهل فلسفه و عرفان بر اساس اعتقاد خویش به وجوب مسبوقیتِ دائمی جهان به ماده و مدت، صریحاً معتقد به قدم عالم می باشند، و به مقتضای اعتقاد خویش به وجوب تعاصر و هم زمانی علت و معلول، حتی وجود خداوند را هم _ تا چه برسد به عالم مجردات صادر شده از ذات خداوند در پندار ایشان _ دارای زمان نامتناهی می دانند و همین معنای نادرست را "تجرد و خروج از زمان" نام می کنند. و اگر هم در موردی تجرد از زمان را به گونه دیگری معنا کرده اند منشأ آن تناقض در گفتار، و غفلت از مبانی و تصریحات خودشان در موارد دیگر بوده است.

بنابراین روشن است که اختلاف "مکتب عقل و وحی" با "اهل فلسفه و عرفان" در مورد حدوث و قدم عالم،

اختلافی لفظی نیست که با آوردن نام "ابداع"، بدون پذیرفتن معنای واقعی آن _ بلکه تحریف معنای حقیقی آن به معنای باطل ازلیت مجردات در مقابل ازلیت عالم جسمانی _ بتوان اختلاف را رفع کرد، بلکه تا زمانی که اهل فلسفه معنای واقعی حدوث تمامی عوالم و ابداعی و ایجادیی بودن آنها _ و حتی نفس زمان _ را نپذیرند، و حدوث را به معنای "حدوث ذاتی" (وابستگی ازلی موجودی به موجود دیگر) یا "حرکت جوهری" (که حرکتی ازلی و پیوسته می باشد) تفسیر کنند، معنای واقعی حدوث و مخلوقیت عالم را نپذیرفته اند، و تنها کاری که کرده اند این است که نام حادث را بر چیزی نهاده اند که واقعا آن را قدیم و ازلی می دانند.

آنچه ایشان به عنوان موجود مادی ابداعی حادث و غیر قدیم ارائه داده اند، دقیقا همان معنای حدوث واقعی عالم در نظر اهل ادیان و مخالفان فلسفه است که البته هیچ فیلسوفی آن را قبول ندارد، و ایشان در این مورد از طرف خودشان بدون رضایت فلاسفه ای که از ایشان دفاع می کنند از مواضع فلاسفه کاملا عقب نشینی کرده، و عقیده مخالفان را پذیرفته اند، و بدون اینکه مخاطب را متوجه این عقب نشینی نمایند صحنه را عوض کرده اند.

به هر حال کسی که عقیده اول (یعنی حدوث اشیاء پس از عدم آنها در ظرف زمان) را باطل بداند تنها در صورتی می تواند عالم را حادث و ابداعی بداند که عقیده سوم (حدوث و دارای ابتدا بودن تمامی ما سوی الله و نفس زمان) را بپذیرد، ولی فلسفه که هم عقیده اول را باطل می داند و هم عقیده سوم را نمی پذیرد، هرگز نمی تواند ماده اولی را ابداعی بداند و ملتزم به قدم عالم هم

نگردد، لذا چنانکه گفتیم فلسفه "زمان" را قدیم دانسته می گوید:

لَمَّا كَانَ الزَّمَانُ مَتَّصِفًا بِالذَّاتِ بِالْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ بِالذَّاتِ غَيْرِ الْمَجَامِعَتَيْنِ، كَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ مَسْبُوقٌ الْوُجُودَ بَعْدَهُ الَّذِي مُصَدِّقُهُ كُلُّ جُزْءٍ سَابِقٍ عَلَيْهِ، فَكُلُّ جُزْءٍ مِنَ الزَّمَانِ حَادِثٌ زَمَانِيٌّ بِهَذَا الْمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْكُلُّ، إِذْ لَمَّا كَانَ الزَّمَانُ مُقَدَّرًا غَيْرَ قَارٍّ لِلْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ تَدْرِيجًا كَانَ فِعْلِيَّةٌ وَجُودُهُ مَسْبُوقُهُ بِقُوَّةِ وَجُودِهِ وَهُوَ الْحَادِثُ الزَّمَانِيٌّ.

وَأَمَّا الْحَادِثُ بِمَعْنَى كَوْنِ الزَّمَانِ مَسْبُوقًا بَعْدَهُ خَارِجٌ مِنْ وَجُودِهِ سَابِقٍ عَلَيْهِ سَبَقًا لَا يَجَامَعُ مِنْهُ الْقَبْلُ الْبَعْدَ، فَفِيهِ فَرَضٌ تَحَقُّقِ الْقَبْلِيَّةِ الزَّمَانِيَّةِ مِنْ غَيْرِ تَحَقُّقِ الزَّمَانِ. وَإِلَى ذَلِكَ يُشِيرُ مَا نَقَلَ عَنِ الْمَعْلَمِ الْأَوَّلِ: "إِنَّ مِنْ قَالِ بِحَادِثِ الزَّمَانِ فَقَدْ قَالَ بِقَدَمِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ".^(۱)

از آنجا که زمان ذاتاً متّصف به قبل و بعد ذاتی می باشد که آن قبل و بعد با هم جمع نمی شوند، وجود هر جزء از زمان پس از عدم خود آن جزء است که مصداق عدم آن جزء، وجود جزء قبل از آن می باشد. پس هر جزء از زمان به این معنا حادث می باشد [که گر چه خود آن جزء قبلاً معدوم بوده، ولی جزء دیگری از زمان به جای آن موجود بوده است]. کل زمان هم به همین معنا حادث است، چه اینکه زمان مقدار حرکتی است که بقاء ندارد، و "حرکت"، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، پس فعلیت وجود آن پس از قوه وجود آن می باشد و همین [حرکت و تجدد ازلی اجزای زمان]، معنای حدوث زمانی است.

اما "حدوث" به این معنا که زمان دارای عدمی خارج از وجود خود باشد که آن عدم به گونه ای بر زمان سبقت داشته باشد که قبل و بعد آن جمع نگردد، دارای این اشکال است که در این صورت بدون اینکه فرض زمان کرده باشیم، قبلیت زمانی را فرض کرده ایم. سخنی هم که از معلم اول [ارسطو] نقل شده است به همین معنا اشاره دارد که می گوید: "هر کس قائل به حدوث زمان گردد، بدون اینکه خودش بفهمد قدم زمان را پذیرفته است".

ص: ۳۷۸

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، ۲۳۱، ۲۳۲.

عقیده فوق بر این است که: "هر جزء از اجزای زمان حادث است، ولی قبل از وجود هر جزئی از زمان، جزئی دیگر از آن وجود داشته است و معنای حدوث زمان نیز همین می باشد".

روشن است که این عقیده عین اعتقاد به قدم زمان است نه حدوث آن، بلکه معنای حدوث زمان این است که اصل وجود زمان دارای ابتدا بوده و بدون آفریده شدن زمان، اصلاً زمانی موجود نبوده، لذا کل زمان به این معنا حادث است که بدون خلقت زمان هیچ یک از اجزای آن موجود نبوده اند، نه اینکه قبل از هر جزئی از زمان، جزئی دیگر از آن وجود داشته است.

پاسخ اشکال فوق هم این است که قبلیت عدم زمان بر وجود آن، قبلیت زمانی نیست، و بدون آفریده شدن زمان، اصلاً "قبل" وجود ندارد، لذا سخن از مجامع یا غیر مجامع بودن قبل با بعد آن بی مورد بوده، و هرگز نمی توان فرض کرد که سبقت وجود زمان بر عدم آن نیز به زمان بوده و قبل از هر جزئی از زمان جزئی دیگر از آن وجود داشته باشد. تصور نابجای مذکور ناشی از این است که به عدم زمان نیز از دریچه زمان نگریسته شده است، لذا معلم اول فیلسوفان "من حیث لا یشرع" پنداشته است که اعتقاد به حدوث زمان، "من حیث لا یشرع" مستلزم اعتقاد به قدم آن است. (۱)

ص: ۳۷۹

۱- در کلامی که نقل کردیم بین احکام "امکان ماهوی" با "امکان استعدادی" نیز خلط شده است، چه اینکه حدوث حقیقی زمان متوقف بر امکان ذاتی و ماهوی حقیقت زمان است، نه امکان استعدادی و حرکت ازلی آن از قوه به فعل. به عبارت دیگر حدوث حقیقی زمان متوقف بر این است که وجود و عدم ذاتا برای آن ممکن باشد (امکان ماهوی)، نه اینکه قبل از حدوث هر فعلیتی، دارای فعلیتی سابق بر آن بوده، و وجود فعلیت های پیوسته، و قبل و بعدهای ازلی، وجود آن را تشکیل داده باشد (امکان استعدادی).

نکته مهمی که در بحث "حدوث و قدم" باید در نظر داشت _ و فلسفه و عرفان کاملاً- از آن غافل است _ این است که "حدوث زمان" تنها به معنای "دارای ابتدا بودن آن" است، نه "حدوث آن بعد از زمانِ عدم آن" و "مسبوق بودن وجود آن به زمان عدم آن"، لذا نمی توان از استحاله معنای اخیر، قدم زمان را نتیجه گرفت، و کاملاً- بی مورد است که گفته شود: "فرض حدوث زمان مستلزم فرض قدم آن است زیرا اگر زمان حادث باشد باید قبل از آن زمانی وجود داشته باشد که در ظرف وجود آن، زمان معدوم بوده و پس از آن حادث شود".

علت نادرستی این سخن آن است که تصور معنای "قبل و بعد" نسبت به اصل زمان _ که مخلوق و حادث واقعی است و بدون وجود آن اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد اشتباه می باشد، و منشأ این اشتباه در مرحله ای پیش تر این است که از عینکی که جز زمان را نمی نمایاند به عدم زمان نگریسته شده است، لذا چنین پنداشته شده است که عدم زمان هم باید حتماً در ظرف زمان بوده، و زمان حتماً باید موجودی قدیم و ازلی باشد.

مهم تر از نکته ای که بیان داشتیم این است که دانسته شود تباین و تقابل وجود خداوند متعال با ماسوای او، تباین و تقابل "ذات امتدادی" و "غیر امتدادی" است، نه تقابل "حدوث" به معنای "تناهی و امتداد محدود زمان"، در مقابل "قدم" به معنای "عدم تناهی و امتداد بی نهایت زمان"، که هر دو متفرع بر وجود زمان و مقدار می باشد؛ کما اینکه تباین وجود خالق و خلق به معنای

تقابل "تناهی در داشتن مکان و اجزا"، در مقابل "عدم تناهی ذاتی و احاطه وجودی بر همه چیز" نیز نمی باشد، که این دو نیز فرع بر وجود مکان و مقدار و اجزا برای هر دوی آنها می باشد.

ملا صدرا نیز از دقت نظر قائلین به حدوث عالم غفلت نموده، و بر اساس برداشتها و تفسیرات سطحی فلاسفه در مورد اعتقاد قائلین به حدوث عالم قضاوت نموده، و همه کسانی را که با نظریات فلسفه مخالفند مشرک دانسته، میگوید:

واعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محلّ الخلاف، فإنّهم إذا قالوا: العالم حادث، فإن سئل عنهم: ما أردتم بذلك؟ وقعوا في الحيرة!

لأنّهم إن عتوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر، فخصمهم قائل به على أتم وجه و آكده، لأنّه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً ذاتاً و صفه.

و إن عتوا به أنّ العالم يسبقه عدم زمنيّ، فلا يمكنهم الاعتراف به لأنّ العالم جملة ما سوى الله عندهم، و الزمان من جملة العالم، فكيف يتقدّم الزمان على العالم ليكون تقدّم العدم عليه تقدّمًا زمنيًّا؟

و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف: إنّه ليس بقديم، لأنّه ليس بواجب الوجود.

و إن عتوا أنّ العالم ليس بدائم، فيقال: ما ذا أردتم بذلك؟ فإنّ الدائم قد يعنى به معنى عرفيّ و هو مستمرّ الوجود زماناً طويلاً، و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور.

و إن عتوا به أنّه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم، إذ هو بمنزله قوله: قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت!

و إن قال واحد منهم: أردت به أنّه ليس بأزليّ، يستفسر الأزليّ و عاد الترديد و المحذور المذكور.

و إن قال: الذي في الذهن متناه، يسلم له أنّ القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه، و لكن لا يلزم من ذلك توقّف وجود العالم على

غير ذات البارئ.

ثم إذا فرض لها مجموع ما فهي أيضاً حادثه.

و إن قال: أعني بالحدوث أنه كان معدوماً فوجد، إن أراد بمفهوم "كان" السبق الزماني، فهو مع كونه متناقضاً يخالف مذهبه، لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم.

و إن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به، فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدماً ما.

و إن قال: إن البارئ مقدم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان، فليس هذا مذهبه، إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات البارئ، و هو مذهب الحكيم بعينه.

فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم، فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين: إنه توقف العالم على غير ذات الله، و لم يكف في وجوده ذاته و صفاته! و يقول الآخر: يكفي.

و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك! (١)

از سخنان ملا صدرا استفاده میشود که:

• فلاسفه هم به کاملترین وجه، عالم را محتاج به صانع و مؤثر میدانند.

• چون زمان هم از جمله عالم و ماسوی الله است پس حدوث عالم محال است.

• فیلسوف هم عالم را قدیم نمیدانند، یعنی آن را واجب الوجود نمیدانند.

• قبل از وجود عالم وقت و زمانی نیست که گفته شود در آن وقت عالم نبوده است.

• نتیجه این که وجود عالم جز بر ذات باری تعالی متوقف نیست. و هر کس که غیر این عقیده فلاسفه را

ص: ۳۸۲

بگویند، یعنی وجود عالم را ازلی و ملازم با ذات خدا ندانند مشرک است.

• کسی که می گویند عالم معدوم بوده و موجود شده است یا باید زمان را قدیم و سابق بر وجود عالم بدانند، و یا اینکه مانند فلاسفه معتقد به ازلیت عالم و فقط سبق ذاتی واجب، و تلازم و تعاصر و همزمانی وجود خدا و عالم شود.

این اشکالات به سخنان ملا صدرا وارد میشود:

• فلاسفه به هیچ عنوان عالم را محتاج به صانع و مؤثر و آفریننده نمیدانند، بلکه معنای خلقت و تأثیر و آفرینش را به معانی باطل تأویل و تحریف میکنند. در نظر فلاسفه عالم قدیم است و ایشان اصلاً خدا و خلق را دو چیز حقیقی نمیدانند که بتوانند یکی را واجب الوجود و دیگری را ممکن الوجود بدانند.

• عالم معدوم بوده و موجود شده است، ولی نه زمان قدیم است و نه سبق خالق و مخلوق سبق ذاتی و تلازم و تعاصر وجودی است، بلکه تصور سبق و لحوق و تعاصر و تلازم بین خالق فراتر از داشتن زمان و مکان و امتداد وجود، با مخلوقات متجزی و دارای زمان و مکان از اساس باطل است.

اصولاً این فکر فلاسفه باطل است که میپندارند حدوث زمان هم باید به زمانی دیگر باشد، بلکه حق این است که زمان حادث و مخلوق است، ولی عدم آن در ظرف زمان واقع نبوده، و خداوند متعال هم دارای وجود امتدادی نیست که ممکن باشد از تلازم و تعاصر وجودی وی با مخلوقات سخنی گفته شود.

بنابر این زمان از جمله ماسوی الله است ولی ازلی و

ملازم وجود باری تعالی نبوده، حادث و دارای ابتدای وجود است و حدوث عالم محال نمیباشد. قبل از وجود عالم، وقت و زمان نیست، ولی جهان و زمان دارای ابتدای وجود بوده، نه عالم قدیم است، و نه عدم جهان در ظرف زمان واقع است.

• تلازم وجود خالق و مخلوق باطل، و مستلزم انکار معنای خالقیت باری تعالی، و ابطال قدرت و اختیار وی بوده، و وجود عالم متوقف بر ایجاد و آفرینش خالق متعال است نه ملازم با ذات، یا عین وجود او، و آفرینش و ایجاد مخلوقات هم فعل باری تعالی است نه ذات اوست، و نه شریک او.

در مکتب فلسفه و عرفان "اراده خداوند" متعال، تنها به معنای علم و رضا و عنایت و توجه به صدور غیر اختیاری اشیاء از ذات متعالی او، و یا به جلوه در آمدن و تموج و تعیین یافتن حقیقت وجود او شمرده می شود،^(۱)

بر همین اساس در نظر ایشان اراده او _ جل و علا _ از "صفات ذات"، و "ازلی"، و "عین ذات او" انگاشته می شود، ولی در مکتب علم و عصمت الهی و نیز به مقتضای براهین مسلم عقلی، اراده خداوند "حادث" و از

ص: ۳۸۵

۱- . تفاوت هایی که در تبیین و تشریح مسائل مختلف معرفتی، بین نحله های مختلف فلسفی و عرفانی معروف و متداول میان مسلمانان به چشم می خورد، با توجه به اشتراک همه آنها در اصول و مبانی فکری، قابل ارجاع به حقیقت واحدی است، و مصروف داشتن وقت در جهت یافتن تفاوت های آنها، مخصوصاً با توجه به موهون بودن اصول و مبانی فکری ایشان و نیز تناقضات فراوانی که در هر فرد از آن مکاتب (مشاء، اشراق، فلسفه صدرایی، عرفان، تصوف ابن عربی، تصوف خانقاهی و...) وجود دارد، تلاشی کاملاً بی مورد است، بلکه اصول و مبانی همه مشترک است و فقط نام آن ها متعدد است.

"صفات فعل" و به معنای "ایجاد" و تکوین الهی است، نه علم و رضای او به آنچه ذات او آن را اقتضا می کند.

فلسفه می گوید:

إنَّ الأثر لیس شیئاً علی حیاله بل هو ظهور مبدئه. (۱)

اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است.

الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء والصفات ولوازمها من الأعيان الثابتات وهو الرحمه الصفیة، وهو فی اصطلاح العرفاء غیر الفيض المقدّس لأنّه ظهوره فی مجالی الماهیات الإمكانیه فی مقام الفعل، ولهذا یسمی الرحمه الفعلیه، فذلك هو التجلی الصفاتی وهذا هو التجلی الأفعالی. (۲)

فیض اقدس، ظهور و نمایان شدن ذات خداوند در لباس اسماء و صفات و اعیان ثابتة که از لوازم ذات خداوند میباشد.

فیض اقدس همان رحمت صفتیه است که در اصطلاح عرفا غیر از فیض مقدس میباشد چرا که فیض مقدس نمایان شدن ذات خداوند در صورتهای ممکنات و مخلوقات در مقام فعل است. و به همین جهت آن را رحمت فعلیه مینامند. بنابر این آن یک، نمایان شدن صفاتی خداوند، و این یکی نمایان شدن افعالی ذات باری است.

المراد من المبدء البسیط أنّ حقیقته الی بها یتجوهر ذاته هی بعینها کونه مبدء لغیره. (۳)

منظور ما از مبدء بسیط این است که حقیقت جوهری ذات آن عینا همان مبدئیت وجودی او نسبت به غیر وی میباشد. [مانند دریایی که حقیقت ذات آن همان حصه ها و امواج و ظهورات آب به صورتهای

ص: ۳۸۶

۱- . ملا هادی سبزواری، حاشیه اسفار، ۲/۲۹۹.

۲- . سبزواری، ملا هادی، حاشیه اسفار، ۲/۳۱۸.

۳- . اسفار، ۲/۲۰۴.

مختلف می‌باشد].

فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاعتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه إليه بسنخه وذاته. (۱)

حال که ثابت شد هر فاعلی که کامل باشد نفس ذاتش فاعلیت است، و به نفس هویتش مصداق محکومیت به اقتضا و تأثیر می‌باشد نتیجه می‌شود که معلولش از جهت سنخ و ذات خود از لوازم ذاتی وی بوده، از نفس ذات او گرفته شده و به او نسبت داده می‌شود [مانند تموج دریا که از ذات دریای متموج گرفته شده و به دریا نسبت داده می‌شود].

إنّ المبدء الذی یصدر عنه وجود المعلول هو وجود العله الذی هو نفس ذات العله. (۲)

همانا مبدئی که وجود معلول از آن در صدور و ظهور و تجلی و بروز می‌آید همان وجود علت است که جز نفس ذات علت چیز دیگری نیست.

وفعله وهو تجلی نوره

تشان الظاهر فی

ظهوره

لا أنّه تشان الذات بما

یقابل الوجود عند الحکما

وهذه حقیقه التوحید

قرّه عین العارف الوحید (۳)

ایجاد عین ظهوره فلا

أقوی حضوراً منه عند العقلا

هذا حضور فی مقام الفعل

وربما یدعی بعلم فعلی (۴)

١- . اسفار، ٢/٢٦٦.

٢- . نهايه الحكمه، ١٦٦.

٣- . شيخ محمد حسين اصفهاني، تحفه الحكيم.

٤- . شيخ محمد حسين اصفهاني، تحفه الحكيم.

و می گوید:

إنَّ صفات الفعل _ مع کثرتها _ ترجع إلى فیض واحد متطوّر بأطوار خاصّه. (۱)

صفات فعل [مانند امواج دریا] با همه کثرتی که دارند بازگشتشان به فیض واحدی [مانند دریای ظاهر و نمایان] است که متطور به اطوار و صورتهای مختلف میباشد.

و می گوید:

إنَّ وحدته الإطلاقیه مبدء لفیض واحد منبسط علی جمیع الأشياء من صدر العرش إلى ساقه الفرش. (۲)

همانا وحدت اطلاقى خداوند [نامحدود و نامتناهی بودن او]، مبدء فیض واحدی است که بر جمیع اشیاء از صدر عرش تا ساق فرش منبسط و پخش است.

و می گوید:

و حیث إنّه موجود بسیط و واحد محض، یصحّ القول بأنّ فیضه الصادر منه أمر واحد بسیط مطلق داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمبائنه، من دون أن یراد من الفیض الواحد الفعل الواحد العددیّ، لأنّ العدد و غیره من الکتیّات و هكذا سائر الأعراض إنّما تقع فی المراتب النازله أو الوسطی من مراتب ذلك الفیض الواحد بالوحده الإطلاقیه، فلا مجال للوحده العددیّه بالنسبه إلى فیضه العمیم و لطفه المطلق _ المعبر عنه بوجه الله و الفیض المنبسط _ وهذا هو المراد من القاعده الفلسفیّه الناطقه بأنّ الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد. (۳)

از آنجا که وی موجودی بسیط [بسط و گسترش یافته] و واحد محض

ص: ۳۸۸

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفیلسفه الإلهیه، ۵۵.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفیلسفه الإلهیه، ۴۱.

۳- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفیلسفه الإلهیه، ۳۹ _ ۴۰.

[نامتناهی] است پس صحیح است که بگوییم فیضان [و تموج و غلیان] او امری واحد و بسیط مطلق [نامتناهی] است که هم داخل اشیاء است بدون ممازجت و آمیختگی، هم خارج از آنهاست بدون مبائنت و جدایی [زیرا در واقع اصلاً دوئیت و غیریتی در کار نیست] بدون اینکه مراد از فیض واحد، واحد عددی [و دو حقیقت متمایز و جدا از هم] باشد، زیرا عدد و مقادیر و اندازه‌های دیگر در مراتب پایین و متوسط آن فیض واحد نامتناهی جای میگیرند. پس دیگر جای ندارد که نسبت به فیض عمومی و لطف نامتناهی او _ که صورت خدا و فیضان فراگیر نامیده میشود _ وحدت عددی [و غیریت واقعی] تصور شود. و منظور از قاعده فلسفی "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد": "واحد را جز ظهور واحدی ممکن نیست" نیز همین مطلب میباشد.

در مقابل این نظریات فلسفی و عرفانی چنانکه که گفتیم در مکتب وحی و برهان، اراده خداوند "حادث" و از "صفات فعل" و به معنای "ایجاد" و تکوین الهی است، نه علم و رضای او به آنچه ذات او وجود آن را اقتضا می کند، و نه چیزی دیگر.

... عن صفوان بن یحیی قال، قلت: لأبی الحسن علیه السلام: أخبرنی عن الإرادة من الله تعالی ومن الخلق؟

فقال: الإرادة من المخلوق الضمیر وما یبدو له بعد ذلك من الفعل. وأما من الله عزّ وجلّ فإرادته إحداثه لا غیر ذلك، لأنّه لا یروى ولا- یهمّ، ولا یتفکر، وهذه الصفات منقیه عنه، وهی من صفات الخلق، فإرادة الله تعالی هی الفعل لا غیر ذلك، یقول له: "کن"، فیکون. بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّه ولا تفکر، ولا کیف لذلك كما أنّه بلا کیف (۱).

صفوان بن یحیی گوید به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: بیان دارید که حقیقت اراده درباره خالق و خلق چگونه است؟

ص: ۳۸۹

۱- . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۹؛ توحید، ۱۴۷؛ بحار الأنوار، ۴/۱۳۷.

فرمودند: اراده در مورد خلق اندیشه است و فعلی که بعد از آن از او صادر می شود. و اما اراده خداوند عزّ وجلّ تنها "احداث" و "ایجاد" و "فعل" اوست نه چیز دیگر، زیرا او تفکر و اندیشیدن ندارد و اینها صفات خلق است نه خداوند.

پس اراده او تبارک و تعالی جز فعل او چیزی نیست. درباره هر چیز تنها می گوید: "باش"، پس موجود می شود. بدون اینکه سخنی بر زبان راند یا تلفظ و تفکر و اندیشه ای داشته باشد، و ایجاد او نیز همچون ذات او کیفیت و چگونگی ندارد.

سلیمان مروزی فیلسوف زمان حضرت رضا علیه السلام از آن حضرت می پرسد:

ما تقول فی من جعل الإراده اسماً وصفه مثل حیّ وسمیع وبصیر وقدیر؟

قال الرضا علیه السلام: إنّما قلت، حدثت الأشياء واختلفت لأنه شاء وأراد، ولم تقولوا: حدثت واختلفت لأنه سمیع بصیر. فهذا دلیل علی أنها ليست بمثل سمیع ولا بصیر ولا قدیر.

قال سلیمان: فإنه لم یزل مریداً، قال: یا سلیمان، إرادته غیره؟ قال: نعم، قال: فقد أثبتّ معه شیئاً غیره لم یزل، قال سلیمان: ما أثبتّ، قال الرضا علیه السلام: أهی محدثه؟ قال سلیمان: لا، ما هی محدثه!

فصاح به المؤمن وقال: یا سلیمان، مثله یعایا أو یکابر؟! علیک بالإنصاف، أما ترى من حولک من أهل النظر؟

ثم قال: کلمه یا أبا الحسن، فإنه متکلم خراسان، فأعاد علیه المسأله فقال: هی محدثه یا سلیمان، فإنّ الشیء إذا لم یکن أزلماً کان محدثاً، وإذا لم یکن محدثاً کان أزلماً. قال سلیمان: إرادته منه کما أن سمعه منه، وبصره منه، وعلمه منه.

قال الرضا علیه السلام: إرادته نفسه. قال: لا، قال علیه السلام: فلیس المرید مثل السمع والبصیر...

ثم قال الرضا علیه السلام: ... إنّ المرید غیر الإراده، وإنّ المرید قبل الإراده، وإنّ الفاعل قبل المفعول. وهذا یبطل قولکم: إنّ الإراده والمرید شیء واحد. (۱)

ص: ۳۹۰

۱- . صدوق (قدس سره)، توحید، ۴۴۵ _ ۴۴۶؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۸۳ _ ۱۸۴؛ بحار الأنوار، ۱۰/۳۳۲ _ ۳۳۳.

چه می فرمایید درباره کسی که "اراده" را نیز مانند "زنده" و "سمیع" و "بصیر" و "قدیر"، اسم و صفت خداوند بدانند؟ حضرت رضا علیه السلام فرمودند: شما می گوئید: "اشیاء ایجاد شدند و به اشکال مختلف درآمدند چون خداوند اراده فرمود"، و نمی گوئید: "ایجاد شدند و دارای انواع مختلف شدند چون خداوند سمیع و بصیر است"، پس همین دلیل است بر اینکه اراده مانند سمیع و بصیر و قدیر نیست.

سلیمان گفت: خداوند به طور ازلی و پیوسته اراده کرده است.

حضرت فرمودند: سلیمان، آیا اراده او غیر اوست؟ گفت: آری،

امام علیه السلام فرمودند: پس تو با او، غیر او را به طور ازلی موجود دانسته ای!

سلیمان گفت: نه، موجود نمی دانم.

حضرت فرمودند: آیا آن حادث است؟ گفت: نه، حادث نیست.

در اینجا مأمون فریاد بر آورد و گفت: سلیمان، آیا با همچون او بی نادانی و لجاجت و عناد می ورزی، انصاف بده، مگر نمی بینی اهل فکر و نظر گردت را فرا گرفته اند.

سپس گفت: یا ابالحسن، با او بحث را ادامه دهید که او فیلسوف خراسان است، امام علیه السلام دوباره فرمودند: سلیمان، آن حادث است، زیرا چیزی که ازلی نباشد باید حادث باشد، و اگر حادث نباشد ازلی خواهد بود.

سلیمان گفت: اراده نسبت به خداوند مانند سمع و بصر و علم اوست.

امام رضا علیه السلام فرمودند: پس باید اراده او جز خود او چیزی نباشد.

گفت: نه چنین نیست. حضرت فرمودند: پس مرید بودن مانند سمیع و بصیر بودن نیست.

سپس امام رضا علیه السلام فرمودند: همانا مرید غیر از اراده است، مرید قبل از اراده وجود دارد، و فاعل قبل از فعل موجود است. و این مطلب سخن شما را باطل می کند که می گوئید: اراده و مرید هر دو یک چیزند.

ثم قال الرضا عليه السلام: يا سليمان، ألا تخبرني عن الإرادة فعل هي أم غير فعل؟ قال: بل هي فعل. قال: فهي محدثه لأنَّ الفعل كَلَّة محدث. قال: ليست بفعل. قال: فمعه غيره لم يزل... قال سليمان: إنَّها كالسمع والبصر والعلم، قال الرضا عليه السلام: قد رجعت إلى هذا ثانيه، فأخبرني عن السمع

والبصر والعلم أمصنوع؟ قال سليمان: لا، قال الرضا عليه السلام: فكيف نفيتموه، فمَرّه قلتُم: لم يرد، ومَرّه قلتُم: أراد، وليست بمفعول له؟!...

قال سليمان: إنَّها مصنوعه، قال عليه السلام: فهي محدثه ليست كالسمع والبصر، لأنَّ السمع والبصر ليسا بمصنوعين وهذه مصنوعه... قال سليمان: إنَّما عنيت أنَّها فعل من الله لم يزل، قال: ألا تعلم أنَّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً وحديثاً وقديماً في حاله واحده؟! فلم يحر جواباً(۱).

امام رضا عليه السلام ادامه دادند: سليمان، بگو که آیا اراده فعل است یا غیر فعل؟!

گفت: فعل است. حضرت فرمودند: پس آن حادث است، زیرا فعل به طور کلی حادث است.

گفت: فعل نیست! حضرت فرمودند: پس با وجود خداوند چیز ازلی دیگری هست!

سليمان گفت: اراده همانند سمع و بصر و علم است.

حضرت فرمودند: باز به همین مطلب برگشتی، بگوی که آیا سمع و بصر و علم مصنوع می باشند؟ سليمان گفت: خیر. حضرت فرمودند: پس چگونه شما اراده را نفی می کنید، گاهی می گوئید: "اراده نکرد"، و گاهی می گوئید: "اراده کرد"، و حال آنکه آن را فعل خدا هم نمی دانید؟!

سليمان گفت: اراده مصنوع است. حضرت فرمودند: پس حادث خواهد بود و مانند سمع و بصر نیست، زیرا سمع و بصر مصنوع نیستند و اراده مصنوع است.

سليمان گفت: منظورم این است که آن هم فعل خداست و هم ازلی می باشد.

حضرت فرمودند: آیا نمی دانی چیزی که ازلی باشد، فعل نخواهد بود و در حالت واحد نمی شود هم حادث باشد و هم قدیم و ازلی؟!!

سليمان دیگر پاسخی نیافت...

و نیز آن حضرت در ادامه سخن با سليمان مروزی می فرمایند:

ص: ۳۹۲

فالإرادة محدثه، وإلا فمعه غيره... قال سليمان: لأن إرادته علمه، قال الرضا عليه السلام: يا جاهل، فإذا علم الشيء فقد أرادته؟! قال سليمان: أجل! قال عليه السلام: فإذا لم يردده لم يعلمه؟! قال سليمان: أجل! قال عليه السلام: من أين قلت ذاك! وما الدليل على أن إرادته علمه؟! وقد يعلم ما لا يريد به أبداً وذلك قوله عز وجل: **«وَلَيْسَ شَيْئًا نَزَّهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ»** فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به أبداً، قال سليمان: لأنه قد فرغ من الأمر فليس يزيد فيه شيئاً، قال الرضا عليه السلام: هذا قول اليهود، فكيف قال الله عز وجل: **«ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»**... فكيف قال عز وجل: **«يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»**، وقال عز وجل: **«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»** وقد فرغ من الأمر؟! فلم يحر جواباً. (1)

پس یا اراده حادث است و یا اینکه با وجود خداوند چیزی دیگر به طور ازلی وجود دارد... سلیمان گفت: چون اراده خداوند همان علم اوست.

حضرت رضا علیه السلام فرمودند: ای جاهل، آیا هرگاه خداوند چیزی را بداند، آن را اراده هم کرده است؟! سلیمان گفت: آری.

حضرت فرمودند: پس اگر آن را اراده نکند، به آن علم ندارد؟!!

سلیمان گفت: آری. حضرت فرمودند: این چه حرفی است که می زنی؟! و چرا می گویی اراده خداوند همان علم اوست؟ و حال اینکه او چیزهایی را می داند که هرگز آن را اراده نفرموده است، چنانکه می فرماید: "اگر اراده می کردیم تمام آنچه را که به تو وحی کرده ایم از میان می بردیم"، پس می داند که چگونه آن را از میان برد و هر چه هرگز چنین کاری نخواهد کرد.

سلیمان گفت: چون کار خداوند تمام شده است و دیگر چیزی به آن افزوده نمی شود!

امام رضا علیه السلام فرمودند: این اندیشه یهودیان است، اگر دستش از کار بسته است پس چگونه می فرماید: "مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم"، و چگونه می فرماید: "هر چه بخواهد در خلق بیفزاید"، و می فرماید: "آنچه را بخواهد از بین می برد و آنچه را بخواهد ثابت می دارد و نزد او ام

ص: ۳۹۳

در اینجا سلیمان از جواب دادن عاجز ماند و دم فرو بست.

سلیمان مروزی در ادامه می گوید:

فَإِنَّ الْإِرَادَةَ الْقَدْرَةَ، قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَهُوَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْدِرُ عَلَى مَا لَا يَرِيدُهُ أَبَدًا، وَلَا بَدَّ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: <وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ > فلو كانت الإرادة هي القدرة، كان قد أراد أن يذهب به لقدرته، فانقطع سليمان. قال المأمون عند ذلك: يا سليمان هذا أعلم هاشمي. ثم تفرق القوم. (۱)

اراده همان قدرت است، امام رضا علیه السلام فرمودند: خداوند عزّ و جلّ بر چیزهایی قدرت دارد که هرگز آن را اراده نخواهد کرد زیرا خودش تبارک و تعالی می فرماید: "اگر می خواستیم، آنچه را که به تو وحی کرده ایم از میان می بردیم". اگر اراده همان قدرت می بود پس باید آن را از میان برده باشد، چون قدرت بر آن داشته است. سلیمان در جواب فرو ماند و مأمون گفت: ای سلیمان این دانشمندترین فرزندان هاشم است، (۲) سپس قوم متفرق شدند.

ص: ۳۹۴

۱- توحید، ۴۵۴؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۹۰ - ۱۹۱؛ بحار الأنوار، ۱۰/۳۳۷ - ۳۳۸.

۲- البته از غرض ورزی مأمون در توصیف علم حضرت رضا علیه السلام غفلت نشود چه اینکه امام "معدن علم الهی" است و هرگز با سایر خلق مقایسه نمی گردد چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند: لا یقاس بآل محمّد علیهم السلام من هذه الأمة أحد، ولا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه أبداً. (نهج البلاغه: خطبه دوم؛ غرر الحکم): احدی از این امت با خاندان پیامبر؟ عهم؟ مقایسه نمی شود، و دست پروردگان ایشان هرگز با آنان مساوی نخواهند بود.

"فعل" فعل است، و "ذات" ذات

فلسفه و عرفان و معرفت بشری، "ذات" و "فعل" خداوند متعال را دو مرتبه از یک حقیقت قابل تنزل و تطور به مراتب و منازل و اطوار مختلف می دانند، ولی معرفت برهانی و وحیانی، فعل خداوند متعال را حقیقتاً "فعل او" و چیزی غیر از ذات متعالی او برمی شمارد نه مرتبه ای از ذات یا تطوری از هستی او.

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" چنین آمده است:

معنی کون الشیء و صفراً للفعل لا للذات، هو أنه ينتزع من مقام الفعل ويوجد بوجوده، وينعدم بانعدامه، من دون أن يتصف به الذات وينتزع من مقامه، وإلا لزم الجمع بين طرفي النقيض، وهو أن يكون موجود واحد _ بما أنه واحد بسيط _ محدوداً وليس بمحدود، وموجوداً وليس بموجود. لأن الوصف المحدود إذا كان عين الذات الغير المحدود، يلزم المحذور الأول، ولأن الوصف المحدود إذا كان موجوداً تاره ومعدوماً أخرى _ وهو مع ذلك عين الذات _ يلزم المحذور الثاني. (۱)

معنای "صفت فعل" در مقابل "صفت ذات" این است که صفت فعل از مقام فعل گرفته می شود، و با وجود فعل وجود می یابد، و با عدم فعل هم از میان می رود بدون اینکه ذات به آن صفت متصف شود و آن صفت از مقام ذات گرفته گردد. چرا که در غیر این صورت جمع بین دو نقیض لازم می آید، یعنی لازم می آید که موجود واحد، با اینکه واحد بسیط است، هم محدود باشد و هم نامحدود، و هم موجود باشد و هم غیرموجود، زیرا وصف محدود هنگامی که عین ذات غیر محدود باشد محذور اول لازم می آید، و وصف محدودی که عین ذات باشد چنانچه گاهی موجود باشد و گاهی غیر موجود، محذور دوم لازم می آید.

ص: ۳۹۵

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۵۱.

این سخن بر این مبنا استوار است که به پیروی از نظریات فلسفی، فعل از حقیقت معنای خود _ که معنای مصدری است _ تحریف شده، و ارتباط آن با وجود خداوند متعال رابطه فعلی (انجام دانی) نباشد، لذا در این سخن حقیقت فعل و فاعل آن چنان متحد در وجود دانسته شده که گمان شده است بین وجود فعل و فاعل (مانند نقاش و نقاشی او، و بنا و بنای او، و انسان خوردن او، و نجار و در ساختن او) از جهت محدودیت و عدم محدودیت، و وجود و عدم، تلازم می باشد. و به دنبال آن از آنجا که البته اعتقاد به محدودیت ذات خداوند باطل است چنین چاره اندیشی شده است که ذات، به مرحله ای به نام "فعل" تنزل کرده باشد، تا اینکه این تنزل، مصحح فرض محدودیت وجود صادر، و ترکب او از وجود و عدم گردد. (۱)

به هر حال به تذکراتی که پیرامون سخن نقل شده لازم است اشاره میکنیم:

۱. صفات فعل خداوند متعال نفس فعل او هستند نه چنانکه فلسفه می پندارد ذات او به مرتبه ای به نام مرتبه فعل تنزل کند و صفات فعل معانی انتزاعی حاصل از تنزلات و اطوار وجود باری تعالی باشند.

ص: ۳۹۶

۱- . با همه این احوال باز هم به این تناقض واضح التفات نشده است که محدودیت وجود صادر مذکور با بساطت آن _ که در فلسفه دقیقاً به معنای "عدم محدودیت" و "عدم ترکب از وجود و عدم" میباشد _ قابل جمع نبوده و تناقض و تهافت قاعده "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" با خودش به هیچ عنوان قابل حل نیست، چرا که اگر دوئیت است پس چه طور دو تا نامتناهی موجود شد؟! و اگر وحدت است پس صدور و فعل و فاعل چه معنای دارد!؟

بدیهی است اگر چنین تنزلی برای ذات امکان داشته و بتوان فعل خداوند را به این معنای نادرست تأویل کرد دیگر در این صورت معنای واقعی فاعلیت قابل تصور نبوده، بلکه جز صورتِ دگرگون شده ای از ذات خداوند _ و تعالی الله عن ذلک _ هیچ چیز دیگری در میان نیست.

اساساً تفاوت صفات ذات خداوند متعال با صفات فعل در این نیست که اولی وصف متترع از مرتبه ای از ذات خداوند یا عین خود آن مرتبه باشد، و دومی وصف ذات او و یا عین خود او، بلکه تصور تنزل وجود اقدس خداوند متعال به مراتب مختلف از اساس باطل است. و در عین حال در مورد صفات فعل او نیز نفس حقیقت ذات خداوند متعال نسبت به افعالی که آنها را انجام می دهد یا ترک می کند به فاعلیت متصف می شود، به عبارت دیگر همانطور که در صفات ذات، نفس ذات است که حقیقت علم و قدرت و... می باشد، در صفات فعل هم نفس ذات خداوند است که فعل خلق و رزق و... را انجام می دهد و به خالقیت و رازقیت وصف می شود، نه کسی غیر از ذات احدیت.

۲. وحدت خداوند متعال _ که البته فلسفه و عرفان اشتباهها آن را به معنای عدم تناهی ذاتی خداوند می گیرد _ وصف ذات اوست، اما حقیقت فعل حقیقتی عددی و لزوماً محدود می باشد، لذا محدودیت افعال خداوند هیچگونه تلازمی با محدودیت وجود و ذات او ندارد و نمی توان گفت که از فرض محدودیت آنها (افعال) محدودیت ذات و یا تناقض لازم می آید، بلکه اگر خداوند متعال هیچ فعلی هم انجام ندهد تناقض و محدودیت ذات او لازم نخواهد آمد، در حالی که بر مبنای سخن ایشان، اگر خداوند هیچ فعلی نداشته باشد، ذاتش

هم معدوم خواهد بود! چرا که فعل او هم جز ذات او چیزی نیست!!

۳. محذور اول و دوم بیان شده یکی بیش نبوده و بیان آن به نحوی که گفته شده است درست نیست و باید این مطلب را _ با صرف نظر از نادرستی اصل آن _ این گونه تقریر کرد:

"در صورتی که حقیقت محدودی با ذات نامحدودی عینیت داشته باشد لازم می آید که یا ذات محدود نامحدود بوده و در خارج از حد خود وجود داشته باشد و یا اینکه ذات نامحدود محدود بوده و در خارج از حد محدود وجود نداشته باشد، و هر دو فرض مستلزم تناقض و وجود و عدم می باشد."

البته مخفی نماند چنانکه گفتیم اصل مطلب باطل است زیرا اولاً وجود نامتناهی موضوعاً محال است. ثانیاً خداوند متعال دارای وجود متجزی و عددی نیست و شأنیت اتصاف به محدودیت و عدم محدودیت را ندارد. ثالثاً ذات و فعل دو سنخ وجودند و تصور تلازم وجودی بین آن دو غیر معقول است.

در کتاب مذکور آمده است:

كُلُّ وصفٍ وجوديٍّ هو كمالٌ للموجود بما أنه موجود، وليس في نفسه نقصاً، ولا في إسناده إلى الكمال المحض _ أي الحقِّ سبحانه _ نقص، ولكنه محدود وله مقابل آخر مثله في المحدوديَّة، فهو من الأوصاف الفعلية لله سبحانه. (۱)

هر وصف کمالی ای که برای موجود از حیث موجود بودنش کمال بوده و به خودی خود نقص نباشد، و در نسبت دادن آن به کمال محض _ یعنی خداوند _ نیز نقص نباشد، ولی آن وصف کمالی مذکور محدود بوده و دارای طرف مقابلی _ که در محدودیت مثل آن است _ نیز باشد، از

ص: ۳۹۸

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۵۱.

اوصاف فعلیه خداوند سبحان است.

(مبنای این سخن نیز بر این است که معنای فعل از حقیقتِ خود _ معنای مصدریِ خلق کردن و انجام دادن _ تحریف شده و به معنای یکی از مراتبی گرفته شده باشد که ذات خداوند به آن تنزل یافته است تا در این صورت بتوان وجود نامحدود خداوند را در آن مرتبه به محدودیت وصف کرد).

در اینجا هم این تذکرات لازم است:

اولاً: صفت ذات و صفت فعل دو مرتبه از یک حقیقت نبوده و یک سنخ وجود نیستند که ملاک تفاوت آنها به محدودیت و عدم محدودیت باشد، بلکه صفت ذات، همان ذات خداوند متعال است که متعالی از داشتن مقدار و عدد و امتداد وجود است لذا شأنیت اتصاف به محدودیت و عدم محدودیت را ندارد، و صفت فعل، فعل او و کاری که انجام می دهد می باشد. و حقیقتِ فعل هم حقیقتی حادث و عددی می باشد و در هر مقداری که تحقق یابد لزوماً محدود خواهد بود.

ثانیاً: صفت فعل در صورتی که از معنای حقیقی خود تحریف نشود نه از حیث وجود کمال برای ذات است و نه از حیث عدم نقص وجودی آن شمرده می شود، بلکه فعل ذات است و ربطی به حقیقت وجود او ندارد، و در صورتی که به معنای فلسفی و تحریف شده آن گرفته شود (یعنی اینکه مرتبه ای از مراتب تنزل یافته ذات باشد) فرض هرگونه عدم و محدودیت برای آن، مستلزم محدودیت و عدم در ذات خداوند است، زیرا بدون تردید از جهت متن واقع و عینیت، هر مرتبه ای از مراتب فرض شده جز خود ذات هیچ چیز دیگری نبوده، و در هر مرتبه ای خود ذات به کل وجود خویش _ و تعالی الله عن

هذه الأوصاف علوًّا كبيراً كبيراً _ به آن مرتبه تنزل کرده است. و از همین جاست که میبینیم بنابر مبانی و تصریحات آشکار اهل فلسفه، فعل و تدبیر خداوند نیز نامحدود و نامتناهی شمرده میشود.

کتاب مزبور ادامه می دهد:

ثم إنَّ الكمال الوجوديِّ لَمَّا كَانَ كَأَصْلِ الوجودِ مَقُولًا بِالتَّشْكِيكِ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَرَاتِبٌ بَعْضُهَا وَصْفٌ ذَاتِيٌّ أَوْلَىُّ وَبَعْضُهَا وَصْفٌ فِعْلِيٌّ حَادِثٌ. وَذَلِكَ كَالْعِلْمِ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ ذَاتٌ مَرَاتِبٌ، بَعْضُهَا _ وَهُوَ عِلْمُ الذَّاتِ بِذَاتِهِ وَبِغَيْرِهِ، عِلْمًا بَسِيطًا فِي الْأَوَّلِ _ عَيْنِ الذَّاتِ، وَبَعْضُهَا عَيْنُ الْفِعْلِ _ وَهُوَ الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ الْمُتَكَثِّرُ بِالْفِعْلِ _ وَكَالْإِرَادَةِ فَإِنَّهُ أَيْضًا حَقِيقَةٌ ذَاتٌ مَرَاتِبٌ، بَعْضُهَا _ وَهُوَ الْإِبْتِهَاجُ الذَّاتِيُّ الْمَصُونُ عَنْ أَىِّ تَغْيِيرٍ، الْمُتَّحِدُ مَعَ الْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْأَصْلِحِ مُصَدِّقًا، الْمُتَغَايِرُ مَعَهُ مَفْهُومًا، لِأَنَّ مَفْهُومَى الْإِبْتِهَاجِ وَالْعِلْمِ مُتَغَايِرَانِ _ عَيْنِ الذَّاتِ؛ وَبَعْضُهَا _ وَهُوَ الْإِبْجَادُ الْخَارِجِيُّ الْمَسْبُوقُ بِالْعِلْمِ وَالْقَدْرَةُ _ عَيْنِ الْفِعْلِ. (١)

از آنجا که کمال وجودی همانند اصل وجود، حقیقتی دارای مراتب است، پس ممکن است بعضی از مراتب آن وصف ازلی و ذاتی خداوند بوده و برخی دیگر وصف فعلی و حادث او باشند. مانند علم که حقیقتی است دارای مراتب که بعضی از آن مراتب _ مانند علم بسیط ازلی به ذات و غیر ذات _ عین ذات است، و بعضی دیگر _ مانند علم تفصیلی ای که بالفعل متکثر است _ عین فعل است، و نیز مانند اراده که آن هم حقیقتی دارای مراتب است که بعضی از آن مراتب _ و آن مرتبه، همان ابتهاج ذاتی مصون از هر گونه تغیر است که با علم به نظام اصلح در مصداق یکی است ولی از جهت مفهوم متغایر است، زیرا مفهوم ابتهاج و علم با هم متغایرنند _ عین ذات می باشد؛ و برخی دیگر از آن مراتب _ که همان ایجاد خارجی است که علم و قدرت پیش از آن موجودند _ عین فعل می باشند.

ص: ۴۰۰

۱- . جوادى آملی، عبد الله، على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفه الإلهیه، ۵۳ _ ۵۴.

(مبنای این سخن نیز همان چیزی است که در دو نمونه پیش از آن توضیح دادیم).

به این کلام هم اشکالاتی وارد است از جمله:

۱. مبنای سخنان فوق بر این است که علم به معنای وجود بوده، و وجود هم مشکک باشد و بارها تذکر داده‌ایم آنچه را که فلسفه تفاوت تشکیکی وجود می‌داند چیزی جز تفاوت به زیاده و نقصان و جزء و کل، و کثرت و غیریت اشیاء از جهت غیریت اجزا و ابعاض آنها نیست.

۲. علم خداوند متعال جز ذات او چیزی نیست و وصف آن به تکثر، و نیز تقسیم آن به علم ازلی و علم فعلی و حادث باطل است، بلکه اعتقاد به حدوث علم برای خداوند متعال چه به معنای وجود باشد، و چه به معنای دانستن و جاهل نبودن _ بسیار عجیب می‌باشد. کما اینکه اتصاف حقیقت وجود خداوند متعال به صفت فعلی حادث _ چه به معنای تنزل در مراتب باشد و چه غیر آن _ مستلزم حدوث و تغیر در ذات او است، و صفات فعل خداوند متعال نفس فعل اویند نه وصف حقیقت وجود و واقعیت ذات و هستی او.

۳. حقیقت دارای مراتب، حقیقتی عددی و متناهی و قابل زیادت است و خداوند متعال فراتر از عدد و قابلیت وصف به تناهی و عدم تناهی می‌باشد.

۴. عین هم دانستن علم و فعل _ که دو حقیقت کاملاً مبائنند _ غیر معقول است.

۵. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل اوست، و دارای مراتب بودن آن مفهوم صحیحی ندارد.

۶. تصور معنای ابتهاج ذاتی به خودی خود محال است چه اینکه انفکاک معنای "ابتهاج" و "تغیر" از یکدیگر

ممکن نیست، و هر تغییری غیر از خودی بوده، ذاتی بودن آن محال، بلکه دقیقاً مساوی با انکار قانون علیت است. بنابراین بطلان مصون از تغییر دانستن ابتهاج نیز واضح است.

۷. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل اوست، و به معنای "ابتهاج" یا "علم به نظام اصلح" گرفتن آن نادرست است. بدیهی است علم به نظام اصلح، صفت ذات خداوند متعال بوده و به هیچ عنوان از او قابل سلب نیست، اما فعل و اراده چیزی است که گاهی به خداوند متعال نسبت داده می شود و گاهی از او سلب می گردد.

۸. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل او و حادث می باشد و تقسیم آن به دو قسم اراده ذاتی و اراده حادث نادرست و نامعقول است.

۹. اگر چه تفسیر اراده خداوند متعال به ایجاد او، تفسیر صحیحی است، اما با غفلت از مبانی فلسفه و عرفان صورت گرفته و موافق با مبانی اهل کلام بیان شده است، و گرنه معنای حقیقی ایجاد و آفرینش در نظر اهل فلسفه و عرفان به هیچ عنوان پذیرفته نیست و واقعیت آن به معنای صدور و تولد و ترشح و تطور و تجلی وجود خداوند به صورت های گوناگون تأویل می گردد.

در جای دیگری از کتاب مزبور نیز با غفلت از مبانی فلسفه و عرفان چنین آمده است:

إِنَّ الْإِرَادَةَ إِنَّمَا هِيَ عِلَّةٌ تَحَقُّقُ الْمَرَادِ... وَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَ الْإِرَادَةُ - وَهُوَ الْفِعْلُ الْخَارِجِيُّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ أَزَلِيًّا... فَأَزَلِيَّةُ الْإِرَادَةِ مَمْتَنَةٌ، وَعِنْدَ امْتِنَاعِهَا يَتَعَيَّنُ كَوْنُهَا مَحْدُثَةً وَإِلَّا ارْتَفَعَ النَّقِيضَانُ. (۱)

ص: ۴۰۲

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۵۳.

اراده، علت تحقق یافتن مراد است... و آنچه که ممکن است مورد تعلق اراده واقع شود _ که همان فعل خارجی است _ محال است ازلی باشد، پس ازلیت اراده ممتنع است و اراده باید حتماً حادث باشد و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید.

روشن است که در نظر اهل فلسفه و عرفان وجود همه چیز حتی اراده خداوند متعال ازلی و قدیم بوده، و در نظر ایشان هیچ چیز حادث حقیقی وجود ندارد. چنانکه از نوشته های خود کتاب مورد اشاره نیز روشن شد که حتی همان اراده ای هم که در آنجا حادث نام شده است جز مرتبه ای از حقیقت وجود خدای ازلی قدیم انگاشته نشده است.

بدون تردید بر مبنای برهان و کتاب و سنت، اراده خداوند متعال صفت فعل او بوده و مطلقاً حادث می باشد، اما در کتاب مزبور مرتبه ای از اراده همان علم و صفت ذات خداوند دانسته شده و در این باره چنین آمده است:

إِنَّ الإِرَادَةَ الْمَعْهُودَةَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، هِيَ صِفَةُ الْفِعْلِ. وَأَسْنَى مَرَاتِبِهَا _ الَّتِي هِيَ الْمَتَّحِدَةُ مَعَ الْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْأَصْلِحِ مُصَدِّقًا الْمَتَغَايِرَةَ مَعَهُ مَفْهُومًا هِيَ صِفَةُ الذَّاتِ. (۱)

آن اراده ای که از کتاب و سنت شناخته می شود صفت فعل است، و بالاترین مراتب آن _ که از جهت مصداق متحد با علم به نظام اصلح است ولی از جهت مفهوم با آن مغایرت دارد _ صفت ذات می باشد.

و:

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ يَكُونُ لِجَمِيعِ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ _ الَّتِي بَعْضُهَا عَيْنُ الذَّاتِ، وَبَعْضُهَا خَارِجٌ عَنْهُ وَوَصَفٌ لِفِعْلِهِ اسْمٌ وَاحِدٌ، وَذَلِكَ كَالْعِلْمِ. وَقَدْ لَا يَكُونُ لَهَا مَعْنَى فَارِدٍ، وَذَلِكَ كَالْقُدْرَةِ وَالْإِحْيَاءِ لِأَنَّ الْإِحْيَاءَ مَرْتَبَةٌ نَازِلَةٌ مِنَ الْقُدْرَةِ _

ص: ۴۰۳

التي هي عين الذات _ والقدره هي المرتبه العالیه منها، إِلَّا أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اسْمًا يَخْتَصُّ بِهِ. (۱)

گاهی تمامی آن مراتب که بعضی عین ذات و بعضی خارج از ذات و وصف فعل می باشند اسم واحدی دارد، مانند علم. و گاهی دیگر معنای واحدی ندارد مانند قدرت و احیا، زیرا احیا خود مرتبه نازله ای از قدرت است که آن قدرت عین ذات است و قدرت مرتبه عالی آن است، و هر یک از آن دو اسمی مخصوص دارد.

در این مورد علاوه بر اشکالاتی که بیان شد باید دانست که اراده خداوند متعال غیر از علم اوست؛ و "احیا"، فعل خداوند و یکی از موارد فعل و اعمال قدرت او، و حادث است، و محال است که مرتبه ای از قدرت که قدیم و ذات احدیت است باشد.

ص: ۴۰۴

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۵۴.

ذاتی که قائم به خود است، در غیر خود _ یعنی در زمان و مکان و اجزا و مقدار و شبح و تشخیص معینی که ظرف تحقق شیء دارای مقدار و اجزا است و دائماً نسبت به ذات شیء قابل سلب و تغییر و تبدیل می باشد _ محقق نمی شود، فرض اینکه چنان ذاتی دارای حالت خاصی میباشد ذاتاً محال بوده، اسماء و صفات بر او مبتدل نمی شوند، و تصور هر گونه تغییر و دگرگونی نسبت به آن بی مورد است.

و بر عکس، معلول ذاتی دارای مقدار و اجزا بوده، و قابل تحقق در تعینات مختلف و در مصادیق اسماء و صفات قابل تبدل و تغیر بالذات است، و همین خصوصیت ملاک و آیت معلولیت آن است. بنابراین، "معلول" و "موجود فی غیره"، با "موجود قائم بنفسه" تباین ذاتی دارد، نه جزء او تواند بود و نه کل او، و نه جلوه و ظهور او تواند بود و نه مرتبه ای از حقیقت وجود او.

معرف بشری و فلسفه و عرفان، ذات علت و معلول و خالق و مخلوق را پیوند می دهد، و معلول را به طور حقیقی جلوه ای و یا مرتبه ای و یا جزئی از وجود علت می انگارد، و بر این پندار است که ملاک معلولیت

محدودیت در وجود؛ و ملاک علیت، سعه وجودی علت، و شمول ذاتی آن نسبت به معلول، و در مورد خداوند متعال عدم تناهی آن در مراتب یا وسعت وجود است که دقیقاً همان معنای جزء و کل می باشد.

مکتب عقل و برهان، همگام با نصوص صادر شده از مدرسه علم معادن وحی الهی و خاندان نبوت و رسالت، بر این تفسیر از معنای علت و معلول در مورد خداوند عزوجل خط بطلان کشیده، و خالق متعال را منزّه و فراتر از هر گونه پیوستگی و نسبت ذاتی با مخلوقات معرفی نموده، و هرگز وجود او را به عنوان مجموعه کائنات از حیث شمول و یا اطلاق و یا شدت مرتبه وجودی نمی پذیرد.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

كُلٌّ قائم فی سواه معلول. (۱)

هر موجود قائم در غیر خود، معلول است.

با توجه به توضیحاتی که دادیم معنای روایت فوق کاملاً معلوم میشود و نیز معلوم میشود که حمل آن بر معنای فلسفی و عرفانی و وحدت وجودی، بر خلاف ضرورت عقل و وحی بوده و مساوی با انکار حقیقت معنای علت و معلول و خالق و مخلوق، و تأویل آن به معنای جزء و کل میباشد.

نیز حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

خلق الله الخلق حجاباً بینه و بینهم، و مباینته إیّاهم مفارقته أیتیتهم، وابتداؤه إیّاهم دلیل علی أن لا ابتداء له، لعجز کلّ مبتدء عن ابتداء غیره، وادواؤه إیّاهم دلیل علی أن لا أداه فیهِ، لشهادة الأدوات

ص: ۴۰۶

آفرینش الهی خود حجاب بین خالق و مخلوق است، و جدایی ذاتی خداوند از خلق و ابتداء دادن او به وجود ایشان دلیل بر این است که خود او را ابتدایی نباشد، زیرا هر موجود دارای ابتدایی از ابتدا نمودن به وجود غیر عاجز و ناتوان است. و اینکه آنها را دارای ادوات قرار داده است دلیل بر این است که در خود او اداتی وجود ندارد، زیرا وجود ادوات گواه بر نیازمندی دارندگان آنها می باشد.

و می فرمایند:

فأسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقه، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه، فقد جهل الله من استوصفه وقد تعداه من اشتمله وقد اخطأه من اكنهه، ومن قال: كيف، فقد شبّهه، ومن قال: لم؟ فقد علّله، ومن قال: متى؟ فقد وقّته، ومن قال: في م؟ فقد ضمّنه، ومن قال: الى م؟ فقد نهّاه، ومن قال: حتّى م، فقد غيّاه، ومن غيّاه فقد غاياه، ومن جزّاه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فيه. (۲)

اسمای او تعبير، و افعال او تفهيم، و ذات او حقيقت، و كنه او جدا دانستنش از خلق، و حقيقت غير خلق بودنش در حد و اندازه دانستن غير اوست. هر كس وصف او طلبد او را نشناخته، و هر كس او را با خلق درآمیزد سخن از او نگفته، و هر كس طالب شناخت كنه وجود او باشد بر خطا رفته است.

هر كس گوید: خداوند چگونه است؟ او را شبیه غير دانسته، و هر كس در جستجوی علت او باشد او را معلول و مخلوق پنداشته، و هر كس از زمان وجود او پرسد او را دارای وقت و زمان دانسته، و هر كس از مكان او پرسد ذات او را دارای اجزا دانسته، و هر كس برای او حدود وجود جوید او را دارای حدود و مقادیر انگاشته، و هر كس او را محدود انگارد

ص: ۴۰۷

۱- . بحار الانوار، ۴/۲۲۸، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۴.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۴.

او را دارای اجزا دانسته، و هر کس او را متجزی داند او را قابل وصف پنداشته، و هر کس او را قابل وصف داند ملحد شده است.

چرا که صحت سؤال از زمان و مکان و علت و غایت و نهایت و کیفیت و وصف، مانند ملکه و عدم تنها در مورد ذات متجزی و مخلوق است، و نسبت آن به ذات متعالی از مقدار و عدد ثبوتاً باطل است.

و نیز امام رضا علیه السلام می فرمایند:

لا تغیبه مذ، ولا تدنیه قد... ولا توقّته متی، ولا تشمله حین، ولا تقاربه مع، إنّما تحدّ الأدوات أنفسها، وتشیر الاله إلى نظائرها. (۱)

"از" و "کی" او را دارای زمان نمی کند، "حین" و "آن" شامل او نمی شود، معیت را به ساحت جلال او راه نیست، آلات و ادوات تنها بیان گر خود و امثال خود می باشند.

برهان و وحی، معلول و مخلوق را آن چیزی می داند که وجود ازلی نداشته و خداوند متعال آن را آفریده باشد. چه اینکه بدیهی است تحصیل حاصل محال بوده و چیزی را که وجود داشته باشد نمی توان موجود کرد. اما فلسفه و عرفان می گوید:

معلول آن چیزی است که هرگز معدوم نبوده و با وجود علت پیوسته وجود داشته و وجود آن خارج از ذات علت خود نمی باشد.

بدیهی است این تعریف و تفسیر درباره وجود معلول تفسیری نادرست است زیرا چیزی که خارج از وجود چیز دیگر نباشد جزء آن است نه معلول آن، و با وجود کل موجود است نه به آفرینش آن.

کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" مینویسد:

إنّ الموجود إذا لم یکن وجوده عین ذاته، کان قائماً بغيره و متحقّقاً فیه

ص: ۴۰۸

ومعتمداً عليه _ آى معلولاً _ وعكس نقيضه هو، بأن ما لا- يكون معلولاً، فهو ليس قائماً فى سواه ومعتمداً عليه، بل هو القائم بذاته الغنى عن غيره. (۱)

اگر موجودى وجود عين ذاتش نباشد قائم به غير و متحقق در غير و معتمد بر غير _ يعنى معلول _ است، و عكس نقيض اين قضيه اين است كه هر چيزى كه معلول نباشد قائم در غير و معتمد بر غير نيست بلكه بى نياز از غير است (۲).

نقد و اشكال:

۱. "وجود" كه حكم عقلى و معقول ثانى است بلكه ذات ندارد و هرگز ممكن نيست عين ذات چيزى باشد لذا فلسفه و عرفان مجبور شده است عين ذات بودن وجود براى خداوند را اين گونه تفسير كند كه بگويد: "وجود خداوند ماهيت و حد و تنهائى نداشته و مطلق و نامتناهى و كل اشياء است". كه بطلان اين تفسير نيازى به توضيح ندارد چه اينكه:

اولاً: كل اشياء نيز اشيايى مى باشند كه موجودند نه نفس حقيقت وجود كه معقول ثانى و امرى عقلى است نه ذات خارجى قابل فرض تنهائى يا عدم تنهائى، همان

ص: ۴۰۹

۱- . جوادى آملى، عبد الله، على بن موسى الرضا عليه السلام، ۱۸.

