

کتاب توحید

دفتراول: اثبات صانع

دکتر سید محمد بنی هاشمی

سرشناسه: بنی‌هاشمی، محمد، ۱۳۳۹
عنوان و پدیدآور: کتاب توحید، دفتر اول: اثبات صانع / مؤلف:
دکتر سید محمد بنی‌هاشمی.
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص.
شابک: ۹-۱۴۶-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا،
یادداشت: کتابنامه: ص ۲۳۱-۲۳۲.
موضوع: توحید، خداشناسی، خدا - اثبات.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ک ۸۷ ب / ۴ / BP ۲۱۷
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابخانه ملی: ۱۶۵۵۰۵۹

شابک ۹-۱۴۶-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ - 9 146 - 539 - 964 - 978 ISBN

کتاب توحید - دفتر اول: اثبات صانع

مؤلف: دکتر سید محمد بنی‌هاشمی

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۸

تیراژ: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ: زنبق / صحافی: دیدآور

دفتر مرکزی: خیابان مجاهدین، چهارراه آبسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹ تلفن و فاکس: ۷۷ ۵۲ ۱۸ ۳۶ (خط ۶)
فروشگاه: تهران، خیابان ایران، خیابان مهدوی‌پور، پلاک ۶۴ تلفن: ۸۰۱ ۶۶ ۳۳۵ (خط ۴) ۷۵۲ ۱۸ ۳۶ (خط ۵) (۰۹۳۵)

وب سایت: <http://www.monir.com>

پست الکترونیک: info@monir.com

دیگر مراکز پخش: دارالکتب الاسلامیه، ۵۵۶۲۰۴۱۰ * نشر نیک‌معارف، ۶۶۹۵۰۰۱۰ * نشر آفاق، ۲۲۸۴۷۰۳۵

نشر رایحه، ۸۸۹۷۶۱۹۸ * پخش آینه: ۳۳۹۳۰۴۹۶

۳۴۰۰ تومان

تقدیم بہ:
خلیفہ خداوند در زمین،

باب مدینہٴ علم نبی صلی اللہ علیہ وآلہ

حضرت باقر العلوم علیہ السلام
بہ نیابت از نیاکانم.

فهرست مطالب

پیشگفتار	۱۵
مقدمه	۱۷
تفاوت اثبات صانع با معرفت الله	۱۷
سه فرض تحقق اثبات صانع	۱۹
اثبات عقلی صانع یعنی چه؟	۲۰

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال

فصل اول: کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل	۲۵
تنبه به مصنوعیت خودمان	۲۵
کمالات ما نشانه نیاز ما	۲۸
غیریت کمالات با ما	۲۹
غیریت «من» با وجود	۳۱
تنبه عقلی به نیاز ذاتی خودمان	۳۲
تنبه عاقل به مصنوعیت سایر موجودات	۳۴
قائم به خود نبودن کمالات ما	۳۶

۸ * کتاب توحید، دفتر اول، اثبات صانع

نوری الذّات بودن کمالات	۳۶
نیاز کمالات به ماهیت	۳۷
حدوث کمالات به سبب حدوث ماهیت	۴۰
فصل دوم: تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار	
ضرورت وجود صانع	۴۱
غیریت صانع با کمالات وجودی	۴۳
دلیل اول: حدوث کمالات	۴۳
دلیل دوم: مختار نبودن کمالات	۴۴
دلیل سوم: وجود نقایص و کاستی‌ها	۴۶
فصل سوم: مباینیت میان صانع و مصنوعات	
مقصود صحیح از تعبیر «صانع مختار»	۴۹
عدم شباهت صانع با مصنوعات	۵۰
معنای موجودیت صانع	۵۱
تصوّر ناپذیری صانع متعال	۵۲
مقدمه اول: ذهن توانایی ابداع ندارد	۵۲
مقدمه دوم: صورت سازی از روی مصنوعات	۵۴
عدم امکان سلب ذاتی از ذات در مقام تصوّر	۵۶
عدم امکان تصوّر موجود بی نیاز از روی مصنوعات	۵۷
حدود ذاتی کمالات وجودی	۵۸
حکایت تصوّرات ذهنی از مصنوعات نیازمند	۶۱
فصل چهارم: تنزیه صانع متعال	
معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن	۶۳
تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات	۶۴

۶۵	اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن
۶۶	معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال
۶۷	به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع
۶۸	آیا اطلاق «موجود» و «وجود» بر صانع متعال صحیح است؟
۶۸	یک معنای «موجود» و «وجود»
۶۹	معنای دیگر «موجود»
۷۱	عدم اطلاق «وجود» بر صانع متعال
۷۲	تنزیهی معنا کردن الفاظی که بر صانع اطلاق می شوند
۷۳	معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال
۷۹	فصل پنجم: خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)
۸۰	نفی تعطیل از صانع بدون کشف عقلانی از او
۸۱	اشکالات مطرح شده به تصدیق بدون معرفت (یا تصوّر) صانع متعال
۸۲	تصدیق غیر ذهنی از امور وجدانی
۸۳	انکار امور وجدانی بدون تصوّر آنها
۸۴	شک وجدانی بدون نیاز به تصوّر
۸۵	آیا امر غیر قابل تصوّر، تصوّر می شود؟!
۸۶	تصدیق امور غیر معلوم و غیر قابل تصوّر
۸۸	فرض انکار صانع متعال
۹۰	فرض شک در وجود صانع متعال
۹۱	صانع غیر قابل تصوّر حقیقتاً تصوّر نمی شود
۹۲	معنای دقیق «اثبات» صانع
۹۴	تفاوت «اثبات» با «اعتقاد»
۹۵	خروج صانع از حدّ تشبیه
۹۶	وله عاقل در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه

۹۹	فصل ششم: توحید صانع متعال
۹۹	توحید صانع: نفی تشبیه از او
۱۰۰	نفی تعدّد: یکی از لوازم توحید صانع
۱۰۲	انقسام ناپذیری: معنای دوم توحید
۱۰۳	اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او
۱۰۴	تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ
۱۰۶	پی بردن از معنای لفظ به مفهوم آن
۱۰۷	اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی
۱۰۸	عدم امکان اطلاق مفاهیم بر صانع متعال
۱۰۹	ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن
۱۱۱	ریشه تفاوت میان اطلاق تعابیر سلبی و ایجابی بر صانع
۱۱۲	تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او
۱۱۳	پاسخ به اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او
۱۱۴	ناسازگاری وحدت صانع با اثبات صفات برای او
۱۱۵	اشکال تعدّد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد
۱۱۷	محدودیت ذاتی صفات کمالتیه
۱۱۹	عدم صدق مفاهیم صفات کمالتیه بر صانع متعال
۱۲۰	توحید صانع: مرحله‌ای از اثبات او

بخش دوم: شواهد نقلی اثبات صانع متعال

۱۲۵	جنبه تنبیهی داشتن ادله نقلی در بحث اثبات صانع
۱۲۶	تذکر به اثبات صانع خارج از ظرف تحقق آن
۱۲۷	فصل اول: نشانه‌های مصنوعیت در انسان و سایر اشیاء
۱۲۷	حدیث ۱: نشانه‌های مصنوعیت در بدن انسان

حدیث ۲: ۲۲ نشانه مصنوعیت در جسم و روح انسان	۱۳۱
حدیث ۳: اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!	۱۴۵
حدیث ۴: سه نشانه برای اثبات صانع	۱۴۶

فصل دوم: ضرورت اثبات صانع ۱۴۹

حدیث ۵: دو شاهد برای ضرورت وجود صانع	۱۴۹
حدیث ۶: شگفتی‌های عالم دلیل بر اثبات صانع	۱۵۰
حدیث ۷: جنبه علوی و سُفلی انسان دو شاهد بر وجود صانع	۱۵۲
حدیث ۸: مصنوعات، تنها راه اثبات صانع	۱۵۳
حدیث ۹: دلالت شاهد بر غائب	۱۵۴

فصل سوم: تباین میان صانع و مصنوع ۱۵۵

حدیث ۱۰: لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات	۱۵۵
حدیث ۱۱: تبدیل «مدلول علیه» به «دلیل» در فرض عدم تباین	۱۵۸
حدیث ۱۲: امتناع صانع از هرچه امکان وقوع در مصنوع دارد	۱۶۰
حدیث ۱۳: افتراق صانع و مصنوع	۱۶۲
حدیث ۱۴: بینونت خلق و خالق	۱۶۵
حدیث ۱۵: مباینیت در صفات	۱۶۶
حدیث ۱۶: عالم، دلیل بر مباینیت میان صانع و مصنوع	۱۶۶
حدیث ۱۷: شباهت مصنوعات، دلیل بر شبیه نداشتن صانع	۱۶۸

فصل چهارم: تصوّر ناپذیری صانع متعال ۱۷۵

حدیث ۱۸: عدم امکان تصوّر به خاطر عدم امکان تشبیه	۱۷۵
حدیث ۱۹: عدم امکان تشبیه به سبب عدم امکان تصوّر	۱۷۷
حدیث ۲۰: تصوّر شاخک برای صانع متعال!	۱۷۸
حدیث ۲۱: اراده غیر صانع با تصوّر او!	۱۸۰
حدیث ۲۲ و ۲۳: مخالفت اوهام با صانع متعال	۱۸۱

- حدیث ۲۴: عدم ادراک افکار چه رسد به چشمان! ۱۸۲
- حدیث ۲۵: حیرت بیشتر بر اثر تفکر درباره صانع ۱۸۳
- حدیث ۲۶: تفکر در مصنوعات به جای صانع ۱۸۴

فصل پنجم: توصیف ناپذیری صانع متعال ۱۸۵

- حدیث ۲۷: نتیجه توصیف مورچه‌ای از صانع متعال! ۱۸۵
- حدیث ۲۸: توصیف ناپذیری نتیجه نفی تشبیه از صانع ۱۸۷
- حدیث ۲۹: قابل وصف نبودن صانع به حدّ مسمی ۱۸۸
- حدیث ۳۰: تباین میان حادث و محدود ۱۸۹
- حدیث ۳۱: تحدید، لازمه توصیف ۱۹۱
- حدیث ۳۲: اشتراک در لفظ و اختلاف در معنای صفات ۱۹۴
- بررسی فرض اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق ۱۹۶
- حدیث ۳۳: مفاهیم تنزیهی برخی از صفات صانع متعال ۱۹۹
- حدیث ۳۴: مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلّم ۲۰۰
- حدیث ۳۵: معنای لطیف بودن صانع متعال ۲۰۱
- حدیث ۳۶: صانع «لا مِنْ شَیْءٍ» و عالم بدون شبیه ۲۰۳
- حدیث ۳۷: نفی معنای مخلوقات از خالق ۲۰۴
- حدیث ۳۸: منع سخن گفتن درباره صانع متعال ۲۰۵

فصل ششم: خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه) ۲۰۷

- حدیث ۳۹: اخراج صانع از دو جهت مذموم ۲۰۷
- حدیث ۴۰: نفی تعطیل از صانع = اثبات او ۲۰۹
- حدیث ۴۱: ضرورت خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه ۲۱۱
- حدیث ۴۲: نفی تشبیه: لازمه اثبات صانع ۲۱۳
- حدیث ۴۳: اطلاق «شَیْءٍ» بر صانع متعال ۲۱۴
- حدیث ۴۴: نسبت دادن «موجود» به صانع متعال ۲۱۵

فهرست مطالب * ۱۳

حدیث ۴۵: مذهب اثبات بلا تشبیه ۲۱۵

فصل هفتم: توحید صانع متعال ۲۱۹

حدیث ۴۶: دو وجه صحیح و دو وجه نادرست برای وحدت صانع ۲۱۹

حدیث ۴۷: تفاوت وحدت صانع و مصنوع ۲۲۴

حدیث ۴۸: واحد بودن صانع متعال در وحدانیت ۲۲۷

حدیث ۴۹: معنای اَحد و توحید ۲۲۷

حدیث ۵۰: توحید: تمییز صفات خلق از خالق ۲۲۸

حدیث ۵۱: تفسیر جمعی جملی توحید ۲۲۸

حدیث ۵۲: وحدت غیر عددی ۲۲۹

فهرست منابع ۲۳۱

پیشگفتار

از دو سال پیش که « کتاب عقل » در سه دفتر به تحریر درآمد، خداوند را شاکر بوده‌ایم که توفیق برداشتن اولین قدم را در نشر معارف الهی به زبان مأنوس برای نسل حاضر، به ما عنایت فرمود. اکنون پروردگار مَنان را به خاطر لطف و عنایت جدیدش سپاس می‌گزارم که یکی از آرزوهای دیرین حقیر را محقق فرمود. از ولی نعمت یگانه خود، غریب دوران، صاحب العصر و الزمان - عجل الله تعالی فرجه الشریف - هم ممنونم که با وجود عدم لیاقت، اجازه فرمود تا در موضوع « اثبات صانع » قطره‌ای از اقیانوس معارفشان را به رشته تحریر درآورم. بیشتر مطالب این کتاب در سالهای گذشته در جمع دوستان تشنه حقایق قرآنی و علوم الهی چند بار تدریس شده بود، اما توفیق تنظیم و نشر آن تا کنون فراهم نشد. آنچه در کتاب حاضر ملاحظه می‌فرمایید، حاصل مطالبی است که از اساتید خود در این باب بهره برده‌ام، علاوه بر دقت نظرهایی که ضمن بحث و گفتگو با دوستان در این موضوع به دست آمده است. « اثبات صانع » اولین دفتر « کتاب توحید » است و از خدای مَنان عاجزانه درخواست می‌کنم که توفیق تکمیل این مباحث را با تنظیم دفترهای بعدی هرچه زودتر به این حقیر عنایت فرماید.

لازم به تذکر است که در مباحث « کتاب توحید » همچون « کتاب عقل » بنای

مقایسه تفصیلی میان معارف الهی و بشری را نداشته‌ایم؛ تنها در برخی موارد برای روشن‌تر شدن مطالب، مقایسه‌هایی با آموزه‌های فلسفی یا عرفانی صورت گرفته است. مباحث تطبیقی عقل و توحید نیاز به تحریر جداگانه دارد.

ضمناً با همه تلاش‌های صورت گرفته برای ارائه صحیح و بی‌اشکال مطالب، مدعی بی‌عیب و نقص بودن کتاب نیستیم و از همه صاحب نظران در این باب، استدعا داریم که ما را در رفع نقایص احتمالی یاری فرمایند.

خداوند را می‌خوانیم که هرچه زودتر اذن ظهور برای صاحب معارف الهیه - حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه - صادر فرماید تا جهانیان همگی شاهد حقانیت مذهب اهل بیت علیهم‌السلام گردند و امیدواریم که این تلاش ناچیز مقبول درگاه پاک حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام قرار گیرد و با امضای ایشان وسیله نجات و تقرب همه خوانندگان کتاب و نویسنده به خدای منان گردد.

سید محمد بنی هاشمی / بهار ۱۳۸۷

مقدمه

بی‌تردید در همهٔ معارف دینی، «خداشناسی» جایگاه ویژه و منحصر بفردی دارد، به طوری که اصول اعتقادی دیگر - پیغمبرشناسی، امام‌شناسی، عدل و معادشناسی - به یک معنا فروع و شاخه‌های اصل توحید به شمار می‌آیند. به همین جهت هیچ بحثی در دین به شرافت و اهمیت مبحث «خداشناسی» نیست.

تفاوت اثبات صانع با معرفت الله

به طور کلی همهٔ مباحث توحید را می‌توانیم در دو مقام خلاصه کنیم: یکی «اثبات صانع» و دوم «معرفت الله». این دو مقام هر چند که در اکثر موارد با هم تحقق می‌یابند، اما در واقع دو مرحلهٔ جدا از هم هستند که از جهت ابزار و نوع شناخت و نیز نتیجهٔ آن بایکدیگر متفاوتند. شناختی که در اوّلی حاصل می‌شود یک شناخت عقلانی است که به نور علم برای عاقل پدید می‌آید، در حالی که معرفت الله به نور علم و عقل حاصل شدنی نیست. بنابراین اثبات صانع یک نوع کشف عقلانی است بر خلاف معرفت الله که چنین نیست.

تفاوت دوم از جهت نتیجهٔ این دو مقام است: اثبات صانع یک نوع آگاهی کلی

است در حالی که معرفت الله به یک شخص و امر جزئی تعلّق می‌گیرد. در مباحث مربوط به شناخت علم و عقل،^۱ روشن شده است که علم اعمّ از معرفت است و به تعبیر دیگر معرفت نوع خاصی از علم و آگاهی است که به شخص و یک امر جزئی تعلّق می‌گیرد. بر همین اساس می‌توان گفت که نتیجه مقام اول، معرفت صانع نیست ولی در مقام دوم نوعی آگاهی به شخص حاصل می‌شود که آن را معرفت خداوند (الله) می‌نامیم.

با توجه به این دو تفاوت باید بگوییم که آنچه برای عاقل به نور علم و عقل حاصل می‌شود، یک نوع آگاهی و ادراک کلی به وجود صانع غیر شبیه به مصنوعات است؛ اما این که آن صانع کیست، عاقل هیچ‌گونه معرفت و شناختی با این انوار نسبت به او ندارد. تعبیر مناسب برای گزارش دادن از این تنبّه عقلانی با استفاده از لفظ «علم» و مشتقات آن می‌باشد، نظیر فرمایش امام صادق (علیه السلام) که در بحث اثبات صانع خواهیم خواند:

عَلِمْتُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا.^۲

دانستم که صانع و مدبّری دارم.

اماگاهی هم از لغت «معرفت» و مشتقات آن برای حکایت از این واقعیت استفاده می‌شود. به عنوان مثال در فرمایش حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) به هشام چنین می‌خوانیم:

يَا هِشَامُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُم مُدَبِّرًا.^۳

ای هشام، خداوند آن (آیات) را نشانه‌ای برای او (عاقل) قرار داده تا بفهمد که آن‌ها مدبّری دارند.

در این حدیث شریف، لغت «معرفت» به معنای اصل فهم و آگاهی به کار رفته و در واقع مترادف با «علم» است. نکته ظریف بحث این است که حضرت نفرموده‌اند:

۱. کتاب عقل، دفتر اول، ص ۴۰.

۲. روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۲.

۳. اصول کافی، کتاب العقل والجهل، ح ۱۲.

«معرفة بالمُدبّر» یا «معرفة بأنه مِن المُدبّر»^۱ این تعبیر تنها در جایی به کار می‌روند که معرفت به «شخص» مدبّر تعلّق بگیرد، امّا در این جا مقصود امام هفتم علیه السلام چنین ادراکی نیست. مراد ایشان همان تنبّه عقلانی به ضرورت وجود صانع و مدبّری برای اشیاء است که به همین دلیل فرموده‌اند: «معرفة بأنّ لهم مدبّراً» یعنی عاقل بفهمد که اشیاء مدبّری دارند، امّا این که آن مدبّر کیست، هیچ شناخت عقلی نسبت به او در کار نمی‌باشد. پس به صرف این که لفظ «معرفت» یا مشتقات آن در جایی به کار رفته باشد، نمی‌توانیم بحث را متعلّق به حوزه «معرفت الله» بدانیم. باید ببینیم که آن لفظ به چه معنایی به کار رفته است. اگر متعلّق معرفت^۲، خدا (الله) یا شخص «صانع» و «مدبّر» و... باشد، در آن صورت بحث مربوط به مقام دوم می‌شود، ولی اگر صرفاً یک بحث عقلانی برای تنبّه یافتن عاقل به وجود مدبّری یا صانعی برای اشیاء باشد، مربوط به مقام اوّل (بحث اثبات صانع) خواهد شد.

سه فرض تحقّق اثبات صانع

با این توضیحات تفاوت مقام «اثبات صانع» و «معرفت الله» با یکدیگر تا حدّی روشن می‌شود. حال باید ارتباط این دو مقام را در ظرف تحقّق خارجی با هم بسنجیم. آیا این دو با هم محقّق می‌گردند یا این که ممکن است هریک بدون دیگری واقع شود؟ و در مواردی که هر دو با هم موجودند، چه ارتباطی بین آنهاست؟ پاسخی که در این مقدمه به صورت فشرده و اجمالی می‌توانیم مطرح کنیم این است که فرض وجود هر یک از این دو مقام بدون تحقّق دیگری، عقلاً مُحال نیست؛ یعنی ممکن است عاقلی صرفاً در حدّ اثبات صانع متعال، تنبّه عقلانی پیدا کند امّا معرفت صانع نصیبش نگردد. (فرض اوّل) هم چنین امکان دارد کسی بدون تنبّه عقلانی به مصنوعیت اشیاء به معرفت خداوند نائل شود. (فرض دوم)

۱. یعنی شناخت مدبّر یا فهمیدن این که مدبّر کیست.

۲. مقصود حصول معرفت است نه پذیرش آن. در بعضی احادیث متعلّق «معرفت» شخص خالق است، امّا مراد پذیرفتن معرفتی خداست که بالعقل صورت می‌پذیرد و بحث اثبات صانع هم در کار نیست.

حالت دیگر این است که اثبات صانع مقدمه و بستر تحقق معرفت الله قرار گیرد (فرض سوم) و فرض چهارم این که کسی بدون طی کردن مرحله اثبات صانع، به معرفت خداوند نائل شود و سپس - در حالی که عارف بالله است - تنبّه عقلانی به اثبات صانع پیدا کند. بیان چگونگی تحقق این چهار فرض، موکول به توضیح بحث معرفت الله است که در دفترهای بعدی «کتاب توحید» خواهد آمد (ان شاء الله تعالی)

آنچه در این دفتر می آید، توضیح مقام «اثبات صانع» بدون در نظر گرفتن نوع تحقق آن است. در واقع می خواهیم این مقام را به صورت «لابشرط» یعنی غیر مشروط به هیچ یک از فرض های مطرح شده، بررسی نماییم. بنابراین توضیحاتی که خواهد آمد، در هر سه فرضی که «اثبات صانع» تحقق دارد (فرض اول، سوم و چهارم)، صادق می باشد.

با این ترتیب روشن است که اگر بحث «اثبات صانع» را اولین مرحله «کتاب توحید» قرار داده ایم، به این معنا نیست که شرط لازم و ضروری برای تحقق «معرفت الله» طی کردن این مرحله باشد. این دفتر در دو بخش تنظیم شده است، در بخش اول بحث عقلی و در بخش دوم بحث نقلی اثبات صانع مطرح می شود. اما پیش از شروع بحث عقلی باید مراد خود را از تعبیر «اثبات عقلی صانع» روشن نماییم.

اثبات عقلی صانع یعنی چه؟

در تعریف «عقل» به آنچه هر انسان عاقلی وجدان می کند، اکتفا کرده، می گوئیم: عقل نوری است که حسن و قبح ذاتی برخی از افعال اختیاری را کشف می کند. این که مراد از حسن و قبح ذاتی چیست و قلمرو کشف عقل چه اندازه است، در مجال مناسب خود مورد بحث دقیق و کامل قرار گرفته است.^۱

در این جا به صورت فشرده مراد از «اثبات عقلی» را توضیح می دهیم. وقتی

۱. این مباحث در دفتر اول «کتاب عقل» تحت عنوان شناخت علم و عقل آمده است. توصیه می شود خوانندگان محترم پیش از این کتاب، آن دفتر را مطالعه فرمایند.

می‌گوئیم حقیقتی برای عاقل «اثبات» می‌شود، یعنی این که او نسبت به آن حقیقت، «تنبّه» پیدا می‌کند. این تنبّه یک امر وجدانی و شهودی است؛ نه فکری و ذهنی. همچنین ذاتاً اختیاری نیست، هر چند که می‌تواند مقدمات فکری و اختیاری داشته باشد. اما وقتی تعبیر «اثبات عقلی» را به کار می‌بریم، مقصودمان این است که این تنبّه برای عاقل به نور عقل حاصل می‌شود. در بحث اثبات صانع، مدّعی که در صدد روشن نمودنش هستیم، این است که هر عاقلی به نور عقل، به اینکه صانع خارج از حدّ «تعطیل» و «تشبیه» است، تنبّه پیدا می‌کند. به تعبیر ساده‌تر هر عاقلی به نور عقل هم انکار (تعطیل) صانع را قبیح می‌یابد و هم تشبیه او را و این چیزی است که در بخش اوّل روشن می‌شود.

گام دوم در بحث اثبات صانع، به بیان شواهد نقلی (آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام) اختصاص دارد. در این بخش روشن می‌شود که از کلام خداوند و سخنان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، دقیقاً همان حقایق استنباط می‌شود که با رجوع وجدانی به عقل به دست می‌آید. در واقع مشی خاندان وحی در بحث اثبات صانع، مذکر عقلا برای طی مسیر صحیح در این موضوع بسیار مهمّ است و تطابق عقل و وحی در این خصوص کاملاً به اثبات می‌رسد. امیدواریم بتوانیم از ارشادات بزرگترین عقلای عالم در بحث بسیار اساسی توحید (به ویژه موضوع اثبات صانع) بهره لازم و کافی را ببریم و از خطاهای احتمالی مصون و محفوظ بمانیم.

بخش اول

اثبات عقلی صانع متعال

فصل اوّل ۱

کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل

تنبّه به مصنوعیت خودمان

نزدیک ترین موجود به ما خودمان هستیم و لذا خود را بهتر از دیگر موجودات می شناسیم. پس خوب است ابتدا به آثار مصنوعیت در خود نظر کنیم. اگر نگاهی به خودمان بیندازیم، نیازمندی را در سراسر وجودمان می یابیم. وقتی به بدن خود می نگریم، می فهمیم که هیچ یک از امور مربوط به آن، به وسیله ما بر پا نیست. قلب ما به اراده ما نمی تپد و مغز ما به اختیار ما کار نمی کند. دست و پا و زبان که در اختیار ما هستند، به اختیار ما مسخر نشده اند. آیا این ما هستیم که دست را به تسخیر خود درآورده ایم؟ گاهی اوقات که دست ما خواب می رود، هرچه بخواهیم با آن چیزی را احساس کنیم یا آن را حرکت دهیم، نمی توانیم. بعضی افراد وقتی تحت فشار شدید عصبی قرار می گیرند - مثلاً خبر فوت عزیز را به آن ها می دهند - یک یا هر دو دستشان بی حس می شود، انگشتانشان بی حرکت می گردد و نمی توانند با آن کاری انجام دهند. هم چنین اگر دست ما فلج شود، دیگر در اختیار ما نیست. پس همین دست که با آن اختیارا کار می کنیم، در اختیار ما بودنش اختیاری نیست.

پای ما هم همین طور است. زبان ما هم که تحت قدرت ماست، به اراده ما در قدرت ما در نیامده است. اگر گاهی به دلیلی زبان ما بند بیاید یا لکنت پیدا کند، با اراده و اختیار خود نمی توانیم سلامت را به آن بازگردانیم.

به همین ترتیب تصدیق می کنیم که هیچ یک از قوای حسی ما در اختیار ما نیستند. همه این ها وقتی ذره ای خلل در کارهایشان پیدا شود، می فهمیم که کارکردشان در اختیار ما نیست. هریک از اعضا و جوارح ما اگر از کار بیفتد، برای اصلاحش کاری از ما نمی آید. معالجات پزشکی هم تأثیرش نه به خواست پزشک است و نه به اختیار بیمار. پزشکان همیشه می خواهند معالجاتشان مؤثر باشد و بیمار هم چنین آرزویی دارد، ولی بسیاری اوقات چنین اتفاقی نمی افتد و در آن صورت از هیچ کس کاری ساخته نیست.

صرف نظر از بیماری و سلامت بدن که در اختیار انسان نیست، رشد بدن و قوت و ضعف آن هم اختیاری نمی باشد. انسان وقتی پا به سن می گذارد، جسمش به تدریج توانایی های گذشته خود را (در سن جوانی) از دست می دهد و این در حالی است که هیچ کس این ضعف را نمی پسندد و نمی خواهد که چنین شود.

با این تذکرات وجدانی می خواهیم این حقیقت را به انسان عاقل یادآور شویم که در هیچ یک از امور جسمانی اش «بی نیاز» نیست. «نیاز» همه بدن ما را فرا گرفته و ما در هیچ یک از فعالیت های بدنی خود، قائم و متکی به خود نیستیم. عین همین مطلب درباره روح ما نیز صدق می کند. امور روحی ما نیز به اختیار خودمان نیست. ناراحتی و خوشحالی، آرامش و عصبانیت، اندوه و شادی، پرظرفی و کم تحملی و ... در همه این امور، ما تصمیم گیرنده مطلق نیستیم. ما هیچ گاه به اختیار خودمان عصبانی نمی شویم. بسیاری از اوقات می خواهیم عصبانی نشویم، اما نمی توانیم خود را کنترل کنیم. تصمیم می گیریم که دیگر از کوره در نرویم، اما حریف خودمان نمی شویم. از این که عصبانی می شویم، ناراحتیم ولی دست خودمان نیست.

ناراحتی هم همین طور است. چیزهایی ما را ناراحت می کند که چه بسا خودمان

نخواهیم و نپسندیم ولی به اختیار خودمان نیست. یک چیزهایی هم شادمان می‌کند که آن‌ها هم به اختیار ما نیستند. هیچ‌گاه با خواست خودمان خوشحال نمی‌شویم، بلکه اموری غیر اختیاری سبب شادی ما می‌شود. البته ایجاد برخی مقدمات شاد شدن می‌تواند دست ما باشد ولی این که تحقق آن مقدمه‌ها به شاد شدن ما بینجامد، به اختیار ما نیست. شادی و غم ما به معنای دقیق کلمه اختیاری ما نیستند. هم چنین است آرامش روح و روان. خیلی اوقات انسان می‌خواهد آرامش داشته باشد اما نمی‌تواند. متوسّل به فرصت‌های مسکّن اعصاب می‌شود ولی تأثیر آن‌ها هم به اختیار او نیست.

به طور کلی میزان و نحوه تأثیر پذیری ما از حوادث به اختیار ما نیست، بعضی‌ها تحمّلشان بیشتر و بعضی کمتر است و این بر ظرفی یا کم ظرفی به اختیار خودمان نیست، البته تلقین و تمرین روحی یا معالجات پزشکی گاهی مؤثر هستند ولی تأثیر همه این‌ها هم به خواست خود فرد نمی‌باشد. ما می‌یابیم که تأثیر این امور به اختیار ما نیست. به تعبیر دیگر ما در این تحولات «فاعل» نیستیم بلکه صرفاً «منفعل» می‌باشیم و حالت انفعالی خود را در همه حال وجدان می‌کنیم، حتی در مواردی هم که به میل و اختیار خود، طالب تغییر حالی هستیم، می‌یابیم که صرفاً آن حال جدید را «طلب» می‌کنیم و مقدماتی برای پیدایش آن ایجاد می‌نماییم. تا این مقدارش به خواست و همت ما بستگی دارد. اما این که از حالی به حال دیگر برگردیم و روحیاتمان عوض شود، دست ما نیست و ما در این تغییر حال، «منفعل» هستیم، یعنی صرفاً تأثیرپذیر هستیم نه تأثیرگذار. البته می‌توانیم شرایط و مقدماتی فراهم کنیم تا حال روحی ما دگرگون شود ولی دگرگون شدنش فعل ما نیست بلکه صرفاً یک انفعال است. همه حالات روحی ما چنین است: امیدواری و یأس، جرأت و رزی و ترس، یادآوری و فراموشی و... مثالهای دیگری از این امور غیر اختیاری اند. در همه این‌ها وابستگی و نیازمندی خود را به وضوح وجدان می‌کنیم. می‌یابیم که متکی و قائم به خود نیستیم و با اراده و خواست خود زیر و رونمی‌شویم.

امور اختیاری اموری هستند که تحققشان فقط به خواست و توجه ما بستگی

دارند. با اراده‌ ما موجود و با خواست ما از بین می‌روند. ما در اموری که مربوط به بدن و روحمان می‌شود، چنین چیزی سراغ نداریم. فقط یک نقطه است که در آن جا غنی هستیم و آن موردی است که وجداناً خود را نسبت به انجام و ترک کاری قادر و مختار می‌یابیم. در نقطهٔ اختیاریت فعل، ایجاد یا اعدام (موجود کردن یا معدوم نگه داشتن) آن به دست ماست. اما در همین نقطه هم غنای ما به خودمان نیست، قدرت و اختیار ما از خود ما نیست و ما به خواست خود، قادر و مختار نشده‌ایم. هر لحظه در مختار بودنمان وابسته و نیازمند هستیم. به تعبیر دیگر در قدرت و اختیار داشتنمان قائم و متکی به خود نمی‌باشیم، بلکه در همان هم نیازمندیم. پس نیازمندی سایه‌اش را بر حوزهٔ اختیاریت ما هم انداخته است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در همهٔ مملکت وجودمان نیازمند و وابسته هستیم و هیچ امری که خارج از قلمرو نیاز ما باشد، در ما نیست.

تعبیر «مصنوع» را در همین موارد به کار می‌بریم، مصنوع یعنی چیزی که آثار و نشانه‌های نیازمندی در آن هست، قائم و متکی به خود نیست. وابسته و غیر قائم به خود می‌باشد. هر جا نشانه‌ای از اتکا و وابستگی و نیاز باشد، همان جا «مصنوعیت» صدق می‌کند و ما به همین معنا خود را مصنوع می‌یابیم، مصنوع یعنی چیزی که کارش به خودش ختم نمی‌شود؛ و هر موجود نیازمند چنین است. به تعبیر دیگر مصنوع به چیزی گفته می‌شود که متکی و قائم به خودش نیست و نمی‌تواند روی پای خود بایستد و ما خود را چنین می‌یابیم.

کمالات ما نشانهٔ نیاز ما

حال برای این که معنای دقیق‌تری از نیاز خود را وجدان کنیم، خوب است به طور خاص نظری به کمالات خود نماییم تا روشن شود که آنچه ما برای خود کمال می‌دانیم - و واقعاً هم کمال است - بهترین نشانهٔ نیاز ماست. ابتدا توجه داشته باشیم که صفات ما در یک نگاه کلی به صفات نقص و صفات کمال تقسیم می‌شوند. نادانی و ناتوانی از صفات نقص ما هستند ولی علم و قدرت جزو صفات کمال به شمار می‌آیند. هر دو این

صفات، نشانهٔ نقص و نیاز ما هستند و این مطلب هر چند که در مورد صفات نقص ملموس‌تر به نظر می‌رسد، اما واقعیت این است که ما در صفات کمالات خود هم نیازمندیم. بلکه از جهتی می‌توان گفت: کمالات ما - که خود رافع نیازهای ما هستند - فقر و احتیاج ذاتی ما را بهتر از نقایص ما روشن می‌کنند و ما هرچه کاملتر باشیم، نیازمندی خود را بهتر می‌فهمیم. (آنان که غنی ترند، محتاج ترند)

برای تنبّه عقلانی به این موضوع لطیف باید ابتدا یک معرفّی وجدانی از «ذات» و «ماهیت» خود داشته باشیم تا بفهمیم چگونه کمالات ما نیاز ذاتی ما را بهتر نشان می‌دهند.

مقصود ما از تعبیر «ذات» و «ماهیت» دقیقاً همان چیزی است که با لفظ «من» مورد اشارهٔ وجدانی خود قرار می‌دهیم. می‌خواهیم ببینیم حقیقت «من» چیست و کمالات «من» با «من» چه رابطه‌ای دارند. برای شناخت حقیقت «من» باید ببینیم اوصاف ذاتی «من» کدام است و «من» با نظر به ذات خود چه ویژگی‌هایی دارم. آیا کمالاتی که «من» دارم، جزو اوصاف ذاتی من به شمار می‌آیند؟ مثلاً وقتی قدرت انجام کارهایی را پیدا می‌کنم، آیا این قدرت‌ها جزء ذات «من» می‌شوند؟ یا زمانی که به چیزهایی علم پیدا می‌کنم، آیا این علوم، ذاتی «من» می‌گردند؟ و همین سؤال دربارهٔ کمالات دیگر «من» هم مطرح است.

غیریت کمالات با ما

هرکس با مراجعهٔ وجدانی به خود می‌تواند به این سؤال پاسخ بدهد. وقتی «من» قادر می‌شوم، قدرت عین «من» یا جزء «من» نمی‌شود. «من» در حال قدرتمندی، خود را همان کسی می‌یابم که پیش از این عاجز بود. نیز در هنگام عالم بودن، خود را همان ماهیتی می‌دانم که قبل از این جاهل بود. «من» جاهل، عالم شده‌ام. اگر «من» در هنگام جهل، غیر از «من» در وقت عالم شدن بودم، دیگر نمی‌توانستم بگویم: «من» عالم شده‌ام. هم‌چنین فرض سلب «علم» از «من» به سلب «من» از «من» نمی‌انجامد. می‌توانیم فرض کنیم که «من» علوم را از دست بدهم، در آن صورت چیزی از ذات

«من» کم نمی‌شود. «من» اگر علوم خود را از دست بدهم، باز هم خودم هستم اما جاهل شده‌ام. لذا فرض سلب علم از «من» محال نیست و به تناقض (من، من نیستم) نمی‌انجامد. گاهی هم که واقعاً (نه در مقام فرض و تصوّر ذهنی) برخی از علوم یا قدرت‌های خود را از دست می‌دهم، می‌یابم که همچنان «من، من هستم» و از دست دادن کمالات، در «من» من تأثیری نمی‌گذارد.

این بیانات فقط جنبه تذکری دارد که هر عاقلی آن‌ها را می‌یابد و چون مسأله، کاملاً بدیهی و وجدانی است، برای اثبات آن هیچ نیازی به استدلال‌های فکری و ذهنی نیست. بر اساس همین وجدان می‌توانیم به طور کلی حکم کنیم به این که هیچ یک از تحولات جسمی و روحی «من» سبب تغییر در ذات «من» نمی‌شود. ممکن است گاهی در عرف یا در علم روانشناسی با تغییر روایات یک شخص، گفته شود که او عوض شده و دیگر آدم قبلی نیست؛ اما بانگاه دقیق وجدانی باید گفت که این آدم فعلی، ذاتش با قبلی تفاوت نکرده است. اگر واقعاً ذاتش تغییر کرده بود، نمی‌توانستیم به معنای دقیق و صحیح کلمه بگوییم که «این» آدم عوض شده است. تنها وقتی می‌توانیم این حکم را بکنیم که ذات شخص در حالات مختلف ثابت بماند.

با این ترتیب روشن می‌شود که هیچ یک از کمالات ماعین ما نیستند و ذات «من» با دارا شدن کمال، تغییری نمی‌کند. حقیقت «من» همان ذات «من» است که از خودش هیچ چیز ندارد و هر کمالی را هم که واجد شود، غیر خود اوست. ما این حقیقتی را که به خودش هیچ کمالی واجد نیست، «ماهیت» تعبیر می‌کنیم و به دلیل خالی بودن ذاتش از هر کمالی، آن را «ظلمانی الذات» می‌دانیم. «ظلمانی» یعنی تاریک و مقصود از ظلمانی بودن ماهیت، این است که در ذات خود دارای هیچ نور و کمالی نیست. اگر کمالات خود را نور بدانیم، ماهیتی که ذاتاً فاقد هر کمالی هست، ظلمانی الذات می‌شود.

مهم این است که ما ظلمانی بودن ذات خود را در زمانی که واجد کمالات هستیم، وجدان می‌کنیم. در همان وقتی که عالمیم، علم خود را غیر خود می‌یابیم و در زمانی که

قادر هستیم، قدرتِ خود را مغایر با خود می‌دانیم و به همین ترتیب هیچ یک از کمالاتی را که دارا هستیم، ذاتیِ خود نمی‌یابیم. بنابراین تصوّر نشود که ما باید کمالاتِ خود را از دست بدهیم، تا بفهمیم که هیچ کدامشان ذاتی ما نیستند. اگر ما کمالِ علم خود را از دست بدهیم، هرگونه ادراک و وجدانی را از دست می‌دهیم (چون ادراک همان علم وجدانی است) و آن‌گاه چگونه خواهیم توانست ذاتی نبودن کمالاتِ خود را وجدان کنیم؟ آری می‌توانیم «فرض» سلب آن‌ها را بکنیم و این که با این فرض، در «من» بودن «من» تغییری ایجاد نمی‌شود. من اگر فرض کنم که قادر نباشم، این فرض، «من» من را منتفی نمی‌کند و به این که «من» «من» نباشم، نمی‌انجامد. هم چنین اگر فرض کنم که عالم نباشم.

غیریت «من» با وجود

بالا تر از همه کمالاتِ «من»، وجود «من» است و این کمالی در عرض سایر کمالاتِ «من» نیست، بلکه ریشه و اساس همه کمالاتِ «من»، وجود «من» است. اگر وجود از «من» سلب شود، دیگر چیزی به عنوان «من» باقی نمی‌ماند و در نتیجه من هیچ‌گاه نمی‌توانم نبودنِ خود را وجدان کنم. من تنها وقتی وجود دارم، می‌توانم از خود سخن بگویم و اگر موجود نباشم، دیگر «من»ی را نمی‌یابم.

اما جالب این جاست که با این وجود، من در حال موجود بودن، وجود خود را غیر خود می‌یابم. شاهد وجدانی من این است که وقتی می‌گویم: «من من ام» یا وقتی می‌گویم: «من موجودم» از این دو جمله دو معنای کاملاً متفاوت می‌فهمیم. در حالی که اگر معادله «من = وجود» برقرار بود، از این دو عبارت یک معنا را می‌فهمیدیم. هر مخاطب عاقلی متوجه می‌شود که این دو جمله، از دو حقیقت خبر می‌دهند. «من من ام» یک قضیهٔ توتولوژیک (این همانی) است و مانند هر توتولوژی دیگر همیشه صادق است. اما جمله «من موجودم» از وجود داشتن «من» به عنوان یک واقعیتِ خارجی خبر می‌دهد. این دو جمله هیچ‌گاه به جای هم و به معنای هم به کار نمی‌روند.

برای تنبّه یافتن بهتر به این تفاوت، نقیض هریک را در نظر بگیرید. نقیض «من من ام» این است که «من من نیستم» که یک تناقض آشکار می باشد و اما نقیض جمله دوم چنین است: «من موجود نیستم» این جمله هرچند که در حال حاضر - که من در خارج موجود هستم - نادرست است، اما نادرستی اش به خاطر تناقض آمیز بودنش نیست، چون فرض موجود نبودن «من» یک فرض کاملاً معقول است. فرض موجود نبودن «من» به نبودن من در عالم خارج و واقع می انجامد و کاملاً شدنی است. اما «من، من نیستم» یک تناقض صریح است که وقوعش عقلاً محال می باشد.

پس من می یابم که عین وجود نیستم. بنابراین وقتی می گویم: موجودم، مقصودم این است که به واسطه چیزی غیر از ذات خودم، موجود شده ام. آن چیز همان «وجود» است که به یک معنا همه کمالات دیگر ما به آن باز می گردد و از آن ناشی می شود. پس به طور کلی کمالات «من» هیچ کدام عین من نیستند.

تنبّه عقلی به نیاز ذاتی خودمان

با این توضیحات پاسخ سؤالی که در ابتدای بحث، طرح کردیم روشن می شود می خواستیم بدانیم اوصاف ذاتی «من» کدام است و آیا کمالات «من» ذاتی «من» هستند یا خیر. اکنون واضح است که هیچ یک از کمالات ما - حتی وجود - ذاتی ما نیستند. همه این ها به «من» داده شده اند و «من» به خودم واجد هیچ کدام نیستم. «من» به خود نه عالمم، نه قادرم، نه زنده ام و نه موجودم. همه این کمالات را دارم، ولی هیچ یک از این ها از خودم نیست. در همان زمانی که این ها را دارم، می یابم که بودن یا نبودن این ها از خود «من» ناشی نشده اند و به خواست «من»، هم برپا نمی باشند. «من» می یابم که در مالک بودن کمالات خودم اختیاری ندارم. نه عالم بودن، نه قادر بودن، نه زنده بودن و نه موجود بودنم به خواست خودم نیست و از لحظه بعد از الآن خودم هیچ خبر ندارم که کدامیک از این کمالات را خواهم داشت و کدام را از دست می دهم.

پس ما در عین مالکیت کمالات خود، صددرصد نیازمند و محتاجیم و روی پای خود نایستاده ایم. به داشتن اموری افتخار می کنیم که هیچ کدامشان از خودمان نیستند

و مالک شدن آن‌ها، ما را از فقر ذاتی خود خارج نمی‌سازد.

ذاتِ «من» فقیر محض است، چون هیچ کمالی را از جانب خودش ندارد و وقتی هم مالک یک کمال می‌شود، ذاتش تغییر نمی‌کند. در واقع فقط یک ویژگی را می‌توانیم ذاتی «من» بدانیم و آن این است که «هیچ از خود ندارم» و این همان است که به «فقر ذاتی» یا «ظلمت ذاتی ماهیت» تعبیر می‌کنیم. این تنها ویژگی ذاتی ماست و هیچ صفت دیگری را ذاتاً نداریم.

با این بیانات روشن شد که کمالاتِ ما نشانه‌ی نیازمندی ما هستند و هرچه کمالاتمان بیشتر باشد، نیاز ما هم روشنتر است. به طور کلی چون ماهیات هیچ کمالی را از خودشان ندارند، هرچه کامل‌تر باشند، وابستگی‌شان آشکارتر است. بنابراین کامل‌تر بودن ماهیت، دلیلی بر بی‌نیازی‌اش نیست، بلکه بر عکس احتیاج ذاتی‌اش را بهتر می‌نمایاند. همه‌ی کمالات ما به نحوی به وجود ما بر می‌گردد و وجود هم به اختیار ما نیست. ما موجود شده‌ایم، نه می‌توانستیم موجود نباشیم و نه می‌توانیم وجود را از خود سلب کنیم. آری ممکن است کسی خودکشی کند ولی کار او فقط خوردن چند قرص یا مثلاً شلیک گلوله به بدنش می‌باشد. اما مؤثر واقع شدن این امور در مردنِ شخص، به اختیار خودش نیست. تازه اگر بمیرد، فقط کمال حیات را آن هم در دنیا از دست داده، نه اصل وجود را. چنین شخصی نمی‌تواند خود را از قلمرو هستی و وجود به کلی محو سازد. اگر حیات دنیوی را از دست بدهد، حیات برزخی را نمی‌تواند نداشته باشد.

پس ما در عین این که وجود داریم، اما صاحب اختیار و جودمان نیستیم و در هستی داشتن قائم و متکی به خود نمی‌باشیم. این‌ها هم نشانه‌ی مصنوعیت ماست که سراسر جودمان را احاطه کرده است. به طور کلی می‌توانیم تصدیق نماییم که در جای جای قلمرو وجود خود - از بدن و روح گرفته تا صفات نقص و کمال - نشانه‌های مصنوعیت و عدم اتکا به خود مشاهده می‌گردد و این چیزی است که به نور علم برای هر عاقلی

قابل شهود است.^۱

جالب‌تر از همه این است که تنبّه به همین مطلب نیز اختیاری ما نیست. این‌که انسان، فقیر و محتاج بودن خود را وجدان کند، صرفاً به خواست و اراده او حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر ما در یافتن این حقیقت متّکی به خود نیستیم و نیازمندی خود را در وجدان این مطلب هم تصدیق می‌نماییم.

تنبّه عاقل به مصنوعیّت سایر موجودات

تا این جا آنچه از نشانه‌های مصنوعیّت گفتیم، درباره وجود خودمان بود. واقعیت این است که ما خودمان را از دیگر موجودات بهتر می‌شناسیم و آگاهی ما نسبت به خود عمیق‌تر و وجدانی‌تر از علم ما به دیگران است. با این وجود پس از کشف مصنوعیّت خودمان در پرتو نور عقل، به سایر اشیاء می‌نگریم و خصوصیات مشترکی را که میان آن‌ها با ما وجود دارد، باز می‌شناسیم و از این طریق به مصنوعیّت آن‌ها نیز پی می‌بریم.

به عنوان مثال ما خود را محدود و در قید زمان و مکان می‌یابیم که نشان از وابستگی و نیازمندی ما دارد. همین ویژگی را عیناً در اشیاء پیرامون خود می‌بینیم و از این طریق، مصنوعیّت آن‌ها را کشف می‌کنیم.

ممکن است کشف مصنوعیّت با دیدن یک فیلم درباره یک چیز برایمان حاصل شود. مثلاً فیلمی را درباره زندگی برخی حیوانات ببینیم، در این صورت به وابستگی وجودی آن‌ها بیشتر پی می‌بریم. البته وجدان ما نسبت به حالات خودمان شدیدتر از وجدان اوصاف دیگر موجودات است، اما این شدّت و ضعف وجدان در دو حالت،

۱. ما نیاز ذاتی خود را به نور علم وجدان می‌کنیم، اما تصدیق این امر تنها برای انسان عاقل امکان‌پذیر است. به تعبیر دیگر علم به این مطلب تنها برای عاقل حاصل می‌شود. کودکی که به بلوغ نرسیده از وجدان فقر ذاتی خود محروم است، پس این علم اختصاص به عاقل دارد. از همین جهت است که عنوان این مطلب را «تنبّه عقلی به نیاز ذاتی خود» قرار دادیم که مقصود در این جا تنبّه عاقل به نور علم است. بسیاری اوقات تعبیر «عقلی» یا «عقلانی» یا «عقلاً» را برای کشف علمی عاقل به کار می‌بریم.

اصل آگاهی ما نسبت به احوال آن موجودات را تغییر نمی‌دهد. ما آن‌ها را هم نظیر خود نیازمند می‌یابیم، هر چند که شدت یافتنِ ما نسبت به خودمان شدیدتر از وجدانِ آن‌هاست. در مورد خودمان گفتیم که هیچ کمالی از خود نداریم و تنها چیزی که ذاتی ماست، همین است که «از خود هیچ نداریم». حال درست است که چنین وجدانی را - با این درجه از وضوح و شدت - نسبت به دیگران نداریم، اما سایر عقلا نسبت به کمالات خود، چه وجدانی دارند؟ هر عاقلی اگر در اوصاف و احوال خود تأمل و جدانی نماید، تصدیق می‌کند که از خود هیچ کمالی ندارد و در هیچ یک از کمالاتش قائم و متکی به خود نمی‌باشد و این همان چیزی است که ما هم در خودمان می‌یابیم. پس اگر هر عاقلی از آنچه می‌یابد، گزارش دهد، معلوم می‌شود که همهٔ عقلا در این خصوص وجدان یکسانی دارند و همگان وجود خود را سراسر نیاز و وابستگی می‌بینند.

حال که انسان چنین تنبّهی به مصنوعیت خود دارد، تصدیق این ویژگی در مورد موجودات غیر عاقل مختار ساده‌تر است. وقتی ما انسان‌ها خود را در داشتن کمالات «منفعل» و بی‌اختیار می‌یابیم، چگونه می‌توانیم کمالاتِ دیگر موجودات - اعمّ از حیوان و گیاه و جماد - را از خودشان بدانیم؟

البته ما ماهیات سایر اشیاء را - آن چنان که ذاتِ خود را می‌یابیم - وجدان نمی‌کنیم، اما همان‌طور که اشاره شد، نشانه‌های نیازمندی خود را در آن‌ها هم مشاهده می‌کنیم و قدر مسلم این است که نمی‌توانیم آن‌ها را عین کمال و نور بدانیم. چگونه می‌توانیم حیوانات فاقد عقل را عین علم و قدرت و وجود بدانیم؟ یا چگونه می‌توان موجودی را که در حدّ انسان هم قدرت ندارد، صاحب اختیار کمالاتش دانست؟ با این تذکرات متوجه می‌شویم که دیگران هم هر حقیقتی داشته باشند، در ذاتِ خود بی‌نیاز نیستند و لذا می‌توانیم به‌طور کلی حکم کنیم که ما در موجوداتی که پیرامون خود می‌شناسیم - اعمّ از انسان و گیاه و جماد و ... - آثار و نشانه‌های مصنوعیت را در سراسر وجودشان می‌بینیم.

علاوه بر همه آنچه تا این جا از نشانه های مصنوعیت خود و دیگران گفتیم، یک ویژگی مشترک در همه آنچه مشاهده می کنیم، وجود دارد که آن هم به وضوح، بر مصنوعیت همه آنها دلالت می کند، آن ویژگی «حدوث» است. حدوث یعنی مسبوق بودن به عدم و نیستی. همه ما می یابیم که از ازل موجود نبوده ایم و سابقه نیستی داریم. کمالات ما نیز چنین هستند و به طور کلی هیچ امر غیر حادثی نه در خود و نه در دیگران سراغ نداریم. اگر هیچ یک از نشانه های گذشته را برای تبیه یافتن به مصنوعیت خود نمی دیدیم، همین ویژگی «حدوث» برای این امر کفایت می کند. هر عاقلی می یابد که نمی توان یک موجود حادث را غیر مصنوع و متکی به خود دانست.

قائم به خود نبودن کمالات ما

آنچه تا این جا از آثار و نشانه های مصنوعیت گفتیم، مربوط به ماهیاتی نظیر خودمان بود که از خودشان هیچ کمالی ندارند و لذا آنها را فقیر بالذات دانستیم. اما همین موجودات کمالاتی دارند که هیچ کدام ذاتی آن ماهیات نیستند. اکنون می خواهیم درباره همین کمالات قدری تأمل وجدانی نماییم. کمالاتی همچون نور علم، قدرت و وجود چه سنخی دارند؟ آیا خود این ها را هم می توانیم فقیر بالذات بدانیم و «ظلمانی الذات» بنامیم؟ آیا این ها هم کمالاتشان به خودشان نیست؟ و اگر هست، چگونه می توانیم آنها را مصنوع بدانیم؟

نوری الذات بودن کمالات

ابتدا سؤال اول را پاسخ می دهیم: آیا این کمالات ظلمانی الذات هستند؟ به عنوان مثال آیا می توانیم نور علم را ظلمانی الذات بدانیم؟

ساده ترین راه برای یافتن پاسخ، توجه به این واقعیت است که ما اموری را کشف می کنیم و به تعبیر دیگر به آنها علم پیدا می کنیم، اما می دانیم که مکشوفیت و معلومیت، عین ذات آنها نیست، پس وجود علمی ثابت می شود که به واسطه آن، معلومات برای ما معلوم شده اند. بهترین مثال در این مورد علم هرکس به ذات خودش

است. هر انسان عاقلی خودش را می‌شناسد یعنی به ماهیت خود علم دارد و در واقع ذات و ماهیتش معلوم اوست. بنابراین «من» هم عالم هستم و هم معلوم، خودم خودم را می‌شناسم و از ظلماتی الذات بودن ذات خودم آگاهم. این قطعی‌ترین علم ماست. حال سخن در این است که یک ماهیت ظلماتی الذات، چگونه معلوم خودش می‌شود. اگر ذاتاً فاقد هر کمالی - از جمله علم - است، پس عالم شدنش به خود، ذاتی او نیست. این علم از ذات ظلماتی او نمی‌باشد. اگر نور علمی نبود، ماهیت فاقد علم هرگز به خودش علم پیدا نمی‌کرد و حال که چنین علمی وجود دارد، می‌فهمیم که موجودی غیر ظلماتی الذات هست که منشأ علم شخص به ذات خودش می‌باشد. این موجود غیر ظلماتی الذات همان نور علم است که سنخش با ماهیات متفاوت است و به همین دلیل آن را «نوری الذات» می‌نامیم. از این جا روشن می‌شود که کمال نوریت، ذاتی نور علم است و از آن قابل سلب نمی‌باشد. نظیر همین بیان را می‌توانیم نسبت به کمال «وجود» مطرح کنیم. آیا وجود هم مثل ماهیت، ظلماتی الذات است یا این که مثل نور علم، خود عین کمال است؟ پاسخ به این سؤال شبیه پاسخی است که در مورد نور علم مطرح شد. ما خود را «موجود» می‌یابیم در حالی که موجودیت، ذاتی ما نمی‌باشد. یعنی همان طور که به تفصیل بیان شد، به خود، موجود نشده‌ایم. پس باید وجودی باشد که ماهیات ظلماتی الذات ما به آن موجود شده باشند. این وجود نمی‌تواند خودش ظلماتی الذات باشد، چون در این صورت آن هم برای موجود شدنش نیاز به وجودی پیدا می‌کند و بالأخره باید پای یک موجود غیر ظلماتی الذات در کار باشد تا موجودیت ماهیات توجیه و تفسیر شود. به این دلیل است که وجود نمی‌تواند ظلماتی الذات باشد و باید آن را نظیر علم، نوری الذات بدانیم که البته توضیح نوربودنش خواهد آمد.

نیاز کمالات به ماهیت

اکنون باید پرسش دوم را پاسخ دهیم و آن این که اگر کمال بودن نور علم و وجود و ... به خودشان است، چگونه می‌توانیم مصنوعیت آن‌ها را توضیح دهیم؟ آیا

چیزهایی که خود عین نور و کمال هستند، غیر مصنوع نیستند؟ ما معتقدیم این کمالات هم - در عین کمال بودنشان - به ماهیتی که مالک آنهاست، نیازمند می باشند. برای روشن شدن این نیازمندی از مثال نور علم آغاز می کنیم. ابتدا به یک اصل معرفت شناسی توجه می دهیم و آن این که همه اظهار نظرهای ما در حوزه و قلمرویی که معرفت و شناخت داریم، مجاز است و نسبت به ماورای این حوزه نباید سخن بگوییم. قلمرو معرفت ما محدود به آن اموری است که وجدان می کنیم و اگر تصورات ما هیچ پایه و اساس وجدانی نداشته باشند، از جهت معرفتی بی ارزش هستند. حال با توجه به این اصل کلی باید ببینیم معرفت ما نسبت به نور علم و نور وجود چگونه حاصل شده و چه وجدانی از آنها داشته ایم. آیا علمی را می شناسیم که عالمی مالک آن نباشد؟ آیا اصلاً علم بدون عالم برای ما قابل فرض هست؟

ما می یابیم که علم مامتکی و نیازمند به خود ماست. این حقیقت را «من» در مورد «علم خودم» می یابم، «شما» در مورد «علم خودتان» می یابید و از هر عالم دیگری هم که بپرسیم، همین مطلب را در مورد علم خودش می یابد و به آن اعتراف می کند. به تعبیر دیگر تحقق «نور علم» من به این است که ملک «من» باشد و موجودیت «نور علم» هر عالمی به این است که ملک ماهیت آن عالم باشد و به طور کلی وقتی ماهیتی مالک «نور علم» می شود، آن علم در ذاتش تعلق به ماهیت دارد و قوام آن ملک به مالکش است. ما نمی توانیم مالک (ماهیت عالم) را کنار بگذاریم و ملک (علم آن عالم) را جدا از آن مالک داشته باشیم. تا آن جا که ما نور علم را وجدان کرده ایم، نمی توانیم وجود آن را بدون تعلق به مالک آن فرض کنیم و اگر از این فرض سخن بگوییم، در حقیقت علمی را که ملک یک عالم است، تصور کرده ایم؛ هر چند خود چنین نمی پنداریم.^۱

نظیر همین مطلب در مورد نور وجود هم صدق می کند. ما از وجود چه شناختی داریم؟ بدیهی ترین معرفت ما به وجود به موجودیت خودمان برمی گردد. «من» خود

۱. در فصل سوم همین بخش این مطلب را توضیح مبسوط خواهیم داد.

را «موجود» می‌یابم، «شما» خودتان را «موجود» می‌یابید و هر انسانِ عاقلی چنین وجدانی از خود دارد. حال آیا وجود «من» متعلّق به من نیست؟ آیا وجود «شما» متعلّق به شما نیست؟ و آیا وجودی را یافته‌ایم که ملک هیچ ماهیتی نباشد؟

اگر بخواهیم به اصل معرفت شناسانه‌ای که گفتیم، وفادار بمانیم، باید به صراحت بگوییم که ما هیچ شناختی از وجودی که ماهیتی به آن موجود نباشد، نداریم. معرفت ما نسبت به وجود، منحصر به مواردی است که یک ماهیتِ ظلمانیِ الذّات به وجود، موجود شده است. ماهیت، ذاتاً فاقد هرگونه کمالی - از جمله موجود بودن - است و ما «وجود» را در بستر موجودیتِ ماهیات شناخته‌ایم. از همین جا می‌توانیم تاحّدی به نور بودن وجود تنبّه پیدا کنیم. نور بودن وجود به این است که ماهیتِ ظلمانی (تاریک) و ذاتاً معدوم را در جهان هستی آشکار می‌نماید. خودِ ماهیت ذاتاً اقتضای موجودیت ندارد و لذا به ذاتِ خودش ظاهر نمی‌گردد، به وجود است که ماهیت ذاتاً فقیر از هیچ بودن خارج می‌شود و در صحنهٔ عالم ظاهر می‌گردد.

