

فراتر از عرفان

نقدی بر آرای اهل

فلسفه و عرفان

قسمت دوم

حسن میلانی

سلام بر سپیده علم و معرفت

در فجر ظهور نور

در صبح نزدیک

أليس الصبح بقريب؟!

اللهم عجل فرجه، وقرب زمانه

وكثر أنصاره، وأهلك أعدائه

او هام پیرامون اصالة الوجود و اصالة الماهية

معنای حقیقی اصالت وجود (۱)

از ابتدای خلقت حضرت آدم ابوالبشر تا به حال، اساس مکتب تمامی انبیای الهی علیهم السلام و سایر عقلای عالم بر دعوت به سوی مخلوقیت جهان هستی، و اثبات اصالت عدم اشیا، و موجود شدن آن‌ها در پی آفرینش و ایجاد آفریدگار متعال بوده است. افراد مقابل ایشان، پیوسته معتقد به اصالت وجود^۱ و هستی اشیا بوده، معنای خلقت و آفرینش را انکار کرده، و وجود عالم را ازلی و همیشگی و غیر مخلوق شمرده‌اند. در این میان اهل فلسفه و عرفان معتقدند که:

۱. آنچه در خارج، واقعیت و عینیت و اصالت دارد نفس حقیقت وجود است که حقیقتی لذاته می‌باشد، نه اشیایی که قابل وجود و عدم حقیقی باشند.

۲. ماهیات، ظهورات و جلوه‌های مختلفی هستند که از دگرگونی‌ها و تنزلات و تطورات همان حقیقت ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم حاصل می‌شوند، و در خارج از تلقی ذهن یا وهم و خیال، دارای هیچ‌گونه وجود واقعی و عینی نیستند.

۳. وجود بر دو گونه است: یکی وجود مطلق و نامتناهی، و دیگری وجود محدود و متناهی که البته دومی نیز جز مراتب^۲، یا حصص^۳، یا اجزای^۴ اولی چیز دیگری نمی‌باشد.

۴. ماهیت داشتن، مستلزم محدودیت است لذا خداوند متعال ماهیت و انیتی غیر از حقیقت وجود (وجود نامتناهی و خود به خود) که متطور به صور گوناگون موجودات است ندارد.

۵. واقعیات خارجی، نه از جهت وجود قابل آفرینش و از بین بردن می‌باشند، و نه از جهت ماهیت. دلیل اینکه هیچ چیزی قابل آفرینش و ایجاد نبوده، و پس از عدم و نیستی پدید نشده این است که واقعیت اشیا نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی است و از فرض ایجاد آنها سلب شیء از خودش و تحصیل حاصل لازم می‌آید. و دلیل اینکه فانی شدن اشیا محال است نیز همین است که آنها نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی می‌باشند و از فرض عدم و رفع وجود آنها سلب شیء از خود آن لازم می‌آید. علت اینکه ماهیت اشیا قابل وجود و عدم نیست این است که ماهیت به خودی خود جز خودش هیچ چیز دیگری نیست و اصلاً صلاحیت اتصاف به وجود و عدم را ندارد. نیز، ماهیت تعین و تطور وجود است نه چیزی در عرض آن.

بنابراین آنچه واقعیت خارجی و عینیت حقیقی را تشکیل می‌دهد، حقیقتی ازلی و ابدی و نامتناهی است که تنها صورت‌ها و جلوه‌های آن در تغیر و دگرگونی است. این وجود نامتناهی، همان وجود خداوند است که جامع و شامل همه اشیا می‌باشد و جز آن هیچ چیز دیگری وجود ندارد که خداوند آن را آفریده باشد یا بتواند آن را معدوم نماید.

مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت

بحث اصالت وجود یا ماهیت، تنها بر اساس اندیشه کسانی بنا شده است که پیشاپیش وحدت وجود را پذیرفته، و در واقع اصالت وجود را توضیحی برای تبیین عقیده وحدت وجود قرار داده‌اند.^۵ و هر کسی با اندک تأمل می‌یابد که این

^۱ گروه فراوانی از اهل درس و بحث از اصالت وجود تلقیات مخصوصی دارند که در آینده به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

^۲ به تعبیر فلسفی.

^۳ به تعبیر عرفانی.

^۴ بر اساس حقیقت مطلب.

بحث با مبانی مکتب عقل و وحی - که بر اساس خالقیت خداوند و مخلوقیت و قابل وجود و عدم بودن حقیقی اشیا و تباین ذاتی بین آن دو سخن می‌گوید - در تضاد آشکار است. با این حال در مورد نکات فوق تذکر می‌دهیم که:

۱. محال است وجود، به نفس خود واقعیت داشته باشد، بلکه آنچه هست شیء موجود است و بس، مخفی نماند که خود اهل فلسفه و عرفان در تفسیر مدعای خود، مصداق حقیقت وجود بودن را، به عدم تناهی در وجود تفسیر کرده و مجموعه نامتناهی موجودات را حقیقت وجود و واجب الوجود می‌انگارند، و این خود اعترافی آشکار است بر اینکه ممکن نیست حقیقت وجود به نفس خود مصداق داشته باشد چه اینکه مجموعه اشیا موجود هم، شیء موجود است نه نفس وجود.

فلسفه برای اثبات عینیت حقیقت وجود می‌گوید:

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص^۶
أو حد أو نهاية أو ماهية أو نقص أو عدم وهو المسمى بواجب الوجود.
فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهية فكذا الملزوم أما
بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو قصور وكل ماهية غير
الوجود^۷ فهي بالوجود موجودة^۸ لا بنفسها^۹ كيف ولو أخذت بنفسها مجردة عن الوجود^{۱۰} لم يكن نفسها نفسها^{۱۱} فضلا عن
أن يكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع^{۱۲} على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود إن كان غير حقيقة

۵. برخی مدعی‌اند که عقیده "اصالت وجود" و عقیده "وحدت وجود" دو چیزند، و "اصالت وجود" مقدمه‌ای است که به کمک مقدماتی دیگر به عقیده "وحدت وجود" می‌انجامد. این عقیده اشتباه است و اگر در معنای "اصالت وجود" فلسفی به خوبی تأمل شود کاملاً روشن می‌شود که عقیده اصالت وجود فلسفی بدون نیاز به هیچ مقدمه دیگری عیناً همان وحدت وجود است. سبزواری در مورد برهانی که ملاصدرا برای اثبات واجب فلسفی - که در واقع جز برهان اثبات وحدت وجود چیز دیگری نیست آورده است، اعتراف می‌کند که:

المقدمات المأخوذة في هذه الحجة وإن كان شائخة فيها مطالب عالية إلا أن الاستكشاف عنها في أول الأمر ليس بلازم إذ يصير به كثيرة الدقة عسرة الليل، وإن كان لازماً في مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته. فالأشد الأخصر [الأخصر] أن يقال بعد ثبوت أصالة الوجود: إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم، إذ كل مقابل غير قابل لمقابل والحقيقة المرسله التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات وهو المطلوب. (پاورقی اسفار، ۱۶/۶ - ۱۷).

۶. ليس هذا التقسيم إلا كقول القائل: الموجود إما وجود وإما كل أو جزء أو أبيض أو أحمر أو... ومشوب بهذه الاشياء!
۷. إن عني بالماهية، الماهية من حيث هي فلا وجه للاستثناء لأن الوجود ليس بالماهية من حيث هي بوجه من الوجوه، وإن عني بها الماهية العينية فلا وجه للاستثناء أيضاً لأنها نفس الوجود العيني.
۸. هذا الدليل غاية يثبت مطلق الوجود لا الوجود المطلق الذي هو حقيقة الوجود عندهم المسمى بواجب الوجود كما هو مدعاهم، فهو في الغاية رد على السوفسطي المنكر لمطلق الوجود - إن وجد - لا غير.
۹. وللقائل أن يقول: كل وجود و تحقق وعينية فبالماهية تكون شيئاً وماهية وعينية وهوية لا بنفسه. والحق هو صحة القولين لأن الوجود والماهية لا يتغايران عينا وخارجاً أبداً والعينية هي عينية الماهية ووجودها.
۱۰. هذا غفلة عن محل النزاع، حيث إنه لم يقل أحد بأصالة الماهية المجردة عن الوجود والعدم والتي هي ماهية من حيث هي. كما أن الوجود المجرد عن الوجود والعدم لا يتصف بالأصالة بالاتفاق وهو خارج عن محل النزاع، وذلك كما في قول السوفسطي: "الوجود ليس بموجود" وما نقول في الجواب عنهم: إن الوجود موجود وليس بوهم".
۱۱. بل الماهية من حيث هي نفسها نفسها، ولا دخل للوجود في كون الماهية نفسها نفسها أبداً. وأما الماهية العينية فهي نفس الوجود العيني بالبداهة فلا مجال للبحث عن تخصيص الأصالة أو العينية بأحدهما دون الأخرى من هذه الجهة.
۱۲. لا غيرية هناك فلا فرعية. هذا، مضافاً إلى أن الوجود هو نفس الثبوت والتحقق وليس شيئاً ورائهما وإلا لزم التسلسل.

الوجود ففيه تركيب^{١٣} من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى وكل خصوصية غير الوجود^{١٤} فهو عدم أو عدمي^{١٥}... فيتسلسل أو ينتهي إلى وجود بحت^{١٦} لا يشوبه شيء فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود. فهذه الحقيقة لا تعترضها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة إمكانية... فلا... تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له.^{١٧} ولا غاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل^{١٨} من جميع الوجوه^{١٩} فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه إلا ذاته^{٢٠} فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ لان وحدته ليست وحدة... إجماعية توجد لعدة من الاشياء قد صارت بالاتحاد في الوجود أو الاجتماع شيئا واحداً ولا أيضا اتصالية كما في المقادير^{٢١} أو المتقدرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية كالتمائل والتجانس والتشابه والتطابق والتضاييف أيضا^{٢٢} كما ستعلم وإن جوزته الفلاسفة^{٢٣} والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقية بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته تعالى إلا أن وحدته أصل كل الوحدات^{٢٤} كما أن وجوده أصل الوجودات فلا ثاني له. وكذا علمه^{٢٥} الوجداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه. وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية.

^{١٣} . ادعاء استحالة هذا النوع من التركيب (وهو معنى محدودية الوجود وكونه متناهيًا، المعبر عندهم بالمركب من الوجود والعدم، وهو المسمى عندهم أيضا بشر التركيب خطابة وشعرا بل غلطا وخطأ) هو اول الكلام وما أثبتوها إلا مصادرة. بل الحق أن وجوب كون الوجود المقداري المتجزى محدودا هو مقتضى الدليل والبرهان.

^{١٤} بل كل وجود وموجود وماهية وهوية عينية فهو فرد وجزء من مجموعة الوجودات والموجودات والماهيات والهويات العينية؛ وأما حقيقة الوجود المدعاة فهي عنقاء ببداء الأوهام والخيالات، ووجودها مستحيلة بالبرهان ونصوص كلمات القائلين بوجودها حيث يعترفون بوجوب انتهاء سلسلة الوجود واستحالة اتساعها (وهو حقيقة معنى التشكيك عندهم بطوله وتفصيله) الى ما لا يتناهي، فرارا عن لزوم التسلسل.

^{١٥} . التخصص والتشخص لا يكونان إلا بالوجود، كما أن الوجود لا يتحقق إلا بالتخصص والتشخص فكيف يكونان عديمين وعدميين؟

^{١٦} . الوجود البحت الذي توهموا وجب وجوده لاستحالة التسلسل هو نفس الوجود المتسلسل الذي يفر عنه ويدعى استحالة وجوده! وذلك أن الوجود إن كان يستحيل سعيه واشتداده إلى ما لا يتناهي فكيف يكون له مرتبة بحتة مطلقة غير متناهية؟ وإن كانت له مرتبة بحتة مطلقة غير متناهية من حيث الشدة والسعة الوجودية فكيف يدعى استحالة التسلسل ووجوب تناهي السلسلة؟

^{١٧} . بل الوجود منه فاعل ومنه مفعول، ومنه جاعل ومنه مجعول، ومنه خالق ومنه مخلوق، ومنه حاد متعال عن الاتصاف بالمحدودية وغير المحدودية الوجودية ومنه محدود، ومنه ممكن حادث مقداري متجزى ومنه متعال عن ذلك كله.

^{١٨} . كل ما يكون بالفعل فهو بالقوة من جهة أخرى، وكل ما هو بالقوة فهو بالفعل من جهة أخرى، فإن امكان التغير والتبدل يلازم وجود الممكن، والله جل جلاله هو المتعالى عن القوة والفعل.

^{١٩} . كل ما له جهة وجهات فهو الممكن بالذات.

^{٢٠} . بل لا يعرف ذات الله تعالى ولا يكشف عنها مطلقا لا به تعالى ولا بغيره، و للمقام تنمة يكشف بها عن خطأ المعرفة البشرية في فهم المراد من النصوص الدالة على أن الله تعالى لا يعرف إلا به.

^{٢١} . ولكن الذى ذهبوا إليه هو نفس المعنى الذى ينكرونه فتدبر جيدا.

^{٢٢} . وإن كان كل ذلك أيضا من عوارض وجود واجبه في الحقيقة.

^{٢٣} . وصدرهم أيضا يطير معهم حيثما طاروا، فتارة يثبتون هذه المعاني وينكرونها من أسه وأساسه تارة أخرى ويقولون كل ما في الكون وهم...

^{٢٤} . وذاك هو نفس عقيدة وحدة الوجود الذى ينكره البرهان والاديان، لا وحدة الخالق المتعال الذى تنكر وجوده مدرسة فلاسفة اليونان.

^{٢٥} . ويرد عليهم في مسألة العلم أيضا كل ما أوردناه عليهم في مسألة الوجود، فإن العلم عندهم هو الوجود نفسه، بل الوجود عندهم هو العلم، ولبسط القول في ذلك مقام آخر.

قاعدة عرشية؛ كل ما هو بسيط الحقيقة^{۲۶} فهو بوحدته كل الاشياء^{۲۷} لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص والاعدام.^{۲۸}

و می گوید:

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض وعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود^{۲۹} ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها.^{۳۰}

توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی

مقصود از سخن فوق به خودی خود ممکن است یکی از این وجوه باشد:

وجه اول: حقیقت وجود، چیزی است که می تواند در عرض هویات موجود در خارج دارای واقعیت باشد. یعنی مانند سایر اشیایی که در خارج وجود برای آنها ثابت است، خود حقیقت وجود بدون اینکه با هویات واقعی اتحاد داشته و عین آنها باشد، دارای مصداقی عینی و واقعی می باشد، بلکه چنین حقیقتی از هر حقیقت دیگری به واقعیت و حقیقت داشتن سزاوارتر است.

گرچه ملاصدرا و سایر اهل فلسفه و عرفان در موارد بسیار می کوشند تفاوت اعتقاد خود با صوفیان را در این ارائه دهند که بگویند: "صوفیان جاهل وجود خدا را عین عالم هستی می دانند و برای او وجودی و رای سایر موجودات قبول ندارند، اما ما در عین اینکه وجود خداوند را عین همین اشیا می دانیم برای او وجودی و رای سایر موجودات عالم هستی قبول داریم"، اما با توجه به این که ملاصدرا مانند سایر اهل فلسفه و عرفان، وجود را منحصر به یک حقیقت نامتناهی می داند، و وجود هر چیز دیگری در عرض آن را محال می شمارد، کاملاً روشن است که کوشش مذکور کوششی نافرجام، و بر خلاف مبانی و تصریحات روشن اهل فلسفه و عرفان - و نیز خود ملاصدرا - در موارد بی شمار می باشد.

بنابراین گرچه احتمال فوق در تفسیر کلام او راه ندارد، ولی ما در موارد فراوان، بطلان اعتقاد به وجود نامتناهی را هم بیان داشته ایم.

وجه دوم: حقیقت بودن هر چیزی همان وجود آن است که به جعل بسیط برای آن ثابت است، و بدون اینکه وجود برای آن چیز ثابت باشد اصلاً حقیقت و واقعیتی ندارد.

سبزواری در حاشیه اسفار در توضیح کلام ملاصدرا می نویسد:

مراد ملاصدرا این است که الحقيقة هی الماهیه بشرط الوجود، وما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة، فكيف لا تكون له حقيقة وهو يصير الماهية حقيقة. (حاشیه اسفار: ۳۹/۱).

و می گوید:

إنما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالاصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض. (پاورقی اسفار، ۳۸/۱).

^{۲۶}. وقد أشرنا إلى أنهم ما جاؤوا بدليل لهذا المطلب أبداً، وما أثبتوه قط إلا مصادرة.

^{۲۷}. قد بينا أن وجود ما لا يتناهی محال مطلقاً.

^{۲۸}. ملا صدرا، العرشية، ۲۲۰-۲۲۱.

^{۲۹} هذا الاستثناء ليس في محله فإن كل موجود فهو شيء، وكل ما له شئئية فله وجود، وما لا شئئية له فليس بموجود، حيث إنه لا يعقل التفكيك بين الوجود والشئئية أبداً، ولا عارض هناك في الحقيقة ولا معروض، فقصة الفرعية والأصالة منتفية من أساسه.

^{۳۰}. نسبت سفید بودن به "سفیدی"، از نسبت سفید بودن به چیزهایی که سفید نیستند و سفیدی بر آنها عارض می شود سزاوارتر است، و چون حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود آن است که برایش ثابت می باشد، پس "وجود" از آن چیز، بلکه از هر چیزی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت باشد. رجوع کنید به: اسفار، ۳۸/۱ - ۳۹.

خود ملاصدرا می‌گوید:

معنی تحقق الوجود بنفسه آنه إذا حصل إما بذاته - كما في الواجب أو بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود. (در نقل این شواهد از بیان توضیحاتی که در اندیشه فلسفی در مورد تحریف حقیقت معنای جعل و فاعلیت و واسطه در ثبوت انجام می‌گیرد صرف نظر کردیم).

در این صورت اگر منظور از جعل و تحقق وجود، معنای واقعی آن (یعنی خلقت و آفرینش اشیا) باشد، این معنا در کلام ملاصدرا مناقض عقیده اصالت وجود فلسفی، و موکد عقیده مخالفان اصالت و وحدت وجود است. و اگر مراد از جعل، معنای تحریف شده فلسفی و عرفانی آن (یعنی درآمدن ذات خداوند به صورت اشیا، و تطور ذات خالق جل و علا به صورتهای مختلف، و تقوم وجود اشیا به حقیقت و وجود خدا مانند تقوم صفت به موصوف و معمولیت و تکنون موج به آب) باشد، بازگشت این احتمال به احتمال اول بوده، و پاسخ آن نیز همان است که در آنجا بیان داشتیم.

وجه سوم: واقعیت عینی و خارجی را وجودی مطلق و بی‌نهایت تشکیل می‌دهد، و تمامی اشیا و ماهیاتی که موجود به نظر می‌آیند صرفاً اموری اعتباری و غیر واقعی‌اند که از لحاظ‌های مختلف ناظرین، یا دگرگونی‌های همان حقیقت مطلق و بی‌نهایت برای ایشان حاصل می‌شوند. حقیقت‌بودن هر حقیقتی به طفیل همان حقیقت وجود مطلق و بی‌نهایت است، پس خود آن حقیقت از هر حقیقتی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت و واقعیت باشد و هیچ چیز دیگری در عرض وجود آن حقیقت بی‌نهایت دارای واقعیت و عینیت نیست.

با تدبر در کلام ملاصدرا و نیز تصریحات وی و اتباعتش در موارد مختلف، و با توجه به لوازم و آثار و نتایجی که او و سایر اهل فلسفه بر عقیده "اصالت و عینیت حقیقت وجود" مترتب می‌دانند، ممکن نیست مراد ایشان از سخن فوق غیر از این وجه باشد.

نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی

استدلال ملاصدرا در مورد اثبات اصالت و عینیت حقیقت وجود که قرن‌هاست اساس افکار و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی صدر الفلاسفه و پیروان او را تشکیل می‌دهد دارای اشکالات آشکاری است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: الف) شکی نیست که حقیقت بودن اشیا به نفس وجود آن‌ها است و بدون وجود، جز عدم و بطلان و نیستی هیچ چیزی نیستند، اما سخن در این است که آیا این وجود، حقیقتی مخلوق و قابل عدم و نیستی است که دلالت بر وجود خالق متعالی از قابلیت وجود و عدم، و فراتر از داشتن جزء و کل می‌کند (نظریه خلق، و اعتقاد به آفرینش الهی)؛ یا اینکه وجود اشیا حقیقتی ازلی و ابدی و غیر قابل عدم بالذات است که پیوسته در صور گوناگون جلوه می‌کند (نظریه "اصالت وجود" و "وحدت وجود")، روشن است که با بیان فوق جز از راه مصادره نمی‌توان مطلب دوم را - که مدعای اصالت وجودی‌ها است - نتیجه گرفت.

به بیان دیگر حقیقت هر چیزی، نفس وجود آن چیز است که به جعل بسیط و آفرینش خداوند متعال موجود می‌شود، نه اینکه اصل وجود آن حقیقتی ازلی باشد و هر لحظه تنها صورتی خاص و خصوصیتی جدید بپذیرد. اصولاً اشیا حقیقتی و رای وجود معمول و مخلوق حقیقتی خود ندارند که حکم به اولویت وجود برای آن حقیقت نسبت به اصل وجود اشیا امکان داشته باشد، مگر این که ما در مرحله‌ای پیش‌تر اصل وجود اشیا را ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم، و عاری از هر گونه خصوصیت بدانیم، یعنی اصالت و عینیت حقیقت وجود را قبلاً پذیرفته باشیم، و شیء بودن اشیا را اعیان ثابته آنها یا حدود و صوری بشماریم که از تطورات و تجلیات مختلف همان حقیقت عینی و اصیل حاصل شده باشند. روشن است که در این صورت این دلیل وضوحاً مصادره است و جز با فرض اصالت و عینیت حقیقت وجود در مرحله پیش‌تر، اصالت و عینیت حقیقت آن را اثبات نخواهد کرد.

ب) در حکم به "موجودیت وجود"، اصلاً دو چیز در کار نیست که حکم به اولویت یکی از آن دو نسبت به دیگری به نحوی از انحاء ممکن باشد.

استدلال فلسفی مذکور درباره اثبات اصالت و عینیت وجود مانند این است که گفته شود: گرم بودن هر چیز، به خصوصیت حرارت و گرمی آن است، پس حقیقت حرارت و گرمی از هر چیزی سزاوارتر به این است که گرم باشد!

شیرین بودن هر چیز، به شیرینی آن است، پس حقیقت شیرینی اولی به این است که شیرین باشد! زوج بودن هر عددی، به زوجیت آن است، پس حقیقت زوجیت اولی به زوج بودن است! سنگین بودن هر چیز به این است که سنگین باشد، پس حقیقت سنگینی اولی به این است که سنگین باشد! عجیب بودن این مثال‌ها به این است که دارای حقیقت عجیب و غریب بودن است، پس حقیقت عجیب و غریب بودن، اولی به این است که عجیب و غریب باشد!

ج) تحقق حقیقت سفیدی محال ذاتی است و هرگز ممکن نیست نفس حقیقت سفیدی دارای مصداق باشد. و اگر گفته می‌شود: "فرض محال، محال نیست". باید دانست حکمی که از فرض وجود چیزی که وجود واقعی آن محال است استنتاج شده باشد ربطی به امکان وقوع حقیقی آن چیز نداشته، بلکه تنها ملازمه عقلی مقدم و تالی را بیان می‌کند و بس. مثلاً چنانچه گفته شود: "اگر عدد سه زوج باشد قابل تقسیم بر دو است؛ تنها ملازمه مقدم و تالی بنابر همان فرض محال را بیان داشته‌ایم و نباید از آن نتیجه بگیریم که: "عدد سه‌ای که قابل تقسیم بر دو است واقعا در خارج موجود می‌باشد"، چه اینکه حکم مذکور در واقع مناقض این حکم است که: "اگر آن عدد واقعا سه باشد دیگر زوج نخواهد بود". و البته به همین جهت است که چنین فرضی را فرض محال می‌گوییم.

در مثال‌هایی که بیان داشتیم بدیهی است عقل، فرض تحقق موضوعات مذکور را بنابر هر تقدیری محال می‌داند، و موضوع اولویت‌های مذکور را موهوماتی می‌بیند که فرض وجود آنها محال ذاتی است.

اگر گفته شود: حکم عقل به استحاله وجود موضوع مثال‌های فوق از این جهت است که موضوعات یاد شده دارای وجود عرضی و وصفی می‌باشند، و عرض و وصف محال است که بدون جوهر و موصوف وجود داشته باشند. پاسخ این است که حکم عقل به استحاله وجود موضوع حقیقت وجود، بسیار بدیهی‌تر از مثال‌های مذکور است چه اینکه فرض دوئیت بین جوهر و عرض و صفت و موصوف در نظر عقل بسیار آسان‌تر از فرض غیریت وجود و ماهیت در عینیت و واقعیت است، (بلکه در مورد اخیر مناقشات جدی فراوانی وجود دارد که از بیان آن می‌گذریم) بنابراین حکم عقل درباره استحاله وجود موضوع حقیقت وجود، مانند حکم آن درباره استحاله وجود موضوعات مثال‌های بیان شده است.

اتفاقاً خود همین امر (یعنی محال بودن تفکیک بین شیئیت و هویت واقعی شیء با وجود آن بنابر هر تقدیری) موجب شده است که اهل فلسفه به هنگام طرح مسأله اصالت وجود و ماهیت، در مورد معنای "وجود" و "ماهیت" و "اصالت"، خلط‌های فراوان داشته باشند^{۳۱} تا آنجا که ناچار شده‌اند معنای ماهیت را از حقیقت خود تحریف کرده، و به معنای "حدود وجود شیء"، و "قالب‌های ذهنی شناخت اشیا"، و "ظهورات مختلف حقیقت ازلی و ابدی وجود" - که پذیرش آن مبتنی بر پذیرش اصالت وجود در مرحله پیش‌تر است معرفی کنند.

د. سلب سفیدی از حقیقت سفیدی محال است و مستلزم سلب شیء از خود آن می‌باشد. سلب وجود از حقیقت وجود نیز بنابر اعتراف خود اهل فلسفه محال بوده و مستلزم سلب شیء از خود آن می‌باشد، لذا اگر واقعیت اشیای خارجی نفس حقیقت وجود باشد تصور عدم و فرض مخلوقیت واقعی برای همه اشیا محال خواهد بود.

۳۱. با رجوع به متون فلسفی می‌بینید اهل فلسفه پیوسته یکدیگر را در تصور و کاربرد صحیح مسأله اصالت وجود مورد تهاجم قرار داده، و حتی خود ملاصدرا را هم در این مورد از قاصرین دانسته‌اند!! (رجوع کنید به: اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی‌های مقاله هشتم؛ مصباح، محمد تقی: تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ۲۰).

اگر چه اهل فلسفه به این نتیجه عقیده خود - یعنی ازلیت و ابدیت و انکار مخلوقیت واقعی اشیا - به صراحت ملتزم می‌باشند، اما بدون تردید التزام به آن بر خلاف یکی از بدیهی‌ترین اصول عقلی و قطعی‌ترین پایه‌های معارف توحیدی الاهیین است.

۲. ماهیت اشیا، همان حقیقت واقعی آنها (ما به الشیء هو نفسه) می‌باشد. و در اتصاف به این معنا تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست، جز اینکه هویت واقعی مخلوقات این است که همه آنها موجوداتی مقداری و عددی و قابل زیاده و نقصان و پذیرای وجود و عدم می‌باشند، ولی هویت خالق تبارک و تعالی این است که او موجودی است بر خلاف همه اشیا، و فراتر از داشتن جزء و کل و مقدار و زمان و مکان و شکل و شبیح و صورت و قابلیت وجود و عدم و پذیرش زیاده و نقصان.

و اما تفسیر ماهیت به معنای حدود وجود که از تجلیات و تطورات پیوسته حقیقت وجود به ظهور می‌رسد، چیزی است که تنها بر اساس نظریات فلسفی و عرفانی انجام می‌گیرد تا اینکه راه را برای نظریه اصالت و وحدت وجود، که ذات خالق تبارک و تعالی را مجموعه مراتب یا حصه‌های وجودی، و یا مجموعه موجودات محدود می‌داند هموار کند. بنابراین، حق این است که در تبیین مسأله وجود بر اساس عقل و برهان، و بدون پیش‌فرض گرفتن عقیده اصالت و وحدت وجود، چنین گفته شود:

حقیقت شیء بر دو قسم است:

الف) حقیقت مقداری و دارای اجزا و قابل وجود و عدم حقیقی (مخلوق و حادث)، که واقعا مخلوق و آفریده خداوند متعال است، نه حقیقتی ازلی وابدی و غیر قابل عدم.

ب) حقیقت متعالی از داشتن جزء و کل و مقدار و اجزا (خالق تبارک و تعالی)، که فراتر از قابلیت اتصاف به ازلیت و ابدیت امتدادی بوده، و متعالی از امکان پذیرش تغیر و تبدل و تجلی در صور مختلف و گوناگون است.

با توجه به این تقسیم، کاملاً روشن می‌شود که طرح مسأله "اصالت وجود" به گونه‌ای که در کتب اهل فلسفه و عرفان مطرح است با پیش‌فرض مسأله اصالت - بلکه وحدت وجود - طرح شده، و به نحو مصادره اثبات شده است! لذا در مکتب معرفت الهی، هم مخلوقات دارای شیئیت واقعی می‌باشند که به ایجاد و مشیت باری تعالی موجود و باقی‌اند، و هم خداوند متعال "شیئی" است که مورد تصدیق قرار گرفته و حکم به وجود آن می‌شود، نه اینکه مصداق حقیقت وجود نامتناهی موهوم بوده، و ماهیت و انیت او نیز نفس همان وجود خیالی، و عین اعیان ممکنات باشد. او تبارک و تعالی شیء است به حقیقت شیئیت، و حقیقتاً ماهیت و انیت دارد، و به نفس تعالی ذاتی خود از داشتن مقدار و اجزا و قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی، و خارج از هر گونه تصور و توهم و وصول و ادراک و وصف و بیان می‌باشد.

معرفت بشری و اصالت و وحدت وجودی، تنها از عینکی به واقعیت می‌نگرد که جز زمان و مکان و مقدار و مخلوق را نمی‌نمایند، لذا وجود را منحصر به موجود قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی می‌بیند،^{۳۲} و بر اساس همین پندار نادرست، در حالی که از وجود حقیقت متعالی و منزّه از داشتن مقدار و اجزا، و قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی، کاملاً غافل است، وجود را به دو قسم "متناهی و غیرمتناهی تقسیم کرده، موجود نامتناهی را واجب الوجود، و موجود متناهی را ممکن الوجود می‌داند، و در قدمی پس از آن می‌گوید: با فرض وجود موجود نامتناهی، محالی برای وجود غیر آن باقی نمی‌ماند، پس هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد، و ممکنات جز تطورات و صورت‌های گوناگون ذات او چیزی نیستند (وحدت وجود)، و حال اینکه:

۳۲. جالب این است که معرفت بشری در مراحل ابتدایی موجود را به "واجب و ممکن" تقسیم می‌نماید، سپس "ممکن" را به "جوهر و عرض" منقسم می‌داند، پس از آن "عرض" را دارای اقسامی می‌شمارد که یکی از آنها "کمیت و مقدار" می‌باشد. آنگاه همه این تقسیمات را از یاد برده، وجود خداوند را به طور نامتناهی در پهنه زمان و مکان - که جز به کمیت و مقدار نسبت داده نمی‌شود - گسترانیده، وجود او را مزاحم وجود همه چیز می‌داند و "وحدت وجود" را از آن نتیجه می‌گیرد.

اولا: موجود، منحصر به موجود قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی (مقداری و متجزی) نیست،
 ثانيا: اعتقاد به وجود نامتناهی از اوهام ساخته ذهن بشری است، چه اینکه وجود نامتناهی به خودی خود محال بوده
 و حتی در عالم مقدار هم وجود آن ممکن نیست.
 ثالثا: موجود نامتناهی هم لزوما دارای اجزای مقداری حقیقی است و واجب الوجود نتواند بود.
 رابعا:...

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

فما هو؟ قال علیه السلام: هو شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي: شيء إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير
 أنه لا جسم ولا صورة لا يس ولا يحس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الاوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا يغيره
 الزمان.

قال السائل: فتقول إنه سميع بصير؟ قال: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر
 بنفسه، ليس قولي: إنه يسمع بنفسه ويبصر بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت
 مسؤولا وإفهاما لك إذ كنت سائلا، وأقول: يسمع بكله، لا أن الكل منه له بعض، ولكني أردت إفهاما لك والتعبير عن
 نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى.

قال السائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو الرب وهو المعبود وهو الله، وليس قولي: "الله" إثبات هذه
 الحروف: "ألف، لام، هاء"، ولكني أرجع إلى معنى، هو شيء خالق الاشياء وصانعها؛ وقعت عليه هذه الحروف وهو المعنى
 الذي يسمى به الله والرحمن والرحيم والعزیز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جل وعز.

قال السائل: فإننا لم نجد موهوما إلا مخلوقا، قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول، لكان التوحيد عنا
 مرتفعا. لانا لم نكلف أن نعتقد غير موهوم، ولكننا نقول: كل موهوم بالحواس مدرك، فما تجده الحواس وتمثله فهو مخلوق،
 ولا بد من إثبات صانع الاشياء خارج من الجهتين المذمومتين إحدیهما: النفي، إذ كان النفي هو الابطال والعدم، والجهة
 الثانية: التشبيه، إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف. فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود
 المصنوعين، والاضرار منهم إليه أثبت أنهم مصنوعون وأن صانعهم غيرهم وليس مثلهم...
 قال السائل: فقد حددته إذ أثبت وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام: لم أحده ولكن أثبتته، إذ لم يكن بين الاثبات
 والنفي منزلة.

قال السائل: فله إنية ومائية؟! قال: نعم، لا يثبت الشيء إلا بانية ومائية.

قال السائل: فله كيفية؟ قال لا، لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة، ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه،
 لان من نفاه أنكره ورفع ربوبيته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد أثبتته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية،
 ولكن لا بد من إثبات ذات بلا كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره.^{۳۳}

حقيقت ذات خداوند متعال چیست؟

حضرت فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیزها، از اینکه می‌گویم او "شئی" است اثبات معنایی واقعی را
 بفهم، و نتیجه بگیر که او دارای شیئیت حقیقی است، ولی نه جسم است و نه صورت، نه محسوس می‌شود و نه با
 حواس پنجگانه ادراک می‌گردد، نه اوهام او را درمی‌یابند و نه زمان‌ها از او می‌کاهند و دگرگونش می‌سازند.