۲- . مبنای این سخن، این عقیده فلسفی است که: واقعیت خارجی، نفس حقیقت وجود است؛ حقیقت وجود، لذاتها (به خودی خود) موجود است؛ معلول، وجودی خارج از ذات علت (حقیقت وجود=ذات خداوند متعال) ندارد؛ معنا و ملاک معلولیت، "وجود در غیر خود داشتن" است. (رجوع کنید به: اسفار، ۱/۳۸؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، مقاله هفتم، و...). بطلان تمامی این موارد را بارها توضیح داده ایم.

طور که مثلا همه اشیای ممکن الوجود باز هم اشیای ممکنند نه حقیقت امکان که حکم عقل و معقول ثانی است و اصلا ذات خارجی ندارد، و نیز همه اشیای سفید یا گرم روی هم باز هم اشیای سفید یا گرم می باشند نه حقیقت سفیدی و حرارت.

ثانیا: کسانی که میگویند: وجود خداوند متعال عین ذاتش میباشد اگر عبارتشان را حمل بر مسامحه نکنیم غلط بودن آن واضح است و تعبیر صحیح در این مورد این است که گفته شود: ذات باری تعالی فراتر از این است که با وجود و عدم متقابل و امکانی قابل نسبت و سنجش باشد.

باید دانست که "تناهی و عدم تناهی" معقول ثانی، و وصف ذاتی کمیات، و از اوصاف حقایق عینی و خارجی است، و از تصور کمی و زیادی در آنها نشأت می گیرد؛ بنابر این اگر وصف تناهی یا عدم تناهی، نفس یک حقیقت (چه حقیقت موهوم وجود باشد و چه غیر آن) می بود، بنابر اصول فلسفه یکی از این سه امر لازم می آمد:

الف. مصادیق آن حقیقت هم متناهی باشند و هم غیرمتناهی، (و این در صورتی است که "تناهی و عدم تناهی"، هر دو وصفی زائد بر آن حقیقت نبوده، و قابل انفکاک از آن حقیقت نباشند)، و این مستلزم اجتماع نقیضین است.

ب. آن مصادیق فقط متناهی باشند (و این در صورتی است که تنها "تناهی" وصف زائد بر آن حقیقت نباشد) و این امر به صراحت غرض از استدلال را نقض کرده و اساس اعتقادات اهل فلسفه و عرفان را منهدم می سازد.

ج. تمامی مصادیق آن حقیقت فقط نامتناهی باشند (و این در صورتی است که تنها "عدم تناهی" وصف زائد

بر آن حقیقت نباشد). و حال اینکه نفی وجود اشیای محدود و متناهی، خلاف ضرورت و بداهت و نیز خلاف مقتضای برهان و وحی در مورد مخلوقیت ماسوای باری تعالی است.

ثالثاً: اگر چنانکه فلسفه می‌پندارد اشیای خارجی عین حقیقت متاصل وجود می‌بودند، دیگر سلب وجود از اشیاء محال می‌شد و هیچ چیزی قابل عدم نبود، در حالی که انکار مخلوقیت و قابل وجود و عدم بودن ماسوای خداوند متعال خلاف بداهت عقلی و انکار ضرورت دینی است.

رابعاً: اعتقاد به نامتناهی بودن ذات خداوند، باطل و موهوم است زیرا:

الف) تحقق موضوع نامتناهی محال ذاتی است.

ب) موضوع قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی، ذات دارای اجزا و امتداد است.

ج) عدم تناهی، ملاک وجوب وجود نیست.

البته مخفی نماند که اهل فلسفه و عرفان، به دو نتیجه باطلی که گفته شد _ یعنی انکار وجود حقیقی اشیای محدود، و نیز غیر قابل عدم بودن اشیاء ملترم بوده، وجود ماسوای خداوند را اوهام شمرده، و همه چیز را ازلی و ابدی و غیر قابل عدم بالذات می‌دانند چنانکه ملاصدرا خالقیت حق تعالی را محال دانسته و می‌گوید:

إِنَّ ما لا یكون وجوداً ولا موجوداً فی حدّ نفسه لا یمکن أن یصیر موجوداً بتأثیر الغیر وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحائه... كما قیل شعراً:

وجود اندر کمال خویش

ساری است

تعین ها امور اعتباری

است (۱)

ص: ۴۱۱

آنچه که به خودی خود نه وجود باشد و نه موجود، هرگز ممکن نیست که به تأثیر و افاضه غیر موجود شود، بلکه موجود تنها خود وجود و اطوار و شئون و صورت های گوناگون آن است. چنانکه به زبان شعر گفته شده است:

وجود اندر کمال خویش

ساری است

تعین ها امور اعتباری

است

و در "تعلیقات کشف المراد" آمده است:

الوجود من حیث هو هو الحق سبحانه. والوجود الذهنی والخارجی والأسمائی ظلاله... کلّ واحد من المطلق والمقید مرآه
للاخر بوجه. (۱)

وجود از حیث ذات خودش همان حق سبحانه است، و وجود ذهنی و خارجی و اسمایی سایه های آن هستند... وجود مطلق و مقید هر کدام از وجهی نمایانگر دیگری است.

"ممد الهمم" می نویسد:

چون به دقت بنگری آن چه در دار وجود است و جوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است. (۲)

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد

از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟! (۳)

رساله "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می نویسد:

وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است، و وجود اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند. (۴)

"تعلیقات کشف المراد" می نویسد:

فالوجود غیر مجعول مطلقاً، كما أنه غیر قابل للعدم مطلقاً، لاستحاله

- ۱- . حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۴۳۲_۴۳۳.
- ۲- . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.
- ۳- . مآثر آثار حسن زاده آملی، ۱/۷۲.
- ۴- . حسن زاده، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۸۰.

وجود، به هیچ عنوان قابل جعل نیست، همانطور که اصلاً قابل عدم نیز نمی باشد، چرا که محال است چیزی از حقیقت خود جدا شده و به غیر خود تبدیل گردد.

۲. معنای قائم به غیر بودن معلول این نیست که متحقق در ذات علت و شأنی از شؤن و تطوری از تطورات هستی آن باشد، بلکه معنای صحیح آن این است که علت معلول را ایجاد نموده و معلول به خودی خود پدید نیامده و به مشیت خویش خود را باقی نگه نداشته است. بدیهی است هر گونه ربط و پیوند ذاتی بین ذات علت وجود دهنده (خالق) و معلول حقیقی (مخلوق) محال است. و چیزی که شأنی از شؤونات دیگری بوده، و خارج از آن تحقق نداشته باشد، جزء آن است نه معلول و مخلوق آن.

۳. اگر معنای معلولیت این باشد که معلول متحقق در ذات علت است، دیگر چگونه می توان ادعا کرد که علت غنی و بی نیاز از غیر خود می باشد، مگر ممکن است چیزی مستغنی و بی نیاز از چیزهایی باشد که از هستی او خارج نبوده و متحقق در ذات او میباشند؟! مضافاً بر اینکه محدودیت و متجزی بودن و حجم و ابعاد داشتن و امکان و احتیاج به غیر، در مورد چیزی که چیزی دیگر در ضمن او متحقق است از بدیهی ترین مسائل می باشد.

ص: ۴۱۳

فصل دوازدهم: علم خداوند متعال عین اشیا نیست

اندیشه بشری و فلسفه و عرفان، علم را به معنای وجود دانسته، و عالم بودن ذات خداوند را نیز به معنای "عینیت ذات الهی با اشیا" و یا "فراگیری ذات او نسبت به همه چیز" می داند، حدوث عالم را انکار کرده و حضور ازلی آن در ذات خداوند را نفس علم خداوند می شمارد.

در کتاب "الهی نامه" آمده است:

الهی، چگونه حاضر نباشم که معلوم تو بلکه علم توأم. (۱)

رساله "لقاء الله" می نویسد:

إن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقه ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما رآه طائفه من العرفاء وأكثر المشائين والمحققون. (۲)

ادراک هر چیزی به این است که به حقیقت آن شیء مدرك رسیده شود، بلکه بنابر نظر گروهی از عرفا و اکثر مشائین و محققین به این است که با آن اتحاد حاصل شود.

و می نویسد:

ص: ۴۱۴

۱- حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه، چاپ اول، ۴۳.

۲- حسن زاده آملی، حسن، رساله منفرد فی لقاء الله، ۲۰۹، این رساله ضمن کتاب منهاج البراعه، جلد نوزدهم چاپ شده است.

اندیشه بشری و فلسفه و عرفان، علم را به معنای وجود دانسته، و عالم بودن ذات خداوند را نیز به معنای "عینیت ذات الهی با اشیا" و یا "فراگیری ذات او نسبت به همه چیز" می داند، حدوث عالم را انکار کرده و حضور ازلی آن در ذات خداوند را نفس علم خداوند می شمارد.

در کتاب "الهی نامه" آمده است:

الهی، چگونه حاضر نباشم که معلوم تو بلکه علم توأم. (۱)

رساله "لقاء الله" می نویسد:

إن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقه ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما رآه طائفه من العرفاء وأكثر المشائين والمحققون. (۲)

ادراک هر چیزی به این است که به حقیقت آن شیء مدرك رسیده شود، بلکه بنابر نظر گروهی از عرفا و اکثر مشائین و محققین به این است که با آن اتحاد حاصل شود.

و می نویسد:

ص: ۴۱۵

۱- حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه، چاپ اول، ۴۳.

۲- حسن زاده آملی، حسن، رساله منفرده فی لقاء الله، ۲۰۹، این رساله ضمن کتاب منهاج البراعه، جلد نوزدهم چاپ شده است.

إنه ما من موجود إلّا وهو علم الحقّ تعالى، لأنّ علمه بما سواه حضوريّ إشراقيّ، لم يعزب عن علمه مثقال ذره. (۱)

هر موجودی بعینه علم حقّ تعالی است، زیرا علم او بما سواش حضوری اشراقی است و هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست. ÷

کتاب "تعلیقہ نہایہ الحکمہ" حضور همه اجسام و مادیات را در ذات احدیت بلا مانع دانسته، و نام آن را "علم" نهاده و می نویسد:

وأمّا علم العله بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود المادّي بما أنّه موجود مادّي. والإشكال بأنّه: لا حضور للموجود المادّي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالم؟ مندفع بأنّ غيبوبه أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض. (۲)

علم حضوری علت به معلول، ممکن است که حتی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلق بگیرد. و این اشکال که گفته شود: موجود مادی حتی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن است که برای عالم حاضر باشد؟ پاسخ این است که غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفيض ندارد.

و نیز:

إنّ تجرّد المعلوم فی العلم الحضوريّ بالغير غير لازم، وإنّ غيبوبه الشیء المادّي عن ذاته لا يستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض، كيف والمعلول مادّياً كان أو مجرداً ليس إلّما عين الربط بالعله فهي مهيمنه عليه ومحيطه به بتمام معنى الكلمه، ولا يتمّ ذلك إلّما بحضوره عندها. (۳)

ص: ۴۱۶

۱- حسن زاده آملی، حسن، رساله منفردہ فی لقاء الله، ۱۹۹.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، ۳۵۲.

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، ۳۹۵.

در مورد علم حضوری به غیر لازم نیست که معلوم مجرد باشد، و غایب بودن شیء مادی از خودش، مستلزم این نیست که از فاعل مفیضش هم غایب باشد، چه اینکه معلول _ چه مادی باشد و چه مجرد _ جز عین ربط به علت چیز دیگری نیست؛ بنابراین، علت _ به تمام معنای کلمه _ مسلط و محیط و دربردارنده معلول است، و این امر ممکن نیست مگر اینکه معلول در ذات علت حضور داشته باشد.

در حالی که در مکتب وحی و برهان، تفسیر علم به معنای "حضور و وجود یک ذات در ذاتی دیگر" _ با صرف نظر از اینکه بازگشت آن به وحدت کل و اجزاء، و اتحاد عاقل و معقول، و وحدت وجود است _ پذیرفته بلکه معقول نیست، و از نظر عقل و وحی همه اشیاء حادث و دارای ابتدای وجود بوده و علم خداوند متعال به وجود عالم حتی مشروط به حضور و وجود و آفرینش آن هم نیست تا چه رسد به اینکه عین حضور و وجود آن ها در ذات اقدس باری تعالی باشد:

الحسین بن بشار، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أيعلم الله الشيء الذي لم يكن، أن لو كان كيف كان يكون؟

قال: إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل >إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ <. وقال لأهل النار: >لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ < وقال للملائكة لَمَّا قَالَتْ: >أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ <. فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك ربنا وتعالى علواً كبيراً، خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها كما شاء، كذلك ربنا لم يزل عالماً سمياً بصيراً. (1)

حسین بن بشار گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم: آیا خداوند متعال چیزی را که هرگز نبوده است می داند که اگر موجود بود چگونه بود؟!

ص: ۴۱۷

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۸؛ توحید، ۱۳۶ _ ۱۳۷؛ بحار الأنوار، ۴/۷۸ _ ۷۹.

حضرت فرمودند: خداوند تعالی قبل از وجود اشیاء به آنها عالم است، خود می فرماید: "ما می نوشتیم آنچه را شما انجام می دادید".

و درباره اهل دوزخ می فرماید: "اگر ایشان باز گردانده شوند، به آنچه که از آن نهی شده بودند باز می گردند و ایشان دروغ می گویند". و به ملائکه فرمود آن گاه که گفتند: "آیا در آن کسی را قرار می دهی که فساد می کند و خون ریزی می نماید، و حال اینکه ما به حمد و تقدیس تو تسبیح گوئیم؟ فرمود: من می دانم چیزهایی را که شما نمی دانید".

پس علم خداوند عزّ و جلّ ازلا قبل از اشیاء بوده است و پیش از خلق آنها قدیم می باشد. منزّه است پروردگار ما و فراتر است فراتری بزرگی. اشیاء را آفرید و علمش به آنها پیش از آنهاست همانگونه که اراده فرمود. اینگونه پروردگار ما ازلا عالم و سمیع و بصیر است.

علم خداوند متعال چیزی جز ذات او تبارک و تعالی نیست، و حقیقتی متجزی و عددی و دارای مراتب نیز نمی باشد. اما فلسفه و معرفت بشری علم خداوند را دارای مراتب دانسته و به حادث و قدیم تقسیم می کند چنانکه در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الالهیه" آمده است:

إنّ الكمال الوجودی الذی له مراتب _ بعضها بسیط أزلّی، وبعضها حادث فیما لا- یزال _ تكون مرتبته الأزلّیه عین الذات الواجبه، ومرتبه الحادّثه عین الفعل الممكن، وذلك كالعلم. (۱)

کمال وجودی ای که دارای مراتب است _ که بعضی از آن مراتب بسیط ازلی اند و برخی دیگر به طور همیشگی و ازلی حادث می باشند _ مرتبه ازلی اش عین ذات خداست، و مرتبه حادثش عین فعلی که ممکن است می باشد، مانند علم.

برخی اشکالات این کلام عبارتند از:

۱. ذات خداوند متعال مجموعه مراتب کمالات وجودی

ص: ۴۱۸

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۵۵.

نیست بلکه مجموعه کمالات، مخلوق اویند و ذات متعالی از مقدار و اجزای او تبارک و تعالی منزّه از جمع و تفریق و مقدار و عدد و نقص و کمال می باشد. بدیهی است حقیقت دارای مراتب، حقیقتی عددی و متجزی و مخلوق و محدود است، و خداوند متعال خالق آن و مبائن با آن می باشد.

۲. هر چیزی یا حادث است و یا ازلی، و معقول نیست که در ازل حادث باشد، مگر بر مبنای فلسفه و عرفان که حتی اجتماع نقیضین را هم محال نمی داند! (۱)

۳. علم خداوند متعال چیزی جز ذات متعالی او نیست و مرتبه حادث ندارد.

۴. "علم" و "فعل" دو حقیقت متباینند و هرگز ممکن نیست یکی از آن دو عین دیگری باشد.

۵. "فعل"، مطلقاً حادث است و اعتقاد به ازلیت آن با اصل فعل بودن آن منافات دارد.

ص: ۴۱۹

۱- . چنان که گویند: خلاصه الکلام هو أنه من جهة العقل النظري إنّ الشيء الواحد يعني عين الذات الخارجيه في الصورة التي تكون علّه لا تكون معلوله، ولكن في هذا النظر الذي هو فوق الحكم العقلي والذي هو حكم الكشف والشهود أنّ الذات مجمع الأضداد، ومتّصفه بالضدين، وجامعه النقيضين... إنّ ذات الباري... تكون علّه ومعلوله!». (حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ۴۹۳).

اندیشه بشری خداوند متعال را ذات دارای صفات دانسته، سپس سخن از "زیادت صفات بر ذات"، و یا "عینیت ذات و صفات او" در میان می آورد، اما معرفت مکتب وحی بر این اساس است که خداوند متعال ذات علم و قدرت است، نه ذاتی که دارای صفت علم و قدرت باشد، لذا سخن از عینیت یا زیادت ذات و علم و قدرت او موضوعاً منتفی است. بدیهی است ذات متصف به صفت و دارای کیفیت، متجزی و متبعض و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم بوده، و متقابلاً ذات متعالی از مقدار و اجزا، به خودی خود متعالی از "داشتن و نداشتن"، و فراتر از قابلیت اتصاف به صفات است، چه اینکه ذات و صفت وضوحاً دو چیزند نه یک چیز، بدین معنا که هر ذات دارای صفتی را می توان بر صفت و حالتی دیگر فرض کرد، و البته با فرض اینکه ذاتی دارای صفات باشد، دیگر ادعای عینیت ذات و صفات با نفس مفروض اولی در تناقض است.^(۱) و از همین جا معلوم

ص: ۴۲۰

۱- . با صرف نظر از اینکه ذات دارای صفت و کیفیت، خودش خودش نیست مگر از باب ضرورت به شرط محمول؛ چرا که چنین ذاتی ضرورتاً دارای اجزا و ابعاض بوده و قابل تحقق در صور و اجزا و ابعاض علی البدل میباشد.

اندیشه بشری خداوند متعال را ذات دارای صفات دانسته، سپس سخن از "زیادت صفات بر ذات"، و یا "عینیت ذات و صفات او" در میان می آورد، اما معرفت مکتب وحی بر این اساس است که خداوند متعال ذات علم و قدرت است، نه ذاتی که دارای صفت علم و قدرت باشد، لذا سخن از عینیت یا زیادت ذات و علم و قدرت او موضوعاً منتفی است. بدیهی است ذات متصف به صفت و دارای کیفیت، متجزی و متبعض و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم بوده، و متقابلاً ذات متعالی از مقدار و اجزا، به خودی خود متعالی از "داشتن و نداشتن"، و فراتر از قابلیت اتصاف به صفات است، چه اینکه ذات و صفت وضوحاً دو چیزند نه یک چیز، بدین معنا که هر ذات دارای صفتی را می توان بر صفت و حالتی دیگر فرض کرد، و البته با فرض اینکه ذاتی دارای صفات باشد، دیگر ادعای عینیت ذات و صفات با نفس مفروض اولی در تناقض است.^(۱) و از همین جا معلوم

ص: ۴۲۱

۱- . با صرف نظر از اینکه ذات دارای صفت و کیفیت، خودش خودش نیست مگر از باب ضرورت به شرط محمول؛ چرا که چنین ذاتی ضرورتاً دارای اجزا و ابعاض بوده و قابل تحقق در صور و اجزا و ابعاض علی البدل میباشد.

میشود که اعتقاد به زیادت صفات بر ذات خداوند نیز به طریق اولی مردود و نادرست می باشد.

امیر المومنین علیه السلام می فرمایند:

وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفه. (۱)

کمال خالص دانستن و تنزیه خداوند متعال این است که صفات از او نفی شوند، زیرا هر صفتی شهادت می دهد که آن چیزی غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می دهد که آن چیزی غیر از صفت است.

و می فرمایند:

فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله. (۲)

هر کس او را مقارن داند پس او را دو دانسته است. و هر کس او را دو بداند، او را دارای اجزا شمرده است، و هر کس او را دارای اجزا شمارد نسبت به او جاهل است.

و می فرمایند:

جلّ أن تحلّه الصفات، لشهادة العقول أنّ كل من حلّته الصفات مصنوع. (۳)

فراتر از این است که صفات بر او در آیند، زیرا عقول گواهی دهند که هر کس صفات بر او در آیند مصنوع می باشد.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

ص: ۴۲۲

۱- . نهج البلاغه، خطبه اول.

۲- . نهج البلاغه، خطبه اول.

۳- . بحار الأنوار، ۴/۲۵۳.

وكلّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى. (۱)

هر چه در وصف آید مصنوع است، و آفریننده اشیا به هیچ وصفی متصف نیست.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

نظام توحید الله تعالی نفی الصفات عنه، لشهاده العقول أنّ كلّ صفه وموصوف مخلوق، وشهاده كلّ موصوف أنّ له خالقاً ليس بصفه ولا موصوف، وشهاده كلّ صفه وموصوف بالاقتران، وشهاده الاقتران بالحدوث، وشهاده الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدوث، فليس عرف الله من عرف بالتشبيه ذاته. (۲)

قانون توحید خداوند تعالی این است که صفات از او نفی گردد، زیرا عقول گواهی دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است، و هر موصوفی شهادت دهد که او را خالق است که نه صفت است و نه موصوف، هر صفت و موصوفی شاهد بر اقترانند. و اقتران، گواه حدوث است. و حدوث گواهی دهد که وجود ازلی اش ممتنع است. پس هر کس ذات خداوند را از راه تشبیه شناسد، او را نشناخته است.

و می فرمایند:

لا ديانه إلّا بعد معرفه، ولا معرفه إلّا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفى مع إثبات الصفات للتشبيه، فكلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه.

لا- تجرى عليه الحركة والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو ابتدأه؟ إذا لتفاوت ذاته، ولتجزء كنهه، ولا ممتنع من الأزل معناه، ولما كان للبارئ معنى غير المبروء. (۳)

دین داشتن شاید مگر بعد از معرفت، و معرفت ممکن نیست مگر با

ص: ۴۲۳

۱- . بحار الأنوار، ۴/۱۶۱.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۴.

۳- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۵.

جدا دانستن خداوند از همه چیز. با اعتقاد به تشبیه، جدا دانستن خداوند از خلق امکان ندارد. و با وجود اثبات صفات، نمی توان وجود خداوند را از مخلوقات جدا نمود، چرا که با وجود اثبات صفات تشبیه لازم می آید.

هر آنچه در خلق است در خالق او نیست، و هر چه در آفریده ممکن باشد در مورد صانع و آفریننده او ممتنع است.

حرکت و سکون به او راه نیابد، چگونگی بر او جاری شود آنچه خود جاری فرموده است، و به او بازگردد آنچه خود آن را ایجاد نموده است؟ در این صورت ذاتش دارای اجزاء، و ازلیت وجودش غیرممکن می شد، و برای خالق معنایی جز مخلوقیت نمی ماند.

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" درباره صفات خداوند متعال چنین آمده است:

الصفات الکمالیه _ التی تکون هی عین الذات _ فکمال التوحید، هو إثباتها لها، لأنّ الذات الفاعله لها تكون محدوده، لخروجها عن تلك الذات _ ولا شیء من المحدود بواجب ولا خالق _ فمن وصفه تعالی بصفه کمالیه هی عین ذاته فقد وحده. ومن وحده فقد نزهه عن العدد. ومن قدسه عن العدد فقد أثبت أزه، وکذلك یوصف الله سبحانه. (۱)

کمال توحید در مورد صفات کمالیه _ آنهاهی که عین ذات می باشند _ این است که آنها برای ذات خداوند اثبات شوند. زیرا ذاتی که آنها را نداشته و آنها خارج از او باشند محدود می شود، و هر چیز که محدود باشد واجب الوجود و خالق نتواند بود _ پس هر کس خداوند را به صفت کمالیه ای که عین ذات باشد وصف کند او را واحد یکتا دانسته است. و هر کس او را واحد داند از عدد تنزیه کرده است، و هر کس او را از عدد منزّه داند، او را ازلی دانسته است، و خداوند سبحانه این چنین وصف می شود.

از آنچه گذشت اشکالاتی که به این کلام وارد است

ص: ۴۲۴

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۴۶ _ ۴۷.

روشن می شود، از جمله آن اشکالات این است که:

کمال توحید خداوند متعال _ چنانکه روایاتی که گذشت نیز صریحا بیان می داشت _ "نفی صفات" از او به طور مطلق است، و گرنه با فرض وجود ذات و صفت، دیگر ادعای عینیت آن دو، به خودی خود غیر معقول است، _ لشهاده کل صفة أنها غير الموصوف: صفت، خود شهادت می دهد که چیزی غیر از موصوف است و نمی تواند عین آن باشد". خداوند متعال ذات علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، نه ذاتی که دارای این صفات بوده و بتوان این صفات را عین او یا زائد بر او دانست.

نیز در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه" آمده است:

المراد من الصفات المنفیة، هی الزائده منها علی الذات لأنها التي تشهد علی المغایره، كشهادة الموصوف بها علیه. (۱)

مراد از صفاتی که باید نفی شوند تنها همان صفاتی هستند که زائد بر ذات می باشند، زیرا تنها همان ها هستند که همانند موصوف دلیل مغایرت می باشند.

کمال التوحید هو نفی الصفات الزائده وإثبات الصفات العیة. (۲)

کمال توحید، نفی صفات زائد بر ذات، و اثبات صفات عین ذات می باشد.

در حالی که روایات مزبور _ که مشتمل بر برهان قطعی هم می باشند _ صریحا دلالت می کنند که صفت داشتن به طور مطلق، دلیل بر غیریت و شاهد بر

ص: ۴۲۵

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۴۶.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۴۷.

بینوئیت ذات و صفت است. و ذات متعالی خداوند که فراتر از مقدار و عدد است، به "وجدان و فقدان" نسبت داده نمی شود، چه اینکه وجدان و فقدان از شئون و ویژگی های توصیفی ذات اجزا و مخلوق است، و خداوند متعال خالق اشیا دارای اجزا و ابعاض، و قابل اتصاف به صفات، و داشتن و نداشتن است.

صفتی که با فرض خروج آن از ذات، نقص و محدودیت ذات لازم آید، وجودش نیز مستلزم این است که هم خودش و هم موصوفش مقداری و متجزی و عددی و قابل وجود و عدم باشند.

چنانکه "نداشتن" موجب محدودیت می شود، "داشتن" نیز موجب ترکیب و تجزی حقیقی و محدودیت است، زیرا ذات قابل داشتن، متجزی و عددی است و اعتقاد به "نامتناهی بودن" درباره ذات متجزی و عددی بلکه به طور مطلق اعتقادی موهوم است.

بنابراین اتصاف خداوند متعال به صفات کمالیه ای که عین ذات او باشند، هم محالیت ذاتی دارد، و هم بر خلاف معنای توحید ذات متعالی از مقدار و عدد و کمال و نقص و قابلیت اتصاف به صفات است.

توضیح بیشتر اینکه حقیقت علم (به عنوان مثال) دو سنخ است:

الف. علم مقداری و متجزی و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم _ که حقیقت آن قابل تصور و ادراک بوده، و بنابر مبانی مختلف گاهی به عنوان صورت حاصل از شیء نزد عقل، یا حضور یا... شناخته و شناسانده می شود.

ب. علم غیرمقداری و غیرقابل زیاده و نقصان و وجود و عدم _ که هرگز مفهوم قابل تصور و ادراک نداشته، و در مقام تصور جز به عنوان "حقیقتی که خلاف جهل

است "شناخته و شناسانده نمی شود، مفهومی که مطابق با معنای اول باشد مفهوم علم به معنای خاص خلقی آن می باشد، و مفهومی که دلالت بر معنای علم از سنخ دوم می کند "مفهوم عام علم" و نیز "معنای مختص آن به خداوند متعال" است.

بر اساس توضیح مذکور می گوئیم: علم خداوند متعال مفهومی قابل تصور و توهم به معنای خاص آن ندارد، و جز به اینکه "خلاف جهل" _ (مفهوم علم به معنای عام آن) است مورد اثبات و توجه عقل قرار نمی گیرد، پس خداوند متعال عالم است نه مانند سایر عالمان.

صفات او تبارک و تعالی صفات اقرار است نه احاطه، به این معنا که حقیقت علم متعالی از قابلیت داشتن اجزا، در حالی مورد تصدیق قرار می گیرد که مانند سایر چیزها _ که ذات آنها مورد تصور و شناخت مستقیم قرار میگیرد _ نبوده، و مورد شناخت و احاطه تصویری واقع نمی شود، و جز با ارجاع آن به سلب معنای مقابل آن (عدم جهل)، شناسانده نمی گردد، چه اینکه هر چیزی که حقیقت آن قابل توهم و شناخت مستقیم باشد قابل زیاده و نقصان و مخلوق می باشد، و علم خالق تبارک و تعالی _ همانند وجود او جل و علا _ چنان نبوده و بر خلاف آن می باشد. (۱)

ص: ۴۲۷

۱- . همان طور که در مرحله اثبات وجود خداوند متعال، حقیقت ذات او به خودی خود مورد شناخت مستقیم و بدون واسطه عقل قرار نمی گیرد، _ بلکه این سایر اشیاء هستند که به خودی خود قابل ادراک و تصور بوده، و مقدمه اقرار و تصدیق عقلی به وجود خداوند به عنوان "ذاتی که بر خلاف همه اشیاء است و هرگز قابل تصور و شناخت نمی باشد" قرار می گیرند _، مفهوم علم و قدرت و حیات نیز ابتداءً در معنای خاص قابل تصور و ادراک آن که مخلوق و قابل زیاده و نقصان است شناخته می شود، و سپس مقدمه اقرار و تصدیق به وجود همان عناوین به معنای عام آن، در مورد خالق جل و علا قرار می گیرد. لذا بحث از "زیادت و عینیت ذات و صفات" که متفرع بر عددی بودن هر دوی آنهاست موضوعاً منتفی می گردد.

بنابراین، هنگامی که خداوند متعال را بر خلاف همه چیزهای دیگر و اوصاف آن‌ها می‌شماریم نفس همان چیزی را که اثبات کرده ایم نفی نمی‌کنیم تا اینکه تناقض لازم آید، لذا وقتی می‌گوییم: "خداوند متعال شیئی است بر خلاف اشیاء" درست نیست چنین اشکال شود که "شیء بودن" با "خلاف شیء بودن" متناقض است، و "عالم بودن" با "بر خلاف عالمان بودن" متناقض است و...؛ بلکه در تمامی این موارد معانی و مفاهیم و اوصاف خاص خلقی را نفی کرده، و معنای عام مقسمی یا معنای خاص الهی آن‌ها را اثبات کنیم. (در مورد مثال مذکور، علم دارای مقدار و اجزا و قابل وجود و عدم و زیاده و نقصان معنای خاص خلقی علم است، و حقیقت علم متعالی از این اوصاف معنای الهی آن، و مقسم هر دوی آنها معنای عام علم می‌باشد).

نیز ممکن است کسی چنین اشکال کند: "در صورتی که صفات خداوند متعال به سلب مقابل آن‌ها برگردانده شود اگر منظور از این معانی (مانند نفی جهل)، نقیض همان معانی اثبات شده باشد نتیجه سخن اثبات همان اوصاف (مانند علم) خواهد بود و در این صورت اولاً اصلاً معنای جدیدی افاده نشده است، و ثانیاً محذورات ناشی از اثبات علم عود خواهد کرد؛ و اگر منظور از معنای مورد نفی، نقیض معانی اثبات شده نباشد،

تعطیل و اثبات واسطه بین علم و جهل، و بین وجود و عدم، و رفع نقیضین لازم خواهد آمد. " پاسخ این اشکال هم این است که بگوییم: هنگامی که اثبات علم و سایر صفات خداوند متعال را به سلب معنای مقابل آن (مانند نفی جهل) ارجاع می دهیم، صفات مذکور (مثلا جهل) را به معنایی کاملا مبائن و بی ربط با نقیض خودشان (مثلا علم) استعمال نمیکنیم که تعطیل لازم آید، کما این که آنها را به نفی عین معانی مقابل آنها بر نمی گردانیم که "عدم افاده معنای جدید" لازم آید، بلکه حقیقت وجود ارجاع صفات باری تعالی به سلب مقابلات آنها اشاره است به نفی مفهوم خاص خلقی صفات (مانند علم مقداری و متجزی و قابل شناخت) و اثبات معنای خاص الهی آنها (مانند علم متعالی از داشتن مقدار و اجزا و فراتر از داشتن قابلیت وجود و عدم) که دارای صورت خاص قابل تصور و توهم و شناخت نبوده، و فرض زیادت و عینیت آن با ذات موضوعا منتفی می باشد.

نکته دیگری که اقتضا میکند صفات خداوند متعال به سلب معنای مقابل آنها برگردانده شوند این است که سلب های متعدد از یک حقیقت، هرگز موهم تعدد و تکثر در آن حقیقت نیست (۱) ولی توصیف یک حقیقت به

ص: ۴۲۹

۱- اگر چه در مورد حقیقت مقداری و عددی هم می توان سلب های متعدد را به آن نسبت داد، اما این دو سلب با هم تفاوت دارند زیرا در مورد حقیقت غیر عددی، ارجاع به سلب، به منظور اثبات معنای عام یا معنای خاص الهی است در حالی که لحاظ کردن چنین امری در مورد مخلوقات باری تعالی باطل و نادرست است.

اوصاف متعدد، لا- اقل موهم تجزی و کثرت حقیقی آن است، چه اینکه فرض عینیت ذات و صفت موضوعاً محال بوده، و اتصاف موصوف به صفت، فرع بر متجزی بودن صفت و موصوف می باشد.

حضرت رضا علیه السلام در ارشاد فیلسوف زمان خود عمران صابی به طریق صحیح وصف باری تعالی و اسماء و صفات لایق او می فرمایند:

واعلم أنه لا- تكون صفه لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير محدود، والصفات والأسماء كلّها تدلّ على الكمال والوجود ولا تدلّ على الإحاطه كما تدلّ الحدود التي هي التربيع والتثليث والتسدیس، لأنّ الله عزّ وجلّ تدرك معرفته بالصفات والأسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما أشبه ذلك، ولا يحلّ بالله جلّ وتقدّس شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بمعرفتهم أنفسهم بالضرورة التي ذكرنا. ولكن يدلّ على الله عزّ وجلّ بصفاته، ويدرك بأسمائه، ويستدلّ عليه بخلقه حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤيه عين ولا استماع أذن ولا لمس كفّ ولا إحاطه بقلب.

ولو كانت صفاته جلّ ثناؤه لا تدلّ عليه وأسمائه لا تدعو إليه والمعلمه من الخلق لا تدركه لمعناه، لكانت العباده من الخلق لأسمائه وصفاته دون معناه، فلو لا أن ذلك كذلك لكان المعبود الموحّد غير الله، لأنّ صفاته وأسمائه غيره. أفهمت؟ قال: نعم، يا سيّدي. (۱)

بدان که صفت بدون موصوف نمی شود، اسم بدون معنا نیست، و تعریف جز در مورد ذات قابل شناخت نمی باشد.

صفات و اسمای خداوند متعال تنها بر کمال و وجود دلالت دارند، و بیانگر حقیقت ذات او به نحوی که در حیثه ادراک درآید نمی باشند، و همانند حدودی که دلالت بر شکل داشتن و مربع و مثلث و شش ضلعی بودن می کنند نیستند.

زیرا معرفت خداوند متعال به واسطه اسماء و صفات به دست می آید، اما با تحدید به طول و عرض و قلت و کثرت و رنگ و وزن و امثال آن

ص: ۴۳۰

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۴۱؛ صدوق؟ ق؟، التوحید، ۴۳۷.

ادراک نمی‌گردد زیرا هیچ‌یک از این معانی بر خداوند جل و تقدس راه نمی‌یابد که خلقتش همچون معرفت خویشتن او را نیز بشناسند. بر خداوند عزّ و جلّ به صفاتش دلالت می‌شود و او تبارک و تعالی به نامهایش شناخته می‌گردد، و به وجود خلق بر وجود او استدلال می‌شود تا اینکه اهل شک و تردید برای ایمان آوردن به او نیاز به دیدن با چشم و لمس با دست و احاطه با قلب و فکر نداشته باشند.

اگر قرار بود صفات خداوند جل ثناؤه دلالت بر او نکنند، و نامهایش بر او راه نمایند و از آنها حقیقت وجود خداوند قصد نشود، عبادت خلق بر اسماء و صفات او واقع می‌شد نه بر معنای حقیقی خداوند. و اگر چنین بود معبودی که یگانه دانسته شده است، غیر خداوند متعال می‌شد، زیرا صفات و اسمائی که دلالت بر وجود او می‌کنند غیر از خود اویند. آیا فهمیدی؟ گفت: آری، ای مولای من.

فاضل مقداد "قدّس الله روحه" می‌فرماید:

إنّه ليس له صفة زائده على ذاته، بل ليس له صفة أصلاً كما أشار إليه وليّ الله بقوله: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف. (۱)

خداوند صفت زائد بر ذات خود ندارد، بلکه او تبارک و تعالی اصلاً صفت ندارد چنانکه حجت خداوند به این مطلب اشاره نموده و می‌فرماید: وكمال اخلاص (جدا کردن خداوند از خلق) او این است که صفات از او نفی شود زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که چیزی غیر از موصوف است.

و در شرح توحید صدوق، در مورد شرح فرموده امام رضا علیه السلام (وَأصل معرفة الله توحيدة) آمده است: (۲)

توحید تنها در صورتی انتظام می‌یابد که صفات را عیناً و زیاده از خداوند

ص: ۴۳۱

۱- الفاضل المقداد، اللوامع الالهيه، ۷۹.

۲- مطلب به فارسی برگردانده شده است.

تعالی نفی کنیم، به این معنا که خداوند سبحانه مانند مخلوقات مصداق آن مفهومات نباشد، بلکه صفات او جل سلطانه صفات اقرار می باشد نه صفات احاطه و انتزاع و امام رضا علیه السلام به همین مطلب اشاره نموده می فرماید: نظام توحید خداوند نفی صفات از او است.

یعنی آن چیزی که توحید حقیقی به آن انتظام می یابد و به واسطه آن عارف بالله موحد حقیقی می گردد این است که صفات از خداوند نفی گردد به این معنا که تمامی صفات نیکوی او به سلب نقائص و نفی مقابلات آنها برگردانده شود نه اینکه گفته شود: ذاتی است و صفاتی که قائم به آن ذات، یا قائم به خود صفات، یا عین ذات خداوند می باشند، "زیرا عقول شهادت می دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است".

این سخن امام علیه السلام اعتقاد به وجود صفات عینیه و زائده عارضه را باطل می کند. یعنی عقل صریح دور از شبهه ها حکم می کند که صفت و موصوف هر دو مخلوقند چه آن صفات عینیه باشند و چه زائد و قائم به ذات خداوند تعالی.

...این ها همه با قطع نظر از این است که عینیت و اتحاد ذات و صفت ذاتا محال می باشد، چه اینکه ذات آن چیزی است که مستغنی بوده و نیازمند نیست اما صفت چیزی است که محتاج و نیازمند به موصوف می باشد، و بدیهی است که اتحاد آن دو ممتنع می باشد چرا که از اتحاد آن دو لازم می آید که محتاج، محتاج الیه (و بالعکس) بوده؛ و نیز یک چیز به خودش محتاج و نیازمند باشد. (۱)

ص: ۴۳۲

عدل الهی از اصول ضروری اصول اسلام است که البته در مقام تفسیر و تبیین آن انحرافات بی شمار و بس خطیر گردن گیر شمار فراوانی از اهل بحث شده است.

این بحث مبتنی بر اصول مهمی می‌باشد مانند:

اثبات علم و حکمت خداوند متعال

اثبات اختیار و حل مشکل جبر

اثبات حسن و قبح عقلی

که خطای در هر یک از آنها موجب خطاهای غیر قابل چشم پوشی در نتایج خواهد بود ولی با این حال از شگفتی های باب معارف و عقاید این است که پایه گذاران مکاتب معرفت بشری هیچ گاه در حل شبهات باب جبر به نقطه روشنی نرسیده اند بلکه بحث از عدل الهی بر اساس مبانی ایشان که همه چیز را معلول علل و مقدمات ضرورت بخش ما قبل خود می دانند، از حیث ثبوت منتفی و ممتنع می باشد. چنان که در مورد مسأله حسن و قبح هم باید دانست که با پذیرش قواعد فلسفی و عرفانی، در اثبات عدل الهی به بن بست خواهیم رسید و حتی دلیلی بر قبح و استحاله وقوعی تکلیف مالا یطاق هم نخواهیم داشت.

معارف بشری غالباً "علم" را به معنای "وجود و

۱- . ملاصدرا می نویسد: العلم ليس إلا الوجود. (اسفار، ۶/۲۴). و می نویسد، كما أنّ وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحقّ سبحانه، فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها، من توابع معقولية الحقّ ومشهوديته. (اسفار، ۲/۳۶۳). سبزواری می نویسد: إنّ معرفه حقیقه ائی وجود کان بالحضور تستلزم معرفه مقدّماته. (حاشیه اسفار، ۶/۱۷۶). و می گوید: العلم ليس إلّا الوجدان، ومرتبته فوق التمام من حقیقه الوجود واجده... لكلّ الوجودات التي دون تلك المرتبه بنحو أعلى، فهی عالمه بها. (حاشیه اسفار، ۶/۲۴). البته روشن است که با پذیرش این سخنان در مورد حقیقت علم دیگر هرگز نمی توان گفت: إن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بماده. (ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۲). و نیز نمی توان گفت: علمه تعالی بالممکنات ليس... عين ذوات الممکنات الخارجیه، لأنّ علمه قدیم والممکنات کلّها حوادث. (ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۴). "لقاء الله" می نویسد: وقد أفاد فی ذلك فیلسوف العرب یعقوب بن اسحاق الکندی... بقوله: إذا كانت العله الأولى متّصله بنا لفیضه علينا وکنّا غیر متّصلین به إلّا من جهته علی قدر ما یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض، فیجب أن لا ینسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر وأوفر وأشدّ استغراقاً... وتبصیر ممّا قدّمنا أنّه ما من موجود إلّا وهو علم الحقّ تعالی لأنّ علمه بما سواه حضوریّ إشراقیّ. (حسن زاده، حسن، لقاء الله، ۱۹۸). این رساله برای دفاع از عقاید وحدت وجودیان، در ضمن کتابی به عنوان جلد نوزدهم شرح نهج البلاغه _ از علامه خویی _ چاپ شده است. لازم به ذکر است که علامه خویی علی رغم دیدگاه مؤلف رساله لقاء الله، در کتاب خود به شدت به رد و ابطال عقیده وحدت وجود پرداخته است.

نتیجه به بن بست نفی عدل الهی می انجامد و ما در این جا به یاری خداوند متعال به طور خلاصه و مختصر به مسأله جبر و اختیار می پردازیم.

تاملی بر مبانی عدل الهی

قانون ضرورت علی و معلولی (یعنی پیدا شدن هر امر حادثی به دنبال علل و عواملی ضرورت بخش) یکی از اصول و قواعد مسلم فلسفی است.

بدیهی است با اعتقاد به چنین اصلی باید به طور قطعی پذیرفت که هیچ فاعلی در فعل خویش دارای اختیار نبوده و تمامی امور _ اعم از مراحل تصور و تصدیق و اراده و انتخاب و حرکت و... به نحو جبر و ضرورت تحقق می یابد.

فلسفه می گوید:

"الشیء ما لم یجب لم یوجد". (۱)

ص: ۴۳۵

۱- . تصریح به شمول قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" نسبت به همه چیز، بدون استثنای افعال اختیاری: کلّ محمول حاصل لموضوع، فإنّ ذلك الحصول یجب أن یكون مسبقاً بالضروره. فإنّه ثبت فی الحکمه: أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد. (موسوعه مصطلحات فخر رازی، ۴۱۹). تصریح به شمول قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" حتی نسبت به فعل اختیاری و فعل باری تعالی: الاختیار حادث بعد ما لم یکن فله علّه و حدوثة عنه بلزوم... فیکون إذن الأشياء الممكنه ما لم یجب لم یوجد. (رسائل ابن سینا، ۲ / ۱۴۲). ما البرهان علی أن الخلق من لوازم واجب الوجود بذاته؟ ج ط _ لأنّ الخلق معلول، وقد بینا أنّ المعلول ما لم یجب لم یوجد، فإمّا أن یتعلّق وجوده بالواجب الوجود، أو یتسلسل. (المباحثات، ابن سینا، ۱۱۲؛ المباحثه الخامسه). ممکنات تا به سر حد وجوب نرسند موجود نمی شوند یعنی تا علل معده لازم و شرائط خاص حاصل نشود هیچ موجود ممکن از حیز عدم بعالم وجود نیاید چنانکه هر یک از افعال ارادی نیز تا مقدمات و شرائط لازم آن فراهم نشود حاصل نخواهد شد... «الشیء ما لم یجب لم یوجد»... «کلّ ممکن محفوف بالوجوبین» که وجوب سابق و لاحق باشد. (فرهنگ معارف اسلامی، ۳ / ۲۱۰۱). أنبأذلس الحکیم... قد وجّه کلامه بعض العلماء بأنّه إنّما أنکر العلّه الغائیه فی فعل واجب الوجود بالذات لا غیر إذ هو معترف بأنّ: ما لم یجب لم یوجد. (اسفار، ۱ / ۲۱۱). صدرا گوید... معنی قادر این نیست که به طور مطلق «یصحّ منه صدور کلّ ما یشاء»... ابن سینا گوید: ... مختار در حکم مضطرّ است توضیح این که... فقط ما می دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می دهیم لکن اگر خوب بنگریم در می یابیم که حکم به اختیار و همین طور طرف دیگر آن اجبار بس دشوار است... ملا صدرا... اراده خداوند مانند ذات او واجب الوجود است... و اراده، ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست... پس اراده او و رضایت او علم او است به فیضان اشیاء از او... اراده در آدمیان... موقعی که رجحان پدید آمد و به سرحدّ وجوب رسید الزاماً واقع می شود و یا وقوع آن ممتنع می شود و در این مرحله فرقی بین فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست... فعل و صنع علت در معلول، ایجاب است لا غیر، زیرا گفته اند و ثابت شده است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، و

مادام که شیء بر حال امکان است، فرض وقوع و لا وقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سرحدّ وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد... موقعی که به سرحدّ وجوب رسید دیگر صحت فعل و ترک بی معنی است. (فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، بحث قدرت...، ۳۸۵). قد دریت أنّ الوجوب منتهی سلسله الإمکانات، وإنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، فالعلّه ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فکلّ علّه واجب علیّه، وکلّ معلول واجب المعلولیه، فلا يجوز تخلف أحدهما عن الآخر ولا انفکاکهما فی الوجود، إلّا أنّ المعلول مع العلّه وبها، والعلّه مع المعلول لا- به. (اصول المعارف، فیض کاشانی، ۶۳). نیز ببینید: نهاییه الحکمه، مرحله رابعه، فصل خامس، "الشیء ما لم يجب لم يوجد"؛ و مرحله ثامنیه، فصل ثالث، فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه؛ و مرحله ثانی عشر، فصل ثانی عشر، و فصل رابع عشر، تصریحا هر دو قاعده را هم در خدا و هم در افعال اختیاری جاری می‌داند. و: الإلهیات، سبحانی، جعفر، ۱/۶۰۰، و المیزان، ۱۳ / ۷۲.

"همه چیز [حتی فعل و انتخاب و اختیار انسان] به نحو ضرورت و وجوب تحقق می یابد".

برخی فیلسوفان با وجود اعتقاد به این قاعده به گونه ای که آن را یک اصل مسلم عقلی و خدشه ناپذیر و غیر قابل استثنا می دانند باز هم سعی بر آن دارند که اختیار خداوند و بندگان او را امری پذیرفته بدانند که البته این تلاش ها پیوسته بی نتیجه و غیر مفید مانده است چه اینکه بدیهی است یا باید از کلیت قانون ضرورت علی و معلولی دست برداشته و فعل فاعل مختار را اسیر مقدمات ضروری و ضرورت بخش پیش از خود ندانست، و یا اینکه باید برای همیشه از اثبات اختیار صرف نظر کرد.

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می آید:

ص: ۴۳۶

"همه چیز [حتی فعل و انتخاب و اختیار انسان] به نحو ضرورت و وجوب تحقق می یابد".

برخی فیلسوفان با وجود اعتقاد به این قاعده به گونه ای که آن را یک اصل مسلم عقلی و خدشه ناپذیر و غیر قابل استثنا می دانند باز هم سعی بر آن دارند که اختیار خداوند و بندگان او را امری پذیرفته بدانند که البته این تلاش ها پیوسته بی نتیجه و غیر مفید مانده است چه اینکه بدیهی است یا باید از کلیت قانون ضرورت علی و معلولی دست برداشته و فعل فاعل مختار را اسیر مقدمات ضروری و ضرورت بخش پیش از خود ندانست، و یا اینکه باید برای همیشه از اثبات اختیار صرف نظر کرد.

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می آید:

ص: ۴۳۷

الف) کلیت قانون علت و معلول، یعنی اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست، و این قانون به هیچ عنوان قابل خدشه و انکار و استثناء نیست.

ب) کلیت جبر علی و معلولی، یعنی اینکه هر معلولی نتیجه ضروری علت خود می باشد و تمامی علل حتی اراده خدا و خلق به نحو ضروری حاصل شده، و در نتیجه هیچ گونه فعل اختیاری واقعی وجود ندارد. فلسفه و عرفان به اشتباه این قانون دوم را هم کلی و غیر قابل استثناء می داند لذا وجود هر گونه اراده و فعل اختیاری را انکار کرده و یا آن را به معانی نادرستی همچون علم، رضا، عنایت و ابتهاج تأویل می کند و می گوید:

اگر بنا شود ما برای افعال انسان علل تامه ای که نسبت آن افعال به آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم. (۱)

اما مکتب وحی و برهان تنها قانون اولی را کلی می داند و معتقد است که هر معلولی باید علتی داشته باشد و این قانون هرگز قابل استثنا نیست. اما قانون دوم کلی نبوده، و برای خداوند و هر فاعل مختار دیگری فعل و ترک کاملاً مساوی بوده، و هیچ گونه ضرورتی بر فعل یا ترک افعال برای خداوند، و نیز صدور طاعت یا معصیت از بندگان حاکم نیست.

بنابر این بدون اینکه کلی بودن قانون علت و معلول تخصیص بخورد یا چنانکه اهل فلسفه می پندارند تصادف و اتفاق پیش آید افعال اختیاری واقعا علت دارند اما علیت و فاعلیت فاعل مختار به نحو ضروری نبوده و فعل اختیاری به اختیار فاعل مختار از او صادر می شود.

ص: ۴۳۸

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳/۱۶۷.

توضیح اینکه در هر فعلی که فاعل مختار انجام می دهد دو معلول وجود دارد که باید از علت آن ها جستجو کرد:

۱. نفس فاعلیت فاعل مختار مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز، که ترک آنها هم کاملاً به اختیار اوست و هیچ گونه علت ضرورت بخشی بر آنها حاکم نیست.

۲. تحقق فعل فاعل مختار مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز که معلول و نتیجه فاعلیت اوست، و علت ضرورت دهنده آن همان فاعلیت فاعل مختار می باشد.

در این مطلب که اثر فاعلیت فاعل مختار (مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز) به نحو ایجاب و ضرورت در پی فاعلیت او (مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز) صورت می پذیرد هیچ گونه شکی نیست بلکه سؤال اصلی این است که آیا نفس فاعلیت فاعل مختار _ مانند شراب خوردن یا نماز خواندن _ نیز خود معلول علتی ضرورت بخش _ مانند عوامل روحی و محیطی و تربیتی و... می باشد یا نه بلکه نفس فاعل مختار به گونه ای است که بدون تبعیت از هر گونه ضرورتی یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب می کند و هرگز مقدماتی درونی و بیرونی به نحو ایجاب و ضرورت دست او را به حرکت و نوشتن و خوردن و انجام دادن یا طاعت یا معصیت وادار نمی نماید.

انتخاب شق اول (صدور فعل در اثر عوامل درونی و بیرونی ضرورت بخش) مقتضی التزام به جبر و نفی اختیار است، و پذیرفتن شق دوم عیناً همان استثنای در

قانون ضرورت علی و معلولی در خصوص افعال فاعل مختار می باشد.

بنابر این روشن است که تاکید برخی بر ضرورت داشتن تحقق فعل در پی وجود علت خود که همان فاعلیت نفس می باشد مانند ضرورت نوشته شدن نامه در پی نوشتن آن، نه منکری دارد و نه ربطی به بحث جبر و اختیار. کما اینکه ادعای استثنا ناپذیری ضرورت علی و معلولی در همه جا _ حتی در مرحله به فاعلیت در آمدن نفس و اعمال قدرت آن _ که اعتقاد اهل فلسفه است عین التزام به جبر است و بس، و در پاسخ ایشان باید گفت آن قانونی که کلیت دارد و استثنا نمی پذیرد قانون علیت است نه ضرورت علی و معلولی چه اینکه بین علل از حیث دخول در این دو قانون عموم و خصوص مطلق می باشد به گونه ای که هر علت اختیاری از افراد قانون کلی علت و معلول هم هست اما هر علتی علت اختیاری نیست بلکه در افعال اختیاری، فاعلیت واقعا معلول نفس فاعل مختار می باشد اما نه به نحو ایجاب و ضرورت و چنانکه گفته شد اصولا بحث جبر و اختیار این نیست که آیا آثار فاعلیت انسان به نحو ضرورت و وجوب حاصل می شود یا نه، بلکه در این باره است که آیا نفس فعل و ترک انسان و طاعت یا معصیت او نتیجه و معلول ضروری و وجوبی مقدمات و علل قبل از آن است یا خیر.

و البته همان طور که گفته شد تمامی کسانی که پنداشته اند ضرورت علی و معلولی قانونی کلی و غیر قابل استثنا است و فاعلیت انسان نیز نتیجه ضرورت های امور پیش از خود می باشد ناگزیر از التزام به جبر خواهند بود و لو اینکه خود از مدعیان اختیار و مدافعان آن باشند مانند:

لا- شىء فى سلسله الوجود الإمكانى إلما وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهى إلى الواجب بالذات وهو العله الموجه لها ولمعلولاتها(۱).

تمامى موجودات سلسله امکان، واجب و موجب بالغير و بدون اختيار بوده، و تمامى علل به واجب بالذات بر مى گردند که او خود سبب ايجاب و اضطرار آنها و معلولاتشان مى باشد.

إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقاً مشتاقاً إليه إذا فقد وهذا الشوق كيفيه نفسانيه غير العلم السابق قطعاً وأعقب ذلك الإراده _ وهى كيفيه نفسانيه غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً _ وبتحققها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات بواسطه القوه العامله المنبثه فيها(۲).

وقتی که علم به خير بودن فعل تمام شد، شوق فاعل به سوى آن را به دنبال خواهد داشت، چرا که خير مطلقاً محبوب بوده و چنانچه موجود نباشد شوق به سوى آن حاصل مى شود. به دنبال آن، اراده که كيفيتى نفسانى، و قطعاً چیزی غير از علم سابق و شوق مى باشد پديد آمده و به تحقق آن، فعل که همان تحريك عضلات به واسطه قوه عامله است محقق مى گردد.

آرى، فلسفه به طور کلی وجود "اختيار" را در عالم نپذيرفته، هر فاعلتي را بر اساس جبر و ضرورت على و معلولى تفسير مى کند، و هر فعلی را _ با واسطه و يا بدون واسطه _ به ساحت قدس و جلال خداوند متعال نسبت مى دهد، چنانکه در کتاب "نهايه الحکمه" آمده است:

ما من شىء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختياريه، إلما وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطه أو

ص: ۴۴۱

۱- . نهايه الحکمه، طباطبايى، محمد حسين، ۲۹۳.

۲- . نهايه الحکمه، طباطبايى، محمد حسين، ۲۹۷.

غیر از واجب بالذات، همه ممکنات حتی افعال اختیاری، فعل خداوند است که بدون واسطه یا با واسطه از آن او می باشد.
و نیز:

قد عرفت أن الفاعلیه طولیه و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنی الإیجاد وإلى الإنسان المختار بمعنی قیام العرض بموضوعه. (۲)

قبلا- دانستی که فاعلیت طولی بوده و فعل دارای انتسابی فعلی به معنای ایجاد به خداوند است، و دارای انتسابی به معنای قیام عرض به موضوعش نسبت به انسان مختار می باشد.

و در کتاب "آموزش فلسفه" آمده است:

فلاسفه پیشین، استناد پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال به عنوان علت العلل، اثبات می کرده اند.
با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشن تر و صحیح تری می یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خداوند متعال خواهند بود که افاضه وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست. (۳)

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الالهیه" در این باره چنین آمده است:

الجبر العلی _ الناطق به قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" هو الوجوب السابق علی تحقّق أی شیء لا یكون وجوده عین ذاته. (۴)

حتمیت و جبر علی _ که قاعده: "هیچ چیزی تا قطعی و حتمی نشود

ص: ۴۴۲

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۳.

۳- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲/۳۹۳.

۴- جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفه الالهیه، ۷۲

وجود پیدا نمی کند" بیان می دارد، همان حتمیت و قطعیتی است که بر تحقق هر چیزی که وجودش عین ذاتش نباشد پیشی و سبقت دارد.

و نیز:

إنَّ الإنسانَ المتفكِّرَ المختارَ مبدءٌ قريبٌ للفعلِ الوجوديِّ، ثمَّ المبادئُ العالیه المنتهیةُ إلى مبدءِ المبادئِ عللٌ وسطیةٌ منتهیهةٌ إلى مسببِ الأسبابِ لصدورِ ذلكَ الفعلِ الوجوديِّ... إلَّا أنَّها تكونُ أسباباً له بطریقِ مبادیهةٍ _ التي منها ترَوُّی الإنسانِ وإرادته و انتخابه لأحدِ طرفی الممکن _ وهذا هو المنزله الوسطی بین منزلتی الإفراطِ والتفریطِ علی مسلکِ الفلسفه المتعالیه. (۱)

انسان متفکر مختار، مبدء نزدیک فعل وجودی است، بعد از آن مبادی بالاتری وجود دارند که علت های وسط بوده و به سبب تمامی اسباب برای صدور آن فعل وجودی منتهی می شوند، _ که البته آن علت های وسطی به عنوان مقدمه هایی هستند که از جمله آن مقدمات می باشد اندیشه انسان و اراده و انتخاب او یکی از دو طرفی را که وجود آن امکان دارد _ و این همان منزلت وسط بین دو طرف افراط و تفریط بر اساس مسلک فلسفه متعالیه می باشد.

سخن فوق گر چه در ظاهر از اختیار انسان سخن میراند ولی حقیقت این است که در صورتی که بر اساس قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد: تا چیزی ضرورت و وجوب پیدا نکند تحقق نمی یابد" هر چیزی باید علت جبری و ضرورت دهنده داشته باشد، پس فعل انسان، و حتی اندیشه و اراده و انتخاب او نیز باید به طور ضرورت و وجوب از او صادر شود، و در این صورت نه اختیار معنایی دارد، و نه تفکر انسانی ربطی به اختیار او دارد، و نه جایی برای انتخاب انسان باقی می ماند، و نه فعل ممکنی وجود دارد که بخواهد اختیار و انتخاب به

ص: ۴۴۳

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۸۹.

آن تعلق بگیرد.

فلسفه می گوید:

الحركة لازمه ضروره بالقدره، والقدره محرّكه ضروره عند انجزام المشيّه، والمشيّه تحدث ضروره في القلب عقيب الداعي، فهذه ضروريّات يترتّب بعضها على بعض وليس لنا أن ندفع وجود شيء منها عند تحقّق سابقه، فليس يمكن لنا أن ندفع المشيّه عند تحقّق الداعي للفعل ولا انصراف القدره إلى المقدور بعدها، فنحن مضطّرون في الجميع. (1)

حرکت، لازمه ضروری قدرت است. و قدرت، پس از جزمی شدن مشیت ضرورتاً به کار می افتد. و مشیت، به طور جبری به دنبال داعی در قلب پدید می آید. پس این ها همه ضرورت هایی اند که برخی بر برخی دیگر مترتّبند و ما بر دفع هیچ کدام از آنها پس از تحقّق مرحله سابقش قدرت نداریم. پس برای ما امکان ندارد که با وجود تحقّق داعی به انجام فعل، مشیت را دفع کنیم. یا اینکه بعد از تحقّق مشیت قدرت را از مقدور باز داریم. پس ما در تمامی این احوال مضطر و بدون اختیار می باشیم.

سپس فیض کاشانی به اشعار حافظ _ که کاشف از جبری بودن او نیز هست _ اشاره کرده و می گوید:

بارها گفته ام و

بار دگر می گویم

که من دل شده این

ره نه به خود می پویم

در پس آینه طوطی

صفتم داشته اند

آنچه استاد ازل گفت

بگو می گویم

من اگر خارم اگر

گل چمن آرایی هست

که از آن دست که می پروردم

می رویم

در کتاب "الهی نامه" نیز آمده است:

جز این نمی شد، با که در آویزیم. (۲)

و نیز:

شکرت که اقتضای عین ثابت حسن، اغتدای از مآدبه محمد و آل محمد

ص: ۴۴۴

۱- . فیض کاشانی، محسن، قره العیون، ۳۸۶.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه.

است. (۱)

و نیز:

با همه شیرین زبانی و شیرین کاریم نمی دانم چه کاره ام. (۲)

عرفان و جبر

در این زمینه عرفان پا را فراتر گذاشته و می گوید: "جز ذات خداوند هیچ موجود دیگری وجود ندارد که سخن از جبر و اختیار آن در میان آید."

شبستری می گوید:

کدامین اختیار ای

مرد جاهل

کسی را کاو بود

بالذات باطل

چو بود توست یکسر

جمله نابود

نگویی اختیارت از

کجا بود

کسی کاو را وجود

از خود نباشد

بذات خویش نیک و

بد نباشد

مؤثر حق شناس اندر

همه جای

ز حد خویشتن بیرون

منه پای

هر آن کس را که مذهب

غیر جبر است

نبی فرمود کاو

مانند گبر است

چنان کان گبر یزدان

و اهرمن گفت

همین نادان احمق

ما و من گفت

مقدر گشته پیش از

جان و از تن

برای هر یکی کاری

معین

جناب کبریایی لاابالی

است

منزه از قیاسات

خیالی است

چه بود اندر ازل

ای مرد نااهل

که این یک شد محمد

و آن ابوجهل

کرامت آدمی راز

اضطرار است

نه آن کاو را نصیبی

ز اختیار است (۳)

در کتاب "رسائل توحیدی" آمده است:

ص: ۴۴۵

۱- . حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه.

۲- . حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه.

۳- . مثنوی گلشن راز.

در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد(۱).

و در کتاب "خیر الاثر در رد جبر و قدر" آمده است:

فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جز وی نیست.(۲)

مذهب عرفان می گوید:

"موجودات همچون صورت هایی در آئینه، هیچ حقیقتی ندارند، تنها نشان دهنده ذات خداوندند و هرگز وجود حقیقی ندارند"

در کتاب "علی بن موسی علیه السلام والفلسفه الالهیه" آمده است:

إن استحاله التفویض علی مشرب التوحید الأفعالی أظهر، لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجی إلى صوره مرآتیة _ لا حقیقه لها عدا حکایه ذی الصوره _ كما أن امتناع الجبر علی هذا المشرب أيضاً أبین _ لأن الإکراه إنما يتصور فی ما یکون هناك شیء موجود له اقتضاء وإرادة _ وأما الصوره المرآتیة _ التي لا-واقعیة لها عدا الإیرائه والحکایه _ فلا مجال لفرض إکراهها وجبرها. كما أنها لا مجال أيضاً لتفسیر المنزله بین المنزلتین علی منهج الحكماء من توجیه العله القریبه والمتوسّطه و البعیده، إذ لا علیه للصوره المرآتیة أصلاً حتی یبحث عن کونها قریبه أو لا(۳).