اکنون می‌توانیم تصدیق کنیم که ما «نور وجود» را صرفاً به عنوان ملک یک ماهیت موجوده، می‌شناسیم و جدا از مالکِ آن، هیچ معرفتی نسبت به آن نداریم. تحقّق «وجود» من به این است که «من» به آن موجود باشم یا به تعبیر دیگر ملک «من» باشد و تحقّق «وجود» شما به این است که «شما» به آن موجود باشید و ملک «شما» باشد. به طور کلی تحقّق «وجود» هر موجودی به این است که متعلّق به ماهیتِ آن موجود باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که «وجود» در ذاتِ خود تعلق به ماهیت دارد یا به عبارت دیگر ملک ماهیت بودن (ملکیت)، ذاتی آن است. البته همان‌طور که در مورد نور وجود گفتیم، چه بسا در مقام تصوّر، وجود بدون موجود را فرض کنیم ولی این یک فرضِ حاکی از واقع نیست و در ادامهٔ مباحث دلیل آن را توضیح خواهیم داد.^۱

۱. توضیح این مطلب در فصل سوم همین بخش آمده است.

حدوث کمالات به سبب حدوث ماهیت

تا این جا روشن شد که انواری همچون نور علم و وجود برای تحقق، به ماهیتی که مالک آن‌هاست، نیازمندند. همین باعث می‌شود که برخی ویژگی‌های ماهیت به مالک آن هم سرایت نماید. مهم‌ترین این ویژگی‌ها، «حدوث» است که مطابق آنچه گفتیم، هر ماهیتی حادث است و چون کمالات هر ماهیت وابسته به آن است، آن کمالات هم حادث خواهند بود، یعنی مسبوق به نیستی هستند. بنابراین کمالات همه انوار وجودی مانند علم، عقل، وجود و ...، به سبب حدوث ماهیت مالک آن‌ها، حادث می‌باشند. نتیجه‌ای که از همه این مباحث گرفته می‌شود، آن است که هیچ یک از کمالات ما - از جمله وجود - خارج از حوزه مصنوعیت نیستند و با این که نوری الذات هستند و کمال بودن، ذاتی آن‌هاست، اما به دلیل وابستگی به ماهیت حادث، خودشان هم حادث می‌باشند و حدوث، خود از بهترین نشانه‌های مصنوعیت است.

فصل دوم ۲

تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار

ضرورت وجود صانع

پس از تنبّه عقلانی^۱ به مصنوعیت خود و غیر خود - اعمّ از ماهیات و انواری همچون علم و وجود - اکنون عاقل حقیقت دیگری را می‌یابد و به آن اقرار و اعتراف می‌نماید. این حقیقت عقلانی عبارت است از این که موجوداتِ نیازمندی که ما دیده و شناخته‌ایم، نمی‌توانند به خود موجود باشند. اگر همهٔ نیازمندا را در یک مجموعه جمع کنیم، همگی برای موجود شدنشان نیاز به وجود چیزی دارند که مانند آنها محتاج نباشد. هیچ عاقلی نمی‌تواند بپذیرد موجوداتی که نیاز و وابستگی سراسر وجودشان را فرا گرفته، «به خود» موجود شوند. چیزی که قائم و متّکی به خود نیست، چگونه ممکن است، «به خود» موجود شود؟ و اگر مجموعه‌ای از این نوع چیزها داشته باشیم، همین حکم در موردشان جاری می‌شود. هیچ‌گاه از جمع شدن موجودات نیازمند، بی‌نیازی حاصل نمی‌شود و تا پای یک «غیر نیازمند»ی در کار نیاید، هیچ‌کدام از آن نیازمندا موجود نمی‌شوند.

۱. عقلانی به همان معنایی است که پیشتر گفته شد: «تنبّه عاقل به نور علم».

این جاست که عاقل به ضرورت وجود «صانع» پی می‌برد و به تعبیر دیگر انکار «صانع» را قبیح می‌شمارد. به نور عقل، قُبُح نفی و انکار صانع را کشف می‌کنیم. مقصود ما از تعبیر «صانع» همان موجود غیر نیازمندی است که تا به نیازمندا ضمیمه نشود، هیچ کدام از آن‌ها تحقق پیدا نمی‌کنند. وقتی عاقل تصدیق می‌کند که موجودات نیازمند و غیر متکی به خود، نمی‌توانند «به خود» موجود شوند، با همین تنبّه عقلانی به ضرورت وجود «غیر نیازمند»ی که رافع نیازهای همه نیازمندا است، پی می‌برد. این موجود غیر نیازمند را «صانع» می‌نامیم. صانع آن موجودی است که هیچ یک از نیازهایی را که ما در خود و دیگران می‌بینیم، ندارد؛ نه نیازِ ظلماتی الذّات‌ها (ماهیات) و نه نیازِ نوری الذّات‌ها (انواری همچون علم و وجود). بنابراین هیچ یک از نشانه‌های مصنوعیّت در وجود صانع نیست. اگر یکی از این آثار در او باشد، او هم مصنوع خواهد شد و نیاز به صانعی دیگر پیدا می‌کند. در این صورت از آن صانع دیگر سؤال می‌کنیم که آیا نشانه مصنوعیّت در او هست یا خیر؟ اگر باشد، به ضرورت وجود صانعِ سومی پی می‌بریم و همین‌طور این بحث ادامه می‌یابد تا آن که به صانعی برسیم که هیچ یک از نشانه‌های مصنوعیّت را ندارد و این همان موجودی است که از آن به «غیر مصنوع» یاد می‌کنیم.

در واقع باید بگوییم مراد ما از کلمه «صانع» همین «غیر مصنوع» است، یعنی «موجودی که هیچ یک از نشانه‌های مصنوعیّت در او نمی‌باشد». پس باید توجه داشته باشیم که از کلمه «صانع» هیچ تصوّری غیر از این به ذهن ما خطور نکند. حقیقت این است که ما در مقام اثبات صانع و به نور علم و عقل، نه وجدانی از «صنع - ساختن» داریم و نه از «صانع - سازنده». هر معنایی از ساختن و سازنده را که در ذهن بیاید کنار بگذاریم، چون هیچ معنایی از «صانع» و «صنع» معقول و معلوم ما نیستند. ما فقط همین مقدار می‌فهمیم که مصنوعات به خودشان نمی‌توانند موجود شوند و متکی به خودشان نمی‌توانند باشند. بنابراین عقلاً وجود موجودی که مصنوع نباشد، لازم می‌آید تا او رافع نیاز از نیازمندا و مصنوعات باشد. به همین «غیر مصنوع» صانع،

اطلاق می‌کنیم.

پس ما پس از تنبّه به مصنوعیت خود و سایر موجوداتی که شناخته‌ایم، در گام دوم به ضرورت وجود صانع (با تعریفی که بیان شد) پی می‌بریم و این هر دو گام را عاقل در پرتو نور علم و عقل بر می‌دارد. البته همان‌طور که گفتیم هیچ تصوّر اثباتی از صانع (سازنده) و صنّع (ساختن) و طور صانعیت (چگونگی ساختن) و امثال این‌ها نداریم و عاقل بدون آن که این امور، معلوم و مکشوف او شوند، به ضرورت وجود «نه مصنوع» متنبّه می‌گردد.

غیریت صانع با کمالات وجودی

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که: آیا نیاز ما با وجود نورّی الذّات‌ها رفع نمی‌شود؟ آیا نمی‌توانیم همین انوار را صانع بدانیم؟ این سؤال از آن جا بر می‌خیزد که ما ماهیّات را - که ذاتاً فقیر و فاقد هر کمالی هستند - به واسطه آن انوار، واجد کمال می‌یابیم. مثلاً خود را - که ذاتاً جاهل هستیم - به واسطه نور علم، عالم می‌یابیم. یا این که خود را - که ذاتاً معدوم هستیم - به واسطه نور وجود، موجود می‌یابیم، پس آیا نمی‌توانیم رافع نیاز ماهیّات - همچون خود - را همین انوار بدانیم؟ از سوی دیگر مگر موجودات نورّی الذّات، خود عین کمال نیستند؟ اگر چیزی ذاتش عین کمال باشد، آیا باز هم نیاز به کمال بخش دارد؟ چیزی که ذاتاً فاقد کمال باشد، نیاز به موجودی دارد که کمالی به او عطا نماید؛ امّا موجودی که خود عین کمال است، چه نیازی دارد تا دیگری آن را رفع نماید؟ بنابراین چرا موجود نورّی الذّات خودش صانع نباشد؟ وقتی ذاتش عین نور است، چه نیازی به صانع دارد؟ ما نیازمندی این انوار را به وجود صانع می‌توانیم به سه دلیل اثبات کنیم:

دلیل اوّل: حدوث کمالات

اوّلین دلیل از طریق ویژگی «حدوث» است که در فصل گذشته برای کمالات وجودی خود اثبات کردیم و روشن شد که این انوار وجودی به دلیل تعلّق به ماهیّتی که

مالک آن‌هاست، محکوم به احکام آن ماهیت هستند و یکی از مهمترین این احکام، حدوث آن‌هاست که نشانهٔ مصنوعیت و نیاز به صانع می‌باشد.

دلیل دوم: مختار نبودن کمالات

کمالاتی همچون علم و وجود ذاتاً مقتضاهایی دارند و این اقتضای ذاتی با اختیار داشتن آن‌ها منافات دارد و همین دلیلی بر نقص و نیازمندی آن‌هاست. فرض ما این است که علم یک کمال نورئ الذات است. معنای نورئ الذات بودن علم این است که نور بودن و روشنگری مقتضای ذاتی علم می‌باشد و مقتضای ذاتی یک چیز از آن جدایی ناپذیر است. ما علمی که نور نباشد، نداریم و نمی‌توانیم فرض وجودش را بکنیم. ذات علم اقتضای روشنگری و کشف دارد، نمی‌تواند چیزی نور باشد اما کاشف نباشد. مقتضای ذات یک چیز، از خود ذات، تخلف ناپذیر است.

به طور کلی اگر صفت و خاصیتی ذاتی یک چیز باشد، از آن ذات تخلف نمی‌پذیرد. اصطلاحاً می‌توان گفت: «الذاتی لایتخلف» ذاتی یک چیز از خود ذات تخلف نمی‌پذیرد، یعنی امکان ندارد «ذات» باشد و ذاتی آن به دنبالش نیاید. به عنوان مثال اگر چرب بودن ذاتی روغن باشد، امکان ندارد روغنی باشد اما چرب نباشد.

در این جا هم نور بودن (کاشف و روشنگری بودن) ذاتی علم است، بنابراین از آن تخلف نمی‌پذیرد. لذا هر جا علم باشد، خاصیت کشف هم دارد. هم چنین است وجود که خودش ذاتاً کمال است و لازمهٔ ذاتی آن تحقق یافتن ماهیت به آن است. امکان ندارد وجودی باشد اما ماهیت بدان تحقق پیدا نکند. فراموش نشود که ما اصولاً نور وجود را به چیزی که موجودیت ماهیت به آن است، می‌شناسیم و هیچ تلقی دیگری وجداناً از آن نداریم.^۱

اکنون با توجه به همین ویژگی می‌توانیم اثبات کنیم که انواری نظیر علم و وجود دارای اختیار نیستند. اختیار با مقتضای ذاتی داشتن نمی‌سازد. ذاتی یک چیز ضرورتاً

۱. این جا مقصود مفهومی که از لفظ وجود می‌فهمیم، نیست بلکه خود وجود که به عنوان یک کمال نوری وجدان می‌شود، مراد است. در ادامهٔ مباحث دربارهٔ مفهوم موجود سخن خواهیم گفت.

به دنبال آن می‌آید و آن ذات در این که ذاتی به دنبالش بیاید یا نیاید، اختیار ندارد. اگر ذات اختیار داشته باشد، می‌تواند آن ذاتی را به دنبال خود نیاورد، در حالی که «الذاتی لایتخلف». در مثال روغن و چربی، نمی‌توانیم برای روغن در چرب بودن اختیار قائل شویم. چون امکان ندارد روغنی باشد اما چربی نداشته باشد.

به همین جهت علم هم در نور بودن اختیار ندارد، منور بودن (اثر روشننگری داشتن) مقتضای ذاتی و ضروری نور علم است که از آن تخلف نمی‌پذیرد. وجود نیز همین طور است. مقتضای ذاتی اش که تحقق یافتن ماهیت به آن است از خود آن تخلف پذیر نیست. پس وجود در تحقق دادن به ماهیت، مختار نیست، چون هیچ چیزی در به دنبال آوردن مقتضای ذاتی اش اختیار ندارد. بنابراین نور علم و وجود - که خود عین کمال هستند - مختار نمی‌باشند، لذا این که کدام ماهیت موجود شود و کدام نشود و این که هر ماهیتی چه بهره‌ای از نور علم داشته باشد یا اصلاً عالم نباشد، این‌ها هیچ‌کدام به اختیار نور وجود و نور علم نیست.

اگر بخواهیم تعبیر ملک و مالک را به کار ببریم، می‌توانیم بگوییم که اگر ماهیتی مالک وجود یا علم می‌شود، این مالک شدن به اختیار خود ملک (نور وجود یا نور علم) نیست، بلکه باید صاحب اختیاری برای این ملک قائل شویم که مالک شدن ماهیات به او برگردد و این صاحب اختیار همان است که «مُملک» خوانده می‌شود، یعنی کسی که به اختیار او ماهیتی، مالک ملکی می‌گردد. این جاست که تصدیق می‌کنیم انواری همچون وجود و علم با این که خود عین کمال هستند و مانند ماهیات ذاتاً فاقد کمال نیستند، اما در عین حال «رب» یعنی صاحب اختیاری دارند. از این جهت است که ما این انوار را نیازمند می‌یابیم، نیازمند به یک رب که می‌توانیم او را «رب الوجود» و «رب العلم» و ... بنامیم. هم چنین تعبیر «خالق الوجود» و «خالق العلم» و ... را هم می‌توانیم به او نسبت دهیم. پس این‌ها هم با این که نوری الذات هستند، اما متکی و قائم به خویش نمی‌باشند؛ بلکه قوامشان و اختیارشان به دست دیگری است و همان صاحب اختیار است که می‌تواند صانع بی‌نیاز باشد، نه این‌ها که

نیازمند و متکی به اویند. البتّه نفس اختیار نداشتن، خود عین نقص و نشانهٔ مصنوعیّت است و به این جهت هم می‌توانیم استدلال کنیم که انوار نمی‌توانند صانع باشند. بنابراین هرچند که روشنگری نور علم و موجود شدن ماهیّت به نور وجود، ذاتی آن‌هاست، امّا این ویژگی آن‌ها را از قلمرو مخلوقیّت و مصنوعیّت خارج نمی‌کند. به بیان دقیق‌تر ذات همراه با ذاتیاتش مصنوع و متکی به صانعی غیر مصنوع‌عند.

دلیل سوم: وجود نقایص و کاستی‌ها

آنچه دربارهٔ اقتضای ذاتی انواری همچون علم و وجود گفتیم، از جهت دیگری نیازمندی آن‌ها را به یک صاحب اختیار (ربّ) اثبات می‌کند. همان‌طور که گفتیم مقتضای ذاتی نور علم، کشف و روشنگری و مقتضای ذاتی وجود، تحقّق یافتن ماهیّت به آن است. به این ترتیب علم داشتن عالمان و موجود بودن ماهیّات موجوده، تفسیر و توجیه می‌شود، امّا جهل جاهلان و معدوم بودن ماهیّاتی که نیستند، قابل توجیه نمی‌باشد. به عبارت دیگر چون نور علم اقتضای عالم شدن مالکِ آن را دارد، پس جاهل بودن را نمی‌توانیم به نور علم منسوب بدانیم. نور وجود نیز اقتضای موجود شدن ماهیّات موجوده را دارد، پس نیستی‌ها را نمی‌توانیم به آن نسبت دهیم.

به بیان دیگر اگر در عالم، ما بودیم و این انوار، یعنی جز ماهیّات ذاتاً فاقد کمال و انواری همچون علم و عقل و وجود که عین کمال هستند، دیگر هیچ خبری نبود و غیر این دو دسته موجود، چیز دیگری نبود، آن‌گاه نمی‌بایست نقص و کمبودی در علم یا وجود ماهیّات به چشم بخورد. از آن‌جا که مقتضای ذاتی نور علم، روشنگری و نفی جهل است و نیز مقتضای ذاتی نور وجود، تحقّق و موجودیّت ماهیّات است؛ پس اگر هیچ عامل دیگری در کار نباشد، در آن صورت هیچ جهلی برای هیچ ماهیّتی قابل توجیه نیست و هیچ نقص و کاستی در کمالات وجودی ماهیّات هم تفسیرپذیر نمی‌باشد.

ما در این عالم در کنار علم، جهل می‌بینیم. عالمان علم محدودی دارند و جهل ایشان از علمشان بیشتر است. هم‌چنین نقص‌ها و کمبودهای متعدّد در کمالات

وجودی همه ماهیات می‌بینیم. علت این کاستی‌ها چیست؟ اگر اراده و خواست مُملّکی در کار نباشد، این کمبودها چگونه توجیه می‌شوند؟

توجه شود که این نقص‌ها را نه می‌توانیم به خود انوار منسوب بدانیم و نه به خود ماهیات. به انوار نمی‌توانیم نسبت دهیم، چون همان‌طور که گفتیم اقتضای ذاتی این‌ها نور بودن است و در ترتب مقتضای ذاتی خود اختیاری ندارند. نور علم قهراً طرد جهل می‌کند و نور وجود هم ضرورتاً باعث تحقق ماهیات می‌گردد و هیچ نقصی در عالم هستی باقی نمی‌گذارد. از طرفی این نقایص به خود ماهیات هم بر نمی‌گردد، زیرا ماهیت فقیر محض است و هیچ سقفی و حدّی برای قبول کمالات ندارد. این مطلب نکته بسیار دقیق و شریفی است که با این‌که کاملاً وجدانی است^۱، اما بر بسیاری از متفکران بشری مجهول مانده و ما اکنون نمی‌خواهیم وارد نقل و نقد رأی ایشان بشویم.^۲

اگر واقعاً تصدیق نماییم که تنها ذاتی ماهیت (مثل «من») فقیر و نادار بودن آن است، معنای این سخن آن است که ماهیت هیچ حدّ ذاتی برای مالک شدن کمالات مختلف ندارد و بنابراین اگر کمالی را نداشته باشد، این نقص به ذات آن بر نمی‌گردد.

۱. برای این‌که وجدان این مطلب ساده‌تر شود، رجوع فرمایید به کتاب عقل، دفتر اول، ص ۱۵۲ تا ۱۶۲.

۲. در این‌جا برای آشنایان با اصطلاحات فلسفی به‌طور فشرده عرض می‌کنیم که در فلسفه صدرایی حقیقت وجود را همان خدا می‌دانند و او را به قول خودشان «فیاض علی الاطلاق» می‌نامند یعنی این‌که در صدور فیض وجود از ناحیه خدا (حقیقت وجود) هیچ منعی (یا به قول متكلمان هیچ بخلی) نیست. به این ترتیب نقایص و کاستی‌های وجودی را نمی‌توانند به خود وجود (یا به قول اینان «خدا») نسبت دهند. در نظام فلسفه صدرایی لازمه فیاض علی الاطلاق بودن خدا (یا وجود) این است که او در افاضه مختار نباشد و در جایی که قابلیت هست، افاضه وجود واجب باشد. به تعبیر خودشان فاعل (یعنی خدا) در فاعلیت خودش تامّ می‌باشد و محدودیتی اگر هست به قابلیت قابل بر می‌گردد. پس همه نقص‌ها و کمبودها به قابل (یعنی ماهیات) مربوط می‌شود. از طرفی ماهیت (یعنی همان قابل) یک امر واقعی و اصیل نیست، بلکه آن را اعتبار حدّ وجود می‌دانند (توجه شود که ماهیت حدّ وجود هم نیست بلکه اعتبار حدّ وجود است - رجوع شود به توحید علمی و عینی ص ۱۶۷ تذیل مرحوم علامه طباطبایی بر مکتوب اول مرحوم شیخ) ماهیت یک انتزاع ذهنی از حدّ وجود یک شیئی است و این چیزی که به دو مرتبه متأخر از وجود است (چون حدّ وجود یک مرتبه متأخر از وجود و اعتبار حدّ وجود دو مرتبه متأخر از وجود است) چگونه می‌تواند به وجود حدّ بزند؟ این مشکلی است که در فلسفه صدرایی راه حلی ندارد اما در عرفان برای حلّ این مشکل (که همان بحث سرّ قدر است) تئوری اعیان ثابته مستجّن در ذات حق را مطرح کرده‌اند که آن هم ایرادهای خاص خود را دارد و از محلّ بحث ما خارج است.

با این ترتیب اگر در عالم، موجودی غیر از انوار و ماهیات نباشد، باید ماهیات مختلف همه کمالات وجودی را بتمامه دارا باشند و هیچ‌گونه جهل و عجز و مرگ و... نباید داشته باشیم. همه عالم باید از علم و قدرت و حیات و... پُر باشد و این در حالی است که ما کمبودها و نقایص را در حالات مختلف خودمان هم مشاهده می‌کنیم. گاهی عالم و گاهی جاهل هستیم. زمانی قادر و زمان دیگر عاجز می‌باشیم و بیماری و مرگ و میر و... در زندگی ما فراوان به چشم می‌خورد. در سایر انسان‌ها و غیرانسان‌ها هم این‌گونه چیزها به وضوح به چشم می‌خورد.

از این جاست که هر عاقلی پی می‌برد به این که باید پای «غیر»ی در کار باشد، موجودی که نه مثل ماهیات است و نه همچون نوری الذّات‌ها. این «غیر» باید اختیار داشته باشد و همه تفاوت‌ها در کمالاتی که ماهیات مختلف مالک هستند به مشیت و اراده این «غیر» برمی‌گردد. هیچ ماهیتی به ذات خودش محدودیتی در قبول کمالات ندارد و انوار وجودی هم هیچ محدودیتی در کمالاتی که یک ماهیت مالک می‌شود، ایجاد نمی‌کنند. تنها عاملی که به کمالات یک ماهیت حدّ می‌زند و میزان بهره‌مندی او را از انوار وجودی اندازه‌گیری (تقدیر) می‌کند، همان موجودی است که او را صاحب اختیار (ربّ) عالمیان می‌نامیم. او ربّ الوجود، ربّ العلم، ربّ القدره و... یا خالق وجود، خالق علم، خالق قدرت و... است و ربّ همه مصنوعات می‌باشد و تنها موجودی که به معنای واقعی کلمه «نه مصنوع» یا «صانع» نامیده می‌شود، هموست. این هم دلیل سوم برای آن که انوار وجودی نمی‌توانند صانع باشند.

خلاصه بحث در این فصل این شد که عاقل نشانه‌های مصنوعیت را هم در ماهیات (مانند «خود») و هم در انوار وجودی (مانند علم و قدرت و وجود) مشاهده می‌کند. این دو گونه مصنوع هر یک به شکلی ضرورت وجود صانع را اثبات می‌کنند که بدون وجود او آنچه در عالم مشاهده می‌کنیم، قابل تفسیر و توجیه نیستند. لذا نفی و انکار چنین صانعی قبیح عقلی دارد. باید صانع مختاری باشد که ماهیات به اختیار او مالک کمالات وجودی شوند و لذا می‌توانیم او را «مُملک» بنامیم یعنی کسی که به اراده و مشیت او هر ماهیتی مالک اندازه‌ای خاص از انوار وجودی می‌گردد.

فصل سوم ۳

مباینت میان صانع و مصنوعات

مقصود صحیح از تعبیر «صانع مختار»

در دو فصل گذشته عقلاً به ضرورت وجود صانع مختار پی بردیم و مقصود از کلمه «صانع» را هم به طور صریح بیان نمودیم. نکته‌ای که اکنون باید بیشتر مورد توجه ما قرار بگیرد این است که: حدّ کشف علمی^۱ ما در مورد غیر مصنوعات چیست؟ آیا وقتی تعبیر «صانع غیر مصنوع» را به کار می‌بریم، به نور علم و عقل چیزی از صانعیت او می‌فهمیم؟ و آیا تصویری از صنّع او می‌توانیم داشته باشیم؟ واقعیت این است که عاقل در همین حدّ می‌فهمد که امکان ندارد ماهیاتی و انوار وجودی‌ای باشند ولی صاحب اختیاری نداشته باشند. اگر همه ظلماتی الذّات‌ها و نوری الذّات‌ها را در یک مجموعه قرار دهیم، نمی‌توانیم این مجموعه را متکی و قائم به خود بدانیم. همه این‌ها - با توضیحاتی که در دو فصل گذشته دادیم - نیازمند به غیر خودشان هستند. به تعبیر دیگر کار این‌ها به خودشان ختم نمی‌شود، همه این‌ها با هم نمی‌توانند عالم هستی را - با همه خصوصیات آن که در آن مشاهده می‌کنیم - تفسیر و توجیه کنند. پس وقتی

۱. مقصود از تعبیر «کشف علمی» یعنی کشف به سبب نور علم.

می‌گوییم وجود صانع مختار برای این عالم ضرورت دارد، مقصودمان بیش از آنچه بیان کردیم، نیست. عاقل با علم و عقل خود دربارهٔ این که صانع این عالم کیست و چیست و اختیار او چگونه است، هیچ کشفی ندارد و لذا از اظهار نظر در این موارد ساکت و عاجز است. ما اگر بخواهیم در محدودهٔ عقل و فهم خود سخن بگوییم، نمی‌توانیم چنین اظهار نظرهایی بکنیم.

ما «صانع» می‌گوییم ولی بیش از این که «مصنوع نیست و اگر او نباشد، مصنوعات هم نیستند» چیزی از آن نمی‌فهمیم و اراده نمی‌کنیم. هم چنین او را «مختار» می‌دانیم ولی از این تعبیر همین قدر می‌فهمیم که او مانند انوار وجودی‌ای که مقتضاهای ذاتی دارند، نمی‌باشد (چون همان‌طور که گفتیم اقتضای ذاتی داشتن با اختیار نمی‌سازد). غیر از این مطلب هیچ معنای دیگری از مختار بودن او نمی‌فهمیم و بنابراین مجاز نیستیم که قدرت و اختیاری شبیه آنچه در خود می‌یابیم، به او نسبت بدهیم. چرا؟

چون همان‌طور که در گذشته بیان شد، قدرت و اختیار هرچند برای ما کمال است، اما خود این کمال هم «مصنوع» و لذا «حادث» می‌باشد و اگر آن «صانع غیر مصنوع» هم بخواهد این‌گونه اختیار داشته باشد، او هم حادث می‌شود و این خود عین نیازمندی است. مهم این است که ما به نور علم هیچ کشفی از کمالاتی که مصنوع نباشند، نداریم و آنچه در موجوداتی نظیر خود می‌بینیم، همگی مصنوع و حادث هستند. پس اگر کمالی را به صانع نسبت می‌دهیم، به این معنا نیست که صفتی را در او کشف می‌کنیم، بلکه صرفاً او را از آثار و نشانه‌های مصنوعیت که در مصنوعات مختلف دیده‌ایم، «تنزیه» می‌کنیم. این حدّ تنبّه هر عاقلی است.

عدم شباهت صانع با مصنوعات

حال با توجه به این نکتهٔ مهم عقلاً می‌یابیم که صانع نباید شبیه مصنوعات باشد و این سومین گام در مسیر اثبات عقلی صانع متعال است (گام اول کشف مصنوعیت بود و گام دوم ضرورت وجود صانع مختار).

اگر صانعی که عقلاً به ضرورت وجودش پی بردیم، بخواهد چیزی شبیه ما (یعنی

ماهیات) یا شبیه به انوار وجودی (علم و وجود و...) باشد، آنگاه همان نیازمندی‌ها را خواهد داشت و دیگر متکی و قائم به خود نخواهد بود. به تعبیر دیگر اگر بخواهد صناعی باشد که آثار مصنوعیت و نیاز در او نباشد، عقلاً نباید شبیه مصنوعات باشد، سنخ وجودی اش باید با سنخ دوگونه مصنوعی که مایافته‌ایم (ماهیات و انوار وجودی) متفاوت باشد. اگر از سنخ این‌هایی باشد که ما شناخته‌ایم، همان نیازمندی‌های آن‌ها را خواهد داشت و مصنوعی می‌شود که نیاز به یک صانع دارد. بنابراین عقل، ما را ملزم به قبول وجود صناعی غیر شبیه به مصنوعات می‌کند. کمالات این صانع هم نباید همچون کمالات مصنوعات باشد، چون مصنوعات در کمالات خود هم محتاج هستند بنابراین اگر کمالات صانع هم شبیه مصنوعات باشد، خود محتاج و نیازمند می‌گردد. این عدم شباهت یا عدم سنخیت همان چیزی است که «مباینات» نامیده می‌شود. وقتی می‌گوییم صانع مباین با مصنوعات است یعنی در ذات و کمالاتش شبیه و هم سنخ آن‌ها نیست. عقل ما قبح تشبیه صانع به مصنوعات را کشف می‌کند.

معنای موجودیت صانع

بنابراین وقتی می‌گوییم: «صانع موجود است» باید توجه داشته باشیم که موجود بودن صانع مانند موجودیت دوگونه مصنوعی که دیده‌ایم، نیست و نباید باشد. ما وقتی به خود اطلاق «موجود» می‌کنیم، مقصود این است که ماهیت ذاتاً معدوم ما به واسطه نور وجود، موجود شده است. در واقع «موجود» وصف ماهیتی است که از خود هیچ کمالی ندارد و وجود داشتن، ذاتی او نمی‌باشد. اگر موجودیت صانع غیر مصنوع هم این‌گونه باشد، لازم می‌آید او هم ماهیتی ذاتاً فاقد هرگونه کمال باشد که این خود عین مصنوعیت و نشانه نیازمندی است.

هم‌چنین اگر موجودیت صانع، شبیه موجودیت خود «وجود» باشد که یک مصنوع نورانی الذات است، طبق آنچه در فصل گذشته بیان شد، نمی‌تواند متکی به خود و بی‌نیاز از غیر خود باشد. در این صورت او هم مصنوعی بیش نخواهد بود. پس وقتی به صانع مباین با مصنوعات، نسبت «موجودیت» می‌دهیم، باید توجه

داشته باشیم که سنخ وجودی اش با دو گونه مصنوعی که می‌شناسیم، متفاوت است. البته مادر عالم مصنوعات همین دو گونه موجودیت را وجدان کرده‌ایم و بنابراین هیچ کشف علمی از نحوه موجودیت صانع مباین با مصنوعات نداریم. به همین خاطر معنایی که از موجود بودن صانع می‌فهمیم، همین است که عقلاً نمی‌توانیم او را «معدوم» بدانیم، اما هیچ کشفی از سنخ وجودی او و طور موجودیتش نداریم و به دلیلی که گفته شد، عقلاً نباید شباهتی بین او و مصنوعات قائل شویم. حال اگر لفظ «موجود» را هم به همین معنا به کار ببریم (یعنی غیر معدوم)، می‌توانیم صانع را موجود بدانیم، ولی باید توجه داشته باشیم که اگر به مصنوعات موجود می‌گوییم و به صانع غیر مصنوع هم اطلاق موجود می‌کنیم، لازمه این اشتراک در لفظ «موجود» سنخیت بین صانع و مصنوع نیست.

صفت دیگری که با عنایت به این بحث به صانع نسبت می‌دهیم، صفت «متعال» است. متعال یعنی برتر و مقصود از متعال بودن صانع، برتر بودن او از شباهت و سنخیت با مصنوعات است. لازمه مصنوع نبودن صانع، تعالی او از صفات و نشانه‌های مصنوعیت می‌باشد. از این رو صانع غیر مصنوع را «صانع متعال» هم می‌توانیم بنامیم. این هم نتیجه کشف عقل از قبح تشبیه صانع به مصنوعات است.

تصوّر ناپذیری صانع متعال

عدم مشابهاًت و سنخیت بین صانع و مصنوعات، حقیقت عقلی بسیار مهم دیگری را برای ما روشن می‌سازد که از آن به «تصوّر ناپذیری صانع متعال» تعبیر می‌کنیم. تنبّه به این حقیقت گام چهارم در اثبات صانع غیر مصنوع به شمار می‌آید. توضیح این مطلب نیاز به بیان دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: ذهن توانایی ابداع ندارد

مقدمه اول این است که: ذهن ما توانایی ابداع ندارد. تصوّر کردن کار ذهن است و ذهن ما توانایی تصوّر چیزی را که به نحوی آن را ادراک و وجدان نکرده، ندارد. ذهن

فقط می‌تواند روی مُدرّ کاتِ انسان دخل و تصرّف بکند. آنچه ما تصوّر می‌کنیم یا باید خودش را درک کرده و شناخته باشیم و یا ذهن ما بر اساس آنچه شناخته‌ایم صورت‌هایی برای ما ساخته باشد. گاهی در این جا اصطلاحات «تجريد» و «ترکیب» و «شبيه سازی» به کار می‌رود و مقصود این است که ذهن می‌تواند آنچه را که در قلمرو فهم و درک انسان قرار گرفته، از بعضی خصوصیاتش بکند (تجريد یعنی کندن) و یا خصوصیات مختلفی را که در چیزهای مختلف دیده با هم ترکیب نماید. مثلاً ذهن ما می‌تواند «انسان هفت سر» را تصوّر بکند و البته چنین موجودی را هیچ‌گاه ندیده و به تعبیر دقیق کلمه «ادراک» نکرده (ادراک یعنی نیل و رسیدن به واقع یک چیز) اما انسان یک سر را دیده و شناخته است. ذهن می‌تواند در صورت ذهنی‌ای که از انسان یک سر دارد، دخل و تصرّف نماید. ابتدا «تجريد» نماید یعنی سر را جدا از بدن تصوّر نماید و سپس چند صورت مانند آن «شبيه سازی» کند و همه آن‌ها را با صورت ذهنی بدن «ترکیب» نماید و به این وسیله یک انسان هفت سر تصوّر بکند.

مثال دیگر این است که ذهن ما می‌تواند صورت بدن انسانی را با سر یک حیوان ترکیب کند و انسانی با سرِ گاو تصوّر بکند. این جا هم تجريد و ترکیب در مُدرّ کات او صورت گرفته است.

حال اگر ما هیچ درکی از انسان و سر او نداشتیم و هیچ‌گاه انسان و حیوانی (مانند گاو) را ندیده بودیم، آیا باز هم ذهن ما می‌توانست انسان هفت سر یا انسانی با سرِ گاو تصوّر نماید؟ هرگز.

وقتی می‌گوییم ذهن انسان توانایی ابداع ندارد یعنی این که ذهن هیچ‌گاه نمی‌تواند از «هیچ» صورت بسازد. اگر از چیزی هیچ‌گونه ادراکی نداشته باشیم، ذهن نمی‌تواند از صفر صورت سازی کند. ممکن است دخل و تصرّف‌های ذهن به طور مکرّر انجام شود. یعنی یک بار صورت‌هایی را تجريد و ترکیب نماید و سپس آن صورت‌های جدید را تجريد و ترکیب کند و برای بار سوم و چهارم و ... این دخل و تصرّف‌ها را انجام دهد. این امر می‌تواند بارها و بارها تکرار شود و ذهن صورت‌هایی جدید بر اساس

صورت‌های قبلی بسازد؛ اما نقطه شروع این سلسله باید جایی باشد که چیزی از طریق یکی از مجاری ادراکی (به نور علم) درک شده باشد. اگر هیچ ادراک اولیه‌ای وجود نداشته باشد، ذهن از پیش خود نمی‌تواند چیزی را «اختراع» نماید. اختراع و ابداع یعنی «نوآوری» و منظور از اختراع یا ابداع ذهنی این است که ذهن بدون آن که مُدَرک و معلومی داشته باشد، از «هیچ» یک صورت خلق کند و به تعبیر دقیق‌تر «لَا مِنْ شَيْءٍ»^۱ چیزی را خلق کند. ذهن هیچ‌کس چنین قدرتی ندارد. همیشه تصوّرات انسان «مِنْ شَيْءٍ» است یعنی «از چیزی» یا «علی شئی» است یعنی «برطبق چیزی» یا «براساس چیزی»؛ به هر حال باید شیئی درک شود یعنی «محسوس» یا «معقول» یا به بیان کلی‌تر «معلوم» گردد، آن‌گاه «از» آن یا «طبق» آن، دخل‌ها و تصرّفات از قبیل تجرید و ترکیب یا شبیه‌سازی ذهنی صورت‌بگیرد تا از این طریق، تصوّرات ذهنی ساخته شود. اگر چنین پایه و اساسی ادراک نشود، ذهن بدون سابقه و به اصطلاح «لَا مِنْ شَيْءٍ و لَا عَلٰی شَيْءٍ» نه از چیزی و نه بر طبق چیزی نمی‌تواند صورتی بسازد. این مقدمه اول.

مقدمه دوم: صورت سازی از روی مصنوعات

دومین مقدمه این است که همه آنچه به نور علم، معلوم ما می‌شود، مصنوعات هستند که ما آن‌ها را وجدان یا ادراک کرده‌ایم. این ادراک به نور علم صورت می‌پذیرد و محدود به قلمرو مصنوعات می‌باشد. هر عاقلی تصدیق می‌کند که هیچ‌گونه کشفی - به نور علم - از آنچه غیر مصنوع باشد، ندارد. معلومات ما به طور کلی ماهیاتی هستند که مکشوف ما شده‌اند، این ماهیات حقایق ظلماتی الذّات هستند و «به خودشان» روشن و آشکار نیستند و به همین جهت برای مکشوف شدنشان به نوری خارج از ذاتشان که نور علم است، محتاج می‌باشند. اما خود نور علم البتّه به معنای دقیق کلمه معلوم ما نیست، هم‌چنین نور عقل، معقول نمی‌شود و در جای خود ثابت کرده‌ایم که نور علم به خودش و نور عقل هم به

۱. «لَا مِنْ شَيْءٍ» یعنی نه از چیزی. این تعبیر دقیق‌تر از تعبیر «مِنْ لَاشَيْءٍ» به معنای «از هیچ» است.

خودش شناخته می‌شود. این‌ها دیگر ماهیّت ندارند چون ذاتشان ظلمانی نیست و لذا نوع معروفیتشان با معروفیت ماهیّات متفاوت است.^۱

قلمرو آنچه ما در عالم شناخته‌ایم، به همین دو گونه موجود محدود است: یا ماهیّاتی هستند که به نور علم، معلوم ما می‌شوند و یا مثل خود نور علم و عقل به خودشان شناخته می‌شوند. حال اگر ذهن ما بخواهد صورت سازی کند، تنها می‌تواند «از» این دو گونه مصنوع و «بر طبق» این‌ها تصوّراتی را ایجاد نماید.^۲ در حقیقت آن چیزی (شیئی) که مایهٔ اوّلیّهٔ ذهن برای تصوّرات «مِنْ شیئی» یا «علی شیئی» است، این دو نوع مصنوع می‌باشد و آنچه به ذهن ما خطور می‌کند، نتیجهٔ تجریدها، ترکیب‌ها و شبیه سازی‌هایی است که روی همین دو گونه مخلوق انجام می‌شود. حدّا کثر توانایی ذهن ما همین است نه بیشتر. این هم مقدّمهٔ دوم.

نتیجه‌ای که از این دو مقدّمه بدست می‌آید، این است که چون ذهن ما توانایی ابداع ندارد، پس همهٔ تصوّرات ذهن ما صورت‌هایی از مصنوعات هستند. تجرید و ترکیب و شبیه سازی و ... و همهٔ فعالیت‌های دیگر ذهن، نمی‌توانند تصوّری ایجاد کنند که به نوعی نشانگر مصنوعیّت آنچه تصوّر شده، نباشد.

توجّه کنید: منظور این نیست که تصوّر ذهنی خود یک مصنوع است، این که بدیهی می‌باشد و محلّ بحث نیست، مقصود این است که تصوّرات ما «حکایت کننده» از مصنوعات هستند و بنابراین هیچ تصوّری نمی‌تواند از صانع بی‌نیاز حکایت کند و این همان مطلوبی است که در صدد اثباتش بودیم (تصوّر ناپذیری صانع متعال).

۱. توضیح مبسوط این مطلب در کتاب عقل، دفتر اول، فصل ۳ از بخش ۲ آمده است.

۲. البته توجّه داریم که حقیقت نور علم و عقل را نمی‌توان تصوّر کرد و لذا معرفت انوار وجودی از طریق تصوّرات و مفاهیم امکان‌پذیر نیست (رجوع شود به کتاب عقل، دفتر اول، ص ۲۸۷ و ۲۸۶) امّا همین که این‌ها را نورئ الذّات می‌دانیم و برایشان ویژگی‌هایی از قبیل مختار نبودن و وابستگی به ماهیّات قائل هستیم، به نوعی به تصوّر ما درآمده‌اند، ولی البته ذاب نور از طریق تصوّرات و مفاهیم قابل کشف نمی‌باشد پس تصوّراتی که از روی انواری همچون علم تشکیل می‌دهیم با آنچه که بر اساس ماهیّات می‌سازیم، متفاوتند؛ همان‌طور که حقایق نوری و ظلمانی هم کاملاً متفاوت هستند.

عدم امکان سلب ذاتی از ذات در مقام تصوّر

برای روشن شدن بیشتر این مطلب باید به این نکته بدیهی توجه کنیم که اگر چیزی در ذاتش نیازمند باشد، هیچ‌گاه نمی‌توانیم از آن، تصوّر یک موجود ذاتاً بی‌نیاز را بسازیم. ذاتی هیچ چیز از خود آن قابل تجرید نمی‌باشد. بنابراین اگر «نیازمندی» ذاتی یک شیء باشد، نمی‌توانیم همان شیء را با صفت «بی‌نیاز» تصوّر نماییم. به عنوان مثال ماهیت ذاتاً نیازمند است و این ویژگی ذاتی از آن قابل سلب نمی‌باشد. به همین دلیل فرض وجود یک ماهیت بی‌نیاز، فرض نادرستی است. ماهیت اگر ماهیت باشد، در ذاتش نیاز و فقر وجود دارد و فرض ماهیت بی‌نیاز به فرض ماهیتی که ماهیت نباشد، می‌انجامد و این عین تناقض است. پس آنچه از مصنوعات شناخته‌ایم، اگر ماهیت باشد، با تجرید و ترکیب و شبیه سازی و ... نمی‌توانیم از آن تصوّر چیزی ذاتاً بی‌نیاز را بسازیم. ذهن ما هر تصرّفی که در ماهیت انجام دهد، نمی‌تواند آن را از ویژگی ذاتی اش تجرید نماید، پس ما از این طریق به تصوّر صانع غیر مصنوع نخواهیم رسید.

اما غیر خود ماهیت، آنچه از مصنوعات می‌شناسیم، یا صفات نقص ماهیات است یا صفات کمالیه آن‌ها. صفات نقص مانند نادانی (جهل) و ناتوانی (عجز) و ... خود عین نیازمندی هستند و از روی آن‌ها نمی‌توان موجود بی‌نیازی تصوّر نمود. اما صفات کمالیه مانند علم و وجود چطور؟ ما این صفات را همیشه در ماهیات دیده و شناخته‌ایم یعنی علم و وجودی که ما می‌شناسیم، ملک ماهیتی چون «من» است و فرض تحقّق این ملک را به صورت رها و آزاد از هر مالکی نمی‌توانیم بکنیم. در فصل گذشته توضیح دادیم که کمالات (انوار) وجودی بدون ماهیات تحقّق نمی‌پذیرند و با این که خود عین کمال هستند، اما برای موجودیت، نیازمند ماهیات ظلماتی الذات می‌باشند. هم‌چنین مختار نبودن این انوار و نیازشان به ربّ و خالق خود را بیان نمودیم. اکنون با توجه به همین دو ویژگی می‌توانیم اثبات نماییم که آنچه بر اساس این انوار وجودی تصوّر کنیم، باز هم ذاتاً نیازمند و غیر متّکی به خود است.

عدم امکان تصوّر موجود بی‌نیاز از روی مصنوعات

کسانی که می‌خواهند تصوّری از یک موجود بی‌نیاز ارائه دهند، می‌گویند: «درست است که کمالات وجودی ما نیاز ذاتی و نشانه مصنوعیت دارند، اما ما می‌توانیم از این کمالات و انوار وجودی با رفع نقایص و سلب محدودیت‌هایشان، تصوّر یک موجود بی‌نیاز را در ذهن خود بیاوریم. به عنوان مثال علم و قدرت ما محدودند، وجود ما هم نقایص و محدودیت‌های زیادی دارد. اما اگر همه حدود و نقایص این کمالات را در ذهن از آن‌ها سلب کنیم، آنچه می‌ماند تصوّر یک موجود نامحدود و بی‌نقص است که در علم و قدرت و وجود لایتناهی است».

برخی از اندیشمندان برای تقریب مطلب به ذهن مثالی زده و فرموده‌اند: تصوّر لایتناهی نیز همین‌طور است. مثلاً در این باره می‌اندیشیم که فضا متناهی است یا غیر متناهی ... ذهن همچنانکه تصوّری از متناهی دارد، تصوّری هم از غیرمتناهی دارد. در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لایتناهی را تصوّر کند، یعنی بخواهد غیر متناهی را نزد خود مجسم کند در حالی که آن فضای مجسم ذهنی، واقعاً غیر متناهی باشد، امکان‌پذیر نیست. ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند، آن‌گاه مفهوم کلی فضا و هم مفهوم محدودیت را تعقل کند، آن‌گاه مفهوم نفی و عدم را بر فضای محدود اضافه کند، امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم فضای نامحدود را تصوّر کرده است.^۱

با این ترتیب ذهن از طریق تصوّر فضای متناهی و محدود و نفی حدود از ابعاد آن، می‌تواند فضای نامتناهی را تصوّر کند. هرکمال نامحدود را هم به همین صورت می‌توان تصوّر نمود: از طریق تصوّر کمال محدود و نفی حدود از آن. آنچه دیده و شناخته‌ایم، محدود و متناهی است؛ اما می‌توانیم به طریقی که ذکر شد، امور نامتناهی و نامحدود را هم که در خارج ندیده‌ایم، در ذهن تصوّر کنیم.

حال اگر به همین ترتیب «علم نامحدود»، «قدرت لایتناهی» و «وجود نامحدود»

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵ پاورقی ص ۱۰۶.

را تصوّر کنیم، آیا تصوّری از یک موجود بی‌نیاز و غیر مصنوع در ذهن نیاورده‌ایم؟ آیا نمی‌توانیم این‌گونه صانع متعال را به تصوّر خود درآوریم؟

پاسخ این پرسش‌ها را با دقّت در مطالب گذشته می‌توانیم پیدا کنیم. چنان‌که گفتیم ذهن ما توانایی ابداع (خلق لامن شیء) ندارد و صرفاً می‌تواند در آنچه ادراک نموده، دخل و تصرّف‌هایی بکند و به این صورت تصوّرات جدیدی بسازد. در مثال تصوّر فضای نامتناهی دقیقاً همین کار صورت گرفته است. ما فضای محدود و متناهی را دیده و شناخته‌ایم سپس حدود ابعاد آن را در ذهن خود، برداشته‌ایم و این‌گونه، فضای نامتناهی را تصوّر کرده‌ایم. این تصوّر جدید یک تصوّر بدیع نمی‌باشد، بلکه دقیقاً روی همان «فضا»یی که ابتداءً شناخته‌ایم، یک سری تجربدها و ترکیب‌های ذهنی صورت داده‌ایم و به تصوّر فضای نامتناهی رسیده‌ایم. به همین دلیل است که فضا بودن در متصوّر ذهنی ما حفظ شده است.

حال سخن در این است که هرچند ابعاد نامتناهی فضا را با حفظ فضا بودن آن، تصوّر کرده‌ایم، امّا آیا این تصوّر، از یک موجود واقعاً نامحدود و نامتناهی حکایت می‌کند؟ آیا خود «فضا بودن» حدّ و تناهی به شمار نمی‌آید؟ بله، فضای نامتناهی فقط برخی از محدودیّت‌ها را ندارد که آن هم مربوط به ابعاد آن می‌شود و از همین جهت می‌توانیم آن را نامتناهی و نامحدود بدانیم. امّا حدّ اقل یک محدودیّت ذاتی دارد و آن هم مربوط به سه بُعد داشتن آن است. این محدودیّت ذاتی از فضا قابل سلب نمی‌باشد، چون فرض سلب آن به نفی فضا بودن فضا منتهی می‌گردد، فضایی که سه بُعد نداشته باشد، فضا نیست. پس ما وقتی فضای نامتناهی را تصوّر می‌کنیم، ذات از هر جهت نامحدود را تصوّر نکرده‌ایم؛ بلکه صرفاً یک چیز ذاتاً محدود را با ابعاد نامحدود تصوّر نموده‌ایم.

حدود ذاتی کمالات وجودی

عین همین بیان در مورد کمالات و انوار وجودی هم جاری می‌شود. اگر ما «علم نامحدود» را تصوّر کنیم، در حقیقت چه چیزی را تصوّر کرده‌ایم؟ آیا این تصوّر ابدایی

و اختراعی است یا از روی چیزی آن را ساخته‌ایم؟ و به فرض اخیر، آن چیز چیست؟ قطعاً ذهن ما از روی علم‌هایی که داریم، تصوّر علم نامحدود را به وجود آورده است. علم ما محدودیت‌های زیادی دارد، ذهن کدامیک از این محدودیت‌ها را می‌تواند از آن سلب نماید؟ آیا همهٔ ویژگی‌های آن قابل سلب می‌باشد؟

پاسخ این است که خیر، ذهن فقط محدودیت‌های غیرذاتی علم را می‌تواند از آن سلب نماید و آنچه ذاتی آن می‌باشد، به هیچ وجه از آن قابل تجرید نیست. به عنوان مثال بخشی از علوم ما را احساسات ماتشکیل می‌دهد، احساساتی نظیر دیدن و شنیدن و... ما در احساس‌های خود به ابزار و ادوات مادی و جسمانی نیازمندیم: با چشم می‌بینیم، با گوش می‌شنویم، با زبان می‌چشیم و... این‌ها محدودیت‌های حسی ما هستند به طوری که اگر هر یک از آن ادوات را نداشته باشیم، از داشتن یکی از حواس محرومیم و هر حسی را که فاقد باشیم، علم مربوط به آن را نیز فاقد هستیم (من فقد حسّاً فقد علماً).

ما می‌توانیم در ذهن خود (مقام تصوّر) علم را از این محدودیتش تجرید نماییم و فرض کنیم علم به دیدنی‌ها بدون نیاز به چشم و علم به شنیدنی‌ها بدون داشتن گوش و علم به چشیدنی‌ها بدون احتیاج به زبان و... حاصل گردد. این فرض‌ها امکان‌پذیر است و این‌گونه محدودیت‌ها که در علم ما هست، همگی در ذهن از آن قابل سلب می‌باشد. این‌ها ویژگی‌هایی هستند که ذاتی علم ما نیستند. چطور؟

علم ما به دیدنی‌ها ذاتاً نیازمند به وجود چشم نیست و آگاهی ما از شنیدنی‌ها ذاتاً متوقف به بودن گوش نمی‌باشد و عالم شدن به چشیدنی‌ها ذاتاً نیاز به زبان ندارد و... این نیازها را مادر عمل و به تجربه درک کرده‌ایم نه این‌که ضرورت داشته باشد. کاملاً می‌توانیم فرض کنیم همان علمی که با دیدن به چشم برای ما حاصل می‌شود، از طریق دیگری به وجود آید، این فرض به تناقض نمی‌انجامد. هر فرض دیگری هم که به نفی ذاتی علم ما نینجامد، امکان‌پذیر می‌باشد، اما آیا همهٔ ویژگی‌های علم ما این‌گونه است؟

آیا می‌توانیم علمی را فرض کنیم که در عین علم بودن، نورِی الذّات نباشد؟ آیا نور بودن از علم قابل سلب است؟ روشن است که این ویژگی، ذاتی علم است و به همین دلیل نه در خارج و نه در ذهن از آن قابل سلب نمی‌باشد. ما علمی را که نورِی الذّات نباشد، نه شناخته‌ایم و نه می‌توانیم فرض وجودش را بکنیم. فرض علم غیر نورِی الذّات، به نفی آن می‌انجامد و به تعبیر دیگر تناقض‌آمیز است؛ چون لازمه آن، بودن علمی است که علم نباشد. پس ما هیچ‌گاه همه ویژگی‌های علمی را که وجدان کرده‌ایم، نمی‌توانیم از آن - در ذهن - سلب نماییم، بلکه صرفاً برخی جهات محدودیت را می‌توانیم - در مقام تصوّر ذهنی - از آن بگیریم. درست مثل فضای نامتناهی که در ذهن برای ما قابل تصوّر است، ما می‌توانیم ابعاد فضای متناهی را - در ذهن - نامحدود فرض کنیم ولی نمی‌توانیم ویژگی سه بعد داشتن را که ذاتی فضا است، از آن بگیریم. به همین ترتیب علمی را که نورِی الذّات نباشد، نمی‌توانیم تصوّر نماییم. پس، از «علم نامحدود» چه تصوّری می‌توانیم داشته باشیم؟ عمل نامحدود، علمی است که بعضی محدودیت‌هایی را که ما در آن دیده‌ایم، ندارد؛ نه این که هیچ محدودیتی نداشته باشد. اگر همه حدود و نقایص علومی را که دیده و شناخته‌ایم، نداشته باشد، اما قطعاً نورِی الذّات هست و همین نور بودن خودش یک محدودیت ذاتی است که در ذهن نیز از آن قابل سلب نمی‌باشد. ما در مقام تصوّر، همین ویژگی ذاتی علم را نگه می‌داریم و سایر خصوصیات که مربوط به علم ناقص خودمان است، از آن سلب می‌نماییم.

بنابراین علم نامحدودی که ما تصوّر می‌کنیم، از همه جهات نامحدود و نامتناهی نیست، بلکه حدّ ذاتی خود - یعنی همان نورِی الذّات بودنش - را حفظ کرده است. مقصود ما از کلمه «حدّ» همان نیاز و نقص است که نشانه مصنوع بودن نور علم می‌باشد، همان نیازی که انوار وجودی نظیر علم را محتاج به ربّ و خالق خود می‌نماید. ما در فصل گذشته دو جهت نیاز در انواری نظیر نور علم را روشن ساختیم: یکی وابسته بودن آن‌ها به ماهیتی که مالک آن‌هاست و دوم اختیار نداشتن آن‌ها. این ویژگی‌ها هر دو ذاتی انوار و کمالات وجودی هستند. با این ترتیب علم و وجود و...

اولاً بدون ماهیتی که مالک آنها باشد، تحقق ندارند و به همین جهت - چنان که در فصل دوم گذشت - محکوم به احکام ماهیت نظیر «حدوث» هستند. یعنی علم و جودی که ما می‌شناسیم، «حادث» هستند. ثانیاً از خود اختیاری ندارند؛ نه علم در روشنگر بودنش اختیار دارد و نه وجود در تحقق یافتن ماهیات به آن مختار است، بلکه مقتضای ذاتی آنها ضرورتاً بر آنها مترتب می‌شود.

حکایت تصوّرات ذهنی از مصنوعات نیازمند

نکته مهم این است که این لوازم از این انوار وجودی قابل سلب نیستند و ما در ذهن هم نمی‌توانیم این‌ها را از مقتضاهای ذاتی خود تجرید نماییم. بنابراین وقتی از «وجود نامحدود» سخن می‌گوییم، فقط می‌توانیم برخی از نقایص و محدودیت‌های وجودی خود و امثال خود را از «وجود» - در ذهن - سلب نماییم، اما هرگز نمی‌توانیم «وجود» را از خصوصیات ذاتی اش تجرید کنیم. بنابراین «وجود نامحدود»ی که در ذهن تصوّر کرده‌ایم، از چیزی حکایت می‌کند که نقایص و حدود غیر ذاتی وجود را در موجوداتی که می‌شناسیم، ندارد؛ اما در عین حال حادث و غیر مختار است.

حدوث و عدم اختیار به نوری الذّات بودن وجود مربوط می‌شود که ما در ذهن هم نمی‌توانیم این خصوصیات را از وجودی که شناخته‌ایم، سلب نماییم و این‌ها نشانگر نقص و حدّ ذاتی وجود - در حوزه شناخت بشر - هستند. پس با تصوّر «وجود نامحدود» از یک جهت، همان کاری را که در تصوّر کردن فضای نامتناهی انجام می‌شود، تکرار کرده‌ایم، یعنی یک شیء ذاتاً محدود را از بعضی ابعادش نامحدود فرض کرده‌ایم. وجودی را که ذاتاً مصنوع و نیازمند است، از بعضی نقایص و محدودیت‌هایی که در موجوداتی مثل ما دارد، تجرید کرده‌ایم.

با این ترتیب نیاز ذاتی وجود، همچنان باقی است و اگر هم اسم نامحدود، روی آن بگذاریم، فقط بعضی حدود را در ذهن از آن سلب نموده‌ایم، اما حدّ و نقص ذاتی آن - که به نوری الذّات بودنش مربوط است - کماکان باقی می‌ماند و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. لذا تصوّر ما از «وجود نامحدود» در حقیقت از یک مصنوع نیازمند حکایت

می‌کند نه از صانع بی‌نیاز.

نتیجه بحث این است که ما با تجرید کمالات وجودی و نامحدود فرض کردن آنها هم نمی‌توانیم تصوّر یک موجود غیر مصنوع را در ذهن بیاوریم. همه آنچه می‌توانیم تصوّر کنیم، نقص ذاتی و نشانه مصنوعیت دارد و ذهن ما - چون توانایی ابداع ندارد - نمی‌تواند از مرز مصنوعیت عبور نموده، ذات غیر مصنوع را تصوّر نماید. پس هر تلاشی برای اثبات امکان تصوّر صانع متعال - از هر طریقی که انجام شود - غیر منطقی و بی‌نتیجه است.

فصل چهارم ۴

تنزیه صانع متعال

معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن

آنچه تا کنون در پرتو نور عقل فهمیدیم این است که مصنوعات باید متکی به موجودی باشند که مانند خود آن‌ها نیازمند نباشد. این موجود را صانع غیر مصنوع می‌نامیم. اگر هم گاهی صفت «غیر مصنوع» را به کار نبریم، اما مرادمان در بحث فعلی از صانع، همان صانع غیر مصنوع است، صانعی که شباهتی به مصنوعات ندارد. ما در قلمرو مصنوعات - حتی کمالات و انوار وجودی - چیزی که نیازمند و متکی به غیر خود، نباشد سراغ نداریم و آنچه را هم که در ذهن می‌آوریم، برگرفته از همین موجودات ذاتاً نیازمند است. به همین دلیل همه تصورات ذهنی ما به نوعی حکایت‌گر مصنوعات هستند. اکنون می‌توانیم گام پنجم را در بحث اثبات صانع برداریم که همانا «تنزیه»^۱ اوست.

ابتدا باید معنای تنزیه روشن شود. تنزیه یعنی مبری دانستن و تنزیه صانع یعنی

۱. گام اول: کشف مصنوعیت مصنوعات، گام دوم: ضرورت وجود صانع مختار، گام سوم: عدم شباهت صانع با مصنوعات (مباینیت)، گام چهارم: تصور ناپذیری صانع متعال.

مبری دانستن او از صفات مصنوعات. این تنزیه کار عقل است. ما عقلاً می‌یابیم که نمی‌توانیم ویژگی‌های مصنوعات را به صانع متعال نسبت بدهیم و به همین جهت باید صانع را از این ویژگی‌ها منزّه بداریم و هیچ‌یک از این‌ها را به او نسبت ندهیم. به تعبیر دیگر نسبت دادن خصوصیات مصنوعات را به صانع عقلاً قبیح می‌یابیم.

تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات

البته همیشه وقتی کلمه «تنزیه» به کار می‌رود، تنزیه از صفات نقص به ذهن انسان خطور می‌کند. معمولاً کسی را که تنزیه می‌کنیم، از یک سری نقایص مبری می‌داریم. از طرفی صفات خود را هم گاهی به صفات نقص و صفات کمال، تقسیم می‌کنیم. مثلاً جسم داشتن خود را نقص می‌دانیم، اما علم و قدرت را جزء صفات کمالات خود می‌شماریم. با این ترتیب تنزیه صانع متعال به چه معناست؟ آیا مراد از این تنزیه، مبری دانستن او تنها از صفات نقص مصنوعات است یا باید صفات کمالات را هم از او نفی کنیم؟ در فرض دوم آیا تنزیه صانع از کمالات مخلوقات، خود نوعی نسبت دادن نقص به او نیست؟

به نظر می‌آید پاسخ این پرسش‌ها در پرتو مطالب گذشته، روشن باشد. درست است که ما برخی از صفات خود را صفات نقص و برخی دیگر را صفات کمال می‌شماریم ولی در عین حال توجه داریم که همان صفات کمالات نیز در ذات خود دارای نقص و محدودیت ذاتی هستند. علم و قدرت جزء کمالات ما به شمار می‌آیند ولی در ذات خود نیاز به رب و خالق دارند، یعنی ذاتاً مصنوع و متکی به غیر خود هستند. لذا اگر بخواهیم این کمالات را به صانع نسبت بدهیم، او هم مصنوعی شبیه خود این‌ها می‌شود و دیگر غیر مصنوع نخواهد بود.