سائل پرسید: آیا او را سمیع و بصیر می‌دانید؟

امام علیه السلام فرمودند: او سمیع بصیر است، شنوای بدون جارحه و بصیر بدون آلت است، بلکه او به نفس
 حقیقت ذات خود شنواست و به نفس وجود متعالی خود بیناست، و اینکه می‌گویم به نفس خود شنوا و بیناست نه
 بدین معناست که او چیزی است و نفس چیزی دیگر، لکن تعبیری از خویش آوردم چرا که تو سؤال می‌کنی و من
 می‌خواهم به تو بفهمانم.

باز می‌گوییم: به کل خود می‌شنود البته نه اینکه او کلی داشته باشد که دارای اجزا باشد، لکن خواستیم به تو بفهمانم و تعبیر از آن من است. و حاصل کلام من جز این نیست که او سمیع بصیر عالم خبر است، بدون اینکه ذاتی دارای اجزای متفاوت و مختلف داشته باشد.

سائل پرسید: پس او چیست؟!

امام صادق علیه السلام فرمودند: او پروردگار است، او معبود است، او الله است، و گفته من "الله" تنها اثبات این حروف "الف و لام و ها" نیست، من معنا را در نظر دارم، و آن معنا همان ذاتی است که آفریننده اشیا و صانع آنهاست، این حروف آن معنا را می‌رساند، و او همان واقعی است که به نام الله و رحمان و رحیم و عزیز و مانند آن خوانده می‌شود، و او همان معبود جل و عز است.

سائل گفت: ما هیچ چیز در نظر نمی‌آوریم مگر اینکه مخلوق می‌باشد.

امام صادق علیه السلام فرمودند: اگر چنان باشد که تو می‌گویی، پس تکلیف به توحید از گردن ما برداشته است، زیرا ما مکلف نیستیم به چیزی اعتقاد داشته باشیم که اصلاً توجهی به آن نیست. و لکن می‌گوییم: هر چیزی که با حواس یافته شود ادراک می‌گردد، پس هر چه که حواس آن را بیابد و بشناسد مخلوق است.

و ما ناچاریم که وجود صانع اشیا را نیز اثبات کنیم، به گونه‌ای که نه نفی لازم آید و نه تشبیه، زیرا نفی همان ابطال و عدم است، و تشبیه نیز از آن مخلوقی است که ترکیب و تألیف در وجود آن آشکار است. چون مخلوقات موجودند پس صانع و خالق اشیا را باید اثبات کرد، چرا که مخلوقات به ناچار باید خالق داشته باشند و آن خالق غیر خود آنهاست و شبیه آنها نیست.

سائل گفت: اگر شما وجود او را اثبات کردید، پس او را تعریف کرده و قابل شناخت نیز دانسته‌اید.

امام علیه السلام فرمودند: حقیقت وجود او را تعریف و بیان نکردم بلکه تنها او را اثبات کردم، زیرا بین "بودن و نبودن" چیز سومی وجود ندارد.

سائل گفت: آیا او دارای انیت و ماهیت نیز هست؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، هیچ چیز وجود ندارد مگر با انیت و ماهیت.

سائل پرسید: آیا دارای کیفیت نیز هست؟

حضرت فرمودند: خیر، زیرا کیفیت چیزی است که شیء به واسطه آن مورد وصف و شناخت و ادراک قرار می‌گیرد. ما ناچاریم از تعطیل و تشبیه خارج شویم، زیرا هر کس او را نفی کرد انکار وجود او نموده، ربوبیت او را ابطال کرده است. و هر کس او را شبیه غیر داند او را دارای اوصاف مخلوقات و مصنوعاتی که لایق ربوبیت نیستند اثبات کرده است.

باید ذاتی را اثبات کرد بدون کیفیت، به گونه‌ای که غیر او سزاوار آن نباشد، و در آن حقیقت شریک و همانند نپذیرد، و مورد احاطه و ادراک و شناخت قرار نگیرد، و جز خود او آن را نشناسد.

برخی از نکاتی که از حدیث شریف استفاده می‌شود:

۱. خداوند متعال در ذات و حقیقت خود با اشیا تباین دارد و عقیده فیلسوفان به سنخیت و همانندی وجود خالق و مخلوق، و نیز پندار عارفان مبتنی بر عینیت و یکی بودن ذات خالق و مخلوق نادرست و بی‌وجه است.

۲. کنه ذات خداوند متعال "وجود" نیست، بلکه او شیئی است بحقیقت شیئی، که مورد تصدیق و حکم به وجود قرار می‌گیرد.

۳. خداوند متعال - بر خلاف پندار اهل فلسفه و عرفان - وجود مطلق یا عام شامل همه چیز نیست و مراتب مختلفه وجودی و جزء و کل ندارد.

۴. ذات خداوند متعال دارای اجزای مختلف نیست، پس صدور اشیا از ذات او که عقیده فیلسوفان است، و نیز تجلی او به صور اشیای گوناگون که پندار عارفان است غیرممکن است.

۵. هرگاه از حقیقت ذات خداوند سؤال شود، هر پاسخی که اشاره به بیان ذات و حقیقت وجود او داشته باشد نادرست است، پس نمی‌توان کنه ذات او را، چنانکه اندیشه بشری می‌پندارد با عنوان حقیقت وجود معرفی کرد، بلکه تنها با عناوینی مانند معبود، خالق، رب، چیزی برخلاف همه چیزها و امثال آن مورد اشاره و اثبات قرار می‌گیرد. تنزیه مطلق وجود خداوند، و ممنوعیت تفکر در ذات او که رکن اساسی ادیان است مستلزم این نیست که حکم ما به وجود او تبارك و تعالی به مجهول مطلق تعلق گرفته باشد و تعطیل لازم آید.

۷. تعطیل و تشبیه، هر دو نادرست است، "تعطیل" این است که اصل وجود خداوند انکار شده، و یا لااقل مورد تصدیق قرار نگیرد؛ اما بعد از مرحله اثبات وجود، هر گونه اندیشه و یا وصفی که برای شناخت حقیقت ذات او باشد مصداق "تشبیه" است.

بنابراین سیره اهل فلسفه و عرفان که پس از مرحله اثبات وجود خداوند به بحث از حقیقت وجود او می‌پردازند و در نهایت نفس حقیقت وجود نامتناهی را به عنوان کنه ذات خداوند متعال تعیین می‌کنند نادرست بوده و دخول در تشبیه است.

۸. اثبات وجود خداوند متعال تنها از راه وجود مخلوقات او می‌باشد و ادعای اهل فلسفه و عرفان مبتنی بر اینکه وجود او بدون واسطه و به خودی خود مورد اثبات قرار می‌گیرد نادرست است. یکی از زندیقان به امام رضا علیه السلام عرض کرد:

هل يقال لله: إنه شيء؟

فقال: نعم، وقد سمى نفسه بذلك في كتابه، فقال: «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم»، فهو شيء ليس كمثله شيء.

آیا می‌توان گفت که خداوند هم چیزی است؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، خودش نیز در قرآن از خود به این عنوان یاد کرده و فرموده است: "بگوی آیا کدامین چیز شهادتش از خداوند برتر است، بگوی خداوند بین من و شما شاهد است"، پس او چیزی است که هیچ چیز همانند او نیست.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ذاته حقيقة وكنهه تفریق بینه وبين خلقه.^{۳۴}

ذات او حقیقت و کنه وجود او جدایی و فراتری او از خلقش می‌باشد.

معنای حقیقی اصالت وجود (۲)

نحوه نگاه به مسأله "وجود"، از دیدگاه کسی که قائل به وحدت وجود است و واقعیت عینی را حقیقت وجود ازلی و ابدی متطور به اطوار پیوسته می‌بیند، با نگاه کسی که دیدگاهی توحیدی و الهی دارد، و اشیا را به نفس هویت واقعی آنها مخلوق و موجود و باقی به ایجاد و مشیت خداوند متعال می‌داند کاملاً متفاوت است.

معنای ماهیت نیز بر اساس دو دیدگاه فوق کاملاً متفاوت می‌باشد، چه اینکه شخص موحد و الهی ماهیت اشیا را عین واقعیت و هویت قابل وجود و عدم حقیقی آنها می‌داند که به ایجاد خالق متعال موجود شده، و بر اساس آفرینش حق متعال، به نحو یکسان هم مصداق واقعی وجود و موجودند، و هم مصداق واقعی ماهیت و شیئیت؛ بلکه مصداق واقعی عناوین دیگری مانند: حادث، مقداری، متجزی، و... نیز می‌باشند، و البته چنانچه خداوند متعال آنها را معدوم و نیست فرماید مصداق عینی هیچ‌کدام از این عناوین نخواهند بود.

در این مقام باید کاملاً در نظر داشت که اصلاً سخن از اصالت ماهیت چیزی که به خودی خود غیر از خودش هیچ چیزی نیست (ماهیت من حیث هی)، در میان نیست، بلکه سخن از واقعیت داشتن ماهیتی در میان است که با آفریده شدن خود، هم مصداق واقعی وجود و موجود است و هم مصداق واقعی شیئیت و ماهیت.

بنابر تفسیر الهیین از معنای خلقت و آفرینش و جعل و وجود و ماهیت، حتی کسانی که قائل به اصالت وجود می‌باشند بدون اینکه خودشان متوجه باشند در واقع عقیده اصالت ماهویان را به روشنی پذیرفته‌اند و با آنان هیچ اختلافی ندارند. اما در دیدگاه فلسفی و عرفانی به ناچار واقعیت اشیای خارجی، عین حقیقت وجود محضی شمرده می‌شود که ذاتا قابل عدم نیست، لذا بر اساس دیدگاه ایشان هرگز نمی‌توان گفت: "اشیا بدون آفرینش و ایجاد خداوند متعال موجود نبوده‌اند"، و یا اینکه: "چنانچه خداوند اراده فرماید همه موجودات نیست و معدوم و نابود می‌شوند". تا اینجا می‌بینید که "اصالت وجود" جز با پیش فرض "اصالت وجود" قابل تبیین نبوده، و جز به نحو مصادره قابل اثبات نیست.

هنگامی که نوبت به تفسیر ماهیت می‌رسد وحدت وجودیان گاهی (با صرف نظر از تداخل برخی تعاریف) می‌گویند: "ماهیات صرفا خواب و خیال و اوهامند و جز حقیقت وجود چیزی در کار نیست". و گاهی می‌گویند: "ماهیات جلوه‌ها و تطورات مختلف همان حقیقت واحد ازلی و ابدی‌اند". دیگرگاه می‌گویند: "ماهیات حدود وجوداتند که از مراتب مختلف حقیقت وجود گرفته می‌شوند".

ایشان گاهی دیگر ماهیات را ازلا و ابد اعیان ثابت در ذات خداوند و قائم به حقیقت وجود - که آن‌هم در نظر ایشان جز خدا چیز دیگری نیست - می‌شمارند. و دیگرگاه آن‌ها را ماهیاتی می‌شمارند که جز خودشان هیچ چیزی نبوده، و ازلا و ابد بویی از وجود نبرده‌اند، بلکه هر گونه وجودی که برای آن‌ها فرض شود به حقیقت وجود بوده نه غیر آن و...

در این دیدگاه برخی "تعدد و تکرر در مراتب طولی" را منکرند، و دیگرانی که آن را پذیرفته ولی در تفسیر تعدد و تکرر اشیای هم عرض درمانده شده‌اند. و حقیقت این است که در تمامی تفاسیر و تعاریف فوق اصالت وجود به عنوان پیش فرض بوده و به نحو مصادره پذیرفته و اثبات شده است.

با توجه به نظرگاه وحدت وجودیان، روشن است که عقیده "اصالت وجود" با "عقیده وحدت وجود" عینا یکی بوده، و در مورد اعتقاد به "اصالت ماهیت" و تعریف و تفسیر آن نیز اصالت و وحدت وجود به صورت پیش فرض و مصادره به گونه‌ای در نظر گرفته شده است که در نتیجه، اعتقاد به غیر اصالت وجود فلسفی بدیهی البطلان بوده، و هر کسی به طور ناخود آگاه تسلیم نظریه باطل قائلین به "اصالت و وحدت وجود" گردد. ولی بر اساس دیدگاه الهیین چنانکه گفتیم بحث "اصالت وجود و ماهیت" موضوعا منتفی می‌باشد، بلکه بنابر مبنای اعتقاد ایشان قائل به اصالت وجود که دم از حقیقت معنای خلقت و جعل و آفرینش می‌زند، بدون اینکه خودش بفهمد اعتقادی جز عقیده قائلین به اصالت ماهیت ندارد.

معنای حقیقی اصالت وجود (۳)

جمع فراوانی از اهل بحث در مورد معنای فلسفی اصالت وجود چنین تصویری دارند:

هر موجود واقعی و خارجی، در تحلیل عقلی - نه در خارج - مرکب از وجود است و ماهیت. از این دو، تنها یکی دارای واقعیت خارجی و عینی است و دیگری به تبع اولی موجود است. حال باید دید آیا اشیای خارجی و واقعیات عینی، مصداق حقیقی وجودند و صدق عنوان ماهیت بر آنها به تبع وجود است، یا بر عکس هر چیزی به طور حقیقی مصداق ماهیت است، و مصداق وجود بودن آن به تبع ماهیت می‌باشد. معتقدین به اصالت وجود در اینجا می‌گویند واقعیات و موجودات عینی نمی‌توانند به طور یکسان هم مصداق وجود باشند و هم مصداق ماهیت، و گرنه لازم می‌آید که یک چیز دو چیز باشد. نیز نمی‌شود که اشیای واقعی مصداق واقعی و بلاواسطه ماهیت باشند زیرا ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم (الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة) بنابر این اصالت از آن وجود است نه ماهیت.

این سخنان کاملا باطل است زیرا:

۱. اصل این تفسیر باطل بوده و هرگز محل بحث و رد و اثبات بین پیروان مکتب عقل و برهان و معتقدین به مخلوقیت واقعی عالم و حدوث و معمولیت حقیقی اشیا با اهل فلسفه و عرفان معنای فوق نیست، هیچ عاقلی وجود مخلوقات و ماهیت عینی آن‌ها را متعدد و متغایر نمی‌داند تا این که جایی برای بحث از اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت جایی داشته باشد. معنای حقیقی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت فلسفی این است که عینیت و واقع حقیقت محض و نامتناهی غیر قابل جعل و رفع بوده، و ماهیات حدود وجود یا اوهام و خیالات می‌باشند و بس.

۲. درست است که یک چیز - مثلاً سیب - ممکن نیست مصداق چند عنوان مانند سیب، چوب، انسان، درخت و... باشد و گرنه لازم می‌آید که یک چیز چند چیز باشد اما تمامی مفاهیم چنین نیستند چنانکه مثلاً همان سیبی که مثال زدیم به نحو یکسان مصداق واقعی مفاهیمی مانند سیب، کره، موجود، شیء (چیز)، میوه، واحد^{۳۵} و... می‌باشد و هرگز هم لازم نمی‌آید که یک چیز چند چیز باشد. در مورد وجود و ماهیت هم امر کاملاً همین طور است و هر واقعیت خارجی به نحو یکسان مصداق واقعی وجود و شئییت و ماهیت و... می‌باشد و هیچ اشکالی هم لازم نمی‌آید.

۳. هرگز مخالفین اصالت وجود نمی‌گویند که ماهیت من حیث هی که نه موجود است و نه معدوم، در خارج اصالت و عینیت دارد بلکه چنین سخنی بسیار مضحک و غیر معقول است.

۴. به اعتراف خود اصالت وجودیان، وجود و ماهیت در خارج اصلاً انفکاک ندارند و عیناً یک چیز می‌باشند. بنابر این بسیار عجیب است که کسی از حیث واقع و خارجیت یکی از آن دو را دارای حکمی بداند که دیگری آن حکم را نداشته باشد.

۵. اگر مراد از اصالت وجود این است که وجود جز ثبوت چیزی نبوده و در تحقق خود نیاز به وجود و ثبوت و تحقق دیگری ندارد، این سخن کاملاً درست است و خواجه طوسی و حتی شیخ اشراق^{۳۶} و بلکه تمامی عقلا همین را می‌گویند و چنانچه کسی غیر این مطلب را به ایشان نسبت داده و بر آن اساس ایشان را قائل به اصالت ماهیت بداند به کنه کلام و مراد ایشان نرسیده است.

و اگر منظور از اصالت وجود این است که وجود اشیا که همان تحقق ماهیات است به امری ورای ثبوت و وجود آن‌هاست و نام آن امر حقیقت وجود است، بطلان این پندار نیازی به توضیح ندارد.

و اگر منظور از اصالت وجود این است که وجود اشیا به حقیقی ازلی و ابدی و نامتناهی بوده، و امر جعل و خلقت و آفرینش محال است، بطلان این سخن را ثبوت و اثباتاً در موارد متعدد بیان داشته‌ایم.^{۳۷}

در مورد ماهیت نیز:

اگر مراد از اصالت ماهیت، این است که ماهیت من حیث هی و مجرد از وجود و عدم دارای واقعیت عینی و خارجی است، باید دانست که هیچ عاقلی چنین سخنی نگفته و نسبت آن به منکران اصالت وجود اتهامی بی‌مورد است.

و اگر مراد از اصالت ماهیت این است که متن واقعیت و عینیت عبارت است از ماهیات اشیا نه وجود آنها، منکران اصالت وجود هرگز چنین سخنی نمی‌گویند.

۳۵. بر خلاف آنچه برخی می‌پندارند در این مورد هیچ فرقی نمی‌کند که این مفاهیم از معقولات ثانیه باشند یا نباشند. علاوه بر این که - باز هم بر خلاف پندار افراد مذکور - وجود و عدم و شئییت از معقولات ثانیه نیستند، بلکه تنها مفاهیمی مانند وجوب و امکان و امتناعند که از احکام عقلی ماهیات و موجودات واقعی‌اند و مصداق مستقلاً در عرض ماهیات موجود ندارند.

معقول ثانی نام کردن این مفاهیم و نیز انتزاعی دانستن آنها از مفاهیم دیگر نیز وجهی ندارد بلکه باید آنها را صرف احکام عقلیه‌ای دانست که هویات اشیا و موجودات به آنها متصف می‌باشند.

۳۶. البته شیخ اشراق هم مانند سایر فلاسفه منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش و جعل حقیقی اشیا می‌باشد.
^{۳۷} در واقع این عقیده در مقابل عقیده مکتب عقل و برهان و وحی می‌باشد که قائل به اصالت عدم بوده و اصل اولی در مورد اشیا را عدم و مخلوقیت، و نیازمندی آنها به خالق متعال می‌داند.

فصل دوم

فلسفه و عرفان حدوث عالم را نمی‌پذیرد

در پندار اهل فلسفه و عرفان آفرینش اشیا بدون ماده پیشین مطلقاً محال است، ایشان امکان وجود هر چیز را مشروط به وجود اصل و سابقه وجودی آن می‌دانند، و وجود عالم را ازلی و قدیم و متعاصر با وجود خداوند می‌شمارند، و اعتقاد به حدوث عالم و دارای ابتدا بودن وجود آن را نادرست می‌انگارند.

”ملا صدرا“ می‌گوید:

إن العقول المفارقة خارجة عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبي لغلبة أحكام الوجود عليها، فكأنها موجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده. وما سوى العقول من النفوس والاجسام وما يعرضها حادثة بالحدوث الطبيعي - أي الزماني -^۱ عقول مفارق (موجودات مجرد) از حکم حدوث خارج می‌باشند، زیرا آنها ملحق به دامنه وجود ربوبی‌اند و احکام وجود بر آنها غالب است، گویا به وجود خداوند تعالی موجودند نه به ایجاد و آفرینش او. و ما سواي عقول، یعنی نفوس و اجسام آنچه بر اجسام عارض می‌شود دارای حدوث طبیعی - یعنی زمانی - می‌باشند.

توجه کنید که منظور ملاصدرا در این گفتار خویش، از حدوث نفوس و اجسام، همان حدوث آن به آن و لحظه به لحظه بر مبنای حرکت جوهری ازلی است، نه اینکه واقعا به حدوث و آفرینش حقیقی و دارای ابتدای وجود بودن عالم نفوس و اجسام معتقد باشد.

و نیز می‌گوید:

الفيض من عند الله باقٍ دائم، والقائم متبدل زائل في كل حين، وإنما بقاءه بتوارد الامثال، كبقاء الانفاس في مدة حياة كل واحد من الناس.^۲

فیض از جانب خداوند دائماً باقی است، و عالم هر لحظه در حال تبدل و زوال است. بقای عالم از جهت این است که هر آن، امثال آن پی در پی وارد می‌شود مانند بقای نفس‌های آدمیان در مدت زندگی هر يك از ایشان.

و می‌نویسد:

لا هوية من الهويات ولا شخص من الاشخاص فلکا کان أو عنصراً، بسیطاً کان أو مرکباً، جوهرها کان أو عرضاً إلا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقا زمانياً.^۳

۱. در الفوائد، ۲۶۳، و رجوع شود به اسفار، ۲۰۶/۵ - ۲۴۸.

۲. اسفار، ۳۲۸/۷.

۳. ملا صدرا، عرشیه، ۲۳۰.

همه چیزها و همه اشخاص چه فلك باشند و چه عنصر، و چه بسیط باشند و چه مرکب، و چه جوهر باشند و چه عرض، عدمشان قبل از وجودشان بوده است و نیز وجودشان قبل از عدمشان می‌باشد به قبلیت و سبقت زمانی.

"ابن سینا" می‌گوید:

صدور الموجودات عنه علی سبیل اللزوم... وکان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا کلفة.^۱

صدور موجودات از باری تعالی به طور لزوم می‌باشد... و این صدور و ترشح امری دائمی و همیشگی و بدون رنج و زحمت می‌باشد.

"هزار و یک نکته" می‌نویسد:

عالم قدیم است.^۲

"شرح منظومه" می‌نویسد:

متکلمین می‌گویند: عالم حادث زمانی است به این معنا که اگر به قهقرا برگردیم... بالاخره به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می‌گویند اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی‌نیاز از علت و خالق است... اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی‌رسیم، زمان ابتدا و انتهای ندارد.

از نظر حکمای الهی "کل حادث مسبوق بمادة ومدة: هر چیز تازه‌ای قبلاً ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است".^۳

از نظرگاه عقل و برهان و وحی اعتقاد به قدم عالم باطل است. طالبان براهین و استدلالات این موضوع به بخش اول همین کتاب و تالیفات اعلام مکتب مانند شیخ الطایفه و شیخ مفید و سید مرتضی و حلبی و خواجه نصیر الدین طوسی علامه حلی و فاضل مقداد و امثال ایشان قدس الله اسرارهم رجوع نمایند. برخی از نصوص مکتب را که مشتمل بر براهین متقن و رد شبهات فلاسفه نیز می‌باشد در این جا می‌آوریم.

مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی می‌فرماید:

۱. حسن زاده آملی، حسن: خیر الاثر در رد جبر و قدر: ۱۹۳، به نقل.

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

۳. مطهری، مرتضی: شرح منظومه، ۲۵۶/۱ - ۲۵۷.

إن وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجودا لاستحالة إيجاد الموجود، فيكون معدوما، فوجود الممكن مسبوق بعدمه، وهذا الوجود يسمى حدوثا، والموجود محدثا. فكل ما سوي الواجب من الموجودات محدث، واستحالة الحوادث لا إلى أول - كما يقوله الفيلسوف - لا يحتاج إلى بيان طائل بعد ثبوت إمكانها مقتضى لحدوثها. وجود ممكن از غير خودش می باشد، پس ایجاد آن باید در حالی باشد که پیش از آن موجود نباشد زیرا ایجاد چیزی که موجود باشد محال است. پس معدوم بوده است و وجود آن پس از عدمش می باشد. نام این گونه وجود، حدوث است. پس تمامی ماسوای خداوند متعال محدث می باشند، و با توجه به امکان حوادث که مقتضی حدوث آنها می باشد دیگر بطلان نظریه فلاسفه که می گویند: "حوادث ابتدا ندارد" نیاز به بیان ندارد.

و می فرماید:

الواجب المؤثر في الممكنات قادر، إذا لو كان موجبا لكانت الممكنات قديمة، واللازم باطل - لما تقدم - ۱...

خداوندی که ممکنات را آفریده است قادر می باشد زیرا اگر غیر مختار می بود لازم می آمد که مخلوقات ازلی باشند در حالی که چنان که گفتیم ازلیت مخلوقات باطل است...

و می فرماید:

ولا قديم سوي الله تعالى.

غیر از خداوند تعالی هیچ موجود ازلی ای وجود ندارد.

مرحوم علامه حلی در شرح این کلام، در رد مذاهب فلسفی می فرماید:

وكل هذه المذاهب باطلة، لأن كل ما سوي الله ممكن، وكل ممكن حادث. ۲

تمامی این مذاهب (مذاهب فلسفی در مورد ازلیت و قدیم بودن موجودات) باطل است، زیرا تمامی ماسوای خداوند ممکن الوجود است، و هر ممکنی هم حادث می باشد.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإنما كلامه

سبحانه فعل منه أنشأ ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائنا، ولو كان قديما لكان إلهًا ثانيا. ۳

۱. رجوع کنید به بحار الأنوار، ۲۴/۵۴.

۲. کشف المراد، ۵۷.

۳. ۹۷/۵۴.

درباره هر چیزی که آن را اراده فرماید، تنها می‌گوید: "باش"، پس می‌باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

المشيئة والارادة من صفات الافعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مریدا شائيا فليس بموحد^۱.

مشیت و اراده از صفات افعال می‌باشند. پس هر کس معتقد باشد خداوند تعالی ازلا دارای اراده و مشیت بوده است، موحد نیست.

رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم، ضمن سخن با دهریین فرمودند:

أقولون ما قبلکم من اللیل والنهار متناه أم غیر متناه؟ فإن قلتُم أنه غیر متناه فقد وصل إليکم آخر بلا نهاية لاوله، وإن قلتُم متناه فقد کان ولا شیء منهما^۲.
آیا شما می‌گویید شبها و روزهای قبل از شما متناهی است یا نامتناهی؟ اگر بگویید نامتناهی است، پس آخری به شما رسیده است که اول آن را نهایی نیست! و اگر بگویید متناهی است پس هیچ کدام از آن دو موجود نبوده‌اند.

امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌فرمایند:

الحمد لله الذی لا من شیء کان، ولا من شیء کون ما قد کان، المستشهد بحدوث الاشياء علی أزلیته^۳.

حمد خداوندی را که از چیزی پدید نیامده، اشیا را نیز از چیزی ایجاد نفرموده، و حدوث اشیا را گواه بر ازلیت خویش قرار داده است.

و نیز آن حضرت می‌فرمایند:

إن کل صانع شیء فمن شیء صنعہ، والله الخالق اللطیف الجلیل خلق وصنع لا من شیء^۴.

هر سازنده‌ای اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، و خداوند آفریدگار ناشناخته والامقام اشیا را بدون اینکه آنها را از چیزی بسازد ایجاد فرموده است.

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

۱. توحید، ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۳۷/۵۴.

۲. احتجاج، ۲۵؛ بحار الأنوار، ۲۶۲/۹.

۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۲۱/۱؛ بحار الأنوار: ۲۲۱/۴.

۴. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۲۹/۱؛ توحید: ۱۸۶؛ بحار الأنوار: ۱۷۴.

من أى شيء خلق الله الأشياء؟ قال عليه السلام: لا من شيء. فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟ قال عليه السلام: إن الأشياء لا تخلو إما أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فإن كانت خلقت من شيء كان معه فإن ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير...

قال: فمن أين قالوا: إن الأشياء أزلية؟ قال: هذه مقالة قوم حجدوا مدبر الأشياء فكذبوا الرسل ومقاتلهم والانبياء وما أنبأوا عنه، وسموا كتبهم أساطير، ووضعوا لانفسهم ديناً بآرائهم واستحساناتهم... لو كانت قديمة لم يتغير من حال إلى حال، وإن الازلي لا تغيره الايام ولا يأتي عليه الفناء.^۱

خداوند اشيا را از چه چیزی آفریده است؟ امام عليه السلام فرمودند: آنها را از چیزی نیافریده است. گفت: چگونه ممکن است از "هیچ"، چیزی پدید آید؟ فرمودند: اشیا یا باید از چیزی آفریده شده باشند، و یا اینکه از چیزی آفریده نشده باشند، اگر از چیزی آفریده شده باشند که آن چیز با خداوند بوده است پس آن چیز قدیم خواهد بود، در حالی که قدیم نمی تواند حادث باشد و فنا و دگرگونی بپذیرد...

گفت: پس از کجا گفته اند که اشیا ازلی اند؟! فرمودند: این گفتار، اعتقاد کسانی است که وجود مدبر اشیا را انکار کرده اند، انبیا و گفتار آنان را تکذیب نموده، و خبرهای آنها را دروغ شمرده اند. کتابهای آنها را افسانه انگاشته، و برای خویشستن مذهبی بر اساس اندیشه ها و افکار خود بنا نهاده اند... اگر قدیم می بود دگرگونی در احوال نمی پذیرفت، ازلی آن است که زمان ها آن را دگرگون نمی سازند، و فنا و نیستی در آن راه ندارد.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً، خلق الأشياء لا من شيء ومن زعم أن الله تعالى خلق الأشياء من شيء فقد كفر، لانه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء قديماً معه في أزليته وهويته كان ذلك أزلياً، بل خلق الله عز وجل الأشياء كلها لا من شيء.^۲

همانا خداوند تبارك و تعالى پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیا را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیا را از چیزی آفریده است تحقیقا کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیا از آن آفریده شده اند قدیم بوده، در ازلیت

۱. احتجاج، ۳۳۷ - ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۱۰/۱۶۶.

۲. علل الشرایع، ۶۰۷؛ بحار الأنوار، ۵/۲۳۰.

و هویت با خداوند وجود داشته است پس خود آن چیز ازلی خواهد بود. بلکه خداوند تعالی اشیا را از چیزی نیافریده است.

و می‌فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفة التي دلت العاقل على أنه لا شيء قبله، ولا شيء معه في ديموميته، فقد بان لنا بإقرار العامة مع معجزة الصفة، أنه لا شيء قبل الله، ولا شيء مع الله في بقائه، وبطل قول من زعم أنه كان قبله أو كان معه شيء، وذلك أنه لو كان معه شيء في بقائه لم يجوز أن يكون خالقا له، لأنه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه؟ ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا، وكان الاول أولى بأن يكون خالقا للاول الثاني.^۱

همانا خداوند تبارك و تعالی قدیم است، و قدم آن صفت خداوند است که به عاقل می‌فهماند هیچ چیز قبل از او نبوده است، و هیچ چیز در جاودانگی با او نخواهد بود. پس به اختصاصی بودن صفت خداوند و به اقرار همگان برای ما آشکار شد که چیزی قبل از خداوند نبوده و چیزی در بقایش با او نخواهد بود، و اعتقاد کسانی که می‌پندارند قبل از او یا با وجود او چیزی بوده است باطل شد. زیرا اگر چیزی در بقا با خداوند می‌بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است پس چگونه ممکن بود خداوند خالق چیزی باشد که همیشه با او بوده است؟ و اگر قبل از خداوند چیزی می‌بود موجود اولی آن بود نه این، و آن اولی سزاوارتر بود که خالق این یکی باشد.

و در ضمن سخن با عمران صابی فیلسوف زمان خود، درباره خداوند متعال می‌فرمایند:

إن الله المبدى الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا لا شيء معه، فردا لا ثانی معه، لا معلوما ولا مجهولا ولا محكما ولا متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره. ولا من وقت كان، ولا إلى وقت يكون، ولا بشيء قام، ولا إلى شيء يقوم، ولا إلى شيء استند، ولا في شيء استكن، وذلك كله قبل خلقه الخلق إذ لا شيء غيره، وما أوقعت عليه من الكل فهي صفات محدثة وترجمة يفهم بها من فهم.

۱. توحید، ۱۸۶ - ۱۸۷؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۴۵/۱؛ کافی، ۱۲۰/۱؛ بحار الأنوار، ۱۷۶/۴ - ۱۷۷

واعلم أن الابداع والمشية والارادة معناها واحد وأسمائها ثلاثة... والله تبارك وتعالى سابق للابداع لانه ليس قبله عز وجل شيء ولا كان معه شيء.^۱

همانا خداوند آفریننده واحد موجود اول، پیوسته واحد و فرد بوده است بدون اینکه با او چیز دیگری موجود باشد. نه چیزی شناخته شده، و نه چیزی ناشناخته، و نه چیزی آشکار و نه چیزی مبهم، و نه چیزی بیان شده و نه چیزی وا مانده و رها شده، و نه چیزی که بتوان نام شيء بر آن نهاد، هیچ چیز نبود غیر از خداوند، و خداوند نه ابتدای وجود داشته و نه زمان و انتهای وجود خواهد داشت، نه وجودش به چیزی قائم است، و نه تکیه گاهی دارد، و نه در چیزی جای گرفته است.

اینها همه قبل از آفرینش مخلوقات بود که هیچ چیز غیر از او وجود نداشت. و آنچه عنوان کل بر آن می‌نهم همه صفاتی محدث و بیانی است که هر کس فهمید به واسطه آن فهمید. و بدان که ایجاد و خواست و اراده را معنایی واحد است و اسمایی سه گانه... و خداوند تبارك و تعالى پیش از ایجاد اشیا وجود داشت زیرا قبل از خداوند و با خداوند هیچ چیز وجود نداشته است.

حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام می‌فرمایند:

هو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علوا کبیرا.^۲
خداوند قدیم است و جز او همه چیز مخلوق و حادث است، فراتر است از صفات مخلوقات فراتری بزرگی.

فلسفه و قدم عالم

در مکتب وحی و برهان، حدوث اشیا دلیل بر وجود خالق متعال و آفریننده جهان است، اما فلسفه چون حدوث حقیقی عالم را انکار می‌کند، به جای "برهان حدوث و قدم" اهل ادیان، به چیزی که بر آن نام "برهان وجوب و امکان" نهاده است تمسک می‌جوید، و در ضمن تقریر این برهان می‌کوشد در عین دست برداشتن از اعتقاد به ازلیت عالم، تصویری از وجود خداوند را نیز ارائه دهد.