محال بودن تفویض بر اساس مشرب توحید افعالی روشن تر است، زیرا امتناع تفویض امر خارجی به صورت آئینه ای _ که هیچ وجود واقعی ای جز نمایاندن ندارد _ روشن و آشکار است، پس جایی برای فرض اکراه و اجبار آن صورت آئینه ای در میان نمی ماند.

همانطور که بر روش فلاسفه _ که علت نزدیک و متوسط و دور را

ص: ۴۴۶

۱- طباطبایی، محمد حسین، رسائل توحیدی، ۸۱.

۲- حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۹.

۳- جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الالهیه، ۸۸.

می پذیرند _ نیز مجالی برای تفسیر امر بین امرین باقی نمی ماند، زیرا صورت آئینه ای اصلاً علیت ندارد که بخواهد از نزدیک یا دور بودن آن علیت بحث شود.

و در ادامه چنین آمده است:

إنَّه على المشرب الرابع _ وهو التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه في العرفان النظريّ، المشهود في العرفان العمليّ لا- وجود له [الإنسان وغيره من الممكنات] إلّا مجازاً بحيث يكون إسناد الوجود إليه إسناداً إلى غير ما هو له _ نظير إسناد الجريان إلى الميزاب في قول من يقول: "جری الميزاب" _ لأنّ الموجود الإمكانيّ على هذا المشرب صورته مرآتیّه لا- وجود لها في الخارج...، فحينئذ يصير معنى نفی الجبر والتفويض عن تلك الصوره، وإثبات المنزله الوسطی بین طرفی الإفراط والتفريط، من باب... المجاز في الإسناد... لأنّ القول بأنّ تلك الصوره الحاكيه التي لا وجود لها في الخارج _ ليست مجبوراً ولا مفوّضاً إليها، قضیه سالبه بانتفاء موضوعها... الإنسان وأیّ موجود آخر درجه من درجات فاعليّته سبحانه، إذ لا- فاعل إلّا من هو ربّ العالمين. (۱)

بنابر مشرب توحيد افعالی که در عرفان نظری مورد بحث است و در عرفان عملی به شهود می آید، اصلاً برای آن [انسان و بقیه مخلوقات] وجودی در کار نیست مگر مجازاً به گونه ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت برای خود انسان نیست، همان گونه که وقتی می گوئیم: "ناودان جاری شد" در حقیقت، جاری شدن در مورد خود ناودان واقع نشده است _ زیرا موجود امکانی بر اساس مشرب عرفان عملی تنها صورتی آئینه ای است که در خارج اصلاً وجود ندارد.

بنابراین، معنای نفی جبر و تفویض از آن صورت، و اثبات منزلت سوم بین افراط و تفريط برای آن، از باب مجاز در اسناد است، زیرا سخن از جبر یا اختیار آن صورتی که تنها نمایان گر غیر است _ و خود آن را اصلاً در خارج وجودی نیست _ قضیه سالبه ای است که اصلاً موضوع

ص: ۴۴۷

۱- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه، ۸۹ _ ۹۴.

ندارد... انسان و تمامی موجودات دیگر، درجه ای از درجات فاعلیت خداوند سبحانه می باشند، زیرا هیچ فاعلی جز پروردگار عالمیان وجود ندارد.

در مورد کلمات مزبور می گوئیم:

۱. همان طور که بنا بر مشرب توحید افعالی عارفان، موضوع جبر و تفویض منتفی می شود، مسأله اختیار بندگان و امر بین الامرین هم منتفی شده و جایی برای اثبات اختیار و امر بین الامرین باقی نمی ماند.

۲. تشبیه انسان به صورت آینه ای درست نبوده، و مناقض با مسلک خود اهل عرفان و وحدت وجودیان می باشد، چه اینکه صورت آینه ای در عین اینکه حکایت از صاحب صورت می کند ولی خودش وجود مستقل از صاحب صورت دارد در حالی که اهل عرفان برای انسان و سایر مخلوقات به هیچ گونه وجودی غیر از وجود خداوند متعال اعتقاد ندارند، بنابراین، آوردن این مثال به جای اینکه اذهان را به فهم منظور ایشان نزدیک کند، آنها را از فهم آن دورتر می سازد. با این توضیح روشن می شود که داخل کردن این مبحث در بحث مجاز در اسناد نیز کاملاً بی وجه بوده، و مناقض با اصول و مبانی مکتب عرفان و وحدت وجود است، زیرا بر اساس مطالب ایشان اصلاً چیزی در کار نیست که بتوان فعل را ولو به مجاز عقلی به آن نسبت داد.

چرا جبر؟!

آنان که جبر علی و معلولی را به عنوان یک قانون کلی پذیرفته اند و در نتیجه ملتزم به جبر نیز گشته اند منتهای عذرشان این بوده است که پنداشته اند مقتضای برهان جز آن نبوده و از مقتضای برهان نمی توان دست برداشت. چنانکه می گویند:

ص: ۴۴۸

وهذا الوجوب الغیری منته إلى الواجب بالذات، فهو العله الأولى للفعل والعهه الأولى لله للمعلول الأخير، لأنَّ عله الشیء عله لذلك الشیء. فهذه أصول ثابتة مبینة فی الأبحاث السابقة (۱).

و این وجوب غیری، بازگشتش به واجب بالذات است، پس او خود علت اولی فعل بوده؛ و علت اولی، علت معلول اخیر نیز می باشد. زیرا علت علت شیء، علت خود شیء نیز می باشد. و اینها اصول ثابت و روشن بحث های گذشته می باشد.

و کتاب "معارف اسلامی ۱ - ۲"، جمعی از مؤلفان، صفحه ۱۲۲ می نویسد:

... اختیار، به هیچ وجه منافاتی با دو قانون مذکور (علیت و معلولیت، ضرورت علت و معلول) ندارد، زیرا معنای اختیاری بودن افعال انسان این نیست که افعال انسان بی علت تحقق یافته و وجود پیدا می کند، بلکه معنای آن این است که اراده انسان جزء العله است و بدون تحقق اراده، علت تامه محقق نمی شود، و طبق همان دو قانون معلول نیز تحقق نخواهد یافت، و بالعکس انکار دو قانون مذکور که مرادف با اعتقاد به تصادف است...

اشکال در مطلب فوق نیز ظاهر است، زیرا اگر حدوث اراده در انسان _ که جزء العله شمرده شده است _ تابع قانون ضرورت علی و معلولی باشد دیگر هیچ راه گریزی از التزام به جبر نخواهد ماند، و اگر تابع کلیت ضرورت علی و معلولی نباشد پس استثنا در این قانون را پذیرفته اند، مضافاً بر این که تصادف نیز هیچ ربطی به استثنا در قانون جبر علی و معلولی ندارد بلکه تصادف در صورتی لازم می آید که:

۱. کسی تحقق فعل فاعل مختار را تابع اعمال قدرت و سلطنت فاعل مختار نداند و منکر کلیت قانون علت و

ص: ۴۴۹

معلول و اثر و مؤثر شود، نه کلیت قانون جبر و ضرورت علت و معلول.

۲. کسی در هیچ جا یعنی حتی در علل طبیعی که اختیاری از خود ندارند نیز ضرورت علی و معلولی را قبول نداشته باشد.

و اما استثنا در جبر علی و معلولی و انکار ضرورت علی و معلولی به نحو سالبه جزئیه _ یعنی در خصوص افعال اختیاری _ نه تنها انکار اصل علیت و مستلزم تصادف نیست، بلکه بدون آن اثبات اختیار محال می باشد.

"اصول فلسفه و روش رئالیسم"، اختیار واقعی را معنایی سطحی و ساده نامیده، و جبر را به جای اختیار واقعی پذیرفته، می نویسد:

اختیار به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی می پذیرد، تحقق ندارد... اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می دهد، نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است نسبت ضرورت ندارد، اگر چه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.^(۱)

جلد سوم (صفحه ۱۵۲) و غیر آن نیز "ضرورت" در "علل غیر اختیاریه" را به معنای "نسبت معلول به علت تامه" شمرده، و "امکان" در "علل اختیاریه" را به معنای نسبت آنها به علت ناقصه می داند.

این تفسیرات در مورد معنای فعل اختیاری و تمایز آن از افعال جبری به هیچ وجه قابل قبول نیست چه اینکه اگر واقعا مناط اختیاری بودن فعل، عدم ضرورت آن نسبت به علل ناقصه آن باشد، تمامی افعال و حوادث جبری و غیر اختیاری نیز اختیاری خواهند بود! زیرا همه

ص: ۴۵۰

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۱۹۷ - ۱۹۹.

ضروریات نیز با علت ناقصه شان، نسبت ضرورت و وجوب (۱) ندارند؛ کما اینکه بر مبنای فلسفه، تمامی افعال اختیاری نیز غیر اختیاری خواهند بود، زیرا فلسفه اراده را هم که جزء العله می داند، آن را خارج از قانون کلی جبر علی و معلولی نمی داند، پس نسبت هر فعل اختیاری نیز با مجموع اراده، و سایر اجزای علت تامه، ضرورت خواهد بود.

به عبارت دیگر، در این صورت نهایتاً فرق بین امور اختیاری و غیر اختیاری جز به یک امر اعتباری نبوده، و از جهت واقع و حقیقت، هیچ تفاوتی بین آن دو نخواهد ماند، بلکه هر فعلی _ چه نماز خواندن و شراب خوردن باشد، و چه سوزاندن آتش و نور دادن خورشید _ به اعتبار نسبت آن با جزء علتش اختیاری، و به اعتبار نسبت آن به تمامی اجزای علتش غیر اختیاری خواهد بود، و هیچ تفاوتی بین فعل اختیاری و غیر اختیاری در میان نخواهد ماند!

اشکال سوم اینکه نسبت هر فعل با علل ناقصه آن امتناع است نه امکان، و اینکه کسی در جواب بگوید: "الواجب والممتنع بالاختیار لا- ینافی الاختیار بل یؤکده"، مساوی با گم کردن محل بحث است، چه اینکه بارها توضیح دادیم سخن در اصل فاعلیت و انتخاب و اختیار فعل و ترک است، نه وجوب یا امتناع فعل یا ترک پس از انتخاب فاعل.

گذشته از اینکه اصلاً تمام بحث جبر و اختیار در مورد

ص: ۴۵۱

۱- . بلکه حتی اگر مبنای نادرست ایشان راه هم بپذیریم، باید بگوییم که نسبت افعال با علل ناقصه شان امتناع است نه امکان!

همان مرحله فاعلیت انسان است که جزء العله اش شمرده اند، و ضمیمه کردن بقیه مقدمات اصلا ربطی به بحث جبر و اختیار ندارد، و گر نه تمامی پدران و مادران هر انسان تا برسد به حضرت آدم و حوا، و خود خداوند هم که عله العللش نامند، همگی علت گناهان او بودند، چرا که همه آن ها جزء العله او در شمارند!

مقدمه کتاب "عدل الهی" مشرب و مبانی جبری مسلکان یونانی و تابعان ایشان را بر مبانی عقلی و برهانی اعظم علما و مدافعان مکتب قرآن و عترت ترجیح داده و می نویسد:

از جنبه عقلی به دو گونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی، ولی نظر به اینکه مشرب استدلالی متکلمین را در این گونه مسائل صحیح نمی دانم، و بر عکس مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می دانم، از سبک متکلمین به طور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم.

و همه افعال را چه گناه و معصیت و ظلم و ستم باشد و چه طاعت و عدالت و احسان و نیکی، معلول ضرورت و غیر اختیاری دانسته، می نویسد:

چون بین هر علت و معلولی، رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث ضرورت حکم فرماست، اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است:

۱. قانون علت و معلول عمومی

۲. ضرورت علت و معلول

۳. سنخیت علت و معلول

۴. جهان هستی همه به یک علت العلل منتهی می شود. (۱)

با توجه به آنچه گفته شد، اشکال در اصل دوم بیان شده روشن است، چنانکه اصل سوم و چهارم نیز صحیح

ص: ۴۵۲

۱- مطهری، مرتضی، عدل الهی، ۱۳۸.

نیست، زیرا در جایی که قیام معلول به علت، از حیث اعمال قدرت و اختیار فاعل باشد قاعده لزوم سنخیت باطل است، و هر فاعل مختاری در آن واحد و شرایط یکسان هم می تواند عادل و مطیع باشد و هم ظالم و عاصی، بدیهی است سنخیت، بلکه عینیت و تطور، تنها در علل و عوامل طبیعی جاری است و ربطی به بحث ما، یعنی فعل فاعل مختار، ندارد. (۱) و در نتیجه اصل چهارم نیز که _ بیان می کند بازگشت همه افعال و معالیل موجود در جهان، به نحو ضرورت و وجوب، به عله العلل واحد است _ صحیح نبوده و از مقایسه نابجای ذات فاعل مختار با علل و عوامل طبیعی که دو سنخ کاملاً مابین و جدا می باشند حاصل شده است.

برخی فیلسوفان به "لزوم تسلسل در صورت اختیاری بودن افعال" نیز استدلال کرده، و از این جهت همه اراده ها و افعال را به نحو ضرورت به عله العلل استناد داده اند؛ این استدلال نیز صحیح نیست، زیرا اگر چه تحقق یافتن افعال موجود مختار بر اساس فاعلیت و اعمال قدرت اوست، اما اعمال قدرت او بر اعمال قدرت دیگری توقف ندارد که تسلسل لازم بیاید، بلکه اعمال قدرت و فاعلیت او به نفس اختیار و تساوی فعل و ترک نسبت به قدرت او می باشد، و اصولاً معنای اختیار جز همین مطلب چیز دیگری نیست. امام صادق علیه السلام می فرماید:

ص: ۴۵۳

۱- . بلکه در همین فرض هم قانون سنخیت باطل است چه اینکه در این موارد در واقع معلول، صورتی دیگر از ذات علت بوده و در حقیقت اصلاً دوئیت و غیریت و علت و معلولی در کار نیست که سخن از لزوم سنخیت یا عدم سنخیت آن ها ممکن باشد.

خداوند مشیت را به مشیت دیگری ایجاد نفرموده است.

و نیز می فرمایند:

لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد. (۲)

خداوند متعال پیوسته عالم و قادر بوده سپس اشیاء را ایجاد فرمود.

روشن است که "مشیت" در روایت فوق به معنای نفس ایجاد و به کار گیری قدرت می باشد، زیرا در مورد خداوند وجود اراده و مشیت به معنای کیف نفسانی محال است، و در مورد افعال بشر نیز ورای تصورات و تصدیقات نفسانی، علیت او چیزی غیر از ایجاد و فاعلیت و اعمال قدرت او نیست لذا مدلول روایت متضمن حل بزرگترین شبهات باب جبر و اختیار _ مانند توهم "لزوم تسلسل" و "وجوب توقف فعل بر علل ضرورت بخش قبل از خود" _ می باشد، و اختیار را، هم درباره انسان، و هم درباره خداوند اثبات می کند، کما اینکه ادله جبری ها در مورد انسان، به نفی اختیار خداوند نیز سرایت می کند، و جبر در فعل الهی را هم لازم دارد، و جواب نیز همان است که بیان شد.

مطلب دیگر اینکه اگر واقعا در صورت اختیاری بودن فعل تسلسل لازم بیاید، با اعتقاد به جبر و ضرورت داشتن اراده نیز مطلب حل نمی شود، زیرا بدیهی است که در فرض پذیرش ضرورت علت و معلول هم هرگز مشکل تسلسل حل نمی شود، چرا که وجود هر علت ضرورت بخشی متوقف بر علتی دیگر بوده، و تسلسل

ص: ۴۵۴

۱- . کافی ۱/۱۱۰.

۲- . کافی ۱/۱۱۰.

لازم می آید و وجود همه سلسله محال می گردد! _ و هرگز برای سلسله علل ابتدایی نمی توان فرض کرد که با در میان کشیدن پای اراده عله العلل و واجب الوجود به عنوان راس سلسله مشکل حل شود، بلکه در این فرض اثبات وجود واجب و ابطال تسلسل هم عقیم خواهد ماند.

پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم"، می نویسد:

یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می کند نظریه ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است. و اما سایر نظریه ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محال-تی از قبیل صدفه و تسلسل علل است، مخالف آزادی و اختیاری است. (۱)

و نیز به تفاوت واضح فعل اختیاری که بدون علت نیست و علت آن همان نفس فاعل مختار است، با تصادف به معنای فعلی که اصلا فاعل و علت نداشته باشد توجه ننموده، می نویسد:

اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ وجه دخالتی در آن فعل نمی تواند داشته باشد. (۲)

روشن است که اشکال ایشان وارد نیست زیرا چنانکه گذشت _ حتی با تسامح در معنای حقیقی علت و معلول _ قانون "ضرورت و جبر علی و معلولی" به طور کلی مورد انکار نیست تا ایشان بگویند: در این صورت

ص: ۴۵۵

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳/۱۶۷.

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳/ ۱۵۴.

لازم می آید هر معلولی از هر علتی صادر شود. و همه چیز بر مبنای تصادف محقق شود بلکه در آنجا که ضرورت علی و معلولی قبول باشد _ یعنی علل طبیعی که در واقع معلول، صورتی تغییر یافته از ذات علت می باشد _ مانند ذرات ابری که به صورت باران در می آید، و یا آبی که به صورت بخار در می آید _ هرگز ممکن نیست که هر معلولی از هر علتی صادر شود، و نقض های ایشان هم از خصوص همین مورد تجاوز نمی کند. و در آنجا که ضرورت علی و معلولی مورد انکار است _ یعنی افعال اختیاری _، روشن است که از نفس فاعل مختار کاملاً ممکن است که در شرایط واحد افعال مختلف صادر شود، و منکر چنین مطلبی منکر بداهت و واقعیتی است که کاملاً آن را در وجود خود می یابد. و از همین جاست که واقعا صحیح است گفته شود: از شخص واحد ممکن است در شرایط واحد هم معصیت صادر شود و هم طاعت، و هیچ ضرورت و وجوبی برای تعیین صدور یکی از آن دو بر او حاکم نیست.

خلاصه سخن این که اعتقاد به کلی بودن قاون ضرورت علی و معلولی، و یکسان بودن روند حوادث طبیعی و اعمال اختیاری، انکار بدیهی، و مایه تردید در بدیهیات دیگر و سبب التزام به جبر است، و بر باد رفتن تکلیف، و بیهوده بودن شرایع، و اسناد تمامی قبایح و ظلم ها و شرور و کفر و شرک به ساحت مقدس خداوند را به دنبال خواهد داشت و تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

معتقدین به کلیت قانون ضرورت علی و معلولی همه جا خواسته اند تنها با دخالت دادن اسم اختیار و اراده و انتخاب انسان، از التزام به جبر پرهیزند، و حال اینکه اشکال این نیست که اختیار و انتخاب _ با هر گونه تفسیری _ دخیل هست یا خیر، بلکه اشکال این است که

آن انتخاب نیز تابع کلیت جبر علی و معلولی، و معلول ضروری مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق، شوق مؤکد و... می باشد یا خیر؟! و چون فلسفه قائل به کلیت قانون و استثنا ناپذیری آن می باشد راهی هم به حل مشکل جبر نخواهد داشت.

در این اشکال و جواب دقت کنید:

۱. (اشکال به جبریون): آثار اختیار مانند امر و نهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان، با نفی کامل اختیار نمی سازد.

۲. (جواب جبریون): اراده انسان جزء علت فعل است.

۳. (اشکال به جواب ایشان): مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه می سازد، و چنانکه روشن است مستشکل نمی گوید که انسان یکی از اجزای علت فعل نیست، بلکه می گوید با اینکه انسان یکی از اجزای علت فعل است، و با اینکه در خارج به واسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء، با صفت و جوب موجود می شود، ولی تا فعل نسبت به انسان متساوی الطرفین نبوده باشد، یعنی تا نسبت فعل انسان به انسان "امکان" نبوده باشد، به طوری که ممکن باشد از فاعل صادر شود و ممکن باشد صادر نشود، امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنا ندارد؛ در این صورت آیا پاسخ دادن به این مستشکل به اینکه انسان از اجزای علت فعل خودش است، و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمی کند خنده آور نیست؟! (۱)

دقت شود که پاسخی که در این جا خنده آور شمرده شده است عینا همان چیزی است که فلاسفه قائل به کلیت جبر علی و معلولی و حتی خود ایشان بارها آن را در جواب دیگران گفته اند، چنانکه مثلا گفته اند:

الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامة نسبة الفعل إليه بالإمكان

ص: ۴۵۷

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۱۷۷.

دون الوجوب والكلام في إيجاب العله التامه لا مطلق العله. (۱)

انسان جزئی از اجزای علت تامه است، و نسبت فعل به او امکان است نه وجوب، و کلام ما در اینجا علت تامه است نه مطلق علت.

"اصول فلسفه و روش رئالیسم" هم می نویسد:

افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می کنند، علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقلی و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده... آن چیزی که به فعل وجود می دهد و ضرورت می بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. (۲)

و می نویسد:

مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرایط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد. (۳)

ص: ۴۵۸

۱- . وأما حديث الاختيار فقد زعم قوم أنّ الفاعل المختار كالإنسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية عله تستوي نسبتها إلى الفعل و الترك فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب لتساوي النسبه. وهو خطأ فليس الإنسان الفاعل باختياره عله تامه للفعل بل هو عله ناقصه و له علل ناقصه أخرى... إذا اجتمعت صارت عله تامه يجب معها الفعل و أما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب والكلام في إيجاب العله التامه لا مطلق العله. على أنّ تجويز استواء نسبه الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطه العليه و لازمه تجويز عليه كلّ شيء لکلّ شيء و معلوليه كلّ شيء لکلّ شيء. (طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، ۱۶۱).

۲- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۱۵۴.

۳- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۱۶۳.

و به موارد فوق اضافه کنید که ایشان همه چیز حتی خود اختیار و انتخاب را هم در تمام مراحل آن تابع جبر علی و معلولی می دانند. و با همه این تصریحات باز هم می گویند:

آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است!^(۱)

با اینکه بدیهی است با توجه به اصول و مبانی فلسفی که هر چیزی را بدون استثنا معلول ضرورت های پیش از خود میدانند تعقل و محاسبه و سنجش هم قطعا اختیاری نبوده، و حصول آن تابع ضرورت خیالی علت و معلول در فلسفه، و خارج از دایره انتخاب انسان است.

در کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد سوم، صفحه ۱۶۳، جدا دانستن طلب از اراده، مخالف اصول فنی و منطقی شمرده شده، و اما از آنجا که پذیرفتن اختیار، با یکی دانستن اراده و طلب امری محال است در جلد سوم، صفحه ۲۳۲، به جدا بودن آزادی و انتخاب از اراده اعتراف شده است. در مورد اول بعد از شمردن مراحل و مقدمات ضروری که منجر به صدور فعل می شود آمده است:

برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه ای شده اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس به سوی عمل، نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته اند ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست، بلکه صرفا منظور فرض کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و

ص: ۴۵۹

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۳ / ۱۶۵.

انتقاد باشد، طلب کردن یا اختیار کردن چیزی، سوای اراده کردن نیست.

و در مورد دوم آمده است:

معنای اختیار این نیست که اراده آزاد است که خود به خود و بدون علت پیدا شود، و همچنین این نیست که آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم، و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم، نه نسبت به مقدمات نفسانی آن فعل، و آنچه که ضمیر انسان گواهی می دهد بیش از این نیست.

بدیهی است اراده همان امر نفسانی است، و طلب همان فعل اختیاری خارجی است، لذا ایشان بدون توجه همان چیزی را پذیرفته اند که در کلام سابقشان آن را باطل دانستند و به متکلمین نسبت دادند.

معنای جبر چیست؟

آیا عدم اختیار در فاعلیت، تنها در مواردی است که جبر از خارج ذات فاعل به آن تحمیل گردد، مانند کسی که دست او را گرفته و بر خلاف میل او تکان دهند، یا حتی موردی که فعل لازمه و مقتضای ذات خود شیء باشد، و هیچ اجبار کننده خارجی هم وجود نداشته باشد، باز هم از مصادیق فعل غیر اختیاری است، چنانکه مثلا اگر کسی بگوید: "چون مقتضای ذات خداوند فیضان و ترشح وجود است، عالم باید از او صادر شود، و وجود عالم لازمه لاینفک ذات خدا می باشد به گونه ای که حتی خود خدا هم نمی تواند مانع صدور عالم از ذات خودش گردد." آیا خداوند را قادر مختار می داند یا خیر؟!

آنچه مسلم است این است که بین دو مثال مذکور فرقی وجود ندارد، و در هر دو صورت قدرت و اختیار از علت سلب شده و تحقق معلول در حیطة ایجاد و اعدام و سلطه و قدرت حقیقی او نمی باشد، با وجود این، در

کتاب بدایه الحکمه آمده است:

إنَّه تعالى مختار بالذات اذ لا - إجبار الّا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف ما يقتضيه، وليس ورائه تعالى إلّا فعله، و الفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذى تقتضيه ذاته و يختاره بنفسه. (۱)

خداوند متعال ذاتاً مختار است زیرا اجبار تنها در صورتی است که از خارج و ورای ذات فاعل بر آن تحمیل شود و آن را بر خلاف مقتضای ذاتش وادارد، در حالی که ورای خداوند تعالی هیچ چیزی وجود ندارد مگر فعل خود او، و فعل هم موافق با وجود فاعل خود می باشد، پس تمام افعال اختیاری خداوند همان چیزهایی است که ذات او آن را اقتضا می کند.

بدیهی است بر اساس کلام ایشان خداوند تعالی ذاتاً غیر مختار بوده و فعل و ترک در اختیار و تحت قدرت و سلطنت او نخواهد بود.

به عبارت دیگر بر اساس کلام ایشان ذات احدیت جبر ذاتی دارد نه جبر غیری! و مختار نبودنش مستند به ذات خودش است نه کسی غیر از ذات خودش!

و عین همین اشکال به کتاب آموزش فلسفه هم وارد است که درباره موضوعی که شأنیت اختیار دارد می نویسد:

تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می دهد مجبور نامیده می شود. (۲)

نیز در همان صفحه آمده است:

پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعل های ارادی از قبیل "فاعل بالعنايه"، و "فاعل بالرضا" و "فاعل بالتجلى" را اثبات کنند، چنین تصور می شد که فاعل مختار منحصر به "فاعل بالقصد" است، و

ص: ۴۶۱

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۸.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۸۹.

از این روی بعضی از متکلمین، فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می دانستند، و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی، ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند، بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند، ولی حقیقت این است که عالی ترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است، و نازل ترین مراتب آن در فاعلیت بالقصد وجود دارد. (۱)

با توجه به آنچه گفته شد روشن است که:

اولا فاعل بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را اختیاری در کار نمی ماند، پس از جانب متکلمین اتهامی در کار نبوده است؛

ثانیا توهم ملازمه بین اختیار واقعی و قصد نفسانی در تمامی موارد حتی درباره خداوند متعال که مبنای اشکال ایشان می باشد، مطلبی نادرست، و نسبت آن به متکلمین هم از روی بی اطلاعی است؛

ثالثا اینکه، فرض مراتب و تشکیک در حقیقت اختیار مناقض با اصل اختیار است چه اینکه فعل اختیاری آن است که دو طرف فعل و ترک آن کاملا- ممکن باشند و فرض هر گونه تفاوت بین آنها، فرض اولویت ممکن، و مستلزم انقلاب امکان فعل به وجوب یا امتناع می باشد.

باز هم در "آموزش فلسفه" آمده است:

عالی ترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است، زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی گیرد، بلکه از تضاد گرایش های درونی هم منزّه است، سپس مرتبه اختیار "مجردات تام" است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچ گونه فشاری بر آنها وارد می شود و نه دست خوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایش ها بر دیگری قرار می گیرند، اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای

ص: ۴۶۲

چنانکه گفته شد ضرورت و جبر ذاتی بدترین نوع جبر و نفی اختیار است، زیرا در جبر غیر ذاتی ممکن است که فاعل واقعا مختار باشد ولی شخص خارجی او را مجبور به فعل یا ترک کند، اما در جبر ذاتی که فلسفه به خداوند نسبت می دهد ذات احدیت از چنین فاعلی نیز پست تر دانسته شده است!

مضافا بر اینکه مادام که تساوی فعل و ترک برای فاعل پذیرفته نشده، و فعل و ترک در تحت سلطه و اعمال قدرت فاعل نباشد، نفی تاثیر عوامل خارجی و تضاد گرایشهای درونی، برای اثبات اختیار کافی نیست، و با صرف نظر از تناقضات آشکار در عبارت "مجردات تام" (۲) که معلوم نیست از مجرد چه معنای صحیحی می توان تصور کرد که با تعدد بسازد، و تمامیت و غیر تمامیتی داشته باشد؛ چگونه می توان موجودی را مسخر غیر دانست، در حالی که هیچ گونه فشاری بر او وارد نشود؟!

جبر و اختیار از نگاه وحی

فلسفه و عرفان، اختیار و فاعلیت (۳)، بلکه اصل وجود (۴) را از بندگان و مخلوقات سلب می کند، و هر فعلی را به

ص: ۴۶۳

۱- . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۹۱.

۲- . رجوع شود به فصل: "افسانه وجود مجردات".

۳- . بنابر نگاه فلسفی.

۴- . بنابر نگاه عرفانی.

خداوند متعال نسبت می دهد. مکتب اهل بیت علیهم السلام از بطلان این پندار نیز پرده برداشته است، چنانکه حسن بن علی و شاء گوید از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم:

الله فَوْضَ الْأَمْرِ إِلَى الْعِبَادِ؟ فَقَالَ: هُوَ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ، فَقُلْتُ: أَجْبِرْهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟ قَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ.

ثُمَّ قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا بَنِي آدَمَ، أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكُمْ مِنْكَ، وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي، عَمِلْتَ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ. (۱)

آیا خداوند امر بندگان را به خودشان واگذار کرده است؟ حضرت فرمودند: عزت خداوند بیش از آن است، گفتیم: پس آیا ایشان را مجبور به معاصی و گناهان کرده است؟ فرمودند: خداوند عادل تر و حکیم تر از آن است. سپس فرمودند: خداوند عزّ و جلّ می فرماید: "زاده آدم، من به خوبی هایت از خودت سزاوارترم، ولی نسبت به بدی هایت خودت از من سزاوارتری، تو گناهان را به قدرتی که در وجود تو نهاده ام انجام می دهی.

نزد حضرت رضا علیه السلام سخن از جبر و تفویض در میان آمد، پس آن حضرت فرمودند:

أَلَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلَا يَخَاصِمُكُمْ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا كَسَرْتُمُوهُ، قُلْنَا: إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ،

فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَطْعَ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصَ بِغَلْبَةٍ، وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلَكَةٍ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ أَتَمَرَ الْعِبَادَ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ عَنْهَا صَادِقًا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا، وَإِنْ أَتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلْ، وَإِنْ لَمْ يَحُلْ فَفَعَلُوا فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ،

ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ يَضْبِطُ حُدُودَ هَذَا الْكَلَامِ فَقَدْ خَاصِمَ مِنْ خَالَفَهُ. (۲)

آیا در این باره اصلی به شما اعطا نکنم که هرگز در آن اختلاف پیدا نکنید و هیچ کس در مورد آن با شما مخاصمه نکند مگر اینکه او را

ص: ۴۶۴

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۹.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۹.

درهم شکنید؟

گفتیم: اگر دوست دارید.

حضرت فرمودند: اطاعت خداوند تعالی به اجبار نیست، معصیت و نافرمانی نیز به مغلوبیت خداوند انجام نمی یابد و او بندگان را در ملک خویش سر به خود رها نکرده است.

اوست مالک آنچه که به ایشان تملیک نموده است، و اوست قادر بر آنچه ایشان را بر آن قدرت عطا فرموده است.

اگر بندگان پذیرای فرمان طاعت او باشند مانع و جلوگیر ایشان نخواهد بود، و چنانچه راه معصیت او پویند، اگر بخواهد بین ایشان و گناهان حائل شود انجام می دهد. و در صورتی که حائل و مانع نشود و ایشان معصیت کنند، او نیست که ایشان را داخل گناهان کرده است.

سپس امام علیه السلام فرمودند: هر کس حدود این گفتار را ضبط کند، بر مخالفان خود غالب آید.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

من شبه الله تعالى بخلقه فهو مشرك، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر. (۱)

هر کس خداوند تعالی را به خلقش تشبیه کند مشرک است، و هر کس آنچه را از آن نهی فرموده است به او نسبت دهد کافر است.

عن إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله تعالى <وَوَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ> فقال: إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونه واللفظ، وخلق بينهم وبين اختيارهم.

قال: وسألته عن قول الله عز وجل <خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ> قال: الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبه على كفرهم. كما قال الله عز وجل: <بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً>

ص: ۴۶۵

قال: وسألته عن الله عزّ وجلّ هل يجبر عباده على المعاصي؟ فقال: بل يخيرهم ويمهلهم حتى يتوبوا، قلت: فهل يكلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال: كيف يفعل ذلك وهو يقول: <وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ>.

ثم قال عليه السلام: حدّثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد؟ عنهم؟ أنّه قال: من زعم أنّ الله تعالى _ يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلّوا ورائه، ولا تعطوه من الزكاه شيئاً. (1)

ابراهیم بن ابی محمود گوید: از امام رضا علیه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: "وایشان را در تاریکی ها وا گذاشت پس نمی بینند" پرسیدم، حضرت فرمودند:

همانا خداوند تبارک و تعالی مانند خلق خود به ترک کردن و وا گذاشتن نسبت داده نمی شود، ولی هر گاه که دید ایشان از کفر و گمراهی خود دست بر نمی دارند لطف و کمک را از ایشان باز داشته، و بین ایشان و اختیارشان مانع نمی گردد.

گوید: و پرسیدم درباره فرموده خداوند عزّ و جلّ: "خداوند بر دل ها و گوش های ایشان مهر زد.

حضرت فرمودند: ختم به معنای مهر زدن بر قلوب اهل کفر به عقوبت کفرشان می باشد.

چنانکه خداوند عزّ و جلّ می فرماید: "خداوند به خاطر کفرشان بر دلهایشان مهر زد پس ایمان نمی آورند جز گروهی اندک".

گوید: و پرسیدم آیا خداوند متعال بندگانش را به گناهان مجبور می دارد؟

امام علیه السلام فرمودند: بلکه ایشان را مخیر می سازد و مهلت می دهد که باز گردند و توبه کنند.

گفتم: آیا بندگان را به چیزهایی تکلیف می کند که قدرت بر آن نداشته باشند؟

فرمودند: چگونه چنان کند در حالی که خودش می فرماید: "پروردگار تو به بندگان ستم نمی کند".

ص: ۴۶۶

سپس فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرشان جعفر بن محمد؟ عهّم؟ نقل فرمودند که آن حضرت بیان داشتند: هر کس گمان کند خداوند تعالی بندگانش را مجبور به انجام گناهان می سازد، یا ایشان را به چیزهایی تکلیف می کند که قدرت بر آن را ندارند، نه ذبیحه اش را بخورید، و نه شهادتش را قبول کنید، و نه پشت سرش نماز بخوانید، و نه به او زکات بدهید.

... دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرور، فقلت له: یا بن رسول الله، روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد؟ عهّم؟ قال: إنّه لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین، فما معناه؟

قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعدّنا علیه فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه؟ عهّم؟ فقد قال بالتفویض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفویض مشرک، فقلت له: یا بن رسول الله فما أمر بین أمرین؟ فقال: وجود السبیل إلى إتیان ما أمروا به، وترك ما نهوا عنه.

فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشیّه وإرادته فی ذلك؟ فقال: فأمرًا بالطاعات وإرادته الله ومشیّته الأمر بها والرضا لها والمعاونه علیها. وإرادته ومشیّته فی المعاصی النهی عنها والسخط لها والخذلان علیه. (۱)

... در مرو خدمت امام علی بن موسی الرضا؟ عهّم؟ رسیدم و عرضه داشتم:

فرزند رسول الله، برای ما از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرموده اند: "نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین آن دو"، آیا معنای این سخن چیست؟

حضرت فرمودند: هر کس بپندارد خداوند اعمال ما را انجام می دهد سپس ما را بر آن معذب می دارد معتقد به جبر است، و هر کس گمان کند خداوند عزّ و جلّ امر خلق و رزق را به حجج خویش علیهم السلام واگذار کرده است قائل به تفویض شده است. قائل به جبر کافر است و معتقد به تفویض مشرک می باشد.

ص: ۴۶۷

گفتم: یابن رسول الله، پس امر بین آن دو چیست؟

فرمودند: وجود راه به سوی آنچه به انجام آن امر، یا از ترک آن نهی شده اند.

گفتم: آیا خداوند عزّ و جلّ را نیز در مورد آن مشیت و اراده است؟

فرمودند: اراده و مشیت خداوند در مورد طاعات، امر به آن و رضای به آن و کمک نمودن به آن است. و در مورد معاصی و گناهان اراده و مشیت او، نهی از آن، و خشم و نارضایتی از آن، و کمک نکردن بر آن است.

و نیز حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. (۱)

هر کس به تشبیه و جبر اعتقاد داشته باشد کافر مشرک است، و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم.

مأمون، خلیفه غاصب زمان آن حضرت از ایشان درباره معنای این آیه پرسید که خداوند متعال می فرماید:

<وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ >.

فقال الرضا عليه السلام: حدّثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: إنّ المسلمين قالوا لرسول الله؟ صل؟: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الإسلام لكثير عددنا وقوينا على عدونا، فقال رسول الله؟ صل؟: ما كنت لألقى الله عزّ وجلّ ببدعه لم يحدث إليّ فيها شيئاً وما أنا من المتكلفين، فأنزل الله تعالى عليه: يا محمد <وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً > على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعايين ورؤيه البأس في الآخرة،

ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقّوا منّي ثواباً ولا مدحاً لكنّي أريد منهم أن

ص: ۴۶۸

يؤمنوا مختارين غير مضطرين، ليستحقوا مني الزلفى والكرامه ودوام الخلود في جنه الخلد. > فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ < وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: > مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ < فليس ذلك على سبيل تحريم الإيمان عليه، ولكن على معنى أنها ما كانت تؤمن إلما بإذن الله، وإذنه أمره لها بالإيمان ما كانت مكلفه متعيده وألجأه إليها إلى الإيمان عند زوال التكليف والتعب عنها. فقال المأمون: فرجت يا أبا الحسن، فرج الله عنك.

فأخبرني عن قول الله تعالى > الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا <؟

فقال عليه السلام: إن غطاء العين لا يمنع من الذكر، والذكر لا يرى بالعين، ولكن الله عز وجل شبه الكافرين بولايه علي بن أبي طالب؟ عهما؟ بالعميان، لأنهم كانوا يستقلون قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه، فلا يستطيعون له سمعاً، فقال المأمون: فرجت عني، فرج الله عنك. (1)

حضرت رضا عليه السلام در پاسخ فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن الحسین از پدرش علی بن ابیطالب عليهم السلام نقل فرمودند که مسلمانان به رسول خدا؟ صل؟ عرض کردند: یا رسول الله، اگر هر کس از مردم را که می توانستید به پذیرفتن اسلام مجبور می نمودید تعداد ما زیاد می شد و در مقابل دشمن خود نیرومندتر می شدیم.

رسول الله؟ صل؟ فرمودند: هرگز خداوند را با بدعتی که مرا به آن امر نفرموده است ملاقات نخواهم کرد و بدون فرمان الهی تکلیفی بر دوش خود نمی نهم.

آنگاه خداوند تعالی بر او این آیت فرستاد که: ای محمد، اگر پروردگار تو می خواست همه اهل زمین در دنیا از راه اجبار و اکراه ایمان می آوردند، همانطور که در هنگام مرگ و دیدن عذاب آخرت ایمان می آورند. ولی اگر چنین می کردم دیگر آنان مستحق ثواب و مدح من نبودند، و حال اینکه من از ایشان می خواهم که در حال اختیار و بدون اجبار ایمان

ص: ۴۶۹

آوردند، تا مستحق پاداش و گرامی داشت من، و زندگی جاودانه بهشت برین گردند. پس آیا تو مردمان را مجبور می کنی که ایمان بیاورند.

و اما اینکه خداوند تعالی می فرماید: "هیچ کس بدون اذن خداوند ایمان نمی آورد"، به این گونه نیست که ایمان آوردن برای او غیر ممکن باشد، بلکه به این معنا است که بدون اذن الهی ایمان نمی آورند، و اذن خداوند همان امر او به ایمان است، کسی را در حال زوال تکلیف به آوردن ایمان مجبور نساخته است. مأمون گفت: مشکل ما را گشودی یا ابالحسن، خداوند گره از کارت بگشاید.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

خرج أبو حنیفه ذات یوم من عند الصادق علیه السلام، فاستقبله موسی بن جعفر؟ عهما؟ فقال له: یا غلام، ممن المعصیه؟ قال: لا تخلو من ثلاث، إمّا أن تكون من الله تعالی _ ولیست منه _، ولا ینبغی للکریم أن یعذب عبده بما لا یکتسبه، وإمّا أن تكون من الله عزّ وجلّ ومن العبد، فلا ینبغی للشریک القوی أن یظلم الشریک الضعیف، وإمّا أن تكون من العبد _ وهی منه _، فإن عاقبه الله تعالی فبذنبه، وإن عفی عنه فبکرمه وجوده. (۱)

روزی ابوحنیفه از نزد امام صادق علیه السلام خارج شد، و با موسی بن جعفر؟ عهما؟ رو به رو شده از آن حضرت پرسید: پسر، معصیت از آن کیست؟

فرمودند: از سه حال خارج نیست، یا از خداوند تعالی است _ و البته از او نیست _ در این صورت کریم را نمی سزد بنده اش را به جهت کاری که انجام نداده است عذاب نماید. و یا از خداوند عزّ و جلّ و بنده هر دو باهم است، در این صورت برای شریک قوی شایسته نیست که شریک ضعیف را مورد ستم قرار دهد. و یا از بنده است _ و البته از اوست _ پس اگر خداوند او را عقاب نماید به خاطر گناه خود اوست، و اگر او را عفو نماید پس به کرم و جود و بزرگواری اوست.

و نیز حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

ص: ۴۷۰

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله تعالى وقدره؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعه ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدره.

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام مهلاً يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتماً وقدرًا لازماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر، وأسقط معنى الوعد، ولم تكن على المسيء لائمه ولا لمحسن محمده، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبده الأوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الأمة ومجوسها.

يا شيخ، إن الله تعالى كلف تخييراً ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً. <ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ>

قال: فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

يوم النشور من الرحمن غفراناً

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً

جزاك ربك عنا فيه إحساناً

فليس معذره في فعل فاحشه

قد كنت راكبها فسقاً وعصياناً

لا لا ولا قائلاً ناهيه أوقفه

فيها عبت إذ يا قوم شيطاناً

ولا أحب ولا شاء الفسوق ولا

قتل الولي له ظلماً وعدواناً

أنتي يحب وقد صححت عزيمة

ذو العرش أعلن ذاك الله إعلاناً(1)

مردی از عراقیان خدمت امیر المؤمنین علیه السلام شرفیاب شد و پرسید: آیا رفتن ما به سوی اهل شام به قضا و قدر الهی بود یا

خیر؟ امام علیه السلام پاسخ فرمودند:

آری ای مرد، سوگند به خدا هیچ بلندی را بالا نرفتید، و از هیچ پستی فرود نیامدید مگر اینکه به قضا و قدر الهی بود.

پیرمرد گفت: رنج و زحمتم از دست رفت یا امیر المؤمنین!

ص: ۴۷۱

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۳_۱۱۴.

امام علیه السلام فرمودند: صبر کن شیخ، گویا می پنداری که قضا و قدر حتمی و قطعی است، اگر چنان می بود ثواب و عقاب و امر و نهی بیهوده بود، وعد و وعید بی معنا می شد، بر زشتکار سرزنشی نبود، و ستایش نیکوکار جای نداشت، نیکوکاران از بدکاران به سرزنش شایسته تر بودند و گناهکاران نیز از نیکوکاران به احسان سزاوارتر، اینها اعتقادات بت پرستان و دشمنان خداوند و قدری ها و معجوسان این امت است.

ای شیخ، همانا خداوند تعالی بندگان را به تکالیف، امر اختیاری نموده، و به جهت پرهیز دادن نهی فرموده است، در مقابل عمل اندک پاداش فراوان عنایت فرموده، در مقابل گناهان مغلوب نگشته و با اکراه و اجبار اطاعت نمی شود. او آسمان ها و زمین را به گزاف و بیهوده نیافریده است، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش دوزخ.

پیرمرد از جای برخاست در حالی که می گفت:

تو آن امامی هستی که ما در پی طاعت او روز قیامت از خداوند رحمان امید مغفرت داریم، مشکلات دینی ما را رفع فرمودی، خداوند تو را جزای خیر عطا فرماید. هر عمل زشتی را که ما به فسق و عصیان مرتکب شدیم در آن معذور نیستیم. نمی گویم که خداوند ما را در گناه و معصیت انداخته است چه اینکه در این صورت پیرو شیطان شده ام، خداوند فسوق و نیز کشتن ولیش را دوست نداشته و هرگز نمی خواهد، کجا آن را دوست دارد و حال اینکه خود صریحا کراهت خود را اعلام فرموده است.

فصل پانزدهم: تکلیف فراتر از قدرت

بر اساس اصول روشن مکتب معرفتی معصومین علیهم السلام آنچه خداوند متعال تکویناً و تشریحاً انجام می دهد دارای غرض، و نیز دارای حکمت و مصلحت واقعی بوده، و محال است فعل گزاف و بیهوده و ظلم و خلاف حکمت از او صادر شود.

این عقیده مسلم و روشن نیز بر اساس مبانی اهل فلسفه و عرفان به هیچ عنوان قابل پذیرش نیست و در نظر ایشان وجود مصالح و حکم واقعی افعال انکار شده، و یا به معانی نادرست دیگری تأویل می شود. البته منشأ این انکار آنجا است که اهل فلسفه وجود هر چیزی را تنها در محدوده قانون جبر و ضرورت علت و معلول می پذیرند، و اهل عرفان هم وجود هر چیزی را عین تجلی ذات خداوند بر اساس نظامی معین و مشخص می دانند.

بدیهی است با انکار حسن و قبح عقلی و اعتقاد به اعتباری بودن حسن و قبح، و نفی وجوب هدفمند بودن افعال خداوند، راه اثبات نبوت و امامت و معاد و حسن تکلیف، و نیز راه اثبات وجوب اطاعت امر و نهی خدا و رسول و امام معصوم بسته می شود، لذا اهل سنت و اهل فلسفه و عرفان برخی از مسائل مذکور را از اساس

ص: ۴۷۳

منکر شده، و برخی دیگر را به معانی نادرست دیگری تأویل کرده، و به اقامه ادله نادرستی در مورد آنها اکتفا کرده اند، فلسفه در این باره می گوید:

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات واقع و نفس الامر است (۱)... ادراکات اعتباری فرض هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با نفس الامر سر و کاری ندارد... ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد (۲)... ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می کنند... ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است. (۳)

و نیز:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می باشند که در هر فعل صادر و کار انجام یافته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند. (۴)

و نیز:

... مسائلی که در این مقاله بیان نمودیم به شرح ذیل می باشد:

۱. یک سلسله از علوم داریم که مطابق خارج از توهم ندارند (اعتباریات).

۲. علوم اعتباری تابع احساسات درونی می باشند...

۶. در مورد اعتبارات برهان جاری نمی شود...

ص: ۴۷۴

۱- مانند سوزاندن آتش.

۲- مانند حسن عدل و قبح ظلم و عادل بودن خداوند و وجوب عصمت امام و پیامبر!

۳- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۲/۱۴۳ _ ۱۴۴.

۴- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۲/۲۰۴.

۹. ضابط اعتباری بودن علمی اینست که نسبت باید را می توان به آن متعلق فرض کرد...

۱۴. وجوب، نخستین اعتبار است.

۱۵. حسن و قبح، اعتبارهای قبل الاجتماع هستند...

۲۱. از راه بعضی از اعتبارات، در بعضی دیگر می توان تصرف کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت...

۲۴. اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها...

۲۶. اعتبار امر و لوازم آن. (۱)

حافظان شریعت رسول خدا، خاندان معصوم آن حضرت، به بیان نادرستی اعتقاد به "جواز تکلیف ما لایطاق (فرا تر از قدرت و توان)"، که مذهب برخی از اهل سنت و پیروان مکتب خلفای غیر معصوم می باشد نیز پرداخته اند.

ابراهیم بن عباس گوید:

سمعت الرضا علیه السلام وقد سأله رجل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال: هو أعدل من ذلك، قال: أفيقرون على كل ما أرادوه؟ قال: هم أعجز عن ذلك. (۲)

از امام رضا علیه السلام شنیدم در پاسخ مردی که پرسید: آیا خداوند بندگان را به فوق قدرت و طاقتشان تکلیف می کند؟ فرمودند: خداوند متعال عادل تر از آن است. پرسید: آیا بر هر چه اراده کنند قدرت دارند؟ فرمودند: مردمان ناتوان تر از آنند.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه، والله أعز من

ص: ۴۷۵

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۲/۲۲۷.

۲- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۷.

أن يكون في سلطانه ما لا يريد. (۱)

خداوند تبارک و تعالی کریم تر از آن است که بندگان را به چیزی امر کند که قدرت انجام آن را نداشته باشند، و خداوند قدرتمندتر از آن است که در مملکت او امری وقوع یابد که خلاف اراده او می باشد.

و نیز:

إنَّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أن الله عزَّ وجلَّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله، وأذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ. (۲)

همانا مردمان در اعتقاد به قدر بر سه گونه اند: یکی آن کس که میپندارد خداوند انسان ها را بر گناهان مجبور کرده است که این چنین شخصی خداوند را در حکمش ظالم دانسته پس کافر می باشد. دومی کسی که پندارد امر به خود بندگان واگذار شده است، و چنین کسی سلطنت خداوند را سست و بی پایه دانسته، پس او نیز کافر است، و سومین کس آن است که می گوید خداوند بندگان را به چیزی که قدرت انجام آن را دارند امر کرده، و به چیزهایی که قدرت انجام آن را ندارند فرمان نداده است، پس چون کار خوبی انجام دهد شکر و حمد خداوند به جای آورد، و چون بد کند استغفار کند، و این مسلمان کامل است.

مخفی نماند که اعتقاد به محال بودن تکلیف ما لا یطاق _ یعنی محال بودن اینکه خداوند بندگان را به اموری فراتر از قدرتشان امر کند _ تنها در صورتی ممکن است که مسأله حسن و قبح عقلی را بپذیریم، نه اینکه مانند برخی اهل سنت، عقلی بودن حسن و قبح را انکار

ص: ۴۷۶

۱- . صدوق؟ رح؟ ، توحید، ۳۶۰.

۲- . صدوق؟ رح؟ ، توحید، ۳۶۰ _ ۳۶۱.

کرده، و حسن و قبح را مستند به شرع بدانیم، یا مانند اهل فلسفه آن را از امور اعتباری محسوب داریم، و یا مانند اهل عرفان وجود خلق و ماسوای خداوند را هیچ بشماریم.

فلسفه گوید:

اعتبار فایده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند... لزوم فائده در عمل _ باید کار آرمان داشته باشد _ یکی از اعتبارات عمومی است که به نحوی که در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می شود. (۱)

و:

از نظر حکمای الهی اسلامی... حسن و قبح نیز به گونه ای دیگر تفسیر شد، از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد خارج گردید و جزء اندیشه های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل به هیچ وجه به عنوان معیار و اعتبار برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد، حکما بر خلاف متکلمین هرگز از این مفاهیم در سطح معارف ربوبی استفاده نکردند. (۲)

در سراسر حکمت الهی اسلامی هرگز به این اصل، که در حقیقت نوعی تعیین تکلیف و وظیفه برای خداوند است استفاده نشده است. (۳)

و البته چنانکه گفتیم اگر حسن و قبح عقلی انکار شده و جزء امور اعتباری دانسته شود، اساس اکثر مسائل اعتقادی و معارف ربوبی متزلزل شده، و راه به سوی

ص: ۴۷۷

۱- . مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه، ۲/ ۲۱۴.

۲- . مطهری، مرتضی، عدل الهی، ۳۰.

۳- . مطهری، مرتضی، عدل الهی، ۵۳. دقت شود که در این استدلال از خود قاعده حسن و قبح عقلی برای نفی و ابطال آن استفاده شده است!

اثبات آنها بسته می شود.

در کلام مستند و مستدل شیعی، شبهات اهل فلسفه در این باره به روشنی پاسخ داده شده است که در مورد آن می توان به کتاب "کشف المراد" و امثال آن مراجعه نمود.

نکته دیگری که تذکر آن لازم می نماید این است که تنها کسی می تواند از حسن و قبح عقلی سخن بگوید (و حتی آن را اعتباری بداند) که وجود قدرت و اختیار را پذیرفته، و باید و نبایدها را امری ممکن بداند.

اما فلسفه و عرفان که وقوع هر حادثه ای را تنها در مسیر جریان جبر علی و معلولی می پذیرد، هرگز نمی تواند حسن و قبح را _ حتی به معنای اعتباری آن _ قبول داشته باشد تا چه رسد به اینکه بتواند آن را امری عقلی و غیر اعتباری بداند.

ص: ۴۷۸

گر چه اعتقاد به بدا از اساسی ترین ارکان معارف آسمانی می باشد به گونه ای که انکار آن در ارتباط مستقیم با انکار قدرت مطلقه خداوند متعال است، اما حقیقت بدا نزد اکثر اهل اسلام ارزش و معنای واقعی خود را از دست داده، و مورد انکار پیروان مکتب خلفای غیر معصوم _ اهل سنت _ قرار گرفته است.

فلسفه نیز به اقتضای اعتقاد خود به کلیت جبر علی و معلولی گزیری از انکار بدا و یا تأویل آن به وجوه نادرست ندارد.

حضرت رضا علیه السلام در مجلس مأمون خلیفه غاصب عباسی، با سلیمان مروزی که فیلسوف نامی خراسان در آن زمان بود، پیرامون مسأله بدا بیاناتی داشته و به ارشاد او پرداخته اند. امام علیه السلام در این باره می فرمایند:

وما أنكرت من البداء يا سليمان، والله يقول: <أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا> ويقول عز وجل: <وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ> ويقول: <بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ> ويقول عز وجل: <يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ> ويقول: <بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ> ويقول عز وجل: <وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ>... قال سليمان: هل رويت فيه شيئاً عن آبائك؟ قال: نعم، رويت عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إنَّ لله عزَّ وجلَّ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا

یعلمه إلاً هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علمه ملائکته ورسله، فالعلماء من أهل بیت نبیه یعلمونه...

لقد أخبرني أبي عن آبائه أنّ رسول الله؟ صل؟ قال: إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبیّ من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنّي متوفيه إلى كذا و كذا، فأتاه ذلك النبىّ فأخبره، فدعا الله الملك وهو على سريره حتى سقط من السرير، فقال: يا ربّ، أجلني حتى يشبّ طفلي وأفضى عمري، فأوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النبىّ أن ائت فلان الملك فاعلمه أنّي أنسيت في أجله وزدت في عمره خمس عشرة سنة، فقال ذلك النبىّ: يا ربّ، إنّك تعلم أنّي لم أكذب قطّ، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: إنّما أنت عبد مأمور فأبلغه ذلك، <لا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ>.

ثمّ التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال: قالت: <يُدّ الله مَغْلُولَهُ> يعنون: أنّ الله قد فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً، فقال الله عزّ وجلّ: <عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا>، ولقد سمعت قوماً سألوا أبي موسى بن جعفر؟ عهما؟ عن البداء، فقال: وما ينكر الناس من البداء، وأن يقف الله قوماً يرجيهم لأمره؟! ...

قال سليمان للمؤمن... لا أنكر بعد يومى هذا البداء ولا أكذب به إن شاء الله (1).

سليمان، در مورد بدا چه چیزی را انکار می کنی؟ و حال اینکه خداوند متعال می فرماید:

"آیا انسان متذکر نمی شود ما از پیش او را بیافریدیم در حالی که هیچ نبود." و می فرماید: "اوست که به آفرینش ابتدا نموده است سپس آن را اعاده می فرماید." و می گوید: "آفریننده و بنا نهنده آسمان ها و زمین." و می گوید: "آنچه بخواهد در خلق بیفزاید." و می فرماید: "ابتداء نمود خلق انسان را از گل." و می گوید: "و گروهی دیگر وانهاده شده اند برای امر خداوند، یا عذابشان می کند و یا اینکه ایشان را می آمرزد..."

سليمان گفت: آیا در این باب روایتی هم از پدران خویش دارید؟

ص: ۴۸۰

امام علیه السلام فرمودند: آری، از امام صادق علیه السلام روایت می‌کنم که فرمودند: خداوند عزّ و جلّ را دو علم است، علمی مخزون و مکنون که جز او آن را نداند، بدا نیز از همین علم است، و علمی دیگر که آن را به ملائکه و پیامبرانش آموخته است، علمای اهل بیت پیامبرش نیز آن را می‌دانند... پدرم از پدرانشان نقل فرمودند که رسول الله؟ صل؟ فرمودند:

خداوند عزّ و جلّ به یکی از پیامبرانش وحی فرمود که به فلان پادشاه خبر ده که من او را تا فلان وقت از دنیا خواهم برد. آن پیامبر به او خبر داد و آن پادشاه بر روی تخت خود به درگاه الهی آنقدر دعا کرد تا از تخت به زیر افتاد، عرضه داشت: بار خدایا، مرا مهلت ده تا فرزندم بزرگ شود و عمر خود را سپری کنم.

خداوند عزّ و جلّ به آن پیامبر وحی فرمود: نزد آن پادشاه برو و به او بگویی که من اجلش را تأخیر انداختم و پانزده سال بر عمرش افزودم.

آن پیامبر عرضه داشت: خداوندا، خودت می‌دانی که من هرگز دروغ نگفته‌ام.

خداوند عزّ و جلّ وحی فرمود: تو تنها بنده ای مأمور هستی، خبر را برسان که خداوند درباره آنچه انجام می‌دهد هرگز مؤاخذه نمی‌گردد.

در اینجا امام علیه السلام به سلیمان روی کردند و فرمودند: چنان می‌بینم که در این باب با یهودیان هم آواز شده‌ای!

سلیمان گفت: از این مطلب به خدا پناه می‌برم، مگر یهود چه می‌گویند؟

حضرت فرمودند: یهودیان می‌گویند: دست خدا بسته است. منظورشان این است که کار خداوند تمام شده است و هیچ امر جدیدی احداث نمی‌کند، پس خداوند متعال فرموده است: "دستهایشان بسته باد، و بخاطر این گفتارشان بر ایشان لعنت باد".

گروهی از پدرم حضرت موسی بن جعفر؟ عهما؟ درباره بدا پرسیدند، حضرت پاسخ دادند: مردمان در مورد بدا و این مسأله که خداوند گروهی را برای امر خویش و نهاده باشد چه انکاری دارند؟

در اینجا سلیمان از عقیده فلسفی خود _ که بر اساس آن وقوع هر چیزی را تنها در محدوده ضرورت علت و معلول ممکن می‌دانست، و دست

خداوند را بسته می انگاشت توبه کرد و گفت:

... پس از این روز دیگر بدا را انکار نخواهم کرد، و ان شاء الله آن را تکذیب نخواهم نمود.

امام صادق علیه السلام نیز می فرمایند:

ما بعث الله عزّ وجلّ نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال، الإقرار بالعبوديّة، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء (۱).

خداوند عزّ و جلّ هیچ پیامبری را نفرستاد مگر اینکه بر سه مطلب از او پیمان گرفت: اقرار به عبودیت و خلع انداد، و اینکه خداوند هر چه را بخواهد پیش می اندازد، و هر چه را بخواهد مؤخر می دارد.

و نیز:

ما عبد الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء (۲).

در طریق عبادت خداوند عزّ و جلّ هیچ چیزی فراتر از اعتقاد به بدا وجود ندارد.

و حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

ما بعث الله نبياً قطّ إلا بتحريم الخمر، وأن يقَرّ له بالبداء (۳).

خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نفرموده مگر اینکه شراب را تحریم کند و برای خداوند به بدا اقرار نماید.

اندیشه بشری و انکار بدا

فلسفه معتقد است که جبر علی و معلولی یک قانون کلی است، در نظر ایشان هر چیزی حتی اراده خدا و

ص: ۴۸۲

۱- . توحید، ۳۳۳.

۲- . توحید، ۳۳۲.

۳- . صدوق؟ ق؟، توحید، ۳۳۴.

خلق بر اساس ضرورت پیدا می شود،^(۱) و محال است که اختیار به معنای واقعی خود، _ یعنی به طوری که فعل و ترک برای فاعل کاملاً مساوی و وابسته به انتخاب و اختیار او باشد _ وجود داشته باشد.

چنانکه عرفان نیز غیر از وجود خداوند، وجود همه چیز

ص: ۴۸۳

۱- . بدون شک خداوند متعال در امر علیت و خالقیت خود برای آفرینش اشیاء به احدی نیاز ندارد، ولی در این مورد باید دانست که اولاً- معنای علت تامه مختاره مانند علت تامه طبیعی غیر مختاره نیست که فعل و ترک در اختیارش نبوده، و وجود معلول لازمه غیر قابل انفکاک ذات علت باشد، بلکه علت تامه مختاره آن است که در علیت خود نیاز به غیر خود ندارد. ثانياً علت وجود مخلوقات، ایجاد و اراده خداوند متعال است نه نفس وجود او تبارک و تعالی، برهان و کتاب و سنت گواهی قطعی بر این مطلب است، و شبهات اهل فلسفه در این مورد _ چنانکه در محل خود بیان شده است _ کاملاً بی اساس می باشد. با این حال بسیار جای شگفتی است که برخی بر اساس مبانی فلسفی گفته اند: بعض من لم یجد بدا من إيجاب العلة التامة لمعلولها، قال بأنَّ علة العالم هی إرادة الواجب دون ذاته تعالی. وهو أسخف ما قيل فی هذا المقام. (طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، ۱۶۳): برخی از کسانی که در مقابل قانون "ایجاب علت تامه نسبت به معلولش" راه فراری نیافته اند گفته اند که: "علت وجود عالم اراده واجب است نه ذاتش"، و این سخیف ترین گفتاری است که در این باب گفته شده است!! امام صادق علیه السلام می فرمایند: إرادته إحدائه لا غیر ذلك... إرادة الله الفعل لا غیر ذلك. (کافی، ۱ / ۱۱۰): اراده خداوند متعال، تنها احداث اوست، نه غیر آن... اراده خداوند تعالی، تنها فعل اوست، نه چیز دیگر.

را انکار کرده و می گوید: تنها ذات خداوند است که بر اساس ضرورت های غیر قابل تغییر، در قوس نزول و صعود تجلی کرده، پایین آمده و بالا می رود:

وإنّ فی دائره الوجود

قوسین للنزول والصعود(۱)

این دو عقیده، با اعتقاد به قدرت و اختیار خداوند در تمامی امور و افعال بدایی و غیر بدایی تضاد و منافات دارد. لذا اعتقاد به بدا _ که از مهم ترین ارکان عقیده دینی و برهانی محسوب می شود _ دو عقیده فلسفی و عرفانی فوق را شدیداً تخطئه کرده و بر خلاف مقتضای عقل و وحی برمی شمرد. در "حاشیه اصول کافی" درباره بدا چنین آمده است:

إنّ علمه تعالی بالموجودات والحوادث مطابق لما فی نفس الأمر من وجودها فله تعالی علم بالأشیاء من جهة علله التامه وهو العلم الذی لا بداء فیهِ أصلاً، وله علم بالأشیاء من جهة مقتضياتها التي موقوفه التأثير علی وجود الشرائط وفقد الموانع. وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع، وهو المراد بقوله تعالی: <يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ> (۲).

علم خداوند نسبت به موجودات و حوادث، با وجود واقعی و عینی آنها مطابق است. پس خداوند متعال را علمی به اشیاء است که از جهت علل تامه آنها می باشد _ و آن همان علمی است که اصلاً در آن بدا وجود ندارد _، و او را علمی به اشیاء است که از جهت مقتضیات آنها می باشد که تأثیر آن مقتضیات متوقف بر وجود شرائط و فقدان موانع است لذا ممکن است گاهی شرطی مفقود شده و یا مانعی پیدا شود و خلاف چیزی که از آن ظاهر بوده آشکار شود. مراد از فرموده خداوند نیز همین است که می فرماید: "خداوند محو می کند هر چه را که بخواهد و اثبات می کند".