به عبارت دیگر اگر کمالات صانع هم از سنخ کمالات ما باشد، او در ذات خود نیازمند و محتاج می‌شود و در واقع همه آنچه کمال مصنوعات به شمار می‌آید، برای صانع متعال، نقص و محدودیت است و عقلاً باید او را از این ویژگی‌ها تنزیه نماییم. نتیجه این که صانع متعال، هم از صفات نقص و هم از صفات کمالات مصنوعات تنزیه

می شود، اما آیا لازمه تنزیه او از کمالات، نسبت دادن نوعی نقص و محدودیت به صانع نیست؟

اشکال ارتفاع نقیضین و پاسخ آن

گاهی می گویند اگر صفات نقص همچون جهل را از صانع نفی کنیم، هیچ اشکالی لازم نمی آید ولی اگر علم را که یک کمال است از او سلب نماییم، لازمه اش این است که او را جاهل بدانیم. علم و جهل نقیضین هستند، اگر یکی نفی شود، دیگری اثبات می گردد. همان طور که اجتماع نقیضین محال است، ارتفاع هر دو نیز (از موضوع واحد) امکان ندارد. یعنی نمی توانیم بگوییم چیزی نه عالم است نه جاهل (به فرض این که مراد از جهل، عدم علم باشد) اگر جاهل نباشد، عالم است و اگر عالم نباشد حتماً جاهل است. بنابراین لازمه نفی علم از صانع، نسبت دادن جهل به او است.

برای روشن شدن حق مطلب باید ببینیم که وقتی کمالی همچون علم را از صانع متعال نفی می کنیم، در حقیقت او را از چه چیزی تنزیه می کنیم. با توضیحات گذشته فهمیدیم که ما آن حقیقت نوری الذات را که در ذاتش نیاز و اتکا به غیر، می باشد از صانع سلب می کنیم و هیچ تلقی و تصوّر دیگری هم از علم - به عنوان چیزی که برای ما کمال است - غیر از این نداریم. عقل، ما را به این تنزیه ملزم می نماید، چون نسبت دادن این حقیقت نوری به صانع متعال نقص او محسوب می شود. مفاد این تنزیه این است که ما عقلاً نمی توانیم علمی را که در ذاتش وابستگی و اتکا به غیر هست، به صانع متعال نسبت دهیم، پس ما با این تنزیه او را جاهل ندانسته ایم، بلکه صرفاً علم نوری الذاتی که خود را به آن عالم می یابیم، از صانع نفی کرده ایم و این تنزیه، نفی هرگونه علمی را از او نمی کند.

توضیح مطلب این است که جهل یعنی نادانی و نقیض آن مطلق علم است که شامل هرگونه آگاهی می شود. ما اگر نوعی خاصی از علم را که در مصنوعات مشاهده می کنیم، از صانع نفی کنیم، لازم نمی آید که او را جاهل بدانیم. بله، جهل نقیض علم است، اما مطلق جهل با مطلق علم نقیض یکدیگرند؛ نه مطلق جهل با نوع خاصی از

علم. ما صانع متعال را جاهل نمی‌دانیم ولی علمی را که در مخلوقات دیده‌ایم هم به او نسبت نمی‌دهیم، این جا ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید؛ چون علم مخلوقی نقیض جهل نیست.^۱ «الف» وقتی نقیض «ب» است که نه با او قابل جمع باشد و نه با هم قابل رفع. در حالی که این جا (در صانع متعال) نه علم مخلوقی هست و نه جهل. پس اگر صانع را از یک کمال مخلوقی (مانند علم) تنزیه کنیم، هیچ نقضی رابه او نسبت نداده‌ایم.

معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال

اما اگر گفته شود که: آیا ما جز علم مخلوقی، تلقی دیگری از علم داریم؟ و اگر نداریم، چه علمی را به صانع متعال نسبت می‌دهیم؟ جواب این است که ما هیچ شناختی از علم غیر مخلوقی نداریم و جز نور علم - که آن را با محدودیت‌هایش وجدان کرده‌ایم - تلقی دیگری از حقیقت علم نداریم، اما اگر می‌گوییم صانع متعال علم دارد، مقصودمان این نیست که او کمالی شبیه به آنچه در ما هست، دارد. عقلاً نمی‌توانیم علم او را شبیه به علم‌های مخلوقی بدانیم. پس، از نسبت دادن علم به او چه می‌فهمیم؟ آنچه ما می‌فهمیم اصل آگاهی داشتن اوست بدون آن که بخواهیم برای آن مدل و سنجی تعریف کنیم. در واقع هرگونه تصویری از نحوه علم را باید از اونیفایم و به هیچ وجه برای آن طور و کیفیت قائل نشویم. اشتباهی که گاهی در این جا صورت می‌گیرد این است که گفته می‌شود: بله، همه قیود و تعینات علم مخلوقی را از صانع نفی می‌کنیم و صرفاً «حقیقة العلم» را به او نسبت می‌دهیم. آن‌گاه برای همین حقیقت علم، تصویری ارائه می‌کنند که دقیقاً از تشبیه به علم مصنوعات حاصل می‌شود.

به عنوان مثال در فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) علم انسان را به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند و آن‌گاه حقیقت علم را همان حضور دانسته و آن را با وجود مجرد یکی می‌دانند. از طرف دیگر چون صانع متعال هم مجرد است، پس حقیقتش

۱. نقیض در این جا به همان اصطلاح منطقی اش مراد است. نقیضین به دو چیزی گفته می‌شود که با حفظ وحدت‌های هشتگانه‌ای که در علم منطقی مطرح شده، با هم نه قابل جمعند و نه قابل رفع. النقیضان لایجتمعان و لایرتفعان.

عین علم حضوری خواهد شد.

ما در این جا قصد نداریم نظریات مختلف فلسفی را درباره حقیقت علم توضیح دهیم و نقدهای وارد بر هر کدام را بیان کنیم.^۱ غرض صرفاً بیان مثالی است که صرف نظر از صحت و سقم آن، نشان می دهد «حقیقت علم» مورد ادعای صدرائیان در حقیقت همان علم حضوری انسان است که آن را به صانع هم نسبت می دهند.

همان طور که پیش از این هم اشاره کردیم، علم انسان - هرچه باشد - ذاتاً مصنوع و متکی به غیر است، بنابراین به هیچ وجه نمی توانیم آنرا الگویی برای شناخت علم صانع متعال قرار بدهیم. عقل حکم می کند که کمالات صانع را نباید شبیه آنچه در مصنوعات است، بدانیم. پس هرگونه تلقی از حقیقت علم که به نوعی سر در علم مخلوقی داشته باشد، عقلاً قابل اسناد به صانع نیست.

با این ترتیب نتیجه بسیار روشن و مستدلی به دست می آید و آن این که آنچه از علم صانع متعال می فهمیم، صرفاً تنزیه او از جهل و نادانی است و هیچ معنایی بیش از این، از نسبت دادن علم به او درک نمی کنیم. اگر بخواهیم از این معنای یک قدم جلوتر بگذاریم، ناچار تصویری برگرفته از علم مخلوقی خواهیم ساخت و آن را به صانع نسبت خواهیم داد. اگر نخواهیم به چنین محذوری بیفتیم، باید از گام اول جلوتر ناییم. مقصود ما از نسبت دادن اصل علم و آگاهی به صانع متعال صرفاً همین یک قدم می باشد.

به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع

حفظ این مرز بسیار مهم است. از طرفی نمی توانیم از علم صانع تصویری در ذهن بیاوریم و آن را شبیه علم مصنوعات بدانیم و از طرف دیگر عقلاً ناچاریم اصل علم و آگاهی را برای صانع قائل شویم، چون نفی این مقدار هم به معنای نسبت دادن جهل و

۱. مشروح این بحث را می توان در بخش اول کتاب «مسأله علم» اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان ملاحظه

نمود.

نادانی به اوست. نتیجه این که معنای عالم دانستن صانع چیزی جز نفی جهل از او نیست. ما وقتی او را عالم می‌دانیم، در حقیقت او را از هر گونه جهلی تنزیه می‌کنیم. حال چه بگوییم: «جاهل نیست» و چه گفته شود: «عالم است»، اگر همان معنایی را که اشاره شد، قصد کنیم، تفاوتی نمی‌کند. مهم این است که از «علم» یا «نفی جهل» هیچ معنایی با تشبیه به علم مصنوعات تصوّر نکنیم.

البته توجه داریم که ماندن روی این مرز و عدم لغزش از آن بسیار مشکل است. ما بسیاری از اوقات به صورت ناخودآگاه، همان کمالاتی را که در مصنوعات دیده‌ایم، با ابعادی نامتناهی (نظیر فضای نامتناهی) به صانع نسبت می‌دهیم و این مشکل وقتی که تعبیر اثباتی و ایجابی به کار می‌بریم، احتمال وقوع بیشتری دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم: «صانع عالم است»، این لغزش فکری بیشتر پیش می‌آید نسبت به زمانی که همان معنا را، با نفی و به صورت سلبی تعبیر کنیم، یعنی بگوییم: «صانع جاهل نیست».

پس هرچند که «عالم است» و «جاهل نیست» در معنا مترادفند، ولی برای جلوگیری بیشتر از وقوع در تشبیه به مصنوعات، می‌گوییم: مراد از عالم بودن صانع متعال چیزی جز نفی جهل از او نیست. با این که می‌دانیم اگر کسی «عالم» را هم به همین معنا به صانع نسبت بدهد، هیچ خطایی مرتکب نشده است. به هر حال مهم، حفظ روح معنایی است که بیان کردیم.

آیا اطلاق «موجود» و «وجود» بر صانع متعال صحیح است؟

حال با عنایت به دقت‌های فوق باید بررسی کنیم که آیا می‌توانیم لفظ «وجود» و «موجود» را به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر. به عبارت دیگر آیا می‌توانیم بگوییم صانع وجود است یا موجود است؟ در پاسخ باید ابتدا معنای مورد نظر از لفظ «وجود» و «موجود» را بدانیم.

یک معنای «موجود» و «وجود»

در فصل گذشته بیان شد که وقتی به ماهیتی نظیر خود اطلاق «موجود» می‌کنیم،

آنچه وجداناً می‌یابیم این است که آن ماهیّتِ ظلماتی الذّات مالک نور وجود می‌باشد و به «وجود» تحقّق دارد. با این عنایت، «وجود» وصفِ ماهیّت است، چون آنچه مالکِ نور وجود می‌گردد، باید یک ماهیّتِ ظلماتی الذّات باشد.

امّا لفظ وجود به ماهیّت - مثل «من» - اطلاق نمی‌شود و مقصود از آن خود نور وجود است. با توجّه به این معنا به «خود»، «وجود» نمی‌گوییم، چون «من» ظلماتی الذّات و «وجود» یک حقیقتِ نوری الذّات است و این دو به یکدیگر قابل حمل نیستند.

حال اگر لفظ «وجود» و «موجود» را به این معانی مذکور، به کار ببریم، هیچ کدام بر صانع متعال قابل اطلاق نیستند. صانع نه ماهیّت است که بتوان آن را موجود - به معنای فوق - دانست و نه نوری الذّات است که بتوان اطلاق «وجود» بر آن کرد.

معنای دیگر «موجود»

امّا آیا این دو لفظ - وجود و موجود - به معنای دیگر هم به کار می‌روند؟ پاسخ این است که بله ممکن است کلمه «موجود» را در مواردی به کار ببریم و عنایتی به معنای اوّلی که از آن گفتیم، نداشته باشیم. بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می‌کنیم، اصلِ بودن و واقعیّت داشتن آن را اراده می‌کنیم و در حقیقت می‌خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیّت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه واقعیّتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجّه می‌دهیم.

اگر چنین معنایی از کلمه «موجود» مدّ نظر باشد، می‌توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم. یعنی از اصل واقعیّت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه و سنجی برای موجودیّتش قائل نشویم. درست شبیه آنچه که درباره عالم بودن صانع گفتیم که اگر مقصود ما از اسناد لفظِ عالم به او، اصل آگاهی داشتن و جاهل نبودنش باشد، این نسبت صحیح است.

امّا نکته‌ای که در بحث عالم بودن صانع اشاره کردیم، در مورد موجود دانستنِ او

هم باید دقیقاً رعایت شود. آن جا گفتیم که نباید از روی علم خود (مصنوعات) تصویری بسازیم و آن را «حقیقة العلم» بنامیم و به طور ناخواسته علم صانع را به علم مصنوعات تشبیه کنیم. این جا هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم، یعنی نباید از روی وجودی که خود وجدان می‌کنیم، «حقیقة الوجود»ی تصوّر کنیم و آن را به صانع نسبت بدهیم. اگر چنین کنیم، به همان خطای تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می‌شویم.

در فصل گذشته توضیح دادیم که آنچه ما از وجود خود و امثال خود می‌یابیم، ذاتاً مصنوع است و چنین ذاتِ مصنوعی را نمی‌توانیم با بی‌نهایت کردن ابعادش، غیر مصنوع بدانیم. نکته مهم این است که تلقی ما از وجود، چیزی جز همان مخلوق نوری الذّات - با همه محدودیت‌های ذاتی‌اش - نمی‌باشد و ما اگر بخواهیم بر پایه آن، چیزی را تصوّر کنیم، هرگز نمی‌توانیم نقص و محدودیت ذاتی‌اش را از آن سلب کنیم. بنابراین با «حقیقة الوجود» نامیدن آن، واقعیت تغییر نمی‌کند و ما هرگز نمی‌توانیم حتی در ذهن، نوری الذّات بودن را از آن سلب کنیم و درست به همین دلیل است که نمی‌توانیم چنین چیزی را به صانع متعال نسبت بدهیم.

توجه شود که ما از «حقیقة الوجود» هیچ شناخت و جدانی نداریم و صرفاً آن را در ذهن صورت سازی می‌کنیم و طبق آنچه در فصل گذشته گفتیم، این صورت سازی‌ها، محدودیت‌های ذاتی خود وجود را از آن نمی‌ستانند. با این ترتیب معنای صحیح موجود بودن صانع متعال چیزی جز این که او را واقعیتی از واقعیت‌ها بدانیم و از کتم عدم و نبودن خارج کنیم، نمی‌باشد. در واقع موجود بودن صانع به این معناست که او «نیست نیست»، همان طور که عالم بودن او به معنای «جاهل نیست» می‌باشد.

در این جا هم نظیر آنچه در بحث علم بیان شد، می‌دانیم که دو عبارت «هست» و «نیست نیست» مترادفند ولی برای پرهیز بهتر و جدی‌تر از وقوع در ورطه تشبیه، ترجیح می‌دهیم برای صانع متعال عبارت «نیست نیست» را به کار ببریم. به کار بردن این تعبیر سلبی برای توجه دادن به همین نکته لطیف عقلی است و گرنه استعمال لفظ

«موجود» و «هست» برای صانع متعال نه منع عقلی دارد و نه نقلی.^۱

عدم اطلاق «وجود» بر صانع متعال

اما لفظ «وجود» را هم می‌توانیم به معنای صحیحی به صانع متعال نسبت بدهیم یا خیر؟

جواب صحیح به این پرسش بستگی به معنای کاربردی لفظ «وجود» دارد. آیا به‌طور طبیعی و معمول این لفظ را برای این‌که چیزی را از مطلق نیستی و کتم عدم، خارج بدانیم، استعمال می‌کنیم؟ ظاهراً چنین نیست. یعنی به‌طور عادی اگر بخواهیم بگوییم چیزی واقعیت دارد، می‌گوییم: آن چیز «موجود است» یا «وجود دارد»، اما نمی‌گوییم: «وجود است». البته اگر کسی «وجود» را به معنای «موجود» و به جای آن به کاربرد، هیچ اشکال عقلی ندارد ولی چنین استعمالی شایع و متداول نیست.

با این ترتیب روی روال عادی و طبیعی نمی‌گوییم: «صانع وجود است» و اگر کسی چنین تعبیری به کار برد، ممکن است به خطا بیفتد. منظور ما از خطا، صرفاً یک اشتباه لفظی نیست، بلکه خطر مهم این است که انسان - چه بسا بدون توجه و ناخودآگاه - به ورطه تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار می‌شود. اگر «وجود» را به صانع متعال نسبت دهیم، احتمال وقوع در خطر تشبیه بیشتر می‌شود. چرا؟ چون صانع با اصل وجود نوری الذات یکی گرفته می‌شود و همان احکام وجود به صانع متعال نسبت داده خواهد شد و این، با تنزیه او منافات دارد.

ما تا کنون چند بار متذکر این حقیقت شده‌ایم که حقیقت نوری الذات وجود، ذاتاً مصنوع و متکی به غیر است، لذا هر قدر درجه شدت آن را بالا ببریم، این نقص ذاتی را از دست نمی‌دهد. یعنی وجود هر چه باشد - حتی اگر آن را شدید یا بسیط یا بحت و محض بخوانیم - چون ذاتش عین نور است، حد و نقص ذاتی‌اش را دارد. بنابراین هم حادث است و هم غیر مختار و همین دو ویژگی برای آن‌که آن را مصنوع و غیر صانع

۱. در بخش دوم کتاب مستند نقلی آن را خواهیم آورد. ان شاء الله.

بدانیم، کافی است.

با این ترتیب بهتر است کلمه «وجود» را به صانع متعال نسبت ندهیم تا به چنان اشتباهی گرفتار نشویم. قطعاً احتمال وقوع در این اشتباه وقتی لفظ وجود را بر صانع اطلاق کنیم، بیشتر می شود، هر چند که بدون این اطلاق هم ممکن است چنین خطایی رخ دهد. به هر حال بحث مایک بحث صرفاً لفظی نیست، اما رعایت نکردن استعمال صحیح کلمات می تواند منشأ این خطای غیر لفظی بشود.

نتیجه کلی این که ما لفظ «وجود» را به صانع نسبت نمی دهیم و به این وسیله خود را از خطر وقوع در تشبیه نادرست مصون می داریم. البته همه آنچه گفتیم، مقتضای یک بحث عقلی با عنایت به کاربرد صحیح کلمات در معانی خودشان می باشد. علاوه بر این بحث، به لحاظ ادله نقلی هم شاهی برای «وجود» نامیدن صانع متعال نداریم - برعکس لفظ «موجود» که شاهد نقلی دارد - در بخش دوم کتاب به این موضوع خواهیم پرداخت.

تنزیهی معنا کردن الفاظی که بر صانع اطلاق می شوند

از بحثی که درباره اطلاق «وجود» و «موجود» بر صانع متعال بیان شد، می توانیم درباره الفاظ دیگری که بر صانع متعال اطلاق می شوند، یک نتیجه گیری کلی نماییم. این نتیجه شامل دو مطلب است:

مطلب اول این که اگر لفظی دال بر نقص و عیبی باشد، نمی توانیم آن را بر صانع اطلاق نماییم. عقلاً روشن است که صانع متعال را باید از هرگونه نقصی مبری بدانیم، چون نقص نشانه مصنوعیت است و صانع متعال نباید چنین نشانه ای داشته باشد. مطلب دوم این که اگر در ادله نقلی - قرآن و حدیث - لفظی برای صانع به کار رفته باشد، باید آن را جوری معنا کنیم که دلالت بر هیچ نقصی در صانع نکند. همیشه دلیل عقلی (یا به اصطلاح اصولیین ثبی) بر دلیل نقلی، مقدم است. اگر عقلاً روشن است که هیچ نقصی را نباید به صانع متعال نسبت داد، پس، از الفاظی که در شرع بر او اطلاق شده، قطعاً نباید معنایی که شبیه مصنوعات است، فهمیده شود، به عنوان مثال اگر لفظ

«علیم» یا «سمیع» برای صانع به کار رفته، هیچ معنایی از علم یا شنوایی که در مخلوقات سراغ داریم، نباید از آن‌ها فهمیده شود. معنای درست «علیم» این است که «جاهل نیست» و معنای صحیح «سمیع» این است که «ناشنوا نیست» یا بهتر بگوییم: «هیچ صدایی از او مخفی نیست» اما از نحوه شنوایی او یا چگونگی مخفی نبودن صداها از او هیچ تلقی و تصویری نمی‌توانیم داشته باشیم.

هم چنین است اگر کلماتی نظیر «علم» یا «نور» برای صانع به کار رفته باشد، ما عقلاً مجاز نیستیم که صانع متعال را یک حقیقت نوری الذات (شبیبه نور علم و وجود) بدانیم. بنابراین اگر هم در جایی از نقل معتبر، تعبیر «علم» به او نسبت داده باشد، باید معنای آن را صرفاً نفی جهل و تنزیه از نادانی بدانیم. اگر هم لفظ «نور» اطلاق شده باشد، معنای آن، نفی هرگونه ظلمت و تاریکی است، هم ظلمتی که ماهیت در ذات خود دارد و هم اموری چون جهل می‌توانند مصداق آن باشند.

با این ترتیب ما اگر خودمان بخواهیم لفظی را بر صانع اطلاق کنیم، باید مراقب باشیم که آن لفظ، دلالت بر نقص و مصنوعیت نداشته باشد و اگر بخواهیم از الفاظی که در قرآن و حدیث به کار رفته، استفاده نماییم، باز هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم. بنابراین از جهت این بحث عقلی، تفاوتی بین الفاظ وارد در شرع و غیر آن‌ها وجود ندارد و هر دو در بحث فعلی صرفاً معنای تنزیهی خواهند داشت. البته از جهات دیگر تفاوت‌هایی بین این‌ها وجود دارد که در مجال مناسب خود باید به آن پرداخته شود.

نتیجه نهایی و قطعی این که ما عقلاً نمی‌توانیم لفظی را با معنایی که دال بر نقص و نشانه مصنوعیت است، بر صانع متعال نسبت بدهیم و از این جهت فرقی بین الفاظ وارد در شرع و غیر آن‌ها نمی‌باشد.

معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال

از آنچه گفتیم نتیجه دیگری در خصوص «صفات فعل» صانع متعال بدست می‌آید. به عنوان مقدمه‌ای برای این نتیجه‌گیری عرض می‌کنیم الفاظی که به صانع نسبت

می‌دهیم، در یک تقسیم بندی کلی دو دسته هستند: دسته اول الفاظی که کمالاتی را برای ذات صانع اثبات می‌کنند مانند علیم، قدیر، سمیع و ... و دسته دوم الفاظی که دلالت بر انجام فعلی از صانع متعال دارند مانند رحیم، رازق، صانع و ... البته این گروه دوم از جهتی داخل در قسم اول هستند، چون توانایی انجام این افعال، خود کمالی برای ذات صانع به حساب می‌آید. مثلاً وقتی او را «رازق» می‌نامیم، در حقیقت توانایی اعطای رزق را برای او اثبات می‌کنیم که خود، کمالی برای ذات او محسوب می‌شود. اما علاوه بر این کمال ذاتی که در مورد الفاظ علیم و قدیر و ... هم وجود دارد، بر انجام یک فعل خاص هم دلالت دارد که آن «روزی دادن» می‌باشد.

دسته اول را «صفات ذات» و دسته دوم را «صفات فعل» می‌نامند و علت این نامگذاری هم روشن است. گروه اول صرفاً بر اثبات کمالی برای ذات دلالت می‌کنند در حالی که گروه دوم بر انجام فعلی از ذات دلالت دارند.

توضیحی که ذیل عنوان گذشته بیان شد، مربوط به صفات ذات (از قبیل سمیع و علیم) بود. اما در مورد صفات فعل، علاوه بر آنچه در مورد صفات ذات گفتیم، به نکته دیگری هم باید توجه شود و آن این که: این گونه الفاظ وقتی بر صانع متعال اطلاق می‌شوند، بر فاعل یک فعل خاص بودن او دلالت دارند بدون آن که هیچ گونه تشبیهی به فاعلیت مصنوعات در کار آید. به عنوان مثال وقتی او را «رحیم» می‌نامیم، می‌خواهیم او را فاعل «رحمت» بخوانیم اما نه فاعلیتی که در مخلوقات سراغ داریم. ما وقتی کسی از انسان‌ها را رحیم و مهربان می‌دانیم، او را منشأ و فاعل رحمت و مهربانی می‌شناسیم و متناسب با آنچه از رحیم بودن خود، وجدان کرده‌ایم، برای او نیز همان سنخ فاعلیت رحمت را قائل می‌شویم. این در حالی است که ما در مهربانی کردن‌های خود معمولاً تحت تأثیر عواملی خارج از خود هستیم و نوعاً متأثر از آن عوامل، دلمان به رحم می‌آید و همین منشأ مهر و محبت ما می‌شود. علاوه بر این با تأمل وجدانی در می‌یابیم که هرچند در مهربانی‌هایمان، فاعل و مبدأ رحمت، ما هستیم، ولی اصل وجود رحمت از خود ما نیست. ما به ذات خود، مالک هیچ رحمتی نیستیم و مانند همه

کمالات دیگر، رحمت را هم ذاتاً نداریم. ما به ذات خود نادار و فقیر محض هستیم، بنابراین هر کمالی از جمله رحمت «به ما داده می‌شود». پس ما در رحمتی که به ما عطا شده است، تصرف می‌کنیم و همهٔ مهربانی‌های ما ریشه گرفته از همان رحمت اعطایی است. با توجه به این حقیقت وجدانی، نیازمندی خود را در هرگونه رحیمیت خود، کاملاً تصدیق می‌کنیم. این نیاز و فقدان ذاتی در بعضی شرایط خاص بهتر و جدان می‌شود؛ کسی که با کمال بی‌رحمی به یک جنایت فجیع دست می‌زند، در حال انجام آن جنایت، خود را فاقد رحم و مهربانی می‌یابد. همین شخص ممکن است پس از گذشت مدتی پشیمان شود و به حال توبه بیفتد. در این حال جدید بر بی‌رحمی خود در حال انجام جنایت، تأسف می‌خورد و خویش را ملامت می‌کند^۱ و برعکس حالت قبلی، خود را واجد کمال رحمت و مهربانی می‌یابد. در این‌گونه تغییر حالات، فقر ذاتی انسان بهتر برایش آشکار می‌شود و عمیق‌تر درک می‌کند که رحمت و مهربانی از ماهیت فقیر او نشأت نمی‌گیرد و در داشتن رحمت، نیازمند غیر خود می‌باشد.

با توضیح این مثال روشن می‌شود فاعلیتی که ما در مصنوعات می‌بینیم، حکایت از نیازمندی آن‌ها می‌کند و سنخ دیگری از فاعلیت که فاعل فعل متکی به غیر خود نباشد، در عالم مخلوقات وجدان نکرده‌ایم. به همین دلیل تصویری هم از آن سنخ دیگر نداریم. بنابراین به حکم عقل باید فاعلیت صانع متعال را از این‌گونه فاعلیت‌هایی که در مصنوعات دیده‌ایم، منزّه بدانیم. به عنوان مثال رحیم بودن او را نمی‌توانیم شبیه رحیمیت انسان‌ها بدانیم. «صانعیت» او نیز همین‌طور است. «صانع» هم از صفات فعل محسوب می‌شود و ما اگر در مواردی صانعیت را به خود نسبت می‌دهیم، توجه داریم که در صانع بودن هم نظیر رحیم بودن، محتاج غیر خود هستیم و به ذات خود، صانع نیستیم. ما در چه مواردی می‌توانیم خود را خالق و صانع بنامیم؟ شاید بهترین مثال آن،

۱. ملامت به این خاطر است که خود شخص، کاری کرده که رحم و مهربانی از او گرفته شده است. بی‌رحمی و قساوت بر اثر کثرت گناهان حاصل می‌شود: «... ما قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۱). بنابراین کسی نمی‌تواند بهانه بیاورد که چون رحم به من داده نشد، دست به جنایت زدم؛ زیرا او لا خود او باعث شده این نعمت از او دریغ شود و ثانیاً در نبود رحم و مهربانی باز هم اختیار وجود دارد و شخص، مجبور به انجام کاری نمی‌شود.

فاعلیّت ما نسبت به صور ذهنی مان باشد، وقتی یک صورتی را در ذهن خود ایجاد می‌کنیم، صانع و خالق آن هستیم، ما آن را ایجاد کرده‌ایم. آیا در این صانعیت و خالقیت متّکی به غیر خود نیستیم؟ آیا به ذات فقیر و نادار خویش توانایی خلق آن صورت ذهنی را پیدا می‌کنیم؟ قطعاً چنین نیست. ما به ذات خود واجد هیچ کمالی نیستیم، چگونه کسی که واجد هیچ کمالی نیست - به ذات خود - می‌تواند چیزی را خلق و ایجاد نماید؟ روشن است که این خالقیت به ذات خود ما نیست، بلکه در این صفت فعل خود متّکی به اعطای غیر خود هستیم. تا به ما توانایی ایجاد یک صورت ذهنی خاص «داده نشود»، نمی‌توانیم آن را ایجاد کنیم. این جاست که می‌یابیم صانعیت ما «مِنْ شَيْءٍ» است یعنی «از چیزی». صانعیت ما ریشه در قدرت و توانی دارد که تا به ما داده نشود، نمی‌توانیم «صانع» باشیم. این صانعیت عین نیازمندی است و به همین دلیل باید صانع متعال را از آن تنزیه کنیم. به تعبیر دیگر صانع بودن او را نمی‌توانیم شبیه صانع بودن مخلوقات بدانیم. همه مخلوقات اگر صانع باشند، «مِنْ شَيْءٍ» صانع هستند. البتّه خالق و صانع صفت ماهیت است و انوار وجودی را به معنای دقیق کلمه، نمی‌توانیم «صانع» و «خالق» بدانیم. نور علم و نور وجود چون اختیاری ندارند، خالق چیزی نیستند. اگر ماهیتی به نور وجود، موجود شود، نور وجود، خالق آن ماهیت نمی‌شود. خالق ماهیت، آن صاحب اختیاری است که مُملّک (تملیک کننده) وجود به آن ماهیت می‌باشد. همین طور است نور علم که خالق معلومات نیست. پس خالق و صانع وصف ماهیت‌اند و ماهیت هم به ذات خود فقیر محض است، بنابراین خالقیت و صانعیت او از خودش نیست. پس ما صانع متعال را عقلاً از صانعیتی که در مخلوقات می‌بینیم، تنزیه می‌کنیم.

نتیجه بحث در مورد صفات فعل صانع متعال این است که حدّا کثر فهم ما از صفت «رحیم»، «مَنْ بِهِ الرَّحْمَةُ» می‌باشد؛ یعنی کسی که رحمت «به» او و «از» اوست، اما این «به» و «از» برای ما هیچ مُدل و سنخ قابل درکی ندارد. به عبارت دیگر چگونگی فاعلیّت او یا طور منشأیت او در مورد «رحمت» هیچ شبیه و نظیری ندارد. آنچه را از

فاعلیّت و مبدائیّت فعل در مصنوعات و جدان می‌کنیم عقلاً باید از صانع متعال سلب و نفی کنیم. در نهایت هیچ مفهوم اثباتی قابل درک باقی نمی‌ماند که بخواهیم در قالب آن فاعلیّت صانع را در مورد رحمتش بفهمیم. هم‌چنین است صفت فعل «رازق» و «صانع» و

«رازق» تنها مفهومش «مَنْ بِهِ الرِّزْقُ» است؛ یعنی کسی که روزی‌ها «به» او و «از» او است. اما رازقیّت او چگونه است؟ هیچ شبیه و نظیری برایش سراغ نداریم تا با تشبیه به او بتوانیم طور رازقیّتش را بفهمیم و بلکه عقلاً باید رازقیّت او را از هرگونه رازقیّتی که در مخلوقات دیده‌ایم و می‌توانیم فرض کنیم، منزّه بدانیم. «صانع» هم به معنای «مَنْ بِهِ الصُّنْعُ» است؛ یعنی کسی که مصنوعات «به» او موجود شده‌اند. اما صانعیت او هیچ شباهتی با صانع بودن مخلوقات ندارد و نباید داشته باشد. پس هیچ معنایی از صانعیت او برای ما قابل درک و فهم نمی‌باشد. این است معنای تنزیهی صفات فعلی که به صانع متعال نسبت می‌دهیم.

فصل پنجم

خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)

از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که ما با نظر در مصنوعات به مدد نور عقل به ضرورت اقرار به صانع متعال پی می‌بریم و حدّا کثر علم ما به او این است که می‌یابیم «نیست» نیست. یعنی عقلاً نمی‌توانیم او را «معدوم» بدانیم در حالی که می‌دانیم معدوم نبودنش با آنچه به ماهیات نسبت می‌دهیم، یک سنخ نیست. در حقیقت نحوه و طور موجودیت او اصلاً برای ما کشف و روشن نمی‌شود. کمالاتی هم که به صانع نسبت می‌دهیم، همین‌گونه هستند. علم و قدرت و ... که برای او اثبات می‌کنیم، به معنای نفی جهل و عجز و ... هستند و هیچ کشف عقلانی از سنخ علم و قدرت و ... او نداریم. همین‌طور است حدّ فهم ما از صفات فعلی او مانند وصف «صانع» که هیچ کشفی از نحوه فاعلیت او نداریم. در واقع عقل ما هیچ نظری به ذات صانع ندارد و چیزی از آن برایش روشن نیست، بلکه ما فقط به مصنوعات نظر می‌کنیم و عقلاً به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌تواند صانعی با کمالاتی نظیر علم و قدرت و ... نباشد. این همان چیزی است که از آن به «نفی تعطیل» تعبیر می‌کنیم و آن را کشف عقل می‌دانیم.

نفی تعطیل از صانع بدون کشف عقلانی از او

نکته جالب توجه در این جا آن است که عقل ما در عین آن که کشفی از خود صانع ندارد، نمی تواند نبودن او را بپذیرد. گاهی هست که انسان به خود چیزی نظر می کند و در حقیقت به نحوی آن را وجدان می نماید و از این طریق به بودن و واقعیت داشتنش پی می برد. آگاهی ما از انواع اشیایی که به وجودشان پی برده ایم، این گونه است. مانوعاً از طریق یکی از مجاری ادراکی خود، به شناختی از یک چیز می رسیم و همین منشأ و پایه باور ما به آن می گردد. هر نوع علمی که نسبت به چیزی پیدا کنیم، در همان حد، آن چیز مکشوف ما می شود و بر اساس همین مکشوفیت، حکم به وجود آن می نماییم. اما باور ما به وجود صانع متعال این گونه نیست. ما نه از طریق حس و نه عقل، راه به سوی او نیافته ایم و ذات او از هیچ یک از مجاری ادراکی ما، مکشوف نشده است. همه آنچه دیده ایم، مصنوعات اند و عاقل با نظر در همین مصنوعات به این حقیقت می رسد که نمی تواند پای یک غیر مصنوعی در کار نباشد و مجموعه همه مصنوعات نمی توانند متکی به خودشان باشند. این جاست که به وجود صانع غیر مصنوع متنبه می شود بدون این که هیچ شناختی از آن داشته باشد و انکار آن را عقلاً قبیح می یابد.

بنابراین یک بار دیگر - علاوه بر همه آنچه در فصل گذشته بیان شد - لطافت به کاربردن تعبیر سلبی و تنزیهی در مورد صانع متعال برای ما روشن می گردد. هر عاقلی می فهمد که «نیست نیست» با «هست» مرادفند، اما تعبیر سلبی نشانگر ظرافتی است که تعبیر ایجابی فاقد آن می باشد. آن ظرافت، به راه رسیدن و پی بردن به وجود صانع مربوط می شود. به کاربردن این تعبیر برای نشان دادن این حقیقت است که ما در حالی نمی توانیم منکر وجود صانع غیر مصنوع شویم که هیچ گونه کشفی و معرفتی به نور علم و عقل از ذات او نداریم و حتی عقلاً می دانیم که موجودیت او شبیه موجودیت مصنوعات نمی تواند باشد، با این وجود نمی توانیم انکارش کنیم.

در واقع به بودن چیزی اقرار و اعتراف می کنیم که عقل او را از هرگونه شباهت با مصنوعات تنزیه می نماید. این حقیقت به «خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه» تعبیر

می شود. مقصود از آن به بیان ساده این است که صانع متعال را، نه عقلاً می توانیم بگوییم: نیست، و نه می توانیم بگوییم: چیست. نمی توانیم بگوییم نیست، یعنی از حدّ تعطیل خارج است و نمی توانیم بگوییم چیست، یعنی از حدّ تشبیه خارج است.

اشکالات مطرح شده به تصدیق بدون معرفت (یا تصوّر) صانع متعال

مهم ترین سؤالی که ممکن است در این جا مطرح شود این است که: آیا چنین چیزی امکان دارد؟ آیا بدون هیچ گونه معرفتی از چیستی یک چیز، می توان وجودش را تصدیق کرد؟ اگر هیچ جهتی از یک چیز معلوم ما نباشد، آن وقت مجهول مطلق نمی شود؟! و اگر مجهول مطلق باشد، چگونه وجودش اثبات می شود؟ آیا این خود به معنای تعطیل او نیست؟ یعنی اگر هیچ جنبه ای و هیچ وجهی از یک شیء برای ما مکشوف و معلوم نباشد، چگونه می توان آن را از حدّ تعطیل خارج دانست؟ آیا چنین فرضی امکان وقوع دارد؟

گاهی این سؤال حالت اشکال به خود می گیرد و به این صورت طرح می شود: اگر چیزی از هیچ جنبه ای برای ما معلوم نباشد، پس اصلاً چه چیزی را می خواهیم اثبات کنیم و آن را از حدّ نفی و تعطیل خارج بدانیم؟ یعنی باید ابتدا چیزی را از یک جهت بشناسیم سپس وجودش را اثبات نماییم. این اشکال وقتی صورت عمیق تر و جدّی تر به خود می گیرد که ما به تصوّر ناپذیری صانع متعال تأکید نماییم.

در فصل سوم اثبات کردیم که نمی توانیم هیچ تصوّری از صانع غیر مصنوع داشته باشیم. خوب، چگونه چیزی را که تصوّر نمی کنیم، به وجودش اقرار می نماییم؟ آیا لازمه اقرار و اعتراف و یا حتّی انکار چیزی، تصوّر نمودن آن نیست؟ به این عبارت که یکی از دانشمندان معاصر فرموده اند، توجّه فرمایید:

اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود.^۱

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵، پاورقی ص ۹۹.

سپس ایراد خود را به این صورت تکمیل فرموده‌اند:

ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصوّر نکنیم، نه می‌توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می‌توانیم در وجودش شک کنیم و حتّی نمی‌توانیم مدّعی شویم که نمی‌توانیم او را تصوّر کنیم. زیرا تا چیز را تصوّر نکنیم، نمی‌توانیم منکر وجودش یا تصوّرش بشویم.^۱

این سخنان در آراء صدر المتألّهین شیرازی هم سابقه داشته است. ایشان فرموده‌اند:

فَإِنْ مَا لَمْ يُتَصَوَّرْ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ التَّصَدِيقُ بِوُجُودِهِ.^۲

پس تا وقتی چیزی تصوّر نشود، تصدیق به وجودش امکان‌پذیر نیست.

اگر این مبنا قابل قبول باشد، تصوّرناپذیر دانستن صانع متعال به تعطیل او می‌انجامد و بنابراین باید صحت و سقم این مبنا روشن شود. آیا شرط تصدیق چیزی تصوّر نمودن آن است؟ بالاتر از این آیا شرط انکار یا حتّی تصوّرناپذیر دانستن یک چیز تصوّر آن است؟ باید این سخنان مورد بررسی قرار بگیرند.

تصدیق غیر ذهنی از امور وجدانی

ابتدا باید معنای «تصدیق» روشن شود. مراد از تصدیق چیست؟ آیا تصدیق، یک امر ذهنی و فکری است؟ هر عاقلی با مراجعه به وجدان خود می‌تواند به این دو سؤال پاسخ دهد. بایک مثال وجدانی آغاز می‌کنیم. وقتی کسی درد می‌کشد، آیا در همان زمان تحمّل درد می‌تواند وجود آن را اذعان و تصدیق کند یا خیر؟ روشن است که هرکس در حال درد کشیدن می‌تواند به وجود درد، اقرار و اعتراف وجدانی داشته باشد و برای این امر هیچ احتیاجی به تصوّر کردن درد ندارد. خود همین اعتراف هم یک امر ذهنی و فکری نیست. پس تصدیق یک امر وجدانی، وجدانی و غیر ذهنی است. پای ذهن و تصوّرات ذهنی وقتی در کار می‌آید که ما بخواهیم از آن واقعیت خارجی، یک گزارش فکری بدهیم، در این مقام است که صورت‌های ذهنی واسطه

۱. همان ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۲. اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۳۶.

می‌شوند. اما هرکس وجدان می‌کند که پیش از گزارش ذهنی دادن، می‌توان واقعیت داشتن یک امر وجدانی را تصدیق کرد. این حقیقت مثال‌های زیادی دارد که در زندگی همه انسان‌ها به وفور یافت می‌شود. اموری همچون محبت، شوق، حریت، کراهت، رضایت و ... همگی از این قبیل موارد هستند که واقعیت خودشان (نه تصورات ذهنی آن‌ها) بدون نیاز به هیچ تصویری برای همگان قابل تصدیق هستند. نه خود این امور ذهنی هستند و نه تصدیق به وجود آن‌ها.

به‌طور خلاصه تصدیق این امور یعنی «باور وجدانی به واقعیت داشتن آن‌ها» و این نیاز به تصوّر کردن آن‌ها ندارد. البته ممکن است فلاسفه این‌گونه باورهای وجدانی را اصطلاحاً «تصدیق» ننامند و آن را به «علم حضوری» ارجاع دهند، و این مهم نیست که اصطلاح آن‌ها چه باشد، مهم این است که ما می‌توانیم به وجود واقعیت‌هایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آن‌که آن‌ها را تصوّر نماییم، مراد ما از تصدیق بلا تصوّر، همین گونه از اقرارها و اذعان‌هاست. تصدیق این امور، فکری و ذهنی نیست، هر اسمی که می‌خواهد داشته باشد، اسم آن اهمیتی ندارد.

انکار امور وجدانی بدون تصوّر آن‌ها

تا این جا روشن شد که برای تصدیق به وجود چیزی نیاز به تصوّر آن نیست. با این ترتیب تکلیف انکار وجدانی یک چیز هم روشن می‌شود. ما می‌توانیم وجود چیزی را وجداناً انکار نماییم بدون آن‌که آن را تصوّر کنیم. به عنوان مثال کسی را در نظر بگیرید که مدت زمانی از درد خاصی رنج می‌برده است. اکنون بیماری اش بهبود یافته و دیگر دردی ندارد. اگر الآن از او پرسند که: آیا درد داری یا نه؟ وجود درد را وجداناً انکار می‌کند. این انکار به این معناست که اکنون دردی در کار نیست. در حقیقت واقعیت داشتن درد را نمی‌پذیرد و رد می‌کند. این رد کردن و نپذیرفتن یک امر ذهنی نیست. البته می‌توان درد نداشتن را تصوّر کرد اما این کار نوعی گزارش ذهنی دادن از یک امر واقعی وجدانی است و چیزی غیر از خود آن است. ما واقعیت درد را انکار می‌کنیم نه تصوّر آن را و این انکار هم خودش یک امر ذهنی و فکری نیست. بنابراین نه

تصدیق و نه انکار وجدانی یک چیز مشروط به تصوّر کردن آن نیست.

شکّ وجدانی بدون نیاز به تصوّر

شکّ چگونه؟ آیا لازمه شکّ در وجود چیزی تصوّر آن است؟ این جا هم جواب منفی است. به راحتی می‌توانیم بپذیریم که ما بدون نیاز به تصوّر یک چیز، ممکن است در وجود آن شک کنیم. مقصود از شکّ در این جا آن حالت وجدانی است که نسبت به چیزی پیدا می‌کنیم، تا وقتی که نه وجودش را می‌یابیم و نه عدمش را. مثالی که در مورد تصدیق و انکار درد گفتیم، به نحوی است که اگر درد باشد، وجود آن را می‌یابیم و اگر نباشد، عدم آن را می‌یابیم. فرض این که درد باشد ولی وجود آن را وجدان نکنیم، فرض بی‌معنایی است چون لازمه بودن درد، درد کشیدن است. فرض وجود درد بدون این که احساس شود، ممکن نیست. درد خودش نوعی احساس است، بنابراین دردی که حس نشود، نداریم و احساس خود نوعی وجدان است. اما اگر بخواهیم مثالی برای شکّ در یک امر وجدانی مطرح کنیم، باید چیزی را که خود از سنخ احساس و ادراک نباشد، مثال بزنیم.

یک امر دیدنی را در نظر بگیرید، سنخ وجودی آن اقتضا می‌کند که دیده شود. مثلاً یک منظره زیبا، اگر باشد، باید دیده شود. جز دیدن با چشم راهی برای وجدان آن وجود ندارد. کسی که این منظره زیبا را می‌بیند، تصدیق به وجود آن می‌کند، اما کسی که آن را ندیده، در وجود آن شکّ می‌کند. این شکّ یک امر کاملاً وجدانی و غیر فکری است و منشأ آن هم ندیدن آن منظره است یعنی جهل نسبت به آن (چون فرض بر این است که تنها راه وجدان منظره زیبا، دیدن آن می‌باشد). لازمه این شکّ به هیچ وجه تصوّر آن منظره نیست. بله، گاهی همین شخص می‌خواهد درباره شکّ وجدانی خود فکر کند و صورت ذهنی بسازد، در این صورت از شکّ خویش و متعلّق آن (امر مشکوک) گزارش فکری می‌دهد ولی این گزارش‌ها غیر از واقعیت امر مشکوک و خود شکّ است که آن‌ها را بدون هیچ‌گونه فکری بی‌هیچ صورت ذهنی می‌یابد. به هر حال لازمه شکّ در چیزی تصوّر آن نمی‌باشد. پس تصوّر یک چیز نه شرط تصدیق

آن است و نه شرط انکار یا شک در آن.

آیا امر غیر قابل تصوّر، تصوّر می‌شود؟!

اما آیا لازمه این که چیزی را غیر قابل تصوّر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم؟! به نظر می‌آید ادّعای تناقض آمیزی را مطرح کرده‌اند. توجّه شود اگر واقعاً چیز غیر قابل تصوّری موجود باشد، باید چگونه باشد؟ آیا می‌توان فرض کرد چیزی قابل تصوّر نباشد، آن‌گاه تصوّر شود؟ روشن است که قابل تصوّر نبودن یعنی به هیچ وجه و در هیچ حالتی امکان تصوّر آن وجود ندارد. خوب، اگر چنین چیزی باشد، علی‌القاعده نمی‌توان تصوّرش کرد و اگر بتوان چیزی را تصوّر کرد، قطعاً آن چیز غیر قابل تصوّر نیست. به هر حال قابل تصوّر نبودن با تصوّر شدن قابل جمع نیست. پس مدّعایی که برخی از فیلسوفان معاصر مطرح فرموده‌اند، در خودش تناقض است. نمی‌توان گفت شرط این که چیزی را تصوّر ناپذیر بدانیم، این است که آن را تصوّر کنیم. اتفاقاً درست عکس این مطلب صادق است؛ یعنی شرط لازم برای این که چیزی را تصوّر ناپذیر بدانیم این است که آن را تصوّر نکنیم، زیرا اگر تصوّر مطابق با واقعیت از چیزی داشته باشیم، آن‌گاه چون بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است، پس حتماً آن چیز قابل تصوّر بوده است که تصوّرش کرده‌ایم. اگر قابل تصوّر نبود که نمی‌توانستیم تصوّرش کنیم. (دقّت شود)

اما چه مشکلی وجود دارد که فلاسفه چنین مدّعایی را مطرح می‌کنند؟ در واقع ریشه این تناقض گویی چیست؟ به نظر می‌رسد منشأ اشکال، تئوری ایشان در باب علم است. عموم فلاسفه علم را مساوی با صورت ذهنی حاصل از شیء می‌دانند. البته فلاسفه صدرایی علم را به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند و صورت ذهنی شیء را بر علم حصولی تطبیق می‌کنند. بر اساس این تعریف اگر هیچ تصوّری از یک شیء موجود نباشد، هیچ گونه علم حصولی به او تعلّق نمی‌گیرد. در حقیقت معلوم بودن مساوی با تصوّر شدن می‌باشد. لازمه تصوّر ناپذیری یک شیء، مجهول مطلق بودن آن (به علم حصولی) می‌شود و برعکس، اگر بتوانیم هرگونه خبری از شیئی بدهیم، از

مجهول مطلق بودن خارج می شود و باید به نحوی معلوم شده باشد. اما چون معلومیت به تصوّر شدن است، پس هر خبری که درباره چیزی می دهیم، لازمه اش این است که آن را تصوّر کنیم.

به این دلیل است که می گویند: هر گزارشی درباره چیزی بدهید، چه بگویید تصدیق می کنیم، چه بگویید انکارش می کنیم، چه بگویید درباره اش شک داریم و چه بگویید نمی توانیم تصوّرش کنیم، هرچه بگویید چون با این خبری که از او می دهید، از مجهول مطلق بودن خارجش کرده اید، پس حتماً باید آن را تصوّر کرده باشید، حتی اگر واقعاً هم تصوّرش نکرده باشید!!

ملاحظه می شود که آنچه ادعا کرده اند، لازمه تئوری یا تعریف فلاسفه درباره علم است که البته با وجدان هیچ انسانی جور در نمی آید. در جای خود ثابت شده است که هیچ یک از تئوری های فلسفه صدرایی درباره علم - چه حصولی و چه حضوری - نمی تواند در یافت وجدانی ما از واقعیت علم را توجیه و تفسیر نماید و بنابراین مردود است.^۱

تصدیق امور غیرمعلوم و غیر قابل تصوّر

همه آنچه در خصوص تصدیق، انکار و شک وجدانی (بدون نیاز به فکر و تصوّر ذهنی) بیان شد، مربوط به اموری بود که ما راهی به سوی وجدان آنها داریم: یا از طریق احساس یا به طور کلی نور علم؛ به نحوی واقعیت آنها قابل وجدان است. به عنوان مثال، درد را در وجود خود حس می کنیم. هم چنین منظره زیبا قابل دیدن با چشم است (نوعی احساس). به تعبیر دقیق تر این ها معلوم ما هستند (محسوس شدن هم نوعی معلوم شدن است). اما علاوه بر معلومیت وجدانی، قابل تصوّر ذهنی و فکری نیز هستند.^۲ بنابراین در چیزهایی که قابل تصوّر هستند، می توانیم تصدیق، انکار و

۱. این بحث به طور مستوفی در کتاب «مسأله علم» بخش اول، اثر جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان آمده است.

۲. توجه شود که معلوم و معقول شدن با متصوّر ذهنی شدن متفاوت است. اولی از مصادیق وجدان و کشف واقعیت

شکّ وجدانی بدون نیاز به تصوّر ذهنی آن‌ها، داشته باشیم. در این صورت در مورد اموری که قابل تصوّر نیستند، به طریق اولی چنین امکانی وجود خواهد داشت.

صانع متعال به دلایلی که در فصل سوم همین بخش اشاره کردیم، غیر قابل تصوّر است، ولی تصدیق به وجود او بدون این که نیاز به تصوّرش باشد، امکان‌پذیر است. هم‌چنین انکار و شک درباره وجود او نیز احتیاج به تصوّرش ندارد. اما قبل از توضیح این موارد می‌توانیم در مصنوعات هم مثالی از امور غیر قابل تصوّر مطرح کنیم که وجود این امر، به یک معنا نشانه و آیتی برای تصدیق بلا تصوّر صانع متعال می‌باشد. توجّه کنیم که اگر در مصنوعات، چیزی وجود داشته باشد که اصولاً امکان تصوّرش نباشد و با این حال به وجودش صد در صد باور داشته باشیم، همین امر امکان تصدیق بلا تصوّر را ثابت می‌کند و خود، نشانه و بینه‌ای برای تصدیق بدون تصوّر صانع متعال می‌گردد. کدام مصنوع این چنین است؟

در تعریف و توضیح انواری چون نور علم و عقل، روشن می‌شود که این‌ها اولاً به معنای دقیق کلمه معلوم و معقول نمی‌گردند و ثانیاً قابل تصوّر ذهنی هم نیستند. شرح مستدلّ این دو مطلب در محلّ مناسب خود مطرح شده است.^۱

توضیح اجمالی آن این است که معلومات و معقولات ما همگی ماهیاتی هستند که به نور علم و عقل شناخته می‌شوند و خود این انوار از سنخ ماهیت نیستند تا این که معلوم و معقول واقع شوند و به همین دلیل هم قابل تصوّر ذهنی نیستند. مقصود این است که هر تصوّری در ذهن بیاوریم حاکی از آن انوار نیستند، ما تنها اموری را می‌توانیم تصوّر کنیم که جزء معلومات ما باشند.

نتیجه این که ما در حالی وجود انواری چون نور علم و عقل را تصدیق می‌کنیم که نه معلوم ما هستند و نه می‌توانیم آن‌ها را تصوّر کنیم. همین امر امکان تصدیق

۱۲ (بدون وساطت فکر و ذهن) است. و دومی صرف صورت ذهنی داشتن از یک شیء است که حقیقت آن با وجدان متفاوت می‌باشد.

۱. رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اول، بخش دوم، فصل ۱ و ۳.

بلا تصور و بدون معلوم و معقول شدن را در مصنوعات فراهم می سازد و پذیرش این مطلب را در مورد صانع مصنوعات ساده تر می کند. با تذکراتی که در فصل دوم همین بخش بیان شد، عقلاً وجود صانع متعال را می پذیریم بدون آن که ذاتش معلوم ما شود یا این که بتوانیم آن را تصور نماییم.

فرض انکار صانع متعال

اما آیا انکار صانع متعال نیاز به تصور او دارد؟ در پاسخ باید ببینیم که منظور انکار چه کسی است، انکار کسی که عقلاً به وجود صانع متنبه شده یا آن که چنین تنبهی برایش حاصل نشده است؟ هر دو فرض قابل بررسی است. اگر تنبّه عقلانی به وجود صانع برای کسی حاصل شده باشد، آنگاه انکارش یک عمل غیر عاقلانه خواهد بود که البته در انجامش مختار است ولی در این فرض، انکار عاقل نوعی جدال با خود است. چیزی را منکر می شود که با همه وجودش به آن رسیده و حقانیتش را وجدان می کند. انسان موجودی است که متأسفانه با سوء اختیار خود می تواند زیر بار حقیقت نرود و چیزی را که به وجودش یقین پیدا کرده، انکار نماید. این انکار نوعی عناد و جحد و مکابره محسوب می گردد. موارد بسیاری در زندگی انسان ها وجود دارد که بر خلاف مقتضای عقل خویش عمل می کنند و این هم یکی از مصادیق آن می باشد.

حالت دیگر این است که تنبّه عاقلانه نسبت به وجود صانع برای انسان حاصل نشده باشد، هر چند که فرض وجود این حالت برای انسان عاقل بسیار بعید است، اما از آن جا که این گونه تنبّهات، اختیاری انسان نیستند، فرض تحقق آن محال نیست. در این صورت اگر بخواهد عاقلانه عمل نماید، نباید وجود صانع غیر مصنوع را انکار کند، زیرا وجدان نکردن چیزی دلیل بر نبودن آن نمی شود (عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود). عاقلانه عمل کردن در این حالت به این است که در وجود آن «شک» نماید؛ نه انکار.

اکنون می توانیم به سؤال مورد بحث پاسخ بدهیم. سؤال این بود که: آیا انکار صانع متعال نیاز به تصور او دارد؟ جواب این است که خیر، در هیچ یک از دو فرض مطرح

شده، نیاز به تصوّر صانع نیست. در فرض اوّل که به وجود او متنبّه شده‌ایم، می‌توانیم مانند بسیاری از حقایقی که شناخته‌ایم، زیر بار اعتقاد به آن نرویم. در این جا «انکار» به همان حقیقتِ وجدانی تعلّق می‌گیرد نه صورت ذهنی آن. ما در واقع خود آن واقعیت را انکار می‌کنیم نه این که از آن صورتی ذهنی بسازیم و سپس به تحقّق نداشتن آن معتقد شویم. علاوه بر این که مطابق آنچه گذشت، اصلاً امکان تصوّر صانع غیر مصنوع برای ما نیست. بنابراین هر چه در ذهن تصوّر نماییم، از ذات صانع متعال حکایت نمی‌کند.

در فرض دوم نیز که ما هیچ وجدانی از وجود صانع نداریم، به طریق اولی تصوّری مطابق با واقع از او نمی‌توانیم داشته باشیم. به دلیل همین «عدم وجدان» است که گفتیم عقلاً حقّ انکار او را نداریم. چیزی را که به وجودش نرسیده‌ایم، چگونه می‌توانیم انکارش نماییم؟ البته انکار غیر عاقلانه می‌توان کرد ولی از امکان تحقّق این نوع انکار، نمی‌توانیم به وجود تصوّر صحیح و مطابق با واقع او استدلال کنیم. توجّه شود که وقتی می‌گوییم تصوّری از صانع متعال نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم، مراد تصوّر صحیح و منطبق بر واقع است، تصوّری که از واقعیت او حکایت نماید. اما تصوّرات خیالی و غیر صحیح که نه منشأ واقعی دارد و نه حکایت از یک شیء واقعی نماید، می‌توان داشت. البته قطعاً مراد کسانی که می‌گویند لازمه تصدیق، انکار و شکّ در چیزی تصوّر آن است، تصوّر منطبق بر واقع آن است نه تصوّر موهوم و خیالی که هیچ‌گونه حکایتی از آن چیز ندارد.

بنابراین در این فرض دوم که ما به وجود صانع متعال متنبّه نشده‌ایم، اگر او را انکار نماییم، در حقیقت صانع متعال را انکار نکرده‌ایم و چیزی را که به اشتباه صانع پنداشته‌ایم، انکار کرده‌ایم. بنابراین انکار ما به خود صانع تعلّق نگرفته و از همین جهت با فرض اوّل «انکار» متفاوت است.

با این توضیحات روشن است که ما در هیچ یک از دو فرض «انکار صانع متعال» او را تصوّر نمی‌کنیم.

فرض شک در وجود صانع متعال

اما شک در صانع چطور؟ آیا لازمه شک در او، تصوّرش است؟

این جا هم همان دو فرض قبلی مطرح می شود: یا تنبّه و جدانی به وجود صانع حاصل شده یا خیر. تنها در فرض دوم است که شک در مورد او صحیح و عاقلانه می باشد. اما اگر عقلاً تنبّه به وجود صانع پیدا شده، دیگر شک در او بی مورد و غیر عاقلانه است. تفاوتی که بحث «شک» با «انکار» دارد این است که انکار همیشه اختیاری است ولی شک هم معنای اختیاری دارد و هم غیر اختیاری. این دو معنا نباید بایکدیگر خلط شوند.

معنای غیر اختیاری آن وقتی است که ما نسبت به چیزی علم نداریم و جاهل هستیم. احتمال وجود این حالت را در فرض دوم «انکار» مطرح کردیم، زمانی که ما عقلاً به ضرورت وجود صانع غیر مصنوع متنبّه نشده باشیم (هرچند که گفتیم تحقّق این فرض بسیار بعید است). در این صورت چون عقل حکم می کند که وجدان نکردن چیزی دلیل بر عدم آن نیست^۱، پس باید در وجود آن شک کنیم؛ نه انکار. شک در این جا به این معناست که نه می توانیم تصدیقش کنیم و نه انکارش نماییم. یعنی نمی دانیم هست یا خیر. پس شک در این جا به معنای ندانستن است که البته یک امر غیر اختیاری است هرچند که مقدمات آن می تواند به اختیار انسان باشد.

اما شک اختیاری در جایی می تواند مطرح شود که ما به علمی رسیده ایم، اما در پذیرفتن و زیربار آن رفتن به خود تردید راه می دهیم. این فرض در صورتی است که عقلاً به ضرورت وجود صانع پی برده ایم، اما به هر دلیل در پذیرش و عدم پذیرش آن با سوء اختیار خود تردید می کنیم. این حالت را هم شک می نامیم و وقتی پیش می آید که انسان در قبول کردن چیزی که به وجودش علم دارد، دودلی و تردید نشان می دهد. روشن است که این شک در حقیقت نوعی انکار است و همچون حالت انکار، انسان را به چالش با وجدان خود می کشاند. به همین دلیل عقل بر آن صحّه نمی گذارد

۱. به تعبیر دقیق تر: عقل، انکار وجود چیزی را به دلیل وجدان نکردن آن، قبیح می یابد.