در حالی که برهان فلسفی وجوب و امکان مطلبی نادرست است و وجود خداوند را اثبات نمی‌کند. تنها یکی از اشکالات آن این است که از يك طرف عالم را ازلی و قدیم

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱/ ۱۷۲ - ۱۷۴؛ توحید، ۴۳۵ - ۴۳۷؛ بحار الأنوار، ۳۱۳/۱۰ - ۳۱۴.

۲. توحید، ۷۶ - ۷۷؛ بحار الأنوار، ۲۹۶/۴.

می‌داند و از طرف دیگر دارای مبدء و مستند به وجود غیر، و بیان مفصل این مطلب خود فرصتی دیگر می‌طلبد.^۱

جمعی از اهل بحث به تبیین برهان "حدوث و قدم" و "وجوب و امکان" توجه ننموده و آن دو را در ردیف هم می‌پندارند، چنانکه در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهية" چنین آمده است:

إن کل موجود حادث فله مبدء أزلی قدیم. وإن کل موجود لا یكون وجوده عین ذاته، فهو محتاج إلى موجود یكون وجوده عین ذاته - وهذا هو برهان الحدوث، وبرهان الامکان الدارج فی الفلسفة الالهية.^۲

هر موجود حادثی سرچشمه‌ای ازلی و قدیم دارد، و هر موجودی که وجودش عین ذاتش نباشد، محتاج به موجودی است که وجودش همان خودش باشد، و این همان "برهان حدوث" و "برهان امکان" است که در فلسفه الهی جای دارد.

پیرامون این کلام تذکراتی لازم می‌نماید:

۱. برهان "وجوب و امکان" خداوند را مبدء فیضان وجود عالم می‌داند، ولی برهان "حدوث و قدم" خداوند را آفریننده و خالق عالم می‌داند، نه مبدء و مصدر و سرچشمه ترشح و تولد و فیضان وجود عالم،^۳ کتاب "خیر الاثر در رد جبر و قدر" از "ابن سینا" نقل می‌کند:

۱. مخفی نماند گروهی از متکلمین که در مسئله اثبات وجود خداوند به برهان وجوب و امکان تمسک کرده‌اند، منظورشان از ممکن‌الوجود معنایی است که مصداق آن جز حادث چیز دیگری نیست، نه ممکن‌الوجودی که هرگز عدم نداشته، و دارای وجود ازلی باشد، لذا تناقض مذکور فقط بنابر مبانی فلسفی لازم می‌آید.

۲. عبد الله جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۳۲.

۳. ملا صدرا می‌نویسد: المراد من المبدء البسيط أن حقیقته التي يتجهر ذاتها هي بعینها کونه مبدءا لغيره. (اسفار، ۲/۲۰۴): مبدء بسیط، حقیقت جوهری ذاتی آن، عینا همان مبدء غیر بودن آن است.

نهاية الحکمة می‌نویسد: إن المبدء الذي یصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة. (طباطبایی، محمد حسین: نهاية الحکمة، ۱۶۶): مبدئی که وجود معلول از آن پدید می‌آید، همان وجود علت است که نفس ذات علت می‌باشد.

سبزواری می‌گوید: إن الأثر ليس شيئا على حiale بل هو ظهور مبدئه. (حاشیه اسفار، ۲/۲۹۹). اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است.

الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الاولى به أن يسمى فيضا.^۱

فيضان و ترشح را تنها درباره خدا و عقول مجرد می توان استعمال کرد نه غیر آنها، زیرا صدور موجودات از وجود خدا از راه لزوم و بدون اراده هدفمند او بوده، مقتضای ذات او می باشد، و این صدور امری دائمی و بدون رنج و زحمت است، پس همان بهتر که نام آن فیضان و ترشح گذاشته شود.

۲. برهان "وجوب و امکان" که عالم را دارای وجود نامتناهی و ازلی و پیوسته می شمارد نمی تواند آن را دارای مبدء نیز بداند، زیرا نامتناهی آن است که مبدء ندارد و اعتقاد به "مبدء داشتن" و "مبدء نداشتن" يك چیز متناقض است.

۳. احتیاج عالم به خداوند متعال در برهان "حدوث و قدم" به ملاك احتیاج مخلوق به خالق و آفریننده است، اما احتیاج عالم به خدا در نظر برهان فلسفی "وجوب و امکان" در حقیقت از باب احتیاج "جزء به کل" و "صادر به مصدر" و "فرزند به مادر" و "رشحه به منبع ترشح" است.

۴. برهان "حدوث و قدم" يك برهان کلامی است نه فلسفی، و با اصول و مبانی فلسفه تباین اساسی دارد، و برهان "وجوب و امکان" يك برهان فلسفی است و از حیث حصول نتیجه و اثبات وجود آفریدگار متعالی از وجود خلق - بلکه به طور مطلق - نیز عقیم می باشد، چه اینکه بدیهی است اعتقاد به "ازلیت وجود عالم" با اعتقاد به "بطلان تسلسل" متناقض است، و برهانی که مبتنی بر دو عقیده متناقض باشد برهان نخواهد بود. در کتاب مورد اشاره مطلب چنین ادامه می یابد:

كل ما لم يكن ثم كان، فوجوده قائم بغیره، وكل قائم بغیره معتمد على غيره فهو معلول... حسب ما تقدم عن مولانا الرضا عليه السلام حيث قال:... كل قائم في سواه معلول... فتحصل أن وجود الحادث آية وجود الواجب القديم.^۲

هر چیزی که نبوده و بعد به وجود آمده است، وجودش قائم به غیر و بنا نهاده بر آن است،... بنابر آنچه که از گفتار مولایمان حضرت رضا علیه السلام بیان شد که فرمودند:... هر چیز که وجودش قائم در غیر باشد معلول است... نتیجه این می شود که: وجود حادث، علامت وجود خدای قدیم است.

۱. حسن زاده آملی، حسن: خیر الأثر در رد جبر و قدر، ۱۹۳.

۲. عبد الله جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۲۸ و ۲۹.

در این جا نیز باید تذکر داد که:

۱. معنای صحیح قائم به غیر بودن عالم، مخلوق بودن آن است به این تفسیر که خداوند متعال جهان را پس از نیستی مطلق آفریده است و وجود همه اشیا وابسته به اراده و ایجاد اوست، اما فلسفه معلول بودن و قائم به غیر بودن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در حقیقت به معنای "لازمه ذات غیر بودن" یا "جزء غیر بودن" و "وجود در غیر خود" یعنی "وجود در حیطه علت خود داشتن" می‌باشد.

۲. استناد کلام مزبور در عقیده خود، به فرموده امام رضا علیه السلام وجهی ندارد، زیرا معنای روایت مذکور این نیست که وجود معلول از حیطه وجود علت خارج نبوده و معلول وجودی غیر از هستی علت ندارد، بلکه معنای صحیح روایت این است که مخلوق و معلول وجودش در زمان و مکان و اجزا و ابعاد است، اما خداوند متعال وجود آن چنانی ندارد، اسما و صفات بر او مبتدل نمی‌شوند و ذات متعالی او در اجزا و ابعاد مختلفه تحقق نمی‌یابد.

۳. "آیه و نشانه" بودن مخلوقات برای خالق جل و علا، تنها از جهت مخلوق بودن آنهاست، چرا که مخلوق و آفریده وجود نمی‌یابد مگر به آفرینش خالق و آفریننده خود. اما فلسفه و عرفان آیت بودن اشیا را به معنای به "جلوه درآمدن" حقیقت ذات خداوند و "ترشح وجودی" او می‌داند نه خلقت و آفرینش موجودات، لذا بر طبق مبانی فلسفه و عرفان مخلوقات را چیزی غیر از وجود خداوند نمی‌توان دانست، بر اساس مبانی ایشان نهادن نام "حادث" بر آنها نیز صحیح نیست.

فلسفه درباره ازلیت عالم و امتناع ایجاد اشیا بعد از عدم حقیقی می‌گوید:

لا یکن أن یحدث موجود مادی بدون سبب مادی... إذ کل حادث مادی فهو مسبق بمادة حاملة لاستعداده ومدة خاصة تكون وعاء لتحقيقه، فكيف یمكن أن یوجد حادث مادی بلا سبب طبیعی أصلاً.^۱

هرگز امکان ندارد که موجودی مادی، بدون سببی مادی حادث شود... زیرا قبل از وجود یافتن هر موجود حادث مادی، ماده‌ای وجود دارد که حامل زمینه وجود و زمان لازم برای تحقق آن است، پس چگونه ممکن است که موجودی مادی بدون سبب طبیعی موجود شود؟!

در اینجا تذکر می‌دهیم که:

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة: ۱۳۹ - ۱۴۰.

۱. آفرینش خداوند عز وجل نیاز به ماده و مدت سابقه ندارد، بلکه او تبارك و تعالى بدون ماده و خمیر مایه وجودی اشیا آنها را خلق می‌کند، چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

لم یخلق الاشياء من أصول أزلیة، ولا من أوائل أبدیة.^۱
خداوند متعال اشیا را از مواد ازلی و ابدی نیافریده است.

و امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

وإن كل صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطیف الجلیل خلق وصنع لا من شيء.^۲

هر صانعی، اشیا را از چیز دیگری می‌سازد، ولی خداوند غیر قابل شناخت بزرگوار اشیا را بدون مایه وجودی آفریده است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

كل صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق.^۳
هر صانعی ساخته خویش را از چیزی دیگر می‌سازد، و اما خداوند متعال مخلوقات خود را از هیچ چیز دیگر نیافریده است.

۲. اگر ماده حامل استعداد، در هیچ مرحله‌ای از مراحل دارای فعلیت نبوده است، پس حادث مادی مفروض، مخلوق لا من شيء و حادث حقیقی دارای ابتدای وجود بوده و حدوث آن مسبوق به ماده نخواهد بود؛ و اگر پیوسته فعلیت داشته است پس فعلیت دائمی آن، عین تحقق حادث مادی است و - با صرف نظر از اینکه وعاء تحقق غیر بودن آن امری اضافی پیش نیست - اعتقاد مذکور عین اعتقاد به قدم تمامی مادیات است و چنانکه گفتیم نام حادث بر آن نهادن بی وجه است. بلکه از زمان‌های دوردست جوهر عقیده کسانی که در مقابل اهل عقل و وحی به قدم عالم و تجدد اکوان قائل بوده‌اند چیزی جز عقیده فوق نبوده است.

۳. تمامی ماسوای خداوند تبارك و تعالى مخلوق اوست و هر مخلوقی حادث و دارای ابتدای وجود است، چه اینکه ایجاد چیزی که موجود است و عدم ندارد، تحصیل حاصل و محال بدیهی می‌باشد؛ آنچه وجودش ابتدا داشته باشد داخل در زمان است. بنابراین اعتقاد به تجرد از زمان، درباره چیزی که مخلوق و دارای ابتدای وجود است تناقضی ظاهر است.

۱. نهج البلاغة: خطبه: ۱۶۳، بحار الأنوار: ۳۰۷/۴.

۲. کافی، ۱۲۰/۱؛ التوحید: ۶۳ - ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۱۷۴/۴.

۳. التوحید، ۴۳؛ کافی، ۱۳۵/۱؛ بحار الأنوار، ۲۷۰/۴.

به هر حال موجودی که وجود آن پیوسته مسبوق به ماده باشد قدیم و ازلی بوده و نام حادث بر آن نهادن ملاک صحیحی ندارد، عنوان حادث ذاتی هم از اصطلاحات خاص علوم فلسفی بوده و البته منظور از آن همان چیزی است که وجود آن ابتدا نداشته و دارای حرکت دائمی می‌باشد.

۴. چنانچه آفرینش اشیا بدون سابقه وجودی آنها امری محال باشد، دیگر نمی‌توان بین موجود مادی و غیر مادی فرق گذاشته و تنها یکی از آن دو را نیازمند به مدت و سابقه وجودی دانست. لذا فلسفه و عرفان وجود همه چیز را ازلی و ابدی می‌داند و وجود اشیا را صورت‌های گوناگون ذات خداوند می‌شمارد، در این صورت در واقع، وجود خود خداوند است که هر آن قوه و استعداد صورت و فعلیت دیگر قرار گرفته، ولی از تصریح به عنوان قوه و استعداد درباره او پرهیز شده است.

۵. چنانچه این رشته ازلی و نامتناهی "قوه و فعل" واقعیت داشته باشد، تحقق هر فعلیتی متوقف بر تمام شدن بی‌نهایت قوه و فعل قبل از آن خواهد بود، و از آنجا که تمام شدن "بی‌نهایت" محال است لازم می‌آید که هیچ چیزی موجود نشود.

۶. اعتقاد به محال بودن حدوث شیء مادی بدون سبب طبیعی، مستلزم اعتقاد به عجز و ناتوانی خداوند متعال در آفرینش اشیا است، و در پاسخ اندیشه‌های فلسفی که خلق لا من شیء را محال می‌داند می‌گوییم که آفرینش به معنای ایجاد شیء دارای ابتداء می‌باشد، و فرض وجود شیء بعد از عدم آن مستلزم اجتماع نقیضین نیست که کسی خیال کند حدوث اشیا امتناع ذاتی دارد و به خودی خود متعلق قدرت واقع نمی‌شود.

۷. صدور، از مقوله فعل و دارای حقیقتی عددی می‌باشد، و ازلیت و دوام فعل، خلاف ذات آن است، بلکه مستلزم عدم تناهی حقیقت عددی نیز می‌باشد که بطلان آن را قبلاً بیان داشتیم.

۸. اعتقاد به قدم عالم، خلاف ضرورت برهان و ادیان می‌باشد.^۱ برخی مدعی‌اند ملاصدرا با اختراع نظریه حرکت جوهری، اختلاف اساسی و عمیق مکتب وحی و فلسفه در مورد حدوث و قدم عالم را از میان برداشته است. این پندار کاملاً بی‌اساس است. عقیده حرکت جوهری اصلاً اختراع جدیدی نیست. ملاصدرا هم حرکت جوهری را امری ازلی می‌داند و به هیچ عنوان معنای حقیقی آفرینش و حدوث واقعی عالم را نمی‌پذیرد.

۱. رجوع شود به: بحار الأنوار، ۵۷؛ سید اسماعیل طبرسی نوری "قدس سره"، کفایة الموحدين، جلد اول. علی احمدی، سید قاسم: وجود العالم بعد العدم، نشر مولود کعبه، قم.

فلسفه در مورد اشیایی که آنها را مجرد و غیرمادی می‌انگارد می‌گوید:

قد ظهر من تعريف القوة والفعل أنهما يوجدان في ما هو واقع في ظرف الزمان، لكن قد يراد بما بالفعل ما ليس فيه قوة وإمكان لشيء آخر فيختص بالمفارقات ويقال إنها فعليات لا قوة معها، أما ما بالقوة فيختص بالماديات. وينقدح ههنا سؤال هو أنه هل يوجد في الماديات ما لا يكون مسبوقا بقوة وإمكان في شيء آخر أو لا؟ وجوابهم عن هذا السؤال هو أن كل حادث فهو مسبوق بمادة حاملة لقوة وجوده. فلو وجد ما لم يكن مسبوقا بمادة كذلك لم يكن حادثا زمانيا... وأما من يقول بحديث العالم المادي برمته بمعنى وجود المبدء الزماني له، فيقول إن المادة الاولى إبداعية غير مسبوقة بعدم زماني لكنه ينكر قدمها، ولا يرى تلازما بين كونها إبداعية وكونها قديمة.^۱

این سخن مشتمل بر نکات زیر می‌باشد:

۱. از تعریف "قوه و فعل"، معلوم می‌شود تنها اشیایی دارای قوه و فعل می‌باشند که دارای زمان باشند.
 ۲. برخی چیزهای دارای فعلیت هستند که دارای قوه و قابلیت تغییر نیستند و مجرد از داشتن ماده و زمان می‌باشند.
 ۳. آنچه دارای قوه و قابلیت تغییر باشد، مادی است.
 ۴. وجود شیء مادی، پیوسته پس از وجود ماده‌ای است که حامل قوه وجود آن می‌باشد.
 ۵. چیزی که ازلا دارای قوه وجود نباشد حادث زماني نیست.
 - خلاصه مراد از مطلب "۴" و "۵" این است که: ممکنات دو قسمند: الف. موجودی که ازلا دارای ماده و قوه وجود می‌باشد (مادی) ب. موجودی که در خارج از زمان وجود یافته، و حادث زماني نیست (مجرد).
 ۶. در نظر کسی که کل عالم مادی را حادث می‌داند، حدوث و دارای مبدء زماني بودن عالم به این معناست که: ماده اولی ابداعی است، به گونه‌ای که نه وجود آن پس از زمان عدم آن بوده است، و نه قدیم می‌باشد.
 ۷. بین ابداعی بودن عالم به معنای مذکور (یعنی اینکه هم پیوسته موجود بوده، و هم هرگز زمان عدم نداشته است) با قدیم بودن آن ملازمه‌ای وجود ندارد.
- این اشکالات به نکات فوق وارد می‌شود:

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۲۸۳.

۱. "قوه و فعل" و "قابلیت تغییر" از شؤون ذاتی ممکن الوجود است، و وجود مفارقاتی که هم "ممکن الوجود" باشند و هم برای آنها "قوه و فعل" و قابلیت تغییر و داشتن زمان قابل تصور نباشد محال است.

بدیهی است هر کس وجود اشیا را مخلوق خداوند بداند و معتقد باشد که او تبارک و تعالی قدرت دارد هر چیزی را بدون سابقه وجودی آن خلق کرده و به هر صورتی تغییر دهد، به روشنی می‌پذیرد وجود مفارقاتی که استعداد "دیگر شدن" نداشته باشند محال است. چه اینکه خداوند تعالی که می‌تواند هر چیزی را به هر صورتی خلق کند البته قادر است آنرا به هر صورتی تغییر دهد و از هر فعلیتی به فعلیت دیگر درآورد.^۱

۲. اهل فلسفه گمان می‌کنند درباره حدوث عالم باید حتماً یکی از این دو عقیده را داشت:

الف. زمان ابتدا ندارد، و همه اشیا دارای وجود ازلی و پیوسته می‌باشند.

ب. زمان ابتدا ندارد، ولی سایر اشیا نبوده‌اند و پس از گذشت زمان عدم خود، به وجود آمده‌اند.

ایشان بر اساس این پندار خود می‌گویند که به هر حال نمی‌توان وجود عالم را دارای ابتدا دانست زیرا در هر صورت باید پذیرفت که زمان (که یکی از اجزای عالم است) دارای وجود ازلی و قدیم می‌باشد.

در حالی که حق این است که حدوث حقیقی عالم به گونه سومی است که اندیشه فلسفی و عرفانی از آن کاملاً غافل است، و آن این است که بگوییم: زمان، مانند سایر

۱ ما با صرف نظر از مبانی مکتب وحی و برهان می‌گوییم که حتی بر اساس عقیده اهل فلسفه و عرفان - که اشیا را صادر از ذات خداوند می‌دانند، یا وجود او جل و علا را متجلی و ظاهر به صورت‌های مختلف در شمار می‌آورند - هم نه تنها امکان ذاتی داشتن "قوه و فعل" در مورد ممکنات قابل نفی نیست، بلکه بر اساس باورهای ایشان نفس وجود خداوند جل و علا هم داخل در قوه و فعل شده، و وجود او پیوسته قوه‌ای برای فعلیت و ظهور و تجلی تازه‌ای قرار گرفته است. در این صورت نه تنها راه برای اعتقاد به وجود مجردات خارج از زمان باز نشده، بلکه حقیقت وجود خالق عز و جل نیز داخل در زمان شده است، زیرا هر چیزی که دارای حالات و دگرگونی‌ها و تجلیات مختلف باشد بدون شبهه داخل در زمان می‌باشد.

اشیا مخلوق است، و همه اشیا، حتی زمان و مکان هم دارای ابتدای حقیقی می‌باشند، و حقیقت قبل و بعد و اینجا و آنجا، با آفرینش زمان و مکان محقق شده است.^۱

بنابراین لازمه باطل بودن حدوث ما سوی الله به گونه‌ای که بیان شد (یعنی بطلان حدوث آنها پس از گذشت زمان عدم آنها) این نیست که همه چیز را دارای وجود ازلی و همیشگی بدانیم، بلکه - چنانکه در نحوه سوم گفتیم - در اینجا راه سومی هست که بر اساس آن هم می‌توان عالم را حادث و دارای ابتدای وجود دانست و هم غیر مسبوق به زمانی که ظرف عدم آنها باشد.

۳. اعتقاد به ابداعی و حادث بودن عالم به معنای واقعی آن از اعتقادات اختصاصی اهل کلام و پیروان ادیان است نه اهل فلسفه و عرفان، بلکه اهل فلسفه و عرفان بر اساس اعتقاد خویش به وجوب مسبقیت دائمی جهان به ماده و مدت، صریحاً معتقد به قدم عالم می‌باشند، و به مقتضای اعتقاد خویش به وجوب تعاصر و هم‌زمانی علت و معلول، حتی وجود خداوند را هم - تا چه برسد به عالم مجردات صادرشده از ذات خداوند در پندار ایشان - دارای زمان نامتناهی می‌دانند و همین معنای نادرست را "تجرد و خروج از زمان" نام می‌کنند. و اگر هم در موردی تجرد از زمان را به گونه دیگری معنا کرده‌اند منشأ آن تناقض در گفتار، و غفلت از مبانی و تصریحات خودشان در موارد دیگر بوده است.

بنابراین روشن است که اختلاف "مکتب عقل و وحی" با "اهل فلسفه و عرفان" در مورد حدوث و قدم عالم، اختلافی لفظی نیست که با آوردن نام "ابداع"، بدون پذیرفتن معنای واقعی آن - بلکه تحریف معنای حقیقی آن به معنای باطل ازلیت مجردات در مقابل ازلیت عالم جسمانی - بتوان اختلاف را رفع کرد، بلکه تا زمانی که اهل فلسفه معنای واقعی حدوث تمامی عوالم و ابداعی و ایجادی بودن آنها - و حتی نفس زمان - را نپذیرند، و حدوث را به معنای "حدوث ذاتی" (وابستگی ازلی موجودی به موجود دیگر) یا "حرکت جوهری" (که حرکتی ازلی و پیوسته می‌باشد) تفسیر کنند، معنای واقعی حدوث و

۱. گرچه تصور عدم زمان و مکان برای مخلوقی که به هر چیزی از دریچه زمان و مکان می‌نگرد محال است، اما تصدیق به حدوث زمان و مکان بر اساس برهان عقلی هیچ مانعی ندارد، همانطور که وجود خداوند متعال هم قابل تصور خاص نیست ولی به معنای "چیزی که قابل تصور و شناخت نیست و بر خلاف همه اشیا - شیء بخلاف الأشياء - می‌باشد" وجود آن مورد تصدیق عقلی قرار می‌گیرد.

مخلوقیت عالم را نپذیرفته‌اند، و تنها کاری که کرده‌اند این است که نام حادث را بر چیزی نهاده‌اند که واقعا آن را قدیم و ازلی می‌دانند.

خلاصه اینکه کسی که عقیده اول (یعنی حدوث اشیا پس از عدم آنها در ظرف زمان) را باطل بداند تنها در صورتی می‌تواند عالم را حادث و ابداعی بداند که عقیده سوم (حدوث و دارای ابتدا بودن تمامی ما سوی الله و نفس زمان) را بپذیرد، ولی فلسفه که هم عقیده اول را باطل می‌داند و هم عقیده سوم را نمی‌پذیرد، هرگز نمی‌تواند ماده اولی را ابداعی بداند و ملتزم به قدم عالم نگردد، لذا چنانکه گفتیم فلسفه "زمان" را قدیم دانسته می‌گوید:

لما كان الزمان متصفا بالذات بالقبليّة والبعدية بالذات غير المجامعتين، كان كل جزء منه مسبوق الوجود بعدمه الذي مصداقه كل جزء سابق عليه، فكل جزء من الزمان حادث زماني بهذا المعنى وكذلك الكل، إذ لما كان الزمان مقدارا غير قار للحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجيا كان فعلية وجوده مسبوقة بقوة وجوده وهو الحدوث الزماني.

وأما الحدوث بمعنى كون الزمان مسبوقا بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقا لا يجمع منه القبل البعد، ففيه فرض تحقق القبليّة الزمانية من غير تحقق الزمان. وإلى ذلك يشير ما نقل عن المعلم الاول: "إن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر".^۱

از آنجا که زمان ذاتا متصف به قبل و بعد ذاتی می‌باشد که آن قبل و بعد با هم جمع نمی‌شوند، وجود هر جزء از زمان پس از عدم خود آن جزء است که مصداق عدم آن جزء، وجود جزء قبل از آن می‌باشد. پس هر جزء از زمان به این معنا حادث می‌باشد [که گر چه خود آن جزء قبلا معدوم بوده، ولی جزء دیگری از زمان بجای آن موجود بوده است]. کل زمان هم به همین معنا حادث است، چه اینکه زمان مقدار حرکتی است که بقاء ندارد، و "حرکت"، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، پس فعلیت وجود آن پس از قوه وجود آن می‌باشد و همین [حرکت و تجدد ازلی اجزای زمان]، معنای حدوث زمانی است.

اما "حدوث" به این معنا که زمان دارای عدمی خارج از وجود خود باشد که آن عدم به گونه‌ای بر زمان سبقت داشته باشد که قبل و بعد آن جمع نگردد [یعنی این‌گونه باشد که حقیقت زمان دارای ابتدای وجود بوده، و قبل از هر آفرینش اولین جزء زمان، هیچ جزئی از زمان وجود نداشته باشد]، دارای این اشکال است که در این

۱. طباطبایی، محمد حسین: نهاية الحکمة، ۲۳۱، ۲۳۲.

صورت بدون اینکه فرض زمان کرده باشیم، قبلیت زمانی را فرض کرده‌ایم. سخنی هم که از معلم اول [ارسطو] نقل شده است به همین معنا اشاره دارد که می‌گوید: "هر کس قائل به حدوث زمان گردد، بدون اینکه خودش بفهمد قدم زمان را پذیرفته است".

عقیده فوق بر این است که: "هر جزء از اجزای زمان حادث است، ولی قبل از وجود هر جزئی از زمان، جزئی دیگر از آن وجود داشته است و معنای حدوث زمان نیز همین می‌باشد".

روشن است که این عقیده عین اعتقاد به قدم زمان است نه حدوث آن، بلکه معنای حدوث زمان این است که اصل وجود زمان دارای ابتدا بوده و بدون آفریده شدن زمان، اصلاً زمانی موجود نبوده، و کل زمان به این معنا حادث است که بدون خلقت زمان هیچ يك از اجزای آن موجود نبوده‌اند، نه اینکه قبل از هر جزئی از زمان، جزئی دیگر از آن وجود داشته است.

پاسخ اشکال فوق هم این است که قبلیت عدم زمان بر وجود آن، قبلیت زمانی نیست، و بدون آفریده شدن زمان، اصلاً "قبل" وجود ندارد، لذا سخن از مجامع یا غیر مجامع بودن قبل با بعد آن بی‌مورد بوده، و هرگز نمی‌توان فرض کرد که سبقت وجود زمان بر عدم آن نیز به زمان بوده و قبل از هر جزئی از زمان جزئی دیگر از آن وجود داشته باشد. تصور ناجای مذکور ناشی از این است که به عدم زمان نیز از دریچه زمان نگریسته شده است، لذا معلم اول فیلسوفان "من حیث لا یشعر" پنداشته است که اعتقاد به حدوث زمان، "من حیث لا یشعر" مستلزم اعتقاد به قدم آن است.^۱

نکته مهمی که در بحث "حدوث و قدم" باید در نظر داشت - و فلسفه و عرفان کاملاً از آن غافل است - این است که "حدوث زمان" تنها به معنای "دارای ابتدا بودن آن" است، نه "حدوث آن بعد از زمان عدم آن" و "مسبق بودن وجود آن به زمان عدم آن"، لذا نمی‌توان از استحاله معنای اخیر، قدم زمان را نتیجه گرفت، و کاملاً بی‌مورد است که

۱. در کلامی که نقل کردیم بین احکام "امکان ماهوی" با "امکان استعدادی" نیز خلط شده است، چه اینکه حدوث حقیقی زمان متوقف بر امکان ذاتی و ماهوی حقیقت زمان است، نه امکان استعدادی و حرکت ازلی آن از قوه به فعل. به عبارت دیگر حدوث حقیقی زمان متوقف بر این است که وجود و عدم ذاتاً برای آن ممکن باشد (امکان ماهوی)، نه اینکه قبل از حدوث هر فعلیتی، دارای فعلیتی سابق بر آن بوده، و وجود فعلیت‌های پیوسته، و قبل و بعدهای ازلی، وجود آن را تشکیل داده باشد (امکان استعدادی).

گفته شود: "فرض حدوث زمان مستلزم فرض قدم آن است زیرا اگر زمان حادث باشد باید قبل از آن زمانی وجود داشته باشد که در ظرف وجود آن، زمان معدوم بوده و پس از آن حادث شود".

علت نادرستی این سخن آن است که تصور معنای "قبل و بعد" نسبت به اصل زمان - که مخلوق و حادث واقعی است و بدون وجود آن اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد اشتباه می‌باشد، و منشأ این اشتباه در مرحله‌ای پیش‌تر این است که از عینکی که جز زمان را نمی‌نمایاند به عدم زمان نگریسته شده است، لذا چنین پنداشته شده است که عدم زمان هم باید حتماً در ظرف زمان بوده، و زمان حتماً باید موجودی قدیم و ازلی باشد.

مهم‌تر از نکته‌ای که بیان داشتیم این است که دانسته شود تباین و تقابل وجود خداوند متعال با ماسوای او، تباین و تقابل "ذات مقداری" و "غیر مقداری" است، نه تقابل "حدوث" به معنای "تناهی زمان"، در مقابل "قدم" به معنای "عدم تناهی زمان"، که هر دو متفرع بر وجود زمان و مقدار می‌باشد؛ کما اینکه تباین وجود خالق و خلق به معنای تقابل "تناهی در داشتن مکان و اجزا"، در مقابل "عدم تناهی ذاتی و احاطه وجودی بر همه چیز" نیز نمی‌باشد، که این دو نیز فرع بر وجود مکان و مقدار و اجزا برای هر دوی آنها می‌باشد.

ملا صدرا نیز از دقت نظر قائلین به حدوث عالم غفلت نموده و بر اساس برداشتها و تفسیرات سطحی فلاسفه در مورد اعتقاد قائلین به حدوث عالم قضاوت نموده می‌گوید:

الأسفار الأربعة، ج ۳، صفحہ ۱۶۰

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوانا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به علي أتم وجه و أكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفة و إن عنوانا به أن العالم يسبقه عدم زمني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوي الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان علي العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوانا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي و هو مستمر الوجود زمانا طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدي الجمهور و إن عنوانا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلي يستفسر الأزلي و عاد الترديد و المحذور

المذكور و إن قال الذی فی الذهن» متناه یسلم له أن القدر الذی فی ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا یلزم من ذلك» توقف وجود العالم علی غیر ذات الباری ثم إذا فرض لها مجموع ما» فهی

الأسفار الأربعة، ج ۳، صفحہ ۱۶۱

أیضا حادثة و إن قال أعنی بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمانی فهو مع كونه متناقضا یخالف مذهبه» لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم و إن أراد به السبق الذاتی فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن یتقدم علی وجوده تقدما ما» و إن قال إن الباری مقدم» علی العالم بحيث یكون بینہ و بین العالم زمان فلیس هذا مذهبه إذ لیس قبل العالم شیء عنده غیر ذات الباری و هو مذهب الحکیم بعینه فیتعین التقدم الحقیقی» الذی هو فی الحقیقة تقدم فلا یتعین النزاع هاهنا إلا أن یقول أحد الخصمین» إنه

الأسفار الأربعة، ج ۳، صفحہ ۱۶۲

توقف العالم علی غیر ذات الله و لم یکف فی وجوده ذاته و صفاته و یقول الآخر یکفی و حینئذ یتبین المشرك من غیر المشرك

از سخنان ملا صدرا استفاده می شود که:

« فلاسفه هم به کامل ترین وجه، عالم را محتاج به صانع و مؤثر می دانند.
 « چون زمان هم از جمله عالم و ماسوی الله است پس حدوث عالم محال است.
 « فیلسوف هم عالم را قدیم نمی داند، یعنی آن را واجب الوجود نمی داند.
 « قبل از وجود عالم وقت و زمانی نیست که گفته شود در آن وقت عالم نبوده است.
 « نتیجه این که وجود عالم جز بر ذات باری تعالی متوقف نیست. و مشرک کسی است که غیر این را بگوید، یعنی وجود عالم را ملازم با ذات خدا نداند.
 « کسی که می گوید عالم معدوم بوده موجود شده است یا باید زمان را قدیم و سابق بر وجود عالم بداند، و یا اینکه مانند فلاسفه معتقد به سبق ذاتی واجب، و تلازم و تعاصر وجودی خدا و عالم شود.

این اشکالات به سخنان ملا صدرا وارد می شود:

« فلاسفه به هیچ عنوان عالم را محتاج به صانع و مؤثر و آفریننده نمی دانند، بلکه معنای خلقت و تأثیر و آفرینش را به معانی باطل تأویل و تحریف می کنند. در نظر فلاسفه عالم

قدیم است و ایشان اصلاً خدا و خلق را دو چیز حقیقی نمی‌دانند که بتوانند یکی را واجب الوجود و دیگری را ممکن الوجود بدانند.

«عالم معدوم بوده و موجود شده است، ولی نه زمان قدیم است و نه سبق خالق و مخلوق سبق ذاتی و تلازم و تعاصر وجودی است، بلکه تصور سبق و لحوق و تعاصر و تلازم بین خالق فراتر از داشتن زمان و مکان و امتداد وجود، با مخلوقات متجزی و دارای زمان و مکان از اساس باطل است.

اصولاً این فکر فلاسفه باطل است که می‌پندارند حدوث زمان هم باید به زمانی دیگر باشد، بلکه حق این است که زمان حادث و مخلوق است، ولی عدم آن در ظرف زمان واقع نبوده، و خداوند متعال هم دارای وجود امتدادی نیست که ممکن باشد از تلازم و تعاصر وجودی وی با مخلوقات سخنی گفته شود.

بنابر این زمان از جمله ماسوی الله است ولی ازلی و ملازم وجود باری تعالی نبوده، حادث و دارای ابتدای وجود است و حدوث عالم محال نمی‌باشد. قبل از وجود عالم، وقت و زمان نیست، ولی جهان و زمان دارای ابتدای وجود بوده، نه عالم قدیم است، و نه عدم جهان در ظرف زمان واقع است.