ص: ۴۸۴

۱- اصفهانی، شیخ محمد حسین، تحفه حکیم.

۲- طباطبایی، محمد حسین، حاشیه اصول کافی، ۱ / ۱۴۶.

نادرستی گفتار فوق واضح است زیرا:

۱. بنابر مبانی اهل فلسفه، علم خداوند نفس وجود و واقعیت اشیاء می باشد، لذا فرض تطابق یا عدم تطابق آن با واقع و نفس الامر وجهی ندارد.

۲. بنابر مبانی فلسفی و عرفانی هر چیزی طبق نظامی خاص و غیرقابل تغییر جاری می شود و وقوع بدا بلکه وجود فعل اختیاری مطلقا محال است.

۳. علم خداوند متعال نفس ذات اوست و هیچ تغییری در آن راه ندارد، علم او به فقد شرط و وجود مانع نیز ازلی بوده و محال است که حدوث یا ظهور تازه ای داشته و یا به گونه ای باشد که امری بر خلاف آن ظهور یابد (۱)، لذا نمی توان علم خداوند را دارای وجوه متعدد دانسته و نسبت به بعضی از وجوه آن احتمال جهل و ظهور خلاف آن را داد. اهل فلسفه وجود فعل به معنای واقعی آن را به طور کلی انکار می کنند، لذا بدا را به معنای علم می گیرند در نتیجه به اشکالات غیر قابل حلی گرفتار می شوند. و چنانچه توجه شود که بدا از مقوله علم نیست بلکه از مقوله فعل بوده و رابطه آن با قدرت مطلقه خداوند می باشد نه علم او، تمامی اشکالات از میان می رود، چه اینکه بدیهی است از طرفی علم خداوند هرگز موجب تحدید قدرت او نمی شود، و از طرف دیگر مقتضیات فعل و ترک بر اساس تغییر مصالح و مفاسد متعلقات آنها، و نیز در اثر

ص: ۴۸۵

۱- . غفلت نشود که ظهور خلاف مذکور باید نسبت به خود خداوند و علم او در نظر گرفته شده باشد نه برای غیر او؛ زیرا بین علم خداوند به علل اشیاء و ظهور آنها برای غیر او ربطی وجود ندارد که سخن از خلاف یا وفاق آن دو جای داشته باشد.

دعا و عبادت و طاعت و معصیت بندگان، قابل تغییر می باشد؛ لذا وقوع بدا برای فاعل مختار حکیم، امری کاملاً حکیمانه و موافق اصول و مبانی مسلم عقلی و برهانی می باشد. بدیهی است علی رغم اینکه علم و قدرت خداوند متعال که هرگز تغییر و تبدیلی در آن امکان ندارد، و خداوند تعالی هرگز به دو طرف مقابل آنها مانند "علم و جهل" و "قدرت و عجز" متصف نمی شود، اما اتصاف او به دو صفت فعلی نقیض هم مانند "آفریدن و نیافریدن" و "آمرزیدن و نیامرزیدن" هیچ مانعی نداشته، بلکه دلیل بر اطلاق قدرت و سلطنت تامه او می باشد. و چنانچه کسی فعل و ترک هر امری را برای خداوند قادر متعال کاملاً مساوی بداند، و امکان افعال باری تعالی را محدود به دایره جبر و ضرورت علی و معلولی و مقتضای ذات ربوبی نداند، هرگز مجبور نخواهد بود بدا را انکار کرده و یا آن را به معانی باطل و نادرست تأویل کند، و یا علم خداوند متعال را به دو قسم علم غیر قابل تغییر و علم قابل تغییر! _ که همان جهل است _ تقسیم کند، و بدا را به معنای تغییر علم خداوند متعال و جهل او بداند.

آیه مورد اشاره نیز هیچ دلالتی بر تقسیم علم خداوند به علم به علل تامه در مقابل علم به علل ناقصه (که خود علمی ناقص است و گرنه هیچ فرقی با قسم اول ندارد) نداشته، و بیانگر این است که قدرت خداوند متعال مطلق است و هیچ چیز _ حتی علم و اخبار او نسبت به آینده _ دست او را نمی بندد و شأنیت تحدید قدرت مطلقه او را ندارد.

۴. علم به شرائط و موانع، جزئی از علم به علت تامه است و با وجود علم به علت تامه دیگر معنا ندارد که علم دومی هم فرض شود که در آن علم به شرایط و

موانع منتفی باشد.

۵. ظاهر شدن خلاف مقتضیات و موانع، تنها نسبت به علم کسی قابل تصور است که دارای علم ناقص بوده و به علل تامه جاهل باشد، نه نسبت به علم خداوند که هیچ گونه جهلی ندارد. لذا تعدد جهتی که در کلام فوق برای علم خداوند درست شده است نه تنها مستلزم جهل خداوند به وجود شرایط و رفع موانع است، بلکه مستلزم تناقض نیز می باشد، و نه تنها در مورد بدا مشکلی را حل نمی کند بلکه مشکلی بر مشکل می افزاید.

۶. بر خلاف مقتضای قواعد فلسفی، ایجاد شرائط و مقتضیات و علل تامه نیز در حیطه قدرت و حاکمیت مطلق خداوند است و خارج دانستن این موارد از قابلیت وقوع بدا در آنها نادرست است.

۷. اگر قرار باشد مطلق بودن علم خداوند با بدا منافات داشته باشد، با اصل اختیار و قدرت مطلقه او نیز منافی خواهد بود، و چنانکه اهل جبر می گویند علم خداوند مستلزم جهل او و نفی اختیار خداوند بلکه همه مخلوقات خواهد بود.

مخفی نماند که اکثر شبهات اهل بحث در مسأله بدا و جبر و اختیار، ناشی از این است که احکام باب علم و قدرت را در هم آمیخته و مقتضیات این دو باب را با هم خلط نموده اند.

بدیهی است علم خداوند مطابق با واقع بوده، و هر یک از علل و معلولات چه ایجابی و چه اختیاری، همان طور که هستند متعلق علم خداوندند، نه به این نحو که حتی افعال اختیاری هم به نحو وقوع و جویی و اضطراری معلوم خداوند باشند.

بنابراین در مورد علل ایجابی، علم خداوند به ایجابی

بودن آنها تعلق گرفته است؛ و در مورد علل اختیاری، به اختیاری بودن آنها؛ و در عین حال قدرت خداوند متعال حاکم بر همه افعال بوده نه علم به آینده موجب تحدید قدرت او می شود، و نه اخبارش از آنچه واقع خواهد شد دست او را می بندد؛ چنانکه عصاره اعتقاد به بدا هم چیزی جز این نیست، چه اینکه عقیده به بدا بیان گر این است که هیچ چیزی دست قدرت خداوند متعال را نمی بندد، و البته قضا و قدر و علم به آینده و اخبار از آنچه واقع خواهد شد مقوله ای جدا از مقوله قدرت و اختیار است و هرگز موجب تحدید قدرت نمی گردد.

کتاب‌های "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" کتاب‌هایی بسیار مشهور و معروف است که به طور کلی جامع اصول و مبانی انواع فلسفه‌های مشاء، اشراق، صدرایی، تفکیک، تصوف، و عرفان ابن عربی (۱) می‌باشد و در بسیاری از مؤسسات و حوزه‌های علمیه به عنوان علوم عقلی و برهانی مورد توجه و تدریس قرار دارد.

این دو کتاب حقا نهایت اعجاب و شگفتی اهل فلسفه و عرفان را برانگیخته است لذا بسیار شایسته بلکه فرض و لازم است که از دیدگاه عقل و برهان و مبانی تعالیم آسمانی قرآن و معصومان؟ عهم؟ نیز مورد بررسی و تأمل قرار گیرد.

پیشاپیش تذکر می‌دهیم که شخصیت تمامی علما و اندیشمندان و مدافعان معارف قرآن و معصومین؟ عهم؟

ص: ۴۸۹

۱- . بلکه مکتب تفکیک هم، چرا که مبانی مکتب تفکیک همان مطالب و فلسفه و عرفان است که به جای مطالب مخالف با فلسفه و عرفان ارائه می‌شود.

برای ما محترم است و هرگز نباید نقد اندیشه‌ها را نقد اشخاص و صاحبان اندیشه دانست. بدیهی است که هر انسان غیر معصومی ممکن است در معرض خطاها و اشتباهات ناخواسته واقع شود و مخصوصا اگر قبل از اجتهاد در علوم عقلی مکتب وحی، به آموختن فلسفه و عرفان و تصوف پرداخته باشد، و از ابتدا وارد وادی اصطلاحات فلسفه و عرفان، و حسن ظن و دل بستگی شدید به منحرفان از معارف والای مکتب قرآن و اهل بیت؟ عهم؟ شده باشد.

بدون تردید عقل، بزرگ موهبت الهی است که حتی انبیا و حجج الهی را هم به وسیله آن می‌شناسیم و تصدیق می‌کنیم، اما آیا عقل ما به درجه عقل انبیاست و مصون از خطا و اشتباه؟! یا اینکه آن چه در ما وجود دارد فکر است و مخلوطی از عقل و خطا و اشتباه و جهل مرکب؟! عقل حجت خداست اما تا کجا؟! آیا اگر ما برخی از تعلیمات قطعی الصدور انبیا را نفهمیدیم باید فهم و فکر و اندیشه و استدلال خود را محکوم کنیم یا باید هر چه از سخنان ایشان را فهمیدیم قبول کنیم و هر چه را نادرست انگاشتیم انکار کنیم؟! آیا آن چیزی که ضروریات مکتب انبیا را تخطئه می‌کند واقعا عقل ماست، یا فکر و اندیشه و جهل مرکبی که ما بی‌جهت نام آن را عقل گذاشته‌ایم؟! و آیا این کار جز این است که ما به اسم عقل! به بدترین وجه با عقل درافتاده‌ایم، و به خاطر برخی مسائل نظری محتمل الخطای خود به مبارزه با بدیهی‌ترین حکم عقلی که تسلیم در مقابل صاحبان معجزه است رفته‌ایم؟!

(۱) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» عالم را حادث و مخلوق می داند، حدوث ذاتی عالم را باطل، و مستلزم غیر مختار بودن خداوند می شمارد، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» عالم را قدیم و ازلی و حادث ذاتی _ که همان ازلی است _ می شمارد؛

(۲) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» خداوند را خالق عوالم می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» وجود باری تعالی را در لفافه اثبات انکار می کند، و خود عالم را واجب الوجود بالذات _ حتی نه واجب بالغیر _ می داند؛(۱)

(۳) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» ذات احدیت را غیر متغیر می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» خدا را متغیر و متطور به صورت همه موجودات؛(۲)

ص: ۴۹۱

۱- . فی إثبات الوجود الواجبی... عین الأعیان و حاقّ الواقع... واجبه الوجود بالذات... و هو المطلوب. (نهایه الحکمه، ۲۶۸): «همانا حقیقت وجود که عین اعیان و حاق واقع [و شامل همه اشیا] است... واجب الوجود بالذات می باشد و عدم آن محال است. (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

۲- . تقدّم الوجود علی الوجود فهو تقدّم آخر غیر ما بالعلّیه إذ لیس بینهما تأثیر و تأثر ولا فاعلیّه ولا مفعولیه بل حکمهما حکم شیء واحد له شؤون و اطوار وله تطوّر من طور إلى طور. (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۲۶، به نقل از صاحب اسفار): «تقدم وجود بر وجود، تقدم علیت نیست، بلکه تقدمی دیگر است، زیرا تأثیر و علیت و فاعلیت و مفعولیتی بین وجودها نیست، و حکم وجودها حکم یک چیز واحد است که شؤون اطوار و صورتها و دگرگونیها دارد و از حالتی به حالت دیگر در می آید». (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

(۱) کتاب «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» ذات احدیت را قابل دیدن نمی داند، ولی بر اساس مبانی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» هر چیزی که دیده می شود جزئی و مرتبه ای و شکلی و صورتی از ذات خداست؛

(۲) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» قاعده الواحد را در مورد خداوند باطل و مستلزم جبر و عجز او می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» جز صدور شیء واحد را از خالق متعال جایز نمی شمارد؛

(۳) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» وجود مجردات ازلی را انکار می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» اثبات؛

(۴) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» وجود آلهه متعدده، و شریک باری تعالی را نفی و انکار می کند، ولی مبانی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» اثبات؛

(۵) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» ذات احدیت را متعالی از جسمیت و داشتن داخل و خارج و درون و بیرون می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» همه چیز، حتی همه اجسام و مادیات را داخل و درون ذات خدا؛(۱)

ص: ۴۹۲

۱- . الوجودات الإمكانيه كائنه ما كانت... محاطه له بمعنی ما ليس بخارج». (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱): «وجودهای امکانی هر چه باشند... محاط خدایند یعنی از او بیرون نیستند. (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

۱) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» تعدد قدما را تعدد واجب، و شرک می داند، ولی مبانی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» مدافع آن است؛

۲) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» اراده را حادث و غیر ذات خدا می داند، و فعل و ترک را حادث و تحت سلطنت و اختیار باری تعالی می شمارد، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» اراده را واجب و قدیم و ازلی و عین ذات خدا دانسته، و فعل و ترک را خارج از سلطنت واقعی باری تعالی می شمارد؛^(۱)

۳) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» امکان ماهوی، و جواز وجود و عدم، و مخلوقیت عالم را اثبات می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» آن را انکار کرده، و خود عالم وجود، و مجموعه اعیان مخلوقه را واجب بالذات می داند؛

کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» عالم را مخلوق لا

ص: ۴۹۳

۱- «قول بعضهم إنّ علّه الإيجاد مشيئته و إرادته تعالی دون ذاته كلام لا محصل له» (طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۲): «عقیده کسانی که می گویند علت ایجاد عالم، مشیت و اراده خداست نه ذات او، عقیده ای نادرست است و معنای صحیحی ندارد». إذا كانت العله التامه موجوده وجب وجود معلولها. (طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۸۶): «هر گاه علت تامه موجود باشد وجود معلول آن واجب است». (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

۱) من شیء خداوند، و غیر از ذات احدیت می داند، ولی "نهایه الحکمه و بدایه الحکمه" منکر معنای حقیقی خلق لا من شیء است، و تمام موجودات و جمادات و حیوانات و اعیان نجسه و انسان ها و افعال همه آن ها را عین ذات و فعل خدا می داند؛(۱)

۲) "کشف المراد فی تجرید الاعتقاد" تشکیک در مصداق وجود را محال می داند، ولی "نهایه الحکمه و بدایه الحکمه" معنای حقیقی تشکیک را تحریف کرده، و آن را به معنای این می داند که اشیاء مراتب و اجزای ذات خداوندند؛(۲)

۳) "کشف المراد فی تجرید الاعتقاد" "وجود" را معقول ثانی، و بدون ذات و هویت عینی و خارجی می داند، ولی "نهایه الحکمه و بدایه الحکمه" مخالف این امر بدیهی است؛

ص: ۴۹۴

۱- ... فی إثبات ذاته تعالى... لبطلان الغير... إذ لا غیر هناك... (طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۵۶): ... در اثبات ذات خدای تعالی... به جهت بطلان همه چیز غیر از او... چون اصلاً آنجا غیر او چیزی نیست... (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

۲- من الواجب فی التشکیک أن يشمل الشدید علی الضعیف و زیاده . (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۱۸): در تشکیک، و اجب است که شدید، مشتمل باشد بر ضعیف و زیادت بر آن. «إِنَّ الْعَلَّةَ تَمَامُ وَجُودِ مَعْلُولِهَا... أَنْ تَمَامُ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ وَمَا يُفْضَلُ عَلَيْهِ». (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۳۴ _ ۲۶۹): «علت، تمام وجود معلول است... و تمام شیء، خود آن شیء است و بیشتر از آن». (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

(۱) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» تمامی ادله فلاسفه بر قدم عالم _ چه ذاتی و چه غیری _ را ابطال می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» از همه آن ها دفاع؛

(۲) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» ملا-ک علیت و معلولیت را، فاعلیت و ایجاد می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» ملا-ک علیت و معلولیت را به معنای تطور ذات علت، و جزء و کل می داند، و در حقیقت «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» علت و معلول را اثبات می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» انکار در لفافه اثبات؛

(۳) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» دور و تسلسل را باطل و محال می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» ظاهر عنوانش ابطال دور و تسلسل است، ولی متن و محتوایش اثبات دور و تسلسل، و التزام صریح به آن دو است؛

(۴) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» معاد را به معنای حقیقی آن اثبات می کند، ولی مبانی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» معنای معاد را از حقیقت آن تحریف کرده، به معنای رجوع و دخول اشیاء به ذات احدیت می داند، و در حقیقت «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» معاد را اثبات کرده است ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» انکار در لفافه اثبات؛

«کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» قدرت باری تعالی را به معنای حقیقی سلطنت و اختیار واقعی او بر فعل و ترک، و ایجاد و اعدام می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» معنای حقیقی قدرت را تحریف کرده و آن را به معنای اشتغال ذات باری

۱) بر همه موجودات، و جزء و کل می داند، و در حقیقت «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» قدرت باری تعالی را اثبات کرده است ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» انکار در لفافه اثبات؛

۲) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» علم را به معنای حقیقی دانستن می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» معنای حقیقی علم را تحریف کرده به معنای وجود اشیاء و ذوات اجسام در ذات باری می داند، و در حقیقت «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» علم باری تعالی را اثبات می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» انکار در لفافه اثبات؛

۳) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» عدل و حکمت و قضا و قدر را اثبات می کند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» انکار در لفافه اثبات؛

۴) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» حسن و قبح عقلی را اثبات می کند، ولی مبانی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» معنای آن دو را تحریف نموده، و در لفافه اثبات، حقیقت آن دو را انکار می کند؛

۵) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» تمامی ادله فلاسفه و اشعری ها در اثبات جبر را ابطال می کند، و انسان را فاعل افعال و معاصی خود می داند، ولی «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» از همه ادله مخالفان دفاع می کند، و همه افعال و گناهان و معاصی را هم با واسطه بلکه بلا واسطه، فعل خدا می داند؛^(۱)

ص: ۴۹۶

۱- . فما من شیء ممکن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختیاریّه إلّا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط... فهو تعالی فاعل قریب لكلّ فعل ولفاعله... (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱): «پس هیچ چیز ممکن موجودی غیر از واجب الوجود بالذات نیست _ حتی افعال اختیاری _ مگر اینکه فعل واجب الوجود بالذات، و معلول بی واسطه یا با یک واسطه یا با چند واسطه اوست... پس او تعالی، فاعل قریب و بی واسطه هر فعل و فاعل آن است...».

(شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

(۱) “کشف المراد فی تجرید الاعتقاد” رأیست و واقع گرا است، ولی “نهایه الحکمه و بدایه الحکمه” نفس را مجرد، و منقطع محض از عالم خارج می داند، و در حقیقت مدافع سوفسطائی گری و منکر واقعیت، تحت عنوان بی محتوای اثبات واقعیت است؛

(۲) “کشف المراد فی تجرید الاعتقاد” قائل به وجوب نبوت و امامت است و مکلفین را مستغنی از معصوم نمی داند، و جهل مرکب و خطای غیر معصومین را انکار نمی کند، ولی “نهایه الحکمه و بدایه الحکمه” منکر جهل مرکب بوده، هر یقینی را عین واقع، و هر کافر و ملحد متیقنی را معصوم و غیر مخطی می داند؛^(۱)

ص: ۴۹۷

۱- ... إن القیاس البرهانی هو المنتج للنتیجه الیقینیه من بین الأیسه كما أن الیقین هو الاعتقاد الکاشف عن وجه الواقع من بین الاعتقادات . (طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۴): در بین تمامی انواع قیاس، تنها قیاس برهانی است که دارای نتیجه یقینی می باشد، کما اینکه تنها یقین است که کاشف از وجه واقع در بین اعتقادات می باشد. (شواهد بیشتر را در عنوان بعدی ببینید).

۱) «کشف المراد فی تجرید الاعتقاد» مبانی پذیرفته شده در کتاب «نهایه الحکمه و بدایه الحکمه» را مخالف با تمامی اصول و قواعد تمامی ادیان می شمارد؛ (۱) اندکی از مدارک و شواهد دال بر مدعای خویش در اثبات تقابلات مذکور را در عنوان بعدی آورده ایم.

به شهادت صریح مشاهیر فلسفه و عرفان (۲) کتاب

ص: ۴۹۸

۱- ... و علیها مبنی القواعد الإسلامیه. (کشف المراد، ۱۷۰): مبنای تمامی قواعد اسلامی بر آن (پذیرش حدوث و دارای ابتدای حقیقی بودن عالم، نه تنها حدوث ذاتی موهوم) استوار است.

۲- «امهات و اصول این مباحث عرشی به کلماتی تامه و عباراتی وزین و رصین، در صحف مکرمه اکابر اهل عرفان بخصوص فتوحات مکیه و فصوص، و دیگر خزائن علمیه شیخ اکبر محیی الدین عربی، مدون است. و خود صدر المتالهین در مواضع عدیده هم خود آن بزرگ را به بزرگی اسم می برد و هم صحف علمیه اش را که با احدی از اکابر علماء و مشایخ اهل تحقیق و اعظم اهل کشف و شهود چنان خشوع و تواضع ندارد و سر فرود نمی آورد، و کسی را به اوصاف او نستوده است، چه خود بهتر از هر کس داند که اساس حکمت متعالیه او فتوحات و فصوص است و اسفار عظیم او شرحی محققانه بر آنها است. البته متضلع در فهم حکمت متعالیه، و متوغل در نیل صحف اصیل عرفانی که در راس همه آنها همین دو صحیفه یاد شده است، به حکم محکم ما مقرر و معترف است و نیازی به ذکر شواهد نیست. تمام مباحث رفیع و عرشی اسفار منقول از فصوص و فتوحات و دیگر صحف قیمه و کریمه شیخ اکبر و پرورش یافتگان بلا- واسطه و یا مع الواسطه او است». (دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران ۱۹۸۴، حسن حسن زاده آملی / ۱۶ و ۳۶). «اساتید برای ما از مرحوم قاضی حکایت می کردند که آن جناب می فرمود: بعد از مقام عصمت و امامت، در میان رعیت احدی در معارف عرفانی و حقائق نفسانی در حد محیی الدین عربی نیست و کسی به او نمی رسد. و نیز فرمود که ملاصدرا هر چه دارد از محیی الدین دارد و در کنار سفره او نشسته است». (دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران ۱۹۸۴، حسن حسن زاده آملی / ۴۱). در اسلام هیچ کس نتوانسته است یک سطر مانند محیی الدین بیاورد. (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ۱ / ۲۳۸ - ۲۳۹. به نقل از صاحب نهایه الحکمه). بعضی ها مانند ملاصدرا در مقابل احدی به اندازه محیی الدین خضوع ندارند یعنی امثال ابوعلی سینا را در مقابل محیی الدین هیچ می شمارند. (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ۱ / ۲۳۸ - ۲۳۹). همچنین، احترام و بزرگداشتی که صدر المتالهین نسبت به ابن عربی داشته نیاز به بیان ندارد و می دانیم که وی در حکمت متعالیه در بسیاری از مطالب و مدار ابن عربی بوده است. خضوع زائد الوصف وی (صدر المتالهین) نسبت به محی الدین، به طوری که در برابر هیچ حکیم و عارفی چنین تخصّعی ندارد، گواه بر مطلب است؛ چنان که بسیاری از مبانی حکمت متعالیه و مدار عرفانی است که ابن عربی پایه گذار نامدار آن است. (جوادی آملی، عبد الله، آوای توحید، ۷۸). «إنّ أبرز مرتکرات الحکمه المتعالیه تثوی فی کتابات الشیخ محی الدین بن عربی (۶۳۸ - ۵۶۰هـ) بالأخصّ کتابیه "فصوص الحکم" و "الفتوحات المکیه"، وإنّ کلّ ما یعود لصدر الدین الشیرازی هو تشیید الأبنیه البرهانیه لمقولات الشیخ الأكبر وأمّهات أفكاره، بحیث لم یکن کتاب "الحکمه المتعالیه" إلا صیغه برهانیه لمقولات ابن عربی وأفکاره... أما الشیخ جوادی آملی... یقوله فیه: "إنّ جمیع ما قاله الآخرون وکتبوه بالعربیّه

والفارسيه، نثراً كان أو نظماً في الماضي والحاضر يعدّ بضعه نسبة إلى بحر محي الدين المّواج". " ... إنّ الكثير من مباني الحكمة المتعاليه مدينه إلى العرفان الذي أرسى قواعده المعروفه ابن عربي نفسه". (ينظر: رساله القرآن، جوادى آملی، عبد الله، مؤسسه فرهنگى رجاء، تهران ۱۹۹۱، ۱۰۷). تفيد هذه الشهادات إجمالاً أنّ الجذور المعرفيه لصدر الدين الشيرازي تعود إلى الشيخ ابن عربي». (كسار، جواد علي، التوحيد، ۱/۲۳۰، تقرير دروس سيد كمال حيدري، حاشيه كتاب).

“نهایه الحکمه و بدایه الحکمه”، خلاصه و چکیده و تأیید و تشیید مبانی کتاب اسفار است، و کتاب اسفار نیز به تصریح ایشان، خلاصه و چکیده و تأیید و تشیید مبانی کتاب فتوحات و فصوص ابن عربی است، که بطلان آنها را مکرراً نشان داده ایم.

نمونه هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن

نمونه هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن(۱):

وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو کتاب مورد اشاره:

بر اساس توحید برگرفته از عقل و برهان و قرآن و اهل بیت؟ عههم؟، قطعاً خداوند خالق مخلوقات است، نه اینکه ذات قدوس او به صورت های گوناگون موجودات عالم

ص: ۴۹۹

۱- . مدارک دو کتاب بر اساس نسخه نرم افزار مؤسسه کامپیوتری نور است.

“نهایه الحکمه و بدایه الحکمه”، خلاصه و چکیده و تأیید و تشیید مبانی کتاب اسفار است، و کتاب اسفار نیز به تصریح ایشان، خلاصه و چکیده و تأیید و تشیید مبانی کتاب فتوحات و فصوص ابن عربی است، که بطلان آنها را مکرراً نشان داده ایم.

نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن

نمونه‌هایی از نصوص و مبانی کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" در مقایسه با مبانی عقل و برهان و قرآن(۱):

وحدت و عینیت وجود خالق و مخلوق؛ و داخل دانستن وجود همه اشیاء در ذات خدا، و انکار خلقت و آفرینش الهی در دو کتاب مورد اشاره:

بر اساس توحید برگرفته از عقل و برهان و قرآن و اهل بیت؟ عهم؟، قطعاً خداوند خالق مخلوقات است، نه اینکه ذات قدوس او به صورت های گوناگون موجودات عالم

ص: ۵۰۰

۱- . مدارک دو کتاب بر اساس نسخه نرم افزار مؤسسه کامپیوتری نور است.

در آمده، و وجود خداوند مبدأ و سرچشمه جوشش و صدور و فیضان آنها از ذات خود باشد، به عبارت دیگر عالم حادث است، و خداوند متعال عالم را بدون سابقه وجودی آن، خلقت و ایجاد فرموده است، نه اینکه عالم قدیم باشد، و یا اینکه خداوند متعال از ذات خودش مایه گذاشته، و موجودات اجزا، یا حصه ها، یا صورت های ذات باری تعالی باشند:

<بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.> (۱)

<مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.> (۲)

<لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ.> (۳)

<أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ.> (۴)

بنابر این ذات باری تعالی وجودی امتدادی نیست، و درون و بیرون ندارد، و غیر از مخلوقات خود است نه عین آنها، و بدون شک هیچ موجودی در ذات خدا نیست. این مطالب از قطعی ترین مطالب عقلی و برهانی است

اما آیا مبانی کتاب "بدایه الحکمه" با مطالب مذکور موافق است که خداوند را عین همه موجودات عالم دانسته و می گوید:

«إِنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْأَعْيَانِ وَحَاقَّ الْوَاقِعِ... يَمْتَنِعُ عَلَيْهَا

ص: ۵۰۱

۱- . انعام، ۱۰۱.

۲- . مریم، ۳۵.

۳- . توحید، ۳.

۴- . صافات، ۱۵۱ _ ۱۵۲.

العدم واجبه الوجود بالذات».(۱)

«همانا حقیقت وجود که عین اعیان و حاق واقع [و شامل همه اشیا] است... واجب الوجود بالذات می‌باشد و عدم آن محال است.

«لا یشذ عنه وجود».(۲)

«هیچ وجودی از او بیرون نیست.

«الوجودات الإمکانیه کائنه ما کانت... محاطه له بمعنی ما لیس بخارج».(۳)

«وجودهای امکانی هر چه باشند... محاط خدایند یعنی از او بیرون نیستند.

«إن ذاته المتعالیه مبدأ لكل کمال وجودی ومبدأ الکمال غیر فاقد له ففی ذاته حقیقه کلّ کمال یفیض عنه وهو العیّیه».(۴)

«همانا ذات متعالیه، مبدأ همه کمالات وجودی است؛ و مبدأ کمال، فاقد آن کمال نمی‌باشد [غفلت نشود که کمال و وجود در فلسفه یک چیزند نه دو چیز] بنابر این حقیقت هر کمال در ذات اوست، و این معنای عینیت و یکی بودن است. [و البته بر اساس تعریف علم حضوری در فلسفه، علم خداوند و بلکه همه صفات خدا نفس وجودهای عینی اشیا است]

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«ذاته حقیقه، و کنهه تفریق بینه و بین خلقه».(۵)

«ذات او حقیقت، و کنه او جدا دانستن او از خلق اوست.

ص: ۵۰۲

۱- . طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۲۶۸.

۲- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۳.

۳- . طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۳۰۱.

۴- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۲.

۵- . التوحید، ۳۶.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ، وَكُلَّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ عِزَّ وَجَلَّ» (۱).

«خداوند تعالی از خلق خود خالی و خلق او نیز از او خالیند، و هر چیزی که اسم شیء بر او واقع شود مخلوق است مگر خداوند عز و جل».

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

«كُلُّ مَا يَوْجَدُ فِي الْخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ» (۲).

«هر چه در خلق باشد در خالق آن نیست، و هر چه در مخلوق ممکن باشد در آفریننده آن محال است».

خداوند مجموعه تمامی اشیاء است یا خالق فراتر از آنها!؟

بر اساس توحید عقل و قرآن و اهل بیت؟ عهم؟، قطعاً خداوند متعال خالق اشیاء است نه مجموعه اشیاء، اما کتاب "نهایه الحکمه"، وجود باری تعالی را عین وجود هر شیء به علاوه اشیای دیگر می شمارد نه خالق فراتر از آنها و می گوید:

«إِنَّ الْعَلَّةَ تَمَامَ وَجُودِ مَعْلُولِهَا... أَنْ تَمَامَ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ وَمَا يَفْضُلُ عَلَيْهِ» (۳).

«علت، تمام وجود معلول است... و تمام شیء، خود آن شیء است و بیشتر از آن».

ص: ۵۰۳

۱- بحار الانوار، ۳/۳۲۲.

۲- بحار الانوار، ۴/۲۳۰ امام رضا علیه السلام.

۳- الطباطبائی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۳۴ _ ۲۶۹.

عالم، حاصل اراده و ایجاد باری است یا خود خدا!؟!

بر اساس توحید قرآن و اهل بیت؟ عههم؟، قطعاً وجود عالم، حادث و مخلوق و اثر ایجاد باری تعالی است نه معلول ذات و لازمه هستی او:

«بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَهُ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (۱)

اما کتاب "نهایه الحکمه" الحکمه می گوید:

«قول بعضهم إِنَّ عِلْمَهُ الْإِيجَادُ هِيَ إِرَادَةُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ دُونَ ذَاتِهِ الْمَتَعَالِيَةِ كَلَامٌ لَا مُحَصَّلَ لَهُ.» (۲)

«بعضی عقیده دارند که علت ایجاد عالم، اراده خداست نه ذات خدا، در حالی که این عقیده نادرست است.»

«فَالْعِلْمُ هِيَ نَفْسُ الْوَجُودِ الَّذِي يَصْدُرُ عَنْهُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ.» (۳)

«علت، خود همان وجودی است که وجود معلول از آن صادر می شود.»

اعتقاد به شریک باری تعالی در دو کتاب مورد اشاره:

اساس توحید قرآن و برهان و اهل بیت؟ عههم؟ این است که خداوند متعال در الوهیت و خالقیت خود شریکی ندارد و ما سوای خداوند مخلوقات اویند:

«الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا.» (۴)

امام رضا علیه السلام می فرمایند:

ص: ۵۰۴

۱- انعام، ۱۰۱.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۸۵.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۶.

۴- فرقان، ۲.

«وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا تَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا تَالِثَ غَيْرُهُمَا فَمَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَعُدْ أَنْ يَكُونَ خَلْقَهُ» (۱)

«همانا آنچه هست خداوند است و خلق او، و هیچ چیز سومی بین آن دو و غیر آن دو وجود ندارد، بنابر این آنچه که خدای تعالی آفریده است ممکن نیست که مخلوق و آفریده او نباشد».

اما کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" به جای اینکه خدایی و خالقیت را برای ذات احدیت اثبات کند، بر عکس آن را برای نفس وجود اعیان و اجسام و مخلوقات اثبات می کند، و به جای اینکه وجود إله دوم و شریک خدا را نفی کند، بر عکس وجود هر چیزی غیر از خدا را نفی می کند، زیرا _ بر خلاف مبانی عقل و برهان و وحی و قرآن که صفت تجزی و امتداد و وسعت و گستردگی را از اختصاصات موجودات مخلوق و دارای امتداد و مکان و زمان و جسم می داند _ بر مبنای فلسفه وجود خدا آن چنان وسیع و گسترده است که هیچ جایی برای مخلوقات باقی نگذاشته است، و هیچ چیزی غیر از خدا وجود ندارد ولو اینکه شیطان و فرعون و نمرود باشد:

«إِنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْأَعْيَانِ وَحَاقَّ الْوَاقِعِ... يَمْتَنِعُ عَلَيْهَا الْعَدَمُ وَاجِبُهُ الْوُجُودُ بِالذَّاتِ» (۲)

«همانا حقیقت وجود که عین اعیان و حاق واقع [و شامل همه اشیا] است... واجب الوجود بالذات می باشد و عدم آن محال است».

«حقیقه الوجود... لا ثانی لها فهی واجبه الوجود بالذات» (۳)

ص: ۵۰۵

۱- بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۶؛ باب ۱۹؛ مناظرات الرضا علی بن موسی؟ عهما؟.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۶۸.

۳- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۵۶.

«حقیقت وجود [که گفته شد عین اعیان موجودات و حاق واقع است]... اصلاً دوم ندارد، پس خود آن واجب الوجود بالذات است».

«واجب الوجود تعالی حقیقه الوجود الصّرف الّتی لا ثانی لها... إذ کلّ ما فرض ثانیاً لها عاد أولاً».(۱)

«واجب الوجود تعالی، حقیقت وجود صّرف [و بی‌نهایتی] است که اصلاً دوم ندارد... زیرا هر چیزی که دومی آن وجود صرف [و بی‌نهایت] فرض شود خود همان اولی خواهد بود».

... فی إثبات ذاته تعالی... لبطلان الغیر... إذ لا غیر هناک... (۲)

... در اثبات ذات خدای تعالی... به جهت بطلان همه چیز غیر از او... چون اصلاً آنجا غیر او چیزی نیست...

کتاب "نهایه الحکمه" بر این است که چیزهایی از ذات خدا صادر شده است که با خود خدا مساویند، و خداوند عاجز است از اینکه غیر از آن وجود مساوی با خود چیز دیگری ایجاد کند:

«الواجب تعالی... لا یفیض إلّا وجوداً واحداً بسیطاً له کلّ کمال وجودی».(۳)

«واجب تعالی... افاضه نمی‌کند مگر وجود واحد بسیطی را که دارای تمامی کمالات وجودی است».

نفی وجود خالق متعال در دو کتاب مورد اشاره:

دو کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه"، وجود خالق و آفریننده‌ای را که غیر وجود عالم است نمی‌پذیرد، و ذات خدای تعالی را عین همه اشیاء می‌داند و اصلاً

ص: ۵۰۶

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۵۷.

۲- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۵۶.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵ - ۳۱۶.

غیریت و جدایی و دوگانگی خالق و مخلوق را قبول ندارد، و ذات خدای تعالی را متطور به صور اشیای مختلف می‌شمارد، و تقدم وجود خدای تعالی بر وجود ممکنات را به نحو تطور و دگرگون شدن ذات احدیت می‌داند، و نمی‌پذیرد که وجود عالم به ایجاد خدای تعالی و خلقت و تأثیر و فاعلیت اختیاری او باشد:

«تقدم الوجود علی الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلیه اذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلیه ولا مفعولیه بل حکمهما حکم شیء واحد له شؤون واطوار وله تطور من طور إلى طور»^(۱).

«تقدم وجود بر وجود، تقدم علیت نیست، بلکه تقدمی دیگر است، زیرا تأثیر و علیت و فاعلیت و مفعولیتی بین وجودها نیست، و حکم وجودها حکم یک چیز واحد است که شؤون اطوار و صورت‌ها و دگرگونی‌ها دارد و از حالتی به حالت دیگر در می‌آید».

«قول بعضهم إنَّ علَّه الإیجاد مشیئته و إرادته تعالی دون ذاته کلام لا محصل له»^(۲).

«عقیده کسانی که می‌گویند علت ایجاد عالم، مشیت و اراده خداست نه ذات او، عقیده ای نادرست است و معنای صحیحی ندارد».

تحریر معنای حقیقی علت و معلول و خالق و مخلوق

دو کتاب مورد اشاره، معنای علیت و معلولیت را به گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌کند که در حقیقت همان معنای جزء است که خارج از کلّ خود نبوده و متقوم به وجود کلّ است نه به ایجاد و ابداع و خلقت و آفرینش، این معنای واضح البطلان را تشکیک و حمل حقیقت و

ص: ۵۰۷

۱- طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۲۲۶، به نقل از اسفار.

۲- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۲.

رقیقت! می‌نامند و التفات ندارند که این معنایی که ساخته و پرداخته‌اند و آن را تشکیک و حمل حقیقت و رقیقت نامیده‌اند نفس معنای جزء و کل است نه چیز دیگر:

«الوجودات الإمكانیه کائنه ما کانت... محاطه له بمعنی ما لیس بخارج».(۱)

«وجودهای امکانی هر چه باشند... محاط خدایند یعنی از او بیرون نیستند».

«إنّ الموجود الرابط... هو موجود فی غیره... بمعنی ما لیس بخارج... لا- بمعنی الجزئیة والترکب... وهو نوع من حمل الحقیقه والرقیقه».(۲)

«همانا موجود رابط... در غیر خود موجود است... به این معناکه خارج از آن نیست... ولی نه به معنای جزئیت و ترکیب[!]... و این نوعی از حمل حقیقت و رقیقت است[!]»

«إنّ ما سواه من الموجودات معالیل له... حاضره عنده بوجوداتها».(۳)

«همانا همه موجودات مساوی او، معلول‌های اویند... و با وجودهای خود نزد او حاضرند».

آیا خدا یعنی همه موجودات، و کلّ عالم هستی!؟

کتاب "نهایه الحکمه" با تصرف در معنای علیت، ذات خدای تعالی را عین هر شیء به اضافه غیر آن شیء به آن شیء می‌داند؛ لذا از نظر فلسفه، وجود خدای تعالی مساوی با وجود جمیع اشیاء است:

ص: ۵۰۸

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۴۱ _ ۲۴۲.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۸۹ _ ۲۹۰.

«إِنَّ الْعَلَّةَ تَمَامٌ وَجُودٌ مَعْلُولُهَا» (۱).

«همانا علت، تمام وجود معلول است».

إِنَّ تَمَامَ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ وَمَا يُفْضَلُ عَلَيْهِ» (۲).

«همانا تمام شیء، خود همان شیء است و آنچه که زاید بر آن است».

«مَنْ الْوَاجِبُ فِي التَّشْكِيكِ أَنْ يَشْمَلَ الشَّدِيدَ عَلَى الضَّعِيفِ وَزِيَادَهُ» (۳).

در تشکیک، واجب است که شدید، مشتمل باشد بر ضعیف و زیادت بر آن».

آیا همه ممکنات، واجب الوجود و قدیم و مراتب و اجزای ذات خدایند؟!

بر اساس حکم ضروری عقل و برهان و مسلمات ادیان بدیهی است که ذات احدیت، متجزی و مرکب از وجود اشیاء نیست و غیر وجود مخلوقات خود است؛ و فرض مرکب بودن شیء از اجزای عدمی! که فلسفه آن را ساخته و پرداخته است بی اساس است.

در دو کتاب کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" وقتی که می خواهند عقیده خود در باره وسعت وجود خدا و شمول ذات او نسبت به جمیع اشیاء را بیان کنند چنین مثال می زنند که یک نور غیر متناهی شامل جمیع انوار است به گونه ای که هیچ جایی برای وجود هیچ نور دیگر باقی نمی گذارد بلکه همه نورهای دیگر، داخل در همان نور اولی و جزء و حصه و مرتبه ای از همانند.

ص: ۵۰۹

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۳۴.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۶۹.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۱۸.

البته خیال نشود که ایشان فقط مثالی برای تقریب به ذهن زده اند؛ خیر، بلکه این زیاده و نقصان واقعا اعتقاد ایشان در مورد خدای تعالی است. بگذریم که اگر ایشان این مطلب را فقط به عنوان مثالی هم مطرح کرده بودند باز هم بدترین مثال برای بیان توحید واقعی و معرفت حقیقی خداوند بود، و این است نصی از عبارات ایشان:

النور حقیقه واحده بسیطه متکثره فی عین وحدتها ومتوحدیه فی عین کثرتها کذلک الوجود حقیقه واحده ذات مراتب مختلفه بالشدّه والضعف»^(۱).

«نور حقیقت واحد بسیطی است که در عین کثرت خود واحد است»^[۱] و در عین وحدت خود کثیر است^[!] همین طور وجود هم حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف می باشد».

«إنّ وجود المعلول بقیاسه إلی علته وجود رابط موجود فی غیره»^(۲).

«همانا وجود معلول نسبت به وجود علت خود رابط و موجود در غیر خود می باشد».

«لا- معنی لتخلّل العدم بین وجود العلّه التامه ووجود معلولها بأی نحو فرض... فرض... وجود العلّه التامه ولا- وجود لمعلولها بعد... خلف ظاهر»^(۳).

«فاصله شدن عدم، بین وجود علت تامه و وجود معلول آن، به هر نحوی که فرض شود بی معناست... پس فرض... وجود علت تامه [خدا] در حالی که معلول آن [یعنی عالم]، با آن نباشد... خلافی آشکار است».

ص: ۵۱۰

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۸.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۵۷.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۰.

آیا خلق کردن و رزق دادن خداوند غیر اختیاری است؟!

کتاب "نهایه الحکمه" معتقد است که خلق کردن و رزق دادن خداوند به اختیار او نبوده، بلکه لازمه ذات اوست، و خلق و رزق بر اساس اشراق ذات است، یعنی به معنای این است که ذات خدا به صورت اشیاء ظاهر شده است نه اینکه خدا آنها را آفریده و ایجاد کرده باشد:

«فکونه تعالی بحیث یخلق و کونه بحیث یرزق إلی غیر ذلك صفات واجبه و مرجعها إلی الإضافة الإشراقیه».(۱)

«اینکه خدا به گونه ای باشد که خلق کند و روزی دهد و همچنین بقیه صفات او واجب و لازم است، و معنای آن به اضافه اشراقیه برمی گردد».

نفی حدوث حقیقی و مخلوقیت و ابتدا داشتن عالم در دو کتاب مورد اشاره:

بر اساس معارف مکتب عقل و برهان و وحی، عالم و جمیع ما سواى خدای تعالی مخلوق و حادث حقیقی است، و زمان هم حادث و مخلوق است، نه اینکه قدیم و ازلی و متعاصر و متلازم با وجود حق عزّ و جلّ باشد، و لکن می بینیم که کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" اعتقاد به قدم عالم داشته و اعتقاد به حدوث عالم را تخطئه می کند، بلکه عقیده به حدوث عالم را _ که از ضروریات ادیان و عقائد امامان ما؟ عههم؟ است _ سخیف ترین عقاید و ناشی از عدم شعور معتقدین به آن می شمارد! چنان که می نویسد:

ص: ۵۱۱

۱- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۵۷.

«إنَّ قدرته تعالی هی مبدئیته للإیجاد وعلیته لما سواه وهی عین الذات المتعالیه ولازم ذلك دوام فیض».(۱)

«همانا قدرت خدای تعالی همان مبدء بودن او برای ایجاد، و علیت او برای ماسوا است، و آن عین ذات متعالیه است، و لازمه این مطلب دوام و ازلیت فیض و وجود عالم است».

«وَأَمَّا الحدوث بمعنی کون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده... ففیه... وإلی ذلك یشیر ما نقل عن المعلم الأول أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر».(۲)

«حدوث به این معنا که قبل از زمان، زمان نباشد... نادرست است... و مطلبی هم که از معلم اول [ارسطو] نقل شده است به همین نکته اشاره دارد که: هر کس به حدوث زمان معتقد شود نافهمیده و نادانسته به قدم زمان معتقد است».

«العالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبق الوجود بوجود الواجب لذاته... وأمّا ما صوّره المتکلمون فی حدوث العالم یعنی ما سوی الباری سبحانه زماناً بالبناء علی استحاله القدم الزمانی فی الممكن... ففیه أنّ...»(۳)

«عالم با جمیع اجزایش، حادث ذاتی [یعنی چیزی که هم حادث است و هم ازلی!] بوده، و بعد از وجود واجب بالذات [خدا] است... و عقیده متکلمان [مانند شیخ مفید و طوسی و سید مرتضی و صدوق و خواجه طوسی و علامه حلّی و مجلسی و عموم اعظام و اساطین اسلام غیر از فلسفه مشربان] در مورد حدوث زمان عالم _ یعنی ماسوای خداوند سبحانه _ بر این اساس که ازلی بودن وجود ممکن محال است... عقیده ای نادرست است».

«کلّ حادث زمانی فأنّه مسبق بقوّه الوجود... وهذا الإمکان أمر

ص: ۵۱۲

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۲۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۳۲.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۲۴ _ ۳۲۵.

خارجی... فإذن لكلّ حادث زمنيّ مادّه سابقه عليه تحمل قوّه وجوده»^(۱).

«هر حادث زمانی، متأخر از امکان وجود است... و این امکان یک امر خارجی است [!]... بنابراین قبل از هر چیزی که حادث زمانی باشد ماده ای وجود داشته که آن امکان را حمل کرده است».

آیا ذات خدای تعالی شبیه یا هم سنخ خلق است؟!

بر اساس معارف مکتب عقل و برهان و وحی، هر کس چیزی را شبیه خداوند و هم سنخ او دانسته، و خدا را به مخلوقات تشبیه کند خدا را نشناخته است. خداوند متعال می فرماید:

«ما عرفنی من شبّهنی بخلقی»^(۲).

«هر کس مرا تشبیه به خلقم کند مرا نشناخته است».

ولی در کتاب "نهایه الحکمه" به وضوح می بینیم:

«إنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد ولّمّا كان الواجب تعالی واحداً بسیطاً من کلّ وجه... لا یفیض إلّا وجوداً واحداً بسیطاً له کلّ کمال وجودی لمکان المسانحه بین العله والمعلول»^(۳).

«از واحد جز واحدی صادر نشود و چون واجب تعالی از هر جت واحد و بسیط است... جز یک وجود واحد بسیط که همه کمالات وجودی را دارد خلق نکند زیرا باید بین علت و معلول هم سنخی باشد».

«من الواجب أن یكون بین المعلول وعلته سنخیّه ذاتیه»^(۴).

ص: ۵۱۳

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۱۸ - ۱۱۹.

۲- توحید، ۶۸؛ بحار الانوار، ۳/۲۹۱.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵ - ۳۱۶.

۴- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۶.

«واجب است که بین معلول و علتش سنخیت ذاتی باشد».

و گفتیم که در دو کتاب مورد اشاره، وجود چیزهایی صادر شده از ذات الهی ادعا شده است که با خود خدا مساویند، و خداوند عاجز است از اینکه غیر از آن وجود مساوی با خود چیز دیگری خلق کند:

«الواجب تعالی... لا یفیض إلّا وجوداً واحداً بسیطاً له کلّ کمال وجودی».^(۱)

«واجب تعالی... افاضه نمی کند مگر وجود واحد بسیطی را که دارای تمامی کمالات وجودی است».

اعتقاد به آله و خدایان متعدد و ارباب انواع، و نسبت دادن خلقت و ربوبیت به غیر خدا

«إنّ هذا العالم المادی معلول لعالم نوری مجرد عن المادّه متقدّس عن القوّه».^(۲)

«همانا این عالم مادی، معلول و آفریده عالمی نوری و مجرد از ماده، و فراتر از امکان و تغییر است».

«مرتبّه الوجود العقلی معلوله للواجب تعالی بلا واسطه وعلّه متوسّطه لما دونها من المثل ومرتبه المثل معلوله للعقل وعلّه لمرتبه المادّه والمادیات».^(۳)

«مرتبه وجود عقلی، بلا واسطه آفریده واجب تعالی است و خالق متوسط برای ما دون عالم مثال می باشد، و مرتبه مثال آفریده عقل و خالق مرتبه عالم ماده و مادیات است».

«مفیض الصوره العقلیه جوهر عقلی مفارق للمادّه فیهِ جمیع الصور

ص: ۵۱۴

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵ _ ۳۱۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۸۰.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۰.

العقلیة الکلیة... مفیض الصور العلمیة الجزئیة جوهر مثالیّ مفارق فیہ جمیع الصور المثالیة الجزئیة».(۱)

«خالق صورت عقلی، جوهری عقلی و بدون ماده است که تمامی صور عقلی کلی در آن می باشد... خالق صور علمی جزئی، جوهر مثالی عقلی بدون ماده ای است که تمام صور مثالی جزئی در آن است».

«إنّ عالم العقل علّه مفیضه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفیضه لعالم المادّه».(۲)

«همانا عالم عقل، آفریننده عالم مثال است؛ و عالم مثال آفریننده عالم ماده است».

«عالم العقل علّه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفیضه لعالم المادّه».(۳)

عالم عقل، آفریننده عالم مثال است؛ و عالم مثال آفریننده عالم ماده».

تغیر و تطوّر ذات خداوند به اطوار و صورتهای مختلف:

بدیهی است که ذات خداوند جل و علا قابل تطوّر و دگرگونی به اطوار و احوال و شؤون مختلف نیست:

امام رضا علیه السلام فرمودند:

«وای بر تو، آیا چگونه جسارت می ورزی که پروردگار خود را موصوف به تغیر از حالی به حال دیگر بدانی، و آن چه را که بر مخلوقات بار می شود بر او بار کنی؟!»(۴)

ص: ۵۱۵

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۴۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۷۲.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵.

۴- ویحک، کیف تجتري أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟! (احتجاج، ۲ / ۴۰۷؛ کافی، ۱ / ۱۳۰، بحار، ۱۰ / ۳۴۷).

ولی مطالب دو کتاب مذکور، بر خلاف عقل و برهان و ضروریات جمیع ادیان، مبتنی بر اعتقاد به تطور و دگرگون شدن ذات خدای تعالی، و عینیت و یکی بودن وجود خالق و مخلوق است، چنان که کتاب "نهایه الحکمه" تقدم وجود بر وجود را مطلقاً به تطور می‌داند نه به تأثیر و ایجاد و آفرینش و خلقت موجودات:

«تقدم الوجود علی الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلیه إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلیه ولا مفعولیه بل حکمهما حکم شیء واحد له شؤون وأطوار وله تطور من طور إلى طور»^(۱).

«تقدم وجود بر وجود، از باب علیت نیست بلکه نوع دیگری از تقدم است، زیرا بین دو وجود، هیچ تأثیر و تأثر و فاعلیت و خالقیت و مفعولیت و مخلوقیت نیست، بلکه حکم آن دو حکم وجود واحدی است که دارای شؤون و اطوار و دگرگونی‌هاست، و از حالی به حال دیگر می‌رود».

عجز و ناتوانی باری تعالی از خلق و آفرینش بیش از یک چیز:

بدیهی است که قدرت باری تعالی کامل و تام و عام است نه اینکه محدود به وجوب صدور فقط یک چیز از آن بوده و محال باشد که ذات احدیت یک فعل بیشتر داشته باشد.

> وَ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. <^(۲)

> أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَادِرٌ عَلٰی أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا - لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا. <^(۳)

ص: ۵۱۶

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۲۶، به نقل از صاحب اسفار.

۲- آل عمران، ۱۸۹.

۳- اسراء، ۹۹.

ولی کتاب "نهایه الحکمه" می نویسد:

«الواجب تعالی... لا یفیض إلّا وجوداً واحداً».(۱)

«واجب تعالی... جز یک وجود نمی آفریند».

آیا اراده الهی صفت ذات خداوند و به معنای علم اوست یا صفت فعل او؟!

بر اساس ضرورت حکم عقل و تعالیم مدرسه وحی، اراده خدای تعالی حادث است، و اراده او غیر از علم اوست:

«قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَاهِلُ فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ أَرَادَهُ قَالَ سُلَيْمَانُ أَجَلَ قَالَ فَإِذَا لَمْ يَرِدْهُ لَمْ يَعْلَمْهُ قَالَ سُلَيْمَانُ أَجَلَ قَالَ مِنْ أَيْنَ قُلْتَ ذَاكَ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَيَّ أَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ وَقَدْ يَعْلَمُ مَا لَا يَرِيدُهُ أَبَدًا وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فَهُوَ يَعْلَمُ كَيْفَ يَذْهَبُ بِهِ وَلَا يَذْهَبُ بِهِ أَبَدًا».(۲)

«سلیمان گفت: زیرا اراده او همان علم اوست! امام رضا علیه السلام فرمودند: ای جاهل! پس هر گاه چیزی را بداند آن را اراده کرده است؟! سلیمان گفت: آری! حضرت فرمودند: پس هر گاه چیزی را اراده نکرده باشد آن را نمی داند؟! سلیمان گفت: آری! حضرت فرمودند: از کجا این را می گویی؟! و کدام دلیل در کار است که اراده او علم اوست؟! در حالی که خداوند قطعاً چیزهایی را می داند که هرگز آن را اراده نمی کند، و خودش عزّ و جلّ می فرماید: اگر می خواستیم آن چه را که به تو وحی کرده ایم از بین می بردیم! پس خدا می داند که چگونه آن را از بین ببرد اما هرگز آن را از بین نمی برد!»

و ذات باری تعالی قدیم است ولی اراده او فعل او و

ص: ۵۱۷

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵ - ۳۱۶.

۲- بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۳۶.

حادث است و عین ذاتش نیست:

«قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيَلِكُ كَمْ تُرَدُّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ وَقَدْ أُخْبِرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحَدَّثَةٌ لِأَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مُحَدَّثٌ». (۱)

«امام رضا علیه السلام فرمودند: وای بر تو! چه قدر این مطلب را تکرار می کنی! در حالی که من به تو گفتم که اراده محدث است، زیرا فعل هر چیز محدث است.»

ولی بر خلاف حقایق فوق در کتاب "نهایه الحکمه" می خوانیم:

«وعلمه الذی هو عین ذاته علّه لما سواه». (۲)

«و علم خدا که عین ذات اوست، علت وجود ماسوای اوست.»

«بعض من لم يجد بدءاً من إيجاب العلّه التامه لمعلولها قال بأنّ علّه العالم هی إرادة الواجب دون ذاته تعالی وهو أسخف ما قيل فی هذا المقام». (۳)

«بعضی افراد [مانند شیخ مفید و طوسی و سید مرتضی و صدوق و خواجه طوسی و علامه حلی و مجلسی و عموم اعظام و اساطین اسلام غیر از فلسفه مشربان] که از اقرار به ایجابی و ضروری بودن وجود معلول نسبت به علت تامه راه فراری نداشته اند ناچاراً معتقد شده اند که علت عالم، اراده و خلقت و آفرینش خداوند متعال است نه ذات خدا، و این عقیده پست ترین عقیده در این مورد است [!].»

در مقابل این نظریات فلسفی و عرفانی چنانکه که گفتیم در مکتب وحی و برهان، اراده خداوند "حادث" و از "صفات فعل" و به معنای "ایجاد" و تکوین الهی است، نه علم و رضای او به آنچه ذات او وجود آن را اقتضا

ص: ۵۱۸

۱- بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۳۵.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۹.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۱۶۳.

می کند، و نه چیزی دیگر.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

«إرادته إحداثه لا غير ذلك... فإرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك، يقول له: "كن"، فيكون. بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفكر».(۱)

«اراده خداوند عز وجل تنها "احداث" و "ايجاد" و "فعل" اوست نه چیز دیگر... پس اراده او تبارک و تعالی جز فعل او چیزی نیست. درباره هر چیز تنها می گوید: "باش"، پس موجود می شود. بدون اینکه سخنی بر زبان راند یا تلفظ و تفکر و اندیشه ای داشته باشد».

آیا قدرت خدای تعالی به معنای مبدء بودن ذات او برای صدور اشیاء است؟!

بر اساس عقل و برهان و قرآن و سنت، فعل هر فاعلی غیر از خود آن فاعل است، و "فادر و مختار بودن" به معنای این است که فاعل بتواند فعلی را انجام داده یا ترک کند، نه این که ذاتش بدون توانایی بر فعل و ترک، مبدء تطور و تغییر و صورت پذیری به صور مختلف اشیاء باشد، اما "نهایه الحکمه" مانند همیشه کاملاً بر عکس می نویسد:

«قدرته مبدئیه لکل شیء سواه بذاته».(۲)

نقدرت خدا، مبدئیت او به ذات خود است برای تمامی اشیا».

«إنّ قدرته تعالی هي مبدئیه للإيجاد وعلّيته لما سواه وهي عين الذات المتعالیه».(۳)

ص: ۵۱۹

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۹؛ توحید، ۱۴۷؛ بحار الأنوار، ۴/۱۳۷.

۲- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۷.

۳- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۲۶.

«همانا قدرت خدای تعالی، همان مبدئیت او برای ایجاد، و علیت او برای ما سوای اوست که آن عین ذات متعالی او می باشد».

آیا ذات و علم خداوند تعالی دارای اجمال و تفصیل و حدوث است؟!

بدون شک ذات خدای تعالی و علم او اجمال و تفصیل ندارد، و اعتقاد به آن جدا موهون بلکه تناقض واضح است ولی بر خلاف ضرورت عقل و وحی در دو کتاب می بینیم که:

«إِنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا إِجْمَالِيًّا فِي عَيْنِ الْكَشْفِ التَّفْصِيلِيِّ» (۱).

«همانا برای او تعالی، علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی است».

«فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالی فی مرتبه ذاته المتعالیه علماً تفصیلیاً فی عین الإجمال وإجمالاً فی عین التفصیل... أمّا المجزّده منها فبأنفسها وأما المادّیه فبصورها المجزّده. فتبيّن بما مرّ أنّ للواجب تعالی علماً... وأنه علم إجمالی فی عین الكشف التفصیلی وأنّ له تعالی علماً تفصیلیاً بما سوى ذاته من الموجودات فی مرتبه ذواتها خارجاً من الذات المتعالیه وهو العلم بعد الإيجاد» (۲).

«تمام چیزهایی که غیر خداست در مرتبه ذات متعالی خدا برای او معلوم است به علم تفصیلی در عین اجمال، و علم اجمالی در عین تفصیل... مجردات بدون واسطه برای او معلومند [بر اساس علم حضوری فلسفی، ذات آن‌ها در ذات خدا موجود است]، و مادی‌ها به واسطه صورت‌های مجرد خود برای او معلومند [در ذات او موجودند]. پس روشن شد که واجب تعالی را علمی است... و آن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و او تعالی به ماسوای ذات خود علم تصیلی در مرتبه ذوات آنها دارد که خارج از ذات اوست و آن همان علم بعد از

ص: ۵۲۰

۱- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۹۱.

۲- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۸۹.

ایجاد است».

«فهو معلوم عنده علماً إجمالاً في عين الكشف التفصيلي»^(۱).

«پس آن نزد او معلوم است علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی».

«يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسه عن إجمال ذاته كالواجب تعالى»^(۲).

«کشف می کند به تفصیل صفاتش که عین ذات مقدس اوست از اجمال ذاتش مانند واجب تعالی».

«ولمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه لا يتسرّب إليه جهة كثره لا عقليّه ولا خارجيه واجداً لكلّ كمال وجودي وجداناً تفصيلياً في عين الإجمال»^(۳).

«از آنجا که واجب تعالی از هر جهتی واحد بسیط است و هیچ جهت کثرت عقلی و خارجی به او راه ندارد واجد همه کمالات وجودی است واجدیتی تفصیلی در عین اجمال».

آیا علم خداوند حصولی است!!

بر اساس عقل و شرع مسلم است که ذات احدیت عالم به همه چیز هست اما نه ذوات اشیاء در ذات خداوند حضور دارند (علم حضوری)، و نه صورتی از اشیاء در ذات احدیت حاضر شده یا نقش بسته است (علم حصولی)، اما "بدایه الحکمه" کاملاً بر عکس می نویسد:

«فهی معلومه له علماً حضورياً في مرتبه وجوداتها المجزّده منها

ص: ۵۲۱

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۳.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۸.

۳- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۱۵.

بأنفسها والمادّيّه منها بصورها المجرّده» (۱).

«پس آنها برای او معلومند به علمی حضوری در مرتبه وجودهای آنها، مجردات به نفس خودشان و بدون واسطه در ذات او حضور و وجود دارند، و مادی‌ها صورت‌های مجرد آنها [علم حصولی] در ذات او حضور و وجود دارد».

آیا ما مجبوریم یا مختار؟ و آیا هر فعلی فعل خداست؟ و آیا اعتقاد به اختیار عقیده شیعه

آیا ما مجبوریم یا مختار؟ و آیا هر فعلی فعل خداست؟ و آیا اعتقاد به اختیار عقیده شیعه (۲) است یا معتزله؟ و آیا شیعیان با پرستندگان بت‌ها و ستارگان مساویند؟!

عقل و برهان و قرآن و ادیان، انسان‌ها را فاعل افعال و گناهان و معاصی خود می‌دانند:

خداوند متعال می‌فرماید:

<ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ>. (۳)

<فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا>. (۴)

<ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ>. (۵)

ص: ۵۲۲

۱- طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۱۶۴.

۲- علامه نصیر الدین طوسی در ردّ این فلاسفه جبری می‌فرماید: المسأله السادسه فی أنا فاعلون . و علامه حلّی در شرح آن می‌فرماید: والضروره قاضیه باستناد أفعالنا إلینا. (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۳۰۸). و نیز علامه حلّی می‌فرماید: والحقّ أنا فاعلون، ویدلّ علیه العقل والنقل. (استقصاء النظر فی القضاء والقدر، ۳۴).

۳- آل عمران، ۱۸۲.

۴- نحل، ۳۴.

۵- حج، ۱۰.

<لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ >. (۱)

<إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ >. (۲)

<جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ >. (۳)

اما کتاب "نهایه الحکمه" بر اساس مبانی فلسفه معتقد است که همه افعال، حتی همه گناهان و معاصی فعل خداست! و هیچ فاعلی غیر خدا وجود ندارد:

«فما من شئیء ممکن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختیاریه إلاً وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط... الوجودات الإمکانیه کائنه ما کانت... الذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له. فهو تعالی فاعل قریب لكل فعل ولفاعله... ولا منافاه بین کونه تعالی فاعلاً قریباً... و بین کونه فاعلاً بعیداً... فإنّ لزوم البعد... علی ما یفیده النظر البدوی والقرب هو الذی یفیده النظر الدقیق». (۴)

«پس هیچ چیز ممکن موجودی غیر از واجب الوجود بالذات نیست _ حتی افعال اختیاری _ مگر اینکه فعل واجب الوجود بالذات، و معلول بی واسطه یا با یک واسطه یا با چند واسطه اوست... وجودهای امکانی هر چه باشند... ذات و همه صفات و افعال آنها افعال خداست. پس او تعالی، فاعل قریب و بی واسطه هر فعل و فاعل آن است... و بین اینکه او تعالی فاعل بی واسطه و قریب... یا فاعل با واسطه و بعید آنها باشد هیچ منافاتی نیست... زیرا بعید بودن آن... بر اساس نظر ابتدایی است، و فاعل بلاواسطه و قریب بودن او بر اساس نظر دقیق است».

