



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

تلاوة

قَدَّ السَّيِّئِينَ

فِي إِهْيَاتِ الثَّقَلَيْنِ

إهداء المصنف
سيد أحمد حسين بن محمود الكركوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرة العين في الهيات الثقلين

نويسنده:

سيد محمد حسين مرتضوي لنگرودي

ناشر چاپي:

دليل ما

ناشر ديڄيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	قره العين فى الهيأت التقلین
۸	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۷	شرح حال مختصرى از مؤلف و مصنف محترم
۱۹	ديباچه و پيشگفتار:
۲۸	تبصره:
۳۵	مقدمه:
۴۱	حدیث شریف برهان فرجه:
۵۲	سبب پنداشتن یک قطعه بودن خارج مشهود:
۵۳	نوع تقابل تناهی و عدم تناهی:
۵۳	تذنیب و تنقید:
۵۴	تنبيه و تنقیدی دیگر:
۵۹	رفع مشکل ربط حادث به قدیم:
۶۱	تنبيه:
۶۱	در بیان کامل مراد از واحد غیر عددی بنا بر تحقیق محقق:
۶۵	وجود خلاق متعدد و متکثرند و یک قطعه نیستند:
۶۵	شکافهایی که در اثر تقاطع به چشم می خورد:
۶۵	در واقع به وجود مجرد منتفی است و تحقق ندارد:
۶۸	تنبيه:
۶۸	در بیان اصل در موجود خارج هستی:
۶۹	صفات خلاق مانند وجودشان مجعول ذات کبریایی است:
۷۰	اصالت در خالق متعال:

- اشکال به اصالت جوهری ماهیت و اصالت عرضی وجود، و رد آن: ۷۳
- دلیل این مدعا از آیات و روایات: ۷۴
- نقدی بر مبنای گروه فلاسفه و غیر آنان ۷۶
- نسبت به امر خلقت و آفرینش: ۷۶
- ذکر پاره ای از اوراد در این رابطه: ۷۹
- ذاتی غیر معلل آن نیست که تغییرش محال و غیر ممکن باشد: ۷۹
- مراد از «لا یغیر» صعوبت تغییر است: ۸۱
- عدم سلب اختیار ذاتی غیر معلل از صاحبش: ۸۱
- نقدی به ظاهر قول بعضی از فلاسفه: ۸۲
- تشبیه «شقی» «سعید» و «عادی»: ۸۲
- سازگاری معنای ذاتی با اختیار: ۸۴
- نقدی وارد بر برخی از فلاسفه: ۸۴
- تأسف از متمردان و درجاردگان: ۸۵
- در رد اشکالی که گاه به ذهن خلجان می کند: ۸۵
- رد اشکالی دیگر: ۸۸
- بیان یک اشکال و پاسخ آن: ۹۷
- یک شبه ایراد و پاسخ آن: ۹۸
- تنبیه: ۱۰۲
- اشاره به برکاتی از معارف دین مستفاد از حدیث شریف برهان فرجه: ۱۰۲
- مهمترین دلیل فلاسفه بر قدم عالم، و رد آن: ۱۰۹
- نقدی بر یکی از مبانی فلسفه: ۱۱۲
- علت ابتلای فلاسفه به این عویصه: ۱۱۳
- نقد دیگری بر مبانی فلاسفه: ۱۱۳
- تنبیه: ۱۱۴
- نکته قابل توجه: ۱۱۷
- علت عدم درک اهل معقول نسبت به قسم سوم اشتراک معنوی: ۱۱۹

- ۱۲۰ نقدهایی بر مبنای مشهور اهل معقول: -
- ۱۲۱ یادآوری نکته ای که شایسته است: -
- ۱۲۲ اشکال و پاسخ آن: -
- ۱۲۳ وهم و دفعی برازنده: -
- ۱۲۵ تنبیهی برازنده: -
- ۱۲۷ خاتمه: -
- ۱۲۷ فرقه‌های الهیات ثقلین با الهیات متداول: -
- ۱۶۲ در اشاره به معظم متون منابع این الهیات از آیات و روایات -
- ۱۶۷ ختام امر -
- ۱۶۸ ایقاظ -
- ۱۶۹ در بطلان فرضیه -
- ۱۷۵ خاتمه کتاب -
- ۱۷۵ مقاله ای در اثبات حدوث عالم زماناً: -
- ۱۸۳ استدراک متین و سزاوار: -
- ۱۸۶ انجامز وعده داده شده: -
- ۲۰۷ فهرست مطالب -
- ۲۱۱ برخی از آثار مؤلف محترم که به زیور طبع آراسته شده و یا در شرف طبع و نشر قرار دارد، عبارت است از: -
- ۲۱۲ درباره مرکز -

قره العین فی الھیات الثقلین

مشخصات کتاب

سرشناسه: مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسین، 1307-

عنوان قراردادی: احادیث خاص (فرجه). فارسی. شرح

Hadiths, Special (forjeh) . Persian .Commentaries*

عنوان و نام پدیدآور: قره العین فی الھیات الثقلین / سید محمد حسین مرتضوی لنگرودی.

مشخصات نشر: تهران: دلیل ما، 1399.

مشخصات ظاهری: 200 ص.؛ 5/14×5/21 س م.

شابک: 350000 ریال 0-242-442-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

موضوع: احادیث خاص (فرجه) -- نقد و تفسیر

موضوع: Hadiths, Special (forjeh) -- Criticism and interpretation*

موضوع: توحید -- احادیث

موضوع: Tawhid (Unity of God) -- Hadiths*

موضوع: خداشناسی (اسلام) -- احادیث

موضوع: God (Islam) -- Knowableness -- Hadiths

رده بندی کنگره: BP145

رده بندی دیویی: 297/218

شماره کتابشناسی ملی: 7505124

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بَعْدَ الْحَمْدِ لِلّٰهِ الْمُتَعَالِ

وَالصَّلٰوةِ عَلٰی الرَّسُولِ وَالْآلِ

وَاللَّعْنِ عَلٰی عَدُوِّهِمُ الضَّالِّ

ص: 2

قره العين

فى إلهيات الثقلين

آيت الله العظمى

ابو الصدر سيد محمد حسين مرتضوى لنجرودى

مدّ ظلّه

ص: 4



فهرست مطالب

- شرح حال مختصری از مؤلف و مصنف محترم دامت برکاته ۹
- اساتید معظم دروس عالی ایشان: ۹
- دیباچه و پیشگفتار: ۱۱
- تبصره: ۲۰
- مقدمه: ۲۷
- حدیث شریف برهان فرجه: ۳۳
- سبب پنداشتن یک قطعه بودن خارج مشهود: ۴۴
- نوع تقابل تناهی و عدم تناهی: ۴۵
- تذنیب و تنقید: ۴۵
- تنبیه و تنقیدی دیگر: ۴۶
- رفع مشکل ربط حادث به قدیم: ۵۱
- تنبیه: ۵۳
- وجود خلائق متعدّد و متکثرند و یک قطعه نیستند: ۵۷
- شکافهایی که در اثر تقاطع به چشم می خورد ۵۷
- تنبیه: ۶۰
- صفات خلائق مانند وجودشان مجعول ذات کبریایی است: ۶۱
- اصالت در خالق متعال: ۶۲



- اشکال به اصالت جوهری ماهیت و اصالت عَرَضی وجود، و ردّ آن: .. ۶۵
- دلیل این مدعا از آیات و روایات: ۶۶
- نقدی بر مبنای گروه فلاسفه و غیر آنان ۶۸
- ذکر پاره‌ای از اوراد در این رابطه: ۷۱
- ذاتی غیر معلّل آن نیست که تغییرش محال و غیر ممکن باشد: ۷۱
- مراد از «لا یغیر» صعوبت تغییر است: ۷۳
- عدم سلب اختیار ذاتی غیر معلّل از صاحبش: ۷۳
- نقدی به ظاهر قول بعضی از فلاسفه: ۷۴
- تشبیه «شقیّ»، «سعید» و «عادی»: ۷۴
- سازگاری معنای ذاتی با اختیار: ۷۶
- نقدی وارد بر برخی از فلاسفه: ۷۶
- تأسّف از متمرّدان و درج‌زدگان: ۷۷
- در ردّ اشکالی که گاه به ذهن خلجان می‌کند: ۷۷
- ردّ اشکالی دیگر: ۸۰
- بیان یک اشکال و پاسخ آن: ۸۹
- یک شبه ایراد و پاسخ آن: ۹۰
- تنبیه: ۹۴
- اشاره به برکاتی از معارف دین مستفاد از حدیث شریف برهان فرجه: ۹۴
- مهمترین دلیل فلاسفه بر قدّم عالم، و ردّ آن: ۱۰۱
- نقدی بر یکی از مبانی فلسفه: ۱۰۴
- علّت ابتلای فلاسفه به این عویصه: ۱۰۵
- نقد دیگری بر مبانی فلاسفه: ۱۰۵



- تنبیہ: ۱۰۶
- نکتہ قابل توجّہ: ۱۰۹
- علّت عدم درک اهل معقول نسبت به قسم سوّم اشتراک معنوی: ۱۱۱
- نقدہایی بر مبنای مشہور اهل معقول: ۱۱۲
- یادآوری نکتہ‌ای کہ شایسته است: ۱۱۳
- اشکال و پاسخ آن: ۱۱۴
- وہم و دفعی برازندہ: ۱۱۵
- تنبیہی برازندہ: ۱۱۷
- خاتمہ: ۱۱۹
- فرقہای الہیات ثقلین با الہیات متداول: ۱۱۹
- در اشارہ بہ معظم متون منابع این الہیات از آیات و روایات ۱۵۴
- ختم امر ۱۵۹
- ایقاظ ۱۶۱
- در بطلان فرضیہ ۱۶۲
- خاتمہ کتاب ۱۶۸
- مقالہ‌ای در اثبات حدوث عالم زماناً: ۱۶۸
- استدراک متین و سزاوار: ۱۷۶
- انجاز وعدہ داده شدہ: ۱۷۹

دامت برکاته

اساتید معظم دروس عالی ایشان:

در منقول: از محضر آیات عظام و فقهای عالی مقام حضرت علامه کبیر حاج آقا سید حسین طباطبایی بروجردی قُدّس سِرُّه، و والد معظمشان علامه مکرم حاج سید مرتضی (مرتضوی) لنگرودی قُدّس سِرُّه، و احياناً در فقه: از وجود علمین آیتین: حاج سید احمد خوانساری، و حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی قُدّس سِرُّه، و در اصول: از مرحوم امام عالی مقام حاج آقا سید روح الله خمینی، و مرحوم حاج شیخ عبد النبّی عراقی قُدّس سِرُّه، کسب فیض کرده اند.

و در معقول: از علامه جلیل حاج سید محمد

ص: 9

حسین طباطبایی (قاضی)، و استاد علامه خبیر آقای حاج شیخ محمد تقی آملی قُدَس سِرُّهُمَا.

و احیاناً از علامتین مشهورتین: حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، و حاج میرزا مهدی قمشه ای قُدَس سِرُّهُمَا بهره برده اند.

معظم له متولد روز بیست و یکم ربیع المولود سال 1347 هجری قمری - عَلٰی مُهَاجِرِهَا اَلْاَلْفُ التَّحِيَّهٖ وَالتَّناء - می باشند دارای تألیفات و تصنیفات متعددی - علی الخصوص در دو رشته معقول و منقول و تفسیر بسیاری از آیات قرآن مجید و بعضی از سور آن - می باشند.

خداوند وجودشان را مستدام بدارد.

وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ وَعَلَيْنَا وَعَلَيْكُمْ وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

ناشر

ص: 10

شایسته است قبل از ورود به بحث و تحقیق از باب تیمن و تبرک به بعضی از احادیث شریفی که به این بحث الهیات مربوط است اشاره شود.

مرحوم ثقه الاسلام کلینی در کتاب کافی از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت بعد از جملات: «بِنَا عُبْدَ اللّٰهِ وَبِنَا عَرِفَ اللّٰهُ (1) وَبِنَا وَحَدَّ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» فرمودند: «وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِجَابُ اللّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (2). روشن است که مراد حضرت آن است که

ص: 11

-
- 1- - یعنی معرفت تفصیلی خداوند متعال آنگونه که باید و شاید از طریق امامت منتهی به وجود رسالت حاصل می شود، وگرنه معرفت اجمالی (که به فطرت حاصل است) عکس خواهد بود؛ چنانکه در دعا آمده است: «اللّٰهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ ... إلخ»؛ کافی، ج 1، ص 337، ح 5.
- 2- - کافی، ج 1، ص 145، ح 10.

پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله حجاب عقول است، و معرفت خداوند متعال - آنگونه که باید و شاید - و نیز معرفت سایر امور و حقایق ماورای طبیعت از غیر طریق حضرت محمد صلی الله علیه وآله مثلاً از طرق عقل و کشف و شهود و استدلال مبتنی بر علل و اسباب طبیعی و عادی امکان ندارد، بلکه این معرفت را باید از طریق آن حضرت (که طرق شرعیّه کتاب، سنت، سیره قطعیه و نظایر آنها است) به دست آورد، وگرنه هلاکت است(1).

نظیر این روایت است حدیث لوحی که در دست حضرت فاطمه علیها السلام بوده است؛ در آن حدیث آمده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ لِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ وَنُورِهِ وَسَمِّهِ وَحِجَابِهِ وَدَلِيلِهِ... إلخ»(2). و همچنین احادیث دیگری وجود دارند و می‌رسانند که مکلف پس از به دست آوردن اصول عقاید (از مبدأ و

ص: 12

1- - این حقیقت را رؤیای صادقه مذکور در حرف «سین» کتاب مجمع البحرین تأیید می‌کند؛ مجمع البحرین، ج 6، ص 269.

2- - کافی، ج 1، ص 527، ح 3.

معاد و نبوت و امامت) از راه فطرت و غیر آن به طور اجمال، موظف نیست برای معرفت تفصیلی آن اصول و همچنین سایر عقاید و احکام دین به آن طرق شرعیّه سلوک نماید.

متأسفانه مسلمین به طور ناخودآگاه از دو راه دیگر مجموعاً سه راه سلوک می نمایند که جداً سزاوار بررسی است:

اول: همان راه محکّمات کتاب و ظواهر سنت و روایات حضرات معصومین علیهم السلام که مورد نظر روایات «حجاب عقول» نامبرده می باشد؛

دوم: راه عقل و استدلالات آن؛ سوم: راه کشف و شهود.

اما راه اول - اگر نگوئیم که متعین است (1) - باید گفت که این راه بدون شک و شبهه بهترین و سالمترین

ص: 13

1- - به لحاظ آنکه خداوند متعال از باب لطف پس از اعتقاد اجمالی فطری از این راه، به وسیله انزال کتب و بعث رسل و نصب امام و «كُلِّ مَا يُقَرَّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبْعَدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ» ابلاغ و ارشاد فرموده است.

راهی است که مکلف متدین در آن ذهن خود را از اغراض و اوهام خالی کرده و مراد واقعی حق را از مجموع کتاب و سنت بدون تأویل به دست آورد.

به عبارت دیگر، کتاب و سنت را بر مراد خود تطبیق نکند، بلکه مراد حقتعالی را به گونه تفسیر به دست آورد، و مطمئن باشد که در کتاب و سنت خلاف مستقلات عقلیه وجود ندارد. و اگر در غیر ضروریات توهم شود و از لحاظ کنایه که ابلغ از تصریح و ظاهر است قابل توجیه نباشد، علم آن را به اهلش واگذارد. اما راه دوم، باید مواظب بود که استدلالات، تمثیلات و استحسانات ظنی نظیر قیاسات و استحسانات تمثیلی عامه که در احکام دین به کار می برند نباشد؛ زیرا بسیاری از استدلالات عقلی اهل معقول و فلسفه - به استثنای مستقلات عقلیه - به ویژه آنچه که با کتاب و سنت و ضروریات دین مخالف باشد، اطمینان آور نیست، و مخصوصاً به لحاظ اختلاف آرای که دارند می توان گفت که همان استحسانات ظنی ای است که به آنها

ص: 14

اصالت داده اند؛ دقت شود.

اساساً برای کسانی که از طریق فطرت و آیات و براهین قطعی به دین و شریعت متدین شده اند درست نیست که غیر از راه اول راه دیگری مثل همین راه دوم را انتخاب کنند، و همچون روش فلاسفه با علل و اسباب طبیعی، استدلال آزاد کنند، هرچند نتیجه بر خلاف راه اول به دست آید، مگر آنکه این استدلال همچون روش متکلمین به طور آزاد نباشد، بلکه به جهت تثبیت و استحکام عقاید در برخی از اذهان باشد. روشن است که ممانعت از این استدلال آزاد در این مورد جلوگیری از پیشرفت علم و دانش که برخی - جهلاً و یا تجاهلاً - توهم کرده و می کنند نیست؛ زیرا اولاً: این استدلالات ممنوعه در واقع به جهت آنکه نوعاً استحسانات ظنی مورد اختلاف هستند علم و دانش واقعی محسوب نمی شوند.

و ثانیاً: منظور از منع، سدّ قیاس مافوق طبیعت به امور طبیعی است، و ردّ دخل و تصرف در عقایدی است

ص: 15

که متدینین با ادله قطعی که از عین صافیهِ وحی و رسالت به دست آمده است به آنها معتقد شده اند، و این جلوگیری از پیشرفت دانش نمی باشد؛ چنانکه مخصوصاً بر دانشمندان خبیر و بصیر پوشیده نیست.

بنا بر این، اینکه مشهور شده است که سایر عقاید مانند اصول عقاید به استدلال آزاد نیاز دارد از اغلاطی است که ظاهراً از فلاسفه اسلامی سرچشمه گرفته است، و بعید نیست که سایر عقاید به اصول عقاید مشتبه شده باشد؛ زیرا آنچه که به استدلال قطعی نیاز دارد - چنانکه روشن شد - اصول عقاید است، نه سایر عقاید، و منظور از آیات قرآن که طرح استدلال می فرماید اصول عقاید است که باید با آیات آفاقیه و انفسیه و مستقلات عقلیه استدلال نمود.

و اما راه سوم از جهت اطمینان فرق زیادی با راه دوم ندارد، بلکه از یک نظر او هن از بیت العنکبوت است؛ زیرا کشف و شهود شیطانی و مدعیان دروغ رحمانی فراوانند، و انسان نمی تواند رحمانی را از

ص: 16

شیطانی و رحمانی نما تشخیص بدهد، بلکه از این جهت که کُلَّ حِزْبٍ بِمَا آَدَيْهِمْ فَرِحُونَ هستند، لذا ناگزیر است که آنها را به کتاب و سنت (و روایات عترت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ) عرضه کند، و بدین وسیله به گونه تفسیر نه تطبیق حق را از باطل جدا کند، وگرنه این راه راه پر خطری است، و کسانی که در این راه قدم می گذارند از مهالک عظیم محفوظ نمی باشند. بنا بر این، متعین گردید که شخص متدین حقایق دین (اعم از معرفت تفصیلی اصول عقاید و احکام دین) را تنها از طرق شرعی کتاب و روایات به دست آورد.

و اما برای به دست آوردن احکام دین نیز سه راه وجود دارد؛

اول: اجتهاد؛ دوم: احتیاط؛ سوم: تقلید.

البته تقلید در غیر ضروریات دین که انکار ضروری مخصوصاً با علم به ضروری بودن آن موجب کفر و ارتداد است.

پس مکلف در غیر ضروریات در صورتی که بر

ص: 17

اجتهاد و یا احتیاط قدرت نداشته باشد باید تقلید نماید، و روشن است که تقلید، رجوع غیر متخصص به متخصص است که راه و رسم عقلا است، و تقلید کورکورانه منظور نیست(1)؛ چه آنکه شخص اگر مجتهد نباشد و نتواند احکام را از منابع اصلی به دست آورد، و از طرفی می داند که در عمل به احتیاط، علم به موارد احتیاط لازم است، و گذشته از این، عمل به احتیاط قدری مشکل می باشد، لذا مقتضای عقل خالی از شوائب و اوهام آن است که به مجتهد متخصص مراجعه کند. و اگر مجتهدین متعدّد باشند باید به سراغ اعلی و یا اوریع برود، و اگر به آنها هم راه نداشت به تخییر عمل کند و یا به احوط اقوال مجتهدین مورد نظر اخذ کند. والله العالم.

متأسفانه جلّ فلاسفه منتسب به اسلام - لولا الکَلّ -

ص: 18

1- - روشن است که «مُدپرستی» به تقلید از اجانب که در این زمانها متداول است تقلید کورکورانه است که درباره اش سروده شده: خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

چنین نمی باشند، و قبلاً این عقاید آسمانی را نابجا به امور طبیعی قیاس کرده و آن عقاید ماورای طبیعت را از طریق علل و اسباب طبیعی به دست آورده آنگاه به کتابو سنت مراجعه نموده و آنچه را که مخالف آن پندارهای به دست آمده باشد رد کرده و یا تأویل و تحریف می کنند. و در واقع - نَعُوذُ بِاللَّهِ - آن دو مرجع وزین دین را بر خلاف وظیفه و دیانت بر پندارهای خود عرضه می دارند، و با این روش عقاید دین مبین را به انحراف می کشانند، غافل از اینکه این روش فضولی و نابجا و فاسد، آنان را از زمره دین و دیانت خارج می کند.

جای تعجب است از برخی از آنها که - خَوْفًا مِنَ التَّكْفِيرِ - از روی کج فهمی مدعی می شوند که با عدم اعتقاد باطنی، متعبد ظاهری به کتاب و سنت هستند. غافل از آنکه تعبد در مورد شک لاحق - چون استصحاب یقین سابق نسبت به شک لاحق - معنی دارد، نه نسبت به یقین لاحق. مگر آنکه با عدم اعتقاد قلبی، به مراد کتاب و سنت تظاهر منافقانه کنند، که در این

صورت باید گفت که منافقند نه معتبد؛ دقت شود.

تبصره:

هرچند در خاتمه و اواخر این رساله فرقه‌های فراوانی بین الهیات ثقلین و الهیات متداول خواهد آمد، ولی شایسته است در آغاز این رساله به چند مورد مهم آن اشاره شود که خواننده بزرگوار با بصارت کامل مطالعه نماید:

اول: مرجع الهیات و حقایق دین برای کسانی که به طور مستدل از طریق اصول عقاید پنجگانه به دین معتقد شده اند باید در انحصار ثقلین: «کتاب و عترت»⁽¹⁾ باشد، مخصوصاً با ملاحظه حدیث شریف ثقلین متواتر بین فریقین که به تمسک آن دو مأمور شده اند. لذا به غیر این دو - همچون استدلال‌ات به اصطلاح عقلی و در واقع استحسانات ظنی مختلف فیها - که مرجع الهیات متداول است، هیچگونه نیازی نیست، بلکه بی مورد است؛ زیرا

ص: 20

1-- چنانکه روشن است علت تسمیه این الهیات به «الهیات ثقلین» به خاطر آن است که این عطیه و موهبه الهیه از برکات باهرات آیات مبارکات قرآن مجید و روایات شریفه عترت طاهره علیهم السلام به دست آمده است.

برای معتقد به دین مراجعه به غیر آنچه که از طریق دین و شریعت به او رسیده نابجا است، و چه بسا فضولی می باشد؛ چه آنکه قیاس کردن حقایق آسمانی و مافوق طبیعت به علل و اسباب طبیعی جداً مع الفارق است. البته مضایقه نیست که طبیعیات و امور عادی غیر سماوی به علل و اسباب طبیعی استدلال شود؛ زیرا اینگونه استدلال از سنخ طبیعیات است، ولی الهیات از سنخ مافوق می باشد.

دوم: از آیه مبارکه: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (1) و حدیث شریف فرجه که در مقدمه خواهد آمد، به دست می آید که خارج هستی در انحصار خارج مشهود - چنانکه اهل الهیات متداول همچون طبیعیان می پندارند - نیست، بلکه خارج نامشهودی که ملکوت و حقیقت هستی است نیز در خارج هستی وجود دارد که این خود فرق بارزی

ص: 21

فیمابین این دو الهیات است.

سوم: مقتضای آیه مبارکه: (قَالَ كُلُّ يَوْمٍ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ... الآية) (1) و غیر آن که خواهد آمد، آن است که شقاوت و سعادت خلق از ذاتیات است (2)، و هم خلقت و آفرینش، جعل ذواتِ خلق، ذوات، نیست، بلکه ذوات مختلفه‌خلاق به جعل جبلی مجعول هستند، و خلقت، موجود ساختن آن ذوات است طبق اقتضای ذواتشان در خارج هستی، وگرنه مستلزم عویصه‌هایی است که مذکور خواهد شد.
إن شاء الله تعالی.

چهارم: ذاتی هرچند لا یُعَلَّل است، ولی لا یُعَیَّر - همچنانکه پنداشته شده است - به طوری که تغییر آن ممکن نباشد، نیست، بلکه به مقتضای آیه مبارکه: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (3) بسیاری از ذوات چون

ص: 22

1- - سوره اسرا/ آیه 84.

2- - صاحب کفایه الاصول نیز در مبحث «طلب و اراده» سعادت و شقاوت را ذاتی دانسته و می فرماید: «قلم اینجا رسید سر بشکست».

3- - سوره ذاریات/ آیه 56.

شقاوت و سعادت قابل تغییر است، و خداوند متعال برای تغییر و تحصیل کمالات خلق و آفرینش فرموده است، هرچند تغییر، قدری صعوبت و دشواری داشته باشد، که در آخر کار جزا و سزایش مضاعف است.

پنجم: مقتضای برهان فُرجه - که با آن بر عدم تناهی ذات عینی الوجود و الصّفات کبریایی استدلال می شود - آن است که تجرّد محض در انحصار آن حضرت باشد، و هیچ وجود و موجودی جز ذات کبریایش مجرّد محض نبوده و نمی باشد، و غیر آن وجود نازنین - کائناً ما کان و من کان - مادی است، و لامحاله از ماده ای - مثلاً از نار، و یا از نور آفریده شده است و تجرّد محض نخواهد بود.

ششم: سیه وجودی مجرّد محض کبریایی در حقایق هستی با سیه وجودی آن حضرت در تجلیات خود - چنانکه وحدت وجودیان پندارند - فرق می کند؛ چه آنکه آن تجلیات از خود وجودی ندارند، و حقایق هستی مفروض الوجودند، ولی چون مادی هستند مسّ کرامت

ص: 23

وقد است آن وجود مجرد نازنین کبریایی را نتوانند نمود، وجودی می تواند مس کند که مانند آن وجود، مجرد باشد که آن نیز به برهان فرجه محال است؛ چنانکه روشن خواهد شد. إن شاء الله تعالی.

هفتم: استدلالی که در قرآن مجید طرح گردیده و فقهای عظام در کتب و رسائل علمیّه تصریح نموده اند، تنهانسبت به اصول عقاید خمسّه است، آن هم نه به هر گونه استدلال، بلکه باید استدلال به وسیله آیات آفاقیّه و انفسیّه و مستقلّات عقلیّه باشد.

هشتم: آیه مبارکه: (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ) (1) می رساند که ملائکه که دارای پر و بال هستند مجرد محض نیستند، و تأویل «اجنحه» به امر دیگر، تطبیق آیه است بر مراد خود، و تفسیر آیه مبارکه به مراد واقعی الهی نیست؛ کما لا یخفی.

نهم: مقتضای عدم تناهی ذات اقدس الهی مستفاد از

ص: 24

«برهان فُرجه» و غیر آن، آن است که محال و ممتنع است که خالق سبحان در خلق مادّی متناهی تجلّی بنماید، هرچند پاره ای از فلاسفه به غلط پنداشته اند؛ چه آنکه بدیهی است که نامتناهی در متناهی نمی گنجد، و کلمه «تَجَلَّى» در آیه شریفه (تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (1) به لحاظ آن که به «لام» متعدّی شده به معنای اظهار قدرت است، و منظور از «تَجَلَّى» در بیت:

هَاعِلِيٌّ بَشَرٌ كَيْفَ بَشَرٌ رَبُّهُ فِيهِ تَجَلَّى وَظَهَرَ

که به شافعی امام اهل تسنّن منسوب است، و چون به حرف «فی» متعدّی شده است - و چنانکه از مرحوم استاد اکبر علامه طباطبایی بروجردی قُدّس سِدْرُهُ منقول است - از اغلاط می باشد، مگر آن که مراد از «فیه»، «عنه» و یا «منه» باشد. پس منظور از «تَجَلَّى» در این صورت آن است که از وجود حضرت امیر معرفت و شناخت کامل به دست می آید؛ چه آن که آن حضرت در اجرای صفات

ص: 25

و عطایای حقّ کوتاهی نفرموده و کما هو حقّه به مورد رساندند، تا آنجا که سروده شده:

«به علی شناختم من به خدا قسم خدا را»

و غیر اینها از فروق که - إن شاء الله تعالی - خواهد آمد.

ص: 26

روشن است که انسان پیش از آنکه به دین اسلام متدین و معتقد شود واجب است که اصول عقاید سه گانه، و بلکه پنج گانه را به وسیله ادله قاطع و مستقلات عقلی و براهین آفاقی و انفسی که در محل خود مضبوط است(1)، تصدیق نموده و به آنها ایمان و یقین حاصل کند؛ چه آنکه مجرد دانستن بدون اعتقاد قلبی تصدیق، ایمان و یقین نیست.

هرچند اگر یقین از طریق دیگر هم حاصل شود برای تدین به دین کافی است، ولی پس از یقین و تصدیق و اعتقاد به حقایق دین، نسبت به سایر عقاید

ص: 27

1- - همچون دلالت نظام و نظم احسن و با عظمت جهان آفرینش هستی بر اصل صانع و توحید ذات قدیم حکیم مدبر مستجمع صفات حسنی، و نیز دلالت آن خلقت با عظمت بر بقا و اصل معاد و قیامت، زیرا در فرض فنا مستلزم عمل لغو بودن آن خلقت است که ذات اقدس الهی از آن منزّه است. و نیز دلالت معجزات خاصه باقیه بر اصل رسالت و امامت؛ و تفصیل مطلب در محل خودش است.