«تلازم وجود خالق و مخلوق باطل، و مستلزم انکار معنای خالقیت باری تعالی، و ابطال قدرت و اختیار وی بوده، و وجود عالم متوقف بر ایجاد و آفرینش خالق متعال است نه ملازم با ذات او، و آفرینش و ایجاد مخلوقات هم فعل باری تعالی است نه ذات وی، و نه شریک او.

فصل سوم

اراده صفت فعل است نه ذات

در مکتب فلسفه و عرفان "اراده خداوند" متعال، به معنای علم و رضا و عنایت و توجه بلکه رضای الهی به صدور اشیا از ذات متعالی او، و یا به جلوه درآمدن و تموج و تعیین یافتن حقیقت وجود او شمرده می‌شود،^۱ بر همین اساس در نظر ایشان اراده او - جل و علا - از "صفات ذات"، و "زلی"، و "عین ذات او" انگاشته می‌شود، ولی در مکتب علم و عصمت الهی و نیز به مقتضای براهین مسلم عقلی، اراده خداوند "حادث" و از "صفات فعل" و به معنای "ایجاد" و تکوین الهی است، نه علم و رضای او به آنچه ذات او آن را اقتضا می‌کند.

فلسفه می‌گوید:

إن الاثر ليس شيئاً علي حiale بل هو ظهور مبدئه.^۲
 اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدء خود است.
 الفيض الاقدس ظهور الذات بكسوة الاسماء والصفات ولوازمها من الاعيان الثابتات
 وهو الرحمة الصفية وهو في اصطلاح العرفاء غير الفيض المقدس لانه ظهوره في مجالی
 الماهيات الامكانية في مقام الفعل، ولهذا يسمى الرحمة الفعلية، فذلك هو التجلی الصفاتی
 وهذا هو التجلی الافعالی.^۳

۱. تفاوت‌هایی که در تبیین و تشریح مسائل مختلف معرفتی، بین نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی معروف و متداول میان مسلمانان به چشم می‌خورد، با توجه به اشتراك همه آنها در اصول و مبانی فکری، قابل ارجاع به حقیقت واحدی است، و مصروف داشتن وقت در جهت یافتن تفاوت‌های آنها، مخصوصاً با توجه به موهون بودن اصول و مبانی فکری ایشان و نیز تناقضات فراوانی که در فرد فرد هر يك از آن مکاتب وجود دارد، تلاشی کاملاً بی‌مورد است.

۲. ملا هادی سبزواری، حاشیه اسفار، ۲/۲۹۹.

۳. سبزواری، ملا هادی: حاشیه اسفار، ۲/۳۱۸.

فیض اقدس، ظهور و نمایان شدن ذات خداوند در لباس اسما و صفات و اعیان ثابتۀ [چیزهایی که نه موجودند و نه معدوم!] که از لوازم ذات خداوند می‌باشد. فیض اقدس همان رحمت صفتیه است که در اصطلاح عرفا غیر از فیض مقدس می‌باشد چرا که فیض مقدس نمایان شدن ذات خداوند در صورت‌های ممکنات و مخلوقات در مقام فعل است. و به همین جهت آن را رحمت فعلیه می‌نامند. بنابر این آن یک، نمایان شدن صفاتی خداوند، و این یکی نمایان شدن افعالی ذات باری است. المراد من المبدء البسيط أن حقیقته التي بها يتجهر ذاته هي بعینها كونه مبدءا لغيره.^۱

منظور ما از مبدأ بسیط این است که حقیقت جوهری ذات آن عینا همان مبدئیت وجودی او نسبت به غیر وی می‌باشد. [مانند دریایی که حقیقت ذات آن همان امواج و ظهور آب به صورت‌های مختلف می‌باشد]. فإذا ثبت أن کل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهیته مصداق للحکم علیه بالاعتضاء والتأثیر، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته.^۲

حال که ثابت شد هر فاعلی که کامل باشد نفس ذات آن فاعلیت است، و به نفس هویتش مصداق محکومیت به اقتضا و تأثیر می‌باشد معلوم می‌شود که معلولش از جهت سنخ و ذات خود از لوازم ذاتی وی بوده، از نفس ذات او گرفته شده و به او نسبت داده می‌شود [مانند موج دریا که از ذات دریای متموج گرفته شده و به به دریا نسبت داده می‌شود].

إن المبدء الذی یصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذی هو نفس ذات العلة.^۳ همانا مبدئی که وجود معلول از آن در صدور و ظهور و تجلی و بروز می‌آید همان وجود علت است که جز نفس ذات علت چیز دیگری نیست.

وفعله وهو تجلی نوره+ تشأن الظاهر فی ظهوره
لا أنه تشأن الذات بما+ یقابل الوجود عند الحکما
وهذه حقیقه التوحید+ قرۃ عین العارف الوحید^۴
إیجاده عین ظهوره فلا+ أقوی حضورا منه عند العقلا

۱ اسفار، ۲/۲۰۴

۲ اسفار، ۲/۲۶۶.

۳ نهاية الحکمة، ۱۶۶.

۴ شیخ محمد حسین اصفهانی، تحفة الحکیم.

هذا حضور في مقام الفعل + وربما يدعي بعلم فعلى^۱

و مي گوید:

إن صفات الفعل - مع كثرتها - ترجع إلى فيض واحد متطور بأطوار خاصة.^۲
صفات فعل [مانند امواج دریا] با همه کثرتی که دارند بازگشتشان به فیض واحدی [مانند دریای ظاهر و نمایان] است که متطور به اطوار و صورت های مختلف می باشد.

و مي گوید:

إن وحدته الاطلاقية مبدء لفيض واحد منبسط علي جميع الاشياء من صدر العرش إلى ساق الفرش.^۳

همانا وحدت اطلاقی خداوند [نامحدود و نامتناهی بودن او]، مبدء فیض واحدی است که بر جمیع اشیا از صدر عرش تا ساق فرش منبسط و گشاده و پخش است.

و مي گوید:

وحيث إنه موجود بسيط وواحد محض، يصح القول بأن فيضه الصادر منه أمر واحد بسيط مطلق داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمبائنة، من دون أن يراد من الفيض الواحد الفعل الواحد العددي، لان العدد وغيره من الكميات وهكذا سائر الاعراض إنما تقع في المراتب النازلة أو الوسطي من مراتب ذلك الفيض الواحد بالوحدة الاطلاقية، فلا مجال للوحدة العددية بالنسبة إلى فيضه العليم ولطفه المطلق - المعبر عنه بوجه الله والفيض المنبسط - وهذا هو المراد من القاعدة الفلسفية الناطقة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.^۴

از آن جا که وی موجودی بسیط و واحد محض [نامتناهی] است پس صحیح است که بگوئیم فیضان [و توج و غلیان] او امری واحد و بسیط مطلق [نامتناهی] است که هم داخل اشیا است بدون ممازجت و آمیختگی، هم خارج از آنهاست بدون مبائنت و جدایی [زیرا در واقع اصلاً دوئیت و غیریتی در کار نیست] بدون اینکه مراد از فیض واحد، واحد عددی [و دو حقیقت متمایز و جدا از هم] باشد، زیرا عدد و مقادیر و اندازه های دیگر در مراتب پایین و متوسط آن فیض واحد نامتناهی جای می گیرند. پس دیگر جای ندارد که نسبت به فیض عمومی و لطف نامتناهی او - که صورت خدا و فیضان فراگیر نامیده می شود - وحدت عددی [و غیریت واقعی]

۱ شیخ محمد حسین اصفهانی، تحفة الحکیم.

۲ جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۵۵.

۳ جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۴۱.

۴ جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۳۹ - ۴۰.

تصور شود. منظور از قاعده فلسفی "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد": "واحد را جز ظهور واحدی ممکن نیست" نیز همین مطلب می‌باشد.

در مقابل این نظریات فلسفی و عرفانی چنانکه که گفتیم در مکتب وحی و برهان، اراده خداوند "حادث" و از "صفات فعل" و به معنای "ایجاد" و تکوین الهی است، نه علم و رضای او به آنچه ذات او وجود آن را اقتضا می‌کند، و نه چیزی دیگر.

... عن صفوان بن یحیی قال قلت لابی الحسن علیه السلام: أخبرنی عن الارادة من الله تعالى ومن الخلق، فقال: الارادة من المخلوق الضمیر وما یبدو له بعد ذلك من الفعل. وأما من الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غیر ذلك، لانه لا یروی ولا یهم، ولا یتفکر، وهذه الصفات منفية عنه، وهی من صفات الخلق، فإرادة الله تعالى هی الفعل لا غیر ذلك، یقول له: "کن"، فیکون. بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفکر، ولا کیف لذلك كما أنه بلا کیف^۱.

صفوان بن یحیی گوید به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: بیان دارید که حقیقت اراده درباره خالق و خلق چگونه است؟ فرمودند: اراده در مورد خلق اندیشه است و فعلی که بعد از آن از او صادر می‌شود. و اما اراده خداوند عز وجل تنها "احداث" و "ایجاد" و "فعل" اوست نه چیز دیگر، زیرا او تفکر و اندیشیدن ندارد و اینها صفات خلق است نه خداوند.

پس اراده او تبارک و تعالی جز فعل او چیزی نیست. درباره هر چیز تنها می‌گوید: "باش"، پس موجود می‌شود. بدون اینکه سخنی بر زبان راند یا تلفظ و تفکر و اندیشه‌ای داشته باشد، و ایجاد او نیز همچون ذات او کیفیت و چگونگی ندارد.

سلیمان مروزی فیلسوف زمان حضرت رضا علیه السلام از آن حضرت می‌پرسد:

ما نقول فی من جعل الارادة اسما وصفة مثل حی وسمیع وبصیر وقدر؟ قال الرضا علیه السلام: إنما قلتم، حدثت الاشياء واختلفت لانه شاء وأراد، ولم تقولوا: حدثت واختلفت لانه سمیع بصیر. فهذا دلیل علی أنها لیست بمثل سمیع ولا بصیر ولا قدر.

قال سلیمان: فإنه لم یزل مریدا، قال: یا سلیمان، فإرادته غیره؟ قال: نعم، قال: فقد أثبت معه شیئا غیره لم یزل، قال سلیمان: ما أثبت، قال الرضا علیه السلام: أهی محدثة؟ قال سلیمان: لا، ما هی محدثة، فصاح به المأمون وقال: یا سلیمان، مثله یعایا أو یکابر؟! علیک بالانصاف، أما ترى من حولك من أهل النظر؟ ثم قال: کلمه یا أبا الحسن، فإنه متکلم خراسان، فأعاد علیه المسألة فقال: هی محدثة یا سلیمان، فإن

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۱۹/۱؛ توحید، ۱۴۷؛ بحار الأنوار، ۱۳۷/۴.

الشیء إذا لم یکن أزلیا کان محدثا، وإذا لم یکن محدثا کان أزلیا. قال سلیمان: إرادته منه كما أن سمعه منه، وبصره منه، وعلمه منه.

قال الرضا علیه السلام: إرادته نفسه. قال: لا، قال علیه السلام: فلیس المرید مثل السميع والبصیر... ثم قال الرضا علیه السلام:... إن المرید غیر الارادة، وإن المرید قبل الارادة، وإن الفاعل قبل المفعول. وهذا یبطل قولکم: إن الارادة والمرید شیء واحد.^۱ چه می‌فرمایید درباره کسی که "اراده" را نیز مانند "زنده" و "سمیع" و "بصیر" و "قدیر"، اسم و صفت خداوند بداند؟ حضرت رضا علیه السلام فرمودند: شما می‌گویید: "اشیا ایجاد شدند و به اشکال مختلف در آمدند چون خداوند اراده فرمود"، و نمی‌گویید: "ایجاد شدند و دارای انواع مختلف شدند چون خداوند سمیع و بصیر است"، پس همین دلیل است بر اینکه اراده مانند سمیع و بصیر و قدیر نیست.

سلیمان گفت: خداوند به طور ازلی و پیوسته اراده کرده است. حضرت فرمودند: سلیمان، آیا اراده او غیر اوست؟ گفت: آری، امام علیه السلام فرمودند: پس تو با او، غیر او را به طور ازلی موجود دانسته‌ای! سلیمان گفت: نه، موجود نمی‌دانم. حضرت فرمودند: آیا آن حادث است؟ گفت: نه، حادث نیست. در اینجا مأمون فریاد بر آورد و گفت: سلیمان، آیا با همچون اوایی نادانی و لجاجت و عناد می‌ورزی، انصاف بده، مگر نمی‌بینی دانشمندان گردت را فرا گرفته‌اند. سپس گفت: یا ابالحسن، با او بحث را ادامه دهید که او فیلسوف خراسان است، امام علیه السلام دوباره فرمودند: سلیمان، آن حادث است، زیرا چیزی که ازلی نباشد باید حادث باشد، و اگر حادث نباشد ازلی خواهد بود. سلیمان گفت: اراده نسبت به خداوند مانند سمع و بصر و علم اوست. امام رضا علیه السلام فرمودند: پس باید اراده او جز خود او چیزی نباشد. گفت: نه چنین نیست. حضرت فرمودند: پس مرید بودن مانند سمیع و بصیر بودن نیست.

سپس امام رضا علیه السلام فرمودند: همانا مرید غیر از اراده است، مرید قبل از اراده وجود دارد، و فاعل قبل از فعل موجود است. و این مطلب سخن شما را باطل می‌کند که می‌گویید: اراده و مرید هر دو یک چیزند.

۱. صدوق (قدس سره)، توحید: ۴۴۵ - ۴۴۶؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۸۳ - ۱۸۴؛ بحار الأنوار، ۳۳۲/۱۰ - ۳۳۳.

ثم قال الرضا عليه السلام: يا سليمان، ألا تخبرني عن الارادة فعل هي أم غير فعل؟ قال: بل هي فعل. قال: فهي محدثة لان الفعل كله محدث. قال: ليست بفعل. قال: فمعه غيره لم يزل... قال سليمان: إنها كالسمع والبصر والعلم، قال الرضا عليه السلام: قد رجعت إلى هذا ثانية، فأخبرني عن السمع والبصر والعلم أمصنوع؟ قال سليمان: لا، قال الرضا عليه السلام: فكيف نفيتموه، فمرة قلت: لم يرد، ومرة قلت: أراد، وليست بمفعول له؟!...

قال سليمان: إنها مصنوعة، قال عليه السلام: فهي محدثة ليست كالسمع والبصر، لان السمع والبصر ليسا بمصنوعين وهذه مصنوعة... قال سليمان: إنما عنيت أنها فعل من الله لم يزل، قال: ألا تعلم أن ما لم يزل لا يكون مفعولا وحديثا وقديما في حالة واحدة؟! فلم يجر جوابا^۱.

امام رضا عليه السلام ادامه دادند: سليمان، بگو که آیا اراده فعل است یا غیر فعل؟! گفت:

گفت: فعل است. حضرت فرمودند: پس آن حادث است، زیرا فعل به طور کلی حادث است.

گفت: فعل نیست! حضرت فرمودند: پس با وجود خداوند چیز ازلی دیگری هست!

سليمان گفت: اراده همانند سمع و بصر و علم است.

حضرت فرمودند: باز به همین مطلب برگشتی، بگوی که آیا سمع و بصر و علم مصنوع می‌باشند؟ سليمان گفت: خیر. حضرت فرمودند: پس چگونه شما اراده را نفی می‌کنید، گاهی می‌گویید: "اراده نکرد"، و گاهی می‌گویید: "اراده کرد"، و حال آنکه آن را فعل خدا هم نمی‌دانید؟!

سليمان گفت: اراده مصنوع است. حضرت فرمودند: پس حادث خواهد بود و مانند سمع و بصر نیست، زیرا سمع و بصر مصنوع نیستند و اراده مصنوع است.

سليمان گفت: منظورم این است که آن هم فعل خداست و هم ازلی می‌باشد.

حضرت فرمودند: آیا نمی‌دانی چیزی که ازلی باشد، فعل نخواهد بود و در حالت واحد نمی‌شود هم حادث باشد و هم قدیم و ازلی؟!

سليمان دیگر پاسخی نیافت...

و نیز آن حضرت در ادامه سخن با سليمان مروزی می‌فرمایند:

۱. صدوق قدس سره، توحید، ۴۴۸ - ۴۵۰.

فالإرادة محدثة، وإلا فمعه غيره... قال سليمان: لأن إرادته علمه، قال الرضا عليه السلام: يا جاهل، فإذا علم الشيء فقد أَرادَه؟! قال سليمان: أجل! قال عليه السلام: فإذا لم يردَه لم يعلمه؟! قال سليمان: أجل! قال عليه السلام: من أين قلت ذلك! وما الدليل على أن إرادته علمه؟! وقد يعلم ما لا يريدُه أبداً وذلك قوله عز وجل «ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك» فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به أبداً، قال سليمان: لأنه قد فرغ من الأمر فليس يزيد فيه شيئاً، قال الرضا عليه السلام: هذا قول اليهود، فكيف قال الله عز وجل: «ادعوني أستجب لكم»... فكيف قال عز وجل: «يزيد في الخلق ما يشاء»، وقال عز وجل: «يحيو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» وقد فرغ من الأمر؟! فلم يحرج جواباً.^۱

پس یا اراده حادث است و یا اینکه با وجود خداوند چیزی دیگر به طور ازلی وجود دارد... سليمان گفت: چون اراده خداوند همان علم اوست. حضرت رضا علیه السلام فرمودند: ای جاهل، آیا هرگاه خداوند چیزی را بداند، آن را اراده هم کرده است؟! سليمان گفت: آری.

حضرت فرمودند: پس اگر آن را اراده نکند، به آن علم ندارد؟! سليمان گفت: آری. حضرت فرمودند: از کجا این حرف را می‌زنی؟! و چه دلیلی داری بر اینکه اراده خداوند همان علم اوست، و حال اینکه او چیزهایی را می‌داند که هرگز آن را اراده نفرموده است، چنانکه می‌فرماید: «اگر اراده می‌کردیم تمام آنچه را که به تو وحی کرده‌ایم از میان می‌بردیم»، پس می‌داند که چگونه آن را از میان ببرد و اگر چه هرگز چنین کاری نخواهد کرد.

سليمان گفت: چون کار خداوند تمام شده است و دیگر چیزی به آن افزوده نمی‌شود!

امام رضا علیه السلام فرمودند: این اندیشه یهودیان است، اگر دستش از کار بسته است پس چگونه می‌فرماید: «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم»، و چگونه می‌فرماید: «هر چه بخواهد در خلق بیفزاید»، و می‌فرماید: «آنچه را بخواهد از بین می‌برد و آنچه را بخواهد ثابت می‌دارد و نزد او ام الكتاب است؟!»

در اینجا سليمان از جواب دادن عاجز ماند و دم فرو بست.

سليمان مروزی در ادامه می‌گوید:

فإن إرادة القدرة، قال الرضا عليه السلام: وهو عز وجل يقدر على ما لا يريدُه أبداً، ولا بد من ذلك لأنه قال تبارك وتعالى: «ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك»

۱. التوحيد: ۴۵۱ - ۴۵۲؛ عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱/۱۸۹؛ بحار الأنوار، ۱۰/۳۳۶.

فلو كانت الارادة هي القدرة، كان قد أراد أن يذهب به لقدرته، فانقطع سليمان. قال المأمون عند ذلك: يا سليمان هذا أعلم هاشمی. ثم تفرق القوم.^۱

اراده همان قدرت است، امام رضا علیه السلام فرمودند: خداوند عز و جل بر چیزهایی قدرت دارد که هرگز آن را اراده نخواهد کرد زیرا خودش تبارک و تعالی می‌فرماید: "اگر می‌خواستیم، آنچه را که به تو وحی کرده‌ایم از میان می‌بریم". اگر اراده همان قدرت می‌بود پس باید آن را از میان برده باشد، چون قدرت بر آن را داشته است. سلیمان در جواب فرو ماند و مأمون گفت: ای سلیمان این دانشمندترین فرزندان هاشم است،^۲ سپس قوم متفرق شدند.

"فعل" فعل است، و "ذات" ذات

فلسفه و عرفان و معرفت بشری، "ذات" و "فعل" خداوند متعال را دو مرتبه از یک حقیقت قابل تنزل و تطور به مراتب و منازل و اطوار مختلف می‌داند، ولی معرفت برهانی و وحیانی، فعل خداوند متعال را حقیقتاً "فعل او" و چیزی غیر از ذات متعالی او برمی‌شمارد نه مرتبه‌ای از ذات یا تطوری از هستی او.

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية" چنین آمده است:

معنى كون الشيء وصفا للفعل لا للذات، هو أنه ينتزع من مقام الفعل ويوجد بوجوده، وينعدم بانعدامه، من دون أن يتصف به الذات ويتنزع من مقامه، وإلا لزم الجمع بين طرفي النقيض، وهو أن يكون موجود واحد - بما أنه واحد بسيط - محدودا وليس بمحدود، وموجودا وليس بموجود. لان الوصف المحدود إذا كان عين الذات الغير المحدود، يلزم المحذور الاول، ولان الوصف المحدود إذا كان موجودا تارة ومعدوما أخرى - وهو مع ذلك عين الذات - يلزم المحذور الثاني.^۳

۱. توحید: ۴۵۴؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۱۹۰ - ۱۹۱؛ بحار الأنوار، ۱۰/ ۳۳۷ - ۳۳۸.

۲. البته از غرض ورزی مأمون در توصیف علم حضرت رضا علیه السلام غفلت نشود چه اینکه امام "معدن علم الهی" است و هرگز با سایر خلق مقایسه نمی‌گردد چنانکه امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: لا یقاس بآل محمد علیهم السلام من هذه الأمة أحد، ولا يسوی بهم من جرت نعمتهم علیه أبدا. (نهج البلاغه: خطبه دوم؛ غرر الحکم): احدی از این امت با خاندان پیامبر علیهم السلام مقایسه نمی‌شود، و دست پروردگان ایشان هرگز با آنان مساوی نخواهند بود.

۳. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۵۱.

معنای "صفت فعل" در مقابل "صفت ذات" این است که صفت فعل از مقام فعل گرفته می‌شود، و با وجود فعل وجود می‌یابد، و با عدم فعل هم از میان می‌رود بدون اینکه ذات به آن صفت متصف شود و آن صفت از مقام ذات گرفته گردد. چرا که در غیر این صورت جمع بین دو تقیض لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید که موجود واحد، با اینکه واحد بسیط است، هم محدود باشد و هم نامحدود، و هم موجود باشد و هم غیرموجود، زیرا وصف محدود هنگامی که عین ذات غیر محدود باشد محذور اول لازم می‌آید، و وصف محدودی که عین ذات باشد چنانچه گاهی موجود باشد و گاهی غیر موجود، محذور دوم لازم می‌آید.

این سخن بر این مبنا استوار است که به پیروی از نظریات فلسفی فعل از حقیقت معنای خود - که معنای مصدری است - تحریف شده، و ارتباط آن با وجود خداوند متعال رابطه فعلی (انجام دادنی) نباشد، لذا در این سخن حقیقت فعل و فاعل آن چنان متحد در وجود دانسته شده که گمان شده است بین وجود فعل و فاعل از جهت محدودیت و عدم محدودیت، و وجود و عدم، تلازم می‌باشد. و به دنبال آن از آنجا که البته اعتقاد به محدودیت ذات خداوند باطل است چنین چاره‌اندیشی شده است که ذات، به مرحله‌ای به نام "فعل" تنزل کرده باشد، تا اینکه این تنزل مصحح فرض محدودیت وجود صادر، و ترکیب او از وجود و عدم گردد. با همه این احوال باز هم از این تناقض واضح چشم پوشی شده است که محدودیت وجود صادر مذکور با بساطت آن - که در فلسفه دقیقاً به معنای "عدم محدودیت" و "عدم ترکیب از وجود و عدم" می‌باشد - قابل جمع نبوده و تناقض و تهافت قاعده "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" با خودش به هیچ عنوان قابل حل نیست.

به هر حال به تذکراتی که پیرامون سخن نقل شده لازم است اشاره می‌کنیم:

۱. صفات فعل خداوند متعال نفس فعل او هستند نه چنانکه فلسفه می‌پندارد ذات او به مرتبه‌ای به نام مرتبه فعل تنزل کند و صفات فعل معانی انتزاعی حاصل از تنزلات و اطوار وجود باری تعالی باشند.

بدیهی است اگر چنین تنزلی برای ذات امکان داشته و بتوان فعل خداوند را به این معنای نادرست تأویل کرد دیگر در این صورت معنای واقعی فاعلیت قابل تصور نبوده، بلکه جز صورت دگرگون شده‌ای از ذات خداوند - و تعالی الله عن ذلك - هیچ چیز دیگری در میان نیست.

اساساً تفاوت صفات ذات خداوند متعال با صفات فعل در این نیست که اولی وصف منترع از مرتبه‌ای از ذات خداوند یا عین خود آن مرتبه باشد، و دومی وصف ذات او و یا

عین خود او، بلکه تصور تنزل وجود اقدس خداوند متعال به مراتب مختلف از اساس باطل است. و در عین حال در مورد صفات فعل او نیز نفس حقیقت ذات خداوند متعال نسبت به افعالی که آنها را انجام می‌دهد یا ترك می‌کند به فاعلیت متصف می‌شود، به عبارت دیگر همانطور که در صفات ذات، نفس ذات است که حقیقت علم و قدرت و... می‌باشد، در صفات فعل هم نفس ذات است که فعل خلق و رزق و... را انجام می‌دهد و به خالقیت و رازقیت وصف می‌شود.

۲. وحدت خداوند متعال - که البته فلسفه و عرفان اشتباهات آن را به معنای عدم تناهی ذاتی خداوند می‌گیرد - وصف ذات اوست، اما حقیقت فعل حقیقی عددی و لزوماً محدود می‌باشد، لذا محدودیت افعال خداوند هیچگونه تلازمی با محدودیت وجود و ذات او ندارد و نمی‌توان گفت که از فرض محدودیت آنها (افعال) محدودیت ذات و یا تناقض لازم می‌آید، بلکه اگر خداوند متعال هیچ فعلی هم انجام ندهد تناقض و محدودیت ذات او لازم نخواهد آمد.

۳. محذور اول و دوم بیان شده یکی بیش نبوده و بیان آن به نحوی که گفته شده است درست نیست و باید این مطلب را - با صرف نظر از نادرستی اصل آن - این گونه تقریر کرد:

در صورتی که حقیقت محدودی با ذات نامحدودی عینیت داشته باشد لازم می‌آید که یا ذات محدود نامحدود بوده و در خارج از حد خود وجود داشته باشد و یا اینکه ذات نامحدود محدود بوده و در خارج از حد مذکور وجود نداشته باشد، و هر دو فرض مستلزم تناقض و وجود و عدم می‌باشد.

البته مخفی نماند چنانکه گفتیم اصل مطلب باطل است زیرا اولاً وجود نامتناهی موضوعاً محال است. ثانیاً خداوند متعال دارای وجود مقداری و عددی نیست و شأنیت اتصاف به محدودیت و عدم محدودیت را ندارد. ثالثاً ذات و فعل دو سنخ وجودند و تصور تلازم وجودی بین آن دو غیر معقول است. در کتاب مذکور آمده است:

كل وصف وجودی هو كمال للموجود بما أنه موجود، وليس في نفسه نقصاً، ولا في إسناده إلى الكمال المحض - أي الحق سبحانه - نقص، ولكنه محدود وله مقابل آخر مثله في المحدودية، فهو من الاوصاف الفعلية لله سبحانه.^۱

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۵۱.

هر وصف کمالی‌ای که برای موجود از حیث موجود بودنش کمال بوده و به خودی خود نقص نباشد، و در نسبت دادن آن به کمال محض - یعنی خداوند - نیز نقص نباشد، ولی آن وصف کمالی مذکور محدود بوده و دارای طرف مقابلی - که در محدودیت مثل آن است - نیز باشد، از اوصاف فعلیه خداوند سبحان است.

(مبنای این سخن نیز بر این است که معنای فعل از حقیقت خود (معنای مصدری) خلق کردن و انجام دادن) تحریف شده و به معنای یکی از مراتبی گرفته شده باشد که ذات خداوند به آن تنزل یافته است تا در این صورت بتوان وجود نامحدود خداوند را در آن مرتبه به محدودیت وصف کرد).

در اینجا هم این تذکرات لازم است:

اولاً: صفت ذات و صفت فعل دو مرتبه از يك حقیقت نبوده و يك سنخ وجود نیستند که ملاك تفاوت آنها به محدودیت و عدم محدودیت باشد، بلکه صفت ذات، همان ذات خداوند متعال است که متعالی از داشتن مقدار و عدد و امتداد وجود است لذا شأنیت اتصاف به محدودیت و عدم محدودیت را ندارد، و صفت فعل، فعل او و کاری که انجام می‌دهد می‌باشد. حقیقت فعل هم حقیقتی حادث و عددی می‌باشد و در هر مقداری که تحقق یابد لزوماً محدود خواهد بود.

ثانیاً: صفت فعل در صورتی که از معنای حقیقی خود تحریف نشود نه از حیث وجود کمال برای ذات است و نه از حیث عدم نقص وجودی آن شمرده می‌شود، بلکه فعل ذات است و ربطی به حقیقت وجود او ندارد، و در صورتی که به معنای فلسفی و تحریف شده آن گرفته شود (یعنی اینکه مرتبه‌ای از مراتب تنزل یافته ذات باشد) فرض هرگونه عدم و محدودیت برای آن، مستلزم محدودیت و عدم در ذات خداوند است، زیرا بدون تردید از جهت متن واقع و عینیت، هر مرتبه‌ای از مراتب فرض شده جز خود ذات هیچ چیز دیگری نبوده، و در هر مرتبه‌ای خود ذات به کل وجود خویش - و تعالی الله عن هذه الاوصاف علواً کبیراً - به آن مرتبه تنزل کرده است. و از همین جاست که می‌بینیم بنابر مبانی و تصریحات آشکار اهل فلسفه، فعل و تدبیر خداوند نیز نامحدود و نامتناهی شمرده می‌شود.

کتاب مزبور ادامه می‌دهد:

ثم إن الكمال الوجودی لما كان كأصل الوجود مقولاً بالتشكيك، فيمكن أن يكون له مراتب بعضها وصف ذاتی أزلی وبعضها وصف فعلی حادث. وذلك كالعلم فإنه حقيقة ذات مراتب، بعضها - وهو علم الذات بذاته وبغيره، علماً بسيطاً في الازل - عين الذات، وبعضها عين الفعل - وهو العلم التفصيلی المتكثر بالفعل - وكالارادة فإنه أيضاً حقيقة

ذات مراتب، بعضها - وهو الابتهاج الذاق المصون عن أى تغير، المتحد مع العلم بالنظام
الاصلاح مصداقا، المتغاير معه مفهوما، لان مفهومی الابتهاج والعلم متغايران - عین
الذات، وبعضها - وهو الایجاد الخارجی المسبوق بالعلم والقدرة - عین الفعل.^۱

از آنجا که کمال وجودی همانند اصل وجود، حقیقتی دارای مراتب است، پس
ممکن است بعضی از مراتب آن وصف ازلی و ذاتی خداوند بوده و برخی دیگر وصف
فعلی و حادث او باشند. مانند علم که حقیقتی است دارای مراتب که بعضی از آن
مراتب - مانند علم بسیط ازلی به ذات و غیر ذات - عین ذات است، و بعضی دیگر
عین - مانند علم تفصیلی‌ای که بالفعل متکثر است - عین فعل است، و نیز مانند اراده
که آن هم حقیقتی دارای مراتب است که بعضی از آن مراتب - و آن مرتبه، همان
ابتهاج ذاتی مصون از هر گونه تغیر است که با علم به نظام اصلح در مصداق یکی
است ولی از جهت مفهوم متغایر است، زیرا مفهوم ابتهاج و علم با هم متغایرنند - عین
ذات می‌باشد؛ و برخی دیگر از آن مراتب - که همان ایجاد خارجی است که علم و
قدرت پیش از آن موجودند - عین فعل می‌باشند.

(مبنای این سخن نیز همان چیزی است که در دو نمونه پیش از آن توضیح دادیم).

به این کلام اشکالاتی وارد است از جمله:

۱. مبنای سخنان فوق بر این است که علم به معنای وجود بوده، و وجود هم مشکک
باشد و بارها تذکر داده‌ایم آنچه را که فلسفه تفاوت تشکیکی وجود می‌داند چیزی جز
تفاوت به زیاده و نقصان، و کثرت و غیریت اشیا از جهت غیریت اجزا و ابعاض آنها
نیست.

۲. علم خداوند متعال جز ذات او چیزی نیست و وصف آن به تكثر، و نیز تقسیم آن
به علم ازلی و علم فعلی و حادث باطل است، بلکه اعتقاد به حدوث علم برای خداوند
متعال چه به معنای وجود باشد، و چه به معنای دانستن و جاهل نبودن - بسیار عجیب
می‌باشد. کما اینکه اتصاف حقیقت وجود خداوند متعال به صفت فعلی حادث - چه به
معنای تنزل در مراتب باشد و چه غیر آن - مستلزم حدوث و تغیر در ذات او است، و
صفات فعل خداوند متعال نفس فعل اویند نه وصف حقیقت وجود و واقعیت ذات و
هستی او.

۳. حقیقت دارای مراتب، حقیقتی عددی و متناهی است و خداوند متعال فراتر از عدد
و قابلیت وصف به تناهی و عدم تناهی می‌باشد.

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۵۳ - ۵۴.