ص: ۵۲۳

۱- . نور، ۱۱.

۲- . طور، ۱۶.

۳- . واقعه، ۲۴.

۴- . طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱.

«لا- حکم للمعلول إلّا وهو لوجود العله وبه. فهو تعالى الفاعل المستقلّ... لا مؤثر في الوجود إلّا هو... فهو تعالى فاعل كلّ شيء والعلل كلّها مسخره له».(۱)

«معلول هیچ حکمی ندارد مگر اینکه آن حکم برای علت او و به علت اوست پس او تعالى فاعل مستقل است... جز او هیچ مؤثر و فاعلی در هستی نیست... پس او تعالى فاعل هر چیز است و علت‌ها همه مسخر اویند».

«إن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال».(۲)

«واجب تعالى مبدأ هر ممکن موجود است، و این همان مبحث به نام "شمول اراده او برای همه افعال" می باشد».

«إنّ ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضاً وبعبارة أخرى سواء كان ذاتاً أو صفه أو فعلاً له ماهية ممكنه بالذات... يحتاج... إلى مرجح يعين ذلك ويوجهه وهو العله الموجهه فما من موجود ممكن إلّا وهو محتاج في وجوده حدوثاً وبقاءً إلى عله توجب وجوده وتوجدّه... وذهب جمع من المتكلمين وهم المعتزله ومن تبعهم إلى أنّ الأفعال الاختيارية مخلوقه للإنسان ليس للواجب تعالى فيها شأن بل الذي له أن يقدر الإنسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل كالقوى والجوارح التي يتوصّل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحّح له الفعل والترك فله أن يترك الفعل ولو أراد الواجب وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب ولا صنع للواجب في فعله. على أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الإنسان فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهي ولا للوعد والوعيد ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصيه ولا فعل ولا ترك للإنسان على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختيارية وفيها أنواع القبائح والشرور كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب ينافي تنزه ساحه العظمه والكبرياء عمّا لا يليق بها.

ص: ۵۲۴

۱- طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۱۷۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ۳۰۰.

ویدفعه... آن البرهان قائم علی أنّ الإیجاد وجعل الوجود خاصّه للواجب تعالی لا شریک له فیہ ونعم ما قال صدر المتألّهین؟ ق؟ فی مثل المقام "ولا شبهه فی أنّ مذهب من جعل أفراد الناس کلّهم خالقین لأفعالهم مستقلّین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله." انتهى ج ۶ ص ۳۷۰... للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإیجاد وإلى الإنسان المختار بمعنى قیام العرض بموضوعه» (۱).

«همانا غیر از واجب بالذات همه چیزها چه جوهر باشد و چه عرض، و به عبارت دیگر چه ذات باشد و چه صفت و چه فعل ذات، ماهیتی ممکن بالذات است... که محتاج است... به مرجحی که آن را به نحو وجوبی و غیر اختیاری معین و موجود کند که آن مرجح همان علت الزام کننده می باشد، بنابر این هیچ موجود ممکن نیست مگر اینکه حدوثا و بقاا در وجود خود محتاج است به علتی که آن را به نحو ایجابی موجود کند... و گروهی از متکلمین که همان معتزله و اتباع ایشانند معتقدند که افعال اختیاری پدید آمده از انسان است، و خدا در فعل آنها شأنی ندارد، بلکه کار خدا به عقیده این گروه این است که انسان را قادر بر فعل می کند، به این گونه که برای او اسبابی خلق می کند که با آنها قدرت بر فعل پیدا می کند، مانند قوا و اعضایی که با آنها به فعل اختیاری خود می رسد و فعل و ترک را برای او ممکن می سازد به گونه ای که برای انسان ترک ممکن می شود و لو اینکه خدا آن را بخواهد، و یا اینکه فعل را انجام دهد و لو اینکه خدا آن را نخواهد (۲) و در فعل انسان صنع واجب وجود

ص: ۵۲۵

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۳۰۱ _ ۳۰۳.

۲- بدیهی است که قائلین به اختیار _ حتی معتزله _ هرگز چنین عقیده ای ندارند بلکه ایشان معتقدند که خداوند همیشه قادر است که جلو فعل انسان ها را بگیرد اما از باب امتحان و تکلیف جلو گناهان ایشان را نمی گیرد.

«و این عقیده باطل است... برهان قائم است بر اینکه ایجاد و جعل وجود فقط مخصوص خداست بدون هیچ شریکی در به وجود آوردن؛ و صدر المتألهین؟ ق؟ در این مورد خیلی خوب گفته است که گفته شکی در این نیست که عقیده کسانی که افراد انسانی را به وجود آورنده استقلال افعال خود می‌دانند زشت‌تر از مذهب کسانی است که بت‌ها و ستارگان را شفیعان نزد خدا قرار داده‌اند. اسفار، ج ۶ ص ۳۷۰. فعل انتسابی به واجب دارد به معنای اینکه خدا آن را ایجاد می‌کند، و انتسابی هم به انسان مختار دارد به معنای قیام عرض به موضوع خود است».

واضح است که خداوند تعالی فاعل مختار است و انسان هم با قدرتی که خداوند به او داده است فاعل افعال و گناهان خود می‌باشد؛ و اعتقاد به جبر و نسبت دادن افعال بندگان به خداوند باطل است اما دو کتاب "بدایه الحکمه" و "نهایه الحکمه" می‌نویسد:

«إِنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهَا وَجُودَ الْمَعْلُولِ وَمِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ». (۲)

«معلول، لازمه وجود علت تامه است، و عدم معلول هم لازمه عدم علت می‌باشد».

«إِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ التَّامَّةَ مَوْجُودَةً وَجِبَ وَجُودَ مَعْلُولِهَا». (۳)

«هر گاه علت تامه موجود باشد وجود معلول آن واجب است».

«إِنَّ الْمَعْلُولَ لَا يَنْفَكُ وَجُودَهُ عَنِ وَجُودِ عِلَّتِهِ كَمَا أَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ لَا تَنْفَكُ عَنِ مَعْلُولِهَا». (۴)

«وجود معلول از وجود علت خود انفکاک پذیر نیست، کما اینکه علت

ص: ۵۲۶

۱- . جالب این است که فلاسفه متقابلاً معتقدند که تمامی افعال حتی گناهان فعل خداست!

۲- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۸۵.

۳- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۸۶.

۴- . طباطبایی، محمد حسین، بدایه الحکمه، ۸۶.

تامه هم از معلول خود انفکاک ندارد».

«إنَّ الواجب بالذات علّه تامّه ينتهي إليه كل موجود ممكن بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط بمعنى أنّ الحقيقه الواجبیه هی العلّه بعینها» (۱).

«همانا واجب بالذات، علت تامه‌ای است که تمامی موجودات ممکن [و بر مبنای فلسفه حتی همه گناهان و معاصی] بدون واسطه یا با یک واسطه و با چند واسطه به او می‌رسند به معنای اینکه خود حقیقت واجب [خدا] علت و به وجود آورنده است».

آیا عقیده به قضا و قدر الهی ملازم با نفی اختیار، و اسناد افعال خلق به خداست!؟

آشکار است که قضا و قدر الهی در مورد افعال بندگان، به معنای اجبار و سلب اختیار از ایشان نیست.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«مهلاً یا شیخ! لعلک تظنّ قضاءً حتماً وقدرًا لازماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي» (۲).

«صبر کن پیرمرد! گویا تو خیال می‌کنی که قضای الهی امری جبری و قدر او امری حتمی است! اگر چنین بود ثواب و عقاب و امر و نهی باطل می‌شد!»

اما می‌بینیم که کتاب "نهایه الحکمه" قضا و قدر الهی را به معنایی دانسته است که موجب نفی اختیار و مستلزم مجبور دانستن خالق و خلق می‌شود، چنان که می‌نویسد:

«إنّ علمه التفصیلي بالأشیاء وهو عين ذاته علّه لوجودها... ولا شیء فی

ص: ۵۲۷

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۸۵.

۲- التوحید، ۳۸۱.

سلسله الوجود الإمكانیّ إلّما وهو واجب موجب بالغير... وإذ كانت الموجودات الممكنه... علماً فعلیاً للواجب تعالی فما فیها من الإیجاب قضاء منه تعالی... و غرضهم من عقد هذا البحث [القدر] بیان أنّ الممكن لیس مرخی العنان فیما یلحق به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب تعالی فیما یتّصف به أو یفعل بل الأمر فی ذلك إلیه تعالی فلا یقع إلّا ما قدّره... كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بیان أنّ الممكن لا یقع إلّا بوجوب غیرى ینتهی إلیه». (۱)

«علم تفصیلی خدا به اشیاء که عین ذات اوست علت وجود اشیاء است... و هیچ چیزی در سلسله وجود امکانی نیست مگر اینکه به نحو وجوب و لزوم وابسته به وجود غیر است... و چون وجودهای امکانی... علم فعلی واجب تعالی می باشد پس هر جبر و ایجابی که در ممکنات است همان قضای الهی می باشد... و غرض اهل بحث از این بحث [قدر] بیان این مطلب است که ممکن الوجود در صفات و افعال خود جدای از خدا و به اختیار خود نیست بلکه امر آن به سوی خداست، و هیچ چیزی واقع نمی شود مگر به قدر الهی... كما اینکه غرض ایشان از بحث قضا هم بیان این مطلب است که ممکن واقع نمی شود مگر به وجوب غیرى ای که منتهی به او [خدا] می شود».

«إذا تمّ العلم بكون الفعل خیراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلی الفعل... وأعقب ذلك الإراده... وبتحقّقها یتحقّق الفعل الذی هو تحریک العضلات بواسطه القوه العامله المنبثّه فیها». (۲)

«وقتی که علم به خوب بودن فعل کامل شود [خود به خود] شوق فاعل به فعل را به دنبال دارد... و آن اراده را به دنبال دارد... و با تحقق اراده فعل که حرکت عضلات به واسطه قوه عامله نهاده شده در آن است محقق می گردد».

ص: ۵۲۸

۱- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۹۳ _ ۲۹۶.

۲- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ۲۹۷.

میرزا مهدی اصفهانی، مدت های مدیدی از عمر خویش را به سیر و سلوک های عرفانی وحدت وجودی سپری نمود، سپس از نجف اشرف به مشهد مقدس نقل مکان نموده، با ادّعی توبه و بازگشت از مطالب فلسفی و عرفانی، به نقد فلسفه و عرفان پرداخت و شاگردانی تربیت کرد، اما تأمل در خور نشان می دهد که مکتب ایشان گرچه تحت عنوان نقد و ابطال فلسفه و عرفان شهرت یافته است، ولی بر خلاف این شهرت، مطالبی تحویل داده است که عیناً همان مطالب فلاسفه و عرفا می باشد، و با مبانی مکتب عقل و وحی و اعتقادات فقها و علمای بزرگوار شیعه کاملاً مباین است. چنان که:

الف) نظریه مکتب ایشان این است که جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست. و خداوند نمی تواند چیزی خلق نماید، و الا لازم می آید وجود خودش محدود شود.

ب) در مکتب مذکور پیمودن راه استدلال عقلی و برهانی، و کسب یقین به معارف الهی از طریق آن، صرفاً ضلالت و گمراهی و طریق مجانین است، در این مکتب تمامی تصوّرات و تصدیقات، ضلالت و جهالت است.

ج) در مورد معرفت واقعی خداوند باید در حالت نفی

تعقل و تفکر، کنه وجود خداوند را در وجود خود یافت و کشف و وجدان کرد. و اینک تفصیل مطالب ایشان در سه فصل:

فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت

پیروان میرزای اصفهانی در طریق معرفت خداوند تعالی و رابطه خالق و خلق، دقیقاً همان راهی را می روند که فلاسفه رفته اند، چرا که ایشان نیز منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش بوده، و وجود اشیاء را به نفس وجود خدا می دانند، نه به آفرینش الهی. چنان که می گویند:

کائنات از جهت ذات، بدون این که جعل و آفرینشی در کار باشد موجود و محقق به خدایند. و همین است جاعلیت ذاتی بدون فعل خداوند... ذات مجعولاتی که به این غیر موجودند مجعولیت ذاتی می باشد بدون این که جعل [خلقت] و فعل و تأثیر و مانند این ها باشد. (۱)

هر گاه به این وجود [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه کنی، ناچار باید آن را نور محمد و مخلوق بدانی و حق نداری بگویی که آن خداست... و اگر نظر به اصل نوریت و وجود آن کنی و از تعین و شکل آن چشم پوشی، به طور کلی از خلق صرف نظر کرده و به خدا توجه نموده ای. (۲)

ص: ۵۳۰

-
- ۱- . إنَّ حَيْثُ ذَاتُ الْكَائِنَاتِ هُوَ الْكُونُ وَالتَّحَقُّقُ بِهِ بِلَا-جَعْلٍ... وَهَذِهِ هُوَ الْجَاعِلِيَّةُ الدَّائِيَّةُ بِلَا فِعْلٍ مِنْهُ تَعَالَى... يَكُونُ حَيْثُ ذَاتُ الْمَجْعُولَاتِ بِهَذَا الْغَيْرِ مَجْعُولُهُ بِالذَّاتِ... بِلَا جَعْلٍ وَلَا فِعْلٍ وَلَا تَأْثِيرٍ وَلَا غَيْرِهَا. (میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن).
 - ۲- . كَلَّمَا تَوَجَّهْتَ إِلَى هَذَا النُّورِ بِوَجْهِ الْهَدْيِيَّةِ لَا-مَنَاصَ لَكَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ نُورُ مُحَمَّدٍ وَمَخْلُوقٌ... وَلَوْ نَظَرْتَ إِلَى أَصْلِ نُورِيَّتِهِ وَغَمَضْتَ الْعَيْنَ عَنْ هَدْيِيَّتِهِ، فَقَدْ صَرَفْتَ النَّظَرَ عَنِ الْخَلْقِ بِالْكَلِيَّةِ وَتَوَجَّهْتَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. (تقریرات، میرزای اصفهانی، ۶۵).

غیر از خدا و وجود او هیچ چیزی نیست و گرنه لازم می آید خدا محدود باشد. (۱) هیچ وجودی نیست مگر وجود خدا. (۲)

ظاهر و آشکار فقط خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و احدی غیر از او در کار نیست، و هیچ جایی از او خالی نیست. (۳)

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است، انوار علم و حیات و سایر کمالات نوری علم ذاتی حق و اشراقات ذاتیه اوست. (۴)

نور خدا همیشه مطلق غیر متعین است، در عین این که این مخلوقات اسماء و تعینات و صفات اویند. (۵)

در واقع و نفس الأمر، با قطع نظر از شکل ها و محدودیت ها... او [محمد؟ ص؟] خدای تعالی است. (۶)

ص: ۵۳۱

۱- . لیس شیء غیره تعالی و غیر وجوده و إلا یلزم التحدید. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۹۸).

۲- . لا وجود إلا وجود الله. (معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۸۴).

۳- . الظاهر هو الله فقط، و لیس شیء سواه، ولا أحد غیره، ولا یخلو عنه مکان». (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، تقریر شیخ محمود حلبی، ۶۹ ۷۰). و من أقوال العرفاء: «یقول ابن عربی و جمیع العرفاء بالله: إن معرفه الله ممکنه للإنسان». (حسینی تهرانی، محمد حسین، روح مجرد، ۷۰، نشر علامه طباطبایی، چاپ ششم، شعبان ۱۴۲۱ ه.ق).

۴- . عارف و صوفی چه می گویند، تهرانی، ۲۳۸، ۲۶۸.

۵- . فنور الله مطلق غیر متعین أبداً فی عین کون هذه المخلوقات أسمائه و تعیناته و صفاته. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۸).

۶- . فی الواقع و نفس الأمر مع قطع النظر عن التعینات و المضایق... فإذا هو [محمد؟ ص؟] الله تعالی. (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۶۷ _ ۶۸).

در عالم به هیچ وجه شرک نمی باشد. (۱) شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است. (۲) حتی شمر هم دارای نور ولایت است. (۳)

اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا، علم و قدرت و وجود دیگری باشد لازم می آید که خدا علم و قدرت و وجود خودش را واجد، و علم و قدرت و وجود دیگران را فاقد باشد، پس در خدا ترکیب پیش می آید... بنا بر این غیر وجود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست. (۴)

بر همگان روشن است که اختلاف اساسی مکتب وحی و برهان

با فلسفه و عرفان، و در صدر ایشان با خود صدر الفلاسفه، در این

است که مکتب وحی و برهان می گوید همه ما سوی الله مخلوق خداوندند و او آن ها را "لا من شیء" یعنی بدون سابقه وجودی آن ها آفریده است. اما فلسفه و عرفان منکر معنای حقیقی خلقت است، و اشیاء را در مقابل خداوند موجود نمی داند، بلکه آن ها را مانند معنای حرفی، قائم به خدا، و در حقیقت جزء خدا می داند نه مخلوق او. پیروان میرزای اصفهانی در این جهت نیز تابع ایشانند و می گویند:

ص: ۵۳۲

۱- . معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۵۵.

۲- . معارف الهیه، حلبی، ۵۶۱.

۳- . معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، درس دوازدهم.

۴- . معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۵۵.

کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظلانند... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند... رتبه بشر، رتبه حیات و وجود نیست. بنا بر این چنانچه قائل به این مطلب باشیم شرک محض است. (۱) و معنای بالغیر بودن در عالم تشبیه، مانند سایه شیء است. (۲)

ملا صدرا... می گوید ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه است، اصلا معنای حرفی محض است، معنای حرفی استقلال به هیچ وجه ندارد. حرف هو القائم بالغیر. (۳) ملا صدرا می گوید وجود امکانی مثل معنای حرفی است، کنهش بالغیر است، اینجا درست فهمیده. (۴)

در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شمس وجود، وجود دیگری موجود نمی شود و الا اجتماع نقیضین می شود. (۵)

حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزه می باشد. پس تو ذات، خدا هم ذات؟ تو حقیقت، خدا هم حقیقت؟ نه نه نه. غلط محض است کفر محض است. اگر چنین باشد پس تو هم مقابل خدایی. تو یکی خدا هم یکی! (۶)

ص: ۵۳۳

-
- ۱- . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۶۱ _ ۳۶۰، میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، سال ۱۳۸۷، ۱۳۰.
 - ۲- . ومعنی کونها بالغیر فی عالم التشبیه کطلّ الشیء. (انوار الهدایه، ۲۴، میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، سال ۱۳۸۷، ۱۲۳).
 - ۳- . معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، خطی، ۳۰۷.
 - ۴- . معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، خطی، ۳۰۷.
 - ۵- . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۳۵ _ ۳۳۴، میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، سال ۱۳۸۷، ۱۳۰.
 - ۶- . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۵۷ _ ۳۵۶، میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، سال ۱۳۸۷، ۱۲۹.

اتباع میرزای اصفهانی تنها راه واقعی معرفت را جدا شدن از تفکر و تعقل می دانند، بلکه واقعیت را فقط شهود نفسی خود می دانند و نام این شیوه نادرست را هم حجیت ذاتی عقل! و شناخت عقل به عقل، و شناخت وجود به وجود، و معرفت خدا به خدا می گذارند:

تمامی معقولات بدیهی و ضروری، ظلمت است، و کشف کردن حقیقت های نوری یا ظلمانی با آنها عین باطل می باشد. و طلب معرفت از این راه، عین گمراهی و ضلالت آشکار است، چرا که آن کج راه و روش دیوانگان است. (۱) تصورات و تصدیقات هیچ نتیجه ای ندارند جز یقین، و هیچ امانی هم از خطای یقین در کار نیست. (۲)

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... در این حالت خودتان را وجدان می کنید و روزنهای از آن مقام اظله و اشباح را خواهید فهمید. من متغیرم پس مغیر دارم، اینها تمام صور عقلیه است. اینها وجدان خدا نیست. (۳)

این راه فقط تجرید می خواهد تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق، همه علایق را بر طرف کردن، این راهش است. بعد منتظر بودن است

ص: ۵۳۴

۱- . إنَّ المعقولات الضروریة مظلمه الذات، واستکشاف الحقائق النوریة أو الظلمائیة بها عین الباطل، وطلب المعرفه من هذا الطريق عین الضلال المبین، فإنَّه طریق معوج، وهو سلوک المجانین. (میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۲۹۴).

۲- . التصورات والتصدیقات لا یفیدان إلا الیقین. ولا أمان لخطأ الیقین. (میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، نسخه نجفی، ۶۹).

۳- . معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۶۳.

که ببیند از حق چه می ریزد توی دلش. (۱)

تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی تواند به او بگوید که تو خدایی! (۲)

فصل سوم: نصوص ایشان در ادعای معرفت ذات خداوند تعالی!

عین خود خدا را یافتند نه مفهوم واجب الوجود، و نه مفهوم مصداق. (۳) یافتن خدا تنها از سیر وجدان میسر است (نه عقل و...) (۴)

پس اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا... باطل می باشد. (۵)

مشاهده او ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمیتواند بگوید. (۶)

«ظاهر و آشکار فقط خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و احدی غیر از او در کار نیست، و هیچ جایی از او خالی نباشد». (۷)

ص: ۵۳۵

۱- . معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۳۷.

۲- . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۴.

۳- . معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۳۱.

۴- . معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۸۱.

۵- . فالقول بامتناع معرفه الله وسدّ باب معرفه الكنه... قول باطل. (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی ۶۹ _ ۷۰).

۶- . معارف الهیه، حلبی، محمود، درس چهل و پنجم.

۷- . أنّ شهود كنهه تعالی ممكن... بل الظاهر هو الله فقط، وليس شيء سواه، ولا أحد غيره، ولا يخلو عنه مكان. (میرزا مهدی

اصفهانی، تقریرات، تقریر شیخ محمود حلبی، ۶۹ ۷۰). البته عرفا هم گویند: «يقول ابن عربي وجميع العرفاء بالله: إنّ معرفه الله

ممکنه للإنسان». (حسینی تهرانی، محمد حسین، روح مجرد، ۷۰، چاپ ششم، شعبان ۱۴۲۱ ه.ق).

«و خدای تعالی... به ذات خود ظاهر و آشکار است».(۱)

مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد نه عقیده به خدا.(۲) این مشاهده قلبی بدون واسطه هر گونه تصور و مفهومی انجام می یابد.(۳)

«خدای متعال در این عالم نیز ذات مقدسش را برای طایفه خاصی به نفس مقدسش نیز معرفی می فرماید».(۴)

نیز در توضیح عقائد مدرسه تفکیک گفته شده است:

«... طریقی دیگر در مسأله شناخت... "عرفان الله" به "الله" است.

با توجه به اینکه حضرت حق هرگز معقول و متصور نیست، و به هیچ درکی از وسائل درک ظاهری و باطنی مدرک نمی باشد، می توان گفت که خداوند متعال از طریق تعریف ذات به ذات شناخته می شود. برخی روایاتی که در آن ها "اعرفوا الله بالله" آمده است را بر همین معنا حمل کرده، و بعضی با توجیهاتی به این معنا خدشه کرده اند... این معنای دوم غیر از شناخت از طریق فطرت و شناخت از طریق استدلال به آیات است...

امام علیه السلام می فرمایند: "فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ" ... این معنا، از معرفت فطری جداست. معرفت فطری این بود که در فطرت انسان (بی استدلال و چیدن مقدمه) تعلق به حضرت حق هویدا است...

ص: ۵۳۶

- ۱- . والله تعالی... هو الظاهر بذاته. (ملکی، محمد باقر، توحید الإمامیه، ۲۷۶).
- ۲- . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، (برنجکار، رضا، ۱۳۲).
- ۳- . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، (برنجکار، رضا، ۱۴۵).
- ۴- . میرزا جواد تهرانی، میزان المطالب، ۳۲ _ ۳۳.

روشن است جلوه در این جا به معنای تطوّر یا تنزّل خدا نمی باشد؛ جلوه به معنای اینکه آیتی از آیات حضرت حقّ، غیر از این آیات محسوس به حواس ظاهری (که مسأله استدلال به آیات در آن جهت مطرح است) برایش تحقّق پیدا می کند، این گونه می شود که "فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر آن یكونوا رأوه" بی آنکه مسأله دیدن با چشم مطرح باشد؛ یعنی دیدن به حقیقت ایمان و همان شناخت خاصّ وجدانی.

در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلی حضرت حقّ در قرآن، کاشف از إعجاز قرآن نیز می باشد». (۱)

نقد و اشکال:

ما بیان داشتیم که راه علم به وجود خداوند تعالی، و شناخت علم و قدرت و احسان و غفران و عفو و جود و رحمت او، و نیز علم به انیس و مونس و رحیم و کریم و سمیع و مجیب و قریب بودن او، تنها و تنها استدلال عقلی بر او، از طریق فعل و خلق اوست، و معرفت ذات باری تعالی از غیر راه دلالت عقل مطلقاً ممتنع است، لذا بطلان آنچه که به نام معرفت الذات بالذات گفتند، نیازی به توضیح ندارد.

و با این حال باز هم می گوئیم:

اولاً: اگر منظور از معرفه الله بالله تعالی، معرفت ذات او باشد، باید دانست که چنین معرفتی مطلقاً ممتنع است، چه به واسطه صورت وهمی باشد، و چه صورت عقلی، و چه غیر آن، و استثنای در آن به هر عنوانی که باشد غلط واضح است، و اگر مراد از آن معرفت و اقرار به وجود و علم و قدرت و سایر صفات او، به عنوان شیء بخلاف الأشياء، باشد پس هیچ اشکالی در آن نیست، و

ص: ۵۳۷

از آن اصلاً لازم نمی آید که ذاتش متصوّر به صوری مانند صور مخلوقات متجزّی و متغیّر او گردد، و گر نه یا تعطیل لازم می آید، و یا وحدت وجود و موجود، و لو اینکه خود قائلش نخواستہ باشد.

ثانیاً: پس از این که اعتراف کردید که خداوند به هیچ وسیله ای شناخته نمی شود، دیگر به چه وسیله ای او را شناختید که بعد از آن بخواهید نام آن را معرفه الله بالله، یا چیز دیگر بگذارید؟! آیا این جز تناقض واضح چیز دیگری است؟!!

آیا معقول است که کسی بگوید: "من فلانی را به هیچ یک از مدرکات ظاهری و باطنی خود درک نمی کنم، اما او را به خودش می شناسم"؟!!

در این صورت عارف کدام است؟ و معنای معرفت بدون مدرک او چیست؟! و آیا این گفتار غیر از قول به وجدان و یافتن ذات خدای تعالی به حضور ذات اوست؟! و آیا این چیزی غیر از عقیده وحدت وجود و موجود است؟!!

ثالثاً: اگر معرفت فطری، ولو در عالم ذرّ با همه وضوح و ظهوری که شما ادعا می کنید از غیر جهت عقل، و از غیر جهت معرفت آیات الهی دالّ بر او باشد، بلکه طبق ادعای شما به این باشد که انسان فقط برای نفس خود تعلق به خدا بیابد، ارزش این وجدان که مستند به الزام و تسلیم عقل نباشد چه خواهد بود؟! و از کجا فهمیده می شود که این وجدان القای شیاطین یا خیالات باطل نیست؟!!

و در این صورت آیا فرق آن با وجدان ذات خدای تعالی در مکاشفاتی که عرفا و فلاسفه توهم کرده اند چیست؟!!

رابعاً: "وجدان" در مصطلح این گروه به معنای یقین و ادراک علمی، و استدلال عقلی نیست، و گر نه باز گشتش

به همان معرفت عقلی، و بر خلاف تصریحات خود ایشان خواهد بود؛ بلکه وجدان، در نظر ایشان به معنای این است که مخلوق واجد ذات خداوند تعالی گردد!

در حالی که بدیهی است که واجدیت مخلوق، ذات خالق را، نفس عقیده قائلین به وحدت وجود و موجود است.

خامساً: اگر شما آیتی از آیات خدای تعالی را وجدان کنید، و خیال کنید که آن چیزی نیست که دلالت عقلی بر خدای تعالی کند، پس چگونه ممکن است که جلوه ای از جلوه های ذات و تطوری از تطورات و تنزلات او هم نباشد؟ آیا اگر آن، چیزی نباشد که عقلاً بر خدا دلالت کند، باز هم خود ذات خدا نیست؟!

و آیا آنجا واسطه ای بین ذات خدای تعالی و مخلوقات خداوند که غیر اویند و دلالت بر او می کنند وجود دارد؟ بدیهی است وقتی که آن در نظر شما چیزی نباشد که به استدلال بر خدای تعالی دلالت کند به ناچار خود خدا و جلوه ای از من جلوات ذات او، و تطوری از تطورات او خواهد بود، ولو اینکه شما از التزام به آن بگریزید، یا اصلاً ملتفت آن نباشید.

سادساً: مقام قرآن و معارف عالی آن، اجلّ از این است که این مطالب مخالف عقل و شرع، به عنوان معجزات و حقائق بینات آن، به آن نسبت داده شود.

سابعاً: شما از کجا ادعا می کنید که چنین تعلقی وجود دارد؟ در حالی که وارد شده است:

امام صادق علیه السلام :

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ... لَا يَعْرِفُونَ إِيمَانًا بِشَرِيْعِهِ وَلَا كُفْرًا بِجُحُودِ (۱)»

ص: ۵۳۹

۱- . فرق بین عدم ایمان با کفر جحود، این است که جحود محقق نمی شود مگر بعد از التفات به موضوع، ولی عدم ایمان حتی در صورت عدم التفات به موضوع هم ممکن است.

ثم بعث الله الرسل تدعوا العباد إلى الإيمان به» (۱)

خداوند تعالی همه انسان ها را بیافرید... نه ایمان به شریعتی را می شناختند، و نه کفری به جحود را، سپس انبیا را مبعوث فرمود بندگان را به ایمان به او فرا خوانند.

و شیخ صدوق؟ رح؟ فرماید:

«قد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أن رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ير أحداً يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر إلى السماء والأرض لدله ذلك على أن لهما صانعاً ومحدثاً.

فقلت: إن هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل إلّا حجه الله تعالى ذكره على نفسه...

وأما استدلال إبراهيم الخليل عليه السلام بنظره إلى الزهره، ثم إلى القمر، ثم إلى الشمس، وقوله: >فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ< فإنه عليه السلام كان نبياً ملهماً مبعوثاً مرسلًا وكان جميع قوله يا إلهام الله عز وجل إياه وذلك قوله عز وجل: >وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ<» (۲)

از بعضی از اهل کلام شنیدم که می گفتند: اگر انسانی در بیابانی به دنیا بیاید و احدی را هم نبیند که او را هدایت و ارشاد کند، تا اینکه بزرگ و عاقل شود و نظر به آسمان و زمین کند، این فکر و نظر او را دلالت بر این کند که زمین و آسمان را صانع و محدثی هست.

پس من گویم: همانا این چیزی است که هرگز پیدا نشده، و خبر دادن بی اساس از چگونگی چیزی است که یافت نشده، و اگر یافت می شد این گونه می بود!!

اگر چنین چیزی باشد، آن انسان جز حجت خدای تعالی بر خویش

ص: ۵۴۰

۱- . کافی، ۲ / ۴۱۷؛ بحار الأنوار، ۶۹ / ۲۱۲.

۲- . التوحید، ۲۸۸.

نخواهد بود.

و اما استدلال ابراهیم خلیل در هنگام نظر کردنش به زهره سپس به ماه و سپس به خورشید که فرمود: «چون غروب کردند فرمود: ای قوم من از آن چه شما شرک می ورزید بیزارم» به این جهت است که او نبی الهام شده و مبعوث و رسول بود، و تمام سخنان او به الهام خدای عز و جل به او بود، لذا باری تعالی فرماید: «و آن حجت ما بود که به ابراهیم در مقابل قومش دادیم».

و نیز سید هاشم بحرانی؟ رح؟ گوید:

«واعلم أيها الأخ أن بعض العلماء ذهب إلى أن معرفة الله فطريّة ضروريّة، وبعضهم إلى أنها ثابتة بالاستدلال.

والصحيح الثاني، فإنها ثابتة بالاستدلال وإن كان دليلها وجدائياً، وهي الآيات المنصوبه من السماء والأرض وما فيهما وما بينهما. فإنّ جميع المشاهدات وجميع المحسوسات دالّة على وجوده دلالة بيّنه واضحة منيره منكشفه» (۱).

بدان برادر که بعضی از علما گفته اند که معرفت خداوند فطری و بدون نیاز به استدلال است، و برخی دیگر گفته اند که آن فقط از راه استدلال است

و صحیح این است که آن ثابت به استدلال است، و اگرچه دلیلش روشن و وجدانی است که همان آیات منصوب زمین و آسمان، و موجودات بین آن ها می باشد، چرا که جمیع آنچه مشاهده و حس می شود، به گونه ای روشن و واضح و آشکار گواه بر وجود اویند».

سند مکتب میرزای مهدی اصفهانی و سایر وحدت وجودیان معاصر

شکی نیست که حفظ سلسلهها و مراتب و روابط خاصّ مرید و مرادی _ و لو این که تحت عنوان استاد و

ص: ۵۴۱

شاگرد باشد _ و لزوم رعایت اجازات (۱) از اصول ضروری و مسلم مرام متصوفه است، و این مسأله هم، خلاف ضروریات مبانی اسلام و مکتب اهل بیت؟ عهم؟ می باشد. با این حال باز هم مکتب میرزای اصفهانی از این رویه نادرست پیروی کرده، چنان که گاهی در مکتب ایشان هم ادعا می شود میرزا مهدی اصفهانی پس از روی گرداندن از فلسفه و عرفان، در عالم لا فکری به خدمت شخصی به نام صاحب علم جمعی می رسیده، و از او کسب معارف می نموده است. و جالب این که بر اساس آن چه در کتاب تقریرات، به طور رمزی و سری بیان شده است، استاد و سر سلسله این مکتب نیز، جز استاد عرفای وحدت وجودی دوران معاصر (جولایی گمنام و مشکوک الهویه) کس دیگری نیست. همان ها که میرزا به شدت ادعای مخالفت با آن ها را داشته، و بر بطلان و انحراف آنان تأکید می ورزیده است. چنان که در کتاب "طرائق الحقایق" _ که تألیف رحمت علی شاه نعمت الهی شیرازی می باشد، و در بیان طریقه صوفیان شاه نعمت الهی، و شرح حال مشایخ و اقطاب صوفیه نگاشته شده است _ و نیز در کتاب "لب اللباب" می خوانیم:

حدود متجاوز از یک صد سال پیش در شوستر... آقا سید علی شوشتی... به تصدی امور عامه از تدریس و قضا و مرجعیت اشتغال داشته. یک روز ناگهان کسی در منزل را می زند... در را باز می کند می بیند شخص جولایی _ بافنده ای _ است... می گوید: فلان حکمی را که نموده اید طبق دعوی شهود... صحیح نیست... ملک متعلق به طفل یتیمی است و قباله آن در فلان محل دفن است. این راهی که شما

ص: ۵۴۲

۱- . این نوع اجازه بدعتی بی اساس بوده، و غیر از اجازه اجتهاد و روایت است که از روش های فقها می باشد.

در پیش گرفته اید صحیح نیست... و می رود. آیت الله در فکر فرو می رود این مرد که بود و چه سخنی گفت؟ در صدد تحقیق برمی آید. معلوم می شود که در همان محل، قباله ملک یتیم مدفون است و شهود بر ملکیت فلان، شاهد زور بوده اند. بسیار بر خود می ترسد... شب بعد... جولای در می زند می گوید: آقا سید علی شوشتری، راه این نیست که شما می روید. و در شب سوم... جولای می گوید: معطل نشوید... به نجف اشرف مشرف شوید و وظایفی را که به شما گفته ام انجام دهید و پس از شش ماه در وادی السلام نجف اشرف به انتظار من باشید... مرحوم شوشتری... در اولین وهله ای که وارد نجف اشرف می شوند، در وادی السلام هنگام طلوع آفتاب مرد جولای را می بیند که گویی از زمین جوشیده و در برابرش حاضر گردید و دستوراتی داده و پنهان شد. مرحوم شوشتری... طبق دستورات جولای عمل می کنند تا می رسند به درجه و مقامی که قابل بیان و ذکر نیست... استاد بزرگوار عارف بی بدیل مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی از شاگردان مکتب مرحوم آقا سید احمد کربلایی هستند که ایشان و حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و حاج شیخ محمد بهاری شاگردان آخوند ملا حسینقلی همدانی و او شاگرد سید علی شوشتری و او هم صاحب داستان جولای بوده اند. این است سلسله اساتید ما که بالاخره به آن شخص جولای منتهی می شود، ولی آن مرد جولای چه کسی بوده و به کجا ارتباط داشته... هیچ معلوم نیست. (۱)

واقعاً انسان از اعتماد ایشان به شخصی ناشناس به شگفت می آید! جایی که فقها حتی در یک مسأله فرعی و مختصر فقهی به روایت شخص مجهول اعتماد نمی کنند، چگونه فلاسفه و عرفا و پیروان میرزای اصفهانی در مطلبی که تمام اصول و فروع دین و امر دنیا و آخرت ایشان را تحت الشعاع قرار می دهد خود را موظف به اجرای دستورات کسی قرار می دهند که به

ص: ۵۴۳

صراحت اعتراف می کنند اصلاً معلوم نیست چه کسی بوده، یا با چه نیروهایی ارتباط داشته است. آن هم بر اساس خبری که هر مرتاض بی دینی ممکن است مانند آن را بگوید! و نیز اصلاً معلوم نیست که آیا آن سند ساختگی بوده است یا واقعی؟ روشن است که این روش جولاً منافی و مخالف با ضرورت دین اسلام است، چه اینکه سیره و سنت قطعی اسلام و مسلمانان به طور پیوسته بر حکم بر مبنای شهادت شهود جریان داشته و دارد.

میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام

برخی پیروان میرزای اصفهانی درباره وی مدعی اند:

... حضرتش به او نظری خاص داشته اند؛ لبان او را بوسیده اند؛ بر او تجلی فرموده اند؛ حضرت او را انتخاب کرده اند که متحمل علومشان بشود و علومشان را پخش کند... متوسل به حضرت شده بود. حضرت در بیداری بر سر قبر هود و صالح در وادی السلام نجف تشریف فرما شدند و بر او تجلی کردند، و راه را به او نمایاندند. آن بزرگ این چنین آدمی بوده است... سرانجام متوسل به حضرت شد، و ایشان بر او تجلی کردند. نواری سبز رنگ که با خطی نورانی بر آن عبارات زیر نوشته شده بود، جلو سینه مبارکشان بود: "طلب المعارف من غیر طریقنا أهل البيت مساوق لاینکارنا". وقد أقامنی الله وأنا حجّ بن الحسن. (۱)

داستان فوق از جهات متعددی مخدوش است زیرا:

(۱) میرزای اصفهانی به استناد دست نوشته خود او که در پایان کتاب ابواب الهدی توسط پیروان وی کلیشه شده است تصریح می کند که آن چه بیان شد در خواب بوده است نه بیداری، و در حجره بوده است نه در وادی السلام، و دیدن یک ورقه بوده است نه امام عصر علیه السلام.

ص: ۵۴۴

۲) اصل عبارت منسوب به حضرت تحریف شده است، زیرا میرزا به قلم خود می نویسد که عبارت چنین بوده است: "طلب المعارف من غیرنا اهل البیت مساوق لانکارهم!" نه "لانکارنا".

۳) نام حضرت، غلط و بر خلاف قواعد عربی می باشد، چرا که صحیح این است که گفته شود الحجه ابن الحسن، نه حجه بن الحسن! و این نام در پشت ورقه بوده است نه امضای آن مطلب.

۴) غلط دیگر از جهت قواعد عربیت این است که همزه وصل "ابن" در کتابت و امضای امام زمان علیه السلام حذف شده است.

۵) عبارت مذکور هیچ فضیلتی را اثبات نمی کند بلکه امامان معصوم؟ عهه؟ بارها چنین مطلبی را حتی به مخالفان خود هم فرموده اند و با ایشان اتمام حجت فرموده اند.

۶) اگر تحمیل علوم اهل بیت؟ عهه؟ از راه مراجعه به کتب اخبار و روایات بوده است که قطعا تحمل و پخش آن ها سال ها و بارها قبل از وجود میرزا انجام یافته است، و اگر از راه کشف و شهود و تجرید و خلسه و... بوده است، پس بر چه اساسی آقایان با شیخیه و صوفیه و عرفا مخالفت و مبارزه می کنند؟!

۹) به طور کلی هرگز نباید برای افراد غیر معصوم مقاماتی ساخت که اختصاص به معصومین؟ عهه؟ دارد، و هیچ تفاوتی نمی کند که نام او را قطب بگذارد یا مرشد، یا استاد، یا پیر، یا دارای علم کلی، یا صاحب علم جمعی، یا صاحب نفس و اجازه، یا رکن رابع، یا انسان کامل، یا دارای چشم برزخی، یا عارف ربّانی، یا فقیه صوفی، یا...

روی برتافتن بشر از درس های مکتب وحی، و استبداد او به اندیشه خود در دریافت مسائل مبدأ و معاد، مانند این است که کودک از کلاس درس ریاضی گریخته، و به حلّ مسائل خود بر اساس بافته های کودکانه وهم و خیال خویش دل خوش دارد، با این تفاوت که حلّ صحیح مسائل درسی برای کودک، گاهی بدون استاد هم ممکن است، اما تا به حال مکاتب اعتقادی بشر در شرق و غرب عالم نشان نداده اند که بدون هدایت رهبران الهی به معرفت صحیحی در مسائل مبدأ و معاد دست یافته باشند.

و این خود یکی از هزاران دلیل روشن و استوار بر حقانیت مکتب تشیع و پیروان اهل بیت؟ عهم؟ _ که تنها مذهب زنده و مصون از تحریف در تمامی جهان است در مقابل تمامی ادیان و مذاهب تحریف شده و مکاتب عقیدتی بشری می باشد.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

إِنَّا لَوْ حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بِبَيِّنَةٍ مِنْ

رَبَّنَا بَيْنَا لِنَبِيٍّ؟ ص؟ فَبَيِّنْهُ لَنَا. (۱)

ما اگر بر اساس نظر و اندیشه خود سخن می گفتیم، مانند کسانی که قبل از ما گمراه شدند گمراه می شدیم.

لکن سخن ما بر اساس بیان روشنی است که پروردگاران برای پیامبر؟ ص؟ خود بیان داشته، و آن حضرت آن را برای ما بیان فرموده اند.

هم باید دانست دانش آموزی که مسائل ریاضی خود را با راهنمایی استاد می فهمد و درک می کند، متعجب به گفته استاد نیست و اتهام تقلید و تعبد بر او بستن خطا و ناروا است.

چنانکه انسانی هم که متمسک به هدایت مکتب وحی و امامت است _ و دانش آموز عقل را تنها به دبستان علوم برهانی معلّمان آسمانی می فرستد نه به کلاس درس معلّمانی که خود اسیر اوهاوند و دیگران را نیز به راه خود می کشانند، فراترین درجات معارف الهی را از منطق و برهانی که مکتب وحی اقامه می فرماید اخذ کرده، و از خلط اوهام و خیالات نادرست با آنچه مقتضای عقل و برهان است نیز در امان مانده. دامنه خطا و اشتباه او نسبت به خوداندیشان به خاک اندر بسیار اندک و منحصر به خطا در دریافت تعالیم مکتب وحی بوده، و به هنگام حسابرسی، در همین مقدار اندک نیز معذور خواهد بود.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

نصب الخلق لطاعه الله، ولا- نجاه إلهما بالطاعه، والطاعه بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إله من عالم ربّاني،
ومعرفه العالم بالعقل. (۲)

ص: ۵۴۸

۱- بصائر الدرجات، ۲۹۹؛ بحار الأنوار، ۲ / ۱۷۲.

۲- تحف العقول، ۳۸۷؛ بحار الأنوار، ۱ / ۱۳۸.

خلق برای طاعت خداوند آفریده شده اند، و نجاتی نباشد جز به طاعت، و طاعت تنها از راه علم است، و علم به آموختن است، و آموختن به واسطه عقل فهمیده می شود، و علم نیست مگر از عالم ربّانی و حجت الهی، و معرفت عالم به راهبری عقل است. و می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ أَكْمَلُ لِلنَّاسِ الْحُجُجَ بِالْعُقُولِ، وَأَفْضَى إِلَيْهِم بِالْبَيَانِ وَدَلَّهِم عَلَى رَبِوَيْتِهِ بِالْأَدْلَةِ. (۱)

خداوند حجت ها را برای بندگان به واسطه عقول تمام نموده، و با بیان راه آنان را هموار فرموده، و به واسطه ادله ایشان را به ربوبیت خویش راه نموده است.

اگر ما از تمامی ضلالت هایی که به ضرورت گردن گیر خوداندیشان و فلسفه بافان می شود صرف نظر کنیم، باز هم جای این سؤال هست که: با وجود اینکه خداوند متعال نعمت وجود معلّمان آسمانی را به بشر ارزانی داشته است آیا به چه دلیلی می توان در مقابل این نعمت شگرف ناسپاسی کرده، و به تعلیم و تعلّم و ترویج افکار خودآفریده و اندیشه های کسانی پرداخت که قطعاً با انبیا و امامان معصوم؟ عهّم؟ بی ارتباط بوده اند، و باید با تحمل زحمت های فراوان اندیشه های آنان را به معانی ای که بر خلاف کلمات صریح خود ایشان است برگرداند، و سپس آن را به تعالیم آسمانی مکتب وحی چسبانید؟

ص: ۵۴۹

إِنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَعَرَّفَ الْعِبَادَ نَفْسَهُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ وَالْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ. (۱)

اگر خدا می خواست خود را به بندگان می شناساند، و لکن ما را ابواب و راه هایی قرار داده است که تنها از جهت آن به سوی خداوند رفته می شود.

یونس بن یعقوب می گوید:

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظره أصحابك. فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك من كلام رسول الله؟ ص؟ أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول الله؟ ص؟ و من عندي. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت إذا شريك رسول الله. قال: لا، قال: فسمعت الوحي عن الله يخبرك؟ قال: لا، قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله؟ ص؟؟ قال: لا.

فالتفت أبو عبد الله عليه السلام إليّ فقال: يا يونس بن يعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن يتكلم. (۲)

نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی از اهل شام وارد شد و گفت: من شخصی صاحب کلام و فقه و فرائض می باشم و اینک آمده ام تا با اصحاب شما مناظره کنم. امام صادق علیه السلام فرمودند: آیا کلام تو از کلام پیامبر است یا اینکه از پیش خود سخن می گویی؟ گفت: هم از کلام پیامبر است، و هم از پیش خودم. امام صادق علیه السلام فرمودند: تو شریک پیامبری؟! گفت: نه. امام علیه السلام فرمودند: پس از طرف خداوند به تو وحی و آگاهی رسیده است؟ گفت: نه. حضرت فرمودند: پس آیا اطاعت تو مانند اطاعت پیامبر واجب است؟ گفت: نه. در این هنگام امام علیه السلام روی به من کردند و فرمودند: ای یونس ابن یعقوب، این شخصی است که قبل از اینکه سخن بگوید خود را محکوم نمود.

ص: ۵۵۰

۱- . إثبات الهداه، ۱ / ۵۹، از کافی.

۲- . کافی، ۱ / ۱۷۱.

... قال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق...الظنّ عجز لما لا تستيقن... أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجّه على من يعلم، فلا حجّه للجاهل على العالم. يا أبا أهل مصر. تفهّم عني فإننا لا نشكّ في الله أبداً. (۱)

... امام صادق عليه السلام به زندیق فرمودند: ظن و گمان، عجز و ناتوانی است نسبت به آنچه که به آن یقین نداری... ای مرد، کسی را که نمی داند، در مقابل کسی که می داند حجتی نباشد، پس شخص جاهل را در مقابل شخص عالم هیچ حجتی نیست. ای برادر مصری، از من بگیر و بفهم، زیرا ما هرگز در خداوند شک نمی کنیم.

عجیب این است برخی با اینکه ضلالت های فکر بشری در بدیهی ترین مسائل معرفتی مبدأ و معاد را می بینند، باز هم گمان می کنند که تنها در فروع و احکام دین باید به معلّمان آسمانی رجوع کرد، و در رسیدن به معارف توحیدی هیچ نیازی به ایشان در میان نیست!! (۲)

یونس بن عبدالرحمن گوید:

قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: يا يونس، لا تكوننّ مبتدعاً من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبیه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبیه كفر. (۳)

به امام کاظم علیه السلام عرض کردم توحید الهی را چگونه بیابم؟ فرمودند:

ص: ۵۵۱

۱- التوحید، ۲۹۴ _ ۲۹۵.

۲- در تفسیر "المیزان" آمده است: إنّ التوحید ونفی الشركاء ليس ممّا يرجع فيه إلى بيان النبوه، فإنّه ممّا يستقلّ به العقل وتقضى به الفطره، فلا معنى لعدّه فضلاً على الناس من جهة الاتباع، بل هم والأنبياء في أمر التوحید على مستوى واحد وشرع سواء، ولو كفروا بالتوحید فإنّما كفروا لعدم إجابتهم لنداء الفطره، لا لعدم اتباع الأنبياء. (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۱۱ / ۱۲۳).

۳- . کافی، ۱ / ۵۶.

در علم توحید و خداشناسی بدعت گذار مباش و در این راه با پای خود گام مزن، هر کس بر اساس نظر خویش بنگرد هلاک خواهد شد، و هر کس اهل بیت پیامبرش را واگذارد گمراه خواهد شد، و هر کس کتاب خدا و گفتار رسولش را وانهد کافر خواهد شد.

امام باقر علیه السلام می فرماید:

بإیة الناس علینا عظیمه، إن دعوناهم لم یستجیبوا لنا، وإن ترکناهم لم یهتدوا بغیرنا. (۱)

ما سخت گرفتار مردمانیم، اگر فرایشان بخوانیم اجابتمان نکنند، و اگر وایشان گذاریم هرگز به وسیله غیر ما هدایت نیابند.

و می فرمایند:

إنما یعرف الله وبعده من عرف الله وعرف إمامه من أهل البيت، ومن لا يعرف الله ولا يعرف الإمام من أهل البيت فإنما يعرف وبعده غیر الله هكذا والله ضللاً. (۲)

همانا تنها کسی خداوند را می شناسد و عبادت می کند که خداوند و امامی را که از ما خاندان است بشناسد. و کسانی که خداوند و امامی را که از ما اهل بیت است نمی شناسند، جز این نیست که _سوگند به خداوند_ گمراهانه غیر خدا را شناخته و عبادت می کنند.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

لولا نحن ما عرف الله. (۳)

اگر ما نبودیم، خداوند هرگز شناخته نمی شد.

و می فرمایند:

ص: ۵۵۲

۱- . امالی صدوق؟ ق؟، ۶۰۹؛ بحار الأنوار، ۴۶ / ۲۸۸.

۲- . کافی، باب معرفه الإمام والرد إليه.

۳- . کافی، ۱ / ۱۴۴؛ التوحید، ۱۵۱ / ۲۹۰؛ بحار الأنوار، ۳ / ۲۷۳.

كذب من زعم أنه من شيعتنا و هو متمسك بعروه غيرنا. (۱)

دروغ می گوید کسی که خود را از شیعیان ما بداند، در حالی که به دامان غیر ما متمسک باشد.

و امام کاظم علیه السلام می فرماید:

لا تأخذنّ معالم دینک عن غیر شیعتنا، فإنّک إن تعدّیتهم أخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا الله ورسوله و خانوا أماناتهم. إنهم أوّتمنوا علی کتاب الله جلّ جلاله فحرّفوه وبدّلوه، فعلیهم لعنه الله و لعنه رسوله و ملائکته و لعنه آبائی الکرام البرره، و لعنتی و لعنه شیعتی إلى یوم القیامه. (۲)

هرگز معالم دین خویش را از غیر شیعیان ما مگیر، چرا که اگر تو از ایشان بگذری، دین خود را از کسانی گرفته ای که به خداوند و پیامبرش و امانت های الهی خیانت کرده اند. ایشان بر کتاب خداوند جل جلاله امین شمرده شدند ولی معنای آن را تحریف کرده و تغییر دادند، پس تا روز قیامت لعنت خداوند و فرشتگان او و لعنت پدران بزرگوار من و لعنت من و شیعیان من بر ایشان باد.

آری، با توجه به این نصوص، و نیز با توجه به ضلالت های روشن و آشکاری که در مسائل روشن و بدیهی اصول اعتقادی — مانند اعتقاد به جبر و تشبیه و وحدت وجود و ازلیت عالم و... — گردن گیر تمامی مکتب سازان دور از رهنمودهای اولیای آسمانی شده است، بسی شگفت است که کسی خیال کند تنها در فروع دین نیازمند به مکتب وحی بوده، در اصول اعتقادات خویش هیچ نیازی به معلّمان آسمانی ندارد!! و در پیمودن این راه خطرناک رجوع به ارسطو و افلاطون و

ص: ۵۵۳

۱- . بحار الأنوار، ۲ / ۹۸، از صفات الشیعه.

۲- . بحار الأنوار، ۲ / ۸۲، از کشی.

مانند ایشان را با رجوع به مدرسه ی درس و تعلیم پیامبران و امامان معصوم یکی بدانند!!

امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف

و این چنین است که می بینیم معرفت توحید حقیقی تنها اختصاص به اولیای وحی الهی و معادن علم او، خاندان نبوت و امامت؟ عههه؟ داشته، و خداوند متعال جز از طریق ایشان شناخته نمی گردد. در معارف الهی برهان صحیح تنها برهانی است که معصومین؟ عههه؟ اقامه فرموده اند. و در این مورد دیگران هرگز از خلط احکام عقل و وهم در امان نبوده اند.

رسول الله؟ ص؟ به امیر المؤمنین می فرمایند:

إِنَّكَ وَالْأَوْصِيَاءَ مِنْ بَعْدِكَ عَرَفَاءَ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِكُمْ. (۱)

تو و جانشینانت اهل معرفتی هستید که خداوند جز از راه شناخت شما شناخته نمی شود.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

مَنْ دَانَ اللَّهَ بِالرَّأْيِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي ارْتِمَاسٍ. (۲)

هر کس معرفت خداوند را بر اساس نظر و اندیشه خود بجوید تمام عمر در حیرت و سرگشتگی خواهد ماند.

و می فرمایند:

نحن الأعراف الذي لا- يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا، إلى أن قال: إن الله لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يؤتى منه، إلى أن قال: ولا- سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدره، يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية لا نفاذ لها

ص: ۵۵۴

۱- . خصال، ۱ / ۱۵۰؛ بصائر الدرجات، ۴۹۸؛ بحار الأنوار، ۲۳ / ۹۹.

۲- . إثبات الهداه، ۶۴۱، از کافی .

ما آینه های شناختی هستیم که خداوند جز از راه شناخت ما شناخته نمی شود... اگر خداوند می خواست خویشتن را به بندگانش می شناساند اما ما را راه و جهتی قرار داده است که تنها از آن جهت به سوی او رفته می شود... بین مردمانی که به سوی جوی های آب کثیفی که در همدیگر می آمیزند روی آوردند، با کسانی که به سوی ما و چشمه سارهای آب گوارایی روی آوردند که هرگز تمامی و پایان ندارد تفاوتی آشکار است.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

بنا عبد الله، و بنا عرف الله، و بنا و حد الله، و محمد حجاب الله تبارك و تعالی. (۲)

خداوند به واسطه ما عبادت، و به واسطه ما شناخته شد. و به واسطه ما یگانه و یکتا دانسته شد. و محمد؟ صل؟ نمایاننده شناخت خداوند می باشد.

و می فرمایند:

یا أبا حمزه، یخرج أحدکم فراسخ فیطلب لنفسه دلیلاً، وأنت بطرق السماء أجهل منك بطرق الأرض، فاطلب لنفسك دلیلاً. (۳)
ای اباحمزه، هر یک از شما برای پیمودن چند فرسنگ راه دنبال راهنما می گردد، در حالی که تو نسبت به راه های آسمان از راه های زمین جاهل تری، پس برای خویشتن راهنمایی بجوی.

امام عسکری علیه السلام می فرمایند:

ص: ۵۵۵

۱- . إثبات الهداه، ۱ / ۵۹، از کافی .

۲- . کافی، ۱ / ۱۴۵؛ بحار الأنوار، ۲۳ / ۱۰۲.

۳- . کافی / ۱۸۴.

لولا محمد والأوصياء من ولده كنتم حيارى كالبهائم. (۱)

اگر رسول خدا؟ ص؟ و اوصیای او که از خاندان پاک اویند نبودند، همانند حیوانات سرگردان و حیران بودید.

و در زیارت جامعه کبیره می خوانیم:

السلام علی محالّ معرفه الله ... أعزّکم بهداه، وخصّیکم ببرهانه... ورضیکم... أركاناً لتوحیده... فالراغب عنکم مارق، واللازم لکم لاحق... ونوره وبرهانه عندکم،... من أتاکم نجی، ومن لم یأتکم هلک،... من أراد الله بدء بکم، ومن وّحدہ قبل عنکم.

سلام بر جایگاه های شناخت خداوند،... خداوند شما را با هدایت خودش گرمی داشته و به برهان خویش مخصوص نموده... و ارکان توحید خویش قرار داده است... پس هر کس از شما روی بگرداند از دین بیرون رفته، و هر کس در پیوند با شما باشد در پیوند با دین است... نور و برهان خداوند نزد شماست... هر کس نزد شما آمد نجات یافت و هر کس از شما گسست هلاک گشت... هر کس خداوند را قصد کرد از شما شروع نمود، و هر کس به توحید او دست یافت تنها از شما پذیرفت.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

الأوصياء أبواب الله التي يؤتى منها، ولو لا هم ما عرف الله، وبهم احتج الله علی خلقه. (۲)

اوصیا راه های رسیدن به معرفت خداوند هستند، و اگر ایشان نبودند خداوند هرگز شناخته نمی شد. خداوند آنان را حجت بر تمامی خلق خویش قرار داده است.

حضرت رضا علیه السلام ضمن سخن با عمران صابی فیلسوف زمان خود می فرماید:

ولكنّ القوم تاهوا و عموا و صمّوا عن الحقّ من حیث لا یعلمون، وذلك

ص: ۵۵۶

۱- . علل الشرایع، ۱ / ۲۴۹؛ امالی طوسی، ۶۵۴؛ بحار الأنوار، ۲۳ / ۱۰۰.

۲- . إثبات الهداه، ۱ / ۶۰، از کافی.

قوله >وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلَّ سَبِيلًا< يعنى: أعمى من الحقائق الموجوده، وقد علم ذوو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا- يكون إلما بما هاهنا. من أخذ علم ذلك برأيه وطلب وجوده وإدراكه عن نفسه دون غيرها لم يزد من علم ذلك إلّا بعداً لأن الله جعل علم ذلك خاصه عند قوم يعقلون ويعلمون ويفهمون.(١)

مردمان به گونه ای که خود نمی فهمند در جستجوی حق حیران و کور و گنگ شدند و این است که خداوند می فرماید: "هر کس در اینجا کور باشد در آخرت کورتر خواهد بود" یعنی در فهم حقایق موجود کورتر خواهد بود، اهل فهم می دانند که استدلال برای آنچه آنجا است جز از آنچه در اینجا است نشاید. و هر کس علم آن را از اندیشه خود بگیرد، و فهم و ادراک آن را از نظر خود بجوید، جز بر دوری خویش از علم آن نیفزاید. زیرا خداوند علم آن را تنها در نزد گروهی گذاشته است که می فهمند و می دانند.

و نیز می فرمایند:

ولا- يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلا- الله ومن أطلع عليه من رسله وأهل سرّه والمستحفظين لأمره وخزّانه القائمين بشريعته،(٢)

احدی از خلق نمی داند که آن چگونه است مگر خداوند و انبیا و اهل سر و حافظان امر و خزانه داران علم او که دین او را حفظ می کنند.

و می فرمایند:

وإنما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمه بالظلمه في وصفهم الله تعالى بصفه أنفسهم فازدادوا من الحق بعداً، ولو وصفوا الله بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا، فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا فيه ارتبكوا فيه والله

ص: ۵۵۷

۱- . بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۵؛ التوحيد، ۳۴۸؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام ، ۱ / ۱۷۵.

۲- . عيون اخبار الرضا عليه السلام ، ۱ / ۱۷۷؛ بحار الانوار، ۱۰ / ۳۱۷.

مردمان در این باره به اختلاف افتادند تا آنجا که سرگردان و حیران شده و خواستند با ظلمت از ظلمت رهایی یابند که خداوند را به اوصاف خویش وصف کردند، پس بر دوری خود از حق افزودند. و اگر خداوند را به صفات خدایی، و مخلوقات را به صفات مخلوقی وصف می کردند، از روی فهم و یقین سخن گفته و اختلاف پیدا نمی کردند. ولی چون چیزی را اراده کردند که در آن حیران شدند از پای افتادند، و خداوند هر کس را که بخواهد به راه راست هدایت می فرماید.

با توجه مختصری در آنچه گذشت معلوم می شود که معارف الهی را تنها باید توسط هدایت گران مکتب وحی دریافت، چه اینکه بین معارف الهی و برهانی با اندیشه های فلسفی و عرفانی فاصله بسیار وجود دارد و: امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف؛ و این ادعایی نابجاست که گفته شود:

الفیلسوف الکامل هو الإمام _ حسب ما عرّفه الفارابی _ وسائر الفلاسفه الإلهیّین أمتّه وحواریه و صحبه وتلامیذه، لأنّ ذلك الفیلسوف الکامل هو العالم الربّانی، وهؤلاء المتفکّرین فی الفلسفه الإلهیّه هم المتعلّمون علی سبیل النجاه، (۲)

بنابر تعریف فارابی، فیلسوف کامل امام می باشد و بقیه فلاسفه الهی امت و حواری و اصحاب و شاگردان اویند، زیرا آن فیلسوف کامل عالم ربّانی است، و این متفکرین در فلسفه الهی دانش جویان طریق نجات هستند.

و یا اینکه گفته شود:

قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. عرفان در حقیقت تفسیر

ص: ۵۵۸

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱ / ۱۷۶؛ بحار الانوار، ۱۰ / ۳۱۶.

۲- . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیّه، ۴.

انفسی قرآن است و برهان لسان عارفان است. (۱)

و یا اینکه گفته شود:

نقش عرفای اسلام در احیاء معارف اسلامی این است که قرآن را به کمک روایات تفسیر انفسی نموده اند. (۲)

فیلسوف کامل امام است... پس قرآن و عرفان و برهان را از یکدیگر جدایی نیست. (۳)

و نیز از کمال غفلت است که گفته شود:

علم تصوف و عرفان یکی از شعب معارف اسلامی است که از کتاب مجید و سنت ختمی مرتبت و اخبار واصله از اهل بیت

عصمت و طهارت گرفته شده است. (۴)

و یا اینکه گفته شود:

طریقه اهل سلوک... همان طریقه انبیا و اولیاست. (۵)

و یا اینکه گفته شود:

بدون شک طریقه متصوفه و اهل کشف به این معنایی که ذکر شد ترجیح بر طریقه اهل نظر دارد. لذا کلمات عرفا در اسرار

راجع به مبدء و معاد دلپذیرتر از مبانی کلمات حکما و طریقه انبیا عظام و ائمه کرام است!! (۶)

ص: ۵۵۹

۱- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ۱ / ۴۷.

۲- حسن زاده آملی، حسن، مجموعه مقالات، ۱۵۲ _ ۱۵۳.

۳- حسن زاده آملی، حسن، صد کلمه در معرفت نفس، ۱۷ _ ۱۸.

۴- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، ۴۵.

۵- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، ۴۵.

۶- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۷۴.

آنچه آوردیم تنها اشارتی بود به قطره ای از دریای بی کران تناقضات "اندیشه های فلسفی و عرفانی" با "علوم و معارف وحیانی و برهانی" تا خردمندان آزاداندیش و جویای سعادت ابدی را هشدار می باشد که علم خویش را از کجا بجویند، و از پرتو علوم و هدایت های چه کسانی بهره ور گردند، چه اینکه "برهان و وحی" دو واقعیت غیرقابل انفکاکند که هرگز اوهام و اندیشه های زمین خیز را بر نمی تابند.

