

بنام خدا

پاسخ به اشکالات دانشمند محترم حضرت آقای رضوی در مورد نامتناهی

حسن میلانی

در برخی مقالات منتشر شده در سمات گفته بودیم که صفت متناهی و نامتناهی مخصوص اعراض و اجسام و مخلوقات است، و خداوند تعالی از آن جا که ذات دارای امتداد و متجزی ندارد به هیچ یک از دو طرف این صفت متصف نمی گردد. برخی از بزرگواران نقدهایی بر مطلب ما نگاشته اند که گاهی در سایت ایشان (بینش نو)، و گاهی در مجله نور الصادق شماره ۲۱ و ۲۲، انتشار یافته است. اینک نقدهای ایشان با پاسخ های ما که درون کروشه واقع شده است از نظرتان می گذرد.

البته مخفی نماند که این مباحث و مناقشات علمی به معنای این نیست که خدای ناخواسته ما از مطالب و تحقیقات ارزنده و قلم شیوا و خدمات شایسته استاد رضوی در نقد فلسفه و عرفان بیگانه، غافل باشیم و آنها را ارج ننهیم. ایشان فرموده اند:

حضور جناب آقای دکتر مهدی نصیری

سلام علیکم

درباره مسئله تناهی و عدم تناهی.

انگیزه ام را درباره این مطلب و تکرار آن، در گفتگوی شفاهی گفتم. و اینک چند سطری در توضیح آن:

اکنون که برادران در این مسئله با ادبیات منطق ارسطویی بحث می کنند، من نیز در همان بستر می نویسم:

[گوییم: اولاً وقتی که به فرمایش خودتان بر اساس منطق ارسطویی ملکه و عدم را که محل بحث ماست مطرح می فرمایید اصلاً مطابق موازین مسلم بحث نمی فرمایید. ثانیاً چنان که در ادامه مطالبتان خواهید گفت شما - بر خلاف ما - به منطق ارسطویی اشکالی ندارید. ثالثاً اگر شما منطق مستقلاً دارید و منطق شما واقعاً پاسخگو و وافی به تفهیم است چرا با منطق خودتان سخن نمی گوید؟! رابعاً ما منطق ارسطو را دارای اشکالات جدی (نه مانند اشکالات شما، گرچه برخی اشکالات شما هم به منطق ارسطو بسیار عالی است) می دانیم و در جای خود بحثش را کرده ایم.]

معروفترین مثال برای ملکه و عدمش تأهل و مجرد (همسر داشتن و همسر نداشتن) است [گوییم: البته مثال معروف ملکه و عدم، بصر (بینایی) و عدم البصر (عمی، کوری، نابینایی) است]. ملکه و عدم آن، نسبت به یک موضوع، یا محمول می شوند و یا نمی شوند.

مثال اول: آیا زید همسر دارد؟ یا ندارد؟ در جواب دو قضیه: زید همسر دارد. و زید همسر ندارد. امکان اطلاق دارند.

مثال دوم: آیا حضرت جبرئیل همسر دارد؟ یا ندارد؟ (متاهل است یا مجرد؟؟). در جواب می گویند: این ملکه و عدمش بر

فرشته اطلاق نمی شود زیرا فرشتگان ذاتاً ازدواج ندارند. [گوییم: اولاً خودتان چند سطر بعد اطلاق نفی را صحیح می دانید و می فرمایید "قضیه" حضرت جبرئیل همسر ندارد» همچنان سر جای خود هست، بل که نفی و سلب آن، تشدید هم شده است" و این اقرار به مدعی ماست و خلاف مدعی شما. ثانیاً نفی هر دو طرف اطلاق می شود اما از باب بیان انتفای قابلیت موضوع برای اتصاف، یعنی می توان گفت ملائکه نه متأهلند و نه مجرد، زیرا اصلاً قابلیت اتصاف برای ازدواج و همسر داشتن یا نداشتن را ندارند. ثانیاً قید "ذاتاً" نادرست است زیرا تنها خداست که جسم نیست و ذاتاً ازدواج و همسر ندارد در حالی که ملائکه نیز جسمند و به خلقت و خواست و مشیت الهی همسر ندارند نه ذاتاً.]

در این مثال دوم که اساس مسئله، سالبه بانتفاء موضوع (یعنی انتفاء موضوعیت یک شیء برای یک قضیه) می شود [گوییم: باید بگوییم انتفای قابلیت موضوع برای اتصاف، نه انتفای موضوع، تا بعد مجبور شویم با توضیح مطلب غلط را درست کنیم] تنها جنبه اثبات قضیه [گوییم: باید بگوییم جنبه ملکه که جنبه وجودی محمول است نه اینکه بگوییم جنبه اثبات قضیه، زیرا در ملکه و عدم هر دو قضیه "زید بینا است" و "زید نابینا است" ممکن است اثباتی باشد] نفی می شود [گوییم: پس بر خلاف مدعی خودتان اقرار فرمودید که نفی همسر از فرشته صحیح است اما به معنای نفی شأنیت اتصاف! و این دقیقاً همان مدعی ماست - که می گوییم نفی تناهی از خدا صحیح است اما از باب عدم شأنیت اتصاف - و شما می خواهید با آن مخالفت کنید. به طور کلی باید بدانید که در مورد ملکه و عدم ممکن است هر دو طرف با هم نفی شود نه اینکه دائماً تنها یک طرف نفی شود: الملکه وعدمها لا یجتمعان مطلقاً ولكن یرتفعان معاً (عن الموضوع غیر القابل للاتصاف)، چراکه ارتفاع از دو طرف (مانند ارتفاع کوری و بینایی از دیوار، یا ارتفاع تأهل و مجرد از فرشته، یا ارتفاع تناهی و عدم تناهی از خداوند متعال) فقط در موضوع غیر قابل اتصاف واقع می شود و برای بیان عدم شأنیت اتصاف است] اما جنبه نفی آن سر جای خود هست [گوییم: اولاً بگویید جنبه عدم ملکه نه جنبه نفی قضیه. ثانیاً وقتی که اعتراف می فرمایید جنبه نفی آن سر جای خود هست پس اعتراف نموده اید که می توان گفت: حضرت جبرئیل غیر متأهل و بدون همسر است (اما به علت اینکه اصلاً قابلیت همسر داشتن را ندارد) خلاصه کلام ما این شد که اولاً صحیح است که هر دو طرف ملکه و عدم از موضوعاتی که قابلیت اتصاف را ندارند نفی شوند ثانیاً در هر گاه در مورد دو وصف وجودی و عدمی - که اعم از نقیضان و ملکه و عدم است - تنها یک طرف نفی شده و به نفی طرف دیگر اشاره ای نشده باشد ممکن است به این جهت باشد که موضوع اصلاً قابلیت اتصاف به آن وصف را ندارد - که این همان مورد ملکه و عدم است - نه این که بگوییم چون در این مورد عدم ملکه (مثلاً نامتناهی بودن) نفی نشده است پس عدم ملکه (نامتناهی بودن) برای موضوع اثبات می شود. به عنوان مثال، تناهی و عدم تناهی، ملکه و عدم برای اشیای متجزی و مخلوق می باشد و هیچ کدام به خداوند متعال اطلاق نمی شود، اگر هم جایی گفته شد خداوند متناهی نیست به این جهت است که خداوند اصلاً متجزی و مخلوق نیست که متناهی یا نامتناهی باشد نه این که خداوند نامتناهی باشد] زیرا عدم، همان نفی است و نفی را نمی توان دوباره نفی کرد [گوییم: بلکه چنان که اعتراف نمودید قطعاً می شود اما برای بیان انتفای قابلیت موضوع برای اتصاف، نه برای نفی کردن دوباره! بلکه به قول خودتان چون نفی سر جای خود هست؛ پس می توان گفت دیوار لا بصیر (کور) نیست، یا خداوند نامتناهی نیست، اما به این معنا که دیوار قابلیت اتصاف به دیدن یا ندیدن را ندارد نه به این معنا

که پس دیوار بصیر (بینا) است، و همین طور در مورد خداوند متعال و وصف نامتناهی بودن. [یعنی قضیه «حضرت جبرئیل همسر ندارد» همچنان سر جای خود هست. بل که نفی و سلب آن، تشدید هم شده است] گوییم: اولاً که جانا سخن از زبان ما می گویی! ثانیاً اصلاً تشدید در کار نیست بلکه نفی از جهت بیان عدم قابلیت موضوع برای اتصاف است نه تشدید و تأکید. چرا اصطلاحات عجیب و غریب بلکه نادرست وضع می فرمایید؟! [و چنین نیست که هم همسر داشتن و هم همسر نداشتن هر دو از او سلب شود. نفی که نفی نمی شود]. گوییم: اولاً خودتان صریحاً هر دو را با هم نفی فرمودید کما هو الحق الواضح! لذا می گوییم: دیوار نه بینا است و نه کور (نابینا)، و سنگ نه سیر است و نه گرسنه. ثانیاً "نفی نفی به معنای اثبات" را با "نفی به جهت انتقای قابلیت اتصاف موضوع" اشتباه گرفته اید، و فرق این دو بسیار واضح است، زیرا "نفی نفی" همان طور که خودتان معترفید "اثبات" است اما نفی از باب انتقای قابلیت اتصاف موضوع، واقعاً نفی است نه اثبات! ثالثاً نفی مجرد بودن و متأهل بودن در مثال، تنها بر مبنای ما درست است نه بر مبنای شما. زیرا - چنان که در ضمن اشکالی که به ما می کنید توضیح خواهید داد که در نظر شما معنای نفی چنین می شود: "نفی تجرد" = "نفی نفی تأهل" = اثبات تأهل = "متأهل بودن"!! و روشن است که متأهل بودن تأکید نفی نیست بلکه اثبات است!!]

و با بیان دیگر: نفی دو نوع است: اول: فقط نفی محمول، مانند نفی همسر دار بودن زید [گوییم: اولاً در همین مورد (انسان) واضح است که نفی مجرد بودن هم صحیح است. ثانیاً بگویید نفی ملکه از محل قابل اتصاف]. دوم: نفی محمول به دلیل نفی موضوع، مانند نفی همسر داری فرشته [گوییم: و البته نیز نفی تجرد آن، اما از باب انتقای قابلیت اتصاف موضوع]. در نوع دوم همیشه نفی سر جای خود هست [گوییم: این مطلب شما اصلاً ربطی به مورد نزاع ندارد بلکه ما هم قبول داریم نفی ملکه از موضوعی که قابلیت اتصاف را ندارد دائمی است زیرا الملکه وعدمها یرتفعان معاً دائماً عن الموضوع غیر القابل للاتصاف، بلکه تمام سخن این است که وقتی ما ملکه مانند علم را از موضوعی مانند سنگ که قابلیت اتصاف به علم را ندارد نفی می کنیم آیا عدم ملکه مانند جهل را برای سنگ اثبات می کنیم یا نه؟ و وقتی تناهی را از خداوند نفی می کنیم آیا عدم تناهی را اثبات نموده ایم یا نه؟ پاسخ ما این است که نه این طور نیست که جاهل بودن برای سنگ، و عدم تناهی برای خدا را اثبات نموده باشیم، بلکه چون دو طرف علم و جهل یا تناهی و عدم تناهی، ملکه و عدم ملکه اند هر دو از موضوع (سنگ در مثال سنگ، و عدم تناهی در مثال خداوند) نفی می شوند، و وقتی که گفتیم خداوند نامتناهی نیست به این معناست که خداوند قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی را ندارد نه این که نفی نفی به معنایی که شما می فرمایید باشد، در حالی که بر مبنای تحلیل شما نفی نفی همان اثبات است، پس اصلاً نفی سر جای خود نمی ماند!] این درباره انسان و فرشته که ممکن الوجود هستند.

درباره واجب الوجود، جنبه نفی قضیه به طریق اولی همچنان سر جای خود هست [گوییم: مگر در قضایایی مانند "فرشته زن دار نیست و فرشته بی زن نیست" و "خدا متناهی نیست و خدا نامتناهی نیست" جنبه اثبات هم داریم که شما تفصیل می دهید؟! مگر یادتان رفته است که ملکه و عدم ملکه که دو امر وجودی و عدمی هستند (نه اثباتی و نفیی)، که از تفاوت این دو نباید غفلت شود) در غیر محل قابل اتصاف هر دو نفی می شوند و هیچ کدام اثبات نمی شوند و گر نه ملکه و عدم نیستند]. می گوئیم: ملکه تناهی و عدم تناهی، درباره واجب الوجود اطلاق نمی شود. زیرا مقوله عدم و ملکه به او راه

ندارد. پس دربارهٔ او نه متناهی اطلاق می شود و نه غیر متناهی [گوییم: مگر این که برای بیان انتفای قابلیت و شأنت موضوع برای اتصاف باشد. ثانیاً اگر قبول دارید که غیر متناهی به خدا اطلاق نمی شود پس دیگر چه ادعایی دارید؟! ثالثاً سخن در نفی تناهی و عدم تناهی بود چه ربطی به اطلاق تناهی داشت؟!]. اما در این مقال فقط ملکه (یعنی متناهی بودن) از او نفی می شود، نه عدم آن [گوییم: پس از این که بنا را بر این گذاشتید که تناهی و عدم تناهی از باب ملکه و عدم است و به خدا اطلاق نمی شود دیگر کدام مقال باقی می ماند که بر مبنای آن یکی از دو طرف برای خدا قابل اثبات باشد؟! ان هذا لشیء عجاب! مگر ممکن است که وصف نامتناهی بودن برای ذات خدا، به مقالی از باب ملکه و عدم و غیر قابل اطلاق باشد و به مقالی دیگر قابل اطلاق؟! بدیهی است که اگر ذات خداوند قابل اتصاف به وصف تناهی و عدم تناهی باشد که دیگر این دو وصف ملکه و عدم نیست، و اگر بنا را بر این گذاشتید که ملکه و عدم است و ذات احدیت فراتر از اتصاف به این وصف مخلوقات است قطعاً این دو وصف دائماً و وجوباً از او مرتفعند و به هیچ مقالی به او نسبت داده نمی شوند. و واقعاً شگفت است که شما چگونه این دو مطلب متناقض را باهم جمع فرموده اید!]

پس از اینکه اعتراف کردید که ۱) تناهی و عدم تناهی، ملکه و عدم است و ۲) مقوله ملکه و عدم به خدا راه ندارد، بسیار شگفت است که می گوئید عدم آن از خدا نفی نمی شود!! آیا چگونه چیزی که به اعتراف خودتان به خدا راه ندارد از او نفی نمی شود!! چه چیزی بدیهی تر از اینکه ملکه و عدم، هر دو با هم، باید از موضوع غیر قابل اتصاف رفع و نفی شوند؟! بل عدم آن یعنی بی نهایت بودن، و نفی نهایت، به طور جدی تر می شود. زیرا همان طور که گفته شد نفی، نفی نمی شود. [گوییم: اینک با طرف نظر از تناقض فوق، باید به همان چیزی اعتراف فرمایید که می خواستید آن را به ما نسبت دهید! زیرا بر مبنای شما "نفی غیر متناهی بودن" مساوی است با "نفی نفی متناهی بودن"! و این می شود همان "اثبات متناهی بودن"! که می خواهید از آن فرار کنید و آن را به ما نسبت بدهید! اما بر مبنای ما نفی نفی کاملاً ممکن است و اثبات هم لازم نمی آید، زیرا مفاد نفی نفی، مساوی با همان نفی است اما از باب انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع، نه اثبات یا تأکید!]

برادران اگر به سخن خودشان توجه کنند متناهی بودن واجب را سالبه بانتفاء موضوع می کنند و آن را نفی می کنند. بیش از سالبه بانتفاء موضوع که دربارهٔ فرشته، گفته شد [گوییم: اولاً ما هیچ گاه متناهی بودن را در مورد خداوند متعال سالبه به انتفای موضوع نکرده ایم و بارها تذکر داده ایم که این تعبیر کاملاً غلط است زیرا معنای این تعبیر شما که می گوئید سالبه به انتفای موضوع این است که اصلاً واجبی وجود ندارد که بخواهد متناهی یا غیر آن باشد بلکه کلام ما این است که از آنجا که متناهی بودن و غیر متناهی بودن ملکه و عدم برای مخلوقات است خداوند متعال به هیچ یک از این دو وصف نمی شود همان طور که به چاقی و لاغری وصف نمی شود ثانیاً این بیشتری چه معنایی دارد؟! ثالثاً نفی از باب عدم ملکه، موجب اثبات طرف مقابل نمی شود تا چه رسد به تأکید و بیشتر بودن آن]. و در واقع لایتناهی بودن واجب را مؤکد می کنند. و بی نهایت بودن واجب همچنان سر جای خود هست لیکن مؤکد تر شده است [گوییم: بلکه نفی لایتناهی شده است از باب انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع، نه تأکید لایتناهی و فرق این دو کاملاً واضح است].