(و آن را قبیح می‌شمارد) و با این که اختیاری است اما غیر عاقلانه می‌باشد. اکنون با شناختی که از این دو معنای شک (اختیاری و غیر اختیاری) پیدا کردیم، می‌توانیم قضاوت کنیم که لازمه هیچ یک از آن‌ها، تصوّر ذهنی از امر مشکوک نمی‌باشد. در شک غیر اختیاری وقتی نسبت به چیزی علم نداریم، طبعاً تصوّر صحیح و مطابق با واقعی هم از آن نمی‌توانیم داشته باشیم و در شک اختیاری هم، اصل واقعیت داشتن چیزی برایمان وجدانی شده نه این که صورتی از آن در ذهن داشته باشیم.

صانع غیر قابل تصوّر حقیقتاً تصوّر نمی‌شود

تا این جا روشن شد که نه تصدیق صانع متعال نیاز به تصوّر کردن او دارد و نه انکارش و نه شک در وجودش. حال ببینیم: آیا این که او را تصوّر ناپذیر بدانیم، لازمه اش این است که او را تصوّر نماییم؟ خوب است برای پاسخ دادن به این سؤال یک بار دیگر معنای تصوّر ناپذیری صانع را یادآور شویم.

بحث ما درباره اثبات صانع به این صورت بود که گفتیم عقلاً از وجود مصنوعات پی می‌بریم به این که مجموعه آن‌ها نمی‌توانند متّکی و قائم به خود باشند و نیاز به متّکایی دارند که شبیه به مصنوعات نباشد. این پی بردن یک تبّنه عقلانی است که به نور عقل برای هر عاقلی حاصل می‌شود. عقل ضرورت وجود چنین صانعی را کشف می‌کند بدون آن که هیچ شناختی از ذات او داشته باشد. برای عاقل همین قدر روشن می‌شود که تا چنین موجودی نباشد، مصنوعات نمی‌توانند محقّق شوند، اما در عین حال می‌یابند که نمی‌توانند هیچ گونه تصوّری از ذات صانع داشته باشد.

تصوّر ناپذیری به این معناست که هر صورت ذهنی ای را که بخواهیم به او نسبت دهیم، می‌بینیم بر آن منطبق نمی‌شود و او چیز دیگری است. هیچ کدام از قالب‌های ذهنی ما نمی‌تواند از ذات صانع غیر مصنوع حکایت کند. به عنوان مثال چنان چه در فصل سوم توضیح دادیم، نمی‌توانیم به او «علم مطلق»، «وجود مطلق»، «کمال مطلق» و... بگوییم. مفاهیم علم، وجود و... برگرفته از مصنوعات هستند و با اضافه شدن قید مطلق به آن‌ها از نیازی که ذاتاً دارند، خارج نمی‌شوند. حتّی تعبیر «صانع» و «خالق»

هم به معنای اثباتی به او نسبت داده نمی‌شوند. ما هیچ تصویری از صانعیت و خالقیت او نمی‌توانیم داشته باشیم و هر آنچه که تصور می‌کنیم، برگرفته از حوزه مصنوعات و حکایت‌کننده از همان حوزه هستند. بنابراین تصورات ما همیشه بر مصنوعات دلالت می‌کنند و به همین جهت است که صانع غیر مصنوع را غیر قابل تصور می‌دانیم. پس به طور خلاصه ما عقلاً به ضرورت وجود چیزی متنبه می‌شویم که هیچ تصویری از او نداریم و در عین حال که وجداناً نمی‌توانیم انکارش کنیم، با تصورات ذهنی خود نیز نمی‌توانیم به ذات او شناخت پیدا کنیم. با این ترتیب می‌توان گفت:

اولاً صانع متعال برای عاقل مجهول مطلق نیست. همین که ما به ضرورت وجود چیزی غیر از مصنوعات که شبیه به آن‌ها نیست پی می‌بریم، از جهل مطلق نسبت به صانع خارج می‌شویم. جهل وقتی است که عاقل هنوز به ضرورت وجود صانع متعال متنبه نشده باشد. اگر حال عاقل را قبل از این تنبه با حال او پس از این تنبه مقایسه کنیم، روشن می‌شود که عاقل با این تنبه واجد علمی می‌گردد که پیشتر نداشته است. بنابراین دیگر نمی‌توانیم، صانع متعال را برای چنین عاقل متنبه‌ی، مجهول مطلق بدانیم.

ثانیاً این تنبه عقلانی به وجود صانع، چیزی از ذات او را مکشوف عاقل نمی‌کند. ما از ذات صانع چیزی کشف نمی‌کنیم و از وجود او و کمالاتش هیچ فهم و درکی نداریم و در عین حال ضرورت وجودش را نمی‌توانیم انکار کنیم.

ثالثاً هیچ مفهوم ذهنی را نمی‌توانیم به صانع متعال نسبت بدهیم و هر تصویری که در ذهن داریم، نمی‌تواند حکایت‌گر ذات و حقیقت صانع باشد. پس لازمه این که او را تصور نپذیر بدانیم این نیست که ابتدا تصورش کنیم و ما هم حقیقتاً بی آن که تصویری از او در ذهن بیاوریم، از حد تعطیل خارجش می‌دانیم.

معنای دقیق «اثبات» صانع

این جاست که یک بار دیگر وجه تأکید بر به کار بردن تعبیر سلبی در مورد صانع متعال آشکارتر می‌شود. نکته بسیار لطیف بحث این است که ما صانع غیر مصنوع را فقط از حد تعطیل و نفی خارج می‌سازیم و بس. اگر یک قدم از این حد فراتر

بگذاریم، به اشتباه می‌افزیم و همه ظرافت بحث در همین نکته است. باید توجه داشته باشیم که چنین چیزی اصلاً در عالم مخلوقات نمونه و نظیر ندارد و به همین دلیل ثبات و عدم لغزش از این حدّ صحیح مشکل است. ما در مصنوعات موجودی را سراغ نداریم که هیچ مفهومی از آن نداشته باشیم و هیچ گونه توصیفی نتوانیم از آن ارائه کنیم و در عین حال هم نتوانیم وجودش را منکر شویم. معنای دقیق تعبیر «اثبات» که آن را برای صانع متعال به کار می‌بریم، همین است و لا غیر. اثبات در مقابل نفی و ابطال است. همین که عقلاً نتوانیم او را انکار و نفی نماییم، یعنی او را اثبات نموده‌ایم. البته هر چند که اثبات را در ظاهر به خودمان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: «اثبات نموده‌ایم» ولی در حقیقت، اثبات او چیزی جز همان تنبّه عقلی به ضرورت وجود او نمی‌باشد. این تنبّه، فعلی ما نیست و صرفاً یک انفعال است که به نور عقل برای مامکشف می‌شود. ما خود را در حصول این تنبّه منفعل می‌یابیم هر چند که می‌تواند مقدّماتی اختیاری داشته باشد. اصطلاح «اثبات» در بیان ما با آنچه در فلسفه گفته می‌شود، کاملاً متفاوت است. در فلسفه وقتی می‌خواهند چیزی را اثبات کنند، ابتدا آن را تصوّر می‌نمایند و سپس برای وجودش در خارج استدلال فکری می‌آورند. این استدلال اگر بخواهد برهانی باشد، به صورت قیاس مطرح می‌شود. بنابراین اثبات یک چیز در حقیقت یک سیر فکری است که از معلومات قبلی شروع شده و چیزی را که در ابتدا مجهول فرض کرده‌اند، با بیان یک سری استدلال‌های فکری، معلومش می‌سازند.

این اثبات فکری نتیجه‌اش علم به وقوع چیزی است که پیشتر در ذهن تصوّر کرده‌ایم و این علم جدید هم خود یک صورت ذهنی جدید است (چون علم به یک شیء در فلسفه همان صورت ذهنی آن است).

به عنوان مثال وقتی می‌خواهند واجب الوجود را اثبات کنند، ابتدا آن را تصوّر می‌کنند. فرض این است که علم به وقوعش ندارند، بنابراین «مجهول» است. آن‌گاه معلومات قبلی را مقدّمه قرار می‌دهند و با بیان استدلال‌های فکری وقوع آن را در

خارج، «معلوم» می سازند. این حرکت فکری که از مجهول بودن وقوع واجب الوجود شروع و به معلوم بودن آن ختم می شود، «اثبات» نام دارد.

با این ترتیب در «اثبات» فلسفی اولاً صورت فکری و ذهنی داشتن آنچه اثبات می شود، مفروض و مسلّم است و ثانیاً به همین ترتیب دادن استدلال و تشکیل دادن قیاس توسط ما، اثبات گفته می شود. اما اثبات مورد نظر ما نه لازمه اش صورت ذهنی و فکری داشتن چیزی است که اثباتش می کنیم و نه این که نیاز به ترتیب دادن استدلال های فکری دارد. البته گاهی استدلال های فکری می تواند مقدمه و زمینه ای باشد برای این که تنبّه عقلانی به ضرورت وجود صانع در ما ایجاد شود، ولی خود این تنبّه یک امر فکری و ذهنی نیست و وجود چنان مقدماتی هم برای حصول آن ضرورت ندارد. ممکن است انسان عاقل بدون انجام هیچ گونه فعّالیت فکری و ذهنی به چنان تنبّه نائل شود.

البته گاهی هم گوش دادن به تذکرات دیگران یا خواندن یک نوشته مناسب در این زمینه یا توجه کردن به یک نشانه مصنوعیّت، زمینه ساز پیدایش آن تنبّه عقلانی می شود ولی مسلماً همه این امور اختیاری نقش مقدمه و وسیله دارند و خود آن تنبّه یک امر غیر اختیاری است. عاقل به یک حالت کاملاً انفعالی می رسد که نمی تواند عقلاً وجود صانع غیر مصنوع را انکار و نفی نماید، دقیقاً همین حالت را «اثبات» می نامیم که امری غیر اختیاری و انفعالی است.

تفاوت «اثبات» با «اعتقاد»

پس از وقوع این حالت، نوبت به اختیار عاقل می رسد که می تواند تسلیم تنبّه و کشف عقلی بشود یا نشود. درست است که انسان عقلاً نمی تواند وجود صانع را انکار نماید ولی در عین حال مختار است که به این حکم عقل تسلیم شود یا خیر. چنین نیست که عاقل همه کارهایش عاقلانه باشد، بسیاری اوقات عاقل برخلاف حکم عقل عمل می کند و این برخاسته از حرّیت اوست. این جا هم موافقت با عقل ایجاب می کند که عاقل به وجود صانع غیر مصنوع ملتزم و به او «معتقد» گردد ولی در عین حال می تواند

با سوء اختیارش تسلیم این حکم عقل نشود و در حقیقت به عناد و انکار حقیقت دست زند. بنابراین «اعتقاد» یا «عدم اعتقاد» به وجود صانع هر دو فعل اختیاری انسان عاقل هستند که پس از تنبّه عقلانی (که غیر اختیاری است) نوبت به آن می‌رسد. «اثبات» به همان مرحله قبل از اعتقاد گفته می‌شود که اختیاری انسان نیست ولی در عین حال بستر اعتقاد - که اختیاری است - می‌شود.

با این ترتیب «اثبات صانع» یعنی همان حالتی که به نور عقل برای عاقل حاصل می‌شود که انکار صانع را قبیح می‌یابد، اعمّ از این که به این کشف عقلی ملتزم شود یا خیر. کشف عقل اختیاری نیست ولی التزام و عدم التزام به آن اختیاری است. مرحله اول را که همان کشف عقلانی غیر اختیاری است، «خروج صانع از حدّ تعطیل» تعبیر می‌کنیم و التزام و اعتقاد به این کشف را «اخراج صانع از حدّ تعطیل» می‌نامیم. «اخراج» به معنای خارج دانستن یا خارج کردن صانع از نفی و تعطیل، و مقصود التزام و تسلیم به همان کشف عقلی است.

خروج صانع از حدّ تشبیه

حال که معنای دقیق اثبات صانع را دانستیم باید مراقب باشیم که از این حدّ یک قدم جلوتر نیاییم و این البته کار ساده‌ای نیست. همان طور که گفتیم در مصنوعات چنین موجودی سراغ نداریم و لذا برای ما کاملاً بی سابقه است که به وجود چیزی صرفاً در همین حد اقرار و اذعان کنیم.

عدم تجاوز از این حدّ، حکم دیگر عقل است که ما را محدود می‌کند. عقل حکم می‌کند که چون به نور علم و عقل هیچ شناختی از صانع متعال نداریم و تصوّری هم از او نمی‌توانیم داشته باشیم، از طرف دیگر مانند نورِ الدّات‌ها هم نیست، پس از ذاتش هیچ سر در نمی‌آوریم و از سنخ وجودی و کمالاتش هیچ چیز نمی‌فهمیم. بنابراین با هیچ وصفی و کلامی هم نمی‌توانیم او را توصیف کنیم. این جاست که به حدّ دیگری می‌رسیم و آن این که باید عقلاً صانع را از حدّ تشبیه به مصنوعات هم خارج بدانیم؛ این هم یک تنبّه عقلانی دیگر است که اختیاری نمی‌باشد. این که عقلاً می‌فهمیم که صانع باید از

تشبیه به مصنوعات منزّه باشد. این فهم عقلانی یک انفعال است که نظیر اثبات (خروج از حدّ تعطیل) به صورت غیر اختیاری برای عاقل حاصل می‌شود، هرچند که می‌تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. هم‌چنین خودش یک امر فکری و ذهنی نیست، هرچند که ممکن است مقدمات فکری داشته باشد. اگر این تنبّه عقلی برای عاقل حاصل شود، «خروج صانع از حدّ تشبیه» را فهمیده است. اکنون مختار است که به این حکم عقلی ملتزم شود یا نشود. اگر تسلیم گردد، به آن معتقد شده است و اگر نپذیرد، در حقیقت حکم عقل خود را زیر پا گذاشته است. التزام و اعتقاد به این حقیقت همان چیزی است که «اخراج صانع از حدّ تشبیه» نامیده می‌شود. پس «خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» یک تنبّه عقلانی و امری انفعالی و غیر اختیاری است ولی «اخراج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه» پذیرفتن و تسلیم شدن به آن تنبّه عقلانی و یک فعل اختیاری است.

وله عاقل در مورد خروج صانع از حدّ تعطیل و تشبیه

مطلب دیگر درباره خروج صانع از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه) این است که عاقل در این امر به نوعی حیرت دچار می‌شود که گاهی آن را «وَلَه» می‌نامند. ریشه این تحیر آن است که عاقل از یک طرف می‌یابد که نمی‌تواند منکر وجود صانع شود، اما از طرف دیگر هیچ شناخت عقلی از ذات و کمالات او هم نمی‌تواند داشته باشد. نه می‌تواند بگوید: «نیست» و نه می‌تواند بگوید: «چیست». این جا واقعاً حیرت است چون از آن هیچ سر در نمی‌آورد. همان‌طور که گفتیم، چون چنین چیزی در مصنوعات سابقه ندارد، برای انسان عاقل سبب نوعی گیجی می‌شود. به خود می‌گوید: این چگونه موجودی است که هم نمی‌توانم منکر وجودش بشوم و هم نمی‌توانم هیچ کشفی و تصویری و توصیفی از آن داشته باشم. بین این دو حدّ (تعطیل و تشبیه) می‌ماند و همین امر حیرت‌آور است.

نکته بحث در این است که انسان عاقل به خاطر وفادار ماندن به حکم عقلش در این وادی به حیرت می‌افتد و می‌یابد که توضیحی درباره چگونگی امکان و وقوع این امر

نمی‌تواند بدهد. در حقیقت عاقل هیچ‌گونه کشف و بیان اثباتی در مورد این پدیده ندارد و صرفاً می‌تواند دو طرف آن را نفی کند، هم تعطیل را نفی کند و هم تشبیه را. اگر بخواهیم یک مثال وجدانی برای جایی که هیچ بیان اثباتی نداریم ذکر کنیم، می‌توانیم بیانی را که ائمه اطهار (علیهم‌السلام) درباره اختیار و حریت فرموده‌اند، مثال بزنیم. در بیان آن فرموده‌اند: «لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِیْضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۱.

در این جا از طرفی جبر را نفی کرده‌اند و از طرف دیگر تفویض را. نفی هر دو طرف کاملاً وجدانی است. هر عاقل مختاری می‌یابد که در انجام افعال اختیاری‌اش مجبور نیست. هم چنین وجدان می‌کند که در انجام فعل اختیاری به خودش وا گذاشته نشده است. هر دو طرف را می‌یابد اما اگر از او پرسند که حقیقت اختیار چیست، هیچ توضیحی نمی‌تواند بدهد. هر کدام از ما - به عنوان عاقل مختار - فقط می‌یابیم که مجبور و مَفْوُضُ الیه (به خود وا گذاشته شده) نیستیم، اما در عین حال از حقیقت اختیار خود سر در نمی‌آوریم و لذا هیچ توضیح اثباتی درباره آن نمی‌توانیم بدهیم. بنابراین، «امر بین امرین» در حقیقت یک بیان سلبی است نه ایجابی. آنچه را که نیست، بیان می‌کند نه آنچه را که هست.

در مورد نفی حدّین از صانع متعال هم دقیقاً همین‌طور است، ما در این جا فقط نفی می‌کنیم و اثباتی هم که می‌گفتیم، چیزی جز نفی تعطیل نبود، هم تعطیل را نفی می‌کنیم و هم تشبیه را. ماورای این دو نفی هیچ امر اثباتی را به نور علم و عقل کشف نمی‌کنیم، تصوّر هم نمی‌کنیم و لذا توصیف ایجابی هم نمی‌توانیم داشته باشیم. بنابراین از حقیقت آن سر در نمی‌آوریم و همین سبب وّله و حیرت ما می‌شود.

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب الجبر والقدر والامر بین الامرین، ح ۱۳

فصل ششم

توحید صانع متعال

توحید صانع: نفی تشبیه از او

در فصول گذشته روشن شد که صانع متعال عقلاً شباهتی به مصنوعات ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم که در مجموعه مصنوعات، هیچ موجود بی‌نیازی نداریم و هر مصنوعی - چه ظلمانی الذات و چه نوری الذات - از همه جهات نیازمند است. یعنی هیچ جنبه‌ای در هیچ مخلوقی نیست که از آن جنبه قائم و متکی به خود باشد و مخلوقات در کمالاتشان هم ذاتاً وابسته هستند. مصنوعات نوری الذات نظیر علم و وجود هم که خود عین کمال هستند، ربّ و صاحب اختیاری دارند که مُملک آنها به ماهیات است.

با این ترتیب روشن می‌شود که اگر صانع غیر مصنوع بخواهد هیچ شباهتی به مصنوعات نداشته باشد، باید از هیچ جهتی شبیه آنها نباشد. به عبارت دیگر اگر موجودی یک وجه شباهت با مخلوقی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند صانع متعال باشد. این معنا (هیچ شباهتی به مخلوقات نداشتن) همان معنایی است که از آن به «وحدت» تعبیر می‌کنیم. وحدت یعنی تک و بی‌نظیر بودن و چیزی که هیچ شباهتی با غیر خود

ندارد، حقیقتاً «واحد»، یکتا، یگانه و بی نظیر است.

عقلی که به این حقیقت متنبه شده، اگر به آن ملتزم و معتقد گردد- یعنی این ویژگی را به عنوان یک واقعیت در مورد صانع متعال بپذیرد- می توان گفت که «توحید صانع» را پذیرفته است. لفظ «توحید» از باب تفعیل است و یکی از معانی این باب، نسبت دادن صفتی به یک فرد یا یک شیء است. مثلاً «تکفیر» به معنای نسبت دادن کفر به یک شخص می باشد یا بهتر بگوییم: کافر دانستن آن شخص. توحید هم به معنای واحد دانستن است، توحید صانع یعنی واحد دانستن صانع. بنابراین توحید از سنخ اعتقاد و باور قلبی و یک امر اختیاری است که پس از تنبّه عقلی به وحدت صانع برای انسان امکان پذیر می شود. درست مانند «اخراج» صانع از حد تعطیل و تشبیه که از جنس اعتقاد اختیاری است و پس از تنبّه عقلی به «خروج» صانع از حدّین، مطرح می گردد. اگر هم کسی این حقیقت عقلی را انکار نماید، در واقع توحید صانع را رد کرده و با وجدان خویش در جنگ و جدال افتاده است. پس توحید یعنی اعتقاد به نفی تشبیه که التزام به حکم عقل در مورد صانع متعال می باشد.

نفی تعدّد: یکی از لوازم توحید صانع

یکی از لوازم توحید صانع، نفی تعدّد از اوست. تعدّد یعنی دو یا سه یا چهار یا... از یک چیز وجود داشتن. فرض تعدّد برای یک شیء یعنی این که بتوانیم برای او، دوم، سوم، چهارم و... فرض کنیم. لازمه چنین فرض شبیه داشتن آن شیء است. اگر چیزی عدد بردارد، حتماً شبیه دارد. بنابراین عقلاً می توانیم نتیجه بگیریم که اگر چیزی شبیه نداشته باشد، تعدّد بردار هم نیست. این دو قضیه عکس نقیض یکدیگر و لذا هم ارز هستند: «اگر چیزی عدد بردارد، شبیه دارد» و «اگر چیزی شبیه نداشته باشد، عدد بردار نیست». بنابراین صانع متعال که هیچ شبیهی ندارد، عدد بردار نمی باشد.

در حقیقت لازمه فرض تعدّد، تشبیه است و چیزی که شبیه ندارد، فرض تعدّد هم برایش نمی توان کرد. لذا قائل شدن به وحدت عددی خود عین تشبیه است، یعنی اگر وحدت صانع را از سنخ وحدت عددی بدانیم، در واقع او را تشبیه کرده ایم. اگر چیزی را

یکی بدانیم به این معنا که برای او دومی و سومی و چهارمی و... هم فرض کنیم، در حقیقت برایش شبیه قائل شده ایم.

توحید واقعی به این است که هرگونه شبیهی را از صانع متعال نفی کنیم و فرض تعدّد - اعمّ از این که وجود دومی و سومی و ... اثبات شود یا نشود - خود به معنای شبیه قائل شدن برای صانع است. بنابراین در توحید صانع، هرگونه فرض تعدّد نفی می شود.

در فلسفه گاهی صانع متعال را «واجب الوجود» فرض می کنند. واجب الوجود یک مفهوم کلی است که قابل صدق بر مصادیق متعدّد است. آن گاه با اقامه براهینی اثبات می کنند که این مفهوم در خارج بیش از یک مصداق نمی تواند داشته باشد. با این ترتیب از همین کلی بودن مفهوم واجب الوجود لازم می آید که برای مصداق یگانه آن، شبیه قائل شویم. لذا وحدتی که به این صورت برای واجب الوجود ثابت می شود، یک وحدت عددی است، چون فرض شبیه برای آن می شود.

هم چنین است اگر صانع متعال را خود «وجود» بدانیم، همان طور که برخی از فلاسفه ادعا کرده اند. وجود هم نوری است که وحدت آن عددی است. ما وجود را «یک» می دانیم و ماهیت را «دو». یعنی در کنار وجود و در عرض آن، شبیهی برایش قائل می شویم. وجود نورئ الذات و ماهیت ظلمانی الذات از جهت مصنوعیت و اتکا به غیر، شبیه یکدیگرند و هیچ یک بدون دیگری موجود نمی شوند. پس وحدت «وجود» هم وحدت عددی است نه وحدت حقیقی که به معنای شبیه نداشتن است. حتی عرفا هم که قائل به وحدت وجود هستند - به این معنا که حقیقت همه اشیاء را یک وجود می دانند - در واقع به وحدت عددی وجود معتقدند. چون کثرت عددی قابل فرض است ولی عرفا در مقام تحقق خارجی، کثرت را رد کرده، به وحدت در مقابل کثرت قائل می شوند.

نتیجه بحث این است که توحید صانع نمی تواند توحید عددی باشد و وحدت و کثرت عددی هر دو باید عقلاً از صانع نفی شود. چون لازمه هر دو فرض، تشبیه اوست. بنابراین نفی تعدّد (دو و سه و چهار و ... داشتن) لازمه توحید است نه معنای آن. اگر

هرگونه شبیهی را از صانع نفی کنیم، کثرت عددی هم به طریق اولی از او نفی می شود.

انقسام ناپذیری: معنای دوم توحید

علاوه بر نفی تشبیه، یک معنای دیگر هم می توانیم برای توحید صانع قائل شویم که آن هم جنبه سلبی و تنزیهی دارد و در واقع مصداقی از نفی تشبیه است. ابتدا در عرف یک شاهد لغوی برای این معنا ذکر می کنیم. وقتی چیزی را «تک» می دانیم، یک معنایش این است که آن چیز «جزء» ندارد و قابل انقسام به اجزاء نیست. «واحد» به این معنا و نقطه مقابل «مرکب» است و وحدت یعنی جزء نداشتن و انقسام پذیر نبودن. این ها همه معانی سلبی و تنزیهی هستند نه اثباتی. طبق این معنا از وحدت، نمی توانیم برای صانع متعال، جهات و حیثیات مختلف و متعدد قائل شویم. هرگونه فرض اجزاء، ابعاد و جهات متعدد برای صانع، او را منقسم و مرکب می کند و خلاف وحدت اوست. با توجه به این معنای وحدت، باید صانع را از هرگونه انقسام خارجی و ذهنی یا فکری منزّه بدانیم. ویژگی انقسام پذیری در همه مصنوعات عالم وجود دارد و هیچ مخلوق غیر قابل انقسامی نمی توانیم فرض کنیم. اجسام و اشیای مادی در خارج انقسام پذیرند و اگر هم مصنوعی در خارج قابل انقسام نباشد، از نظر ذهنی و فکری چنین است.

اگر برای صانع جهات و حیثیات مختلف فرض کنیم، برای او اجزای ذهنی قائل شده ایم. به عنوان مثال اگر گفته شود که ذات واجب الوجود از یک جهت، مصداق «علم»، از جهت دیگر مصداق «حیات»، از جهت سوم مصداق «قدرت» و ... می باشد و از این رو ذات واجب مصداق مفاهیم مختلف و متعدد گردد، این نوعی انقسام پذیری است که در فلسفه برای صانع متعال قائل می شوند. مسلماً جهت مصداقیت ذات واجب برای «علم» مفهوماً غیر از جهت مصداق بودنش برای «حیات» و آن هم مفهوماً غیر از جهت مصداق «قدرت» بودنش است؛ هرچند که مصداق همه این صفات واحد باشد. ما در ذهن خود و از جهت مفاهیم هم نمی توانیم جهات مختلف و متعدد برای صانع لحاظ کنیم.

در برخی نظریات عرفان اصطلاحی به نوع دیگری ذات حق منقسم می شود. آن ها

مقاماتی برای خود ذات قائل می‌شوند مانند احدیّت، واحدیّت و حتّی همه اسماء و صفات که با وجود تفاوت و تعدّدشان، همگی عین ذات هستند. به تعبیر خود عرفا، تجلّیات مختلف ذات با وجود کثرتی که دارند، همه عین ذات و بنابراین واحد هستند. همه این فرضیّات سبب انقسام پذیری ذات صانع عالم می‌شود که در این کتاب قصد توضیح و بیان تفصیلی این آراء و نقد و بررسی شان را نداریم.

آنچه از معنای دوم «واحد» می‌توانیم نتیجه بگیریم، نفی هرگونه جزء پذیری و قابلیت انقسام - اعمّ از خارجی و ذهنی - از صانع متعال است که شبیه معنای اوّل (نفی تشبیه) صرفاً یک معنای سلبی و تنزیهی است و هیچ مفهوم اثباتی که به نور علم و عقل قابل کشف و بیان باشد، از آن نداریم.

اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

در این جا سؤال یا اشکالی مطرح می‌شود و آن این است که: آیا تنزیه صانع از جهات مختلف، به انقسام پذیری او نمی‌انجامد؟ ما صانع را عقلاً از عجز، جهل و... تنزیه می‌کنیم. آیا تنزیه صانع از جهل همان معنایی را دارد که تنزیه او از عجز دارد؟ ما از این دو تنزیه یک چیز می‌فهمیم یا دو چیز؟ قطعاً این دو تنزیه به یک معنا نیستند و ما این دو را به یک معنا به کار نمی‌بریم. پس هر یک از این دو تنزیه حکایت از واقعیّتی در صانع می‌کند که با مفاد تنزیه دیگر متفاوت می‌باشد. این جاست که کثرت یا انقسام پذیری صانع لازم می‌آید. یعنی همان محذوری که برای فلاسفه - وقتی مفاهیم مختلف علم، قدرت، حیات و... را از مصداق واحد (ذات واجب) انتزاع می‌کنند - پیش می‌آید، در تنزیه صانع از جهات مختلف هم لازم می‌آید.

به طور خلاصه اشکال این است که: اگر تنزیه صانع از جهل به معنای تنزیه او از عجز نیست - که نیست - پس این دو تنزیه از دو واقعیّت مختلف در صانع حکایت می‌کند. این امر با انقسام ناپذیری صانع متعال چگونه سازگار است؟ پس چه مانند فلاسفه به صورت اثباتی صفاتی را برای خالق و صانع متعال قائل شویم و چه به تعبیر سلبی و به معنای تنزیهی درباره او سخن بگوییم، تفاوتی نمی‌کند؛ در هر دو صورت

یک اشکال لازم می‌آید. بنابراین نمی‌توانیم ادعا کنیم که فقط اثبات صفات برای صانع متعال با توحید او منافات دارد، بلکه این محذور با تنزیه صانع از نقایص هم پیش می‌آید.

به تعبیر ساده‌تر می‌توانیم بگوییم: ما وقتی صانع را از عجز و جهل تنزیه می‌کنیم، در حقیقت او را از دو چیز تنزیه می‌کنیم نه از یک چیز و وجود همین دو چیز به معنای کثرت و انقسام‌پذیر بودن صانع است.

تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ

در پاسخ به این اشکال ابتدا بیان مقدمه‌ای لازم به نظر می‌آید. این مقدمه درباره تفاوت میان «معنی» و «مفهوم» یک لفظ و ارتباط میان آن دو است. ممکن است کسانی این دو تعبیر را مرادف بایکدیگر بدانند، ولی توجه به تفاوت ظریفی که میان آن‌ها هست، باب بحث دقیقی را برای انسان می‌گشاید.

آنچه به صورت ساده و اجمالی در تفاوت بین «معنی» و «مفهوم» می‌توان گفت، این است که «معنی» به مقصود و مُراد متکلم گفته می‌شود که در اصل همان شیء خارجی است، به عنوان مثال «معنای» «آب» همان مایع خارجی است که برای رفع عطش می‌نوشند. به طور کلی کلمه «آب» برای حکایت از همین واقعیت خارجی وضع شده است. اولین باری که ما با «معنای» آب آشنا می‌شویم، وقتی است که می‌بینیم لفظ آن را برای دلالت بر مایع خارجی رافع عطش و حکایت از آن به کار می‌برند. در حقیقت این لفظ، نشانه و اسمی برای آن واقعیت خارجی است. همان مطلبی که در روایات به آن اشاره فرموده‌اند که: الماء اسمٌ لِلْمَشْرُوبِ^۱: آب اسم و نشانه آن (شیء) نوشیدنی است.

«مشروب» به همان چیزی که در خارج می‌نوشند، اطلاق می‌شود و لفظ «ماء» یا «آب» برای حکایت از آن به کار می‌رود. پس لفظ «آب» اسمی است که برای شیئی

۱. اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۵ در بخش دوم کتاب (بحث نقلی) نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

نوشیدنی که آن را می‌توانیم «مسمّی» بنامیم. هم‌چنین «نان» لفظی است که بر آن شیء خوردنی در خارج دلالت می‌کند و بنابراین اسمی است برای آن مأکول (خوردنی): الخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ^۱: نان اسمی است برای آنچه خورده می‌شود. آنچه خورده می‌شود، مسمّای اسم «نان» است.

این مسمّاهای همان معانی الفاظ هستند. معنای لفظ آب، همان شیء نوشیدنی و معنای لفظ نان، همان شیء خوردنی است. مقصود کسی که لفظ «آب» و «نان» را به کار می‌برد، همان واقعیت‌های خارجی است که می‌نوشند یا می‌خورند. کسی که با «معانی» الفاظ آشنایی ندارد، وقتی می‌بیند که استعمال‌کنندگان این الفاظ، مسمّاهای آن‌ها را قصد می‌کنند و این الفاظ را برای حکایت از آن واقعیت‌های خارجی به کار می‌برند، از این طریق به «مفاهیم» آن‌ها پی می‌برد.

بهترین مثال برای بیان این مطلب، کودکانی هستند که برای اولین بار الفاظی را می‌شنوند. وقتی یک کودک می‌بیند که لفظ «آب» را برای حکایت از مایع نوشیدنی به کار می‌برند، «آب» برایش مفهوم خاصی پیدا می‌کند. «مفهوم» آن چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود و یک امر ذهنی است.

ما در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفاوت می‌گذاریم، «مفهوم» را یک امر ذهنی می‌دانیم ولی البته این تعبیر (مفهوم) می‌تواند با عنایت دیگری مرادف با «معنی» باشد. آن عنایت این است که ما «فهم» را با «علم» مساوی بدانیم. اگر چیزی به نور علم برای ما مکشوف شود، ما آن را فهمیده‌ایم. با این عنایت «مفهوم» با «معلوم» مرادف خواهد شد و هر دو به واقعیتی اطلاق می‌شوند که به نور علم، برای ما کشف شده‌اند.^۲ در این صورت «مفهوم» و «معنی» مرادف یکدیگر خواهند شد. این یک کاربرد برای کلمه «مفهوم» است که در مواردی آن را استعمال می‌کنیم و کاملاً صحیح می‌باشد. اما

۱. اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۵ در بخش دوم کتاب (بحث نقلی) نقل و توضیح کامل این حدیث خواهد آمد.

۲. توجه شود که واقعیت مکشوف به نور علم، چیزی غیر از تصوّر آن است (رجوع کنید به کتاب عقل، دفتر اول)

پس معلوم با تصوّر تفاوت دارد.

در این جا که بین «معنی» و «مفهوم» تفکیک می‌کنیم، مقصودمان «مفهوم» به معنای «معلوم» نیست، بلکه منظور «ما یُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ» است، یعنی آنچه از لفظ فهمیده می‌شود و در واقع به ذهن خطور می‌نماید. همه ما وقتی لفظ «آب» را می‌شنویم، یک چیزی به ذهنمان خطور می‌کند که با آنچه با شنیدن لفظ «نان» به ذهن می‌رسد، متفاوت است. ما در بحث فعلی، «مفهوم» را به همان چیزی که به ذهن شنونده خطور می‌کند، اطلاق می‌کنیم و این چیزی غیر از مفهوم مرادف با «معلوم» است. در این تعبیر مفهوم «آب» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «آب» به ذهن می‌آید و مفهوم «نان» یعنی آنچه از شنیدن لفظ «نان» به ذهن خطور می‌نماید؛ سخن ما درباره همین استعمال کلمه «مفهوم» است.

پی بردن از معنای لفظ به مفهوم آن

همان‌طور که گفتیم ما همیشه از طریق «معنی» به «مفهوم» یک لفظ پی می‌بریم. یک فرد ناآشنا به مفاهیم الفاظ وقتی استعمال آن الفاظ را در «معانی» خود می‌بیند، به «مفاهیم» آن‌ها پی می‌برد. یک کودک ابتدا مشاهده می‌کند که هر لفظی برای حکایت از چه معنایی به کار می‌رود، سپس آن لفظ برایش مفهوم خاص خود را پیدا می‌کند. پس معانی الفاظ با مفاهیم آن‌ها متفاوت هستند ولی راه رسیدن به مفهوم یک لفظ، آشنایی با معنای آن است، بنابراین می‌توانیم مفاهیم الفاظ را برخاسته از معانی آن‌ها بدانیم. این که ما از لفظ «آب» چه بفهمیم، دقیقاً بستگی به معنای آن دارد؛ یعنی آن مایع نوشیدنی که در خارج، مقصودگوینده است. خصوصیات آن که در مسمی یا معنای آب دیده‌ایم، خصوصیات مفهوم آب را تشکیل می‌دهد. اکنون که از شنیدن لفظ آب، ویژگی‌هایی همچون سیلان، رفع عطش و ... به ذهن ما می‌آید، به این علت است که همین ویژگی‌ها را در واقعیت خارجی آب مشاهده کرده‌ایم. اگر با چنان معنایی از آب آشنا نبودیم، چنین مفهومی هم از آن نمی‌شناختیم. اما وقتی دیدیم که لفظ آب برای معنایی با آن خصوصیات به کار رفته است، از همین استعمال لفظ در معنای خاص، مفهوم خاص آن را برداشت نموده‌ایم. با این ترتیب «مفهوم» داشتن لفظ، متأخر از

ارتباط میان لفظ و معنای آن است. ابتدا لفظی برای یک معنای خاص وضع می‌شود، سپس استعمال لفظ در معنای خودش، مفهوم آن لفظ را در ذهن ایجاد می‌کند. البته باید توجه کرد که همه این توضیحات مربوط به الفاظی است که حکایت از امور واقعی در خارج می‌کند و شامل الفاظی که برای امور قراردادی وضع شده‌اند، نمی‌شود. واقعیت‌هایی وجود دارند که به اعتبار و قرارداد انسان‌ها بستگی ندارند، سخن ما مربوط به همین واقعیات است.

اما امور اعتباری که واقعیتشان چیزی جز یک قرارداد و اعتبار نیست، از محل بحث فعلی ما خارج هستند. به عنوان مثال در زبان فارسی لفظ «عنقا» یا «سیمرغ» را طبق قرارداد برای مجموعه‌ای که ویژگی‌هایی برای آن «فرض» کرده‌ایم، به کار می‌بریم. «محکمی عنه» این لفظ (آنچه لفظ از آن حکایت می‌نماید) همان چیزی است که خودمان یا دیگری قرارداد کرده‌ایم و صرف نظر از این قرارداد، ما به ازاء یا مدلولی برای لفظ عنقا یا سیمرغ نمی‌توانیم قائل شویم. ما اکنون درباره معنای مفهوم این گونه الفاظ بحثی نداریم. محل بحث ما الفاظی هستند که بر واقعیاتی جدا از اعتبار و قرارداد انسان‌ها، دلالت دارند. در این گونه الفاظ مفهوم غیر از معنی و متأخر و برخاسته از آن می‌باشد.

اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی

اختلافی که در مفاهیم الفاظ هست، به اختلاف معانی آن‌ها برمی‌گردد. این که هر لفظی برای ما مفهوم خاص خودش را دارد، به این علت است که برای معنایی خاص (ممتاز از معانی دیگر) به کار رفته است. اختلاف مفاهیم به اختلاف معانی مربوط می‌شود. اگر معانی متعدّد و مختلف نبودند، مفاهیم مختلف هم نداشتیم.

به عنوان مثال ما به انسان مفاهیم مختلفی رانسبت می‌دهیم، هم «حیوان» را به او نسبت می‌دهیم و هم مفهوم «دوپا» را و انسان را «حیوان دوپا» می‌نامیم. این مفهوم، از دو واقعیت مختلف در انسان حکایت می‌کند. بنابراین هر چند انسان را واحد می‌دانیم، ولی این وحدت، وحدت حقیقی نیست. انسانی که واحد می‌شماریم، مرکب

از واقعیت‌هایی است که در او جمع شده‌اند. ما مجموع این واقعیت‌ها را انسان می‌نامیم، اما این وحدت یک وحدت اعتباری است؛ چون ما هستیم که این مجموعه را «یک» انسان قرار داد کرده‌ایم. هر مفهومی که برای انسان به کار می‌بریم، از یک واقعیت خاص در او خبر می‌دهد. وقتی می‌گوییم «حیوان» و «دوپا» این دو لفظ با مفاهیم‌شان از دو واقعیت مختلف خبر می‌دهند نه از یک واقعیت. درست است که این‌ها هر دو به «یک» ماهیت تعلّق دارند ولی ما با این الفاظ از کمالات ماهیت خبر می‌دهیم نه از خود ماهیت. بنابراین الفاظ با مفاهیم مختلف از واقعیت‌های مختلف خبر می‌دهند و این واقعیات همان معانی الفاظ هستند. با این توضیحات روشن شد که اولاً مفهوم هر لفظی از معنای آن برمی‌خیزد و ثانیاً تعدّد معانی منشأ تعدّد مفاهیم می‌گردد. حال اگر بخواهیم رویه دیگر همین مطلب را بیان کنیم، باید بگوییم: اولاً هر لفظی با مفهومش از معنای خاصی حکایت می‌کند و ثانیاً مفاهیم مختلف از معانی مختلف حکایت می‌نمایند. بنابراین اگر معانی مختلف نداشته باشیم، مفاهیم مختلف هم نخواهیم داشت. از همین مطلب اخیر نتیجه گرفته می‌شود که اگر معنی، واقعاً واحد باشد و کثرتی در آن راه نداشته باشد، مفاهیم متعدّد هم نخواهیم داشت. چنین موجودی البته در مصنوعات یافت نمی‌شود، چون هر مصنوعی قابلیت انقسام دارد (یا ذهنی و یا خارجی). حداقل این است که هر مصنوعی مرکّب از ماهیت و ملک ماهیت است، نه مالک بدون ملک داریم و نه ملک بدون مالک. به تعبیر دیگر همیشه مخلوق نورئ الذات و ظلمانی الذات با هم تحقّق دارند، پس هر مصنوعی مرکّب از این دو سنخ مخلوق است. پس هیچ مصنوعی وجود ندارد که واحد حقیقی باشد، وحدتی که در مصنوعات سراغ داریم، وحدت اعتباری و قراردادی است مانند وحدت انسان که در مثال مورد بحث توضیح دادیم. این بود مقدمه‌ای که بیان آن لازم به نظر می‌رسید.

عدم امکان اطلاق مفاهیم بر صانع متعال

اکنون ببینیم با توجه به آنچه درباره ارتباط معنی و مفهوم بیان شد، اطلاق مفاهیم

بر صانع غیر مصنوع ممکن است یا خیر؟ اگر توجّه کنیم در همه مطالب گذشته، فرض بر این بود که چیزی معلوم ما شده باشد، یعنی به نور علم آن را کشف کرده باشیم. در این صورت برای گزارش دادن از آن، لفظی را قرار می‌دهیم که آن شیء معلوم، معنای آن لفظ خواهد بود. سپس از اطلاق لفظ بر معنا، مفهومی پدید می‌آید که مفهوم آن لفظ می‌گردد. بنابراین خاستگاه این روال، جایی است که کشفی به نور عقل یا علم صورت پذیرد. چنین کشفی فقط در حوزه مصنوعات و مخلوقات امکان پذیر است و در خارج از این قلمرو - یعنی صانع مصنوعات - نور علم و عقل هیچ کاشفیتی ندارند؛ و چون این انوار هیچ کشفی از صانع متعال ندارند، پس معنایی در این جا وجود ندارد تا منشأ پیدایش مفهومی شود. لذاست که عقلاً هیچ مفهومی را نمی‌توانیم بر صانع متعال اطلاق نماییم.

نکته بسیار مهم این است که الفاظ و مفاهیمی که ما در حوزه کشف عقلی و علمی انسان به کار می‌بریم، همگی برگرفته از معانی مخلوقی هستند و به همین دلیل صرفاً بر همان محدوده دلالت می‌کنند. اگر صانع متعال به هیچ وجه معلوم ما نمی‌شود - که قطعاً نمی‌شود - پس ما هیچ مجوزی برای اطلاق مفاهیمی که از مخلوقات برگرفته‌ایم، بر خالق اشیاء نداریم. لذا به طور کلی باب سخن گفتن درباره صانع و خالق عالم با هرگونه لفظی - همراه با مفهومی که دارد - بسته می‌شود.

ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن

این جاست که ضرورت تنزیه صانع و سخن گفتن سلبی درباره او بیش از پیش بر ما روشن می‌گردد. ما عقلاً متنبّه می‌شویم به این که باید صانع متعال را از همه معانی مخلوقی تنزیه کنیم یا به عبارت دیگر همه ویژگی‌های مصنوعات را از او سلب نماییم. بنابراین بار دیگر به آنچه در فصل چهارم همین بخش - تنزیه صانع متعال - مطرح کردیم، به صورت عمیق‌تری پی می‌بریم. اما نکته مورد توجّه در این فصل این است که ما همین تنزیه را هم با الفاظی که بر مصنوعات دلالت می‌کنند، انجام می‌دهیم. در واقع معانی این الفاظ، مخلوقات هستند، بنابراین مفاهیم این الفاظ هم صرفاً بر مخلوقات

دلالت می‌کنند و نمی‌توانند حکایتی از ماورای عالم مخلوقات داشته باشند. پس این جا روال کلی مورد بحث از این فصل، به هم می‌خورد. ما در مصنوعات ابتدا کشف معانی می‌کنیم، سپس الفاظی را برای حکایت از آن معانی به کار می‌بریم و بر اثر این استعمال، مفاهیمی پدید می‌آید که در حقیقت برخاسته از همان معانی هستند. اما الفاظ و مفاهیمی که بر صانع اطلاق می‌کنیم، از خود او اخذ نشده‌اند؛ چون ما هیچ کشف عقلانی از او نداشته‌ایم و نمی‌توانیم داشت. بنابراین استعمال الفاظ در حق صانع مانند استعمال الفاظ برای مخلوقات نمی‌باشد. ما هیچ لفظ و مفهومی را به معنای حقیقی کلمه در مورد صانع متعال «استعمال» نمی‌کنیم.

توجه شود که هر لفظی مفهومی دارد^۱ و لفظ با مفهوم خود از یک معنایی گزارش می‌دهد. بنابراین وقتی آن لفظ را در مورد چیزی استعمال می‌کنیم، در حقیقت معنای آن را برای آن چیز اثبات می‌کنیم. پس اگر لفظ و مفهومی را که متعلق به عالم مصنوعات است^۲، در مورد صانع استعمال کنیم، در حقیقت آن معنای مخلوقی را برای صانع اثبات کرده‌ایم و همین، دلیل عدم صحت چنین استعمالی است. مثلاً وقتی لفظ «عالم» را در مورد صانع استعمال می‌کنیم، در حقیقت معنای آن را که علم مخلوقی است، به صانع نسبت داده‌ایم و همین کار عقلاً مجاز نیست. بر همین اساس به ضرورت تنزیه می‌رسیم و این که عقلاً باید صانع متعال را از همه آنچه ویژگی مخلوقیت دارد، منزّه بدانیم. در این جا معنای دقیق «تنزیه» روشن می‌شود که عبارت است از: «نفی اشتراک و شباهت در معانی». معانی در این تعریف همان واقعیاتی هستند که مدلول و محکمی عنه الفاظ می‌باشند. با توجه به مطالب گذشته چون صانع متعال و مصنوعات در معنی شباهتی با هم ندارند، پس باید صانع را از احکام مخلوقات منزّه دانست.

۱. البته الفاظ «مُهمَل» مانند «دیز» در این جا مقصود ما نیستند.

۲. الفاظ و مفاهیم عامی که بار مخلوقی ندارند، از محل بحث خارجند مانند لفظ شیء (چیز) یا موجود (به معنای نفی عدم)، این گونه الفاظ با مفاهیم عامشان اختصاص به مصنوعات ندارند و اطلاقاتشان بر صانع مشکل مورد بحث را لازم نمی‌آورد.

ریشه تفاوت میان اطلاق تعابیر سلبی و ایجابی بر صانع

به همین دلیل است که ما اصرار داریم درباره صانع متعال، صرفاً تعابیر سلبی به کار ببریم. به کار بردن تعبیر سلبی صرفاً یک کار لفظی نیست، بلکه چون هر لفظی با مفهومش از معنایی حکایت می‌کند که آن معنی عقلاً باید از صانع سلب شود^۱، پس ما هم باید در مورد آن لفظ تعبیر سلبی به کار ببریم. این‌گونه تعبیر سلبی به کار بردن، اختصاص به صانع غیر مصنوع دارد و او در این ویژگی شباهتی با مصنوعات ندارد. ما اگر در مصنوعات، تعابیر سلبی به کار ببریم، در واقعیت امر تأثیری ندارد. مثلاً اگر بجای «عالم» تعبیر «غیر جاهل» را برای انسان عالم به کار ببریم، واقعیت امر تغییری نمی‌کند. منظور از واقعیت چیست؟ این که ما ابتدا عالم بودن انسان را کشف کرده‌ایم و سپس برای گزارش دادن از این واقعیت، لفظ «عالم» یا «غیر جاهل» را انتخاب کرده‌ایم. حال هر کدام از این دو تعبیر را به کار ببریم، از جهت «معنی» یعنی واقعیتی که این الفاظ از آن گزارش می‌دهند، تفاوتی وجود ندارد. بنابراین می‌توانیم هر کدام از این دو تعبیر را به جای یکدیگر استعمال کنیم. مهم این است که لفظ «عالم» و «غیر جاهل» بر معنای مشترکی دلالت دارند که همان واقعیت عالم بودن انسان است. پس هر دو لفظ با مفهومشان، در خارج، از مابازائی حکایت می‌کنند که جزء مصنوعات و مخلوقات می‌باشد. حالا چه تعبیر سلبی به کار ببریم و چه ایجابی، این مابازاء یا محکمی غنه برای آن الفاظ و مفهومشان ثابت است و این همان چیزی است که در مورد صانع منتفی است؛ زیرا از او هیچ کشف عقلانی نداریم و لذا مفهوم می‌هم از او انتزاع نکرده‌ایم که بخواهیم با آن مفهوم از صانع گزارش بدهیم.

پس تفاوتی که در اطلاق الفاظ و مفاهیم بر مصنوعات (مانند انسان) و صانع متعال وجود دارد، به تفاوتی که در نحوه شناخت ما از آنهاست، مربوط می‌شود. ما وقتی

۱. همان‌طور که در پاورقی گذشته بیان شد، الفاظی که بر مفاهیم عام دلالت دارند (مانند شیء) در این جا مقصود نیستند. این‌گونه الفاظ اگر مفاهیم عام آن‌ها اراده شود - دلالتی بر معانی مخلوقی ندارند و در حقیقت، مدلول آن‌ها یک معنای سلبی و تنزیهی مانند طرد عدم است و بار اثباتی خاصی ندارند.

واقعیتی رادر انسان کشف کردیم (معنای عالم بودن) برای گزارش از این واقعیت، می‌توانیم مفهوم سلبی (غیر جاهل) یا ایجابی (عالم) به کار ببریم. در این صورت مفاهیم مختلف اند اما معنی مشترک است و هر دو مفهوم از یک معنای واحد گزارش می‌دهند.

تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او

اما در مورد صانع متعال به کار بردن تعابیر ایجابی و سلبی ناظر به دو نگرش متفاوت از شناخت اوست. استعمال مفاهیم ایجابی، اثبات صفات برای صانع است و به کار بردن مفاهیم سلبی به نفی صفات از او برمی‌گردد. بنابراین اگر عقلاً بتوانیم برای صانع متعال صفتی اثبات نماییم، به کار بردن تعابیر ایجابی صحیح خواهد بود و گرنه باید صرفاً تعابیر سلبی را برای او به کار ببریم.

چون همه مفاهیمی که به کار می‌بریم، از معانی مخلوقی گرفته شده‌اند^۱، پس با استفاده از این مفاهیم هیچ صفتی را نمی‌توانیم برای صانع اثبات کنیم. اثبات صفات برای صانع متعال چیزی جز تشبیه او به مصنوعات نیست. بنابراین به حکم عقل تنها نحوه‌ای که می‌توان درباره صانع سخن گفت، استفاده از این مفاهیم برای نفی صفات از اوست. در واقع آنچه از صانع نفی می‌شود، معانی مخلوقی است که الفاظ و مفاهیم بر آن‌ها دلالت می‌نماید.

اگر بخواهیم به ریشه مسأله توجه کنیم، باید بگوییم «تشبیه» و «تنزیه» دو مقوله نقیض یکدیگر و هر دو در «معانی» هستند و اگر تشبیه صانع به معانی مخلوقی جایز نباشد - که نیست - پس عقلاً راهی جز تنزیه صانع از معانی مصنوعات نداریم. پس اختلاف یک اختلاف لفظی نیست، بلکه اختلاف میان دو مبنای مناقض با هم است که هر یک را بپذیریم، دیگری رد می‌شود و به کار بردن تعابیر ایجابی یا سلبی در مورد

۱. توجه شود که اطلاق مفاهیم عامی همچون مفهوم «شیء» یا «موجود» - که مدلول سلبی و تنزیهی دارند - بر صانع متعال به اثبات صفت برای او نمی‌انجامد، چون این‌گونه مفاهیم هیچ مدلول اثباتی ندارند و در حقیقت کار تنزیه صانع را انجام می‌دهند.

صانع، حکایت از این دو مبنای مختلف می‌نماید. از این رو اگر بخواهیم در ورطه تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، حق این است که از به کار بردن تعبیر ایجابی خودداری کنیم تا این که ناخودآگاه به محذور اثبات صفات برای صانع مبتلانگردیم. وقتی هم تعبیر سلبی برای صانع به کار می‌بریم، به روح و حقیقت امر توجه داشته باشیم که با این کار صرفاً او را تنزیه می‌کنیم^۱ و نمی‌خواهیم نهایتاً صفتی را برای صانع اثبات نماییم. در تنزیه، از الفاظ و مفاهیمی استفاده می‌کنیم که همگی از معانی مخلوقی گرفته شده‌اند.

پاسخ به اشکال ناسازگاری وحدت صانع با تنزیه او

لذا اگر خود صانع را «معنی» بدانیم، ارتباط این «معنی» با الفاظ و مفاهیمی که برای تنزیه او به کار می‌بریم، کاملاً قطع است؛ به خصوص که می‌دانیم این «معنی» هیچ وجه اشتراک و شباهتی با معانی که مفاهیمشان را درک می‌کنیم، ندارد و نباید هم داشته باشد. در این صورت این مفاهیم حکایت از هیچ چیزی در خود صانع نمی‌کنند، بنابراین تعدّد این مفاهیم حکایت از تعدّد معانی در صانع نمی‌نماید و کثرتی را در او سبب نمی‌شود. به همین جهت است که در تنزیه صانع از جهات مختلف، به وحدت (انقسام ناپذیری) او لطمه‌ای وارد نمی‌شود. با این توضیحات روشن می‌شود که در تنزیه صانع، اشکالی که در اثبات صفات برای او وجود دارد، پیش نمی‌آید و بدین ترتیب پاسخ سؤال یا اشکالی که در صفحات گذشته مطرح شد، داده می‌شود. روح پاسخ این است که ما فراتر از حدّ تنزیه صانع قدمی برنداریم.

۱. همان‌طور که اشاره شد، اطلاق مفاهیم عامی چون «موجود» بر صانع متعال نیز کار تنزیه را انجام می‌دهد، هرچند که لفظ آن سلبی نیست. پس ملاک، مفهوم سلبی و تنزیهی است که لفظ بر آن دلالت دارد، نه صرف سلبی بودن خود لفظ (توجه شود).

ناسازگاری وحدت صانع با اثبات صفات برای او

اما اگر کسی بخواهد از حدّ تنزیه فراتر رود یعنی برای صانع اثبات صفات بکند، قطعاً در محذور کثرت و تعدّد واقع می‌شود و نمی‌تواند قائل به وحدت صانع بشود. این کاری است که فلاسفه در مورد آنچه واجب الوجودش می‌نامند، انجام می‌دهند. آن‌ها مفاهیمی را که برای حکایت از صانع متعال، به کار می‌برند، صرفاً برای تنزیه او نمی‌دانند بلکه صفات مختلف را به اعتبار کمالات مختلف صانع از آن انتزاع می‌کنند. یعنی «محکّی عنه» یا به تعبیر ما «معنا»ی آن مفاهیم را کمالات وجودی صانع می‌دانند و در حقیقت همان رابطه‌ای را که بین معنی و مفهوم در مصنوعات هست، در مورد صانع با مفاهیمی که به او نسبت می‌دهند، قائل می‌شوند. مثلاً مفهوم علم را از یکی از کمالات واجب و مفاهیم حیات، قدرت و سایر صفات کمائیّه را نیز از کمالات دیگر او، انتزاع می‌نمایند. بر همین اساس صفات ذاتیّه خدای متعال را این‌گونه تعریف می‌کنند:

مفاهیمی است که از ذات الهی با توجّه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات.^۱

دلیل مطلب را هم این‌گونه بیان کرده‌اند:

عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی، اثبات می‌کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، واجد همه کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد.^۲

ملاحظه می‌شود با مفاهیمی که برخاسته از معانی مخلوقی است، برای صانع متعال صفات ثبوتیه قائل شده و این را لازمه کمال او می‌دانند. اگر به مطالبی که در فصل سوم همین بخش مطرح شد، یک بار دیگر مراجعه شود، یادآوری خواهد شد که ما هرگز نمی‌توانیم نقایص و محدودیتهای ذاتی کمالات مخلوقی را از آن‌ها سلب نماییم.

۱. آموزش فلسفه ج ۲ درس ۶۵ ص ۳۷۱.

۲. همان.

بنابراین هرچند ادعا کرده‌اند که: مفاهیمی نظیر علم، قدرت و حیات متضمن هیچ نقص و محدودیتی نیستند و تنها مصادیق مخلوقی آن‌ها محدودند^۱، اما با توجه به بحث مفصلی که در باب ارتباط میان مفهوم و مصداق (که به تعبیر ما «معنی» نامیده می‌شوند) بیان شد، روشن است که وقتی مفاهیم از مصادیق (معانی) مخلوقی برگرفته می‌شوند، محدودیت‌های مصادیق، شامل مفاهیم منتزع از آن‌ها هم خواهد شد؛ بنابراین نمی‌توانیم این مفاهیم را حاکی از ماورای قلمرو مصنوعات بدانیم. این مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم در مورد صانع متعال از حدّ تنزیه فراتر رفته و صفاتی برای ذات او اثبات نماییم. در این صورت آنچه کمال نامتناهی فرض کرده‌ایم، در حقیقت محدود به حدود و قیود مصنوعات است و وقتی منشأ انتزاع مفاهیم، مخلوقات محدود باشند، این مفاهیم بر مصداق نامحدود صدق نخواهند کرد. در حقیقت کمال صانع به این است که مصداق این مفاهیم محدود نباشد. بنابراین اگر بخواهیم به معنای واقعی و صحیح کلمه، صانع را کامل و بی‌نقص بدانیم، تنها راه ممکن، تنزیه او از معانی مخلوقی است که این مفاهیم از آن‌ها حکایت می‌نمایند.

علاوه بر این، فراتر رفتن از حدّ تنزیه و قائل شدن به اثبات صفات برای صانع متعال، به وحدت آن هم خدشه وارد می‌کند. زیرا همان‌طور که گفتیم، تعدّد مفاهیمی که بر صانع اطلاق می‌شود، او را از وحدت حقیقی خارج می‌سازد و به اعتبار کمالات مختلفی که برای او قائل می‌شوند، او را منقسم و محکوم به کثرت می‌دانند.

اشکال تعدّد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد

خود فلاسفه معتقدند که این کثرت فقط در مفاهیم صفات است اما مصداق آن‌ها واحد می‌باشد. به این دو نمونه از عبارات فلاسفه توجه فرمایید:

حَيْثُ كَانَتْ كُلُّ مِنْ صِفَاتِ كَمَالِهِ عَيْنَ الذَّاتِ الْوَاحِدَةِ لِلْجَمِيعِ فَهِيَ
اَيْضاً وَاحِدَةٌ لِلْجَمِيعِ وَ عَيْنُهَا فَصِفَاتُ كَمَالِهِ مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ

۱. آموزش فلسفه ج ۲ درس ۶۵ ص ۳۷۰.

واحدةٍ بحسبِ المصدقِ الذي هو الذاتُ المتعالية.^۱

از آن جا که هریک از صفات کمال او (واجب الوجود) عین ذات او هستند که (خود ذات) واجد جمیع (آن‌ها) است پس همه صفات واجد جمیع و عین همه آن‌هاست. پس صفات کمال او (واجب) از جهت مفهوم مختلف و از جهت مصداق - که همان ذات متعالی است - واحد می‌باشند.

الَّذِي يُثَبِّتُهُ الْبَرهَانُ أَنَّ مِصْدَاقَهَا وَاحِدٌ وَ أَمَّا الْمَفَاهِيمُ فَمُتَغَايِرَةٌ لَا تَتَّحِدُ
اصلاً.^۲

آنچه برهان اثبات می‌کند، این است که مصداق آن‌ها (صفات) واحد است، اما مفاهیم (آن‌ها) با هم مغایرند و هیچ اتحادی ندارند.