دین به آنگونه دلیل و برهان نیاز ندارد(1)، بلکه چون به حَقَّانیت دین اسلام یقین و تصدیق حاصل نمود، باید به حکم حدیث ثقلین - که بین فریقین: تشیع و تسنن، متواتر است - بدون چون و چرا به کتاب و عترت(2)

مراجعه نماید، و پس از مراجعه، حقایق دین اعم از احکام و اینگونه عقاید دین را از این دو چشمه زلال به دست آورد، و به این ترتیب در عقاید دینی خود از استدلالات به اصطلاح عقلی مشتت و مختلف ظنی و غیر بتی فلاسفه و امثال ایشان، و نیز در احکام دینی از استحسانات ظنی، و بلکه وهمی و قیاسهای تمثیلی عامه

ص: 28

1- - زیرا حقایق دین بر دو گونه است: عقاید و احکام؛ و خود عقاید نیز بر دو قسم است: اصول عقاید که استدلالی است، و فروع عقاید که از فروع دین محسوب می شود و باید در آن مانند احکام دین به کتاب و سنت که روایات عترت است مراجعه شود، هرچند که فروع عقاید از لحاظ عمل جوانحی هستند؛ دقت شود.

2- - که در عصر غیبت کبرای امام عصر - عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ - روایات معتبر اهل بیت عصمت و طهارت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است که به علم رجال و درایه مضبوط می باشد، و به طور معنعن به رسالت و وحی الهی مستند است، و نیز به صحیفه مبارکه که به املائی رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَطَّ امِيرِ مُؤْمِنَانِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مستند است.

به کلی پرهیز و اجتناب کند؛ چه آنکه قیاس حقایق آسمانی دین - اعم از عقاید و احکام مافوق طبیعت آیین - به علل و اسباب طبیعی و تخیلات واهی عادی جداً مع الفارق و بلا رویه است؛ همچنانکه بر خبیر بصیر مخفی و پوشیده نیست. اینگونه قیاسهای نابجا موجب محق و محو دین می شود؛ چنانکه وارد شده است: «السُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»⁽¹⁾، و ظاهر است که مراد از شریعت و دین، احکام و اینگونه عقاید است.

متأسفانه اهل تسنن نیز احکام اسلام ناب را به وسیله استحسان و قیاس ممنوع، منحرف ساخته و باعث انحراف گروه هایی همگانی شدند. بنا بر این، معلوم شد که عقاید دین - غیر از اصول عقاید پنج گانه - مانند احکام دین از فروع دین محسوب می شوند، و مکلف باید در غیر مسلمات و ضروریات، از طریق اجتهاد و یا تقلید از مراجع جامع الشرائط به آن دو

ص: 29

1- - محاسن، ج 1، ص 214، ح 97، و کافی، ج 1، ص 57، ح 15، و ج 7، ص 300، ح 6، و وسائل الشریعه، ج 27، ص 41، ح 33160، و ج 29، ص 352، ح 35762.

مرجع (تَقْلِين) رجوع کند، و فروع دین را در انحصار احکام عبادات ده گانه و سیاسات و عقود و ایقاعات قرار ندهد، و این عقاید را هر چند عمل در آنها جوانحی است از فروع دین بشمارد؛ البتّه متکفّل این عقاید فقه اکبر، و متکفّل احکام فقه اصغر است، و عمل در فقه اکبر جوانحی بوده، و در فقه اصغر جوارحی می باشد.

به هر حال، مباحث الهیّات در این رساله از انوار مبارک تَقْلِين: کتاب و عترت (قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت عَلَیْهِمُ السَّلَام) بدون آنکه به استدلال فلسفی و علل و اسباب طبیعی به اصطلاح عقلی اتکا شده باشد به دست آمده است و مشتمل است بر اثبات مسأله کثرت وجود و موجود از سه جهت با ادلّه قاطع به شرح و تفصیل آینده اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى: از جهت منحاظیّت وجود خلق از خالق متعال، و عدم وحدت،

و از جهت اصالت جوهری ذوات و ماهیّات حقیقی خلائق منحااز از خالق متعال،

و از جهت اصالت عَرَضی وجود و صفاتشان.

ص: 30

همچنین اصالت همه جانبه و به تمام معنی کلمه ذات و وجود و صفات حضرت باریتعالی ثابت و مبرهن می شود؛ چرا که در آن صقع ربوبی غیر از اصالت چیزی راه ندارد.

و همچنین این رساله مشتمل است بر اثبات قاطع آنکه ذوات خلایق به جعل ذات کبریایی مجعول نیستند، بلکه حضرت باریتعالی آنان را مطابق اقتضای ذواتشان به وجود خارجی در آورده است، و قبل از ایجاد خارجی به وجود علمی و یا اقتضایی و یا حالی و ثبوتی (واسطه بین وجود و عدم) موجود بودند، و گرنه عویصه تبعیض و سایر عویصه های غیر قابل حلّ لازم می آید؛ چنانکه اشاره شد و با تحقیقات کامل و ادله کافی نیز خواهد آمد. *إن شاء الله تعالی*.

و نیز - چنانکه اشاره شد - مشتمل است بر آنکه ذاتی هرچند غیر معلل است، ولی چون شقاوت برخی انسانها و اجنه غیر مغیر نیست؛ زیرا منظور از ذاتی آن نیست که تغییرش ممکن نباشد، بلکه مراد آن است که تغییرش قدری سخت و دشوار است، و نیز مشتمل بر

ص: 31

غیر این موارد از مباحث الهیّه که با ادله قاطع - بر خلاف روش فلاسفه - از انوار مبارک تقلین استفاده می شود.

امید است که به این ترتیب تحوّل در الهیات متداول، و اثبات عقاید حقّه اسلام ناب محمّدی و علوی علیهما السّلام ایجاد شود، و اخراج انحرافهای غیر مشروع و نامعقول بعضی و یا بسیاری از اهل معقول را موجب گردد، و در این راستا از بدعتهای مبدعین و شبهات معاندین و مخالفین شرع مبین پاک و مهذب گردد. مسلمانان متدین، معارف دین خود را از عیون صافیه و سرچشمه های زلالقرآن مجید و عترت طاهره علیهم السّلام به دست آورده آسوده خاطر شوند. *إن شاء الله تعالی*.

و نیز امید است که این مباحث - و به ویژه نسبت به حدیث شریف و پرفایده برهان فرجه - مغتنم شمرده شود؛ زیرا این حدیث به ید طولای امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیهما السّلام در ردّ ثنویّه و دوگانه پرستان، و اثبات وحدانیت ذات نامتناهی حضرت سبحان - *جَلَّ وَعَلَا* - اقامه شده است. و از این حدیث برهان شریف در این رساله - چنانکه خواهد آمد - بسیاری از عقاید حقّه و

ص: 32

حقایق مسلم اسلام ناب عصر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثَابِت و مبرهن می شود. إن شاء الله تعالى.

حدیث شریف برهان فرجه:

از آنجا که این حدیث و برهان از منظر بسیاری از صاحب نظران مغفول عنه بوده است تمام آن را تیمناً و تبرکاً و طلباً لمرضاه الله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - در مقدمه این رساله، از کتاب وزین مرحوم ثقه الاسلام ابی جعفر محمد بن یعقوب کلینی قُدَسَ سِرُّهُ نقل می کنیم، و قسمت مورد نظر آن را ترجمه می کنیم. به امید آنکه مورد قبول حضرت سبحان - جَلَّ وَعَلَا - واقع شده و ذخیره آخرت شود. إن شاء الله تعالى.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْفَقِيْمِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الرَّنْدِيِّ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَخْلُو قَوْلُكَ: «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ قَوِيَيْنِ أَوْ يَكُونَا ضَعِيفَيْنِ أَوْ يَكُونَا أَحَدُهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرُ ضَعِيفًا. فَإِنْ كَانَا قَوِيَيْنِ فَلَمْ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ وَيَتَفَرَّدُ بِالتَّدْبِيرِ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنْ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ وَالْآخَرُ ضَعِيفٌ ثَبَّتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا نَقُولُ؛ لِلْعَجْزِ الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي. فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ لَمْ

ص: 33

يَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفَقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ أَوْ مُتَفَرِّقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ. فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا وَالْفَلَكَ جَارِيًا وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَلَّ صِدْقَهُ الْأَمْرَ وَالتَّدْبِيرَ وَالتَّنَافُ الْأَمْرَ عَلَى أَنْ الْمَدْبَرُ وَاحِدٌ. ثُمَّ يَلْزَمُكَ إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فُرْجَهُ مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ فَصَدَّارَتِ الْفُرْجَهُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا قَدِيمًا مَعَهُمَا فَيَلْزَمُكَ ثَلَاثَةً. فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الْاِثْنَيْنِ حَتَّى تَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَهُ فَيَكُونُوا خَمْسَةً ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ. قَالَ هِشَامٌ: فَكَانَ مِنْ سُؤَالِ الزُّنْدِيقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنْ صَانِعًا صَدَّ نَعْمَهَا؛ أَلَا- تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَدِّدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ. قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ. اذْجَعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى وَأَنَّ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيِّ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَرْزَانُ»(1).

ص: 34

1- - كافي، ج 1، ص 80، ح 5.

هرچند خود متن این حدیث شریف - چنانکه روشن است - بر صدق آن گواهی می دهد، و آثار صدق از آن ساطع و هویدا است چنانکه به تصحیح سند نیازی ندارد. در عین حال به این توضیح مختصر حول سند این حدیث بسنده می کنیم:

هشام بن حکم مکتبی به «ابی محمد» از کسانی است که اصحاب - چنانکه در تنقیح المقال است(1)

- بر وثاقت و جلالت و بلندی قدر و رفعت منزلت نزد ائمه اطهار علیهم السلام اتفاق دارند. اما عباس بن عمرو فقیمی؛ در تنقیح است که بر حسب ظاهر امامی است(2):

چنانکه علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم نیز به ظاهر امامی می باشند.

به هر حال، اگر گفته نشود که این حدیث صحیح و یا حسن است، دست کم موثق است، و از لحاظ سند ضعیف نمی باشد. والله العالم.

و اما ترجمه قسمت مورد نظر از این حدیث: قوله

ص: 35

1- تنقیح المقال، ج 3، ص 294.

2- تنقیح المقال، ج 2، ص 129.

عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ثُمَّ يَلْزَمُكَ إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فُرْجَهُ مَا بَيْنَهُمَا» یعنی: لازمه ادّعی دوگانگی و دو قدیم آن است که مابین آن دو شکافی بوده باشد تا دوگانگی و دو قدیم بودن محقق شود، پس مابین همین شکاف، قدیم سوّمی باید باشد (1).

پس لازم می آید تو را که به سه قدیم قائل شوی، پس هنگامی که به سه قدیم قائل شدی، لازم می آید تو را آنچه را که در دو قدیم گفتی؛ یعنی مابین هر یک از آن دو قدیم با قدیم سوّم شکافی خواهد بود که از یکدیگر جدا شوند، و در هر شکافی قدیمی دیگر می باید. لذا شماره شکاف به دو و شماره قدیمها به پنج می رسد. پس به همین گونه در شمارش تصاعدی به جایی می رسد که در کثرت پایانی ندارد ... الحدیث.

در نتیجه لازم می آید که مابین تقاطع دو قدیم ادّعا شده، قدیمهای نامتناهی و بی نهایت وجود داشته باشد که استحاله و امتناع آن بدون هیچگونه شکّ و شبهه ای از بدیهی ترین بدیهیات است.

ص: 36

1- - به خاطر آنکه مستحیل است مابین شکاف دو عدم مقید، عدم مطلق که ممتنع الوجود است.

و بر خبیر بصیر مخفی و پوشیده نیست که این ترجمه ذکر شده ظاهر، و بلکه صریح این مقدار از این حدیث شریف است.

و احتمال آنکه منظور از تحقق شکاف استلزام تجزیه است احتمالی است ضعیف، بلکه توهمی است باطل و غیر مسموع، و به احتمال قوی، بلکه به یقین این توهمناشی از آن است که خارج هستی را بر خلاف حق و حقیقت در انحصار خارج مشهود دانسته که خالق در آن توأمند، لذا دوگانگی مستلزم شکاف و تجزیه ذات خالق قدیم می شود که این توهم انحصار خارج پنبه اش زده شده است. و شرح و تفصیلش بیاید. *إن شاء الله تعالی*.

بنا بر این، برهان فرجه می رساند که این واحد حقیقی نامشهود مجهول الکنه حقیقت خارج هستی است، و به لحاظ نامتناهی بودن و عدم محدودیت و آنکه به محلی منتهی نمی شود، باید مجرد محض و عاری از ابعاد و مبادی (1).

باشد، و گرنه مادی دارای ابعاد به

ص: 37

1- - طبق قاعده: «*خُذِ الْغَايَاتِ وَاتْرِكِ الْمَبَادِي*».

لحاظ برهان تناهی ابعاد متناهی خواهد بود. و مقتضای تجرّد منحاظیت است که در عین حال سیهی و عدم محدودیتش به وجودات خلق خارج مشهود(1)

- هر چند حقیقی و غیراعتباری باشد - مسّ قداست و کرامت وجود مجرد را نخواهند نمود. تنها وجودی می تواند قداست وجود مجرد بحت را مسّ کند و آن را محدود نماید که مانند خود آن، مجرد بحت باشد که آن هم به برهان شریف فرجه - چنانکه اشاره شد - محال و ممتنع است.

و مؤید و بلکه دلیل بر سعه و عدم محدودیت آن نازنین وجود آیه مبارکه: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)(2) و آیه: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ)(3) می باشد؛ زیرا واضح است که منظور از اقریبیت در این دو آیه شریفه تنها اقریبیت معنوی نمی

ص: 38

1- هر چند حقیقی مابعدایی غیر اعتباری - کما هو الحقّ - باشند؛ چه آنکه بالبداهه وجود مجرد بحت به وجود مادی هرگز محدود نمی شود.

2- سوره ق/ آیه 16.

3- سوره واقعه/ آیه 85.

باشد، بلکه مراد و منظور واقعی نیز سعه وجودی آن حضرت و عدم محدودیت ذات مجرد اقدس کبریایش به حدود خلایق موجود در هستی و خارج مشهود است، و این معنای سعی به طور ویژه از عبارت (حَبْلِ الْوَرِيدِ) که به بدن انسان چسبیده‌هاست به صورت واضح تر و روشن تری استفاده می شود؛ چنانکه مخفی و پوشیده نیست.

دو بیت:

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب تر که من از وی دورم (1)

چه کنم با که توان گفت که دوست

در کنار من و من مهجورترم

و چنانچه در آنچه که به طور فشرده گفته شد ابهاماتی باشد - إن شاء الله تعالی - در متن بحث روشن خواهد شد.

ص: 39

1- - یعنی دوری از لحاظ بُعد معنوی و روحی است، نه مکانی که علی الفرض تحقق دارد.

الحمد والثناء لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله آل الله، واللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله إلى يوم لقاء الله.

وبعد: بر روشنفکران و دانشمندان دین و مسلمین جهان خصوصاً مؤمنان به اسلام ناب محمدی و علوی صلی الله علیهما وآلِهِما (1) پوشیده نیست که فلاسفه مورد نظر

ص: 40

1- - چه آنکه اسلام عصر پیامبر صلی الله علیه وآله بر ولایت و خلافت بلافصل امیر المؤمنین علی علیه السلام و اولاد معصومشان علیهم السلام مبنی بود، و هرکس در آن عصر مبارک اسلام اختیار می کرد، حتی منافقین - بر حسب ظاهر - چنین اسلامی که از قرآن و رسالت و ولایت بلافصل مرگب بود اختیار می کردند، به جز حارث بن نعمان فهری که زیر بار ولایت نرفت، و به مقتضای آیه اول سوره معارج: (سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ) به عذابی که خود خواسته بود به هلاکت رسید. و همین اسلام مرگب از سه امر، منظور از «حبل الله» مذکور در آیه شریفه: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) (سوره آل عمران/ آیه 103) است که مراد از «وحدت اسلامی» است، و تنها باید به آن اعتصام کرد و متفرق نشد؛ فلا تغفل.

چون خارج هستی را با اختلاف آرا به اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت و یا بالعکس (1)

بر شمردند، در واقع خارج هستی را در انحصار خارج مشهود مادی که همین مخلوقات مشهود عالم مُلک هستند پنداشتند (2)؛

و همچون دهری و طبیعی (3)

از وجود خارج هستی دیگری که مجرد و منحاز بوده و از غیر جنس خارج مشهود مادی و اصلاصیل که به حکم آیه مبارکه (وَكَذَلِكَ نُرِي
إِبْرَاهِيمَ

ص: 41

1- - منظورشان از اعتباری آن است که در خارج وجود مابعدی خارج جی چون آب و کوزه ندارد، بلکه چون ظرفیّت کوزه نسبت به آب است که تنها منشأ انتزاع دارد؛ چنانکه پوشیده نیست.

2- - البته این مخلوقات اعمّ از مرئی و غیر مرئی چون فرشته و جنّ، هرچند مجرد از ماده خاک مرئی هستند، ولی مجرد از مطلق ماده نیستند، بلکه روشن می شود دارای ماده ای چون نور و نارند، لذا دارای ابعاد بوده، و به برهان تناهی ابعاد چون مخلوقات مرئی متناهیند.

3- - چه بسا نزاع فیما بین این دو گروه، و گروه طبیعی و دهری لفظی است؛ طبیعی و دهری آن را طبیعت، و این دو گروه آن را واجب می خوانند؛ دقت شود.

مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ... الآية(1) ملکوت و باطن و حقیقت آسمانها و زمین هستی است، غافل و بی توجه بودند، و چه بسا هم اکنون نیز سردمدارانشان به همان رویه باقی و برقرار باشند.

و لذا گروه اول به لحاظ پنداشت اصالت وجود، به وحدت وجود خلق و خالق با تقاریب مختلف، و گروه دوم به لحاظ اصالت ماهیت به عدم وحدت گراییدند.

در حالی که از آن آیه مبارکه آنچه انچنان وجود مجرد عاری از ابعاد و مبادی(2)

به دست می آید، و از برهان شریف فرجه مذکور در مقدمه عدم تناهی و منحاظیت آن وجود نامشهود از وجودات مادی خارج مشهود دارای ابعاد و مبادی، و هم سعه و عدم محدودیتش به آن وجودات (که بالحسّ والوجدان و العقل و البرهان و الشرع بالعیان دارای حقیقت هستند) به دست می آید.

و به عبارت روشنتر: اما غیر متناهی بودن خارج

ص: 42

1- - سوره انعام/ آیه 75.

2- - به حکم قاعده: «خُذِ الْغَايَاتِ وَاتْرِكِ الْمَبَادِيَ».

نامشهود به لحاظ ثبوت وحدت و عدم تعددی است که از برهان شریف فرجه به دست آمده است؛ چه آنکه مقتضای تعدد تناهی به یکدیگر است.

و اما تجرد محض مقتضای عدم تناهی است؛ چه آنکه مادی غیر مجرد ذو ابعاد است که لا محاله به برهان تناهی ابعاد متناهی به عدم نفس و به عدم مطلق غیر قابل اشاره می شود.

و مقتضای تجرد آن است که آن خارج نامشهود از غیر جنس خارج مشهود باشد، و نیز مقتضای تجرد آن است که منحاز از مادی غیر مجرد باشد، و مقتضای نامحدود بودن مجرد آن است که به آن وجودات مادی محدود نشود، بلکه بیعی و ساری در آن وجودات باشد؛ چه آنکه آن نازنین وجود را هیچ وجودی محدود نمی کند، و مس قداست و کرامت او را نمی نماید، به جز وجودی که مانند آن وجود مجرد محض باشد که آن هم به برهان فرجه محال و ممتنع الوجود می باشد (1).

ص: 43

1- - و به جهت دفع و رفع شبهه از بعضی خاطرها می توان به اشعه ایکس (x) مثال زد که می گویند: بدون آن که محدود شود در اشیا نافذ است، و یا همانند نور و هوا در یک مکان که ظاهراً یکدیگر را محدود نمی کنند؛ فلیتأمل.

بنا بر این، ثابت و مبرهن شد که در این خارج هستی غیر از وجود مشهود مادی، وجود دیگری نامشهود مجرد و منحاز از وجودات مشهود (که سیدعی و غیر محدود به آنها می باشد و ملکوت و حقیقت خارج هستی است) وجود دارد، ولی متأسفانه با آن اوصاف عالی مغفول عنه مانده است.

سبب پنداشتن یک قطعه بودن خارج مشهود:

در اثر همین غفلت است که گروه اصالت الوجودی خارج مشهود مادی را یک قطعه - چون دریا و امواج و حبابها - پنداشتند، و گروه ماهوی آن را وجودات متکثره پنداشتند؛ چه اینکه واضح و روشن است که موجودات این خارج مشهود با داشتن موجودهای ناپیدا - چون فرشته و جنّ - مجرد محض نیستند، بلکه دارای ماده ای چون نار و نور می باشند، و لذا دارای ابعاد و مبادی

ص: 44

هستند که لامحاله به برهان تناهی ابعاد متناهی از جمیع جهات و جوانبند.

نوع تقابل تناهی و عدم تناهی:

و ضمناً تقابل بین صفت تناهی و صفت عدم تناهی - چنانکه *إن شاء الله تعالی* روشن خواهد شد - از نوع تناقض است که صفت تناهی به خارج مشهود اختصاص دارد، و صفت عدم تناهی مخصوص حقیقت هستی خارج نامشهود - *جَلَّ وَعَلَا* - است.

تذنیب و تنقید:

اینکه گفتیم: خارج مشهود با داشتن موجودات ناپیدا - چون ملک و جنّ - مادی بوده و دارای ابعاد و مبادی است، به خاطر آن است که این موجودات مجرد محض نیستند، و در واقع بر خلاف مشهور اهل معقول ملک و جنّ هر دو جوهر مادی اند؛ اولی از ماده نور، و دومی از ماده نار آفریده شده اند. بنا بر این دارای ابعاد بوده و متناهی خواهند بود. و اینکه بر آن دو «مجرد» اطلاق می کنند نسبی و به لحاظ آن است که از ماده خاک مرئی

ص: 45

نیستند، وگرنه بدون شک و شبهه مجرد مطلق و مجرد محض به ذات کبریایی حضرت حق - جَلَّ وَعَلَا - اختصاص دارد، و بتأ آنگونه که اهل معقول می گویند ملک و جنّ جوهر مجرد نیستند، بلکه بنا بر تحقیق باید گفت: «الْمَلَكُ جَوْهَرٌ مَادِّيٌّ نَوْرِيٌّ عَلَوِيٌّ يَتَشَكَّلُ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ حَتَّى الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ، دُونَ الْكَلْبِ وَالْخَنزِيرِ، وَالْجِنُّ أَيْضاً جَوْهَرٌ مَادِّيٌّ نَارِيٌّ سَفَلِيٌّ يَتَشَكَّلُ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ حَتَّى الْكَلْبِ وَالْخَنزِيرِ، سِوَى الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ».

نَبِيهِ وَتَنْقِيْدِي دِيْغَر:

مقتضای این که فلاسفه و اهل معقول هستی را - با فرض وحدت وجود خلق و خالق - در خارج مشهود مادی متناهی منحصر می دانند، آن است که برای ذات کبریایی حق در منتهای اطراف و جوانب آن خارج متناهی الاطراف که مفروض به عدم مطلق است - الْعِيَاذُ بِاللَّهِ - مکانی باشد، و هم دارای کیفیتی مدوّر و کرویّ

زیرا مشهود مادی لامحاله دارای ابعاد و متناهی بنفسه به برهان تناهی ابعاد است، مضافاً بر آنکه به عدم مطلق که مستحیل و غیر قابل اشاره است می گراید.

این در حالی است که ذات کبریایی به مقتضای صفات جلال از مکان و کیفیات منزّه است. و این خود عویصه غیر قابل حلّی است که گردن گیر منحصر دانستن جهان هستی است در خارج مشهود مادی. و بیاید که با فرضیه: «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِوَاحِدٍ مِنْهَا» حلّ نمی شود.

به هر حال، مقتضای عدم تناهی وجود ذات کبریایی و حقیقت هستی نامشهود به عدم مطلق مستحیل غیر قابل اشاره است، هرچند به عقول نگنجد و درک نشود، بلکه از تصوّرش لرزه بر اندام بیفتد.

ص: 47

1- - و هم به لحاظ آنکه مادی مشهود دارای ابعاد محلّ حوادث است، دارای زمان باشد؛ فَلَيْتَأَمَّلْ.

بیت:

کی بتواند بکند عقل درک

ذات منزّه ز حدود و جهات

بلکه ضرورت ایجاب می کند که نامتناهی از جمیع جهات باشد، بلکه جهات در آن صقع ربوبی معنا و مفهومی ندارد، و به لحاظ وجود خلاق فرض می شود؛ دقت شود. و این حقیقت را آیه مبارکه نامبرده ((وَكَذَلِكَ نُورِ اِبْرَاهِيمَ)) (1) می رساند که آن خارج نامشهود ملکوت جهان هستی است، و در نتیجه خارج مشهود، عالم ملک شمرده می شود.

به عبارت روشن تر، خداوند متعال به حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ باطن و حقیقت خارج هستی را ارائه فرمود، یعنی آن حضرت را بر خلاف اُمّتش که عالم را - همچون فلاسفه و وحدت وجودیها و دهریون و من یحذو حدوهم - به عالم مشهود منحصر می پنداشتند - به

ص: 48

1- - سوره انعام/ آیه 75.

عالم دیگری معتقد فرمود، و بدینوسیله حضرت ابراهیم علیه السلام را مأمور کرد که آن عالم را به اُمت خود بشناساند و بفهماند و معتقدشان سازد، تا دست از عبادت اصنام و بتها و مانند آنها بردارند، و تنها آن وجود مجرد را که ملکوت نهایی آسمان و زمین، و باطن خارج هستی منحاز از خارج مشهود است پرستش کنند. متأسفانه این حقیقت ممتاز و منحاز نه تنها بر قوم حضرت ابراهیم علیه السلام پوشیده ماند، و یا به جهت عناد و تبعیت از نیاکان مورد قبول نیفتاد، بر دهریون و وحدت وجودیان و متفلسفون به فلسفه متداول یونان و من یحذو حدوهم نیز به طور منحاز پوشیده بود که اصالت الوجودیان به وحدت وجود خلق و خالق گراییدند، و ذات اقدس کبریایی حق - جَلَّ وَعَلَا - را از قدرت ایجاد خارج، و نیز خلق روزگار را از وجود و هستی حقیقی مابعدایی خارج کرده اند، و در مورد آنها به وجود اعتباری انتزاعی و جلوات واهی که در خارج مابعدایی جز منشأ انتزاع ندارند معتقد شدند، و عقاید

حقّ الهی دین و مذهب را منحرف ساختند.

پس برخلاف گروه های نامبرده ثابت و مبرهن شد که در جهان هستی دو خارج منحاز از یکدیگر وجود دارد که از این جهت موجب تعدّد و کثرت وجود و موجود در خارج هستی است، ولی چون آن خارج نامشهود مورد نظر شرع و شریعت، مورد توجّه فلاسفه به اصطلاحاسلامی نبوده است، لذا در بسیاری از مباحث خود - خصوصاً در امر ربط حادث (خارج مشهود) به قدیم (خارج نامشهود)، و در مراد از واحد غیر عددی بودن ذات کبریایی - جَلَّ وَعَلَا - در حیص و بیص شدید و سختی افتاده اند.

در این رابطه - به گفته بعضی از متأخرینشان - نقل شده است که حدود ده قرن (یک هزار سال) پس از هجرت به دست آوردند که آن واحد غیر عددی چنین است: «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بواحد منها»؛ یعنی بسیط الحقیقت همه اشیا و مخلوقات است، و در

ص: 50

عین حال هیچیک از آنها نیست(1)، و این فرضیه مورد اشکال مرحوم سید احمد کربلایی به مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی قُدس سرُّهُما شد که بنا بر اشتراک اشیا با بسیطالحقیقه در مصداق خارجی وجود و امتیاز در شدت و ضعف، اشکال و عویصه وحدت عددیه به حال خود باقی و برقرار خواهد بود؛ دقت شود.

رفع مشکل ربط حادث به قدیم:

البته در صورت وجود آن خارج مجرد که از آیه مبارکه مذکور و حدیث فرجه استفاده می شود، مشکل ربط حادث به قدیم به این ترتیب که قدیم نامشهود حادث مشهود را در خارج هستی ایجاد و احداث می کند(2)، حل شده و رفع می شود، خصوصاً با در نظر گرفتن این که قدیم فاعل مختار - کما هو الحق - می باشد. و -

ص: 51

-
- 1- - بعید نیست که برای این فرضیه چنین مثال زد که آب دریا همه امواج و حبابها است، ولی در عین حال هیچیک از آنها نیست؛ اهل منطق درباره «کلی طبیعی» چنین عبارتی دارند: «کلی طبیعی موجود به وجود افراد است، ولی از افراد نیست»؛ فتاقل.
 - 2- - و به لباس وجود خارجی درمی آورد.

نَعُوذُ بِاللَّهِ - فاعل مضطرّ چون علّت، و یا فیتاض علی الاطلاق که مرجعش به اضطرار است نمی باشد.

و همچنین مشکل وحدت غیر عددی آن وجود نامشهود مجهول الکنه و ذات کبریایی مجرد و سعی و منحاظ و غیر محدود به حدود اشیای مشهود مادّی و عدم سنخیت ذات مبارکش با اشیا در مصداق وجود، حلّ می شود؛ زیرا واضح و روشن است که چنین موجودی از لحاظ مصداق ثانی و دوّمی ندارد، و بر خلاف سایر موجودات مخلوق بی نظیر و بی همتا و احد و واحد غیر عددی خواهد بود.