وانگهی در این مسئله فرقی میان مقولات نه گانهٔ اعراض نیست. همهٔ آن ها از واجب نفی می شوند، در همهٔ آن ها قضیهٔ سلبیه صادق است [گوییم: قطعا این کلیت صحیح نیست چرا که مثلا در مقوله اضافه، علم و قدرت - بلکه و تمامی صفات افعال الهی - گرچه در مورد باری تعالی علم و قدرت از اعراض نیست، اما علم و قدرت مطلقا صفت ذات اضافه است ولو اینکه در مورد ذات احدیت باشد، و ولو اینکه معلوم و مقدور در خارج خلق نشده باشد زیرا علم و قدرت خداوند سابق بر وجود اشیا است و در عین حال صفت ذات اضافه است]. و بدواً همهٔ آن ها نفی می شوند. برخی به صورت نفی عدم و ملکه، و برخی به صورت دیگر اما نفی در همهٔ شان نفی است و هیچ فرقی با هم ندارند. [گوییم: اصلا صورت دیگری در کار نیست، بلکه نفی همه صفات خلقی از خداوند به عنوان نفی ملکه و عدم، و انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع است].

وقتی که می گوئید: واجب نه متناهی است و نه غیر متناهی. و هر دو را از او سلب می کنید بخش اول سخن تان نفی تناهی است. و نتیجهٔ آن عدم تناهی است. [گوییم: این حرف شما زمانی درست است که تناهی و عدم تناهی را نقیضان بدانیم در حالی که ما بارها توضیح دادیم که این دو از باب ملکه و عدم ملکه است که در این صورت وقتی تناهی را از ذات خداوند نفی کردیم نتیجه آن عدم تناهی خداوند نیست بلکه نتیجه این است که خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی چون ذات او به امتداد داشتن چه به اندازه متناهی و چه نامتناهی وصف نمی شود] و اگر بخش دوم نیز نفی نفی تناهی باشد، افادهٔ اثبات می کند و واجب متناهی می شود. و واجب محدود می شود. [گوییم: بلی اگر رفع عدم ملکه را نفی نفی بدانیم، قطعا این اشکال لازم می آید و مانند شما گرفتار می شویم، اما اگر چنان که ما گفتیم نفی از باب انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع باشد اصلا چنین اشکالی لازم نمی آید. شگفتا! وقتی که می خواهید به ما اشکال کنید می گوئید رفع عدم ملکه، مساوی نفی نفی و اثبات است، ولی وقتی که می خواهید مطلب خودتان را به کرسی بنشانید می فرمایید رفع عدم ملکه، تأکید و تشدید نفی است، و نفی سر جای خود هست! آیا یک بام و دو هوا بدتر از این هم ممکن است؟!]

و متأسفانه برادران بدون توجه و به طور ناخواسته به این ورطه می افتند [گوییم: بلکه امر کاملاً بر عکس شد! شما خودتان فرمودید "ملکه تناهی و عدم تناهی، دربارهٔ واجب الوجود اطلاق نمی شود. زیرا مقوله عدم و ملکه به او راه ندارد. پس دربارهٔ او نه متناهی اطلاق می شود و نه غیر متناهی" ولی باز می فرمایید "فقط ملکه (یعنی متناهی بودن) از او نفی می شود، نه عدم آن"] در حالی که مانند مثال فرشته، باید نفی تناهی همچنان سر جای خود باشد بل به طور اشد و مؤکد و مراد خواجه نیز همین است. [گوییم: اولاً این مطلب تأیید مدعای ما شد. ثانیاً صحت نفی، از باب انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع است و تأکید نفی اصلاً معنایی ندارد].

و به عبارت خیلی ساده: بالاخره یا این ملکه در واجب صدق می کند و یا عدم آن [گوییم: چرا اصلاً حضرت تعالی به تفاوت نقیضین با ملکه و عدم التفاتی ندارید! تقابل متناهی و نامتناهی تقابل دو نقیض نیست که لازم باشد حتماً یکی از آن دو صدق کند و وقتی بگوییم خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی، رفع نقیضین لازم بیاید؛ بلکه تقابل آن ها تقابل ملکه و عدم ملکه است و آن دو، ملکه و عدم برای وجود مقداری و امتدادی و عددی هستند، و ذات متعالی از امتداد و عدد را، نه تنها نسبتی با ملکات و صفات خاصّ مقادیر نیست، بلکه اتصاف او به صفات مباین با ذات خود محال بدیهی می باشد. بنابراین

این شما معنای ملکه و عدم را با نقیضین اشتباه گرفته اید، چرا که تنها در مورد نقیضین است که همیشه یا وجود صدق می کند و یا عدم، و بر عکس نه تنها در این مورد، بلکه در تمامی موارد ملکه و عدم که موضوع قابلیت اتصاف به امری را ندرد هر دو طرف نفی ملکه و نفی عدم آن صادق است، چنان که مثلاً در مورد دیوار می گوئیم: دیوار بینا نیست و ناینبا هم نیست، و دیوار مریض نیست و غیر مریض هم نیست، لذا در مورد خدا هم بنابر فرض اینکه تناهی و عدم تناهی برای او از باب ملکه و عدم باشد - چنان که سخن خودتان هم این در همین مورد است - دیگر اصلاً صحیح نیست که بگوئید: "بالاخره یا این ملکه در واجب صدق می کند و یا عدم آن!!" بلکه صحیح این است که هر دو طرف آن در مورد خداوند متعال صدق نمی کند و هر دو طرف از او نفی می شود، زیرا ذاتاً قابلیت اتصاف به این وصف را ندارد. **لیکن خواجه می گوید اساساً طرح این سؤال درباره واجب سالبه بانتفاء موضوع است. سالبه است، نفی است لیکن سالبه بانتفاء موضوع.** [گوئیم: لذا خواجه کاملاً صحیح می فرماید که اصل طرح سؤال را در مورد خدا باطل می داند و آن را از باب نفی از باب نفی به انتفای قابلیت اتصاف موضوع می شمارد و این همان مطلب ماست و مخالف با مطلب شما].

برادران آن همه حدیث و نصوص را تأویل می کنند که همگی نص هستند در این که واجب بی نهایت است. و توجّه نمی کنند که اگر نصوص تاویل شوند، سنگی روی سنگی باقی نمی ماند. [گوئیم: بلکه کاملاً آشکار است که اساس نظریه وحدت وجود همین توهّم باطل است که برخی "نامتناهی" را موجودی حقیقی و عینی و بالفعل پنداشته اند و خداوند سبحان را به این وصف موهوم وصف کرده اند در حالی که تناهی و عدم تناهی از اعراض کمیت و مقدار است و کمیت هم از ویژگی های جسم می باشد، و خداوند تعالی نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحاً معترفند که متناهی و نامتناهی از خواص و ویژگی های کمیت و جسمانیات است، چنان که می نویسند:

کمیت و مقدار... خاصیت چهارمی دارد و آن این است که قبول نهایت و عدم نهایت می کند. ۱

تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی ای هستند که به کمیت و مقدار عارض می شوند. ۲

کم عرض است... و خواص و ویژگی هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است. ۳

بر این اساس است که می گوئیم خداوند سبحان نه متناهی است و نه نامتناهی، و نه بزرگ است و نه کوچک. زیرا بزرگی و کوچکی و تناهی و عدم تناهی، از اعراض و ویژگی های جسم است، و جز در مورد شیء امتدادی و دارای اجزا و ماهیت عددی و مقداری قابل طرح نیست و معنایی ندارد. با این حال چنان که گفتیم به اعتراف خود فلاسفه، حتی در مورد کمیت و مقدار و وجود امتدادی هم، وجود نامتناهی محال و باطل و بی اساس می باشد. بنابراین، خداوند تعالی، که دارای اجزا و امتداد وجودی نیست نه متناهی است و نه نامتناهی.

۱. إنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولاً وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية. اسفار، ۲۱/۴.

۲. النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم. شرح الاشارات، ۱۷۶/۳.

۳. الكم عرض... ويختص الكم بخواص... الخامسة النهاية واللانهاية. بداية الحكمة، ۷۷، ۷۹.

لذا اگر دیدید گاهی در زبان وحی تناهی و حد از خداوند تعالی سلب شده است، نباید گمان شود که پس او «بی نهایت» می باشد. زیرا سلب معانی ملکات از موضوع غیر قابل اتصاف؛ به آن‌ها از جهت عدم قابلیت موضوع می باشد، و هرگز موجب اثبات طرف مقابل آن‌ها نمی شود. چنان که وقتی می گوییم: «سنگ با سواد نیست» معنایش این نیست که پس بی سواد است؛ بلکه معنایش این است که سنگ اصلاً قابلیت با سواد شدن را ندارد، و منظور بیان عدم قابلیت موضوع برای این صفت است و در نتیجه این جمله منفی، موجب اثبات طرف مقابل آن برای موضوعش نیست.

مضافاً بر همه این‌ها بی نهایت مطلقاً مصداق ندارد، نه در ذات متعالی از مقدار و امتداد وجودی - چنان که بیان شد - و نه در اشیای مقداری و امتدادی، چه این که حقیقت قابل زیاده و نقصان، پیوسته قابل زیاده و نقصان است، و هرگز بی نهایت بالفعل نخواهد شد کما این که ملاصدرا هم اعتراف می کند که بی نهایت پیوسته امری معدوم و بالقوه است نه موجود و بالفعل چنان که می گوید:

نامتناهی قطعاً باید ماده و قوه باشد و محال است که فعلیت و وجود داشته باشد... نامتناهی طبیعت عدمی می باشد.^۴
بنابر این کسی که خدا را نامتناهی می داند، نه تنها او را جسم دانسته است بلکه او را جسمی دانسته که وجودش محال است!^۵

اما در برابر، آن «حدیث ویلک» را [گوییم: حدیث ویحک است نه ویلک] که متشابه و از اشدّ متشابهات است تاویل نمی کنند بل به آن معتقد می شوند که حضور خداوند در همه جا، حضور ذاتی نیست، حضور علمی است. میان ذات و صفت تفکیک می کنند. و این نه تنها نادرست بل افتضاح است.

[گوییم: قطعاً افتضاح است اما افتضاح در توجه نفرمودن به مدّعی ما! باید دانست که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه‌ی آگاهی و فرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد، نه اینکه علم و قدرت حاضر در زمان و مکان خود را معدوم نموده باشد! و این مطلب مدلول محکّمات آیات و روایات و ادله قطعی عقلی غیر قابل تأویل است، و هیچ تشابهی در کار نیست تا چه رسد به اینکه از اشدّ متشابهات باشد!

از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند: "او در آسمان‌ها و در زمین خداست" پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد. عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می گویی؟! همانا مکان‌ها دارای اندازه می باشند و چون بگویی به ذات خود در مکان می باشد، لازمت آید که بگویی در اندازه‌ها و مانند آن می باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می باشد. آن‌چه آفریده است در حیطه علم و قدرت و سلطنت و فرمان‌روایی اوست، و علم او به آن‌چه در آسمان و زمین

۴. إن الموصوف باللانهاية لابد أن يكون مادة لا صورة... والالانهاية طبيعة عدمية. الاسفار الاربعة، ۳۱/۴.

است یکسان است. هیچ چیز از او دور نیست، و همه اشیا برای او از جهت معلوم و مقدور بودن و تحت احاطه و سلطنت و ملک او قرار داشتن یکسان می‌باشد. ۵

و خداوند تعالی می‌فرماید:

﴿هو معکم اینما کنتم﴾. ۶

هر کجا باشید او با شماست.

یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد نه اینکه ذاتش یا علم و قدرت فراتر از زمان و مکانش چیزی باشد که در همه مکانها! باشد.

به طور کلی باید دانست که اگر در آیات و روایات، متشابهاتی باشد که بوی جبر یا تشبیه یا جسمیت خداوند تعالی از آن استشمام شود باید همه آن‌ها را بر اساس محکّمات معنا و تأویل کرد، نه این‌که دست از محکّمات برداشته و بر اساس متشابهات به مطالب انحرافی معتقد شد.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است... و گرنه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد. ۷

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

همانا خداوند - تبارک و تعالی - جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والست آنکه هیچ چیز مانند او نیست. ۸
امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید:

معنای صمد این است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه شبه دارد و نه صورت، و نه تمثال، و نه حدّ، و نه حدود، و نه موضع، و نه مکان، و نه چگونگی، و نه جایگاه، و نه مکان، و نه این‌جاست، و نه آن‌جا، و نه پر است، و نه خالی، و نه قیام دارد، و نه قعود، و نه سکون، و نه حرکت، و نه ظلمانی است و نه نورانی، و نه روحانی است، و نه نفسانی. و هیچ

۵. ... سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿هو الله في السموات وفي الأرض﴾ قال: كذلك هو في كلّ مكان. قلت: بذاته؟! قال: ويحك إن الاماكن أقدار، فإذا قلت في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدرَةً واحاطةً وسلطاناً، ليس علمه بما في الأرض بأقلّ ممّا في السماء، لا يبعد منه شيء والأشياء له سواء علماً وقدرَةً وسلطاناً وملكاً وإحاطةً. التوحيد، ۱۳۳، باب القدرة. ۶. حدید، ۴.

۷. کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یکن فیہ یمتنع فی صانعه... إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه. بحارالانوار، ۲۲۹/۴؛ التوحيد، ۳۸.

۸. إن الله تبارک وتعالی خلّو من خلقه وخلقّه خلّو منه، وکل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق، والله خالق کل شیء، تبارک الذی لیس کمثله شیء. بحارالانوار، ۱۴۹/۴؛ التوحيد، ۱۰۵؛ کافی، ۸۳/۱.

جایی از او خالی نیست و هیچ موضعی هم او را در بر نمی‌گیرد، و نه رنگی دارد، و نه بر قلبی خطور کند، و نه دارای بویی است. همه این چیزها از او نفی می‌شود.^[۹]

اساساً خدا صفت ندارد «فمن وصفه فقد قرنه». خدا عالم است یعنی جهل به او راه ندارد. با این حدیث به مصداق «آخلی منه» می‌رسند که «و من قال علی مَ فقد آخلی منه». و این که فرموده اند «اللهُ خلُو من خلقه و خلقه خلُو منه» معنایش همان «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمفارقة» است که حلول و وحدت وجود را نفی می‌کند. نه خلو به معنی عدم حضور، که نتیجه اش وا پس زدن واجب از جائی و خالی کردن جائی از او باشد. مراد از این «خلو» همان مغایرت است، به همین جهت «خلو» گفته، نه «خال من خلقه و خلقه خال منه» و نتیجه این که واجب از حلول و مظروف بودن و ظرف بودن منزّه است و این مقولات بر او اطلاق نمی‌شود. اساساً میان خالق و مخلوق سنخیتی نیست تا در درون هم باشند یا ظرف و مظروف هم باشند. خلُو یعنی غیر همسنخ است.

[گوییم: اولاً معنای "خلو" همان "خال" است چنان که در لغت آمده است: "خلو: خلا یخلو خلاء فهو خال". (کتاب العین ج: ۴، ص: ۳۰۶). و در هر حال به معنای همان غیر هم سنخ بودن ذات احدیت با مخلوقات، یعنی متجزی و امتدادی بودن مخلوقات و غیر متجزی و غیر امتدادی بودن خداوند است.

ثانیاً: منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی علم و سلطنتش بر همه چیز غالب است، و مانند اشیا دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آن‌ها فرض کرد، و خارج بودن او از آن‌ها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیا دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم، یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف متحد در وجود دانست؛ بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کلّ و زمان و مکان، و ماسوای او همه دارای اجزای وجودی می‌باشند. لذا ممازجت (درهم آمیختگی) و مابینت (کنار هم بودن، و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتحاد و یگانگی او با اشیا ذاتاً محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این که - نعوذ بالله - وجود خداوند با اشیا یکی باشد یا این که ذات او در همه اشیا حضور داشته باشد!

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

نه در اشیا فرو رفته است، و نه از آن‌ها خارج می‌باشد. ۱۰

حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند:

پس خداوند تبارک و تعالی در هر مکانی داخل، و از هر چیزی خارج است. ۱۱

۹. تأویل الصمد، لا اسم، ولا جسم، ولا شبه، ولا صورة، ولا تمثال، ولا حدّ، ولا حدود، ولا موضع، ولا مکان، ولا کیف، ولا أين، ولا هنا، ولا ثمة، ولا ملا، ولا خلا، ولا قیام، ولا قعود، ولا سکون، ولا حركة، ولا ظلمانی، ولا نورانی، ولا روحانی، ولا نفسانی، ولا یخلو منه موضع، ولا یسعه موضع، ولا علی لون، ولا علی خطر قلب، ولا علی شمّ رائحة، منفی عنه هذه الأشياء. بحار الانوار، ۳/۲۳۰، به نقل از جامع الاخبار.

۱۰. لیس فی الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۱۱. فالله تبارک و تعالی داخل فی کلّ مکان و خارج من کلّ شیء. التوحید، ۱۱۵.