شاید خود فلاسفه به جریان اشکال کثرت در ذات واجب توجه داشته‌اند که برای دفع اشکال مقدر چنین فرموده‌اند:

صفات ذاتیه واجب الوجود، مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می‌شوند بدون این که نشانه هیچ‌گونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند.^۳

اما آیا عقلاً چنین چیزی ممکن است؟ اگر منشأ انتزاع این مفاهیم، خود مصداق باشد، آن‌گاه مصداقی که از جمیع جهات واحد است، چگونه منشأ انتزاع مفاهیم متعدد می‌شود؟ این که برای ذات واحد، کمالات مختلف قائل می‌شوند و سپس به اعتبار هر کمالی، صفتی را متفاوت با صفات دیگر از آن انتزاع می‌کنند، آیا همین تعدد و تفاوت مفاهیم صفات، نشانگر تعدد منشأ انتزاع آن‌ها نیست؟

و اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم، باید بگوییم آنچه که کمالات ذات واجب می‌نامند، همان کمالات محدود مخلوقات است که - به گمان خود - به شرط عدم محدودیت و با فرض سلب حدود، به صانع متعال نسبت داده‌اند. اما آیا این حدود از کمالات مخلوقی قابل سلب است؟

۱. بداية الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۴، ص ۱۶۰.

۲. نهاية الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۹، ص ۲۵۲.

۳. آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۶۵، ص ۳۷۱.

محدودیت ذاتی صفات کمالیه

ما در فصول گذشته به این پرسش پاسخ داده‌ایم، اما خوب است پاسخ مرحوم علامه طباطبایی را نیز به این سؤال بدانیم. ایشان در تفسیر المیزان به مناسبت یک بحث روایی در خصوص معنای «احدیت ذات» پروردگار، ضمن توضیح یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام به مطلب بسیار مهم و دقیقی اشاره کرده‌اند که ما عین ترجمه عبارات ایشان را در این جا نقل می‌کنیم:

در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم، قدرت، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزان‌هایی هستند که عقل به وسیله آن‌ها وجودهای خارجی و واقعیات را می‌سنجد، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت‌های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آن‌ها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حدّ خود نمی‌گنجانند، با این حال اگر ما امر غیرمحدودی را فرض کنیم و بخواهیم آن را با این مقیاس‌های محدود بسنجیم معلوم است که موفق نخواهیم شد، و از آن امر نامحدود زیاده از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است درک نخواهیم نمود، و معلوم است که آنچه را هم که درک می‌کنیم او نیست، بلکه غیر او است، و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود، و آنچه درک کرده‌ایم متناهی است. هرچه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می‌شود. مثلاً مفهوم علم معنایی است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آن را برای هرکسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده‌ایم، و این مفهوم دارای حدّی است که نمی‌گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود.

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس به منظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوییم: علمی نه چون سایر علوم، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید[تا] حدودی آزادش ساخته‌ایم، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است، و از عالم مفهوم که عالم تصوّر است پا فراتر نگذاشته، و شامل مفاهیم دیگر نمی‌شود؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن

نمی‌شود و روشن است که هرچه مفهوم روی مفهوم بچینیم باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم... و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدّسش - به معنایی که گذشت - ساقط و بی‌اعتبار نمی‌شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامّه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند، و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، و دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد، و به همه به‌طور اجمال احاطه پیدا کند، ولیکن این احاطه، ولو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه‌ای که ممتنع است احاطه تفصیلی است؟ و اما این که آیا احاطه اجمالی ممکن است، سؤالی است که جوابش را می‌توان از آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و آیه «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می‌شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی‌یابد، و ذات مقدّس او اجمال و تفصیل نمی‌پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه اجمالی حکمی دارد (ممکن است) و احاطه تفصیلی حکم دیگری (محال است) دقّت کنید.^۱

خلاصه و چکیده فرمایش ایشان این است که مفاهیم علم، قدرت، حیات و سایر صفات کمائیّه از مصادیق محدود (مخلوقات) اخذ شده‌اند و هریک از این مفاهیم، محدودیتی ذاتی دارد که او را از سایر مفاهیم متمایز و جدا می‌سازد و این محدودیت ذاتی در هر مفهومی به هیچ وجه از بین نمی‌رود. یعنی خصوصیت مفهوم بودن (خاصّه مفهومیّت) این است که چنین حدّ ذاتی را داشته باشد. خاصّه مفهومیّت این است که شامل ماورای خودش نمی‌گردد (لِکُلِّ مفهوم وراء يقصر عن شموله). بنابراین تصریح کرده‌اند که هرچند بگوییم: ذات الهی علم است امّا نه مانند سایر علوم (علم لا کالعلوم)، امّا این بیان ما خاصّه مفهومیّت (یعنی همان حدّ ذاتی) آن را باطل نمی‌کند و از این نکته دقیق نتیجه گرفته‌اند که همه این مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و

۱. ترجمه تفسیر المیزان ج ۶ ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

کبر یا تئیت پروردگار توجّه می‌کنیم، ساقط می‌شوند و ما با عقل خود نه تفصیلاً و نه حتّیّ اجمالاً هیچ علمی به آن ساحتِ قدس پیدا نمی‌کنیم.

بیان ساده‌تر فرمایش علامه طباطبایی این است که کمال و جودی علم تا آن جا که مصداق مفهوم علم است، غیر قدرت می‌باشد و کمال قدرت هم تا هر جا که مفهوم قدرت بر آن صدق می‌کند، غیر از علم است. و این دو (علم و قدرت) غیر از حیات هستند. یعنی تا هر جا که این مفاهیم باقی باشند، مصادیقشان متعدّد است و به تعبیر دیگر تعدّد و کثرت مفاهیم، حکایت از تعدّد و کثرت مصادیق آن‌ها می‌کند. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توانیم کثرت این مفاهیم را با وحدت مصادیقشان بپذیریم. یعنی محال است که ذات از هر جهت واحد، مصداق مفاهیم متعدّد باشد و این دقیقاً همان نکته‌ای است که ما از ابتدای بحث بر آن تأکید داشته‌ایم.

عدم صدق مفاهیم صفات کمالیه بر صانع متعال

این مشکل وقتی پیش می‌آید که ما بخواهیم برای ذات صانع، با مفاهیم برگرفته از مصنوعات صفاتی را اثبات نماییم. امّا اگر تسلیم حکم عقل بشویم و پای خود را از حدّ تنزیه فراتر نگذاریم، چنین مشکلی پیش نمی‌آید. همان طور که مکرّر اشاره کردیم، در تنزیه بدون اثبات صفات، معانی (یا به قول فلاسفه مصادیق) مخلوقی را از خالق، نفی و سلب می‌کنیم و به هیچ وجه ذات صانع را مصداق مفاهیمی که از معانی (یا مصادیق) مخلوقی اخذ شده‌اند، نمی‌دانیم.

نتیجه کلی بحث، همان است که علامه طباطبایی هم بر آن تصریح کرده و فرموده‌اند^۱ که نباید تصوّر کنیم با مفاهیم عامّه نظیر علم و قدرت و حیات می‌توانیم احاطه علمی و لویه صورت اجمالی نسبت به صانع متعال پیدا کنیم. این مفاهیم همگی برگرفته از مخلوقات هستند و سرایت دادن آن‌ها به خارج از قلمرو مصنوعات (یعنی

۱. البتّه مرحوم علامه طباطبایی در مباحث دیگر خود - به خصوص در کتب فلسفی مانند بدایه الحکمة و نهایة الحکمة - این گونه بحث نکرده‌اند. ما در این جا فقط به همین قسمت از تفسیر ایشان استناد می‌کنیم.

صانع متعال) نتیجه‌ای جز تشبیه باطل ندارد و ریشه همه اشکالاتی که در بحث اثبات صانع مطرح می‌گردد، همین تشبیه است.

توحید صانع در واقع نفی تشبیه از اوست و فرض انقسام و کثرت در صانع هم مصداقی از همین تشبیه است. اگر مراقب باشیم که مفاهیم مخلوقی را به خالق اشیاء نسبت ندهیم (یعنی مرتکب تشبیه نشویم)، تعدّد و کثرتی هم در وجود صانع لازم نمی‌آید و به مشکلاتی که فلاسفه به آن گرفتار شده‌اند، در نخواهیم افتاد.

توحید صانع: مرحله‌ای از اثبات او

آخرین نکته در بحث عقلی اثبات صانع، نتیجه‌ای است که از معنای توحید صانع استفاده می‌شود. چون توحید به معنای نفی تشبیه است، لازمه اثبات صانع، توحید اوست. به عبارت دیگر توحید صانع مرحله‌ای جدا و مستقل از اثبات او نمی‌باشد. همان‌طور که در فصل گذشته بیان شد، منظور از اثبات صانع، تنبّه عقلانی به وجود اوست و از طرفی لازمه عقلی وجود صانع، خروج او از حدّ تشبیه هم هست که به همین جهت او را «متعال» نامیدیم. حال سخن در این است که اگر تنبّه عقلی به ضرورت وجود صانع متعال حاصل شود، در حقیقت به توحید او هم تنبّه پیدا شده است. در واقع توحید صانع (یعنی نفی تشبیه از او) مرحله‌ای از اثبات صانع متعال می‌باشد، به طوری که تا وقتی به نفی تشبیه از او تنبّه حاصل نشده، نمی‌توانیم بگوییم صانع متعال اثبات شده است. پس این جا دو فرض وجود دارد: یا به نفی حدّین از صانع تنبّه حاصل گردیده که در این صورت صانع متعال اثبات شده است و یا هنوز به نفی تشبیه صانع به مصنوعات تنبّه حاصل نگردیده که در این صورت صانع متعال اثبات نشده است. در فرض اول نفی حدّین از صانع صورت گرفته، نفی تشبیه هم از او شده است یعنی در واقع توحید او اثبات گردیده است و در فرض دوم که هنوز توحید صانع حاصل نشده، اثبات او هم صورت نگرفته است. پس یا توحید و اثبات صانع متعال با هم حاصل شده و یا به هیچ‌کدام تنبّه پیدا نکرده‌ایم. فرض سومی در این جا وجود ندارد که اثبات صانع متعال شده ولی هنوز به نفی تشبیه از او، تنبّه حاصل نشده باشد.

فصل ششم: توحید صانع متعال * ۱۲۱

چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین توحید صانع در ضمن اثبات اوست و مرحله‌ای جداگانه که بخواهد در مرتبهٔ پس از اثبات مطرح شود، نمی‌باشد. این معنا از توحید و ارتباطش با اثبات صانع در هیچ یک از مکاتب فلسفی شناخته شده، مطرح نیست.

بخش دوم

شواهد نقلی اثبات صانع متعال

جنبه تنبیهی داشتن ادله نقلی در بحث اثبات صانع

در بخش گذشته، تنبّهات عقلی در مورد صانع متعال را مطرح کردیم. اکنون به بیان شواهد و مؤیدات نقلی در همین بحث می‌پردازیم. به عنوان مقدمه‌ای برای توضیح مطلب باید توجه کنیم که ذکر احادیث ائمه علیهم‌السلام در بحث اثبات صانع هیچ منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. به طور کلی همه ادله نقلی - چه قرآن و چه حدیث - که ناظر به یک بحث عقلی هستند، برای انسان عاقل جنبه راهنمایی و ارشاد به احکام عقل دارند و نقل آن‌ها می‌تواند مؤیدی برای عقل و شاهد و دلیلی بر طّی صحیح سلوک عقلانی باشد.

در این جا هم آنچه از احادیث ائمه طاهرین علیهم‌السلام نقل می‌کنیم، همگی مؤید برداشت‌های صحیح عقلانی است که در بخش اول در خصوص اثبات صانع داشته‌ایم. امامان معصوم علیهم‌السلام در رأس همه عقلای عالم به نکات بسیار ظریفی در استدلال بر وجود صانع متعال اشاره کرده‌اند که برای تک‌تک این نکات، ردّ پای عقلی وجود دارد. وقتی شواهد نقلی متعدّدی بر آنچه عقلاً متنبّه شده‌ایم، می‌یابیم، از طرفی به برداشت‌های عقلی خود باور عمیق‌تری پیدا می‌کنیم و از طرف دیگر نسبت به مقام علمی اهل بیت علیهم‌السلام در بحث توحید، خضوع بیشتری احساس می‌نماییم. به این ترتیب هماهنگی عقل و وحی را در بحث اثبات صانع به روشنی وجدان می‌کنیم.

تذکر به اثبات صانع، خارج از ظرف تحقق آن

نکته دیگر این که چنان که در مقدمه کتاب بیان شد، بحث اثبات صانع در این دفتر با صرف نظر از ظرف تحقق آن، مطرح می شود. به همین جهت احادیثی که در این بخش مورد استناد قرار گرفته اند، برخی در این ظرف هستند که اثبات صانع به عنوان مقدمه و زمینه معرفت خدا، تلقی شده و امام علیه السلام خواسته اند با تذکرات عقلی خود بستری برای نیل مخاطب به معرفت الله فراهم سازند (فرض سوم در مقدمه کتاب). یک سری از احادیث هم بیان کننده تنبّهات عقلی اهل معرفت است که در ظرف داشتن معرفت خداوند، به جنبه عقلی اثبات صانع متذکر شده، مضامین فرمایش های ائمه علیهم السلام را وجدان و تصدیق می کنند (فرض چهارم).

هم چنین ممکن است برخی از احادیث ناظر به عقلایی باشد که اهل معرفت به خدا نیستند ولی امام علیه السلام با تذکرات خود، آنها را ملزم به پذیرش احکام عقل در خصوص اثبات صانع دانسته اند (فرض اول). بنابراین در استشهاد به ادله نقلی، کاری به این که هر کدام ناظر به کدام یک از سه فرض مذکور هستند، نداریم و صرفاً جنبه تنبیهی آن به حکم عقل را در مراحل مختلف اثبات صانع متذکر می شویم. تفکیک فایده بحث اثبات صانع در هر کدام از این فرض ها به دفترهای بعدی کتاب توحید که تقسیم بندی انواع معرفت الله بیان می شود، موکول است.

با توجه به این دو نکته مقدماتی، عناوین بحث نقلی اثبات صانع متناظر با فصول بخش اول، شکل می گیرد و ما احادیث مورد استناد را ذیل عناوین خاص خود می آوریم و آنها را به ترتیب شماره گذاری می کنیم تا ارجاعات بعدی به هر کدام سهل تر انجام پذیرد. البته برخی از احادیث مورد بحث، مشتمل بر نکاتی غیر از عنوان مورد استشهاد هستند که به همین دلیل در قسمت های مختلف این بخش از آنها استفاده کرده ایم. هم چنین بسیاری از آنها چون مربوط به بحث معرفت الله می باشند، در دفترهای آینده کتاب توحید نیز از جهات دیگر مورد استناد واقع می شوند. ان شاء الله.

فصل اوّل

نشانه‌های مصنوعیت در انسان و سایر اشیاء

حدیث ۱: نشانه‌های مصنوعیت در بدن انسان

یکی از منکرین خدا بر حضرت رضا علیه السلام وارد شد و ضمن بحثی که با ایشان داشت، از حضرت دلیل وجود خداوند را پرسید. قسمتی از پاسخ ایشان را که تذکر به مصنوعیت انسان است، در این جا نقل می‌کنیم:

إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ
وَالطُّوْلِ وَدَفَعَ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبَيِّنِ
بَانِيًا فَأَقَرَرْتُ بِهِ.^۱

من وقتی به بدنم نظر کردم و متوجه شدم که زیادی و کمی در عرض و طول آن به اختیار من نیست هم‌چنین توانایی دفع ناملايمات از آن (بدنم) و جلب منفعت به آن را ندارم، دانستم که این ساختمان (بدن) یک سازنده‌ای دارد، پس به وجودش اعتراف نمودم.

در این حدیث به نشانه‌هایی از مصنوعیت در بدن انسان اشاره شده که هر عاقلی با

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحِيد، باب حدوث العالم واثبات المُحَدِّث، ح ۳.

کوچک‌ترین تأملی، آن‌ها را تصدیق می‌نماید. انسان می‌یابد که توانایی اضافه و کم کردن طول و عرض بدن خود را ندارد، اندازه‌های اندام بدن به اختیار خود انسان نیست، هم چنین است دفع ناملازمات و جلب منافع به سوی آن. اگر کسی نقص عضو پیدا کند یا حتی اختلالی در عملکرد آن پیدا آید - مثلاً چشم‌های او کم سو گردد و در قوه بینایی‌اش مشکلی پیدا شود - آیا می‌تواند این عیب را رفع کند یا به تعبیر امام علی (ع) منفعتی به سوی آن جلب نماید؟ ممکن است کسی فکر کند و بگوید: خوب عمل جراحی چشم انجام می‌دهیم و مشکل نقصان بینایی را رفع می‌کنیم! آیا این شخص توجه دارد که نقش یک چشم پزشک در رفع مشکل بینایی چیست؟ آیا می‌توانیم او را به معنای دقیق کلمه مالک و صاحب اختیار جلب منفعت بدانیم؟

چشم پزشک تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، این است که شرایطی را برای رفع عیب بینایی آن بیمار فراهم سازد. عمل جراحی او چیزی جز ایجاد شرایط و زمینه‌سازی مناسب برای ترمیم و رفع نقصان بینایی آن مریض نیست. اما این که آن عمل نتیجه بخش و موفقیت‌آمیز باشد، از عهده پزشک خارج است. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید توجه کنیم به این که انسان تنها صاحب اختیار اموری است که تحقق آن‌ها «فقط» به خواست خود او بستگی دارد و نه عامل دیگر. با این ترتیب نمی‌توانیم یک پزشک را در موفقیت‌آمیز بودن تشخیص و عملش «صاحب اختیار» بدانیم. دقت شود که می‌گوییم در تشخیص بیماری هم صاحب اختیار نیست. چون او همیشه می‌خواهد که بیماری مریضش را درست تشخیص دهد، ولی آیا خواست خود او تنها عامل صحت تشخیص است؟ هیچ پزشکی از روی عمد و با خواست خود در تشخیص به اشتباه نمی‌افتد. بنابراین مالک و صاحب اختیار تشخیص صحیح بیماری نیست. در مراحل بعد از تشخیص نیز همین گونه است، این که داروی مناسب تجویز کند یا در عمل جراحی، کاری را که مناسب تشخیص داده، انجام دهد، در تحقق این امور هم تنها خواست خود او دخالت ندارد. ممکن است تشخیص داده باشد که باید کار خاصی را در عمل جراحی انجام دهد، اما در عمل این کار انجام نشود. او سعی خود

را انجام می‌دهد ولی عملی شدنِ خواسته‌اش او تنها به قصد و تلاشش مربوط نمی‌شود. پس از همه این مراحل (تشخیص صحیح بیماری، تشخیص درست دارو یا عمل مناسب، عملی شدن خواسته‌اش او) نوبت می‌رسد به نتیجه بخش بودن دارو یا موفقیت آمیز بودن عمل پزشکی. این‌ها هم تحت اختیار و قدرت او نیستند. ملاحظه می‌شود که نتیجه بخش بودن یک عمل جراحی ساده برای رفع نقصان بینایی چشم، به چه عواملی خارج از خواست خود انسان (اعم از بیمار و پزشک متخصص) بستگی دارد که چه بسا از همه آن‌ها یا اکثرشان غافل باشیم و تصور کنیم که خود، مالک و صاحب اختیار جلب منفعت به بدن خود هستیم. در حالی که این تصور کاملاً نادرست و ناشی از عدم توجه به واقعیات است.

به طور کلی تذکر امام هشتم علیه السلام در حدیث مورد بحث مربوط به مصنوعیت بدن انسان است که نه اندازه اندام آن به اختیار اوست و نه می‌تواند ناملایمات را به کلی از بدن خود دور نماید و نه مالک جلب منفعت به سوی آن است. انسان اگر می‌توانست، از رسیدن هر درد و بلایی به بدنش جلوگیری می‌کرد و خود را از همه ناملایمات (مکاره) دور نگه می‌داشت، ولی هرکس می‌داند که چنین قدرتی ندارد و دفع بدی‌ها «فقط» به خواست او بستگی ندارد. لذا تلاش خود را انجام می‌دهد، اما می‌داند که در رسیدن به این هدف، صاحب اختیار مطلق نیست.

این نشانه‌های مصنوعیت، عاقل را متنبه می‌سازد که ساختمان بدن انسان، سازنده‌ای دارد. به تعبیر امام علیه السلام این «بنیان» یک «بانی» دارد. یعنی معلوم است که این «بنیان» قائم به خود نیست و روی پای خود نایستاده است. قائم به غیر خود است و همان «غیر» این بنیان را بنا نموده و در هر لحظه متکی به اوست. نتیجه گیری حضرت این است که: «عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا» (یعنی دانستم که این بنیان، بانیی دارد). فرموده اند که: «عَلِمْتُ الْبَانِيَّ» یا «عَرَفْتُ الْبَانِيَّ» (بانی را دانستم یا شناختم). یعنی از نشانه‌های مصنوعیت در بدن خود به این که «بانی» آن چه کسی است، پی نبردم؛ بلکه صرفاً همین قدر «فهمیدم» که این ساختمان (بدن) - با این خصوصیاتش - نمی‌تواند

بانایی نداشته باشد و قائم به خودش نیست. این «فهم» به نور علم - که نور عقل هم زیر مجموعه آن است - حاصل می شود ولی البته شخص «بانی» با این نور، معلوم نمی گردد، لذا معرفتی نسبت به بانی از این طریق به دست نمی آید و در واقع هیچ شناختی به او در کار نیست. اما عدم معرفت بانی و صانع، مانع از اثبات او نمی شود و هر عاقلی در این حد می فهمد که باید صانعی در کار باشد هر چند که با علم و عقل خود هیچ شناختی از او ندارد و نمی تواند داشته باشد.

آخرین جمله امام علیه السلام این است که: «فَأَقْرَرْتُ بِهِ» یعنی به آنچه با علم و عقل خود فهمیدم، اقرار و اعتراف نمودم و آن را تصدیق کردم. روشنگری علم برای عاقل تکلیف آور است و او را مکلف به پذیرفتن حکم عقل می کند. هر کس چنین علمی داشته باشد، عقلش او را ملزم می کند که به معلوم خود ملتزم باشد؛ یعنی قلباً بپذیرد که بدنش بانی و صانعی دارد. این التزام همان باور و تصدیق به وجود صانع است که ظرف آن پس از مرحله علم است. در فرمایش امام هشتم علیه السلام نیز ابتدا «عَلِمْتُ» و سپس «أَقْرَرْتُ» ذکر شده است. یعنی پس از این که عالم شدم (به این که صانعی در کار هست)، به وجود او اقرار و اعتراف نمودم. پس این ها (علم و اقرار) دو مرحله هستند که دومی پس از اولی مطرح می شود. مرحله اول (عالم شدن) اختیاری نیست. چون هیچ انسانی در عالم شدنش مختار نیست، مقدمات حصول علم می تواند اختیاری باشد ولی خود علم چیزی نیست که صنّع عالم باشد، اما اعتراف و اقرار و پذیرش معلوم کاملاً اختیاری است و انسان می تواند علی رغم روشن شدن حقایق یک امر، از قبول آن سرباز زند و نسبت به آن استنکاف ورزد. در این صورت مُنکر و معاند محسوب شده و تسلیم حقیقت نگردیده است. به تعبیر دیگر تسلیم و عدم تسلیم به حقیقتی که عقل انسان لزوم پذیرفتنش را روشن می کند (یا قبح پذیرفتنش را کشف می کند) یک امر اختیاری است که ظرف آن پس از معلوم و مکشوف شدن آن حقیقت است.

امام هشتم علیه السلام در فرمایش خود تصریح کرده اند که به معلوم خود اقرار و اذعان نموده و در واقع به حکم عقل لبیک گفته اند. روشن است که فرمایش امام علیه السلام هیچ

جنبه تعبّدی ندارد بلکه گزارش از واقعیتی است که قلباً به آن رسیده و عقلاً آن را پذیرفته‌اند. استشهاد ما به این حدیث هم - چنان که در ابتدای بخش دوم گفتیم - جنبه تعبّدی محض ندارد، بلکه می‌خواهیم تأیید و تأکید امام معصوم علیه السلام را نسبت به یک حکم وجدانی عقلی نقل نماییم تا هماهنگی عقل و وحی در خصوص اثبات صانع روشن گردد. احادیث بعدی هم که مورد استناد قرار می‌گیرند، از همین دیدگاه مورد توجه هستند.

حدیث ۲: بیست و دو نشانه مصنوعیت در جسم و روح انسان

ابن ابی العوجاء در زمان امام صادق علیه السلام به طور علنی با ایشان مخالفت می‌کرد و در فرصت‌های مختلف با حضرت به مناظره می‌نشست. یک بار که همراه با ابن مقفّع در مسجد الحرام با امام صادق علیه السلام برخورد کرد، بحث خود را با ایشان این‌گونه آغاز نمود:

اگر حقیقت چنان است که این‌ها (مسلمانان طواف کننده در مسجد الحرام) می‌گویند (یعنی اگر خدایی هست) پس چرا خود را از خلق چنان پنهان کرده و رسولان خود را به سوی ایشان فرستاده است؟ (یعنی چرا خود خدا بر خلق ظاهر نشده و به جای خود رسولانش را به سوی ایشان گسیل داشته است؟)

امام صادق علیه السلام در پاسخ می‌فرماید که خدا خودش را از خلق پنهان نساخته بلکه با ارائه نشانه‌هایی از قدرت خویش، خود را به ایشان معرفی کرده است. ایشان با بیان نشانه‌هایی از مصنوعیت انسان چنان پرده‌های غفلت را از جلوی دیدگان عقل ابن ابی العوجاء کنار می‌زنند که او خود اظهار می‌کند که هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توانستم انکار نمایم. این‌گونه حجّت به او تمام می‌شود و هرچند که هیچ‌گاه به وجود خدا اعتراف نکرد ولی به زبان خود اقرار نمود که نمی‌توانست هیچ‌یک از نشانه‌های قدرت پروردگار را در وجود خود انکار نماید. البتّه این بحث در فضای تحقّق معرفت الله برای ابن ابی العوجاء مطرح شده ولی از جهت ذکر آثار و نشانه‌های مصنوعیت انسان، به بحث اثبات صانع مربوط می‌شود و ما از همین دیدگاه به بیان و

دقت در مضامین آن می پردازیم. عین فرمایش امام علیه السلام چنین است:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ اَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ: نُشُوءَكَ وَلَمْ تَكُنْ وَ
كِبْرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ وَقُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ وَ سَقَمَكَ
بَعْدَ صِحَّتِكَ وَ صِحَّتَكَ بَعْدَ سَقَمِكَ وَ رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ وَ غَضَبَكَ بَعْدَ
رِضَاكَ وَ حُزْنَكَ بَعْدَ فَرَحِكَ وَ فَرَحَكَ بَعْدَ حُزْنِكَ وَ حُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ
بُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ وَ عَزَمَكَ بَعْدَ اَنَاتِكَ وَ اَنَاتَكَ بَعْدَ عَزَمِكَ وَ شَهْوَتَكَ
بَعْدَ كِرَاهَتِكَ وَ كِرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ وَ رَغْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتَكَ
بَعْدَ رَغْبَتِكَ وَ رَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسَكَ بَعْدَ رَجَاءِكَ وَ خَاطِرَكَ بِمَا لَمْ
يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عَزُوبَ مَا اَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذِهْنِكَ.^۱

ما فرمایش امام صادق علیه السلام را جمله به جمله توضیح می دهیم تا در حد فهم خود، نکات ظریف آن را دریابیم. ابتدا فرموده اند:

كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ اَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ.

چگونه خود را از تو پنهان کرده کسی که قدرت خود را در نفس تو نشانت داده است؟

این پاسخ به سخن ابن ابی العوجاء است که گفته بود: اگر خدایی هست، چرا خودش را از خلق پنهان داشته است؟ حضرت می فرمایند: چنین نیست و خدا هرگز خود را از خلق مخفی و محتجب نساخته است. بلکه او قدرت خود را در نفس هر کس به او نمایانده است. سپس برخی از آثار قدرت الهی را که همان نشانه های مصنوعیت انسان است، به ابن ابی العوجاء تذکر فرموده اند:

۱ - نُشُوءَكَ وَلَمْ تَكُنْ.

پدید آمدنت در حالی که نبودی.

نبودی، بود شدی. چیزی نبودی، پس پدید آمدی. «نشوء» همان حدوث و تجدد

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ح ۲.

است^۱ و بر موجودی اطلاق می‌شود که سابقه نیستی داشته و سپس موجود شده است. همه ما چنین بوده‌ایم، زمانی نبوده‌ایم و سپس به وجود آمده‌ایم.

۲- وَ كَبِّرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ.

و بزرگ شدنت پس از کوچکی‌ات.

بزرگ شدی پس از آن که کوچک بودی. آیا به اختیار خودت بزرگ شدی؟ می‌توانستی کوچک بمانی و رشد نکنی؟ اگر به فرض کوچک مانده بودی، می‌توانستی خود را بزرگ کنی؟

۳- وَ قُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ.

و نیرومند شدن بعد از ناتوانی‌ات.

زمانی کودک و ناتوان بودی، بعد قوی و قدرتمند شدی. این قوت و قدرت از کجا آمد؟ تو همان کسی بودی که قدرت سخن گفتن و راه رفتن هم نداشتی، اختیار نگه داشتن بول خود را هم نداشتی! حتی زمانی بود که نمی‌توانستی چیزی را به دهان خود بگذاری. حالا قدرت همه این‌ها را داری. این قدرت‌ها را خودت به خودت داده‌ای؟!

۴- وَ ضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ.

و ناتوانی‌ات پس از نیرومندی‌ات.

دوباره ناتوان می‌شوی. سیر گذشته معکوس می‌شود. کمر درد و زانو درد می‌آید، پیرچشمی می‌آید و به طور طبیعی بسیاری از توانایی‌های انسان از او گرفته می‌شود و این مسیری است که هرکس کمابیش در طول عمر خود طی می‌کند. آیا انسان می‌خواهد چنین شود؟ کسانی که عمر طولانی می‌کنند، گاهی به آن‌جا می‌رسند که باید دیگری غذا را در دهانشان بگذارد، اختیار دفع نجاست را از دست می‌دهند، توانایی راه رفتن را از دست می‌دهند و ... درست شبیه زمان کودکی بیشتر توانایی‌های زمان بزرگسالی خود را از دست می‌دهند. اما هیچ‌کس نمی‌خواهد چنین شود! این چیزی

۱. نَشَأَ الشَّيْءُ: حَدَثَ وَ تَجَدَّدَ (المعجم الوسيط ج ۲ ص ۹۲۰).

است که بدون اختیار و از روی ناچاری و ناتوانی پدید می آید.

۵- و سُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ.

و بیماری ات پس از سلامت.

سالم و سر حال بودی، هیچ دردی نداشتی، اکنون تب کردی و در بستر بیماری افتاده ای. درد، بی تأبیت نموده و انگار نه انگار که تا چند ساعت پیش سالم و تندرست بودی! نفهمیدی که چگونه اینطور شدی و نمی خواستی که چنین شوی.

۶- و صِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ.

و سلامت پس از بیماری ات.

آن روزی که به بستر افتادی، آن قدر حالت بد بود که باور نمی کردی یک روز بتوانی برخیزی و راه بروی. اما با کمال تعجب سلامت برگشت و اکنون می توانی کارهایی را که قدرت انجامش را نداشتی، به راحتی انجام دهی.

۷- و رِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ.

و خشنودی ات پس از عصبانیت.

از دست کسی عصبانی هستی، بعد خشنود و راضی می شوی. حالت عصبانیت فرو می نشیند و رضایت خاطر جای آن را می گیرد. مثلاً کارخیری از یک شخص می بینی و همین، ناخواسته خشم تو را فرو می نشاند و خشنودی از او جای آن را می گیرد.

۸- و غَضَبِكَ بَعْدَ رِضَاكَ.

و خشم پس از خشنودیت.

از کسی راضی و خشنود هستی اما وقتی عملی خلاف انتظارت از او می بینی، بدون این که بخواهی از دستش عصبانی می شوی. هر چند دوست نداری خشمگین شوی، اما نمی توانی خودت را کنترل کنی و از کوره در می روی. رضا و غضب دو حالت روحی ضدیکدیگرند که بدون اختیار در حالاتی خاص بر انسان عارض می شوند. البته رضای اختیاری هم وجود دارد که این حدیث ناظر به آن نیست. رضای اختیاری مانند

رضا به قضای الهی است، یعنی در برابر حکم خداوند (چه تکوینی و چه تشریعی)، انسان می‌تواند موضع رضا و تسلیم داشته باشد یا این‌که ناراضی و ناخشنود باشد. مثلاً انسان می‌تواند از بیماری خود (که قضای تکوینی خداست) راضی باشد یا این‌که خدای ناکرده قلباً نسبت به آن معترض گردد. هم‌چنین یک خانم نسبت به وجوب حجاب (که یک حکم و قضای تشریعی خداست) می‌تواند رضایت یا کراهت و ناخشنودی قلبی داشته باشد. این‌ها مصادیق رضایت و عدم رضایت اختیاری است.^۱ اما محل بحث در حدیث امام صادق علیه السلام این نوع رضایت‌ها نیست. مقصود، رضا و غضب غیر اختیاری است که البته در بسیاری موارد مقدمات و زمینه‌های اختیاری هم دارند. درست است که انسان ناخواسته از کوره در می‌رود و عصبانی می‌شود ولی می‌تواند با ایجاد یک سری مقدمات اختیاری، زمینه دیرتر عصبانی شدن یا فرونشاندن خشم خود را فراهم کند. مثلاً انتظارات انسان از دیگران عامل مهمی برای شدت یا ضعف خشم انسان است. اگر انسان از کسی انتظار خاصی داشته باشد و خود را در این امر مُحِق بداند، وقتی می‌بیند که فرد مورد نظر هیچ اهمیتی به او نمی‌دهد و به برآوردن انتظارش وقعی نمی‌نهد، ناخواسته عصبانی می‌شود. اما اگر انتظار خود را از آن فرد تعدیل نماید یا از این بابت خود را طلبکار حقی نداند، کم محلی او خلاف انتظارش نخواهد بود و در صورت برخورد با این حالت، دیگر عصبانی نخواهد شد. به هر حال هر انسانی می‌یابد که در بسیاری اوقات رضا و غضب، بدون اختیار و حتی بدون تمایل او نسبت به چیزی یا در مورد کسی برایش حاصل می‌شود. این دو حالت، تأثیر و وابستگی انسان را به غیر خود می‌رساند و نشانه نیازمندی و مصنوعیت انسان هستند.

۹ و ۱۰ - وَ حُزْنُكَ بَعْدَ فَرْحِكَ وَ فَرْحُكَ بَعْدَ حُزْنِكَ.

ناراحتی پس از خوشحالی‌ات و خوشحالی بعد از ناراحتی‌ات.

خوشحالی، ناراحت می‌شوی یا ناراحتی، بعد خوشحال می‌شوی. این حالات

۱. البته ضد رضایت اختیاری، «کراهت» و «عدم تسلیم» است در حالی که ضد رضایت غیر اختیاری «غضب» و «عصبانیت» است و این‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. عدم تسلیم، اختیاری است در حالی که غضب اختیاری نیست.

هیچ‌کدام اختیاری نیستند. یک وقت آن چنان سر حال و با نشاط هستی که دلت می‌خواهد شوخی کنی و سر به سر این و آن بگذاری. گاهی هم چنان غمناک و افسرده می‌شوی که گویی غم‌های عالم در سینه ات جمع شده و اصلاً حوصله حرف زدن یا شنیدن از هیچ‌کس نداری. این دو حالت متضاد، وجدانی‌اند و هرکس می‌فهمد که این‌ها هیچ‌کدام به اختیار او حاصل نمی‌شوند.

البته حزن و فرح گاهی موجبات اختیاری دارند به این معنا که انسان می‌تواند مقدمات پیدایش این حالت‌ها را در خودش فراهم سازد. به عنوان مثال گاهی انسان به مسافرت می‌رود تا نشاط و فرح پیدا کند و از غم و اندوه دور شود. سفر کردن یک امر اختیاری است، اما این که مسافرت در روحیه‌اش اثر بگذارد یا نه، اختیاری نیست، ممکن است در سفر هم افسردگی‌اش باقی بماند و روحش شاد نگردد. هم چنین است خواندن خبرهای شادکننده و نشاط بخش یا تماس برقرار کردن با کسانی که سخن گفتن و معاشرت با آن‌ها فرح بخش است. چه بسا با انجام همه این کارها، غم از دل انسان نرود و همچنان اندوهناک بماند. ایجاد زمینه‌ها و مقدمات لزوماً به پیدایش نتیجه و خواست انسان منتهی نمی‌شود. اصولاً میزان و نحوه تأثیرگذاری حوادث و اخبار در انسان، اختیاری نیست. شنیدن یک خبر یا دیدن یک صحنه ممکن است یکی را شاد کند و دیگری را ناراحت. ما هرکدام وجدان می‌کنیم که این حالات انفعالی به خواست ما تحقق نمی‌یابند و ما تعیین‌کننده خوشحالی یا بد حالی خودمان نیستیم. بنابراین حزن و فرح نشانه‌های روشنی برای مصنوعیت روح انسان هستند.

۱۱ و ۱۲ - حُبِّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ وَ بُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ.

دوست داشتن پس از نفرت و نفرت پس از دوست داشتن.

حُب و بغض هم مانند حزن و فرح در اصل غیر اختیاری هستند یعنی وجود و عدمشان فقط و فقط به خواست ما نیست. چنین نیست که هرکس را بخواهیم، دوست داشته باشیم و از هرکس که بخواهیم نفرت پیدا کنیم. در دل نسبت به کسانی احساس محبت می‌کنیم و نسبت به کسان دیگری هم بغض داریم. عوامل متعددی در

ایجاد این حبّ و بغض‌ها مؤثر است که بعضی از آن‌ها را حس می‌کنیم و برخی هم از طریق ادلّه نقلی به تأثیرشان معتقد شده‌ایم. این عوامل مؤثر بعضی اختیاری و بعضی دیگر غیر اختیاری می‌باشند. به عنوان مثال ما وقتی در قلب خویش محبت به ائمه اطهار علیهم‌السلام را حس می‌کنیم، اولاً می‌یابیم که اصل پیدایش این حال قلبی، به اختیار ما نبوده و نیست. یعنی مثلاً نمی‌توانیم الآن تصمیم بگیریم که سیدالشهداء علیهم‌السلام را دیگر دوست نداشته باشیم. اگر محبت به آن بزرگوار اختیاری بود، باید هرگاه می‌خواستیم، می‌توانستیم آن را در دل خود بیاوریم یا از دل خود ببریم. اما هیچ‌کدام از این دو حالت اتفاق نمی‌افتد.

ثانیاً همه عوامل تأثیرگذار در پیدایش این حبّ قلبی را نمی‌شناسیم، یعنی نمی‌دانیم دقیقاً چه عواملی چنین تأثیری در ما گذاشته است.

ثالثاً از میان عوامل مؤثر در محبت به اهل بیت علیهم‌السلام برخی به اختیار انسان موجود می‌شوند. به عنوان مثال آشنا شدن با فضایل و مکارم آن حضرات تأثیر جدی در ازدیاد محبت به ایشان دارد. وقتی معرفت انسان به ایشان شدّت یابد، طبیعتاً حبّ نسبت به آن‌ها هم شدیدتر می‌گردد و تأثیر این امر کاملاً مشهود است. بنابراین مطالعه فضایل اهل بیت علیهم‌السلام که یک عمل اختیاری است، زمینه ساز خوبی برای پیدایش محبت بیشتر به آن بزرگواران می‌باشد. هم‌چنین است صرف کردن پول، عمر و تلاش در راه اعتلای یاد و نام اهل بیت علیهم‌السلام. هرکس در مسیر احیای امر ایشان زحمت بکشد، خودش می‌یابد که محبتش زیاده‌تر می‌شود و این سنت پروردگار است که انجام این امور اختیاری را در ازدیاد محبت به اولیائش مؤثر قرار داده است. با این ترتیب اگر مودّت نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان انجام یک تکلیف و عبادت مهم برای ما تعیین شده^۱، موظّف هستیم زمینه‌های اختیاری ایجاد محبت به ایشان را در خود ایجاد کنیم، یعنی کارهایی را انجام دهیم که طبق سنت پروردگار به دوست داشتن بیشتر آن

۱. این مطلب از آیه شریفه مودّت به وضوح استنباط می‌شود: قل لأسألکم علیه اجر إلا المودة فی القربی / شوری

۲۳. نیز از عبارت «ولکم المودة الواجبة» در زیارت جامعه کبیره نیز همین موضوع استفاده می‌شود.

حضرات می‌انجامد. هم‌چنین است بغض دشمنان ایشان که آن هم یکی از وظایف ما دانسته شده^۱ و باید انجام کارهایی را که عملاً به آن منتهی می‌شود، جزء تکالیف خود قرار بدهیم. مثلاً مطالعه تاریخ صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرين علیهم السلام و جنایاتی که در حق اهل بیت علیهم السلام به خصوص حضرت زهرا علیها السلام صورت گرفته، عامل بسیار مؤثری در پیدایش بغض شدیدتر نسبت به دشمنان ایشان می‌باشد.

رابعاً در کنار عوامل اختیاری، یک سری امور غیراختیاری هم در پیدایش محبت به اهل بیت علیهم السلام مؤثر می‌باشد که به عنوان مثال می‌توانیم پاکی ولادت را مطرح نماییم. این امر از طریق ادله نقلی اثبات می‌شود، هرچند که تجربه هم آن را تأیید می‌کند. به عنوان مثال از حضرت صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

مَنْ وَجَدَ بَرْدَ حُبِّنا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ لِأُمِّهِ فَإِنَّهَا لَمْ تَخُنْ أَبَاهُ.^۲

هرکس خنکی محبت ما (اهل بیت علیهم السلام) را بر دل خود احساس می‌کند، باید برای مادرش زیاد دعا کند، چون او به پدرش خیانت نکرده است.

همین مضمون در فرمایش امام باقر علیه السلام به این صورت آمده است:

مَنْ أَصْبَحَ يَجِدُ بَرْدَ حُبِّنا عَلَى قَلْبِهِ فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ عَلَى بَادِي النِّعَمِ.

قيل: و ما بَادِي النِّعَمِ؟ قال عليه السلام: طِبُّ الْمَوْلَدِ.^۳

هرکس خنکی محبت ما (اهل بیت علیهم السلام) را بر قلب خود، احساس می‌کند، باید خداوند را به‌خاطر نخستین نعمت سپاس بگذارد. گفته شد: نخستین نعمت کدام است؟ فرمودند: پاکی ولادت.

این نعمت یک عامل غیر اختیاری برای پیدایش حب نسبت به اهل بیت علیهم السلام است و نقطه مقابل آن، عامل مؤثر در ایجاد بغض نسبت به ایشان می‌باشد. پیامبر

۱. بخشی از آیات و روایات مربوط به این موضوع را مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار ج ۲۷ ص ۵۱ تا ۶۳ نقل کرده‌اند و مرحوم شیخ صدوق فرموده‌اند اعتقادنا فی البراءة أنها واجبة من الاوثان الاربعة والاناث الاربع و من جمیع اشباعهم و اتباعهم - بحارالانوار ج ۲۷ ص ۶۳ ح ۲۱ به نقل از اعتقادات صدوق.

۲. بحارالانوار ج ۲۷ ص ۱۴۶ ح ۶ به نقل از امالی صدوق.

۳. همان ح ۴ به نقل از علل الشرایع، معانی الاخبار و امالی صدوق.

ا کرم الله وجهه و سیدنا به امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند:

يَا عَلِيُّ لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مَنْ طَابَتْ وَلَادَتُهُ وَلَا يُبْغِضُكَ إِلَّا مَنْ خَبَثَتْ وَلَادَتُهُ^۱.

ای علی، هیچ‌کس جز کسی که ولادتش پاک است، تو را دوست نمی‌دارد و هیچ‌کس جز آن‌که ولادت ناپاکی دارد، باتو دشمنی نمی‌کند.

همان‌طور که پاکی ولادت در ایجاد محبت به اهل بیت علیهم السلام تأثیر اساسی دارد، ناپاکی ولادت هم در پیدایش بغض نسبت به ایشان جداً مؤثر است.

ما حبّ و بغض نسبت به اهل بیت علیهم السلام را به عنوان مثالی برای فرمایش امام صادق علیه السلام ذکر کردیم و نقش مقدمات اختیاری و غیر اختیاری رادر ایجاد آن‌ها به اجمال روشن ساختیم. سایر حبّ و بغض‌های ما انسان‌ها نیز به همین گونه است، یعنی اصل وجود آن‌ها اختیاری نمی‌باشد، اما برخی از عوامل مؤثر و زمینه‌ساز در آن‌ها اختیاری‌اند.

با توجه به این توضیحات، تذکری که در حدیث مورد بحث مطرح شد، این است که انسان گاهی نسبت به کسی یا چیزی محبت دارد و سپس این حال تغییر می‌کند و بغض جانشین حب می‌گردد. همان‌کسی که در دل، دوستش می‌داشتیم، اکنون از او متنفریم؛ یا برعکس تا دیروز از کسی بدمان می‌آمد، امروز دوستش می‌داریم. چه عوامل اختیاری در این تغییر حالت‌ها مؤثر باشند و چه نباشند، خود این امر غیر اختیاری است و ما می‌یابیم که در این جهت متأثر از غیر خودمان هستیم. همین تأثیرپذیری نشانه وابستگی و مصنوعیت ماست که امام صادق علیه السلام به آن تنبّه عقلانی داده‌اند.

۱۳ و ۱۴ - وَ عَزَمَكَ بَعْدَ انَّا تَكَ وَ اَنَا تَكَ بَعْدَ عَزَمِكَ.

جدّیت پس از وقارت و وقار پس از جدّیت.

گاهی به انجام کاری مصمم می‌شوی و به قول عوام «ویرت می‌گیرد» که آن را انجام دهی، مثلاً ویرت می‌گیرد که به مسافرتی بروی. بدون این‌که بخواهی عاملی از

۱. بحار الانوار ج ۲۷ ص ۱۴۵ ح ۱ به نقل از الاحتجاج.

درون به تو فشار وارد می‌کند و عزم و جدّیت در تو ایجاد می‌کند که دنبال جور کردن مقدماتش بروی. برای گرفتن بلیط سفر این در و آن در می‌زنی، به این و آن سفارش می‌کنی، شرایط شغلی خود را جوری آماده می‌کنی که بتوانی به این سفر بروی. اگر بخواهی دیگری را هم با خودت همراه کنی، از هر دری با او سخن می‌گویی تا راضی شود و ... این حالت که در محاوره عامیانه «ویر» گفته می‌شود یک امر غیر اختیاری است. در عربی کلمه «أَنَات» به معنای حلم و وقار و «عزم» به معنای صبر و جدّیت به کار می‌رود.^۱ صبر به این است که انسان برای انجام کاری استقامت و پایداری داشته باشد و در این حدیث شریف، مراد از عزم همان حالت روحی است که وقتی در انسان پیدا می‌شود، می‌خواهد به هر قیمتی که هست، یک کار را انجام دهد. پس «عزم» در این جا غیر از «اراده» است. اراده، یک فعل اختیاری است که گاهی به دنبال عزم بر آن به وجود می‌آید. البته همیشه چنین نیست، بسیاری اوقات انسان بدون این که عزمی بر انجام یک کار داشته باشد، آن را اختیار می‌کند. همیشه چنان‌انگیزه و پشتوانه روحی قوی برای انجام یک فعل ارادی ندارد ولی در عین حال اراده می‌کند و با اختیار کامل آن را انجام می‌دهد.

به تعبیر دیگر با وجود حالت «أَنَات» هم اراده و اختیار وجود دارد. این نشان می‌دهد که حساب «عزم» و «أَنَات» از اراده و عدم اراده جداست. عزم و أَنَات هیچ‌کدام اختیاری نیستند. البته هم چون بسیاری از امور غیر اختیاری که مقدمات اختیاری دارند، حالت عزم هم می‌تواند برخی مقدمات اختیاری داشته باشد. مثلاً وقتی انسان کتابی را در فضایل زیارت کربلا بخواند یا مطالبی را در این خصوص بشنود یا فیلمی از آن سرزمین مقدّس ببیند، خواه ناخواه شوق زیارت نینوا به دلش می‌افتد. وقتی این شوق بر اثر عواملی که برخی اختیاری و برخی هم غیر اختیاری‌اند، تشدید شود، کم‌کم حالت عزم در انسان پدید می‌آید که دنبال انجام مقدمات سفر کربلا

۱. الأناة: الحلم والوقار (لسان العرب ج ۱ ص ۱۸۳ و المعجم الوسيط ص ۳۱) العزم: الضبر والجذ (المعجم الوسيط ص ۵۹۹)، الجذ (لسان العرب، ج ۱۰ ص ۱۳۹).

می‌افتد و به هر دری می‌زند تا کار را ردیف کند. پیش از این که حالت عزم در انسان پیدا شود، حال خونسردی و سنگینی نسبت به آن داشت. خونسردی (حلم) یعنی این که با شنیدن نام کربلا انگیزه هیچ تلاشی در فرد پدید نمی‌آید و چه بسا بارها سخن از سفر کربلا می‌شنید، اما با سنگینی (وقار) برخورد می‌کرد و منشأ هیچ عکس‌العملی در او نمی‌شد. این حال خونسردی و سنگین برخورد کردن همان اُنات است که می‌تواند مقدمات اختیاری داشته باشد. کسی که با اختیارش در مجالس عزاداری سرور شهیدان علیهم‌السلام شرکت نمی‌کند و خود را از شنیدن مصائب آن حضرت و شنیدن فضایل زیارت حائر حسینی با سوء اختیارش محروم می‌کند، عملاً مقدمه پیدایش «اُنات» را در سفر به کربلا می‌آورد. تغییر حال انسان از «اُنات» به «عزم» یکی از نشانه‌های مصنوعیت آدمی است که ممکن است در عرض چند دقیقه پدید آید و سردی و سنگینی به جدّیت و استقامتی زائد الوصف تبدیل شود که او را به تلاش و کوشش وادارد. هم‌چنین است عکس این حالت که چه بسا یک مرتبه یا به تدریج انسان سرد شود، آن حرارت و داغی از بین برود و همان فرد یخ‌کند یا به اصطلاح عامیانه «ویرش بخوابد». در این صورت دیگر همه آن جدّیت و استقامت از بین می‌رود و همان شخصی که تا دیروز برای رفتن به کربلا مصمّم و جدّی بود، امروز خونسرد، بی‌حال و بدون انگیزه گردیده و حالت عزمش به اُنات تبدیل شده است. این تغییر حالت نیز شاهد دیگری بر مصنوعیت انسان می‌باشد که خود را متأثر از حوادث می‌یابد. پس تغییر حال از «اُنات» به «عزم» و بالعکس از نشانه‌های گویا برای مصنوع بودن آدمی هستند.

۱۵ و ۱۶ - وَ شَهْوَتَكَ بَعْدَ كَرَاهَتِكَ وَ كَرَاهَتَكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ.

و میل و محبتت پس از دوست نداشتن، و بی‌علاقگی‌ات پس از دوست داشتنت.

یک وقت به چیزی میل شدید پیدا می‌کنی. بعد از مدّتی نسبت به آن بی‌علاقه می‌شوی. چیزی یا کسی را دوست داری و به شدّت شیفته‌اش شده‌ای. چیزی نمی‌گذرد

که محبت خود را نسبت به او از دست می‌دهی و دیگر نمی‌خواهی سخنی از او بشنوی یا حتی درباره‌اش فکر کنی. آن میل و محبت تبدیل به بی‌علاقگی و کراهت شد. به عنوان مثال گاهی انسان شیفته قدرت و ریاست می‌شود؛ دوست دارد مطرح باشد و بر دیگران آقایی کند. حب ریاست قلبش را پر کرده و به چیزی جز آن فکر نمی‌کند. چیزی نمی‌گذرد که فکرش تغییر می‌کند یا ناملایماتی پیش می‌آید در نتیجه از آن زده می‌شود و شوقش را از دست می‌دهد. دیگر میلی به ریاست ندارد و حتی از آن احساس تنفر می‌کند. آن شهوت پیشین تبدیل به کراهت شد و بی‌علاقگی جای شوق و محبت را گرفت.

عکس این حالت هم ممکن است. گاهی بی‌میلی به شوق و محبت تبدیل می‌شود و انسان بی‌علاقه به یک چیز، علاقمند و شائق می‌گردد. این حالت شهوت بعد از کراهت است. نکته مهم این است که شهوت و کراهت، دو حال قلبی غیر اختیاری هستند که انسان در دل خود نسبت به چیزی یا کسی احساس می‌کند. عوامل مختلفی در پیدایش و تشدید این حالات مؤثرند که برخی از آنها اختیاری و برخی هم غیر اختیاری اند. مثلاً یکی از عوامل مؤثر در تشدید شهوت، ارضای آن است. هرچه انسان شهوتش را نسبت به چیزی بیشتر ارضا نماید، میل بیشتری به آن پیدا می‌کند. حب دنیا چنین است. هرچه انسان بیشتر دنبال دنیا برود و از مظاهر آن بهره‌مندتر شود، به آن علاقمندتر می‌گردد. انسانی که مزه ریاست را چشیده و از آن خوشش آمده باشد، نسبت به وقتی که آن مزه را احساس نکرده، بیشتر دنبالش می‌رود. یعنی حب ریاست در او تشدید می‌شود. برعکس، راه ایجاد بی‌علاقگی نسبت به دنیا، دوری از تمتعات آن است. اگر انسان عملاً از چیزی اعراض نماید، به فرو نشستن شدت آن کمک می‌کند. این مطلب در سخنان گهربار امیرالمؤمنین (علیه السلام) این گونه آمده است:

رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَى لَهَا وَ قَضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا.^۱

پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد و برآوردن آن،

۱. غرر الحکم / حدیث ۶۹۵۴.

شدیدترش می‌کند.

پس به طور کلی شهوت و کراهت دو حالت قلبی غیراختیاری اند که می‌توانند عوامل ایجاد کننده یا تشدید کننده اختیاری هم داشته باشند. به هر حال آنچه مسلم است این است که تغییر حالت انسان از شهوت به کراهت و بالعکس نشانه‌های روشنی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۷ و ۱۸ - وَ رَغْبَتِكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ وَ رَهْبَتِكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ.

و شوق پس از ترس و ترس بعد از شوق.

گاهی نسبت به چیزی شوق داری، دوست داری هر طور هست به آن برسی. برای به دست آوردن آن روز شماری بلکه لحظه شماری می‌کنی. اما این حالت باقی نمی‌ماند و پس از مدت زمانی - کم یا زیاد - نسبت به آن ترس پیدا می‌کنی، از رسیدن به آن وحشت به دلت می‌افتد. خودت هم نمی‌خواستی چنین شود، ولی اخباری در مورد آن شنیده‌ای که ترس به دلت انداخته است.

به عنوان مثال می‌خواستی کسی را به عنوان دوست یا شریک برگزینی چون صفات مثبتی از او دیده یا شنیده بودی. اما پس از آن، خبرهای ناخوشایندی درباره او می‌شنوی که تو را نسبت به او بی‌اعتماد می‌کند. دیگر نمی‌خواهی دوستش بشوی. وقتی اطلاعات بیشتری از همان شخص پیدا می‌کنی، بی‌اعتمادیت تبدیل به ترس و وحشت می‌شود. حالا دیگر از او می‌ترسی و از خدا می‌خواهی که جلوی راه تو قرار نگیرد و اصلاً ارتباطی با او پیدا نکنی. این تغییر حالت از شوق به ترس (رغبت به رهبت) ممکن است چند روزی یا حتی چند ساعتی بیشتر طول نکشد، اما همین، قلب انسان را زیر و رو می‌کند و حال متضادی در او به وجود می‌آورد. کاملاً وجدان می‌کنیم که هر دو حال رغبت و رهبت غیر اختیاری‌اند و معلول مقدماتی هستند که برخی از آن‌ها ممکن است اختیاری باشند. مثلاً سراغ گرفتن از شخص مورد نظر و تحقیق درباره او یک عمل اختیاری است و می‌تواند منشأ آگاهی از اموری باشد که ذهنیت انسان را نسبت به او تغییر دهد و شوق را به ترس تبدیل نماید.

عکس این حالت یعنی تبدیل رهبت به رغبت هم غیر اختیاری است. انسان از کسی می ترسد و دوست ندارد با او مواجه شود، اما اطلاعات جدیدی از او پیدا می کند که ترس او را از بین می برد و شوق و رغبت جای آن را می گیرد. هر دو تغییر حال (رغبت به رهبت و بالعکس) شواهد خوبی برای مصنوعیت آدمی هستند.

۱۹ و ۲۰ - وَ رَجَاءُكَ بَعْدَ يَأْسِكَ وَ يَأْسُكَ بَعْدَ رَجَاءِكَ.

وامیدواریت پس از نومیدی و نومیدی پس از امیدواریت.

بسیار اتفاق می افتد که به چیزی یا کسی امیدواری، سپس از او ناامید می شوی. بالعکس، ناامیدی، امیدوار می شوی. مثلاً به کسی دل بسته ای و امیدواری که در رفع گرفتاری خاصی تو را کمک نماید. اما درست خلاف انتظارت را مشاهده می کنی و همان کسی که روی او حساب می کردی، اصلاً تحویل نمی گیرد و امیدت به یأس تبدیل می شود. برعکس از کمک دیگری مأیوس بودی ولی برخلاف توقعت راه امیدت به روی تو باز نمود. این جا یأس تبدیل به رجاء شد، عکس حالت اول که رجاء به یأس تبدیل گردید. هر دو حال یأس و رجاء غیر اختیاری اند و تغییر حالت انسان از یکی به دیگری نیز غیر اختیاری است. این حالات نشانه های روشنی از مصنوعیت ما انسان ها می باشند.

۲۱ و ۲۲ - وَ خَاطِرُكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ وَ عُزُوبٌ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذَهْنِكَ.

و خطور کردن چیزی که در فکرت نبود و محوشدن چیزی که به آن معتقد هستی، از ذهنت.

حتماً اتفاق افتاده است که چیزهایی اصلاً در فکرت نبوده سپس به ذهنت خطور نموده است. خودت نمی دانی که چه شد فلان فکر خاص به ذهنت افتاد. گاهی انسان چیزی می بیند که منشأ ایجاد فکر آن در ذهنش می شود، گاهی هم بدون این که با آن مواجه شود، به فکر آن می افتد. نوع اول آن ممکن است یک مقدمه اختیاری داشته باشد، ولی نوع دوم مسبوق به هیچ امر اختیاری نیست.

عکس این حالت هم اتفاق می‌افتد. فکر انجام کاری به ذهن انسان می‌رسد، اعتقاد به آن هم دارد، حتی به خودش می‌سپرد که آن را حتماً انجام دهد؛ با این همه فراموش می‌کند و اصلاً به یادش نمی‌ماند که چه کاری را می‌خواست انجام دهد. گاهی انسان یک سوره کوچک قرآن را که بارها از حفظ خوانده، فراموش می‌کند. به طوری که گویی هیچ‌گاه آن را حفظ نبوده است. این امر اختیاری نیست. به طور کلی هر دو حالت مذکور - خطور کردن فکری که نبوده و فراموش نمودن آنچه بوده است - از نشانه‌های مصنوعیت انسان هستند. تا این جا ۲۲ نشانه مصنوعیت انسان در فرمایش امام صادق (علیه السلام) بیان شده است. خود ابن ابی العوجاء می‌گوید: ایشان آثار قدرت خدا را در نفس من برمی‌شمرد (معلوم می‌شود که بیش از آن تعدادی بوده که در حدیث نقل شده است) تا آن جا که گمان (یا یقین) کردم که خداوند بین من و امام صادق (علیه السلام) آشکار می‌گردد! با این همه به وجود خدا ایمان نیاورد و کافر ماند! فاعتبروا یا اولی الابصار.

حدیث ۳: اگر مصنوع بودی، چگونه بودی؟!

این حدیث نقل گفتگوی دیگری بین امام صادق (علیه السلام) و ابن ابی العوجاء است که به دنبال ماجرای حدیث گذشته و فردای آن روز اتفاق افتاده است. ابتدا امام (علیه السلام) از ابن ابی العوجاء پرسیدند:

أَمْصُنُوعٌ أَنْتَ أَوْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟

آیا تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟

او پاسخ داد: من غیر مصنوع هستم! امام (علیه السلام) به او فرمودند:

فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ؟

پس برایم بیان کن که اگر مصنوع بودی، چگونه می‌بودی؟!

ابن ابی العوجاء مدّت مدیدی بی جواب ماند و در همان حال به چوبی که جلویش بود، وَر می‌رفت و می‌گفت: دراز، پهن، عمیق، کوتاه، متحرّک، ساکن؛ همه این‌ها صفات خلق است. امام (علیه السلام) فرمودند:

فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا لِمَا تَجِدُ
فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.