به عبارت دیگر: - همانگونه که روشن خواهد شد - چون این ذات مبارک نامشهود از لحاظ مصداق خارجی دارای آنچنان مزایای منحصر به فرد می باشد، لذا ثانی و دوّمی نداشته و ندارد، تا مانند سایر مخلوقات و موجودات خارج مشهود مادّی، واحد عددی و شماره ای حساب شود، لذا لامحاله آن وجود مبارک و آن ذات شریف و نازنین، واحد به وحدت غیر عددی می باشد.

ص: 52

فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ وَلَا بَدِيلَ وَلَا عَدِيلَ، وَاحِدٌ صَدَمٌ بِلا جَوْفٍ أَزَلِيٍّ غَيْرِ مُتَنَاهٍ مَجْرَدٌ مَحْضٌ لَا ثَانِيَّ لَهُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْفَرِيدُ جَلَّ جَلَالُهُ وَعَظُمَ شَأْنُهُ وَنَبَأُهُ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

تنبیه:

در بیان کامل مراد از واحد غیر عددی بنا بر تحقیق محقق:

مراد از واحد غیر عددی تفرّد در وحدانیت است که در پاره ای از ادعیه (1)

به آن تصریح شده است؛ چون آن وجود مبارک در امر مجهولیت ذات و ازلیت و قدیمت و منحازیت و تجرّد و عینیت ذات با وجود و صفات و عدم تناهی و عدم سنخیت با خلائق (تا در رتبه والای شدت وجود در آید) تک و تنها و واحد بی همتا است، و به این ملاحظات ثانی و دوّمی ندارد. برخلاف غیر ذات مقدّسش از سایر خلائق که بلاثانی و بی همتا نیستند، و

ص: 53

1- - مثل ذکر قنوت نماز: «سُبْحَانَ مَنْ تَقَرَّدَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ»؛ (عروه الوثقی، ج 2، ص 611، مسأله 6) که در بحار الانوار به صورت «يَا مَنْ تَقَرَّدَ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَتَوَحَّدَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ» نقل شده است؛ (بحار الانوار، ج 82، ص 227).

لامحاله واحد عددی می باشند. به نظر می رسد تعبیر «واحد غیر عددی» که از برهان فرجه و غیر آن استفاده می شود، بهترین تعبیر، بلکه متعین است و به تعابیر دیگر - همچون تعبیر: «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء ولیس بواحدٍ منها»⁽¹⁾ - نیازی نیست؛ زیرا این تعبیر با آن که از حکما و فلاسفه نقل شده است، باعث شده که خود آنها از این لحاظ که خارج هستی را در انحصار خارج مُلک مشهود دارای ابعاد و متناهی، و عدم وجود خارج دیگر - خارج ملکوت نامتناهی غیر مشهود - پنداشته اند در حیص و بیص بیفتند.

و نیز در این تفسیر - گذشته بر آنچه گفته شد که بی دلیل و برهان است - با قول به اشتراک در وجود، و

ص: 54

1- - یعنی ذات بسیط الحقیقه (حقّ متعال) در عین این که همه اشیا و مخلوقات است، هیچیک از آنها نیست، و آنها غیر اویند. مانند این که بگوییم: حقیقت دریا در عین این که امواج و حبابها است، هیچ یک از آنها نیست، و آنها هم غیر او می باشند.

تمایز وجودات در رتبه و شدت، همان اشکال وحدت عددی پیش می آید(1)، و خلاصه تفسیری است که با وجود آن محذورات غیر قابل قبول است.

به هر حال، وجود اقدس کبریایی - جَلَّ جَلالُهُ - به لحاظ جریان قاعده: «تَحْذِ الْغَايَاتِ وَاتْرِكِ الْمَبَادِي» چون از ابعاد و مبادی عاری است(2)،

لذا از جمیع جهات و جوانب نامتناهی می باشد، بلکه به خودی خود جهت و جهاتی نداشته و ندارد، و ذکر جهت و جهات از باب ضیق خِناق و در فرض وجود خلایق است که جهات ششگانه، بلکه هفتگانه داخلی سعی در خلایق فرض می شود؛ همچنانکه در نبود خلایق - مانند زمان قبل از خلقت - جهت و جهات برای آن وجود غیر متناهی معنی

ص: 55

1- همانگونه که این اشکال از مرحوم سید احمد کربلایی قُدَس سرُّهُ نقل شده است.

2- همانگونه که بصیر است بدون داشتن چشم، و سمیع است بدون داشتن گوش، و هکذا، همچنین موجود است عاری از ماده و مدت و مبادی و ابعاد و قیود، و این حقیقت از برهان فُرجه به خوبی واضح و روشن است.

و مفهومی نداشت.

البته برخی از مطالب به خاطر تأکید تکرار شده و می شود که امید است خوانندگان عزیز بر این نکته واقف باشند، لذا معذور خواهند داشت؛ چه: «الْعُدْرُ عِنْدَ كِرَامِ النَّاسِ مَقْبُولٌ»⁽¹⁾.

بلا تشبیه در قرآن مجید چنین تکرارهایی به چشم می خورد که در واقع تکرار نیست، بلکه تأکید و تحکیم حقایق است با عبارات گوناگون در نهایت فصاحت و بلاغت.

به هر حال، روشن شد که آن وجود خارج مشهودِ مادیِ متناهی معلوم الکنه و الجهات، وجود خلایق است، و آن وجودِ نامشهودِ مجردِ مجهول الکنه غیر متناهی و غیر متوجه به جهات تناهی - حتی از جهت هفتم داخلی خلق - وجود خالق متعال - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - می باشد؛ چه آن که

ص: 56

1- - انصافاً باید گفت که چاره ای جز تکرار و تأکید نیست؛ زیرا ریشه کن ساختن الهیات متداول در اعصار متمدنی بسیار سختی و صعوبت دارد، و نمی توان به طور ساده گذشت و تکرارات و تأکیدات را نادیده گرفت.

بدیهی است که آن وجود مجرد به وجود مادی مشهود (که هر چند بالحس والوجدان به وجود حقیقی موجودند) محدود نمی شود، و فرض این که وجود مجردی بتواند آن وجود مجرد را محدود کند طبق فرمایش امام صادق علیه السلام مستلزم کثرت فرجه ها و قدیمهای نامتناهی و شرکای بی نهایت می شود، و در نتیجه وجود قدمای نامتناهی بین الحدین را که بالبداهه و الصدوره محال و ممتنع می باشد، مستلزم می شود.

وجود خلائق متعدّد و متکثرند و یک قطعه نیستند:

و با همه این احوال وجود مشهود - بر خلاف توهم بعضی از فلاسفه و مادیین - بالحس والوجدان به تعدّد خلائق متکثر است، هر چند محدود به یکدیگرند و یک قطعه چون آب دریا و حباب و امواج آن وحدت ندارند.

شکافهایی که در اثر تقاطع به چشم می خورد

در واقع به وجود مجرد منتفی است و تحقق ندارد:

در عین حال هر چند فرجه و شکافهایی در اثر محدودیت و تقاطع به یکدیگر، در مابین آنها به چشم

می خورد، ولی این فُرجه ها به لحاظ سعه گسترده آن وجود نامشهود مجرد محض غیر متناهی حتی از جهت متن داخلی خلق مشهود، و عدم محدودیت به آنها، از لحاظ قداست و کرامت مجرد محض نسبت به مادی بحت، منتفی و نابود است، و برهان فُرجه که در دو وجود مجرد - چنانکه گذشت - جاری بود و موجب بطلان تعدد، و اثبات وحدت می شد، در مابین این فُرجه های مفروض و متصور، به لحاظ آن وجود سیدعی مجرد، جاری و ساری نیست تا مستلزم وحدت و قطعه واحده و عدم تکثر آنها شود. و به عبارت دیگر: آن فُرجه ها در واقع فُرجه و شکاف نیستند، بلکه به وجود مجرد و بلاجوف مجهول الکنه ذات اقدس کبریایی سیدعی منتفی اند؛ دقت شود که جداً سزاوار دقت است.

بنا بر این، آن خارج مشهود که خلق روزگار است از این جهت نیز بسیار متکثر است؛ كما عَرَفَتْ وَيَشْهَدُ أَيْضاً بِهِ الْحِسُّ وَالْوُجْدَانُ وَالْعَيَانُ
وَيَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ وَالْبُرْهَانُ

ص: 58

پس گذشته بر تکثر وجود از ناحیه تعدد خارج به وجود مشهود و نامشهود، تکثر ثانوی از ناحیه تعدد مخلوقات نیز تحقق یافت، و پنبه توهم وحدت وجود و موجود با این جهت، از دو جهت زدوده شد.

تکثر ثالث و سومی در خارج هستی نیز وجود دارد که مغفول عنه بسیاری از خاطرها است، و آن تکثر و تعدد هر تک به تک از خلائق است که در واقع - گذشته بر ذات - دارای وجود و صفات متمایزه و مخلوقه - چون علم و قدرت و حیات - هستند، و حقیقتی مرکب از این مجموعه می باشند، هر چند ظاهر هر یک به یک وحدت می نماید، ولی - چنانکه روشن است - در واقع و نفس الامر و حقیقتاً متکثرند، و وحدت اعتباری است.

و به عبارت روشن: صفات هر یک از خلائق با ذاتشان هر چند وحدت اعتباری ظاهری دارند، ولی در واقع متکثرند، بر خلاف صفات ذات باری تعالی که در ظاهر و اعتبار متکثر، و در واقع وحدت حقیقی دارند.

بنا بر این، کثرت وجود و موجود در خارج هستی از سه جهت روشن گردید، و وحدت وجود و موجود - لِلَّهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ - به کلی ریشه کن گردید.

تنبیه:

در بیان اصل در موجود خارج هستی:

تاکنون کثرت وجود و موجود از سه جهت خصوصاً از جهت منحاژیّت وجود خلق از وجود خالق متعال و عدم سنخیت آن دو، روشن و مبرهن شد، ولی قبل از ثبوت این منحاژیّت، فلاسفه با اختلاف آرا بالاتفاق بر عدم اصالت هر دو (وجود و ماهیت) با یکدیگر نسبت به خارج مشهود⁽¹⁾

می پنداشتند، و طراً قائل بوده و هستند به این که یکی اصل، و دیگری اعتباری است، یعنی این دیگری وجود حقیقی و مابعدای خارجی ندارد، و تنها منشأ انتزاع خارجی دارد، که اصل مقابل او است، ولی پس از ثبوت و تحقق منحاژیّت -

ص: 60

1- - که منظورشان از آن، تنها خارج غیر منحااز خلق از خالق است.

یعنی منحاظیت وجود مجرد خارج نامشهود از وجود مادی خارج مشهود و عدم سنخیت آن دو در مصداق وجود به شرح و تفصیل گذشته - امر اصالت در خلق و خالق منحاظ و با فرق فاحشی ثابت شد، و توضیح داده می شود که وجود و ماهیت هر دو نسبت به خلق منحاظ از خالق در اصالتند، با این فرق که ذوات و ماهیات خلائق اصالت جوهری دارند(1)، و وجودات آنها اصالت عرضی؛ به این معنی که هر دو دارای اصالت حقیقی و مابعدای خارجی هستند، ولی اصالت ماهیت جوهری، و اصالت وجود عرضی است، و روشن است که موجود حقیقی در جهان هستی بر دو گونه است: جوهر قائم به نفس، و عرض قائم به جوهر. پس توهم نشود که وجود عرض در خارج وجود حقیقی نمی باشد.

صفات خلائق مانند وجودشان مجعول ذات کبریایی است:

صفات خلائق نیز بمانند وجود است؛ همانگونه که

ص: 61

1- - چون به ثبوت رسید که ذوات و ماهیات خلائق به جعل الهی مجعول نمی باشد.

خداوند متعال بر ذوات خلایق لباس وجود پوشانید، و آنان را به وجود خارجی موجود فرمود، همچنین آنان را به البسه صفات - چون علم و قدرت و حیات - در آورد که در نتیجه صفات خلایق مانند وجودشان اصالت عَرَضی دارند.

اصالت در خالق متعال:

آنچه ذکر شد در امر اصالت خلق منحاز از خالق بود، و اما اصالت نسبت به خود خالق متعال منحاز از خلق، پس بدون شک و شبهه - علی ما هو التَّحْقِيقُ الْمُحَقَّقُ - اصالت به تمام معنی الکلمه در آن صقع ربوبی محکم است؛ به لحاظ آن که وجود و صفات آن حضرت به مقتضای برهان فُرْجِه و غیر آن عین ذات مبارک است، و گرنه چنانچه زاید باشد، مستلزم فُرْجِه و فرجه ها خواهد بود، و در نتیجه تعدد قدما و شرکا را مابین تقاطع هر یک از صفات و وجود با ذات مبارک، و با یکدیگر موجب می شود، که بالضروره باطل و مستحیل است.

به عبارت بهتر: غیر از اصالت امری در آن مقام منیع

راه نداشته و ندارد. وجود و ذات و صفات همه و همه در آن صقع ربوبی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - وحدت و اصالت دارند.

بنا بر این، توصیف کردن آن حضرت به اوصاف و عناوین مختلف - چون عالم و قادر و حیّ و غیر اینها از صفات ثبوتیه جمال و کمال، و صفات اضافه و جلال(1) -

ص: 63

1- - صفات حسنی حضرت کبریایی - چنانکه پوشیده نیست - بسیار است، ولی تمام آنها به سه قسم منقسم می شود: 1 - ثبوتیه جمال، 2 - اضافیه، 3 - سلبیه جلال. صفات جمال گرچه به ظاهر در این بیت: «عالم و قادر و حیّ است و مُرید و مُدرک * هم قدیم و ابدی، هم متکلم صادق» جمع شده است، ولی در انحصار این صفات هشتگانه نیست، بلکه غیر آنها چون وجوب و قیومیت و کمال مطلق هم در زمره صفات جمال است، و در عین حال مرجع همه آنها به صفت علم و قدرت و حیات است؛ زیرا اراده و ادراک از شعب علم، و تکلم و صدق از شعب قدرت، و قدم و ازلیت از شعب حیات است؛ همچنانکه مرجع صفات اضافیه چون خالقیت و رازقیت و غیر آنها به قیومیت است که - چنانکه اشاره شد - از صفات جمال و از شعب قدرت می باشد. مرجع صفات سلبیه و جلالیه که سلب نواقص امکانی است و در این بیت: نه مرکب بود و جسم، نه مرئی نه محلّ بی شریک است و معانی توغنی دان خالق جمع شده است، به صفت وجوب است که - چنانکه اشاره شد - از صفات جمال و کمال و از شعب حیات است. پس مرجع همه صفات حسنی به سه صفت: «علم و قدرت و حیات» است که مقتضای برهان فُرجه و غیر آن، آن است که صفات خالق همچون وجود، عین ذات کبریایی می باشد. ضمناً ناگفته نماند که هر چند تسمیه آن حضرت به صفات حسنی توقیفی است و باید از شارع برسد، نمی شود آن حضرت را به هر اسمی - هر چند صحیح و صالح باشد - تسمیه نمود، مگر اسمی که از شارع برسد. و همچنین نمی شود هر اسمی که از شارع رسیده بر غیر آن حضرت اطلاق نمود مگر آنچه که غیر خاصّه باشد، ولی توصیف آن حضرت به هر اسمی که صالح باشد توقیفی نیست؛ مثل توصیف آن حضرت به «واجب الوجود» و یا به «کمال مطلق» و یا «إِنَّهُ شَيْءٌ كَالْأَشْيَاءِ» و یا «حقیقت و باطن و ملکوت خارج هستی» و مانند اینها. بنا بر این، مثلاً نمی توان به طور تسمیه گفت: «یا واجبُ أدْرِکَنی»، ولی می توان به عنوان توصیف واجب الوجودش گفت.

اعتباری بوده و تماماً به آن یگانه احد واحد عددی اشاره دارد.

بیت:

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ

وَكُلُّهُ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ تُشِيرُ

لذا - چنانکه گذشت - آن وجود مبارک واحد

ص: 64

حقیقی است و تعبیر از آن حضرت به اوصاف متعدّد اعتباری است، برخلاف ذوات خلق و صفاتشان که در آنها کثرت حقیقی، و وحدت اعتباری می باشد؛ به این صورت که از هر یک از آنها با داشتن صفات متعدّد چون انگشتی چند نگینه به یکی تعبیر می کنند.

اشکال به اصالت جوهری ماهیّت و اصالت عَرَضی وجود، ورد آن:

اگر گفته شود: قبول است که مقتضای حدیث شریف برهان فُرجه عینیّت وجود و صفات حسنای باریتعالی بوده و در نتیجه اصالت در آن صقع ربوبی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - به تمام معنا ثابت است، ولی از کجا ثابت می شود که اصالت ماهیّت در خلق جوهری بوده، و اصالت وجودشان عَرَضی می باشد؟

در جواب می گوئیم: ماهیّات و ذوات خلائق - چنانکه اشاره شد - بدون جعل جاعل و منجعل بالذّات هستند؛ بدین معنی که خداوند سبحان ذوات آنان را ذوات قرار نداده است، بلکه تنها به وجود خارجی در

آورده و بدین گونه آفرینش فرموده است، و لذا ذوات خلاق بر خلاف آنچه مورد نظرها است به جعل آن حضرت مجعول نیستند، و به جبلّیت ذاتی خود منجعل و اصیل می باشند.

دلیل این مدعا از آیات و روایات:

مؤید، بلکه دلیل بر آن که ذوات منجعل بالذاتند - گذشته بر استلزام عویصه تبعیض و اختلاف در لطف و عنایت و غیر آن، در صورت عدم به شرحی که ان شاء الله خواهد آمد - آیه شریفه: (كُلُّ يَوْمٍ يَكْفُلُ عَلٰى شَاكِلَتَيْهِ) (1) و حدیث: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (2) و نظایر آن می باشد، و همچنین بر این مطلب دلالت دارد این جمله حقّ که در السنه شهرت یافته و بعید نیست که مضمون آن از عین صافیة الهیة سرچشمه گرفته باشد: «ما جَعَلَ اللهُ الْمَشْمِشَةَ مِشْمِشَةً، بَلْ أَوْجَدَهَا» (3)، ای ما جَعَلَ

ص: 66

1-- سوره اسرا/ آیه 84.

2-- کافی، ج 8، ص 177، ح 197.

3-- این جمله مشهور به شیخ الرئیس ابوعلی سینا نسبت داده شده است؛ رجوع کنید به شوارق الإلهام، ج 1، ص 137، مسأله 35، و بدائع الأفكار: ص 283، و قلاند الفرائد، ج 2، ص 197.

ذَاتَهَا وَذَوَاتَ الْخَلَائِقِ (1) ذَوَاتًا، بَلْ أَوْجَدَهَا»، هر چند چنین عبارتی تا کنون در روایات یافت نگردیده است.

یعنی: خداوند ذات «مشمشه» و ذوات مخلوقات را ذات قرار نداده است، بلکه بر آنها لباس وجود و هستی پوشانده است.

بنا بر این، اصالت ذوات خلاق به جهت استقلال آنها جوهری است، اصالت وجود و صفات آنها که حضرت سبحان در خارج هستی طبق اقتضای ذواتشان به آنها عنایت فرموده است، فرعی و عَرَضی است که در حقیقت هم ذوات منجمله و هم وجود و صفات مجعوله ایشان هر دو اصالت دارند، ولی اصالت ذوات، طبعاً جوهری است، و اصالت وجود و صفات، فرعی و عَرَضی است.

ص: 67

1- - ذکر کلمه «مشمش» از باب مثال است، و مراد ذوات مخلوقات جهان هستی است، و اختصاص شاید به لحاظ آن باشد که مورد نظر قرار گرفته است.

در نتیجه ثابت و مبرهن شد که خلقت و آفرینش جعل ذوات در خارج هستی نیست، بلکه به وجود آوردن آن ذوات منجمله در خارج هستی می باشد، پس از آن که وجودی در خارج هستی نداشتند.

نقدی بر مبنای گروه فلاسفه و غیر آنان

نسبت به امر خلقت و آفرینش:

معمولاً از آفرینش به جعل ذوات خلق در خارج هستی، و یا به جلوات وجود کبریایی که جز اعتباریّات و انتزاعیّات مابعدی در خارج هستی ندارند، تأویل و تفسیر می شود، در حالی که ذوات پیش از آفرینش بالذات منجمل بوده اند، و آفرینش - بنا بر تحقیق - به وجود آوردن آن ذوات است در خارج هستی، بعد از آن که چنین وجودی نداشتند.

بنا بر این، وجودشان حادث است، و قدیم نیست تا تعدّد قدما لازم آید.

خلاصه، آفرینش وجود دادن ذوات و پوشاندن لباس وجود خارجی به آنهاست، و قرار دادن ذوات را

ذوات در خارج نمی باشد؛ همانگونه که انسان به اشیای خارجی در ذهن و یا در مثال و یا در خیال وجود ذهنی و یا مثالی و یا خیالی می دهد، بدون آن که اشیا را در ذهن و یا در مثال و یا در خیال اشیای ذهنی و یا مثالی و یا خیالی قرار دهد، همچنین ذات مقدس کبریایی بدون آن که ذوات خلاق را ذوات قرار دهد، تنها به آنها وجود خارجی عنایت فرموده است. بنا بر این، ایجاد و خلقت و آفرینش نه به جعل ذوات، ذوات است، و نه به جلوات وجود واجب کبریایی است.

پس آفرینش تنها عطا و عنایت وجود خارجی و صفات حقیقی خارجی از جانب حضرت پروردگار است به ذوات منجمله خلاق در خارج هستی. این عطا و عنایت به خاطر آن است که خلاق بتوانند ذوات خود را در اثر عبادت و بندگی تغییر دهند، و معرفت و کمال را تحصیل کنند؛ چنانکه فرموده است: (ما خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ(1) یعنی خلق ننمودم جنّ و انس را مگر به خاطر عبادت و بندگی که در اثر آن به معرفت و کمالات برسند(2)؛ چون روشن است که برای آن حضرتدر آفرینش خلایق نفع و سودی جز لطف و عنایت نسبت به بندگان نمی باشد.

بیت:

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

ص: 70

1- - سوره ذاریات/ آیه 56.

2- - برخی از فرقه های منحرف همچون صوفیه و بالاخصّ واصلیه می پندارند که منظور از عبادت در این آیه مبارکه تنها تحصیل معرفت است، و مراد از (لِيَعْبُدُونِ) لِيَعْرِفُونِ است. و چون جهلا می پندارند و تجاهلاً مدّعی می شوند که ما تحصیل معرفت نموده ایم و به عبادت نیازی نداریم، لذا تبلی نموده و از عبادت دست می کشند. و گاه به آیه (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (سوره حجر/ آیه 99) استناد می کنند که مراد از «یقین» همین حصول معرفت است، در حالی که مراد از «یقین» طبق روایات معتبر، مرگ است، و تحصیل معرفت از راه عبادت تعیین شده است.

ذکر پاره ای از اوراد در این رابطه:

و در این رابطه در برخی از اوراد و اذکار و ادعیه وارده در شریعت چون در ادعیه تعقیب نماز ذکر گردیده است: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ صَلَاتِي صَلَّيْتُهَا لَأَلِيحَاجَهُ مِنْكَ إِلَيْهَا، وَلَا رَغْبَةَ مِنْكَ فِيهَا، إِلَّا تَعْظِيمًا وَطَاعَةً وَإِجَابَةً لَكَ إِلَيَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ»⁽¹⁾ یعنی: خداوندا! این نمازی که به جا آوردم به خاطر آن نیست که ذات کبریائیت به آن نیاز دارد، و نه آنکه در آن برای ذات شریفیت نفع و سودی باشد، بلکه به خاطر آن به جا آوردم که تعظیم و تکریم مقام منبع و مقدّست، و اطاعت و امتثال فرمان مبارکت که نسبت به من امر فرمودی باشد تا در اثر آن به کمالی رسم.

ذاتی غیر معلّل آن نیست که تغییرش محال و غیر ممکن باشد:

به هر حال، حقّ - چنانکه اهل حقّ به آن گرویده اند - آن است که ذاتی هرچند تعلیل پذیر نیست، ولی چون

ص: 71

شقاوت و سعادت انسان و اجنه و نظایر آنها⁽¹⁾ تغییرپذیر است؛ و این بدان جهت است که ذاتی به آن معنی نیست که تغییرش ممکن نباشد، بلکه ذاتی به این معنی است که تغییرش نسبت به غیر ذاتی صعوبت دارد و قدری مشکل می نماید؛ چه آنکه ذاتی هر چند لا یُعَلَّل است و سؤال چون بدین جا رسد منقطع می شود: «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَابَدٌ مِنْ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا بِالذَّاتِ»، ولی بر خلاف ظاهر عبارت برخی از حکما و فلاسفه که در مورد امر ذاتی مدعی شده اند: «ذاتی هیچگاه تغییر نمی پذیرد»، ذاتی امری تغییرپذیر است، و این ادعای غیر مستدلّ قابل قبول نیست، بلکه خلاف شرع و شریعت می باشد، و همانگونه که اشاره شد هدف از خلقت و آفرینش تحصیل معرفت و کمال است از طریق بندگی به واسطه تغییر ذات و صفات.

ص: 72

1- - و توهم این که شقاوت و سعادت خلق که تغییرپذیر است از ذاتیات نیست، توهمی است نابجا و - چنانکه گذشت و بیاید - بر خلاف برهان و قرآن و روایات است.

مراد از «لا یغیر» صعوبت تغییر است:

آری، اگر مراد از عدم امکان تغییر ذاتی صعوبت در تغییر باشد صحیح است؛ چه در این صورت اگر شقیّ مثلاً ذات خود را تغییر دهد و خود را با قدری مشقّت به سعادت برساند، به اجر بیشتری از آن که سعید و یامعتدل در شقاوت و سعادت است، مأجور خواهد بود؛ چنانکه بر عکس، آن که سعید است و خود را به سختی در اثر شهوات نفسانی به شقاوت دچار کند، به عذاب بیشتری گرفتار خواهد شد؛ چه آن که این عطیّه آفرینش الهی به خاطر استکمال است، نه استدراج و تنزّل نمودن. بیت:

تورا تیشه دادم که هیزم کنی

ندادم که بر فرق مردم زنی

عدم سلب اختیار ذاتی غیر معلّل از صاحبش:

باری، ذاتی که غیر معلّل است از صاحبش سلب اختیار نمی کند، بلکه در عین حالی که مختار است می تواند غیر از آنچه مقتضای ذات است انجام دهد، منتهی

ص: 73

با قدری دشواری بیشتر نسبت به غیر ذاتی.

نقدی به ظاهر قول بعضی از فلاسفه:

این خود نقدی است به ظاهر بعضی از حکما که بی دلیل و با وجود دلیل شرعی بر عدم (1) ادعا می کنند و بی مهابا می گویند: «وَمِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ الدَّائِيَّ لَا يَتَغَيَّرُ» (2)؛ چه این عبارت می رساند که تغییر دادن مقتضای ذات ممکن نیست. در حالی که شقاوت و سعادت و نظایر آن - چنانکه گذشت - به نص کتاب و سنت از ذاتیات شمرده شده و متغیر است.

تشبیه «شقی»، «سعید» و «عادی»:

به هر حال، ذات شقی و سعید و عادی به عنوان تقریب همانند آبهای گرم و سرد و ملایم است که هر سه آب را می توان داغ و یا یخ نمود، با این فرق که آب

ص: 74

1- - همچون آیه 56 سوره ذاریات که می فرماید: (مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ).

2- - مراجعه کنید به کتاب نهایی الحکمه مرحوم علامه طباطبایی قدس سره، ص 204.

سرد دیرتر از آب گرم و آب ملایم داغ می شود، و آب گرم دیرتر از آب سرد و آب ملایم یخ می بندد، و آب ملایم در داغ شدن و یخ بستن یکسان است.

همچنین است فرد شقیّ و سعید و عادی که هر سه امکان رسیدن به سعادت و یا شقاوت را دارند، ولی از لحاظ صعوبت و سهولت قدری با هم فرق دارند. حرکت فرد عادی به طرف سعادت و شقاوت مساوی است، ولی حرکت فرد شقیّ به طرف سعادت از فرد عادی و فرد سعید سخت تر است؛ همانگونه که حرکت فرد سعید به طرف شقاوت از فرد عادی و فرد شقیّ سخت تر می باشد، در عین حال هر سه مختارند و مسلوب الاختیار نیستند. لذا توهم این که از ولد الرّنا مثلاً اختیار سعادت گرفته شده بی مورد است، پس این ذاتی خلاق تغییرپذیر است، و خداوند خلق را آفریده به خاطر آن که شقیّ و عادی خودشان را به سعادت سوق دهند، و سعید خود را به سعادت بیشتری برساند، و هر سه بالااختیار به معرفت و کمال غایی معنوی برسند.

ص: 75

سازگاری معنای ذاتی با اختیار:

پس ذاتی بودن آن نیست که اختیار از کف داده باشد تا مقصّر نبوده و هیچگونه مسئولیتی نداشته باشد، بلکه مختار است و می تواند هرچند با قدری دشواری غیر ذاتیت خود را اختیار کند و در عوض به ثواب و یا عقاب دو چندان برسد، و ایراد عدم مسئولیت و بی تقصیری ذاتی معنی و مفهومی نخواهد داشت.

نقدی وارد بر برخی از فلاسفه:

آری، این ایراد به جا و به موقع به آن دسته از حکما و فلاسفه که مدّعیند: «ذاتی بالبداهه تغییرپذیر نیست»، متوجه می شود، و از این عویصه و اشکال جوابی نداشته و ندارند، و این خود نقد بسیار وارد و جالبی بر ادّعای بی دلیل و بدون برهان ایشان است که - بحمد الله والمِنَّه - ما به لحاظ تحقیق محقّقی که گذشت از جواب مستریحیم، و همچنین از امر ذاتی بودن شقاوت و سعادت خلایق.

پس واضح و روشن شد که حضرت باری - تعالی

وَتَقَدَّسَ - از راه رأفت و عطوفت خلق ذی شعور و عقل و درایت را نیافریده مگر به خاطر تغییر ذات و رسیدن به فلاح و رستگاری.