و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

او در تمامی اشیا هست، ولی نه با آن‌ها ممزوج شده و نه از آن‌ها جداست. ظاهر است اما نه به معنای رو در رویی، و متجلی و آشکار است نه به معنای روی نمودن. دور است نه به مسافت، و قریب است نه به نزدیک شدن. ۱۲

حضرت سید الشهداء علیه السلام می‌فرمایند:

فراتری او بدون بالا رفتن، و آمدن او بدون انتقال یافتن است. ۱۳ علاوه بر این که اگر کسی معتقد باشد خداوند نامتناهی است و ذات او در همه مکانها و زمانها حضور دارد این مطلب صریح در وحدت وجود است]

انگیزه برادران در این گفتار، فرار از سخن آن آقا است که گفته و چاپ کرده است که «خداوند در ذره ذره همه چیز و همه جا هست و هیچ جایی نیست که او نباشد، پس مجالی برای موجود دیگر نیست». اما پاسخ این کلام نادرست، این نیست که ندانسته واجب را محدود کنند [گوییم: ما نمی‌دانیم چه کسی خداوند را محدود کرده است که شما به او اشکال می‌کنید؟! محدود کردن کجا، و متعالی بودن از محدودیت و نامحدودیت کجا؟!]. پاسخ آن خیلی بدیهی و روشن است که: آقا ابتدا واجب را مکانمند می‌کند سپس حکم می‌کند که او همه مکان‌ها را اشغال کرده و مکانی برای موجود دیگر نمی‌ماند. او هنوز ندانسته است که خداوند مکانمند نیست، بل خالق مکان و زمان است. [گوییم: که البته شما نیز با عقیده به حضور ذاتی باری در همه جا! و اعتقاد به بی‌نهایت بودن او، ندانسته به اعتقاد همان آقا که آن را باطل هم می‌دانید گرفتار شده‌اید! چه تناقضی بالاتر از اینکه کسی بر خلاف دلیل قطعی عقلی، و بر خلاف نص محکم و غیر متشابه معصوم علیه السلام، ذات خدا را در همه مکانها بداند بعد هم ادعا کند که او مکانمند نیست!!]

برادران توجه ندارند که اگر لازمه سخن آن آقا، مادی بودن واجب است، لازمه این فرار خودشان نیز همان مادی بودن واجب است. او با وجود «یک واجب مادی» همه جا را پر می‌کند. و برادران با فرارشان، جاها را از وجود همان واجب مادی، خالی می‌کنند تا جایی برای موجودات دیگر بماند [گوییم: چه کسی جاها را از خدا خالی کرده تا جایی برای موجودات دیگر بماند؟! مگر خدا متجزی و دارای مکان است که پر یا خالی از خدا شود؟! چرا دقت نمی‌فرمایید؟! هر دو تصور، تصور مادی است پس به خاطر این سخن باطل او، نباید کسی به اشتباه دیگر دچار شود.

[گوییم: ما اصلا خدا را مکانی و متجزی و امتدادی و متناهی یا نامتناهی نمی‌دانیم که برای پیدا کردن جا برای موجودات، مکان‌ها را خالی از خدا کنیم! بلکه این شما هستید که اصلا توجه ندارید که اگر ممکن باشد که ذات خدا در مکانها باشد یا باید حرف آن آقا را بپذیرید و وحدت وجودی شوید، و یا برای پیدا کردن جا برای موجودات، مکانها را از خدا خالی کنید!].

۱۲ . هو فی الأشياء کلّها غیر متمازج بها، ولا بائن عنها، ظاهر لا بتأویل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤیة، بائن لا بمسافة، قریب لا بحدانة. التوحید، ۳۰۸.

۱۳ . علوه من غیر توقّل، ومجیه من غیر تنقّل. تحف العقول، ۲۴۴، بحار الانوار، ۳۰۱/۴.

کوچکترین بی توجهی برادران، ارسطوئیان و صدرویان را جریئ تر می کند. متأسفانه اکثر مخالفین ارسطوئیات و صدرویات، در تاریخ ما دچار اشتباهاتی شده اند که به همین جهت سخنان درست شان نیز کاربرد لازم را از دست داده است [گوییم: آری، دقیقا چنین است]. به گمانم بیش از این، نیاز به شرح نیست.

با تشکر

مرتضی رضوی

۱۴۳۲/۱۱/۲۵ هـ.ق.

۱۳۹۰/۸/ هـ.ش.

[گوییم: جناب آقای رضوی با عرض سلام و آرزوی توفیق روز افزون حضرت عالی جهت نشر معارف اهل البیت علیهم السلام عرض می شود مقاله دوم و سوم شما که به دستم رسید بسیار مایه تعجب گردید چه این که غالب مطالب آن یا تکرار مطالبی بود که در مقاله قبلی فرموده بودید و ما تفصیلا پاسخ آن را نوشتیم اما حضرت عالی در این مقاله پاسخ در خوری به آنها ندادید، و بعضا هم مطالب جدیدی آورده اید که اصلا ربطی به مطلب ندارد.

لذا قبل از شروع به پاسخ دادن به این مقاله حضرتعالی اشکالاتی که در مقاله قبلی به مطالب شما بیان کرده بودم را دوباره متذکر می شوم:

۱: در مورد مثال تأهل یا تجرد فرشتگان فرمودید "تنها جنبه اثبات قضیه نفی می شود اما جنبه نفی آن سر جای خود هست" در حالی که گفتیم این مطلب کاملا اشتباه است بلکه در مورد ملکه و عدم هر دو طرف با هم نفی می شود نه اینکه تنها یک طرف نفی شود: الملکه وعدمها لا یجتمعان مطلقا ولكن یرتفعان معا.

۲: فرمودید "ملکه تناهی و عدم تناهی، درباره واجب الوجود اطلاق نمی شود. زیرا مقوله عدم و ملکه به او راه ندارد. پس درباره او نه متناهی اطلاق می شود و نه غیر متناهی" اما باز می فرمایید: "اما در این مقال فقط ملکه (یعنی متناهی بودن) از او نفی می شود، نه عدم آن!" گوییم: پس از اینکه اعتراف کردید که ۱) تناهی و عدم تناهی، ملکه و عدم است و ۲) مقوله ملکه و عدم به خدا راه ندارد، بسیار شگفت است که می گوید عدم آن از خدا نفی نمی شود!! آیا چگونه چیزی که به اعتراف خودتان به خدا راه ندارد از او نفی نمی شود!!

۳: فرمودید: "برادران اگر به سخن خودشان توجه کنند متناهی بودن واجب را سالبه بانتفاء موضوع می کنند و آن را نفی می کنند. بیش از سالبه بانتفاء موضوع که درباره فرشته، گفته شد" در حالی که ما کاملا به سخن خود توجه داریم و متناهی بودن را هم از خداوند نفی می کنیم، و خداوند را شأن از اتصاف به متناهی و نامتناهی بودن خارج می دانیم، و اگر شما همین یک مطلب را در گفتار ما مورد دقت قرار می دادید و خیال نمی کردید که ما خدا را متناهی می دانیم تمامی اشکالاتان را پس می گرفتید و خودتان را این همه به زحمت نمی انداختید!! ۴: این که فرمودید "وانگهی در این مسئله فرقی میان مقولات نه گانه اعراض نیست. همه آن ها از واجب نفی می شوند، در همه آن ها قضیه سلبیه صادق است" و ما

گفتیم قطعا این کلیت صحیح نیست چرا که مثلا علم و قدرت - بلکه و تمامی صفات افعال - از مقوله اضافه، و صفت ذات اضافه است ولو اینکه در مورد ذات احدیت باشد، و حتی معلوم و مقدور در خارج خلق هم نشده باشد. البته در مورد باری تعالی هرگز صفات عارض بر ذات نیست اما قطعا از باب اضافه است.

۵: فرموده بودید "وقتی که می گوئید: واجب نه متناهی است و نه غیر متناهی. و هر دو را از او سلب می کنید بخش اول سخن تان نفی تناهی است. و نتیجه آن عدم تناهی است" در حالی که ما پاسخ دادیم این حرف شما زمانی درست است که تناهی و عدم تناهی را نقیضان بدانیم در حالی که ما بارها توضیح دادیم که این دو از باب ملکه و عدم ملکه است که در این صورت وقتی تناهی را از ذات خداوند نفی کردیم نتیجه آن عدم تناهی خداوند نیست بلکه خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی، چون ذات او به امتداد داشتن چه به اندازه متناهی و چه به اندازه نامتناهی وصف نمی شود. و سپس فرموده بودید "و اگر بخش دوم نیز نفی تناهی باشد، افاده اثبات می کند و واجب متناهی می شود. و واجب محدود می شود" و ما پاسخ دادیم: بلی اگر مانند شما رفع عدم ملکه را نفی نفی بدانیم، قطعا این اشکال لازم می آید و مانند شما گرفتار می شویم، اما اگر چنان که ما گفتیم نفی از باب انتفاء به انتفای قابلیت اتصاف موضوع باشد - که البته معنای ملکه و عدم بودن چیزی جز این نیست - اصلا چنین اشکالی لازم نمی آید.

۶: فرموده بودید "و به عبارت خیلی ساده: بالاخره یا این ملکه در واجب صدق می کند و یا عدم آن" و ما در جواب گفتیم: شما معنای ملکه و عدم را با نقیضین اشتباه گرفته اید، چرا که تنها در مورد نقیضین است که همیشه یا وجود صدق میکند و یا عدم، و بر عکس نه تنها در این مورد، بلکه در تمامی موارد ملکه و عدم که موضوع قابلیت اتصاف به امری را ندرد هر دو طرف نفی ملکه و نفی عدم آن صادق است

۷: فرموده بودید: "برادران آن همه حدیث و نصوص را تأویل می کنند که همگی نصّ هستند در این که واجب بی نهایت است. و توجه نمی کنند که اگر نصوص تاویل شوند، سنگی روی سنگی باقی نمی ماند" و ما پاسخ دادیم که: بلکه کاملاً آشکار است که اساس نظریه وحدت وجود همین توهّم باطل است که برخی "نامتناهی" را موجودی حقیقی و عینی و بالفعل پنداشته اند و خداوند سبحان را به این وصف موهوم وصف کرده اند در حالی که تناهی و عدم تناهی از اعراض کمیت و مقدار است و کمیت هم از ویژگی های جسم می باشد، و خداوند تعالی نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحاً معترفند که متناهی و نامتناهی از خواص و ویژگی های کمیت و جسمانیات است لذا اگر دیدید گاهی در زبان وحی تناهی و حد از خداوند تعالی سلب شده است، نباید گمان شود که پس او «بی نهایت» می باشد. زیرا سلب معانی ملکات از موضوع غیر قابل اتصاف؛ به آن ها از جهت عدم قابلیت موضوع می باشد، و هرگز موجب اثبات طرف مقابل آن ها نمی شود. چنان که وقتی می گوییم: «سنگ با سواد نیست» معنایش این نیست که پس بی سواد است؛ بلکه معنایش این است که سنگ اصلاً قابلیت با سواد شدن را ندارد، و منظور بیان عدم قابلیت موضوع برای این صفت است و در نتیجه این جمله منفی، موجب اثبات طرف مقابل آن برای موضوعش نیست.

۸: در مقاله قبل کاملاً بیان و اثبات نمودیم که بی‌نهایت مطلقاً مصداق ندارد، نه در ذات متعالی از مقدار و امتداد وجودی - چنان که بیان شد - و نه در اشیای مقداری و امتدادی، چه این که حقیقت قابل زیاده و نقصان، پیوسته قابل زیاده و نقصان است، و هرگز بی‌نهایت بالفعل نخواهد شد کما این که ملاصدرا هم اعتراف می‌کند که بی‌نهایت پیوسته امری معدوم و بالقوه است نه موجود و بالفعل چنان که می‌گوید:

نامتناهی قطعاً باید ماده و قوه باشد و محال است که فعلیت و وجود داشته باشد... نامتناهی طبیعت عدمی می‌باشد. ۱۴
بنابر این کسی که خدا را نامتناهی می‌داند، نه تنها او را جسم دانسته است بلکه او را جسمی دانسته که وجودش محال است!

۹: فرموده بودید که "اما در برابر، آن «حدیث و یلک» را که متشابه و از اشدّ متشابهات است تاویل نمی‌کنند بل به آن معتقد می‌شوند که حضور خداوند در همه جا، حضور ذاتی نیست، حضور علمی است. میان ذات و صفت تفکیک می‌کنند. و این نه تنها نادرست بل افتضاح است" و ما پاسخ دادیم که: به مدّعی ما توجه نفرموده اید، باید دانست که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است.
۱۰: این که فرموده اند «اللهُ خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ» معنایش همان «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمفارقة» است که حلول و وحدت وجود را نفی می‌کند. نه خلو به معنی عدم حضور، که نتیجه اش وا پس زدن واجب از جائی و خالی کردن جائی از او باشد.

و ما پاسخ دادیم که: اولاً معنای "خلو" همان "خال" است چنان که در لغت آمده است: "خلو: خلا یخلو خلاء فهو خال". (کتاب العین ج: ۴، ص: ۳۰۶). و در هر حال به منظور بیان همان غیر هم سنخ بودن ذات احدیت با مخلوقات، یعنی متجزی و امتدادی بودن مخلوقات و غیر متجزی و غیر امتدادی بودن خداوند است.

ثانیاً: منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی علم و سلطنتش بر همه چیز غالب است، و مانند اشیای دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آن‌ها فرض کرد، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این که - نعوذ بالله - وجود خداوند با اشیا یکی باشد یا این که ذات او در همه اشیا حضور داشته باشد!

۱۱: فرموده بودید که: "انگیزه برادران در این گفتار، فرار از سخن آن آقا است که گفته و چاپ کرده است که «خداوند در ذره ذره همه چیز و همه جا هست و هیچ جایی نیست که او نباشد، پس مجالی برای موجود دیگر نیست». اما پاسخ این کلام نادرست، این نیست که ندانسته واجب را محدود کنند" و ما در پاسخ گفتیم که: ما نمی‌دانیم چه کسی خداوند را محدود کرده است که شما به او اشکال می‌کنید؟! محدود کردن کجا، و نفی محدودیت و نامحدودیت کجا؟!

۱۲: فرموده بودید که: "آقا ابتدا واجب را مکانمند می‌کند سپس حکم می‌کند که او همه مکان‌ها را اشغال کرده و مکانی برای موجود دیگر نمی‌ماند. او هنوز ندانسته است که خداوند مکانمند نیست، بل خالق مکان و زمان است" و ما

در پاسخ گفتیم که البته شما نیز با عقیده به حضور ذاتی باری در همه جا! و اعتقاد به بی نهایت بودن او، نادانسته به اعتقاد همان آقا که آنرا باطل هم می دانید گرفتار شده اید.

۱۲: فرموده بودید: "برادران با فرارشان، جاها را از وجود همان واجب مادی، خالی می کنند تا جایی برای موجودات دیگر بماند" و ما در پاسخ گفتیم: چه کسی جاها را از خدا خالی کرده تا جایی برای موجودات دیگر بماند؟! مگر خدا متجزی و دارای مکان است که پر یا خالی از خدا شود؟! چرا دقت نمی فرمایید؟! و ما پاسخ دادیم که: بلکه این شما هستید که اصلاً توجه ندارید که اگر ممکن باشد که ذات خدا در مکانها باشد یا باید حرف آن آقا را بپذیرید و وحدت وجودی شوید، و یا برای پیدا کردن جا برای موجودات، مکانها را از خدا خالی کنید!

آری جناب آقای رضوی این ها تماماً پاسخ هایی بود که در نامه قبلی به خدمتتان عرض شد!
اما پاسخ ما به دو نامه جدید ایشان که مقدمتا عرض می کنیم:

چنانچه قبلاً نیز گفتیم مسأله اطلاق عدم تناهی به خداوند متعال از جهت قرآن و روایات و عقل و برهان و همچنین اعتراف خود فلاسفه باطل است، و فلاسفه وحدت و جودی هم که خداوند را نامتناهی دانسته اند در حقیقت او را جسمی بزرگ فرض کرده اند که وجود او از همه جهات ادامه دارد. و ما در کتابها و مقالات خود و همچنین در پاسخ قبلی به مقاله دانشمند محترم آقای رضوی جواب این مطالب را داده ایم و مطالب را از جهت روایات و عقل و برهان و بررسی کرده و جواب فلاسفه را هم داده ایم.

البته فلاسفه که خداوند را نامتناهی می دانند و می گویند ذات او در همه جا حضور دارد گاهی هم می گویند البته خداوند جسم و طول و عرض و ارتفاع و زمان و مکان ندارد و بدیهی است که این دو تناقض آشکار است. متأسفانه دانشمند محترم آقای رضوی هم همان حرف فلاسفه را تکرار می کنند در حالی که این بیان و دفاع ایشان چیز جدیدی نیست بلکه همان دفاعی است که فلاسفه بارها و بارها از خودشان کرده اند. و اگر فرضاً هم این حرف از ایشان پذیرفته شود حرف جدیدی نبوده بلکه همان حرف فلاسفه است.