۴. عین هم دانستن علم و فعل - که دو حقیقت کاملاً مبائنند - غیر معقول است.
۵. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل اوست، و دارای مراتب بودن آن مفهوم صحیحی ندارد.
۶. تصور معنای ابتهاج ذاتی به خودی خود محال است چه اینکه انفکاک معنای "ابتهاج" و "تغیر" از یکدیگر ممکن نیست، و هر تغییری غیری بوده، ذاتی بودن آن محال، بلکه دقیقاً مساوی با انکار قانون علیت است. بنابر این بطلان مصون از تغیر دانستن ابتهاج نیز واضح است.
۷. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل اوست، و به معنای "ابتهاج" یا "علم به نظام اصلح" گرفتن آن نادرست است. بدیهی است علم به نظام اصلح، صفت ذات خداوند متعال بوده و به هیچ عنوان از او قابل سلب نیست، اما فعل و اراده چیزی است که گاهی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود و گاهی از او سلب می‌گردد.
۸. اراده خداوند متعال نفس ایجاد و فعل او و حادث می‌باشد و تقسیم آن به دو قسم اراده ذاتی و اراده حادث نادرست و نامعقول است.
۹. اگر چه تفسیر اراده خداوند متعال به ایجاد او، تفسیر صحیحی است، اما با غفلت از مبانی فلسفه و عرفان صورت گرفته و موافق با مبانی اهل کلام بیان شده است، و گرنه معنای حقیقی ایجاد و آفرینش در نظر اهل فلسفه و عرفان به هیچ عنوان پذیرفته نیست و واقعیت آن به معنای صدور و تولد و ترشح و تطور و تجلی وجود خداوند به صورت‌های گوناگون تأویل می‌گردد.
- در جای دیگری از کتاب مزبور نیز با غفلت از مبانی فلسفه و عرفان چنین آمده است:

إن الإرادة إنما هي علة تحقق المراد... وما يمكن أن يتعلق به الإرادة - وهو الفعل الخارجي يستحيل أن يكون أزلياً... فأزلية الإرادة ممتنعة، وعند امتناعها يتعين كونها محدثة وإلا ارتفع النقيضان.^۱

اراده، علت تحقق یافتن مراد است... و آنچه که ممکن است مورد تعلق اراده واقع شود - که همان فعل خارجی است - محال است ازلی باشد، پس ازلیت اراده ممتنع است و اراده باید حتماً حادث باشد و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید.

روشن است که در نظر اهل فلسفه و عرفان وجود همه چیز حتی اراده خداوند متعال ازلی و قدیم بوده، و در نظر ایشان هیچ چیز حادث حقیقی وجود ندارد. چنانکه از

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۵۳.

نوشته‌های خود کتاب مورد اشاره نیز روشن شد که حتی همان اراده‌ای هم که در آنجا حادث نام شده است جز مرتبه‌ای از حقیقت وجود خدای ازلی قدیم انگاشته نشده است. بدون تردید بر مبنای برهان و کتاب و سنت اراده خداوند متعال صفت فعل او بوده و مطلقاً حادث می‌باشد، اما در کتاب مزبور مرتبه‌ای از اراده همان علم و صفت ذات خداوند دانسته شده و در این باره چنین آمده است:

إن الارادة المعهودة في الكتاب والسنة، هي صفة الفعل. وأسنی مراتبها - التي هي المتحدة مع العلم بالنظام الاصلح مصداقا للمتغايرة معه مفهوما هي صفة الذات.^۱
آن اراده‌ای که از کتاب و سنت شناخته می‌شود صفت فعل است، و بالاترین مراتب آن - که از جهت مصداق متحد با علم به نظام اصلح است ولی از جهت مفهوم با آن مغایرت دارد - صفت ذات می‌باشد.

ثم إنه قد يكون لجميع تلك المراتب - التي بعضها عين الذات، وبعضها خارج عنه ووصف لفعله اسم واحد، وذلك كالعلم. وقد لا يكون لها معنى فارد، وذلك كالقدرة والاحياء لان الاحياء مرتبة نازلة من القدرة - التي هي عين الذات - والقدرة هي المرتبة العالية منها، إلا أن لكل واحد منهما اسما يختص به.^۲

گاهی تمامی آن مراتب که بعضی عین ذات و بعضی خارج از ذات و وصف فعل می‌باشند اسم واحدی دارد، مانند علم. و گاهی دیگر معنای واحدی ندارد مانند قدرت و احیا، زیرا احیا خود مرتبه نازله‌ای از قدرت است که آن قدرت عین ذات است و قدرت مرتبه عالی آن است، و هر یک از آن دو اسمی مخصوص دارد.

در این مورد علاوه بر اشکالاتی که بیان شد باید دانست که اراده خداوند متعال غیر از علم اوست؛ و "احیا"، فعل خداوند و یکی از موارد اعمال قدرت اوست، و مرتبه‌ای از قدرت دانستن آن نادرست و نامعقول است.

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۵۵.

۲. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۵۴.

فصل چہارم

ملاک معلولیت

ذاتی که قائم به خود است، در غیر خود - یعنی در زمان و مکان و اجزا و مقدار و شبیح و تشخیص معینی که ظرف تحقق شیء دارای مقدار و اجزا است و نسبت به ذات شیء قابل تغییر و تبدیل می‌باشد - محقق نمی‌شود، فرض اینکه دارای حالت خاصی می‌باشد در مورد او ذاتا محال بوده، اسماء و صفات بر او مبتدل نمی‌شوند، و تصور هر گونه تغیر و دگرگونی نسبت به آن بی مورد است.

و بر عکس، معلول ذاتی دارای مقدار و اجزا بوده، و قابل تحقق در تعینات مختلف و در مصادیق اسماء و صفات قابل تبدل و تغیر بالذات است، و همین خصوصیت ملاک و آیت معلولیت آن است. بنابراین، "معلول" و "موجود فی غیره"، با "موجود قائم بنفسه" تباین ذاتی دارد، نه جزء او تواند بود و نه کل او، و نه جلوه و ظهور او تواند بود و نه مرتبه‌ای از حقیقت وجود او.

معرف بشری و فلسفه و عرفان ذات علت و معلول و خالق و مخلوق را پیوند می‌دهد، و معلول را به طور حقیقی جلوه‌ای و یا مرتبه‌ای و یا جزئی از وجود علت می‌انگارد، و بر این پندار است که ملاک معلولیت محدودیت در وجود؛ و ملاک علیت، سعه وجودی علت، و شمول ذاتی آن نسبت به معلول، و در مورد خداوند متعال عدم تناهی آن در مراتب یا وسعت وجود است.

مکتب عقل و برهان، همگام با نصوص صادر شده از مدرسه علم معادن وحی الهی و خاندان نبوت و رسالت، بر این تفسیر از معنای علت و معلول در مورد خداوند عزوجل خط بطلان کشیده، و خالق متعال را منزله و فراتر از هر گونه پیوستگی و نسبت ذاتی با مخلوقات معرفی نموده، و هرگز وجود او را به عنوان مجموعه کائنات از حیث شمول و یا اطلاق و یا شدت مرتبه وجودی نمی‌پذیرد. حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کل قائم فی سواه معلول^۱.

هر موجود قائم در غیر خود، معلول است.

با توجه به توضیحاتی که دادیم معنای روایت فوق کاملاً معلوم می‌شود و نیز معلوم می‌شود که حمل آن بر معنای فلسفی و عرفانی و وحدت وجودی بر خلاف ضرورت عقل و وحی بوده و مساوی با انکار حقیقت معنای علت و معلول و خالق و مخلوق می‌باشد. نیز حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

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

خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقة أئنيهم، وابتداءه إياهم دليل على أن لا ابتداء له، لعجز كل مبتدئ عن ابتداء غيره، وإدواؤه إياهم دليل على أن لا أداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة الماديين.^۱

آفرینش الهی خود حجاب بین خالق و مخلوق است، و جدایی ذاتی خداوند از خلق و ابتداء دادن او به وجود ایشان دلیل بر این است که خود او را ابتدایی نباشد، زیرا هر موجود دارای ابتدایی از ابتدا نمودن به وجود غیر عاجز و ناتوان است. و اینکه آنها را دارای ادوات قرار داده است دلیل بر این است که در خود او اداتی وجود ندارد، زیرا وجود ادوات گواه بر نیازمندی دارندگان آنها می باشد.

و می فرمایند:

فأسماءه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفریق بينه وبين خلقه وغیره تحديد لما سواه، فقد جهل الله من استوصفه وقد تعداه من اشتمله وقد اخطأه من اکتنه، ومن قال: كيف، فقد شبهه، ومن قال: لم؟ فقد علله، ومن قال: متى؟ فقد وقته، ومن قال: في م؟ فقد ضمنه، ومن قال: الى م؟ فقد نهاه، ومن قال: حتى م؟ فقد غياه، ومن غياه فقد غاياه، ومن غاياه فقد جزأه، ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فيه.^۲

اسمائی او تعبیر، و افعال او تفهیم، و ذات او حقیقت، و کنه او جدا دانستنش از خلق، و حقیقت غیر خلق بودنش در حد و اندازه دانستن غیر اوست. هر کس وصف او طلبد او را نشناخته، و هر کس او را با خلق درآمیزد از او گذشته، و هر کس طالب شناخت کنه وجود او باشد بر خطا رفته است.

هر کس گوید: خداوند چگونه است؟ او را شبیه غیر دانسته، و هر کس در جستجوی علت او باشد او را معلول و مخلوق پنداشته، و هر کس از زمان وجود او پرسد او را دارای وقت و زمان دانسته، و هر کس از مکان او پرسد ذات او را دارای اجزا دانسته، و هر کس برای او حدود وجود جوید او را دارای حدود و مقادیر انگاشته، و هر کس او را محدود انگارد او را دارای اجزا دانسته، و هر کس او را متجزی داند او را قابل وصف پنداشته، و هر کس او را قابل وصف داند ملحد شده است.

چرا که صحت سؤال از زمان و مکان و علت و غایت و نهایت و کیفیت و وصف، مانند ملکه و عدم تنها در مورد ذات مقداری و مخلوق است، و نسبت آن به ذات متعالی از مقدار و عدد ثبوتاً باطل است.

۱. بحار الأنوار، ۲۲۸/۴، عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱۲۴/۱.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱۲۴/۱.

و نیز امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

لا تعیبه مذ، ولا تدنیه قد... ولا توقته متی، ولا تشمله حین، ولا تقاربه مع، إنما تحد الادوات أنفسها، وتشیر الالة إلى نظائرها.^۱

"از" و "کی" او را دارای زمان نمی‌کند، "حین" و "آن" شامل او نمی‌شود، معیت را به ساحت جلال او راه نیست، آلات و ادوات تنها بیان‌گر خود و امثال خود می‌باشند.

برهان و وحی، معلول و مخلوق را آن چیزی می‌داند که وجود ازلی نداشته و خداوند متعال آن را آفریده باشد. چه اینکه بدیهی است تحصیل حاصل محال بوده و چیزی را که وجود داشته باشد نمی‌توان موجود کرد. اما فلسفه و عرفان می‌گویند:

"معلول آن چیزی است که هرگز معدوم نبوده و با وجود علت پیوسته وجود داشته و وجود آن خارج از ذات علت خود نمی‌باشد". این تعریف و تفسیر درباره وجود معلول تفسیری نادرست است زیرا چیزی که خارج از وجود چیز دیگر نباشد جزء آن است نه معلول آن، و با وجود کل موجود است نه به آفرینش آن.

کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهية" می‌نویسد:

إن الموجود إذا لم یکن وجوده عین ذاته، کان قائما بغيره ومتحققا فيه ومعتمدا علیه - أی معلولا - وعکس نقیضه هو، بأن ما لا یكون معلولا، فهو لیس قائما فی سواه ومعتمدا علیه، بل هو القائم بذاته الغنی عن غیره.^۲

اگر موجودی وجود عین ذاتش نباشد قائم به غیر و متحقق در غیر و معتمد بر غیر - یعنی معلول - است، و عکس نقیض این قضیه این است که هر چیزی که معلول نباشد قائم در غیر و معتمد بر غیر نیست بلکه بی‌نیاز از غیر است.^۳

نقد و اشکال:

۱. "وجود"، هرگز معنایی ندارد که عین ذات چیزی باشد لذا فلسفه و عرفان مجبور شده است عین ذات بودن وجود برای خداوند را این گونه تفسیر کند که بگوید: "وجود

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۵.

۲. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام، ۱۸.

۳. مبنای این سخن، این عقیده فلسفی است که: واقعیت خارجی، نفس حقیقت وجود است؛ حقیقت وجود، لذاتها (به خودی خود) موجود است؛ معلول، وجودی خارج از ذات علت (حقیقت وجود=ذات خداوند متعال) ندارد؛ معنا و ملاک معلولیت، "وجود در غیر خود داشتن" است. (رجوع کنید به: اسفار، ۱/۳۸؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله هفتم، و...). بطلان تمامی این موارد را بارها توضیح داده‌ایم.

خداوند ماهیت و حد و تناهی نداشته و مطلق و نامتناهی و کل اشیا است". که بطلان این تفسیر نیازی به توضیح ندارد چه اینکه:

اولاً: کل اشیا نیز اشیایی می‌باشند که موجودند نه نفس حقیقت وجود، همان طور که مثلاً همه اشیای سفید یا گرم روی هم باز هم اشیای سفید یا گرم می‌باشند نه حقیقت سفیدی و حرارت. و از همین جا بطلان استدلال ملاصدرا بر اصالت وجود روشن می‌شود که می‌گوید:

ثانیاً: کسانی که می‌گویند: وجود خداوند متعال عین ذاتش می‌باشد اگر عبارتشان را حمل بر مسامحه نکنیم غلط بودن آن واضح است و تعبیر صحیح در این مورد این است که گفته شود: ذات باری تعالی فراتر از این است که با وجود و عدم متقابل قابل نسبت و سنجش باشد شیخ هادی تهرانی می‌فرماید:

باید دانست که "تناهی و عدم تناهی" از اوصاف حقایق عینی و خارجی است و از تصور کمی و زیادی در آن‌ها نشأت می‌گیرد؛ بنابر این اگر وصف تناهی یا عدم تناهی، نفس يك حقیقت (چه حقیقت موهوم وجود باشد و چه غیر آن) می‌بود، یکی از این سه امر لازم می‌آمد:

الف. مصادیق آن حقیقت هم متناهی باشند و هم غیرمتناهی، (و این در صورتی است که "تناهی و عدم تناهی"، هر دو وصفی زائد بر آن حقیقت نباشند)، و این مستلزم اجتماع نقیضین است.

ب. آن مصادیق فقط متناهی باشند (و این در صورتی است که تنها "تناهی" وصف زائد بر آن حقیقت نباشد) و این امر به صراحت غرض از استدلال را نقض کرده و اساس اعتقادات اهل فلسفه و عرفان را منهدم می‌سازد.

ج. تمامی مصادیق آن حقیقت فقط نامتناهی باشند (و این در صورتی است که تنها "عدم تناهی" وصف زائد بر آن حقیقت نباشد). و حال اینکه نفی وجود اشیای محدود و متناهی، خلاف ضرورت و بداهت و نیز خلاف مقتضای برهان و وحی در مورد مخلوقیت ماسوای باری تعالی است.

ثالثاً: اگر چنانکه فلسفه می‌پندارد اشیای خارجی عین حقیقت متاصل وجود می‌بودند، دیگر سلب وجود از اشیا محال می‌شد و هیچ چیزی قابل عدم نبود، در حالی که انکار مخلوقیت و قابل وجود و عدم بودن ماسوای خداوند متعال خلاف بداهت است.

رابعاً: اعتقاد به نامتناهی بودن ذات خداوند، باطل و موهوم است زیرا:

الف) تحقق موضوع نامتناهی محال ذاتی است.
 ب) موضوع قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی، ذات دارای اجزا است.
 ج) عدم تناهی، ملاک وجوب وجود نیست.
 البته مخفی نماند که اهل فلسفه و عرفان، به دو نتیجه باطلی که گفته شد - یعنی انکار وجود حقیقی اشیا محدود، و نیز غیر قابل عدم بودن اشیا ملتزم بوده، وجود ماسوای خداوند را اوهام شمرده، و همه چیز را ازلی و ابدی و غیر قابل عدم بالذات می‌دانند چنانکه ملاصدرا می‌گوید:

إن ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاءه... كما قيل شعرا:
 وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است ۱
 آنچه که به خودی خود نه وجود باشد و نه موجود، هرگز ممکن نیست که به تأثیر و افاضه غیر موجود شود، بلکه موجود تنها خود وجود و اطوار و شئون و صورت‌های گوناگون آن است. چنانکه به زبان شعر گفته شده است:
 وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
 و در "تعلیقات کشف المراد" آمده است:

الوجود من حيث هو هو الحق سبحانه. والوجود الذهني والخارجي والاسمائي ظلاله... كل واحد من المطلق والمقيد مرآة للآخر بوجه.^۲
 وجود از حیث ذات خودش همان حق سبحانه است، و وجود ذهنی و خارجی و اسمایی سایه‌های آن هستند... وجود مطلق و مقید هرکدام از وجهی نمایانگر دیگری است.

"ممد الهمم" می‌نویسد:

چون به دقت بنگری آن چه در دار وجود است وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است. ۳
 "تعلیقات کشف المراد" می‌نویسد:
 فالوجود غیر معمول مطلقا، كما أنه غير قابل للعدم مطلقا، لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه وانقلابه إلى غيره.^۴

۱. ملاصدرا، اسفار، ۳۴۱/۲.

۲. حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد: ۴۳۲-۴۳۳.

۳. حسن زاده آملی، حسن: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: ۱۰۷.

۴. حسن زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۴۷۷.

وجود، به هیچ عنوان قابل جعل نیست، همانطور که اصلاً قابل عدم نیز نمی‌باشد، چرا که محال است چیزی از حقیقت خود جدا شده و به غیر خود تبدیل گردد. رساله "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می‌نویسد:

وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است، و وجود اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند.^۱

۲. معنای قائم به غیر بودن معلول این نیست که متحقق در ذات علت و شأنی از شئون و تطورات هستی آن باشد، بلکه معنای صحیح آن این است که علت معلول را ایجاد نموده و معلول به خودی خود پدید نیامده و به مشیت خویش خود را باقی نگه نداشته است. بدیهی است هر گونه ربط و پیوند ذاتی بین ذات علت وجود دهنده (خالق) و معلول حقیقی (مخلوق) محال است. و چیزی که شأنی از شئونات دیگری بوده، و خارج از آن تحقق نداشته باشد، جزء آن است نه معلول آن.

۳. اگر معنای معلولیت این باشد که معلول متحقق در ذات علت است، دیگر چگونه می‌توان ادعا کرد که علت غنی و بی‌نیاز از غیر خود می‌باشد، مگر ممکن است چیزی مستغنی و بی‌نیاز از چیزهایی باشد که از هستی او خارج نبوده و متحقق در ذات او می‌باشند؟! مضافاً بر اینکه محدودیت و مقداری بودن و حجم و ابعاد داشتن و امکان و احتیاج به غیر، در مورد چیزی که چیزی دیگر در ضمن او متحقق است از بدیهی‌ترین مسائل می‌باشد.

۱. حسن زاده، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۸۰.

فصل پنجم

علم خداوند متعال عین اشیا نیست

اندیشه بشری و فلسفه و عرفان، علم را به معنای وجود دانسته، و عالم بودن ذات خداوند را نیز به معنای "عینیت ذات الهی با اشیا" و یا "فراگیری ذات او نسبت به همه چیز" می‌داند، حدوث عالم را انکار کرده و حضور ازلی آن در ذات خداوند را نفس علم خداوند می‌شمارد.

در کتاب "الهی نامه" آمده است:

الهی، چگونه حاضر نباشم که معلوم تو بلکه علم توأم.^۱

رساله "لقاء الله" می‌نویسد:

إن إدراك كل شيء هو بأن ينال حقيقة ذلك الشيء المدرك بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما رآه طائفة من العرفاء وأكثر المشائين والمحققين.^۲

ادراك هر چیزی به این است که به حقیقت آن شیء مدرك رسیده شود، بلکه بنابر نظر گروهی از عرفا و اکثر مشائیین و محققین به این است که با آن اتحاد حاصل شود.

و می‌نویسد:

إنه ما من موجود إلا وهو علم الحق تعالى، لان علمه بما سواه حضوري إشراقي، لم يعزب عن علمه مثقال ذرة.^۳

هر موجودی بعینه علم حق تعالی است، زیرا علم او بما سواش حضوری اشراقی است و هیچ ذره‌ای از علم او خارج نیست.^۴

و در "تعلیق نه‌ایة الحکمة" آمده است:

وأما علم العلة بالمعلوم علما حضوريا فيمكن تعلقه بالموجود المادي بما أنه موجود مادي. والاشكال بأنه: لا حضور للموجود المادي لنفسه فكيف يكون حاضرا للعالم؟ مندفع بأن غيبوبة أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض.^۴

علم حضوری علت به معلول، ممکن است که حتی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلق بگیرد. و این اشکال که گفته شود: موجود مادی حتی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن است که برای عالم حاضر باشد؟ پاسخ

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، الهی نامه: چاپ اول، ۴۳.

۲. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله منفردة في لقاء الله، ۲۰۹، این رساله ضمن کتاب منهاج البراعة، جلد نوزدهم چاپ شده است.

۳. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله منفردة في لقاء الله، ۱۹۹.

۴. مصباح یزدی، محمد تقی: تعلیق علی نه‌ایة الحکمة، ۳۵۲.

این است که غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفیض ندارد.

و نیز:

إن تجرد المعلوم فی العلم الحضوری بالغير غير لازم، وإن غیبیة الشیء المادی عن ذاته لا یستلزم غیبیته عن فاعله المفیض، کیف والمعلول مادیا كان أو مجردا لیس إلا عین الربط بالعللة فهی مهیمنة علیه ومحیطة به بتمام معنی الكلمة، ولا یتتم ذلك إلا بحضوره عندها.^۱

در مورد علم حضوری به غیر لازم نیست که معلوم مجرد باشد، و غایب بودن شیء مادی از خودش، مستلزم این نیست که از فاعل مفیضش هم غایب باشد، چه اینکه معلول - چه مادی باشد و چه مجرد - جز عین ربط به علت چیز دیگری نیست؛ بنابراین، علت - به تمام معنای کلمه - مسلط و محیط و دربردارنده معلول است، و این امر ممکن نیست مگر اینکه معلول در ذات علت حضور داشته باشد.

در حالی که در مکتب وحی و برهان، تفسیر علم به معنای "حضور و وجود يك ذات در ذاتی دیگر" - با صرف نظر از اینکه بازگشت آن به اتحاد عاقل و معقول، و وحدت وجود است - پذیرفته بلکه معقول نیست، و از نظر عقل و وحی همه اشیا حادث و دارای ابتدای وجود بوده و علم خداوند متعال به وجود عالم حتی مشروط به حضور و وجود و آفرینش آن هم نیست تا چه رسد به اینکه عین حضور و وجود آن ها در ذات اقدس باری تعالی باشد:

الحسین بن بشار، عن أبي الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام قال: سألته أیعلم الله الشیء الذی لم یکن، أن لو كان کیف كان یكون؟ قال: أن الله تعالی هو العالم بالاشیاء قبل کون الاشیاء، قال عز وجل "إنا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون". وقال لاهل النار: "ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لکاذبون" فقد علم عز وجل أنه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه.

وقال للملائكة لما قالت: «أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنی أعلم ما لا تعلمون».

فلم یزل الله عز وجل علمه سابقا لالشیاء قديما قبل أن یخلقها، فتبارک ربنا وتعالی علوا کبیرا، خلق الاشیاء وعلمه بها سابق لها کما شاء، كذلك ربنا لم یزل عالما سمیعا بصیرا.^۲

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة: ۳۹۵.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۸؛ توحید: ۱۳۶ - ۱۳۷؛ بحار الأنوار، ۷۸/۴ - ۷۹.

حسین بن بشار گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم: آیا خداوند متعال چیزی را که هرگز نبوده است می‌داند که اگر موجود بود چگونه بود؟! حضرت فرمودند: خداوند تعالی قبل از وجود اشیا به آنها عالم است، خود می‌فرماید: "ما می‌نوشتیم آنچه را شما انجام می‌دادید." و درباره اهل دوزخ می‌فرماید: "اگر ایشان باز گردانده شوند، به آنچه که از آن نهی شده بودند باز می‌گردند و ایشان دروغ می‌گویند." و به ملائکه فرمود آن‌گاه که گفتند: "آیا در آن کسی را قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون‌ریزی می‌نماید، و حال اینکه ما به حمد و تقدیس تو تسبیح گوئیم؟ فرمود: من می‌دانم چیزهایی را که شما نمی‌دانید."

پس علم خداوند عز و جل ازلا قبل از اشیا بوده است و پیش از خلق آنها قدیم می‌باشد. منزله است پروردگار ما و فراتر است فراتری بزرگی. اشیا را آفرید و علمش به آنها پیش از آنهاست همانگونه که اراده فرمود. اینگونه پروردگار ما ازلا عالم و سمیع و بصیر است.

علم خداوند متعال چیزی جز ذات او تبارک و تعالی نیست، و حقیقی مقداری و عددی و دارای مراتب نیز نمی‌باشد. اما فلسفه و معرفت بشری علم خداوند را دارای مراتب دانسته و به حادث و قدیم تقسیم می‌کند چنانکه در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الإلهیة" آمده است:

إن الكمال الوجودی الذی له مراتب - بعضها بسیط أزلی، وبعضها حادث فیما لا یزال - تكون مرتبته الازلیة عین الذات الواجبة، ومرتبه الحادثه عین الفعل الممكن، وذلك كالعلم.^۱

کمال وجودی‌ای که دارای مراتب است - که بعضی از آن مراتب بسیط ازلی‌اند و برخی دیگر به طور همیشگی و ازلی حادث می‌باشند - مرتبه ازلی‌اش عین ذات خداست، و مرتبه حادثش عین فعلی که ممکن است می‌باشد، مانند علم.

اشکالات این کلام عبارتند از:

۱. ذات خداوند متعال مجموعه مراتب کمالات وجودی نیست بلکه مجموعه کمالات، مخلوق اویند و ذات متعالی از مقدار و اجزای او تبارک و تعالی منزله از جمع و تفریق و مقدار و عدد و نقص و کمال می‌باشد. بدیهی است حقیقت دارای مراتب، حقیقی عددی و مقداری و مخلوق و محدود است، و خداوند متعال خالق آن و مبائن با آن می‌باشد.
۲. هر چیزی یا حادث است و یا ازلی، و معقول نیست که در ازل حادث باشد.

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة: ۵۵.

۳. علم خداوند متعال چیزی جز ذات متعالی او نیست و مرتبه حادث ندارد.
۴. "علم" و "فعل" دو حقیقت متباینند و هرگز ممکن نیست یکی از آن دو عین دیگری باشد.
۵. "فعل"، مطلقاً حادث است و اعتقاد به ازلیت آن با اصل فعل بودن آن منافات دارد.

فصل ششم

بسم الله الرحمن الرحيم

نسبت خداوند متعال با صفات

اندیشه بشری خداوند متعال را دارای صفات دانسته، سپس سخن از "زیادت صفات بر ذات"، و یا "عینیت ذات و صفات او" در میان می‌آورد، اما معرفت مکتب وحی بر این اساس است که خداوند متعال ذات علم و قدرت است، نه ذاتی که دارای علم و قدرت باشد لذا سخن از عینیت یا زیادت ذات و علم و قدرت او موضوعاً منتفی است. بدیهی است ذات متصف به صفت و دارای کیفیت، متجزی و متبعض و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم بوده و متقابلاً ذات متعالی از مقدار و اجزا، به خودی خود متعالی از "داشتن و نداشتن"، و فراتر از قابلیت اتصاف به صفات است، چه اینکه ذات و صفت وضوحاً دو چیزند نه یک چیز، و با فرض اینکه ذاتی دارای صفات باشد، دیگر ادعای عینیت ذات و صفات با نفس مفروض اولی در تناقض است.^۱ و از همین جا معلوم می‌شود که اعتقاد به زیادت صفات بر ذات خداوند نیز به طریق اولی مردود و نادرست می‌باشد. حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

نظام توحید الله تعالى نفى الصفات عنه، لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل موصوف أن له خالفا ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث، وشهادة الحدوث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدوث، فليس عرف الله من عرف بالتشبيه ذاته.^۲

قانون توحید خداوند تعالی این است که صفات از او نفی گردد، زیرا عقول گواهی دهند که هر صفت و موصوف مخلوق است، و هر موصوفی شهادت دهد که او را خالق است که نه صفت است و نه موصوف، هر صفت و موصوفی شاهد بر اقترانند. و اقتران، گواه حدوث است. و حدوث گواهی دهد که وجود ازلی‌اش ممتنع است. پس هر کس ذات خداوند را از راه تشبیه شناسد، او را نشناخته است. امیر المومنین علیه السلام می‌فرمایند:

-
۱. با صرف نظر از اینکه ذات دارای صفت و کیفیت، خودش خودش نیست مگر از باب ضرورت به شرط محمول؛ چرا که چنین ذاتی ضرورتاً دارای اجزا و ابعاد بوده و قابل تحقق در صور و اجزا و ابعاد علی‌البدل می‌باشد.
 ۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۲۴.

فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله.^۱

هر کس او را مقارن داند پس او را دو دانسته است. و هر کس او را دو بداند، او را دارای اجزا شمرده است، و هر کس او را دارای اجزا شمارد نسبت به او جاهل است.

و می‌فرمایند:

وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة.^۲

کمال خالص دانستن و تنزیه خداوند متعال این است که صفات از او نفی شوند، زیرا هر صفی شهادت می‌دهد که آن چیزی غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که آن چیزی غیر از صفت است.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

لا ديانة إلا بعد معرفة، ولا معرفة إلا بالاخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفى مع إثبات الصفات للتشبيه، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه.

لا تجرى عليه الحركة والسكون، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو ابتدأه؟ إذا لتفاوتت ذاته، ولتجزء كنهه، ولا تمتنع من الازل معناه، ولما كان للبارئ معنى غير المبروء.^۳

دین داشتن نشاید مگر بعد از معرفت، و معرفت ممکن نیست مگر با جدا دانستن خداوند از همه چیز. با اعتقاد به تشبیه، جدا دانستن خداوند از خلق امکان ندارد. و با وجود اثبات صفات، نمی‌توان وجود خداوند را از مخلوقات جدا نمود، چرا که با وجود اثبات صفات تشبیه لازم می‌آید.

هر آنچه در خلق است در خالق او نیست، و هر چه در آفریده ممکن باشد در مورد صانع و آفریننده او ممتنع است.

حرکت و سکون به او راه نیابد، چگونه بر او جاری شود آنچه خود جاری فرموده است، و به او بازگردد آنچه خود آن را ایجاد نموده است؟ در این صورت

۱. نهج البلاغة، خطبه اول.

۲. نهج البلاغة: خطبه اول.

۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۲۵/۱.

ذاتش دارای اجزاء، و ازلیت وجودش غیرممکن می‌شد، و برای خالق معنایی جز مخلوقیت نمی‌ماند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

جل أن تحله الصفات، لشهادة العقول أن كل من حلته الصفات مصنوع.^۱
فرا تر از این است که صفات بر او درآیند، زیرا عقول گواهی دهند که هر کس صفات بر او درآیند مصنوع می‌باشد.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

وكل موصوف مصنوع، وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى.^۲
هر چه در وصف آید مصنوع است، و آفریننده اشیا به هیچ وصفی متصف نیست.
در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهية" درباره صفات خداوند متعال چنین آمده است:

الصفات الكمالية - التي تكون هي عين الذات - فكمال التوحيد، هو إثباتها لها، لان الذات الفاقدة لها تكون محدودة، لخروجها عن تلك الذات - ولا شيء من المحدود بواجب ولا خالق - فمن وصفه تعالى بصفة كمالية هي عين ذاته فقد وحده. ومن وحده فقد نزهه عن العدد. ومن قدسه عن العدد فقد أثبت أزله، وكذلك يوصف الله سبحانه.^۳
کمال توحید در مورد صفات کمالیه - آنهایی که عین ذات می‌باشند - این است که آنها برای ذات خداوند اثبات شوند. زیرا ذاتی که آنها را نداشته و آنها خارج از او باشند محدود می‌شود، و هر چیز که محدود باشد واجب الوجود و خالق نتواند بود - پس هر کس خداوند را به صفت کمالیه‌ای که عین ذات باشد وصف کند او را واحد یکتا دانسته است. و هر کس او را واحد داند از عدد تنزیه کرده است، و هر کس او را از عدد منزّه داند، او را ازلی دانسته است، و خداوند سبحانه این چنین وصف می‌شود.

از آنچه گذشت اشکالاتی که به این کلام وارد است روشن می‌شود، از جمله آن اشکالات این است که:

کمال توحید خداوند متعال - چنانکه روایاتی که گذشت نیز صریحاً بیان می‌داشت - "نفی صفات" از او به طور مطلق است، وگرنه با فرض وجود ذات و صفت، دیگر ادعای عینیت آن دو به خودی خود غیرمعقول است، - لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف:

۱. بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.

۲. بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.

۳. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهية: ۴۶ - ۴۷.

صفت، خود شهادت می‌دهد که چیزی غیر از موصوف است و نمی‌تواند عین آن باشد.^۱ خداوند متعال ذات علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، نه ذاتی که دارای این صفات بوده و بتوان این صفات را عین او یا زائد بر او دانست.

نیز در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية" آمده است:

المراد من الصفات المنفية، هي الزائدة منها على الذات لانها التي تشهد على المغايرة،
كشهادة الموصوف بها عليه.^۱

مراد از صفاتی که باید نفی شوند تنها همان صفاتی هستند که زائد بر ذات می‌باشند، زیرا تنها همان‌ها هستند که همانند موصوف دلیل مغایرت می‌باشند.

و نیز:

كمال التوحيد هو نفی الصفات الزائدة وإثبات الصفات العينية.^۲

كمال توحید، نفی صفات زائد بر ذات، و اثبات صفات عین ذات می‌باشد.

در حالی که روایات مزبور - که مشتمل بر برهان قطعی هم می‌باشند - صریحا دلالت می‌کنند که صفت داشتن به طور مطلق، دلیل بر غیریت و شاهد بر بینونیت ذات و صفت است. و ذات متعالی خداوند که فراتر از مقدار و عدد است، به "وجدان و فقدان" نسبت داده نمی‌شود، چه اینکه وجدان و فقدان از شئون و ویژگی‌های توصیفی ذات اجزا و مخلوق است، و خداوند متعال خالق اشیای دارای اجزا و ابعاد، و قابل اتصاف به صفات، و داشتن و نداشتن است.

صفتی که با فرض خروج آن از ذات، نقص و محدودیت ذات لازم آید، وجودش نیز مستلزم این است که هم خودش و هم موصوفش مقداری و متجزی و عددی و قابل وجود و عدم باشند.

چنانکه "نداشتن" موجب محدودیت می‌شود، "داشتن" نیز موجب ترکیب و تجزی حقیقی و محدودیت است، زیرا ذات قابل داشتن، مقداری و عددی است و اعتقاد به "نامتناهی بودن" درباره ذات مقداری و عددی بلکه به طور مطلق اعتقادی موهوم است. بنابراین اتصاف خداوند متعال به صفات کمالیه‌ای که عین ذات او باشند، هم محالیت ذاتی دارد، و هم بر خلاف معنای توحید ذات متعالی از مقدار و عدد و کمال و نقص و

۱. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۴۶.