تأسف از متمرّدان و درج‌زدگان:

متأسفانه بسیاری در اثر تمرّد و عدم انجام وظیفه بندگی مانند اسب عصّار در جا می‌زنند و از این جهت حدیث معروف: «مَنْ اسْتَوَتْ يَوْمَئِذٍ فَهُوَ مَغْبُونٌ»⁽¹⁾ شامل آنها می‌شود. برخی نیز در اثر تمرّد و طغیان بیشتر و شدیدتر چون شیطان و نظایر او به قهقری و به عقب برگشته و شقی‌تر می‌شوند. نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ.

در ردّ اشکالی که گاه به ذهن خلجان می‌کند:

در این رابطه اشکالی گاه در ذهن خلجان می‌کند که ذیلاً بیان می‌شود، و سپس به ردّ آن با دو جواب می‌پردازیم.

گاه در ذهن و خاطره انسان اشکالی می‌رسد که به

ص: 77

چه علت و به چه حکمت حضرت سبحان برخی از اشقیاء و متمرّدین چون شیطان و نظایر او را با علم به این که آنها ذاتیت خود را به عبادت و بندگی و تحصیل معرفت و کمال تغییر نمی دهند، خلق فرمود؟ آیا بهتر و یا متعین نبود که آنان را از اصل خلق نفرماید، و به حال خودشان نسیاً منسیاً واگذارد؟ چه آن که روشن است که در خلقت و ایجادشان در خارج هستی ثمره ای نیست جز آن که در عقاب الیم مخلّد بوده و در عذاب همیشگی دوزخ قرار گیرند.

دو جواب علی العجاله می توان در ردّ این اشکال بیان کرد.

جواب اول: آن که نفس ایجاد خلقت در خارج هستی و آن که موجود شوند مقتضای جبلّیت و ذاتیت ایشان بود، و «الدّاتّی لا یعلّ»؛ همانگونه که مقتضای ذواتشان شقاوت بود، و آن که از آتش مثلاً خلق شوند، نه از نور و خاک مثلاً، آن هم در این ازمنه و اعصار مثلاً، نه در زمانها و عصرهای گذشته و یا آینده. همچنین نفس

خلقشان مقتضای ذاتشان بود که کلاً و لابد باید خلق شوند، لذا خداوند سبحان آنها را به وجود خارجی خلق و ایجاد فرمود.

جواب دّوم: آن که اگر آنها را خلق نمی فرمود، در متن لسان حال و زبان بی زبانشان اعتراض داشتند که از کجا بدانیم که چنین متمرّد می شدیم، بلکه شاید اگر خلق می شدیم مطیع و منقاد می شدیم. لذا خداوند آنها را ایجاد کرد تا این اعتراض به کلی و یکسره برطرف شود(1). اینگونه اعتراض را خداوند سبحان در قرآن مجید به

ص: 79

1- - در این رابطه قصّه و یا روایتی غیر مستند نقل شده که شیطان به حضرت سبحان عرضه داشت: آیا قبل از خلقتم می دانستی که من متمرّد می شوم و مردم را به وسوسه گمراه می کنم؟ حضرت در جواب فرمود: آری. شیطان به اعتراض گفت: در این صورت چرا مرا آفریدی؟ حضرت در جواب فرمود: تو مرا حکیم می دانی؟ گفت: آری. حضرت فرمود: پس ساکت شو و سخن مگو. به نظر می رسد که این جواب در صورت صحّت اعتراض، اسکاتی بوده است، نه جواب اصلی که آفریدنش مقتضای ذاتش بود.

کافران نسبت داده است؛ آنجا که می فرماید: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى) (1) یعنی: «اگر هلاک می کردیم مشرکان را به عذابی پیش از بعثت پیامبر، هر آینه می گفتند: چرا به سوی ما پیامبر نفرستادی تا از او پیروی کنیم پیش از آنکه خوار و رسوا شویم؟».

همانگونه که اگر خداوند بعث رسل نمی فرمود، کفار متمرّد ایراد می کردند که چرا پیغمبری نفرستادی که اگر می فرستادی ما از او تبعیت کرده و گمراه نمی شدیم، همچنین اینان اگر خداوند ایجادشان نمی فرمود، با زبان بی زبانی اعتراض داشتند که اگر ما را می آفریدی شاید متمرّد نمی شدیم.

ردّ اشکالی دیگر:

گاه شبهه دیگری در قبال اشکال قبلی البتّه نسبت به نیکان از بندگان خدا شنیده می شود؛ به این بیان: خداوند

ص: 80

سبحان می دانست که بندگان نیکش، با ایمان کامل بوده و مطیع و منقاد می شوند، پس آن حضرت که رئوف و رحیم است آنان را بدون آن که به دنیای پربلا و محنت بیاورد و موجود سازد، به نعیم ابدی اُخروی می برد، و مستقیماً در بهشت عنبر سرشت موجودشان می فرمود. آیا این عمل بهتر و یا متعین نبود؟ همانگونه که در روایت است که در جواب سؤال زمین بهشت که به خداوند عرضه می دارد: دوزخ را از تبهاران پر فرمودی، ولی مراطبق وعده، پر نمودی(1). خداوند مٔان نفوسی را خلق می فرماید و مستقیماً بدون آن که به دنیا بیاورد، در بهشت جاودان سکنی و به نعیم ابدی منتعم می فرماید(2).

ص: 81

1- - چه آن که طبق آیات قرآن از جمله آیه: (وَإِنَّ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ) (سوره عنکبوت/ آیه 64) در آخرت همه اشیا دارای حیات و عقل و شعورند. و نیز در آیه 12 سوره فرقان آمده است: (إِذَا رَأَتْهُمْ) (أَي نَارُ جَهَنَّمَ) مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا، یعنی هرگاه آتش منکرین قیامت را از راه دور ببیند از روی غیظ و غضب می غرّد که آنان را فراگیرد.

2- - کتاب زهد: ص 99، ح 269، و ص 103، ح 282، و تفسیر قمی، ج 2، ص 326.

در آخر این روایت امام صادق علیه السلام می فرماید: خوشا به حال اینان که بدون آن که به بلاهای دنیوی مبتلا شوند مستقیماً به بهشت جاودان وارد شده و به نعمتهای ابدی منتعم می شوند.

در جواب می گوئیم: اولاً: مقتضای ذوات آنان آنگونه بود که به دنیا نیامده به نعیم ابدی برسند، و مقتضایذوات اینان این چنین است که مدتی به دنیا بیایند و چند صباحی به بلیه های دنیوی مبتلا شوند.

ثانیاً: اگر خداوند متعال اینان را بدون آنکه برای امتحان و آزمایش به دنیا بیاورد، به نعمتهای الهی منتعم می فرمود، به حتم خداوند متعال از طرف دیگرانی که به دنیا آمده و مبتلا شدند مورد اعتراض قرار می گرفت. با وجود آنکه لطف پروردگار نسبت به همه کائنات به طور مساوی و عمیم است.

به هر حال، ذاتی - چنانکه گذشت و هم تأکید و تکرار می شود - تغییرپذیر است، ولی تعلیل پذیر نیست، نمی توان برای ذاتی علت ذکر نمود؛ «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ لَا بَدَّ

آن ینتهی الی ما بالذات» هر عَرَضی به ذاتی منتهی می شود، و چون سخن به ذاتی رسد سؤال قطع می شود:

«قلم چون به اینجا رسد سر بشکند»

قال الله تَعَالَى: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ... الآية) (1) و در خبر است که: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (2) و «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (3)؛ چه آنکه جمله «فی بطنِ اُمِّه» در این دو فقره از روایت کنایه از آن است که سعادت و شقاوت ریشه بطنی و باطنی دارد (4)، وگرنه چنانچه ذوات خلایق متعلق جعل حق متعال باشند، مستلزم عویصه تبعیض در جعل می شود که به هیچ وجه قابل حلّ نبوده و امکان دفع و رفع آن نیست. همچنین مستلزم اشکالات بطلان بعث و

ص: 83

1- - سوره اسراء/ آیه 84.

2- - کافی، ج 8، ص 177، ح 197.

3- - تفسیر نور الثقلین، ج 2، ص 18، ح 58.

4- - صاحب کفایه در مبحث طلب و اراده این حقیقت و روایتها را نقل کرده است، خواستاران به آنجا مراجعه کنند.

تکلیف و خطاب و عتاب و عقاب و عذاب، و نیز قبح تهدیدات وارده در شریعت خواهد بود.

زیرا ایراد و اشکال می شود که به چه علت و به چه جهت خداوند متعال - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - ذوات بعضی از خلایق را از اول شقی جعل فرموده است، با آنکه لطف آن حضرت عام بوده و به گونه مساوات است؛ قال الله تَعَالَى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (1)؛ چه آنکه روشن است که هدایت آن حضرت نسبت به خلق مختلف نمی شود، و نیز غیر از این آیه، از آیات و احادیثی که بر لطف عام و یکسان آن حضرت دلالت دارد؛ چنانکه قبلاً اشاره شد، و بعداً هم بیاید. إن شاء الله تَعَالَى.

بالاخره چنانچه ذات منجعل بالذات نباشد و خداوند سبحان آنها را به طور مختلف جعل و خلق فرموده باشد، ایراد بسیار واردی است که چه جهتی داشت که ذات

ص: 84

شیطان را ضالّ و مضلّ و متمرّد (1) و از جنس نار جعل فرمود، و بعضی از خلائق چون انبیا و اولیا و اصفیا را منزّه و مبرّّا و از جنس علیین قرار داد، و بعضی دیگر چون ملائکه را از جنس نور، و برخی دیگر چون اجنّه را

ص: 85

1- - گفته نشود: چگونه شیطان از یک تمرّد به ظاهر ساده که ترک سجده بر آدم - عَلَى نَبِيِّنَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ - بود، از درگاه الهی رانده شد، در حالی که بی نمازان از مؤمنان که سجده برای خداوند را به طور مکرّر در مکرّر ترک می کنند، رانده نشده و نمی شوند؟ زیرا در جواب گفته می شود: تمرّد شیطان به گونه گستاخی و کفر بود، و عمل به این فرمان الهی را بر خود وظیفه نمی دانست، بلکه ترک آن را بر خود حلال می پنداشت و خود را گنهکار نمی خواند، و چنینند بی نمازان کافر و غیر مؤمن، ولی بی نمازان از مؤمنین با خجالت و شرمندگی خود را در ترک نماز و سجده به خاطر برخی از جهات چون تبلی گنهکار می دانند و همواره نگرانند. بنا بر این، این رباعی معروف از اغلاط است: شیطان که رانده گشت به جز یک خطا نکرد خود را برای سجده آدم رضا نکرد شیطان هزار مرتبه بهتر ز بی نماز آن سجده را بر آدم و این بر خدا نکرد و هر دو هرچند در ترک سجده و نافرمانی مشترکند، اما آن کجا و این کجا!؟

از جنس نار، و بعضی چون انسان را از خاک آفرید؟

و یا اشکال شود که چرا برخی از مخلوقات را حیوانات و آدمهای بی شعور و جنگلی که در کوه های آفریقا و نظایر آن لخت و عریان زندگی می کنند، و بعضی را درنده و چرنده و حشرات موذی و گزنده جعل فرمود؟ چرا مساوی جعل فرمود تا به مشکل و معضل تبعیض برنخورد؟

و خلاصه در این صورت اعتراض پاره ای از مخلوقات چون حیوانات و حشرات موذی و درندگان بادیه نشین به خصوص آدم های جنگلی - حتی با زبان بی زبانی - آن است که چرا ما را چون آدم های شهرنشین جعل و خلق فرمودی؟ با آنکه لطف و عنایت حضرت مَنان جَلَّ وَعَلَا - چنانکه اشاره شد - عقلاً و شرعاً مساوی است؛ قال الله تَعَالَى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) [\(1\)](#) و قال أيضاً: (هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ

ص: 86

1- - سوره انسان/ آیه 3.

(أَي خَلَايِفَ الْأَمَمِ السَّالِفِيهِ) فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ(1).

بدیهی است که خلافت در ارض و هدایت آن حضرت به خودی خود در حدّ سواء و عدالت است، و هیچگاه و هرگز عن اقتراح و بی رویه نخواهد بود، و نیز جعل ذوات خلائق توسط آن حضرت - همانگونه که به اشاره گذشت - بطلان بعث و تکلیف، و نیز قبح خطاب و عتاب و عقاب و عذاب و تهدیدات سخت وارده - خصوصاً در قرآن مجید(2) - را موجب می شود؛ چه آنکه معنی و مفهوم ندارد این امور نسبت به مجعولات و ذواتی که خود ساخته و جعل فرموده است؛ زیرا این

ص: 87

1- - - - - سورة فاطر / آیه 39.

2- - - - - همچون این آیات: (إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَابًا لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا جَزَاءً وَفَاءً (إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى:) فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا) (سوره نبا/ آیه 21 - 26 و آیه 30)، و نیز آیه: (يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) (سوره يس / آیه 30)، و نیز آیه: (أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ) (سوره يس / آیه 77)، و غیر اینها از آیات و غیر آیات.

عمل باریتعالی - چنانکه روشن است - به «خیال الظلّ» که در فارسی از آن به «خیمه شب بازی» تعبیر می کنند شبیه می شود. نَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَتَعَالَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

پس این اختلافات فاحش همه و همه مربوط نیست مگر به ذواتشان، و «الذَّاتِي لَا يُعَلَّلُ»، ذاتی - چنانکه گذشت - تعلیل پذیر نیست، چون و چرا ندارد، و سؤال چون به اینجا رسد قطع می شود.

بیت:

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

خداوند متعال فقط آن ذوات را به وجود خارجی موجود فرموده است، و آنچه که از ذوات صادر می شود مقتضای ذات خودشان است.

بیت:

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست

در باغ لاله روید و در خشکسار خس

ص: 88

آری، مکرراً گذشت که ذاتی تغییر پذیر است؛ زیرا منظور از ذاتی آن نیست که امکان تغییر نداشته باشد، بلکه منظور آن است که تغییرش صعوبت دارد.

بیان یک اشکال و پاسخ آن:

اگر گفته شود: خداوند سبحان ذوات خلایق را در حدّ سواء و متوسط بین سعادت و شقاوت با اعطای اختیار جعل و خلق فرمود، لکن این اختلاف در سعادت و شقاوت از حُسن اختیار و سُوء اختیارشان ناشی شده است، لذا شیطان قبل از آنکه از امر سجده بر آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ تَمَرّد کند، مدّتی طولانی خداوند را سجده کرد، ولی در علم خداوند گذشته بود که بعد از آن مدّت به سوء اختیار خود تَمَرّد می شود، برای همین او را از جنس آتش خلق فرمود. و همچنین است امر اختلاف سایر مخلوقات.

در جواب گفته می شود: اولاً: اگر ذوات به طور مساوی جعل شده باشند بسیار مستبعد می نماید اختلاف در آن حدّ پدیدار شود که بعضی چون انبیا و اولیا به

غایت سعادت برسند، و بعضی دیگر چون شیطان و نظیر وی به انتهای شقاوت.

و ثانیاً: چه می توان گفت درباره جعل بعضی از مخلوقات چون حیوانات درنده و یا انسانهای وحشی و حشرات موذی که همچون انسانهای اهلی جعل و خلق نشدند؟! و ثالثاً: باز چه می توان گفت که از اول بعضی را ملائکه مقرب، و بعضی را اجنه و شیاطین متمرّد، و بعضی دیگر را از نور، و بعضی را از نار و غیر آن آفرید. جداً مستبعد و به غایت بعید است مساوات در جعل خلقت و این همه اختلافهای فاحش؟!!

پس خلقت عبارت شد از ایجاد ذوات در خارج هستی و لباس وجود بر آنها پوشاندن، نه جعل ذوات. بنا بر این، ذات و ماهیت نسبت به وجود - به تفصیلی که گذشت - اصالت ذاتی دارد، و وجود اصالت عرضی.

یک شبه ایراد و پاسخ آن:

آری، بر این مقاله تحقیقی شبه ایرادی به خاطر می

ص: 90

رسد به این بیان: ذوات غیر مجعول قبل از پوشیدن لباس هستی و وجود خارجی چه وجودی داشتند؟ باید حتماً - با ملاحظه اینکه وسط و مابین وجود و عدم شطط و بی حقیقت است - معدوم صرف نباشند؟ جواب آنست که یا وجود علمی الهی داشته اند، و یا وجود اقتضایی ذاتی، و یا از وسایط بین وجود و عدم به نام حال و ثابت و ثابتات که برخی از اهل معقول نیز به آن قائلند؛ البتّه بر مبنای آنکه تقابل مابین وجود و عدم از نوع تناقض که لا یجتمعان و لا یفترقان باشند نیست، بلکه از نوع تضادّ است که به ثبوت وسط و حال مفترق می باشند. و اینکه معروف شده که: «وسط شطط است» ادّعایی است بی دلیل (1).

خلاصه، چاره ای نیست مگر آنکه به یکی از این

ص: 91

1- - «رُبَّ شَيْءٍ هَرَوَ لَا أَصَلَ لَهَا»، چه بسا از شهرتها که بی اصل می باشند. و شاید هم بتوان گفت که ذات مقدّس کبریایی بدون آنکه ذوات معدوم را ذوات فرماید به لباس وجود خارجی ملبّس فرمود، و لعلّ که مرجع این گفته به وجود اقتضایی اشاره شده باشد؛ فَلْيَتَأَمَّلْ.

جوابها و نظایر آنها ملتزم شویم تا از عویصه ها و اشکالات غیر قابل حلّ و دفع و رفع برهیم. و بر فرض دوران امر بین التزام به یکی از این وجوه و یا التزام به آن عویصه های لاینحلّ، حقّاً و بلا-شکّ مقتضای انصاف التزام به یکی از این وجوه و یا مانند آنها - خصوصاً وجه ثابتات - متعیّن خواهد بود.

پس حقّ و محقّق شد که ذوات اشیای مخلوقه مجعول باریتعالی نیستند، و خلقت تنها ایجاد ذوات است به طور حقیقت در خارج هستی، نه جعل ذوات ذوات به ایجاد خارجی، لذا ذوات خلایق - چنانکه گذشت - به لحاظ استقلال ثبوتی که قبل از آفرینش داشتند، ماهیتشان بوده، و پس از ملبّس شدنشان به لباس وجود خارجی اصالت جوهری دارند، و لباس وجود و اوصافشان - چون علم و قدرت و حیات - که از ذات اقدس کبریایی به آنها عنایت شده است، اصالت عَرَضی خواهد داشت؛ فاغتنم. البتّه هر دو به تحقیق گذشته در

خلق با وجود تعدّد وعدم وحدت اصالت دارند(1).

اما نسبت به باریتعالی جز اصالت به تمام معنای کلمه راه ندارد، و تنها اصالت در آن صقع ربوبی - به لحاظ عینیت ذات و وجود و صفات - محکم است.

پس - بحمد الله والمّنه - به دلیل مستقلّات عقل و نقل با عبارات مکرّر و مؤکّد، ثابت و مبرهن شد کثرت وجود و موجود در خارج هستی، از سه جهت(2). همچنین پس از احراز منحاظیت خلق از خالق به تعدّد خارج: خارج مادی مشهود، و خارج مجرد نامشهود

ص: 93

1- - مخفی نماند: این تحقیق که ماهیت و وجود هر دو در خلق اصالت جوهری و عَرَضی دارند در حقیقت - چنانکه به اشاره گذشت - ردّ مقاله جمهور فلاسفه و هر دو طایفه آنان است که به اختلاف آرا یکی را اصل و دیگری را اعتبار می پندارند. و نیز هر دو گروه در این مقاله خود مابین خلق و خالق فرقی نمی گذارند؛ زیرا به منحاظیت خلق از خالق متعال - مگر به تقریبی غیر معقول - قائل نیستند؛ دقّت شود.

2- - اول از جهت منحاظیت وجود خالق از خلق، دوّم از جهت تکثّر وجودات حقیقیّه خلق و نبودنشان یک قطعه تنها، سوّم از جهت تعدّد حقیقی هر یک از خلایق از لحاظ داشتن ذات و صفات هرچند به ظاهر وحدت می نماید.

ثابت و مبرهن شد اصالت ماهیت و وجود و صفات خلاق به اختلاف جوهری و عرضی، و هم اصالت همه جانبه نسبت به خالق سبحان. و نیز روشن شد مشکل وحدت غیر عددی و ربط حادث به قدیم، و عدم تجلی به طور حقیقت (1)، و تغییر ذاتی، و غیر این موارد؛ فاغتنم جداً جیداً.

تنبیه:

اشاره به برکاتی از معارف دین مستفاد از حدیث شریف برهان فرجه:

در اینجا شایسته است اجمالاً به بعضی از برکات حدیث فرجه که الحَقّ و الانصاف گنجینه ای از حقایق و معارف اسلام است و سزاوار است درباره آن مستقلاً و جداگانه به طور مشروح رساله ای مرقوم داشت، اشاره شود.

اول: آنکه امام صادق علیه السلام به این برهان، توحید

ص: 94

1-- چه آن که گذشت که تجلی ذات نامتناهی در ذوات نامتناهی از اغلاط است.

و وحدانیت ذات باریتعالی را اثبات فرموده، و ثنویّه و دوگانه پرستان را ردّ فرمود که تفصیل آن گذشت.

دوم: عدم تناهی ذات کبریایی - جَلَّ وَعَلَا - و آنکه به هیچ امر وجودی و یا عدمی محدود و منتهی نمی شود؛ چه آنکه محدودیت - چنانکه گذشت - مستلزم فُرجه مستحیل می شود.

سوم: از عدم تناهی به دست می آید که آن ذات نازنین مجرد محض و عاری از مبادی و ابعاد است؛ چه آنکه دارای ابعاد و مبادی لامحاله به برهان تناهی ابعاد متناهی می باشد.

چهارم: آنکه غیر آن حضرت مجردی وجود ندارد، و اگر باشد مجرد محض نیست و دارای مادّه ای ذو ابعاد است، هرچند غیر مرئی باشد؛ چه آنکه وجود مجرد محض دیگر به آن برهان مستحیل شد.

پنجم: از تجرّد آن وجود به دست می آید وجود خارجی نامشهودی ماورای خارج مشهود که ملکوت و باطن و حقیقت خارج هستی و مورد ارائه و معرفت

ص: 95

حضرت ابراهیم علیه السّلام قرار گرفت.

ششم: ریشه کن شدن فرضیه وحدت وجود و موجود، و وحدت خلق و خالق، به وجود آن خارج نامشهود منحاز.

هفتم: همچنین از تجرد، عدم سنخیت آن ذات مقدّس با سایر وجودات مادی، و تغایر سنخی آن با آن وجودها مصداقاً به دست می آید؛ چنانکه مقتضای عقل و ضرورت دین و آیین آنست که ذات اقدس الهی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - مجهول الکنه است، و این خلاف مقتضای سنخیت و عدم تغایر است. بیت:

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خسّ به قعر دریا

هشتم و نهم و دهم: عدم تناهی آن می رساند که دارای کیفیّت و محلّ و مکان و زمان نباشد؛ چه آنکه این امور در فرض تناهی متحقّق است، و از ذات نامتناهی منزّه از حدود و جهات مسلوبند.

یازدهم و دوازدهم: ریشه کن شدن فرضیه وحدت

ص: 96

نیز به تکثر وجودات خلاق و نبودنشان به صورت یک قطعه به تفصیلی که گذشت. همچنین ریشه کن شدن وحدت به تکثر هر یک از خلائق و تعدد هر یک حقیقتاً از لحاظ ذات و صفات به تفصیل مذکور، هر چند هر یک از این دو کثرت - خصوصاً دوّمی - به ظاهر وحدت می نمایند؛ دقت شود (1).

سیزدهم و چهاردهم: از آن همه اوصاف منحصر به فرد آن وجود مبارک - همچون تجرد و عدم تناهی و عدم سنخیت و غیر اینها - به دست می آید که آن ذات مقدّس، واحد غیر عددی است و دوّمی ندارد، و نیز به دست می آید که قدیم و ازلی می باشد؛ چه آنکه ممکن نیست که دارای چنین صفاتی حادث و مسبوق به عدم

ص: 97

1- - توضیح مطلب: خلائق هر چند بالحسّ والعقل والشرع حقیقی هستند و موجب تقاطع به یگدیگرند، ولی مستلزم فرجه و فرجه ها نخواهند بود؛ چه آن که فرجه به ملا-حظه سعه غیر متناهی وجود کبریایی مملوّ و منتفی است، و قطعه واحده نیستند، بلکه متعدّد و متکثّرند، و همچنین هر یک از خلائق به تعدد ذات و صفات در واقع متکثّرند، هر چند به ظاهر و اعتباراً واحد می نمایند.

باشد.

پانزدهم و شانزدهم: مقتضای برهان فُرجه عینیّت ذات باریتعالی با وجود آن حضرت و نیز با تمام صفاتمبارکش می باشد؛ زیرا در فرض زاید بودن وجود و یا صفات، تعدّد قدما و شرکا به عدد وجود و صفات لازم خواهد آمد که به برهان فُرجه ذکر شده محال و ممتنع است.

هفدهم: چنانکه به تفصیل قبلاً گذشت، عدم تناهی ذات کبریایی که از برهان فُرجه استفاده می شود، می رساند که تجلّی ذات اقدس نامتناهی الهی بالبداهه در موجودات مادی متناهی به طور حقیقت محال و ممتنع است.

هجدهم: با تدبّر کامل بدون حیص و بیص از برهان شریف فُرجه و آیه مبارکه (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ...
الآیه) (1) فاعلیّت بالاختیار و ربط

ص: 98

حادث یعنی ربط خارج مشهود مادی به قدیم ازلی بسیط مجرد نامشهود به خوبی بدون نیاز به جمله ناموزون «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء ولیس بواحد منها» (1) به دست می آید؛ فتأمل جداً.

نوزدهم: از مطاوی بحث و براهین، ابدیت غیر ممکن الزوال آن حضرت به دست می آید. هرچند ابدیت به طور ممکن الزوال برای بسیاری از مخلوقات تحقق دارد.

بیستم: وجود نامتناهی ذات مقدّس احدیت مستفاد از برهان فرجه می رساند که عالم ماسوی که ما یُعَلِّمُ به الله تَعَالَى است (2).

یعنی همین عالم خارج مشهود مادی که ذو ابعاد و متناهی به برهان تناهی ابعاد است، حادث زمانی است، بر خلاف فرضیه جمهور فلاسفه که آن را

ص: 99

1 -- چقدر این جمله شباهت دارد به آنچه که در منطق از کلی طبیعی تعریف می شود: «الکُلُّ الطَّبیعیُّ مَوْجُودٌ فِی الْخَارِجِ بِوُجُودِ أَفْرَادِهِ»؛ فَتَأَمَّلْ.

2 -- زیرا وجه تسمیه «عالم» به «عالم» به لحاظ آن است که ما یُعَلِّمُ بِهِ الله است و از آن خداوند شناخته می شود.

حادث ذاتی و قدیم زمانی می پندارند؛ چه آنکه عالم خارج متناهی از همه جهات هرگز و هیچگاه نمی تواند با ذاتنامتناهی از همه جهات مقابله و معادله کند و قدیم زمانی شود، بلکه لامحاله و لابد از همه جهات به محلّ و محالّی منتهی و ختم گردیده و به عدم مقید می گراید که این خود ادلّ دلیل است بر حدوث زمانی عالم؛ چنانکه اجماع جمیع شرایع بر آن قائم است (1).

و ادلّه قاطع دیگری نیز بر حدوث زمانی عالم دلالت دارد که در محلّ خود مضبوط است؛ برخی از آن ادلّه در بحثی از اباحت ناب ذکر شده است که - إن شاء الله تعالی - به اواخر این رساله ملحق می شود (2).

ص: 100

1- - بعید نیست که از قدیم در ابتدای بعضی از قصّه های اطفال جمله «یکی بود یکی نبود غیر از خدا هیچکس نبود» تعلیم داده می شد، مراد آن باشد که یکی غیر عددی که دوّمی ندارد؛ یعنی ذات اقدس احدیّت بود، و یکی عددی مانند سایر اعداد در عالم نبود. و شاید این قصّه از تعلیم علمای دین و از سرچشمه زلال نشأت یافته است.

2- - موارد بیست و یکم و بیست و دوّم پس از ذکر پاره ای از مطالب خواهد آمد.

مهمترین دلیل فلاسفه بر قِدَمِ عالم، و ردّ آن :

*مهمترین دلیل فلاسفه بر قِدَمِ عالم، و ردّ آن(1):

البته مهمترین استدلال قائلین قِدَمِ عالم و عدم حدوث آن زماناً آن است که ادّعا می کنند: صدور حادث از قدیم مطلقاً مستحيل است، مرجّح لازم دارد؛ چون عالم ممکن محض است و صدور آن از قدیم قدیماً باید به لحاظ مرجّحی باشد؛ چه اینکه اراده حادث موجب آن است که ذات قدیم مورد و محلّ حوادث قرار گیرد. پس اگر مرجّحی نباشد عالم در امکان محض خود باقی خواهد ماند، و چنانچه مرجّحی برای حدوث باشد، از این مرجّح سؤال می شود که چگونه حادث شده و قبلاً نشده بود. خلاصه پرسش درباره حدوث مرجّح به قوت خود باقی خواهد بود.

و لکن این دلیل(2) به جوهی مردود است؛ اولاً: این ادّعا در صورتی است که قدیم فاعل مضطرّ و یا - به تعبیر مؤدّبانه از مضطرّ - فیاض علی الإطلاق باشد؛ چه

ص: 101

1- ذکر این بحث در اینجا در اثر مناسبت با امر بیستم است؛ کما لا یخفی.

2- چنانکه در خاتمه این رساله تحت عنوان «خاتمه کتاب» ذکر می شود.

آنکه مرجع این فیاضیت همان اضطرار است(1).

و بدیهی است که ذات قدیم ازلی مختار محض بوده و ذاتاً در اصدار مجبور نمی باشد، بلکه مختار است و نفس اختیار در اصدار آن در زمان معین هر چند بر عقول مجهول الوجه باشد، مرجح است؛ فَتَأَمَّلْ.