البته ما و سایر رفقا بارها حضوراً جواب این مطالب را به ایشان داده ایم و ایشان جز تکرار حرفهای فلاسفه مطلبی نداشتند، اما از آنجا که مطالب خود را به صورت مکتوب ارائه نمودند ما نیز پاسخ آن را به صورت مکتوب در آوردیم، و ایشان بعداً دو قسمت دیگر نیز به مقاله خود افزودند که ما نیز ناگزیر این دو قسمت را جواب می دهیم. و اینک دو مقاله جدید ایشان: [

بنام خدا

مقدمه

نقدهای دانشمند عزیز جناب آقای میلانی بر نامه من، با همه طول و تکرار، مبتنی به سه تکیه گاه است: [گوییم: اگر چه مطالب جناب آقای رضوی با همه طول و تکرار هیچ مطلب جدیدی ندارد و ما پاسخ تمامی مطالب ایشان را در مقاله قبلی گفته ایم اما باز هم در اینجا برخی از نکات را یادآور می شویم:]

۱- **ملکه و عدم؛ «لا یجتمعان و یرتفعان».** [گوییم: سخن ما این بود که "الملکه وعدمها لا یجتمعان مطلقاً و لکن یرتفعان معا (عن الموضوع غیر القابل للاتصاف)"; بنا بر این لا یجتمعان مطلقاً و لکن لا یرتفعان از موردی که قابلیت برای اتصاف داشته باشد؛ و یرتفعان معا از موردی که قابلیت برای اتصاف نداشته باشد.]

۲- **ملکه و عدم، نقیضین نیستند تا مصداق «لا یرتفعان» باشند.** [گوییم: بله قطعاً در مورد قابل اتصاف لا یرتفعان می باشند، و در این مورد مانند نقیضانند. تفاوت نقیضان با ملکه و عدم در مورد غیر قابل اتصاف است نه در مورد قابل اتصاف]

۳- **اگر یک موجود غیر متناهی باشد (و در همه جا حضور داشته باشد) عین همه اشیا می شود، و مسئله سر از وحدت موجود در می آورد.** [گوییم: بله این مطلب کاملاً مدعای ماست و پاسخ هایی که آقای رضوی و قبل از ایشان فلاسفه وحدت وجودی گفته اند هیچ مشکلی را حل نمی کند].
اینک نگاه مختصر به هر کدام از سه تکیه گاه مذکور:

ملکه و عدم؛ «لا یجتمعان و یرتفعان»: برای این مطلب به دو گزاره زیر توجه فرمائید:

۱- **دیوار نه بصیر است و نه کور:** در این قضیه هم بصیر بودن و هم کور بودن هر دو از دیوار نفی می شود؛ یعنی مصداق «یرتفعان» است.

۲- **دیوار نه «بصیر» است و نه «لا بصیر»:** در این گزاره هر دو مرتفع نمی شوند؛ بل که لا بصیر سر جای خود هست. فرق میان دو گزاره: این فرق همان فرق میان «کور = عمی» و «لا بصیر» است. و نسبت میان این دو، اعم و اخص است. زیرا هر کور لا بصیر است لیکن هر لا بصیر، کور نیست. [گوییم: بطلان این مطلب ایشان که بین این دو گزاره فرق گذاشته اند نیازی به توضیح ندارد، چه این که از جهت منطق و اصطلاح و واقع، تنها در صورتی می توانیم کور و بصیر را ملکه و عدم یا نقیضین بدانیم که کور را مساوی با لا بصیر بدانیم، و این مطلب با مراجعه به کتب منطقی کاملاً آشکار می گردد. پس این دو گزاره با هم مساوی هستند، در نتیجه بصیر و کور و لا بصیر را از دیوار نفی می کنیم به این اعتبار که دیوار اصلاً قابل اتصاف به اینها نیست، و اگر در مورد دیوار یا خداوند متعال گفتیم کور نیست یا اعمی نیست یا لا بصیر نیست فقط از باب این است که می خواهیم بگوییم که دیوار یا خداوند متعال قابلیت اتصاف به ابزار دیدن را ندارد.]

توضیح: کور به آن شیئی گفته می شود که «من شأنه آن یبصر و لکن لا یبصر لعلّه عَرَضَ علیه». مانند «زید بصیر نیست و کور است». این گزاره درباره دیوار صدق ندارد و نمی توان گفت «دیوار بصیر نیست و کور است». زیرا کور بودن از شأن دیوار نیست. پس: هم بصیر بودن و هم کور بودن، هر دو از دیوار نفی می شوند به دلیل عدم شأنیت دیوار بر کوری.

اما این دلیل نمی شود که گزاره «دیوار بصیر نیست و لا بصیر است» صدق نکند. زیرا صدق لا بصیر بر دیوار منوط به این نیست که باید «من شأن الجدار آن یكون بصیراً و لکن لا یبصر لعلّه عَرَضَ له». بل که درباره دیوار، بصیر بودن، سالبه بانتهای موضوع است، نه به دلیل «علّه عَرَضَ له». به دیوار نمی گویند «کور است». اما می گویند «نابینا» است. فرق است میان کور بودن و نابینا بودن ذاتی. [گوییم: اولاً: با توجه به توضیحاتی که دادیم این فرقه کاملاً غلط است بلکه دیوار را نه می شود گفت لا بصیر و نه می شود گفت کور، چون اصلاً شأنیت اتصاف به بصر و لا بصر و عمی را ندارد. لذا اگر هم

گاهی گفته شود که دیوار کور نیست یا عمی ندارد یا لابصیر است همه به معنای واحد بوده و آن این است که دیوار اصلا شانیت و قابلیت اتصاف به این معانی را ندارد. ثانیا: این که فرمودید سالبه به انتفای موضوع است غلط است بلکه باید گفته شود سالبه به انتفای قابلیت موضوع و شانیت موضوع برای اتصاف و البته توضیح خواهیم داد که کلمه قابلیت و شانیت در اینجا کاملا با هم مساوی هستند و ثالثا: این که گفتید فرق است میان کور بودن و نابینا بودن ذاتی، باید گفت که نابینا بودن ذاتی نیز از اصطلاحات غلط است چه این که اطلاق نابینا بودن ذاتی در مورد دیوار غلط است بلکه باید بگوییم شانیت بصر و کوری و لابصر را ندارد.]

بنابر این پس از آن که بصیر بودن و کور بودن (هر دو) را از دیوار نفی کردید، باز نابینا بودن دیوار سر جای خود هست و این همان است که در نامه گفتم: پس از نفی تجرد و تأهل از فرشته، بی همسر بودن، سر جای خود هست. درست است تجرد و تأهل هر دو درباره فرشته صدق ندارند و هر دو یرتفعان، در نتیجه «عدم تجرد و عدم تأهل هر دو درباره او صحیح است. اما «عدم تأهل» با «همسر نداشتن» فرق دارد، مانند همان فرق که میان «کوری» و «نابینائی» است و بیان شد. [گوییم: بارها عرض شد اگر گفته شود دیوار کور نیست یا نابینا نیست یا لابصیر است این حرف دو معنی دارد به یک معنا این حرف کاملا غلط است و به یک معنا کاملا درست است چرا که اگر منظور این باشد که دیوار صلاحیت اتصاف به کوری و نابینایی و عدم البصر را دارد ولی ما این معانی را از او نفی می کنیم این معنا کاملا غلط است، ولی اگر منظور این باشد که چون اصلا شانیت اتصاف به این معانی را ندارد این کاملا درست است و از رفع یک طرف هم اصلا وضع طرف دیگر لازم نمی آید.]

حضرت عزیز و گرامی، به جای «شأن»، با «قابلیت» تعبیر کرده اند، و عبارت را در لوله اصطلاح ارسطویی قرار داده اند. و من از این اصطلاح پرهیز دارم که چرائی این پرهیز را توضیح خواهم داد. [گوییم: کلمه قابلیت و شانیت در اینجا کاملا با هم مساوی هستند و فرقی نمی کند که گفته شود شانیت یا قابلیت یا صلاحیت یا... و توضیحات بعدی هم ربطی به مطلب ندارد.]

بیان ایشان به صراحت لازم گرفته است که بصیر بودن و بصیر نبودن (نعوذ بالله) هر دو از خداوند، نفی شوند. در حالی که در حدود چهل آیه به خداوند «بصیر» گفته شده و از مسلمات اصول خدا شناسی اسلام است. و همین طور در حدود ۴۵ آیه به خداوند، «سمیع» گفته شده. [گوییم: جناب آقای رضوی تا کنون هیچ بی سوادى سمیع و بصیر به معنای قرآنی را ملکه و عدم برای غیر خدا ندانسته است! بلکه تمامی کسانی که بصر و لا بصر را از باب ملکه و عدم گفته اند منظورشان شنیدن با گوش و دیدن با چشم است که قطعا این معنا به خداوند متعال نسبت داده نمی شود، و اما بصیر و سمیع به معنای بیان شده در کتب کلامی و اعتقادی را هر بی سوادى می داند که در مورد خداوند صحیح است، ما واقعا از شما انتظار نداریم که این اشکالات را در قالب مطالب علمی مطرح فرمایید و ارزش بحث را تا این حد پایین بیاورید. و البته در هیچ آیه ای از قرآن، اثبات بصیر یا سمیع به معنای قابلیت خداوند برای اتصاف به سمع و بصر با چشم و گوش که محل بحث است نشده است، و اگر کسی فکر کند آیه ای از قرآن به این معناست و بر این اساس به ما اشکال کند حرف او کفر و شرک واضح است. بصر و لا بصر که در مباحث ملکه و عدم به عنوان مثال گفته می شود و از خداوند نفی می گردد به

همین معنای چشم و گوش است، بلکه قطعاً خداوند سمیع و بصیر است و انسان هم سمیع و بصیر است با این تفاوت که سمیع و بصیر بودن در انسانها با آلات و ابزار و چشم و گوش است ولی در خداوند متعال این گونه نیست. علاوه بر این که جنابعالی خلط بحث نمودید اصلاً بحث در جنبه اثبات نبود بلکه بحث در لایبصیر بود یعنی آیا نفی کور بودن از خداوند درست است یا نه؟ که ما می‌گوییم بصیر (دیدن با چشم) و لا بصیر را فقط به این معنا می‌توان از خداوند نفی نمود که ذات احدیت اصلاً قابل اتصاف به دیدن یا ندیدن با چشم نیست.

باز به دو گزاره زیر توجه فرمائید:

- ۱- دیوار نه شنوا است و نه کر: این نیز درست است؛ یعنی هر دو از دیوار نفی می‌شوند هم شنوا بودن و هم کر بودن. زیرا کر بودن درباره چیزی صدق می‌کند که «من شأنه آن یکون سمیعاً».
- ۲- دیوار نه شنوا است و نه ناشنوا: این گزاره غلط است زیرا دیوار ناشنوا است. یعنی پس از نفی شنوائی و کر بودن از دیوار، باز ناشنوا بودن دیوار سر جای خود هست. زیرا میان «کر بودن» و «ناشنوا بودن» همان فرق هست که بیان شد. [گوییم: با توجه به توضیحاتی که دادیم این فرق صحیح نیست.]

نتیجه: همان طور که نمی‌توانید «همسر نداشتن» را از فرشته نفی کنید و «بصیر نبودن» و یا «ناشنوا بودن» را از دیوار نفی کنید. همان طور هم نمی‌توانید «نامتناهی بودن» را از خداوند متعال، نفی کنید. [گوییم: این حرف کاملاً غلط است بلکه کلام تمامی علمای اهل فن این است که ما همسر داشتن و همسر نداشتن را از فرشته نفی می‌کنیم به این ملاک که فرشته قابلیت و صلاحیت و شانیت اتصاف به همسر داشتن یا نداشتن را ندارد، و همچنین بصر و لا بصر و سمیع و لا سمیع را از دیوار نفی می‌کنیم به این ملاک که دیوار قابلیت و صلاحیت و شانیت اتصاف به آنها را ندارد، در مورد خداوند متعال نیز می‌گوییم خداوند متعال نامتناهی نیست زیرا اصلاً امتداد ندارد که بخواهد متناهی یا نامتناهی باشد.]

در این جا یک نکته بل اصل مهم هست: اگر یک موجود مخلوق فرض کنید که تناهی و عدم تناهی درباره او، از سنخ همان «ناشنوا بودن و کر نبودن» درباره دیوار باشد، می‌توانید هر دو را از او نفی کنید.

دقت کنید: ارسطوئیان و صدرویان، به چنین موجودی (بل موجوداتی) معتقد هستند و نام آن‌ها را «مجردات» گذاشته اند. و تناهی و لا یتناهی (هر دو) را از مجردات نفی می‌کنند. [گوییم: اولاً فلاسفه و ارسطوئیان و سایر وحدت وجودیان هرگز تناهی را از مجردات نفی نمی‌کنند بلکه فرق خدا با مجردات را در این می‌دانند که خدا نامتناهی و مجردات متناهی اند. ثانیاً فلاسفه و ارسطوئیان هم مثل شما تناهی و عدم تناهی (هر دو) را حتی از خدا هم نفی نمی‌کنند تا چه رسد به مجردات!!] و جالب این است که نه برای وجود مجردات، دلیل دارند و نه بر این نفی هر دو طرف. بل اصل و اساس شیئی مجرد مخلوق، را فقط «فرض» می‌کنند. اولین مجرد آنان «صادر اول» است که در مرحله بعدی به عقول عشره مجرد، می‌رسد در حالی که اصل و اساس «صدور» فقط یک فرض است. و هیچ دلیل و برهانی بر آن اقامه نشده.

در برخی نوشته هایم توضیح داده ام: چون خدای ارسطوئیان از «ایجاد» عاجز است دست به دامن صدور شده اند. و چون به عقول عشره مجرد، معتقد شده اند و مجردات دیگر بر آن‌ها افزوده اند و مثلاً فرشتگان را نیز مجرد دانسته اند، علاوه بر غلط بودن اصل فرض شان، با یک اشکال بزرگ مواجه شده اند:

اشکال بزرگ: آیا آن مجردات که شما معتقد هستید، «محدود» هستند، یا «نا محدود»؟؟ اگر محدود هستند پس مجرد نیستند زیرا «حدّ» از خواص «کمّ» است و کمّ هم از خواص جسم و ماده است. پس مجرد نیستند. و اگر نا محدود باشند، پس (نعوذ بالله) می شوند خدا. در حالی که آن ها را خدا نمی دانید. و به عبارت خودشان، آن ها را «مصدر اول» نمی دانند بل «صادر» می دانند.

در پاسخ به این اشکال، به توجیه بی دلیل و بدون برهان پرداخته اند که: محدود بودن و نا محدود بودن، هر دو از مجردات نفی می شوند.

اما همان طور که به اصل چیزی به نام مجردات، نه دلیل دارند و نه برهانی، بر همین توجیه نیز هیچ دلیلی و برهانی ندارند. [گوییم: کدام فیلسوف و در کدام کتاب این جواب را گفته اند؟! علاوه بر اینکه اگر چنین جوابی را در مورد خداوند گفته باشند (که البته هرگز نگفته اند) بسیار مطلب با ارزشی را گفته اند، و اگر در مورد مجردات خیالی خودشان گفته باشند (که باز هم نگفته اند) که بسیار بی مورد گفته اند، ولی این مطالب چه ربطی به مدعای ما داشت؟!]

درست است اگر دانشمند عزیز ما نیز به مجردات معتقد باشد، می تواند راه آنان را برود، و الا فلا. اما او از همراهان و همکاران گروه معدود و مظلوم است که ارسطوئیات و صدرویات را در واقع «کابالسم» می دانند. [گوییم: ما در کتاب فراتر از عرفان در بحث افسانه وجود مجردات و مقالاتی که در مورد مجردات نوشته ایم با بیانی رسا و کامل و مبرهن اشکالات آن را بیان نموده ایم. ولی آخرش نفهمیدیم که بیان ایشان چه ربطی به بحث داشت؟! سخن در این بود که اگر چیزی خالق باشد نه متناهی است نه نامتناهی، چون اصلاً امتداد و اجزا ندارد، و اما اینکه مخلوق ممکن نیست نه متناهی باشد و نه نامتناهی چی ربطی به بحث دارد؟!]

هیچ چیز غیر از خدا، مجرد از زمان و مکان نیست، و زمان و مکان نیز از خواص جسم هستند، به ویژه از دیدگاه علم فیزیک روز، این مطلب از مسلمات بدیهیه و اولیه است. [گوییم: آری هیچ چیز جز خداوند متعال مجرد از زمان و مکان و امتداد و اجزا و تناهی و عدم تناهی نیست و اینها همه بر اساس دلیل واضح عقل و برهان و نصوص کثیره آیات و روایات و همچنین اعترافات خود فلاسفه و عرفا و دیدگاه فیزیک دانان از خواص ما سوی الله و اجسام و ممکنات و مخلوقات هستند.]

بنابر این: منشأ این سخن ادعائی که می توان تناهی و عدم تناهی (هر دو) را از شیئی (اعم از خالق و مخلوق) نفی کرد، همان واماندگی و بی چارگی ارسطوئیان است. و الا هر شیئی یا متناهی است یا نا متناهی. و این بدیهی عقلی است. و به هیچ وجه ارتباطی با نفی شوائی و کوری از دیوار، ندارد. و این آنان هستند که میان دو سنخ از گزاره ها، جهلاً یا عمدتاً مغالطه کرده اند. [گوییم: نکند ایشان پی برده باشند که اشکالاتشان بیهوده بود لذا مدعای ما را تغییر دادند و عبارت (اعم از خالق و مخلوق) را از پیش خود به مدعای ما افزودند تا راه را برای اشکال کردن خود هموار سازند!]