اگر صفت مصنوعیت جز این‌ها سراغ نداری، پس خودت را هم مصنوع بدان؛
چون برخی از این ویژگی‌ها را می‌یابی که در خودت حادث می‌شوند.
امام صادق علیه السلام از آنچه خود ابن ابی العوجاء نشانه مخلوقیت دانسته بود، از وجود
خودش برای او شاهد وجدانی آوردند و او نتوانست وجود صفات حادث را در خود
انکار نماید. کوتاهی، بلندی، سکون، حرکت، عریض و عمیق بودن، همه این‌ها
نشانه‌های مصنوعیت و وابستگی است. وجود هر یک از این ویژگی‌ها در یک جسم،
نشانگر نیاز و قائم به خود نبودن آن می‌باشد. هیچ جسمی به خود بلند یا کوتاه یا ساکن
یا متحرک و یا ... نیست. بنابراین همه این‌ها نشانه حادث بودن جسمی است که این
صفات را دارد.

به این ترتیب امام صادق علیه السلام روز دوم هم ابن ابی العوجاء را مُجاب و در برابر
وجدانش محکوم نمودند.

حدیث ۴: سه نشانه برای اثبات صانع

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند:

مَا الدَّلِيلُ عَلَى اثْبَاتِ الصَّانِعِ؟

چه دلیلی بر اثبات صانع هست؟

ایشان فرمودند:

ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: تَحْوِيلُ الْحَالِ وَ ضَعْفُ الْأَرْكَانِ وَ نَقْضُ الْهَمَّةِ.^۱

تغییر حال و ضعف ستون‌ها و نقض تصمیم.

سه نشانه مصنوعیت انسان در این حدیث اشاره شده که هر یک می‌تواند دلیلی
بر وجود صانع باشد. اولین نشانه، تغییر حالات آدمی است. از حالی به حال دیگر

۱. بحار الانوار ج ۳ ص ۵۵ ح ۲۹ به نقل از جامع الاخبار.

در آمدن که هر انسانی در شبانه روز بارها این امر را تجربه می‌کند. هم احوال روحی او دائماً در حال زیرو و رو شدن است و هم جسمش تغییر می‌پذیرد.

نشانه دوم، ناتوانی ارکان و ستون‌های وجود انسان است که به خاطر طولانی شدن عمر یا بر اثر بلایا و حوادث اتفاق می‌افتد. این ارکان هم به جسم آدمی مربوط می‌شود و هم به روح او. هم زانو و کمر و مغز انسان به تدریج ضعف پیدا می‌کند و هم هوش و حواس و حافظه به تدریج کم می‌شوند.

سومین نشانه، نقض یک تصمیم است یعنی انصراف انسان از آنچه به انجامش مصمم بوده است. بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تصمیم به انجام کاری می‌گیرد ولی با وقوع حادثه‌ای تصمیمش نقض می‌شود و از آن منصرف می‌گردد. کاملاً روشن است که در این سه حالت، انسان متأثر از غیر خود می‌باشد و بدون این که بخواهد و بپسندد، تحت تأثیر عواملی خارج از خود قرار می‌گیرد. این‌ها سه مصداق از شواهد مصنوعیت انسان هستند که امیرالمؤمنین علیه السلام آن‌ها را دلیل بر اثبات صانع دانسته‌اند. دلیل به معنای نشانه است و نشانه بودن این‌ها به این است که انسان عاقل از طریق تنبّه به این آثار، به ضرورت وجود صانعی - که منزّه و غیر شبیه به آن‌هاست - پی می‌برد. این ملازمه (بین مصنوع و صانع) در فصل آینده با نقل احادیث دیگری از اهل بیت علیهم السلام مورد بحث قرار می‌گیرد.

فصل دوم ۲

ضرورت اثبات صانع

حدیث ۵: دو شاهد برای ضرورت وجود صانع

حدیث جامعی را مرحوم شیخ صدوق و مرحوم کلینی در بحث توحید از امام صادق علیه السلام نقل فرموده‌اند که اختلاف بسیار جزئی در الفاظ آن‌ها وجود دارد. ما قسمتی از نقل مرحوم کلینی را در این جامی آوریم:

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ المَصْنُوعِينَ وَ الاضْطِرَارِ اليْهِمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ.^۱

پس چاره‌ای از اثبات صانع نیست، به‌خاطر وجود مصنوعات و این‌که ناگزیر از مصنوعیت هستند.

امام علیه السلام در این تعبیر موجز، اثبات صانع را ضروری دانسته‌اند و دقیقاً تعبیر «اثبات صانع» را به کار برده‌اند. مراد از «اثبات» همان چیزی است که در بخش گذشته (فصل چهارم) بیان گردید؛ یعنی این‌که انسان عاقل وقتی مصنوعات را می‌بیند و اضطرار آن‌ها را در مصنوعیت می‌فهمد، باید به وجود صانع اقرار نماید و نباید او را انکار کند. این «باید» را به نور عقل درمی‌یابد و به تعبیر دیگر قبح انکار صانع را عقلاً

۱. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب اطلاق القول بأنَّه شيء، حدیث ۶.

کشف می‌کند. این حقیقت را به «ضرورت اثبات صانع» تعبیر می‌کنیم. کشف این ضرورت و قبح انکار آن یک تنبّه عقلی است که مبتنی بر دو پایه وجدانی می‌باشد: یکی وجود مصنوعات و دیگر این که آن‌ها ناگزیر از مصنوعیت هستند. مصنوعات در مصنوع بودن خود مضطر هستند یعنی نمی‌توانند مصنوع نباشند و از قلمرو مصنوعیت خارج گردند. همین اضطراب، نشانه‌ی واضحی برای وابستگی و اتکاء آن‌ها به غیر خودشان است و لذا ضرورت وجود صانعی برای آن‌ها را به خوبی آشکار می‌سازد. می‌بینیم که بیان امام صادق علیه السلام در این قسمت حدیث لحن کاملاً عقلی دارد و به هیچ وجه جنبه‌ی تعبّدی محض ندارد.

حدیث ۶: شگفتی‌های عالم، دلیل بر اثبات صانع

هشام بن حکم نقل می‌کند که وقتی یک منکر خدا (زندیق) با امام صادق علیه السلام مشغول بحث و مناظره شد، از ایشان پرسید:

فما الدلیل علیه؟

دلیل بر وجود خداوند چیست؟

حضرت فرمودند:

وَجُودُ الْأَفَاعِلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَيَّدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟^۱ وجود همه‌ی افعال (یا امور شگفتی که ناشناخته و مغفول هستند) دلالت می‌کند بر این که سازنده‌ی آن‌ها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی به یک ساختمان بلند و با شکوه نگاه کنی، یقین می‌کنی که سازنده‌ی دارد، هرچند که سازنده را ندیده و مشاهده‌اش نکرده باشی.

در این بیان، به طور ساده و روشن بر وجود صانعی (به صورت نکره) استدلال شده و «افاعیل» را دلیل بر آن دانسته‌اند. «افاعیل» در عربی به دو معنا به کار رفته است: یکی این که جمع «أفعال» به معنای کارها و امور باشد.^۲ در این صورت همه‌ی مخلوقات را در

۱. اصول کافی، کتاب التّوحید، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، قسمتی از حدیث ۵.

۲. المنجد، ص ۵۸۸.

برمی‌گیرد چون همه آن‌ها کارها و افعال خداوند در عالم هستند. معنای دوم این‌که جمع «أَفْعُولَة»^۱ به معنای امور شگفتی باشد که ناشناخته و مغفول می‌مانند. در این صورت چیزهایی منظورند که اگر مورد توجه قرار بگیرند، به روشنی بر وجود سازنده‌ای دلالت می‌کنند ولی نوعاً از آن‌ها غفلت می‌شود و بسیاری از کنار آن‌ها با بی‌توجهی یا حتی انکار رد می‌شوند. این‌گونه امور در همه جای عالم هستند و دور و بر هر کس فراوان یافت می‌شوند؛ اما دیدگان غافل به آن‌ها توجه نمی‌کنند. واقعیت این است که همه آثار صنوع الهی در دنیا عجیب و شگفت آور هستند و در حقیقت هیچ صنوع غیر شگفتی در عالم یافت نمی‌شود. ساده‌ترین چیزهایی که برای ما عادی شده و توجه ما را جلب نمی‌کنند، در حقیقت عجیب هستند. ما اگر کوچکترین توجهی به اعضای بدن خود کنیم، از ناخن و مو - که آن‌ها را کوتاه می‌کنیم و دور می‌ریزیم - گرفته تا گوش و چشم و دست و ... همگی واقعاً ساختمان پیچیده و شگفتی دارند. ظرایف و لطایفی که در خلقت مو به کار رفته، کافی است که هر عاقلی را متنبه کند و او را باروشنی و قطعیت، به وجود سازنده‌ای برای آن دلالت نماید. هم‌چنین است ناخن که شاید هیچ‌گاه به شگفت آور بودن ساختمان آن توجه نکرده باشیم. عجایب و شگفتی‌های خلقت فراوانند؛ دیده‌ای که این عجایب را ببیند، کم است.

نکته لطیف دیگر در حدیث مورد بحث، آوردن تعبیر «صانع» و «بانی» به صورت نکره است: «ذَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا» و «عَلِمْتُ أَنَّ لَهُ بَانِياً» صانع و بانی در این مرحله از تنبّه عقلانی (بحث اثبات صانع) ناشناخته‌اند. یعنی لازمه این حدّ از تنبّه عاقل، معرفت صانع نیست. بدون شناخت صانع هم این تنبّه حاصل می‌شود و عاقل، وجود یک صانع یا بانی را نمی‌تواند انکار نماید. البته عدم معرفت صانع، شرط حصول چنین تنبّه‌ی نیست^۲، بلکه اثبات صانع ممکن است همراه با معرفت به او باشد. اما

۱. أَلْفَعُولَة: الامر العجیب يُسْتَنَكِر. المعجم الوسيط، ص ۶۹۵.

۲. به تعبیر دیگر اثبات صانع مشروط به عدم معرفت او نیست (بشرط لا) بلکه نسبت به معرفت و عدم معرفت صانع «لابشرط» است.

همان طور که در مقدمه کتاب بیان شد، اگر تنبّه عاقل در حدّ اثبات صانع باشد، لازمه اش معرفت او نیست.

حدیث ۷: جنبه علوی و سُفلی انسان دو شاهد بر وجود صانع

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره اثبات صانع سؤال شد، حضرت فرمودند:

الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَ الرُّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ وَ آثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكَلُ عُلُوِّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَ مَرَكَزُ سُفْلِي بِهَذِهِ الْكِثَافَةِ كَيْفَ لَا يُدْلَانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ؟^۱

مدفوع شتر بر وجود شتر و مدفوع الاغ بر وجود الاغ دلالت می کنند و جاهای پا بر وجود سیر (یا محلّ سیر) دلالت می کند. پس ساختمان عظیم بلندمرتبه ای با این لطافت و مکانی زیرین با این غلظت، چگونه بر وجود (صانع) لطیف خبیر دلالت نمی کنند؟!

در این حدیث با بیانی بسیار ساده و در عین حال مستدل، بر وجود صانع استدلال شده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) از پیش پا افتاده ترین امور برای اثبات صانع شاهد آورده اند. هر عاقلی اگرچه بی سواد باشد، از دیدن فضولات حیوانات در یک مکان، می فهمد که آن ها در آن جا حضور داشته اند؛ هم چنین جای قدم هایی که روی زمین باشد، به روشنی دلالت می کند بر این که آن جا محلّ سیر و قدم زدن بوده است. این گونه شواهد دلیل خوبی برای مبدأ و منشأ پیدایش خود هستند. حال که چنین است، آیا انسان با داشتن دو جنبه علوی و سُفلی بر وجود صانعی که بتواند چنین مصنوع عظیمی را خلق نماید، دلالت نمی کند؟

به نظر می آید جنبه علوی انسان همان روح او باشد که جسمی بسیار لطیف است^۲ و جنبه سُفلی، بدن اوست که در مقایسه با روح، غلظت زیادی دارد. روح و بدن ظرایف و پیچیدگی های زیادی دارند که بر وجود صانعی با داشتن صفاتی خاص دلالت

۱. بحارالانوار ج ۳، ص ۵۵ ح ۲۷ به نقل از جامع الاخبار.

۲. بحث درباره جسم لطیف بودن روح انسان در مباحث «خلقت» از دیدگاه کتاب و سنت مطرح می شود.

می‌کنند. دو صفتی که در این حدیث به صانع نسبت داده شده، صفاتی هستند که مصنوعات هم به آن‌ها متّصف می‌گردند؛ اما به حکم عقل باید لزوم تنزیه صانع از شباهت به مصنوعات را رعایت نمود. با حفظ این نکته، معنای «لطیف خبیر» را با استناد به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در فصل پنجم همین بخش تحت عنوان «توصیف ناپذیری صانع متعال» خواهیم آورد.

شاهد ما در استناد به فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام اصل توجّه دادن ایشان به این حقیقت عقلی است که مصنوعات بر ضرورت وجود صانع دلالت می‌نمایند.

حدیث ۸: مصنوعات، تنها راه اثبات صانع

امام هشتم علیه‌السلام خطبه مفصّلی در حضور مأّمون برای جمعی ایراد فرمودند که یک جمله آن این است:

بُصْنَعُ اللَّهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ.^۱

از طریق مصنوعات خداوند بر وجود او دلیل آورده می‌شود.

این فرمایش امام هشتم علیه‌السلام در مقام بیان استدلال بر وجود صانع، از طریق مصنوعات اوست. کلمه «صُنْع» هم معنای مصدري دارد و هم حاصل مصدري. اگر مصدر باشد به معنای ساختن است و اگر حاصل مصدر باشد، یعنی آنچه حاصل ساختن است که منظور مصنوعات می‌باشند. در جمله مورد بحث اگر معنای مصدري «صُنْع» مورد نظر باشد، مقصود این است که استدلال بر وجود خداوند کار خود اوست. یعنی تنبّه عقلانی به وجود خدا، صُنْع خود اوست. آری، توجّه کردن به مصنوعات و تأمل در نشانه‌های مصنوعیت کار انسان عاقل است، اما این که این توجّه و تأمل عقلانی، انسان را به ضرورت وجود صانع متنبّه سازد، عمل اختیاری انسان نیست؛ بلکه صُنْع خود خداست. با این ترتیب تعبیر «يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ» یعنی «از مصنوعی به وجود صانع پی بردن» که این، به اختیار انسان نیست و صُنْع خداست. هر چند این احتمال در معنای فرمایش

۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۲ ص ۳۵.

امام رضا علیه السلام منتفی نیست، اما به نظر می آید احتمال دوم ظاهرتر باشد. احتمال دوم این است که «صنع» معنای حاصل مصدري داشته باشد و مقصود از آن مصنوعات باشند. ترجمه ای که برای حدیث آوردیم، بنابراین احتمال بود. در این صورت مقصود امام علیه السلام این است که از طریق مصنوعات و به واسطه آنها بر وجود صانع آنها دلیل آورده می شود. با توجه نمودن به مصنوعات، صانع آنها اثبات می شود. مقدم شدن جار و مجرور (بصنع الله) بر نوعی حصر دلالت می کند، یعنی این که تنها راه استدلال بر خدا و اثبات عقلانی او، از طریق مصنوعات است. به بیان ساده تر، تنها راه اثبات صانع، توجه به مصنوعات است. بنابراین از طریق مصنوعات - و فقط از این طریق - می توان به ضرورت وجود صانعی برای آنها پی برد و نتیجه ای که در فصل حاضر مورد نظر می باشد، این است که با نظر در مصنوعات، اثبات صانع ضرورت عقلی پیدا می کند.

حدیث ۹: دلالت شاهد بر غائب

امام صادق علیه السلام در حدیثی از تنها راه استدلال بر خدا چنین تعبیر فرموده اند:

لَوْ لَمْ يَكُنِ الشَّاهِدُ دَلِيلًا عَلَى الْغَائِبِ لَمَا كَانَ لِلْخَلْقِ طَرِيقٌ إِلَى اثْبَاتِهِ
تَعَالَى.^۱

اگر شاهد، دلیلی بر غائب نمی بود، مخلوقات طریقی به اثبات خدای متعال نداشتند.

چنان که در شرح حدیث پیشین گذشت، مصنوعات، تنها راه اثبات صانع هستند. از آن جا که مصنوعات به نور علم و عقل برای ما مکشوف می شوند، می توان آنها را «شاهد» تعبیر کرد و صانعی را که به هیچ وجه معلوم و معقول نمی شود، «غائب» دانست. به این ترتیب اثبات صانع، همان دلالت شاهد بر غائب است.

۱. عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۲۸۶، ح ۲۸.

فصل سوم ۳

تباین میان صانع و مصنوع

حدیث ۱۰: لزوم عدم شباهت صانع با مصنوعات

در ادامه حدیث پنجم که در فصل گذشته از زبان مبارک امام صادق علیه السلام نقل کردیم، چنین آمده است:

وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَ لَيْسَ مِثْلُهُمْ إِذْ كَانَ مِثْلُهُمْ شَبِيهًا بِهِمْ فِي ظَاهِرِ
الْتَّرَكِيبِ وَ التَّأْلِيفِ وَ فِيمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ إِذْ لَمْ يَكُونُوا وَ
تَنَقُّلُهُمْ مِنْ صَغَرٍ إِلَى كِبَرٍ وَ سَوَادٍ إِلَى بَيَاضٍ وَ قُوَّةٍ إِلَى ضَعْفٍ وَ أَحْوَالٍ
مَوْجُودَةٍ لِحَاجَةِ بِنَا إِلَى تَفْسِيرِهَا لِبَيَانِهَا وَ وُجُودِهَا.^۱

و (چاره‌ای نیست از) این که صانع مصنوعات غیر خود آن‌ها باشد و مانند
آن‌ها نباشد زیرا اگر مانند آن‌ها باشد، در ظاهر ترکیب و تألیف شبیه آن‌ها
می‌شود و نیز از جهت حدوث جاری در آن‌ها - پس از آن که نبودند - و
انتقالشان از کوچکی به بزرگی و سیاهی به سپیدی و توانایی به ناتوانی و
احوال موجود (در مصنوعات) که به خاطر وضوح و وجودشان نیازی به بیان
آن‌ها نداریم (شبیه آن‌ها می‌شود).

۱. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب اطلاق القول بأنه شيء، قسمتی از حدیث ۶.

در این قسمت از حدیث شریف، امام علیه السلام بر لزوم مباینیت میان صانع و مصنوعات استدلال کرده‌اند. ابتدای فرمایش ایشان این است که صانع اشیاء «باید» غیر آن‌ها و غیر شبیه به آن‌ها باشد. در حدیث پنجم که عبارت قبل از حدیث فعلی است، تعبیر امام علیه السلام چنین بود:

«لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ ...» بنابراین عبارت «أَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ ...» عطف بر «اثْبَاتِ الصَّانِعِ ...» شده است. در این صورت معنای فرمایش امام علیه السلام در حدیث فعلی این است که (عقلاً) چاره‌ای از این که صانع مصنوعات غیر آن‌ها باشد و شبیه به آن‌ها نباشد، نیست. در واقع به نور عقل در می‌یابیم که یکی دانستن صانع با مصنوعات و تشبیه به آن‌ها قبیح است و نباید به این امور معتقد شویم (هم باید «غیریت» صانع و مصنوع را بپذیریم و هم عدم تشبیه میان آن‌ها را).

تعبیر «لَيْسَ مِثْلَهُمْ» به صراحت بر نفی تشبیه میان صانع و مصنوعات دلالت دارد. مراد ما از «مباینیت» یا «تباين» هم چیزی جز همین عدم شباهت بین صانع و مصنوعات نیست. دلیلی که امام علیه السلام برای اثبات این امر آورده‌اند این است که اگر صانع شبیه به مصنوعات باشد، نشانه‌های مصنوعیت در صانع هم راه پیدا می‌کند. سپس به عنوان نمونه، پنج نشانه مصنوعیت را ذکر کرده‌اند که اگر هر یک از این‌ها در صانع مصنوعات باشد، آن هم مصنوعی می‌شود که نیاز به صانع خواهد داشت. این پنج نشانه عبارتند از:

- ۱- ترکیب و تألیف ظاهری: مقصود این است که چیزی در ظاهر خود مرکب از اجزاء یا تألیف یافته از چند چیز باشد. هر موجودی که ترکیب یافته از اجزاء باشد، نیازمند به آن‌ها می‌شود و در موجودیت خود وابسته به آن اجزاء خواهد بود. این خود نشانه مصنوعیت آن شیء مرکب است. ما این ترکیب و تألیف را در مصنوعات مشاهده می‌کنیم و اگر صانع آن‌ها هم این‌گونه باشد، مانند خود آن‌ها مصنوع خواهد شد.

- ۲- حدوث: یعنی موجود شدن پس از نبودن. حدوث یکی از نشانه‌های آشکار برای مصنوعیت است. ما از وجود این ویژگی عقلاً به ضرورت وجود صانعی برای آن شیء حادث متنبه می‌شویم. حال اگر آن صانع شبیه مصنوعات باشد، از جهت حدوث مانند

آن‌ها خواهد بود و همین ویژگی، او را هم مانند مصنوعات، نیازمند به وجود صانعی می‌کند. در این صورت آنچه که صانع‌انگاشته بودیم، خود مصنوعی می‌شود که نیاز به صانع دارد.

۳- انتقال از کوچکی به بزرگی: یکی از نشانه‌های وابستگی و مصنوعیت اشیاء، تغییر حالت آن‌ها از کوچکی به بزرگی است. انسان، حیوان، گیاه و ... بسیاری از مصنوعات که رشد می‌کنند، از حالت کوچکی به بزرگی تغییر می‌کنند و هیچ‌یک از این موجودات به اختیار خود رشد نمی‌کنند. این تغییر حالت ناشی از تأثیر پذیری این مصنوعات از عوامل خارج از خود است و به تعبیر دیگر این انتقال حالت، نیاز به انتقال دهنده‌ای دارد که غیر از خود شیء متغیّر است.

با این ترتیب اگر صانع مصنوعات، شبیه به آن‌ها باشد، مانند آن‌ها از کوچکی به بزرگی تغییر می‌کند و لذا محتاج به غیر خودش می‌شود.

۴- انتقال از سیاهی به سپیدی: شاید مراد از این ویژگی تبدیل موهای سیاه به موهای سپید باشد. در این صورت مراد از این تعبیر، پیر شدن است. کسانی که موی سیاهشان سپید می‌شود، در واقع پیر و ناتوان می‌شوند و این تغییر حالت نشانگر عجز و ناتوانی آن شخص می‌باشد. بنابراین صانع اشیاء نمی‌تواند متّصف به این صفت باشد.

۵- انتقال از توانایی به ناتوانی: این ویژگی هم به وضوح نیازمندی و مصنوعیت را نشان می‌دهد. موجود توانایی که قدرت‌هایش را از دست می‌دهد، عقلاً مصنوع و متّکی به دیگری است و صانع اشیاء نمی‌تواند چنین باشد.

این پنج ویژگی به عنوان نمونه ذکر شده‌اند و در انتها اشاره به سایر احوال مصنوعات کرده‌اند که به خاطر روشنی، نیاز به تفسیر ندارند. پس اصل استدلال امام صادق (علیه السلام) این شد که اگر صانع مصنوعات شبیه به آن‌ها باشد، در ویژگی‌هایی که نشانه‌های مصنوعیت است، با آن‌ها شباهت پیدا می‌کند و در این صورت مصنوعی مانند خود آن‌ها می‌شود که نیاز به صانع خواهد داشت. پس صانع مصنوعات نباید شباهتی به خود آن‌ها داشته باشد.

حدیث ۱۱: تبدیل «مدلول علیه» به «دلیل» در فرض عدم تباین

در ادامه حدیث هشتم که جمله‌ای را از امام رضا علیه السلام نقل کردیم، چنین می‌خوانیم:

كَيْفَ يَسْتَحَقُّ الْأَزَلَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْحَدَثِ وَ كَيْفَ يُنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ إِذَا لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ وَ لَتَحَوَّلَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَدْلُولًا عَلَيْهِ.^۱

چگونه کسی که از حدوث امتناع ندارد، استحقاق ازلیت دارد؟ و چگونه کسی که از موجود شدن امتناع ندارد، موجودکننده اشیا می‌شود؟ اگر چنین باشد (یعنی از موجود شدن امتناع نداشته باشد)، نشانه مصنوع در او یافت می‌شود و پس از آن که «مدلول علیه» بود، تبدیل به «دلیل» می‌گردد.

در این عبارات دلیل عقلی روشنی بر عدم شباهت بین صانع و مصنوعات اقامه شده است. این موضوع را با بیان دو نکته تبیین فرموده‌اند. نکته اول این که اگر چیزی از حدوث امتناع نداشته باشد، استحقاق ازلیت ندارد. حدوث - همان طور که در توضیح حدیث گذشته بیان شد - یعنی موجود شدن پس از نبودن. اگر چیزی این گونه باشد، دیگر نمی‌تواند ازلی باشد. موجود حادث سابقه عدم و نیستی دارد، در حالی که «ازلی» به موجودی گفته می‌شود که مسبوق به عدم نیست و این دو ویژگی (مسبوق بودن به عدم و مسبوق نبودن به عدم) با هم قابل جمع نیستند. پس چیزی که حدوث می‌پذیرد، نمی‌تواند ازلی باشد.

نکته دوم این که اگر چیزی از موجود شدن امتناع نداشته باشد، نمی‌تواند موجود کننده اشیا باشد. این که از موجود شدن امتناع نداشته باشد یعنی وجود را بپذیرد و به تعبیر دقیق تر به خود موجود نباشد بلکه «موجود بالغیر» باشد. چنین موجودی متکی و وابسته به غیر خود است و به تعبیر دیگر «مصنوع» می‌باشد. بنابراین احتیاج به صانعی دارد و نمی‌تواند صانع اشیا باشد. صانع اشیا نباید خود یکی از مصنوعات باشد، پس چیزی که موجودیتش بالغیر است، نمی‌تواند صانع غیر مصنوع باشد.

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۲، ص ۴۰.

تعبیر امام رضا علیه السلام در حدیث مورد بحث بسیار رسا و زیباست. می‌فرمایند: اگر موجودی «انشاء» بپذیرد، یعنی به غیر خود موجود شود، نشانهٔ مصنوع در او راه پیدا می‌کند (لقامت فيه آية المصنوع) چون یکی از نشانه‌های آشکار مصنوعیت، موجود شدن بالغیر است و در این صورت خودش دلیل بر وجود صانع می‌شود. (لتحوّل دليلاً) تبدیل به دلیل و نشانه می‌گردد، در حالی که «مدلول علیّه» بود. یعنی ما از طریق مصنوعات که دلیل بودند، به ضرورتِ بودنِ صانع دلالت می‌شدیم. پس مصنوعات «دلیل» بودند و او که صانع بود، «مدلول علیّه». اما اکنون که نشانهٔ مصنوع در آنچه صانع فرض کرده بودیم، راه پیدا کرده، خودِ این موجود هم دلیلی بر بودنِ یک صانع غیر مصنوع می‌شود. بنابراین «مدلول علیّه» به «دلیل» تبدیل می‌گردد و نشانهٔ دیگری برای نیاز به صانع اشیاء پیدا می‌شود.

این امر تا هر جا که موجودیت چیزی بالغیر باشد، ادامه می‌یابد. هر موجودی که در موجود شدنش وابسته به غیر خود باشد، دلیلی بر وجود صانع متعال است و این سلسله باید به جایی ختم شود که موجودی وابسته به غیر خود نباشد یا به تعبیر امام هشتم علیه السلام، انشاء (موجود شدن) را نپذیرد. چنین چیزی فقط «مدلول علیّه» است و دیگر «دلیل» نیست. هر چیزی که در موجود شدنش به نحوی وابستگی به غیر خود داشته باشد، نمی‌تواند آن «مدلول علیّه» مورد بحث باشد. بنابراین صانع اشیاء موجودی است که به هیچ وجه وابستگی به هیچ چیز ندارد. به همین جهت است که باید مطلقاً از شباهت با مصنوعات منزّه باشد؛ چون در مصنوعات، موجودی که در بودنش هیچ گونه وابستگی به غیر خود نداشته باشد، نداریم. پس تا هر جا شباهت با مصنوعات هست، هنوز به صانع اشیاء نرسیده‌ایم و اثبات صانع وقتی صورت می‌گیرد که موجودی غیر شبیه به مصنوعات را بپذیریم و این همان لزوم تباین میان صانع و مصنوعات است.

حدیث ۱۲: امتناع صانع از هرچه امکان وقوع در مصنوع دارد

عبارات دیگری از خطبه امام هشتم علیه السلام که در حدیث گذشته، قسمتی از آن را نقل کردیم، چنین است:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْزَأُ.^۱

پس هرچه در مخلوقات است، در خالق آن‌ها یافت نمی‌شود و هرچه در مخلوقات امکان‌پذیر است، باید از صانع آن‌ها نفی شود. حرکت و سکون در او (صانع) جاری نیست و چگونه ممکن است چیزی که خود (صانع) جاری کرده، در خودش جاری شود؟

این‌ها بخشی از احکام عقلی جاری در بین صانع و مصنوعات است که امام رضا علیه السلام بیان فرموده‌اند. ابتدا به این نکته اشاره کرده‌اند که، هرچه در مخلوقات است، در خالق آن‌ها یافت نمی‌شود. یعنی باید همه ویژگی‌های مخلوقات را از خالق آن‌ها نفی کنیم و هیچ وجه شباهتی بین آن‌ها قائل نشویم. روشن است که در مخلوقات هیچ موجودی که نیازمند و وابسته نباشد، یافت نمی‌شود و در بخش گذشته دیدیم که حتی کمالات وجودی هم مستغنی از غیر خود نیستند. پس ما باید خالق اشیاء را از شباهت به هر مخلوقی منزّه بدانیم. نکته لطیف‌تری که از این حکم کلی نتیجه می‌شود، این است که هر صفتی که در مخلوقات «امکان» وقوع دارد، برای خالق «ممتنع» می‌باشد. ممتنع یعنی محال و مقصود این است که اگر اَتِّصَافِ مخلوقی به یک صفت «ممکن» باشد باید اَتِّصَافِ خالق را به آن صفت «محال» بدانیم. یعنی نفس امکان جاری شدن یک ویژگی در مخلوقات، ثابت می‌کند که آن ویژگی نباید و نمی‌تواند در مورد خالق اشیاء جاری گردد.

این مطلب بسیار دقیق و کلیدی است، چون در فهم دقیق و صحیح اثبات صانع نقش

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۲، ص ۴۰.

اساسی دارد. در نکتهٔ اوّل نسبت به ویژگی‌هایی که به صورت بالفعل در مخلوقات جاری هستند، فرمودند که باید خالق را از آن‌ها مبرّی بدانیم. در نکتهٔ دوم می‌فرمایند که اگر صفتی بالفعل در مخلوقات نباشد و بصورت بالقوه بتوان به مخلوقی نسبت داد، باید آن صفت را از صانع اشیاء نفی نمود و اتّصاف او را به آن صفت محال دانست. محال دانستن، حکم عقل است و امام رضا (علیه السلام) در فرمایش خود به یک حکم عقلی اشاره می‌فرمایند. به بیان دیگر می‌توان گفت که عقل، قبح نسبت دادن آن گونه صفات را به خالق مخلوقات کشف می‌کند.

در مباحث عقلی کتاب (بخش اوّل) این نکته را توضیح دادیم که مصنوعات در همهٔ ویژگی‌های خود نیازمند و متّکی به غیر هستند و ما در مقام فرض هم نمی‌توانیم موجودی بی‌نیاز تصوّر نماییم. یعنی هرچه را که بی‌نیاز فرض کنیم، در حقیقت موجودی نیازمند را تصوّر کرده‌ایم که آن را از برخی جهات، نامتناهی دانسته‌ایم. نامحدود فرض کردن بعضی جهات در یک موجود، آن را از محدودیت ذاتی اش خارج نمی‌سازد.^۱

نتیجهٔ مهمّی که از این بحث عقلی و نقلی به دست می‌آید، این است که هرچه در مخلوقات فرض وقوع دارد، محال است که در صانع و خالق آن‌ها جاری گردد و این همان مباینیت مورد نظر میان صانع و مصنوعات می‌باشد.

نکتهٔ سوم در فرمایش منقول از امام هشتم (علیه السلام)، مثالی است که برای این قاعدهٔ کلی ذکر فرموده‌اند. یکی از احکام جاری در برخی مخلوقات، حرکت و سکون است. این دو ویژگی در بعضی از مصنوعات به صورت بالفعل یا بالقوه یافت می‌شوند. طبق آن قاعدهٔ عقلی کلی باید بگوییم، صانع اشیاء محال است که سکون یا حرکت بپذیرد. این دو صفت نشانهٔ وابستگی و نیازمندی موجودات متحرّک و ساکن است. بنابراین صانع بی‌نیاز باید از امکان اتّصاف به این صفات منزّه باشد. دلیلی که از زبان امام رضا (علیه السلام) با لحن تذکّر عقلی و به شکل استفهام انکاری، نقل شده این است که: چگونه ممکن است

۱. رجوع کنید به فصل ۳ از بخش اوّل.

چیزی که صانع اشیاء در مصنوعات جاری کرده، در مورد خودش جاری شود؟ یعنی حرکت و سکون مصنوعات توسط دیگری در آنها جاری شده و لذا در این صفات متکی و نیازمنده او هستند. در واقع حرکت و سکون در موجودات متحرک و ساکن، نشانه‌های مصنوعیت آنهاست. پس چگونه ممکن است صانع غیر مصنوع متصف به صفاتی شود که نشانه نقص و نیاز می‌باشد؟ در این صورت لازم می‌آید که «مدلول علیه» تبدیل به «دلیل» شود، یعنی آنچه را که صانع بی‌نیاز فرض کرده بودیم، مصنوعی نیازمند شود که خود شاهی بر ضرورت وجود صانع است.

غیر از حرکت و سکون، هریزگی دیگری که در مصنوعات باشد، مشمول همان قاعده کلی است و صرف وقوع آن در مخلوقات یا حتی فرض وقوع آن، دلیل است بر این که نمی‌توانیم آن ویژگی را به صانع و خالق آنها سرایت بدهیم.

حدیث ۱۳: افتراق صانع و مصنوع

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کوفه خطبه‌ای ایراد فرمودند که یک عبارت آن این است:

لَا تَشْمَلُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ الْحُجُبُ وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ
إِيَّاهُمْ لَا مِثْلَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَلِامْكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ وَلَا فِتْرَاقِ
الصَّانِعِ مِنَ الْمَصْنُوعِ ... وَ الرَّبِّ مِنَ الْمَرْبُوبِ.^۱

ابزارهای درک او را در بر نمی‌گیرند و حجاب‌ها او را نمی‌پوشانند و حجاب میان او و آفریدگانش، آفریدن آنها به دست اوست. این حجاب از آن روست که آنچه در ذوات مخلوقات، امکان دارد، در حق او ممتنع است و آنچه در حق او مُحال است، (برای مخلوقات) امکان‌پذیر است و به دلیل مابینت صانع با مصنوع ... و رب با مربوب.

آنچه در حدیث گذشته توضیح دادیم، با تعبیر دیگری در این حدیث شریف آمده است. ابتدا به این حقیقت تذکر داده‌اند که ابزارهای فهم و درک بشر شامل صانع متعال

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، حدیث ۵.

نمی‌شوند، یعنی انسان نمی‌تواند با این ابزارها خالق خود را درک نماید. سپس اضافه فرموده‌اند که حجاب‌ها او را نمی‌پوشانند یعنی غیر خالق و مخلوق چیز سومی وجود ندارد که حجاب و مانع میان آن‌ها باشد. آن‌گاه حجاب میان خالق و مخلوقات را، آفرینش آن‌ها دانسته‌اند. روشن است که مقصود از حجاب، مانعی که میان یک مخلوق با مخلوق دیگر می‌باشد، نیست. صانع اشیاء چیزی در ردیف خود آن‌ها نیست تا آنچه مانع میان مخلوقات است، بین او و آن‌ها حاجب و مانع باشد. حجاب میان خالق و خلق، مربوط به آفرینش آن‌هاست که به هیچ وجه از بین رفتنی نیست. یعنی اگر خالق و مخلوقی در کار باشند حتماً آفرینشی هم هست که سبب حجاب میان آن‌ها می‌گردد. اما این حجاب به چه معناست و چگونه آفرینش سبب آن می‌شود؟ از دلیلی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای اثبات حجاب آورده‌اند، معنای آن هم روشن می‌شود. فرموده‌اند آنچه در مخلوقات راه دارد، از خالق آن‌ها نفی می‌شود و نیز آنچه نمی‌توان به صانع نسبت داد، در حق مخلوقات ساری و جاری می‌شود. با این بیان صانع از همه صفات مخلوقی، منزّه می‌باشد و بالعکس نشانه‌های نیازمندی و مصنوعیت را که عقلاً نمی‌توان به صانع نسبت داد، می‌توان برای مخلوقات اثبات کرد. سپس همین مطلب را با بیان فشرده و موجزی بیان فرموده‌اند: «لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ مِنَ المَصْنُوعِ ... وَ الرَّبِّ مِنَ المَرْبُوبِ» یعنی به خاطر جدایی بین صانع و مصنوع و ربّ و مربوب. این افتراق تعبیر دیگری است از آنچه در عبارت قبل آورده‌اند (لا ممتناعه ممّا یمكن فی ذواتهم ...) و مقصود از آن، افتراق و جدایی‌ای که میان مخلوقات بایکدیگر هست، نمی‌باشد. از این جدایی در احادیث با لفظ «بینونة» هم تعبیر شده است و طبق آنچه از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده، بینونت میان خلق و خالق بینونت صفت است نه بینونت عزلت.^۱ مقصود از بینونت عزلت، دوری و فاصله داشتن است که در میان اجسام مشاهده می‌کنیم. بینونت خدا و خلق این‌گونه نیست، بلکه این بینونت، بینونت صفت

۱. این تعبیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: حُكِمَ التَّمْيِيزُ بَيْنُونَةً صِفَةً لَا بَيْنُونَةَ عَزْلَةً (بحارالانوار ج ۴، ص ۲۵۳ ح ۷ به نقل از الاحتجاج طبرسی) توضیح کامل این حدیث در آخرین فصل از بخش دوم کتاب آمده است.

است یعنی صفات خدا و خلق بایکدیگر مباین اند. این همان مطلبی است که در حدیث فعلی (۱۲) و حدیث قبلی (۱۱) مطرح شده است. با این توضیحات مراد از «حجاب» در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام روشن می شود. وجود حجاب میان خدا و خلق یعنی این که هیچ چیز از ذات خالق برای مخلوق قابل کشف و فهم نیست و این محجوبیت، لازمه مخلوقیت مخلوق است. توجه شود که دلیل حاجب بودن این حجاب در فرمایش مولا، افتراق صانع از مصنوع دانسته شده، بنابراین باید مدلول این دلیل عمیقاً روشن شود. دلیل، تباین میان صانع و مصنوعات است، مدلول این دلیل این است که با آنچه در عالم مصنوعات هست (نور علم و غیر آن) صانع شناخته و درک نمی شود. به تعبیر دیگر مخلوقات وسیله و اداتی که با آن خالق خود را بشناسند، در اختیار ندارند. بنابراین به طریق اولی در ذهن هم نمی توانند تصویری از او داشته باشند و توان هیچ توصیفی هم از او ندارند.

همه این ها را می توانیم معنای حجاب میان صانع و مصنوعات بدانیم که امکان کنار رفتن آن عقلاً وجود ندارد. تا وقتی خالق و مخلوقی در کار هست (البته مقصود از خالق، صانع غیر مصنوع است) چنین حجابی هم وجود دارد و دقیقاً به همین دلیل است که امیرالمؤمنین علیه السلام «خَلَقَهُ آيَاهُمْ» را حجاب دانسته اند. چون خلقت مخلوقات توسط خالق هستی منشأ و علت وجود این حجاب است. پس اگر بخواهیم تعبیر دقیق تری به کار ببریم، باید بگوییم که «خَلَقَتْ مَخْلُوقَاتٍ» منشأ و علت حجاب میان خدا و خلق می باشد. حجاب نامیدن «خَلَقَهُ آيَاهُمْ» از باب تسمیه سبب به اسم مسبب می باشد که در برخی احادیث اشعار به این سببیت به چشم می خورد. از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لِاحْتِجَابِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِنْ غَيْرِهَا.^۱

برخی از مخلوقات را از برخی دیگر پوشیده داشت تا معلوم شود که حجابی بین او و مخلوقات از جانب غیر مخلوقات نیست.

۱. بحار الانوار، ج ۴ ص ۳۳۹ ح ۳ به نقل از التوحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام.

کلمه «مِنْ» در تعبیر «مِنْ غَيْرِهَا» قابل تأمل است. این «مِنْ» نشوئه می‌باشد و معنای عبارت این است که حجاب میان خدا و خلق از غیر مخلوقات نشأت نمی‌گیرد. بنابراین مخلوقات سبب و منشأ حجاب میان خود و خالقشان هستند. در واقع خلقت مخلوقات سبب حجاب است و اگر خود مخلوقات را سبب بدانیم هم به جهت مخلوقیتشان می‌باشد. از این رو می‌توانیم این حجاب غیر قابل رفع را حجاب خلقت یا مخلوقیت بنامیم و آن را ذاتی مخلوقات بدانیم، به این معنا که تا خلقتی و مخلوقی در عالم هست، این حجاب میان خالق و مخلوق وجود دارد و مرتفع شدن آن مُحال است.

حدیث ۱۴: بینونت خلق و خالق

امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن خطبه‌ای جامع که در بحث توحید ایراد فرمودند، چنین آورده‌اند:

الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ.^۱

کسی که مباین با خلق است، پس هیچ چیز شبیه او نیست.

این جمله در وصف خدای متعال است و لفظ مورد استشهاد ما کلمه «بَانَ» می‌باشد. در توضیح حدیث گذشته گفتیم که عدم شباهت میان خدا و خلق با تعابیر مختلفی در لسان اهل بیت علیهم السلام آمده است. گاهی «افتراق صانع و مصنوع» تعبیر کرده‌اند و گاهی هم از لفظ «بینونت» و مشتقات آن استفاده کرده‌اند. در این جا هم تعبیر «بَانَ» به کار رفته است که مقصود از آن همان بینونت صفت می‌باشد. جدایی خلق از خالق به این است که صفات و ویژگی‌های آن‌ها شباهتی بایکدیگر ندارد و به همین جهت است که می‌بینیم امیرالمؤمنین علیه السلام در فرمایش خود، پس از اشاره به بینونت خدا و خلق، از آن نتیجه گرفته‌اند که «لا شئء کمثله» یعنی مثل و مانندی ندارد. پس حاصل معنای بینونت یا مباینیت چیزی جز همان نفی شباهت میان خدا و خلق نمی‌باشد.

۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۱، ص ۳۳.

حدیث ۱۵: مбайنت در صفات

تعبیر دیگری که از امیرالمؤمنین علیه السلام برای بیان همین معنا آمده، چنین است:

مُبَايِنٌ لِجَمِيعٍ مَا أَخَذَتْ فِي الصِّفَاتِ^۱.

با همه آنچه ایجاد نموده، در صفات مбайن است.

ملاحظه می‌کنیم که در این فرمایش، به مбайنت میان خلق و خالق در صفات تصریح شده است. این عبارت توضیح بینونت صفت است که در فرمایش دیگر امیرالمؤمنین علیه السلام به آن اشاره کردیم، بنابراین هر صفتی که مخلوقات (مُحَدَّثَات) دارند، نباید شبیه آن را به خالقشان نسبت داد. پس اگر الفاظ مشترکی رابه صانع و مصنوع نسبت می‌دهیم، باید توجه داشته باشیم که در معانی آن‌ها تشبیه لازم نیاید. کلمه «معنی» را در آخرین فصل از بخش گذشته توضیح دادیم و تفاوت آن را با «مفهوم» لفظ بیان کردیم. برای آن‌که به تشبیه گرفتار نشویم. باید مراقب باشیم «معانی» الفاظی که به خلق و خالق نسبت می‌دهیم، اشتراکی با هم نداشته باشند. یعنی به عنوان مثال اگر به صانع اشیاء، اطلاق «عالم» می‌کنیم، معنایش با وقتی که همین تعبیر را به یک مصنوع نسبت می‌دهیم، متفاوت است. اگر به انسان عالم می‌گوییم، تلقی خاصی از علم او داریم که نباید همان را به صانع انسان نسبت بدهیم. راه صحیح اسناد کلمات به صانع متعال همان چیزی است که تحت عنوان «تنزیه صانع» در فصل چهارم از بخش گذشته توضیح داده شد.

حدیث ۱۶: عالم، دلیل بر مбайنت میان صانع و مصنوع

این حدیث در ضمن دعایی آمده که بعد از یکی از زیارات جامعه (که مربوط به همه ائمه طاهرين علیهم السلام است) نقل شده و مرحوم سیدبن طاووس آن زیارت را از ائمه علیهم السلام نقل فرموده است. قسمتی از عبارت دعا این است:

اللَّهُمَّ يَا ذَا الْقُدْرَةِ الَّتِي صَدَرَ عَنْهَا الْعَالَمُ ... أَنْشَأَتْهُ لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَيْكَ

۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۲۶، ص ۶۹ و ۷۰.

بِأَنَّكَ بَائِنٌ مِّنَ الصُّنْعِ ...^۱

خدایا ای صاحب قدرتی که عالم از آن به وجود آمده است ... آن (عالم) را ایجاد کردی تا دلیل بر وجود تو باشد به این که مباین با مصنوعات هستی. شاهد ما در این عبارات چگونگی دلالت عالم بر وجود خداست. عرضه می داریم که، خداوند تو عالم را ایجاد نمودی تا این که دلیل بر وجود خودت باشد. این دلالت چگونه است؟ این گونه که تو مباین با مصنوعات خود هستی. نکته لطیف بحث این است که عالم را وقتی می توانیم دلیل بر صانع آن بدانیم که «مدلول علیه» مباین با «دلیل» باشد. اگر عالم بر وجود چیزی که شبیه به آن است، دلالت می کرد، دیگر دلیل بر صانع عالم نبود. ما در مباحث عقلی (بخش نخست کتاب) توضیح دادیم که مصنوعات بر اثبات موجودی دلالت می کنند که شبیه به آن ها نباشد. اگر صانع یک مصنوع مثل خود آن باشد، او هم مصنوع دیگری خواهد بود که نیاز به صانع دارد و به همین دلیل باید صانع غیر مصنوع هیچ شباهتی به مصنوعات نداشته باشد. پس دلیل بر وجود صانع، بر موجودی غیر شبیه با مصنوعات دلالت می نماید. به تعبیر دیگر دلیلیت عالم بر وجود صانع به این است که مباینیت میان صانع با مصنوعات برای عقل مکشوف شود.

این درست خلاف مدّعی فیلسوفان صدرایی است که معتقدند: دلیل بر چیزی، باید با آن سنخیت داشته باشد و بر این امر اصرار می ورزند که اگر بین «دلیل» و «مدلول علیه» سنخیت نباشد، دیگر نمی توانیم دلیل را دلیل بدانیم. دلیلیت دلیل فرع بر سنخیت آن با مدلول علیه است.

سنخیت فرع بر مشابَهت است و اگر بین دو چیز شباهت نباشد، سنخیت هم ندارند. البته برهانی که این فلاسفه برای اثبات مدّعی خویش می آورند، عقلاً ناتمام و مخدوش است^۲ و ما با اتکا به مباحث عقلی بخش گذشته معتقدیم که حقیقت مطلب

۱. بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۶۷، زیارت پنجم، به نقل از مصباح الزائر.

۲. رجوع شود به کتاب «مسأله قیاس» تألیف جناب آقای دکتر رحیمیان.

در مورد صانع متعال درست عکس ادّعای این فیلسوفان است. هر عاقلی با دیدن مصنوعات به این واقعیت متنبّه می‌شود که صانع آنها نباید همچون خود آنها نیازمند باشد و چون هیچ مصنوعی از نیازمندی مبرّی نیست، پس صانع بی‌نیاز با مصنوعات نیازمند هیچ وجه شباهت و سنخیتی ندارد و نباید داشته باشد. بنابراین دلیلیّت عالم بر وجود صانع متعال به این است که بر مابینت میان او و مصنوعاتش دلالت کند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت: خداوند، عالم را خلق نموده تا برای عاقل از طریق کشف مابینت میان صانع و مصنوعات، دلیلی بر اثبات او باشد. پس تا این مابینت روشن و تصدیق‌نگردد، اثبات صانع عالم صورت نمی‌پذیرد.

حدیث ۱۷: شباهت مصنوعات، دلیل بر شبیه نداشتن صانع

امیرالمؤمنین علیه السلام در یکی از زیباترین خطبه‌های خود می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَى اَزْلِيَّتِهِ وَ
بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى اَنْ لَا شَيْءَ لَهُ لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ
لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ.^۱

حمد و ستایش از آن خداوند است که خلق خود را دلیل بر وجود خود و حادث شدن خلق خود را دلیل بر ازلیّت خویش قرار داده و شبیه بودن مخلوقات را با یکدیگر دلیل بر شبیه نداشتن خود قرار داده است. حواس و ادراکات به او دسترسی ندارند و پرده‌ها او را نمی‌پوشانند، همه این‌ها به دلیل افتراق بین صانع و مصنوع است.

در توضیح حدیث ۱۲ تعبیر افتراق میان صانع و مصنوع را توضیح دادیم و روشن شد که مراد از این افتراق، چیزی جز بینونت صفات میان صانع و مصنوع نیست. در این خطبه مبارک هم بر همین اساس بر شبیه نداشتن صانع عالم استدلال شده است. ابتدا فرموده‌اند که خلق عالم دلیل بر وجود خالق می‌باشد و سپس با دو خصوصیتی که در

۱. نهج البلاغه، خ ۱۵۲ (صبحی صالح)، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

مخلوقات هست، بر این که خالق آن‌ها منزّه از آن دو ویژگی است، استدلال فرموده‌اند. از حادث شدن مخلوقات عقلاً پی می‌بریم به این که خالق آن‌ها نباید «مُحَدَّث» باشد، بلکه باید ازلی باشد. ازلی و مُحَدَّث بایکدیگر تقابل دارند. مُحَدَّث سابقه نیستی دارد، اما ازلی مسبوق به عدم نمی‌باشد. مُحَدَّث بودن عین نقص و نیازمندی است و صانع عالم نباید نیازمند باشد، پس باید ازلی باشد. ویژگی دوم، شبیه بودن مخلوقات بایکدیگر است. ما در عالم مخلوقات شباهت‌های زیادی میان اشیاء مشاهده می‌کنیم. چگونه می‌توانیم وجود این شباهت‌ها را نشانه نیازمندی و نقص آن‌ها بدانیم؟ کافی است به این حقیقت توجه کنیم که «شبیه داشتن»، خود یک مصنوع است. در واقع باید بگوییم که مخلوقات مشابه، «شبیه به یکدیگر قرار داده شده‌اند». شباهت هر دو شیء مشابه با هم، ضرورت عقلی نداشته است، بنابراین خود شباهت هم مصنوع می‌باشد. اگر چیزی ضرورت عقلی داشته باشد، نمی‌توانیم آن را مصنوع بدانیم. به عنوان مثال محال بودن اجتماع نقیضین یک ضرورت است، چون نمی‌توانیم دو نقیض را فرض کنیم که اجتماعشان محال نباشد، به همین جهت نمی‌گوییم که اجتماع نقیضین «محال قرار داده شده است». مثال دیگر قبح ظلم است که آن هم یک امر ذاتی است. ظلمی را که قبیح نباشد، نمی‌توانیم فرض کنیم. اگر چیزی مصداق ظلم باشد، قطعاً قبیح هم هست. در واقع قبیح بودن برای ظلم ضرورت عقلی دارد. لذا نمی‌توان گفت که ظلم «قبیح قرار داده شده است». اما ویژگی «شبیه داشتن» مانند این دو مثال نمی‌باشد. «شبیه داشتن» ذاتی هیچ شیئی نیست. چون فرض شبیه نداشتن یک شیء، فرض محالی نمی‌باشد. به این جهت است که باید بگوییم شباهت میان مصنوعات مثل خود آن‌ها، مصنوع است. بنابراین اگر صانع هم شبیه داشته باشد، مصنوعی در کنار سایر مصنوعات خواهد شد که خود نیاز به صانع دارد.

ممکن است گفته شود: هر مصنوعی در مصنوع بودن شبیه سایر مصنوعات است. پس شباهت در مصنوعیت، ذاتی هر مصنوع می‌باشد و نمی‌توانیم خود آن را یک مصنوع بدانیم. پاسخ این است که بله، اگر چیزی مصنوع باشد، آنگاه مصنوعیت ذاتی

آن است. چون فرض مصنوعی که مصنوع نباشد، نمی‌توان کرد. اما در این صورت هر صفت دیگری هم چنین است. هر موصوفی به شرط اتّصاف به یک صفت، ضرورتاً متّصف به آن می‌باشد. این ضرورت همان چیزی است که در منطق به عنوان «ضرورت به شرط محمول» خوانده می‌شود. در مورد صفت «قبیح» می‌توان گفت هر عمل قبیحی ضرورتاً قبیح است. اما مثلاً «خوردن» را به طور مطلق نمی‌توانیم بگوییم که ضرورتاً قبیح است، بلکه «خوردن قبیح» (مثلاً خوردن مال دیگری بدون اجازه او) ضرورتاً قبیح است.

«مصنوع» هم صفتی هم چون قبیح است. اگر بگوییم: فلان شیء مصنوع، ضرورتاً مصنوع است، مانند این است که بگوییم: خوردن قبیح ضرورتاً قبیح است. این ضرورت همان ضرورت به شرط محمول می‌باشد. اما «فلان شیء خاص» را به طور مطلق نمی‌توانیم بگوییم که ضرورتاً مصنوع است. پس مصنوعیت، ذاتی هیچ شیئی به طور مطلق نیست. به همین ترتیب می‌توان گفت که «شباهت در مصنوعیت» هم، ذاتی و ضروری هیچ شیئی نیست. پس درست است که «شباهت در مصنوعیت» ذاتی هر مصنوعی است، اما هم مصنوع بودن و هم شباهت در مصنوعیت، ذاتی هیچ چیز نمی‌باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که اشیاء مشابه، هم «مصنوع قرار داده شده‌اند» و هم «در مصنوعیت شبیه هم قرار داده شده‌اند». هر وجه شباهت دیگر هم که در مصنوعات باشد، چنین است، یعنی آن هم به تبع خود مصنوع، مصنوع است.

نتیجه کلی این که «شبیه داشتن» مصنوعی در عرض سایر مصنوعات است و بنابراین صانع غیر مصنوع، نمی‌تواند شبیه داشته باشد. لذا می‌بینیم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه شریف خویش، شبیه داشتن مخلوقات را دلیل بر شبیه نداشتن خالق آنها دانسته‌اند (الدّالّ ... بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ). دلیل کلی و جامعی که آن حضرت در فرمایش خود به آن استناد کرده‌اند، همان تعبیر «لِافْتِرَاقِ الصّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ» است. یعنی لزوم مباینیت و ضرورت عدم شباهت میان صانع و مصنوع، ثابت می‌کند که آنچه در مخلوقات جاری است، نمی‌تواند در خالق آنها جریان یابد. این مطلب به صورت

یک قاعده کلی در بحث اثبات صانع صادق است که نمونه‌های دیگری از آن را در یکی دیگر از خطبه‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌بینیم:

بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنَّ لَمْشَعَرَ لَهُ وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنَّ
لَا جَوْهَرَ لَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنَّ لَصِدْدَ لَهُ وَبِمُقَارَنْتِهِ بَيْنَ
الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنَّ لَأَقْرَبِينَ لَهُ.^۱

از طریق وسیله درک قرار دادن قوای ادراکی توسط او می‌توان فهمید که او (صانع متعال) آن قوای ادراکی را ندارد و با جوهر قرار دادن جوهر توسط او فهمیده می‌شود که خود او جوهر ندارد و به واسطه ضدیتی که او میان اشیاء برقرار کرده، روشن می‌شود که او ضد ندارد و با قرین هم قرار دادن اشیاء توسط او، می‌توان فهمید که او قرین ندارد.

در این عبارات، چهار مصداق برای قاعده‌ای که بیان شد، ذکر فرموده‌اند. همه این‌ها بر یک اصل کلی استوارند و آن این که صانع متعال از آنچه خود در میان مصنوعاتش جاری ساخته، منزّه است. به ضمیر «ه» در این موارد، توجه فرمایید: بتشعيره المشاعر، بتجهيره الجواهر، بمضادته بين الاشياء و بمقارنته بين الاشياء؛ مرجع این ضمیر در همه موارد، صانع متعال است. تأکید امیرالمؤمنین (علیه السلام) در فرمایش خود بر همین محور است که صانع، خود این امور را در میان مصنوعاتش جاری ساخته؛ قوای ادراکی را خود قوای ادراکی قرار داده، جوهر را خود جوهر ساخته، ضدیت میان اشیاء را خود او برقرار ساخته و مقارنت بعضی با بعض دیگر را نیز خود او ایجاد نموده است. ما اکنون در صدد توضیح یک یک این مصادیق نیستیم و صرفاً محور استدلال امام (علیه السلام) را در فرمایش هایشان مد نظر داریم. اصل سخن این است که اگر همه این‌ها را خود صانع در میان مصنوعاتش جاری ساخته، پس این‌ها همگی مصنوعند و بنابراین باید صانع را از اتصاف به این صفات منزّه دانست. در حدیث ۱۱ از زبان امام هشتم (علیه السلام) خواندیم که فرمودند:

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، حدیث ۴.

کَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ.

چگونه چیزی که خود (صانع) جاری کرده، در مورد خودش جاری می‌شود؟
عقلاً محال است که صانع متعال محکوم چیزی شود که خود آن را بر مصنوعاتش
حاکم ساخته است. پس روشن است که هیچ‌گاه نمی‌توان با قوای مدرکه‌ای که او در
مخلوقاتش قرار داده، خودش را ادراک نمود؛ و بدیهی است که او را نمی‌توان به
جوهریتی که خود در جواهر عالم قرار داده، محکوم نمود و هم‌چنین است احکام
ضدّیت و مقارنت و ... همه این‌ها مصنوع اویند و بنابراین در حقّ خود او جاری
نمی‌شوند.

در حدیث مورد بحث (حدیث ۱۶) نیز باید به همین نکته توجّه کنیم. آن‌جا که
امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«ماهیت» و ذاتی نداشتن آن از دیدگاه معارف کتاب و سنت می‌باشد و مافِعلاً از ورود به آن خودداری می‌کنیم. یکی از نتایج حاصل از حدیث مورد بحث، نفی هرگونه شریک و هم‌تابرای صانع متعال است که با استدلال امیرالمؤمنین علیه السلام بر نفی شباهت با مصنوعات، عقلاً اثبات می‌شود (نفی تعدّد از صانع متعال). بحث نقلی درباره تباین میان صانع و مصنوع را با بیان این هشت حدیث (حدیث ۹ تا ۱۶) به پایان می‌بریم و در فصل بعد به بیان شواهد نقلی درباره تصوّر ناپذیری صانع متعال می‌پردازیم.

فصل چهارم ۴

تصوّر ناپذیری صانع متعال

در بحث عقلی درباره تصوّر ناپذیری صانع متعال گفتیم که ذهن ما توانایی ابداع ندارد و همه صورتهایی که می‌سازد، از روی مصنوعات است و بنابراین از آنچه که هیچ شباهتی به مصنوعات ندارد، هیچ صورت ذهنی صحیحی هم ندارد. پس همه تصوّرات ما صرفاً از مخلوقات حکایت می‌کنند و به این ترتیب تصوّر ناپذیری فرع بر تشبیه خواهد بود و موجودی که هیچ شباهتی با مصنوعات ندارد، قابل تصوّر هم نمی‌باشد. با توجه به این مطلب مباحث این فصل، نتیجه و لازمه فصل گذشته (تباین میان صانع و مصنوع) است و از یک جهت نیازی به طرح آن نمی‌باشد. با این وجود برخی از شواهد آن را برای تذکر و تنبّه عمیق‌تر به ظرایف بحث مطرح می‌کنیم.