و ثانیاً: مرجح در فرض مذکور مقتضای ذات حادث است که اقتضای عدم صدور را دارد، مگر در موقع اقتضا؛ زیرا حق - چنانکه گذشت و مشهور است - «ما جعلَ اللهُ ذاتَ المِشمِشِهِ وَذَوَاتَ الأَشیاءِ ذَوَاتاً، بَلْ أوجَدَها عَلی ما هِیَ عَلَیها مِنَ الاقْتِضاءِ الدَّائِیَةِ وَالدَّائِیُّ لا یُعَلَّلُ»، قلم اینجا چون رسد سر بشکند. خلاصه، همانگونه که مرجح ذوات موجودات فعلیه عصر حاضر مثلاً، مقتضای ذاتشان در این عصر است، نه عصرهای قبل و یا بعد، همچنین حدوث عالم و مرجح آن مقتضای ذات عالم بود که در زمانی بوده باشد.

ص: 102

1-- چنانکه به جای کلمه «بنشین» و یا «بتمرگ» مؤدبانه گفته می شود: «بفرما».

پس مرجّح مقتضای اصل عالم حادث آن بود که از قدیم صادر نشود، و آنکه صدور صادرات به طور مرتّب یکی پس از دیگری طبق اقتضای ذات صورت گیرد، و ربط حادث به قدیم به این صورت تحقّق یابد؛ دقّت شود.

و ثالثاً: - همچنانکه در کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی ذکر شده است - چه مانعی دارد که حدوث عالم به اراده قدیم ذات احدیّت - جَلّ و علا - باشد که وجودش در آن هنگام که به وجود آمده و به مقتضای ذات خود حادث شده است باشد، نه به اراده حادث تا اشکال شود که چنین اراده حادث مستلزم آن است که ذات قدیم محلّ و مورد حوادث قرار گیرد؛ دقّت شود. و رابعاً: عالم مشهود مادی لا محاله متناهی است و امکان ندارد همچون ذات اقدس نامتناهی، قدیم و ازلی باشد، ناگزیر به محلّی متناهی می شود و به عدم مجرد می گراید؛ دقّت شود.

ص: 103

و در واقع این مطلب خود نقدی است بر یکی از مبانی فلسفه؛ چه آنکه فلاسفه بر خلاف اجماع جمیع شرایع به حدوث زمانی عالم قائل نیستند، بلکه به قَدَم و حدوث ذاتی آن قائل هستند، و در این رابطه ظواهر ادله ای را که بر خلاف نظریه آنها در شرع و شریعت وارد شده است (1) به نظریه خود تأویل و تطبیق می کنند به اینکه در مرتبه ذات احدیت چیزی نبود، و یا طعنه می زنند که خداوند در زمان عدم خلقت به چه کاری مشغول بود؟ در حالیکه تأویل آنها نابجاست، و طعنه آنها فضولی نمودن در اموری است که مانند خود ذات مبارک از مجهولاتی است که عقول از درک آنها عاجز است، و ورود به آنها در شرع مطهر مورد نهی اکید واقع شده است؛ چنانکه برخیر بصیر مخفی نیست.

ص: 104

1- - مثل جمله: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»؛ فصول المهمّة، ج 1، ص 154، ح 72، و همچنین مراجعه کنید به محاسن، ج 1، ص 242، ح 228، و کافی، ج 1، ص 90، ح 7، و توحید: ص 140، ح 5، و ص 228، ح 7.

علت ابتلای فلاسفه به این عویصه:

علت اینکه فلاسفه در این عویصه افتاده اند، به لحاظ آن است که جهان هستی را - چنانکه گذشت - در انحصار عالم مُلک مادی مشهود می‌پندارند، و از ملکوت نامتناهی جهان هستی، و اینکه متناهی با نامتناهی برابر نمی‌شود غفلت ورزیدند، بلکه در اثر غفلت غیر متناهی را چه بسا امری تخیلی پنداشتند، در حالی که مقتضای تناهی وجود کبریایی در همه جهات و جوانب مستلزم کیفیت و مکان و نظایر آن از نواقص امکاتیّه در منتهی‌الیه است که به صفات جلال از ساحت مقدّس آن حضرت به دور است. تَعَالَى اللَّهُ عَنْهَا عُلُوًّا كَبِيرًا.

نقد دیگری بر مبانی فلاسفه:

همین غفلت از وجود مجرد نامتناهی، به خودی خود نقد دیگری بر مبانی فلاسفه است که چون دهریون و طبیعیون تنها به خارج مشهود چشم دوخته اند، و به نظریّه و همیّه وحدت خلق و خالق گراییده اند، و بسیاری از عقاید دین مبین و آیین نازنین را به انحراف کشانیده اند.

ص: 105

اگر به دقت بنگریم صاحب نظریه وحدت وجود که خارج هستی را در انحصار خارج مشهود می پندارد و آن را حادث زمانی نمی خواند و نمی داند، در حقیقت با همان دهری و طبیعی که خارج هستی را یک قطعه و یک پارچه بدون کثرت پنداشته، فرقی در عقیده ندارد، بلکه مکرراً گذشت که در واقع نزاع فیما بین لفظی است؛ وحدت وجودیان آن را واجب، و دهریون طبیعت بی شعور می خوانند.

آری، این صفت عدم تناهی وجود کبریایی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - در عقل نمی گنجد، بلکه - چنانکه گذشت - از تصوّرش وحشت و دهشت و لرزه بر اندام افتد.

رباعی:

ما به توقائم چو توقائم به ذات

ای همه گردیده به ذات تو مات

کی بتواند بکند عقل درک

کنه مبرّاز حدود و جهات(1)

ص: 106

1- مکرراً گذشت که جهت و جهات سته، بلکه سبعة داخلی به لحاظ خلق فرض می شوند، وگرنه در واقع مسلوب الجهات است.

بیست و یکم: از وجود ذات مجرد خالق که منحاظیت و تغایر سنخیت آن از وجودات مادی ثابت شد، تثلیث اقسام اشتراک معنوی به دست می آید، و اینکه مفهوم «وجود» بر ذات خلق و خالق (واجب و ممکن) صادق است، در حالی که دو مصداق سنخاً متغایر از یکدیگرند؛ چه آنکه ذات واجب از سنخ ذوات خلق نیست، و فرض تشکیک که فلاسفه مدعی آن هستند، و همچنین فرض توطی در دو مصداق واجب و ممکن راه نداشته و ندارد، لذا مفهوم وجود بر هر دو صادق است.

آری، صدق مفهوم وجود نسبت به مصادیق مادی - چون نور مادی - بر سبیل تشکیک است (1)؛ چنانکه روشن

ص: 107

1- - وجه تسمیه «مشکک» به لحاظ آن است که اختلاف مصادیق آن از جهت شدت و ضعف در حدی است که انسان را به شک می اندازد که نکند مشترک لفظی چون «عین» نسبت به «چشم» و «چشمه» باشد؛ مانند مفهوم «نور» که بر نور یک شمع و بر نور هزار شمع و بر نور خورشید و بیشتر از اینها صادق است.

است. به عبارت دیگر: هر دو (واجب و ممکن) از لحاظ مفهوم مشترک معنوی هستند، ولی از لحاظ مصداق تفاوت فاحش و افحش دارند.

دو بیتی:

ذات خلاق جهان و ذات خلق روزگار

هر دو موجودند، اما این کجا و آن کجا!؟

آن یکی ذات مبرّا از مبادی و حدود

وین یکی ذات ملوّث بالمبادی و القیود

و آیه مبارکه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (1) ناظر به مفهوم نیست، بلکه ناظر به مصداق است که بی نظیر و بی مانند است.

بیست و دوّم: از مطاوی بحث معلوم شد که تقابل مابین صفت تناهی و صفت عدم تناهی تناقض است؛ به اینمعنی که صفت عدم تناهی مختصّ است به وجود

ص: 108

1- - سوره شوری/ آیه 11.

مجرد خالق متعال، و صفت تناهی از آن مخلوق مادی است. و این توهم که تقابل این دو صفت مانند تقابل عمی و بصر از نوع تقابل عدم و ملکه است غلط فاحشی است که بعضی توهم کرده اند؛ زیرا فرض عدم و ملکه در این مورد مستلزم تناقض است؛ به این بیان که عدم التناهی عمّا من شأنه ان یکون متناهیاً می فهماند: خلقی که شأنش به مقتضای برهان تناهی، آن است که متناهی باشد، غیر متناهی نیز باشد، و این تناقض بین است.

تعجب از غیر واحدی است که انتظار نمی رفت و نمی رود که اینگونه اشتباه بین مرتکب شوند و مصرانه صفت تناهی و عدم را بدون توجه به استلزام تناقض، از نوع تقابل عدم و ملکه همچون صفت عمی و بصر بپندارند.

نکته قابل توجه:

لازم به تذکر است که هر چند عدم تناهی وجود باری تعالی صفتی است که عقول از درک آن عاجز و چه

بسا منتصوَره ترتعد الفرائص(1)،

ولی چاره چیست عدم تناهی وجود باریتعالی مقتضای ادله قاطعی چون برهان شریف فرجه است، بلکه ثبوتش بدیهی و ضروری می باشد(2).

دو بیت(3):

اگر در سقف(4) هستی روزنی بود

عدم را خود دلیل روشنی بود

چو هستی حدّ ندارد، روزنش نیست

در و دیوار و کوی و برزنش نیست

و اساساً منحاَزیّت و تجرّد مجرّد و عاری و عصاره

ص: 110

-
- 1- - از تصوّرش لرزه بر اندام می افتد.
 - 2- - مضافاً بر اینکه تناهی آن مستلزم مکان و کیفیّت است که از صفات امکانیه است و به مقتضای صفات جلال حقّ متعال - جَلَّ وَعَلَا - از وجود واجب مسلوب است.
 - 3- - این دو بیت ظاهراً از منشآت علامه خبیر جعفری لنگرودی - دامت إفاضاتُه - است.
 - 4- - به نظر می رسد اگر به جای کلمه «سقف» کلمه «دور» گفته می شد، عدم تناهی هستی را از همه جهات سته مفروضه (یمین و یسار، جنوب و شمال، فوق و تحت) بهتر برساند.

بودنش از مبادی و ابعاد مانند ذات اقدس الهی هرچند به عقل نگنجد، ولی این عدم درک عقول در انحصار عدم تناهی وجود نیست؛ بسیاری از حقایق مسلم مورد قبول نیز چنین غیر مُدرک می باشد؛ از آن جمله است: مجهول الکنه بودن ذات کبریایی، و عینیت وجود و صفات آن حضرت با ذات که به برهان فُرجه و غیر آن ثابت است، و نیز مرصَدیت آن حضرت نسبت به همه مخلوقات در آن واحد؛ قال الله تعالی: (إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ) (1). روشن است که تعقل این چنین مرصَدیت به عقل نگنجد، إلی غیر ذلک.

علت عدم درک اهل معقول نسبت به قسم سوّم اشتراک معنوی:

اما اینکه اهل معقول به این قسم سوّم مشترک معنوی واقف نشده اند به لحاظ آن است که به آن خارج نامشهود منحاز از خارج مشهود قائل نبودند، و - چنانکه

ص: 111

مکرر گذشت - جهان هستی را در انحصار خارج مشهود می پنداشته و می پندارند، و از آنکه وجود واجب که از سنخ وجود ممکن نیست، نمی شود شدت وجود ممکنات باشد، غفلت داشته و دارند.

نقدهایی بر مبنای مشهور اهل معقول:

بنا بر این، در این صورت می توان سه گونه نقد بر مبنای آنان وارد نمود:

یکی آنکه به این خارج که در واقع حقیقت خارج و ملکوت عالم هستی است پی نبردند

دوم آنکه مشترک معنوی را در انحصار «متواظی» و «مشگک» پنداشتند. سوم: مفهوم وجود را نسبت به واجب و ممکن مشگک خواندند.

به هر حال، این حقایق بیست و دوگانه ذکر شده - و چه بسا غیر اینها نیز باشد - از برکات ارزنده برهان شریف فرجه است.

ص: 112

مفاهیم «علم»، «قدرت» و «حیات» نسبت به وجود واجب و ممکن متغایر المصداقند و همچون «متواطی» و «مشکک» از اقسام مشترک معنوی می باشند، و اختلاف واجب و ممکن در مصداق است، نه در مفهوم. و گذشت که مراد از آیه مبارکه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (1) آن است که مانند و مثل مصداق آن ذات کبریایی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - چیزی وجود ندارد، و جمله مشهور «مَا لِلتُّرَابِ وَرَبِّ الْأَرْبَابِ» (2) نیز به مصداق ناظر است، نه به مفهوم، هرچند که مورد توهم بعضی شده است.

پس همچنین است امر در مفهوم صفات خلق و خالق؛ چه آنکه واجب و ممکن در مفهوم «علم» و «قدرت» و «حیات» مشترک می باشند، ولی بالضروره از

ص: 113

1- -سوره شوری/ آیه 11.

2- -ظاهراً مثل معروفی است که می رساند خلق مخلوق از خاک را با ربّ متعال قیاس نتوان نمود. و در عین حال، هرچند ظاهراً روایت نیست، ولی در مضمون همانند آیه مبارکه نامبرده است.

لحاظ مصداق متغایرند؛ زیرا - چنانکه اشاره شد - مصداق صفات کبریایی قدیم و ازلی و عین ذات مقدّس است، ولی مصداق صفات خلق، حادث زاید بر ذات و مسبوق به عدمند. در واقع مصداقاً غیر ذوات خالقند. هرچند بر حسب مفهوم وحدت دارند. به عبارت بهتر کثرت حقیقی و وحدت اعتباری دارند. پس «علم» و «قدرت» و «حیات» خلق و خالق مانند وجود مشترک معنوی هستند.

اشکال و پاسخ آن:

گفته نشود: این تغایر مصداقی بین خالق و خلق مستلزم آن است که لفظ «وجود»، و همچنین الفاظ «علم» و «قدرت» و «حیات» مشترک لفظی باشند، مانند لفظ «عین» مثلاً که بر «چشم» و «چشمه» هر دو اطلاق می شود، در حالی که هر دو در مصداق متغایرند.

زیرا جواب - چنانکه در طیّ مباحث گذشت - آن است که اشتراک لفظ «عین» نسبت به معانی تنها در لفظ می باشد، ولی اشتراک وجود نسبت به ذات مقدّس

واجب و ذات ممکن در معنا و مفهوم نیز می باشد.

همچنین در طّی مباحث گذشت که در مفهوم «علم» و «قدرت» و «حیات» نیز متّحدند، ولی در مصداق مختلف می باشند.

پس همانگونه که قبلاً نسبت به ذات سروده شد:

ذات خلاق جهان و ذات خلق روزگار

هر دو موجودند، اما این کجا و آن کجا!؟

همچنین در مورد صفات «علم» و «قدرت» و «حیات» نیز می توان چنین گفت:

آن صفات خلاق جهان و این صفات خلق روزگار

هر دو یکسانند (در مفهوم)، اما این کجا (مصداقاً) و آن کجا

وهم و دفعی برازنده:

تصوّر و توهم نشود که آنچه را که خداوند متعال به ذوات خلاق عنایت فرموده از «وجود» و «روح» و «علم» و «قدرت» و «حیات» و غیر اینها قطعاتی از ذات وجود آن حضرت - نَعُوذُ بِاللّهِ - می باشد؛ زیرا این توهم توهمی غلط و نابجاست، و بالصّوره والوجدان و بالعقل

ص: 115

والبرهان والشَّرع المطهَّر بالعیان؛ مستحیل و ممتنع است؛ چه آنکه نسبت به آن ذات عینی الوجود والصفات، مجرد محض، مجهول الکنه نامتناهی، چگونه ممکن است اینتوهم؛ «ما لِلتُّرابِ وَرَبِّ الأربابِ». هرگز امر محال و ممتنع به وقوع نمی پیوندد، و امکان توهم آن امر وجود ندارد.

البته برخی از روی کج فهمی این توهم را به کلام خداوند متعال: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (1) مستند کرده اند؛ به لحاظ اسناد آن حضرت روح را به خود، در حالی که این اسناد اضافه تشریفیه و مانند اسناد و اضافه «بیت الله الحرام» است؛ چه آنکه چون خداوند متعال به ید قدرت خود آن امور را خلق و ایجاد فرمود، و آن خانه را حضرت ابراهیم و اسماعیل - عَلَي نَبِينَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِمَا السَّلَامُ - به امر و فرمان ذات اقدس الهی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - ساخته اند، لذا به ذات مقدس خود اضافه تشریفیه فرموده است تا آن

ص: 116

عنايات و آن خانه را عزيز و محترم شمارند.

و همچنين ساير مساجد را به آن وجود مبارك نسبت مي دهند و آنها را به لحاظ شرافت «خانه خدا» مي خوانند كه مثلاً نبايد آن مساجد را نجس نمود، و اگر نجس شد، به فوريت تطهير كنند، و حتي بر نماز واجبي كه وقتش موسّع باشد مقدم بدارند.

تنبیهی برازنده:

در ضمن تالیف و تصنیف این وجیزه هنگامی که به حقایقی از روایات عترت طاهره عَلَیْهِمُ السَّلَامُ - خصوصاً از برهان شریف فُرجه امام صادق عَلَیْهِ السَّلَامُ - برخوردیم این مطلب به خاطر رسید که:

همانگونه که کشف قوه و نیروی برق توسط ادیسون زیربنای بسیاری از کشفیات از جمله تلفن، رادیو، تلویزیون، پنکه، یخچال، فریزر (یخساز)، جرقیل و و و، به اضافه روشنائی شبهای تار و نزدیک شدن شهرها و دیارها به یکدیگر - مخصوصاً در عصرهای متأخر که به طور بارز و چشمگیری مشاهده می شود - گردید،

ص: 117

همچنین الهیات متخذ از قرآن مجید و روایات عترت طاهره عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - علی الخصوص برهان فُرجه و نظایر آن - زیربنای بسیاری از حقایق برارنده دینی مخالف با انحرافهای منحرفین کشیده شد، چندانکه می توان امیدوار شد که این الهیات، فلسفه و معقول متداول روز - از غربی و شرقی - را مخصوصاً با توجه منصفانه دانشمندان محقق دگرگون سازد، و پرچم پر افتخار کتاب و عترت دو امانت ارزنده و سپرده پیامبر عظیم الشان اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ را بیش از پیش به اهتزاز درآورد. إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ.

ص: 118

فرقهای الهیات ثقلین با الهیات متداول:

پس از شرح و تفصیل مواهب الهیه و حقایق دینیّه، و نقد پاره ای از مبانی فلاسفه و اهل معقول در این رساله، شایسته و سزاوار است که به فرقهایی که در حقایق این الهیات مستفاد از انوار ثقلین و الهیات فلسفه متداول بهنظر رسیده اشاره و بیان شود، هرچند موجب تکرار تأکیدی برخی از مباحث گردد؛ (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (1).

اول و دوم و سوم: کثرت وجود و موجود 1 - از لحاظ تعدّد خارج، به وجود خارج مجرد و منحاز نامشهود، و عدم انحصار خارج به مشهود، و 2 - از

ص: 119

لحاظ تکثر و تعدد حقیقی خلائق خارج مشهود و نبودنشان یک قطعه، و 3 - از لحاظ تکثر هر یکایک از خلائق به تعدد ذات و وجود و صفاتشان واقعاً به تحقیق محقق و مبرهن گذشته، هر چند بر حسب ظاهر وحدت می نمایند.

و این سه بر خلاف پنداشت نابجای اهل فلسفه و دهری ها است که از هر سه جهت - مخصوصاً از جهت اول - غفلت ورزیدند، و نسبت به کثرت دوم و سوم بی رویه انکار می کنند. چهارم و پنجم و ششم: از جمله فرقها اینکه اولاً: به مقتضای تعدد خارج طبق تحقیقات اصالت ماهیت و وجود نسبت به خلق و خالق متفاوت شد، بر خلاف نظریه فلاسفه که توأم بود.

و ثانیاً: اصالت ماهیت و وجود در خلق، اولی اصالت جوهری و دومی اصالت عرضی ثابت شد، در صورتی که فلاسفه به اختلاف آرا تنها یکی را اصل و دیگری را اعتبار می پندارند.

ص: 120

و ثالثاً: در خالق به ملاحظه عینیت ذات و وجود و صفات غیر از اصالت چیزی راه ندارد.

هفتم: صفات خلایق همانند وجودشان بر خلاف عقیده فلاسفه اصالت عَرَضی دارند؛ زیرا همانگونه که ذوات منجمله شان به لباس وجود پوشانیده شده اند، به لباسهای صفات نیز پوشانیده شده اند و مانند وجود اصالت عَرَضی دارند. هشتم: بر خلاف کج فهمان صفات خالق به مقتضای برهان فُرجه عین ذات مبارکند، و تکثّر در این ناحیه اعتباری است؛ و گرنه موجب تعدّد شرکا و قدما که محال و ممتنع است می شود.

خلاصه در آن صقع ربوبی هر چند صفات تعدّد اعتباری دارند، ولی در واقع و نفس الامر به تفصیل و تحقیق گذشته واحد حقیقی می باشند.

نهم: وجود مجرد محض به مقتضای برهان فُرجه در انحصار ذات اقدس کبریایی است، و ذوات دیگر هر چه باشند از ماده ای ذو ابعاد به وجود آمده اند و مجرد

ص: 121

محض نیستند، مگر مجرد از برخی یکدیگر، همچون ملائکه که از غیر ماده خاک و نارند، و مجرد نسبی از خاک و نار می باشند، و مجرد مطلق که اهل معقول می پندارند، نیستند.

دهم: آنکه وجود مجرد محض خالق - تَعَالَى وَتَقَدَّسَ - هیچگاه و هرگز به وجودات مادی خلق - هرچند علی التَّحْقِيقِ الْمَحَقَّقِ حَقِيقَتِ دارند و به یکدیگر محدود می شوند - محدود نمی شود (1)، و هرگز وجودات مادی هرچند حقیقی اند نمی توانند قداست و کرامت آن نازنین وجود را مس نمایند، تنها وجودی می تواند مس کند که همانند آن وجود، واجب باشد که آن نیز به برهان شریف فُرَجِه به شرحی که گذشت محال و ممتنع است، و این حقیقت با مبانی فلاسفه که خارج هستی را در خارج مشهود منحصر می پندارند سازش ندارد.

ص: 122

1- - و به لحاظ تقریب ذهنی می توان به وجود نور و هوا در یک محلّ مثال زد که بر حسب ظاهر به یکدیگر محدود نمی شوند، و نیز مانند اشعه ایکس (X) که می گویند نافذ در اشیا است بدون آنکه محدود شود.

یازدهم و دوازدهم و سیزدهم: مقتضای اصالت وجود و وحدت وجود خلق و خالق که اعتقاد بسیاری از اهل فلسفه می باشد، آن است که ذوات خلق وجود خارجی مابعدایی، و نیز صفاتشان وجودات خارجی کذائی نداشته باشند، در حالی که وجود حقیقی ذوات و صفاتهمچون وجود خلاق ثابت شد. همچنین مقتضای وحدتشان عدم تعلق قدرت خالق متعال بر ایجاد است، العیاذُ بالله؛ با آنکه تعلق ثابت شد و - كما فی القرآن المجید - (إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (1) که قدرت آن حضرت بدون شک و شبهه استثنای پذیر است (2)، و عدم تحقق شریک باریتعالی و نظایر آن در خارج به لحاظ

ص: 123

1- - سوره بقره/ آیات 20، 109، 148، و سوره آل عمران/ آیه 165، و سوره نحل/ آیه 77، و سوره نور/ آیه 45، و سوره عنکبوت/ آیه 20، و سوره فاطر/ آیه 1.

2- - چندانکه جمله مشهور «ما من عامٍ إلاَّ وَقَدْ خُصَّ» به این آیه شریفه تخصیص می خورد و چیزی نیست که متعلق قدرت الهی نباشد، مگر ممتنعات که استثنا در این صورت تخصیص می باشد، نه تخصیص؛ دقت شود.

استحاله ذاتی آنهاست، نه به لحاظ عدم تعلق قدرت بر آنها؛ فَلَا تَغْفَل.

چهاردهم: مقتضای عدم سنخیت مصداقی ذات قدیم مجرد الهی با ذوات حادث مادی خلاق - به شرحی که گذشت - و تغایر آنها سنخاً بدون تشکیک، و اشتراکشان در مفهوم وجود، آن است که مشترک معنوی در انحصار «متواطی» و «مشگک» نباشد، بلکه با تغایر مصداقی هم سازگار است، و موجب تثلیث اقسام اشتراک معنوی است، بر خلاف اهل معقول که به تشکیک و عدم سنخیت و تشبیه اشتراک معنوی قائلند⁽¹⁾.

پانزدهم: خلقت در الهیات ثقلین - طبق شرح و تفصیل گذشته - جعل ذوات مخلوقات در خارج هستی و یا جلوات واجب که - به اختلاف در تعبیر - از مطاوی کلمات فلاسفه به دست می آید، نیست، بلکه گذشت که به وجود آوردن ذوات منجمله است در خارج، و
ملبس

ص: 124

1- - و تعجب است که برخی بی رویه انکار می نمود که مشگک نیز از اقسام اشتراک معنوی نمی باشد.

کردن آنها است به لباس خارج هستی. شانزدهم: مقتضای وحدت وجود بطلان بعث و تکلیف و خطاب و عتاب و عقاب و عذاب و دوزخ و نهب، و قبح تهدیدات وارد در قرآن مجید و روایات معتبر است، و نیز موجب ملعبه شدن جهان هستی به گونه «خیال الظل» (خیمه شب بازی) است. العیاذُ بالله. و این فرق خود حاوی چند فرق است؛ کما لا یخفی.

هفدهم: وحدت وجودیان می پندارند که در خارج هستی جز واجب، وجود ندارد، و غیر واجب هر چه هست جلوات واجب است، و یا آنکه خود واجب که جلوه نموده، و در این رابطه به غلط و سفسطه وار این دو بیتی را می سرایند:

ما همه شیریم، شیران عَلم

حمله مان از باد باشد دم به دم

حمله مان از باد و ناپیداست باد

جان فدای آنکه ناپیداست باد(1)

ص: 125

چه آنکه در پندارشان ما و منی جز واجب، وجود ندارد و حمله آنها همچون شیران عَلم از باد (واجب) ناپیدا باشد، در حالی که مناسب پندارشان این دو بیت است:

ما همه هیچیم و هیچان عدم

حمله ای از ما نباشد هیچ دم

بلکه مایّ و منی در کار نیست

غیر واجب در جهان دیّار نیست

هجدهم: مضافاً بر آنکه از مضمون دو بیت آنها بوی جبر که از اغلاط است استشمام می شود؛ چنانکه واضح است.

نوزدهم: معنای کلمه مبارکه اخلاص و توحید (لا-إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در آغاز بعثت همگان - به خصوص مشرکان - را به ادای آن در قالب «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا» امر می فرمودند، آن است که نیست هیچ خالق قابل ستایشی جز الله مستجمع جمیع صفات کمال، ولی این فرقه بی رویه آن را به «لا مَوْجُودَ

إلا الواجب» یعنی: «نیست در خارج هیچ موجودی جز واجب» تأویل می کنند که مقتضای آن - گذشته بر بطلان بعث و تکلیف و غیر آن - آن است که عالم و جهان هستی - نَعُوذُ بِاللَّهِ تَعَالَى - ملعبه و بازیچه ذات احدیت باشد؛ چنانکه در فرق شانزدهم گذشت.

بیستم: فرضیه مشئومه، بلکه وهمیه ملعونه دهری و طبیعی که جهان خارج هستی را طبیعت می پندارند، چه بسا فرقی با مقاله باطله وحدت وجودیان ندارد، مگر فرق لفظی؛ به لحاظ آنکه آنان خارج هستی را یک قطعه دانسته و آن را به نام «طبیعت» می خوانند، و اینان آن را به نام «واجب».

بیست و یکم: مقتضای برهان فُرجه - چنانکه در فرق نهم گذشت - مصداق مجرد محض و مطلق تجرّد، درانحصار ذات احدیت است، و غیر آن حضرت مجرد و محض وجود ندارد، لذا اینکه اهل معقول بدون رویه و

دلیل آیه بال و پر داشتن ملائکه را (1) تأویل و تفسیر می کنند به اینکه منظور از بال و پر قدرت و نیرو است، بیجا و بی مورد بوده و به هیچ وجه قابل قبول نمی باشد، بلکه آیه، ادلّ دلیل بر عدم تجرّد است.

بیست و دوّم: به نظر می رسد که چون از این الهیات متداوله فلسفه به اصطلاح متعالیه، برخی از عقاید اسلام ناب به عویصه افتاده بود، شاگردان حکیم متألّه ملاّ علی نوری قُدّس سیرّه از مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطا قُدّس سیرّه پاره ای از مشکلات مسائل فلسفه را استفتا نمودند که شیخ به آنها جواب کافی و شافی داده بود، به طوری که باعث تعجب استادشان شده بود. لذا در مجلسی استاد به شیخ گفت: معلوم می شود شما گذشته بر علم فقاہت در رشته فلسفه هم وارد هستید که اینگونه از مشکلات مسائل فلسفه جواب کافی و شافی داده اید؟ شیخ در جواب فرمودند: عجیب است چگونه اینها از مشکلات

ص: 128

1- - (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْلِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعًا)؛ سوره فاطر / آیه 1.

فلسفه می باشد، در حالی که از جمله واضحات اخبار اهل بیت اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است.

این جریان که در تواریخ معتبر ذکر شده است به خوبی می رساند که فلسفه متداول عویصه و مشکلات شریعت را نه تنها دفع و رفع نمی نماید، بلکه چه بسا اشخاص متدین را در مشکلات دینی انداخته، به وضعی که باید به اخبار و آثار عترت طاهره عَلَيْهِمُ السَّلَامُ پناه برند، و از برکات آنها بهره بگیرند؛ چه آنکه هر چه می فرمایند به طور مستند و معنعن به رسالت رسول معظم صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَحَى حَضْرَت بَارِئْتَعَالَى می رسد.