و اما تکیه گاه دوم؛ یعنی «ملکه و عدم، نقیضین نیستند و یرتفعان»: بلی این درست است به شرط این که میان «کور» و «نابینا» را خلط نکنیم که آن به چه معنی و مفهوم است و این به چه معنی و مفهوم. آن وقتی نفی می شود که «شأنیت» باشد. اما نفی این ربطی به شأنیت ندارد. بینا و کور، نقیضین نیستند، اما بینا و نابینا با هم نقیض هستند. [گوییم: کلام شما در

اینجا واضح البطلان است که با مراجعه به کتب منطق و لغت و با مراجعه به دلیل عقل و برهان و عرف آشکار می گردد. کور و نابینا و لایبصیر دقیقاً مترادف هستند که اثبات یا نفی آن درباره انسان و حیوان کاملاً به مورد و صحیح است، و در مورد جمادات کاملاً باطل و بی مورد است مگر اینکه به جهت بیان عدم صلاحیت و قابلیت و شأنیت اتصاف باشد. اگر در مورد انسان بگوییم کور نیست یا نابینا نیست مقصود این است که صلاحیت اتصاف را دارد اما در عین حال کور و نابینا نیست یعنی چشم دارد و می بیند، اما اگر در مورد دیوار یا سنگ گفتیم کور نیست یا نابینا نیست یا لایبصیر نیست یا کر نیست یا ناشنوا نیست - که البته هیچ تفاوتی بین این تعییرات نیست - مقصودمان این است که اصلاً دیوار و سنگ صلاحیت وصف به چشم و گوش داشتن یا نداشتن را ندارد، پس همان طور که بینا و کور نقیضین نیستند بینا و نابینا هم نقیضین نیستند و این از مسلمات و بدیهیات عقلی و منطقی و علمی است.]

و اما تکیه گاه سوم: درست است اگر یک موجود مخلوق را نامتناهی فرض کنیم، او همه جا را پر می کند و مجالی و جایی و مکانی برای شیئی دیگر باقی نمی گذارد و مسئله سر از وحدت موجود در می آورد. اما خدای نامتناهی که «کان و لم یکن معه شیئی»: او بود و هیچ چیزی با او نبود (نه زمانی، نه مکانی، نه ماده ای، نه انرژی ای و نه...) نه زمانمند است و نه مکانمند، و نه سنخیتی با آن ها دارد، نه ظرف می شود و نه مظلوف، زیرا میان ظرف و مظلوف سنخیت لازم است. [گوییم: فلاسفه وحدت وجودی نیز می گویند خداوند نامتناهی است و ذات او در همه جا هست اما نه زمان دارد و نه مکان دارد و نه ظرف و مظلوف است، اما باید در این نکته تأمل نمود که نامتناهی و حضور ذاتی خداوند در همه جا مساوی است با زمانمند بودن و مکانمند بودن او.]

توجه کنید: وقتی که او بود و چیزی غیر از او نبود^{۱۵}، هیچ مکانی را اشغال نکرده بود که پس از آفرینش مکان و مخلوقات، مکانی را اشغال کند. همین حالا هم که کلّ مخلوقات (کائنات) به همراه زمان و مکان شان، محدود هستند، او در آن سوی این حدود هم هست [گوییم: آیا مکانمند بودن و وحدت وجود غیر از این است؟! عجب ذات بدون مکان! و لا مکان! و متعالی از مکان! و خالق مکانی که هم در این سوی حدود هست! و هم در آن سوی حدود!]. که در خارج از آن حدود نه «جا» و «مکان» وجود دارد نه زمان. او حضور دارد، حضور ذاتی، در خارج از محدوده کائنات و دقیقاً همین طور درون کائنات [گوییم: ذات درون کائنات! ذات درون کائنات! آیا مکانمند بودن و وحدت وجود غیر از این است?!]. جایی از حضور ذاتی او خالی نیست. [گوییم: ما در مقاله سابق اشکالات این مطلب را کاملاً بیان نمودیم و روایات آن را هم آن را هم آوردیم و از معنای اشتباهی که فرموده بودید پاسخ دادیم و معنای صحیح آن را بیان نمودیم و شما هیچ جوابی از استدلالات ما ندادید و مکرراً تکرار مکررات می فرمایید.]

خالی نیست: مراد از این عبارت، معنی ظرف و مظلوف، نیست. زیرا همان طور که گفته شد در ظرفیت و مظلوفیت، سنخیت لازم است و خداوند با هیچ چیز دیگر همسنخ نیست. و در مقام نفی ظرفیت و مظلوفیت، فرموده است: «الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه». و برای اثبات حضور ذاتی او فرموده است: «و غیر کل شیئی لا بمزایله». او غیر از هر چیز است

۱۵ تعبیر با لفظ «وقت» که خود از مقوله زمان است، به دلیل ضیق و خناق است.

اما نه به معنای زایل بودن و عدم حضور ذاتی. که فرموده است: «مع کل شیء لا بمقارنه». یکی از «کل شیء» اتم است، الکترون است و... با همه چیز هست نه به مقارنت. زیرا مقارنت از خواص مخلوق است. و غیر از همه چیز است نه با مزایلت و عدم حضور ذاتی، زیرا مزایلت و عدم حضور ذاتی نیز از خواص مخلوق است.

می پرسند: پس چگونه ممکن است «مع کل شیء» بودن، و در عین حال «لا بمقارنه»؟ و چگونه ممکن است «غیر کل شیء» و در عین حال «لا بمزایلة»؟

جواب: فرق خالق با مخلوق در همین است. و این که شما را به تعجب وا می دارد، این است که ناخودآگاه (مانند ارسطوئیان) قوانین خلق را به خالق شمول می دهید. [گوییم: متأسفانه تمامی توضیحات ما نادیده گرفته شده است شما فکر می کنید که می توان گفت ذات خداوند در همه مکانها هست اما مکانمند نیست! فلاسفه نیز همین را می گویند در حالی که تناقض این حرف آشکار است و نیاز به توضیح بیشتر نیست.]

استیحاش: برخی ها با شنیدن «مع کل شیء» و یا با شنیدن این که خدا با همه چیز حضور ذاتی دارد، یک استیحاش عوامانه برای شان دست می دهد؛ می پرسند: برخی از کل شیء، اشیاء پلید هستند، چگونه ممکن است (نعوذ بالله) حضور ذاتی مع اشیاء پلید باشد؟! اینان توجه ندارند که بلافاصله می گوید: «غیر کل شیء». پس این معیت نیز از سنخ معیت مخلوق نیست. آن چه اینان را دچار استیحاش می کند «معیت از سنخ معیت مخلوقات» است. که باز مصداق شمول دادن قوانین خلق بر خالق است. اینان وقتی که معیت و حضور ذاتی با همه چیز را می شنوند، مفهوم در آغوش بودن، ظرفیت، و حتی چسبیدن به هم، و حتی یکی بودن خالق و مخلوق، و وحدت موجود به ذهن شان می آید. در حالی که همه این ها از خواص و قوانین مخلوقات است. تا این خصلت عوامانه را کنار نگذاریم، یا مانند صدرویان به وحدت موجود، سقوط می کنیم و یا ذهن مان ذات خدا را محدود خواهد کرد. و معنی «حدیث و یحک» را در نخواهیم یافت که امام می فرماید لفظ «در=فی» را به معنی ظرفیت نگیر، ذهنت را به «علم خدا» متوجه کن در این صورت می توانی علم خدا را در همه جا و مع کل شیء تصور کنی، بدون این که آن علم را ظرف و یا مظروف اشیاء دیگر بدانی. و نتیجه بگیر که: چون علم خدا عین ذاتش است، پس همچنان که علم او در همه جا بدون «فی=ظرفیت» حضور دارد، ذاتش نیز همان طور حضور دارد. و این است فرق میان خدا و خلق که بدون مصداق ظرف و مظروف، در همه جا و با همه چیز حضور ذاتی دارد. [گوییم: اولاً آنچه فرمودید دقیقاً مخالف حکم صریح عقل و مخالف نص روایت در مورد نفی حضور ذات و اثبات احاطه علم و آگاهی خداوند است. (قلتُ بذاته؟! قال و یحک، ان الاماکن اقدار، فاذا قلت فی مکان بذاته لزمک ان تقول فی اقدار و غیر ذلک و لکن هو بائن من خلقه محیط بما خلق علماً و قدره و احاطه و سلطاناً. ۱۶ بالا حاطه و العلم لا بالذات. ۱۷) که توضیح کامل آن را دادیم.

ثانیاً احدی از مخالفان وحدت وجود اشکال را در حضور ذاتی خداوند با اشیاء پلید ندانسته بلکه اشکال در مطلق حضور ذاتی خداوند با اشیاء می باشد چه اشیاء پلید و چه اشیاء غیر پلید.

ثالثاً فرمودید خدا در همه جا و همه چیز حضور ذاتی دارد، عرض می کنیم که متأسفانه این مطلب شما دقیقاً همان خصلت پایین تر از عوامانه ای است که هم فلاسفه و عرفا گرفتار آن می باشند و هم حضرت عالی که می گوید ذات خدا در همه مکانها می باشد ولی در عین حال نمی توان گفت خالق و مخلوق ظرف و مظلوفند! لکن اگر از این خصلت دست برداشته شود متوجه خواهید شد که ذات احدیت حضور ذاتی در مکان پیدا نمی کند، بلکه خداوند خالق الزمان و المكان است، و كان الله و لا زمان و لا مكان، والان کما كان، بلا زمان ولا مكان! نه این که ذاتش در همه جا هست، بلکه خداوند اصلاً مکان ندارد و همان طور که نسبت دادن بینایی و نابینایی به دیوار غلط است، و نسبت دادن سبک بودن یا سنگین بودن یا حجم کوچک یا بزرگ داشتن به خداوند غلط است، همان طور هم نسبت دادن این که ذات خداوند همه جا را پر کرده است و ذات خدا در همه جا هست کاملاً غلط و بی معنا است، و اگر کسی بگوید ذات خداوند در همه جا هست و در همه جا حضور دارد اما ظرفیت هم نیست، متوجه معنای حرف خود نشده و مانند کسی است که بگوید خدا جسم است ولی طول و عرض و عمق ندارد! که تناقض آشکار است.]

حدیث در مقام تفکیک میان ذات و علم نیست. آخر عزیزان من، نادرست بودن این تفکیک از مسلمات توحید قرآن و اهل بیت (ع) است. چرا توجه نمی کنید؟! علم خدا عین ذات اوست.

فرض کنید معنای این «حدیث و یحک»، غیر از آن است که من معنی می کنم، و دقیقاً به معنی مورد نظر شما است. آیا می شود با تکیه بر یک حدیث، میان ذات و صفت تفکیک کرد و اصل و اساس توحید را متلاشی کرد؟ [گوییم: با این که ما در مقاله قبلی مان کاملاً مطالب را توضیح داده ایم و گفته ایم که اگر کسی بین علم و ذات احدیت تفکیک قائل شود هیچ مطلبی از توحید را متوجه نشده است، متقابلاً اگر کسی فکر کند که علم خداوند چیزی است که همه مکانها را پر کرده است و در همه مکانها امتداد وجودی پیدا کرده این مطلب هم کاملاً غلط است، بلکه نه علم خداوند چیزی است که داخل مکانها شود و مکانها را به امتداد وجود خودش پر کند، و نه ذات خداوند چنین است، بلکه خداوند متعال ذاتی است که نه خودش و نه علمش اصلاً جزء و کل و امتداد و زمان و مکان ندارد، و هیچ مخلوقی از علم و آگاهی او بیرون نیست، و خداوند به هیچ چیز جهل ندارد، همان طور که وقتی ما می گوییم امام زمان علیه السلام و عجل الله تعالی فرجه علمشان به همه چیز و همه جا هست نه به این معناست که مثلاً شعاعی از وجود یا علم آن حضرت بیرون آمده باشد و همه زمانها و مکانها را پر کرده باشد، با این که آن حضرت و علم ایشان مخلوق خداوند و دارای زمان و مکان است، ولی ذات احدیت و علم و قدرت او اصلاً دارای زمان و مکان و امتداد نیست، و ما این مطالب را بارها در کتابها و مقالاتمان گفته ایم، و اینها مطالب کلیدی توحید است، و مادام که صدرویان و فیلسوفان و وحدت وجودیان و منتقدینی که همان مبانی را پذیرفته اند اما فکر می کنند که نقد فلسفه می کنند این مطالب کلیدی را در نیابند توحید به درستی فهمیده نمی شود، و وحدت وجود هم جز با تناقض گویی نفی نمی شود.]

و اما قابلیت: چرا من اصطلاح «قابلیت» را به کار نمی برم به جای آن با «شأن» تعبیر می کنم؟؟؟ برای این که به محض پذیرش اصطلاح قابلیت، وارد یک لوله ارسطویی می شوید [گوییم: هیچ تفاوتی بین کلمه شأنیت با کلمه قابلیت، نه از نظر عقلی، و نه از نظر علمی و فنی و اصطلاحی، و نه از نظر حدیثی و معارفی، و نه از نظر لغوی و عرفی وجود ندارد، و هیچ

ملازمه ای هم بین استعمال کلمه قابلیت و ورود در لوله ارسطویی وجود ندارد] که انشعابات مختلف و متعدد دارد و آثار نادرست آن گسترده تر است و منحصر به این بحث نیست. فقط یک نمونه:

زندیقی (گویا ابن الکواء بوده) از امیرالمومنین(ع) می پرسد: آیا خدا می تواند جهان را در یک تخم مرغ جای بدهد که نه جهان کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود؟
امیرالمومنین(ع) در جواب می فرماید: «ذاک لا یكون».

ارسطوئیان می گویند: این پاسخ امام علمی نیست، اقناعی است. آن گاه خودشان به اصطلاح پاسخ علمی می دهند و می گویند: پاسخ علمی این است که تخم مرغ قابلیت این را ندارد. [گوییم: هیچ عالم و متکلم یا ارسطوئی با سواد یا بی سوادى تا به حال نگفته است که این جواب امام علیه السلام اقناعی است!! بلکه در مورد آن پاسخ دیگر، در روایت دیگر، که مثال به حقه چشم زده اند برخی گفته اند که این جواب اقناعی است.]

در حالی که توجه ندارند که پرسش زندیق از همین قابلیت است و می پرسد که: آیا خداوند می تواند جهان را در درون تخم مرغ فاقد این قابلیت، جای دهد؟ و ارسطوئیان مصادره به مطلوب می کنند و پاسخ شان نه تنها علمی نیست بل غلط است.

اولاً زندیقانی مانند ابن الکواء و امثالش، هوشمند تر از آن بودند که به پاسخ اقناعی راضی شوند. و به گمانم آن زندیق فهیم تر از ارسطوئیان ما بوده که معنی علمی پاسخ امام را فهمیده و ساکت شده است، و الا بحث را ادامه می داد. او فهمیده است که مراد امام این است: آقای زندیق سخن تو مصداق تناقض است؛ معنایش این است که هم تخم مرغ بزرگ شود و هم بزرگ نشود. پس اصل و اساس سؤال غلط و متناقض است.

این لفظ «قابلیت» به اصطلاح مردمی، «نون دانی» ارسطوئیان است هر جا گیر کردند فوراً به آن می چسبند همان طور که دربارهٔ مجردات مورد نظرشان. [گوییم: جناب آقای رضوی اولاً گفتیم که کسی ادعا نکرده که این جواب اقناعی است بلکه جوابی را که گفته اند اقناعی است چیز دیگری است و آن مساله چشم و جهان می باشد که در بعضی از روایات این طور پاسخ داده شده است که چطور می گویند خداوند قدرت ندارد عالم را درون یک تخم مرغ قرار دهد در حالی که آن را در کوچک تر از آن یعنی عدسی چشم قرار داده است، و برخی این جواب را گفته اند اقناعی است. ثانیاً مطالبی که شما گفتید مطلب جدیدی نیست بلکه تمامی علما فرموده اند که جواب آن حضرت کاملاً علمی است و آن حضرت او را متوجه تناقض کلامش نموده اند. ثالثاً عدم شائیت و عدم قابلیت و عدم صلاحیت به یک معناست، به نظر شما آیا اگر ارسطوئیان می گفتند چون شائیت ندارد دیگر مطلب حل بود؟! هرگز چنین نیست بلکه چه گفته شود تخم مرغ در عین کوچک بودن قابلیت ندارد که جهان را در عین بزرگ بودن درون خود جای دهد، یا گفته شود شائیتش را ندارد، یا گفته شود صلاحیتش را ندارد، هیچ تفاوتی نخواهد داشت.]

و اما یک مطلب ویژه: در ضمن نقدهای تان به طور تکرار بعد از تکرار و باز بعد از تکرار، گفته اید تناهی و عدم تناهی دربارهٔ خدا صدق ندارد به دلیل عدم قابلیت موضوع، یعنی (نعوذ بالله) به دلیل عدم قابلیت خداوند نسبت به تناهی و عدم تناهی زیرا که ملکه و عدم به او راه ندارد. [گوییم: مطالبی که گفته ایم کاملاً درست و قطعی است. فکر می کنیم

که لازم باشد برای یاد آوری یک بار دیگر به مباحث منطق مراجعه فرمایید و مباحث ملکه و عدم، و تفاوت آن با نقیضین را مرور فرمایید ان شاء الله همه چیز حل می شود.