در پایان امید داریم این کوشش ناچیز گامی در راه احیای معارف والای قرآن و مکتب اهل بیت عصمت؟ عهه؟، و تفخیم و بزرگداشت نعمت عظمای عقل و برهان بوده، و مورد قبول و خوشنودی خلیفه خداوند در پهنای مملکت وجود قرار بگیرد.

سلام بر سپیده علم و معرفت

در فجر ظهور نور

در صبح نزدیک

أليس الصبح بقريب؟!؟

اللهم عجل فرجه، وقرب زمانه

وكثر أنصاره، وأهلك أعدائه

والسلام على الحق الجديد،

والعالم الذي علمه لا يبید،

ص: ۵۶۰

وعلی أتباعه و أشیاعه و أنصاره،

فرّج

اللّٰه تعالی عنه و عنّا به عاجلاً قریباً.

ص: ۵۶۱

فهرست آیات و روایات

- إِنِّي ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلَّا وإذا ضمَّ إليه مثله صار أكبر. ١٧
- إِنَّ الأشياء لو دامت على صغرها، لكان في الوهم أنه متى ما ضمَّ شيء إلى. ١٧
- كُلُّ ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود. ١٨
- كُلُّ محدود متناه إلى حدٍّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل. ١٨
- إِنَّ ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقله والكثرة. ١٨
- إنه ليس شيء إلَّا يبيد أو يتغير أو يدخله التغير والزوال أو ينتقل من لون إلى. ١٩
- ... لافتراق الصانع والمصنوع، والحادث والمحدود. ١٩
- الحمد لله الذي لم يكن... له شخص فيتجزئ، ولا اختلاف صفه فيتناهى. ٢٠
- فهو الواحد الذي لا واحد غيره لأنه لا اختلاف فيه. ٢٠
- ما احتمل الزيادة كان ناقصاً، وما كان ناقصاً لم يكن تاماً. ٢٤
- أنت الذي لا تحد فتكون محدوداً. ٢٤
- الذي لم يكن له... اختلاف صفه فيتناهى. ٢٤
- كُلُّ مستمى بالوحده غيره قليل. ٢٤
- إِنَّ الكيفيه جبهه الصفه والإحاطه. ٢٤
- ومن قال: متى؟ فقد وقته، ومن قال: في م؟ فقد ضمَّنه، ومن قال: إلى م؟ ٢٥
- أو لستم تشهدون الليل والنهار وأحدهما بعد الآخر؟ فقالوا: نعم، فقال: ٢٥
- أقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم: غير متناه ٢٦
- إِنَّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركه ولا انتقال ولا. ٢٦
- إنه أين الأين وكيف وكيف. ٢٦

إِنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا... إِنَّ الْفِعْلَ كُلَّهُ مُحَدَّثٌ. ٣٩

إِنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ ٤٠

يَقُولُ لَمَّا أَرَادَ كَوْنَهُ: "كُنْ" فَيَكُونُ. لَا بِصُورَةٍ يَقْرَعُ وَلَا نِدَاءً يَسْمَعُ، وَإِنَّمَا ٤٠

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا، خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَمِنْ زَعْمِ ٤٠

... فَإِنْ كُنْتَ صَنَعْتَهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَعْنَيْتَ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنَعْتِهَا. ٤١

إِيجَادِ الْمَوْجُودِ مُحَالٌ. ٤١

وَرَوَى أَنَّهُ سَأَلَ عَلَيْهِ السَّلَامَ: أَيْنَ كَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَأَرْضًا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أَيْنَ" ٤٣

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَكَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَانَ وَلَا. ٤٣

وَلَا بَدَّ لِلْمَخْلُوقِ مِنَ الْخَالِقِ. ٤٤

كَيْفَ يَخْلُقُ لَا شَيْءٌ شَيْئًا؟! ٤٤

إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَحْدُثُ شَيْئًا. ٤٤

كَيْفَ يَنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مِنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ. ٤٥

لَعَجْزَ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ. ٤٥

كُلُّ مَعْطٍ مُنْتَقَصٌ سِوَاهُ. ٤٥

إِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقَ اللَّطِيفَ الْجَلِيلَ خَلَقَ وَ ٤٥

كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ... ٤٦

وَجَعَلَتْ لِكُلِّ شَيْءٍ أَمْدًا، وَقَدَّرَتْ كُلَّ شَيْءٍ تَقْدِيرًا. ٤٦

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ. ٤٧

لَيْسَ بِإِلَهِ مَنْ عَرَفَ بِنَفْسِهِ، هُوَ الدَّالُّ بِالْإِلَهِ عَلَيْهِ. ٤٧

لَيْسَ رَبُّ مَنْ طَرَحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ. ٤٨

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه ٤٨

... إذا لقامت فيه آية المصنوع، ولتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ٤٨

... ولما كان للبارئ معنى غير المبروء. ٤٨

كلّ موصوف مصنوع وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى. ٤٩

جلّ أن تحلّه الصفات لشهادته العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع. ٤٩

كلّ ما وقع عليه حدّ فهو خلق الله. ٤٩

واعلم أنّه لا تكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير. ٤٩

وانحسرت الأبصار عن أن تناله فيكون بالعيان موصوفاً وبالذات التي لا يعلمها ٤٩

... ولا خرقت الأوهام حجب الغيوب فتعتقد فيك محدوداً في عظمتك. ٥٠

ولم يعلم لك مائيّه وماهيّه فتكون للأشياء المختلفه مجانساً. ٥٠

لا تدركه العلماء ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلّا بالتحقيق إيقاناً بالغيب. ٥٠

يصيب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفة. ٥١

دليله آياته ووجوده إثباته. ٥١

بصنع الله يستدلّ عليه. ٥١

وفيها أثبت غيره ومنها أنيط الدليل. ٥١

بها تجلّى صانعها للعقول. ٥٢

بها تجلّى صانعها للعقول وبها امتنع من نظر العيون. ٥٢

إلهي بدت قدرتك ولم تبد هيئته فجهلوك وبه قدّروك والتقدير على غير ما ٥٢

إنّه الظاهر لمن أراده لا يخفى عليه، لمكان الدليل والبرهان على وجوده في. ٥٣

يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين. ٥٣

... ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ٥٣

إنّ الله تعالى أظهر ربوبيته في إبداع الخلق. ٥٤

و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء، إذا لقامت فيه آية المصنوع. ٥٤

التوحيد أن لا تجوّز على ربك ما جاز عليك. ٥٤

كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه ٥٤

تأويل الصمد: لا إسم، ولا جسم، ولا شبه، ولا صورته، ولا تمثال، ولا حدّ ٥٤

ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج. ٥٧

إنّ ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقله والكثره ٥٨

ليس بذى كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيمياً، ولا بذى عظم تناهت به ٥٩

هو الذى لم يتفاوت في ذاته، ولم يتبعض بتجزئه العدد في كماله. ٥٩

إنّه أحدى المعنى، يعنى به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ٥٩

ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد أُلحد فيه. ٦٠

ومن جزأه فقد جهله. ٦٠

تعالى الملك الجبار أن يوصف بمقدار. ٦٠

ما تصوّر فهو بخلافه. ٦٠

... الذى لَمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود في صفاته، ذى الأقطار. ٦٠

ولا تناله التجزئه والتبعيض. ٦١

مبائن لجميع ما أحدث في الصفات. ٦١

إنّ الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقته خلو منه، وكلّ ما وقع عليه اسم ٦١

هو القديم وما سواه محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً كبيراً. ٦٢

- كَلِّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه.. ٦٢
- هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ٦٢
- ما سوى الله فعل الله... وهى كلّها محدثه مربوبه أحدثها من ليس كمثلها ٦٣
- قالت النصارى فى المسيح إنّ روحه جزء منه ويرجع فيه، وكذلك قالت. ٦٣
- قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إنّ.. ٦٣
- ويحك، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغيّر من حال إلى حال وأنّه يجرى عليه ٦٣
- جلّ وعزّ عن أداه خلقه وسمات برّيته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ٦٤
- هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، الذى لم يلد ولم يولد ٦٨
- كلّ من قرء قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ ٦٨
- يا سيّدى، ألا تخبرنى عن الخالق إذا كان واحداً لا شىء غيره ولا شىء معه ٦٩
- يا سيّدى، فإنّ الذى كان عندى أنّ الكائن قد تغيّر فى فعله عن حاله بخلقه ٧٠
- قال الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران فى قولك: إنّ الكائن يتغيّر فى وجهه من الوجوه ٧٠
- ما تقول فى المسيح؟! قال: يا سيّدى، إنّّه من الله . فقال: وما تريد بقولك "من" ٧١
- أتريد بقولك "من" كالبعض من الكلّ فيكون مبعضاً؟! ٧١
- أو كالخلّ من الخمر، فيكون على سبيل الاستحاله؟! ٧١
- أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحه؟! ٧١
- أو كالصنعه من الصانع، فيكون على سبيل المخلوق من الخالق؟ ٧١
- أو عندك وجه آخر فتعرّفناه؟ فانقطع. ٧١
- ما آمن بي من فسّر برأيه كلامى، وما عرفنى من شبّهنى بخلقى. ٧٣
- من شبّه الله تعالى بخلقه فهو مشرك. ٧٣

الهي بدت قدرتك ولم تبد هيئه فجهلوك وقدروك، والتقدير على غير ما به ٧٣

إن الله تعالى خلقه وخلقه خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو ٧٤

لا يليق بالذي هو خالق كل شيء إلا أن يكون مبانئاً لكل شيء متعالياً عن كل. ٧٤

كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه. ٧٧

كيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود فيه ما هو ابتدأه، إذا لتفاوتت ذاته و ٧٧

ليس في مجال القول حجه، ولا في المسأله عنه جواب، ولا في معناه له ٧٧

بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له ٧٨

الدال على قدمه بحدوث خلقه... وباشتباهم على أن لا شبه له... مستشهد ٧٨

الدال على وجوده بخلقته، وبحدوث خلقه على أزليته، وباشتباهم على أن لا. ٧٩

كُتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سألته عن آدم هل كان فيه من جوهرية الرب.. ٧٩

ليس صاحب هذه المسأله على شيء من السنه، زنديق. ٨٠

إن الخلق يمسك بعضه بعضاً، ويدخل بعضه في بعض ويخرج منه، والله جل. ٨٠

<أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟>. ٨١

<إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ.>. ٨١

كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء. ٨١

لعجز كل مبتدء عن ابتداء غيره. ٨١

إنما هو الله وخلقته، لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما، فما خلق الله لم يعد أن. ٨١

إن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد. ٩٨

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ١٠٠

قلت: أجل، جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه شيئاً ١٠١

الله واحد وأحدى المعنى والإنسان واحد ثنوى المعنى، جسم، وعرض، وبدن. ١٠٢

... فكيف هو الله الواحد؟ ١٠٣

واحد فى ذاته فلا واحد كواحد، لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك. ١٠٣

والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زياده ١٠٣

... إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين. ١٠٣

يا أعرابى، إن القول فى "أن الله واحد" على أربعة أقسام، فوجهان منها لا. ١٠٤

هو أين الأين وكان ولا أين، وكيف وكيف وكان ولا كيف، فلا يعرف بكيفوفيه ١٠٧

له القدره والملك أنشأ ما شاء بمشيئته، لا يحدّ، ولا يبعض، ولا يفنى. ١٠٧

... قال الرجل: فإذا إنّه لا شىء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس. فقال. ١٠٨

>شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ١١٨

<قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنِّى بَرىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ >. ١١٨

ما قلت ولا قال القائلون قبلى مثل "لا إله إلا الله". ١١٨

كل جبار عنيد من أبى أن يقول "لا إله إلا الله". ١١٩

ما من الكلام كلمه أحبّ إلى الله من قول "لا إله إلا الله". ١١٩

خير العباده قول "لا إله إلا الله". ١١٩

قال الله لموسى عليه السلام: يا موسى، لو أن السموات وعامريهن والأرضين السبع فى. ١١٩

أما الواحد، فلم يزل واحداً كائناً لا شىء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال. ١٢١

والحاجه يا عمران، لا يسعها لأنه لم يحدث من الخلق شيئاً إلا حدثت فيه ١٢١

>وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. ١٢٣

>وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ <: لم يقولوا: "إنه هكذا"، ولكنهم قالوا: "قد فرغ. ١٢٣

... قال عمران... فأخبرني بأيّ شيء علم ما علم، أبيضير أم بغير ذلك؟ ١٢٤

قال الرضا عليه السلام... يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أنّ الواحد ليس يوصف.. ١٢٤

ليس بذى كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيماً، ولا بذى عظم تناهت.. ١٥٢

إنّ ما سوى الواحد متجزّئ، واللّه واحد لا متجزّئ ولا متوهّم بالقلّه والكثرة ١٥٣

ممتنع عن الأوهام أن تكتنّه، وعن الأفهام أن تستغرقه، وعن الأذهان أن. ١٥٨

...لا إياه وحّد من اكتنّه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا به صدّق من نهّاه ١٥٩

كلّ معروف بنفسه مصنوع... بصنع الله يستدلّ عليه، وبالعقول تعتقد معرفته ١٦٦

ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه. ١٦٦

ليس برّب من طرح تحت البلاغ. ١٦٧

ما تصوّر فهو بخلافه. ١٦٧

دليله آياته، ووجوده إثباته. ١٦٧

ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ١٦٧

لم تره العيون بمشاهده العيان، ورأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف.. ١٦٨

بها تجلّى صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤيه، وإليها تحاكم الأوهام ١٦٨

... إذا لقامت فيه آيه المصنوع، ولتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ١٦٨

يا سيّدي، فبأيّ شيء عرفناه؟ قال: بغيره. قال: فأبى شيء غيره؟ قال الرضا ١٦٩

ويستدلّ عليه بخلقه حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤيه عين. ١٦٩

هو شيء بحقيقته الشبيّه، وإنّه شيء بخلاف الأشياء. ١٧٢

إنّما يشبّه الشيء بعديله، وأمّا ما لا عديل له فكيف يشبّه بغير مثاله. ١٧٢

لا شبه، ولا مثل ولا ضدّ، ولا ندّ... ولا يعرف إلّا بخلقه. ١٧٢

... سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك؟ ١٧٣

قال: بما عرّفني نفسه. ١٧٣

قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ ١٧٣

قال: لا يشبهه صورة ولا يحسّ بالحواسّ، ولا يقاس بالناس، قريب بعده ١٧٣

من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب.. ١٧٤

إنّما عرف الله من عرفه باللّه، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف.. ١٧٤

وليس لله حدّ ولا يعرف بشيء يشبهه. ١٧٤

فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته. ١٧٤

إعرفوا الله باللّه، والرسول بالرسالة، وأولى الأمر بالمعروف والعدل والإحسان. ١٧٥

من كان ليس كمثله شيء وهو السميع البصير كان نعته لا يشبه نعت شيء ١٧٥

يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسه مخلوقاته، وجلّ عن ملائمه ١٧٥

يا هو، يا من هو هو، يا من ليس هو إلّا هو، يا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٥

يا هو، يا من لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا أين هو، ولا حيث هو إلّا هو. ١٧٦

يا الله، يا هو، يا هو، يا من ليس كهو إلّا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٦

فعرّفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربّه. ١٧٧

ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه. ١٧٧

بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٧٧

... قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل في الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفة؟ ١٧٧

قال: لا، إنّما هو تطوّل من الله. ١٧٧

قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزله الركوع. ١٧٧

قال: لا، هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل بالثواب. ١٧٧

... قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس فى المعرفة صنع؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

فقلت: لهم عليها ثواب؟ ١٧٨

قال: يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطوّل عليهم بالمعرفة. ١٧٨

عن أبى عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن المعرفة أمكتسبه هي؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

ف قيل له: فمن صنع الله وعطائه هي؟ ١٧٨

قال: نعم، وليس للعباد فيها صنع، ولهم اكتساب الأعمال. ١٧٨

... قلت لأبى عبد الله عليه السلام: هل جعل فى الناس أداه ينالون بها المعرفة؟ ١٧٩

قال: لا، إنّ على الله البيان، > لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّ وَشَعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللهُ. ١٧٩

لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم إليها سبيلاً. ١٧٩

ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق. ١٧٩

هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدّى بالمعرفة إليه. ١٨٠

... المعرفة صنع من هي؟ ١٨٠

قال [الصادق عليه السلام]: من صنع الله، ليس للعباد فيه صنع. ١٨٠

لا يدرك مخلوق شيئاً إلاًّ بالله، ولا تدرك معرفة الله إلاًّ بالله. ١٨١

فليس أحد أن يبلغ شيئاً من وصفك، ولا يعرف شيئاً من نعتك إلاًّ ما حدّته له ١٨١

يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منى، عملت المعاصى. ١٨١

فجعلت لى سمعاً يسمع آياتك، وعقلاً يفهم إيمانك، وبصراً يرى قدرتك. ١٨٢

لم يقدرُوا على عمل ولا معالجه فى أبدانهم المخلوقه إلَّا برَّبهم. ١٨٢

وفى الدعاء عن النبىِّ؟ ص؟: يا من فتق العقول بمعرفته، وأطلق الألسن. ١٨٢

به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف. ١٨٣

بك عرفتكَ وأنت دللتنى عليك ودعوتنى إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٨٣

ولو لا أنت ربى ما اهتدينا إلى طاعتك، ولا عرفنا أمرك، ولا سلكتنا سبيلك. ١٨٣

يا من أتحنفى بالإقرار بالوحدانيته، وحبانى بمعرفه الربوبيته، وخلصنى من. ١٨٣

عرفت محمداً؟ ص؟ بالله حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض... ١٨٤

وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نسمها كلها، فقد تكتفى للاعتبار بما ألقينا ١٨٤

... <فَلَمَّا أَفَلَ الْكَوْكَبُ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ > ، لأنَّ الأفول عن. ١٨٤

فسبحانك تيب على ما بدؤه منك، وانتسابه إليك، والقوه عليه بك. ١٨٥

سمعت رسول الله؟ ص؟ يقول: إنَّ الله قال: ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد ١٨٥

إنه شىء بحقيقه الشيبه. ١٨٨

لا يثبت الشىء إلا بآئيه ومائيه. ١٨٨

كل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات. ١٨٩

إياكم والتفكر فى الله ، فإن التفكر فى الله لا يزيد إلَّا تيهًا، إنَّ الله لا تدركه ١٩٣

إنَّ الناس لا يزال لهم المنطق حتى يتكلموا فى الله ، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: ١٩٣

إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا... إنَّ قومًا تكلموا فى ما فوق العرش.. ١٩٣

إنَّ الله تعالى علم أنه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى: ١٩٤

ما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس عليك فى الكتاب فرضه ولا فى سنّه الرسول. ١٩٤

الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبيهه ولا نظير، وأنّه مثبت قديم موجود غير فقيد ١٩٨

وكمال معرفته التصديق به. ١٩٨

بالقول يعتقد التصديق بالله، وبالإقرار يكمل الإيمان به. ١٩٨

يا جاهل، إذا قلت: "ليست هو"، فقد جعلتها غيره؛ وإذا قلت: "ليست هي". ٢٠٣

لم يكن بين الإثبات والنفي منزله. ٢٠٣

كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه. ٢٠٥

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه ٢٠٥

إن الله تعالى ما هو؟ فقال عليه السلام: هو شيء بخلاف الأشياء؛ إرجع بقولي "شيء" ٢١٣

الحمد لله الذي لا يحس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع. ٢١٣

فكل شيء حسته الحواس، أو حسته الجواس، أو لمسته الأيدي، فهو مخلوق. ٢١٣

والروح جسم رقيق ألبس قالباً كثيفاً. ٢١٤

فقال: كيف صعدت الشياطين إلى السماء وهم أمثال الناس في الخفة ٢١٤

الكيفية للمخلوق المكيف، فربنا تبارك وتعالى لا شبه له، ولا ضد، ولا ند، ولا. ٢١٥

وإنما الكيف بكيفية المخلوق؛ لأنه الأول، لا بدء له، ولا شبه، ولا مثل، ولا. ٢١٥

لأن كل شيء جرى فيه أثر تركيب لجسم. ٢١٥

سبحان من ليس كمثلته شيء، لا جسم ولا صورته. ٢١٦

إنه ليس شيء إلا يبيد أو يتغير، أو يدخله التغير والزوال، أو ينتقل من لون إلى. ٢١٦

إن الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقته خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم ٢١٦

ويله، أما علم أن الجسم محدود متناه، والصوره محدوده متناهيه، فإذا ٢١٧

من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك؛ لأن الحجاب.. ٢١٨

حد الأشياء كلها عند خلقه إياها. ٢١٩

كُلَّ جِسْمٍ مَغْدَى بِغِذَاءٍ إِلَّا الْخَالِقَ الرَّازِقَ، فَإِنَّهُ جَسَمُ الْأَجْسَامِ وَهُوَ لَيْسَ.. ٢١٩

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ. و ٢٢٠

فهو الواحد الذي لا واحد غيره؛ لأنه لا اختلاف فيه. ٢٢٠

فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرْدٌ وَاحِدٌ لَا ثَانِي مَعَهُ... وَالْخَلْقُ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا ٢٢٠

بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عَرَفَ أَنَّ لَا قَرِينَ لَهُ... ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ : ﴿حَوْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۚ ٢٢١

وما عرفني من شَبَهني بخلقى. ٢٢٣

من شَبَهه اللهُ بخلقه فهو مشرك، ومن وصفه بالمكان فهو كافر. ٢٢٣

وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ بَيْنَهُمَا حَكْمٌ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ الثَّلَاثَةِ ٢٢٣

تعالى أن يخرج منه شيء وأن يتولد منه شيء ككثيف أو لطيف، (ولم يولد): ٢٢٤

الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيء غيره وكَوْنُ الْأَشْيَاءِ فَكَانَتْ كَمَا كَوْنُهَا. ٢٢٤

... فبما يستدلّ على أنّ أحدهما خالق لصاحبه؟! ٢٢٩

... فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟! ٢٢٩

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ. ٢٣٦

وإنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ. ٢٣٦

... ﴿وَمَنْ تُعَمِّرُهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَمْ فَلَا يَعْقِلُونَ؟﴾ فَإِنَّهُ رَدٌّ عَلَى الزَّنَادِقَةِ الَّذِينَ. ٢٣٩

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبْوَاهُ يَهُودَانَهُ وَيَنْصُرَانَهُ. ٢٤٠

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عَمَّنْ فِي السَّمَاءِ احْتِجَابُهُ ٢٤١

ليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء ولا شيء أبعد منه من شيء. ٢٤٢

إن كنت تقول بالشبر والذراع، فإنَّ الأشياء كلها باب واحد هي فعله، لا. ٢٤٢

إنَّما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من. ٢٥٠

إن الله تبارك و تعالی أحد صمد لیس له جوف، و إنما الروح خلق من خلقه. ٢٥١

إن الله تعالی یجل عن الأین ویتعالی عن المكان. كان فی ما لم یزل ولا. ٢٥٥

حارت الأوهام أن یكیف المكیف للأشیاء و من لم یزل بلا مكان ولا یزول. ٢٥٥

إن الله تبارك و تعالی لا یوصف بزمان ولا مكان، ولا حركه ولا انتقال ولا. ٢٥٦

إن الله تبارك و تعالی كان لم یزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان. ٢٥٦

لا تصحبه الأوقات، ولا تضمنه الأماكن... سابق الأوقات كونه، والعدم ٢٥٦

لا تصحبه الأوقات. ٢٥٦

من قال بحدوث الزمان قال بقدمه من حیث لا یشعر. ٢٦٢

إن الله تبارك و تعالی كان لم یزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان. ٢٦٢

كیف یجرى علیه ما هو أجراه، و یعود فی ما هو أبداه، و یحدث فی ما هو ٢٦٢

بل حارت الأوهام أن یكیف المكیف للأشیاء، و من لم یزل بلا مكان، ولا. ٢٦٣

لا تصحبه الأوقات. ٢٦٣

ففرق بها بین قبل و بعد لیعلم أن لا قبل له ولا بعد. ٢٦٣

... و شهاده الاقتران بالحدوث، و شهاده الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع. ٢٦٤

بمقارنته بین الأشیاء عرف أن لا قرین له. ٢٦٤

و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله. ٢٦٤

إن الله تبارك و تعالی لا یوصف بمكان، ولا یدرك بالأبصار والأوهام. ٢٦٧

إن الله تعالی لا یوصف بمكان یحلّ فیهِ فیحجب عنه فی عباده، ولكنّه ٢٦٧

یعنی: مشرقه تنتظر ثواب ربّها. ٢٦٨

قلت لعليّ بن موسى الرضا علیه السلام ما تقول فی الحدیث الذی یرویه أهل. ٢٦٨

فقال: <مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ > وقال: <إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا ٢٦٨

وقال النبي؟ ص؟: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله تعالى. ودرجه ٢٦٨

فقال عليه السلام: يا أباصلت، من وصف الله تعالى بوجه كالوجه فقد كفر، ولكن. ٢٦٨

وقال الله تعالى: <كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ ٢٦٩

وقد قال النبي؟ ص؟: من أبغض أهل بيتي وعترتي، لم يرني ولم أره يوم ٢٦٩

يا أباصلت، إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان ولا يدرك بالأبصار و ٢٦٩

قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله، إن الناس يروون أن رسول الله؟ ص؟ قال: إن ٢٧٠

<وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا >. ٢٧٧

وكذلك العقل أيضاً ظاهر بشواهد مستور بذاته. ٢٧٧

يقف العقل على حدّه من معرفه الخالق فلا يعدوه، ولكن يعقله بعقل أقر. ٢٧٧

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: <وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ >. ٢٧٨

فإن كانت تلك المعرفه من جهه الرؤيه إيماناً فالمعرفه التي في دار الدنيا ٢٧٩

قال السائل: فله إتيه ومائيه؟! ٣٢٢

قال [الإمام الصادق عليه السلام]: نعم، لا يثبت الشيء إلا بإتيه ومائيه. ٣٢٢

ذاته حقيقه وكنهه تفريق بينه وبين خلقه. ٣٦٥

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما ٣٧٤

المشيّه والإراداه من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً ٣٧٥

أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ ٣٧٥

فإن قلت أنه غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهايه لأوله، وإن قلت متناه ٣٧٥

الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كوّن ما قد كان، المستشهد ٣٧٥

إِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَهُ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ. ٣٧٦

من أيّ شيء خلق الله الأشياء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: لا من شيء. ٣٧٦

فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا تَخْلُو إِذَا أَنْ تَكُونُ خَلَقْتَ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ.. ٣٧٦

قال: فمن أين قالوا: إِنَّ الْأَشْيَاءَ أَزْلِيَّةٌ؟ ٣٧٦

قال: هذه مقالة قوم حججوا مدبر الأشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم والأنبياء و ٣٧٦

لو كانت قديمه لم يتغير من حال إلى حال، وَإِنَّ الْأَزْلِيَّ لَا تَغْيِرُهُ الْأَيَّامُ وَلَا. ٣٧٦

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا، خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَمِنْ زَعَمَ ٣٧٧

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ وَالْقَدِيمُ صِفَةٌ دَلَّتِ الْعَاقِلُ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ ٣٧٨

إِنَّ اللَّهَ الْمَبْدِئُ الْوَاحِدُ الْكَائِنُ الْأَوَّلُ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ، فَرَدًّا لَا ثَانِي. ٣٧٩

واعلم أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ... وَاللَّهُ ٣٧٩

هو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالی عن صفات المخلوقين علوًّا ٣٨٠

لم يخلق الأشياء من أصول أزليته، ولا من أوائل أباديته. ٣٨٥

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ. ٣٨٥

وإِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَ ٣٨٥

... عن صفوان بن يحيى قال، قلت: لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة ٤٠٥

فقال: الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل. وأما من. ٤٠٥

ما تقول في من جعل الإرادة اسمًا وصفه مثل حيّ وسميع وبصير وقدير؟ ٤٠٦

قال الرضا عليه السلام: إِنَّمَا قَلْتُمْ، حَدِثْتَ الْأَشْيَاءَ وَاخْتَلَفْتَ لِأَنَّهُ شَاءَ وَأَرَادَ، وَلَمْ تَقُولُوا ٤٠٦

قال سليمان: فإنه لم يزل مریداً، قال: يا سليمان، إرادته غيره؟ قال: نعم ٤٠٦

فصاح به المؤمن وقال: يا سليمان، مثله يعاين أو يكابر؟! عليك بالإنصاف.. ٤٠٦

ثم قال: كلمه يا أبا الحسن، فإنه متكلم خراسان، فأعاد عليه المسأله فقال: ٤٠٧

قال الرضا عليه السلام: إرادته نفسه. قال: لا، قال عليه السلام: فليس المرید مثل.. ٤٠٧

ثم قال الرضا عليه السلام:... إن المرید غير الإراده، وإن المرید قبل الإراده، وإن.. ٤٠٧

ثم قال الرضا عليه السلام: يا سليمان، ألا تخبرني عن الإراده فعل هي أم غير فعل؟ ٤٠٨

قال سليمان: إنها مصنوعه، قال عليه السلام: فهي محدثه ليست كالسمع والبصر. ٤٠٨

فالإرادته محدثه، وإلا فمعه غيره... قال سليمان: لأن إرادته علمه، قال. ٤٠٩

فإن الإراده القدره، قال الرضا عليه السلام: وهو عز وجل يقدر على ما لا يريد أبدأ ٤١٠

كل قائم في سواه معلول. ٤٢٤

خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقتة أيتيتهم، وابتدأه ٤٢٤

فأسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقه، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه ٤٢٥

لا تغيبه مذ، ولا تدنيه قد... ولا توقته متى، ولا تشمله حين، ولا تقاربه مع. ٤٢٦

الحسين بن بشار، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته ٤٣٥

قال: إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل >إنا ٤٣٥

وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادته كل صفه أنها غير الموصوف.. ٤٤٠

فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن. ٤٤٠

جل أن تحله الصفات، لشهادته العقول أن كل من حلت الصفات مصنوع. ٤٤٠

وكل موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى. ٤٤١

نظام توحيد الله تعالى نفى الصفات عنه، لشهادته العقول أن كل صفه و ٤٤١

لا ديانة إلّا بعد معرفه، ولا معرفه إلّا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه ٤٤١

لا تجرى عليه الحركه والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ٤٤٢

واعلم أنّه لا تكون صفه لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير. ٤٤٨

ولو كانت صفاته جلّ ثناؤه لا تدلّ عليه وأسماءه لا تدعو إليه والمعلمه من. ٤٤٨

خلق الله المشيّه بنفسها. ٤٧٢

لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد. ٤٧٢

الله فوض الأمر إلى العباد؟ فقال: هو أعزّ من ذلك، فقلت: أجبرهم ٤٨٢

ثمّ قال: قال الله عزّ وجلّ: يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى. ٤٨٢

ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا. ٤٨٣

فقال: إنّ الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبه، ولم يهمل العباد في. ٤٨٣

ثمّ قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خاصم من خالفه. ٤٨٣

من شبّه الله تعالى بخلقه فهو مشرك، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر. ٤٨٤

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عن قول الله تعالى <وَتَرَكَهُمْ فِي ٤٨٤

قال: وسألته عن قول الله عزّ وجلّ <خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ > قال. ٤٨٤

من زعم أنّ الله تعالى _ يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون. ٤٨٤

از امام رضا عليه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: "و ایشان را در. ٤٨٤

إنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ ٤٨٥

قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعدّنا عليه فقد قال بالجبر، ومن زعم ٤٨٦

فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّه وإرادته في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات.. ٤٨٦

من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. ٤٨٧

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ؟ صَلِّ؟ لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ قَدَرْتِ عَلَيْهِ ٤٨٧

ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثواباً ولا مدحاً لكنني أريد منهم أن. ٤٨٧

فأخبرني عن قول الله تعالى >الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا ٤٨٨

فقال عليه السلام: إن غطاء العين لا يمنع من الذكر، والذكر لا يرى بالعين، ولكن. ٤٨٨

خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام، فاستقبله موسى بن جعفر. ٤٨٩

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن. ٤٩٠

فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام مهلاً يا ٤٩٠

قال: فنهض الشيخ وهو يقول: ٤٩٠

سمعت الرضا عليه السلام وقد سأله رجل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال: ٤٩٥

الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه، والله أعز من أن. ٤٩٦

إن الناس في القدر على ثلاثه أوجه: رجل يزعم أن الله عز وجل أجبر الناس.. ٤٩٦

وما أنكرت من البداء يا سليمان، والله يقول: >أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا ٤٩٩

إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنني متوفيه إلى. ٥٠٠

ثم التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: ٥٠٠

قال سليمان للمأمون... لا أنكر بعد يومى هذا البداء ولا أكذب به إن شاء ٥٠٠

ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال، الإقرار بالعبودية، و ٥٠٢

ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء. ٥٠٢

ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرب له بالبداء. ٥٠٣

«إن الله تعالى خلو من خلقه وخلقته خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء ٥٢٢

«كل ما يوجد في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه تمتع. ٥٢٣

«وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَّا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا فَمَا خَلَقَ اللَّهُ. ٥٢٥

«ما عرفنى من شبهنى بخلقى». ٥٣٣

«قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَاهِلٌ فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ ٥٣٧

«قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيَلِكُ كَمْ تُرَدُّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ وَقَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحَدَّثَةٌ ٥٣٨

«إِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ، يَقُولُ. ٥٣٩

«مَهْلًا يَا شَيْخُ! لَعَلَّكَ تَظُنُّ قَضَاءَ حَتْمًا وَقَدْرًا لِأَزْمًا، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لِبَطْلِ. ٥٤٨

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ... لَا يَعْرِفُونَ إِيمَانًا بِشَرِيْعِهِ وَلَا كُفْرًا بِجُحُودِ ثُمَّ ٥٤٢

إِنَّا لَوْ حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بَيْنَهُ مِنْ رَبِّنَا ٥٤٩

نَصَبَ الْخَلْقِ لَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاهُ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةِ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمِ ٥٧٠

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجُجَ بِالْعُقُولِ، وَأَفْضَى إِلَيْهِمْ بِالْبَيَانِ وَدَلَّهِمْ ٥٧١

إِنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَعَرَّفَ الْعِبَادَ نَفْسَهُ، وَلَكِن جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ ٥٧٢

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إني رجل. ٥٧٢

فالتفت أبو عبد الله عليه السلام إلي فقال: يا يونس بن يعقوب، هذا قد خصم نفسه ٥٧٢

... قال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق... الظن عجز لما لا تستيقن... أيها الرجل. ٥٧٣

قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: يا يونس، لا تكونن. ٥٧٣

بليته الناس علينا عظيمه، إن دعوناهم لم يستجيبوا لنا، وإن تركناهم لم ٥٧٤

إنما يعرف الله ويعبده من عرف الله وعرف إمامه من أهل البيت، ومن لا. ٥٧٤

لو لا نحن ما عرف الله. ٥٧٥

كذب من زعم أنه من شيعتنا وهو متمسك بعروه غيرنا. ٥٧٥

لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك. ٥٧٥

إنك والأوصياء من بعدك عرفاء لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتكم. ٥٧٦

من دان الله بالرأى لم يزل دهره فى ارتماس. ٥٧٦

نحن الأعراف الذى لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا، إلى أن قال: إن الله لو ٥٧٧

بنا عبد الله ، وبنا عرف الله ، وبنا وحد الله ، ومحمد حجاب الله تبارك وتعالى. ٥٧٧

يا أبا حمزه، يخرج أحدكم فراسخ فيطلب لنفسه دليلاً، وأنت بطرق السماء ٥٧٨

لو لا محمد والأوصياء من ولده كنتم حيارى كالبهائم. ٥٧٨

السلام على محال معرفه الله ... أعزكم بهداه، وخصكم ببرهانه... ورضيكم ٥٧٨

الأوصياء أبواب الله التى يأتى منها، ولو لا هم ما عرف الله ، وبهم احتج الله. ٥٧٩

ولكن القوم تاهوا و عموا وصموا عن الحق من حيث لا يعلمون، وذلك قوله ٥٧٩

ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلا الله ومن أطلعته عليه من رسله وأهل. ٥٨٠

وإنما اختلف الناس فى هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من. ٥٨٠

ص: ٥٦٣

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا. ٢٦

إِنَّهُ أَيْنَ الأَيْنِ وَكَيْفَ الكَيْفِ. ٢٦

إِنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا... إِنَّ الفِعْلَ كَلَّهُ مَحْدَثٌ. ٣٩

إِنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ ٤٠

يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ: "كُنْ" فَيَكُونُ. لَا بِصُورَةٍ يَقْرَعُ وَلَا نِدَاءٍ يَسْمَعُ، وَإِنَّمَا ٤٠

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدِيمًا، خَلَقَ الأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَمِنْ زَعْمِ ٤٠

... فَإِنْ كُنْتَ صَنَعْتَهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَغْنَيْتَ بِوَجُودِهَا عَنْ صَنَعْتِهَا. ٤١

إِيجَادِ المَوْجُودِ مَحَالٌ. ٤١

وَرَوَى أَنَّهُ سَأَلَ عَلَيْهِ السَّلَامَ: أَيْنَ كَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَأَرْضًا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أَيْنَ" ٤٣

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَكَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَانَ وَلَا. ٤٣

وَلَا بَدٌّ لِلْمَخْلُوقِ مِنَ الخَالِقِ. ٤٤

كَيْفَ يَخْلُقُ لَا شَيْءٌ شَيْئًا؟! ٤٤

إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ المَعْدُومَ لَا يَحْدُثُ شَيْئًا. ٤٤

كَيْفَ يَنْشِئُ الأَشْيَاءَ مِنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الإِنْشَاءِ. ٤٥

لَعَجْزَ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ. ٤٥

كُلُّ مَعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ. ٤٥

إِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الخَالِقَ اللطيفَ الجليلَ خَلَقَ وَ ٤٥

كُلُّ مَا فِي الخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ... ٤٦

وَجَعَلَتْ لِكُلِّ شَيْءٍ أَمْدًا، وَقَدَّرَتْ كُلَّ شَيْءٍ تَقْدِيرًا. ٤٦

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ. ٤٧

ليس ياله من عرف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه. ٤٧

ليس برّب من طرح تحت البلاغ. ٤٨

ص: ٥٦٤

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه ٤٨

... إذا لقامت فيه آية المصنوع، ولتحول دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ٤٨

... ولما كان للبارئ معنى غير المبروء. ٤٨

كلّ موصوف مصنوع وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى. ٤٩

جلّ أن تحلّه الصفات لشهاده العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع. ٤٩

كلّ ما وقع عليه حدّ فهو خلق الله. ٤٩

واعلم أنّه لا تكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير. ٤٩

وانحسرت الأبصار عن أن تناله فيكون بالعيان موصوفاً وبالذات التي لا يعلمها ٤٩

... ولا خرقت الأوهام حجب الغيوب فتعتقد فيك محدوداً في عظمتك. ٥٠

ولم يعلم لك مائه وماهيه فتكون للأشياء المختلفة مجانساً. ٥٠

لا تدركه العلماء ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلّا بالتحقيق إيقاناً بالغيب. ٥٠

يصيب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفة. ٥١

دليله آياته ووجوده إثباته. ٥١

بصنع الله يستدلّ عليه. ٥١

وفيها أثبت غيره ومنها أنيط الدليل. ٥١

بها تجلّى صانعها للعقول. ٥٢

بها تجلّى صانعها للعقول وبها امتنع من نظر العيون. ٥٢

إلهي بدت قدرتك ولم تبد هيئته فجهلوك وبه قدّروك والتقدير على غير ما ٥٢

إنّه الظاهر لمن أراده لا يخفى عليه، لمكان الدليل والبرهان على وجوده في. ٥٣

يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيّن. ٥٣

... ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ٥٣

إنّ الله تعالى أظهر ربوبيّته فى إبداع الخلق. ٥٤

و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء، إذا لقامت فيه آيه المصنوع. ٥٤

التوحيد أن لا تجوّز على ربك ما جاز عليك. ٥٤

كلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه ٥٤

تأويل الصمد: لا إسم، ولا جسم، ولا شبه، ولا صور، ولا تمثال، ولا حدّ ٥٤

ليس فى الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج. ٥٧

إنّ ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقله والكثره ٥٨

ليس بذى كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيماً، ولا بذى عظم تناهت به ٥٩

هو الذى لم يتفاوت فى ذاته، ولم يتبعّض بتجزئه العدد فى كماله. ٥٩

إنّه أحدى المعنى، يعنى به أنّه لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم ٥٩

ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألد فيه. ٦٠

ومن جزأه فقد جهله. ٦٠

تعالى الملك الجبار أن يوصف بمقدار. ٦٠

ما تصوّر فهو بخلافه. ٦٠

... الذى لّمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود فى صفاته، ذى الأقطار. ٦٠

ولا تناله التجزئه والتبعيض. ٦١

مبائن لجميع ما أحدث فى الصفات. ٦١

إنّ الله تبارك وتعالى خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه، وكلّ ما وقع عليه اسم ٦١

هو القديم وما سواه محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً كبيراً. ٦٢

كلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه.. ٦٢

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ٦٢

ما سوى الله فعل الله... وهى كلّها محدثه مربوبه أحدثها من ليس كمثله ٦٣

قالت النصارى فى المسيح إنّ روحه جزء منه ويرجع فيه، وكذلك قالت. ٦٣

قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إنّ.. ٦٣

ويحك، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغيّر من حال إلى حال وأنته يجرى عليه ٦٣

جلّ وعزّ عن أداه خلقه وسمات بريته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ٦٤

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، الذى لم يلد ولم يولد ٦٨

كلّ من قرء قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ ٦٨

يا سيّدى، ألا تخبرنى عن الخالق إذا كان واحداً لا شىء غيره ولا شىء معه ٦٩

يا سيّدى، فإنّ الذى كان عندى أنّ الكائن قد تغيّر فى فعله عن حاله بخلق ٧٠

قال الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران فى قولك: إنّ الكائن يتغيّر فى وجه من الوجوه ٧٠

ما تقول فى المسيح؟! قال: يا سيّدى، إنّ من الله . فقال: وما تريد بقولك "من" ٧١

أتريد بقولك "من" كالبعض من الكلّ فيكون مبعوضاً؟! ٧١

أو كالخلّ من الخمر، فيكون على سبيل الاستحالة؟! ٧١

أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحة؟! ٧١

أو كالصنعه من الصانع، فيكون على سبيل المخلوق من الخالق؟ ٧١

أو عندك وجه آخر فتعرّفناه؟ فانقطع. ٧١

ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقى. ٧٣

من شبّه الله تعالى بخلقه فهو مشرك. ٧٣

الهي بدت قدرتك ولم تبد هيئه فجهلوك وقدّروك، والتقدير على غير ما به ٧٣

إنّ الله تعالى خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو ٧٦

لا يليق بالذي هو خالق كلّ شيء إلا أن يكون مبانئاً لكلّ شيء متعالياً عن كلّ. ٧٦

كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه. ٧٧

كيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود فيه ما هو ابتدأه، إذا لتفاوتت ذاته و ٧٧

ليس في مجال القول حجّه، ولا في المسأله عنه جواب، ولا في معناه له ٧٧

بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له ٧٨

الدالّ على قدمه بحدوث خلقه... وباشتباهم على أن لا شبه له... مستشهد ٧٨

الدالّ على وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه على أزليته، وباشتباهم على أن لا. ٧٩

كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سألته عن آدم هل كان فيه من جوهرية الربّ.. ٧٩

ليس صاحب هذه المسأله على شيء من السنه، زنديق. ٨٠

إنّ الخلق يمسك بعضه بعضاً، ويدخل بعضه في بعض ويخرج منه، والله جلّ. ٨٠

<أمّ همّ الخالقون؟>. ٨١

>إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ . ٨١

كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء. ٨١

لعجز كل مبتدء عن ابتداء غيره. ٨١

إنما هو الله وخلقته، لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما، فما خلق الله لم يعد أن. ٨١

إن ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد. ٩٨

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ١٠٠

قلت: أجل، جعلنى الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه شيئاً ١٠١

الله واحد وأحدى المعنى والإنسان واحد ثنوى المعنى، جسم، وعرض، وبدن. ١٠٢

... فكيف هو الله الواحد؟ ١٠٣

واحد فى ذاته فلا واحد كواحد، لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك. ١٠٣

والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زياده ١٠٣

... إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين. ١٠٣

يا أعرابى، إن القول فى "أن الله واحد" على أربعة أقسام، فوجهان منها لا. ١٠٤

هو أين الأين وكان ولا أين، وكيف وكيف وكان ولا كيف، فلا يعرف بكيفوفيه ١٠٧

له القدره والملك أنشأ ما شاء بمشيئته، لا يحد، ولا يبعض، ولا يفنى. ١٠٧

... قال الرجل: فإذا إنه لا شىء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس. فقال. ١٠٨

>شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ١١٨

>قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّى بَرىءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ . ١١٨

ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل "لا إله إلا الله" . ١١٨

كل جبار عنيد من أبي أن يقول "لا إله إلا الله" . ١١٩

ما من الكلام كلمه أحب إلى الله من قول "لا إله إلا الله" . ١١٩

خير العباده قول "لا إله إلا الله" . ١١٩

قال الله لموسى عليه السلام: يا موسى، لو أن السموات وعامريهن والأرضين السبع فى . ١١٩

أما الواحد، فلم يزل واحداً كائناً لا شىء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال . ١٢١

والحاجه يا عمران، لا يسعها لأنه لم يحدث من الخلق شيئاً إلا حدثت فيه ١٢١

>وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ . ١٢٣

>وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ <: لم يقولوا: "إنه هكذا"، ولكنهم قالوا: "قد فرغ . ١٢٣

... قال عمران... فأخبرنى بأى شىء علم ما علم، أضمير أم بغير ذلك؟ ١٢٤

قال الرضا عليه السلام... يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد ليس يوصف.. ١٢٤

ليس بذى كبر امتدت به النهايات فكبرته تجسيمياً، ولا بذى عظم تناهت.. ١٥٢

إن ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقله والكثره ١٥٣

ممتنع عن الأوهام أن تكتننه، وعن الأفهام أن تستغرقه، وعن الأذهان أن . ١٥٨

...لا إياه وحده من اكنننه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا به صدق من نهاء ١٥٩

كل معروف بنفسه مصنوع... بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته ١٦٦

ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه . ١٦٦

ليس برّب من طرح تحت البلاغ . ١٦٧

ما تصوّر فهو بخلافه . ١٦٧

دليله آياته، ووجوده إثباته. ١٦٧

ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ١٦٧

لم تره العيون بمشاهده العيان، ورأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف.. ١٦٨

بها تجلّى صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤيه، وإليها تحاكم الأوهام ١٦٨

... إذا لقامت فيه آيه المصنوع، ولتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ١٦٨

يا سيّدى، فبأيّ شيء عرفناه؟ قال: بغيره. قال: فأىّ شيء غيره؟ قال الرضا ١٦٩

ويستدلّ عليه بخلقه حتى لا يحتاج فى ذلك الطالب المرتاد إلى رؤيه عين. ١٦٩

هو شيء بحقيقه الشئيه، وإنه شيء بخلاف الأشياء. ١٧٢

إنما يشبه الشيء بعديله، وأما ما لا عديل له فكيف يشبه بغير مثاله. ١٧٢

لا شبه، ولا مثل ولا ضدّ، ولا ندّ... ولا يعرف إلّا بخلقه. ١٧٢

... سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرف ربك؟ ١٧٣

قال: بما عرّفنى نفسه. ١٧٣

قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ ١٧٣

قال: لا يشبهه صورته ولا يحسّ بالحواسّ، ولا يقاس بالناس، قريب بعده ١٧٣

من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب.. ١٧٤

إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف.. ١٧٤

وليس لله حدّ ولا يعرف بشيء يشبهه. ١٧٤

فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته. ١٧٤

إعرفوا الله بالله، والرسول بالرساله، وأولى الأمر بالمعروف والعدل والإحسان. ١٧٥

من كان ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير كان نعتة لا يشبه نعت شيء ١٧٥

يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسه مخلوقاته، وجلّ عن ملائمه ١٧٥

يا هو، يا من هو هو، يا من ليس هو إلّا هو، يا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٥

يا هو، يا من لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا أين هو، ولا حيث هو إلّا هو. ١٧٦

يا الله، يا هو، يا هو، يا من ليس كهو إلّا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٦

فعرّفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربّه. ١٧٧

ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه. ١٧٧

بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٧٧

... قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل في الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفة؟ ١٧٧

قال: لا، إنّما هو تطوّل من الله. ١٧٧

قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع. ١٧٧

قال: لا، هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل بالثواب. ١٧٧

... قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

فقلت: لهم عليها ثواب؟ ١٧٨

قال: يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطوّل عليهم بالمعرفة. ١٧٨

عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن المعرفة أمكتسبه هي؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

فقيل له: فمن صنع الله وعطائه هي؟ ١٧٨

قال: نعم، وليس للعباد فيها صنع، ولهم اكتساب الأعمال. ١٧٨

... قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة؟ ١٧٩

ص: ٥٧٢

قال: لا، إنَّ على الله البيان، > لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًَّ وُسْعَهَا ولا يُكَلِّفُ اللهُ. ١٧٩

لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم إليها سبيلاً. ١٧٩

ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، ولله على الخلق. ١٧٩

هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدّى بالمعرفة إليه. ١٨٠

... المعرفة صنع من هي؟ ١٨٠

قال [الصادق عليه السلام]: من صنع الله، ليس للعباد فيه صنع. ١٨٠

لا يدرك مخلوق شيئاً إلاً بالله، ولا تدرك معرفة الله إلاً بالله. ١٨١

فليس أحد أن يبلغ شيئاً من وصفك، ولا يعرف شيئاً من نعتك إلاً ما حدّته له ١٨١

يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي. ١٨١

فجعلت لي سمعاً يسمع آياتك، وعقلاً يفهم إيمانك، وبصراً يرى قدرتك. ١٨٢

لم يقدرُوا على عمل ولا معالجه في أبدانهم المخلوقة إلاً برّبهم. ١٨٢

وفي الدعاء عن النبيّ؟ ص؟: يا من فتق العقول بمعرفته، وأطلق الألسن. ١٨٢

به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف. ١٨٣

بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٨٣

ولو لا أنت ربّي ما اهتدينا إلى طاعتك، ولا عرفنا أمرك، ولا سلكننا سبيلك. ١٨٣

يا من أتحننى بالإقرار بالوحدانيته، وحباني بمعرفة الربوبيّته، وخلصني من. ١٨٣

عرفت محمّداً؟ ص؟ بالله حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض... ١٨٤

وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نسمها كلها، فقد تكفى للاعتبار بما ألقينا ١٨٤

... <فَلَمَّا أَفَلَّ الْكَوْكَبُ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ > ، لأنَّ الأَفُولَ عن. ١٨٤

فسبحانك تشيب على ما بدؤه منك، وانتسابه إليك، والقوه عليه بك. ١٨٥

سمعت رسول الله؟ ص؟ يقول: إِنَّ اللَّهَ قَالَ: ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد ١٨٥

إنه شيء بحقيقه الشيبه. ١٨٨

لا يثبت الشيء إلا بآئيه ومائيه. ١٨٨

كل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. ١٨٩

إياكم والتفكر في الله ، فإن التفكر في الله لا يزيد إلا تيهًا، إن الله لا تدركه ١٩٣

إن الناس لا يزال لهم المنطق حتى يتكلموا في الله ، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: ١٩٣

إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا... إن قوماً تكلموا في ما فوق العرش.. ١٩٣

إن الله تعالى علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى: ١٩٤

ما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سته الرسول. ١٩٤

الإقرار بأنه لا إله غيره ولا شبيهه ولا نظير، وأنه مثبت قديم موجود غير فقيد ١٩٨

وكمال معرفته التصديق به. ١٩٨

بالعقول يعتقد التصديق بالله ، وبالإقرار يكمل الإيمان به. ١٩٨

يا جاهل، إذا قلت: "ليست هو"، فقد جعلتها غيره؛ وإذا قلت: "ليست هي". ٢٠٣

لم يكن بين الإثبات والنفي منزله. ٢٠٣

كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه. ٢٠٥

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه ٢٠٥

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا هُوَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ إِرْجِعْ بِقَوْلِي "شَيْءٌ" ٢١٣

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَحْسُ، وَلَا يَمَسُّ، وَلَا يَدْرُكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَلَا يَقَعُ. ٢١٣

فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَّتَهُ الْحَوَاسُّ، أَوْ جَسَّتَهُ الْجَوَاسُّ، أَوْ لَمَسَّتَهُ الْأَيْدِي، فَهُوَ مَخْلُوقٌ. ٢١٣

وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ أَلْبَسَ قَالِبًا كَثِيفًا. ٢١٤

فَقَالَ: كَيْفَ صَعَدَتِ الشَّيَاطِينُ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ أَمْثَالُ النَّاسِ فِي الْخَفَاءِ ٢١٤

الْكَيْفِيَّةِ لِلْمَخْلُوقِ الْمَكْيُفِ، فَرَبَّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا شَبَهَ لَهُ، وَلَا ضِدَّ، وَلَا نَدَّ، وَلَا. ٢١٥

وَإِنَّمَا الْكَيْفُ بِكَيْفِيَّةِ الْمَخْلُوقِ؛ لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ، لَا بَدَأَ لَهُ، وَلَا شَبَهَ، وَلَا مِثْلَ، وَلَا. ٢١٥

لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ جَرَى فِيهِ أَثَرُ تَرْكِيْبٍ لَجَسْمٍ. ٢١٥

سَبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ. ٢١٦

إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ، أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزُّوَالُ، أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى. ٢١٦

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوَ مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ ٢١٦

وَيْلَهُ، أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مَتْنَاهُ، وَالصُّورَةَ مَحْدُودَةٌ مَتْنَاهِ، فَإِذَا ٢١٧

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ الْحِجَابَ.. ٢١٨

حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِتَاهَا. ٢١٩

كُلُّ جِسْمٍ مَغْدَى بِغِذَاءٍ إِلَّا الْخَالِقَ الرَّازِقَ، فَإِنَّهُ جَسَمُ الْأَجْسَامِ وَهُوَ لَيْسَ.. ٢١٩

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلْبِ وَالْكَثْرَةِ. وَ ٢٢٠

فَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَا وَاحِدَ غَيْرَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ. ٢٢٠

فَاللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فَرْدٌ وَاحِدٌ لَا ثَانِي مَعَهُ... وَالْخَلْقُ يَمْسُكُ بَعْضُهُ بَعْضًا ٢٢٠

بمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له... ذلك قول الله : <وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ ٢٢١

وما عرفنى من شَبَهَنِ بِخَلْقِي. ٢٢٣

من شَبَهَ اللّٰهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ. ٢٢٣

وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ بَيْنَهُمَا حَكْمٌ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ الثَّلَاثَةِ ٢٢٣

تعالى أن يخرج منه شيء وأن يتولّد منه شيء ككثيف أو لطيف، (ولم يولد): ٢٢٤

الحمد لله الذى كان إذ لم يكن شيء غيره وكوّن الأشياء فكانت كما كوّنها. ٢٢٤

... فبما يستدلّ على أن أحدهما خالق لصاحبه؟! ٢٢٩

... فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟! ٢٢٩

كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق. ٢٣٦

وإنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق. ٢٣٦

... <وَمَنْ نُعَمِّرُهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَمْ لَّا يَعْقِلُونَ؟> فَإِنَّهُ رَدٌّ عَلَى الزنادقة الذين. ٢٣٩

كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرّانه. ٢٤٠

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمّن فى السماء احتجابه ٢٤١

ليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء ولا شيء أبعد منه من شيء. ٢٤٢

إن كنت تقول بالشبر والذراع، فإنّ الأشياء كلّها باب واحد هى فعله، لا. ٢٤٢

إنّما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من. ٢٥٠

إن الله تبارك و تعالی أحد صمد لیس له جوف، و إنما الروح خلق من خلقه. ٢٥١

إن الله تعالی یجل عن الأین ویتعالی عن المكان. كان فی ما لم یزل ولا. ٢٥٥

حارت الأوهام أن یكیف المکیف للأشیاء و من لم یزل بلا مكان ولا یزول. ٢٥٥

إن الله تبارك و تعالی لا یوصف بزمان ولا مكان، ولا حركه ولا انتقال ولا. ٢٥٦

إن الله تبارك و تعالی كان لم یزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان. ٢٥٦

لا تصحبه الأوقات، ولا تضمنه الأماكن... سابق الأوقات كونه، والعدم ٢٥٦

لا تصحبه الأوقات. ٢٥٦

من قال بحدوث الزمان قال بقدمه من حیث لا یشعر. ٢٦٢

إن الله تبارك و تعالی كان لم یزل بلا زمان ولا مكان، وهو الآن كما كان. ٢٦٢

كیف یجرى علیه ما هو أجراه، و یعود فی ما هو أبداه، و یحدث فی ما هو ٢٦٢

بل حارت الأوهام أن یكیف المکیف للأشیاء، و من لم یزل بلا مكان، ولا. ٢٦٣

لا تصحبه الأوقات. ٢٦٣

ففرق بها بین قبل و بعد لیعلم أن لا قبل له ولا بعد. ٢٦٣

... و شهاده الاقتران بالحدوث، و شهاده الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع. ٢٦٤

بمقارنته بین الأشیاء عرف أن لا قرین له. ٢٦٤

و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله. ٢٦٤

إن الله تبارك و تعالی لا یوصف بمكان، ولا یدرك بالأبصار والأوهام. ٢٦٧

إن الله تعالی لا یوصف بمكان یحلّ فیهِ فیحجب عنه فی عبادته، ولكنّه ٢٦٧

يعنى: مشرقه تنتظر ثواب ربّها. ٢٦٨

قلت لعلّى بن موسى الرضا عليه السلام ما تقول فى الحديث الذى يرويه أهل. ٢٦٨

فقال: <مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ > وقال: <إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا. ٢٦٨

وقال النبى؟ص؟: من زارنى فى حياتى أو بعد موتى فقد زار الله تعالى. ودرجه ٢٦٨

فقال عليه السلام: يا أباصلت، من وصف الله تعالى بوجه كالوجه فقد كفر، ولكن. ٢٦٨

وقال الله تعالى: <كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَبَيِّقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ ٢٦٩

وقد قال النبى؟ص؟: من أبغض أهل بيتى وعترتى، لم يرنى ولم أراه يوم ٢٦٩

يا أباصلت، إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان ولا يدرك بالأبصار و ٢٦٩

قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله، إن الناس يروون أن رسول الله؟ص؟ قال: إن ٢٧٠

<وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا>. ٢٧٧

وكذلك العقل أيضاً ظاهر بشواهد مستور بذاته. ٢٧٧

يقف العقل على حدّه من معرفه الخالق فلا يعدوه، ولكن يعقله بعقل أقرّ. ٢٧٧

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: <وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ >. ٢٧٨

فإن كانت تلك المعرفه من جهه الرؤيه إيماناً فالمعرفه التى فى دار الدنيا ٢٧٩

قال السائل: فله إتيه ومائيه؟! ٣٢٢

قال [الإمام الصادق عليه السلام]: نعم، لا يثبت الشىء إلّا بإتيه ومائيه. ٣٢٢

ذاته حقيقه وكنهه تفريق بينه وبين خلقه. ٣٦٥

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما ٣٧٤

المشيئه والإراداه من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مریداً ٣٧٥

أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ ٣٧٥

فإن قلتّم أنّه غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهايه لأوله، وإن قلتّم متناه ٣٧٥

الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كوّن ما قد كان، المستشهد ٣٧٥

إنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنعه، والله الخالق اللطيف الجليل خلق. ٣٧٦

من أيّ شيء خلق الله الأشياء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: لا من شيء. ٣٧٦

فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلو إمّا أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء.. ٣٧٦

قال: فمن أين قالوا: إنّ الأشياء أزلته؟ ٣٧٦

قال: هذه مقاله قوم حجّدوا مدبر الأشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم والأنبياء و ٣٧٦

لو كانت قديمه لم يتغير من حال إلى حال، وإنّ الأزلّي لا تغيره الأيام ولا. ٣٧٦

إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شيء ومن زعم ٣٧٧

إنّ الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفة دلّت العاقل على أنّه لا شيء قبله ٣٧٨

إنّ الله المبدئ الواحد الكائن الأول لم يزل واحداً لا شيء معه، فرداً لا ثاني. ٣٧٩

واعلم أنّ الإبداع والمشيئه والإراداه معناها واحد وأسمائها ثلاثه... والله ٣٧٩

هو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً ٣٨٠

لم يخلق الأشياء من أصول أزلته، ولا من أوائل أبدية. ٣٨٥

كُلِّ صَانِعٌ شَيْءٍ فَمَنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ. ٣٨٥

وَإِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمَنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَ ٣٨٥

... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ، قُلْتُ: لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ ٤٠٥

فَقَالَ: الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ. وَأَمَّا مِنْ. ٤٠٥

مَا تَقُولُ فِي مَنْ جَعَلَ الْإِرَادَةَ اسْمًا وَصَفَهُ مِثْلَ حَيٍّ وَسَمِيعٍ وَبَصِيرٍ وَقَدِيرٍ؟ ٤٠٦

قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا قُلْتُمْ، حَدِثْتُ الْأَشْيَاءَ وَاخْتَلَفْتُ لِأَنَّهُ شَاءَ وَأَرَادَ، وَلَمْ تَقُولُوا ٤٠٦

قَالَ سَلِيمَانَ: فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَرِيدًا، قَالَ: يَا سَلِيمَانَ، فَإِرَادَتُهُ غَيْرُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ ٤٠٦

فَصَاحَ بِهِ الْمَأْمُونُ وَقَالَ: يَا سَلِيمَانَ، مِثْلُهُ يَعَايَا أَوْ يَكَابِرُ؟! عَلَيْكَ بِالْإِنْصَافِ.. ٤٠٦

ثُمَّ قَالَ: كَلَّمَهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ، فَإِنَّهُ مَتَكَلَّمٌ خِرَاسَانَ، فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ فَقَالَ: ٤٠٧

قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِرَادَتُهُ نَفْسُهُ. قَالَ: لَا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَيْسَ الْمَرِيدُ مِثْلَ.. ٤٠٧

ثُمَّ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ:... إِنَّ الْمَرِيدَ غَيْرَ الْإِرَادَةِ، وَإِنَّ الْمَرِيدَ قَبْلَ الْإِرَادَةِ، وَإِنَّ. ٤٠٧

ثُمَّ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا سَلِيمَانَ، أَلَا تَخْبِرُنِي عَنِ الْإِرَادَةِ فَعَلٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ فَعَلٍ؟ ٤٠٨

قَالَ سَلِيمَانَ: إِنَّهَا مَصْنُوعَةٌ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَهِيَ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ كَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ. ٤٠٨

فَالْإِرَادَةُ مُحَدَّثَةٌ، وَإِلَّا فَمَعَهُ غَيْرُهُ... قَالَ سَلِيمَانَ: لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمَهُ، قَالَ. ٤٠٩

فَإِنَّ الْإِرَادَةَ الْقَدْرَةَ، قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَهُوَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْدِرُ عَلَى مَا لَا يَرِيدُهُ أَبَدًا ٤١٠

كُلِّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٍ. ٤٢٤

خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقتة أيتتتهم، وابتدأؤه ٤٢٤

فأسماءؤه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقه، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه ٤٢٥

لا تغيبه مذ، ولا تدنيه قد... ولا توقته متی، ولا تشمله حين، ولا تقاربه مع. ٤٢٦

الحسين بن بشار، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته ٤٣٥

قال: إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل >إِنَّا ٤٣٥

وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كل صفه أنها غير الموصوف.. ٤٤٠

فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن. ٤٤٠

جل أن تحله الصفات، لشهاده العقول أن كل من حلته الصفات مصنوع. ٤٤٠

وكل موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى. ٤٤١

نظام توحيد الله تعالى نفى الصفات عنه، لشهاده العقول أن كل صفه و ٤٤١

لا ديانه إلا بعد معرفه، ولا معرفه إلا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه ٤٤١