بیست و سوم: یکی از امور و فرقهایی که موجب می شود اهل شرایع - خصوصاً اهل شریعت ناب اسلام - از الهیات فلسفه متداول روگردان شوند، این است که عقاید دین که حقایق آسمانی و ماورای طبیعت است، همواره در این فلسفه به علل و اسباب طبیعی قیاس شده و به آنها استدلال نابجا می شود، در حالی که این قیاس جداً مع الفارق است، و استدلال حقایق مافوق طبیعت

ص: 129

به امور طبیعی مناسبت ندارد، بلکه حقایق و عقاید دین - غیر از اصول عقاید پنجگانه دین که باید با ادله آفاقی و انفسی و مستقلات عقلی اثبات گردد - قرآن و عترت است که پس از اعتقاد و تدبیر به دین، باید به آن دو ثقل حدیث ثقلین متواتر بین فریقین مراجعه کرد که فقه اکبر متکفل این عقاید، و فقه اصغر متکفل احکام است، وگرنه مستلزم محقق دین از جهت فساد عقاید دین می شود؛ همانگونه که استفاده از قیاس عقلی و استحسان ظنی اهل تسنن برای استنباط احکام دین، از آن جهت موجب محقق دین می شود؛ چنانکه وارد شده است: «السُّنَّةُ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»⁽¹⁾. دو بیت:

فقه اکبر شد خراب از فلسفه

فقه اصغر در تسنن شد خفه

ص: 130

1-- محاسن، ج 1، ص 214، ح 97، و کافی، ج 1، ص 57، ح 15، و ج 7، ص 300، ح 6، و وسائل الشیعه، ج 27، ص 41، ح 33160، و ج 29، ص 352، ح 35762.

هر دو در قرآن و عترت فاش بین

کاین دو باشند مرجع شرع مبین

و این خود فرقی آشکار به شمار می رود.

بیست و چهارم: یکی دیگر از فرقهایی که موجب روگردان شدن اهل شریعت از فلسفه شد آن بود که چون به خارج نامشهود مجرد قائل نیستند، لذا وجود کبریایی حضرت باری تعالی - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - را نامتناهی نمی دانند، و چه بسا - چنانکه در طّیّ مباحث غیر واحدی از آنان به دست می آید - وجود نامتناهی را امری تخیلی و خیالی می پندارند، در حالی که از برهان شریف فُرجه قاطعانه عدم تناهی وجود آن حضرت به طور منحاّز ثابت و مبرهن شد. هر چند به عقل نیاید و از تصوّرش لرزه بر اندام افتد.

بیست و پنجم: مضافاً بر بطلان تناهی وجود باری تعالی، اساساً ضرورت ایجاب می کند عدم تناهی را در جهان هستی خارج؛ چه اگر متناهی الاطراف باشد مستلزم می شود که به عدم مطلق غیر قابل به اشاره گراید

ص: 131

که آن نیز بالوجدان محال و ممتنع است.

خلاصه، این فرق و فرق قبلی دو نقدی بر مکتب فلاسفه ای است که هم ذات کبریایی و هم جهان هستی را نامتناهی نمی دانند، بلکه متناهی می پندارند که به تقریری که گذشت غیر از این دو نقد، دو نقد دیگر چون استلزام مکان و کیفیت بر آنها وارد می شود. و این خود به تنهایی چند فرق می شود. بیست و ششم: چون مطلق اهل معقول به خارج مجرد منحاز از خارج مشهود قائل نیستند، و خارج را - چنانکه مکرراً گذشت - در انحصار خارج مشهود می پندارند، لذا مباحث و مسائشان به گونه ای مختلط از لحاظ خلق و خالق، واجب و ممکن دور می زند که به حیص و بیص و انحرافهایی در مبانی - چون تجلی خالق در خلق و غیر آن - افتادند، چندانکه در این رساله به نقد، پاره ای از آنها مورد طرح قرار گرفت که همین خود فرق فارقی محسوب می شود.

بیست و هفتم: عطف به سابق در اثر پنداشت آن

ص: 132

انحصار، از وحدت خلق و خالق متعال، بلکه از وجود خالق تنها و اینکه سایر ذوات جلوات اویند، دم می زنند، و اطلاق «موجود» را بر آنها با نداشتن مبدأ اشتقاق چون اطلاق «لابن» و «تامر» بر فروشنده «لبن» و «تمر» به طور اعتباری و به گونه غیر حقیقی می دانند. خلاصه، موجود در حقیقت «مَنْ ثَبَّتَ لَهُ الْوُجُودُ» است، و آن در پندارشان واجب می باشد، نه خلاق؛ چنانکه «لابن» و «تامر» عبارت است از «مَا ثَبَّتَ لَهُ اللَّبَنُ وَالَّتَمْرُ» که آن در حقیقت حیوان و درخت تمر است، نه فروشنده لبن و تمر.

بیست و هشتم: ذاتی هرچند لا-یُعَلَّلُ است، ولی لا-یُعَيَّرُ نیست، خلافاً للمتفلسفین؛ زیرا منظور از ذاتی آن نیست که تغییر آن ممکن نباشد، بلکه منظور آن است که تغییر آن صعب و دشوار باشد و به سختی تغییر می پذیرد.

بیست و نهم و سی ام: فلاسفه وجود واجب را مصداقاً از سنخ وجود خلق در مرتبه شدت آن پنداشته

اند، و این نظریه - گذشته بر آنکه موجب عدم تثلیث اشتراک معنوی و انحصار آن در «تواطی» و «تشکیک» است؛ چنانکه در فرق نهم گذشت، با تجرّد محض ذات اقدس الهی که به برهان فُرجه مبرهن شد، سازش ندارد؛ کیف! وَإِنَّهُ (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (1)، و «مَا لِلتُّرَابِ وَرَبِّ الْأَرْبَابِ». مضافاً بر آنکه مستلزم خروج آن ذات مقدّس از واحد غیر عددی به واحد عددی می شود؛ چنانکه واضح و روشن است.

سی و یکم: بعضی که معلوم نیست اهل فلسفه و معقول باشند، از روی جهل و یا اشتباه، راه تقریط پیمودند و چه بسا از جمله کلماتشان بر می آید که وجود را از لحاظ مفهوم نسبت به واجب و ممکن نیز متغایر پنداشتند، و چه بسا به اشتراک لفظی پیوستند. و عجب آنکه به آیه مبارکه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (2) و جمله: «ما

ص: 134

1- - سوره شوری / آیه 11.

2- - سوره شوری / آیه 11.

لَلتُّرَابِ وَرَبِّ الأَرْبَابِ» که در مورد مصداق به آنها استناد می شود، متشَبِّث شدند. سی و دوّم: وجود واجب متعال که منحاظیت آن از وجود خلق گذشت، بدان معنا است که آن حضرت ملکوت و باطن جهان هستی است، بر خلاف نظریه فلاسفه که می نمایند که از عالم مُلک ظاهر می باشد؛ دَقّت شود.

سی و سوّم و سی و چهارم: وجود خالق متعال مجرّد محض و صمد(1) و بی جوف است، و وجود خلائق که فلاسفه آن را اعتباری پنداشتند، اعتباری نیست، بلکه محقّق شد که به نحو وجود جوهر و عرض حقیقی بوده و دارای مابعدای خارجی است.

سی و پنجم: وجود خالق متعال به برهان فُرجه و غیر آن، سِعی و غیر محدود به وجود خلق و غیر متناهی

ص: 135

1- - «صمد» به چند گونه معنی شده است؛ از آن جمله است: «بلا جوف»، «غیر محتاج»، «بسیط». البتّه مرجع آن معانی به یک معنی است. برای اطلاع از معانی «صمد» رجوع کنید به: بحار الانوار، ج 3، ص 223 - 226.

تا بی نهایت است، ولی وجود خلق مادی ذو ابعاد به برهانتهای ابعاد متناهی است، بر خلاف توهم فلاسفه و اهل معقول.

سی و ششم: مقتضای نظریه وحدت وجود - چنانکه خودشان چه بسا به آن تصریح می کنند - آن است که «عالم» الله تفصیلی، و «الله» عالم اجمالی است که - چنانکه گذشت - خلاف حس و وجدان و عقل و برهان و شرع بالعیان است.

سی و هفتم: اینکه خداوند متعال در ایجاد خلق، فاعل مختار است، ولی فلاسفه خدا را فاعل مضطرّ می پندارند، و گاه به خاطر فرار از عنوان اضطرار بی اختیار، به قیاض علی الاطلاق عنوان می نمایند؛ چنانکه گذشت و بر خبیر بصیر پوشیده نیست، این در حقیقت عنوان مؤدّبانه از اضطرار میباشد.

سی و هشتم: اصالت مقابل فرعیت که برای ذوات و ماهیات خلق ثابت شد با اصالت مقابل اعتباریت که فلاسفه به اختلاف آرا به آن معتقدند، فرق فاحشی دارد؛

ص: 136

زیرا اصالت دوم اصلتی است که مقابله حقیقتی ندارد، در حالی که نقطه مقابل اصالت اول دارای حقیقت می باشد، و فی الجمله اصلتی دارد، و آن اصالت عرضی غیر جوهری است. و روشن است که عرض همانند جوهر مابعدای خارجی دارد.

سی و نهم: وحدت وجود سنخی که بعضی از فلاسفه به جای شخصی به آن قائلند، عویصه وحدت وجود را جبران نمی کند؛ زیرا وحدت در سنخیت نیز موجب تشکیک از لحاظ شدت و ضعف و نقص و کمال است، و این در وجودهای مادی دارای ابعاد و مبادی خلاق تحقق دارد، و وجود مجرد محض باری تعالی به شرح و تفصیل گذشته از آن مبراً و منزّه است، و به هیچوجه در آن صقع ربوبی راه نداشته و معنا و مفهومی ندارد، و لذا آن وجود نازنین - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - واحد غیر عددی است، و از وحدت عددی مبراست.

بنا بر این، وحدت از لحاظ مصداق شخصاً و سنخاً باطل است، ولی از لحاظ مفهوم دو مصداق متغایر (خلق

و خالق) دارد که - چنانکه گذشت - موجب عدم انحصار مشترک معنوی در «متواطی» و «مشگک» است.

چهل و یکم: منحصر نمودن خارج هستی به خارج مشهود که وجودش هم خالق و هم مخلوق را به برهان تناهی ابعاد دارای ابعاد می کند، مستلزم کیفیت ذات اقدس الهی - نَعُوذُ بِاللَّهِ تَعَالَى - به هیئت دایره و مدور، و نیز مستلزم مکان و غیر آن از صفات سلبیّه می شود، و این خود دو فرق مابین به حساب می آید.

چهل و دوم: از برخی از حکما ادّعیای قیام ضرورت بر عدم امکان تغییر ذاتی نقل شده است، و این خود بر خلاف حقیقت و شریعت است؛ چه خلقت و آفرینش - چنانکه گذشت - به خاطر آن است که جنّ و انس به وسیله عبادت و بندگی، ذات خود را از شقاوت و یا کمبود سعادت تغییر دهند و به اوج سعادت و رستگاری برسانند، مگر اینکه مرادشان از عدم تغییر، صعوبت و دشواری باشد که صحیح است، ولی خلاف ظاهر تعبیرشان به عنوان ضرورت است.

ص: 138

چهل و سوم: معلوم است که حقیقت وجود در پندار فلاسفه ذات اقدس الهی است، و مفهوم وجود نیست، بلکه مصداق وجود، خارج منحصر در مشهود خارج (مادی ذو ابعاد) است. این پندار می رساند که آن حضرت - نَعُوذُ بِهِ تَعَالَى - چون جسم معلوم الکنه می باشد، هر چند با این وضع به غلط می سرایند که مجهول الکنه است. این خود نقد بزرگی است بر نظریه فلاسفه، و فرق بارزی با آنچه که تحقیق آن گذشت مفصلاً که:

بیت:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ

وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

چهل و چهارم: بعضی که ممکن است از همان گروه باشند، برای فرار از وحدت وجود مردود، مدعی شده اند که حضرت کبریایی در همین خارج مشهود هستی مادی ذو ابعاد که همین مخلوقات خارج هستی است، تجلی و ظهور کرده است، بدون آنکه استلزام وحدت وجود پیش بیاید. در حالی که خود همین مطلب وجداناً یک نحوه وحدت وجود است، و عویصه وحدت

ص: 139

وجود مردود را برطرف نمی کند؛ کما لا- یخفی. البتّه در صورتی که وجود آن حضرت را غیر تجلّی نپندارند، وگرنه چنانچه وجود آن حضرت را وجود دیگری بدانند که تجلّی کرده است پس باید به خارج دیگری باطنی که ملکوت خارج هستی است، قائل باشند، و این هرچند موجب کثرت وجود و موجود که حقّ و حقیقت است می شود، ولی در این صورت تجلّی نخواهد بود، بلکه متعیّن است که قائل شوند به اینکه آن حضرت آن خارج مشهود و مخلوقات را ایجاد فرموده است، و آن مخلوقات وجود مابعدایی دارند، ولی وجودشان چون وجود آن واجب نیست که وجود نامتناهی از جمیع جهات حتّی از جهت داخلی مخلوقات را محدود کند؛ چه آنکه مکرراً و مؤکداً گذشت که هیچ وجودی مسّ کرامت و قداست آن وجود نازنین مجرّد محض مجهول الکنه را نمی کند، مگر وجودی که مانند وجود آن حضرت واجب و مجرّد محض باشد که آن هم به برهان فُرجه محال و ممتنع است. پس نظریّه و وهمیّه تجلّی نیز سودی نبخشید، بلکه یکی از فرقه‌های فارق مابین شد.

چهل و پنجم: بنا بر تحقیق که خارج متعدّد و متکثر به خارج مشهود خلق و خارج نامشهود خالق است، اصالت در هر یک از این دو با اصالت فلاسفه که خارج را متعدّد نمی دانند فرق می کند؛ زیرا اصالت خلق در این تحقیق برای ماهیت و وجود هر دو می باشد، با این فرق که اصالت ماهیت خلق به نحو اصالت جوهری و قائم به ذات است، و اصالت وجود عَرَضی و قائم به جوهر. و اصالت در فرضیه ایشان - با اختلاف آرا - یکی از آن دو می باشد که روشن است. چهل و ششم: و نیز بنا بر تکثر خارج، اصالت در خالق متعال به تمام معنای کلمه است؛ زیرا در آن صقع ربوبی به لحاظ عینیت ذات و وجود و صفات آن حضرت و وحدت آنها به برهان فُرجه غیر از اصالت چیزی راه ندارد. و چنین حقیقتی از فرضیه فلاسفه به دست نمی آید.

چهل و هفتم: به نظر جدی می رسد که در حیص و بیص افتادن فلاسفه و اهل معقول در امر ربط حادث به قدیم به لحاظ عدم درک آنها است نسبت به وجود

خارج منحاز نامشهود در خارج هستی ماورای مشهود، وگرنه ربط آن خارج قدیم ازلی مجرد نامتناهی به این خارج حادث مادی مشهود - بنا بر تحقیق محقق - روشن است که به قدرت کامله آن را که همین مخلوقات جهان هستی هستند ایجاد فرموده است، بدون آنکه به وجود مجرد سعی خود به حدود وجودی آنها با آنکه حقیقت دارند، محدود شود.

چهل و هشتم: برخی از اهل معقول - همچنانکه گذشت - به تجلی ذات احدیت و ظهور آن حضرت در خلائق قائل هستند، و بطلان این نظریه روشن شد به اینکه تجلی نامتناهی در متناهی معنا و مفهوم ندارد، بلکه مستحیل است، و - چنانکه مکرراً و مؤکداً گذشت - معنای آیه: (تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (1) قدرت نمایی پروردگار و اظهار عظمت است؛ چنانکه مراد از تجلی پروردگار در وجود امیر المؤمنین علیه السلام آن است که آن حضرت به صفاتی که پروردگار در وجودش نهاده است، آنگونه که

ص: 142

خواست خداوند بوده متخلّق شده است، و عظمت ذات کبریایی به این وجود شریف شناخته شده است، لذا سروده اند:

«به علی شناختم من به خدا قسم خدا را»

خلاصه، آن تجلّی که بعضی از اهل معقول ادّعا کرده و تجلّی وجود نامتناهی کبریایی را در خارج مشهود متناهی پنداشتند، محال و ممتنع است.

چهل و نهم: مقتضای آیه مبارکه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (1) - طبق تحقیق - عدم سنخیت مصداقی ذات خالق با ذوات خلاق است، ولی فلاسفه فلسفه متداول بر خلاف عقل و شرع به سنخیت و وحدت عددی بودن آن حضرت رفته اند، هرچند به وجه ناموزون و غیر موجه به غیر عددی مدّعی شده اند؛ چنانکه گذشت.

پنجاهم: مقتضای تحقیق وجود نامتناهی بلاجوف ذات کبریایی، سعی در خلاق است، و این غیر از احاطه است که خلاق به طور منحاظ در متن آن وجود باشند و

ص: 143

آن وجود مجرد سیهی در آن وجود محاط خلایق می باشد؛ چه این منافی است با عدم تناهی تحقیق شده آنحضرت حتی از جهت هفتم داخلی در وجود خلایق؛ دقت شود.

پنجاه و یکم: به نظر می رسد که فلسفه به اصطلاح متعالیه، وجود ذات کبریایی - جَلَّ وَعَلَا - را آنگونه مجرد محض نمی دانند که وجودات مادی آن را محدود نکنند، بلکه پنداشته اند که محدود می کنند، و لذا برای خلق وجودی مادی قائل نشدند، بلکه وجود اعتباری انتزاعی غیر مابعدی که در واقع وجود نیست، بلکه تجلیات خود واجب است قائل شدند، و در نتیجه خلق را از وجود، و خالق متعال را از قدرت ایجاد انداختند، در حالی که وجود آن حضرت - به تحقیقی که گذشت - وجود مجرد محض بحت و سیهی و صمد و بلاجوف است که - چنانکه مکرراً به صورت تأکید غیر مکرر گذشت - وجودی آن وجود مجرد را جز وجودی همانند او که مستحیل است، محدود نمی کند.

پنجاه و دوم: مداخله فلاسفه در عقاید دینیته سماویّه

ص: 144

- غیر از اصول عقاید پنجگانه - که مرجع آنها حَقّاً کتاب (قرآن مجید) و روایات عترت طاهره (اهل بیت عصمت و طهارت) عَلَیْهِمُ السَّلَامُ می باشد فضولی است؛ چه آنکه - مکرراً گذشت - رجوع به غیر کتاب و روایات و استناد دادن حقایق سماویّه ماورای طبیعت به علل و اسباب طبیعی واضح و روشن است که مع الفارق است (1).

پنجاه و سوّم: از جمله فروق این است که فلاسفه در اثر عدم مراجعه به کتاب و عترت، به تأویل بسیاری از عقاید صریح اسلام به غیر آنچه که وارد شده و ضروری است چون جسمانیّت معادین: قبر و قیامت، و جسمانیّت معراج و نظایر آنها مجبور شده اند؛ چنانکه بر اهل خبرت و بصارت پوشیده نیست (2).

ص: 145

1- - این مطلب را در بحثی از اباحت ناب به عربی تحریر نمودم، و - إن شاء الله - در آخر این رساله نیز خواهد آمد.

2- - در اینجا به یکی از حقایق ضروری دین جسمانیّت بهشت و دوزخ و معاد روز قیامت اشاره می شود که نباید برای اثبات جسمانیّت به غیر آن دو مرجع مانند استدلال به اصطلاح عقلی مراجعه داشت. متأسفانه در الهیات متداول با مراجعه به استدلالات طبیعی شبهه ای واقع شده که تقریب اجمالی آن اینگونه است: عود روح خارج شده از بدن که در اثر سیر تکاملی به نقطه ای از کمال رسیده به همان بدن اوّلی عنصری دنیوی کمال نیافته بر خلاف نظام آفرینش و طبیعت است، و همانند عود میوه به کمال رسیده همچون انگور است مثلاً به حالت قبلی که غوره بوده است، و یا مانند شخصی است که به رتبه بالا رسیده به عقب برگردد. لذا برخی به انکار عود جسمانی معاد پرداخته، و معاد را تنها روحانی پنداشته اند که در حقیقت ضروری دین را انکار کرده اند؛ زیرا مرجع انکار معاد جسمانی به انکار رسالت است. اما این که برخی از آنها راه تعبّد به جسمانیّت با قطع به عدم آن را پیموده اند غلط بوده و عملی مرموزانه و منافقانه است. از مرحوم حکیم زنوزی تبریزی قُدّس سِدْرُهُ جوابی به این شبهه از همان طریق استدلال طبیعی نقل شده است که هر چند با وجود دلیل کتاب و سنّت نیازی به آن نیست، ولی شایسته است که در اینجا از جهت تقریب به آن اشاره شود: همانگونه که روح در اثر سیر تکاملی پس از خروج از بدن به کمال می رسد همچنین بدن عنصری پس از خروج روح از آن در اثر تغیر و تبدّل و تحوّل گوناگون طبیعی سیر تکاملی را پیموده تا جایی که از حالت اوّل خارج شده و در کمال به حدّی می رسد که لایق عود به روح به کمال رسیده می شود.

پنجاه و چهارم: از جمله فرقه‌های مابین الهیات متداول و الهیات تقلین آن است که خالق در آن الهیات «فاعل مضطر» و یا - به بیان گذشته - شبه مضطر (فیاض علی الإطلاق) است، لذا قدرت آن حضرت را لامحاله در

ص: 146

انحصار کلیّات خوانده اند، و نسبت به جزئیّات، به وسایط و علل و اسباب فروان قائل شده اند، و لذا - چنانکه گذشت - به حیص و بیص ربط حادث به قدیم و غیر آن افتاده اند. در حالی که خداوند فاعل مختار است؛ كما هو المختار و المتعیّن فی الهیّات الثقلین؛ زیرا روشن است که فاعل مختار بدون نیاز به هیچگونه وسایطی قدرت بر ایجاد کلیّات و جزئیّات عالم خلق همچون عالم امر را دارد.

خداوند همه را به راه راست هدایت فرماید، هر چند هدایت به معنای اراده طریق فرموده است، ولی هدایت به معنای وصول به مطلوب توفیق رفیقی است که به هر کس ندهندش و لیاقت می خواهد. هدایت به معنای اول همان لطف الهی است که تفسیر شده است به: «كُلُّ مَا يُقَرَّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبْعَدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ فَهُوَ لُطْفٌ أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيَّ نَفْسِهِ» چون ارسال رسل و انزال کتب و نصب امام و نظایر آنها.

پنجاه و پنجم: از جمله فرقه‌های بارز مابین الهیّات ثقلین و الهیّات متداول آنکه اهل الهیّات متداول -

خصوصاً سردمداران‌شان همچون ابن عربی - قائلند که هر چند خلف وعده انشا شده از هر کسی - خاصه از حکیم علیم - قبیح است، ولی خلف وعید انشا شده هیچگونه قبحیندارد، مخصوصاً از حکیم عادل، بلکه از آن حضرت شایسته و سزاوارتر است که خلف وعید فرماید.

در نتیجه: آنچه از انشای وعیدهای شِداد و غِلاظی که به وسیله قرآن مجید و روایات معتبر عترت طاهره عَلَیْهِمُ السَّلَامُ که به رسول مکرم اسلام صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَوَحَى الهی مستند است، نسبت به کفَّار معاند (غیر قاصر و غیر مستضعف) رسیده که ابد الآباد در عذاب جهنم و دوزخند هیچگونه تخلف از آن به طور قطع و یقین - خاصه از حکیم علیم - قبیح نیست، بلکه عذابشان در آخر کار به اعدب و گوارا می‌گراید.

مقتضای این مقاله و پندارشان آن است که اصلاً و اساساً و به طور قطع برای کفَّار معاند عذابی وجود نداشته باشد، و فقط در آخرت بدون عذاب و عقابی همچون حاتم طایی سخاوت پیشه، و انوشیروان عدالت

پرور به عدل نسبی در دوزخ و جهنم مخلّد، ولی معذب نمی باشند، و این توعید و وعیدها تنها به خاطر آن است که کفار در عناد و کفر تجرّی نکنند. انتهی محصلاً و ملخصاً.

این مقاله و گفتار به چند وجه باطل و مردود است:

اولاً: از کجا معلوم شد که منظور شرع مطهر از خلود کفار معاند در عذاب ابد الآباد، به گونه انشای وعید بوده است، بلکه احتمال قوی دارد که در قالب اخبار از آن بوده که چنین عذاب در انتظار آنهاست که اگر چنین عذابی در کار نباشد مستلزم آن است که اخبار آن حضرت - العیاذ بالله - دروغ باشد. تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

ثانیاً: بر فرض آن که انشای وعید بوده و نه اخبار، خلف آن به طور قطع و یقین که مورد پندار اهل الهیات متداول است، نه تنها باعث عدم تجرّی کفار معاند نمی شود، بلکه موجب نقض غرض و باعث ریشه دواندن کفر و عناد است؛ چه آنکه به دنبال آن تجرّی کفار در کفر و عناد خواهد بود، مضافاً بر این، وعید مقطوع

ص: 149

الخلف لغو بوده، و ذات کبریایی از لغو و بیهودگی مبرا و منزّه است. تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

ثالثاً: اگر بگویند: محتمل الخلف باشد، هرچند دیگر لغو نخواهد بود.

در جواب گفته می شود: احتمال دو طرف دارد؛ همانگونه که محتمل الخلف است محتمل الإجراء نیز می باشد، و لذا محتمل است که در عذاب باقی و مخلّد باشند که خود این احتمال طرفینی در دفع تجزّی و نقض غرض کفایت می کند. مخصوصاً که احتمال عدم خلف به لحاظ پاره ای از آثار بسیار معتبر و مستند مثل دعای جلیل کمیل معروف حضرت امیر مؤمنان عَلِيهِ السَّلَامُ مورد و متعلّق قسم پروردگار - جَلَّ وَعَلَا - واقع شده است که این خود احتمال عدم خلف را به غایت ضعیف می کند؛ زیرا حضرت می فرماید: خداوند متعال اگر قسم نمی خورد که کافر معاند را ابد الآباد در عذاب مخلّد فرماید، آتش را برای همه - کافر و غیر کافر - سرد و سلامت قرار می داد، ولی به خاطر ریشه کن کردن کفر و عناد خانمان سوز، و آنکه لازمه عمل بسیار زشت عناد و ترک

ص: 150

ایمانشان است که بر وعید و عذاب مخلّد قسم خورده است، و با وجود این قسم - چنانکه اشاره شد - احتمال خلف وعید بسیار ضعیف، بلکه در حکم عدم است.

همچنین حضرت در همان دعا به آیه (أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا) (أَي كَافِرًا مُعَانِدًا غَيْرَ قَاصِرٍ) لا يَسْتَوُونَ(1) که خداوند متعال سزای مؤمن را با کافر معاند طبق این آیه شریفه یکسان نمی داند، استناد فرموده است.

رابعاً: مقتضای اثر وضعی عمل کفر جوانحی و جوارحی کافر معاند و خبثت کفر وی عذاب ابدی است؛ چه آنکه همانگونه که عمل خطای از بام افتادن مثلاً موجب هلاکت عمری می شود، همچنین خبثت عظیم بی دینی و بی ایمانی چنین عواقبی دارد؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)(2).

خامساً: یکی از علل خلود ابد الآبادی اهل آتش چون کفار معاند در عذاب - چنانکه از پاره ای از اخبار

ص: 151

1- - سوره سجده / آیه 18.

2- - سوره یس / آیه 54.

استفاده می شود - آن است که قصد و نیت اینان آن بود اگر نمی مردند و ابد الدهر در این دنیا می ماندند، برای همیشه بر کفر و عناد خود باقی می ماندند و دست بردار نبودند، لذا طبق رضایت ابدیشان به سزای عذاب ابدی گرفتار می شوند. و این خود یک نحو جواب به جایی است در این مقام؛ چنانکه از آن اخبار استفاده می شود که علت خلود اهل بهشت در بهشت آن است که نیت و قصدشان آن بود که اگر همیشه باقی بودند در اطاعت می زیستند.

حاصل: از الهیات ثقلین به طور کافی ثابت شده است که عذاب مخلّد در آخرت به جهت کافر معاند است و پایاندارد، برخلاف الهیات متداول که - بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى - پنبه اش زده شد. این خود از فرقه‌های بارزی است که نوعاً مغفولاً عنه مانده بود. واللّه العالم.

پنجاه و ششم: البتّه در این وجیزه منظور از فرقه‌ها و تفرقه‌ها تخطئه فلاسفه و فلسفه متداول در خصوص الهیات بود، به این معنا که نباید آنچه را که از عقاید - غیر از اصول عقاید - از شرع مطهر رسیده با این

استدلالات استحسانی ظنی که از علل و اسباب طبیعی گرفته شده است، سنجید و قیاس کرد که جداً فضولی بوده و مع الفارق است، وگرنه استدلالشان در طبیعیات و امور غیر الهی و غیر سماوی مورد تخطئه نیست، هرچند استحسان ظنی و اختلافی است، ولی استدلالشان مع الفارق نیست؛ چون استدلال امور طبیعی است که بالطبع به خود امور طبیعی و علل و اسباب عادی استدلال می شود. ای کاش! آن استدلال اختلافی را به همان امور طبیعی اختصاص می دادند، و در تعریف فلسفه خود می گفتند: «هُوَ الْعِلْمُ بِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ عَلَيَّ مَا هِيَ عَلَيْهَا»، و در حقایق سماوی ماورا و مافوق طبیعت که فقه اکبر است وارد نمی شدند، ولی مع الاسف اختصاص ندادند، بلکه همچون عامه در فقه اصغر و حجج احکام شریعت به استحسان ظنی و قیاس ممنوع وارد شدند.