اینک می پرسیم: قابلیت از کدام مقوله از «مقولات عشر» است؟ آیا جوهر است؟ یکی از اعراض است؟ بدیهی است که یکی از اعراض است. پس لطفاً تعیین کنید آیا از مقوله کیف است؟ کم است؟ این است؟ متی است؟ وضع است؟ اضافه است؟ جده است؟ آن یفعل و انفعال است؟ یا ملکه و عدم است؟

ابتدا فقط یکی را بررسی می کنیم؛ مثلاً جده را: جده (یا: له) وقتی برای یک شیء ممکن است که آن شیء قابلیت جده را داشته باشد. پس «قابلیت» بر جده مقدم است. و همین طور است جایگاه قابلیت نسبت به کیف، کم، این، متی، وضع، اضافه، ان یفعل و انفعال.

پس «قابلیت» یک ملکه است و مقدم بر همه اعراض هشت گانه است.

و این یکی دیگر از اغلاط ارسطوئیان است که توجه نمی کنند خود قابلیت یک «ملکه» است. [گوییم: اولاً فکر نمی کنیم که کسی غیر از خودتان از این اختراعات علمی سر در بیاورد. ثانیاً این قابلیتی که شما فرمودید چه تفاوتی با ان یفعل دارد که آنها را یک بار در کنار هم شمرده اید و بار دیگر قابلیت را مقدم بر همه اعراض دانسته اید؟!]

و وقتی شما عزیزان ملکه قابلیت را (در مبحث تناهی و عدم تناهی) از خدا نفی می کنید و می گوئید «او قابلیت تناهی و عدم تناهی را ندارد». پس به چه علت نمی توانید «ملکه تناهی» را از او نفی کنید؟! [گوییم: کدام بی سواد ملکه تناهی را از خدا نفی نمی کند؟! آیا شما با چه کسی بحث می کنید؟! ما که بارها عرض کردیم تناهی هم از خدا نفی می شود، عدم تناهی هم از خدا نفی می شود، و هر دو از باب متعالی و فراتر بودن ذات احدیت از اوصاف اشیا مخلوق و متجزی و امتدادی است.]

این تناقضی است که ارسطوئیان در آن سقوط کرده اند، شما چرا تقلید کرده و تعبداً سخن آنان را تکرار می کنید؟! [گوییم: این که فرموده اید قابلیت کدام یک از مقولات عشر است عرض می کنیم که قابلیت نه جوهر است و نه عرض، بلکه قابلیت در محل بحث، - بلکه به طور کلی معنای امکان - از مقولات ثانیه و احکام عقلیه است که نه جوهر است و نه عرض. شما چطور از مقدمه ای غلط شروع کرده اید و به نتایج غلط تر و بی ربط رسیده اید. سعی کنید با اصطلاحاتی که شما را از واقعیت دور می کند و باعث خروج از اصل مطلب می گردد از اصل مبحث فاصله نگیرید. بحث اصلی ما در این بود که فلاسفه و عرفا گفته اند ذات خدا همه جای عالم را پر کرده است، و ذاتش در همه جا حضور دارد، در عین حال جزء و کل و زمان و مکان هم ندارد، ما عرض کردیم این تناقض است بلکه خداوند متعال اصلاً به مکان وصف نمی شود، چه گفته شود او همه مکانها را پر کرده است، و چه این که گفته شود در گوشه ای دیگر رفته، هر دو غلط است، بلکه ذات او اصلاً با مکان و امتداد و پر کردن و خالی کردن سنجیده نمی شود.]

توجه کنید: هیچ قضیه ای (اعم از اثباتی و سلبی) درباره خدا و خلق، مشترک نیست و صدق مشترک و یک سان ندارد، مگر یک قضیه: «زید هست، جهان هست، خدا هست». این نیز در حقیقت با صدق متفاوت اطلاق می شود [گوییم: این چه استثنایی بود که بلا فاصله در مستثنی منه داخلش فرمودید؟!]. پس قوانین خلق را بر خالق شمول ندهید. [گوییم: این

مطلب کاملاً درست است ولی اصلاً مورد بحث و نزاع ما نیست و طرح آن خروج از بحث است، و ما این بحث را بسیار کامل تر و رسا تر در کتاب معرفه الله بالله و دروس نقد بدایه و نهایه و... مطرح نموده ایم.

اما منطق ارسطویی: فرموده اید: «برخی از اشکالات شما هم به منطق ارسطو، بسیار عالی است».

عزیز من، من کی و کجا به منطق ارسطویی ایراد گرفته ام تا عالی باشد و یا غیر عالی؟! من که همیشه گفته و نوشته ام که منطق ارسطویی بس کامل، قانونمند، و صحیح است، اما منطق یک علم است بنام «علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی»، نه منطق یک فلسفه و هستی شناسی و خدا شناسی. فلسفه ارسطویی بر این منطق تحمیل شده است.

حتی در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» و دیگر نوشته ها، تهاجم دکارت و دیگران بر این منطق را رد کرده ام. و این فرمایش شما درباره من، دقیقاً از ذهنیات خودتان ناشی شده و به اصطلاح یک تهمت است. و ما چشم یاری از دوستان داشتیم نه این چنین. [گوییم: جناب آقای رضوی، ما بحث لفظی نداریم شما که در همین جا می فرمایید: "اما منطق او چنین است..." در حقیقت اشکال به او می کنید! و سخن ما هم همین بود که منطق ارسطو اشکالش این است که به درد توحید نمی خورد، و شما هم همین اشکال را دارید. درست است که شما از جهاتی هم منطق ارسطویی را تایید می کنید اما انکار نفرمایید که از جهاتی هم این منطق را - حتی در همین جا - به شدت مورد اشکال قرار داده اید. البته ما مطلب شما را در همان قسمت هایی که منطق او را پذیرفته اید هم قبول نداریم و دهها اشکال به آن داریم.

در عین حال اگر به کتاب نقد مبانی حکمت متعالیه خود مراجعه کنید می بینید که در فهرست آن مطلبی به عنوان نقد منطق و فلسفه ارسطویی آمده است، و در جای دیگر مطالبی با این عناوین که چرا اهل بیت علیهم السلام منطق ارسطو را انتخاب نکرده اند، یا این که منطق او منطق ذهن است و از تبیین طبیعیات عاجز است، و دچار ارسال مسلم است، و دچار وحدت ابزار و موضوع است، و در پاورقی گفته اید اشکالات دیگری به منطق او وارد است، و مکرراً ذکر نموده اید، و از همه مهم تر فرموده اید فرق منطق ارسطو و فلسفه اش اجمال و تفصیل است، در حالی که شما فلسفه ارسطو را دارای اشکالات متعدد مبنایی می دانید، حال اشکالات خود به منطق او را انکار می فرمایید و به ما نسبت تهمت می دهید؟! بنابراین ما از ذهنیات خود سخن نگفته ایم بلکه از متن کتاب های حضرت عالی سخن گفته ایم که شما به منطق ارسطویی اشکال دارید، اما نوع اشکالاتان چیست آن بحث دیگری است.

و اما نفی نفی: من کی و در کجا سخن از «نفی نفی افاده اثبات می کند» گفته ام که در نقدهای تان این تهمت را تکرار فرموده اید؟ من گفته ام «نفی را نمی توان دوباره نفی کرد»؛ به لفظ «دوباره» توجه نکردید گویا به شدت عصبانی بوده اید. عزیز من اگر توجه می کردید می یافتید که معنی این عبارت من این است که نفی دوباره، تحصیل حاصل، و توضیح واضحات و لغو است. این چه ربطی به «نفی نفی افاده اثبات می کند» دارد؟! و تهمت آمیزتر این که می تکرار فرموده اید. [گوییم: در مقاله قبلی تان عین سخن شما این است که: "وقتی که می گوئید: واجب نه متناهی است و نه غیر متناهی... اگر بخش دوم نیز نفی نفی تناهی باشد، افاده اثبات می کند و واجب متناهی می شود. و واجب محدود می شود" اینک آیا ما تهمت زده ایم، یا حضرت عالی فرمایش خودتان را یاد برده اید؟! و شاید هم به فرمایش خودتان از شدت عصبانیت]

و اما خواجه (قدس سره): خواجه در «شرح اشارات»، قول داده و تعهد کرده است که سخنان مائن (ابن سینا) را نقد نکند و فقط شرح دهد. پس او به نفی تناهی و لا یتناهی (هر دو) از خداوند، معتقد نیست. و اگر اصرار دارید که مراد خواجه در این کتاب یا در هر اثر دیگرش، نفی لا یتناهی از خداوند است، به عنوان یک طلبه کوچک عرض می کنم: ما مقلد خواجه نیستیم و به ویژه در اصول دین و در رأس آن توحید، تقلید نه تنها جایز نیست، بل مصداق جهل عمیق است. با حفظ مقام بس ارجمند خواجه و مقامات علمی و بزرگواری های استثنائی او. [گوییم: جناب آقای رضوی، شما در مقاله قبلی تان به سخنی از خواجه استشهاد نمودید و ما در پاسخ اثبات نمودیم که آن را غلط معنا نموده اید و مطلب خواجه چیز دیگری است، بنابر این مطالب شما ربطی به موضوع ندارد و کسی نگفته که شما از خواجه تقلید کنید. علاوه بر این که ما مطالب مورد استشهاد از کلام خواجه را از کتاب تجرید الاعتقاد او می آوریم که در آنجا اعتقادات خود را بیان نموده است نه از کتاب شرح اشارات که بگویید آنها شرح کلام ابن سینا است نه معتقدات خود خواجه.]

و اما داستان فرار از سخن آن آقای ارسطویی: من گفته ام برای فرار از سخن آن آقای صدروی (که گفته و چاپ کرده، و گویا یک نوبر آورده و ابتکار کرده و می گوید: خداوند در همه جا هست پس مجالی برای شیء دیگر نیست. پس هر چه هست فقط اوست و به وحدت موجود تصریح کرده است) نیاز نیست که نامتناهی بودن خدا را انکار کنید. زیرا او ابتدا خدا را مکانمند کرده و سپس خدایش همه مکان ها را پر کرده و مکانی برای اشیاء دیگر نمانده. او در نیافته است که خداوند در همه جا هست و هیچ جایی را هم پر نمی کند، مکانمند نیست (و در این مقدمه نیز به شرح رفت).

در مقام نقد فرموده اید که چنین انگیزه فرار نداشته اید. این فرمایش تان را می پذیرم زیرا شما را کاملاً راستگو می دانم و شرعاً موظف هستم که بپذیرم. اما می گویم پس چه انگیزه ای موجب شده این همه آیات بصیر، سمیع و امثال شان، و احادیث متعدد که می گویند «لا حدّ له»، را تاویل بل (با عرض معذرت) تحریف می کنید؟ [گوییم: ما در آنجا نگفته ایم انگیزه فرار نداشته ایم و اصلاً نیازی به این عذر در خود نمی بینیم. خلاصه سخن این است که حرف وحدت وجودیان نیز مانند شما این است که ذات خداوند را در پهنه زمان و مکان حضور ذاتی می دهند و در عین حال ادعا می کنند خدا زمانمند و مکانمند نیست! در حالی که تناقض مطلب کاملاً آشکار است و بر اساس مکتب اهل بیت علیهم السلام و صریح عقل و برهان ذات خداوند در زمان و مکان حاضر نمی شود، و اگر خداوند تمامی زمانها و مکانها معدوم نماید هیچ ربطی به ذات او ندارد، بلکه زمان و مکان نبود و خدا بود، چطور می شود ذاتی در زمان و مکان پهن شود اما زمانمند و مکانمند نباشد.]

یک تذکر: درباره سخن من آیه: «إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» را آورده اید. این آیه سخن مشرکان درباره پیامبر(ص) را بازگو می کند. دستکم از آیه معذرت بخواهید، و نیز از خودتان که مومن هستید و عمرتان را در راه ایمان مصرف کرده و می کنید. خداوند بر من و شما رحمت کند. [گوییم: این اشکال حضرتعالی واقعا جای تأثر و شگفتی دارد مثلاً اگر یکی از منافقان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سلام کرده باشد و اینک کسی به شما سلام کند آیا به او اشکال می کنید چرا سخن یکی از منافقان را به من می گویی!!]

پایان: این مقدمه به عنوان جواب نقدهای شما و تکرارهای مکرراتان، کافی است. لیکن برای این که هیچ جای حرفی و یا شبهه ای نماند در وقت فراغت، قدم به قدم با شما با سبک ارسطویی تان، همراه شده و مباحثات کرده و به بررسی و تشریح مطالب می پردازم، ان شاء الله منتشر می شود و مورد استفاده دیگران قرار می گیرد. [گوییم: قبلا جواب این کلام که می گوئید سبک ارسطویی را گفته ایم و متاسفانه جواب قانع کننده ای ندادید و باز هم ما را متهم می کنید. در هر صورت بسیار متأسفیم که این همه توضیحات برای رسیدن به آنچه که خیلی واضح است فایده ای نداشته است و گویا سر از آنجا می آورد که انسان باید قبل از این که ذهنش را به حرفهای باطل آشنا کند و عادت دهد، باید در سنین پایین تر مطالب مبنایی را به طور صحیح یاد بگیرد، و الا اگر بعد از سالهای سال مطلب نادرستی در ذهن انسان جای بگیرد به سختی قابل تصحیح خواهد بود. از الطاف حضرتعالی کمال تشکر را دارم و ملتزم دعای خیرتان می باشم.]

مرتضی رضوی

۱۴۳۳/۱/۲۸ هـ ق

۱۳۹۰/۱۰/۳ هـ ش

بنام خدا

دربارهٔ وعده:

قدم به قدم با دانشمند عزیز آقای میلانی در بررسی نقدهای شان با گذشت بیست روز از تدوین مقدمه، فراغتی فراهم شد تا بر سر وعده بر گردم و نگاه دیگری به نقدهای برادران محقق و جوان، داشته باشم. و دلیل این فاصله برای این بود که احتمال داشت برای چاپ جوابیه، در نشریه ارزشمند سمات عجله داشته باشند، در حالی که سخت به تصحیح جلد هفتم جامع الثنات مشغول بودم. در مقدمه، پایه ها و تکیه گاه های ایشان را بیان کردم. در این نگاه دوم لازم دانستم سه مطلب را نیز توضیح دهم که در نگاه اول احساس می شد که نیازی به توضیح آن ها نیست. صد البته که برای اهل تحقیق، چنین نیازی نبود. لیکن همگان یکسان نیستند. و در پایان، مطلب دیگر دربارهٔ وعده افزوده شد که روی هم رفته چهار مطلب می شود:

مطلب اول: این که در مقدمه گفته ام «قابلیت ملکه است»، مطابق مبنای شما و ارسطوئیان است که تناهی و عدم تناهی را ملکه و عدم، می دانید. و الاً من هرگز منطق ارسطویی و اصطلاحات آن را در هستی شناسی و خدا شناسی به کار نمی گیرم و کاری ندارم که قابلیت از کدامیک از اعراض است، و در همین جا در مطلب سوم هم دلیل این موضوع و هم منطق خودم را معرفی خواهم کرد. [گوییم: جناب آقای رضوی شما خود اعتراف فرمودید که: "ملکه تناهی و عدم تناهی، دربارهٔ واجب الوجود اطلاق نمی شود. زیرا مقوله عدم و ملکه به او راه ندارد. پس دربارهٔ او نه متناهی اطلاق می شود و نه غیر متناهی" و این مطلب را به عنوان مباحثات هم فرمودید، علاوه بر این که ما کاری نداریم که شما این مطلب را بر اساس منطق ارسطو بیان کرده اید یا بر اساس منطق خودتان یا هر منطق دیگری، و در هر صورت ما بیان کردیم که بر اساس عقل و برهان و اصطلاح و لغت و اعترافات خود فلاسفه تناهی و عدم تناهی ملکه و عدم برای اشیاء دارای مقدار و

اجزاء و امتداد وجودی و زمان و مکان و مخلوق می باشد و خداوند متعال که متعالی از اوصاف مخلوقین می باشد نه متناهی است و نه نامتناهی].

مطلب دوم: فرموده اند: «تناهی و عدم تناهی از اعراض کمیت است».

بلی: این یکی دیگر از تکیه گاه های نادرست این مبحث است. زیرا فقط بخش اول این گزاره صحیح است و بخش دوم آن نادرست و سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی این درست است که «تناهی از اعراض کمیت است». اما این درست نیست که «عدم تناهی از اعراض کمیت است». زیرا «عدم تناهی» برای شیئی کمّند، محال است، پس «عدم تناهی» بر شیئی کمّند عارض نمی شود تا از اعراض آن باشد. [گوییم: جناب آقای رضوی وقتی می خواهید نقدی بر مطالب ما بنویسید حداقل مروری گذرا هم که شده به آن بنمایید ما بارها توضیح داده ایم که اگر چه تناهی و عدم تناهی از خصوصیات مخلوقات است و خالق متعال اصلاً به آن وصف نمی گردد اما در خارج هیچ گاه مخلوقی نامتناهی تحقق نمی یابد زیرا دائماً قابل زیاده می باشد. بنابراین تنها در فرض اولی می توان مخلوق را متناهی و یا نامتناهی فرض کرد، و این که در خارج مخلوقی نامتناهی نداریم دلیل نمی شود که از عرض بودن برای آن در فرض اولی خارج شود و به خداوند متعال نسبت داده شود، کما این که ما در خارج گلوله مسی نامتناهی نداریم و تحقق خارجی آن محال است چه این که هر مقدار از آن که محقق شود باز هم خداوند می تواند به آن بیفزاید اما این دلیل نمی شود که خداوند گلوله بینهایت مسی باشد. به عبارت خلاصه تر: ما اصلاً نامتناهی نداریم چه در مورد خداوند و چه در مورد غیر او، اما در مورد خداوند به این دلیل که ذات او امتدادی و مقداری نیست که به تناهی یا عدم تناهی وصف شود، اما در مورد مخلوقات به این دلیل که مخلوقات دائماً قابل زیاده هستند و خداوند می تواند به آنها بیفزاید و این منافات دارد که آنها بالفعل به گونه بی نهایت تحقق یافته باشند].