لا تجرى عليه الحركه والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ٤٤٢

واعلم أنه لا تكون صفه لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حد لغير. ٤٤٨

ولو كانت صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه وأسماءؤه لا تدعو إليه والمعلمه من. ٤٤٨

خلق الله المشيئه بنفسها. ٤٧٢

لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد. ٤٧٢

ص: ٥٨١

الله فَوْضَ الأمرِ إلى العباد؟ فقال: هو أعزُّ من ذلك، فقلت: أجبرهم ٤٨٢

ثم قال: قال الله عزَّ وجلَّ: يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى. ٤٨٢

ألا أعطيكُم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا. ٤٨٣

فقال: إنّ الله تعالى لم يطع يا كراه، ولم يعص بغلبيه، ولم يهمل العباد في. ٤٨٣

ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خاصم من خالفه. ٤٨٣

من شبّه الله تعالى بخلقه فهو مشرك، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر. ٤٨٤

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عن قول الله تعالى <وَتَرَكَّهُمْ فِي ٤٨٤

قال: وسألته عن قول الله عزَّ وجلَّ <خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ> قال. ٤٨٤

من زعم أنّ الله تعالى _ يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون. ٤٨٤

از امام رضا عليه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: "و ايشان را در. ٤٨٤

إنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ ٤٨٥

قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمَّ يعذبنا عليه فقد قال بالجبر، ومن زعم ٤٨٦

فقلت له: فهل لله عزَّ وجلَّ مشيئه وإرادته في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات.. ٤٨٦

من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. ٤٨٧

إنّ المسلمين قالوا لرسول الله؟ صل؟: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه ٤٨٧

ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقّوا مني ثواباً ولا مدحاً لكنني أريد منهم أن. ٤٨٧

فأخبرني عن قول الله تعالى >الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا ٤٨٨

فقال عليه السلام: إن غطاء العين لا يمنع من الذكر، والذكر لا يرى بالعين، ولكن. ٤٨٨

خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام، فاستقبله موسى بن جعفر. ٤٨٩

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن. ٤٩٠

فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام مهلاً يا ٤٩٠

قال: فنهض الشيخ وهو يقول: ٤٩٠

سمعت الرضا عليه السلام وقد سأله رجل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال: ٤٩٥

الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه، والله أعز من أن. ٤٩٦

إن الناس في القدر على ثلاثه أوجه: رجل يزعم أن الله عز وجل أجبر الناس.. ٤٩٦

وما أنكرت من البداء يا سليمان، والله يقول: >أَ وَ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا ٤٩٩

إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنني متوفيه إلى. ٥٠٠

ثم التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: ٥٠٠

قال سليمان للمأمون... لا أنكروا بعد يومي هذا البداء ولا أكذب به إن شاء ٥٠٠

ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال، الإقرار بالعبوديّة، و ٥٠٢

ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء. ٥٠٢

ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر له بالبداء. ٥٠٣

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلُو مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُو مِنْهُ، وَكُلَّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ ٥٢٢

«كُلَّ مَا يَوْجَدُ فِي الْخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلَّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ. ٥٢٣

«وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا فَمَا خَلَقَ اللَّهُ. ٥٢٥

«ما عرفنى من شبّهنى بخلقى». ٥٣٣

«قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَاهِلُ فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ ٥٣٧

«قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيَلِكُ كَمْ تُرَدُّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ وَقَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحَدَّثَةٌ ٥٣٨

«إِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ، يَقُولُ. ٥٣٩

«مَهْلًا يَا شَيْخُ! لَعَلَّكَ تَظُنُّ قَضَاءَ حَتْمًا وَقَدْرًا لِأَزْمًا، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ. ٥٤٨

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ... لَا يَعْرِفُونَ إِيمَانًا بِشَرِيْعِهِ وَلَا كُفْرًا بِجُحُودِ تَمَّ ٥٤٢

«إِنَّا لَوْ حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بَيْنَيْنَا مِنْ رَبِّنَا ٥٤٩

نَصَبَ الْخَلْقِ لَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاهُ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةَ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمَ ٥٧٠

«إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجُجَ بِالْعُقُولِ، وَأَفْضَى إِلَيْهِمُ بِالْبَيَانِ وَدَلَّهِمْ ٥٧١

«إِنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَعَرَفَ الْعِبَادَ نَفْسَهُ، وَلَكِن جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ ٥٧٢

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ. ٥٧٢

«فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيَّ فَقَالَ: يَا يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ، هَذَا قَدْ خَصِمَ نَفْسَهُ ٥٧٢

«... قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلزَّنْدِيقِ... الظَّنُّ عَجْزٌ لَمَّا لَا تَسْتَيْقِنُ... أَيُّهَا الرَّجُلُ. ٥٧٣

إِنِّي ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلَّا وإذا ضمَّ إليه مثله صار أكبر. ١٧

إِنَّ الأشياء لو دامت على صغرها، لكان في الوهم أَنَّهُ متى ما ضمَّ شيء إلى. ١٧

كُلُّ ما قدَّره عقل أو عرف له مثل فهو محدود. ١٨

كُلُّ محدود متناه إلى حدٍّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل. ١٨

إِنَّ ما سوى الواحد متجزئ، واللَّه واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلَّة والكثرة. ١٨

إِنَّه ليس شيء إلَّا يبيد أو يتغيَّر أو يدخله التغيُّر والزوال أو ينتقل من لون إلى. ١٩

... لافتراق الصانع والمصنوع، والحادِّ والمحدود. ١٩

الحمد لله الَّذي لم يكن... له شخص فيتجزئ، ولا اختلاف صفه فيتناهى. ٢٠

فهو الواحد الَّذي لا واحد غيره لأنَّه لا اختلاف فيه. ٢٠

ما احتمل الزيادة كان ناقصاً، وما كان ناقصاً لم يكن تاماً. ٢٤

أنت الَّذي لا تحدِّ فتكون محدوداً. ٢٤

الَّذي لم يكن له... اختلاف صفه فيتناهى. ٢٤

كُلُّ مسمَّى بالوحده غيره قليل. ٢٤

إِنَّ الكيفيَّه جبهه الصفه والإحاطه. ٢٤

ومن قال: متى؟ فقد وقَّته، ومن قال: في م؟ فقد ضمَّنه، ومن قال: إلى م؟ ٢٥

أو لستم تشهدون الليل والنهار وأحدهما بعد الآخر؟ فقالوا: نعم، فقال: ٢٥

أقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم: غير متناه ٢٦

إِنَّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركه ولا انتقال ولا. ٢٦

إِنَّه أئين الأين وكيف وكيف. ٢٦

إِنَّ ما لم يزل لا يكون مفعولاً... إِنَّ الفعل كَلَّه محدث. ٣٩

إنه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له، لأنه لم يزل معه ٤٠

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما ٤٠

إن الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شيء ومن زعم ٤٠

... فإن كنت صنعتها وكانت موجوده فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها. ٤١

إيجاد الموجود محال. ٤١

وروى أنه سئل عليه السلام: أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟ فقال عليه السلام: "أين" ٤٣

عن زراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم، كان ولا. ٤٣

ولا بدّ للمخلوق من الخالق. ٤٤

كيف يخلق لا شيء شيئاً؟! ٤٤

إنك تعلم أن المعدوم لا يحدث شيئاً. ٤٤

كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء. ٤٥

لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره. ٤٥

كل معط منتقص سواه. ٤٥

إن كل صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق و ٤٥

كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه... ٤٦

وجعلت لكل شيء أمداً، وقدّرت كل شيء تقديراً. ٤٦

كل معروف بنفسه مصنوع. ٤٧

ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه. ٤٧

ليس برّب من طرح تحت البلاغ. ٤٨

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه ٤٨

... إذا لقامت فيه آية المصنوع، ولتحول دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ٤٨

... ولما كان للبارئ معنى غير المبروء. ٤٨

كلّ موصوف مصنوع وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى. ٤٩

جلّ أن تحلّه الصفات لشهاده العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع. ٤٩

كلّ ما وقع عليه حدّ فهو خلق الله. ٤٩

واعلم أنّه لا تكون صفه لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير. ٤٩

وانحسرت الأبصار عن أن تناله فيكون بالعيان موصوفاً وبالذات التي لا يعلمها ٤٩

... ولا خرقت الأوهام حجب الغيوب فتعتقد فيك محدوداً في عظمتك. ٥٠

ولم يعلم لك مائيّه وماهيّه فتكون للأشياء المختلفه مجانساً. ٥٠

لا تدركه العلماء ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلّا بالتحقيق إيقاناً بالغيب. ٥٠

يصيب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفه. ٥١

دليله آياته ووجوده إثباته. ٥١

بصنع الله يستدلّ عليه. ٥١

وفيها أثبت غيره ومنها أنيط الدليل. ٥١

بها تجلّى صانعها للعقول. ٥٢

بها تجلّى صانعها للعقول وبها امتنع من نظر العيون. ٥٢

إلهي بدت قدرتك ولم تبد هيئته فجهلوك وبه قدروك والتقدير على غير ما ٥٢

إنّه الظاهر لمن أراده لا يخفى عليه، لمكان الدليل والبرهان على وجوده في. ٥٣

يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين. ٥٣

... ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ٥٣

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَظْهَرَ رَبوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ. ٥٤

و كَيْفَ يَنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مِنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ، إِذَا لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ. ٥٤

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَجُوزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ. ٥٤

كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ ٥٤

تَأْوِيلُ الصَّمَدِ: لَا إِسْمَ، وَلَا جِسْمَ، وَلَا شِبْهَ، وَلَا صُورَةَ، وَلَا تَمَثَالَ، وَلَا حَدَّ ٥٤

لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ، وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ. ٥٧

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٍ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهَّمٍ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ ٥٨

لَيْسَ بَدَى كَبَرِ امْتَدَّتْ بِهِ النِّهَايَاتِ فَكَبَّرَتْهُ تَجْسِيمًا، وَلَا بَدَى عَظَمِ تَنَاهَتْ بِهِ ٥٩

هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ، وَلَمْ يَتَبَعَّضْ بِتَجْزِئَةِ الْعَدَدِ فِي كَمَالِهِ. ٥٩

إِنَّهُ أَحَدِي الْمَعْنَى، يَعْنَى بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ ٥٩

وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ، وَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَهُ فِيهِ. ٦٠

وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ. ٦٠

تَعَالَى الْمَلِكُ الْجَبَّارُ أَنْ يُوصَفَ بِمَقْدَارٍ. ٦٠

مَا تَصَوَّرَ فَهُوَ بِخِلَافِهِ. ٦٠

... الَّذِي لَمَّا شَبَّهَهُ الْعَادِلُونَ بِالْخَلْقِ الْمُبْعُضِ الْمَحْدُودِ فِي صِفَاتِهِ، ذَى الْأَقْطَارِ. ٦٠

وَلَا تَنَالَهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبَعِضُ. ٦١

مِبَائِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ. ٦١

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوَ مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ ٦١

هُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مُحَدَّثٌ، تَعَالَى عَنِ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عَلَوًّا كَبِيرًا. ٦٢

كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ.. ٦٢

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ٦٢

ما سوى الله فعل الله... وهى كلها محدثه مربوبه أحدثها من ليس كمثلها ٦٣

قالت النصرارى فى المسيح إن روحه جزء منه ويرجع فيه، وكذلك قالت. ٦٣

قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إن.. ٦٣

ويحك، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال وأنه يجرى عليه ٦٣

جل وعز عن أداه خلقه وسمات برئته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ٦٤

هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، الذى لم يلد ولم يولد ٦٨

كل من قرء قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ ٦٨

يا سيدي، ألا تخبرني عن الخالق إذا كان واحداً لا شيء غيره ولا شيء معه ٦٩

يا سيدي، فإن الذى كان عندى أن الكائن قد تغير فى فعله عن حاله بخلقه ٧٠

قال الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران فى قولك: إن الكائن يتغير فى وجه من الوجوه ٧٠

ما تقول فى المسيح؟! قال: يا سيدي، إنه من الله . فقال: وما تريد بقولك "من" ٧١

أريد بقولك "من" كالبعض من الكل فيكون مبعضاً؟! ٧١

أو كالخل من الخمر، فيكون على سبيل الاستحاله؟! ٧١

أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحه؟! ٧١

أو كالصنعه من الصانع، فيكون على سبيل المخلوق من الخالق؟ ٧١

أو عندك وجه آخر فتعرفناه؟ فانقطع. ٧١

ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقى. ٧٣

من شبه الله تعالى بخلقه فهو مشرك. ٧٣

الهي بدت قدرتك ولم تبد هيئه فجهلوك وقدروك، والتقدير على غير ما به ٧٣

- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ، وَكُلَّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ ٧٦
- لَا يَلِيقُ بِالَّذِي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَبْنِيًّا لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِيًّا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ ٧٦
- كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ ٧٧
- كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ، أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتِدَاءُهُ، إِذَا لْتَفَاوُتَ ذَاتَهُ وَ ٧٧
- لَيْسَ فِي مَحَالِّ الْقَوْلِ حُجَّةٌ، وَلَا فِي الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ، وَلَا فِي مَعْنَاهُ لَهُ ٧٧
- بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ، وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عَرَفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ ٧٨
- الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ... وَبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ... مُسْتَشْهَدٌ ٧٨
- الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ، وَبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا ٧٩
- كُتِبَتْ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلْتَهُ عَنْ آدَمَ هَلْ كَانَ فِيهِ مِنْ جَوْهَرِيَّةِ الرَّبِّ.. ٧٩
- لَيْسَ صَاحِبُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ السَّنَةِ، زَنْدِيقٌ ٨٠
- إِنَّ الْخَلْقَ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَيَدْخُلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ وَيَخْرُجُ مِنْهُ، وَاللَّهُ جَلٌّ ٨٠
- <أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ؟> ٨١
- <إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ٨١
- كَيْفَ يَنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مِنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ ٨١
- لَعَجَزَ كُلُّ مُبْتَدِئٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ ٨١
- إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَخَلْقُهُ، لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرَهُمَا، فَمَا خَلَقَ اللَّهُ لَمْ يَعُدْ أَنْ ٨١
- إِنَّ مَا لَا ثَانِيَّ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ ٩٨
- هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْوَاحِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ١٠٠
- قُلْتُ: أَجَلٌ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، لَكِنَّكَ قُلْتَ: الْوَاحِدُ الصَّمَدُ، وَقُلْتُ: لَا يَشْبَهُ شَيْئًا ١٠١
- اللَّهُ وَاحِدٌ وَأَحَدِيٌّ الْمَعْنَى وَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ ثَنَوِيٌّ الْمَعْنَى، جَسْمٌ وَعَرَضٌ، وَبَدَنٌ ١٠٢

... فكيف هو الله الواحد؟ ١٠٣

واحد في ذاته فلا واحد كواحد، لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك. ١٠٣

والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زياده ١٠٣

... إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين. ١٠٣

يا أعرابى، إن القول فى "أنّ الله واحد" على أربعة أقسام، فوجهان منها لا. ١٠٤

هو أين الأين وكان ولا أين، وكيف وكيف وكان ولا كيف، فلا يعرف بكيفوفيه ١٠٧

له القدره والملك أنشأ ما شاء بمشيئته، لا يحدّ، ولا يبعّض، ولا يفنى. ١٠٧

... قال الرجل: فإذا إنّه لا شىء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس. فقال. ١٠٨

>شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ١١٨

<قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّى بَرىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ >. ١١٨

ما قلت ولا قال القائلون قبلى مثل "لا إله إلا الله". ١١٨

كلّ جبار عنيد من أبى أن يقول "لا إله إلا الله". ١١٩

ما من الكلام كلمه أحبّ إلى الله من قول "لا إله إلا الله". ١١٩

خير العباده قول "لا إله إلا الله". ١١٩

قال الله لموسى عليه السلام: يا موسى، لو أنّ السموات وعامريهن والأرضين السبع فى. ١١٩

أما الواحد، فلم يزل واحداً كائناً لا شىء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال. ١٢١

والحاجه يا عمران، لا يسعها لأنه لم يحدث من الخلق شيئاً إلا حدث فيه ١٢١

>وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. ١٢٣

<وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ >: لم يقولوا: "إنه هكذا"، ولكنهم قالوا: "قد فرغ". ١٢٣

... قال عمران... فأخبرنى بأى شىء علم ما علم، أبيضير أم بغير ذلك؟ ١٢٤

قال الرضا عليه السلام... يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد ليس يوصف.. ١٢٤

ليس بذى كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيمياً، ولا بذى عظم تناهت.. ١٥٢

إنّ ما سوى الواحد متجزّئ، واللّه واحد لا متجزّئ ولا متوهّم بالقلّه والكثره ١٥٣

ممتنع عن الأوهام أن تكتنّه، وعن الأفهام أن تستغرقه، وعن الأذهان أن. ١٥٨

...لا إياه وحّد من اكتنّه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا به صدّق من نهّاه ١٥٩

كلّ معروف بنفسه مصنوع... بصنع اللّه يستدلّ عليه، وبالعقول تعتقد معرفته ١٦٦

ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه. ١٦٦

ليس برّب من طرح تحت البلاغ. ١٦٧

ما تصوّر فهو بخلافه. ١٦٧

دليله آياته، ووجوده إثباته. ١٦٧

ولا يعرف إلّا بخلقه تبارك وتعالى. ١٦٧

لم تره العيون بمشاهده العيان، ورأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف.. ١٦٨

بها تجلّى صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤيه، وإليها تحاكم الأوهام ١٦٨

... إذا لقامت فيه آيه المصنوع، ولتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه. ١٦٨

يا سيّدى، فبأيّ شيء عرفناه؟ قال: بغيره. قال: فأىّ شيء غيره؟ قال الرضا ١٦٩

ويستدلّ عليه بخلقه حتى لا يحتاج فى ذلك الطالب المرتاد إلى رؤيه عين. ١٦٩

هو شيء بحقيقه الشّيئيه، وإنه شيء بخلاف الأشياء. ١٧٢

إنّما يشبّه الشىء بعديله، وأمّا ما لا عديل له فكيف يشبّه بغير مثاله. ١٧٢

لا شبه، ولا مثل ولا ضدّ، ولا ندّ... ولا يعرف إلّا بخلقه. ١٧٢

... سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربّك؟ ١٧٣

قال: بما عرّفنى نفسه. ١٧٣

قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ ١٧٣

قال: لا يشبهه صورة ولا يحسّ بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب بعده ١٧٣

من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب.. ١٧٤

إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف.. ١٧٤

وليس لله حدّ ولا يعرف بشيء يشبهه. ١٧٤

فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته. ١٧٤

إعرفوا الله بالله، والرسول بالرساله، وأولى الأمر بالمعروف والعدل والإحسان. ١٧٥

من كان ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير كان نعته لا يشبه نعت شيء ١٧٥

يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسه مخلوقاته، وجلّ عن ملائمه ١٧٥

يا هو، يا من هو هو، يا من ليس هو إلّا هو، يا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٥

يا هو، يا من لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا أين هو، ولا حيث هو إلّا هو. ١٧٦

يا الله، يا هو، يا هو، يا من ليس كهو إلّا هو، يا من لا هو إلّا هو. ١٧٦

فعرّفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربّه. ١٧٧

ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه. ١٧٧

بك عرفتك وأنت دللتنى عليك ودعوتنى إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٧٧

... قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل فى الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفه؟ ١٧٧

قال: لا، إنّما هو تطوّل من الله. ١٧٧

قلت: أفلهم على المعرفه ثواب إذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزله الركوع. ١٧٧

قال: لا، هو تطوّل من الله عليهم وتطوّل بالثواب. ١٧٧

... قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس فى المعرفة صنع؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

فقلت: لهم عليها ثواب؟ ١٧٨

قال: يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطوّل عليهم بالمعرفة. ١٧٨

عن أبى عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن المعرفة أمكتسبه هي؟ ١٧٨

قال: لا. ١٧٨

ف قيل له: فمن صنع الله وعطائه هي؟ ١٧٨

قال: نعم، وليس للعباد فيها صنع، ولهم اكتساب الأعمال. ١٧٨

... قلت لأبى عبد الله عليه السلام: هل جعل فى الناس أداه ينالون بها المعرفة؟ ١٧٩

قال: لا، إنّ على الله البيان، > لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ولا يُكَلِّفُ اللهُ. ١٧٩

لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم إليها سبيلاً. ١٧٩

ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق. ١٧٩

هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدّى بالمعرفة إليه. ١٨٠

... المعرفة صنع من هي؟ ١٨٠

قال [الصادق عليه السلام]: من صنع الله، ليس للعباد فيه صنع. ١٨٠

لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله، ولا تدرك معرفة الله إلا بالله. ١٨١

فليس أحد أن يبلغ شيئاً من وصفك، ولا يعرف شيئاً من نعتك إلا ما حدّدته له ١٨١

يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منى، عملت المعاصى. ١٨١

فجعلت لى سمعاً يسمع آياتك، وعقلاً يفهم إيمانك، وبصراً يرى قدرتك. ١٨٢

لم يقدرُوا على عمل ولا معالجه فى أبدانهم المخلوقه إلا برّبهم. ١٨٢

وفى الدعاء عن النبيّ؟ ص؟: يا من فتق العقول بمعرفته، وأطلق الألسن. ١٨٢

به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف. ١٨٣

بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولو لا أنت لم أدر ما أنت. ١٨٣

ولو لا أنت ربّي ما اهتدينا إلى طاعتك، ولا عرفنا أمرك، ولا سلكننا سبيلك. ١٨٣

يا من أتحفني بالإقرار بالوحدانيّة، وحباني بمعرفة الربوبيّة، وخلّصني من. ١٨٣

عرفت محمّداً؟ ص؟ بالله حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض... ١٨٤

وهكذا جميع الأسماء وإن كنّا لم نسّمها كلّها، فقد تكتفى للاعتبار بما ألقينا ١٨٤

... <فَلَمَّا أَفَلَّ الْكُوكَبُ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ > ، لأنّ الأفول عن. ١٨٤

فسبحانك تثيب على ما بدؤه منك، وانتسابه إليك، والقوّه عليه بك. ١٨٥

سمعت رسول الله؟ ص؟ يقول: إنّ الله قال: ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد ١٨٥

إنّه شيء بحقيقه الشيبه. ١٨٨

لا يثبت الشيء إلاّ بآيته ومآئيه. ١٨٨

كلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. ١٨٩

إياكم والتفكّر في الله ، فإنّ التفكّر في الله لا يزيد إلاّ تيهاً، إنّ الله لا تدركه ١٩٣

إنّ الناس لا يزال لهم المنطق حتّى يتكلّموا في الله ، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: ١٩٣

إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا... إنّ قوماً تكلموا في ما فوق العرش.. ١٩٣

إنّ الله تعالى علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى: ١٩٤

ما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنّه الرسول. ١٩٤

الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبيهه ولا نظير، وأنّه مثبت قديم موجود غير فقيد ١٩٨

وكمال معرفته التصديق به. ١٩٨

بالعقول يعتقد التصديق بالله ، وبالإقرار يكمل الإيمان به. ١٩٨

يا جاهل، إذا قلت: "ليست هو"، فقد جعلتها غيره؛ وإذا قلت: "ليست هي". ٢٠٣

لم يكن بين الإثبات والنفي منزله. ٢٠٣

كلّ ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع فى صانعه. ٢٠٥

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه ٢٠٥

إنّ الله تعالى ما هو؟ فقال عليه السلام: هو شىء بخلاف الأشياء؛ إرجع بقولى "شىء" ٢١٣

الحمد لله الذى لا يحسّ، ولا يمسّ، ولا يدرك بالحواسّ الخمس، ولا يقع. ٢١٣

فكلّ شىء حسّته الحواسّ، أو حسّته الجواسّ، أو لمسّته الأيدى، فهو مخلوق. ٢١٣

والروح جسم رقيق ألبس قالباً كثيفاً. ٢١٤

فقال: كيف صعّدت الشياطين إلى السماء وهم أمثال الناس فى الخفّة ٢١٤

الكيفيّة للمخلوق المكيف، فربّنا تبارك وتعالى لا شبه له، ولا ضدّ، ولا ندّ، ولا. ٢١٥

وإنّما الكيف بكيفيّة المخلوق؛ لأنّه الأول، لا بدء له، ولا شبه، ولا مثل، ولا. ٢١٥

لأنّ كلّ شىء جرى فيه أثر تركيب لجسم. ٢١٥

سبحان من ليس كمثله شىء، لا جسم ولا صورته. ٢١٦

إنّه ليس شىء إلّا بييد أو يتغيّر، أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من لون إلى. ٢١٦

إنّ الله تبارك وتعالى خلقه وخلقه خلقه منه، وكلّ ما وقع عليه اسم ٢١٦

ويله، أما علم أنّ الجسم محدود متناه، والصوره محدوده متناهيه، فإذا ٢١٧

من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب.. ٢١٨

حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها. ٢١٩

كلّ جسم مغذّى بغذاء إلّا الخالق الرازق، فإنّه جسم الأجسام وهو ليس.. ٢١٩

إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ. و ٢٢٠

فهو الواحد الذي لا واحد غيره؛ لأنه لا اختلاف فيه. ٢٢٠

فالله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه... والخلق يمسك بعضه بعضاً ٢٢٠

بمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له... ذلك قول الله : <وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ ٢٢١

وما عرفنى من شِبْهِنِى بِخَلْقِى. ٢٢٣

من شبه الله بخلقه فهو مشرك، ومن وصفه بالمكان فهو كافر. ٢٢٣

وأما من قال إنَّ النور والظلمة بينهما حكم فلا بدَّ من أن يكون أكبر الثلاثة ٢٢٣

تعالى أن يخرج منه شيء وأن يتولّد منه شيء كثيف أو لطيف، (ولم يولد): ٢٢٤

الحمد لله الذى كان إذ لم يكن شيء غيره وكوّن الأشياء فكانت كما كوّنها. ٢٢٤

... فيما يستدلّ على أنّ أحدهما خالق لصاحبه؟! ٢٢٩

... فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟! ٢٢٩

كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق. ٢٣٦

وإنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق. ٢٣٦

... <وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ؟> فإنه ردّ على الزنادقة الذين. ٢٣٩

كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه. ٢٤٠

احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمّن فى السماء احتجابه ٢٤١

ليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء ولا شيء أبعد منه من شيء. ٢٤٢

إن كنت تقول بالشبر والذراع، فإنّ الأشياء كلّها باب واحد هي فعله، لا. ٢٤٢

إنّما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من. ٢٥٠

إن الله تبارك وتعالى أحدٌ صمد ليس له جوف، و إنما الروح خلق من خلقه. ٢٥١

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجَلُّ عَنِ الْأَيْنِ وَيَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ. كَانَ فِي مَا لَمْ يَزَلْ وَلَا. ٢٥٥

حَارَتْ الْأَوْهَامُ أَنْ يَكْتِفِ الْمَكْتِفُ لِلْأَشْيَاءِ وَمَنْ لَمْ يَزَلْ بِمَا مَكَانٌ وَلَا يَزُولُ. ٢٥٥

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، وَلَا حَرَكَةً وَلَا انْتِقَالَ وَلَا. ٢٥٦

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِمَا زَمَانٌ وَلَا مَكَانٍ، وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. ٢٥٦

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَضْمَنُهُ الْأَمَاكِنُ... سَابِقُ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمُ ٢٥٦

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ. ٢٥٦

مَنْ قَالَ بِحُدُوثِ الزَّمَانِ قَالَ بِقَدَمِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ. ٢٦٢

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِمَا زَمَانٌ وَلَا مَكَانٍ، وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ. ٢٦٢

كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ، وَيَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ أَبْدَاهُ، وَيَحْدُثُ فِيهِ مَا هُوَ ٢٦٢

بَلْ حَارَتْ الْأَوْهَامُ أَنْ يَكْتِفِ الْمَكْتِفُ لِلْأَشْيَاءِ، وَمَنْ لَمْ يَزَلْ بِمَا مَكَانٍ، وَلَا. ٢٦٣

لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ. ٢٦٣

فَفَرَّقَ بَهَا بَيْنَ قَبْلِ وَبَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ. ٢٦٣

... وَشَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحُدُوثِ، وَشَهَادَةُ الْحُدُوثِ بِالْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمَمْتَنِعِ. ٢٦٤

بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ أَنَّ لَا قَرِينَ لَهُ. ٢٦٤

وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ. ٢٦٤

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ، وَلَا يَدْرَكَ بِالْأَبْصَارِ وَالْأَوْهَامِ. ٢٦٧

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ فَيُحْجَبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ، وَلَكِنَّهُ ٢٦٧

يَعْنَى: مُشْرِقُهُ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا. ٢٦٨

قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرُويهِ أَهْلُ. ٢٦٨

فَقَالَ: <مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ > وَقَالَ: <إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا. ٢٦٨

وقال النبي؟ص؟: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله تعالى. ودرجه ٢٦٨

فقال عليه السلام: يا أباصلت، من وصف الله تعالى بوجه كالوجه فقد كفر، ولكن. ٢٦٨

وقال الله تعالى: <كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَبَيِّقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ ٢٦٩

وقد قال النبي؟ص؟: من أبغض أهل بيتي وعترتي، لم يرني ولم أره يوم ٢٦٩

يا أباصلت، إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان ولا يدرك بالأبصار و ٢٦٩

قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله ، إن الناس يروون أن رسول الله؟ص؟ قال: إن ٢٧٠

<وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا>. ٢٧٧

وكذلك العقل أيضاً ظاهر بشواهد مستور بذاته. ٢٧٧

يقف العقل على حدّه من معرفه الخالق فلا يعدوه، ولكن يعقله بعقل أقرّ. ٢٧٧

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : <وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ >. ٢٧٨

فإن كانت تلك المعرفه من جهه الرؤيه إيماناً فالمعرفه التي في دار الدنيا ٢٧٩

قال السائل: فله إتيه ومائيه؟! ٣٢٢

قال [الإمام الصادق عليه السلام]: نعم، لا يثبت الشيء إلّا بإتيه ومائيه. ٣٢٢

ذاته حقيقه وكنهه تفريق بينه وبين خلقه. ٣٦٥

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما ٣٧٤

المشيئه والإراداه من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً ٣٧٥

أقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناه أم غير متناه؟ ٣٧٥

فإن قلت أنه غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهايه لأوله، وإن قلت متناه ٣٧٥

الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كوّن ما قد كان، المستشهد ٣٧٥

إنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنعه، والله الخالق اللطيف الجليل خلق. ٣٧٦

من أى شىء خلق الله الأشياء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: لا من شىء. ٣٧٦

فقال: كيف يجىء من لا شىء شىء؟ ٣٧٦

قال عليه السلام: إنَّ الأشياء لا تخلو إمَّا أن تكون خلقت من شىء أو من غير شىء.. ٣٧٦

قال: فمن أين قالوا: إنَّ الأشياء أزلته؟ ٣٧٦

قال: هذه مقالة قوم حججوا مدبر الأشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم والأنبياء و ٣٧٦

لو كانت قديمه لم يتغير من حال إلى حال، وإنَّ الأزلى لا تغيّره الأيام ولا. ٣٧٦

إنَّ الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شىء ومن زعم ٣٧٧

إنَّ الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفة دلّت العاقل على أنه لا شىء قبله ٣٧٨

إنَّ الله المبدئ الواحد الكائن الأول لم يزل واحداً لا شىء معه، فرداً لا ثانى. ٣٧٩

واعلم أنَّ الإبداع والمشيه والإرادة معناها واحد وأسمائها ثلاثة... والله ٣٧٩

هو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً ٣٨٠

لم يخلق الأشياء من أصول أزلته، ولا من أوائل أبدية. ٣٨٥

كلّ صانع شىء فمن شىء صنع، والله لا من شىء صنع ما خلق. ٣٨٥

وإنَّ كلّ صانع شىء فمن شىء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق و ٣٨٥

... عن صفوان بن يحيى قال، قلت: لأبى الحسن عليه السلام: أخبرنى عن الإرادة ٤٠٥

فقال: الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل. وأما من. ٤٠٥

ما تقول فى من جعل الإرادة اسماً وصفه مثل حىّ وسميع وبصير وقدير؟ ٤٠٦

قال الرضا عليه السلام: إنّما قلتهم، حدثت الأشياء واختلفت لأنّه شاء وأراد، ولم تقولوا ٤٠٦

قال سليمان: فإنّه لم يزل مریداً، قال: يا سليمان، إرادته غيره؟ قال: نعم ٤٠٦

فصاح به المأمون وقال: يا سليمان، مثله يعايا أو يكابر؟! عليك بالإنصاف.. ٤٠٦

ثم قال: كلمه يا أبا الحسن، فإنه متكلم خراسان، فأعاد عليه المسأله فقال: ٤٠٧

قال الرضا عليه السلام: إرادته نفسه. قال: لا، قال عليه السلام: فليس المرید مثل.. ٤٠٧

ثم قال الرضا عليه السلام:... إن المرید غير الإراده، وإن المرید قبل الإراده، وإن.. ٤٠٧

ثم قال الرضا عليه السلام: يا سليمان، ألا تخبرني عن الإراده فعل هي أم غير فعل؟ ٤٠٨

قال سليمان: إنها مصنوعه، قال عليه السلام: فهي محدثه ليست كالسمع والبصر. ٤٠٨

فالإرادته محدثه، وإلا فمعه غيره... قال سليمان: لأن إرادته علمه، قال. ٤٠٩

فإن الإراده القدره، قال الرضا عليه السلام: وهو عز وجل يقدر على ما لا يريد أبدأ ٤١٠

كل قائم في سواه معلول. ٤٢٤

خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينه إياهم مفارقتهم، وابتدأه ٤٢٤

فأسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقه، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه ٤٢٥

لا تغيبه مذ، ولا تدنيه قد... ولا توقته متى، ولا تشمله حين، ولا تقاربه مع. ٤٢٦

الحسين بن بشار، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته ٤٣٥

قال: إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل >إننا ٤٣٥

وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادته كل صفه أنها غير الموصوف.. ٤٤٠

فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن. ٤٤٠

جل أن تحله الصفات، لشهادته العقول أن كل من حلت الصفات مصنوع. ٤٤٠

وكل موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحد مسمي. ٤٤١

نظام توحيد الله تعالى نفى الصفات عنه، لشهادته العقول أن كل صفه و ٤٤١

لا ديانته إلا بعد معرفه، ولا معرفه إلا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه ٤٤١

لا تجرى عليه الحركة والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ٤٤٢

واعلم أنه لا تكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حدّ لغير. ٤٤٨

ولو كانت صفاته جلّ ثناؤه لا تدلّ عليه وأسماءه لا تدعو إليه والمعلمه من. ٤٤٨

خلق الله المشيّه بنفسها. ٤٧٢

لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد. ٤٧٢

الله فوض الأمر إلى العباد؟ فقال: هو أعزّ من ذلك، فقلت: أجبرهم ٤٨٢

ثم قال: قال الله عزّ وجلّ: يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى. ٤٨٢

ألا أعطيتكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا. ٤٨٣

فقال: إنّ الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبه، ولم يهمل العباد في. ٤٨٣

ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خاصم من خالفه. ٤٨٣

من شبّه الله تعالى بخلقه فهو مشرك، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كافر. ٤٨٤

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عن قول الله تعالى <وَتَرَكَّهُمْ فِي ٤٨٤

قال: وسألته عن قول الله عزّ وجلّ <خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ > قال. ٤٨٤

من زعم أنّ الله تعالى — يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون. ٤٨٤

از امام رضا عليه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: " و ایشان را در. ٤٨٤

إنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ ٤٨٥

قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذبنا عليه فقد قال بالجبر، ومن زعم ٤٨٦

فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّه وإرادته في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات.. ٤٨٦

من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة. ٤٨٧

إنّ المسلمين قالوا الرسول الله؟ صل؟: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه ٤٨٧

ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا منى ثواباً ولا مدحاً لكنى أريد منهم أن. ٤٨٧

فأخبرني عن قول الله تعالى >الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا ٤٨٨

فقال عليه السلام: إن غطاء العين لا يمنع من الذكر، والذكر لا يرى بالعين، ولكن. ٤٨٨

خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق عليه السلام، فاستقبله موسى بن جعفر. ٤٨٩

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن. ٤٩٠

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام مهلاً يا ٤٩٠

قال: فنهض الشيخ وهو يقول: ٤٩٠

سمعت الرضا عليه السلام وقد سأله رجل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال: ٤٩٥

الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه، والله أعز من أن. ٤٩٦

إن الناس في القدر على ثلاثه أوجه: رجل يزعم أن الله عز وجل أجبر الناس.. ٤٩٦

وما أنكرت من البداء يا سليمان، والله يقول: >أَ وَ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا ٤٩٩

إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنني متوفيه إلى. ٥٠٠

ثم التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: ٥٠٠

قال سليمان للمأمون... لا أنكر بعد يومي هذا البداء ولا أكذب به إن شاء ٥٠٠

ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال، الإقرار بالعبودية، و ٥٠٢

ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء. ٥٠٢

ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر له بالبداء. ٥٠٣

«إن الله تعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وكل ما وقع عليه اسم شيء ٥٢٢

«كل ما يوجد في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع. ٥٢٣

«وإنما هو الله عز وجل وخلقته لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله. ٥٢٥

«ما عرفنى من شبّهنى بخلقى». ٥٣٣

«قَالَ سُلَيْمَانُ لِأَنَّ إِرَادَتَهُ عِلْمُهُ قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَاهِلٌ فَإِذَا عَلِمَ الشَّيْءَ فَقَدْ ٥٣٧

«قَالَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيَلَيْكَ كَمَا تُرَدُّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ وَقَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ الْإِرَادَةَ مُحَدَّثَةٌ ٥٣٨

«إِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ، يَقُولُ. ٥٣٩

«مَهْلًا يَا شَيْخُ! لَعَلَّكَ تَظُنُّ قِضَاءَ حَتْمًا وَقَدْرًا لِأَزْمًا، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ. ٥٤٨

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ... لَا يَعْرِفُونَ إِيمَانًا بِشَرِيْعِهِ وَلَا كُفْرًا بِجُحُودِ ثَمَّ ٥٤٢

إِنَّا لَوْ حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّنَا ٥٤٩

نَصَبَ الْخَلْقِ لَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاهُ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةَ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمَ ٥٧٠

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجُجَ بِالْعُقُولِ، وَأَفْضَى إِلَيْهِمْ بِالْبَيَانِ وَدَلَّهِمْ ٥٧١

إِنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَعَرَفَ الْعِبَادَ نَفْسَهُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ ٥٧٢

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ. ٥٧٢

فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِ فَقَالَ: يَا يُونُسَ بْنَ يَعْقُوبَ، هَذَا قَدْ خَصِمَ نَفْسَهُ ٥٧٢

... قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلزَّنْدِيقِ... الظَّنَّ عَجَزَ لَمَّا لَا تَسْتَيْقِنُ... أَيُّهَا الرَّجُلُ. ٥٧٣

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَا أَوْحَدَ اللَّهُ؟ فَقَالَ: يَا يُونُسَ، لَا تَكُونَنَّ. ٥٧٣

بَلِيَّةِ النَّاسِ عَلَيْنَا عَظِيمَةٍ، إِنْ دَعَوْنَاهُمْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَنَا، وَإِنْ تَرَكْنَاهُمْ لَمْ ٥٧٤

إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهُ وَيَعْبُدُهُ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَرَفَ إِمَامَهُ مِمَّنْ أَهْلُ الْبَيْتِ، وَمَنْ لَا. ٥٧٤

لَوْ لَا نَحْنُ مَا عَرَفَ اللَّهُ. ٥٧٥

كُذِبَ مِنْ زَعْمِ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَهُوَ مَتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا. ٥٧٥

لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا، فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ. ٥٧٥

إِنَّكَ وَالْأَوْصِيَاءَ مِنْ بَعْدِكَ عَرَفَاءَ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِكُمْ. ٥٧٦

من دان الله بالرأى لم يزل دهره فى ارتماس. ٥٧٦

نحن الأعراف الذى لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا، إلى أن قال: إن الله لو ٥٧٧

بنا عبد الله ، وبنا عرف الله ، وبنا وخذ الله ، ومحمد حجاب الله تبارك وتعالى. ٥٧٧

يا أبا حمزه، يخرج أحدكم فراسخ فيطلب لنفسه دليلاً، وأنت بطرق السماء ٥٧٨

لولا محمد والأوصياء من ولده كنتم حيارى كالبهائم. ٥٧٨

السلام على محال معرفه الله ... أعزكم بهداه، وخصكم ببرهانه... ورضيكم ٥٧٨

الأوصياء أبواب الله التى يؤتى منها، ولو لا هم ما عرف الله ، وبهم احتج الله. ٥٧٩

ولكن القوم تاهوا و عموا و صموا عن الحق من حيث لا يعلمون، وذلك قوله ٥٧٩

ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلا الله ومن أطلعه عليه من رسله وأهل. ٥٨٠

وإنما اختلف الناس فى هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من. ٥٨٠

ص: ٥٨٥

فهرست شواهد عبارات فلاسفه و عرفا و...

- من الواجب فى التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده. ٢٢
- وهذا الإطلاق الحقيقى الإحاطى حائز للجميع، ولا يشذ عن حيطته شىء. ٢٢
- إن الكثره التى من حيث الشده والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما فى. ٢٢
- وأما علم العله بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلقه بالموجود المادى بما ٢٢
- ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها ٣١
- إن النسبه المذكوره [النسبه بين الجزء والكل] إنما هى بين الأمور المتناهيه ٣٣
- إن العدد أمر يقبل التنصيف وسائر النسب الكسريه، ولهذا فلا يصدق إلّا. ٣٥
- ولا قديم سوى الله تعالى. ٤١
- قد خالف فى ذلك جماعه كثيره، أما الفلاسفه فظاهر لقولهم بقدم العالم ٤١
- الفيض إنما يستعمل فى البارى والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات.. ٦٥
- من الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخيه ذاتيه. ٧٢
- إن السنخيه بين الفاعل وفعله ممّا لا يعتريه ريب ولا يتطرق إليه شائبه ٧٢
- إن الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً ٧٢
- كل ما عداه فهو فيضه، فلا يكون أمراً مبائناً عنه. ٨٢
- وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته... فليس عقلاً مبائناً وموجوداً متميزاً ٨٢
- إن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعليه والمعلوليه لأن الكل فيضه. ٨٣
- إن التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابلياً، بل التمايز هو ٨٣
- إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقه والباقي شؤونه ٨٩
- كل ما هو بسيط الحقيقه فهو بوحدته كل الأشياء، لا يعوزه شىء منها ١١٠

- كُلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ١١٠
- أمّا الواجب جلّ ذكره فليس له حد محدود... ولا نهايه لوجوده... فلا يخلو ١١١
- إنّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء. ١١١
- إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيه المتعاليه عقلاً كان. ١١١
- ليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائي في عالم الوجود أنّه غير. ١١٢
- إنّ كلّ محدود فهو مخلوق، وإنّ ما ليس بمخلوق فهو ليس بمحدود إلى حدّ ١١٢
- إنّ الإطلاق الذاتيّ لا يشذّ عن شيء ولا يشذّ عنه شيء. ١١٣
- إنّ الله سبحانه موجود مطلق لا يعزب عن شيء ولا يعزب عنه شيء. ١١٣
- ليس الموجود الأزليّ إلّا واحداً مطلقاً غير محدود، فلا غير هناك حتّى تباين. ١١٣
- إنّ غير المتناهي قد ملأ الوجود كله... فأين المجال لفرض غيره. ١١٣
- إنّها [الذات الإلهيه] هي الظاهره بصوره الحمار والحيوان. ١١٤
- حيث إنّه تعالى وجود صمديّ، فهو الواحد الجميع. ١١٤
- المعلول قائم بعقلته المفيضه لوجوده وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن. ١٢٠
- إنّ مقتضى التوحيد الربوبيّ، وإطلاق التدبير الغير المتناهي، هو أنّه لا يوجد ١٢١
- إنّ صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطوّر بأطوار خاصّه ١٢٢
- وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ١٢٥
- إنّ ذات الواجب... صرف الوجود... وصرف الشيء واحد بالوحده الحقّه ١٢٨
- تعدّد الواجب بالذات، هو تعدّد موجودين غير متناهيين بلحاظ. ١٢٨
- لا يمكن تعدّد الواجب لأنّه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدود الوجود ١٢٩
- إنّ معنى تصديق موجود خارجيّ غير محدود بحدّ في مرتبه من مراتب.. ١٢٩

إنَّ وحده الوجود إن لم يكن صحيحه فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً. ١٣٠

إنَّ أمتن البراهين على توحيد الله سبحانه، هو أنّه موجود مطلق غير مقيد ١٣٠

والدليل عليه أيضاً، هو أنّه لو كان محدوداً لكان مخلوقاً لأنّ كلّ محدود فله ١٣٠

وما في الكون أحديّه إلّا أحديّه المجموع. ١٣٢

"إنَّ الصرافه قد تستعمل في الماهيات و... يقال "صرف الشيء لا يتشئ ولا. ١٣٣

العلّه هي تمام المعلول. ١٣٧

وتمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. ١٣٧

لا اشتداد وتضعف بين المستقيم والمستدير إذ من الواجب في التشكيك أن. ١٣٨

فيعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام. ١٣٨

إنَّ حقيقه الوجود لا تقتضى نقصاً ومعنى عدمياً مطلقاً. ١٣٨

... وهذا الإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ حائر للجميع، ولا يشدّ عن حيطته ١٣٩

الوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالشده والضعف ونحوهما ١٣٩

إنَّ الكثره التي من حيث الشده والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرهما في. ١٤٠

وأما علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلقه بالموجود المادّي بما ١٤٠

إنَّ تجرد المعلوم في العلم الحضورى بالغير غير لازم، وإنّ غيبوبه الشيء ١٤٠

إنَّ بعض الجهله من المتصوّفين المقلّدين الذين لم يحصّلوا طريق. ١٤١

إنَّ الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الأشياء لم تفارق عنديّه الحقّ تعالى. ١٤٤

وهذا هو الحرى بأن يستفاد من قوله تعالى: <شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ>. ١٤٥

فهو تعالى دليل نفسه في التوحيد _ كما أنّه كذلك في أصل الثبوت.. ١٤٥

وحيث إنّه بسيط محض، والبسيط المحض لا يفقد شيئاً وإلّا صار مركباً ١٤٥

وهذا المعنى... نوع من البساطه والتركيب فى الوجود غير البساطه والتركيب.. ١٤٨

إن الخالق واحد لا شريك له، لأنَّ المطلق الغير المتناهى قد ملك الوجود كله ١٤٨

إنَّ العدد ليس بمتناه، و معناه أنه لا يوجد مرتبه من العدد إلَّا ويمكن فرض... ١٥١

إنَّ الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشده والضعف وهو ضرورى أو قريب منه ١٥٣

من لوازم الوجود، التماميه وفوق التماميه بالنسبه إلى الوجودات التى. ١٥٤

إنَّ تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه. ١٥٤

توحيد عرشى: أعلم أنَّ ذاته تعالى حقيقه الوجود بلا حدّ، وحقيقه الوجود ١٥٩

إنَّ العقل لا يعرف كنه الوجود الحقيقى، وإنَّ الموجودات حقايق. ١٦١

مفهومه من أعرف الأشياء ١٦٤

إنَّ التفكر فى أمر الله تعالى _ الذى جعله مولانا الرضا عليه السلام أصل العباده و ١٦٩

إنَّ معرفه الله سبحانه تقع على وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو ١٨٦

ونحو قوله عليه السلام فى عدم إمكان الاكتناه بذاته تعالى، وأنَّه لا ماهيته له: ١٨٦

لا إله إلَّا الله وحده وحده وحده، ناظر إلى مراتب التوحيد، من التوحيد ١٩٠

للمعرفه درجات حسب درجات العارفين به، لأنَّ أدناها _ كما أفاده عليه السلام ١٩٥

النهى إرشادى متعلّق بمن لا يحسن الورود فى المسائل العقليه العميقه. ١٩٧

يجب التحرّز عن التنزيه الصرف، كما يجب التنزّه عن التشبيه المحض... ٢٠٠

اعلم أنَّ التنزيه عند أهل الحقايق فى الجناب الإلهى عين التحديد ٢٠١

إنَّ الحقَّ المنزّه هو الخلق المشبه. ٢٠١

فإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً ٢٠٢

ونزّهه وشبّهه ٢٠٢

إنَّ سريان الهويَّة الإلهيَّة في الموجودات كلِّها أوجب سريان جميع الصفات.. ٢٠٣

صفات الممكن نوعان؛ نوع منه لازم جهه وجوده، وهذا لا يخالف.. ٢٠٤

قد تحقَّق في مباحث العلَّة والمعلول أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد ولما ٢٢٥

غير أنَّه وجود ظلِّي للوجود الواجب، فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه ٢٢٥

إنَّ الواجب لذاته، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدَّه!! ٢٢٧

إنَّ كلَّ مجرَّد فنوعه منحصر في فرد... نعم يمكن الكثرة الأفراديَّة في. ٢٣٠

فكلَّ ماهيه كثيره الأفراد فهي مادِّيَّة. ٢٣٠

إنَّ الصادر الأوَّل الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد هو أشرف.. ٢٣٢

إنَّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن. ٢٣٣

العالم المادِّي عالم الحركة والتكامل، والنفس أيضاً لتعلُّقها بالبدن المادِّي. ٢٣٦

وبعد هذه المقدمه نقول: الحدود اللازمه لكلِّ مرتبه العارضه لحقيقه ٢٤٤

إنَّ الحقَّ تعالى لا إشكال في كون وجوده الخارجيّ غير محدود بحدِّ وغير. ٢٥٧

إنَّ غير المتناهى قد ملأ الوجود كلَّه، فأينما تولّوا وجوه عقولكم فثمَّ وجه ٢٥٧

أينما تولّوا فثمَّ وجه الله، حتّى في نفس التوليه والأين... لأنَّ الإطلاق الذاتيّ. ٢٥٨

إنَّ الحقَّ المنزّه عن الزمان موجود في كلِّ وقت من الأوقات لا على. ٢٥٨

إنَّه على كلِّ شيء حاضر أو مشهود، لا يختصَّ بجهه دون جهه، وبمكان. ٢٥٩

إنَّ التزامن إنّما يتصوّر بين أمرين زمنيّين، وأمّا إذا كان أحد الأمرين غير واقع. ٢٥٩

كلُّ ما ندركه فهو وجود الحقِّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ٢٧١

ومحصّل الكلام إنَّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيَّة ٢٧١

ليس في دار الوجود غيره ديار، وكلُّ ما يترائي في عالم الوجود أنّه غير. ٢٧٢

لا ريب أنّ الآيات تثبت علماً ما ضرورياً لكن الشأن في تشخيص حقيقته هذا. ٢٧٣

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقّف في إطلاق الرؤيه عليه... نقول أرى أنّي أنا ٢٧٣

و... حكاية الإنسان عن نفسه أنّه يراه يريد و يكره و يبغض فإنّه يريد أنّه ٢٧٣

وتسميه هذا القسم من العلم الذى يجد فيه الإنسان نفس المعلوم ٢٧٣

... والله سبحانه فى ما أثبت من الرؤيه يذكر معها خصوصيات ويضمّ إليها ٢٧٣

إنّه على كلّ شيء حاضر أو مشهود لا يختصّ بوجهه دون وجهه، وبمكان. ٢٧٣

... ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أى أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم... إن. ٢٧٤

...إنّ هذا العلم المسمّى بالرؤيه واللقاء يتمّ للصالحين من عباد الله ٢٧٤

والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقه على هذا الوجه البديع. ٢٧٤

... العلم من جهه الرؤيه... هو كمال العلم الضرورى بالله... فهذا هو.. ٢٧٤

نعم هناك علم ضرورى خاص يتعلّق به تعالى غير العلم الضرورى. ٢٧٤

... إنّ هذه الرؤيه ليست هى الاعتقاد والايان القلبى المكتسب بالدليل. ٢٧٤

ليس الوجود ماهيته خارجيه على ما بيّناه... وليس فى الموجودات شيء هو ٣٠٨

الأسدّ الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصاله الوجود: إنّ حقيقه الوجود التى هى. ٣٤٤

«إنّ حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها العدم ٣٤٥

لما كانت حقيقه كل شيء هى خصوصيه وجوده التى يثبت له، فالوجود أولى. ٣٤٦

إنّ العقول المفارقة خارجه عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقه بالصقع. ٣٤٧

الفيض من عند الله باق دائم، والقائم متبدّل زائل فى كلّ حين، وإنّما بقاؤه ٣٤٨

لا هوّيه من الهويّات ولا شخص من الأشخاص فلما كان أو عنصراً، بسيطاً كان ٣٤٨

صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم... وكان صدورها عنه دائماً بلا منع. ٣٤٩

إنه مقتض بذاته للصادر الأوّل... إلى آخر الوجودات. ٣٧٠

كلّ معلول من لوازم ذات علته المقتضيه إياه. ٣٧٠

وجود الأشياء... نزلت من عنده... فلم يكن إلّا بسطاً ثمّ قبضاً... وهو ٣٧٠

ليس له سوى فضلاً عن أن يكون حادثاً او قديماً! ٣٧١

إنّ وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجوداً لاستحاله ٣٧٣

الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذا لو كان موجباً لكانت الممكنات.. ٣٧٣

ولا قديم سوى الله تعالى. ٣٧٤

وكلّ هذه المذاهب باطله، لأنّ كلّ ما سوى الله ممكن، وكلّ ممكن حادث. ٣٧٤

إنّ كلّ موجود حادث فله مبدء أزليّ قديم. وإنّ كلّ موجود لا يكون وجوده ٣٨١

الفيض إنّما يستعمل في البارئ والعقول لا غير، لأنّه لمّا كان صدور. ٣٨١

المراد من المبدء البسيط أنّ حقيقته التي يتجوهر ذاته هي بعينها كونه ٣٨٢

إن المبدء الذي يصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العله الذي هو نفس.. ٣٨٢

إنّ الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٣٨٢

كلّ ما لم يكن ثمّ كان، فوجوده قائم بغيره، وكلّ قائم بغيره معتمد على. ٣٨٣

لا يمكن أن يحدث موجود مادّي بدون سبب مادّي... إذ كلّ حادث مادّي. ٣٨٤

قد ظهر من تعريف القوّه والفعل أنّهما يوجدان في ما هو واقع في ظرف.. ٣٨٨

لمّا كان الزمان متّصفاً بالذات بالقبليّه والبعديّه بالذات غير المجامعتين، كان. ٣٩٣

وأما الحدوث بمعنى كون الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه ٣٩٣

واعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محلّ الخلاف.. ٣٩٦

لأنّهم إنّ عتوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر، فخصمهم قائل به على أنّهم ٣٩٦

و إن عونا به أن العالم يسبقه عدم زمانى، فلا يمكنهم الاعتراف به لأن. ٣٩٦

و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف: إنه ٣٩٧

و إن عونا أن العالم ليس بدائم، فيقال: ما ذا أردتم بذلك؟ فإن الدائم قد ٣٩٧

و إن عونا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمذهبه إذ ليس.. ٣٩٧

و إن قال واحد منهم: أردت به أنه ليس بأزلى، يستفسر الأزلى و عاد التريد ٣٩٧

و إن قال: الذى فى الذهن متناه، يسلم له أن القدر الذى فى ذهنه من. ٣٩٧

ثم إذا فرض لها مجموع ما فهى أيضاً حادثه. ٣٩٧

و إن قال: أعنى بالحدوث أنه كان معدوماً فوجد، إن أراد بمفهوم "كان" ٣٩٧

و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به، فإن الفيلسوف معترف بأن. ٣٩٧

و إن قال: إن البارى مقدم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان. ٣٩٧

فيتعين التقدّم الحقيقى الذى هو فى الحقيقة تقدّم، فلا يتعين النزاع هاهنا ٣٩٧

و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك! ٣٩٨

إن الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٤٠٢

اثر، چیزى در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است. ٤٠٢

الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء والصفات ولوازمها من. ٤٠٢

المراد من المبدء البسيط أن حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها كونه ٤٠٢

فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويته مصداق للحكم ٤٠٣

إن المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذى هو نفس.. ٤٠٣

وفعله وهو تجلى نوره ٤٠٣

إن صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطور بأطوار خاصه. ٤٠٤

إن وحدته الإطلاقيه مبدء لفيض واحد منبسط على جميع الأشياء من صدر. ٤٠٤

وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ٤٠٤

معنى كون الشئ وصفاً للفعل لا للذات، هو أنّه ينتزع من مقام الفعل و ٤١٢

كلّ وصف وجودي هو كمال للموجود بما أنّه موجود، وليس في نفسه نقصاً ٤١٥

ثمّ إنّ الكمال الوجودي لما كان كأصل الوجود مقولاً بالتشكيك، فيمكن أن. ٤١٦

إنّ الإراده إنّما هي علّه تحقّق المراد... وما يمكن أن يتعلّق به الإراده ٤١٩

إنّ الإراده المعهوده في الكتاب والسنة، هي صفة الفعل. وأسنى مراتبها ٤٢٠

ثمّ إنّّه قد يكون لجميع تلك المراتب _ التي بعضها عين الذات، وبعضها ٤٢٠

إنّ الموجود إذا لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحقّقاً فيه ٤٢٧

إنّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً ٤٢٩

الوجود من حيث هو هو الحقّ سبحانه. والوجود الذهني والخارجي و ٤٣٠

فالوجود غير مجعول مطلقاً، كما أنّه غير قابل للعدم مطلقاً، لاستحاله ٤٣١

إنّ إدراك كلّ شئ هو بأن ينال حقيقه ذلك الشئ المدرك بما هو مدرك. ٤٣٣

إنّه ما من موجود إلّا وهو علم الحقّ تعالى، لأنّ علمه بما سواه حضوري. ٤٣٤

وأما علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود الماديّ بما ٤٣٤

إنّ تجرّد المعلوم في العلم الحضوري بالغير غير لازم، وإنّ غيبوبه الشئ ٤٣٤

إنّ الكمال الوجودي الذي له مراتب _ بعضها بسيط أزلي، وبعضها حادث.. ٤٣٦

الصفات الكمالية _ التي تكون هي عين الذات _ فكمال التوحيد، هو إثباتها ٤٤٢

المراد من الصفات المنفيّة، هي الزائده منها على الذات لأنّها التي تشهد ٤٤٣

كمال التوحيد هو نفي الصفات الزائده وإثبات الصفات العيية. ٤٤٣

إنه ليس له صفة زائده على ذاته، بل ليس له صفة أصلاً كما أشار إليه وليّ. ٤٤٩

"الشيء ما لم يجب لم يوجد". ٤٥٣

لا شيء في سلسله الوجود الإمكانى إلّا وهو واجب موجب بالغير، والعلل. ٤٥٩

إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل. ٤٥٩

ما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية ٤٥٩

قد عرفت أنّ الفاعليّه طويله وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى. ٤٦٠

الجبر العليّ _ الناطق به قاعده "الشيء ما لم يجب لم يوجد" هو الوجوب.. ٤٦٠

إنّ الإنسان المتفكّر المختار مبدء قريب للفعل الوجودي، ثمّ المبادئ. ٤٦١

الحركه لازمه ضروره بالقدره، والقدره محرّكه ضروره عند انجزام المشيّه ٤٦٢

إنّ استحاله التفويض على مشرب التوحيد الأفعاليّ أظهر، لوضوح امتناع. ٤٦٤

إنّه على المشرب الرابع _ وهو التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه في العرفان. ٤٦٥

وهذا الوجوب الغيريّ منته إلى الواجب بالذات، فهو العله الأولى للفعل. ٤٦٧

الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان. ٤٧٦

إنّه تعالى مختار بالذات اذ لا إيجاب إلّا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف.. ٤٧٩

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ٤٩٠

وإنّ في دائره الوجود ٥٠٤

إنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من. ٥٠٤

«إنّ حقيقه الوجود التي هي عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها ٥٢١

«لا يشذ عنه وجود». ٥٢٢

«الوجودات الإمكانية كائنه ما كانت... محاطه له بمعنى ما ليس بخارج». ٥٢٢

«إنَّ ذاته المتعالیه مبدأ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ ومبدأ الكمال غير فاقد له ففي. ٥٢٢

ذاته حقيقه، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه». ٥٢٢

«إنَّ العلَّة تمام وجود معلولها... أن تمام الشیء هو الشیء وما يفضل علیه». ٥٢٣

«قول بعضهم إنَّ علَّة الإيجاد هی إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعالیه ٥٢٤

«فالعلَّة هی نفس الوجود الذي یصدر عنه وجود المعلول». ٥٢٤

«إنَّ حقيقه الوجود التي هی عين الأعیان وحقَّ الواقع... یمتنع علیها ٥٢٥

«حقيقه الوجود... لا ثاني لها فهی واجبه الوجود بالذات». ٥٢٦

«واجب الوجود تعالی حقيقه الوجود الصرف التي لا ثاني لها... إذ كلِّ ما ٥٢٦

... فی إثبات ذاته تعالی... لبطلان الغير... إذ لا غیر هناك... ٥٢٦

«الواجب تعالی... لا یفیض إلَّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلِّ کمالٍ وجوديٍّ». ٥٢٦

«تقدّم الوجود علی الوجود فهو تقدّم آخر غیر ما بالعلیّه إذ ليس بينهما تأثير ٥٢٧

«قول بعضهم إنَّ علَّة الإيجاد مشیئته وإرادته تعالی دون ذاته کلام لا. ٥٢٧

«الوجودات الإمكانيه کائنه ما كانت... محاطه له بمعنی ما ليس بخارج». ٥٢٨

«إنَّ الموجود الرابط... هو موجود فی غيره... بمعنی ما ليس بخارج. ٥٢٨

«إنَّ ما سواه من الموجودات معاليل له... حاضره عنده بوجوداتها». ٥٢٨

«إنَّ العلَّة تمام وجود معلولها». ٥٢٩

«إنَّ تمام الشیء هو الشیء وما يفضل علیه». ٥٢٩

«من الواجب فی التشکیک أن یشمل الشدید علی الضعیف وزياده». ٥٢٩

النور حقيقه واحده بسيطه متکثره فی عين وحدتها ومتوحدہ فی عين کثرتها ٥٣٠

«إنَّ وجود المعلول بقياسه إلى علته وجود رابط موجود فی غيره». ٥٣٠

«لا معنى لتخلل العدم بين وجود العلة التامة ووجود معلولها بأى نحو فرض... ٥٣٠

«فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق إلى غير ذلك صفات.. ٥٣١

«إن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه وهي عين الذات.. ٥٣٢

«وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده ٥٣٢

«العالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبقاً للوجود بوجود الواجب لذاته ٥٣٢

«كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبق بقوّه الوجود... وهذا الإمكان أمر خارجيّ. ٥٣٣

«إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولّمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من. ٥٣٣

«من الواجب أن يكون بين المعلول وعلّته نسخيه ذاتيه». ٥٣٤

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجوديّ». ٥٣٤

«إنّ هذا العالم المادّي معلول لعالم نورّي مجرّد عن المادّه متقدّس عن. ٥٣٤

«مرتبّه الوجود العقليّ معلوله للواجب تعالى بلا واسطه وعلّه متوسّطه لما ٥٣٥

«مفيض الصوره العقليّه جوهر عقليّ مفارق للمادّه فيه جميع الصور. ٥٣٥

«إنّ عالم العقل علّه مفيضه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم ٥٣٥

«عالم العقل علّه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم المادّه. ٥٣٥

«تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيه إذ ليس بينهما تأثير ٥٣٦

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً». ٥٣٧

«وعلمه الذي هو عين ذاته علّه لما سواه». ٥٣٨

«بعض من لم يجد بدءاً من إيجاب العلة التامة لمعلولها قال بأنّ علّه العالم ٥٣٨

«قدرته مبدئيته لكلّ شيء سواه بذاته». ٥٤٠

«إنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه وهي عين. ٥٤٠

«إِنَّ لَهُ تَعَالَى عِلْمًا إِجْمَالِيًّا فِي عَيْنِ الْكَشْفِ التَّفْصِيلِيِّ». ٥٤٠