پنجاه و هفتم: چنانکه در فرق شانزدهم به اشاره گذشت که مقتضای وحدت خلق و خالق، و یا جلوات خالق بودن خلاق و نداشتن وجودی جز اعتباری و

سرایی آن است که این دنیای با آن عظمت - نَعُوذُ بِاللَّهِ تَعَالَى - ملعبه و خیال الظلّ آن حضرت متعال باشد. و غیر اینها از فرقه‌ها که ممکن است به خاطر خبیر برسد. [إن شاء الله \(1\)](#)، در عین امکان تکرار مؤکد برخی از آنچه ذکر شد.

به هر حال، آنچه یقینی است فرقه‌های فراوانی مابین الهیات تقلین و الهیات فلاسفه به چشم می‌خورد که بر اهل بصیرت پوشیده نیست. والله العالم.

در اشاره به معظم متون منابع این الهیات از آیات و روایات

در پایان این رساله شایسته است به معظم آیات مبارکه و روایات باهره که در امر الهیات مورد عنایت حضرت منان - جَلَّ وَعَلَا - به آنها استدلال شده است، اشاره شود [\(2\)](#)، تا برای خوانندگان به خوبی مشخص شود منشأ الهیات تقلین و اینکه چگونه - بحمد الله و منه - به برکت

ص: 154

1- - هر چند در فرقه‌های ذکر شده و هم در اصل این رساله تکرارهای مؤکدی دیده می‌شود که به نظر اعزه کرام می‌رسد؛ امید است که معذورمان داشته، خودشان از باب تفصّل تصحیح فرمایند.

2- - هر چند تکرار مؤکد برخی از آنها می‌شود.

این دو امانت وزین پیامبر معظم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (کتاب و عترت) حقایق دین مبین به دست آمده است، و بسیاری از مبانی الهیات منحرف فلسفه متداول در هم ریخته و نابود شده است.

اول: از آیه: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... الْآيَةَ) (1) و حدیث شریف فُرْجِه از سه جهت کثرت وجود و موجود خارج هستی علی الخصوص جهت منحازیت وجود خلق از خالق مبرهن می شود.

دوم: از آیه شریفه: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ... الْآيَةَ) (2) و از حدیث: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ» (3)، و نیز از حدیث: «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (4) که به لحاظ جبلّیت ذات از طرفی اصالت جوهری ذوات خلق و اصالت عَرْضی وجودشان که به ایجاد خالق متعال موجود شده اند، به

ص: 155

1- - سوره انعام/ آیه 75.

2- - سوره اسرا/ آیه 84.

3- - کافی، ج 8، ص 177، ح 197.

4- - تفسیر نور الثقلین، ج 2، ص 18، ح 58.

دست می آید، و از طرف دیگر اصالت بحت خالق منحاز از خلق و منزّه از غیر اصالت به دست می آید. *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى*.

سوم: از آیه وافی هدایه: *(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)* (1) و روایات متفرقه که در موردش اشاره می شود به دست می آید که ذاتی متعلق خلقت و آفرینش هرچند لا یعلل و لایسأل عن العله است، ولی لا یغیر نیست، بلکه حضرت سبحان به لحاظ آنکه مخلوق خود را تغییر دهد، و مثلاً از شقاوت و یا از درجات پایین سعادت به درجات بالاتر برساند آنها را خلق فرمود؛ چه آنکه ذاتی به معنای عدم امکان تغییر نیست، بلکه به معنای آن است که تغییر دادن آن صعب و سخت است، البتّه نه به آن مقدار که اختیار از دست گرفته شود، بلکه در عین حال مختار است و اختیار آنگونه سلب نمی شود که قدرت بر تغییر نداشته باشد؛ مثلاً *وَلَدَ الرَّزَاةِ* هرچند مانند *وَلَدَ الْحَلَالِ* به سعادت گرایش ندارد، ولی در عین حال مجبور نیست، بلکه می تواند با قدری دشواری خود را به سعادت برساند، و اجر مضاعف داشته باشد.

ص: 156

چهارم: از دو آیه مبارکه: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (1) و (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ) (2) با توجه به اینکه منظور از اقریبیت تنها اقریبیت از لحاظ معنویّت نمی باشد، به دست می آید که منظور از اقریبیت سعه وجودی آن حضرت و عدم محدودیّت ذات مقدّسش به حدود و ذوات خلائق موجود می باشد.

پنجم: آیه: (وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً) (3) و آیه: (أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً) (4) که منظور از (وَلَمْ تَكُ شَيْئاً) معدوم صرف نیست، بلکه مراد عدم وجود خارجی است.

ششم: آیه اوّل سوره مبارکه هل اتی: (لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً إِنَّآ هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً) (5) که منظور پس از عدم وجود خارجی انسان و مساوات

ص: 157

1-- سوره ق/ آیه 16.

2-- سوره واقعه/ آیه 85.

3-- سوره مریم عَلَيهَا السَّلَامُ/ آیه 9.

4-- سوره مریم عَلَيهَا السَّلَامُ/ آیه 67.

5-- سوره انسان/ آیه 1 و 3.

خلایق در امر خلقت و هدایت به معنای ارائه طریق، هدایت به معنای ایصال به مطلوب در اختیار خلق و مقتضای ذاتشان قرار داده است.

هفتم: آیه: (وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ... الآية) (1) که می‌رساند حبیب نجار که از همان خلایق زمانش بود مقتضای ذاتش آن بود که حق و حقیقت را اختیار کند، بر خلاف خلق زمانش که چنین نبودند و به خسران گراییدند.

هشتم: حدیث شریف فرجه و شکاف که با شرح و تفصیل و ترجمه در مقدمه رساله گذشت.

نهم و دهم: حدیث: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (2)، و حدیث: «السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (3) که در ضمن آیه دوم تشریح شدند.

یازدهم: ذکر قنوت مذکور در عروه الوثقی به

ص: 158

1- -سوره یس / آیه 20.

2- -کافی، ج 8، ص 177، ح 197.

3- -تفسیر نور الثقلین، ج 2، ص 18، ح 58.

صورت: «سُبْحَانَ مَنْ تَقَرَّدَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ»⁽¹⁾، و در بحار الانوار به صورت: «يَا مَنْ تَقَرَّدَ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَتَوَحَّدَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ»⁽²⁾.

ختم امر

در ختم امر بر اهل خیرت و بصیرت مخفی و پوشیده نیست که الهیات ثقلین در واقع و نفس الامر ادامه دارد، و به این مختصر که در این رساله ذکر شد ختم نمی شود، بلکه مرجع کلیّه حقایق آسمانی دین و ایمان و اسلام ناب محمّدی و علوی صَدَلَى اللّهُ عَلَيْهِمَا وَآلِهِمَا از عقاید و احکام و اخلاق و عرفان و غیر اینها همه و همه همان کتاب و عترت: قرآن مجید و روایات صادره از اهل بیت عصمت و طهارت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ که معنن و مستند به وحی و رسالت و الوهیت است، می باشد، نه قیاس تمثیلی و استحسان ظنی که معمول به الهیات متداول است؛ چه آنکه روشن است که آنها - مخصوصاً با اختلاف آرا - مرجع امور طبیعی هستند، و قیاس کردن

ص: 159

1-- عروه الوثقی، ج 2، ص 611، مسأله 6.

2-- بحار الانوار، ج 82، ص 227.

حقایق آسمانی ماوراء الطبیعه به آنها - چنانکه مکرراً و مؤکداً در این رساله ذکر شد - جدّاً مع الفارق است. بلا شک و لا شبهه ولا ارباب. و به علاوه مراجعه به آنها برای متدین به دین مورد و معنا ندارد. واللّه العالم بحقائق الأمور.

تَمَّتِ الرَّسَالَةُ. فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذِهِ الْمَوْهَبَةِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ أَنْوَارِ الثَّقَلَيْنِ (1)

سید محمد حسین مرتضوی لنگرودی

ایقاز

بر محققین و پویندگان حقیقت روشن است که نسبت به مباحث طبیعیات فلسفه متداول چندان اشکال و ایرادی نیست، و آنچه هست نسبت به مباحث الهیات است که چون خارج هستی عالم را در انحصار خارج مشهود مادی متناهی غیر مجرد محض می پندارند، لذا بعضی از فلاسفه متأخر به خاطر آن که به فرضیه های وحدت وجود خلق و خالق، و عدم وجود مابعدایی خلق، و عدم تحقق ایجاد حقیقی برای مخلوق مبتلا نشوند، به فرضیه «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بشیء منها»، و وهمیه «کثرت عددیه خلق به وحدت عقلیه خالق می گراید» افتاده اند، لذا در اواخر این کتاب به طور روشن و اجمال به فساد این فرضیه و وهمیه پرداخته می شود:

ص: 160

1- - در ماه ذی القعدة الحرام سنه 1439 هجری قمری - عَلَي مُهَاجِرِهَا آلاَفُ التَّجِيهِ وَالتَّنَاءِ - اوان میلاد مبارک امام همام علی بن موسی الرضا عَلَیْهِمَا السَّلَامُ پایان یافت.

«بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بشیء منها»

قیاساً بالکلّیّ الطّبیعیّ الموجود فی الخارج بوجود أفراد و لیس بواحد منها، و یا کثرت عددیه خلق که به وحدت عقلیه خالق می گراید؛ زیرا قیاس وحدت خالق و خلق با کلّیّ طبیعی قیاس مع الفارق است و تصوّر کثرت عددی به وحدت عددی آسان نیست، بلکه در غایت اشکال است، چه رسد به تصدیق آن. ابداع و ادّعی این توهمات ناشی از آن است که فلاسفه متداول قدیماً و حدیثاً خارج هستی را در انحصار خارج مشهود و متکثر به کثرت خلایق می پندارند. در حالی که - گذشته بر ضرورت وحدانیت - به مقتضای بعضی از آیات قرآن واحادیث عترت علیهم السّلام (تقلین) خارج دیگری مجرد غیر مشهود و نامتناهی و منحاز از خارج مشهود که ملکوت عالم خارج مشهود متناهی مادی است وجود

دارد؛ قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (1)، خداوند متعال به حضرت ابراهیم علیه السلام معرفت و شناخت آن خارج ملکوت که وجود واحد غیر عددی ذات اقدس الهی است که ثانی و دوّمی ندارد، عنایت فرموده تا از موقنین گشته و اُمّت خود را به آن حقیقت متوجّه سازد تا از پرستش اغیار چون بت و غیر آن روی گردانده پرهیز نمایند، و تنها آن حضرت جَلَّ وَعَلَا را پرستش کنند.

متأسفانه نه تنها اُمّت او، بلکه سایرین از فلاسفه و غیره بی توجّه شده آن واحد احد ملکوتی را از کثرت عددی مخلوق و خلق خارج مشهود می خوانند. این آنچه از آیه مبارکه که بر وجود ملکوت و خارج نامشهود و خالق احدی و واحد غیر عددی، منحاز از وجود مشهود خلق متکثر به کثرت عددی دلالت می نمود.

ص: 162

و اما دلالت احادیث عترت طاهره عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بر آن خارج نامشهود احدی خالق واحد غیر عددی سرمدی جَلَّتْ عَظَمَتُهُ حدیث برهان فُرَجِه و شکاف است که هشام بن حکم آن را از امام همام جعفر بن محمد الصَّادِقِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ روایت می کند(1). آن حضرت در ردّ زندیقی که ثنوی و دوگانه پرست بود، پس از بیان برخی از امور دالّه بر وحدت، می فرماید: «ثُمَّ يَلْزَمُكَ إِنِ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فُرَجَهُ مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَ اثْنَيْنِ فَصَارَتِ الْفُرَجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا قَدِيمًا مَعَهُمَا فَيَلْزَمُكَ ثَلَاثَةٌ... الْحَدِيثُ»، یعنی: تو که دوگانه پرست و مدّعی دو قدیم گردیدی باید ملتزم به سه قدیم شوی؛ زیرا هر یک از این دو قدیم در حال تلاقی به یکدیگر به انتها رسیده و معدوم می شوند، و فیما بین فُرَجِه و شکافی حادث می گردد که نمی توان گفت که در آن فُرَجِه عدم مطلق که غیر قابل به هیچگونه اشاره است باشد، حتماً مستلزم قدیم سوّمی است که آن دورا از هم

ص: 163

1- - کافی، ج 1، ص 80، ح 5.

جدا کند، و وجود آن قدیم فیما بین مستلزم فرجه و قدیم دیگری است. و هکذا به طور تصاعدی مستلزم فرجه ها و قدما إلى غیر النّهایه خواهد بود که بالصّدوره باطل و مستحیل است، پس لامحاله در خارج هستی ذات واحد مجرد و محضی که به وجود محض دیگری همچون عدم محض محدود نمی باشد، وجود دارد.

و در نتیجه وحدت غیر عددی منحاز در خارج هستی وجود دارد بدون آن که به گرایش کثرت عددی خلق به وحدت عقلی خالق و غیر آن نیازمند گردد.

و خلاصه، ثابت و مبرهن شد وجود وحدت خالق منحاز از وجود کثرت مخلوق.

بیت:

یار درخانه و ما گرد جهان می گردیم

آب در کوزه و ما تشنه لبان می گردیم

دقت و هم مغتنم شمرده شود.

پس از آن دو سرچشمه زلال تَقْلین (کتاب و عترت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ) ثابت و مبرهن گردید وجود خارجی نامشهود

ص: 164

که مجرد محض و واحد احد خالق، منحاز و جدا از وجود مشهود و متکثر خلق مادی غیر مجرد.

و لذا آن وجود نازنین و منحاز را باید جدا گرفت و گفت که در صقع ربوبی به لحاظ عینیت ذات و صفات و وجود و عدم تعدد، غیر از اصالت، چیز دیگری محکم نیست، و تردید در آن که اصل وجود است یا ذات و یا ماهیت است معنی و مفهوم ندارد، ولی در خلق منحاز از خالق چنین تردیدی وجود دارد که فلاسفه در آن اختلاف دارند؛ بعضی وجود را اصل و ماهیت را اعتباری، و بعضی به عکس دانسته اند، و هیچ یک اصالت هر دو را نگفته اند، و حال آن که مقتضای آنچه بیاید آن است که ذوات خلائق مجعول باریتعالی نیستند؛ «ما جعلَ اللهُ المِشْمِشَةَ وَ ذَوَاتَ الخَلَائِقِ ذَوَاتًا، بَلْ أوجَدَهَا(1) فی

ص: 165

1- - اشاره به جمله مشهور: «ما جعلَ اللهُ المِشْمِشَةَ مِشْمِشَةً، بَلْ أوجَدَهَا» است. این جمله مشهور به شیخ الرئیس ابوعلی سینا نسبت داده شده است؛ رجوع کنید به شوارق الإلهام، ج 1، ص 137، مسأله 35، و بدائع الأفكار: ص 283، و قلائد الفرائد، ج 2، ص 197.

الخارج وَ أَلْبَسَهَا لِبَاسَ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَ لَعَلَّهَا كَانَتْ مِنْ قَبِيلِ وجودِ علميِّ و اقْتِضَائِيِّ وَ نَحْوِهِمَا».

پس حق آن است که گفته شود: هر دو (هم ماهیت و هم وجود) در خلق اصالت دارند، غایه الامر اصالت ذات و ماهیت جوهری، و اصالت وجود نداشته، بلکه به ایجاد حق تعالی وجود یافته، و وجود آنها عَرَضِيّ و غیر ذاتی می باشد.

و این که ذکر شد که خداوند جعل ذوات فرموده به لحاظ استلزام عویصه تبعیض است، و آن که به چه جهت خداوند متعال که لطفش عامّ و به طور مساوی بر بندگان می باشد بعضی را خاتم الانبیا و بعضی را اشقی الاشقیاء خلق کرده است، و هم مستلزم عویصه بطلان تکلیف و بعث و انزال کتب و خطاب و عتاب و عقاب و عذاب، بلکه مستلزم ملعبه در خلقت و آفرینش به طور خیمه شب بازی - الْعِيَادُ بِاللَّهِ تَعَالَى - خواهد بود.

ص: 166

مقاله ای در اثبات حدوث عالم زماناً:

در اثبات حدوث عالم زماناً و بیان آنکه این عقیده همچون اصول عقاید دین نیست که به استدلال عقلی نیاز داشته باشد، بلکه همانند احکام و سایر عقاید دین باید به کتاب و سنت: قرآن مجید و آثار عترت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ به نحو اجتهاد و یا تقلید مراجعه کرده و در برخی موارد احتیاط نمود.

هرچند جمهور متقدمان و متأخران فلاسفه در امر حدوث عالم (ماسوی الله تَعَالَى) به استدلال عقلی مصطلح خودشان که در واقع قیاس ممنوع و استحسان ظنی مورد اختلافشان تشکیک نمودند، و عالم ماسوی را قدیم به قَدَم ذات احدیت می پندارند، و همچون حرکت ید و مفتح در آن واحد تقدّم ذات احدیت را بر عالم، رتبی

می‌شمارند، ولی قبل از پرداختن به بیان مهمترین دلیل آنها و ردّ آن، چند دلیل بر اثبات حدوث عالم زماناً اقامه می‌کنیم؛ امید است - إن شاء الله تعالی - مورد پسند واقع شود.

اولاً: همانگونه که ذات احدیت عینیّه الصّفات و مجهول الکنه است و خرد را در فهم و درک آن راهی نیست، همچنین است درک شأن آن حضرت قبل از خلقت عالم که حضرت در چه شأنی بوده و به شبهه آنکه به چه کاری اشتغال داشته است که به درک و فهم خرد نمی‌رسد، و نباید در این اقیانوس بیکران ورود کرد و در آن بحث و استدلال نمود.

و ثانیاً: - چنانکه اشاره شد - این عقیده از اصول اعتقاد خمسه و به اعتباری ثلاثه دین نیست تا به استدلال عقلی آفاقی و انفسی و غیره نیاز داشته باشد، بلکه پس از ثبوت و اثبات اصول عقاید دین باید نسبت به سایر عقاید دین - همچون این عقیده دینیّه - به کتاب و سنت: قرآن مجید و آثار عترت طاهره عَلَیْهِمُ السَّلَامُ مراجعه کرد، و

ص: 168

حقیقت امر را اجتهاداً و یا تقلیداً و یا - در برخی صور - به احتیاط و ردّ علم آن به اهلس دریافت نمود.

و ثالثاً: ظاهر پاره ای از احادیث همچون حدیث: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»⁽¹⁾ و حدیث: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»⁽²⁾ آن است که عالم حادث است زماناً، و تأویل و تفسیر حدیث اول به اینکه: «إِنَّ اللَّهَ فِي مَرْتَبِهِ ذَاتِهِ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ - كَمَا تَرَى - خِلَافُ الظَّاهِرِ، بَلْ هُوَ تَطْبِيقٌ لِلْحَدِيثِ بِغَيْرِ الْمُرَادِ بِمَا عَلَيْهِمُ الْعِتْقَادُ وَلَيْسَ بِتَفْسِيرٍ».

و رابعاً: - چنانکه مرحوم شیخ انصاری قدس سیدرّه فرموده اند - اجماع جمیع شرایع قائم است بر حدوث عالم زماناً⁽³⁾؛ بنا بر این، نه تنها اعتقاد به آن ضروری دین اسلام است، بلکه ضروری کلیّه ادیان است که در این صورت بدون نیاز به اجتهاد و تقلید باید به این ضروری

ص: 169

1- - فصول المهمّه، ج 1، ص 154، ح 72، و بحار الانوار، ج 54، ص 234.

2- - مشارق انوار الیقین: ص 41، و بحار الانوار، ج 84، ص 199 و 344.

3- - فرائد الاصول، ج 1، ص 57.

دین معتقد بود؛ زیرا انکار آن - مخصوصاً با علم به ضروری بودنش - موجب ارتداد است.

و خامساً: آنکه حدوث مقتضای ذات عالم ماسوی، و ماهیت آن (اعنی ما به الشیء هُو هُو که ما جَعَلَهُ اللهُ تَعَالَى شَیْئاً، بَلْ كَانَ هُو هُو ذَاتاً فِی عَالَمِ الْاِقْتِضَاءِ الَّذِی هُو لَیْسَ بِمَوْجُودٍ وَکَمَا لَمْ یَكُنْ بِمَعْدُومٍ) چنین اقتضا داشت، وَالذَّاتِیُّ لَا یُعَلَّلُ، وَإِنْ كَانَ یُعَيَّرُ بِمَا عَنِ الشَّرْعِ الْمُطَهَّرِ، بِالطَّاعَةِ وَالذُّعَاءِ وَالصَّدَقَةِ وَالصَّلَةِ وَنَحْوِهَا سِیَّمَا فِی لَیَالِی الْقَدْرِ.

و سادساً: چنانکه حدوث ذوات ما در این عصر و زمان، و یا حدوث ذوات دیگران در اعصار و ازمنه دیگر مقتضای نفس ذوات بوده، وگرنه به چه علت این همه ذوات در اعصار قدیم وجود نیافته و حادث نشده است؟ و به عبارت دیگر: چه جهت داشت که تبعیض واقع شد و بعضی از خلائق قدیم و یا در حدوث تقدّم و تأخّر داشتند، دون بعضی.

و سابعاً: باید مطمئن بود که عالم ماسوی نمی شود مانند ذات احدیّت - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - مجرد و بدون هیچگونه

ماده باشد؛ زیرا عالم مخلوق است، و مخلوق محدود می باشد به ماده، هر چند آن ماده از جنس خاک و یا نار نباشد، و مثلاً از جنس نور و مانند آن باشد؛ چه آنکه ملائکه هم مجرد از ماده ای نمی باشند إلى غیر ذلک من المخلوقات. بنا بر این، هر مخلوقی دارای ماده و ابعاد است، و مقتضای برهان تناهی ابعاد آن است که متناهی باشد، پس چگونه می توان عالم متناهی را همانند ذات مجرد نامتناهی قدیم پنداشت. در حالی که عالم پس از تناهی وجودی ندارد، و آنچه وجود بعد التناهی می باشد (1) وجود نامحدود و نامتناهی ذات قدیم اقدس الهی است بدون وجود مخلوقی؛ دقت شود.

و ثامناً: عالم که تنها همین خارج مشهود و غیر مجرد است بالعیان متغیر است، و هر متغیری بالوجدان حادث است، پس عالم بالعیان و الوجدان (2) حادث خواهد بود.

ص: 171

1- - و باید چنین باشد؛ زیرا عدم مطلق ممتنع الوجود و الاشارة و الاعتبار است، هر چند عدم مقید (عدم عالم مثلاً) ممتنع نیست؛ دقت شود.

2- - به شکل اول از اشکال اربعه که بدیهی است.

و تاسعاً: ردّ مهمترین دلیلشان بر قِدَم عالم که ذیلاً ذکر می شود به این است که حدوث عالم به اراده قدیم ذات احدیّت - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ -
بوده است، نه به اراده حادث که مستلزم آن است که ذات احدیّتش محلّ حوادث مستحیل و ممتنع قرار گیرد.

بیان ذلک: یکی از مهمترین دلایل جمهور فلاسفه بر قِدَم عالم و عدم حدوث آن زماناً آن است که می گویند: صدور حادث از قدیم مطلقاً
محال و ممتنع است و مرجّح لازم دارد؛ زیرا صدور عالم ممکن محض است، و حدوث و عدم صدور آن از قدیم قدیمماً، باید به خاطر
مرجّحی باشد، و اگر مرجّحی نباشد عالم در امکان محض قبلی خود باقی خواهد بود. و اگر مرجّحی برای حدوث باشد از این مرجّح
سؤال می شود که چگونه حادث شده و قبلاً نشده بود؟

خلاصه، پرسش درباره حدوث مرجّح به قوّت خود باقی است.

این دلیل مهمّشان - چنانکه در کتاب «تهافت

ص: 172

الفلاسفه» غزالی (1) ذکر شده است - مردود شده است به اینکه چه مانعی دارد که حدوث عالم به اراده قدیم حضرت احدیّت باشد که وجودش را در آن هنگام که وجود آمده اقتضا کرده است، نه به اراده حادث تا اشکال شود که چگونه اراده بدون مرجّحی حادث می شود؟! اما اینکه چنین اراده ای موجب آن است که ذات قدیم محلّ حوادث قرار گیرد، در حالی که بالبداهه محلّ حوادث نیست، و چنین ایرادی به اراده قدیم وارد نمی آید تا پرسش شود که به چه مرجّحی اراده قدیم داشت. و بر فرض اگر چنین ایرادی به اراده قدیم شود که مثلاً به چه مرجّحی این اراده قدیم را داشت، می توان به جواب پنجم ذکر شده جواب داد که: مرجّح، نفس اقتضای ذات عالم بوده است، و الذّاتُ لا یُعَلَّلُ (قلم به اینجا رسید باز نشست).

و عاشرأً: این اشکالات فلاسفه در واقع به لحاظ آن است که ذات قدیم را فاعل مختار نمی دانند، بلکه

ص: 173

فلاسفه طبیعی و دهری او را فاعل مضطرّ می پندارند، و غیر طبیعی با عبارتی غیر مؤدّبانه از کلمه «اضطرار» به «قیاض علی الإطلاق» تعبیر می کنند که در واقع همان اضطرار را به این عبارت تغییر داده اند؛ مانند شخص آمری که به فردی به جای آنکه بگوید: «بنشین» و یا «بتمرگ»، بگوید: «بفرما» و یا «تَقْضَلْ».

البته روشن است که با ادله گذشته - خاصه با دلیل اول - هیچگونه مانعی ندارد که ذات قدیم حضرت احدیت - جَلَّ وَعَلَا - را فاعل مختار بدانیم، و در عین حال درک و فهم و خرد آن را نداشته باشیم که به چه مرجّحی عالم را حادث زمانی آفریده است، و لیسَ ذلِكَ بِعَزِيزٍ؛ بسیار اموری است که از درک آن عاجزیم.

البته فلاسفه ادله استحسانیه ظنّیه، بلکه وهمیه دیگری نیز ذکر می کنند که چنگی به دل نمی زنند، و مخصوصاً برای معتقدین به شرایع لا یُسْمِنُ وَلَا یُعْنَى مِنْ جَوْعٍ هَسْتَنْد. وَالسَّلَام.

فلاسفه الهی و مادی از قدیم الایام خارج هستی عالم را در انحصار کثرت هستی خارج مشهود می پنداشتند، لذا فلاسفه الهی نسبت به وحدت واجب در حیص و بیص افتادند، و به تشکیک و شدت و ضعف وجود قائل شده، واجب را در رتبه شدید آن پنداشتند، ولی چون این پندار، واجب را واحد غیر عددی که دوّمی نداشته باشد نمی گرداند، لذا متأخرین به نظریه «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِوَاحِدٍ مِنْهَا» متشبّث شدند، و واجب را بسیط الحقیقه دانسته و در واقع مرجع کثرت عددیّه خلق خارج مادی را به وحدت عقلیّه دانستند که تصوّرش - فضلاً از تصدیقش - آسان نمی نماید، بلکه دشوار و غیر قابل قبول است جدّاً؛ چنانکه روشن است.

و برخی به فرضیّه نامعقول وحدت وجود خلق و

و بعضی نغمه «لا مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ إِلَّا الْوَاجِبُ» را سرودند که موجب مفسده عدم وجود خلق و عدم قدرت خالق بر ایجاد است که بالضروره خلاف وجدان و عقل و برهان می باشد.

و بعضی ذات مجرد وحدانی اقدس کبریایی را متجلی در خارج مشهود متکثر مادی ذو ابعاد متناهی به برهان تناهی ابعاد پنداشتند که تجلی نامتناهی در متناهی بالضروره از اغلاط بدیهی است، و در آیه (تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (1)، چون لفظ «تَجَلَّى» با حرف «لام» - نه با حرف «فی» - به «جبل» متعدی شده است، مراد قدرت نمایی است که در اثر آن کوه پاره پاره و متلاشی گردید. و بعضی به جمله نامفهوم «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» تفوه نموده اند که مانند «توحید در عین تثلیث، و تثلیث در عین توحید» ملت نصاری

ص: 176

است که بالضروره باطل و غیر مقبول است.

این لاطائلات همه به خاطر آن است که از وجود مجرّد محض و منهاز نامتناهی خارج نامشهود که همچون آب در کوزه و یار در خانه وجود دارد غافل شده اند؛ چه آن که این خارج موجود بالضروره و العیان و العقل و البرهان به طور صحیح و کامل وحدت واجب را که من جمیع الجهات و الجوانب نامتناهی و سعی است و به هیچ وجودی محدود نمی شود تأمین می کند.

و در این رابطه به حدیث شریف برهان فرجه که حضرت امام صادق علیه السلام در ردّ ثنوی و دوگانه پرستان اقامه فرمودند که آن - چنانکه در محلّش مضبوط است - گنجی است برای اهلش از حقایق مراجعه شود (1) که پس از بیاناتی در امر توحید می فرماید: «ثُمَّ يَلْزُمُكَ إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فُرْجَهُ مَا بَيْنَهُمَا ... إلخ».

ص: 177

1- - روضه کتاب مستطاب کافی، مجلد اول، حدیث پنجم از باب حدوث عالم از کتاب توحید.

انجاز وعده داده شده:

در این بخش از رساله طبق وعده قبلی بحثی از اباحت ناب را که به زبان عربی نگاشته ام می آورم. این بحث متکفل بیان آن است که مرجع احکام و عقاید - غیر از اصول عقاید - کتاب و سنت (عترت) است، نه استحسانات ظنی فلاسفه، و نه قیاسات تمثیلی عامه که بیجا رفته اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الاستدلال بالاستحسانات الفلسفيّة في عقائد الدّين (غير أصول العقائد الخمسه) كالاستدلال بأقيسه العامّة في أحكام الشّريعه فضوليّه (1) لا بدّ من الإعراض عنهما، وتوهم

ص: 178

1- - فإنّه قياس حقائق ما وراء وما فوق الطّبيعه بأموّر طبيعيّه، وهو - كما ترى - قياس مع الفارق.

أثبات استدلال بتلكم الاستحسانات إنما هو لرفع تزلزل بعض الخواطر بالنسبه إلى أصول العقائد غير وجيه.