و عکس این قضیه این می شود که «تناهی» نیز برای شیئی غیر کمّند، محال است. پس محال است که تناهی بر او عارض شود. [گوییم: مگر چه کسی گفته است که تناهی بر خدا عارض می شود که شما او را رد می فرمایید؟ مخاطب شما کیست؟! ثانیاً معنای عکس را هم نفهمیدیم! آیا اگر کسی بگوید که در دو مکان بودن، یا کوچک و بزرگ بودن در آن واحد بر اشیای کمّند عارض نمی شود، عکس آن این می شود که در دو مکان بودن، و کوچک و بزرگ بودن در آن واحد بر خدا که کمّند نیست عارض می شود؟!]

بنابر این، گزاره «تناهی و عدم تناهی از اعراض کمیت است»، نادرست است. زیرا دو بخش را با هم در بر دارد. اصل مهمّی که در این جا باید با دقت تمام مورد توجه قرار گیرد این است که: چیزی که غیر متناهی باشد اساساً «معرض» نمی شود تا چیزی بر او عارض شود؛ همه اعراض مال شیئی کمّند است که متناهی است و تناهی برایش واجب و عدم تناهی برایش محال است. [گوییم: بلکه کاملاً درست است که بگوییم تناهی و عدم تناهی از اعراض کمیت است یعنی هر مخلوقی را فرض کنیم یا متناهی است و پایانی برای آن تصور کرده ایم و یا این که آن را نامتناهی فرض کرده ایم یعنی برای وجود او پایانی در نظر نگرفته ایم، اما در عین حال هر مخلوقی که در خارج تحقق یابد همیشه متناهی و قابل از دیاد است].

در نتیجه: عدم تناهی نه از عوارض کمیت است، و نه از عوارض موجودی که کمیت ندارد. عدم تناهی برای موجود بی کمیت، ذاتی است نه عارضی.

توجه: مراد از «عارضی» اعم از عرض عام و عرض خاص است، و نیز خواه صرفاً عرض لحاظ شود و خواه عرضی باشد. همان طور که سبزواری می گوید:

عرضی الشیء غیر العرض ذا کاللیاض، ذاک مثل الابیض

بر ذات مقدس و متعال (جلّ شأنه) هیچ چیزی عارض نمی شود خواه از این نوع و خواه از آن نوع.

بنابر این، عدم تناهی اساساً عرض نیست تا از اعراض کمیت، باشد. [گوییم: اولاً نامتناهی یعنی امتداد بی نهایت لذا موجودی که کمیت و مقدار و امتداد ندارد اصلاً متصف به تناهی و عدم تناهی نمی شود تا بعد گفته شود ذاتی اوست یا عرضی یا عارضی او و عرض خاص او یا عرض عام او. ثانیاً اگر معنای عقلی و لغوی و اصطلاحی و معقول نامتناهی که همان امتداد داشتن بی نهایت است مقصود شماست که ما گفتیم ذات خداوند متعال اصلاً امتدادی نیست که متناهی یا نامتناهی باشد، اما اگر از پیش خود برای نامتناهی معنای جدیدی وضع کرده اید مثل اینکه بگویید مقصود من از نامتناهی شیئی است که مخلوق و امتدادی و دارای زمان و مکان و اجزاء نیست می باشد، می گوییم این سخن مانند کسی است که نعوذ بالله بگوید خدا جسم لا کالاجسام، یا خداوند هندوانه است اما نه مانند سایر هندوانه ها و... مضافاً بر اینکه در این صورت معنایی که اراده کرده اید صحیح است اما با قول به حضور ذات خداوند در همه مکانها و زمانها سازگار نیست].

با بیان دیگر: عدم تناهی برای همه مخلوقات، محال است. پس؛ از عوارض مخلوقات نیست. و درباره خداوند متعال، عروض محال است. پس عدم تناهی اساساً عرض نیست. و خداوند ذاتاً نا متناهی است و از صفات ذاتی اوست. [گوییم: بلکه تناهی و عدم تناهی در فرض اولی فقط و فقط از اوصاف و عوارض مخلوقات یعنی اشیای متجزی و مقداری است ولی در تحقق خارجی وجود مخلوق نامتناهی محال است، و البته این مطلب هم هیچ ربطی به محل بحث ما ندارد].

استدراک:

بیان بحث بالا در قالب مشی شما و مماشات با شما بود و گرنه، صفت «تناهی» نیز برای شیئی کمّمند، عرض عارض نیست. بل ذاتی است. (مراد از ذاتی این است که اگر آن را از شیئی بگیرید، ذاتش را گرفته اید). به فرمول زیر توجه کنید:

شیئی کمّمند- تناهی = غیر کمّمند.

زیرا: کمّ = تناهی.

تناهی = حدّ = کمّ.

شرح:

شیئی- حدّ = شیئی- کمّ.

و برعکس: شیئی- تناهی = شیئی بدون حد و کمّ.

پس: متناهی = محدود = کمّمند.

این هر سه مقوله (کم، حد، تناهی) در واقع عین هم هستند. زیرا هر کدام را از شیئی منها کنید، آن دوتای دیگر نیز منها شده اند. [گوییم: متأسفانه بین احکام نفس شیء با عارض لازم آن خلط های عجیب و غریب شده است] و چون عدم تناهی و عدم حد و عدم کم (هر سه بر مخلوق، محال است)، همه این صفات برای خداوند است. [گوییم: محال بودن یک چیز برای مخلوق، چه ربطی به این دارد که حتماً مال خالق باشد؟! استدلال شما مانند این است که بگوییم: این صفت که مخلوق بی نهایت ضلع داشته باشد امری محال است، پس حتماً باید این صفت از صفات خالق باشد!! در حالی که باید گفت شکلی که بی نهایت ضلع داشته باشد ممتنع الوجود است ولی بر فرض هم که موجود باشد خدا نخواهد بود، زیرا ضلع داشتن و نداشتن از صفات مخلوقات است نه خالق.]

بنابر این: وقتی که شما «لا یتناهی» را از خداوند نفی می کنید، در حقیقت «لا کم» را نیز از او نفی کرده اید. و وقتی که می گوئید «خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی»، نتیجه کلامتان این است که «خداوند نه کمند است و نه غیر کمند» [گوییم: باز هم خلط حکم نقیضین با ملکه و عدم]. و نادرستی این سخن، بدیهی است. و برای هر اندیشمند، بل برای هر عاقلی روشن است که «خداوند غیر کمند» است. و جالب این که خودتان در همان عبارت تان، تصریح کرده اید که خداوند کمند نیست و غیر کمند است. پس: نتیجه نفی لایتناهی از خداوند، تناقض آشکار است که به آن افتاده اید؛ نفی «لا یتناهی» دقیقاً نفی «لا کم» است. [گوییم: اولاً منشأ این نتیجه ای که گرفته اید همان مطلب نادرست است که ۱) تناهی و عدم تناهی را نقیضان فرض کرده اید ۲) کلام ما در مورد غیر مقداری بودن خدا را مساوی با غیر مقدار محدود و معین داشتن گرفته اید! در حالی که ما "مقداری" را به معنای امتدادی گفته ایم اعم از اینکه مقداری معین و محدود باشد یا امتدادی نامحدود و نامتناهی. بلی نکته بسیار بسیار مهمی که باید به آن توجه داشت این است که کمی و مقداری بودن، با کم و مقدار داشتن تفاوت واضح دارد، زیرا کم و مقدار داشتن - همان طور که شما هم فرمودید - یعنی محدود بودن، اما کمی و مقداری بودن یعنی متجزی و امتدادی بودن، اعم از اینکه شیء محدود فرض شود یا نامحدود، کما اینکه بر اساس علم هندسه در تعریف خط متناهی و نامتناهی، خط دارای مقدار یعنی خط محدود، اما خط مقداری یعنی متجزی و امتدادی که خط نامحدود و بی نهایت را هم در بر می گیرد - البته با صرف نظر از اینکه خط بی نهایت وقوع خارجی ندارد و البته این مطلب ربطی به بحث ندارد - و اگر شما به این مطلب توجه داشتید دیگر به ما اشکال نمی کردید که:

"جناب دانشمند آقای حسن میلانی کتاب کوچکی تحت عنوان «سراب عرفان» منتشر کرده و بحث مختصر و مفیدی را انجام داده اند. لیکن به طور مکرر اصرار کرده اند که خداوند بی نهایت نیست. مرادشان این است که اساساً بحث نهایت و بی نهایت، در مورد خداوند قابل طرح نیست. خداوند نه متناهی است و نه غیرمتناهی. ایشان گمان کرده اند که هم متناهی و هم غیرمتناهی هر دو به مقولات «مقدار»ی مربوط اند، و چون خداوند از «مقدار» منزّه است پس هر دو در مورد خدا ناصحیح است. اما توجه ندارند که «بی نهایت» یا «نامتناهی» نه تنها ربطی به «مقدار» ندارد بل نقیض آن است. زیرا هر شیء که با «مقدار» دم ساز باشد قهراً و به حکم عقل، محدود است. و هر چیزی که «نامتناهی» باشد، مقدار به او راه ندارد. و اگر بتوانیم به چیزی «نامتناهی» بگوییم، یعنی او را از مقدار منزّه دانسته ایم. نامتناهی مساوی است با «نامقدار» و

«نامقدور». شیء «نامتناهی» یعنی شیء «مقدارناپذیر». و نامتناهی یعنی شیء که کم و کیف در آن راه ندارد، بل او کم و کیف را ایجاد و خلق کرده است.

آری جناب آقای رضوی همین غفلت موجب شده است که حرف "ی" را از گیومه خارج کنید و کلمه «مقداری» را هم مثل «مقدار»، یعنی به صورت "«مقدار»ی" بنویسید! در حالی که با همین گیومه کل مطلب و مدعای ما را عوض کرده اید.

در کتاب «نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی»، این مطلب را توضیح داده ام، و به طور شفاهی به شما گفتم که آن را بخوانید، که متأسفانه نگاهی به آن نکردید و الاً مطلب برای تان روشن می شد. [گوییم: ما که مطالب شما را می دانیم ولی اگر هم کسی پیدا شود که با مطالب شما ناآشنا باشد مطالعه همین مقاله تان با همه طول و تکرارش، او را از مراجعه به بقیه برای فهم مدعای شما در مورد بحث بی نیاز خواهد کرد] در آن کتاب در مبحث شماره ۳۸ (از صفحه ۲۸۷ تا ۲۹۴) محور بحث، کلام امام محمد تقی علیه السلام است که می فرماید «غیر معقول و لا محدود»: ذات خداوند و چیستی خداوند، نه قابل درک عقلی است و نه محدود است. شاید بفرمائید: ما آن بحث را مطالعه کردیم و دیدیم که امام علیه السلام حدّ و تناهی را از خداوند نفی کرده، اما این دلیل نمی شود که «لا حد» و «لایتناهی» را درباره او اثبات کرده باشد.

پاسخ: ۱- می دانید که نفی حدّ و تناهی در این حدیث (و در خطبه امام رضا علیه السلام که به دنبال همان مبحث شماره ۳۸، آمده، و نیز در حدیث های فراوان دیگر) آمده است. [گوییم: در تمامی این احادیث حدّ و تناهی از خداوند نفی شده، اما این دلیل نمی شود که «لا حد» و «لایتناهی» را درباره او اثبات کرده باشد بلکه بارها در همین روایات توضیح داده شده که خداوند متناهی نیست چون دارای امتداد و اجزاء نیست و این مطلب صریح در نفی قابلیت امتداد و تناهی و عدم تناهی ذات اوست] لطفاً شما یک حدیث پیدا کنید که «لایتناهی» را نیز از خداوند، نفی کرده باشد. بهتر می دانید که هرگز چنین حدیثی وجود ندارد. چرا این همه تاکید درباره نفی تناهی هست اما در نفی لایتناهی هیچ حدیثی وجود ندارد؟ در حالی که اهمیت هر دو طرف در توحید و خدا شناسی، معلوم است. بل بحث در لایتناهی مهمتر است. [گوییم: اولاً اگر کسی ادعا کرد که خداوند نعوذ بالله هندوانه است ما باید برای ابطال او حتما حدیثی بیاوریم که نفس هندوانه بودن را نفی کرده باشد!]

ثانیا این هم اندکی از روایات به شرط این که درست معنا فرمایید (و لا اقل متوجه باشید که بی نهایت موهوم و حاضر در همه جا! بر فرض که حد و تناهی نداشته باشد اما قطعاً باید بی نهایت اجزا و ابعاد داشته باشد!):

امام جواد علیه السلام می فرمایند:

إن ما سوى الواحد متجزئ، واللّه واحد لا متجزئ، ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزئ، أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له. ۱۸

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

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس بذی کبر امتدت به النهايات فکبرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأننا وعظم سلطانا. ۱۹

بزرگی او این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای، و دارای آن چنان عظمتی نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است. و می‌فرمایند:

هو الذی لم یتفاوت فی ذاته، ولم یتبعض بتجزئة العدد فی کماله. ۲۰
او ذاتی که اجزای گوناگون ندارد، و کمالش تجزیه عددی نمی‌پذیرد. و می‌فرمایند:

إنّه أحدى المعنی، یعنی به آنه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم، کذلک ربّنا. ۲۱
خداوند حقیقتی واحد است، یعنی نه در وجود، و نه در عقل، و نه در وهم، هرگز قابل انقسام نیست. چنین است پروردگار ما. و می‌فرمایند:

ومن جزّاه فقد وصفه، ومن وصفه فقد أّحد فیه. ۲۲
هر کس خداوند را دارای اجزا بداند او را موصوف دانسته، و هر کس او را وصف کند در معرفت او بر الحاد رفته است.

و می‌فرمایند:

ومن جزّاه فقد جهله. ۲۳
و هر کس او را دارای اجزا داند، به تحقیق او را نشناخته است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

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

۲۰. کافی، ۱۸/۸؛ التوحید، ۷۳؛ بحار الأنوار، ۲۲۱/۴.

۲۱. التوحید، ۸۳؛ بحار الأنوار، ۲۰۷/۳.

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

۲۳. نهج البلاغه، خطبه اول.

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

۲- همان طور که در مقدمه پیش گفتم و توضیح دادم، تناهی و لایتناهی نقیضین هستند لا یجتمعان و لا یرتفعان. [گوییم: بلکه پذیرفتید این دو ملکه و عدم هستند و هر دو از ذات خداوند متعال نفی می شوند و گفتید "ملکه تناهی و عدم تناهی، درباره واجب الوجود اطلاق نمی شود. زیرا مقوله عدم و ملکه به او راه ندارد. پس درباره او نه متناهی اطلاق می شود و نه غیر متناهی".]

۳- در این جا نیز شرح دادم که نفی تناهی مساوی است با لایتناهی. و نفی کمّ عین نفی تناهی است. و نفی حدّ اثبات لایتناهی است. همان طور که نفی «کمّ» اثبات «لا کمّ» است.

۴- این گفته شما شبیه (بل عین) این است که کسی بگوید «نفی کم از خداوند، دلیل اثبات لا کمّ نمی شود». [گوییم: ده ها بار جواب دادیم و به قول خودتان دریافت نکردید که نکردید!]

۵- باز تکرار می کنم؛ نفی تناهی و عدم تناهی (هر دو) از خداوند متعال، و غیر متناقض ندانستن این دو، پناهگاه ارسطوئیان است که به دلیل اعتقاد به «مجردات»، بداهت این تناقض را که هر عاقل آن را می فهمد، انکار کرده اند. برخی عمداً و برخی دیگرشان با تقلید. همان طور که محی الدین و شاگرد پرآوازه اش قیصری، صریحاً تناقض را جایز دانسته اند. (رجوع کنید: محی الدین در آئینه فصوص، ج ۲ ص ۵۷۱ تا ۵۷۸ سایت بینش نو WWW.BINESHENO.COM). [گوییم: آخر کدام ارسطویی تا به حال چنین مطلبی را گفته بلکه فهمیده است؟! متأسفیم که چیزی را به ارسطوئیان نسبت دادید که نه هرگز آن را گفته اند، و نه اصلاً توان فهمیدن آن را داشته اند!]