«فَمَا سِوَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ مَعْلُومٌ لَهُ تَعَالَى فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ الْمُتَعَالِيَةِ عِلْمًا ٥٤٠

«فَهُوَ مَعْلُومٌ عِنْدَهُ عِلْمًا إِجْمَالِيًّا فِي عَيْنِ الْكَشْفِ التَّفْصِيلِيِّ». ٥٤١

«يُكْشَفُ بِتَفَاصِيلِ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ عَنْ إِجْمَالِ ذَاتِهِ ٥٤١

«وَلَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَتَسَرَّبُ إِلَيْهِ جِهَةٌ كَثْرَةً ٥٤١

«فَهُوَ مَعْلُومٌ لَهُ عِلْمًا حُضُورِيًّا فِي مَرْتَبَةِ وَجُودَاتِهَا الْمَجْرُودَةِ مِنْهَا بِأَنْفُسِهَا ٥٤٢

«فَمَا مِنْ شَيْءٍ مُمْكِنٌ مَوْجُودٌ سِوَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ حَتَّى الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ ٥٤٤

«لَا حَكْمٌ لِلْمَعْلُومِ إِلَّا وَهُوَ لَوْجُودِ الْعَلَّةِ وَبِهِ. فَهُوَ تَعَالَى الْفَاعِلِ الْمُسْتَقْلِلِ. ٥٤٤

«إِنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى مَبْدَأً لِكُلِّ مُمْكِنٍ مَوْجُودٍ وَهُوَ الْمَبْحَثُ الْمَعْنُونُ عَنْهُ ٥٤٥

«إِنَّ مَا سِوَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ سِوَاهُ كَانَ جَوْهَرًا أَوْ عَرْضًا وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى سِوَاهُ ٥٤٥

«وَيُدْفَعُهُ... أَنَّ الْبِرْهَانَ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ الْإِبْجَادَ وَجَعَلَ الْوُجُودَ خَاصَّةً لِلْوَاجِبِ.. ٥٤٥

«إِنَّ الْعَلَّةَ التَّامَّةَ يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهَا وَجُودَ الْمَعْلُومِ وَمِنْ عَدَمِهَا عَدَمُهُ». ٥٤٧

«إِذَا كَانَتِ الْعَلَّةُ التَّامَّةَ مَوْجُودَةً وَجِبَ وَجُودَ مَعْلُولِهَا». ٥٤٧

«إِنَّ الْمَعْلُولَ لَا يَنْفَكُّ وَجُودَهُ عَنِ وَجُودِ عِلَّتِهِ كَمَا أَنَّ الْعَلَّةَ التَّامَّةَ لَا تَنْفَكُّ. ٥٤٧

«إِنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ عِلَّةٌ تَامَّةٌ يَنْتَهِي إِلَيْهِ كُلُّ مَوْجُودٍ مُمْكِنٍ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ ٥٤٨

«إِنَّ عِلْمَهُ التَّفْصِيلِيَّ بِالْأَشْيَاءِ وَهُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ عِلَّةٌ لَوْجُودِهَا... وَلَا شَيْءَ فِي.. ٥٤٩

«إِذَا تَمَّ الْعِلْمُ بِكَوْنِ الْفِعْلِ خَيْرًا أَعْقَبَ ذَلِكَ شَوْقًا مِنَ الْفَاعِلِ إِلَى الْفِعْلِ. ٥٤٩

کائنات از جهت ذات، بدون این که جعل و آفرینشی در کار باشد موجود و ٥٥٢

هر گاه به این وجود [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه ٥٥٢

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است، انوار علم و ٥٥٣

- نور خدا همیشه مطلق غیر متعین است، در عین این که این مخلوقات اسماء ۵۵۳
- در واقع و نفس الأمر، با قطع نظر از شکل ها و محدودیت ها... او [محمد ۵۵۳
- در عالم به هیچ وجه شرک نمی باشد. شیطان هم نور وجود دارد. وجود ۵۵۴
- اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا، علم و قدرت و وجود دیگری. ۵۵۴
- کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظانند... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند ۵۵۵
- ملا صدرا... می گوید ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه است، اصلا. ۵۵۵
- در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شمس.. ۵۵۵
- حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزه می باشد ۵۵۵
- تمامی معقولات بدیهی و ضروری، ظلمت است، و کشف کردن حقیقت های. ۵۵۶
- برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح راه منحصر در تجرید و خلع. ۵۵۶
- این راه فقط تجرید می خواهد تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق. ۵۵۶
- تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی تواند به او بگوید که ۵۵۷
- عین خود خدا را یافتند نه مفهوم واجب الوجود، و نه مفهوم مصداق. ۵۵۷
- پس اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا ۵۵۷
- مشاهده او ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمیتواند بگوید. ۵۵۷
- «ظاهر و آشکار فقط خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و احدی غیر ۵۵۷
- «و خدای تعالی... به ذات خود ظاهر و آشکار است.» ۵۵۸
- مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد نه عقیده به خدا ۵۵۸
- «خدای متعال در این عالم نیز ذات مقدسش را برای طایفه خاصی به ۵۵۸
- «... طریقی دیگر در مسأله شناخت... "عرفان الله" به "الله" است. ۵۵۸

با توجه به اینکه حضرت حق هرگز معقول و متصور نیست، و به هیچ درکی ۵۵۸

امام علیه السلام می فرمایند: "فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ" ۵۵۸

روشن است جلوه در این جا به معنای تطوّر یا تنزّل خدا نمی باشد؛ جلوه ۵۵۹

در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلّی حضرت حق. ۵۵۹

«قد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ۵۶۲

فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. ۵۶۲

«واعلم أيها الأخ أنّ بعض العلماء ذهب إلى أنّ معرفه الله فطريّه ضروريّه ۵۶۳

والصحيح الثاني، فإنّها ثابتة بالاستدلال وإن كان دليلها وجدائياً، وهي. ۵۶۳

حدود متجاوز از یک صد سال پیش در شوشتر... آقا سید علی شوشتری. ۵۶۵

حضرتش به او نظری خاص داشته اند؛ لبان او را بوسیده اند؛ بر او تجلّی. ۵۶۶

الفيلسوف الكامل هو الإمام _ حسب ما عرّفه الفارابي _ وسائر الفلاسفه ۵۸۱

قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. عرفان در حقیقت تفسیر. ۵۸۱

نقش عرفای اسلام در احیاء معارف اسلامی این است که قرآن را به کمک.. ۵۸۱

فيلسوف كامل امام است... پس قرآن و عرفان و برهان را از یکدیگر. ۵۸۱

علم تصوف و عرفان یکی از شعب معارف اسلامی است که از کتاب مجید ۵۸۲

طریقه اهل سلوک... همان طریقه انبیا و اولیاست. ۵۸۲

بدون شک طریقه متصوفه و اهل کشف به این معنایی که ذکر شد ترجیح. ۵۸۲

إِنَّ الأمر عند النظر التام فوق التفوّه بالعلّيّه والمعلوليه لأنّ الكلّ فيضه. ٨٣

إِنَّ التمايز بين الحقّ سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابلياً، بل التمايز هو ٨٣

إِنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقه والباقي شؤونه ٨٩

كلّ ما هو بسيط الحقيقه فهو بوحدته كلّ الأشياء، لا يعوزه شيء منها ١١٠

كلّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ١١٠

أمّا الواجب جلّ ذكره فليس له حد محدود... ولا نهايه لوجوده... فلا يخلو ١١١

إِنَّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء. ١١١

إِنَّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيه المتعاليه عقلاً كان. ١١١

ليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائي في عالم الوجود أنّه غير. ١١٢

إِنَّ كلّ محدود فهو مخلوق، وإنّ ما ليس بمخلوق فهو ليس بمحدود إلى حدّ ١١٢

إِنَّ الإطلاق الذاتيّ لا يشدّ عن شيء ولا يشدّ عنه شيء. ١١٣

إِنَّ الله سبحانه موجود مطلق لا يعزب عن شيء ولا يعزب عنه شيء. ١١٣

ليس الموجود الأزليّ إلّا واحداً مطلقاً غير محدود، فلا غير هناك حتّى تبين. ١١٣

إِنَّ غير المتناهي قد ملأ الوجود كلّهُ... فأين المجال لفرض غيره. ١١٣

إنّها [الذات الإلهيه] هي الظاهره بصوره الحمار والحيوان. ١١٤

حيث إنّه تعالى وجود صمديّ، فهو الواحد الجميع. ١١٤

المعلول قائم بعلته المفيضة لوجوده وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن. ١٢٠

إن مقتضى التوحيد الربوبي، وإطلاق التدبير الغير المتناهي، هو أنه لا يوجد ١٢١

إن صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطوّر بأطوار خاصّه ١٢٢

وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ١٢٥

إنّ ذات الواجب... صرف الوجود... وصرف الشئ واحد بالوحده الحقه ١٢٨

تعدّد الواجب بالذات، هو تعدّد موجودين غير متناهيين بلحاظ. ١٢٨

لا يمكن تعدّد الواجب لأنّه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدود الوجود ١٢٩

إنّ معنى تصديق موجود خارجي غير محدود بحدّ في مرتبه من مراتب.. ١٢٩

إنّ وحده الوجود إن لم يكن صحيحه فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً. ١٣٠

إنّ أمتن البراهين على توحيد الله سبحانه، هو أنه موجود مطلق غير مقيد ١٣٠

والدليل عليه أيضاً، هو أنه لو كان محدوداً لكان مخلوقاً لأنّ كلّ محدود فله ١٣٠

وما في الكون أحديّه إلّا أحديّه المجموع. ١٣٢

"إنّ الصرافه قد تستعمل في الماهيات و... يقال "صرف الشئ لا يتثنى ولا. ١٣٣

العله هي تمام المعلول. ١٣٧

وتمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه. ١٣٧

لا اشتداد وتضعف بين المستقيم والمستدير إذ من الواجب في التشكيك أن. ١٣٨

فيعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام. ١٣٨

إنّ حقيقه الوجود لا تقتضى نقصاً ومعنى عدمياً مطلقاً. ١٣٨

... وهذا الإطلاق الحقيقيّ الإحاطيّ حائز للجميع، ولا يشدّ عن حيطته ١٣٩

الوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالشده والضعف ونحوهما ١٣٩

إنّ الكثره التى من حيث الشده والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرهما فى . ١٤٠

وأما علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود المادّي بما ١٤٠

إنّ تجرد المعلوم فى العلم الحضورى بالغير غير لازم، وإنّ غيبوبه الشىء ١٤٠

إنّ بعض الجهله من المتصوّفين المقلّدين الذين لم يحصّلوا طريق. ١٤١

إنّ الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الأشياء لم تفارق عنديّه الحقّ تعالى. ١٤٤

وهذا هو الحرىّ بأن يستفاد من قوله تعالى: <شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ>. ١٤٥

فهو تعالى دليل نفسه فى التوحيد _ كما أنّه كذلك فى أصل الثبوت.. ١٤٥

وحيث إنّه بسيط محض، والبسيط المحض لا يفقد شيئاً وإلّا صار مركّباً ١٤٥

وهذا المعنى... نوع من البساطه والتركيب فى الوجود غير البساطه والتركيب.. ١٤٨

إنّ الخالق واحد لا شريك له، لأنّ المطلق الغير المتناهى قد ملك الوجود كلّ ١٤٨

إنّ العدد ليس بمتناه، ومعناه أنّه لا يوجد مرتبه من العدد إلّا ويمكن فرض... ١٥١

إنّ الكمّ لا يوجد فيه التشكيك بالشده والضعف وهو ضرورىّ أو قريب منه ١٥٣

من لوازم الوجوب، التماميه وفوق التماميه بالنسبه إلى الوجودات التى. ١٥٤

إنّ تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه. ١٥٤

توحيد عرشى: أعلم أنّ ذاته تعالى حقيقه الوجود بلا حدّ، وحقيقه الوجود ١٥٩

إنّ العقل لا يعرف كنه الوجود الحقيقى، وإنّ الموجودات حقايق. ١٦١

مفهومه من أعرف الأشياء ١٦٤

إنّ التفكّر فى أمر الله تعالى _ الذى جعله مولانا الرضا عليه السلام أصل العباده و ١٦٩

إنّ معرفه الله سبحانه تقع على وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو ١٨٦

ونحو قوله عليه السلام فى عدم إمكان الاكتناه بذاته تعالى، وأنّه لا ماهيته له: ١٨٦

لا إله إلّا الله وحده وحده وحده، ناظر إلى مراتب التوحيد، من التوحيد ١٩٠

للمعرفه درجات حسب درجات العارفين به، لأنّ أدناها _ كما أفاده عليه السلام ١٩٥

النهى إرشادى متعلّق بمن لا يحسن الورود فى المسائل العقليه العميقه. ١٩٧

يجب التحرّز عن التنزيه الصرف، كما يجب التنزّه عن التشبيه المحض... ٢٠٠

اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقايق فى الجناب الإلهى عين التحديد ٢٠١

إنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه. ٢٠١

فإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً ٢٠٢

ونزّهه وشبّهه ٢٠٢

إنّ سريان الهويّه الإلهيه فى الموجودات كلّها أوجب سريان جميع الصفات.. ٢٠٣

صفات الممكن نوعان؛ نوع منه لازم جهه وجوده، وهذا لا يخالف.. ٢٠٤

قد تحقّق فى مباحث العلّه والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولّمّا ٢٢٥

غير أنه وجود ظليّ للوجود الواجب، فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه ٢٢٥

إن الواجب لذاته، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّه!! ٢٢٧

إن كلّ مجرّد فنوعه منحصر في فرد... نعم يمكن الكثرة الأفراديّه في. ٢٣٠

فكلّ ماهيه كثيره الأفراد فهي مادّيّه. ٢٣٠

إنّ المصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد هو أشرف.. ٢٣٢

إنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن. ٢٣٣

العالم المادّيّ عالم الحركة والتكامل، والنفس أيضاً لتعلّقها بالبدن المادّيّ. ٢٣٦

وبعد هذه المقدّمه نقول: الحدود اللازمه لكلّ مرتبه العارضه لحقيقه ٢٤٤

إنّ الحقّ تعالى لا إشكال في كون وجوده الخارجيّ غير محدود بحدّ وغير. ٢٥٧

إنّ غير المتناهى قد ملأ الوجود كله، فأينما تولّوا وجوه عقولكم فثمّ وجه ٢٥٧

أينما تولّوا فثمّ وجه الله، حتّى في نفس التوليه والأين... لأنّ الإطلاق الذاتيّ. ٢٥٨

إنّ الحقّ المنزّه عن الزمان موجود في كلّ وقت من الأوقات لا على. ٢٥٨

إنّه على كلّ شيء حاضر أو مشهود، لا يختصّ بوجهه دون وجهه، وبمكان. ٢٥٩

إنّ التزامن إنّما يتصوّر بين أمرين زمنيّين، وأمّا إذا كان أحد الأمرين غير واقع. ٢٥٩

كلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ٢٧١

ومحصّل الكلام إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيّة ٢٧١

ليس فى دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائى فى عالم الوجود أنّه غير. ٢٧٢

لا ريب أنّ الآيات تثبت علماً ما ضرورياً لكن الشأن فى تشخيص حقيقته هذا. ٢٧٣

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقّف فى إطلاق الرؤيه عليه... نقول أرى أنّى أنا ٢٧٣

و... حكاية الإنسان عن نفسه أنّه يراه يريد و يكره و يبغض فإنّه يريد أنّه ٢٧٣

وتسميه هذا القسم من العلم الذى يجد فيه الإنسان نفس المعلوم ٢٧٣

... والله سبحانه فى ما أثبت من الرؤيه يذكر معها خصوصيات ويضمّ إليها ٢٧٣

إنّه على كلّ شىء حاضر أو مشهود لا يختصّ بجهة دون جهة، وبمكان. ٢٧٣

... ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أى أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم... إن. ٢٧٤

...إنّ هذا العلم المسمّى بالرؤيه واللقاء يتمّ للصالحين من عباد الله ٢٧٤

والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقه على هذا الوجه البديع. ٢٧٤

... العلم من جهة الرؤيه... هو كمال العلم الضرورى بالله ... فهذا هو.. ٢٧٤

نعم هناك علم ضرورى خاصّ يتعلّق به تعالى غير العلم الضرورى. ٢٧٤

... إنّ هذه الرؤيه ليست هى الاعتقاد والايان القلبى المكتسب بالدليل. ٢٧٤

ليس الوجود ماهيته خارجيه على ما بيّناه... وليس فى الموجودات شىء هو ٣٠٨

الأسدّ الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصاله الوجود: إنّ حقيقه الوجود التى هى. ٣٤٤

«إنَّ حقيقه الوجود التي هي عين الأعيان وحقّ الواقع... يمتنع عليها العدم ٣٤٥

لَمَّا كانت حقيقه كل شيء هي خصوصيه وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى. ٣٤٦

إنَّ العقول المفارقة خارجه عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقه بالصقع. ٣٤٧

الفيض من عند الله باق دائم، والقائم متبدّل زائل في كلّ حين، وإنّما بقاؤه ٣٤٨

لا هويّه من الهويّات ولا شخص من الأشخاص فلکاً كان أو عنصراً، بسيطاً كان ٣٤٨

صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم... وكان صدورها عنه دائماً بلا منع. ٣٤٩

إنّه مقتض بذاته للصادر الأوّل... إلى آخر الوجودات. ٣٧٠

كلّ معلول من لوازم ذات علته المقتضيه إياه. ٣٧٠

وجود الأشياء... نزلت من عنده... فلم يكن إلّا بسيطاً ثمّ قبضاً... وهو ٣٧٠

ليس له سوى فضلاً عن أن يكون حادثاً او قديماً! ٣٧١

إنّ وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجوداً لاستحاله ٣٧٣

الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذا لو كان موجباً لكانت الممكنات.. ٣٧٣

ولا قديم سوى الله تعالى. ٣٧٤

وكلّ هذه المذاهب باطله، لأنّ كلّ ما سوى الله ممكن، وكلّ ممكن حادث. ٣٧٤

إنّ كلّ موجود حادث فله مبدء أزليّ قديم. وإنّ كلّ موجود لا يكون وجوده ٣٨١

الفيض إنّما يستعمل في البارئ والعقول لا غير، لأنّه لَمَّا كان صدور. ٣٨١

المراد من المبدء البسيط أنّ حقيقته التي يتجوهر ذاته هي بعينها كونه ٣٨٢

إن المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العله الذى هو نفس.. ٣٨٢

إن الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٣٨٢

كل ما لم يكن ثم كان، فوجوده قائم بغيره، وكل قائم بغيره معتمد على. ٣٨٣

لا يمكن أن يحدث موجود مادى بدون سبب مادى... إذ كل حادث مادى. ٣٨٤

قد ظهر من تعريف القوه والفعل أنّهما يوجدان فى ما هو واقع فى ظرف.. ٣٨٨

لما كان الزمان متصفاً بالذات بالقبليه والبعديه بالذات غير المجامعتين، كان. ٣٩٣

وأما الحدوث بمعنى كون الزمان مسبوقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه ٣٩٣

واعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محلّ الخلاف.. ٣٩٦

لأنهم إن عتوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر، فخصمهم قائل به على أتم ٣٩٦

و إن عتوا به أنّ العالم يسبقه عدم زمانى، فلا يمكنهم الاعتراف به لأن. ٣٩٦

و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف: إنه ٣٩٧

و إن عتوا أنّ العالم ليس بدائم، فيقال: ما ذا أردتم بذلك؟ فإنّ الدائم قد ٣٩٧

و إن عتوا به أنّه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمذهبه إذ ليس.. ٣٩٧

و إن قال واحد منهم: أردت به أنّه ليس بأزلى، يستفسر الأزلى و عاد الترديد ٣٩٧

و إن قال: الذى فى الذهن متناه، يسلم له أنّ القدر الذى فى ذهنه من. ٣٩٧

ثمّ إذا فرض لها مجموع ما فهى أيضاً حادثه. ٣٩٧

و إن قال: أعنى بالحدوث أنه كان معدوماً فوجد، إن أراد بمفهوم "كان" ٣٩٧

و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به، فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ. ٣٩٧

و إن قال: إنّ البارئ مقدّم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان. ٣٩٧

فيتعيّن التقدّم الحقيقىّ الذى هو فى الحقيقه تقدّم، فلا يتعيّن النزاع هاهنا ٣٩٧

و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك! ٣٩٨

إنّ الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٤٠٢

اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است. ٤٠٢

الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء والصفات ولوازمها من. ٤٠٢

المراد من المبدء البسيط أنّ حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها كونه ٤٠٢

فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم ٤٠٣

إنّ المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العله الذى هو نفس.. ٤٠٣

وفعله وهو تجلّى نوره ٤٠٣

إنّ صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطوّر بأطوار خاصّه. ٤٠٤

إنّ وحدته الإطلاقيه مبدء لفيض واحد منبسط على جميع الأشياء من صدر. ٤٠٤

وحيث إنّهُ موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ٤٠٤

معنى كون الشىء وصفاً للفعل لا للذات، هو أنّه ينتزع من مقام الفعل و ٤١٢

كلّ وصف وجودىّ هو كمال للموجود بما أنّه موجود، وليس فى نفسه نقصاً ٤١٥

ثم إنَّ الكمال الوجوديِّ لَمَّا كان كأصل الوجود مقولاً بالتشكيك، فيمكن أن. ٤١٦

إنَّ الإرادة إنَّما هي علَّة تحقِّق المراد... وما يمكن أن يتعلَّق به الإرادة ٤١٩

إنَّ الإرادة المعهودة في الكتاب والسنة، هي صفة الفعل. وأسنى مراتبها ٤٢٠

ثمَّ إنَّه قد يكون لجميع تلك المراتب _ التي بعضها عين الذات، وبعضها ٤٢٠

إنَّ الموجود إذا لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحقِّقاً فيه ٤٢٧

إنَّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حدِّ نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً ٤٢٩

الوجود من حيث هو هو الحقُّ سبحانه. والوجود الذهنيِّ والخارجيِّ و ٤٣٠

فالوجود غير مجعول مطلقاً، كما أنَّه غير قابل للعدم مطلقاً، لاستحاله ٤٣١

إنَّ إدراك كلِّ شيء هو بأن ينال حقيقته ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك. ٤٣٣

إنَّه ما من موجود إلَّا وهو علم الحقِّ تعالى، لأنَّ علمه بما سواه حضوريِّ. ٤٣٤

وأما علم العلَّة بالمعلوم علماً حضوريّاً فيمكن تعلُّقه بالموجود الماديِّ بما ٤٣٤

إنَّ تجرّد المعلوم في العلم الحضوريِّ بالغير غير لازم، وإنَّ غيبوبه الشيء ٤٣٤

إنَّ الكمال الوجوديِّ الذي له مراتب _ بعضها بسيط أزليِّ، وبعضها حادث.. ٤٣٦

الصفات الكماليَّة _ التي تكون هي عين الذات _ فكمال التوحيد، هو إثباتها ٤٤٢

المراد من الصفات المنفيَّة، هي الزائده منها على الذات لأنَّها التي تشهد ٤٤٣

كمال التوحيد هو نفي الصفات الزائده وإثبات الصفات العيئيه. ٤٤٣

إنه ليس له صفه زائده على ذاته، بل ليس له صفه أصلاً كما أشار إليه ولي. ٤٤٩

"الشيء ما لم يجب لم يوجد". ٤٥٣

لا شيء في سلسله الوجود الإمكانى إلا وهو واجب موجب بالغير، والعلل. ٤٥٩

إذا تم العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل. ٤٥٩

ما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختيارية. ٤٥٩

قد عرفت أن الفاعليته طوليه وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى. ٤٦٠

الجبر العليّ - الناطق به قاعده "الشيء ما لم يجب لم يوجد" هو الوجوب.. ٤٦٠

إن الإنسان المتفكر المختار مبدء قريب للفعل الوجودي، ثم المبادئ. ٤٦١

الحركة لازمه ضروره بالقدره، والقدره محرّكه ضروره عند انجرام المشيئه. ٤٦٢

إن استحاله التفويض على مشرب التوحيد الأفعاليّ أظهر، لوضوح امتناع. ٤٦٤

إنه على المشرب الرابع - وهو التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه في العرفان. ٤٦٥

وهذا الوجوب الغيريّ منته إلى الواجب بالذات، فهو العله الأولى للفعل. ٤٦٧

الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان. ٤٧٦

إنه تعالى مختار بالذات اذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف.. ٤٧٩

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته. ٤٩٠

وإن في دائره الوجود ٥٠٤

إن علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما فى نفس الأمر من. ٥٠٤

«إن حقيقة الوجود التى هى عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها ٥٢١

«لا يشذ عنه وجود». ٥٢٢

«الوجودات الإمكانيّة كائنه ما كانت... محاطه له بمعنى ما ليس بخارج». ٥٢٢

«إن ذاته المتعالیه مبدأ لكلّ كمال وجوديّ ومبدأ الكمال غير فاقد له ففى. ٥٢٢

«ذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه». ٥٢٢

«إنّ العلّة تمام وجود معلولها... أن تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه». ٥٢٣

«قول بعضهم إنّ علّة الإيجاد هى إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعالیه ٥٢٤

«فالعلّة هى نفس الوجود الذى يصدر عنه وجود المعلول». ٥٢٤

«إنّ حقيقة الوجود التى هى عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها ٥٢٥

«حقيقة الوجود... لا ثانى لها فهى واجبه الوجود بالذات». ٥٢٦

«واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التى لا ثانى لها... إذ كلّ ما ٥٢٦

... فى إثبات ذاته تعالى... لبطلان الغير... إذ لا غير هناك... ٥٢٦

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجوديّ». ٥٢٦

«تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيّه إذ ليس بينهما تأثير ٥٢٧

«قول بعضهم إنّ علّة الإيجاد مشيئته وإرادته تعالى دون ذاته كلام لا. ٥٢٧

«الوجودات الإمكانيّة كائنه ما كانت... محاطه له بمعنى ما ليس بخارج». ٥٢٨

«إنَّ الموجود الرابط... هو موجود في غيره... بمعنى ما ليس بخارج. ٥٢٨

«إنَّ ما سواه من الموجودات معاليل له... حاضره عنده بوجوداتها». ٥٢٨

«إنَّ العلة تمام وجود معلولها». ٥٢٩

إنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. ٥٢٩

«من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزيادة». ٥٢٩

النور حقيقه واحده بسيطه متكثره في عين وحدتها ومتوحدته في عين كثرتها ٥٣٠

«إنَّ وجود المعلول بقياسه إلى علته وجود رابط موجود في غيره». ٥٣٠

«لا معنى لتخلل العدم بين وجود العلة الثامه ووجود معلولها بأى نحو فرض... ٥٣٠

«فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق إلى غير ذلك صفات.. ٥٣١

«إنَّ قدرته تعالى هي مبدئته للإيجاد وعلته لما سواه وهي عين الذات.. ٥٣٢

«وأما الحدود بمعنى كون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده ٥٣٢

«العالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبق الوجود بوجود الواجب لذاته ٥٣٢

«كلّ حادث زمانى فإنّه مسبق بقوه الوجود... وهذا الإمكان أمر خارجى. ٥٣٣

«إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من. ٥٣٣

«من الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخيه ذاتيه». ٥٣٤

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودى». ٥٣٤

«إنَّ هذا العالم المادى معلول لعالم نورى مجرّد عن الماده متقدّس عن. ٥٣٤

«مرتبه الوجود العقليّ معلوله للواجب تعالى بلا واسطه وعلّه متوسّطه لما ٥٣٥

«مفيض الصوره العقليّيه جوهر عقليّ مفارق للمادّه فيه جميع الصور. ٥٣٥

«إنّ عالم العقل علّه مفيضه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم ٥٣٥

«عالم العقل علّه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم المادّه. ٥٣٥

«تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيّه إذ ليس بينهما تأثير ٥٣٦

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً». ٥٣٧

«وعلمه الذي هو عين ذاته علّه لما سواه». ٥٣٨

«بعض من لم يجد بدءاً من إيجاب العلّه التامه لمعلولها قال بأنّ علّه العالم ٥٣٨

«قدرته مبدئيّته لكل شيء سواه بذاته». ٥٤٠

«إنّ قدرته تعالى هي مبدئيّته للإيجاد وعلّيّته لما سواه وهي عين. ٥٤٠

«إنّ له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيليّ». ٥٤٠

«فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبه ذاته المتعالیه علماً ٥٤٠

«فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيليّ». ٥٤١

«يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدّسه عن إجمال ذاته ٥٤١

«ولمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه لا يتسرّب إليه جهه كثره ٥٤١

«فهى معلومه له علماً حضورياً في مرتبه وجوداتها المجرّده منها بأنفسها ٥٤٢

«فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختياريّه ٥٤٤

«لا حكم للمعلول إلّا وهو لوجود العله وبه. فهو تعالى الفاعل المستقلّ. ۵۴۴

«إن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه ۵۴۵

«إنّ ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرّاً أو عرضاً وبعبارة أخرى سواء ۵۴۵

ويدفعه... أنّ البرهان قائم على أنّ الإيجاد وجعل الوجود خاصّه للواجب.. ۵۴۵

«إنّ العله التامّه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه». ۵۴۷

«إذا كانت العله التامّه موجوده وجب وجود معلولها». ۵۴۷

«إنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علته كما أنّ العله التامّه لا تنفكّ. ۵۴۷

«إنّ الواجب بالذات علّه تامّه ينتهي إليه كل موجود ممكن بلا واسطه أو ۵۴۸

«إنّ علمه التفصيليّ بالأشياء وهو عين ذاته علّه لوجودها... ولا شيء في.. ۵۴۹

«إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل. ۵۴۹

کائنات از جهت ذات، بدون این که جعل و آفرینشی در کار باشد موجود و ۵۵۲

هر گاه به این وجود [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه ۵۵۲

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است، انوار علم و ۵۵۳

نور خدا همیشه مطلق غیر متعین است، در عین این که این مخلوقات اسماء ۵۵۳

در واقع و نفس الأمر، با قطع نظر از شکل ها و محدودیت ها... او [محمد ۵۵۳

در عالم به هیچ وجه شرک نمی باشد. شیطان هم نور وجود دارد. وجود ۵۵۴

- اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا، علم و قدرت و وجود دیگری. ۵۵۴
- کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظلالند... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند ۵۵۵
- ملا صدرا... می گوید ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه است، اصلا. ۵۵۵
- در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شمس.. ۵۵۵
- حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزه می باشد ۵۵۵
- تمامی معقولات بدیهی و ضروری، ظلمت است، و کشف کردن حقیقت های. ۵۵۶
- برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح راه منحصر در تجرید و خلع. ۵۵۶
- این راه فقط تجرید می خواهد تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق. ۵۵۶
- تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی تواند به او بگوید که ۵۵۷
- عین خود خدا را یافتند نه مفهوم واجب الوجود، و نه مفهوم مصداق. ۵۵۷
- پس اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا ۵۵۷
- مشاهده او ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمیتواند بگوید. ۵۵۷
- «ظاهر و آشکار فقط خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و احدی غیر ۵۵۷
- «و خدای تعالی... به ذات خود ظاهر و آشکار است».. ۵۵۸
- مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد نه عقیده به خدا ۵۵۸

«خدای متعال در این عالم نیز ذات مقدسش را برای طایفه خاصی به ۵۵۸

«... طریقی دیگر در مسأله شناخت... "عرفان الله" به "الله" است. ۵۵۸

با توجه به اینکه حضرت حقّ هرگز معقول و متصوّر نیست، و به هیچ درکی ۵۵۸

امام علیه السلام می فرمایند: "فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ" ۵۵۸

روشن است جلوه در این جا به معنای تطوّر یا تنزّل خدا نمی باشد؛ جلوه ۵۵۹

در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلّی حضرت حقّ. ۵۵۹

«قد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ۵۶۲

فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. ۵۶۲

«واعلم أيها الأخ أنّ بعض العلماء ذهب إلى أنّ معرفه الله فطريّه ضروريّه ۵۶۳

والصحيح الثاني، فإنّها ثابتة بالاستدلال وإن كان دليلها وجدائياً، وهي. ۵۶۳

حدود متجاوز از یک صد سال پیش در شوشتر... آقا سید علی شوشتری. ۵۶۵

حضرتش به او نظری خاص داشته اند؛ لبان او را بوسیده اند؛ بر او تجلّی. ۵۶۶

الفيلسوف الكامل هو الإمام _ حسب ما عرّفه الفارابي _ وسائر الفلاسفه ۵۸۱

قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. عرفان در حقیقت تفسیر. ۵۸۱

نقش عرفای اسلام در احیاء معارف اسلامی این است که قرآن را به کمک.. ۵۸۱

من الواجب فى التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده. ٢٢

وهذا الإطلاق الحقيقى الإحاطى حائز للجميع، ولا يشذ عن حيطته شىء. ٢٢

إن الكثرة التى من حيث الشده والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما فى. ٢٢

وأما علم العله بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلقه بالموجود المادى بما ٢٢

ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها ٣١

إن النسبه المذكوره [النسبه بين الجزء والكل] إنما هى بين الأمور المتناهيه ٣٣

إن العدد أمر يقبل التنصيف وسائر النسب الكسريه، ولهذا فلا يصدق إلّا. ٣٥

ولا قديم سوى الله تعالى. ٤١

قد خالف فى ذلك جماعه كثيره، أما الفلاسفه فظاهر لقولهم بقدم العالم ٤١

الفيض إنما يستعمل فى البارى والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات.. ٤٥

من الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخيه ذاتيه. ٧٢

إن السنخيه بين الفاعل وفعله ممّا لا يعتريه ريب ولا يتطرق إليه شائبه ٧٢

إن الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً ٧٢

كل ما عداه فهو فيضه، فلا يكون أمراً مبائناً عنه. ٨٢

وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته... فليس عقلاً مبائناً وموجوداً متميزاً ٨٢

إن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعلّيه والمعلوليه لأن الكل فيضه. ٨٣

إن التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابلياً، بل التمايز هو ٨٣

إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقه والباقي شؤونه ٨٩

كل ما هو بسيط الحقيقه فهو بوحدته كل الأشياء، لا يعوزه شىء منها ١١٠

كل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ١١٠

أما الواجب جلّ ذكره فليس له حد محدود... ولا نهايه لوجوده... فلا يخلو ١١١

إنّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء. ١١١

إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيه المتعاليه عقلاً كان. ١١١

ليس فى دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائى فى عالم الوجود أنّه غير. ١١٢

إنّ كلّ محدود فهو مخلوق، وإنّ ما ليس بمخلوق فهو ليس بمحدود إلى حدّ ١١٢

إنّ الإطلاق الذاتى لا يشدّ عن شيء ولا يشدّ عنه شيء. ١١٣

إنّ الله سبحانه موجود مطلق لا يعزب عن شيء ولا يعزب عنه شيء. ١١٣

ليس الموجود الأزلى إلّا واحداً مطلقاً غير محدود، فلا غير هناك حتّى تباين. ١١٣

إنّ غير المتناهى قد ملأ الوجود كلّهُ... فأين المجال لفرض غيره. ١١٣

إنّها [الذات الإلهيه] هى الظاهره بصوره الحمار والحيوان. ١١٤

حيث إنّه تعالى وجود صمدى، فهو الواحد الجميع. ١١٤

المعلول قائم بعلمته المفيضه لوجوده وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن. ١٢٠

إنّ مقتضى التوحيد الربوبى، وإطلاق التدبير الغير المتناهى، هو أنّه لا يوجد ١٢١

إنّ صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطوّر بأطوار خاصه ١٢٢

وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ١٢٥

إنّ ذات الواجب... صرف الوجود... وصرف الشيء واحد بالوحده الحقه ١٢٨

تعدّد الواجب بالذات، هو تعدّد موجودين غير متناهيين بلحاظ. ١٢٨

لا يمكن تعدّد الواجب لأنّه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدود الوجود ١٢٩

إنّ معنى تصديق موجود خارجى غير محدود بحدّ فى مرتبه من مراتب.. ١٢٩

إنّ وحده الوجود إن لم يكن صحيحه فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً. ١٣٠

إنَّ أمتن البراهين على توحيد الله سبحانه، هو أنه موجود مطلق غير مقيد ١٣٠

والدليل عليه أيضاً، هو أنه لو كان محدوداً لكان مخلوقاً لأنَّ كلَّ محدود فله ١٣٠

وما في الكون أحديّه إلّا أحديّه المجموع. ١٣٢

"إنَّ الصرافه قد تستعمل في الماهيات و... يقال "صرف الشيء لا يتشئ ولا. ١٣٣

العلّه هي تمام المعلول. ١٣٧

وتمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. ١٣٧

لا اشتداد وتضعف بين المستقيم والمستدير إذ من الواجب في التشكيك أن. ١٣٨

فيعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام. ١٣٨

إنَّ حقيقه الوجود لا تقتضى نقصاً ومعنى عدمياً مطلقاً. ١٣٨

... وهذا الإطلاق الحقيقي الإحاطي حائر للجميع، ولا يشدّ عن حيطته ١٣٩

الوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوتة بالشده والضعف ونحوهما ١٣٩

إنَّ الكثره التي من حيث الشده والضعف والتقدم والتأخر وغيرهما في. ١٤٠

وأما علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود المادّي بما ١٤٠

إنَّ تجرد المعلوم في العلم الحضورى بالغير غير لازم، وإنَّ غيبوبه الشيء ١٤٠

إنَّ بعض الجهله من المتصوّفين المقلّدين الذين لم يحصّلوا طريق. ١٤١

إنَّ الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الأشياء لم تفارق عنديّه الحقّ تعالى. ١٤٤

وهذا هو الحرى بأن يستفاد من قوله تعالى: <شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ>. ١٤٥

فهو تعالى دليل نفسه في التوحيد _ كما أنه كذلك في أصل الثبوت.. ١٤٥

وحيث إنّه بسيط محض، والبسيط المحض لا يفقد شيئاً وإلّا صار مركباً ١٤٥

وهذا المعنى... نوع من البساطه والتركيب في الوجود غير البساطه والتركيب.. ١٤٨

إِنَّ الخالق واحد لا شريك له، لأنَّ المطلق الغير المتناهي قد ملك الوجود كلّهُ ١٤٨

إِنَّ العدد ليس بمتناه، و معناه أنّه لا يوجد مرتبه من العدد إلّا ويمكن فرض... ١٥١

إِنَّ الكَم لا يوجد فيه التشكيك بالشده والضعف وهو ضرورىّ أو قريب منه ١٥٣

من لوازم الوجود، التماميه وفوق التماميه بالنسبه إلى الوجودات التي. ١٥٤

إِنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه. ١٥٤

توحيد عرشى: أعلم أنّ ذاته تعالى حقيقه الوجود بلا حدّ، وحقيقه الوجود ١٥٩

إِنَّ العقل لا يعرف كنه الوجود الحقيقى، وإنّ الموجودات حقايق. ١٦١

مفهومه من أعرف الأشياء ١٦٤

إِنَّ التفكّر فى أمر الله تعالى _ الذى جعله مولانا الرضا عليه السلام أصل العباده و ١٦٩

إِنَّ معرفه الله سبحانه تقع على وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو ١٨٦

ونحو قوله عليه السلام فى عدم إمكان الاكتناه بذاته تعالى، وأنّه لا ماهيه له: ١٨٦

لا إله إلّا الله وحده وحده وحده، ناظر إلى مراتب التوحيد، من التوحيد ١٩٠

للمعرفه درجات حسب درجات العارفين به، لأنّ أدناها _ كما أفاده عليه السلام ١٩٥

النهى إرشادىّ متعلّق بمن لا يحسن الورد فى المسائل العقليه العميقه. ١٩٧

يجب التحرّز عن التنزيه الصرف، كما يجب التنزّه عن التشبيه المحض... ٢٠٠

اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقايق فى الجناب الإلهىّ عين التحديد ٢٠١

إِنَّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه. ٢٠١

فإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً ٢٠٢

ونزّهه وشبّهه ٢٠٢

إِنَّ سريان الهويّه الإلهيه فى الموجودات كلّها أوجب سريان جميع الصفات.. ٢٠٣

صفات الممكن نوعان؛ نوع منه لازم جهه وجوده، وهذا لا يخالف.. ٢٠٤

قد تحقّق في مباحث العلّه والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولّمّا ٢٢٥

غير أنّه وجود ظلّي للوجود الواجبيّ، فقير إليه متقوم به غير مستقلّ دونه ٢٢٥

إنّ الواجب لذاته، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّه!! ٢٢٧

إنّ كلّ مجرّد فنوعه منحصر في فرد... نعم يمكن الكثره الأفراديّه في. ٢٣٠

فكلّ ماهيه كثيره الأفراد فهي مادّيّه. ٢٣٠

إنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد هو أشرف.. ٢٣٢

إنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن. ٢٣٣

العالم المادّي عالم الحركة والتكامل، والنفس أيضاً لتعلّقها بالبدن المادّي. ٢٣٦

وبعد هذه المقدمه نقول: الحدود اللازمه لكلّ مرتبه العارضه لحقيقه ٢٤٤

إنّ الحقّ تعالى لا إشكال في كون وجوده الخارجيّ غير محدود بحدّ وغير. ٢٥٧

إنّ غير المتناهى قد ملأ الوجود كلّه، فأينما تولّوا وجوه عقولكم فثمّ وجه ٢٥٧

أينما تولّوا فثمّ وجه الله، حتّى في نفس التوليه والأين... لأنّ الإطلاق الذاتيّ. ٢٥٨

إنّ الحقّ المنزّه عن الزمان موجود في كلّ وقت من الأوقات لا على. ٢٥٨

إنّه على كلّ شيء حاضر أو مشهود، لا يختصّ بجهه دون جهه، وبمكان. ٢٥٩

إنّ التزامن إنّما يتصوّر بين أمرين زمانيين، وأمّا إذا كان أحد الأمرين غير واقع. ٢٥٩

كلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ٢٧١

ومحصّل الكلام إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقه والحكمه الإلهيّه ٢٧١

ليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يترائي في عالم الوجود أنّه غير. ٢٧٢

لا ريب أنّ الآيات تثبت علماً ما ضروريّاً لكن الشأن في تشخيص حقيقه هذا. ٢٧٣

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤيه عليه... نقول أرى أنّي أنا ٢٧٣

و... حكاية الإنسان عن نفسه أنّه يراه يريد و يكره و يبغض فإنّه يريد أنّه ٢٧٣

وتسميه هذا القسم من العلم الذى يجد فيه الإنسان نفس المعلوم ٢٧٣

... والله سبحانه فى ما أثبت من الرؤيه يذكر معها خصوصيات ويضمّ إليها ٢٧٣

إنّه على كلّ شىء حاضر أو مشهود لا يختصّ بوجهه دون وجهه، وبمكان. ٢٧٣

... ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أى أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم... إن. ٢٧٤

...إنّ هذا العلم المسمى بالرؤيه واللقاء يتمّ للصالحين من عباد الله ٢٧٤

والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقه على هذا الوجه البديع. ٢٧٤

... العلم من جهه الرؤيه... هو كمال العلم الضرورى بالله... فهذا هو.. ٢٧٤

نعم هناك علم ضرورى خاص يتعلّق به تعالى غير العلم الضرورى. ٢٧٤

... إنّ هذه الرؤيه ليست هى الاعتقاد والايمان القلبى المكتسب بالدليل. ٢٧٤

ليس الوجود ماهيته خارجيه على ما بيّناه... وليس فى الموجودات شىء هو ٣٠٨

الأسدّ الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصاله الوجود: إنّ حقيقه الوجود التى هى. ٣٤٤

«إنّ حقيقه الوجود التى هى عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها العدم ٣٤٥

لما كانت حقيقه كل شىء هى خصوصيه وجوده التى يثبت له، فالوجود أولى. ٣٤٦

إنّ العقول المفارقة خارجه عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقه بالصقع. ٣٤٧

الفيض من عند الله باق دائم، والقائم متبدّل زائل فى كلّ حين، وإنّما بقاؤه ٣٤٨

لا هوّيه من الهويّات ولا شخص من الأشخاص فلما كان أو عنصراً، بسيطاً كان ٣٤٨

صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم... وكان صدورها عنه دائماً بلا منع. ٣٤٩

إنّه مقتض بذاته للمصادر الأوّل... إلى آخر الوجودات. ٣٧٠

كُلّ معلول من لوازم ذات علته المقتضيه إياه. ٣٧٠

وجود الأشياء... نزلت من عنده... فلم يكن إلّا بسطاً ثمّ قبضاً... وهو ٣٧٠

ليس له سوى فضلاً عن أن يكون حادثاً او قديماً! ٣٧١

إنّ وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجوداً لاستحاله ٣٧٣

الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذا لو كان موجباً لكانت الممكنات.. ٣٧٣

ولا قديم سوى الله تعالى. ٣٧٤

وكُلّ هذه المذاهب باطله، لأنّ كُلّ ما سوى الله ممكن، وكُلّ ممكن حادث. ٣٧٤

إنّ كُلّ موجود حادث فله مبدء أزليّ قديم. وإنّ كُلّ موجود لا يكون وجوده ٣٨١

الفيض إنّما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنّه لمّا كان صدور. ٣٨١

المراد من المبدء البسيط أنّ حقيقته التي يتجوهر ذاته هي بعينها كونه ٣٨٢

إن المبدء الذي يصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العله الذي هو نفس.. ٣٨٢

إنّ الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٣٨٢

كُلّ ما لم يكن ثمّ كان، فوجوده قائم بغيره، وكُلّ قائم بغيره معتمد على. ٣٨٣

لا يمكن أن يحدث موجود مادّي بدون سبب مادّي... إذ كُلّ حادث مادّي. ٣٨٤

قد ظهر من تعريف القوّه والفعل أنّهما يوجدان في ما هو واقع في ظرف.. ٣٨٨

لمّا كان الزمان متّصفاً بالذات بالقبليّه والبعديّه بالذات غير المجامعتين، كان. ٣٩٣

وأما الحدوث بمعنى كون الزمان مسبوqاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه ٣٩٣

واعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محلّ الخلاف.. ٣٩٦

لأنّهم إنّ عنوا به أنّه محتاج إلى الصانع المؤثر، فخصمهم قائل به على أنّهم ٣٩٦

و إنّ عنوا به أنّ العالم يسبقه عدم زمنيّ، فلا يمكنهم الاعتراف به لأنّ. ٣٩٦

و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف: إنه ٣٩٧

و إن عنوا أنّ العالم ليس بدائم، فيقال: ما ذا أردتم بذلك؟ فإنّ الدائم قد ٣٩٧

و إن عنوا به أنّه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمذهبه إذ ليس.. ٣٩٧

و إن قال واحد منهم: أردت به أنّه ليس بأزليّ، يستفسر الأزليّ و عاد الترديد ٣٩٧

و إن قال: الذى فى الذهن متناه، يسلم له أنّ القدر الذى فى ذهنه من. ٣٩٧

ثمّ إذا فرض لها مجموع ما فهى أيضاً حادثه. ٣٩٧

و إن قال: أعنى بالحدوث أنّه كان معدوماً فوجد، إن أراد بمفهوم "كان" ٣٩٧

و إن أراد به السبق الذاتى فخصمه قائل به، فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ. ٣٩٧

و إن قال: إنّ البارى مقدّم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان. ٣٩٧

فيتعين التقدّم الحقيقى الذى هو فى الحقيقه تقدّم، فلا يتعين النزاع هاهنا ٣٩٧

و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك! ٣٩٨

إنّ الأثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه. ٤٠٢

اثر، چیزى در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است. ٤٠٢

الفيض الأقدس ظهور الذات بكسوه الأسماء والصفات ولوازمها من. ٤٠٢

المراد من المبدء البسيط أنّ حقيقته التى بها يتجوهر ذاته هى بعينها كونه ٤٠٢

فإذا ثبت أنّ كلّ فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم ٤٠٣

إنّ المبدء الذى يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العله الذى هو نفس.. ٤٠٣

وفعله وهو تجلّى نوره ٤٠٣

إنّ صفات الفعل _ مع كثرتها _ ترجع إلى فيض واحد متطوّر بأطوار خاصه. ٤٠٤

إنّ وحدته الإطلاقيه مبدء لفيض واحد منبسط على جميع الأشياء من صدر. ٤٠٤

وحيث إنّه موجود بسيط وواحد محض، يصحّ القول بأنّ فيضه الصادر منه ٤٠٤

معنى كون الشىء وصفاً للفعل لا للذات، هو أنّه ينتزع من مقام الفعل و ٤١٢

كلّ وصف وجوديّ هو كمال للموجود بما أنّه موجود، وليس فى نفسه نقصاً ٤١٥

ثمّ إنّ الكمال الوجوديّ لمّا كان كأصل الوجود مقولاً بالتشكيك، فيمكن أن. ٤١٦

إنّ الإرادة إنّما هى علّه تحقّق المراد... وما يمكن أن يتعلّق به الإراده ٤١٩

إنّ الإرادة المعهودة فى الكتاب والسنة، هى صفة الفعل. وأسنى مراتبها ٤٢٠

ثمّ إنّ قد يكون لجميع تلك المراتب _ التى بعضها عين الذات، وبعضها ٤٢٠

إنّ الموجود إذا لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحقّقاً فيه ٤٢٧

إنّ ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً فى حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً ٤٢٩

الوجود من حيث هو هو الحقّ سبحانه. والوجود الذهنيّ والخارجيّ و ٤٣٠

فالوجود غير مجعول مطلقاً، كما أنّه غير قابل للعدم مطلقاً، لاستحاله ٤٣١

إنّ إدراك كلّ شىء هو بأن ينال حقيقه ذلك الشىء المدرك بما هو مدرك. ٤٣٣

إنّه ما من موجود إلّا وهو علم الحقّ تعالى، لأنّ علمه بما سواه حضوريّ. ٤٣٤

وأما علم العلّه بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود المادّي بما ٤٣٤

إنّ تجرّد المعلوم فى العلم الحضوريّ بالغير غير لازم، وإنّ غيبوبه الشىء ٤٣٤

إنّ الكمال الوجوديّ الذى له مراتب _ بعضها بسيط أزليّ، وبعضها حادث.. ٤٣٦

الصفات الكماليّه _ التى تكون هى عين الذات _ فكمال التوحيد، هو إثباتها ٤٤٢

المراد من الصفات المنفيّه، هى الزائده منها على الذات لأنّها التى تشهد ٤٤٣

كمال التوحيد هو نفي الصفات الزائده وإثبات الصفات العينيّه. ٤٤٣

إنّه ليس له صفة زائده على ذاته، بل ليس له صفة أصلاً كما أشار إليه وليّ. ٤٤٩

"الشيء ما لم يجب لم يوجد". ٤٥٣

لا شيء في سلسله الوجود الإمكانى إلّا وهو واجب موجب بالغير، والعلل. ٤٥٩

إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل. ٤٥٩

ما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية ٤٥٩

قد عرفت أنّ الفاعليّه طوليه وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى. ٤٦٠

الجبر العليّ _ الناطق به قاعده "الشيء ما لم يجب لم يوجد" هو الوجوب.. ٤٦٠

إنّ الإنسان المتفكّر المختار مبدء قريب للفعل الوجوديّ، ثمّ المبادئ. ٤٦١

الحركه لازمه ضروره بالقدره، والقدره محرّكه ضروره عند انجزام المشيئه ٤٦٢

إنّ استحاله التفويض على مشرب التوحيد الأفعاليّ أظهر، لوضوح امتناع. ٤٦٤

إنّه على المشرب الرابع _ وهو التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه في العرفان. ٤٦٥

وهذا الوجوب الغيريّ منته إلى الواجب بالذات، فهو العله الأولى للفعل. ٤٦٧

الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان. ٤٧٦

إنّه تعالى مختار بالذات اذ لا إيجاب إلّا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف.. ٤٧٩

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ٤٩٠

وإنّ في دائره الوجود ٥٠٤

إنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من. ٥٠٤

«إنّ حقيقه الوجود التي هي عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها ٥٢١

«لا يشذ عنه وجود». ٥٢٢

«الوجودات الإمكانية كائنه ما كانت... محاطه له بمعنى ما ليس بخارج». ٥٢٢

«إنّ ذاته المتعاليه مبدء لكلّ كمال وجوديّ ومبدء الكمال غير فاقد له ففي. ٥٢٢

«ذاته حقيقه، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه». ٥٢٢

«إنَّ العله تمام وجود معلولها... أن تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه». ٥٢٣

«قول بعضهم إنَّ عله الإيجاد هي إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعالیه ٥٢٤

«فالعه هي نفس الوجود الذى يصدر عنه وجود المعلول». ٥٢٤

«إنَّ حقيقه الوجود التي هي عين الأعيان وحاقّ الواقع... يمتنع عليها ٥٢٥

«حقيقه الوجود... لا ثانى لها فهي واجبه الوجود بالذات». ٥٢٦

«واجب الوجود تعالى حقيقه الوجود الصرف التي لا ثانى لها... إذ كلّ ما ٥٢٦

... فى إثبات ذاته تعالى... لبطلان الغير... إذ لا غير هناك... ٥٢٦

«الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودى». ٥٢٦

«تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلیه إذ ليس بينهما تأثير ٥٢٧

«قول بعضهم إنَّ عله الإيجاد مشيئته و إرادته تعالى دون ذاته كلام لا. ٥٢٧

«الوجودات الإمكانيه كائنه ما كانت... محاطه له بمعنى ما ليس بخارج». ٥٢٨

«إنَّ الموجود الرابط... هو موجود فى غيره... بمعنى ما ليس بخارج. ٥٢٨

«إنَّ ما سواه من الموجودات معاليل له... حاضره عنده بوجوداتها». ٥٢٨

«إنَّ العله تمام وجود معلولها». ٥٢٩

«إنَّ تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه». ٥٢٩

«من الواجب فى التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزياده». ٥٢٩

النور حقيقه واحده بسيطه متكثّره فى عين وحدتها ومتوحدّه فى عين كثرتها ٥٣٠

«إنَّ وجود المعلول بقياسه إلى علته وجود رابط موجود فى غيره». ٥٣٠

«لا معنى لتخلّل العدم بين وجود العله التامه ووجود معلولها بأى نحو فرض... ٥٣٠

- «فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق إلى غير ذلك صفات.. ٥٣١
- «إن قدرته تعالى هي مبدئته للإيجاد وعلّيته لما سواه وهي عين الذات.. ٥٣٢
- «وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده ٥٣٢
- «العالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبق الوجود بوجود الواجب لذاته ٥٣٢
- «كلّ حادث زمانى فإنه مسبق بقوّه الوجود... وهذا الإمكان أمر خارجى. ٥٣٣
- «إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من. ٥٣٣
- «من الواجب أن يكون بين المعلول وعلّته سنخيه ذاتيه». ٥٣٤
- «الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودى». ٥٣٤
- «إنّ هذا العالم المادى معلول لعالم نورى مجرد عن المادّه متقدّس عن. ٥٣٤
- «مرتبه الوجود العقلى معلوله للواجب تعالى بلا واسطه وعلّه متوسّطه لما ٥٣٥
- «مفيض الصوره العقليه جوهر عقلى مفارق للمادّه فيه جميع الصور. ٥٣٥
- «إنّ عالم العقل علّه مفيضه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم ٥٣٥
- «عالم العقل علّه لعالم المثال وعالم المثال علّه مفيضه لعالم المادّه. ٥٣٥
- «تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّيه إذ ليس بينهما تأثير ٥٣٦
- «الواجب تعالى... لا يفيض إلّا وجوداً واحداً». ٥٣٧
- «وعلمه الذى هو عين ذاته علّه لما سواه». ٥٣٨
- «بعض من لم يجد بداً من إيجاب العلّه التامه لمعلولها قال بأنّ علّه العالم ٥٣٨
- «قدرته مبدئته لكلّ شىء سواه بذاته». ٥٤٠
- «إنّ قدرته تعالى هي مبدئته للإيجاد وعلّيته لما سواه وهي عين. ٥٤٠
- «إنّ له تعالى علماً إجمالياً فى عين الكشف التفصيلى». ٥٤٠

«فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبه ذاته المتعالیه علماً ٥٤٠»

«فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي». ٥٤١

«يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسه عن إجمال ذاته ٥٤١»

«ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كل وجه لا يتسرب إليه جهه كثره ٥٤١»

«فهو معلوم له علماً حضورياً في مرتبه وجوداتها المجرده منها بأنفسها ٥٤٢»

«فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختياريه ٥٤٤»

«لا حكم للمعلول إلّا وهو لوجود العله وبه. فهو تعالى الفاعل المستقل. ٥٤٤»

«إن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه ٥٤٥»

«إنّ ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضاً وبعبارة أخرى سواء ٥٤٥»

ويدفعه... أنّ البرهان قائم على أنّ الإيجاد وجعل الوجود خاصّه للواجب.. ٥٤٥»

«إنّ العله التامه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه». ٥٤٧»

«إذا كانت العله التامه موجوده وجب وجود معلولها». ٥٤٧»

«إنّ المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته كما أنّ العله التامه لا تنفك. ٥٤٧»

«إنّ الواجب بالذات علّه تامه ينتهي إليه كل موجود ممكن بلا واسطه أو ٥٤٨»

«إنّ علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته علّه لوجودها... ولا شيء في.. ٥٤٩»

«إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل. ٥٤٩»

كائنات از جهت ذات، بدون این که جعل و آفرینشی در کار باشد موجود و ٥٥٢

هر گاه به این وجود [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه ٥٥٢

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است، انوار علم و ٥٥٣

نور خدا همیشه مطلق غیر متعین است، در عین این که این مخلوقات اسماء ٥٥٣

در واقع و نفس الأمر، با قطع نظر از شکل ها و محدودیت ها... او [محمد ۵۵۳

در عالم به هیچ وجه شرک نمی باشد. شیطان هم نور وجود دارد. وجود ۵۵۴

اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا، علم و قدرت و وجود دیگری. ۵۵۴

کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظالند... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند ۵۵۵

ملا صدرا... می گوید ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه است، اصلا. ۵۵۵

در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شمس.. ۵۵۵

حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزه می باشد ۵۵۵

تمامی معقولات بدیهی و ضروری، ظلمت است، و کشف کردن حقیقت های. ۵۵۶

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح راه منحصر در تجرید و خلع. ۵۵۶

این راه فقط تجرید می خواهد تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق. ۵۵۶

تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی تواند به او بگوید که ۵۵۷

عین خود خدا را یافتند نه مفهوم واجب الوجود، و نه مفهوم مصداق. ۵۵۷

پس اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا ۵۵۷

مشاهده او ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمیتواند بگوید. ۵۵۷

«ظاهر و آشکار فقط خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و احدی غیر ۵۵۷

«و خدای تعالی... به ذات خود ظاهر و آشکار است.» ۵۵۸

مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می باشد نه عقیده به خدا ۵۵۸

«خدای متعال در این عالم نیز ذات مقدسش را برای طایفه خاصی به ۵۵۸

«... طریقی دیگر در مسأله شناخت... "عرفان الله" به "الله" است. ۵۵۸

با توجه به اینکه حضرت حقّ هرگز معقول و متصوّر نیست، و به هیچ درکی ۵۵۸

امام علیه السلام می فرماید: "فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ" ۵۵۸

روشن است جلوه در این جا به معنای تطوُّر یا تنزُّل خدا نمی باشد؛ جلوه ۵۵۹

در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلّی حضرت حقّ. ۵۵۹

«قد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ۵۶۲

فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. ۵۶۲

«واعلم أيها الأخ أنّ بعض العلماء ذهب إلى أنّ معرفه الله فطرته ضروريه ۵۶۳

والصحيح الثاني، فإنّها ثابتة بالاستدلال وإن كان دليلها وجدانياً، وهي. ۵۶۳

حدود متجاوز از یک صد سال پیش در شوشتر... آقا سید علی شوشتری. ۵۶۵

حضرتش به او نظری خاص داشته اند؛ لبان او را بوسیده اند؛ بر او تجلّی. ۵۶۶

الفيلسوف الكامل هو الإمام _ حسب ما عرّفه الفارابي _ وسائر الفلاسفه ۵۸۱

قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. عرفان در حقیقت تفسیر. ۵۸۱

نقش عرفای اسلام در احیاء معارف اسلامی این است که قرآن را به کمک.. ۵۸۱

فيلسوف كامل امام است... پس قرآن و عرفان و برهان را از یکدیگر. ۵۸۱

علم تصوف و عرفان یکی از شعب معارف اسلامی است که از کتاب مجید ۵۸۲

طریقه اهل سلوک... همان طریقه انبیا و اولیاست. ۵۸۲

بدون شک طریقه متصوفه و اهل کشف به این معنایی که ذکر شد ترجیح. ۵۸۲

هیچ کس را نمی یابم که او را پروردگار یکتا و بی همتای خود بدانم!

نه نور را، و نه نار را، و نه ماه را، و نه ستاره را!

نه حقیقت وجود نامتناهی موهوم اهل فلسفه را!

و نه یافته خلوت های ذکر و تلقین و کشف شهود اهل عرفان را!

آن چه در خود یابم جز من نیست!

و آن چه در حیطة شهود و وصول و ادراک من است چون من!

همه چون منند، و نیازمند به خالق و آفریدگار!

پس کیست آفریدگار یکتا و بی همتای من؟ و تو؟ و این ها؟ و آن ها؟

و چیست معنای آفریدگاری و یکتایی او؟

این نوشته در پی آن است که معرفت خداوند را از گرداب توهمات فلسفی و عرفانی برهاند،

و معنای حقیقی توحید را بر اساس مبانی مکتب برهان و وحی بنمایاند.

رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ إِلَّا الْجَنَّةُ. (توحید، ۲۹).

خداوند عز و جل فرمود: پاداش آن کس که نعمت توحیدش داده ام جز بهشت نخواهد بود.

امام صادق علیه السلام:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا... وَ لَنَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوا بِهَا تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّةِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ. (کافی، ۸ / ۲۴۸).

امام صادق علیه السلام فرمودند:

اگر مردمان می دانستند که در فضل معرفت خداوند چها باشد، هرگز به متاع فریبای زندگی دنیا که به دشمنان داده است چشم نمی انداختند... و به معرفت خدای جَلَّ وَ عَزَّ متنع می شدند؛ و با اولیای خدا، چونان کسانی که برای ابد در باغ های

بهشتند، در لذت بودند.

ص: ۶۰۶

هیچ کس را نمی یابم که او را پروردگار یکتا و بی همتای خود بدانم!

نه نور را، و نه نار را، و نه ماه را، و نه ستاره را!

نه حقیقت وجود نامتناهی موهوم اهل فلسفه را!

و نه یافته خلوت های ذکر و تلقین و کشف شهود اهل عرفان را!

آن چه در خود یابم جز من نیست!

و آن چه در حیطة شهود و وصول و ادراک من است چون من!

همه چون منند، و نیازمند به خالق و آفریدگار!

پس کیست آفریدگار یکتا و بی همتای من؟ و تو؟ و این ها؟ و آن ها؟

و چیست معنای آفریدگاری و یکتایی او؟

این نوشته در پی آن است که معرفت خداوند را از گرداب توهمات فلسفی و عرفانی برهاند،

و معنای حقیقی توحید را بر اساس مبانی مکتب برهان و وحی بنمایاند.

رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ إِلَّا الْجَنَّةُ. (توحید، ۲۹).

خداوند عز و جل فرمود: پاداش آن کس که نعمت توحیدش داده ام جز بهشت نخواهد بود.

امام صادق علیه السلام:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا... وَ لَنَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوا بِهَا تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّةِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ. (کافی، ۸ / ۲۴۸).

امام صادق علیه السلام فرمودند:

اگر مردمان می دانستند که در فضل معرفت خداوند چها باشد، هرگز به متاع فریبای زندگی دنیا که به دشمنان داده است چشم نمی انداختند... و به معرفت خدای جَلَّ وَ عَزَّ متنع می شدند؛ و با اولیای خدا، چونان کسانی که برای ابد در باغ های

بهشتند، در لذت بودند.

ص: ۶۰۷

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

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

مرامنامه:

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

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

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

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