إني ببركه العمل بما أوصى به الأعظم - لاسيما والدي العلامه - قُدَّسَ سِرُّهُمْ من تحكيم العقائد الدينيه قبل الورود في المعقول أيقنت بعين اليقين أنني بعد إثبات أصول العقائد الخمسه غير التقليديه بالأدله الآفاقية والأنفسية ونحوها، والتدين بالدين المبين بها، لا أحتاج لإثبات سائر العقائد الدينيه إلى الاستدلال بما اصطلح عليه الفلاسفه من الأدله العقلية التي هي في الحقيقة استحسانات ظنيّه مختلف فيها؛ كما لا أحتاج لإثبات الأحكام الشرعيّه إلى الأقيسه التمثيليه الممنوعه؛ فإن المرجع فيهما بعد التدين بالدين المبين إنما هو الكتاب والسنة، وأعني بالسنة في عصر الغيبه روايات العتره الطاهره عليهم السلام المستنده إلى الوحي والرساله، المضبوطه في محالها بعلمي الرجال والدرايه، ولاسيما مع ملاحظه حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين وغيره. فالاستدلال لتلكم العقائد بالفلسفه، و لتلك الأحكام

ص: 179

بالقياس فضوليّه لابدّ من التّجنّب عنها بتاتاً، إلاّ بمقدار يسير جدّاً لتقريب بعض الخواطر والأذهان البسيطة، لا بنحو التّوغلّ فيها، بقياس الحقائق السّماويّه و ما فوق الطّبيعه بعلى وأسباب طبيعيّه إلى ما يوجب الانحراف؛ بداهه أنّه قياس مع الفارق جدّاً. كيف! وإنّ تلك الحقائق كخوارق العاده قالعه وخارقه لنا موس الطّبيعه، فالاستدلال بها عليها - كما ترى - يعدّ من الأمور الواهيه، بل فى الأثر: «السّنة إذا قيست مُحقّ الدين»⁽¹⁾. فعلى هذا يمحق ويمحو عقائد الشّريعه والدين من طريق الفلاسفه، والأحكام من طريق العامّه.

ثمّ إنّ مقتضى حديث الثّقلين المشار إليه الأمر بالتّمسك بهما (الكتاب والعترة) هو أنّه فى الحقيقه روايات العترة الطاهره عليهم السّلام المستنده إلى الرّساله، وبملاحظه

ص: 180

1- - المحاسن، ج 1، ص 214، ح 97، والكافى، ج 1، ص 57، ح 15، وج 7، ص 300، ح 6، ووسائل الشّيعه، ج 27، ص 41، ح 33160، وج 29، ص 352، ح 35762.

أنه: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوطِبَ بِهِ»⁽¹⁾ شارحه لمتن القرآن المجيد، وموضّحه لمراداته الواقعيّة بحيث يكون مثل حامل القرآن المجيد، التّارك لشرح العترة الطّاهرة عليهم السّلام مثل اليهود الحامل للتّوراه، والحمار يحمل أسفاراً وأوراقاً.

فعلى المسلمين المؤمنين أن يلبّوا بقول نبيّهم صلّى الله عليه وآله ويتمسّكوا بالكتاب والعترة الطّاهرة عليهم السّلام حتّى لن يضلّوا أبداً.

فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا الله تعالى.

لا يخفى أنّ التّمسّك بهما (الكتاب والعترة) والعمل بمرادات الإسلام الواقعيّة بذلك هو المراد من «حبل الله» فى قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا)⁽²⁾ النّازله فى عصر النّبىّ المعظم صلّى الله عليه وآله؛ إذ لا ريب فى

ص: 181

1- - الكافى، ج 8، ص 312، ح 485.

2- - سورة آل عمران/ الآيه 103.

أنّ الإسلام في عصره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ مَرْكَبًا مِنْ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْكِتَابُ الْمَجِيدُ، وَرِسَالَةُ الرَّسُولِ الْمَكْرَمِ وَوَلَايَةُ بِلَافِصْلِ الْعَتْرَةِ أَعْنَى بِهَا
وَلَايَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَفَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ وَأَوْلَادِهِمَا الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَلَيْسَتْ الْوَحْدَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ إِلَّا التَّمَسُّكُ بِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ؛ فَإِنَّهَا
مَجْتَمَعَةٌ بِلَا- تَفَرُّقٍ هِيَ حَبْلُ اللَّهِ وَالْإِسْلَامِ الْمَأْمُورُ بِالتَّمَسُّكِ بِهِ وَعَدَمِ التَّفَرُّقِ عَنْهُ إِلَى مَا لَيْسَ مَأْمُورًا بِهِ حَتَّى إِلَى الْمُنْتَحِلِينَ بِالشَّيْعِ،
الْمُتَبَعِّضِينَ فِي أَمْرِ الْعَتْرَةِ، الْمُؤْمِنِينَ بِالْبَعْضِ دُونَ بَعْضٍ، فَإِنَّهُمْ جَمِيعًا فِي حُكْمِ عَدَمِ الْإِيمَانِ؛ كَمَا قَالَ اللَّهُ: (أَفْتُمُونَنَّا بِبَعْضِ الْكِتَابِ
وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ ... الْآيَةُ (1)). وَقَالَ أَيْضًا:
(إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ ... وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ

ص: 182

1- - سورة البقره/ الآيه 85.

سَيِّئاً أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ... الْآيَةَ(1).

ثمّ أقول: له الحمد والشّكر أن اهتدينا - بمنّه وكرمه - إلى مكاشفات وموهبات إلهيّة وعطايا جزيله من حقائق جمّه علميّة لم يسبقنى إليها ممّن قبلى أحد فيما أعلم، نذكر ونشير إلى بعضها فى هذه الصّحيفه خوفاً من الضّياع، تذكّرة لِنفسى وتبصرة لمن أراد التّبصّر.

من جملتها: عدم انحصار الخارج فيما هو المشهود المادّي، ووجود خارج حقيقي وراءه غير مشهود أرى الله إبراهيم عليه السّلام معرفته بقوله: (نرى إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض وليكون من الموقنين)(2) و ليرشد أمته إلى عبادته، ويدلّ على وجوده الأحديّ برهان حديث الفرّج الذي استدلّ به الإمام أبو عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السّلام فى ردّ الثنويّه(3)، ويدلّ أيضاً على تجرّده

ص: 183

1- - سورة النّساء/ الآيه 150 و151.

2- - سورة الأنعام/ الآيه 75.

3- - الكافي، ج 1، ص 80، ح 5.

ومنحازيته عن الخارج المشهود، وعدم تناهيه حتى من جهة السبعية الداخليه أعني داخليه الخلق الخارج المشهود، وعدم كونه محدوداً وإن كان موجوداً حقيقياً غير اعتباري؛ كما هو الحق، وإنما ينتهي بوجود مجرد مثله محضاً أو بالعدم المطلق، ولكنهما مستحيلان ببرهان الفرجه، والتفصيل موكول إلى محلّه.

ومن جملتها: أنه استفيد من منحازية كل من الخارجين عن الآخر كثرة الوجود والموجود في الخارج حقيقه؛ كما لا يخفى.

ومن جملتها: منحازية وجود الخلق عن وجود الخالق تقتضى الوجود والماهية كليهما في الخلق دون أحدهما، خلافاً لجمهور الفلاسفة. غايه الأمر، أن الأصالة في ماهية الخلق جوهرية، وفي وجودهم عرضية، وأن الأصالة في الخالق - تبارك وتعالى - هي المحكّمه بتمام معنى الكلمه، بحيث لم يكن لغير الأصالة في الصّقع الربوبيّ - جلّ وعلا - طريق.

ومن جملتها: عدم جعل الله سبحانه ذوات المخلوقات

ذواتاً، بل أوجدها فى خارج الوجود بعد أن لم تكن موجوده إلا بوجود علمى أو اقتضائى أو ثبوتاً واسطياً بين الوجود والعدم؛ فإنّ الواسطه - كما عليه بعض أهل المعقول - ليست بشطط وباطل كما يتوهم، بل دعوى شططيّه الواسطه بلا بينه.

وإنّما لم تكن الدّوات مجعوله لاستلزامه عويصه التّبعض وعويصات أخرى كبطلان البعث والتكليف والعذاب والعقاب ولغوئيه الخلقه وكونها ك-«خيال الظّل» المعبر عنها بالفارسيّه ب-«خيمه شب بازى». نعوذ بالله تعالى. ومن جملتها: أنّ مقتضى عدم مجعوليّه الدّوات أن لا تكون الخلقه جعل الدّوات ذواتاً كما اشتهر، بل هى إيجاد الدّوات فى الخارج.

ومن جملتها: أنّ الدّاتى وإن كان لا يعلّل، ولكنّه - خلافاً لما ربّما يتوهم - يتغيّر، وأنه - سبحانه وتعالى - أوجدها فى الخارج لأن يتغيّر بالعبوديه ويصير الشّقى سعيداً والسّعيد أسعد فى أثر المعرفه الحاصله من العباده؛ كما قال الله تعالى:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (1).

ومن جملتها: عدم سنجيّه الخالق المجرد عن الماده مع المخلوق المادّي مصداقاً لا مفهوماً أوجب كون الخالق متّصفاً بعدم التّناهي، والمخلوق بصفه التّناهي، وأنّ التّقابل بينهما التّناقض، دون الملكه وعدمها كما توهم. والمراد منعدم المثلّيّه في قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (2) عدم المثلّيّه مصداقاً بعد وحدتهما مفهوماً.

بيت:

ذات خلاق جهان و ذات خلق روزگار

هر دو موجودند، اما اين كجا و آن كجا

ومن جملتها: أنّ مقتضى عدم السّنجيّه المصداقيّ دون المفهوميّ أيضاً تثليث أقسام الاشتراك المعنويّ، وأنّه لا ينحصر في المتواطى كالإنسان والمشكك كالنور بالنّسبه

ص: 186

1- - سورة الدّاريات/ الآيه 56.

2- - سورة الشّورى/ الآيه 11.

إلى المصاديق، بل من أقسامه التّغاير المصداقيّ كمفهوم الوجود بالنّسبه إلى الخلق والخالق، وإن كان بالنّسبه إلى ذوات الخلق مشكّكاً.

ومن جملتها: الاستفادة من الآيه المباركه والحديث الشّريف المذكورين عدم تناهى الخارج غير المشهود المجرّد عن المبادئ؛ لعدم كون المجرّد مشمولاً للتّناهي، ويستحيل تناهيه إلى العدم المطلق غير الموجود، وأيضاً يستحيل تناهيه إلى أيّ وجود سوى ما يكون نظيره مجرّداً؛ لاستلزام الفرجه فيما بين التقاطع وجودات غير متناهيه، أو لاستلزامه وجود مجرّد ثالث ورابع وهكذا إلى غير النّهاييه وهو بديهيّ البطلان.

نعم، عدم تناهى نفس المجرّد الخارج غير المشهود ضروريّ لا- يمكن ردّه، وإن لم يمكن للعقول تعقّله، وأنّ تصوّره يوجب الوحشه وارتعاش الفرائص.

رباعيّ:

أگر در سقف هستی روزنی بود

عدم را خود دلیل روشنی بود

ص: 187

چو هستی حد ندارد روزنش نیست

در و دیوار و کوی و برزنش نیست

ومن جملتها: أنّ العقائد الدّينيّة ممّا عدا أصول العقائد الخمسه المعروفه من فروع دين الإسلام لا بدّ أن يراجع في استنباطها إلى كتاب الله وسنّه رسوله صلّى الله عليه وآله وهي في هذا العصر - عصر الغيبه - روايات العتره. وغايه الأمر، أنّ الأحكام الدّينيّة من فروع الدّين الجوارحيّ يتكفّلها علم الفقه الأصغر، وهذه العقائد الدّينيّة فروع الدّين الجوارحيّ يتكفّلها علم الفقه الأكبر. فأصول فروع الدّين ترتقى من الأربعة المشهوره إلى الخمسه بإضافه هذه العقائد:

الأول: العبادات العشره المشهوره؛ الثّاني: السّياسات الإسلاميه؛ الثّالث: العقود الكثيره المتكثّره؛ الرّابع: الإيقاعات؛ الخامس: الاعتقادات أعني العقائد ممّا عدا أصول العقائد، فلا بدّ فيما عدا ضروريّاتها من الرّجوع إلى الكتاب والسّنّه كالأحكام.

ومن جملتها: عدم كون وجود الخلائق أو ذوات

ص: 188

ماهياتها اعتباريات، بل كلها موجود بوجود حقيقي متقاطع كل بالآخر من غير حدوث فرجه تستحيل ببرهانها؛ لما عرفت من سعه وجوده سبحانه وسريانه في الجميع وعدم محدوديته وجوده تعالى المجرد بالوجودات المادية.

ومن جملتها: أن مقتضى تكثر الخلائق حقيقة بطلان وحده الوجود، ووجود الكثرة من جهة أخرى غير ما عرفت من جهة عدم انحصار الخارج بما هو المادى المشهود بوجود خارج مجرد غير مشهود.

ومن جملتها: أن كل واحد واحد من الخلائق متعدد حقيقة مركب من ذات ووجود وصفات، وإن كان يعدّ واحداً بحسب الظاهر؛ فإن الكثرة فيها حقيقته، والوحده اعتباريه، وهذه جهة ثالثة لتحقق كثره الوجود والموجود.

ومن جملتها: أن وجودات الخلائق وذواتهم وصفاتهم ليست - نعوذ بالله تعالى - قطعات من وجوده سبحانه، بل أوجدها الله تعالى في الخارج بقدره الإيجاد - جلت عظمته -، وما يتراءى من نسبه روح الإنسان إلى نفسه سبحانه بقوله:

(نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (1) فَإِنَّ النَّسْبَةَ هُنَاكَ كَنَسْبِهِ الْكَعْبَةَ بِأَنَّهَا بَيْتُ اللَّهِ الْحَرَامِ تَشْرِيفِيَّةٌ؛ فَلَا تَغْفَلُ.

ومن جملتها: توحيد الأفعال؛ بمعنى أن جميع ما يصدر في العالم من الأفعال التكوينية والتشريعية بيده - تعالى وتقدس -، وإن كانت الأولى بوساطه مجارى الفيوضات، والثانية بمباشرة الخلائق؛ فإنه بمقتضى قول الإمام: «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (2) لم يكن الخلق مجبوراً ولا - مفوضاً محضاً في أفعالهم، بل الأفعال تصدر منهم بسبب قوه واختيار مفوض من الله المتعال أنا فأننا بحيث يكون بيده إمساكهما، ولكن لا يمسكهما امتحاناً، فلو صرفهما العبد في العصيان يكون هو المسؤول دون السبب؛ فإن المباشر المختار أقوى من السبب المفيض لأجل الارتقاء بالطاعة والالتقياد، فرأس الأفعال التشريعية الناشئة من الخلق كراس

ص: 190

1- - سورة الحجر/ الآية 22، وسوره ص/ الآية 72.

2- - الكافي، ج 1، ص 160، ح 13.

الأفعال التكوينية الصادرة بوساطه مجارى الفيوضات بيده المبارك جَلَّ وَعَلَا. وهذا هو المراد بالتوحيد الأفعالي الذي يعتقده الإمامية.

ومن جملتها: كشف عينيه صفاته المتعال كوجوده مع الذات من حديث برهان الفرجه؛ لاستلزام الزيادة تعدد القدماء والشركاء. تعالَى الله عنه.

ومن جملتها: عدم اختصاص التولى والتبىرى اللذين من فروع العبادات بمذهب الإمامية، بل يعتمنان سائر المذاهب والأديان؛ كيف! وإنَّ أهل كل مذهب يتولون مقدساتهم ويتبرؤون عن أعدائها.

نعم، الكمال منهما من خصائص الإمامية. صانهم الله عن الحدثان. ففروع الدين العبادي هي العشره لم يكن يسقط الاثنان منها لمكان الوحده الإسلاميه، وإن اشتهر لدى بعض الخواطر.

ومن جملتها: بعد ما ثبت وتبين أن ذاته المجرد غير متناه من جميع الجهات والجوانب فلا وجه لتجلى ذاته سبحانه

فى الخلق المادى المتناهى ببرهان التناهى؛ بدهاه استحاله تجلى غير المشهود الذى لا نهايه له فى المشهود المتناهى، والمراد من التجلى فى قوله تعالى متعدياً ب-«اللام»: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (1) إظهار القدره بجعل الجبل دكاً دكاً حتى يستحيوا ويندموا عمّا سألوا غلطاً.

وأما ما اشتهر من تجلى الرب تعالى فى أمير المؤمنين عليه السلام متعدياً ب-«فى» وكونه سبحانه تجلى فيه عليه السلام كما فى هذا البيت المنسوب إلى الشافعى من أئمه العامه:

هاعلى بشر كيف بشر

ربه فيه تجلى وظهر

فالمراد أنه عليه السلام أتى بما هو حقه من العمل بالصفات العاليه الإلهيه. وعن الأستاذ العالمه الأكبر أن هذا البيت من الأغلاط جدّاً.

أقول: لو بدلت كلمه «فيه» بكلمه «منه» أو «عنه» لأفاد أن كمال معرفته - جلّ وعلا - منه عليه السلام بان وظهر (2).

ص: 192

1- - سورة الأعراف/ الآيه 143.

2- - كما فى هذا المصراع الفارسى: «به على شناختم من به خدا قسم خدا را».

ومن جملتها: أنه - سبحانه وتعالى - متّصف بحقائق كلامه أزلاً، وربّما يعبر عنه بـ«الكلام النَّفسي»، وأنّ هذه الصّفة كسائر صفاته الحسنى عين ذاته - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ -، وإن كانت مغفولة ولم تكن معنونه لدى أهل المعقول إلاّ من زوايا مقاله بعض الأشاعره، وعليه يكون كلامه النَّفسي منشأً للكلام اللَّفْظي المنزل بصوره القرآن المجيد والكلمات القدسيّة الإلهيّة، ويكون الكلام اللَّفْظي دالاً عليه دلالة المسبّب على سببه، ولا ريب في ذلك، وأنّ هذه الصّفة مختصّه به سبحانه وتتحقّق له كسائر صفاته، وإن لم توجد بنحو الفعلية في أنفسنا وجداناً، وعدم وجوده في أنفسنا لا يستلزم عدم وجودها في حقّه تعالى. ولا شبهه في أنّ قياس صفات المجرّد المحض بالمادّي البحت قياس مع الفارق.

فحصّل: أنّ الكلام على قسمين: لفظي وهو حادث، ونفسي وهو أزليّ مختصّ بذاته المقدّسه - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ -؛

فليتأمل جدًّا جيّدًا.

ومن جملتها: استلزام حدوث العالم زماناً عدم تطابق أمد وجود عالم الخلق المتناهي بلحاظ كونه مادّيّاً ذا أبعاد يتناهي ببرهان التناهي مع وجود ذاته الكبريائيّ المجرّد غير المتناهي؛ فإنّه - لا محاله - ينتهي أمد العالم إلى حدّ من الحدود، ومقتضاه حدوث العالم في ذلك الحدّ من الحدود دون ما قبل ذلك الحدّ إلى ما لا يتناهي.

وبعبارة أخرى، لا يمكن أن ينطبق أمد المحدود بحدّ غير المحدود في صدوره من القديم بلا مهله وزمان كحدوث حركة المفتاح بحركة اليد؛ فلا وجه لدعوى حدوث العالم من القديم قديماً؛ فليتدبّر فيما ذكرنا مع ضيق الخناق جدًّا.

ومن المكاشفات التي منّ الله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بكشفه أنّه - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - ليس بفيّاض على الإطلاق بمثابه لا يتمكّن سُبْحَانَهُ من عدم الفيض كما عليه الفلاسفة بالفلسفه المصطلحه ب- «الفلسفه المتعالیه».

وإنّما لم يكن بهذا التحوّ فيّاضاً لأنّه في نفس الأمر يعود

ص: 194

إلى أنه - سبحانه وتعالى - يكون مضطراً، غاية الأمر بتعبير لفظ لا يكون كلفظ الاضطرار من سوء التّعابير، بل بزعم الفلاسفة حسن تعبیر ربّما يعدّ إكراماً واحتراماً؛ كتبدیل لفظ الأمر بكلمه «تفضّل» بدلاً عن كلمه «اقعد». مع أنه لا يرتفع به ما يكون ذاته المبارک مبرّی ومنزهاً عنه جلّت عظمتُهُ. كيف! وإنه - جلّ وعلا - فاعل مختار بكمال الاختيار وتمام معنى الكلمه، من غير أن يشوبه شوب الاضطرار. نعوذُ بالله سبحانه منه وتعالى الله - عزّ وجلّ - عمّا يقولون علواً كبيراً.

والعجب أن هذا الأمر المنكشف كيف كان فى مدى الأزمان والعصور من مدعى التّعقّل والمعقول مغفولاً عنه. أعاذنا الله المتعال عن الزلّات والعثرات، وعن الضلاله والغوايه؛ لعدم تغيير الشئ عمّا هو عليه بمجرد التعبير والتبديل اللفظي؛ كما هو واضح لا ستره عليه.

فتحصل: أن عدد ما ذكر من الكشفيّات عديده نعدّها بالإشاره:

الأول: وجود خارج مجرد غير مشهود مغفول عنه وراء

الثاني: مقتضى تعدد الخارج كثره الوجود والموجود، وانتفاء وحده الوجود.

الثالث: أيضاً مقتضاه أن للخلق حقيقه، فلا وجه لدعوى أنه ليس في الدار غير الواجب ديار.

الرابع: تحقق الأصاله لماهيّه الخلق جوهرياً ولوجودهم عَرَضِيّاً، وانتفاء مقاله جمهور الفلاسفه على الاختلاف بأصاله أحدهما دون الآخر.

الخامس: تحقق الأصاله بتمام معنى الكلمه للخالق المنحاز وجوداً عن الخلق بسعه وجوده وعدم محدوديته وجوده - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - بحدود الخلق.

السادس: لا نهايه لوجود الخالق المجرد، وأنّ لوجود الخلق المادّي نهايه.

السابع: عدم تطابق صفه المتناهي مع صفه غير المتناهي أوجب حدوث العالم زماناً.

الثامن: اختصاص صفه التناهي بالخلق، وصفه عدم

التَّاهِي بِالْخَالِقِ الْمُتَعَالِ.

التَّاسِعُ: التَّقَابِلُ بَيْنَ الصِّفَتَيْنِ (التَّاهِي وَعَدَمُهُ) هُوَ التَّنَاقُضُ دُونَ غَيْرِهِ.

العَاشِرُ: اسْتِحَالُهُ تَجَلَّى وَجُودِ الْخَالِقِ الْمَجْرَدِ غَيْرِ الْمُتَنَاهِي فِي وَجُودِ الْخَلْقِ الْمَادِّيِّ الْمُتَنَاهِي.

الحَادِي عَشْرُ: عَدَمُ سَنَخِيَّةِ وَجُودِ الْخَالِقِ الْمَجْرَدِ مَعَ وَجُودِ الْخَلْقِ الْمَادِّيِّ مُصَدِّقًا بِالصَّرْوَرِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى مَا حَقَّقَ.

الثَّانِي عَشْرُ: مُقْتَضَى عَدَمِ السَّنَخِيَّةِ الْمَذْكُورِ مُصَدِّقًا تَثْلِيثَ أَقْسَامِ الْإِشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِيِّ بِالتَّغَايِرِ الْمَصْدَقِيِّ مَعَ وَحْدَةِ الْمَفْهُومِ، وَعَدَمِ انْحِصَارِهِ فِي الْمَتَوَاطِي وَالْمَشْكُوكِ.

الثَّلَاثُ عَشْرُ: وَمِنَ الْكَشْفِيَّاتِ الَّتِي غَفَلْنَا عَنْهَا أَنَّ مُقْتَضَى عَدَمِ السَّنَخِيَّةِ كَوْنُ الْوَاجِبِ الْمُتَعَالِ وَاحِدًا غَيْرَ عَدَدِيٍّ، وَالتَّفْصِيلِ مُوَكَّوِلَ إِلَى مَحَلِّهِ.

الرَّابِعُ عَشْرُ: الذَّاتِيَّ وَإِنْ لَمْ يَعْزَلْ، وَلَكِنْ يَغْيَرُ، وَإِنَّ التَّغْيِيرَ مُمَكِّنٌ وَإِنْ كَانَ صَعْبًا.

الخَامِسُ عَشْرُ: الذَّاتِيَّةُ الْمُوَدَّعَةُ فِي بَعْضِ الْخَالَاتِقِ لَا

ص: 197

تسلب الاختيار؛ مثلاً ولد الزنا متمكّن من تحصيل السّعادة وإن كان متعسّراً فيثاب مضاعفاً.

السادس عشر: ما جعل الله الذّوات ذواتاً، وإنما أوجدها في الخارج.

السّابع عشر: الخلقه ليست إلاّ إيجاد الذّوات خارج الوجود على خلاف المشهور.

الثّامن عشر: عدم تناهى وجود الواجب الّذى هو حقيقه الوجود الخارجى واستحاله تناهيه بالضروره بالعدم المطلق أو بوجود آخر مثله.

التّاسع عشر: كون الوجود سعياً غير مجوّف لا يمكن أن يحدّ بأى حدود.

إلى غير ذلك ممّا لم يخطر بخاطرنا على العجالة، والمرجوّ من الأعزّه الكرام أن يعدّرونا فى بعض المكّرات من المؤكّدات. والسّلام على من اهتدى.

تمّت بعون الله تعالى

ص: 198

شرح حال مختصری از مؤلف و مصنف محترم دامت برکاته. 5

اساتید معظم دروس عالی ایشان: 5

تبصره: 17

مقدمه: 24

حدیث شریف برهان فرجه: 30

تذنیب و تنقید: 44

تنبيه و تنقیدی دیگر: 46

تنبيه: 53

در بیان کامل مراد از واحد غیر عددی بنا بر تحقیق محقق: 53

تنبيه: 60

در بیان اصل در موجود خارج هستی: 60

اشکال به اصالت جوهری ماهیت و اصالت عرضی وجود، ورد آن: 66

نقدی بر مبنای گروه فلاسفه و غیر آنان. 69

نسبت به امر خلقت و آفرینش: 69

نقدی به ظاهر قول بعضی از فلاسفه: 75

در رد اشکالی که گاه به ذهن خلیجان می کند: 79

رد اشکالی دیگر: 83

بیان یک اشکال و پاسخ آن: 92

یک شبه ایراد و پاسخ آن: 94

تنبيه: 98

اشاره به برکاتی از معارف دین مستفاد از حدیث شریف برهان فرجه: 98

مهمترین دلیل فلاسفه بر قدم عالم، ورد آن: 106

نقدی بر یکی از مبانی فلسفه: 109

علت ابتلای فلاسفه به این عویصه: 110

نقد دیگری بر مبانی فلاسفه: 111

تنبیه: 111

نکته قابل توجه: 115

نقدهایی بر مبنای مشهور اهل معقول: 118

اشکال و پاسخ آن: 121

وهم و دفعی برازنده: 122

تنبیهی برازنده: 124

خاتمه: 125

فرقهای الهیات تقلین با الهیات متداول: 125

ختم امر: 172

ایقاظ: 174

در بطلان فرضیه «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بواحد منها». 175

استدراک متین و سزاوار: 191

انجاز وعده داده شده: 195 شرح حال مختصری از مؤلف و مصنف محترم دامت برکاته. 5

اساتید معظم دروس عالی ایشان: 5

تبصره: 17

مقدمه: 24

حدیث شریف برهان فرجه: 30

تذنیب و تنقید: 44

تنبیه و تنقیدی دیگر: 46

تنبیه: 53

در بیان کامل مراد از واحد غیر عددی بنا بر تحقیق محقق: 53

تنبیه: 60

در بیان اصل در موجود خارج هستی: 60

اشکال به اصالت جوهری ماهیت و اصالت عرضی وجود، ورد آن: 66

نقدی بر مبنای گروه فلاسفه و غیر آنان. 69

نسبت به امر خلقت و آفرینش: 69

نقدی به ظاهر قول بعضی از فلاسفه: 75

در رد اشکالی که گاه به ذهن خلجان می کند: 79

رد اشکالی دیگر: 83

بیان یک اشکال و پاسخ آن: 92

یک شبه ایراد و پاسخ آن: 94

تنبیه: 98

اشاره به برکاتی از معارف دین مستفاد از حدیث شریف برهان فرجه: 98

مهمترین دلیل فلاسفه بر قدم عالم، ورد آن: 106

نقدی بر یکی از مبانی فلسفه: 109

علت ابتلای فلاسفه به این عویصه: 110

نقد دیگری بر مبانی فلاسفه: 111

تنبیه: 111

نکته قابل توجه: 115

نقدهایی بر مبنای مشهور اهل معقول: 118

اشکال و پاسخ آن: 121

وهم و دفعی برازنده: 122

تنبیهی برازنده: 124

خاتمه: 125

فرقهای الهیات تقلین با الهیات متداول: 125

ختم امر: 172

ایقاظ: 174

در بطلان فرضیه «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس بواحد منها». 175

استدراک متین و سزاوار: 191

انجاز وعده داده شده: 195

ص: 199

برخی از آثار مؤلف محترم که به زیور طبع آراسته شده و یا در شرف طبع و نشر قرار دارد، عبارت است از:

1 - الرَّسَائِلُ السَّع فِي مَسَائِلِ فِقْهِيَّةِ اسْتِدْلَالِيَّةِ

2 - سِتُّ رِسَالَاتٍ فِقْهِيَّةِ اسْتِدْلَالِيَّةِ

3 - تَوْلَى وَ تَبْرَى

4 - اَقْسَامُ شَبَانِه رُوْز

5 - التَّوْحِيدُ الْإِسْلَامِيّ 6 - رِسَالَتَانِ مَكْرَرَتَانِ فِي كَثْرَةِ الْوُجُودِ وَ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ

7 - الْمَصَابِيحُ

8 - الْإِتْقَانُ وَ التَّصْرُ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ «وَالْعَصْرِ»

9 - الْإِتْقَانُ فِي تَفْسِيرِ آيَاتِ مِنَ الْقُرْآنِ

10 - وَ ...

ص: 200

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