۶- باز گوئی: این که فرموده اید «تناهی از اعراض کمیت است» و «لایتناهی نیز از اعراض کمیت است»، هیچکدام درست نیست. بل تناهی درباره مخلوقات، از اعراض عارض، نیست بل از ذاتیات مخلوق است به طوری که تناهی را از هر مخلوق نفی کنید، وجودی برای او نمی ماند و عدم می شود. و اگر لایتناهی را از خداوند نفی کنید، یا او را مخلوق کرده اید و یا عدم، (نعوذ بالله). زیرا که لایتناهی صفت اوست و صفت او عین ذاتش است. و همان طور که اگر علم خدا را نفی کنید، ذات او را انکار کرده اید، زیرا که خداوند صفات زاید بر ذات ندارد. [گوییم: با صرف نظر از مطالب نادرستی که از ابتدای مقاله تا این جا بارها تکرار فرمودید و اصلاً به جوابهای ما توجه و التفات نفرمودید، گویا مطلب درستی - یعنی این را که وجود نامتناهی مطلقاً محال است ولو در وجود کمی و امتدادی - را هم می خواهید بیان کنید که متأسفانه آن را هم را با مطالب نادرست بسیار دیگری مخلوط فرمودید. لذا ناچاریم مطلب را به طور کامل و درست و بدون خلط، بیان کنیم، امیدواریم کمی با حوصله و تأمل مطالعه فرمایید. در مورد ذاتی و عرضی چنانچه در کتابها و درسهایمان توضیح داده ایم ذاتی بودن تنها اختصاص به ذات خداوند متعال دارد زیرا تنها ذات اوست که نمی توان برای او دو حالت فرض کرد و ذات او را قابل وجود و عدم یا علم و جهل یا قدرت و عجز دانست، بلکه او ذات علم و قدرت است. اما در مورد مخلوقات

ما هیچ چیزی به عنوان ذاتی آنها نداریم زیرا هر چیزی که برای آنها ذاتی در نظر گرفته شود از آنجا که اصل وجود از آنها قابل سلب است آن چیز هم قابل سلب خواهد بود. لذا در حقیقت تمامی چیزهایی که برای مخلوقات ذاتی فرض شده، و همچنین تناهی که شما آن را ذاتی مخلوقات دانسته اید، از باب ضرورت به شرط خواهد بود، یعنی مادام که آن شیء موجود فرض شود آن عرض با او خواهد بود، اما از آنجا که اصل وجود از تمامی مخلوقات قابل سلب می باشد در حقیقت هیچ چیز ذاتی آنها نیست زیرا ذاتی به این معناست که از شیء قابل سلب نباشد.

مطلب سوم: برادران عزیز فرموده اند: اولاً اگر جناب عالی منطق مستقلی دارید و منطق شما واقعاً پاسخگو و وافی به تفهیم است چرا با منطق خودتان سخن نمی گوئید؟! ثانیاً ما منطق ارسطو را دارای اشکالات جدی (نه مانند اشکالات شما، گرچه برخی اشکالات شما هم به منطق ارسطو بسیار عالی است) می دانیم و در جای خود بحثش را کرده ایم. جواب: در مقدمه گفتم که «من کی و کجا به منطق ارسطویی اشکال و ایراد گرفته ام تا اشکالم عالی باشد یا غیر عالی؟!». واضح است که شما با تکیه بر کلی گوئی رجماً للغیب فرموده و با این نگرش کلی که فلانی چون مخالف ارسطوئیات است حتماً بر منطق او نیز اشکالاتی دارد، چنین سخن نادرست را فرموده اید.

هر علم منطق دارد؛ اعم از علوم انسانی و علوم تجربی، منطق ارسطویی یک منطق کامل است که منطق علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی است». و در این جایگاه هیچ ایراد و اشکالی ندارد. اشکال در این است که یک فلسفه عریض و طویل (هستی شناسی، خدا شناسی، شناخت رابطه خالق و مخلوق) را بر این منطق سوار می کنند. این منطق، منطق فلسفه نیست. و چون منطق مفاهیم شناسی است در علم «اصول فقه» نیز به درد ما می خورد، البته اگر افراط نکرده باشیم. اما منطق من: یکی دیگر از موارد اساسی اشتباه شما برادران، این است که گمان می کنید در دنیا فقط یک منطق وجود دارد آن هم منطق ارسطویی است. [گوییم: ما کی و کجا چنین خیالاتی را داشته ایم؟! چرا مخاطبتان را عوضی گرفته اید؟!] و نیز گمان می کنید در دنیا فقط یک فلسفه وجود دارد آن هم فلسفه ارسطویی است، و مطلق فلسفه را مطلقاً رد می کنید. و توجه ندارید که بحث بر سر لفظ و تسمیه نیست و فلسفه یک لفظ یونانی است در مقابل سفسطه. سفسطه یعنی جهان و کائنات، واقعیت ندارد و صرفاً خیال است. در مقابل آن فلسفه یعنی جهان و کائنات واقعیت دارد و باید واقعیت آن تفسیر و تبیین شود. و چون تا امروز تبیین های گوناگون ارائه شده، فلسفه های متعدد پدید شده اند. و هر دین، خود یک فلسفه است. ردّ مطلق فلسفه، شامل ردّ مطلق ادیان (از آن جمله اسلام) هم می شود.

اگر دوست ندارید لفظ بیگانه فلسفه را به کار گیرید (که یک سلیقه خوب نیز هست) به جای آن بفرمائید «هستی شناسی و شناخت رابطه خلق و خالق». یعنی لفظ فلسفه را کنار بگذارید اما معنای آن را به طور مطلق رد نکنید. بل همان طور که فلسفه مارکس، دکارت و کانت را رد می کنید، فلسفه ارسطو را نیز رد کنید، و همه ادیان امروزی را رد کنید، و در صدد اثبات اسلام باشید. [گوییم: متأسفانه اینکه فلسفه را در مقابل سفسطه پنداشته اید از مطالبی است که خود ارسطوئیان به امثال حضرتعالی القا کرده اند، در حالی که واقعیت خلاف این است چرا که اولاً فلسفه در مقابل علم است نه در مقابل سفسطه، زیرا فلسفه (فیلا + سوفیا = دوستدار علم) فکر و علم پژوهی و دوستی علم است نه علم مصبوب و عطای الهی فوق پژوهش و فکر (السلام علیک ایها العلم المنسوب و العلم المصبوب)، فلسفه مکتب شاگردی است نه معلمی

و اهل بیت معلمند نه متعلم و متفکر و پژوهشگر؛ مکتب وحی، مکتب علم است نه فکر و دوستی علم و شاگردی! فلاسفه چون جرأت نداشتند ادعای علم کنند مجبور شدند که به این نقص خود تن در دهند و اضطراب خود را فیلسوف بنامند و به همین نام قانع شوند، اما شما این اعتراف اضطرابی ایشان را کمالی برای معلمان الهی خود دانسته اید! اگر حضرت عالی به این مطلب توجه کافی مبذول می داشتید اولاً اهل بیت علیهم السلام را تا مقام فلسفه و فکر و علم دوستی و دانش پژوهی تنزل نمی دادید، و ثانیاً این قدر برای ما غصه نمی خوردید که چرا مقام معلمان را به مقام متعلمان، و مقام عالمان را به مقام پژوهشگران و دستداران علم که شامل هر متعلم و شاگردی می شود و تفاوت فیلسوف با پیامبر و امام را در پرده می برد تنزل نداده ایم. و دیگر با کمال دلسوزی و تأسف در باره ما نمی نوشتید:

"جناب دانشمند آقای حسن میلانی کتاب کوچکی تحت عنوان «سراب عرفان» منتشر کرده و بحث مختصر و مفیدی را انجام داده اند... و تأسف این که: با این که محتوای یکصد و دوازده صفحه ای کتابش همگی بحث فلسفی است و گوشه های مفیدی از فلسفه و عرفان اهل بیت (ع) را توضیح می دهد، در عین حال چیزی به نام فلسفه یا عرفان را به طور مطلق رد می کند. ظاهراً اطلاق سخن شان نشان می دهد که ایشان فلسفه را منحصر به ارسطوئیات و عرفان را منحصر به عرفان اصطلاحی (تصوف) می دانند و این، جای بس تأسف است... واقعیت و حقیقت این است که قرآن و پیامبر و اهل بیت (ع) هم فلسفه دارند و هم طریقت!"

این اشتباه تان را نیز به طور شفاهی و حضوری، در چند جلسه توضیح دادم اما دریافت نکردید که نکردید. [گوییم: آری! این اشتباه تان را نیز به طور شفاهی و حضوری، در چند جلسه توضیح دادیم اما دریافت نکردید که نکردید.] هر علمی برای خود منطقی دارد. یک مثال برای تان بیاورم که با آن بیشتر سروکار دارید: علم «اصول فقه» منطق علم فقه است. [گوییم: قطعاً چنین نیست ولی فعلاً بحثش را نداریم.]

نه فقط هر علم، بل هر صنعت هم برای خود منطق مشخص دارد، مثلاً نجاری منطق خود را دارد که باید از آن پیروی کند. و الا محصولش نادرست خواهد بود. [گوییم: قطعاً چنین نیست ولی فعلاً بحثش را نداریم.]

منطق من همان است که این همه کتاب و مقاله را بر اساس آن نوشته ام، که به نظر خودم همان منطق قرآن و اهل بیت (ع) است (البته تا آن جا که توانسته ام). و نام منطق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، منطق تبیین است. و اولین ویژگی آن «حقیقت گرائی و واقعیت گرائی» است. ویژگی دوم آن، پرهیز از «حس گرائی مطلق» است. و سومین ویژگی آن، پرهیز از «ذهن گرائی مطلق» است، و به همین جهت هرگز در هستی شناسی و خدا شناسی، از منطق ارسطوئی استفاده نکرده است، گرچه آن آقا که خود را بزرگ مفسر قرآن می داند سال هاست می کوشد که ثابت کند قرآن نیز بر اساس منطق ارسطوئی نازل شده، اما حتی یک نیمچه گام نیز پیش نرفته است. [گوییم: مرحباً بناصرنا]

چهارمین ویژگی آن، ابطال خواهی است؛ مسائل را شرح می دهد و می گوید: اگر اشکالی در این تبیان و تبیین می بینید بگوئید. و معنی تبیان در آیه «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» همین است.

و در میان منطق های علوم، منطق علم تشریح الاعضاء «فیزیولوژی»، شباهتی به منطق هستی شناسی اسلام دارد که جنازه را روی میز می گذارد و وظایف اعضا را تشریح می کند و می گوید: این است وظایف این اعضا اگر ایرادی دارید بگوئید.

پنجمین ویژگی آن، امّی بودن و فطری بودن آن است؛ امّی بودن را همیشه غلط معنی کرده اند، پیامبر امّی؛ یعنی شخصی که دست معلّم در شخصیت آفرینشی، و اندیشهٔ خلقی او، تصرف نکرده تا به ذهن، فکر و شخصیت او شکل دهد یا جهت دهد. منطق امّی یعنی منطق جراحی نشده، مصنوعی نشده. و با اصطلاح غربی ها دچار «فونکوسیونالیسم» نشده.

منطق حسّی: منطق حسّی نیز، منطق غریزه است، نه منطق فطری. که سمبل اولیهٔ آن منطق فرانسس بیکن است و سمبل اعلای آن منطق ماکیاول و منطق پاراتو، است، و منطق مارکس با تاکید بیشتر بر حس و اهمیت دادن به «اصالة الجامعة» میان آن دو است.

معیار: کدام منطق درست است؟ و معیار داوری در این میان چیست؟ معیار «انسان» است. زیرا این انسان است که می اندیشد و باید اندیشه اش بر اساس یک نظام، نظاممند باشد.

انسان چیست؟ اگر انسان نوعی حیوان است، پس یک موجود صرفاً غریزی است. و در این صورت منطق حسّی کاملاً صحیح است و برای او غیر از این، هر راه دیگری غلط است.

و اگر انسان حیوان نیست (که نیست) پس فرق او با حیوان چه چیز است؟

فرق انسان و حیوان: در کتاب «تبيين جهان و انسان» و نوشته های متعدد، شرح داده ام به ویژه کتاب «چیستی زیبایی» را برای همین هدف نوشته ام، که گیاه یک روح دارد، بنام روح نباتی، حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزی، انسان سه روح دارد که علاوه بر دو روح حیوانی، روح سوم نیز دارد به نام روح فطرت.

روح فطرت منشأ زبان، منشأ خانواده، منشأ جامعه، منشأ تاریخ، منشأ اخلاق، منشأ قانون است. یعنی منشأ همهٔ آن چیزها که حیوان فاقد آن ها و انسان واجد آن ها است، می باشد.

و این است که منطق حسّی که منطق غریزی محض است، برای انسان کافی نیست بل بس خطرناک است. زیرا که آن منطق حیوان است.

شرح و بیان و اثبات این «انسان شناسی» را در نوشته های دیگر آورده ام و تکرار نمی کنم.

منطق ارسطویی نیز، منطق فلسفه و منطق هستی شناسی و خدا شناسی نیست، منطق ذهن است. و ذهن بر هر کاری توان دارد، حتی می تواند شریک باری را نیز تصور کند. می تواند میان وجود و ماهیت تفکیک و انتزاع کند، در حالی که در جهان حقیقت و واقعیت، نه وجودی بدون ماهیت، هست و نه ماهیتی بدون وجود. و می تواند شیئی را بر جوهر و اعراض، تفکیک و انتزاع کند، که در جهان حقیقت و واقعیت نه جوهری بدون عرض وجود دارد و نه عرضی بدون جوهر. و همچنین دیگر تفکیکات و انتزاعات. این منطق نه تنها منطق تفسیر هستی نیست بل اگر در این راه به کار گرفته شود، همهٔ حقایق و واقعیات را وارونه خواهد کرد که ارسطوئیان کرده اند. [گوییم: پاسخ این مطالب را تا حدودی عرض کردیم نیازی به تکرار نیست، و بقیه را به محل خود موکول می کنیم].

تذکر: اکنون که بحث از غریزه و فطرت آمد، باید توجه کرد که آنچه بنده دربارهٔ فطرت می گویم غیر از آن است که استاد بزرگوارم مرحوم شهید مطهری فرموده اند. ایشان غریزه و فطرت را در اصل، یک و «واحد» می دانند. با این فرق که همان غریزه در انسان، عالتر و متکاملتر است. (رجوع کنید کتاب «فطرت» از آن مرحوم). و بنده اساساً این دو را دو

روح متمایز و دو گانه می دانم؛ غریزه را نفس امّاره و فطرت را نفس لوّامه، می دانم (دو نفس). و حدیث های مربوطه را نیز آورده ام. و در «معصوم شناسی» نیز معتقدم که معصومین علیهم السلام، روح چهارم نیز دارند که نامش روح القدس است. و منشأ معجزه و علم غیب نیز همان روح چهارم است. و لذا اگر یک فرد غیر معصوم خبر از غیب دهد او کاهن است و الکاهن کالکافر گرچه نماز شب خوان باشد. کهنات چندین نوع است که در مقاله «معجزه، کرامت، کهنات» از بیان شهید اول(ره) شرح داده ام. [گوییم: این مطالب ربطی به بحث نداشت لذا فعلا از نقد و بررسی آنها خودداری می کنیم].

مطلب چهارم: در مقدمه گفتم که برای از بین رفتن هر شبهه ای قدم به قدم با شما همراه و مباحثات خواهم کرد، تصمیم داشتم بیانات شما را گام به گام آورده و بررسی کنم. و حتی عبارات بی مهابا و احیاناً خارج از عرف و ادبیات طلبگی آن را تحمل کنم، زیرا هر بحث علمی، خوب و مبارک است با هر بیانی باشد. [گوییم: که ما هم تحمل کردیم زیرا هر بحث علمی، خوب و مبارک است با هر بیانی باشد. و هیچ گله ای هم نداریم].

اما در نگاه دوم، دیدم که جای بحثی نمانده است و تنها دو مطلب که پرداختن به آن ها لازم به نظر می رسید، آن ها را نیز در همین مطلب اول و دوم و سوم، شرح دادم. و اگر باز برای کسی شبهه ای بماند، از ناحیه خودش است. البته اگر نقد دیگری نوشته شود، برای پاسخ آماده ام، زیرا کاری غیر از مباحث علمی ندارم. [گوییم: همان مقاله اول حضرتعالی و پاسخی که ما دادیم کاملاً کافی بود و به مقاله دوم و سومتان هم نیازی نبود].

از لحن کلامتان قدری رنجیده ام لیکن به حساب این که چندین سال از من جوانتر هستید می گذارم، زیرا شما را دوست دارم و برای تان آرزوی توفیق می کنم. [گوییم: البته گویا بزرگواریتان مانع شده است که تندی تعبیر و بیانات خود را - که شروعش هم از شما بود - به خوبی احساس کنید. به هر حال از توجه و التفات و نقد شما بسیار متشکریم، به حسن نیت شما کاملاً واقفیم و اصلاً لحتتان برایمان مهم نیست، متقابلاً چندین برابر شما را دوست دارم و برای تان آرزوی توفیق می کنم].

مرتضی رضوی

۱۴۳۳/۲/۱۹ هـ ق

۱۳۹۰/۱۰/۲۳ هـ ش

[شاگرد کوچک موالی شما، حسن میلانی، ذی القعدة ۱۴۳۳، شب ولادت امام رضا علیه السلام]