۲. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية: ۴۷.

قابلیت اتصاف به صفات است.^۱ توضیح اینکه حقیقت علم (به عنوان مثال) دو مصداق دارد:

الف. علم مقداری و متجزی و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم - که حقیقت آن قابل تصور و ادراک بوده، و بنابر مبانی مختلف گاهی به عنوان صورت حاصل از شیء نزد عقل، یا حضور یا... شناخته و شناسانده می‌شود.

ب. علم غیرمقداری و غیرقابل زیاده و نقصان و وجود و عدم - که هرگز مفهوم قابل تصور و ادراک نداشته، و جز به عنوان "حقیقتی که خلاف جهل است" شناخته و شناسانده نمی‌شود، مفهومی که مطابق با معنای اول باشد مفهوم علم به معنای خاص خلقی آن می‌باشد، و مفهومی که دلالت بر معنای علم از نوع دوم می‌کند "مفهوم عام علم" و نیز "معنای مختص آن به خداوند متعال" است.^۲

بر اساس توضیح مذکور می‌گوییم: علم خداوند متعال مفهومی قابل تصور و توهم به معنای خاص آن ندارد، و جز به اینکه "خلاف جهل" - (مفهوم علم به معنای عام آن) است مورد اثبات و توجه عقل قرار نمی‌گیرد، پس خداوند متعال عالم است نه مانند سایر عالمان.

صفات او تبارک و تعالی صفات اقرار است نه احاطه، به این معنا که حقیقت علم متعالی از قابلیت داشتن مقدار و اجزاء، در حالی مورد تصدیق قرار می‌گیرد که مانند سایر چیزها - که ذات آنها مورد تصور و شناخت مستقیم قرار می‌گیرد - مورد شناخت و احاطه تصویری واقع نمی‌شود، و جز با ارجاع آن به سلب معنای مقابل آن (عدم جهل)، شناسانده نمی‌گردد، چه اینکه هر چیزی که حقیقت آن قابل توهم و شناخت مستقیم باشد قابل زیاده و نقصان و مخلوق می‌باشد، و علم خالق تبارک و تعالی - همانند وجود او جل

۱. محفی نماد که کثیری از اعظم - بلکه جمع قریب به اتفاق ایشان - بر این رفته‌اند که صفات ذات خداوند متعال عین ذات او می‌باشد و این سخن گرچه از این جهت که به نفی زیادت اشاره دارد گفتاری متین و استوار است اما از این جهت که به امتناع ذاتی عینیت با اتصاف توجه نداشته است خالی از تسامح نیست.

از این نکته نیز غفلت نشود که همین مسئله تسامحی عینیت ذات و صفات خداوند متعال هم مطلبی است که تنها بر اساس مبانی اهل کلام می‌توان از آن بحث کرد، و اما بر اساس عقاید اهل فلسفه و عرفان که اسما و صفات خداوند متعال را دو مرتبه از مراتب تنزلی ذات خداوند و دو تطور از تطورات وجود او می‌دانند اصل این بحث جایگاه معقولی نخواهد داشت.

۲. رجوع شود به

و علا - چنان نبوده و بر خلاف آن می‌باشد.^۱ بنابراین، هنگامی که خداوند متعال را بر خلاف همه چیزهای دیگر و اوصاف آن‌ها می‌شماریم نفس همان چیزی را که اثبات کرده‌ایم نفی نمی‌کنیم تا اینکه تناقض لازم آید، لذا درست نیست چنین اشکال شود که "شیء بودن" با "خلاف شیء بودن" متناقض است، و "عالم بودن" با "بر خلاف عالمان بودن" متناقض است و...؛ بلکه در تمامی این موارد معانی و مفاهیم و اوصاف خاص خلقی را نفی کرده، و معنای عام مقسمی یا معنای خاص الهی آن‌ها را اثبات کنیم. (در مورد مورد مثال مذکور علم دارای مقدار و اجزا و قابل وجود و عدم و زیاده و نقصان معنای خاص خلقی علم است، و حقیقت علم متعالی از این اوصاف معنای الهی آن، و مقسم هر دوی آنها معنای عام علم می‌باشد).

نیز ممکن است کسی چنین اشکال کند: "در صورتی که صفات خداوند متعال به سلب مقابل آن‌ها برگردانده شود اگر منظور از آن سلب این معانی (مانند نفی جهل)، نقیض همان معانی اثبات شده باشد نتیجه سخن اثبات همان اوصاف (مانند علم) خواهد بود و در این صورت اولاً اصلاً معنای جدیدی افاده نشده است، و ثانیاً محذورات ناشی از اثبات علم عود خواهد کرد؛ و اگر منظور از معنای مورد نفی نقیض معانی اثبات شده نباشد تعطیل لازم خواهد آمد." پاسخ این اشکال هم این است که بگوییم: هنگامی که اثبات علم و سایر صفات خداوند متعال را به سلب معنای مقابل آن (مانند نفی جهل) ارجاع می‌دهیم، صفات مذکور (مثلاً جهل) را به معنایی کاملاً مبائن و بی ربط با نقیض خودشان (مثلاً علم) استعمال نمی‌کنیم که تعطیل لازم آید، کما این که آنها را به نفی عین معانی مقابل آنها بر نمی‌گردانیم که "عدم افاده معنای جدید" لازم آید، بلکه حقیقت وجوب

۱ همان‌طور که در مرحله اثبات وجود خداوند متعال، حقیقت ذات او به خودی خود مورد شناخت مستقیم و بدون واسطه عقل قرار نمی‌گیرد، - بلکه این سایر اشیا هستند که به خودی خود قابل ادراک و تصور بوده، و مقدمه اقرار و تصدیق عقلی به وجود خداوند به عنوان "ذاتی که بر خلاف همه اشیا است و هرگز قابل تصور و شناخت نمی‌باشد" قرار می‌گیرند - مفهوم علم و قدرت و حیات نیز ابتداءً در معنای خاص قابل تصور و ادراک آن که مخلوق و قابل زیاده و نقصان است شناخته می‌شود، و سپس مقدمه اقرار و تصدیق به وجود همان عناوین به معنای عام آن، در مورد خالق جل و علا قرار می‌گیرد. لذا بحث از "زیادت و عینیت ذات و صفات" که متفرع بر عددی بودن هر دوی آنهاست موضوعاً منتفی می‌گردد.

ارجاع صفات باری تعالی به سلب مقابلات آنها اشاره است به نفی مفهوم خاص خلقی صفات (مانند علم مقداری و متجزی و قابل شناخت) و اثبات معنای خاص الهی آنها (مانند علم متعالی از داشتن مقدار و اجزا و فراتر از داشتن قابلیت وجود و عدم) که دارای صورت خاص قابل تصور و توهم و شناخت نبوده، و فرض زیادت و عینیت آن با ذات موضوعاً منتفی می‌باشد.

نکته دیگری که اقتضا می‌کند صفات خداوند متعال به سلب معنای مقابل آنها برگردانده شوند این است که سلب‌های متعدد از يك حقیقت، هرگز موهوم و مستلزم تعدد و تكثر در آن حقیقت نیست^۱ ولی توصیف يك حقیقت به اوصاف متعدد با اعتقاد به وحدت حقیقی آن متناقض است، چه اینکه فرض عینیت ذات و صفت موضوعاً محال بوده، و اتصاف موصوف به صفت، فرع بر مقداری و متجزی بودن صفت و موصوف می‌باشد.

حضرت رضا علیه السلام در ارشاد فیلسوف زمان خود، عمران صابی می‌فرمایند:

واعلم أنه لا تكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حد لغير محدود، والصفات والاسماء كلها تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الإحاطة كما تدل الحدود التي هي التربيع والتثليث والتسديس، لأن الله عز وجل تدرك معرفته بالصفات والاسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما أشبه ذلك، ولا يحل بالله جل وتقدس شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بعرفتهم أنفسهم بالضرورة التي ذكرنا.

ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته، ويدرك بأسمائه، ويستدل عليه بخلقته حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين ولا استماع أذن ولا لمس كف ولا إحاطة بقلب.

ولو كانت صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه وأسمائه لا تدعو إليه والمعلمة من الخلق لا تدركه لمعناه، لكانت العبادة من الخلق لأسمائه وصفاته دون معناه، فلو لا أن ذلك كذلك لكان المعبود الموحد غير الله، لأن صفاته وأسمائه غيره. أفهمت؟ قال: نعم، يا سيدي.^۲

۱ اگر چه در مورد حقیقت مقداری و عددی هم می‌توان سلب‌های متعدد را به آن نسبت داد، اما این دو سلب با هم تفاوت دارند زیرا در مورد حقیقت غیر عددی، ارجاع به سلب، به منظور اثبات معنای عام یا معنای خاص الهی است در حالی که لحاظ کردن چنین امری در مورد مخلوقات باری تعالی باطل و نادرست است.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام: ۱/۱۴۱؛ صدوق قدس سره، التوحید: ۴۳۷.

بدان که صفت بدون موصوف نمی‌شود، اسم بدون معنا نیست، و تعریف جز در مورد ذات قابل شناخت نمی‌باشد.

صفات و اسمای خداوند متعال تنها بر کمال و وجود دلالت دارند، و بیانگر حقیقت ذات او به نحوی که در حیطه ادراک درآید نمی‌باشند، و همانند حدودی که دلالت بر شکل داشتن و مربع و مثلث و شش ضلعی بودن می‌کنند نیستند.

زیرا معرفت خداوند متعال به واسطه اسما و صفات به دست می‌آید، اما با تحدید به طول و عرض و قلت و کثرت و رنگ و وزن و امثال آن ادراک نمی‌گردد زیرا هیچ يك از این معانی بر خداوند جل و تقدس راه نمی‌یابد که خلقتش همچون معرفت خویشتن او را نیز بشناسند. بر خداوند عز و جل به صفاتش دلالت می‌شود و او تبارک و تعالی به نامهایش شناخته می‌گردد، و به وجود خلق بر وجود او استدلال می‌شود تا اینکه اهل شك و تردید برای ایمان آوردن به او نیاز به دیدن با چشم و لمس با دست و احاطه با قلب و فکر نداشته باشند.

اگر قرار بود صفات خداوند جل ثناؤه دلالت بر او نکنند، و نامهایش بر او راه نمایند و از آنها حقیقت وجود خداوند قصد نشود، عبادت خلق بر اسما و صفات او واقع می‌شد نه بر معنای حقیقی خداوند. و اگر چنین بود معبودی که یگانه دانسته شده است، غیر خداوند متعال می‌شد، زیرا صفات و اسمائی که دلالت بر وجود او می‌کنند غیر از خود اویند. آیا فهمیدی؟ گفت: آری، ای مولای من.

فاضل مقداد "قدس الله روحه" می‌فرماید:

إنه ليس له صفة زائدة على ذاته، بل ليس له صفة أصلا كما أشار إليه ولي الله بقوله: وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف.^۱
خداوند صفت زائد بر ذات خود ندارد، بلکه او تبارک و تعالی اصلا صفت ندارد چنانکه حجت خداوند به این مطلب اشاره نموده و می‌فرماید: وكمال اخلاص (جدا کردن خداوند از خلق) او این است که صفات از او نفی شود زیرا هر صفتی خود شهادت می‌دهد که چیزی غیر از موصوف است.

و در شرح توحید صدوق، در مورد شرح فرموده امام رضا علیه السلام (وأصل معرفة الله توحیده) آمده است:^۲

توحید تنها در صورتی انتظام می‌یابد که صفات را عینا و زیاده از خداوند تعالی نفی کنیم، به این معنا که خداوند سبحانه مانند مخلوقات مصداق آن مفهومات نباشد،

۱. الفاضل المقداد، اللوامع الالهية: ۷۹.

۲. مطلب به فارسی برگردانده شده است.

بلکه صفات او جل سلطانه صفات اقرار می‌باشد نه صفات احاطه و انتزاع و امام رضا علیه السلام به همین مطلب اشاره نموده می‌فرماید: نظام توحید خداوند نفی صفات از او است.

یعنی آن چیزی که توحید حقیقی به آن انتظام می‌یابد و به واسطه آن عارف بالله موحد حقیقی می‌گردد این است که صفات از خداوند نفی گردد به این معنی که تمامی صفات نیکوی او به سلب نقائص و نفی مقابلات آنها برگردانده شود نه اینکه گفته شود: ذاتی است و صفاقی که قائم به آن ذات، یا قائم به خود صفات، یا عین ذات خداوند می‌باشند، "زیرا عقول شهادت می‌دهند که هر صفت و موصوفی مخلوق است". این سخن امام علیه السلام اعتقاد به وجود صفات عینی و زائده عارضه را باطل می‌کند. یعنی عقل صریح دور از شبهه‌ها حکم می‌کند که صفت و موصوف هر دو مخلوقند چه آن صفات عینی باشند و چه زائد و قائم به ذات خداوند تعالی.

...این‌ها همه با قطع نظر از این است که عینیت و اتحاد ذات و صفت ذاتا محال می‌باشد، چه اینکه ذات آن چیزی است که مستغنی بوده و نیازمند نیست اما صفت چیزی است که محتاج و نیازمند به موصوف می‌باشد، و بدیهی است که اتحاد آن دو ممتنع می‌باشد چرا که از اتحاد آن دو لازم می‌آید که محتاج، محتاج الیه (و بالعکس) بوده؛ و نیز يك چیز به خودش محتاج و نیازمند باشد. ۱

۱. قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق قدس سره : ۱۱۵/۱ تا ۱۱۹.

فصل هفتم

جبر و وحدت وجود

اعتقاد به عدل الهی از ضروریات اصول اسلام است که البته در مقام تفسیر و تبیین آن انحرافات بی شمار و بس خطیر گردن گیر شمار فراوانی از اهل بحث شده است.

این بحث مبتنی بر اصول مهمی می باشد مانند:

اثبات علم و حکمت خداوند متعال

اثبات اختیار و حل مشکل جبر

اثبات حسن و قبح عقلی

که خطای در هر يك از آنها موجب خطاهای غیر قابل چشم پوشی در نتایج خواهد بود ولی با این حال از شگفتی های باب معارف و عقاید این است که پایه گذاران مکاتب معرفت بشری پیوسته در حل شبهات باب جبر به نقطه روشنی نرسیده اند لذا بحث از عدل الهی بر اساس مبانی ایشان از حیث ثبوت منتفی و ممتنع می باشد. چنان که در مورد مسأله حسن و قبح هم باید دانست که با پذیرش قواعد فلسفی و عرفانی، در اثبات عدل الهی به بن بست خواهیم رسید و حتی دلیلی بر قبح و استحاله وقوعی تکلیف مالایطاق هم نخواهیم داشت.

معارف بشری غالبا "علم" را به معنای "وجود و حضور" تفسیر می کنند^۱ و این خود راهی است که در نتیجه به بن بست نفی عدل الهی می انجامد و ما تفصیل این بحث را به

۱. ملاصدرا می نویسد: إن المعلول كما حققناه ليس إلا نحو خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها وأطوارها، بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص. (اسفار، ۳۶۳/۲).

ومی نویسد: العلم ليس إلا الوجود. (اسفار، ۲۴/۶).

و می نویسد، كما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه، فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها، من توابع معقولية الحق ومشهوديته. (اسفار، ۳۶۳/۲). سبزواری می نویسد: إن معرفة حقيقة أي وجود كان بالحضور تستلزم معرفة مقدماته. (حاشیه اسفار، ۱۷۶/۶).

و می گوید: العلم ليس إلا الوجدان، ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجدة ... لكل الوجودات التي دون تلك المرتبة بنحو أعلى، فهي عالمة بها. (حاشیه اسفار، ۲۴/۶). البته روشن است که با پذیرش این سخنان در مورد حقیقت علم دیگر هرگز نمی توان گفت: إن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطا بمادة. (ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۲).

جای خود واگذار کرده، در این جا به یاری خداوند متعال به طور خلاصه و مختصر به مسأله جبر و اختیار می‌پردازیم.

تاملی بر مبانی عدل الهی

قانون جبر علی و معلولی (یعنی پیدا شدن هر امر حادثی به دنبال علل و عواملی ضرورت بخش) یکی از اصول و قواعد مسلم فلسفی است. بدیهی است با اعتقاد به چنین اصلی باید به طور قطعی پذیرفت که هیچ فاعلی در فعل خویش دارای اختیار نبوده و تمامی امور به نحو جبر و ضرورت تحقق می‌یابد. فلسفه می‌گوید:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد».

«همه چیز [حتی فعل و انتخاب و اختیار انسان] به نحو ضرورت و وجوب تحقق می‌یابد».

برخی فیلسوفان با وجود اعتقاد به این قاعده به گونه‌ای که آن را يك اصل مسلم عقلی و خدشه ناپذیر و غیر قابل استثنا می‌دانند باز هم سعی بر آن دارند که اختیار خداوند و بندگان او را امری پذیرفته بدانند که البته این تلاش‌ها پیوسته بی‌نتیجه و غیر مفید مانده است چه اینکه بدیهی است یا باید از کلیت قانون جبر علی و معلولی دست

و نیز نمی‌توان گفت: علمه تعالی بالممکنات لیس... عین ذوات الممکنات الخارجیة، لأن علمه قدیم والممکنات کلها حوادث. (ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۴).

«لقاء الله» می‌نویسد: وقد أفاد في ذلك فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي ... بقوله: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضة علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهة على قدر ما يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقا...

گفتم همه ملك حسن سرمایه توست خورشید فلك چو ذره در سایه توست
گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه توست
وتبصر مما قدمنا أنه ما من موجود إلا وهو علم الحق تعالى لأن علمه بما سواه حضوري إشراقي.
(حسن‌زاده، حسن: لقاء الله، ۱۹۸)، این رساله برای دفاع از عقاید وحدت وجودیان، در ضمن کتابی به عنوان جلد نوزدهم شرح نهج البلاغه - از علامه خویی - چاپ شده است. لازم به ذکر است که علامه خویی علی‌رغم دیدگاه رساله لقاء الله، در کتاب خود به شدت به رد و ابطال عقیده وحدت وجود پرداخته است.

برداشته و فعل فاعل مختار را اسیر مقدمات ضروری و ضرورت بخش پیش از خود ندانست، و یا اینکه باید برای همیشه از اثبات اختیار صرف نظر کرد.

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می‌آید:

الف) کلیت قانون علت و معلول، یعنی اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست.

ب) کلیت جبر علی و معلولی، یعنی اینکه هر معلولی نتیجه جبری علت خود می‌باشد و تمامی علل حتی اراده خدا و خلق به نحو جبری حاصل شده و در نتیجه هیچگونه فعل اختیاری واقعی وجود ندارد. فلسفه و عرفان هر دو قانون را کلی و غیر قابل استثناء می‌داند لذا وجود هرگونه اراده و فعل اختیاری را انکار کرده و یا آن را به معانی نادرستی همچون علم، رضا، عنایت و ابتهاج تأویل می‌کند و می‌گوید:

اگر بنا شود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال به آن علل تامه

ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه

باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم.^۱

اما مکتب وحی و برهان تنها قانون اولی را کلی می‌داند و معتقد است که هر معلولی باید علتی داشته باشد و این قانون هرگز قابل استثناء نیست. اما قانون دوم کلی نبوده، و برای خداوند و هر فاعل مختار دیگری فعل و ترک کاملاً مساوی بوده و هیچگونه جبری در کار نیست.

بنابر این بدون اینکه کلی بودن قانون علت و معلول تخصیص بخورد یا چنانکه اهل فلسفه می‌پندارند تصادف و اتفاق پیش آید افعال اختیاری واقعاً علت دارند اما علیت و فاعلیت فاعل مختار به نحو جبری نبوده و فعل اختیاری به اختیار فاعل مختار از او صادر می‌شود.

توضیح اینکه در هر فعلی که فاعل مختار انجام می‌دهد دو معلول وجود دارد که باید از علت آن‌ها جستجو کرد:

۱. نفس فاعلیت فاعل مختار مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز، که ترک آن‌ها هم کاملاً به اختیار اوست و هیچگونه علت ضرورت بخشی بر آن‌ها حاکم نیست.

۲. تحقق فعل فاعل مختار مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز که معلول و نتیجه فاعلیت اوست، و علت ضرورت دهنده آن همان فاعلیت فاعل مختار می‌باشد.

۱. مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۶۷/۳.

در این مطلب که اثر فاعلیت فاعل مختار (مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز) به نحو ایجاب و ضرورت در پی فاعلیت او (مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز) صورت می‌پذیرد هیچ گونه شکی نیست بلکه سؤال اصلی این است که آیا نفس فاعلیت فاعل مختار نیز خود معلول علتی ضرورت بخش - مانند عوامل روحی و محیطی و تربیتی و... می‌باشد یا نه بلکه نفس فاعل مختار به گونه‌ای است که بدون تبعیت از هر گونه ضرورتی یکی از دو طرف فعل یا ترك را انتخاب می‌کند و هرگز مقدماتی درونی و بیرونی به نحو ایجاب و ضرورت دست او را به حرکت و نوشتن و خوردن و انجام دادن وادار نمی‌نماید.

انتخاب شق اول (صدور فعل در اثر عوامل درونی و بیرونی ضرورت بخش) مقتضی التزام به جبر و نفی اختیار است، و پذیرفتن شق دوم عینا همان استثنای در قانون جبر علی و معلولی در خصوص افعال فاعل مختار می‌باشد.

در این مورد روشن است که تاکید برخی بر ضرورت داشتن تحقق فعل در پی وجود علت خود که همان فاعلیت نفس می‌باشد مانند ضرورت نوشته شدن نامه در پی نوشتن آن، نه منکری دارد و نه ربطی به بحث جبر و اختیار. کما اینکه ادعای استثنا ناپذیری جبر علی و معلولی در همه جا - حتی در مرحله به فاعلیت در آمدن نفس و اعمال قدرت آن - که اعتقاد اهل فلسفه است عین التزام به جبر است و بس، و در پاسخ ایشان باید گفت آن قانونی که کلیت دارد و استثنا نمی‌پذیرد قانون علیت است نه جبر علی و معلولی چه اینکه بین علل از حیث دخول در این دو قانون عموم و خصوص مطلق می‌باشد به گونه‌ای که هر علت اختیاری از افراد قانون کلی علت و معلول هست اما هر علتی علت اختیاری نیست بلکه در افعال اختیاری، فاعلیت واقعا معلول نفس فاعل مختار می‌باشد اما نه به نحو ایجاب و ضرورت و چنانکه گفته شد اصولا بحث جبر و اختیار این نیست که آیا آثار فاعلیت انسان به نحو ضرورت و وجوب حاصل می‌شود یا نه، بلکه در این باره است که آیا نفس فعل و ترك انسان نتیجه و معلول ضروری و وجوبی مقدمات و علل قبل از آن است یا خیر.

و البته همان طور که گفته شد تمامی کسانی که پنداشته‌اند جبر علی و معلولی قانونی کلی و غیر قابل استثنا است و فاعلیت انسان نیز نتیجه ضرورت‌های امور پیش از خود می‌باشد ناگزیر از التزام به جبر خواهند بود و لو اینکه خود از مدعیان اختیار و مدافعان آن باشند مانند:

لا شيء في سلسلة الوجود الامكاني إلا وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات وهو العلة الموجبة لها ولعلولاتها^۱.

تمامی موجودات سلسله امکان، واجب و موجب بالغير و بدون اختيار بوده، و تمامی علل به واجب بالذات برمی گردند که او خود سبب ایجاب و اضطرار آنها و معلولاتشان می باشد.

إذا تم العلم بكون الفعل خيرا أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقا مشتاقا إليه إذا فقد وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً وأعقب ذلك الإرادة - وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً - ويتحققها يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثقة فيها^۲.

وقتی که علم به خیر بودن فعل تمام شد، شوق فاعل به سوی آن را به دنبال خواهد داشت، چرا که خیر مطلقاً محبوب بوده و چنانچه موجود نباشد شوق به سوی آن حاصل می شود. به دنبال آن، اراده که کیفیتی نفسانی، و قطعاً چیزی غیر از علم سابق و شوق می باشد پدید آمده و به تحقق آن، فعل که همان تحریک عضلات به واسطه قوه عامله است محقق می گردد.

آری، فلسفه به طور کلی وجود "اختیار" را در عالم نپذیرفته، هر فاعلیتی را بر اساس جبر و ضرورت علی و معلولی تفسیر می کند، و هر فعلی را - با واسطه و یا بدون واسطه - به ساحت قدس و جلال خداوند متعال نسبت می دهد، چنانکه در کتاب "نهایة الحکمة" آمده است:

ما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الافعال الاختيارية، إلا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط^۳.
غیر از واجب بالذات، همه ممکنات حتی افعال اختیاری، فعل خداوند است که بدون واسطه یا با واسطه از آن او می باشد.

و نیز:

قد عرفت أن الفاعلية طولية وللعمل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الایجاد وإلى الانسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه^۴.

-
۱. نهایة الحکمة: طباطبائی، محمد حسین، ۲۹۳.
 ۲. نهایة الحکمة: طباطبائی، محمد حسین، ۲۹۷.
 ۳. طباطبائی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۳۰۱.
 ۴. طباطبائی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۳۰۳.

قبلا دانستی که فاعلیت طولی بوده و فعل دارای انتسابی فعلی به معنای ایجاد به خداوند است، و دارای انتسابی به معنای قیام عرض به موضوعش نسبت به انسان مختار می‌باشد.

در کتاب "آموزش فلسفه" چنین آمده است:

فلاسفه پیشین، استناد پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال به عنوان علت العلل، اثبات می‌کرده‌اند.

با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشن‌تر و صحیح‌تری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خداوند متعال خواهند بود که افاضه وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست.^۱

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة" در این باره چنین آمده است:

الجبر العلی - الناطق به قاعدة "الشیء ما لم یجب لم یوجد" هو الوجوب السابق علی تحقق أى شیء لا یكون وجوده عین ذاته.^۲
 حتمیت و جبر علی - که قاعده "هیچ چیزی تا قطعی و حتمی نشود وجود پیدا نمی‌کند" بیان می‌دارد، همان حتمیت و قطعیتی است که بر تحقق هر چیزی که وجودش عین ذاتش نباشد پیشی و سبقت دارد.

و نیز:

إن الانسان المتفکر المختار مبدء قریب للفعل الوجودی، ثم المبادئ العالیة المنتهی إلى مبدء المبادئ علل وسطیة منتهیة إلى مسبب الاسباب لصدور ذلك الفعل الوجودی،... إلا أنها تكون اسبابا له بطریق مبادیه - التي منها تروی الانسان وإرادته و انتخابه لاحد طرفی الممكن - وهذا هو المنزلة الوسطی بین منزلتی الافراط والتفريط علی مسلك الفلسفة المتعالیة.^۳

انسان متفکر مختار، مبدء نزدیک فعل وجودی است، بعد از آن مبادئ بالاتری وجود دارند که علت‌های وسط بوده و به سبب تمامی اسباب برای صدور آن فعل وجودی منتهی می‌شوند، - که البته آن علت‌های وسطی به عنوان مقدمه‌هایی هستند که از جمله آن مقدمات می‌باشد اندیشه انسان و اراده و انتخاب او یکی از دو طرفی را

۱. مصباح یزدی، محمد تقی: آموزش فلسفه، ۳۹۳/۲.

۲. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة: ۷۲

۳. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة: ۸۹.

که وجود آن امکان دارد - و این همان منزلت وسط بین دو طرف افراط و تفریط بر اساس مسلک فلسفه متعالیه می باشد.

سخن فوق گر چه در ظاهر از اختیار انسان سخن می راند ولی حقیقت این است که در صورتی که بر اساس قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد: تا چیزی ضرورت و وجوب پیدا نکند تحقق نمی یابد" هر چیزی باید علت جبری و ضرورت دهنده داشته باشد، پس فعل انسان، و حتی اندیشه و اراده و انتخاب او نیز باید به طور ضرورت و وجوب از او صادر شود، و در این صورت نه اختیار معنایی دارد، و نه تفکر انسانی ربطی به اختیار او دارد، و نه جایی برای انتخاب انسان باقی می ماند، و نه فعل ممکن وجود دارد که بخواهد اختیار و انتخاب به آن تعلق بگیرد، فلسفه می گوید:

الحركة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرکة ضرورة عند انجزام المشیة، والمشیة تحدث ضرورة فی القلب عقیب الداعی، فهذه ضروریات یترتب بعضها علی بعض ولیس لنا أن ندفع وجود شیء منها عند تحقق سابقه، فلیس یمکن لنا أن ندفع المشیة عند تحقق الداعی للفعل ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها، فنحن مضطرون فی الجمیع.^۱

حرکت، لازمه ضروری قدرت است. و قدرت، پس از جزمی شدن مشیت ضرورتاً به کار می افتد. و مشیت، به طور جبری به دنبال داعی در قلب پدید می آید. پس اینها همه ضرورت هایی اند که برخی بر برخی دیگر مترتبند و ما بر دفع هیچ کدام از آنها پس از تحقق مرحله سابقش قدرت نداریم. پس برای ما امکان ندارد که با وجود تحقق داعی به انجام فعل، مشیت را دفع کنیم. یا اینکه بعد از تحقق مشیت قدرت را از مقدور باز داریم. پس ما در تمامی این احوال مضطر و بدون اختیار می باشیم...

سپس فیض کاشانی به اشعار حافظ - که کاشف از جبری بودن او نیز هست - اشاره کرده و می گوید:

بارها گفته ام و بار دگر می گویم که من دل شده این ره نه به خود می پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
من اگر خارم اگر گل چمن آرای هست
که از آن دست که می پروردم می رویم
در کتاب "الهی نامه" نیز آمده است:

۱. فیض کاشانی، محسن: قرۃ العیون، ۳۸۶.

جز این نمی‌شد، با که درآویزیم. ۱

و نیز:

شکرت که اقتضای عین ثابت حسن، اغتذای از مآدبه محمد و آل محمد است. ۲

و نیز:

با همه شیرین زبانی و شیرین‌کاریم نمی‌دانم چه کاره‌ام. ۳

عرفان و جبر

در این زمینه عرفان پا را فراتر گذاشته و می‌گوید: "جز ذات خداوند هیچ موجود دیگری وجود ندارد که سخن از جبر و اختیار آن در میان آید".
شبستری می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل کسی را کاو بود بالذات باطل
چون بود توست یکسر جمله نابود نگوئی اختیارت از کجا بود
کسی کاو را وجود از خود نباشد بذات خویش نیک و بد نباشد
مؤثر حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای
هر آن کس را که مذهب غیر جبر استنبی فرمود کاو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق ما و من گفت
مقدر گشته پیش از جان و از تن برای هر یکی کاری معین
جناب کبریایی لاابالی است منزّه از قیاسات خیالی است
چه بود اندر ازل ای مرد نااهل که این یک شد محمد و آن ابوجهل
کرامت آدمی را ز اضطرار است نه آن کاو را نصیبی ز اختیار است ۴
در کتاب "رسائل توحیدی" آمده است:

در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است
که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد. ۵.

و در کتاب "خیر الاثر در رد جبر و قدر" آمده است:

فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جز وی نیست. ۱.

۱. حسن‌زاده آملی، حسن: الهی نامه.

۲. همان.

۳. همان.

۴. مثنوی گلشن راز.

۵. طباطبایی، محمد حسین: رسائل توحیدی، ۸۱.

مذهب عرفان می گوید:

"موجودات همچون صورت‌هایی در آئینه، هیچ حقیقتی ندارند، تنها نشان‌دهنده ذات خداوندند و هرگز وجود حقیقی ندارند".

در کتاب "علی بن موسی علیه السلام والفلسفة الإلهية" آمده است:

إن استحالة التفويض على مشرب التوحيد الافعالی أظهر، لوضوح امتناع تفويض الامر الخارجی إلى صورة مرآتية - لا حقيقة لها عدا حكاية ذی الصورة - كما أن امتناع الجبر على هذا المشرب أيضا أبين - لأن الاكراه إنما يتصور فيما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وإرادة - وأما الصورة المرآتية - التي لا واقعية لها عدا الارائة والحكاية - فلا مجال لفرض إكراهها وجبرها. كما أنها لا مجال أيضا لتفسير المنزلة بين المنزلتين على منهج الحكماء من توجيه العلة القريبة والمتوسطة و البعيدة، إذ لا عليّة للصورة المرآتية اصلا حتى يبحث عن كونها قريبة أو لا^۲.

محال بودن تفویض بر اساس مشرب توحید افعالی روشن تر است، زیرا امتناع تفویض امر خارجی به صورت آئینه‌ای - که هیچ وجود واقعی‌ای جز نمایاندن ندارد - روشن و آشکار است، پس جایی برای فرض اکراه و اجبار آن صورت آئینه‌ای در میان نمی‌ماند.

همانطور که بر روش فلاسفه - که علت نزدیک و متوسط و دور را می‌پذیرند - نیز مجالی برای تفسیر امر بین امرین باقی نمی‌ماند، زیرا صورت آئینه‌ای اصلا علیت ندارد که بخواهد از نزدیک یا دور بودن آن علیت بحث شود.

و در ادامه چنین آمده است:

إنه على المشرب الرابع - وهو التوحيد الافعالی المبحوث عنه في العرفان النظري، المشهود في العرفان العملي لا وجود له [الانسان وغيره من الممكنات] إلا مجازا بحيث يكون إسناد الوجود إليه إسنادا إلى غير ما هو له - نظير إسناد الجريان إلى الميزاب في قول من يقول: "جرى الميزاب" - لأن الموجود الامكاني على هذا المشرب صورة مرآتية لا وجود لها في الخارج...، فحينئذ يصير معنى نفى الجبر والتفويض عن تلك الصورة، وإثبات المنزلة الوسطى بين طرفي الافراط والتفريط، من باب... المجاز في الاسناد... لأن القول بأن تلك الصورة الحاكية التي لا وجود لها في الخارج - ليست مجبورة ولا مفوضا

۱. حسن‌زاده آملی، حسن: خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۹.

۲. جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۸۸.

إليها، قضية سألبة بانتفاء موضوعها... الانسان وأى موجود آخر درجة من درجات
فاعليته سبحانه، إذ لا فاعل إلا من هو رب العالمين.^۱

بنابر مشرب توحید افعالی که در عرفان نظری مورد بحث است و در عرفان عملی
به شهود می‌آید، اصلاً برای آن [انسان و بقیه مخلوقات] وجودی در کار نیست مگر
مجازاً به گونه‌ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت برای خود انسان نیست،
همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: "ناودان جاری شد" در حقیقت، جاری‌شدن در مورد
خود ناودان واقع نشده است - زیرا موجود امکانی بر اساس مشرب عرفان عملی تنها
صورتی آینه‌ای است که در خارج اصلاً وجود ندارد.

بنابراین، معنای نفی جبر و تفویض از آن صورت، و اثبات منزلت سوم بین افراط
و تفریط برای آن، از باب مجاز در اسناد است، زیرا سخن از جبر یا اختیار آن
صورتی که تنها نمایان‌گر غیر است - و خود آن را اصلاً در خارج وجودی نیست -
قضیه سألبه‌ای است که اصلاً موضوع ندارد... انسان و تمامی موجودات دیگر،
درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحانه می‌باشند، زیرا هیچ فاعلی جز پروردگار
عالمیان وجود ندارد.

در مورد کلمات مزبور می‌گوییم:

۱. همان‌طور که بنابر مشرب توحید افعالی عارفان، موضوع جبر و تفویض منتفی
می‌شود، مسأله اختیار بندگان و امر بین الامرین هم منتفی شده و جایی برای اثبات
اختیار و امر بین الامرین باقی نمی‌ماند.

۲. تشبیه انسان به صورت آینه‌ای درست نبوده، و مناقض با مسلک خود اهل عرفان
و وحدت وجودیان می‌باشد، چه اینکه صورت آینه‌ای در عین اینکه حکایت از صاحب
صورت می‌کند ولی خودش وجود مستقل از صاحب صورت دارد در حالی که اهل
عرفان برای انسان و سایر مخلوقات به هیچ‌گونه وجودی جدا از وجود خداوند متعال
اعتقاد ندارند، بنابراین، آوردن این مثال به جای اینکه اذهان را به فهم منظور ایشان
نزدیک کند، آنها را از فهم آن دورتر می‌سازد. با این توضیح روشن می‌شود که داخل
کردن این مبحث در بحث مجاز در اسناد نیز کاملاً بی‌وجه بوده، و مناقض با اصول و مبانی
مکتب عرفان و وحدت وجود است.

چرا جبر؟!

آنان که جبر علی و معلولی را به عنوان يك قانون کلی پذیرفته‌اند و در نتیجه ملتزم به جبر نیز گشته‌اند منتهای عذرشان این بوده است که پنداشته‌اند مقتضای برهان جز آن نبوده و از مقتضای برهان نمی‌توان دست برداشت. چنانکه می‌گویند:

وهذا الوجوب الغیری منته إلى الواجب بالذات، فهو العلة الاولى للفعل والعلّة الاولى علت للمعلول الاخير، لان علة الشی علة لذلك الشیء. فهذه أصول ثابتة مبینة فی الابحاث السابقة^۱.

و این وجوب غیری، بازگشتش به واجب بالذات است، پس او خود علت اولی فعل بوده؛ و علت اولی، علت معلول اخیر نیز می‌باشد. زیرا علت علت شیء، علت خود شیء نیز می‌باشد. و اینها اصول ثابت و روشن بحث‌های گذشته می‌باشد.

کتاب "معارف اسلامی ۱ - ۲"، جمعی از مولفان، صفحه ۱۲۲ می‌نویسد:

... اختیار به هیچ وجه منافاتی با دو قانون مذکور (علیت و معلولیت، ضرورت علت و معلول) ندارد، زیرا معنای اختیاری بودن افعال انسان این نیست که افعال انسان بی‌علت تحقق یافته و وجود پیدا می‌کند، بلکه معنای آن این است که اراده انسان جزء العله است و بدون تحقق اراده، علت تامه محقق نمی‌شود، و طبق همان دو قانون معلول نیز تحقق نخواهد یافت، و بالعکس انکار دو قانون مذکور که مرادف با اعتقاد به تصادف است...

اشکال در مطلب فوق نیز ظاهر است، زیرا اگر حدوث اراده در انسان - که جزء العله شمرده شده است - تابع قانون ضرورت علی و معلولی باشد دیگر هیچ راه گریزی از التزام به جبر نخواهد ماند، و اگر تابع کلیت ضرورت علی و معلولی نباشد پس کلیت این قانون استثنا خورده است، واضح است که تصادف نیز نتیجه استثنا در قانون جبر علی و معلولی نیست بلکه تصادف در صورتی لازم می‌آید که:

۱. کسی منکر کلیت قانون علت و معلول و اثر و مؤثر شود.

۲. کسی منکر ضرورت علی و معلولی به نحو سالبه کلیه باشد، یعنی در هیچ جا حتی در علل طبیعی که اختیاری از خود ندارند نیز ضرورت علی و معلولی را قبول نداشته باشد.

۳. تحقق فعل فاعل مختار را تابع اعمال قدرت و سلطنت فاعل مختار نداند.

۱. نهاية الحکمة، ۳۰۲.

و اما استثنا در جبر علی و معلولی و انکار ضرورت علی و معلولی به نحو سالبه جزئیّه - یعنی در خصوص افعال اختیاری - نه تنها مستلزم تصادف نیست بلکه بدون آن اثبات اختیار محال می‌باشد.

"اصول فلسفه و روش رئالیسم" می‌نویسد:

اختیار به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی می‌پذیرد، تحقق ندارد...
 اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می‌دهد، نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است نسبت ضرورت ندارد، اگر چه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.^۱

جلد سوم (صفحه ۱۵۲) و غیر آن نیز "ضرورت" در "علل غیر اختیاریه" را از حیث "نسبت معلول به علت تامه" شمرده، و "امکان" در "علل اختیاریه" را از حیث نسبت آنها به علت ناقصه می‌داند.

این تفسیرات در مورد معنای فعل اختیاری و تمایز آن از افعال جبری به هیچ وجه قابل قبول نیست چه اینکه اگر واقعا مناط اختیاری بودن فعل، عدم ضرورت آن نسبت به علت ناقصه آن باشد، تمامی افعال و حوادث غیر اختیاری نیز اختیاری خواهند بود، زیرا همه آنها نیز با علت ناقصه‌شان، نسبت امتناع دارند نه ضرورت؛ و تمامی افعال اختیاری نیز غیر اختیاری خواهند بود زیرا ایشان اراده را هم که جزء العله می‌دانند خارج از قانون کلی جبر علی و معلولی نمی‌دانند، پس نسبت آنها با اراده، و سایر اجزای علت تامه، ضرورت خواهد بود.

مضافا بر اینکه در این صورت نهایتا فرق بین امور اختیاری و غیر اختیاری جز به يك امر اعتباری نبوده، و از جهت واقع و حقیقت، هیچ تفاوتی بین آن دو نخواهد ماند، بلکه هر فعلی به اعتبار نسبت آن با اجزای علتش اختیاری، و به اعتبار نسبت آن به تمامی اجزای علتش غیر اختیاری خواهد بود!

اشکال سوم اینکه نسبت هر فعل با علل ناقصه آن امتناع است نه امکان، و اینکه کسی در جواب بگوید: "الواجب بالامتناع والاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده"، مساوی با گم کردن محل بحث است، چه اینکه بارها توضیح دادیم سخن در اصل فاعلیت و انتخاب و اختیار فعل است نه وجوب یا امتناع آثار فاعلیت.

گذشته از اینکه اصلا تمام بحث جبر و اختیار در مورد همان فاعلیت انسان است که جزء العله‌اش شمرده‌اند، و ضمیمه کردن بقیه امور اصلا ربطی به بحث جبر و اختیار ندارد.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۹۷/۳-۱۹۹.

مقدمه کتاب "عدل الهی" می‌نویسد:

از جنبه عقلی به دو گونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی، ولی نظر به اینکه مشرب استدلالی متکلمین را در این گونه مسائل صحیح نمی‌دانم، و بر عکس مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می‌دانم، از سبک متکلمین به طور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم.

و می‌نویسد:

چون بین هر علت و معلولی، رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث ضرورت حکم فرماست، اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است:

۱. قانون علت و معلول عمومی

۲. ضرورت علت و معلول

۳. سنخیت علت و معلول

۴. جهان هستی همه به يك علت العلل منتهی می‌شود.^۱

با توجه به آنچه گفته شد، اشکال در اصل دوم بیان شده روشن است، چنانکه اصل سوم و چهارم نیز صحیح نیست، زیرا در جایی که قیام معلول به علت، از حیث اعمال قدرت و اختیار فاعل باشد قاعده لزوم سنخیت باطل است، بدیهی است سنخیت تنها در علل و عوامل طبیعی جاری است و ربطی به بحث ما ندارد.^۲ و در نتیجه اصل چهارم نیز که - بیان می‌کند بازگشت همه افعال و معالیل موجود در جهان، به نحو ضرورت و وجوب به علت العلل واحد است - صحیح نبوده و از مقایسه ناجای ذات فاعل مختار با علل و عوامل طبیعی که دو سنخ کاملاً مابین و جدا می‌باشند حاصل شده است.

برخی فیلسوفان به "لزوم تسلسل در صورت اختیاری بودن افعال" نیز استدلال کرده، و همه اراده‌ها و افعال را به نحو ضرورت به علت العلل استناد داده‌اند؛ این استدلال نیز صحیح نیست، زیرا گر چه تحقق یافتن افعال موجود مختار بر اساس فاعلیت و اعمال قدرت اوست اما اعمال قدرت و فاعلیت او به نفس اختیار و تساوی فعل و ترك نسبت به قدرت او می‌باشد و اعمال قدرت او بر اعمال قدرت دیگری توقف ندارد که تسلسل

۱. صفحه ۱۳۸.

۲. بلکه در همین فرض هم قانون سنخیت باطل است چه اینکه در این موارد در واقع معلول، صورتی دیگر از ذات علت بوده و در حقیقت اصلاً دوئیت و غیریت و علت و معلولی در کار نیست که سخن از لزوم سنخیت یا عدم سنخیت آن‌ها ممکن باشد.

لازم بیاید، و اصولاً معنای اختیار جز همین مطلب چیز دیگری نیست. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

خلق الله المشية بنفسها.^۱

خداوند مشیت را بر اساس مشیت دیگری ایجاد نفرموده است.

و نیز می‌فرماید:

لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد.^۲

خداوند متعال پیوسته عالم و قادر بوده سپس اشیا را ایجاد فرمود.

روشن است که "مشیت" در روایت فوق به معنای نفس ایجاد و اعمال قدرت می‌باشد، زیرا در مورد خداوند وجود اراده و مشیت به معنای کیف نفسانی محال است، و در مورد افعال بشر نیز علیت او چیزی غیر از ایجاد و فاعلیت و اعمال قدرت او نیست لذا مدلول روایت متضمن حل بزرگترین شبهات باب جبر و اختیار - مانند توهّم "لزوم تسلسل" و "وجوب توقف فعل بر علل ضرورت بخش قبل از خود" - می‌باشد، و اختیار را هم درباره انسان و هم درباره خداوند اثبات می‌کند، کما اینکه ادله جبری‌ها در مورد انسان، به نفی اختیار خداوند نیز سرایت می‌کند، و جبر در فعل الهی را هم لازم دارد، و جواب نیز همان است که بیان شد.

مطلب دیگر اینکه اگر واقعا در صورت اختیاری بودن فعل تسلسل لازم بیاید، با اعتقاد به جبر و ضرورت داشتن اراده نیز مطلب حل نمی‌شود، زیرا بدیهی است که در این صورت اثبات حدوث حقیقی عالم و خلق لا من شیء محال شده - چنانکه اساس معارف فلسفی نیز بر همین است^۳ - و برای سلسله علل ابتدایی نمی‌توان فرض کرد که با در میان

۱. کافی ۱/۱۱۰.

۲. کافی ۱/۱۱۰.

۳. در پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" چنین آمده است: هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی‌تواند از "هیچ" یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است. (مطهری، مرتضی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳/۴).

"ابن سینا" می‌گوید: الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيضا: (حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۳ به نقل): کلمه "فیض و ترشح" تنها درباره خداوند و عقول مجرد گفته

کشیدن پای اراده علة العلل و واجب الوجود به عنوان راس سلسله مشکل حل شود، بلکه در این فرض اثبات وجود واجب و ابطال تسلسل هم عقیم خواهد ماند.

می شود نه درباره غیر آن ها، و اطلاق نام "قبض" درباره او اولویت دارد، زیرا صدور موجودات از او به نحو حتمی و لزوم می باشد نه اینکه بر مبنای اراده هدفمند او باشد، بلکه اشیا به مقتضای ذات او از او پدید می آیند، و این "صدور" امری دائمی و همیشگی و بدون زحمت می باشد.

پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" می نویسد: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور. (مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ - ۵۱۰/۳). (مخفی نماند که با پذیرش مبانی فلسفی و اعتقاد به ازلیت عالم، "اول" نامیدن چیزی به عنوان "معلول اول"، به هر معنایی که باشد عین تناقض است).

در کتاب "هزار و یک نکته" آمده است: عالم قدیم است. (حسن زاده آملی، حسن: هزار و یک نکته، ۱۰۳).

"شرح منظومه" می نویسد: متکلمین می گویند: عالم حادث زمانی است به این معنی که اگر به قهقرا برگردیم ... بالاخره به لحظه ای می رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می گویند اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی نیاز از علت و خالق است ... اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی رسیم، زمان ابتدا و انتهای ندارد. از نظر حکمای الهی "کل حادث مسبوق بمادة ومدة: هر چیز تازه ای قبلاً ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است". (مطهری، مرتضی: شرح منظومه، ۲۵۶/۱ - ۲۵۷).

ملاصدرا می نویسد: لا شك أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب معين ونظام معين، فإنه مقتض بذاته للصادر الأول، وبتوسطه للثاني، وبتوسطهما للثالث، وهكذا إلى آخر الوجودات. (اسفار، ۱۷۸/۶).

و می نویسد: كل معلول من لوازم ذات علته المقتضية إياه. (اسفار، ۱۷۷/۶).

تفسیر "المیزان" می نویسد: نفاد وجود الأشياء وإنتهائها إلى أجلها ليس فناءً منها وبطلاناً لها على ما تنوهم بل رجوعاً وعوداً منها إلى عنده وقد كانت نزلت من عنده، وما عند الله باق فلم يكن إلا بسطاً ثم قبضاً، فالله سبحانه يبدو الأشياء بسط الرحمة، ويعيدها إليه قبضها وهو المعاد الموعود. (طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۱۱/۱۰).

پاورقی "اصول فلسفه و روش رئالیسم"، ۱۶۷/۳، می‌نویسد:

یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است. و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است، مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌هاست و هر کسی هم وجدانا آن را حس می‌کند، علیه‌ذا کسانی که نظریه ما در باب اختیار آن‌ها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

و نیز در جلد ۳، صفحه ۱۵۴ می‌نویسد:

اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ وجه دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد.

روشن است که اشکال ایشان وارد نیست زیرا چنانکه گذشت - حتی با تسامح در معنای حقیقی علت و معلول - قانون "ضرورت و جبر علی و معلولی" به طور کلی مورد انکار نیست تا ایشان بگویند: در این صورت لازم می‌آید هر معلولی از هر علتی صادر شود. و همه چیز بر مبنای تصادف محقق شود بلکه در آنجا که ضرورت علی و معلولی قبول باشد - یعنی علل طبیعی که در واقع معلول صورتی تغییر یافته از ذات علت می‌باشد - هرگز ممکن نیست که هر معلولی از هر علتی صادر شود، و نقض‌های ایشان هم از خصوص همین مورد تجاوز نمی‌کند. و در آنجا که ضرورت علی و معلولی مورد انکار است - یعنی افعال اختیاری - روشن است که از نفس فاعل مختار کاملاً ممکن است که در شرایط واحد افعال مختلف صادر شود، و منکر چنین مطلبی منکر بدهات و واقعیتی است که کاملاً آن را در وجود خود می‌یابد. و از همین جاست که واقعا صحیح است گفته شود: از شخص واحد ممکن است در شرایط واحد هم معصیت صادر شود و هم طاعت، و هیچ ضرورت و وجوبی برای تعیین صدور یکی از آن دو بر او حاکم نیست.

خلاصه سخن این که اعتقاد به کلیت جبر علی و معلولی و یکسان بودن روند حوادث طبیعی و اعمال اختیاری، انکار بدیهی و مایه تردید در بدیهیات دیگر و سبب التزام به جبر است، و بر باد رفتن تکلیف و بیهوده بودن شرایع، و اسناد تمامی قبايح و ظلم‌ها و شرور و کفر و شرك به ساحت مقدس خداوند را به دنبال خواهد داشت و تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

معتقدین به کلیت قانون جبر علی و معلولی همه جا خواسته‌اند تنها با دخالت دادن اسم اختیار و اراده و انتخاب انسان، از التزام به جبر بیرهیزند، و حال اینکه اشکال این نیست که اختیار و انتخاب - با هر گونه تفسیری - دخیل هست یا خیر، بلکه اشکال این است که آن انتخاب نیز تابع کلیت جبر علی و معلولی، و معلول مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق، شوق مؤکد و... می‌باشد یا خیر؟! و چون فلسفه قائل به کلیت قانون و استثنا ناپذیری آن می‌باشد راهی هم به حل مشکل جبر نخواهد داشت.

در این اشکال و جواب دقت کنید:

۱. (اشکال به جبریون): آثار اختیار مانند امر و نهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان، با نفی کامل اختیار نمی‌سازد.
۲. (جواب جبریون): اراده انسان جزء علت فعل است.
۳. (اشکال به جواب ایشان): مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه می‌سازد، و چنانکه روشن است مستشکل نمی‌گوید که انسان یکی از اجزای علت فعل نیست، بلکه می‌گوید با اینکه انسان یکی از اجزای علت فعل است، و با اینکه در خارج به واسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء، با صفت وجوب موجود می‌شود، ولی تا فعل نسبت به انسان متساوی الطرفین نبوده باشد، یعنی تا نسبت فعل انسان به انسان "امکان" نبوده باشد، به طوری که ممکن باشد از فاعل صادر شود و ممکن باشد صادر نشود، امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنا ندارد؛ در این صورت آیا پاسخ دادن به این مستشکل به اینکه انسان از اجزای علت فعل خودش است، و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمی‌کند خنده آور نیست؟!^۱
- دقت شود که پاسخی که در این جا کاملاً نادرست شمرده شده است عیناً همان چیزی است که قائلین به کلیت جبر علی و معلولی بارها آن را در جواب دیگران گفته‌اند.
- چنانکه در نه‌ایه الحکمه، صفحه ۳۰۳، آمده است:

وأما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الانسان مختاراً فيه فانما تعلق الإرادة الواجبية بان يفعل الانسان باختياره كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار، فلا يغلط الاختيار ولا يبطل اثر الإرادة الانسانية.

اما تعلق اراده واجبی به فعل، با اینکه انسان هم دارای اختیار است، به این ترتیب است که اراده واجبی به این تعلق گرفته است که انسان به اختیار خود فلان و فلان

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۷/۳.

کند، نه اینکه بدون تقید به اختیار به فعل تعلق گرفته باشد. پس اختیار لغو و بیهوده نبوده و اثر اراده انسانی باطل نمی‌گردد.

و نیز در بدایه الحکمه، صفحه ۱۶۷، آمده است:

فقد تعلقت الاراده بالفعل من طریق اختیار الانسان، و مراده تعالی ان یفعل الانسان الفعل الفلانی باختياره، و من المحال ان یتخلف مراده تعالی عن ارادته.
پس اراده خداوند تعلق به فعل گرفته است اما از طریق اراده انسان، و مراد او این است که انسان فلان فعل را به اختیار خود انجام دهد، و محال است که مراد او از اراده‌اش تخلف کند.

"اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد سوم، صفحه ۱۵۴ هم می‌نویسد:

افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می‌کنند، علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقلی و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده... آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است.

و در صفحه ۱۶۳ می‌نویسد:

مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرایط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد.

و به موارد فوق اضافه کنید که ایشان همه چیز حتی اختیار را هم تابع جبر علی و معلولی می‌دانند. و با همه این تصریحات باز هم می‌گویند:

آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است!^۱

با اینکه بدیهی است - با صرف نظر از تناقض موارد مذکور با همدیگر، و مخصوصاً با توجه به اصول و مبانی فلسفی که هر چیزی را معلول ضرورت‌های پیش از خود می‌داند - تعقل و محاسبه و سنجش هم قطعاً اختیاری نبوده و حصول آن خارج از دایره انتخاب انسان است.

در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد سوم، صفحه ۱۶۳، جدا دانستن طلب از اراده را مخالف اصول فنی و منطقی شمرده شده، و اما از آنجا که پذیرفتن اختیار، با یکی دانستن اراده و طلب امری محال است در جلد سوم، صفحه ۲۳۲، به جدا بودن آزادی و انتخاب

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ف ۱۶۵/۳.

از اراده اعتراف شده است. در مورد اول بعد از شمردن مراحل و مقدمات ضروری که منجر به صدور فعل می‌شود آمده است:

برخی از متکلمین قائل به يك مرحله علاوه‌ای شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته يك مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس به سوی عمل، نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست، بلکه صرفاً منظور فرض کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد، طلب کردن یا اختیار کردن چیزی، سوای اراده کردن نیست.

و در مورد دوم آمده است:

معنای اختیار این نیست که اراده آزاد است که خود به خود و بدون علت پیدا شود، و همچنین این نیست که آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم، و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم، نه نسبت به مقدمات نفسانی آن فعل، و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست.

معنای جبر چیست؟

آیا عدم اختیار در فاعلیت تنها در مواردی است که جبر از خارج ذات فاعل به آن تحمیل گردد، مانند کسی که دست او را گرفته و بر خلاف میل او تکان دهند، یا حتی موردی که فعل لازمه و مقتضای ذات خود شیء باشد، و هیچ اجبار کننده خارجی هم وجود نداشته باشد، باز هم از مصادیق جبر مورد بحث است، چنانکه مثلاً اگر کسی بگوید: "چون مقتضای ذات خداوند فیضان و ترشح وجود است، عالم باید از او صادر شود، و وجود عالم لازمه لاینفک ذات خدا می‌باشد." آیا خداوند را قادر مختار می‌داند یا خیر؟!

آنچه مسلم است این است که بین دو مثال مذکور فرقی وجود ندارد، و در هر دو صورت اختیار از علت سلب شده و تحقق معلول در حیطه ایجاد و اعدام و سلطه و قدرت حقیقی او نمی‌باشد، با وجود این، در کتاب بدایه الحکمه، صفحه ۱۶۸، آمده است:

ویتبین بما تقدم انه تعالى مختار بالذات اذ لا اجبار الا من امر وراء الفاعل یحمله علی خلاف ما یقتضیه، ولیس وراءه تعالى الا فعله، و الفعل ملائم لغاعله، فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.

بنابر آنچه گذشت روشن شد که خداوند متعال ذاتاً مختار است زیرا اجبار تنها در صورتی است که از خارج و ورای ذات فاعل بر آن تحمیل شود و آن را بر خلاف

مقتضای ذاتش وادارد، در حالی که وراى خداوند تعالى هيچ چیزی وجود ندارد مگر فعل خود او، و فعل هم موافق با وجود فاعل خود می‌باشد، پس تمام افعال اختیاری خداوند همان چیزهایی است که ذات او آن را اقتضا می‌کند.

و عین همین اشکال به کتاب آموزش فلسفه،^۱ وارد است که در آنجا هم درباره موضوعی که شأنیت اختیار دارد آمده است:

تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود.

نیز در همان صفحه آمده است:

پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعل‌های ارادی از قبیل "فاعل بالعنايه"، و "فاعل بالرضا" و "فاعل بالتجلی" را اثبات کنند، چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به "فاعل بالقصد" است، و از این روی بعضی از متکلمین، فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند، و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی، ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند، بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند، ولی حقیقت این است که عالی‌ترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است، و نازل‌ترین مراتب آن در فاعلیت بالقصد وجود دارد.^۲

با توجه به آنچه گفته شد روشن است که اولاً فاعل بالعنايه و بالرضا و بالتجلی را اختیاری در کار نمی‌ماند، پس از جانب متکلمین اتهامی در کار نبوده است؛ ثانیاً توهم ملازمه بین اختیار واقعی و قصد نفسانی در تمامی موارد حتی درباره خداوند متعال که مبنای اشکال ایشان می‌باشد، مطلبی نادرست است؛ سوم اینکه، فرض مراتب و تشکیک در حقیقت اختیار مناقض با اصل اختیار است چه اینکه فعل اختیاری آن است که دو طرف آن کاملاً مساوی باشند و فرض هر گونه تفاوت بین آنها مستلزم انقلاب امکان فعل به وجوب یا امتناع می‌باشد.

باز هم در "آموزش فلسفه"،^۳ آمده است:

عالی‌ترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است، زیرا نه تنها تحت تاثیر هيچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه از تضاد گرایش‌های درونی هم منزّه است،

۱. جلد دوم، مصباح یزدی، محمد تقی: صفحه ۹۶.

۲. صفحه ۹۴.

۳. مصباح یزدی، محمد تقی: جلد ۲، صفحه ۹۷.

سپس مرتبه اختیار "مجردات تام" است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچ‌گونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و نه دست‌خوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایش‌ها بر دیگری قرار می‌گیرند، اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازل‌تری از اختیار هستند.

چنانکه گفته شد تنها نفی تاثیر عوامل خارجی و تضاد گرایش‌های درونی، برای اثبات اختیار کافی نیست، و با صرف نظر از تناقضات آشکار در عبارت "مجردات تام" که معلوم نیست از مجرد چه معنای صحیحی می‌توان تصور کرد که با تعدد بسازد، و تمامیت و غیر تمامیتی داشته باشد؛ چگونه می‌توان موجودی را مسخر غیر دانست، در حالی که هیچ‌گونه فشاری بر او وارد نشود؟!

جبر و اختیار از نگاه وحی

فلسفه و عرفان، اختیار و فاعلیت^۱، بلکه اصل وجود^۲ را از بندگان و مخلوقات سلب می‌کند، و هر فعلی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. مکتب اهل بیت علیهم السلام از بطلان این پندار نیز پرده برداشته است، چنانکه حسن بن علی و شاء گوید از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم:

الله فوض الامر إلى العباد؟ فقال: هو أعز من ذلك، فقلت: أجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك.

ثم قال: قال الله عز وجل: يا بن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك.^۳

آیا خداوند امر بندگان را به خودشان واگذار کرده است؟ حضرت فرمودند: عزت خداوند بیش از آن است، گفتم: پس آیا ایشان را مجبور به معاصی و گناهان کرده است؟ فرمودند: خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است. سپس فرمودند: خداوند عز و جل می‌فرماید: "زاده آدم، نسبت‌دادن خوبی‌های تو به من از خودت سزاوارتر است، و اما نسبت بدی‌هایت به خودت سزاوارتر از نسبت‌دادن آنها به من است، تو گناهان را به قدرتی که در وجود تو نهاده‌ام انجام می‌دهی.

۱. رجوع شود به کتاب "فراتر از عرفان" از مؤلف، فصل پنجم "افسانه وجود مجردات".

۲. بنابر نگاه فلسفی.

۳. بنابر نگاه عرفانی.

۴. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۹.

نزد حضرت رضا علیه السلام سخن از جبر و تفویض در میان آمد، پس آن حضرت فرمودند:

أَلَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلَا يَخَاصِمُكُمْ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا كَسْرَتَوْهُ، قُلْنَا: إِنَّ رَأْيَ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَطْعَ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعِصْ بِغُلْبَةٍ، وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مُلْكُهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ أَتَمَّرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا، وَإِنْ أَتَمَّرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ، وَإِنْ لَمْ يَحُلْ فَفَعَلُوا فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ يَضْبُطُ حُدُودَ هَذَا الْكَلَامِ فَقَدْ خَاصَمَ مِنْ خَالِفِهِ.^۱

آیا در این باره اصلی به شما اعطا نکنم که هرگز در آن اختلاف پیدا نکنید و هیچ کس در مورد آن با شما مخاصمه نکند مگر اینکه او را درهم شکنید؟ گفتیم: اگر دوست دارید.

حضرت فرمودند: اطاعت خداوند تعالی به اجبار نیست، معصیت و نافرمانی نیز به مغلوبیت خداوند انجام نمی‌یابد و او بندگان را در ملک خویش سر به خود رها نکرده است.

اوست مالک آنچه که به ایشان تملیک نموده است، و اوست قادر بر آنچه ایشان را بر آن قدرت عطا فرموده است.

اگر بندگان پذیرای فرمان طاعت او باشند مانع و جلوگیری ایشان نخواهد بود، و چنانچه راه معصیت او پویند، اگر بخواهد بین ایشان و گناهان حائل شود انجام می‌دهد. و در صورتی که حائل و مانع نشود و ایشان معصیت کنند، او نیست که ایشان را داخل گناهان کرده است.

سپس امام علیه السلام فرمودند: هر کس حدود این گفتار را ضبط کند، بر مخالفان خود غالب آید.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

مَنْ شَبِهَ اللَّهَ تَعَالَى بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَافِرٌ.^۲ هر کس خداوند تعالی را به خلقش تشبیه کند مشرک است، و هر کس آنچه را از آن نهی فرموده است به او نسبت دهد کافر است.

عن إبراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله تعالى «و تركهم في ظلمات لا يبصرون» فقال: إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱/۱۱۹.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۹۳.

كما يوصف خلقه، ولكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللفظ، وخلي بينهم وبين اختيارهم.

قال: وسألته عن قول الله عز وجل «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم قال:» الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم. كما قال الله عز وجل: «بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» قال: وسألته عن الله عز وجل هل يجبر عباده على المعاصي؟ فقال: بل يخيرهم ويمهلهم حتى يتوبوا، قلت: فهل يكلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال: كيف يفعل ذلك وهو يقول: «و ما ربك بظلام للعبيد»

ثم قال عليه السلام: حدثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عليهم السلام أنه قال: من زعم أن الله تعالى - يجبر عباده على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلوا ورائه، ولا تعطوه من الزكاة شيئا.^۱

ابراهيم بن ابی محمود گوید: از امام رضا علیه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: "و ایشان را در تاریکی ها وا گذاشت پس نمی بینند" پرسیدم، حضرت فرمودند: همانا خداوند تبارک و تعالی مانند خلق خود به ترك کردن و وا گذاشتن نسبت داده نمی شود، ولی هر گاه که دید ایشان از کفر و گمراهی خود دست بر نمی دارند لطف و کمک را از ایشان باز داشته، و بین ایشان و اختیارشان مانع نمی گردد. گوید: و پرسیدم درباره فرموده خداوند عز و جل: "خداوند بر دل ها و گوش های ایشان مهر زد.

حضرت فرمودند: ختم به معنای مهر زدن بر قلوب اهل کفر به عقوبت کفرشان می باشد.

چنانکه خداوند عز و جل می فرماید: "خداوند به خاطر کفرشان بر دلهایشان مهر زد پس ایمان نمی آورند جز گروهی اندك".

گوید: و پرسیدم آیا خداوند متعال بندگان را به گناهان مجبور می دارد؟ امام علیه السلام فرمودند: بلکه ایشان را بخیر می سازد و مهلت می دهد که باز گردند و توبه کنند.

گفتم: آیا بندگان را به چیزهایی تکلیف می کند که قدرت بر آن نداشته باشند؟ فرمودند: چگونه چنان کند در حالی که خودش می فرماید: "پروردگار توبه بندگان ستم نمی کند".

سپس فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرشان جعفر بن محمد علیهم السلام نقل فرمودند که آن حضرت بیان داشتند: هر کس گمان کند خداوند تعالی بندگانش را مجبور به انجام گناهان می‌سازد، یا ایشان را به چیزهایی تکلیف می‌کند که قدرت بر آن را ندارند، نه ذبیحه‌اش را بخورید، و نه شهادتش را قبول کنید، و نه پشت سرش نماز بخوانید، و نه به او زکات بدهید.

... دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرو، فقلت له: یا بن رسول الله، روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال: إنه لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین، فما معناه؟

قال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليه فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلى حجه علیهم السلام فقد قال بالتفویض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفویض مشرك، فقلت له: یا بن رسول الله فما أمر بین أمرین؟ فقال: وجود السبیل إلى إتيان ما أمروا به، وترك ما نهوا عنه.

فقلت له: فهل لله عز وجل مشیة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات فإرادة الله ومشیته الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليه ا. وإرادته ومشیته في المعاصی النهی عنها والسخط لها والخذلان عليه ا^۱.

... در مرو خدمت امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام رسیدم و عرضه داشتم:

فرزند رسول الله، برای ما از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرموده‌اند: "نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین آن دو"، آیا معنای این سخن چیست؟

حضرت فرمودند: هر کس بیندارد خداوند اعمال ما را انجام می‌دهد سپس ما را بر آن معذب می‌دارد معتقد به جبر است، و هر کس گمان کند خداوند عز و جل امر خلق و رزق را به حجج خویش علیهم السلام واگذار کرده است قائل به تفویض شده است. قائل به جبر کافر است و معتقد به تفویض مشرك می‌باشد.

گفتم: یا بن رسول الله، پس امر بین آن دو چیست؟

فرمودند: وجود راه به سوی آنچه به انجام آن امر، یا از ترك آن نهی شده‌اند.

گفتم: آیا خداوند عز و جل را نیز در مورد آن مشیة و اراده است؟

فرمودند: اراده و مشیت خداوند در مورد طاعات، امر به آن و رضای به آن و کمک نمودن به آن است. و در مورد معاصی و گناهان اراده و مشیت او، نهی از آن و خشم و نارضایتی از آن، و کمک نکردن بر آن است.

و نیز حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والاخرة.^۱
هر کس به تشبیه و جبر اعتقاد داشته باشد کافر مشرک است، و ما در دنیا و آخرت از او بی‌زاریم.

مأمون، خلیفه غاصب زمان آن حضرت از ایشان درباره معنای این آیه پرسید که خداوند متعال می‌فرماید:

«ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله».

فقال الرضا عليه السلام: حدثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: إن المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الاسلام لكثير عددنا وقوينا على عدونا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما كنت لالقي الله عز وجل ببدعة لم يحدث إلى فيها شيئا وما أنا من المتكلفين، فأنزل الله تعالى عليه: يا محمد «و لو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا) على سبيل الاجاء والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الاخرة،

ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثوابا ولا مدحا لكني أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين، ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد. «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وأما قوله تعالى: «و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) فليس ذلك على سبيل تحريم الايمان عليه ا، ولكن على معنى أنها ما كانت تؤمن إلا بإذن الله، وإذنه أمره لها بالايمان ما كانت مكلفة متعبدة وألجأها إليها إلى الايمان عند زوال التكليف والتعبد عنها. فقال المأمون: فرجت يا أبا الحسن، فرج الله عنك.

فأخبرني عن قول الله تعالى «الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا) فقال عليه السلام: إن غطاء العين لا يمنع من الذكر والذكر لا يرى بالعين، ولكن الله عز وجل شبه الكافرين بولاية على بن أبي طالب عليهما السلام

۱. عيون اخبار الرضا عليه السلام، ۱/۱۱۸.

بالعميان، لانهم كانوا يستثقلون قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه، فلا يستطيعون له سمعا، فقال المأمون: فرجت عني، فرج الله عنك.^۱

حضرت رضا علیه السلام در پاسخ فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن الحسین از پدرش علی بن ابیطالب علیهم السلام نقل فرمودند که مسلمانان به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم عرض کردند: یا رسول الله، اگر هر کس از مردم را که می توانستید به پذیرفتن اسلام مجبور می نمودید تعداد ما زیاد می شد و در مقابل دشمن خود نیرومندتر می شدیم.

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند: هرگز خداوند را با بدعتی که مرا به آن امر نفرموده است ملاقات نخواهم کرد و بدون فرمان الهی تکلیفی بر دوش خود نمی نهم.

آنگاه خداوند تعالی بر او این آیت فرستاد که: ای محمد، اگر پروردگار تو می خواست همه اهل زمین در دنیا از راه اجبار و اکراه ایمان می آوردند، همانطور که در هنگام مرگ و دیدن عذاب آخرت ایمان می آورند. ولی اگر چنین می کردم دیگر آنان مستحق ثواب و مدح من نبودند، و حال اینکه من از ایشان می خواهم که در حال اختیار و بدون اجبار ایمان آورند، تا مستحق پاداش و گرامی داشت من و زندگی جاودانه بهشت برین گردند. پس آیا تو مردمان را مجبور می کنی که ایمان بیاورند. و اما اینکه خداوند تعالی می فرماید: "هیچ کس بدون اذن خداوند ایمان نمی آورد"، به این گونه نیست که ایمان آوردن برای او غیر ممکن باشد، بلکه به این معنا است که بدون اذن الهی ایمان نمی آورند، و اذن خداوند همان امر او به ایمان است، کسی را در حال زوال تکلیف به آوردن ایمان مجبور نساخته است. مأمون گفت: مشکل ما را گشودی یا ابالحسن، خداوند گره از کارت بگشاید.

حضرت رضا علیه السلام می فرمایند:

خرج أبو حنیفة ذات یوم من عند الصادق علیه السلام، فاستقبله موسی بن جعفر علیهما السلام فقال له: یا غلام، ممن المعصية؟ قال: لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله تعالى - وليست منه - ولا ينبغي للكریم أن يعذب عبده بما لا يكتسبه، وإما أن تكون من الله عز وجل ومن العبد، فلا ينبغي للشريك القوی أن يظلم الشريك الضعیف،

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۱ - ۱۱۲.

وإما أن تكون من العبد - وهي منه - فإن عاقبه الله تعالى فبذنبه، وإن عفى عنه فبكرمه وجوده.^١

روزی ابوحنیفه از نزد امام صادق علیه السلام خارج شد، و با موسی بن جعفر علیهما السلام رو به رو شده از آن حضرت پرسید: پسر، معصیت از آن کیست؟ فرمودند: از سه حال خارج نیست، یا از خداوند تعالی است - و البته از او نیست - در این صورت کریم را نمی‌سزد بنده‌اش را به جهت کاری که انجام نداده است عذاب نماید. و یا از خداوند عز و جل و بنده هر دو باهم است، در این صورت برای شریک قوی شایسته نیست که شریک ضعیف را مورد ستم قرار دهد. و یا از بنده است - و البته از اوست - پس اگر خداوند او را عقاب نماید به خاطر گناه خود اوست، و اگر او را عفو نماید پس به کرم و جود و بزرگواری اوست.

و نیز حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله تعالى وقدره؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدره. فقال له الشيخ: عند الله أحسنب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام مهلا يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتما وقدرًا لازماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر، وأسقط معنى الوعد، ولم تكن على المسيء لائمة ولا لمحسن محمداً، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالاحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها.

يا شيخ، إن الله تعالى كلف تخييراً ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً ولم يقطع مكرهاً، ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً. «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»

قال: فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن غفرانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً.....جزاك ربك عنا فيه إحسانا
فليس معذرة في فعل فاحشة.....قد كنت راكبها فسقا وعصيانا
لا لا ولا قاتلاً ناهيه أوقفه.....فيها عبدت إذا يا قوم شيطاناً
ولا أحب ولا شاء الفسوق ولا.....قتل الولي له ظلماً وعدواناً
أنى يحب وقد صحت عزيمته.....ذو العرش أعلن ذاك الله إعلاناً^١

١. عيون اخبار الرضا عليه السلام، ١/١١٣ - ١١٤.

مردی از عراقیان خدمت امیر المؤمنین علیه السلام شرفیاب شد و پرسید: آیا رفتن ما به سوی اهل شام به قضا و قدر الهی بود یا خیر؟ امام علیه السلام پاسخ فرمودند: آری ای مرد، سوگند به خدا هیچ بلندی را بالا نرفتید، و از هیچ پستی فرود نیامدید مگر اینکه به قضا و قدر الهی بود.

پیرمرد گفت: رنج و زحمت از دست رفت یا امیر المؤمنین! امام علیه السلام فرمودند:

صبر کن شیخ، گویا می‌بنداری که قضا و قدر حتمی و قطعی است، اگر چنان می‌بود ثواب و عقاب و امر و نهی بیهوده بود، وعد و وعید بی‌معنا می‌شد، بر زشتکار سرزنشی نبود، و ستایش نیکوکار جای نداشت، نیکوکاران از بدکاران به سرزنش شایسته‌تر بودند و گناهکاران نیز از نیکوکاران به احسان سزاوارتر، اینها اعتقادات بت پرستان و دشمنان خداوند و قدری‌ها و مجوسان این امت است.

ای شیخ، همانا خداوند تعالی بندگان را به تکالیف امر اختیاری نموده، و به جهت پرهیز دادن نهی فرموده است، در مقابل عمل اندک پاداش فراوان عنایت فرموده، در مقابل گناهان مغلوب نگشته و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود. او آسمان‌ها و زمین را به گزاف و بیهوده نیافریده است، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش دوزخ.

پیرمرد از جای برخاست در حالی که می‌گفت:

تو آن امامی هستی که ما در پی طاعت او روز قیامت از خداوند رحمان امید مغفرت داریم، مشکلات دینی ما را رفع فرمودی، خداوند تو را جزای خیر عطا فرماید. هر عمل زشتی را که ما به فسق و عصیان مرتکب شدیم در آن معذور نیستیم. نمی‌گوییم که خداوند ما را در گناه و معصیت انداخته است چه اینکه در این صورت پیرو شیطان شده‌ام، خداوند فسوق و نیز کشتن و لیش را دوست نداشته و هرگز نمی‌خواهد، کجا آن را دوست دارد و حال اینکه خود صریحا کراهت خود را اعلام فرموده است.

فصل هشتم

تکلیف فراتر از قدرت

بر اساس اصول روشن مکتب معرفتی معصومین علیهم السلام آنچه خداوند متعال تکویناً و تشریعاً انجام می‌دهد دارای غرض، و نیز دارای حکمت و مصلحت واقعی بوده، و محال است فعل گزاف و بیهوده و ظلم و خلاف حکمت از او صادر شود.

این عقیده مسلم و روشن نیز بر اساس مبانی اهل فلسفه و عرفان به هیچ عنوان قابل پذیرش نیست و در نظر ایشان وجود مصالح و حکم واقعی افعال انکار شده، و یا به معانی نادرست دیگری تأویل می‌شود. البته منشأ این انکار آنجا است که اهل فلسفه وجود هر چیزی را تنها در محدوده قانون جبر و ضرورت علت و معلول می‌پذیرند، و اهل عرفان هم وجود هر چیزی را عین تجلی ذات خداوند بر اساس نظامی معین و مشخص می‌دانند.

بدیهی است با انکار حسن و قبح عقلی و اعتقاد به اعتباری بودن حسن و قبح، و نفی وجوب هدفمند بودن افعال خداوند، راه اثبات نبوت و امامت و معاد و حسن تکلیف، و نیز راه اثبات وجوب اطاعت امر و نهی خدا و رسول و امام معصوم بسته می‌شود، لذا اهل سنت و اهل فلسفه و عرفان برخی از مسائل مذکور را از اساس منکر شده، و برخی دیگر را به معانی نادرست دیگری تأویل کرده، و به اقامه ادله نادرستی در مورد آنها اکتفا کرده‌اند، فلسفه در این باره می‌گوید:

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات واقع و نفس الامر است... ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با نفس الامر سر و کاری ندارد... ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد... ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند... ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است.^۱

و نیز:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام یافته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند.^۲

۱. مطهری، مرتضی: پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۴۳/۲ - ۱۴۴.

۲. همان، ۲۰۴/۲.

و نیز:

- ... مسائلی که در این مقاله بیان نمودیم به شرح ذیل می‌باشد:
۱. يك سلسله از علوم داریم که مطابق خارج از توهم ندارند (اعتباریات).
 ۲. علوم اعتباری تابع احساسات درونی می‌باشند...
 ۶. در مورد اعتبارات برهان جاری نمی‌شود...
 ۹. ضابط اعتباری بودن علمی اینست که نسبت باید را می‌توان به آن متعلق فرض کرد...
 ۱۴. وجوب، نخستین اعتبار است.
 ۱۵. حسن و قبح، اعتبارهای قبل الاجتماع هستند...
 ۲۱. از راه بعضی از اعتبارات، در بعضی دیگر می‌توان تصرف کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت...
 ۲۴. اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها...
 ۲۶. اعتبار امر و لوازم آن.
- حافظان شریعت رسول خدا، خاندان معصوم آن حضرت، به بیان نادرستی اعتقاد به "جواز تکلیف ما لا یتطاق (فراتر از قدرت و توان)" - که مذهب برخی از اهل سنت و پیروان مکتب خلفای غیر معصوم می‌باشد نیز پرداخته‌اند. ابراهیم بن عباس گوید:
- سمعت الرضا علیه السلام وقد سأله رجل أیکلف الله العباد ما لا یطیقون؟ فقال: هو أعدل من ذلك، قال: أفیقدرون علی کل ما أرادوه؟ قال: هم أعجز عن ذلك.^۲
- از امام رضا علیه السلام شنیدم در پاسخ مردی که پرسید: آیا خداوند بندگان را به فوق قدرت و طاقتشان تکلیف می‌کند؟ فرمودند: خداوند متعال عادل‌تر از آن است. پرسید: آیا بر هر چه اراده کنند قدرت دارند؟ فرمودند: مردمان ناتوان‌تر از آنند.
- امام صادق علیه السلام می‌فرماید:
- الله تبارک وتعالی أکرم من أن یکلف الناس ما لا یطیقونه، والله أعز من أن یکون فی سلطانه ما لا یرید.^۳

۱. همان، ۲/۲۲۷.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/۱۱۷.

۳. صدوق رحمه الله: توحید، ۳۶۰.

خداوند تبارک و تعالی کریم‌تر از آن است که بندگان را به چیزی امر کند که قدرت انجام آن را نداشته باشند، و خداوند قدرتمندتر از آن است که در مملکت او امری وقوع یابد که خلاف اراده او می‌باشد.

و نیز:

إن الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أن الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، و رجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر، و رجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ.^۱

همانا مردمان در اعتقاد به قدر بر سه گونه‌اند: یکی آن کس که می‌پندارد خداوند انسان‌ها را بر گناهان مجبور کرده است که این چنین شخصی خداوند را در حکمش ظالم دانسته پس کافر می‌باشد. دومی کسی که پندارد امر به خود بندگان واگذار شده است و این کس سلطنت خداوند را سست و بی‌پایه دانسته، پس او نیز کافر است، و سومین کس آن است که می‌گوید خداوند بندگان را به چیزی که قدرت انجام آن را دارند امر کرده، و به چیزهایی که قدرت انجام آن را ندارند فرمان نداده است، پس چون کار خوبی انجام دهد شکر و حمد خداوند به جای آورد، و چون بد کند استغفار کند، و این مسلمان کامل است.

مخفی نماند که اعتقاد به محال بودن تکلیف ما لا یتطاق - یعنی محال بودن اینکه خداوند بندگان را به اموری فراتر از قدرتشان امر کند - تنها در صورتی ممکن است که مسأله حسن و قبح عقلی را بپذیریم، نه اینکه مانند برخی اهل سنت، عقلی بودن حسن و قبح را انکار کرده، و حسن و قبح را مستند به شرع بدانیم، یا مانند اهل فلسفه آن را از امور اعتباری محسوب داریم، و یا مانند اهل عرفان وجود خلق و ماسوای خداوند را هیچ بشماریم.

و نیز:

اعتبار فایده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند... لزوم فائده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است که به نحوی که در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می‌شود.^۲

در مقدمه "عدل الهی" نیز آمده است:

۱. صدوق رحمه الله: توحید، ۳۶۰ - ۳۶۱.

۲. همان، ۲/۲۱۳.

از نظر حکمای الهی اسلامی حسن و قبح نیز به گونه‌ای دیگر تفسیر شد، از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد خارج گردید و جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل به هیچ وجه به عنوان معیار و اعتبار برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد، و حکما بر خلاف متکلمین هرگز از این مفاهیم در سطح معارف ربوبی استفاده نکردند.^۱

در سراسر حکمت اسلامی هرگز به این اصل، که در حقیقت نوعی تعیین تکلیف و وظیفه برای خداوند است استفاده نشده است.^۲

و البته چنانکه گفتیم اگر حسن و قبح عقلی انکار شده و جزء امور اعتباری دانسته شود، اساس اکثر مسائل اعتقادی و معارف ربوبی متزلزل شده، و راه به سوی اثبات آنها بسته می‌شود.

در کلام مستند و مستدل شیعی، شبهات اهل فلسفه در این باره به روشنی پاسخ داده شده است که در مورد آن می‌توان به کتاب "کشف المراد" و امثال آن مراجعه نمود.

نکته دیگری که تذکر آن لازم می‌نماید این است که تنها کسی می‌تواند از حسن و قبح عقلی سخن بگوید (و حتی آن را اعتباری بداند) که وجود قدرت و اختیار را پذیرفته، و باید و نبایدها را امری ممکن بداند.

اما فلسفه و عرفان که وقوع هر حادثه‌ای را تنها در مسیر جریان جبر علی و معلولی می‌پذیرد، هرگز نمی‌تواند حسن و قبح را - حتی به معنای اعتباری آن - قبول داشته باشد تا چه رسد به اینکه بتواند آن را امری عقلی و غیر اعتباری بداند.

۱. مطهری، مرتضی: عدل الهی، ۲۹.

۲. همان، ۵۷. دقت شود که در این استدلال از خود قاعده حسن و قبح عقلی برای نفی و ابطال و کوبیدن آن استفاده شده است!

فصل نهم

اعتقاد به بدا، نشان اهل توحید

گر چه اعتقاد به بدا از اساسی‌ترین ارکان معارف آسمانی می‌باشد به گونه‌ای که انکار آن در ارتباط مستقیم با انکار قدرت مطلقه خداوند متعال است، اما حقیقت بدا نزد اکثر اهل اسلام ارزش و معنای واقعی خود را از دست داده، و مورد انکار پیروان مکتب خلفای غیر معصوم - اهل سنت - قرار گرفته است.

فلسفه نیز به اقتضای اعتقاد خود به کلیت جبر علی و معلولی گزیری از انکار بدا و یا تأویل آن به وجوه نادرست ندارد.

حضرت رضا علیه السلام در مجلس مأمون خلیفه غاصب عباسی، با سلیمان مروزی که فیلسوف نامی خراسان در آن زمان بود، پیرامون مسأله بدا بیاناتی داشته و به ارشاد او پرداخته‌اند. امام علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

وما أنكرت من البداء يا سليمان، والله يقول: «أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا» ويقول عز وجل: «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» ويقول: «بديع السموات والارض» ويقول عز وجل: «يزيد في الخلق ما يشاء» ويقول: «بدء خلق الانسان من طين» ويقول عز وجل: «وآخرون مرجون لامر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم»... قال سليمان: هل رويت فيه شيئا عن آبائك؟ قال: نعم، رويت عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن لله عز وجل علمين: علما مخزونا مكنونا لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلما علمه ملائكته و رسله، فالعلماء من أهل بيت نبیه يعلمونه...

لقد أخبرني أبي عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أني متوفيه إلى كذا وكذا، فأتاه ذلك النبي فأخبره، فدعا الله الملك وهو على سريرته حتى سقط من السرير، فقال: يا رب، أجلني حتى يشب طفلي وأقضى عمري، فأوحى الله عز وجل إلى ذلك النبي أن ائت فلان الملك فاعلمه أني أنسيت في أجله وزدت في عمره خمس عشرة سنة، فقال ذلك النبي: يا رب، إنك تعلم أني لم أكذب قط، فأوحى الله عز وجل إليه: إنما أنت عبد مأمور فأبلغه ذلك، «والله لا يسأل عما يفعل».

ثم التفت إلى سليمان فقال: أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب، قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال: قالت: «يد الله مغلولة» يعنون: أن الله قد فرغ من الامر فليس يحدث شيئا، فقال الله عز وجل: «غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا»، ولقد سمعت قوما سألوا أبي موسى بن جعفر عليهما السلام عن البداء، فقال: وما ينكر الناس من البداء، وأن يقف الله قوما يرجيهم لامره؟!

... قال سليمان للمأمون... لا أنكر بعد يومی هذا البداء ولا أكذب به إن شاء الله.^۱
 سليمان، در مورد بدا چه چیزی را انکار می‌کنی؟ و حال اینکه خداوند متعال می‌فرماید:

"آیا انسان متذکر نمی‌شود ما از پیش او را بیافریدیم در حالی که هیچ نبود". و می‌فرماید: "اوست که به آفرینش ابتدا نموده است سپس آن را اعاده می‌فرماید". و می‌گوید: "آفریننده و بنا نهنده آسمان‌ها و زمین". و می‌گوید: "آنچه بخواهد در خلق بیفزاید". و می‌فرماید: "ابتداء نمود خلق انسان را از گل". و می‌گوید: "و گروهی دیگر وانهاده شده‌اند برای امر خداوند، یا عذابشان می‌کند و یا اینکه ایشان را می‌آمرزد..."

سليمان گفت: آیا در این باب روایتی هم از پدران خویش دارید؟
 امام علیه السلام فرمودند: آری، از امام صادق علیه السلام روایت می‌کنم که فرمودند: خداوند عز و جل را دو علم است، علمی مخزون و مکنون که جز او آن را نداند، بدا نیز از همین علم است، و علمی دیگر که آن را به ملائکه و پیامبرانش آموخته است، علمای اهل بیت پیامبرش نیز آن را می‌دانند... پدرم از پدرانشان نقل فرمودند که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

خداوند عز و جل به یکی از پیامبرانش وحی فرمود که به فلان پادشاه خبر ده که من او را تا فلان وقت از دنیا خواهم برد. آن پیامبر به او خبر داد و آن پادشاه بر روی تخت خود به درگاه الهی آنقدر دعا کرد تا از تخت به زیر افتاد، عرضه داشت: بار خدایا، مرا مهلت ده تا فرزندم بزرگ شود و عمر خود را سپری کنم.

خداوند عز و جل به آن پیامبر وحی فرمود: نزد آن پادشاه برو و به او بگوی که من اجلس را تأخیر انداختم و پانزده سال بر عمرش افزودم.

آن پیامبر عرضه داشت: خداوند، خودت می‌دانی که من هرگز دروغ نگفتم. خداوند عز و جل وحی فرمود: تو تنها بنده‌ای مأمور هستی، خبر را برسان که خداوند درباره آنچه انجام می‌دهد هرگز مؤاخذه نمی‌گردد.

در اینجا امام علیه السلام به سليمان روی کردند و فرمودند: چنان می‌بینم که در این باب با یهودیان هم آواز شده‌ای!

سليمان گفت: از این مطلب به خدا پناه می‌برم، مگر یهود چه می‌گویند؟
 حضرت فرمودند: یهودیان می‌گویند: دست خدا بسته است. منظورشان این است که کار خداوند تمام شده است و هیچ امر جدیدی احداث نمی‌کند، پس خداوند متعال فرموده است: "دستهایشان بسته باد، و بخاطر این گفتارشان بر ایشان لعنت باد".

گروهی از پدرم حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام درباره بدا پرسیدند، حضرت پاسخ دادند: مردمان در مورد بدا و این مسأله که خداوند گروهی را برای امر خویش و نهاده باشد چه چیزی را انکار می‌کنند؟

در اینجا سلیمان از عقیده فلسفی خود - که بر اساس آن وقوع هر چیزی را تنها در محدوده ضرورت علت و معلول ممکن می‌دانست، و دست خداوند را بسته می‌انگاشت توبه کرد و گفت:

... پس از این روز دیگر بدا را انکار نخواهم کرد، و ان شاء الله آن را تکذیب نخواهم نمود.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرمایند:

ما بعث الله عز وجل نبیا حتی يأخذ علیه ثلاث خصال، الاقرار بالعبودية، و خلع الانداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء.^۱

خداوند عز و جل هیچ پیامبری را نفرستاد مگر اینکه بر سه مطلب از او پیمان گرفت: اقرار به عبودیت و خلع انداد، و اینکه خداوند هر چه را بخواهد پیش می‌اندازد، و هر چه را بخواهد مؤخر می‌دارد.

و نیز:

ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء.^۲

در طریق عبادت خداوند عز و جل هیچ چیزی فراتر از اعتقاد به بدا وجود ندارد.

و حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ما بعث الله نبیا قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر له بالبداء.^۳

خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نفرموده مگر اینکه شراب را تحریم کند و برای خداوند به بدا اقرار نماید.

اندیشه بشری و انکار بدا

فلسفه معتقد است که جبر علی و معلولی يك قانون کلی است، در نظر ایشان هر چیزی حتی اراده خدا و خلق بر اساس ضرورت پیدا می‌شود،^۱ و محال است که اختیار به

۱. توحید، ۳۳۳.

۲. توحید، ۳۳۲.

۳. صدوق قدس سره: توحید، ۳۳۴.

معنای واقعی خود، - یعنی به طوری که فعل و ترك برای فاعل كاملاً مساوی و وابسته به انتخاب و اختیار او باشد - وجود داشته باشد.

چنانکه عرفان نیز غیر از وجود خداوند، وجود همه چیز را انکار کرده و می‌گوید: تنها ذات خداوند است که بر اساس ضرورت‌های غیر قابل تغییر، در قوس نزول و صعود تجلی کرده، پایین آمده و بالا می‌رود:

وإن في دائرة الوجود قوسين للنزول والصعود ۲

این دو عقیده، با اعتقاد به قدرت و اختیار خداوند در تمامی امور و افعال بدایی و غیر بدایی تضاد و منافات دارد. لذا اعتقاد به بدا - که از مهم‌ترین ارکان عقیده دینی و برهانی محسوب می‌شود - دو عقیده فلسفی و عرفانی فوق را شدیداً تخطئه کرده و بر خلاف مقتضای عقل و وحی برمی‌شمرد. در "حاشیه اصول کافی" درباره بدا چنین آمده است:

إن علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الامر من وجودها فله تعالى علم بالاشياء من جهة علله التامة وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علم بالاشياء من جهة مقتضياتها التي موقوفة التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع. وهذا

۱. بدون شك خداوند متعال در امر علیت و خالقیت خود برای آفرینش اشیا به احدی نیاز ندارد، ولی در این مورد باید دانست که اولاً معنای علت تامه این نیست که فعل و ترك در اختیار آن (علت) نبوده، و وجود معلول لازمه غیر قابل انفكاك ذات علت باشد، بلکه علت تامه آن است که در علیت خود نیاز به غیر خود ندارد. ثانیاً علت وجود مخلوقات، ایجاد و اراده خداوند متعال است نه نفس وجود او تبارك و تعالی، برهان و کتاب و سنت گواهی قطعی بر این مطلب است، و شبهات اهل فلسفه در این مورد - چنانکه در محل خود بیان شده است - کاملاً بی‌اساس می‌باشد. با این حال بسیار جای شگفتی است که برخی بر اساس مبانی فلسفی گفته‌اند: بعضی من لم یجد بدا من إيجاب العلة التامة لمعلولها، قال بأن علة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته تعالى. وهو أسخف ما قيل في هذا المقام. طباطبائی، محمد حسین: نهاية الحکمة، ۱۶۳: (برخی از کسانی که در مقابل قانون "إيجاب علت تامه نسبت به معلولش" راه فراری نیافته‌اند گفته‌اند که: "علت وجود عالم اراده واجب است نه ذاتش"، و این سخیف‌ترین گفتاری است که در این باب گفته شده است!!

و امام صادق علیه السلام می‌فرمایند ...: الله تعالى إرادته إحداته لا غير ذلك ... إرادة الله الفعل لا غير ذلك (کافی، ۱/۱۱۰) اراده خداوند متعال، تنها احداث اوست، نه غیر آن... اراده خداوند تعالی، تنها فعل اوست، نه چیز دیگر.

۲ اصفهانی، شیخ محمد حسین: تحفه حکیم.

العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهرا منه بفقد شرط أو وجود مائع، و هو المراد بقوله تعالى: «يحو الله ما يشاء ويثبت»^۱.

علم خداوند نسبت به موجودات و حوادث، با وجود واقعی و عینی آنها مطابق است. پس خداوند متعال را علمی به اشیا است که از جهت علل تامه آنها می باشد - و آن همان علمی است که اصلا در آن بدا وجود ندارد - و او را علمی به اشیا است که از جهت مقتضیات آنها می باشد که تأثیر آن مقتضیات متوقف بر وجود شرائط و فقدان موانع است لذا ممکن است گاهی شرطی مفقود شده و یا مانعی پیدا شود و خلاف چیزی که از آن ظاهر بوده آشکار شود. مراد از فرموده خداوند نیز همین است که می فرماید: " خداوند محو می کند هر چه را که بخواهد و اثبات می کند".

نادرستی گفتار فوق واضح است زیرا:

۱. بنابر مبانی اهل فلسفه، علم خداوند نفس وجود و واقعیت اشیا می باشد، لذا فرض تطابق یا عدم تطابق آن با واقع و نفس الامر وجهی ندارد^۲.
۲. بنابر مبانی فلسفی و عرفانی هر چیزی طبق نظامی خاص و غیر قابل تغییر جاری می شود و وقوع بدا بلکه وجود فعل اختیاری مطلقا محال است.
۳. علم خداوند متعال نفس ذات اوست و هیچ تغییری در آن راه ندارد، علم او به فقد شرط و وجود مانع نیز ازلی بوده و محال است که حدوث یا ظهور تازه ای داشته و یا به گونه ای باشد که امری بر خلاف آن ظهور یابد^۳، لذا نمی توان علم خداوند را دارای وجوه متعدد دانسته و نسبت به بعضی از وجوه آن احتمال ظهور خلاف آن را داد. اهل فلسفه وجود فعل به معنای واقعی آن را به طور کلی انکار می کنند، لذا بدا را به معنای علم می گیرند در نتیجه به اشکالات غیر قابل حلی گرفتار می شوند. چنانچه توجه شود که بدا از مقوله علم نیست بلکه از مقوله فعل بوده و رابطه آن با قدرت مطلقه خداوند می باشد نه علم او، تمامی اشکالات از میان می رود، چه اینکه بدیهی است از طرفی علم خداوند هرگز موجب تحدید قدرت او نمی شود، و از طرف دیگر مقتضیات فعل و ترك بر اساس تغییر مصالح و مفاسد متعلقات آنها، و نیز در اثر دعا و عبادت و طاعت و معصیت

۱. طباطبایی، محمد حسین: حاشیه اصول کافی، ۱/۱۴۶.

۲. رجوع شود به فصل: "علم خداوند عین اشیا نیست".

۳. غفلت نشود که ظهور خلاف مذکور باید نسبت به خود خداوند و علم او در نظر گرفته شده باشد نه برای غیر او؛ زیرا بین علم خداوند به علل اشیا و ظهور آنها برای غیر او ربطی وجود ندارد که سخن از خلاف یا وفاق آن دو جای داشته باشد.

بندگان، قابل تغییر می‌باشد؛ لذا وقوع بدا برای فاعل مختار حکیم، امری کاملاً حکیمانه و موافق اصول و مبانی مسلم عقلی و برهانی می‌باشد. بدیهی است علی‌رغم اینکه علم و قدرت خداوند متعال که هرگز تغییر و تبدیلی در آن امکان ندارد، و خداوند تعالی هرگز به دو طرف مقابل آنها مانند "علم و جهل" و "قدرت و عجز" متصف نمی‌شود، اما اتصاف او به دو صفت فعلی نقیض هم مانند "آفریدن و نیافریدن" و "آمرزیدن و نیامرزیدن" هیچ مانعی نداشته، بلکه دلیل بر اطلاق قدرت و سلطنت تامه او می‌باشد. و چنانچه کسی فعل و ترک هر امری را برای خداوند قادر متعال کاملاً مساوی بداند، و امکان افعال باری تعالی را محدود به دایره جبر و ضرورت علی و معلولی و مقتضای ذات ربوبی نداند، هرگز مجبور نخواهد بود بدا را انکار کرده و یا آن را به معانی باطل و نادرست تأویل کند.

آیه مورد اشاره نیز هیچ دلالتی بر تقسیم علم خداوند به علم به علل تامه در مقابل علم به علل ناقصه (که خود علمی ناقص است و گرنه هیچ فرقی با قسم اول ندارد) نداشته، و بیانگر این است که قدرت خداوند متعال مطلق است و هیچ چیز - حتی علم و اخبار او نسبت به آینده - دست او را نمی‌بندد و شأنیت تحدید قدرت مطلقه او را ندارد.

۴. علم به شرائط و موانع، جزئی از علم به علت تامه بوده و محال است اثری مناقض با علم به علت تامه به آن نسبت داده شود؛ و ظاهر شدن خلاف مقتضیات و موانع، تنها نسبت به علم کسی قابل تصور است که دارای علم ناقص بوده و به علل تامه جاهل باشد، نه نسبت به علم خداوند که هیچ‌گونه جهلی ندارد. لذا تعدد جهتی که در کلام فوق برای علم خداوند درست شده است نه تنها مستلزم جهل خداوند به وجود شرایط و رفع موانع است، بلکه مستلزم تناقض نیز می‌باشد، و نه تنها در مورد بدا مشکلی را حل نمی‌کند بلکه مشکلی بر مشکل می‌افزاید.

۵. بر خلاف مقتضای قواعد فلسفی، ایجاد شرائط و مقتضیات و علل تامه نیز در حیطه قدرت و حاکمیت مطلق خداوند است و خارج دانستن این موارد از قابلیت وقوع بدا در آنها نادرست است.

۶. اگر قرار باشد مطلق بودن علم خداوند با بدا منافات داشته باشد، با اصل اختیار و قدرت مطلقه او نیز منافی خواهد بود و چنانکه اهل جبر می‌گویند علم خداوند مستلزم جهل او و نفی اختیار خدا و خلق می‌شد.

مخفی نماند که اکثر شبهات اهل بحث در مسأله بدا و جبر و اختیار، ناشی از این است که احکام باب علم و قدرت را در هم آمیخته و مقتضیات این دو باب را با هم خلط نموده‌اند.

بدیهی است علم خداوند مطابق با واقع بوده، و هر يك از علل و معلولات ایجابی و اختیاری همان طور که هستند متعلق علم خداوندند، نه به این نحو که هر دو به نحو وقوع وجوبی و اضطراری معلوم خداوند باشند.

بنابراین در مورد علل ایجابی، علم خداوند به ایجابی بودن آنها تعلق گرفته است؛ و در مورد علل اختیاری، به اختیاری بودن آنها؛ و در عین حال قدرت خداوند متعال حاکم بر همه افعال بوده نه علم به آینده موجب تحدید قدرت او می‌شود، و نه اخبار از آنچه واقع خواهد شد دست او را می‌بندد؛ چنانکه عصاره اعتقاد به بدا هم چیزی جز این نیست، چه اینکه عقیده به بدا بیان‌گر این است که هیچ چیزی دست قدرت خداوند متعال را نمی‌بندد، و البته قضا و قدر و علم به آینده و اخبار از آنچه واقع خواهد شد مقوله‌ای جدا از مقوله قدرت و اختیار است و هرگز موجب تحدید قدرت نمی‌گردد.

فهرست

۳.....	اوهام پیرامون اصالة الوجود و اصالة الماهية
۳.....	معناي حقيقي اصالت وجود (۱)
۳.....	مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت
۶.....	توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی
۷.....	نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی
۱۲.....	معناي حقيقي اصالت وجود (۲)
۱۳.....	معناي حقيقي اصالت وجود (۳)
۱۵.....	فصل دوم.....
۱۷.....	فلسفه و عرفان حدوث عالم را نمی‌پذیرد.....
۲۳.....	فلسفه و قدم عالم.....
۳۷.....	فصل سوم.....
۳۷.....	اراده صفت فعل است نه ذات.....
۴۴.....	"فعل" فعل است، و "ذات" ذات.....
۵۱.....	فصل چهارم.....
۵۳.....	ملاك معلولیت.....
۵۹.....	فصل پنجم.....
۶۱.....	علم خداوند متعال عین اشیا نیست.....

۶۵	 فصل ششم
۶۷	 نسبت خداوند متعال با صفات
۷۷	 فصل هفتم
۷۹	 جبر و وحدت وجود
۸۰	 تأملی بر مبانی عدل الهی
۸۶	 عرفان و جبر
۸۹	 چرا جبر؟!
۹۷	 معنای جبر چیست؟
۹۹	 جبر و اختیار از نگاه وحی
۱۰۷	 فصل هشتم
۱۰۹	 تکلیف فراتر از قدرت
۱۱۳	 فصل نهم
۱۱۵	 اعتقاد به بدا، نشان اهل توحید
۱۱۷	 اندیشه بشری و انکار بدا