حدیث ۱۸: عدم امکان تصوّر به‌خاطر عدم امکان تشبیه

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: امیرالمؤمنین علیه السلام روی منبر مسجد کوفه مشغول ایراد خطبه بودند که کسی از ایشان خواست تا پروردگارش را برای آنها وصف نماید! حضرت دستور دادند که مردم در مسجد اجتماع نمایند و وقتی از جمعیت پُر شد، در حالی که رنگ صورتشان (از غضب) تغییر یافته بود، خطبه دیگری

ایراد فرمودند. قسمتی از خطبه مبارک ایشان چنین است:

لَا يَخْطُرُ بِبَالٍ أُولَى الرُّوِيَّاتِ خَاطِرَةً مِنْ تَقْدِيرِ جَلَالِ عِزَّتِهِ لِبُعْدِهِ مِنْ أَنْ
يَكُونَ فِي قُوَى المَحْدُودِينَ لَأَنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ فَلَا شِبْهَ لَهُ مِنَ
المَخْلُوقِينَ.^۱

هیچ فکر [صحیحی] در خصوص سنجش جلال عزت او (پروردگار) به ذهن صاحبان اندیشه خطور نمی‌کند، به‌خاطر دور بودنش از قرار گرفتن در محدوده قوای [ادراکی] موجودات محدود. زیرا او خلاف خلقش است، بنابراین شباهتی با مخلوقات ندارد.

در این عبارات، استدلال امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر اساس نفی تشبیه از خالق در مقایسه با مخلوقات است. مبنا این است که خالق، خلاف خلق خویش می‌باشد، پس شباهتی با مخلوقات ندارد. «خلاف خلق» بودن، چیزی جز همان مباینت صانع با مصنوع نیست و این مباینت، به اختلاف و عدم شباهت صفات آن‌ها بایکدیگر است (بینونة صفة). از این مباینت نتیجه گرفته‌اند که صانع متعال در محدوده قوای ادراکی مخلوقات (موجودات محدود) نمی‌گنجد و از این‌که آن‌ها بتوانند با مشاعر و مدارک خود (یعنی همه ابزارهای مخلوقی)، او را دریابند، دور می‌باشد. آن‌گاه نتیجه گرفته‌اند که افکار راه به تصور کم و کیف جلال عزت او ندارد، یعنی نمی‌توانند هیچ تصوّر صحیحی از چگونگی و قدر عزت و جلالت صانع داشته باشند و هرچه به ذهن آن‌ها خطور نماید، منطبق بر واقع نیست. توجه شود که عزت و جلال پروردگار غیر ذات مقدّس اوست و جایی که افکار، قادر به «تقدیر» عزت و جلال او نیستند، به طریق اولی از «تقدیر» ذات او هم ناتوانند. «تقدیر» به معنای اندازه‌گیری است و مراد این است که هیچ‌گاه مخلوقات با افکار محدود خود نمی‌توانند قدر و اندازه‌ای برای ذات و صفات خالق خویش تعیین کنند. اندازه‌گیری به این است که با ترازوهای مخلوقی (یعنی با آنچه مخلوقات را اندازه می‌گیرند) بخواهیم درباره خالق آن‌ها هم بیندیشیم و ویژگی‌های

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۱۳، ص ۵۲.

مخلوقات را ملاک و میزان صفات خالق قرار دهیم. مثلاً درباره علم و قدرت و جلال و عزّت او با معیار و میزان همین صفات در مخلوقات، فکر کنیم و آنچه را به «او» نسبت می‌دهیم، از قیاس با مخلوقات بدست آوریم. وقتی تشبیه خالق به مخلوقات صحیح نباشد، عقلاً امکان چنین اندازه‌گیری هم وجود ندارد.

پس به طور خلاصه امکان تصوّر را فرع بر امکان تشبیه دانسته‌اند؛ بنابراین وقتی تشبیه امکان‌پذیر نباشد، قابلیت تصوّر هم وجود نخواهد داشت. این یک حقیقت مستقلّ عقلی است که حضرت به آن تذکّر فرموده‌اند. اما عکس این مطلب هم صادق است، چون امکان تشبیه هم فرع بر امکان تصوّر است. چیزی که تصوّرپذیر نباشد، قابل تشبیه هم نیست. به حدیث ذیل توجه فرمایید.

حدیث ۱۹: عدم امکان تشبیه به سبب عدم امکان تصوّر

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ضمن خطبه‌ای این‌گونه فرمودند:

لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ الْاَوْهَامُ فَتَقَدَّرَ شَبَحًا مَائِلًا.^۱

خطورات ذهن بر او واقع نشده تا از او صورت شبیهی^۲ ایجاد نماید.

اوهام جمع «وهم» و به معنای خطورات ذهنی است.^۳ صانع متعال متعلّق افکار و صور ذهنی قرار نمی‌گیرد و چون چنین است، ذهن نمی‌تواند صورتی شبیه او ایجاد نماید. چیزی که هیچ‌گونه به ذهن در نمی‌آید، چگونه می‌توان شبیهش را تصوّر کرد. این جا هم تعبیر «تقدّره» به کار برده‌اند که مصدر آن «تقدیر» است. این تعبیر را در شرح حدیث گذشته توضیح دادیم و روشن شد که مقصود از آن، اندازه گرفتن صانع اشیاء با معیارها و موازین مصنوعات است. وقتی چیزی قابل تصوّر نباشد، با هیچ‌یک از موجودات قابل تصوّر، قابل مقایسه نیست و به همین جهت نمی‌توانیم از روی آن

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۱.

۲. «مائل» اسم فاعل از فعل مَئَلَ یَمُئِلُ است که آن را شبیه معنا کردیم، معنای دیگر آن صاف ایستادن مقابل دیگری است که با این حدیث تناسبی ندارد.

۳. الوهم: ما یقع فی الذّهن من الخاطر، المعجم الوسیط ص ۱۰۶۰.

شبیه خودش را فرض و تصوّر کنیم. خلاصه این که امکان تشبیه هم فرع بر امکان تصوّر است. پس این جای یک رابطه هم ارزی وجود دارد. امکان تشبیه و امکان تصوّر هم ارز یا مساوی یکدیگرند، یعنی مفهوم آن دو متفاوت است ولی مصادیقشان یکی است. اگر تشبیه چیزی امکان داشته باشد، تصوّر آن هم امکان پذیر است و بالعکس اگر تصوّر آن امکان داشته باشد، قابل تشبیه هم هست. هم چنین عکس نقیض این دو قضیه هم صادق می باشد. اگر چیزی قابل تشبیه نباشد، قابل تصوّر هم نیست و اگر قابل تصوّر نباشد، امکان تشبیهش هم وجود ندارد. این ها همه احکام عقلی است که در احادیث از باب تذکر و تنبّه به عقلا بیان فرموده اند.

حدیث ۲۰: تصوّر شاخک برای صانع متعال!

حدیثی را علامه مجلسی رحمته الله به نقل از مرحوم شیخ بهایی در کتاب گرانقدر بحار الانوار از حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل کرده که فرمودند:

كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ زَبَانِيَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا ...^۱

هرچه را با خطورات ذهنی خود در دقیق ترین معانی آن تشخیص می دهید، مخلوق است، مصنوعی مانند شماست، مردود به سوی خودتان است و شاید مورچه های کوچک تصوّر کنند که خداوند دو شاخک دارد، چرا که شاخک داشتن کمال آن هاست.

این حدیث شریف ادامه ای هم دارد که در فصل آینده به نقل و شرحش می پردازیم. همین قسمتی که نقل شد، به صراحت می رساند که هرچه انسان تصوّر نماید، با وجود همه دقت نظرهایی که اعمال می کند تا تصوّری در خور صانع و غیر شبیه به مصنوعات، از آن بسازد، باز هم مصنوعی شبیه خود را تصوّر کرده و نهایتاً به خودش برمی گردد.

۱. بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۹۳.

نکته ساده‌ای که در فهم این حدیث باید مورد توجه قرار گیرد، این است که امام باقر علیه السلام نمی‌خواهند بفرمایند که تصوّرات ذهنی انسان، صانع عالم نیستند. هیچ عاقلی در این شک ندارد که صورت ذهنی ساخته انسان، نمی‌تواند خالق و صانع او باشد. مسلّم است که صورت ذهنی هر کس، مصنوع خود اوست ولی قطعاً مقصود امام باقر علیه السلام بیان این مطلب پیش پا افتاده نیست. پس کمال بی‌انصافی است که کسی بخواهد حدیث مورد بحث را ناظر به این مطلب بداند.

منظور امام علیه السلام این است که آنچه در ذهن تصوّر می‌کنیم، برگرفته از مصنوعات است و جز بر مصنوع دلالت نمی‌کند. آنچه از مصنوع انتزاع می‌شود. صرفاً از مصنوعات حکایت می‌کند. شاید بتوانیم با توجه به آنچه درباره کلمه «معنی» و تفاوت آن با «مفهوم» در بخش گذشته، بیان شد، شاهی از خود حدیث بر این نکته بیاوریم. در تعبیر «ادقّ معانی» مرجع ضمیر مضاف الیه «معانی» چیست؟ ظاهراً باید کلمه «ما» در عبارت «کُلّ ما میزتموه بأوهامکم» باشد. بنابراین «ادقّ معانی» یعنی دقیق‌ترین معانی آنچه با تصوّرات خود تشخیص می‌دهیم. اگر مراد از «معنی»، مقصود خارجی باشد، آن‌گاه کُلّ عبارت را باید این طور شرح دهیم:

«دقیق‌ترین معانی‌ای که می‌توانید برای اوهام و تصوّرات خود قائل شوید، مصنوعی مثل خود شما هستند». در این صورت «معانی» همان تصوّرات ذهنی نیستند، بلکه «ما بازاء» و «محکّی عنه» تصوّرات هستند. یعنی دقیق‌ترین ما بازائی که تصوّرات شما دارند، مصنوعند و اوهام از چیزی جز مصنوع حکایت نمی‌کنند.

تعبیر «مردود الیکم» به این معناست که «به خودتان برگردانده می‌شود». ظاهراً مراد این است که ریشه آن از خودتان می‌باشد و برگرفته از مصنوعی مانند شماست. خلاصه مقصود امام علیه السلام در قسمت اوّل این حدیث مبارک این است که: همه تصوّرات ذهنی ما از مصنوعات گرفته شده و فقط بر مصنوعات دلالت دارند. پس به عنوان شاهی بر فرمایش خود، مثالی زده‌اند که: مورچه چون کمال خود را در داشتن شاخک می‌بیند، شاید برای خداوند (صانع اشیاء) هم دوشاخک تصوّر نماید. مورچه

قدرت را در شاخکهای خود دیده است، لذا وقتی به خالق عالم، قدرت را نسبت می‌دهد، آن را در شاخک داشتن می‌بیند! به تعبیر دیگر چون مورچه قدرت خود و امثال خود را در شاخک‌هایش می‌بیند، هر تصویری هم که از قدرت دارد، مقید به داشتن شاخک است.

انسان هم همین‌طور است. هرچه را برای خود کمال ببیند، مشابه آن را - البته در درجه و رتبه‌ای بالاتر - به خالق خویش نسبت می‌دهد. اما نکته این است که تصوّر شاخک برای خداوند، برگرفته از شاخک‌های مورچه است. به همین دلیل این تصوّر بر چیزی جز شاخک خود مورچه دلالت نمی‌کند. کمالاتی که ما برای خالق خود تصوّر می‌کنیم نیز مانند شاخک‌هایی هستند که مورچه برای خدای خودش می‌انگارد. تصوّرات ما هم محدود به اموری هستند که در خود دیده‌ایم و دقیق‌ترین معنایی که برای آن قائل می‌شویم نیز، اموری از همان سنخ هستند. مثلاً علم را در خود به صورت کمال نوری یافته‌ایم و هر تصویری هم از علم داریم، برگرفته از همان مصنوع نوری الذات است. به همین دلیل بر چیزی جز نوری از همان سنخ دلالت نمی‌کند. یعنی دقیق‌ترین معنایی که می‌توانیم برای تصوّر خود از «علم» قائل شویم، مصنوعی مثل خود ماست؛ چون ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم در ذهن خود از علم، نیاز ذاتی‌اش را سلب کنیم. همین که آن را «نوری الذات» بدانیم، احکام مصنوعیت را بر آن جاری کرده‌ایم و به همین جهت «ما بازاء» یا «محکّی عنه» آن، مصنوعی بیش نیست. تصوّر آن را از علم خودمان گرفته‌ایم و بر چیزی جز شبیه خودمان دلالت و از جز آن حکایت نمی‌کند.

حدیث ۲۱: اراده غیر صانع با تصوّر او!

یکی از جملات نورانی امام هشتم علیه السلام در خطبه‌ای که برای بنی‌هاشم در حضور مأمون ایراد فرمودند، این است:

لَا إِيَّاهُ أَرَادَ مَنْ تَوَهَّمَهُ.^۱

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۲، ص ۳۵.

هرکس او (خداوند) را تصوّر نماید، او را قصد نکرده است. این مطلب نتیجه بحثی است که در توضیح حدیث گذشته داشتیم، روشن شد که تصوّرات ما فقط بر مصنوعات دلالت می‌کنند. پس هرکه از صانع اشیاء تصوّری در ذهن خود بیاورد، در حقیقت خود صانع را قصد نکرده؛ بلکه مصنوعی شبیه خود را اراده نموده است. بنابراین آنچه ما تصوّر می‌کنیم، هیچ‌گاه بر صانع غیر مصنوع منطبق نمی‌گردد.

حدیث ۲۲ و ۲۳: مخالفت اوهام با صانع متعال

دو حدیث است که یک معنا را با عباراتی که تفاوت بسیار مختصری در الفاظ دارند، بیان فرموده‌اند. یکی از این دو به نقل از وجود مقدّس حضرت سیّد الشهداء علیه السلام است که ضمن ایراد خطبه‌ای فرمودند:

مَا تُصَوِّرُ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ.^۱

هرچه در خطورات ذهنی به تصوّر در می‌آید، مخالف با او (صانع متعال) است.

دومین حدیث از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده است:

كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ.^۲

هر آنچه به ذهن خطور می‌کند، مخالف با او (صانع متعال) است.

تعبیر «خلافه» یا «بخلافه» به معنای مخالف است و قطعاً مراد از آن مخالفت و ضدّیتی که مخلوقات بایکدیگر دارند، نیست. صانع متعال از همه احکام جاری در مصنوعات منزّه است و کلمه «خلاف» دقیقاً همین معنا را می‌رساند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که هرچه به ذهن خطور می‌کند، به همین دلیل که در ذهن آمده، فقط بر مصنوع دلالت دارد و نمی‌تواند حاکی از غیر مصنوع باشد. در هر دو حدیث مذکور

۱. تحف العقول: باب سخنان امام حسین علیه السلام، ص ۲۴۸.

۲. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۳۶.

روشن است که مراد گویندگانش این نیست که متصوّر ذهنی با صانع خارجی مخالف است. این که نیاز به تذکر ندارد؛ بلکه مقصود همان است که گفتیم، یعنی «ما بازاء» و «محکّی عنه» یا «مدلول علیه» اوهام و تصوّرات، چیزی جز مصنوعات نیستند و هرگز افکار بر صانع غیر مصنوع دلالت نمی‌کند.

حدیث ۲۴: عدم ادراک افکار چه رسد به چشمان!

حدیثی است که ابوهاشم جعفری از وجود مقدّس حضرت جواد الائمه علیه السلام در توضیح آیه‌ای از قرآن کریم نقل کرده است. خداوند می‌فرماید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ.^۱

دیدگان او را در نمی‌یابند و او دیدگان را درمی‌یابد.

امام علیه السلام در توضیح آیه فرمودند:

يَا أَبَاهَاشِمُ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ، أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بَوَهِمِكَ السَّنَدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَلَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ وَ (ف) أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهَا فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟^۲

ای ابوهاشم! تصوّرات دل‌ها از دیدگان چشم‌ها دقیق‌ترند. تو گاهی با خطورات ذهنی ات سند و هند و سرزمین‌هایی را که وارد آن‌ها نشده‌ای، در می‌یابی و با دیدگانت آن‌ها را در نمی‌یابی. پس تصوّرات دل‌ها او را در نمی‌یابند، چه رسد به دیدگان چشم‌ها؟!

توضیح امام علیه السلام در خصوص آیه شریفه به این جهت است که روشن شود صانع متعال برتر از آن است که صرفاً با دیدگان سر درک نشود، این که بدیهی است. جایی که افکار و تصوّرات از او حکایت نمی‌کنند و او را در نمی‌یابند، دیگر نوبت به چشمان سر به طریق اولی نمی‌رسد. به همین جهت در احادیث مشابه همین حدیث مورد بحث، ائمه علیهم السلام جمله «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» را در قرآن کریم به معنای نفی احاطه ذهنی (احاطة

۱. سورة انعام، آیه ۱۰۳.

۲. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب فی ابطال الرّؤية، ح ۱۱ / توحید صدوق، باب ۸، حدیث ۱۲.

الْوَهْمُ) بر خداوند دانسته‌اند نه دیدن با چشمان سر.^۱

حدیث ۲۵: حیرت بیشتر در اثر تفکّر درباره صانع

حدیثی است منقول از امام باقر علیه السلام که از تفکّر کردن در ذات خداوند، نهی فرموده‌اند:

دَعُوا التَّفَكَّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكَّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهًا لَّانَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَخْبَارُ.^۲

تفکّر در مورد خداوند را رها کنید، زیرا تفکّر درباره خداوند فقط سرگردانی و تحیّر را می‌افزاید. چون دیدگان (ذهن) او را در نمی‌یابند و خبرها به او نمی‌رسد (راه ندارد).

«تفکّر» در یک چیز یعنی اعمال خطورات ذهنی در آن.^۳ وقتی انسان در مورد چیزی فکر می‌کند، یعنی ذهن و تصوّرات ذهنی خود را در مورد آن چیز به کار بسته و اعمال می‌کند.

حال اگر این کار را در مورد ذات خداوند انجام دهد و خطورات ذهنی خود را در خصوص او اعمال نماید، جز سرگردانی و حیرت چیزی نصیبش نمی‌گردد. در واقع هیچ سر در نمی‌آورد. دلیل این حقیقت یکی این است که دیدگان (أَبْصَار) او را در نمی‌یابند و براساس توضیحی که در ذیل حدیث گذشته از ائمه طاهرين علیهم السلام نقل کردیم، مقصود از دیدگان (ابصار) را فقط چشمان سر نمی‌دانیم، بلکه نفوذ ذهنی هم در صانع متعال مُحال است. پس چون نمی‌توانیم با افکار و تصوّرات، احاطه‌ای بر ذات خالق اشیاء پیدا کنیم، لذا تفکّر درباره او هیچ اثری جز افزایش حیرت و سرگردانی ندارد. دلیل دوم هم این است که هیچ خبری از ذات صانع متعال نداریم و وقتی هیچ

۱. رجوع کنید به اصول کافی، کتاب التّوْحِيد، باب ما جاء فی الزّوْیة، ح ۹.

۲. توحید صدوق، باب ۶۷، حدیث ۱۳.

۳. فکر یعنی بکار بستن خواطر ذهنی در یک چیز ... فَكَّرَ وَافْكَرَ وَتَفَكَّرَ به یک معنا هستند. الْفَكْرُ اِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ ... قَدْ فَكَّرَ فِي الشَّيْءِ وَافْكَرَ فِيهِ وَتَفَكَّرَ بِمَعْنَى (لسان العرب ج ۱۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱).

اطلاعی از هیچ جهتی به او نداریم، چگونه می‌توانیم تصویری صحیح و مطابق با واقع از او داشته باشیم؟ در بخش گذشته بیان کردیم که ذهن ما توانایی ابداع ندارد و صرفاً می‌تواند بر اساس آنچه شناخته است، صورت سازی کند. بنابراین وقتی هیچ گونه شناختی از چیزی ندارد، چگونه قادر است تصویری از آن بسازد؟ پس هرچه درباره او بیندیشد، فقط بر حیرت و گیجی اش افزوده می‌شود و راه به جایی نخواهد برد.

حدیث ۲۶: تفکر در مصنوعات به جای صانع

این حدیث شریف از حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ.^۱

از تفکر درباره خداوند پرهیزید ولی اگر خواستید به عظمتش نظر کنید، به بزرگی خلقش نظر نمایید.

با توضیحی که ذیل حدیث گذشته دادیم، روشن شد که تفکر درباره صانع متعال نتیجه‌ای جز سرگردانی و گمراهی ندارد. به همین جهت است که از این کار نهی شده‌ایم و امام علیه السلام سفارش کرده‌اند که اگر خواستید به بزرگی خداوند نظر کنید و درباره آن بیندیشید، به بزرگی مخلوقات او نظر نمایید و درباره آن فکر کنید. لذا هیچ مفهومی و هیچ تصویری از عظمت را نمی‌توانیم به ذات صانع نسبت دهیم و به طور کلی به جای تفکر درباره صانع، باید در مصنوعات تفکر کنیم و بس.

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب النہی عن الکلام فی کیفیة، حدیث ۷.

فصل پنجم ۵

توصیف ناپذیری صانع متعال

حدیث ۲۷: نتیجه توصیف مورچه‌ای از صانع متعال!

در حدیثی که قسمت اول آن را در فصل گذشته از حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل کردیم، آمده بود که چه بسا مورچه‌های کوچک برای خداوند، دو شاخک قدرتمند تصور کنند؛ چون آن‌ها داشتن شاخک را کمال می‌دانند. ادامه این حدیث در بیان چگونگی توصیف مورچه‌ای از خداوند، چنین است:

و يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَ هَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ.^۱

و (مورچه) می‌پندارد که نبودن آن (شاخک) نقص کسی است که متصف به آن دو (شاخک) نباشد و این حال عاقلان است در مورد آنچه خدای متعال را با آن وصف می‌کنند.

مورچه شاخک داشتن را کمال خود می‌داند، لذا آن را تعمیم می‌دهد و گمان می‌کند که هر که شاخک نداشته باشد، قدرت ندارد. یعنی چون قدرت خود و امثال خود را در

۱. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۲۹۳.

قالب شاخک داشتن دیده است، نمی‌تواند تصوّر قدرتِ بدون شاخک را بکند. حال اگر کسی گمان کند که با عقل می‌تواند خالق خود را توصیف نماید، به همان اشتباه مورچه گرفتار می‌شود. یعنی هرچه برای خود کمال می‌بیند، درجهٔ بالاتر و شدیدتر و حتّی درجهٔ نامتناهی آن را به خالق خویش نسبت می‌دهد و تصوّر می‌کند که اگر او این کمالات را (در درجه و رتبهٔ بی‌نهایت آن) نداشته باشد، ناقص است. به عنوان مثال علم وجود و قدرت را بالاترین کمالاتِ خود می‌داند، آن‌گاه تصوّر می‌کند که اگر صانع او این کمالات را نداشته باشد، نقصی در ذاتش لازم می‌آید. به همین جهت رتبهٔ شدید و نامتناهی همان‌ها را به او نسبت می‌دهد و اسم آن را «حقیقت علم»، «صرف الوجود» و «محض القدرة» می‌گذارد؛ غافل از این که با چنین اسم‌گذاری‌ها حقیقت امر تغییر نمی‌کند. آن‌چه را که حقیقت علم نامیده، چیزی جز نور علمی که خود، مالک آن شده و ابعاد و درجاتش را نامتناهی دانسته، نمی‌باشد. این نور ذاتاً مصنوع و نیازمند است و هرچه عظمت پیدا کند، از مصنوعیت ذاتی خارج نمی‌شود. یا مثلاً فیلسوفان صدرایی علم را منحصر به «علم حصولی» و «علم حضوری» می‌دانند، آن‌گاه چون داشتن علم حصولی نقص و علم حضوری کمال است، علم خدا را نیز نوعی علم حضوری می‌دانند^۱ و همین جا به اشتباه افتاده‌اند. چون اگر به فرض، آنچه ایشان «علم حضوری» نامیده‌اند، علم باشد^۲، کمالی است که ما در مصنوعاتی نظیر خود یافته‌ایم و به چه دلیل حکم می‌کنیم که اگر صانع عالم، این گونه از علم را نداشته باشد، نقص او لازم می‌آید؟ ما در مورد علم صانع، بیش از این که او را از جهل و نادانی تنزیه کنیم، فهمی نداریم و عقلاً مجاز نیستیم که از مرز تنزیه فراتر برویم و یک مفهوم اثباتی و ایجابی بر اساس آنچه کشف کرده‌ایم، به او نسبت بدهیم و همین‌طور است فهم ما دربارهٔ وجود و قدرت داشتن او. بله اگر عاقلی گمان کند که به نور عقل می‌تواند خالق و صانع عالم را

۱. رجوع شود به اسفار اربعه، ج ۶ ص ۲۳۰ متن (صدر المتألهین) و حاشیه (حاج ملاهادی سبزواری) / نه‌ایة

الحکمة: مرحلهٔ ۱۲، فصل ۱۱، ص ۲۵۴.

۲. رجوع شود به کتاب «مسألهٔ علم»، تألیف جناب آقای دکتر علیرضا رحیمیان، بخش ۱، فصل ۶.

توصیف نماید، به اشتباه می‌افتد و ناآگاهانه مرز تنزیه را درهم می‌شکند و به تشبیه گرفتار می‌آید.

با این توضیح روشن می‌شود که اگر امام علیه السلام فرموده‌اند: «هَذَا حَالُ الْعُقْلَاءِ...» مقصودشان این نبوده که اگر عقلا درست عمل کنند، به توصیف و تشبیه صانع گرفتار می‌گردند. واقعیت این است که عاقل، عدم توانایی خود را از کشف علم و قدرت و... کمالات صانع می‌یابد و به همین جهت عقلاً خود را مجاز نمی‌داند که در این موارد فکر کند و چیزی شبیه به کمالات مصنوعات، برای صانع آن‌ها قائل شود. پس این که فرموده‌اند: «این حال عاقلان است که...» باید احتمالاً حمل بر این معنا شود که عاقلان اگر به اشتباه بخواهند صانع غیر مصنوع را توصیف نمایند، به همان خطای مورچه‌ها گرفتار می‌شوند.

حدیث ۲۸: توصیف ناپذیری، نتیجه نفی تشبیه از صانع

امام هشتم علیه السلام ضمن ایراد خطبه‌ای در باب توحید، به صورت فشرده به مطلب مهمی اشاره فرموده‌اند:

لَا نَفَى مَعَ اثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ.^۱

با وجود اثبات صفات، تشبیه نفی نمی‌شود.

در این حدیث، جارو مجرور «لِلتَّشْبِيهِ» متعلق به «نفی» است یعنی «لَا نَفَى لِلتَّشْبِيهِ» مع اثبات الصفات. مقصود این است که اگر برای صانع صفاتی را اثبات کنیم، دیگر نفی تشبیه او را از مصنوعات نکرده‌ایم. پس لازمه نفی تشبیه از صانع، این است که صفتی را برایش اثبات نکنیم و صرفاً او را «تنزیه» نماییم. به این ترتیب از ضرورت نفی تشبیه به ضرورت توصیف ناپذیری صانع می‌رسیم.

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۲، ص ۴۰.

حدیث ۲۹: قابل وصف نبودن صانع به حدّ مسمّی

این حدیث از فرمایش‌های امام صادق علیه السلام است که فرمودند:

كُلُّ مَوْصُوفٍ مَّصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مُسَمًّى.^۱

هر موصوفی مصنوع است و صانع اشیاء موصوف به هیچ حدّ معینی نیست. با صراحت می‌فرمایند که هرچه وصف می‌پذیرد، مصنوع است و در نتیجه غیر مصنوع، غیر قابل وصف خواهد بود. همه توصیفات مابه‌وسیله مصنوعات و برای مصنوعات است. مفاهیمی که برای توصیف چیزی به کار می‌بریم، برگرفته از مصنوعات می‌باشند و مدلول این مفاهیم هم چیزی جز خود مصنوعات نیست. تعبیری که امام صادق علیه السلام به کار برده‌اند، «حدّ مسمّی» است. «مسمّی» یعنی معلوم معین^۲ یعنی چیزی که شناخته و تعیین شده است و این ویژگی در همه کمالات مصنوعات جاری می‌شود. در واقع هر کمالی که مفهومی از آن داریم، برای ما معلوم و معین است و به جهت همین تعیین، حساب آن را از دیگر کمالات جدا می‌کنیم. ما در مصنوعات کمالاتی همچون علم، قدرت، حیات، وجود و ... را تشخیص می‌دهیم، یعنی این صفات در مصنوعات برای ما معلوم و معین (مسمّی) هستند. با عنایت دیگری می‌توانیم هریک از این صفات را «حد» بنامیم. حد یعنی مرز؛ و هریک از صفات مخلوقات، مرزی برای خود آن‌ها به حساب می‌آیند. به عنوان مثال بدن مایکی از مرزهای ماست، روح ما مرز دیگر و علم و قدرت و حیات ما هم هر کدام حدود و مرزهای دیگر ما می‌باشند. هریک از این حدود نوعی محدودیت برای ما ایجاد می‌کنند. هر مصنوعی به‌وسیله حدود معینی، محدود شده است و این حدود در حقیقت مرزهای او هستند. مرز هر چیز، آن را محدود می‌نماید و همه اشیاء به‌وسیله مرزهای معینی محاط و محدود شده‌اند.

بنابراین تعبیر «حدّ مسمّی»، همه اوصاف مصنوعات را در بر می‌گیرد و هیچ وصفی

۱. توحید صدوق، باب ۱۱، حدیث ۷، ص ۱۴۳.

۲. المسمّی: المعلوم المعین (المعجم الوسیط ص ۴۵۳).

در مصنوع نیست که اطلاق «حدّ مسمّی» بر آن نتوان کرد. پس این که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «غیر موصوفٍ بحدّ مسمّی» شامل هرگونه توصیفی می‌شود. به تعبیر ادبی «بحدّ مسمّی» قید «احترازی» نیست، بلکه تأکید یا توضیحی است. یعنی ما وصفی که «حدّ مسمّی» نباشد، نمی‌توانیم فرض کنیم و بنابراین دوگونه وصف نداریم که یکی حدّ مسمّی باشد و دیگری نباشد. هرچه را که بتوانیم بر آن اطلاق «وصف» کنیم، «حدّ مسمّی» هم می‌توان نامید، بنابراین حدّ مسمّی بودن هر وصفی برای آن قید توضیحی به شمار می‌آید. به این ترتیب حاصل فرمایش امام صادق علیه السلام این است که صانع اشیاء، موصوف به هیچ وصفی نمی‌شود و به هیچ یک از حدود و مرزهای مخلوقات (که معلوم و معین هستند) محدود نمی‌گردد.

حدیث ۳۰: تباین میان حادّ و محدود

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ ... وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ ...

لِافْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ.^۱

حمد و ستایش از آن خداوند است که خلق خود را دلیل بر وجود خود قرار داد ... و شبیه بودن مخلوقات را با یکدیگر دلیل بر شبیه نداشتن خود قرار داد ... این‌ها به‌خاطر افتراق بین صانع و مصنوع و محدود کننده و محدود است.

در گذشته ذیل حدیث ۱۲ و ۱۶ جملات حدیث فوق را غیر از قسمت پایانی آن توضیح داده‌ایم. اکنون توجه خود را به تعبیر «الحادّ و المحدود» متمرکز می‌نماییم. این بیان، دلیل دومی است که برای عبارات اوّل حدیث بیان فرموده‌اند. مقصود این است که: چگونه از شباهت مخلوقات با یکدیگر می‌فهمیم که خالق آن‌ها شبیهی ندارد؟ به چند دلیل: یکی افتراق میان صانع و مصنوع و دوم: افتراق میان حادّ و محدود. «حادّ»

۱. نهج البلاغه، خ ۱۵۲ (صبحی صالح)، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

یعنی محدود کننده و صانع «حادث» نامیده شده است.

باتوجه به معنای لغوی حد که در توضیح حدیث گذشته بیان شد، می توانیم به روشنی این قسمت از فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام را بفهمیم که فرموده اند: «لافتراق... الحادّ و المحدود».

همه مصنوعات دارای حدودی هستند. صفات مخلوقات، همگی مرزهای وجودی آنها به حساب می آیند و در این جهت تفاوتی بین نقایص و کمالات آنها نیست. صفات کمالتی هم حدود موصوفات خود به شمار می آیند. پس همه مصنوعات محدودند، چون حدود و مرزهایی برای آنها قرار داده شده است. اینها خودشان خود را محدود نکرده اند و اصولاً چنین چیزی امکان ندارد که چیزی خودش را محدود نماید. ما که خود را عالم، قادر، حی و... می یابیم، به ذات خود، متّصف به این صفات نشده ایم. هیچ یک از این اوصاف به معنای دقیق کلمه ذاتی «من» نیستند و همگی «بالغیر» به من داده شده اند. به عبارت دیگر به «من» تملیک شده و «بالغیر» مالک آنها شده ام. پس من خود را محدود به این حدود نکرده ام و این مرزها را برای خود نگذاشته ام. لذا قطعاً پای «غیر»ی در کار است که او مصنوعات را متّصف به صفاتشان نموده و برای هر یک از آنها حدّ و مرز معین قرار داده است. آن «غیر» همان صانع متعال است که به اعتبار تعیین حدود برای مصنوعات، «حادث» نامیده می شود و هر عاقلی می یابد که تعیین کننده حدود نمی تواند خود محدود به آن حدود باشد. از این رو فرموده اند که حادث و محدود باید با هم افتراق داشته باشند که این افتراق - همان طور که در توضیح افتراق صانع با مصنوع بیان شد - عدم مشابَهت در صفات است که امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث دیگر خود، آن را بینونت و صفی نامیده اند. یعنی کلیّه احکامی که در مصنوع و محدود جاری است، در صانع و حادث نباید جاری گردد. از این جا می توانیم نتیجه بگیریم که هیچ یک از صفات مخلوقات - هر چند با اعمال دقت نظر، دقیق ترین معانی آنها لحاظ شوند - قابل انتساب به خالق آنها نیستند. چون اینها همگی حدودی هستند که صانع متعال برای مصنوعات قرار داده و مُحال است

که آن حدود، خود صانع را حد بزنند.

در این جا مناسب است اظهار نظریکی از بزرگان را - با وجود وفاداری ایشان به مبانی فلسفه صدرایی - در این خصوص نقل کنیم تا مؤید و شاهدی بر بحث فعلی باشد. ایشان در ذیل همین قسمت از خطبه امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

ابتدای فرمایش امام (علیه السلام) مبتنی بر این حقیقت است که همه معانی و صفاتی که در ممکنات مشاهده می شود، اموری محدود هستند که محدود کننده ای آن ها را حد زده و صانعی آن ها را ساخته است که آن هم خداوند سبحان می باشد و چون حد، صنع اوست، ساحت کبریایی اش منزّه از این حدود است، به همین دلیل صفاتی که او (صانع) به آن وصف می گردد، محدود به هیچ حدی نمی باشد، هرچند که لفظ ما از ادای آن قاصر باشد و هیچ معنایی وافی به بیان آن نباشد.^۱

آنچه ایشان در این قسمت فرموده اند دقیقاً همان نتیجه مورد نظر ماست - هرچند که در ادامه عباراتشان به آن وفادار نمانده اند! - و عبارت آخر ایشان - که بسیار مهم و کلیدی است - در حقیقت نتیجه ضروری مطالب قبلی می باشد. اگر ساحت قدس ربوبی از هر حدی منزّه باشد، لازمه اش آن است که هیچ لفظی بیانگر صفات او نمی تواند باشد و هیچ معنایی - که از لفظ فهمیده می شود - منطبق بر آن نمی گردد.^۲ مقصود ایشان از کلمه «معنی» همان مفهوم لفظ است. در واقع تصریح کرده اند که صفات صانع با هیچ لفظ و معنایی قابل بیان و فهم نیست و این دقیقاً همان چیزی است که در صدد اثباتش هستیم.

حدیث ۳۱: تحدید، لازمه توصیف

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ادامه خطبه شریف خود که قسمتی از آن را تحت عنوان حدیث ۲۹ آوردیم، فرموده اند:

۱. تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۰۰ و ۱۰۱: ترجمه عبارات علامه طباطبائی (رحمه الله).

۲. عین عبارات المیزان این است: و این کان لفظنا قاصراً عنه و المعنی غیر وافی به. ایشان به همین مطلب وفادار نمانده اند!

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ.^۱

هرکس او (صانع متعال) را وصف نماید، محدودش کرده است. هر صفتی برای هر مصنوع، حدّ و مرزی برای آن به شمار می‌آید. بنابراین اگر از همین صفات مصنوعات، برای صانع متعال مفهومی را انتزاع کنیم، آن مفهوم از حدّ و مرز خاصی حکایت می‌کند که به همین دلیل قابل اسناد به صانع غیر محدود نمی‌باشد. پس لازمهٔ اطلاق هرگونه وصفی بر صانع، محدود ساختن اوست. در همین خصوص مرحوم علامهٔ طباطبائی بیانی دارند که به عنوان تأییدی بر آنچه گفتیم، ترجمهٔ عبارات ایشان را نقل می‌نماییم:

وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجهٔ اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد، آن وقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا پی برده و می‌فهمد که نمی‌تواند خدای را آن طوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز به‌خوبی درک می‌کند که هر معنایی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند به‌طور کلی معنایی است که آن را از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند، گرفته و با همان‌ها خدای را توصیف کرده است. با این‌که این معانی عموماً صورت‌هایی هستند ذهنی و محدود و مقید، صوری هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می‌کنند، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزّت و غنا و امثال این‌ها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است، و واضح است که علم، غیر قدرت است، و قدرت، غیر علم است، هر مفهومی خودش، خودش است، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً به نظر آوریم، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم، و در معنای علم، قدرت را نمی‌بینیم. و هم‌چنین وقتی معنای علم را از نظر این‌که وصفی است از اوصاف، تصوّر می‌کنیم، از ذاتی که متّصف است به آن غفلت داریم. از این‌جا می‌فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند، و او را آن چنان که هست حکایت کنند، لذا کسی که

۱. نهج البلاغه صبحی صالح، خ ۱۵۲، ص ۲۱۲.

به درجهٔ اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می‌بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند، آن هم چه نقصی؟! نقصی علاج‌ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران، و نیز خود را ناچار می‌بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب برگردد، و از هرچه که تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید، و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست.^۱

مفاهیمی که در کلام علامه طباطبایی به عنوان مثال ذکر شده‌اند، همگی بر کمالات مخلوقات دلالت می‌کنند و در عین حال هریک حد و مرز خاصی را معین می‌کنند که غیر از حد دیگر است. مفهوم علم شامل قدرت نمی‌شود، مفهوم قدرت، علم را دربر نمی‌گیرد و هر کدام از این دو هم شامل موصوف (عالم و قادر) نمی‌شوند. پس هریک از صفات کمالاتی که حد ذاتی دارند که لازمهٔ مفهوم داشتن آن‌هاست. تا هر کجا که مفهوم «علم» صادق باشد، محدودیت ذاتی آن هم - که آن را از «قدرت» متمایز می‌کند - باقی است و تا هر جا که مفهوم «قدرت» صادق باشد، حد ذاتی آن - که از «علم» جدایش می‌سازد - باقی می‌ماند و هم چنین است مفاهیم دیگر که هریک حد ذاتی خود را دارند.

حاق فرمایش علامه طباطبایی این است که تا هر جا بخواهیم با مفاهیم، خالق متعال را توصیف نماییم، او را محدود به حدود همان مفاهیم کرده‌ایم. پس اگر نخواهیم صانع محدود شود، باید از توصیف او و اطلاق مفاهیم بر او دست بکشیم. اینجاست که فرموده‌اند: اگر کسی به درجهٔ اخلاص رسیده باشد، ناچار به نقصی علاج‌ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران در توصیف خالق متعال اعتراف می‌کند و آنچه را که پیش از رسیدن به مرحلهٔ اخلاص برای او اثبات نموده بود، نفی می‌نماید و در حیرتی سرگردان می‌شود که هیچ راه فراری از آن ندارد.^۲ توجه شود که ایشان عجز از

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۲. عین عبارت علامه طباطبایی این است: فَيَعُوذُ فَيَنْفِي مَا أُثْبِتَهُ وَيَتْبَعُ فِي خَيْرَةٍ لَمْ يَخْلَصْ مِنْهَا (المیزان: ج ۶، ص

توصیف را جبران ناپذیر دانسته‌اند، یعنی به هیچ وجه نمی‌توان از آن عدول و صرف نظر کرد. حیرت مذکور برخاسته از این حقیقت است که با هیچ مفهومی نمی‌تواند از خالق خویش گزارش دهد و با این که نمی‌تواند وجود او را انکار نماید، اما هیچ توصیفی را هم شایسته و درخور او نمی‌داند. ما در فصل آینده این حیرت را که «وَلَهُ» هم نامیده می‌شود، توضیح کافی خواهیم داد.

حدیث ۳۲: اشتراک در لفظ و اختلاف در معنای صفات

حدیث جامعی را مرحوم کلینی از وجود مقدس امام هشتم علیه السلام نقل فرموده که قسمتی از آن چنین است:

إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عِلْمَ بِهِ الْأَشْيَاءَ... مِمَّا لَوْ يَحْضُرُهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَيَغِيْبُهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا كَمَا أَنَا لَوْ رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ إِذْ كَانُوا فِيهِ جَهْلَةً وَرُبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالِمِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ.^۱

خدای متعال موصوف به علم گردیده نه به سبب علم حادثی که اشیاء را با آن شناخته باشد ... به طوری که اگر آن علم نزدش حاضر نبوده و از او غایب شود، نادان و ناتوان گردد. چنان که ما اگر عالمان از مخلوقات را ببینیم، صرفاً به سبب علمی حادث، موصوف به علم شده‌اند؛ به خاطر این که در آن موارد (که اکنون عالم هستند) جاهل بوده‌اند و چه بسا علم به اشیاء از آنان جدا شود و به نادانی بازگردند ولی خداوند تنها از این رو عالم نامیده شده که نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. پس خالق و مخلوق در نام «عالم» مشترک هستند ولی از جهت «معنی» اختلاف دارند، چنان که ملاحظه نمودی.

در این حدیث شریف به تفاوت علم خالق و مخلوق در «معنی» اشاره شده است.

۱. اصول کافی، کتاب التَّوْحِيد، باب آخر و هو من الباب الاول، ح ۲ / توحید صدوق، باب ۳۹، ح ۲، ص ۱۸۸.

کلمهٔ «معنی» همان طور که در بخش گذشته توضیح دادیم^۱، به واقعیت خارجی ای که لفظ از آن حکایت می‌کند، اطلاق می‌شود. بنابراین معنای «علم» یعنی واقعیت خارجی آن که در مورد خالق و مخلوق بایکدیگر متباین هستند. علم مخلوقات حادث است و علم خالق غیر حادث. مخلوقات مالک علمی هستند که به آن‌ها «داده شده است». ذاتاً (یعنی به ذات خود) آن علم را نداشته‌اند و هر آن برای عالم بودن، محتاج تملیک آن هستند. گاهی هم علم را از دست می‌دهند (یا به تعبیر دقیق‌تر دیگر به آنان تملیک نمی‌شود) و به نادانی ذاتی خود باز می‌گردند. عالم بودن همهٔ مصنوعات به همین صورت است و وجود علمی که حادث نباشد، برای مخلوقاتی که حادث هستند، قابل فرض نیست. پس معنای «علم» در مخلوقات، همین علم حادث تملیکی است. اما خالق از داشتن چنین علمی منزّه است، چون این‌گونه عالم بودن عین نقص و نوعی مصنوعیت می‌باشد و ما هیچ توصیفی از علم حادث نداریم. در فرمایش امام رضا (علیه السلام) هم ملاحظه می‌شود که علم مخلوقات را توضیح داده‌اند ولی در مورد خالق فرموده‌اند: **بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ ...**، یعنی صرفاً یک گزارش سلبی و تنزیهی از آن داده‌اند؛ این که علمش حادث نیست. اما این که چگونه هست؟ هیچ توضیحی نداده‌اند چون اصولاً قابل توضیح و توصیف هم نیست، بنابراین قدر مسلم این است که «معنای» علم خالق با معنای علم مخلوقات متفاوت و بلکه متباین است. تباین به معنای عدم مشابهت است و چون علم مخلوقی حادث و مصنوع است، علم خالق هیچ شباهتی با آن ندارد. به بیان دیگر علم حادث و غیر آن هیچ وجه اشتراکی در حقیقت خود ندارند و مسمای «عالم» در خالق و مخلوق بایکدیگر متفاوت و بلکه متباین هستند. این جاست که مقصود امام هشتم (علیه السلام) که فرمودند: **«فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعَالَمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى»** روشن می‌شود. اختلاف معنی در عبارت امام (علیه السلام) به اختلاف در حقیقت و واقعیت علم خالق و مخلوق مربوط می‌شود. این تعبیر با اصطلاح «اشتراک معنوی» و عدم «اشتراک معنوی» در لسان فلاسفه و اهل منطق متفاوت

۱. فصل ششم از بخش اول، عنوان «تفاوت میان معنی و مفهوم یک لفظ».

است. آن‌ها معنی را با مفهوم لفظ یکی می‌گیرند و لذا اشتراک معنوی در اصطلاح رایج فلسفه و منطق به معنای اشتراک در مفهوم لفظ است. با این اصطلاح اگر علم خالق و مخلوق مفهوم واحد داشته باشند، علم برای آن‌ها مشترک معنوی در همان مفهوم واحد خواهد بود. اما وحدت یا اشتراک «معنی» - با توجه به معنای لغوی آن که مابه کار می‌بریم - وقتی است که «ما بازاء» و حقیقت خارجی آن‌ها مشترک و واحد باشند. با این ترتیب چون واقعیت علم حادث و غیر آن با هم متباین هستند، تعبیر «اختلف المعنی» در مورد علم خالق و مخلوق صادق می‌باشد.

بررسی فرض اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق

اما مفاهیم آن‌ها چگونه؟ آیا می‌توانیم با وجود تباین در معانی آن‌ها، مفهوم واحدی از علم خالق و مخلوق داشته باشیم؟ پاسخ ما روشن است که عقلاً چنین چیزی محال است. همان‌طور که در بخش اول کتاب گفتیم، مفاهیم برگرفته از معانی هستند و لذا مفاهیمی که از مخلوقات گرفته شده‌اند، صرفاً بر همان حوزه قابل اطلاق هستند. ما هرگونه تصویری که از «علم» در ذهن بیاوریم، اگر اصل آن را از مخلوقات گرفته باشیم، بر چیزی غیر از علم حادث دلالت نمی‌کند. از این رو با الفاظی مانند «عالم» که مفهومشان از مخلوقات اخذ شده است، نمی‌توانیم از خالق گزارش بدهیم. به عبارت دیگر لفظ «عالم» با مفهومش بر یک معنای مخلوقی (علم حادث) دلالت می‌کند و به همین دلیل آن لفظ و مفهوم را نمی‌توانیم بر خالق (که علم حادث ندارد) اطلاق نماییم. پس وقتی صانع متعال را «عالم» می‌نامیم، چه معنایی را قصد می‌کنیم و این لفظ چه مفهومی دارد؟

پاسخ را می‌توانیم از متن فرمایش امام رضا (علیه السلام) استفاده کنیم که فرمودند: عالم نامیدن صانع متعال صرفاً به این دلیل است که او نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. این بیان نشان می‌دهد که حدّا کثر فهم ما از آن صفاتی که به خالق نسبت می‌دهیم، تنزیه

۱. فصل ششم تحت عنوان: توحید صانع متعال.

اوست. تنزیه یعنی نفی معانی مخلوقی از خالق و بیش از این، هیچ معنای اثباتی را نمی‌توانیم به خالق نسبت بدهیم. با این ترتیب مفهوم «عالم» برای او یعنی کسی که جهل ندارد (لا یَجْهَلُ شیئاً)، اما این لفظ با مفهومش هیچ معنی و ما بازائی جز خود ذات صانع متعال ندارد. یعنی غیر از واقعیت خالق، هیچ معنا و مقصود دیگری برای صفاتی از قبیل «عالم» که بر او اطلاق می‌کنیم، وجود ندارد. لذا صفات مختلف برای صانع متعال، همگی بر یک معنی (مقصود) دلالت می‌کنند که آن خود ذات مقدّسش است ولی هریک از این صفات با مفاهیم مختلف خود، او را از جهات مختلف تنزیه می‌کنند. وقتی او را «عالم» می‌نامیم، از جهل تنزیهش می‌کنیم. وقتی «قادر» می‌خوانیم، از عجز منزّهش می‌داریم و... پس مفاهیم این الفاظ با هم متفاوتند ولی معنی و مقصود همه یکی و آن هم خود ذات است. البته همان‌طور که در قسمت عقلی همین بحث (در فصل ششم از بخش گذشته) اشاره شد، این معنای واحد ارتباطی با مفاهیم متعدّدی که برای تنزیه او به کار می‌بریم، ندارد و این مطلب هیچ نمونه‌ای در مخلوقات ندارد و مختصّ به صانع متعال است.

حال با توجه به این توضیحات، آیا می‌توانیم یک حدّ مشترکی در مفاهیمی که به خالق و مخلوق نسبت می‌دهیم، پیدا کنیم؟ مثلاً آیا می‌توانیم مفهوم «جاهل نبودن» را یک وجه جامع میان خالقِ عالم و مخلوقِ عالم بدانیم؟ اگر چنین باشد، آنگاه به نوعی اشتراک مفهومی بین صفات خالق و مخلوق خواهیم رسید، بدون آن‌که اشتراک و وحدت معنی بین آن‌ها وجود داشته باشد.

در پاسخ باید بگوییم که صحتّ این امر بستگی دارد به این‌که مفهوم «جاهل نبودن» را چگونه به مخلوقی چون انسان نسبت بدهیم. اگر بتوانیم این مفهوم را صرف نظر از معنای آن به انسان نسبت دهیم، آنگاه پذیرش یک مفهوم مشترک در لفظی که بر خالق و مخلوق اطلاق می‌کنیم، قابل قبول می‌شود. ولی اگر نتوانیم مفهوم آن را جدا از معنایش لحاظ کنیم، فرض اشتراک در مفهوم منتفی می‌شود. توضیح مطلب این است که ما وقتی انسان را «عالم» می‌نامیم، معمولاً با اطلاق این لفظ می‌خواهیم از وجود

یک معنای مخلوقی و حادث در او خبر بدهیم. در این صورت چه مفهوم اثباتی برای آن در نظر بگیریم و چه مفهوم سلبی (جاهل نبودن) هر دو مفهوم حکایت از یک معنای مخلوقی دارند. در این صورت قطعاً اشتراک مفهومی بین صفت «عالم» برای خالق و مخلوق نمی‌توانیم قائل شویم.

اما اگر از لفظ «عالم» و «غیر جاهل» صرفاً نفی نادانی فهمیده شود و کاری به چگونگی تحقق آن در مخلوق (مانند انسان) و خالق نداشته باشیم، در آن صورت یک مفهوم مشترک تنزیهی وجود خواهد داشت که در هر دو صدق می‌کند و آن «نفی جهل» است. نکته بسیار مهم در این جا همان شرطی است که در ابتدا اشاره کردیم؛ یعنی این‌که بتوانیم مفهوم سلبی نفی جهل را صرف‌نظر از معنایی که بر آن اطلاق می‌شود (معنای مخلوقی و حادث)، لحاظ کنیم. تنها وقتی این شرط رعایت شود، می‌توانیم از نوعی اشتراک در مفهوم تنزیهی سخن بگوییم و در غیر این صورت به تشبیه خالق به مخلوق گرفتار خواهیم شد. چون به‌طور معمول این شرط رعایت نمی‌شود، قول به اشتراک مفهوم بین صفات خالق و مخلوق منتهی به تشبیه می‌شود و تنها اگر به وجود این محذور، عنایت قبلی وجود داشته باشد، می‌توان خود را از افتادن در ورطه تشبیه حفظ نمود.

بنابراین فقط کسانی که با ظرایف این بحث آشنایی کامل داشته باشند و بدانند که چگونه می‌توان از خطر تشبیه مصون ماند، خواهند توانست از اشتراک مفهوم سلبی بین صفات خالق و مخلوق سخن بگویند. اما غیر این‌ها بدون توجه و به صورت ناخودآگاه از اشتراک در مفهوم (حتی به صورت سلبی) به اشتراک در معنی و حقیقت مشترک بین خالق و مخلوق در می‌غلتند. لذا سخن گفتن از تعبیر اشتراک مفهومی (بین صفات خالق و مخلوق) نیاز به توجه تفصیلی به همه آنچه در این خصوص بیان شد، دارد و بدون این توجه نباید به آن تفوه نمود.

حدیث ۳۳: مفاهیم تنزیهی برخی از صفات صانع متعال

حدیث جامعی از ابوهاشم جعفری از حضرت جواد الائمه علیه السلام نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

قَوْلُكَ: إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبَرَتْ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ: عَالَمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ ... فَقَالَ الرَّجُلُ: فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيعاً؟ فَقَالَ علیه السلام: لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيراً لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرٍ لِحُظَّةِ الْعَيْنِ^۱.
این که خداوند را «قدیر» می‌خوانی، از این که هیچ چیز او را ناتوان نمی‌کند، خبر داده‌ای. پس با این کلمه (قدیر) ناتوانی را نفی کرده و عجز را غیر او قرار داده‌ای و هم‌چنین این که می‌گویی (خداوند) عالم است، با این کلمه (عالم) فقط نادانی را نفی کرده و جهل را غیر او قرار داده‌ای... آن مرد گفت: پس چگونه پروردگاران را سمیع (شنوا) می‌نامیم؟ حضرت فرمودند: چون آنچه با گوش‌ها درک می‌شود، بر او مخفی نمی‌ماند و (با سمیع نامیدن به این صورت) او را به داشتن شنوایی که در سر معلوم است، توصیف نکرده‌ایم. و هم‌چنین او را بصیر (بینا) نامیده‌ایم، به خاطر این که همه رنگ‌ها و اشخاص و غیر این‌ها که با چشم درک می‌شوند، بر او مخفی نیستند و (با این ترتیب) او را به بینایی نگاه چشم توصیف نکرده‌ایم.

در این حدیث مفاهیم چهار لفظ رایج را که به خدای متعال نسبت می‌دهیم، توضیح داده‌اند؛ تا روشن شود که از اسناد این صفات به خداوند، تشبیه لازم نمی‌آید. امام جواد علیه السلام این چهار صفت را با همان معیاری که پدر بزرگوارشان در حدیث گذشته، توضیح داده بودند، به صورت تنزیهی معنای موده‌اند. به این ترتیب وقتی خالق متعال را «قادر» می‌نامیم، او را از «عجز» تنزیه می‌کنیم و هنگامی که او را «عالم»

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، حدیث ۷.

می خوانیم، از «جهل» تنزیهش می نماییم. «سمیع» و «بصیر» دانستن او هم صرفاً به این معناست که هیچ یک از شنیدنی ها (اصوات) و دیدنی ها از او مخفی نیست. در حقیقت او را از این که صدایی یا چیزی که قابل دیدن باشد، از او مخفی بماند، تنزیه می کنیم. در ادامه حدیث مفاهیم دو صفت دیگر که به صانع متعال نسبت می دهیم (لطیف و قوی) به همین صورت بیان شده اند و در پایان حدیث، لزوم نفی تشبیه از ذات مقدس پروردگار را مبنای بحث دانسته اند. باین ترتیب روشن است که اگر بخواهیم به ورطه تشبیه صانع به مصنوعات گرفتار نشویم، باید الفاظی را که به صانع متعال نسبت می دهیم، صرفاً برای تنزیه او از نقایص باشد و هیچ بار توصیفی و اثباتی نداشته باشد.

حدیث ۳۴: مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلم

یکی از سخنان گهربار مولی الموحّدين امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بحث تنزیه صانع متعال این است:

كُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَ كُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ.^۱

هر مالکی جز او مملوک و هر عالمی جز او (خداوند) متعلم است.

ما مخلوقات مالک کمالات مختلفی از قبیل علم و قدرت می شویم، اما در عین مالک بودن، مملوک هستیم؛ یعنی مالک و صاحب اختیاری داریم که همان خالق ماست. پس هر چند که هم خود و هم خالق خود را مالک می نامیم، ولی این دو مالکیت شباهتی بایکدیگر ندارند. ما «به خود» مالک چیزی نشده ایم و آنچه که مالک شده ایم نیز از خودمان نیست. همه ما می یابیم که بدون قدرت و اختیاری مالک کمالاتی شده ایم که هیچ کدام از خودمان نیستند. اختیار داشتن و نداشتن این کمالات به دست ما نبوده و نیست و به تعبیر زیبای امیرالمؤمنین (علیه السلام) ما در عین مالکیت، خود را «مملوک» می یابیم؛ یعنی وجدان می کنیم که به هیچ وجه در هیچ یک از کمالات روی پای خود و متکی به خود نیستیم.

۱. نهج البلاغه، ج ۶۵.

مهم این است که تلقی ما از مالکیت، فقط به همین صورتی است که خود وجدان می‌کنیم و از «مالک» و «ملک» و «مالکیت» جز آنچه در خود و امثال خود می‌یابیم، تصوّر دیگری نمی‌توانیم داشته باشیم. اما از طرف دیگر به حکم عقل می‌دانیم که نباید مالکیت خالق عالم را مانند خود بدانیم. او مالکی است که مملوک نیست و مالکیتش به خودش است. اما هیچ‌گونه تصوّری از نحوه و سنخ مالکیت به خود، نداریم. اینجاست که می‌یابیم هیچ مفهوم اثباتی از مالک بودن او نداریم و باید صرفاً از نحوه مالکیت خود و امثال خود تنزیهش نماییم و بس.

صفت دیگری که به صانع عالم نسبت می‌دهیم «عالم» است. ما او را به این خصوصیت متّصف می‌سازیم با این که می‌دانیم که هر عالمی در عالم مخلوقات، علم را کسب کرده و از طریق تعلّم مالک آن شده است. ما در مصنوعات نمی‌توانیم عالمی را فرض کنیم که متعلّم نبوده باشد، یعنی علم خود را از دیگری نگرفته باشد. پس خداوند را عالم می‌نامیم با توجه به این ویژگی که علمش را از غیر خود نگرفته است و می‌دانیم که از چنان علمی هیچ تصوّری نداریم. پس حدّا کثر کاری که می‌توانیم انجام دهیم، تنزیه عالم بودن او از ویژگی‌های مخلوقی علم خودمان است.

ملاحظه می‌شود که ما نمی‌توانیم از هیچ یک از این دو ویژگی صانع متعال (مالک و عالم بودن) توصیفی ارائه کنیم. مالک غیر مملوک و عالم غیر متعلّم برای ما قابل توصیف نیست و باید هم چنین باشد. در واقع امیر المؤمنین علیه السلام با بیان این دو ویژگی (مملوک و متعلّم نبودن) صانع متعال، ما را به توصیف ناپذیری او ارشاد فرموده‌اند.

حدیث ۳۵: معنای لطیف بودن صانع متعال

فتح بن یزید جرجانی به امام رضا علیه السلام عرض می‌کند: «اللّطیف الخبیر» نامیدن خداوند را برای من تفسیر کنید، من می‌دانم که لطیف بودن او غیر از لطیف بودن مخلوقات است، چون باید بین خالق و مخلوق فرق باشد. اما دوست دارم که این معنا را برایم شرح دهید. حضرت در پاسخ فرمودند:

يَا فَتَحْ إِنَّمَا قُلْنَا: اللَّطِيفُ لِلْخَلْقِ اللَّطِيفُ وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ أَلَا تَرَى ... إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَ ...^۱

ای فتح! ما او را لطیف می‌دانیم فقط به دو جهت: یکی به خاطر (وجود) مخلوقات لطیف و دوم علم او به شیء لطیف، آیا اثر صُنْع او را در گیاه لطیف و... نمی‌بینی؟

امام علی (ع) برای لطیف نامیدن خداوند دو وجه ذکر فرموده‌اند: یکی این‌که چون مخلوقات لطیف دارد، او را لطیف می‌نامیم و دوم به این دلیل که به اشیاء لطیف علم و آگاهی دارد. ایشان در ادامه فرمایش خود مثال‌هایی از اشیاء لطیف مانند پشه و غیر آن بیان فرموده‌اند تا مراد خود را روشن‌تر فرمایند. از پاسخ حضرت به سؤال فتح می‌فهمیم که لطیف نامیدن صانع متعال موجب شباهت ذاتی میان او و مصنوعات نمی‌شود.

لطیف بودن مخلوقات صفتی در آن‌هاست که توضیحی درباره نحوه وجود آن‌ها می‌دهد و سنخ آن‌ها را بیان می‌کند ولی لطیف بودن خالق به اعتبار مخلوقات اوست. هر دو جهتی که امام رضا (ع) در وجه تسمیه لطیف برای خداوند بیان فرموده‌اند، به مخلوقات الهی برمی‌گردد و هیچ‌کدام موجب وجود اشتراک و شباهتی میان ذات خالق با مخلوقات نمی‌شود. نتیجه‌ای که از این حدیث شریف می‌گیریم، این است که اولاً اصل مباینیت میان خالق و مخلوق همواره حاکم و برقرار است و هیچ لفظ مشترکی که برای خالق و مخلوقات به کار می‌بریم، نباید به گونه‌ای معنا شود که به این اصل لطمه وارد کند. ثانیاً برخی از صفاتی که به صانع متعال نسبت می‌دهیم، از جهتی ناظر به صُنْع و فعل اوست و ربطی به ذات مقدّسش ندارد. «لطیف» از این‌گونه صفات است که با عنایت به وجود مخلوقات لطیف به خالق آن‌ها نسبت داده می‌شود. این دو نتیجه تأکید دیگری بر توصیف ناپذیری صانع متعال است که در این فصل بر آن تأکید می‌ورزیم.

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحید، باب آخر و هو من الباب الاوّل، حدیث ۱.

حدیث ۳۶: صانع «لا مِنْ شَيْءٍ» و عالم بدون شبیه

امیرالمؤمنین (علیه السلام) وقتی خواستند مردم را برای بار دوم به جنگ با معاویه تشویق کنند، خطبه‌ای ایراد فرمودند که بخشی از آن چنین است:

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ وَكُلُّ
عَالَمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّمْ أَحَاطَ بِالأَشْيَاءِ عِلْمًا
قَبْلَ كَوْنِهَا فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ
تَكْوِينِهَا.^۱

هر سازنده چیزی، «از چیزی» ساخته ولی خداوند آفریده‌هایش را «نه از چیزی» ساخته است و هر عالمی پس از نادانی علم را فرا گرفته ولی خداوند نادان نبوده و علمی نیاموخته است. قبل از وجود اشیاء به آن‌ها احاطه علمی داشته، پس با وجود آن‌ها علمش فزونی نیافته است. علم او به اشیاء پیش از آن‌که آن‌ها را خلق کند، همچون علم او به آن‌ها پس از آفریدن آن‌هاست.

این حدیث شریف از دو قسمت تشکیل شده که هر یک مطلب بسیار مهمی در بحث توصیف ناپذیری صانع متعال است. قسمت اول مربوط به صفات فعل خداوند است که در این جا صفت «صانع» را مطرح فرموده‌اند. در بخش اول کتاب درباره این‌گونه صفات پروردگار توضیحات و جدانی بیان گردید.^۲ در آن جا روشن شد که صانعیت مخلوقات «مِنْ شَيْءٍ» است و به همین دلیل عین نیازمندی آن‌هاست و صانع بودن خداوند «لا مِنْ شَيْءٍ» است که نحوه آن برای ما قابل درک و فهم نمی‌باشد. از این جا پی می‌بریم به این که صانع بودن پروردگار برای ما غیر قابل بیان و توصیف است. قسمت دوم حدیث تأکیدی است بر نکته‌ای که در ذیل احادیث گذشته (حدیث ۳۱ و ۳۳) توضیح دادیم، علاوه بر بیان نکته جدیدی که توجه به آن اصل مطلب را بهتر تبیین می‌کند. آن نکته پیش گفته این است که عالم بودن مخلوقات، مبتنی بر جهل

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، حدیث ۱.

۲. بخش اول، فصل چهارم، تحت عنوان «معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال».

ذاتی می‌باشد که از طریق تعلّم برایشان حاصل می‌شود، امّا صانع متعال ذاتاً جاهل نبوده و علمش نیاز به تعلّم ندارد. امّا نکته‌ی جدید حدیث، توجّه دادن به این حقیقت است که علم صانع به مصنوعات، قبل و بعد از آفرینش آن‌ها تفاوت نمی‌کند. این مطلب فرق بسیار روشنی میان علم خالق و علم مخلوقات است. ما در عالم مصنوعات نمی‌توانیم علمی را فرض کنیم که قبل و بعد از پیدایش معلومات تفاوتی نکند. چنین چیزی برای ما در حوزه‌ی مخلوقات قابل تصوّر نیست و همین شاهد خوبی است بر این که علم خداوند را نمی‌توانیم از سنخ علم حضوری (به اصطلاح فلاسفه) بدانیم.^۱ این نکته نشانه‌ی روشنی بر توصیف ناپذیری صانع متعال در ذات و صفاتش می‌باشد.

حدیث ۳۷: نفی معنای مخلوقات از خالق

وقتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مسجد کوفه تشریف داشتند، فردی - که گویا از یهودی شدگان اهل یمن بود - برمی‌خیزد و می‌گوید: ای امیرالمؤمنین، خالق خود را برای ما توصیف کن و صفاتش را بیان کن به طوری که گویی او را می‌بینیم و به او می‌نگریم!

۱. صدر المتألهین تصریح کرده است که علم تفصیلی خداوند عین وجودات معلول‌های اوست: فَمَجْعُولَاتُهُ بِعَيْنِهَا مَعْلُومَاتُهُ فَهِيَ بِعَيْنِهَا عُلُومُهُ التَّفْصِيلِيَّةُ لَا مَحَالَةَ (اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۳۰ و ۲۳۱). مرحوم علامه طباطبایی هم در بحث علم حق، نظیر همین مطلب را با این عبارت آورده‌اند: فهی (الموجودات) معلومه له فی مرتبة وجودها علماً حضورياً اما المجردة منها فبأنفسها و اما المادية فيصورها المجردة (نهاية الحكمة، ص ۲۵۴).

از این تصریحات برمی‌آید که وجود موجودات امکانی عین علم واجب الوجود به آن‌هاست که البته مرحوم علامه طباطبایی حساب مجزّات را از مادیات جدا کرده‌اند. علّت این تفکیک آن است که از نظر ایشان علم فقط به مجزّات تعلّق می‌گیرد ولی در بحث فعلی ما این تفکیک تأثیری ندارد. سخن ما این است که علم تفصیلی معلول‌ها پس از صدور معلول از علّت معنا پیدا می‌کند و پیش از آن از علم تفصیلی نمی‌توان سخن گفت (چه خود موجودات مجزّد معلوم حق باشند و چه صور مجزّد مادیات). بنابراین هر چند فیلسوفان صدرايي علم به ذات را در مرتبة ذات علم اجمالی (در عین کشف تفصیلی) به معلول‌های ذات می‌دانند ولی علاوه بر آن یک علم تفصیلی در مرتبة معلول‌های ذات هم قائلند. علامه طباطبایی علم اوّل (اجمالی) را علم قبل از ایجاد و دومی (تفصیلی) را علم بعد از ایجاد می‌نامند (نهاية الحكمة، ص ۲۵۴). با این ترتیب علم خداوند به ممکنات قبل و بعد از ایجاد آن‌ها یکسان نیست، چون علم تفصیلی فقط پس از ایجاد مطرح می‌گردد. یکسانی علم خداوند قبل و بعد از خلقت اشیاء غیر از حدیث مورد بحث در احادیث دیگری هم مورد تأکید قرار گرفته است. رجوع کنید به توحید صدوق، باب ۱۱، حدیث ۱۲ و ۱۳.

حضرت در پاسخ او خطبه‌ای ایراد فرمودند که در آن به تسبیح و تعظیم خدای عزوجل پرداختند. یکی از جملات ایشان در آن خطبه چنین است:

فمعانی الخلق عنه مُنْفِيَةٌ^۱

معانی مخلوقات از او (صانع متعال) نفی می‌شود.

«معانی الخلق» در فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) یعنی ویژگی‌ها و خصوصیات مخلوقات که شامل همه نقایص و کمالات آن‌ها می‌شود. اگر معنای لغوی «معانی» را در نظر بگیریم، یعنی همه آنچه را که در خلق مقصود و مد نظر می‌تواند باشد، باید از خالق متعال نفی کنیم و این نفی حاصلی جز تنزیه او ندارد. بنابراین الفاظی که برای صانع به کار می‌بریم، همگی در این که یک سری معانی مخلوقی را از او نفی می‌کنند، مشترک هستند.

حدیث ۳۸: منع سخن گفتن درباره صانع متعال

این حدیث در ذیل آیه شریفه:

«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۲

و این که به پروردگارت ختم می‌شود.

وارد شده است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَأَمْسِكُوا.^۳

هرگاه سخن به خدای عزوجل منتهی شد، (از سخن گفتن) امساک کنید.

این فرمایش امام (علیه السلام) یک نوع نهی ارشادی است که تأکیدی بر حکم عقل در این مورد می‌باشد. مفاد آن این است که اگر درباره ذات خداوند سخن بگویید، به ضلالت و گمراهی می‌افتید. پس برای مصونیت از این خطر باید وقتی کلام به خداوند رسید، از

۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۳۴، ص ۷۹.

۲. سوره نجم، آیه ۴۲.

۳. توحید صدوق، باب ۶۷، ح ۹، ص ۴۵۶.

سخن گفتن پرهیزید. روشن است که مراد از سخن گفتن ممنوع، این است که با الفاظی که شایسته شأن ربوبی و قدس الهی نیست، درباره او اظهار نظر گردد. پس اگر در هنگام سخن گفتن از صانع متعال به تنزیه او اکتفا کنیم و از آن حد فراتر نرویم، به امر امام علیه السلام عمل کرده ایم؛ زیرا «تنزیه» اصلاً مصداق سخن گفتن درباره ذات صانع نیست، بلکه در حقیقت نوعی جلوگیری از کلام درباره اوست.

فصل ششم

خروج صانع متعال از حدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه)

حدیث ۳۹: اخراج صانع از دو جهت مذموم

حدیثی را هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام خطاب به یک فرد منکر خدا نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

لأبدٍ من إثبات صانع الأشياء خارج من الجهتين المذمومتين إحدیهما النفي إذ كان النفي هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف.^۱

چاره‌ای از اثبات صانع اشیاء که خارج از دو جهت مذموم است، نمی‌باشد. یکی (از دو جهت) نفی است (که مذموم می‌باشد) چون نفی همان باطل دانستن و نیستی است و جهت دوم تشبیه است (که آن هم مذموم می‌باشد) چون تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می‌باشد. ادامه این حدیث را تحت عنوان حدیث ۵ از نقل مرحوم کلینی در کتاب شریف

۱. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۶.

کافی آوردیم. اما در نقل این قسمت، ظاهراً در کتاب کافی عباراتی جا افتاده است که در نقل مرحوم صدوق وجود دارد.

این که فرموده‌اند: چاره‌ای از اثبات صانع نیست، یعنی آن را ضروری عقلی دانسته‌اند. عاقل از تنبّه به اصل وجود صانع دو جهت را در مورد او مذموم می‌یابد: اول این که وجود او را نفی کند. نفی صانع یعنی باطل و نیست دانستن او که با وجود شواهد روشن و نشانه‌های مصنوعیت، این جهت مذموم است. جهت دوم تشبیه اوست که این را هم عاقل مذموم می‌یابد، زیرا تشبیه از صفات مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار می‌باشد.

مذموم دانستن این دو جهت یعنی این که عاقل قبح آن‌ها را کشف می‌کند. عاقل می‌یابد که هم نفی و تعطیل صانع قبیح است و هم تشبیه او به مخلوقات. ظاهراً به همین جهت است که ما اثبات صانع خارج از حدّین (تعطیل و تشبیه) را به عقل نسبت می‌دهیم. عقل نوری است که حُسن و قُبْح ذاتی برخی از افعال اختیاری را کشف می‌کند و در این جانیز هم نفی صانع و هم تشبیه او جزء افعال قبیح انسان عاقل به شمار می‌آیند و بنابراین اثبات صانع خارج از این دو حد یعنی تنبّه عاقل به این که تعطیل و تشبیه صانع قبیح است.

قبح جهت اول روشن و بدیهی است که به همین جهت توضیحی در مورد آن نداده‌اند. با وجود شواهد و نشانه‌های مصنوعیت که در سراسر عالم (چه خود انسان و چه خارج از او) مشاهده می‌شود، قبح انکار صانع آشکار است. اما جهت دوم به اشاره مختصری فرموده‌اند که تشبیه از صفات مخلوق است و مخلوق را متّصف به صفتی دانسته‌اند که بیان این صفت، اِشعار به علّیت آن برای ویژگی تشبیه دارد. این که گفته‌اند: تشبیه ویژگی مخلوقی است که ترکیب و تألیف در آن آشکار است، اشاره‌ای دارد به این که حدّ اقل یک علّت شبیه بودن مخلوقات به یکدیگر، ترکیب و تألیف‌پذیری آن‌هاست. ترکیب و تألیف یعنی این که چیزی مرکّب از اجزاء و تألیف

۱. رجوع شود به اصول کافی، کتاب التّوحید، باب اطلاق القول بآئنه شیء، حدیث ۶.

یافته از جهات مختلف باشد. همین که جنبه‌های مختلف و متعدّدی را بتوانیم در چیزی فرض کنیم، ترکیب و تألیف در آن راه می‌یابد. این خصوصیت در همه مصنوعات مشاهده می‌شود. حدّاقل ترکیبی که در هر مصنوعی هست، این است که وجودی دارد و ماهیتی. هر مصنوعی که موجود می‌شود، اگر ماهیت باشد، به خودی خود محقّق نمی‌شود و باید مالک نور وجود گردد تا موجود شود. پس موجودی می‌شود مرکّب از ماهیت و نور وجودی که مالک آن گشته است و اگر مصنوع نوری الذات مثل علم و قدرت و وجود باشد، همان‌طور که در بخش گذشته توضیح دادیم، بدون ماهیتی که مالک آن نور شود، تحقّق ندارد؛ لذا در هر حال همه مصنوعات مرکّب خواهند بود.

علاوه بر این می‌توان گفت که در هر دو چیزی که به هم شبیهند، حدّاقل باید دو جهت وجود داشته باشد، از یک جهت با هم فرق داشته باشند و از یک جهت هم فرق نداشته باشند. اگر هیچ جهت تفاوتی در آن دو نباشد، دو چیز نمی‌شوند و اگر هیچ جهت واحدی در آن دو نباشد، شبیه هم نمی‌شوند. پس لازمه «دو چیز شبیه هم بودن» این است که حدّاقل دو جهت در هریک از آن دو وجود داشته باشد و همین دو جهت هر دو را مرکّب می‌سازد. با این ترتیب شباهت داشتن مخلوقات، منتهی به ترکیب آن‌ها می‌گردد و مرکّب بودن نشانه مصنوعیت و نیازمندی است. پس صانع متعال باید از این ویژگی منزّه باشد، لذا باید او را از حدّ تشبیه خارج بدانیم.

حدیث ۴۰: نفی تعطیل از صانع = اثبات او

امام صادق علیه السلام در ادامه فرمایش خود به فرد منکر خدا (که در حدیث گذشته نقل کردیم) بر لزوم مباینیت میان صانع و مصنوع تأکید فرموده‌اند. سپس همان فرد این سؤال را مطرح کرده است:

فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وُجُودَهُ.

چون وجود او (صانع) را اثبات نمودی، او را محدود ساختی.

حضرت در پاسخ فرمودند:

لَمْ أَحَدَّهُ وَلَكِنِّي أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنَزِلَةً.^۱

او را محدود نکردم بلکه اثباتش کردم چون مرحله‌ای بین نفی و اثبات وجود ندارد.

این فرمایش حضرت در توحید صدوق با تفاوت بسیار جزئی در الفاظ آن آمده است.^۲ نکته مهمی که در این حدیث بر آن تأکید شده، آن است که لازمه نفی تعطیل، اثبات است و بلکه اثبات، چیزی جز نفی تعطیل نیست. اما این اثبات، اثبات بدون تشبیه است؛ چون صرف خارج کردن صانع از حد نفی و عدم، به تشبیه او نمی‌انجامد. تشبیه وقتی لازم می‌آید که احکام مخلوقات را در مورد خالق جاری بدانیم؛ اما اگر چنین نشود، صانع محدود نمی‌گردد. محدود کردن صانع یعنی تشبیه او و اگر به تنزیه او اکتفا کنیم و توصیفش نکنیم، هیچ حد و مرزی برای او قائل نشده‌ایم. در توضیح معنای حد گفتیم که همان صفت قائل شدن برای اوست (مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ). به دنبال پاسخ امام علیه السلام آن فرد منکر می‌پرسد: فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَ مَاثِيَّةٌ؟ حضرت می‌فرماید:

نَعَمْ لَا يَثْبُتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَ مَاثِيَّةٍ.^۳

بله، هیچ چیز جز با وجود و ماثیت اثبات نمی‌شود.

مقصود از «اثبت» همان وجود است. اگر چیزی را اثبات کنیم، در واقع به موجود بودنش اعتراف کرده‌ایم. پس هیچ چیز جز با اثبت (موجود بودن) اثبات نمی‌شود. اما «ماثیت» یعنی «چیز بودن» ما وقتی چیزی را اثبات می‌کنیم، در حقیقت «آن» چیز بودنش مسلم و مفروض است. اگر مصنوع خاصی اثبات شود، ماثیت آن همان شیء خاصی است که به وجودش اقرار می‌کنیم. در این جا مراد از چیز همان صانع اشیاء است و ماثیت او همان صانع بودنش می‌باشد. به تعبیر ساده‌تر مقصود امام علیه السلام این است که وقتی یک چیز اثبات می‌شود، بالآخره باید آن چیز یک هویتی جدا از سایر

۱. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بآئنه شیء، ح ۶.

۲. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۶.

۳. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بآئنه شیء، ح ۶.

اشیاء داشته باشد. بدون یک هویت خاص، چیزی (شیئی) نیست که بخواهیم اثباتش کنیم. در فرمایش امام علیه السلام مراد از «شیء» همان صانع است که اثباتش فرموده‌اند.

حدیث ۴۱: ضرورت خروج صانع از حد تعطیل و تشبیه

در ادامه حدیث گذشته، همان فرد منکر خدا از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: **فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ؟** حضرت می‌فرماید:

لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةُ وَلَكِنْ لِأَنَّ الْخُرُوجَ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَدَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَأَبْطَلَهُ وَمِنْ شَبْهِهِ بغيرِهِ فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ وَلَكِنْ لِأَنَّ اثْبَاتِ أَنْ لَهُ كَيْفِيَّةٌ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَلَا يُشَارِكُ فِيهَا وَلَا يُحَاطُ بِهَا وَلَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ.^۱

خیر، (کیفیت ندارد) چون اگر کیفیتی برای او (صانع) قائل شویم او را وصف کرده‌ایم و بر او احاطه نموده‌ایم. اما چاره‌ای نداریم که از دو جهت تعطیل و تشبیه خارج شویم؛ زیرا اگر کسی او را نفی کند، وجودش را انکار نموده و ربوبیتش را باطل دانسته است و کسی که او را به غیر او تشبیه کند او را با صفت مخلوقات و مصنوعات که شایستگی ربوبیت ندارند، اثبات نموده است. اما به ضرورت اثبات می‌شود که او (صانع) کیفیتی دارد که غیر او شایسته آن نیست و با او در آن مشارکتی ندارد و قابل احاطه و آگاهی غیر او نمی‌باشد.

پاسخ امام علیه السلام به سؤال مزبور کاملاً صریح و شفاف است. می‌فرماید صانع نمی‌تواند کیفیتی داشته باشد؛ چون لازمه چگونگی داشتن، موصوف شدن و محاط گردیدن اوست. چیزی که چگونگی دارد، همان کیفیتی خاص، صفت او می‌شود و از جهت موصوفیت به آن صفت، نوعی احاطه علمی بر آن لازم می‌آید. اما در عین حال به ضرورت عقل باید صانع را از حد تعطیل و تشبیه خارج بدانیم، زیرا فرض تعطیل، به نفی و انکار او در ربوبیتش می‌انجامد و لازمه فرض تشبیه این است که او را موصوف

۱. همان.

به صفات مخلوقات بدانیم که استحقاق ربوبیت ندارند، هر چه مصنوع باشد، محتاج و نیازمند است و بنابراین نمی تواند صانع بی نیاز باشد. اما آیا می توان کیفیت برای او قائل شد؟

پاسخ این است که اگر بخواهیم کیفیت برای او قائل شویم، باید کیفیت باشد که غیر او متصف به آن نگردد. غیر او یعنی مصنوعات؛ کیفیت صانع باید چنان باشد که هیچ مصنوعی نتواند آن گونه باشد و هیچ گونه مشارکتی در آن کیفیت با صانع نداشته باشد، هم چنین آن کیفیت نباید قابل احاطه و آگاهی هیچ مخلوقی باشد. پس طبق حدیث منقول از امام صادق (ع) در کتاب شریف اصول کافی، باید کیفیت برای صانع قائل شویم که این چهار ویژگی را داشته باشد:

- ۱- هیچ مصنوعی نتواند به آن کیفیت باشد.
 - ۲- هیچ مصنوعی در آن کیفیت با صانع شریک نباشد.
 - ۳- آن کیفیت قابل احاطه توسط هیچ مصنوعی نباشد.
 - ۴- هیچ مصنوعی نتواند بر آن کیفیت آگاهی یابد.
- اگر مجموع این چهار ویژگی در کیفیت جمع گردد، نتیجه می گیریم که آن کیفیت با کیفیت هایی که در مصنوعات هست، هیچ شباهتی ندارد و ما آنچه را از کیفیت داشتن مخلوقات می فهمیم، باید از صانع نفی کنیم یا به عبارت دیگر بگوییم صانع هیچ کیفیت ندارد، چون هر معنایی که از کیفیت می فهمیم، در حوزه مصنوعات است و ماورای آن هیچ کیفیتی را تشخیص نمی دهیم. پس اگر در نقل مرحوم کلینی در کافی، برای صانع اثبات کیفیت شده است، قطعاً کیفیتی که در مخلوقات یا شبیه به آن است، مراد نمی باشد. اما در نقل مرحوم شیخ صدوق از همین قسمت حدیث، به جای اثبات کیفیت، نفی کیفیت شده است، نقل ایشان چنین است:

لكن لا بد من اثبات ذات بلا کیفیة لا يستحقها غیره.^۱

در این نقل تعبیر «ذات بلا کیفیة» به جای «أَنَّ لَهُ كَيْفِيَّةً»، (در کافی) قرار گرفته است و

۱. توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱، ص ۲۴۷.

مُفاد صریح آن، اثبات ذاتی بدون کیفیت است. در این صورت آن چهار ویژگی مذکور (لا يستحقها غيره و ...)، صفات ذات بدون کیفیت می شوند، در حالی که در نقل کافی، صفات کیفیت بودند. به هر حال بنابر هر دو نقل، مطلب کاملاً روشن است و هر دو بر نفی تشبیه دلالت دارند.

حدیث ۴۲: نفی تشبیه، لازمه اثبات صانع

خادم امام رضا علیه السلام می گوید: یکی از منکران خداوند بر آن حضرت وارد شد در حالی که گروهی نزد ایشان بودند. امام علیه السلام درباره اعتقاد به خداوند سخن گفتند. او پرسید:

أَوْجَدَنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَينَ هُوَ.

برایم روشن کن که او چگونه است و کجاست.

ایشان فرمودند:

وَيْلَكَ إِنَّ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ هُوَ أَينَ الْإَيْنِ بِلاَ أَينٍ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ بِلاَ كَيْفٍ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيفِ وَفِيهِ وَ لَا بِأَيْنٍ وَ لَا يُدْرَكُ بِحَاسَّةٍ وَ لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ.^۱

وای بر تو، راهی که پیش گرفته ای نادرست است. او مکان را مکان کرده بدون این که خود مکانی داشته باشد و چگونگی را چگونگی ساخته بدون آن که چگونگی داشته باشد. پس خود او به چگونگی و مکان داشتن شناخته نمی شود و به هیچ حسی درک نمی گردد و با هیچ چیز قیاس نمی شود. آن فرد منکر می گوید: اگر به هیچ حسی ادراک نشود، پس هیچ چیز نیست. حضرت فرمودند:

وَيْلَكَ لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاسَّكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَكْثَرَتْ رُبُوبِيَّتَهُ وَ نَحْنُ إِذَا

۱. اصول کافی، کتاب التّوْحِيد، باب حدوث العالم واثبات المحدث، حدیث ۳.

عَجَزَتْ حَوَاسُنَا عَنْ إِدْرَاكِهٖ اَيَقَنَّا اَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِّنَ الْاَشْيَاءِ.^۱

وای بر تو، وقتی حواس تو از ادراک او عاجز می‌شود، ربوبیتش را انکار می‌کنی ولی ما وقتی که حواسمان از ادراک او عاجز می‌شود، یقین می‌کنیم که او پروردگار ماست برخلاف همه چیزهای دیگر.

امام علی (ع) در قسمت اول فرمایش خود بر نفی تشبیه صانع متعال تأکید کرده و تصریح فرموده‌اند که او چون خالق کیفیت و مکان است، نه کیفیت می‌پذیرد و نه مکان. هم چنین قابل قیاس با هیچ چیز دیگر نمی‌باشد. این جاست که برای آن شخص منکر سؤال پیش می‌آید: اگر چنین است، پس باید بگوییم هیچ چیز نیست؛ در واقع خواسته است بگوید که اگر چیزی به هیچ وجه قابل قیاس با چیز دیگر نیست، چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ پاسخ حضرت بر این محور است که درست به همان دلیلی که او می‌گوید، نمی‌تواند باشد، باید بگوییم هست!

اگر صانع متعال هم چیزی مانند مصنوعات باشد، خودش یک مصنوع می‌شود نه صانع آن‌ها. پس اگر واقعاً به وجود صانع رسیده باشیم، علی القاعده نباید بتوانیم با حواس خود ادراکش کنیم. اگر او صانع غیر مصنوع باشد، قابل قیاس با هیچ مصنوعی نیست و شبیه ندارد. به عبارت دیگر اگر چیزی نمونه و شبیهی در میان مصنوعات داشته باشد، به همین دلیل خودش هم مصنوع است و نمی‌تواند صانع اشیاء باشد. پس نفی تشبیه لازمه اثبات صانع متعال است.

حدیث ۴۳: اطلاق «شیء» بر صانع متعال

وقتی از امام ابو جعفر حضرت باقر (ع) پرسیدند که: آیا می‌توان بر خدای عز و جلّ اطلاق «شیء» نمود؟ فرمودند:

نَعَمْ يُخْرِجُهُ عَنِ الْحَدِّينِ حَدُّ التَّعْطِيلِ وَ حَدُّ التَّشْبِيهِ.^۲
بله، به صورتی که او را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج سازد.

۱. همان.

۲. توحید صدوق، باب ۷، ح ۱، ص ۱۰۴.

صرف، اطلاق «شیء» بر صانع متعال او را شبیه مصنوعات نمی‌کند. کسی که این تعبیر را بر او اطلاق می‌کند، اگر توجّه داشته باشد که با این بیان صرفاً او را اثبات نماید، هیچ وصفی را به او نسبت ندهد، هیچ طوری برای او قائل نشود و خلاصه نخواهد با این تعبیر، خصوصیتی را به او اسناد دهد، در این صورت به ورطه تشبیه صانع گرفتار نمی‌شود. اما اگر با اطلاق کلمه «شیء» بخواهد وصفی از او صاف کمائیة مخلوقات را به صانع نسبت دهد، آن وقت دچار تشبیه شده و به ضلالت افتاده است.

حدیث ۴۴: نسبت دادن «موجود» به صانع متعال

از حضرت باقر علیه السلام پرسیده شد: آیا می‌توان خداوند را «موجود» نامید؟ فرمودند:

نَعَمْ تُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ: حَدُّ الْإِبْطَالِ وَ حَدُّ التَّشْبِيهِ.^۱

بله (چون) او را از دو حدّ ابطال و تشبیه خارج می‌سازی.

اگر کسی با «موجود» خواندن صانع متعال بخواهد او را فقط اثبات نماید، اطلاق این لفظ بر او بدون اشکال است. اما فراتر از این اگر از اطلاق این تعبیر بخواهد یک مفهوم اثباتی - براساس تشبیه به مخلوقات - به صانع نسبت دهد، به ورطه تشبیه می‌افتد و مورد اشکال قرار می‌گیرد. بنابراین تنها معنایی از «موجود» که می‌توان به صانع غیر مصنوع نسبت داد، مفهوم عامّ «نیست نیست» است که صرفاً او را از حدّ نفی و تعطیل خارج می‌سازد. هر مفهوم دیگری که بالاتر از این حد را بیان کند، نمی‌توانیم بر صانع اطلاق کنیم چون از مرز تنزیه فراتر می‌رود و به تشبیه ممنوع می‌انجامد.

حدیث ۴۵: مذهب اثبات بلا تشبیه

حضرت امام ابوالحسن الرضا علیه السلام فرمودند:

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ وَ تَشْبِيهُ وَ اثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ،
فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى

۱. بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۲۹ به نقل از المحاسن.

لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّالِثَةِ اثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ.^۱

مردم در باب توحید به سه راه رفته‌اند: نفی، تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی صحیح نیست، مذهب تشبیه هم نادرست است چون خدای تبارک و تعالی شبیه ندارد و راه صحیح در مسلک سوم است یعنی اثبات بدون تشبیه.

نادرستی راه اول کاملاً روشن است و بایک استدلال بدیهی می‌توان منکر صانع متعال را مُجاب و محکوم نمود. اما در مورد مذهب تشبیه که به حکم عقل مردود است، باید توجه داشته باشیم که همه متفکران مسلمان در مقام ادّعا مذهب خود را عاری از تشبیه می‌شمارند؛^۲ اما مهم این است که در مقام عمل بتوانند خود را از آن

۱. توحید صدوق، باب ۷، حدیث ۸، ص ۱۰۷.

۲. البّته عارفانی چون محی الدّین عربی در بحث توحید به صراحت قائل به تشبیه حق به خلق شده و آن را لازمه توحید دانسته‌اند. ابن عربی برای حق متعال دو مقام قائل می‌شود: مقام الهیّت و مقام احدیّت ذاتیه. در مقام الهیّت تنزیه و تشبیه حق را لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد و حفظ هر دو را با هم ضروری می‌داند، اما در مقام احدیّت ذاتیه هر دو را مردود دانسته و حق متعال را از تنزیه هم منزّه می‌شمارد چه رسد به تشبیه! پس ابن عربی هیچ‌گاه تنزیه تنها را صحیح ندانسته، بلکه یا تنزیه و تشبیه را با هم قائل می‌شود و یا هر دو را با هم رد می‌کند. (فصوص الحکم، فصّ نوحی) تنزیه و تشبیه مقبول از دیدگاه او در حقیقت به «اطلاق» و «تقیید» وجود بر می‌گردد. مطلق و مقید در حقیقت یکی هستند و تفاوتشان اعتباری است. به همین ترتیب تفاوت «حق» و «خلق» هم مانند تفاوت مطلق و مقید اعتباری می‌شود. از همین جهت است که ابن عربی اطلاق (تنزیه) و تقیید (تشبیه) را با هم صحیح، و لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد و یکی را بدون دیگری کفر می‌داند! (تعبیر او در مورد فرد مؤمن و معتقد به شرایع که به تنزیه بدون تشبیه قائل باشد این است: هو کمن آمن ببعض و کفر ببعض - فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۶۸) به این ترتیب از دیدگاه ابن عربی حق در مقام ظهور، عین همه اشیاء و مقید به همه قیود می‌گردد. او به صراحت می‌نویسد: فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ! (فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۶۸)

ابن عربی برای اثبات ادّعای خود از آیات قرآن در خصوص دعوت حضرت نوح علیه السلام شاهد می‌آورد و مدّعی می‌شود که ایشان قوم خود را به تنزیه بدون تشبیه دعوت کرد و تشبیه این است که حق را مقید به صورت بت‌ها بدانیم و آن‌ها را چیزی غیر از حق، نپنداریم و تنزیه این است که حق را محدود به حدّی و مقید به صورتی نکنیم. حضرت نوح علیه السلام از مخالفان خود می‌خواست که عبادت بُت‌ها را کنار بگذارند و در واقع حق را محدود به بُت‌ها نکنند و این تنزیه بدون تشبیه بود. اگر ایشان آن‌ها را علاوه بر تنزیه به تشبیه هم دعوت می‌کرد یعنی از آن‌ها می‌خواست که حق را منحصر در صورت بُت‌ها ندانند، قطعاً از او می‌پذیرفتند. ابن عربی معتقد است که مخالفت بُت پرستان با حضرت نوح علیه السلام در ظاهر بود چون در واقع آن‌ها هم اهل تشبیه بودند و هم تنزیه. بنابراین در باطن با نوح علیه السلام مخالفتی نداشتند. ادّعای دیگر این است که

حفظ نمایند. قطعاً مکتبی که توصیف صانع متعال را به صفات کمائیّه مصنوعات در عین (تأکید بر نامتناهی بودن کمالات صانع) مُجاز و بلکه واجب و لازم می‌شمرد و خلاف آن را نقص خالق می‌داند، نمی‌تواند خود را از لغزیدن در ورطه تشبیه مصون بدارد. تنها راه قرار گرفتن در طریقه سوم که راه صحیح و صراط مستقیم است، این است که در مقام تفکّر و سخن گفتن درباره صانع متعال از حدّ تنزیه فراتر نرویم و به هیچ بهانه و توجیهی به توصیف او تن ندهیم. حفظ این مهم از طریق تکلم درباره او با الفاظ سلبی و پرهیز از استعمال تعابیر ایجابی به صورت مطمئن تری صورت می‌پذیرد.

پیامبر اسلام ﷺ به تنزیه و تشبیه با هم دعوت می‌کردند! و اگر نوح علیّه السلام هم چنین کرده بود، قوم او در ظاهر هم با او مخالفت نمی‌کردند و خود حضرت نوح علیّه السلام هم به خوبی بر این مطلب واقف بود. لذا از نظر ابن عربی نفرین حضرت نوح علیّه السلام در حقّ ظالمین (و لا تزد الظّالمن الا ضلالاً - سوره نوح، آیه ۲۸) در ظاهر صورت نفرین داشت ولی در واقع بالاترین دعا برای آنان بود! چون منظور از «ضلال» در دعای نوح مقام «حیرت محمدی ﷺ» است که اختصاص به امت محمد ﷺ دارد که جمع بین تشبیه و تنزیه کرده است! و این دعا به تصریح قرآن مستجاب شد و مخالفان در دریاهای علم به خداوند غرق شدند (مما خطیئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً - نوح / ۲۵). عین عبارت ابن عربی در تفسیر آیه شریفه این است: فَعَرَقُوا فِي بَحَارِ الْعِلْمِ بِاللّهِ وَهُوَ الْحَيْرَةُ، فَأُذِلُّوا نَاراً فِي عَيْنِ الْمَاءِ فِي الْمَحْمُودِيَّينِ (فصوص الحکم، فصّ نوحی، ص ۷۳). قیصری در شرح این عبارات می‌گوید: آن‌ها در آتش محبّت و شوق به خدا غرق شدند و «ماء» یعنی آب صورت علم است و مقصود از «عین الماء» علم به خداوند است (شرح فصوص قیصری، ص ۱۴۶). روشن است که عقیده ابن عربی به تشبیه حق، بر مبنای نفی وجود حقیقی از مخلوقات است و به همین جهت برخی از دانشمندان بزرگ شیعه (نظیر مرحوم آیه الله میرزا مهدی اصفهانی) در شرح حدیث مورد بحث، «مذهب نفی» را ناظر به قول امثال ابن عربی دانسته‌اند که توحید حق را با نفی مخلوقات محقّق دانسته‌اند. مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

إنّ اختلاف اهل العالم فی التّوحید منحصر فی هذه الثّلاثة توحید الحقّ بنفی المخلوقات و توحیده باثبات المخلوقات مع التشبیه و توحیده باثبات المخلوقات بلا تشبیه (معارف القرآن، ص ۲۶۲) با این بیان «مذهب نفی» در فرمایش امام رضا علیّه السلام ناظر به قول اول (عرفایی چون ابن عربی) و «مذهب تشبیه» ناظر به قول دوم (فلاسفای که عملاً خدا را به مخلوقاتش شبیه دانسته‌اند) و «اثبات بدون تشبیه» ناظر به مذهب صحیحی است که شرح آن گذشت.

۷

فصل هفتم

توحید صانع متعال

حدیث ۴۶: دو وجه صحیح و دو وجه نادرست برای وحدت صانع

یکی از اعراب بادیه نشین درگیر و دار جنگ جمل خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام رسید و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین علیه السلام آیا شما خداوند را واحد می دانید؟ مردم به او هجوم آورده، گفتند: آیا نمی بینی که فکر و حواس امیرالمؤمنین علیه السلام متمرکز نیست؟ حضرت به آنان فرمودند: به او کاری نداشته باشید، آنچه او می خواهد، همان چیزی است که ما از این قوم (مخالفان در جنگ جمل) می خواهیم! آن گاه به آن اعرابی فرمودند:

يَا أَعْرَابِيُّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَجْهَانِ يُثْبِتَانِ فِيهِ. فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ. أَمَّا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ. وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يُثْبِتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَ

قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ.^۱

ای اعرابی! اعتقاد به وحدانیت خداوند چهار وجه دارد که اطلاق دو وجه آن بر خدای عزوجل جایز نیست و دو وجه دیگر برای او ثابت می‌شود. آن دو صورتی که جایز نیست، یکی وحدت عددی است که نسبت آن به خداوند روا نمی‌باشد، زیرا آنچه نمی‌توان برایش دومی قائل شد، وحدتش عددی نمی‌شود. آیا نمی‌بینی آن که او (خداوند) را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است؟

و (وجه دومی که اطلاقش بر خدا روا نیست) وحدت جنسی، که خداوند را نوعی از آن بداند که این هم بر او قابل اطلاق نمی‌باشد چون تشبیه است و پروردگار ما - جلّ و تعالی - منزّه از آن می‌باشد. اما آن دو صورتی که در حقّ او ثابت می‌شود، یکی شبیه نداشتن او در میان اشیاء است که پروردگار ما چنین است و دیگر احدی المعنی بودن او عزوجل است که منظور عدم انقسام اوست در وجود و عقل و فکر که خدای عزوجل ما چنین است.

اولین نکته قابل توجه در این حدیث شریف مقدمه آن است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنان با آن بادیه نشین برخورد کردند که گویی منتظر طرح چنین سؤالی در شرایط جنگ بودند. حضرت معتقد بودند که مخالفان ایشان بر سر توحید جنگ دارند؛ چون اگر زیر بار توحید پروردگار یکتا می‌رفتند، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را هم می‌پذیرفتند. آنچه منشأ مخالفت آن‌ها با امام (علیه السلام) شده بود، چیزی جز نفی توحید خداوند نبود. به همین جهت بسیار با حوصله و دقت به سؤال اعرابی پاسخ دادند، گویا نواغ بشری را مخاطب خود دانسته‌اند!

ایشان چهار وجه برای وحدت ذکر فرمودند که دو وجه آن در مخلوقات جاری می‌شود و به خالق قابل اسناد نیست، اما دو معنای دیگر را در مورد صانع مصنوعات روا دانسته‌اند. دو معنای اول، یکی وحدت عددی است. یک در مقابل دو و سه و چهار

۱. توحید صدوق، باب ۳، حدیث ۳، ص ۸۳ و ۸۴.

و... این فرض قابل اطلاق بر صانع متعال نیست، زیرا برای او فرض دوم (ثانی) نمی‌توان کرد. چیزی که شبیه ندارد، «ثانی» برایش قابل تصوّر نیست. به همین دلیل کسی که او را یکی از سه تا دانسته، کافر شده است. ممکن است عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام را در حدیث «كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَالِثَ ثَلَاثَةٍ» بخوانیم که در این صورت معنایش این است که خداوند در قرآن چنان کسی را کافر دانسته است. این معنای اوّل است که قابل اطلاق بر صانع متعال نیست. دوم وحدت جنسی است. یعنی خداوند عزّوجل را با سایر موجودات از یک جنس بداند و او را نوعی خاص از آن جنس تلقّی نماید. نوع و جنس در این جا به معنای لغوی خود به کار رفته‌اند و مقصود از این قول آن است که مثلاً صانع را با مصنوعات از یک سنخ وجودی بدانیم و هر موجودی (از جمله خود صانع) را مرتبه خاصی از آن حقیقت واحد تلقّی کنیم. در این فرض، وجود مشترک بین اشیاء، جنس و افراد و مصادیق آن هر کدام نوعی از جنس واحد می‌شوند. اگر کسی وجود را حقیقت واحد مشترک بین موجودات بداند، دقیقاً به همین معنای وحدت قائل شده است. چون در آن صورت هر موجودی بادیگران در جنس مشترک است و تفاوتشان در نوع خواهد بود و موجودات (اعمّ از صانع و مصنوع)، انواع مختلف یک جنس می‌شوند.

روشن است که لازمه چنین فرضی تشبیه خالق به مخلوقات است، چون همه آنها را از یک سنخ دانسته‌ایم. یکی از روشن‌ترین مصادیق تشبیه، این است که صانع و مصنوعات را در اصل و حقیقت وجود، مشترک و واحد فرض کنیم که قطعاً خداوند منزّه از آن می‌باشد. این هم معنای دوم وحدت که نمی‌توانیم به صانع متعال نسبت دهیم. امّا دو معنایی که امیرالمؤمنین علیه السلام قابل اطلاق بر خدای عزّوجل دانسته‌اند، یکی شبیه نداشتن او در میان مخلوقات است که مقتضای عقل نیز هست. در زبان فارسی هم واحد را به این معنا استعمال می‌کنیم. وقتی چیزی را «تک» و «یگانه» می‌دانیم یعنی برایش شبیه و نظیر سراغ نداریم. به این معنا می‌توانیم و باید خالق اشیاء را واحد بدانیم.

معنای دوم وحدتی که به صانع متعال نسبت می‌دهیم، انقسام‌ناپذیری است. یکی بودن به این معنا که قابل انقسام به اجزاء نباشد. این اجزاء ممکن است خارجی، عقلی و یافکری باشند و صانع از فرض داشتن هرگونه جزئی منزّه است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در فرمایش خود به سه نوع انقسام اشاره فرموده‌اند: «لَا يَنْقَسِمُ فِي وجودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ» ظاهراً مراد از انقسام وجودی، تقسیم‌پذیری خارجی است مانند انسان که بدنش مجموع اجزائی است که هر کدام غیر دیگری می‌باشد و لذا جسم انسان انقسام وجودی می‌پذیرد. انقسام عقلی یعنی قائل شدن به اجزائی که فقط برای عاقل قابل کشف است. به عنوان مثال یک ماهیت موجوده مانند انسان خارجی را مرگب از دو جزء می‌دانیم، یکی ماهیت و دیگر ملک ماهیت که روح و بدن او را شامل می‌شود. هم‌چنین نور علم و عقل و قدرت و ... هم جزء ملک او قرار می‌گیرند. انقسام انسان موجود به ماهیت و ملک آن فقط برای عاقل اما به نور علم کشف می‌شود، غیر عقلاً - مانند کودکانی که به بلوغ عقلی نرسیده‌اند - از کشف دو جزء نوری الذات و ظلماتی الذات برای ماهیات موجوده‌ای چون انسان ناتوانند. پس این انقسام را می‌توانیم «عقلی» بنامیم.

انقسام و همی همان انقسام ذهنی و فکری است؛ چون و هم به معنای خطورات ذهنی می‌باشد و این نوع انقسام مصادیق زیادی در مخلوقات دارد. ما در ذهن خود می‌توانیم اجزاء زیادی برای یک شیء لحاظ کنیم، هر چند که در وجود خارجی کثرت نداشته باشند. به عنوان مثال ما انسان‌ها کمالات مختلفی در خود می‌بینیم که هر یک بادیگری تفاوت دارد: دانایی، توانایی، حیات و ... انسان عاقل با فکر خود درمی‌یابد که مرگب از این اجزاء است هر چند که در وجود خارجی کثرت آن‌ها را مشاهده نکند. علاوه بر این، انقسام و همی شامل دو قسم قبلی (انقسام وجودی و عقلی) هم می‌شود، یعنی همه مصادیق آن دو می‌تواند با وساطت فکر، مصداق انقسام و همی باشد.

حال با توجه به این انقسامات مختلف که نمونه‌هایش را بیان کردیم، می‌توانیم به

ظرافت کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) پی ببریم که صانع اشیاء هیچ یک از این اجزاء را نمی تواند بپذیرد، هر مرکبی به اجزاء خود نیازمند است و خالق بی نیاز نمی تواند محتاج چیزی باشد. فرض هرگونه انقسام (وجودی، عقلی و وهمی) با بی نیازی او ناسازگار است. او نه مانند جسم است که اجزاء وجودی داشته باشد، نه همچون ماهیات موجوده یا انوار وجودی مرکب از ماهیت و ملک آن است و نه کمالات مختلفی که به او نسبت می دهیم، برخاسته از معانی مختلف در اوست تا با فکر بتوانیم اجزائی برای او قائل شویم (چنان که لازمه انتزاع مفاهیم صفات کمالیه از ذات واجب الوجود در فلسفه صدرایی چنین است).^۱

در بیان بحث عقلی توحید صانع گفتیم که در مصنوعات، اختلاف مفاهیم برخاسته از اختلاف معانی است ولی در مورد صانع متعال چنین نیست. البته فلاسفه ای که خواسته اند مفاهیم صفات کمالیه را از مصداق واحد (ذات واجب الوجود) یا حقیقت وجود انتزاع کنند، مجبور می شوند خود مصداق را هم منقسم به اجزاء مختلف بدانند که حداقل در ذهن این انقسام حاصل می شود. علت این است که جهت منشأیت انتزاع برای هر صفت کمالیه با صفت دیگر متفاوت است و چون صفات مختلف هستند، تعدد جهات در منشأ انتزاع آن ها - لاقلاً از جهت ذهنی - لازم می آید. با این ترتیب این فلاسفه نمی توانند ذات پروردگار یا صانع متعال را حقیقتاً «احدی المعنی» بدانند. وقتی کثرت مفاهیم به نوعی کثرت در منشأ انتزاع آن ها منتهی شود، «معنی» که همان مقصود و مدلول علیه واقعی و خارجی است، اجزاء پیدا می کند و مرکب می شود و به جای «احدی المعنی» کثیر المعنی یا متعدد المعنی خواهد شد! این محذور تا وقتی بخواهیم صفاتی را برای صانع «اثبات» کنیم، لازم می آید و هیچ مفردی از آن وجود ندارد. اما اگر تسلیم حکم عقل شویم و از توصیف صانع دست برداریم و به تنزیه او بسنده کنیم، این محذور منتفی به انتفاء موضوع می شود. در این صورت ذات صانع مصداق مفاهیم صفات - که همه آن ها را از معانی مخلوقی اخذ کرده ایم - نخواهد شد

۱. رجوع کنید به فصل ششم از بخش اول کتاب.

و به احدی المعنی بودن او لطمه‌ای نمی‌خورد. همه آنچه بر صانع اطلاق می‌کنیم، صفاتی سلبی هستند که او را از جهات مختلف تنزیه می‌کنند و لازمه این امر، کثرت ذات منزّه نیست.

ملاحظه می‌شود که «احدی المعنی» چه تعبیر جامع و زیبایی است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) به کار برده‌اند که به دقیق‌ترین شکل ممکن، بر انقسام‌ناپذیری ذات صانع متعال دلالت می‌کند. تنها زمانی می‌توانیم او را حقیقتاً «احدی المعنی» بدانیم که به عدم تشبیه او به مصنوعات و به توصیف‌ناپذیری و نیز تصوّر‌ناپذیری او معترف و ملتزم بمانیم، یعنی همه احکامی که در فصول گذشته درباره صانع متعال بیان کردیم، در یک کلمه «احدی المعنی» خلاصه می‌شود و این است معنای علم جمعی جملی امیرالمؤمنین (علیه السلام) و اولاد طاهرینش (علیهم السلام).

حدیث ۴۷: تفاوت وحدت صانع و مصنوع

فتح‌بن یزید جرجانی می‌گوید: در مسیر برگشت از مکه به خراسان با امام رضا (علیه السلام) ملاقات کردم. ایشان مطالبی درباره توحید و نفی تشبیه ایراد فرمودند که آن‌ها را نقل می‌کند. به حضرت عرض می‌کند:

خداوند واحد است و انسان هم واحد است، آیا در وحدانیت شبیه‌یکدیگر نیستند؟

حضرت فرمودند: آنچه می‌گویی، محال است، خداوند تو را حفظ کند (که دیگر از این اشتباهات مرتکب نشوی). سپس فرمودند:

إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِن قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يُخْبَرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَيْسَ بِاثْنَيْنِ. وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ. لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ الْوَانَةُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَ سِوَاءً. دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ وَ لَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ وَ عَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوِقِهِ وَ شَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ وَ سَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ وَ

كَذَلِكَ سَائِرُ جَمِيعِ الْخَلْقِ. فَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى. وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَاحِدٌ لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ وَلَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتَ وَلَا زِيَادَةَ وَلَا نُقْصَانَ. فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ فَمِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجَوَاهِرٍ شَتَّى غَيْرَ أَنَّهُ بِالْاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.^۱

تشبیه فقط در مورد معانی مطرح می‌شود، اما اسامی (الفاظ) یکی است و آن (اسامی) بر مسمی (واقعیت خارجی) دلالت می‌کند و مطلب به این صورت است که وقتی بر انسان «یک» اطلاق می‌شود، از این‌که او یک جثه (بدن) دارد نه دو تا، خبر داده می‌شود ولی انسان خودش یکی نیست چون اعضا و رنگ‌های مختلف و متعدّد دارد و او (انسان) مجموعه اجزائی مجزّا و غیر یکسان است. خون او غیر گوشتش و گوشتش غیر خورش است. اعصاب او غیر رگ‌هایش و موی او غیر پوستش و سیاهی او غیر سفیدی‌اش است و سایر مخلوقات نیز همین‌گونه هستند. پس انسان در لفظ «یک» است نه در معنی، اما خداوند -جلّ جلاله- یکی است که جز او هیچ‌کس یک نیست. هیچ اختلاف و تفاوت و زیادی و کمی در او راه ندارد. اما انسان مخلوق و مصنوع و مرکّب، از اجزاء مختلف و متعدّد که هر کدام جوهری متفاوت با دیگری دارد تشکیل شده، ولی این اجزاء با جمع شدن شئیء واحد هستند.

نکته کلیدی و بسیار مهمی که در این حدیث به آن اشاره شده، همان جمله اوّل است که تشبیه فقط وقتی لازم می‌آید که معنای دو چیز شبیه هم باشند. اگر معانی متفاوت باشند اما الفاظ و اسامی یکی باشند، محذور تشبیه لازم نمی‌آید. معنی و مسمی هر دو بر یک چیز دلالت می‌کنند. این مطلب را با بیان مثالی روشن ساخته‌اند. انسان هر چند «واحد» نامیده می‌شود، ولی وحدتش اعتباری است چون مجموعه‌ای از اعضا و اجزاء مختلف می‌باشد که اگر اجتماع آن‌ها لحاظ شود، یکی نامیده می‌شوند. اما خود انسان (با توجه به دارایی‌هایش) واحد نیست. این‌جا نظر به ماهیت یک انسان خاص نیست، بلکه مجموعه آنچه انسان مالک می‌شود، مورد نظر است که

۱. توحید صدوق، باب ۲، ح ۱۸، ص ۶۲ و ۶۳.

انسانیت انسان به همان دارایی‌های خاص اوست. اگر «مایملک» انسان را لحاظ کنیم، یک واحد اعتباری (به اعتبار اجتماع آن اجزاء) خواهد بود. پس در مورد انسان اسم و لفظ، «واحد» است. البته توجه شود که این لفظ «مفهوم» هم دارد. ما این جافقط لفظ بدون مفهوم نداریم. وقتی «واحد» می‌گوییم، مفهوم «یک» از آن فهمیده می‌شود. ولی نکته این است که «معنا»ی انسان واحد نیست، کلمه «معنی» بر همان مقصود و ما بازاء خارجی اطلاق می‌شود. انسان مجموعه معانی مختلف و متعدد است، چون هر ملک او غیر از ملک دیگرش است. خون او، گوشتش، پوستش، موها، رگ‌ها و... هر یک معنایی جدا از دیگری است. پس همان انسانی که «واحد» نامیده می‌شود، مجموعه‌ای از معانی متعدد است.

اما در مورد صانع متعال چنین نیست. اگر او را «واحد» می‌نامیم، مسّی و معنایش هم واحد است. در او نه اختلاف راه دارد و نه تعدّد و نه چیزی کم یا زیاد می‌شود. ما از واحد بودن معنای صانع چیزی بیش از این نمی‌فهمیم که کثرت و اختلاف و تعدّد در او امکان‌پذیر نیست. پس او حقیقتاً واحد است و هیچ کس جز او چنین نیست (لا واحد غیره). در مصنوعات، تعدّد صفاتی که به آن‌ها نسبت می‌دهیم، از کثرت معانی خبر می‌دهند و تنها ذات «احدی المعنی»، صانع متعال است.

حال که تفاوت انسان و صانع در واحد بودنشان را فهمیدیم، روشن می‌شود که صرف اطلاق لفظ «واحد» بر صانع و مصنوع، به تشبیه نمی‌انجامد. شباهت در اسم و لفظ، ملاک تشبیه نیست. تشبیه وقتی لازم می‌آید که معنای «واحد» در صانع و مصنوع یکسان باشد، اما با توضیحات فوق معلوم شد که چنین نیست. بنابراین هیچ محذوری پیش نمی‌آید. به عبارت دیگر با این که لفظ «واحد» را همراه با مفهومش بر صانع و مصنوع اطلاق می‌کنیم، ولی در عین حال این دو هیچ شباهتی بایکدیگر ندارد و در واقع با هم تباین دارند. پس اسم «واحد» برای هر دو مشترک است، مفهوم سلبی آن یعنی «نفی کثرت» هم بر هر دو صدق می‌کند؛ اما در عین حال واقعیت آن‌ها هیچ شباهتی بایکدیگر ندارد. البته توجه داریم که نفی کثرت برای مصنوعی مانند انسان

فقط از یک جهت است، اما برای صانع از همه جهات می باشد ولی همین مفهوم عامّ نفی کثرت (بدون در نظر گرفتن تفاوت آن ها در معانی) به ما اجازه می دهد که لفظ «واحد» را بر هر دو اطلاق کنیم، بدون آن که محذور تشبیه لازم بیاید.

حدیث ۴۸: واحد بودن صانع متعال در وحدانیت

امام صادق علیه السلام فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ أَحَدٌ مُتَّوَحِّدٌ بِالْوَحْدَانِيَّةِ.^۱

خداوند واحد، احد و در وحدانیت یگانه است.

از این عبارت به خوبی استفاده می شود که خداوند یا صانع متعال در واحد بودنش، یگانه است؛ یعنی وحدانیتی که به او نسبت می دهیم، با آنچه در مصنوعات جاری است، در «معنی» متفاوت است؛ چنان که در توضیح حدیث گذشته بیان کردیم.

حدیث ۴۹: معنای أَحَد و توحید

امام باقر علیه السلام در ضمن تفسیر سوره توحید درباره احدیت پروردگار متعال فرمودند:

الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرَّدُ وَالْأَحَدُ وَالْوَاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ الْمُتَفَرَّدُ الَّذِي

لَا نَظِيرَ لَهُ وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ.^۲

احد همان یگانه متفرد است و احد و واحد به یک معنا هستند و آن همان متفردی است که نظیر و شبیهی ندارد و توحید اعتراف و اقرار به یگانگی و همان فرد بودن است.

فرد متفرد همان یگانه ای که در فرد بودنش هم یگانه است، همان که در مورد وحدانیت او گفتیم در واحد بودنش هم بی نظیر است. احد و واحد هم به یک معنا هستند و آن معنا همان شبیه نداشتن است. توحید هم به معنای واحد و تک دانستن

۱. توحید صدوق، باب ۱۲، ح ۹، ص ۱۵۲.

۲. توحید صدوق، باب ۴، ح ۲، ص ۹۰.

می‌باشد که در حقیقت اقرار به وحدانیت اوست.

حدیث ۵۰: توحید، تمییز صفات خلق از خالق

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در یکی از خطبه‌های توحیدی خود فرمودند:

تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمَيِّزِ بَيُّوْنُهُ صِفَةً لَا بَيُّوْنُهُ عَزْلَةً.^۱

توحید او متمایز دانستن او از خلقش است و حکم این متمایز دانستن، جدایی در صفات است نه جدایی به معنای دوری.

چنان‌که در مباحث عقلی (بخش اول) و توضیح احادیث گذشته همین فصل بیان شد، توحید صانع متعال به معنای واحد، تک و بی‌نظیر دانستن اوست. این معنا در فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) به این تعبیر آمده که توحید یعنی متمایز ساختن او از مخلوقات و این متمایز دانستن به معنای جدایی فیزیکی بین خالق و مخلوق نیست بلکه این جدایی و افتراق، جدایی در صفات است. پس توحید او به این است که صفات خلق را به او نسبت ندهیم و هیچ‌گونه تشبیهی میان خالق و مخلوق قائل نشویم.

حدیث ۵۱: تفسیر جمعی جملی توحید

شخصی خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیده، عرضه می‌دارد: اساس دین توحید و عدل است و علم آن مفصل می‌باشد، هر عاقلی هم باید آن را بداند. پس بیانی در این خصوص بفرمایید که اطلاع بر آن آسان و نگه‌داریش ممکن باشد. امام (علیه السلام) در پاسخ او هریک از این دو اصل اساسی را در جمله بسیار کوتاه و موجز تعریف فرمودند. در مورد توحید چنین اظهار کردند:

أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ.^۲

توحید این است که آنچه را بر خود روا می‌داری بر پروردگارت روا نشماری. بسیار زیبا و جامع توحید را تعریف فرموده‌اند. اگر انسان صفات خلق را به خالق

۱. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲. توحید صدوق، باب ۵، حدیث ۱.

نسبت ندهد، در حقیقت او را از تشبیه حفظ کرده و همین معنای توحید است که به تعبیر مختلف توضیح آن گذشت.

حدیث ۵۲: وحدت غیر عددی

از امام هشتم علیه السلام در ضمن خطبه‌ای که ایراد فرموده‌اند، چنین نقل شده است:

أَحَدٌ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدٌ^۱

یگانه‌ای است که یگانه بودنش عددی نیست.

همان‌طور که در مبحث عقلی توحید صانع (بخش اول) اشاره شد، نفی تعدّد و چندگانگی یکی از لوازم توحید است ولی معنای آن نیست. اگر توحید را به معنای نفی تشبیه از صانع بدانیم، یکی از لوازم آن این است که عدد بردار نباشد؛ یعنی فرض دوم، سوم و ... برای او نتوان کرد. فرض تعدّد برای صانع متعال عین تشبیه اوست. پس یگانه بودن او یگانگی عددی نیست.

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۲.

فهرست منابع

- ۱- آموزش فلسفه، ج ۲، محمد تقی مصباح یزدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ شمسی.
- ۲- اسفار اربعه، صدرالدین محمد شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ میلادی.
- ۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، سید محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، ۱۳۵۰ شمسی.
- ۴- الاحتجاج، طبرسی، نجف اشرف: دار النعمان، ۱۳۸۶ قمری.
- ۵- التوحید، شیخ صدوق، بیروت: دارالمعرفة.
- ۶- فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ شمسی.
- ۷- المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و... استانبول: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.
- ۸- المنجد فی اللغة و الاعلام، لويس معلوف، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶ میلادی.
- ۹- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، تهران: دارالکتب

۲۳۲ * کتاب توحید، دفتر اول، اثبات صانع

الاسلامیة، ۱۳۸۹ قمری.

۱۰- بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷

قمری.

۱۱- بداية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، قم: منشورات مكتبة الطباطبائی،

۱۳۹۷ قمری.

۱۲- تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعة مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.

۱۳- ترجمه المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی،

جامعة مدرّسین حوزة علمیّه قم، ۱۳۷۴ شمسی.

۱۴- توحید علمی و عینی، سید محمد حسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات

حکمت، ۱۴۱۰ قمری.

۱۵- روضة الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی.

۱۶- شرح فصوص الحکم، قیصری، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۳ شمسی.

۱۷- علل الشرایع، شیخ صدوق، قم: مكتبة الدّاورى.

۱۸- عوالی اللّثالی، ابن ابی جمهور احسائی، قم: انتشارات سیدالشّهداء، ۱۴۰۵

قمری.

۱۹- غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۸ شمسی.

۲۰- کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۴۸ شمسی.

۲۱- لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.

۲۲- معارف القرآن، میرزا محمد مهدی اصفهانی (به خط: مرحوم شیخ علی نمازی

شاهرودی)

۲۳- نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، قم: انتشارات دار التّبیغ اسلامی:

۱۳۹۵ قمری.

۲۴- نهج البلاغه، شرح صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷ قمری.

