



مرکز مدیریت حوزه های علمیه

رساله علمی سطح ۳

موضوع رساله: رابطه خالق و مخلوقات در مکاتب فلسفه اسلامی و روایات

استاد راهنما: جناب استاد معلمی

استاد مشاور: جناب استاد میر سپاه

نویسنده: احمد میرزائی

سال تدوین: ۱۳۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بر خود لازم می‌دانم، از همه بزرگوارانی که از آن‌ها تفکر و علم آموختم و خصوصا کسانی که در این تحقیق حقیر را یاری کردند، جناب استاد معلمی و جناب استاد میرسپاه و نیز خانواده عزیزم که همواره یاور حقیر بوده‌اند، نهایت مراتب قدردانی و سپاس را داشته باشم.

چکیده:

موضوع این تحقیق «رابطه خالق و مخلوقات در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی و روایات» است.

هدف از این تحقیق، رسیدن به تصویری کلی از رابطه خداوند متعال با جهان هستی بر اساس نظر فلاسفه بزرگ سه مکتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و در نهایت مقایسه آن با مطالب برآمده از روایات در تبیین این رابطه است. در واقع اگر بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی به صورت مرتبط با مباحث دیگر در نظر گرفته شود، به نوعی تبیین کننده موضوع این تحقیق است.

تحقیق ما از جهتی توسعه‌ای و از جهتی نظری و از جهتی مسأله محور است و نوع جمع آوری داده‌های تحقیق روش کتابخانه‌ای است. همچنین نوع پردازش داده‌های این تحقیق، در بسیاری از موارد توصیفی-تبیینی و در بسیاری از موارد تحلیلی و تطبیقی است.

در مجموع در این رساله بعد از بررسی مجموعه دیدگاه‌های فلاسفه بزرگ مسلمان و نیز مجموعه روایات و مقایسه جهان بینی عقلی با جهان بینی برآمده از روایات به این نکته رسیدیم که به مرور زمان فلاسفه بزرگ مسلمان، دست به تبیین بسیاری از مطالبی زده‌اند که در روایات به آن اشاره شده است و جهان بینی عقلی آن‌ها به مرور زمان نوعی همگرایی با جهان بینی حاصل از روایات داشته است.

واژه‌های کلیدی:

رابطه خالق و مخلوقات، تباین بین موجودات، تشکیک وجود، تداخل در وجود، نظام نوری، جهان بینی روایی، وجود ربطی

فهرست مطالب

چکیده:	۵
واژه‌های کلیدی:	۵
فصل اول: کلیات و مفاهیم	۱
گفتار اول: کلیات	۲
بیان مسأله	۲
بیان اهمیت و جایگاه موضوع	۲
هدف تحقیق	۲
ذکر سؤالات اصلی و فرعی	۳
پیشینه تحقیق	۳
روش پژوهش	۴
گفتار دوم: مفاهیم	۶
الف. خالق	۶
ب. مخلوقات	۶
ج. ربط و ارتباط	۶
د. مکتب فلسفی	۷
هـ. صفات ذات و صفات فعل و اقسام صفت ذات	۸
و. صفات اصلی و فرعی	۸
فصل دوم: مبانی و مقدمات	۱۰
قرائت‌های مختلف مسأله اصالت وجود	۱۱
تاریخچه:	۱۱
ارتباط مسأله اصالت وجود با تحقیق حاضر:	۱۱

اصالت وجود در نزد مشائیان:.....	۱۲
مسأله اصالت ماهیت در نزد شیخ اشراق.....	۱۳
اصالت وجود در حکمت متعالیه.....	۱۳
قرائت‌های مختلف از مسأله وحدت و کثرت و بیان معانی مختلف تشکیک.....	۱۵
اقسام ارتباطی که بین خالق و مخلوق در فلسفه اسلامی تبیین شده است.....	۲۳
فصل سوم: تبیین رابطه خالق و مخلوقات از دیدگاه مکاتب مختلف فلسفه اسلامی.....	۲۵
مقدمه:.....	۲۶
گفتار اول: تصویر کلی حکمت مشاء.....	۲۶
تکه اول: نظریه فیض.....	۲۶
تکه دوم: قاعده الواحد: الواحد لا یصدر منه الا الواحد.....	۲۸
تکه سوم: تشکیک وجود.....	۲۹
تکه چهارم: سنخیت علت و معلول.....	۳۰
تکه پنجم: خلق بر اساس صور مرتسمه در ذات.....	۳۱
تکه ششم: علت غایی و مسأله شر.....	۳۱
بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات:.....	۳۲
الف. شرح مسأله ضرورت صدور فعل از خداوند متعال:.....	۳۳
ب. تنها فعل صادر شده بلاواسطه از خداوند متعال، عقل اول است.....	۳۶
ج. خداوند فاعل ایجاد است.....	۴۰
د. وجود خدا مابین با وجود مخلوقات است، هر چند که برخی از مفاهیم به نحو مشترک بر آنها صادق است.....	۴۰
هـ. شباهت بین خداوند و معلول اول.....	۴۰
و. خلق بر اساس صوری است که در خارج از ذات الهی است.....	۴۱

- ز. خداوند خیر محض می‌آفریند و شرور از لوازم ماده است ۴۳
- گفتار دوم: تصویر کلی حکمت اشراق ۴۴
- تکه ۱: اصالت ماهیت یا اصالت وجود ۴۴
- تکه ۲: نظام نوری ۴۵
- تکه ۳: اضافه اشراقیه ۵۱
- تکه ۴: کیفیت ایجاد انوار ما دون به واسطه نور عالی (اشراقات جوهری) ۵۲
- تکه ۵: تبیین علم حق به مخلوقات ۵۳
- تکه ۶: معنای قرب الهی ۵۴
- تکه ۷: توحید افعالی ۵۴
- تکه ۸: شر از عالم ماده تولید می‌شود ۵۵
- اما بررسی روایات در مورد ارکان تصویر شیخ اشراق از رابطه بین خالق و مخلوقات: ۵۵
- الف. ظلمانی بودن عالم ماده ۵۵
- ب. ارتباط حیات و نور و اینکه در ذات تاریکی و موت نیست ۵۶
- ج. فیاضیت ذاتی نور و تبیین جود بر اساس آن ۵۷
- د. ماهیت داشتن خداوند متعال ۶۰
- هـ. علم تفصیلی الهی به مخلوقات قبل از خلق محال است و بعد از خلقت علم اشراقی در موطن مخلوق وجود دارد ۶۲
- و. آفرینش مخلوقات چیزی از ذات نمی‌کاهد ۶۲
- ز. قرب الهی و یک طرفه بودن آن ۶۴
- ح. قهر نور عالی به سافل و محبت آن ۶۶
- ط. منشأ شرور عالم ماده است ۷۱
- گفتار سوم: تصویر کلی حکمت متعالیه ۷۲

تکه ۱: اصالت وجود.....	۷۲
تکه ۲: تشکیک وجود.....	۷۳
تکه ۳: علم خالق.....	۷۵
تکه ۴: صادر اول.....	۷۸
تکه ۵: تحلیل رابطه علی - معلولی به صورت تشأنی.....	۷۹
بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ملاصدرا از رابطه بین خالق و مخلوقات:.....	۸۰
الف. تباین یا تجلی بودن مخلوقات.....	۸۰
ب. فقر مخلوقات به خداوند متعال.....	۸۶
ج. احاطه خالق به مخلوقات.....	۸۶
د. تحلیل علم پیشین.....	۸۶
جمع بندی این فصل.....	۸۷
فصل چهارم: بررسی تفصیلی عناوینی روایی دال بر ارتباط بین خالق و مخلوقات.....	۸۹
مقدمه:.....	۹۰
عنوان اول: احاطه.....	۹۱
بیان صفات و اسماء و عناوین دال بر احاطه.....	۹۱
طوائف روایات دال بر احاطه.....	۹۳
بیان نظرات فلاسفه در تبیین احاطه.....	۱۰۲
جمع بندی.....	۱۰۴
عنوان دوم: مابینت و خارج بودن از خالق در عین داخل بودن.....	۱۰۴
طوائف روایات دال بر این عنوان.....	۱۰۴
تبیین های فلاسفه.....	۱۰۸
نظریه تداخل:.....	۱۱۱

۱۱۳	جمع بندی.....
۱۱۳	عنوان سوم و چهارم: عدم وجود ضد و شبیه برای خالق در مخلوقات.....
۱۱۴	طوائف روایات.....
۱۱۸	تبیین های فلاسفه.....
۱۱۹	تبیین اسماء الله دال بر ارتباط خالق و مخلوقات.....
۱۱۹	تبیین چگونگی ارجاع این اسماء به چند اسم اصلی.....
۱۲۳	ارتباط بحث اسماء با این تحقیق و کیفیت ارجاع اسماء مختلف فعلی به اسم واحد.....
۱۲۴	جمع بندی.....
۱۲۵	خاتمه.....
۱۲۷	فهرست منابع:.....

فصل اول: کلیات و مفاهیم

کلیات:

بیان مسأله

بیان اهمیت و جایگاه موضوع

هدف تحقیق

ذکر سؤالات اصلی و فرعی

پیشینه تحقیق

روش پژوهش

مفاهیم:

الف. خالق

ب. مخلوقات

ج. ربط و ارتباط

د. مکتب فلسفی

هـ. صفات ذات و فعل و تقسیمات

و. صفات اصلی و فرعی

گفتار اول: کلیات

بیان مسأله

این تحقیق در مورد «رابطه خالق و مخلوقات در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی و روایات» است.

بیان اهمیت و جایگاه موضوع

این موضوع از مهمترین مسائل فلسفه اسلامی است. به نوعی می‌توان گفت که مجموعه سؤالات اصلی فلسفه اسلامی، تکه‌های تصویر فکری فیلسوف مسلمان را در مورد هستی مورد پرسش قرار می‌دهد و غالب این مسائل در مورد رابطه خالق و مخلوقات هستند. مسائلی از قبیل اصالت وجود، تشکیک، ضرورت علی و سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد و بسیاری از مسائل دیگر که اهم مباحث فلسفه اسلامی هستند، هر یک تبیین کننده گوشه‌ای از تفکر فیلسوف مسلمان در مورد رابطه خالق و مخلوقات هستند.

طبیعی است که از آنجا که وصف فلسفه ما، «اسلامی» است، باید آراء فلسفه اسلامی با وحی هم‌راستا و هماهنگ باشد. بررسی رابطه بین خالق و مخلوقات، از منظر روایات و بررسی تطبیقی آن با آراء فلاسفه اسلامی می‌تواند محک خوبی در این زمینه باشد.

لذا این تحقیق می‌تواند نشان دهد که فلسفه اسلامی از ابتدا در صدد تبیین مفاهیم به کار برده شده در وحی برآمده است و به مرور زمان به کارآمدی آن در تحلیل مفاهیم روایی افزوده شده است.

البته واضح است که از آنجا که ارتباط بین خالق و مخلوقات، تصویری کلی از جهان بینی عقلی محسوب می‌شود، در واقع زیر بنای تمامی علوم انسانی نیز به حساب می‌آید. لذا تمام کسانی که در صدد اسلامی سازی علوم انسانی هستند، می‌توانند از این تحقیق به عنوان گزارشی از جهان بینی عقلی اندیشمندان مسلمان و تطورات آن و همچنین جهان بینی روایی، بهره ببرند. در واقع این تحقیق توصیف کننده یکی از مهمترین سؤالات جهان بینی از منظر اندیشمندان اسلامی و روایات است.

هدف تحقیق

پس در این تحقیق در صدد دست‌یافتن به تصویری اجمالی از رابطه خالق و مخلوقات در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی و سپس مقایسه آن با تصویر برآمده از این ارتباط در روایات هستیم تا از جهتی، اسلامی بودن فلسفه ما، آزموده شود و از طرفی نقاط مبهم یا نقاطی که جای تحقیق بیشتری دارد، آشکار شود.

ذکر سؤالات اصلی و فرعی

سؤال اصلی این تحقیق چگونگی «رابطه خالق و مخلوقات در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی و روایات» است. و سؤالات فرعی آن به ترتیب عبارت است از:

الف. رابطه خالق و مخلوقات در فلسفه مشاء چگونه تبیین می‌شود؟

ب. رابطه خالق و مخلوقات در فلسفه اشراق چگونه تبیین می‌شود؟

ج. رابطه خالق و مخلوقات در حکمت متعالیه چگونه تبیین می‌شود؟

د. رابطه خالق و مخلوقات در روایات چگونه تبیین می‌شود؟

پیشینه تحقیق

در واقع مباحثی که در این نوشتار مطرح می‌شود ابعادی دارد که همه ابعاد آن بارها و بارها توسط پژوهشگران جدید و قدیم دنیای فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است. اما تبیین آن مطالب به صورت شبکه‌ای به صورتی که پاسخگوی سؤال اصلی این تحقیق باشد، چندان مورد توجه نبوده است. به عبارت دیگر، اجزاء این تحقیق بارها و بارها در کتب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است ولی رابطه این اجزاء با یکدیگر، موضوعی است که به صورت استطرادی و حاشیه‌ای در کتب فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. البته تا کنون تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است که در ادامه روشن می‌شود.

از آن سو بررسی روایات با این زاویه موضوعی بدیع است که تاکنون در پژوهشگران فلسفه، آن را ندیده‌ایم، البته دقیقاً به همان صورتی که عرض شد. یعنی بررسی روایات اجزاء این تحقیق، توسط محققین بسیاری مورد بررسی قرار گرفته است ولی بررسی روایات برای رسیدن به تصویر کلی جهان بینی روایی و مقایسه آن با جهان بینی فلسفی، در تحقیقی یافت نشد. به دیگر سخن، بخش‌هایی از این تحقیق در پژوهش‌های مختلف مورد بررسی روایی قرار گرفته‌اند ولی طبق جستجوی نگارنده، تاکنون مجموعه روایاتی که در زمینه ارتباط بین خالق و مخلوقات داریم، مورد بررسی قرار نگرفته است. همچنین بررسی تطبیقی مباحث مطرح شده در روایات با ارکان تصویر مکاتب مختلف فلسفه اسلامی از ارتباط بین خالق و مخلوقات نیز تاکنون در تحقیقی صورت نگرفته است.

پس با توجه به اینکه موضوعات ابعاد این تحقیق به موضوعات اساسی فلسفه مربوط می‌شود که همه فلاسفه بزرگ از یک سو و هر یک از پژوهشگران از سوی دیگر به آن پرداخته‌اند، در این قسمت از

تحقیقاتی نام می‌بریم که مستقیماً به همین موضوع، یعنی ارتباط خالق با مخلوقات پرداخته‌اند، حال ممکن است از نظر مکتبی خاص یا از نظر فردی خاص، به این مسأله پرداخته باشند.

نزدیکترین عناوینی که در سایت مجموعه مقالات مؤسسه نور(نورمگز)^۱، به اصل این موضوع پرداخته بودند، از این قرار است:

الف. رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی

ب. بررسی تاریخی-تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی

که البته این دو نیز به موضوع از حیث عرفانی پرداخته‌اند و لذا خارج از حوزه تحقیق ما می‌باشند.

اما اگر بخواهیم مجموعه مسائل مرتبط را بگوئیم، می‌توان گفت که هر مقاله‌ای که به عناوین تشکیک، وحدت وجود، تباین وجودات، سنخیت علت و معلول، ضرورت علی، قاعده اشرف، صادر اول، قاعده الواحد و ... می‌پردازد، گوشه‌ای از مسأله ما را تبیین کرده است که همانطور که واضح است، فوق حد استقصاء است.

روش پژوهش

پژوهش ما از جهتی پژوهشی توسعه‌ای و از جهتی نظری و از جهتی مسأله محور است.

روش گردآوری داده ما، روش کتابخانه‌ای است.

ماهیت پردازش داده‌ها نیز در تحقیق ما به گونه‌ایست که قسمت‌هایی از تحقیق ما توصیفی-تبیینی است و قسمت‌هایی از آن تحلیلی-تطبیقی است. یعنی ابتداء هر مسأله‌ای را که لازم باشد، توصیف می‌کنیم و علل آن را تبیین کرده و بعد به تحلیل آن و تطبیق آن بر مباحث روایی می‌پردازیم و در جایی که لازم باشد، دست به نقد نیز می‌زنیم.

از سویی مطالبی که تبیین کننده رابطه بین خالق و مخلوقات هستند، در کتب فلاسفه مسلمان پخش است و یکجا به صورت متمرکز مورد بررسی قرار نگرفته است. از سویی دیگر روایاتی که در این زمینه داریم، نیز چنین هستند و در یک باب یا فصل کتاب حدیثی جمع نشده‌اند.

طبیعی است که در روایات اسلامی، مطالبی وجود دارد که فلسفه باید در صدد تبیین آن برآید و از سوی دیگر در فلسفه اسلامی نیز مطالبی مطرح شده است که در گوشه و کنار روایات ما، سرنخ‌هایی از آن موضوعات یافت می‌شود. توضیح اینکه در فلسفه اسلامی، مباحثی از قبیل «تشکیک» داریم که در روایات به آن به صورت مستقیم پرداخته نشده است. لا اقل لفظ «تشکیک» یا مرادفی با آن در هیچ روایتی نیامده است. لذا در روایات صرفاً می‌توان شواهدی بر تأیید یا نفی آن یافت. از آن سو برخی از مباحثی که در فلسفه اسلامی مطرح شده است، مستقیماً در روایات نیز مورد بحث واقع شده است. به عنوان مثال بحث «حدوث و قدم عالم» یا «علم پیشین الهی» که در روایات به صورت جدی مطرح شده است، در فلسفه اسلامی مستقیماً مورد بررسی قرار گرفته است.

با توجه به نکاتی که عرض شد بنا را بر آن گذاشتیم که روایات را در دو فصل به دو شکل مختلف بررسی کنیم. در فصل سوم بعد از بررسی تصویر کلی هر یک از مکاتب فلسفی از ارتباط بین خالق و مخلوقات، به بررسی ارکان آن تصویر از منظر روایات می‌پردازیم. با این کار، به صورت تطبیقی میزان همسویی مطالب روایات با تصاویر فلسفی روشن می‌شود و از طرفی مباحثی که در روایات ما به صورت مستقیم به آن‌ها پرداخته نشده است، نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در فصل چهارم مسأله به عکس است. مطالبی که در روایات ما بسیار مورد تأکید است ولی با عنوان خودش باب مستقلی در مباحث فلسفی ندارد، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال «داخل در اشیاء بودن» و «خارج از اشیاء بودن» خداوند متعال، مطلبی است که در روایات ما مفصلاً به آن پرداخته شده است ولی در فلسفه اسلامی مورد بررسی مستقیم قرار نگرفته است. نهایتاً اینکه امثال ملاصدرا با توجه به مبانی خویش در صدد توجیه و ارتباط این روایات با مبانی خویش پرداخته است. در فصل چهارم به صورت تفصیلی به این روایات و آراء فلاسفه بزرگی چون ملاصدرا و برخی از معاصرین در مورد این روایات پرداخته‌ایم.

برای بررسی آراء فلاسفه در مورد روایات در فصل چهارم، بهترین کتب، کتبی از ملاصدرا و میرداماد و امثال اوست که به شرح روایات پرداخته‌اند. به عنوان مثال تعلیقه میرداماد بر اصول کافی و شرح ملاصدرا بر اصول کافی، مصدرهایی هستند که در این نوشتار، بارها به آن‌ها پرداخته‌ایم. اما بزرگانی مانند ابن سینا یا شیخ اشراق، چندان به روایات شیعه در نوشتارهای خویش نپرداخته‌اند و لذا در تبیین روایات بر اساس مبانی آن‌ها سخن گفته‌ایم و نه کلمات آن‌ها در شرح روایات، زیرا چنین چیزی از آن‌ها نیافتیم.

گفتار دوم: مفاهیم

الف. خالق

در ادبیات قرآن بارها خداوند متعال به آن توصیف شده است. برای مثال، خداوند متعال در چهار مورد در قرآن کریم خود را به «آفریننده هر چیز»^۲ توصیف کرده است. لذا مطابق قرآن، آفریننده همه چیز خداوند متعال است. البته ظاهر این تعبیر خلق بی واسطه مخلوقات است، هر چند که ممکن است مراد اعم از خلق با واسطه و بی واسطه باشد، چرا که «خالق خالق شیء، خالق آن شیء است».

در فلسفه معمولاً برای رساندن معنای خلقت، از لفظ «علت فاعلی» استفاده می‌شود. برای رساندن مفهوم «خالق هر چیز» از لفظ «علّة العلل» استفاده می‌شود.

در فلسفه اسلامی با اثبات واجب و اثبات وحدت آن، ثابت می‌کنند که علّة العلل همان واجب الوجود است که واحد است و در نتیجه واجب الوجود، خالق هر چیز است. لذا در این تحقیق، مراد ما از خالق، خداوند متعال است که در فلسفه اسلامی معادل واجب الوجود می‌باشد.

از آنجا که بر اساس جهان بینی‌های مختلف، مفهوم خلقت متفاوت می‌شود، در اینجا مراد ما از خلقت، معنایی اعم از ایجاد و اظهار است، تا شامل جهان بینی وحدت شخصی وجود نیز بشود.

ب. مخلوقات

با توجه به مطالب قسمت قبل روشن شد که در این نوشتار، مراد از مخلوقات، ممکنات و همه چیز به جز خداوند متعال هستند. و طبق مطالب گفته شده فرقی برای ما ندارد که این مخلوقات موجود باشند یا صرفاً تجلی وجود حق باشند و در هر صورت لفظ مخلوق را بر آنان اطلاق می‌کنیم.

ج. ربط و ارتباط

در فلسفه اسلامی معمولاً وجود را به «فی نفسه» و «فی غیره» تقسیم می‌کنند. سپس «وجود فی نفسه» را به «لنفسه» و «لغیره» تقسیم می‌کنند و «وجود فی غیره» را نیز به وجودی که به دو طرف قائم است و وجودی که صرفاً به یک طرف قائم است، تقسیم می‌کنند.

قدما «وجود فی نفسه لغیره» را رابط می‌گویند ولی ملاصدرا برای فرق با «وجود فی غیره»، «رابطی» نامید. او «وجود فی غیره» را نیز «رابط» می‌گوید. البته اگر وجود رابط به یک طرف قائم باشد، از آن به «ربط» و «عین الربط» هم تعبیر می‌کند. البته در اینجا بحث‌های دقیق بسیار است از جمله اینکه آیا «وجود» مقسم این

^۲ «خالق کل شیء»* در سوره مبارکه انعام: ۶، آیه ۱۰۲ و رد: ۱۳، آیه ۱۶ و زمر: ۳۹، آیه ۶۲ و غافر: ۴۰، آیه ۶۲.

تقسیمات است یا «موجود»؟ و اینکه طبق هر یک از مبانی فلاسفه اسلامی، کدام یک از اقسام قابل قبول هستند. ان شاء الله تفصیل این بحث‌ها را در قسمتی که کیفیت احاطه خداوند متعال و فقر ممکنات به خداوند متعال را تبیین می‌کنیم، مطرح خواهیم کرد.^۳

برای اینکه «تفسیر ما از نظام هستی» مراد ما را از «ربط» در عنوان «رابطه خالق و مخلوقات» متأثر نکند، در اینجا معنای جامعی بین معانی گفته شده را لحاظ می‌کنیم که طبق جمیع مبانی، بین خالق و مخلوقات رابطه‌ای تصور شود. چه ما مخلوقات را تجلیات وجود واحد بدانیم و چه وجوداتی متباین از ذات الهی. با در نظر گرفتن این معنای جامع، در هر صورت یکی از اقسام رابطه بین خالق و مخلوقات، متصور است.

پس مراد ما از رابطه، مطلق نسبت‌هایی است که از خدا و مخلوقات انتزاع می‌شود و فرقی نمی‌کند که این نسبت‌ها اشراقی باشند یا مانند نسبت‌های اضافی مقولات عادی فلسفی یا مانند وجود اعراض برای جواهر.

د. مکتب فلسفی

منظور از مکتب فلسفی، مجموعه افکار منسجمی است که در تفسیر هستی بیان شده است. فرق مکاتب به کیفیت روش‌ها یا مبانی آنها در مقام گردآوری یا داوری آنهاست.

در فلسفه اسلامی، معمولاً این تعریف را بر سه مکتب اصلی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه منطبق می‌دانند. نکته تفکیک این سه مشرب به عنوان مکتب، این است که اگرچه این سه، در مقام داوری خود را مشترک می‌دانند^۴ ولی در مقام گردآوری و طرح مسأله متفاوت هستند. معمولاً، مکتب مشاء در مقام گردآوری صرفاً عقلی عمل می‌کند به خلاف مکتب اشراق که شهود را نیز دخیل می‌کند و به خلاف ملاصدرا که وحی را نیز علاوه بر عقل و شهود دخیل می‌کند. البته به توجهی دقیقتر، ممکن است مقام سوم را هم بعد از داوری و استدلال بیان کنیم و آن مقام ملاحظه و نتیجه‌گیری است. یعنی به عنوان مثال بعد از بررسی عقلانی مسأله نیز نگاهی به شریعت یا عرفان داشته باشیم.^۵ از حیث این مرحله نیز میان این سه مکتب تفاوت است.

^۳ برای آشنایی با تفصیلی بیشتر از آنچه در این نوشتار مطرح می‌شود، رک: نبویان، سید محمد مهدی، «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۴۶۳-۵۰۹.

^۴ نکته این تعبیر این است که نگارنده حتی این سه را در مقام داوری نیز مشترک نمی‌داند و لذا این طور تعبیر کردیم ولی بحث از این مسأله از موضوع تحقیق ما خارج است.

^۵ از آنجا که این بحث از موضوع تحقیق ما خارج است در اینجا بیش از این به این مطلب نمی‌پردازیم. برای مشاهده تفصیل مطلب رک: نبویان، سید محمد مهدی، «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۴.

هـ. صفات ذات و صفات فعل و اقسام صفت ذات

در بحث ما صفات و اسماء الهی اهمیت ویژه‌ای دارند؛ زیرا، یکی از بهترین راه‌های کشف رابطه بین خدا و مخلوقات در متون دینی، دقت در معنای دقیق صفات و اسماء و عناوینی است که شریعت به خداوند متعال اطلاق کرده است. لذا تقسیم بندی صفات خداوند متعال، در فهم دقیق عناوین شرعی این چنینی بسیار راهگشاست. لذا در اینجا به طور مختصر برخی از تقسیم بندی‌های صفات را ذکر می‌کنیم.

صفات الهی در یک تقسیم بندی به صفات ذات و فعل تقسیم می‌شوند.

منظور از صفات ذات، صفاتی است که از خود ذات الهی انتزاع می‌شود و ذات الهی ولو هیچ فعلی انجام نداده باشد، برای انتزاع آن کافیست. لذا صفات ذات، قدیم هستند.

منظور از صفات فعل، صفاتی است که از فعل الهی انتزاع می‌شود و تا زمانی که فعلی صورت نگیرد، آن صفت نیز انتزاع نخواهد شد و لذا این صفات حادث هستند و صرف ذات برای انتزاع آنها کافی نیست. در واقع این صفات از رابطه ذات و فعل ذات انتزاع می‌شوند.

اما صفات ذات نیز تقسیم می‌شوند به صفاتی که اضافه‌ای به غیر ذات خدا دارند و به صفاتی که هیچ نحوه اضافه‌ای به غیر ذات خدا ندارند. به دسته اول صفات ذاتی دارای اضافه و دسته دوم صفات ذاتی محض گفته می‌شود.

با توجه به این توضیحات، واضح است که صفات ذاتی محض، چندان بیانگر رابطه بین خداوند متعال و مخلوقات نیست. البته بسته به تفسیری که از قاعده سنخیت بین علت و معلول اراده کنیم، ممکن است از این صفات هم برای تبیین رابطه بین خالق و مخلوقات استفاده شود. در قسمت مباحث روایی به مناسبت بحث عدم وجود شبیه برای خداوند متعال، متعرض این بحث خواهیم شد.

لذا عمده صفات و اسماء و عناوینی که در این تحقیق مورد تأمل قرار می‌گیرد، صفاتی ذاتی دارای اضافه و صفات فعل هستند.

و. صفات اصلی و فرعی

بسیاری از صفات و اسماء الهی قابل ارجاع به یکدیگر هستند. به عنوان مثال بصیر و سمیع قابل ارجاع به عالم هستند و همچنین صفت رازق قابل ارجاع به قیوم است. یعنی یک جنبه از علم خداوند متعال علم خداوند به دیدنیهاست و یک جنبه از قیومیت خداوند متعال رازقیت اوست. به صفاتی که بقیه صفات قابل ارجاع به آنها هستند، صفات اصلی و به بقیه صفات فرعی می‌گوییم.

با توجه به این نکته، در این تحقیق صرفاً از اسماء و صفاتی بحث می‌کنیم که اصلی هستند و بقیه صفات و اسمائی که متناسب با موضوع بحث ما هستند به آنها بر می‌گردند. البته در هر قسمت از این نوشتار، تذکر به صفات فرعیِ صفت اصلی مطرح شده نیز داده‌ایم.

فصل دوم: مبانی و مقدمات

قرائتهای مختلف مسأله اصالت وجود

قرائتهای مسأله کثرت و وحدت

اقسام ارتباط بین خالق و مخلوقات

قرائت‌های مختلف مسأله اصالت وجود

تاریخچه:

مسأله اصالت وجود و ماهیت، مسأله نسبتاً تازه تأسیسی در کتب فلسفی است و تا قبل از شیخ اشراق^۶ به صورت جدی در کتب فلسفی، به صورت مستقل مطرح نشده است ولی از آنجا که دیدگاه ما در این مسأله در بسیاری از مسائل فلسفی، تأثیر گذار است، در مکتب مشاء نیز، مطالبی می‌توان یافت که نشانگر دیدگاه آنها در این مسأله باشد.^۷ البته طبیعی است که به دلیل ناخودآگاه بودن مسأله در نزد علمای حکمت مشاء، تعارضاتی نیز مشاهده شود؛ یعنی در برخی از موارد به دلیل خصوصیات مورد، ناخودآگاه بر خلاف آنچه در مسائل دیگر گفته‌اند، صحبت کنند.

بر این اساس معمولاً حکمت مشاء را اصالت وجودی و حکمت اشراق را اصالت ماهوی و حکمت متعالیه را اصالت وجودی می‌دانند که در ادامه مستندات این نسبت‌ها روشن خواهد شد.

البته درست است که ظاهر تعبیر اصالت وجود در میان این مکاتب فلسفی مشترک است ولی همان طور که در آینده خواهید دید، آنچه که به عنوان اصالت وجود به مشاء و حکمت متعالیه نسبت داده می‌شود، بسیار متفاوت است.

ارتباط مسأله اصالت وجود با تحقیق حاضر:

اصالت وجود به عنوان یک مسأله بنیادین فلسفه اسلامی به گونه‌ای است که در نحوه تبیین ما از رابطه خالق و مخلوقات بسیار مؤثر است. به عبارت دیگر تبیین ما از کیفیت ارتباط وجود و ماهیت در خارج، در تبیین رابطه خالق و مخلوقات بسیار مؤثر است، به عنوان مثال، اگر ثابت شود ماهیت در خارج موجود است، در تبیین رابطه بین مخلوقات و خداوند متعال به گونه‌ای متفاوت سخن خواهیم گفت، نسبت به زمانی که بگوییم در خارج، صرفاً وجود هست. به عبارت دیگر در مبنای اول سخن از ارتباط خداوند با موجوداتی است که تحلیلاً از وجود و ماهیت شکل گرفته‌اند و در نتیجه باید رابطه خداوند با هر یک از ماهیات و وجودات ممکن تبیین کرد ولی در مبنای دوم، رابطه خدا با وجودات تبیین خواهد شد. طبیعی است که به

^۶ البته دیدگاه دقیقتر این است که این مسأله تا زمان میرداماد، همچنان در کتب فلسفی مطرح نشده است چراکه شیخ اشراق هم این مسأله را به عنوان یک بحث فلسفی مطرح نمی‌کند بلکه صرفاً به اثبات ذهنی بودن وجود می‌پردازد و از سوی دیگر موجودیت ماهیت در خارج را نیز بدیهی می‌گیرد. رک: نبویان، سید محمد مهدی، «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۷۱.

^۷ رک: مطهری، مرتضی، «مجموعه آثار»، ج ۶، صص ۵۲۲-۵۲۶.

تعدد اقوال در مسأله، تبیین ما نیز متفاوت خواهد شد. همچنین اگر کسی اصالت ماهیت را قبول کرد، در تبیین رابطه بین واجب و ممکنات، رابطه‌ای ماهوی تصویر خواهد کرد که با رابطه وجودی بسیار متفاوت است.

همچنین این مسأله در مسأله تشکیک نیز بی‌تأثیر نیست و همان طور که واضح است، مسأله تشکیک مهمترین مسأله موجود در فلسفه اسلامی است که می‌تواند بیانگر رابطه دقیق بین مخلوقات و خالق متعال باشد.

لذا به ناچار باید به قدر ضرورت به این مسأله و تفکرات مختلفی که در این زمینه وجود دارد، بپردازیم.

اصالت وجود در نزد مشائیان:

همان طور که گذشت، چنین بحثی با چنین عنوانی به هیچ وجه در مشائیان مشاهده نمی‌شود و اولین کسی که به صورت ناپخته متعرض این بحث شده است شیخ اشراق است، ولی با این حال گاهی قول به اصالت وجود به آن‌ها نسبت داده می‌شود.^۸ البته گاهی قول به اصالت هر دو و حتی قول به اصالت ماهیت نیز به آن‌ها نسبت داده می‌شود.^۹

از جمله مباحثی که می‌توان به عنوان شاهی بر قول به اصالت وجود توسط مشائین مطرح کرد، از قرار زیر است:

الف. قول آنها به اینکه ماهیت شیء سبب وجود خود آن شیء نمی‌تواند باشد و اینکه ماهیت مادام که موجود نباشد، منشأ هیچ چیزی نیست.^{۱۰}

ب. قول به اینکه علت شیء، علت وجود آن است و اینکه معلول در وجودش محتاج به علت است.^{۱۱}

^۸ مرحوم حاجی سبزواری، در شرح المنظومه (ج ۲، ص ۶۶) چنین می‌فرماید: «اختلفوا على قولين أحدهما أن الأصل في التحقق هو الوجود و الماهية اعتبارية و مفهوم حاك عنه متحد به و هو قول المحققين من المشائين و هو المختار كما في النظم إن الوجود عندنا أصيل.» همچنین ملاصدرا در اسفار (ج ۱، صص ۴۸ و ۴۹ و ۶۶) نسبت دادن قول به اعتباریت ماهیت به مشاء را ناپسند می‌داند.

^۹ این مطلب در کتاب، حکمت اشراق، جناب استاد یزدان پناه، ج ۲ ص ۳۰۶ نسبت داده شده است ولی ظاهراً نقلی که ایشان از شهرزوری فرموده‌اند، دلالت تامی بر مطلب ایشان ندارد. در این کتاب، نسبت دادن اصالت ماهیت به مشائین را توسط میرداماد دانسته‌اند.

^{۱۰} برای نمونه ابن سینا در اشارات (ص ۹۹) می‌گوید: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته، و أن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود، و لا يتقدم بالوجود قبل الوجود.»

^{۱۱} به عنوان مثال ابن سینا در اشارات، عنوان نمط رابع را چنین برمی‌گزیند: «النمط الرابع في الوجود و علله.»

البته در عبارات آنها شواهدی بر اینکه ماهیات نیز در خارج وجود دارند، مشاهده می‌شود، از جمله قول آنها به وجود کلی طبیعی در خارج.^{۱۲ و ۱۳}

لذا در واقع می‌توان گفت که ابن سینا قرائتی از اصالت وجود را قبول دارد که با وجود ماهیت در خارج در تعارض نیست. به عبارت دیگر می‌توان اجمالا به ابن سینا نسبت داد که او هر چند وجود و ماهیت را در خارج تحلیلا موجود می‌داند ولی اصالت را در وجود می‌داند و ماهیت را موجود به وجود می‌داند. اما سائر قرائت‌هایی که در ادامه از اصالت وجود مشاهده خواهید کرد، قابل انتساب به ابن سینا نخواهد بود. به عنوان مثال قرائتی که ماهیت را صرفا حد وجود و ناظر به جنبه‌های سلبی وجودات می‌داند، قابل انتساب به ابن سینا نخواهد بود؛ زیرا او ماهیت را حاکی از نوع دارایی‌های وجودات می‌داند.

البته انصافا عبارات ابن سینا صریح نیست ولی می‌توان گفت که در مجموع با این تفسیر از اصالت وجود سازگارتر است.

مسأله اصالت ماهیت در نزد شیخ اشراق

شیخ اشراق وجود را معقول ثانی می‌داند و در نظر او معقول ثانی صرفا ذهنی است. او در عباراتش به اصالت ماهیت اشاره کرده است و ادله متعددی برای اثبات اینکه وجود امری صرفا ذهنی است، مطرح می‌کند.^{۱۴}

شیخ اشراق تا حد زیادی به لوازم ذهنی بودن وجود توجه داشته است و لذا در مباحثی از قبیل جعل، تقدم بالتجوهر علت بر معلول و اصالت ماهیت در واجب و حتی در موضوع فلسفه به آن ملتزم مانده است.^{۱۵}

اصالت وجود در حکمت متعالیه

شکی نیست که ملاصدرا به صورت بسیار جدی به مسأله اصالت وجود و ماهیت پرداخته است و قائل به اصالت وجود شده است ولی به دلیل اختلاف بسیار زیاد عبارات ملاصدرا و عدم شفاف‌سازی برخی از مباحث از سوی او، بسیاری از معاصرین در تفسیر اصالت وجودی که ملاصدرا قائل بوده است، اختلاف نظر دارند.

^{۱۲} رک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۹۵.

^{۱۳} برای مشاهده مجموعه شواهد این بحث رک: کرد فیروزجایی، یارعلی، «حکمت مشاء»، صص ۹۵-۱۰۶.

^{۱۴} به عنوان مثال، در «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۱، ص ۳۹۱ می‌گوید: «و اما اذا اخذ الوجود امرا اعتباريا فلا هويته له في الاعيان».

همچنین برای مشاهده ادله ایشان برای اثبات ذهنی بودن وجود، رک: «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، صص ۶۴-۶۷.

^{۱۵} برای تفصیل بحث رک: یزدان پناه، سید یدالله، «حکمت اشراق»، ج ۱، صص ۳۱۳-۳۲۶.

به عنوان مثال جناب استاد عبودیت، در کتاب «درآمدی به حکمت صدرایی» سه تفسیر مختلف از اصالت وجود را مطرح می‌کنند که یکی تفسیر خود ایشان است و دو تفسیر دیگر متعلق به جناب استاد فیاضی و جناب استاد مصباح است و هر سه این بزرگواران نظر خود را همان نظر ملاصدرا می‌دانند و معتقدند که از عبارات ملاصدرا، همان نظر ایشان استفاده می‌شود.^{۱۶}

جمع بندی آراء راجع به نظر ملاصدرا در مبحث اصالت وجود طبق تفسیر شارحان معاصر از این قرار است: الف. تفسیر اول: ماهیت در خارج به عین وجود و به تبع آن موجود است. آنچه پایه و اساس موجودیت و تحقق است وجود است، نه ماهیت، یعنی موجود بالذات وجود است و نه ماهیت. ماهیت به تبع وجود، موجود است. وجود و ماهیت دو معنا هستند که در فرد و مصداق واحد موجودند. این تفسیر استاد فیاضی از اصالت وجود است که آن را به ملاصدرا نیز نسبت می‌دهند.^{۱۷}

ب. تفسیر دوم: ماهیت در خارج به عین وجود موجود نیست، بلکه حد خارجی وجود است. بر اساس این تفسیر، وجود حقیقتاً موجود است ولی ماهیت صرفاً حد وجود، نفاد و نهایت آن است.^{۱۸}

ج. تفسیر سوم: ماهیت در ذهن، ظهور ذهنی موجودات محدود است، نه عین وجود و نه حد وجود در خارج. طبق این قول، فقط وجود در خارج تحقق دارد و ماهیت هیچ گونه تحقق در خارج ندارد یعنی ماهیت نه حد وجود است و نه عین وجود، بلکه وقتی ذهن از وجودات محدود عکس برداری می‌کند، آن عکس که همان ظهور ذهنی وجودات محدود است، ماهیت می‌باشد.^{۱۹} استاد عبودیت بر اینکه این تفسیر صحیح از ملاصدراست، اصرار دارند.

^{۱۶} عبودیت، عبدالرسول، «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۸. استاد عبودیت و استاد فیاضی تصریح دارند که تفسیرشان، همان تفسیر ملاصدراست ولی از جناب آیت الله مصباح چنین تصریحی نیافتم جز اینکه در کتاب «درآمدی به نظام حکمت صدرایی» از قول آیت الله مصباح با مضمون «تفسیر نادرست از ملاصدرا» تعبیر می‌کنند که ظاهراً اشاره به این است که آیت الله مصباح نیز کلام خود را، به ملاصدرا نسبت می‌دهند.

^{۱۷} نبویان، سید محمد مهدی، «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، ص ۱۷۹.

^{۱۸} مرحوم علامه طباطبائی در برخی از آثار خود عباراتی دارند که با این تفسیر سازگاری دارد. رک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه: «لا نعنی بالماهیه الا حد الوجود» و همو، نهایه الحکمة، ص ۱۴: «ان الماهیات حدود الوجود».

^{۱۹} علامه طباطبائی در برخی از آثار خویش و هم چنین آیت الله جوادی آملی و هم چنین استاد عبودیت به این تفسیر متمایل هستند. رک: نهایه الحکمة، ص ۱۵: «الماهیات ظهورات الوجود للذهان» و رک: ریحق مختوم، ج ۳، صص ۴۱۴ و ۴۱۵ و «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۱، صص ۷۷-۱۳۵.

د. تفسیر چهارم: ماهیت در ذهن، ظهور حد وجودات محدود است، نه عین وجود و نه حد وجود در خارج و نه ظهور ذهنی خود وجودات محدود.^{۲۰ و ۲۱}

طبیعی است که این تفاسیر مختلف، در مسأله تشکیک نیز تأثیر گذار هستند و به تبع، تأثیر مستقیمی در تبیین عنوان تحقیق حاضر نیز دارند.

قرائت‌های مختلف از مسأله وحدت و کثرت و بیان معانی مختلف تشکیک^{۲۲}

این مسأله جزو اساسی‌ترین مباحثی است که در تبیین کیفیت ارتباط واجب و ممکنات می‌توان از آن سخن گفت. در اینجا صرفاً به بیان اقوال و قرائت‌های مختلف از مسأله وحدت و کثرت به اضافه معانی مختلف تشکیک می‌پردازیم. ابتداء اقوال در وحدت و کثرت را ذکر می‌کنیم و سپس در مرحله بعد معانی مختلف تشکیک را بر اساس اقوال، شرح خواهیم داد. البته مقدمات تفاسیر مختلفی را که تاکنون از مسأله وحدت وجود شده است، مطرح می‌کنیم تا در این قالب با اقوال در کثرت و وحدت هم آشنا شویم و بعد از جمع بندی اقوال به دست آمده از این مسأله، به اقوال مطرح شده در کثرت وجود می‌پردازیم تا در مجموع به همه اقوال مشهور در مسأله وحدت و کثرت وجود، دست یابیم.

تفسیرهایی که تا کنون از مسأله وحدت وجود شده است از این قرار است:^{۲۳}

۱) وحدت مفهومی و معنایی

این تفسیر قابل انتساب به مشائین است.^{۲۴} آن‌ها معتقدند که هر وجودی با تمام ذاتش از وجودات دیگر متباین است اما مفهوم و معنای وجود بر تمام این کثرات به معنای واحد حمل می‌شود. البته همان طور که در آینده توضیح خواهیم داد، آن‌ها تشکیک در مفهوم وجود (معنای منطقی آن را) قبول دارند.

^{۲۰} ظاهراً جناب آیت الله مصباح یزدی به این تفسیر قائل هستند. رک: «آموزش فلسفه»، ج ۱، درس ۲۶، ص ۳۳۷.

^{۲۱} مطالب این ۴ قرائت برگرفته از: «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۲.

^{۲۲} مطالب این قسمت برگرفته از: «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۲۴۵-۳۱۱.

^{۲۳} همان طور که از عبارت مشخص است، تفسیرها استقرائی هستند و اگر بنا به شقوق عقلی باشد، تفاسیر بیشتری نیز می‌توان مطرح کرد.

^{۲۴} به عنوان مثال رک: «بدایه الحکمه»، صص ۱۵-۱۶: «ذهب قوم من المشائین الی کون الوجود حقائق متباینه بتمام ذواتها.... و علی هذا یکون مفهوم الوجود المحمول علیها عرضياً خارجاً عنها لازماً لها». البته برخی از معاصرین در این نسبت تشکیکاتی کرده‌اند و فرموده‌اند که چنین مطلبی در عبارات خود مشائین وجود ندارد. تعجب است که ایشان برخی از عبارات الهیات شفاء را توجه نفرموده‌اند. برای مثال الشفاء (الالهیات) ص ۴۰۳: «و هو فاعل الكل بمعنی أنه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضاً مبایناً لذاته» و اعجب از همه چیز اینکه ایشان عباراتی را که بیان کننده تشکیک در مفهوم وجود است (معنای منطقی آن در ادامه می‌آید) حمل بر تشکیک در وجود کرده‌اند! رک: کرد فیروزجانی، یار علی، «حکمت مشاء»، صص ۹۰-۹۵.

۲) وحدت وجود کامل

در این تفسیر، وجود کامل (واجب) واحد است و بقیه موجودات معدوم‌اند. البته منظور از عدم در این تفسیر، نقص است؛ یعنی همه موجودات محدود، مرکب از وجود و عدم هستند؛ لذا به آنها از باب تغلیب «عدم» اطلاق می‌شود. همچنین از این جهت که وجود خالص نیستند، حقیقتاً وجود را نمی‌توان به آنها اطلاق کرد.^{۲۵} لذا در واقع این تفسیر اطلاعات ویژه‌ای در مورد کیفیت کثرت و وحدت در خارج ندارد و صرفاً ادعا می‌کند که وجود بر موجودات اطلاق نمی‌شود.

۳) وحدت اسم وجود

تنها موجودی که شایستگی اسم وجود را دارد، وجود حضرت حق است و بقیه موجودات شایستگی این نام را ندارند. بنابر این تفسیر موجودات واقعا وجود دارند ولی از آنجا که عین نیاز و ربط به خدا هستند و نسبتشان به خدا نسبت فقر و غناء است، قابل قیاس با وجود خدا نیست و به منزله عدم هستند. البته همان طور که روشن است این نیز ولو تفسیری از وحدت وجود است ولی تفسیر جدیدی از مسأله کثرت و وحدت نیست.^{۲۶}

۴) وحدت وجود و کثرت موجود

این تفسیر منسوب به دوانی است. ایشان بر اساس نظریه ذوق التأله، اصالت وجود را در واجب بالذات و اصالت ماهیت را در ممکنات قائل شده است. لذا واجب از سنخ وجود است و ممکنات از سنخ ماهیت هستند. لذا تنها وجود، خداوند متعال است و ماهیات، صرفاً موضوع مفهوم «موجود» هستند و نه «وجود».^{۲۷} این دومین تفسیر واقعی از تبیین کثرت و وحدت است. این تفسیر منشأ کثرت در ممکنات را ماهیت می‌داند. لذا وجود واحد و موجودات کثیر هستند.

۵) وحدت وجود عینی و کثرت وجود علمی

^{۲۵} این تفسیر در اشعار ملا احمد نراقی در کتاب خانه دل مشاهده می‌شود. رک: گزیده‌ای از اشعار حاج ملا احمد نراقی، ص ۳۹. (آدرس منقول از کتاب «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ص ۲۹۸)

^{۲۶} این تفسیر مولی عبد الله زنوزی است. «لمعات الهیه»، ص ۲۱۹ به نقل از جستارهایی در فلسفه اسلامی، ص ۲۹۹.

^{۲۷} رک: آملی، درر الفوائد، ص ۸۸-۸۹.

وجود واحد خداوند همه هستی را پر کرده است و متجلی در مظاهر و شؤون گوناگونی شده است که آن مظاهر از همان وجود واحد انتزاع می‌شوند. این تفسیر بر آن است که از وجود واحد، می‌توان معانی مختلفی انتزاع کرد که در حقیقت، مظاهر متکثر وجود خدا هستند. بنابر این وجود عینی واحد است ولی همین وجود واحد در مقام علم، کثیر و متمایز است. این تفسیر قابل برداشت از برخی از عبارات ملاصدراست که البته ظاهراً مبنای اصلی ملاصدرا مبنای دیگری است که البته با این تفسیر نیز قابل جمع است.^{۲۸}

این سومین مبنایی است که حقیقتاً در مورد کثرت و وحدت صحبت می‌کند.

۶) وحدت وجود علمی و کثرت وجود عینی

این تفسیر به عکس تفسیر سابق است. اشیاء به لحاظ وجود خارجی متکثرند و وجودی مغایر با خداوند متعال دارند ولی در مقام علم خداوند به وجود واحد که همان وجود واحد خداست، جمع هستند.^{۲۹} واضح است که این نیز تفسیری مستقل از مبحث کثرت و وحدت نیست و صرفاً در بیان نکته‌ای خارج از این مسأله است و آن اینکه وجود خداوند متعال، وجود جمعی همه ممکنات را دارد.

۷) وحدت وجود مستقل مطلق و کثرت وجودات رابط

در یک تقسیم بندی وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود که مراد از مستقل وجودی است که هیچ نوع نیازی و وابستگی در آن نیست. طرف مقابل که عین نیاز و فقر می‌شود، وجود رابط است. طبق این تفسیر وجود مستقل تنها یکی است که وجود واجب است و سائر وجودات حقیقتاً وجود دارند هر چند که عین نیاز و فقر به واجب هستند.

این تفسیر آیت الله مصباح یزدی است که آن را به عرفای راستین هم نسبت می‌دهند و در واقع بیان می‌کنند که منشأ اختلاف فلاسفه و عرفا نیز چیزی جز اختلاف اصطلاح نیست. وجود مجازی عرفا، همان وجود رابط فلاسفه است.^{۳۰}

^{۲۸} صدر الدین شیرازی، ایقاظ النائین، ص ۱۴. او در قسمتی از عبارات چنین می‌گوید: «و الماهیة کالامکان و الشیئیة و سائر المفهومات من المعقولات لا من الذوات العینیة التي يتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس بل الممكنات باطله الذوات هالكة الماهیيات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمدا فالتوحيد للوجود و الكثرة و التميز للعلم».

^{۲۹} «مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین»، صص ۴۵۶-۴۵۸.

^{۳۰} رک: «آموزش فلسفه»، ج ۱، درس سی ام، ص ۳۸۷ و ۳۸۸ و همو، شرح الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۴۲۶ و ۴۲۸.

این تفسیر چهارمین تفسیر از وحدت و کثرت است که وجودات متکثر هستند، اما صرفاً یکی از آن‌ها مستقل و بقیه ربطی و فقیر هستند.

۸) وحدت فیض الهی

این تفسیر چنین است که هیچ عارفی و حکیمی قدرت درک ذات خداوند را ندارد و هیچگاه کسی به آن نخواهد رسید. همه احکامی که به خداوند نسبت می‌دهیم حتی حکم وحدت، از احکام فیض الهی و منبسط است و نه ذات او. فیض منبسط خداوند واحد است و در همه اشیاء سریان دارد به نحوی که همه اشیاء صرفاً جلوه‌های آن فیض الهی هستند و نه ثانی برای آن.^{۳۱}

ظاهراً این نظریه بیانگر وحدت مخلوقات خداست، زیرا فیض الهی هم یک مخلوق است و علی القاعده وقتی فیض الهی ثانی نداشته باشد، مخلوقات خدا یکی هستند. پس خداست و یک فیض الهی منبسط. این پنجمین نظریه از کیفیت وحدت و کثرت است.

۹) وحدت شهود یا مشهود

این نظریه می‌گوید که صرفاً عارف به گونه‌ای می‌شود که جز خدا کسی را نمی‌بیند ولی همه چیز موجود هستند.^{۳۲} لذا این نظریه هم نکته‌ای تکوینی در بیان وحدت و کثرت ندارد.

۱۰) وحدت حقیقت وجود و کثرت رقیقت مظاهر

در این تفسیر، وجود واحد شخصی است و هیچ نوع کثرتی در آن نیست ولی این وجود واحد، هم وجود خداوند است و هم وجود ممکنات. لذا تمامی ممکنات به «وجود» حق موجودند و نه به «ایجاد» وی. زیرا «ایجاد» مستلزم نوعی غیریت میان موجد و موجد است. طبق این تفسیر، هم واجب و ممکنات در شخص وجود واحد مشترکند و اختلاف صرفاً در ظاهر و مظهر بودن است. یعنی خداوند ظاهر و نامتناهی و ممکنات مظاهر و جلوه‌های آن هستند. از بسیاری از عبارات ملاصدرا این تفسیر بر می‌آید.

این تفسیر ششمین نظریه در بیان کثرت و وحدت است.

۱۱) وحدت حقیقی وجود و کثرت مجازی

^{۳۱} این مطلب از برخی از عبارات آیت الله جوادی قابل استفاده است. «تسلیم»، ج ۶، صص ۲۷۵-۲۷۶.

^{۳۲} این نظریه متعلق به آقا علی مدرس است. رک: «مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی»، ج ۱، ص ۲۴۶.

وجود به عنوان حقیقتی عینی و خارجی، واحد شخصی است و همه کثرات مصداق بالذات عدم هستند و وجود صرفاً به نحو مجازی بر کثرات حمل می‌شود. کثرات به نحو حیثیت تقييدیه شأنيّه موجود هستند و از این رو هیچ و پوچ نیستند و دارای نفس الامر هستند.^{۳۳}

این قول هفتم در تبیین کثرت و وحدت است. استاد یزدان پناه همین نظر را به عرفا و شاید ملاصدرا نسبت می‌دهند.

(۱۲) وحدت وجود فی نفسه و کثرت روابط

این قول به این صورت تبیین می‌شود که تنها وجود فی نفسه خداوند متعال است و معالیل نه مصداق بالذات وجودند و نه عدم بلکه صرفاً روابط محض و شؤنی از خداوند متعال هستند. خاصیت وجود فی نفسه این است که مصداق مفهوم اسمی وجود است و خاصیت وجود فی غیره این است که مصداق هیچ مفهوم اسمی نیست، چه مفهوم عدم و چه مفهوم وجود و چه مفاهیم ماهوی.^{۳۴}

این قول نیز تبیین مستقلی در کثرت و وحدت نیست؛ زیرا، نکته تکوینی آن صرفاً همان عین الربط بودن معلولات است و کثرت معلولات را به عنوان وجود ربطی قبول کرده‌اند و صرفاً یک نکته در باب حمل، بیان می‌کنند که حمل مفاهیم اسمی، مثل وجود، بر آنها درست نیست، هر چند که مفهوم حرفی وجود ربطی بر آنها صادق است.

(۱۳) وحدت حقیقی وجود و کثرت حقیقی آن

معلول دو حیثیت دارد. یک حیثیت ربطی که از آن حیث چون وجود ربطی است، فاقد ماهیت است و لذا هیچ حکمی از جمله وجود را نمی‌توان به آن حمل کرد. از سوی دیگر معلول یک حیث دیگر دارد که در مقایسه با معالیل دیگر است که از آن حیث وجود مستقل انتزاع می‌شود و محمول احکام اسمی قرار می‌گیرد. البته هر دو حیث ربطی و استقلالی حقیقی و دارای نفس الامر هستند. این تفسیر مربوط به مرحوم علامه طباطبائی است که طبق آن، اگر جهان را نسبت به خدا بسنجیم قائل به وحدت وجود می‌شویم و اگر نسبت به ممکنات بسنجیم، قائل به کثرت وجود هستند.^{۳۵} این هشتمین قول در تبیین کثرت و وحدت است.

(۱۴) وحدت حقیقی وجود و کثرت وهمی و خیالی

^{۳۳} رک: «مبانی و اصول عرفان نظری»، ص ۱۶۱.

^{۳۴} رک: «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۱، صص ۲۰۵، ۲۲۱ و ۲۲۲.

^{۳۵} رک: «نهایة الحکمة»، ص ۳۰.

ملاصدرا می‌گوید که این قول تصور و برداشت نادرست افرادی است که کلمات عرفا را بدون آشنایی خوانده‌اند و در واقع عرفا چنین نمی‌گویند.^{۳۶}

۱۵) وحدت مجموع وجود عالم

طبق این تصویر، خدا چیزی جز «مجموعه عالم» نیست. ملاصدرا این قول را به جهله صوفیه نسبت می‌دهد.^{۳۷}

تا اینجا اقوال در وحدت وجود را بیان کردیم تا در ضمن آن تصورات مختلفی که نسبت به مسأله وحدت وجود دارد، روشن شود. در ضمن اقوال اجمالاً اقوال مختلفی در مورد کثرت هم به دست آمد و روشن شد که هر یک از اقوال در مورد کثرت چه نظری دارند.

خارج از این اقوال باید به قول شیخ اشراق نظری بیانداریم که اصالت ماهوی است و در نتیجه قائل به وجود اعتباری ماهیات در خارج حتی در مورد ذات مقدس الهی است و به گونه‌ای قائل به تشکیک در ماهیات است. این نهمین قول در تبیین کثرت و وحدت است.

قول دهمی هم می‌توان به این اقوال اضافه کرد که کثرت موجودات و وحدت معنای وجود به معنای تشکیک فلسفی است که در قسمت معانی تشکیک توضیح خواهیم داد. این قول جناب استاد فیاضی است. و به این ترتیب عمده اقوال در این زمینه به دست آمد. خلاصه اقوالی را که ذکر کردیم، خیلی سریع مرور می‌کنیم.

- ۱) قول ابن سینا: وحدت مفهوم وجود در بین موجودات مختلف در عین مشکک بودن آن (به معنای منطقی) و قول به تباین حقیقی موجودات و کثرت واقعی موجودات.
- ۲) قول شیخ اشراق: اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیات متکثره در خارج.
- ۳) قول منسوب به دوانی: وحدت وجود به دلیل اصالت آن در واجب و کثرت موجودات به دلیل اصالت ماهیت در ممکنات.
- ۴) قول برداشت شده از یکی از عبارات ملاصدرا: وحدت وجود عینی و کثرت وجود علمی.
- ۵) قول آیت الله جوادی آملی: عدم هر نوع حکم در مورد خداوند متعال و وحدت فیض الهی.

^{۳۶} صدر الدین شیرازی، «الاسفار»، ج ۲، ص ۲۶۰.

^{۳۷} صدر الدین شیرازی، «ایقاظ النائمین»، ص ۲۱.

۶) قول ملاصدرا در بسیاری از عباراتش: وحدت حقیقت وجود و کثرت رقیقت و مظاهر.

۷) قول استاد یزدان پناه: حیثیت تقییدیه شأنیه بودن کثرات و وحدت حقیقی وجود.

۸) قول علامه طباطبائی: وحدت حقیقی وجود و کثرت حقیقی آن.

۹) قول آیت الله مصباح: وحدت وجود مستقل و کثرت وجودات رابط.

۱۰) قول جناب استاد فیاضی: وحدت معنای وجود و کثرت موجودات.

حال که تکلیف اقوال عمده در وحدت و کثرت روشن شد، به سراغ اصطلاحات تشکیک می‌رویم تا در فصل بعد به راحتی بتوانیم اقوال سه مکتب مهم فلسفه اسلامی را شرح دهیم.

اما تشکیک مشترک لفظی برای چند اصطلاح است.^{۳۸}

۱) تشکیک منطقی

در منطق لفظ تشکیک در مقابل تواطی است. ضابطه تشکیک منطقی این است که یک معنی بر افرادش به نحو متفاوت حمل شود.

تشکیک منطقی بر دو قسم است.

الف. تشکیک عامی: که در آن «ما به الاشتراک» غیر از «ما به الامتیاز» است.

ب. تشکیک خاصی: که در آن «ما به الاشتراک» همان «ما به الامتیاز» است.

دقت در معنای تشکیک عامی، ما را به این نکته می‌رساند که در واقع تشکیک عامی همان تواطی است؛ زیرا که در واقع در آن، معنای کلی بر تمامی مصادیق به نحو یکسان حمل می‌شود و منشأ اختلاف امری غیر از صدق کلی بر آنهاست. در هر صورت آن را از اقسام تشکیک منطقی قرار داده‌اند.^{۳۹}

تشکیک خاصی هم در واقع گونه خاصی از تمایز میان اشیاء است. به عبارت دیگر تمایز میان دو شیء، حداقل به سه نحو تصور می‌شود:

الف. به تمام ذات

^{۳۸} در اینجا از ذکر معانی غیر مشهور تشکیک از قبیل حرکت اشتدادی و لفظ مشترک لفظی میان دو معنای متضاد خودداری می‌کنیم. رک:

«جستارهایی در فلسفه اسلامی»، صص ۲۵۵ و ۲۵۶.

^{۳۹} «شرح منظومه»، ج ۱، صص ۱۲۶-۱۲۹. نیز: رک: «اسفار»، ج ۱، صص ۳۶ و ۳۷.

ب. به جزء ذات

ج. به عرضی خارج از ذات

در واقع تشکیک خاصی امری غیر از این سه دسته است، چرا که در هر سه دسته «ما به الاشتراک» غیر از «ما به الامتیاز» است.

ظاهراً دغدغه شیخ اشراق اثبات تشکیک منطقی خاصی برای ماهیت بوده است. به این عبارت ایشان دقت کنید:

«پس تفاوت در مقادیر به خود مقدار است و مقدار زائد چیزی خارج از حقیقت مقدار نیست بلکه آنچه با آن زیاد می‌شود، در حقیقت مانند همان چیزی است که با آن مساوی است، پس افتراق بین دو مقدار نیست مگر بکمال مقدار و نقص آن، و همچنین است بین سیاه کامل و ناقص، زیرا آن دو در اصل سیاهی مشترک هستند و آنچه با آن فرق کرده‌اند و در امری خارج از سیاه بودن فرق بین آن دو حاصل نشده است (چه آن امر خارج فصل باشد یا غیر آن)، پس تفاوت در اصل سیاهی است پس جامع بین همه این اشیاء تمام بودن و نقص در ماهیت است.»^{۴۰}

۲) تشکیک فلسفی

به این معناست که وجودات خارجی به نحوی باشند که دارای یک نحو وحدت و یک نحو کثرت باشند؛ به گونه‌ای که وحدت و کثرت آنها به حقیقتی واحد برگردد. روشن است که لازمه وحدت موجودات در عین کثرتشان، وحدت «ما به الامتیاز» به «ما به الاشتراک» آنهاست.

پس می‌توان گفت، ضابطه تشکیک فلسفی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است.

در مقام مقایسه تشکیک منطقی و فلسفی می‌توان گفت که موضوع تشکیک منطقی معنای کلی است به خلاف تشکیک فلسفی که حقیقت وجود است. همچنین تشکیک منطقی به دو قسم تقسیم می‌شود که عامی و خاصی است ولی تشکیک فلسفی به این دو قسم قابل تقسیم نیست زیرا لازمه تعریف تشکیک فلسفی این است که «ما به الاشتراک» عین «ما به الامتیاز» باشد؛ یعنی تشکیک فلسفی، فقط خاصی است.

^{۴۰} «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۱، صص ۲۹۹ و ۳۰۰: «فالتفاوت فی المقادیر بنفس المقدار، و لیس الزائد خارجاً عن المقدار بل ما زاد به هو کما ساوی به فی الحقیقه، فلیس الافتراق بین المقدارین المتفاوتین ألا بکمائیة المقدار و نقصه، و کذا بین السواد التام و الناقص، فأنهما اشتراکاً فی السوادیة و ما افتراقاً فی امر خارج عن السوادیة - فصلاً کان او غیره - فانّ التفاوت فی نفس السوادیة، فالجامع بین هذه الأشياء کلها التمامیة و النقص فی الماهیة.»

نیز رک: همان، ج ۱، صص ۲۲، ۱۵۳، ۲۹۴، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۹۷، ج ۲، صص ۷۶، ۸۷، ۱۲۷.

تشکیک فلسفی به اقسامی تقسیم می‌شود. از جمله طولی و عرضی.

الف. تشکیک طولی: به تشکیک میان موجوداتی گفته می‌شود که رابطه علی و معلولی دارند.

ب. تشکیک عرضی: به تشکیک میان موجوداتی که رابطه علی و معلولی ندارند، تشکیک عرضی گفته می‌شود.

در فصل بعد از این اصطلاحات و مقدمات استفاده خواهیم کرد.

اقسام ارتباطی که بین خالق و مخلوق در فلسفه اسلامی تبیین شده است

همان طور که گفتیم، برای معنای ارتباط معنایی اعم را در نظر گرفته‌ایم تا طبق همه مبانی، موضوع تحقیق بر آن مبانی صدق کند. بر اساس استقرائی که صورت گرفت، مباحث عمده‌ای که در فلسفه اسلامی به منظور تبیین ارتباط خالق متعال و مخلوقات مطرح شده است، از این قرار است:

(۱) احاطه علمی

(۲) احاطه قدرت خالق بر مخلوقات

(۳) علیت خالق بر مخلوقات و فقر وجودی مخلوقات به خداوند متعال

(۴) تجلی یا تنزل یا تباین مخلوقات نسبت به خداوند

(۵) ربط قدیم به حادث

(۶) آیه بودن مخلوقات برای خداوند متعال

پنج رابطه اول که گفته شد به نوعی ثبوتی هستند و قابل ارجاع به دو مبحث هستند. مبحث علیت واجب برای ممکنات و مبحث تحلیل درست از علیت. زیرا که وقتی خدا را علت ممکنات دانستیم، با تحلیل دقیق علیت می‌توانیم کیفیت احاطه خداوند بر ممکنات را از حیث علم و قدرت تبیین کنیم. (مورد یک و دو) سپس با تبیین دقیق علیت می‌توان به قرائت صحیحی از فقر وجودی دست یافت. آنگاه بر اساس تقریرهای مختلف از علیت می‌توان تجلی یا متباین بودن مخلوقات از خالق متعال را تبیین کرد.

مسئله ربط قدیم به حادث نیز در واقع پاسخ به این پرسش است که علت قدیم چگونه می‌تواند علت امر حادث باشد. لذا در واقع پرسش از این است که خداوند متعال چه طور می‌تواند علت مخلوقات حادث باشد. ب.

مسأله ششم هم در واقع مسأله‌ای اثباتی است و ناظر به مقام ذهن ماست که ممکنات آیاتی برای حق هستند، به این معنی که ما از مشاهده مخلوقات پی به خالق متعال می‌بریم که در واقع در برهانی همچون برهان امکان و وجوب، از اصل علیت و استحالة دور و تسلسل به وجود واجب پی می‌بریم.

لذا همان طور که از این شرح مختصر روشن شد، مسأله علیت و اطلاع بر تفسیرهای صورت گرفته از آن در واقع رکن تبیین ارتباط بین خالق و مخلوقات است. لذا می‌توان تحقیق حاضر را با عبارت مقابل معنون کرد: «تبیین کیفیت علیت واجب نسبت به ممکنات».

در واقع تبیین ابعاد مختلف علیت واجب بر مخلوقات، مبین رابطه خالق با آنهاست.

همچنین مباحثی که در متون مقدس دینی ما وارد شده است نیز چنین است. اگر در دین صحبت از قیومیت خداوند متعال بر مخلوقات است و همه صفات فعل به نوعی به قیومیت بر می‌گردند، می‌توان گفت که خود قیومیت نیز وجهی از نحوه علیت خداوند متعال بر مخلوقات است.

فصل سوم: تبیین رابطه خالق و مخلوقات از دیدگاه مکاتب مختلف فلسفه اسلامی

تصویر کلی حکمت مشاء

تصویر کلی حکمت اشراق

تصویر کلی حکمت متعالیه

مقدمه:

در این فصل با استفاده از نکاتی که در هر یک از مکاتب فلسفی بیان شده است و به نوعی پرکننده گوشه‌ای از تصویر کلی ما از ارتباط واجب و ممکنات است می‌پردازیم و سپس ادله فلسفی آن‌ها را اجمالا نقل می‌کنیم و سپس تا حدی به نقد و بررسی آن ادله می‌پردازیم و در نهایت شواهد روایی تکه‌های آن تصویر را مطرح می‌کنیم. البته بدیهی است که اگر شواهد روایی بر خلاف آن نیز موجود باشد بیان می‌کنیم و به نقد و بررسی اطراف مسأله می‌پردازیم.

لازم به تذکر است که روایات را هم در این فصل ذکر کردیم و هم در فصل بعد. در فصل چهارم، طوائف مختلف روایات را به صورت دسته بندی شده در موضوعات کلی ارائه می‌دهیم ولی در این فصل صرفا به اشاره به برخی روایات می‌پردازیم که دقیقا ناظر بر نکات گفته شده هستند. بر خواننده پوشیده نخواهد ماند که عملا چندان تکرار هم رخ نداده است زیرا روایات فصل سوم، روایاتی هستند که بر عناوین فلسفی نظارت دارند ولی روایات فصل چهارم روایاتی هستند که عملا در فلسفه اسلامی کمتر به عناوین بحثهای آن‌ها بیشتر پرداخته شده است.

گفتار اول: تصویر کلی حکمت مشاء

قرار شد تکه‌های مختلف تصویر «ارتباط خالق و مخلوقات» را کنار هم ذکر کنیم تا به تصویر کلی دست پیدا کنیم.

تکه اول: نظریه فیض

اولین کسی که متعرض این نظریه شده است افلوطین است. او اصطلاح فیض (لبریز شدن) را برای تبیین چگونگی آفرینش مخلوقات از خداوند بیان می‌کند.^{۴۱} شرح دیدگاه‌های او خارج از موضوع این نوشتار است ولی می‌توان گفت که دیدگاه‌های اول مورد جرح و تعدیل فلاسفه مسلمان مشائی خصوصا ابن سینا قرار گرفت. می‌توان مهمترین فرق نظریه افلوطین با فیلسوفان مسلمان را این دانست که او فاعلیت خداوند متعال را بالطبع می‌دانست ولی فیلسوفان مسلمان آن را نپذیرفتند. در اینجا به شرح نظریه فیض ابن سینا می‌پردازیم.

نظریه فیض ابن سینا

این سینا برای تبیین خالقیت خداوند متعال و نظریه فیض، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح سه صفت علم و قدرت و اراده به تبیین چگونگی فعل الهی می‌پردازد.

^{۴۱} کرد فیروزجانی، یار علی، «حکمت مشاء»، ص ۳۲۴.

علم خدا: خدا عالم است. هم به ذات خویش علم دارد و هم به ماسوای ذات. او ذات خود را همان گونه که هست و به نحو کامل می‌شناسد؛ یعنی از ذات خود به عنوان حقیقتی آگاه است که مبدأ هستی موجودات دیگر است. او چون مبدأ نظام خیر بوده، به این مبدئیت آگاه است. آگاه است که نظام خیر چگونه ممکن است و باید چگونه باشد تا احسن باشد.

اراده خدا: خداوند مرید است؛ به نظر ابن سینا خدا خود را دوست دارد و لذا به صدور نظامی که از ذاتش بر می‌خیزد و احسن است نیز راضی و خرسند است.

قدرت خدا: خداوند به آنچه که علم دارد و از آن راضی و خرسند است قدرت نیز دارد؛ یعنی توان ایجاد آن را دارد. در تحقق نظام احسن، نه به ماده و نه ابزار نیازی نیست. پس در مقابل اراده خدا مانعی نیست و نقصی هم در اعمال آن اراده وجود ندارد.

با توجه به این مقدمات، ابن سینا نتیجه می‌گیرد که صرف تعقل نظام خیر از سوی خدا، علت وجود آن است. خداوند به محض آنکه نظام خیر را تعقل کند، به آن راضی می‌شود و آن را اراده می‌کند و چون مانعی در مقابل اراده وجود ندارد و نقصی هم در کار نیست، همه اشیاء از او فائض و صادر می‌شوند.

پس از نظر ابن سینا خداوند فاعل بالطبع نیست و اشکال غزالی بر او وارد نیست.^{۴۲} خود ابن سینا صریحاً می‌گوید:

«و هستی جهان از خداوند به صورت بالطبع نیست به این صورت که کل از خدا بدون معرفتی و رضایتی صادر شود و چگونه بالطبع بودن صحیح باشد در حالی که او عقل محضی است که ذاتش را درک می‌کند؟! پس لازم است که او این را که از او وجود همه چیز لازم می‌آید، درک کند.»^{۴۳}

البته ابن سینا قبول دارد که فعل خدا برای او ضروری است و ضرورتاً خداوند متعال از ازل فاعل بوده است و دلیلی که او برای این مطلب اقامه می‌کند، قاعده «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع الجهات» است. او از این قاعده نتیجه می‌گیرد که هرچه برای خداوند متعال به امکان عام ممکن است، باید برای خدا ضرورت داشته باشد و محال است کمالی در مورد خداوند متعال حالت امکانی و منتظره داشته باشد. او این

^{۴۲} «تهافت الفلاسفة»، ص ۱۳۴. او در آدرس مذکور تعبیری به ابن سینا نسبت می‌دهد که مشعر نسبت بالطبع دانستن فیضان از نظر اوست. به عنوان مثال می‌گوید: «إلی أن أبطلوا کل ما یفهم من العظمه، و قربوا حاله تعالی من حال المیت، الذی لا خبر له بما یجری فی العالم، إلا أنه فارق المیت فی شعوره بنفسه فقط».

^{۴۳} ابن سینا، «الشفاء (الالهیات)»، مقاله تاسعه، الفصل الرابع، ص ۴۰۲: «و لیس کون الكل عنه علی سبیل الطبع بأن یكون وجود الكل عنه لا بمعرفه، و لا لرضی منه، و کیف یصح هذا و هو عقل محض یعقل ذاته؟ فیجب أن یعقل أنه یلزمه وجود الكل عنه»

قاعده را این طور در اینجا تطبیق می کند که از آنجا که «صفت فاعلیت» در مورد خداوند متعال ممکن به امکان عام است، پس باید برای خدا ضروری باشد.^{۴۴}

تکه دوم: قاعده الواحد: الواحد لا یصدر منه الا الواحد

ابن سینا بر اساس این قاعده ثابت می کند که اولاً تنها یک معلول بی واسطه از خداوند متعال صادر می شود و دوم اینکه آن معلول واحد باید مجرد باشد و نه مادی زیرا که اگر مادی باشد واحد نخواهد بود (مركب از ماده و صورت خواهد بود) و لذا معلول اول باید عقلی و مجرد باشد. البته اگر دقیقتر بخواهیم استدلال او را توضیح دهیم باید بگوییم که معلول اول یا عرض است یا جوهر. اگر عرض باشد باید با جوهر باشد و اول نخواهد بود. پس باید جوهر باشد. اگر بناست جوهر باشد، یا باید ماده باشد که با صورت خواهد بود و دیگر اول نخواهد بود. اگر نفس باشد باید با بدن باشد. اگر زمان باشد باید مقدار حرکت متحرکی باشد که لازمه آن وجود متحرکی است که متحرک هم غیر مجرد و مرکب است و در نتیجه اول نخواهد بود. لذا تنها فرض این است که معلول اول جوهر مجرد باشد.^{۴۵}

صادر نخستین به خلاف واجب به دلیل وجود جهات متکثر می تواند علت معالیل متکثر باشد و قاعده الواحد بر روی آن اجرا نخواهد شد. در نهایت از عقل اول، عقل دوم و نفس فلک اول و جرم آن تولید می شود. از عقل دوم عقل سوم و نفس فلک دوم و جرم آن تولید می شود تا به عقل دهم که آن علت عناصر عالم ماده چه از حیث صورت و چه از حیث ماده است، می رسیم. در ضمن عقل دهم علت نفوس بشری نیز هست.

او در تبیین چگونگی ایجاد عقول ده گانه از برخی از اصول طبیعیات آن زمان، از جمله افلاک نه گانه و نفس داشتن اشیاء متحرک به حرکت دورانی و ... استفاده می کند.

از اینجا به بعد نوبت به بحث مسأله ربط حادث به قدیم می رسد که در حکمت مشاء بر اساس پیش فرض هایش از قبیل حرکت دورانی ازلی فلک پاسخ داده شده است. در واقع در حکمت مشاء مسأله ربط قدیم به حادث، خارج از موضوع تحقیق ماست چرا که قدیمی که ربط به حادث دارد، عقل فعال است و نه خداوند متعال و خداوند متعال صرفاً فاعل بی واسطه عقل اول است. لذا مسأله ربط قدیم به حادث طبق مکتب مشاء، در واقع ربط مخلوقی مجرد و قدیم به مخلوقات مادی است و نه موضوع تحقیق ما که ربط واجب به ممکنات است.

^{۴۴} ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۴۰۳. او می گوید: «و لأن کون ما یکون عن الأول أنما هو علی سبیل اللزوم إذ صح أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته، و فرغنا من بیان هذا الغرض قبل».

^{۴۵} رک: کرد فیروچایی، یار علی، «حکمت مشاء»، ص ۳۲۸.

تکه سوم: تشکیک وجود

در فصل دوم اجمالا به نظر مشاء در باب تشکیک اشاره کردیم و شواهدی از عبارات ایشان آوردیم که اختلاف به تشکیکی که مشاء در عرض اختلافات سه گانه مورد اتفاق (به تمام ذات و به جزء ذات و به عرض خارج از ذات) مطرح می‌کند، تشکیک منطقی است.

ابن سینا در مجموع پنج نوع تشکیک برای وجود مطرح می‌کند که البته در برخی از آثارش، برخی از اقسام را نفی می‌کند.

از جمله این موارد عبارتند از:

الف. تشکیک در تقدم و تأخر

ب. تشکیک در شدت و ضعف (تشدید در اشدیت و اضعفیت)

ج. تشکیک در کمال و نقص (تشکیک در ازیدیت و انقصیت)

د. تشکیک در کم و بیشی (تشکیک در اکثریت و اقلیت)

هـ. تشکیک در وجوب و امکان (تشکیک در اولویت و عدم اولویت)^{۴۶}

آنچه در این قسمت مهم است این که ابن سینا، یک نحو اشدیت و اضعفیت در مفهوم وجود صادق بر موجودات مختلف را درک می‌کند و لذا در برخی از عبارات صحبت از وجود آكد و اخس می‌کند.^{۴۷}

لذا در مجموع ابن سینا قبول دارد که یک نحوه وجود مشترک بین همه موجودات که مشترک معنوی است، وجود دارد و از سوی دیگر یک سری تفاوت‌هایی نیز در همان وجود مطرح می‌کند و به نوعی تشکیک را مطرح می‌کند ولی تشکیک مطرح شده توسط او تشکیک منطقی است که در صدق مفهوم وجود بر افراد مختلف است و نه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت».

واضح است که تشکیک در مفهوم وجود نیز، منافاتی با تبیین بین وجودات ندارد و همان طور که گذشت، صریح عبارات ابن سینا چنین است.^{۴۸}

^{۴۶} رک: ابن سینا، «المباحثات»، ش ۹، ص ۴۱ و ش ۱۰۳، ص ۷۱. همو الشفاء (الالهیات)، مقاله سادسه، فصل ۳، ص ۲۶۹.

^{۴۷} ابن سینا، «المباحثات»، ش ۱۰۳، ص ۷۱.

^{۴۸} یکی دیگر از عباراتی که هم تشکیک در وجود را مطرح می‌کند و هم نشان می‌دهد که این تشکیک مفهومی است این عبارت است: «و أيضا لأن الوجود يحمل علی ما تحته بالتشکیک فیجب أن یکون تمیز کل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته کالسواد عن المقدار، و مثل هذین لا

لذا در نظر او اشیاء متغایر هستند ولی بین آنها مفهوم مشترک «وجود» می‌توان یافت که البته در حمل بر آنها مشکک است. واضح است که اصل تباین بین وجودات با اشتراک مفهوم بین آنها هیچ نحوه تنافی ندارد. لذا در نظر مشاء، وجود خدا و مخلوقات هر دو حقیقی است و مخلوقات وجوداتی متباین از هم هستند، هرچند که صدق مفهوم وجود بر خداوند متعال به جهات مختلف تشکیک، از قبیل اولویت و اشدیت و تقدم متفاوت است.

تکه چهارم: سنخیت علت و معلول

یکی از اصولی که ابن سینا هم به آن تأکید دارد، اصل سنخیت بین علت و معلول است. معمولاً دلیل خلاصه‌ای که برای این اصل مطرح می‌شود چنین است که اگر سنخیتی بین علت و معلول نباشد، لازم می‌آید که هر معلولی از هر علتی صادر شود و این لازم بالضروره باطل است، زیرا ما از خارج می‌دانیم که هر چیزی علت خاصی دارد.

واضح است که در اینجا مراد از سنخیت شباهت نیست، زیرا که لازمه عدم شباهت بین علت و معلول، تالی باطل استدلال مذکور نیست، ولی با کمال تعجب می‌بینیم که ابن سینا در برخی از موارد، از سنخیت شباهت اراده کرده است. برای نمونه ملاصدرا در اسفار عبارتی را از ابن سینا چنین نقل می‌کند:

«واجب است که معلول مناسبت با علت داشته باشد و تا به حال ثابت شده است که واجب عین وجود است و موجود به نفس ذات خودش است پس آنچه از او فیضان میکند باید وجود اشیاء باشد و نه ماهیات کلی آنها به خاطر فقدان مناسبت بین ماهیت و بین وجود محض خداوند متعال.

شیخ الرئیس در برخی از رسائلش چنین گفته است: ... پس اول قبول کننده تجلی الهی است، او ملکی الهی کلی است که به عقل کلی موسوم است، پس جوهریت او از رسیدن تجلی اول در اوست مانند جوهریت صورت در آینه به خاطر تجلی شخصی که آن صورت مثال اوست و به خاطر معنایی نزدیک به این گفته شده است که عقل فعال مثال اول است. پس احتراز بجو از اینکه بگویی مثل اوست در حالی که اول واجب حق است. پس هر آنچه توسط فاعلی منفعل می‌شود، توسط مثالی که در از فاعل در آن واقع می‌شود، منفعل می‌شود و هر فاعلی که در منفعلی اثر می‌گذارد توسط مثالی که از فاعل در منفعل واقع می‌شود، اثر می‌گذارد، و این مسأله با استقراء آشکار است زیرا حرارت آتش در جرمی از اجرام با گذاشتن مثالی از خود، اثر می‌گذارد، و آن گرماست و همچنین است سائر قوی از کیفیات و همچنین نفس ناطقه در نفس ناطقه دیگری مثل خودش با گذاشتن مثالی از خود اثر می‌گذارد و آن صورت عقلی مجرد است و شمشیر در جسم مثالی از خود به جای می‌گذارد و آن شکلس است و سنگ چاقو تیز

کن، چاقو را با گذاشتن اثری از خود در اطراف تیزی آنچه که با آن برخورد می‌کند، آن را تیز می‌کند و آن استواء اجزاء و صافی است.^{۴۹}

همان طور که در این عبارت می‌بینید حتی ظاهراً ملاصدرا هم از مناسبت، شباهت را مد نظر دارد. مثال‌هایی که ابن سینا در اینجا مطرح می‌کند کاملاً گویای شباهت است.

لذا از آنجا که در سائر عبارات ابن سینا نفی شباهت نیامده است و این عبارت هم تقریباً صریح در شباهت است، می‌توان ادعا کرد که ابن سینا به نوعی شباهت بین خدا و مخلوقات قائل است.

تکه پنجم: خلق بر اساس صور مرتسمه در ذات

یکی از مباحث مهم در فلسفه ابن سینا تبیین علم پیشین است که در آن ابن سینا اولاً ناچار است که برای خداوند متعال علم پیشین قائل باشد زیرا که خداوند بدون علم پیشین نمی‌تواند، علت مخلوقات باشد. از سوی دیگر در موطن قبل از خلقت چیزی نیست که خدا بتواند به آنها علم داشته باشد. ابن سینا پس از بحث‌های طولانی که از موضوع تحقیق حاضر خارج است به نظریه‌ای می‌رسد که از آن به نظریه صور مرتسمه تعبیر می‌کنند که خداوند از طریق این صور به مخلوقات علم پیدا می‌کند و در نتیجه می‌تواند آنها را خلق کند.^{۵۰}

تکه ششم: علت غایی و مسأله شر

اگر چنین است که علم به نظام احسن و خیریت آن سبب آفرینش است، پس شرور از کجا حادث می‌شوند. این قسمت را بیشتر به دلیل توضیح صفات فعل که ناظر به ربوبیت خداوند متعال است مطرح می‌کنیم و تفصیل این بحث در فصل بعد مطرح خواهد شد.

اجمالاً آنچه در اینجا قابل تذکر است اینکه ابن سینا در مسأله شر چند نکته مطرح می‌کند. یکی اینکه شر حداقلی است و خیر به آن غلبه دارد. دوم اینکه شر لازمه عالم ماده است و نمی‌شد خیر ماده، ایجاد شود

^{۴۹} «اسفار»، ج ۱، صص ۴۱۹ و ۴۲۰: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة و قد تحقق كون الواجب - عين الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفاضل عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها و بينه تعالى. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنبل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلي الشخص الذي هي مثاله و لقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعّال مثاله فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كل فاعل يفعل في المنفع بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونة - و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هي الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع في الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه - و هو استواء الأجزاء و ملاستها. انتهى كلامه.»

^{۵۰} برای مشاهده تفصیل بحث رک: کرد فیروزجایی، یار علی، «حکمت مشاء» صص ۳۰۹-۳۲۰. همچنین رک: «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۲، فصل ۱۴، صص ۲۷۱-۳۰۱.

بدون شری که لازمه آن است زیرا که عالم ماده، عالم عناصر متضاد است. لذا تدبیر خداوند به تحقق خیر بیشتر تعلق گرفته است که لازمه آن، تحقق برخی از شرور است.

جمع بندی این قسمت:

۱. معلولات به صورت ضروری از خدا صادر می‌شوند و لذا اصل خلقت به قدم خدا قدیم است، هر چند که حادث بالذات است.

۲. تنها فعل صادر شده بلا واسطه از خداوند متعال، عقل اول است.

۳. خداوند فاعل ایجاد است.

۴. وجود خدا و مخلوقات متغایر هستند، هر چند که برخی از مفاهیم همچون مفهوم وجود به یک معنی بر آنها اطلاق می‌شود.

۵. بین خدا و مخلوق اول، «مثالی» وجود دارد که عرض شد که ممکن است «مثال» به «نوعی شباهت» تفسیر شود.

۶. خلقت خارجی مخلوقات بر اساس صوری است که آنها مخلوق خداوند هستند و این صور خارج از ذات الهی هستند.

۷. خداوند آنچه می‌آفریند خیر محض است ولی لازمه بعضی از خیرها بعضی از شرور هستند که البته آنها حداقلی هستند و امکان خلقت عالم ماده بدون این شرور وجود ندارد.

حال که تصویر مشاء تا حد زیادی از نظام هستی روشن شد، می‌توانیم شواهد روایی موافق یا مخالف تکه‌های تصویر نظام هستی در نظر مشاء مطرح کنیم.

بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ابن سینا از رابطه بین خالق و مخلوقات:

همان طور که در ابتدای این فصل بیان شد، در اینجا صرفاً به برخی از روایات که به برخی از نکات اشاره دارند به صورت پراکنده در جهت تأیید یا نفی مطلب گفته شده اشاره می‌کنیم و تفصیل مباحث و دسته بندی طوائف مختلف روایات را در فصل چهارم انجام می‌دهیم. هدف از ذکر روایات در این فصل دو نکته است. اول اینکه برخی از روایات به صورت خاص ناظر به مسأله فلسفی مورد بحث هستند و لذا جا دارد که در همین قسمت به آنها اشاره شود. به دیگر سخن، برخی از نکات در مورد تصویر کلی رابطه خالق و مخلوقات کلیت دارند و روایات بسیاری در مورد آنها صادر شده است. در این موارد تفصیل بحث را در فصل چهارم برگزار می‌کنیم و صرفاً در این فصل به جهات کلی بحث اشاره می‌کنیم ولی برخی از مباحث جنبه جزئی دارند و آنها را در همین فصل در قسمتی که آن مبحث طرح شده است، بیان می‌کنیم.

الف. شرح مسأله ضرورت صدور فعل از خداوند متعال:

مسأله قدمت و حدوث زمانی عالم از مسائل بسیار قدیمی مطرح شده توسط فیلسوفان است و در دنیای اسلام از دعوای نسبتاً قدیمی فیلسوفان و متکلمان بوده است. بنده در این قسمت بنا ندارم به شرح آن مسأله و اطراف آن بپردازم. در اینجا بناست که روایاتی را که احیاناً ممکن است مؤید و یا مخالف هر یک از تکه‌های تصویر فکری فلاسفه در مورد ارتباط خالق و مخلوقات است، مطرح کنیم و تا حدی شرح دهیم.

به عبارت فنی طبق مبنای ابن سینا، تمام صفات فعل در مورد خداوند متعال قدیم هستند، از جمله خلقت، زیرا تمام صفات فعل برای خدا امکانی هستند به امکان عام و لذا طبق استدلال او، چون واجب الوجود از جمیع جهات واجب الوجود است، باید این صفات برایش واجب و بالفعل باشد.

در روایات ما حدوث برخی از افعال برای خداوند متعال جزو مسلمات است. برای نمونه به این روایات، توجه بفرمایید:

از امام صادق شنیدم که می‌فرمود همواره الله عز و جل، همان ربّ ما، «علم»، ذات او بوده است (حتی) در حالی که هیچ معلومی نبوده است و شنوایی ذاتش بوده است در حالی که هیچ شنیدنی نبوده است و بینایی ذاتش بوده است در حالی که هیچ دیدنی نبوده است و قدرت ذاتش بوده است در حالی که هیچ موجود تحت قدرتی نبوده است پس هنگامی که اشیاء را ایجاد کرد و معلوم موجود شد، علم خدا بر معلوم واقع شد (مطابقت داده شد) و شنوایی خدا بر شنیدنی‌ها تطبیق شد و بینایی خدا بر دیدنی‌ها تطبیق شد و قدرت خدا بر امور تحت قدرت تطبیق شد. به حضرت عرض کردم: آیا خداوند همواره متحرک بوده است؟ حضرت فرمودند: جانب خداوند از این مسأله بلندتر است (شأن خدا اجل از این است که اینگونه باشد) (زیراکه) حرکت صفت اموری است که با فعل حادث می‌شوند. به حضرت عرض کردم: آیا خداوند همواره متکلم بوده است؟ حضرت فرمودند: کلام صفتی حادث است و ازلی نیست. خداوند بود در حالی که متکلم نبود.^{۵۱}

همچنین این روایت از امام صادق علیه السلام:

^{۵۱} «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِثْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَلَا السَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَخَذَتِ الْأَنْبِيَاءُ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا قَالَ فَقَالَ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُخَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُخَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمًا» «الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۱. همچنین مشابه این روایت: «التوحيد»، ص ۱۳۹، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱. الأُمَالِي (للطوسي)، النص، ص ۱۶۸، المجلس السادس، ح ۳۴.

«به حضرت عرض کردم: آیا خداوند همواره اراده کننده بوده است؟ حضرت فرمودند: همانا اراده کننده نخواهد بود مگر به سبب اراده شده‌ای همراه با خود (پس خدا همواره مرید نمی‌تواند باشد). خداوند همواره عالم و قادر بوده است سپس اراده کرده است.»^{۵۲}

پس به خلاف آنچه ابن سینا گفته بود، در این روایت که سندش هم معتبر است، خداوند متعال دائماً مرید نبوده است.

اما خود ابن سینا که در آثارش هیچ اشاره‌ای به روایات شیعه ندارد. در موارد معدودی هم که روایت دارد، روایاتی از اهل سنت است. لذا در آثار ابن سینا نمی‌توان توجیهی برای این مطلب پیدا کرد. اصولاً ابن سینا چندان آراءش را بر قرآن و روایات عرضه نمی‌کند.

اما ملاصدرا هم مشابه همین مبنای ابن سینا را دارد. یعنی او هم به نوعی اصل افعال را از خداوند متعال قدیم می‌داند. لذا علی القاعده باید ببینیم که ایشان چه توجیهی بر این مطلب دارند.

ایشان در شرح اصول کافی بعد از آوردن این روایت، به این مطلب اشاره می‌کنند که این روایت به ظاهرش مخالف مبنایست ولی بعد از آن در نزدیک به دو صفحه، مبنای خودشان را در اراده مطرح می‌کنند که خلاصه آن این است که اراده دو معنا دارد و یک معنایش همان اراده‌ایست که ما در حیوانات و خودمان می‌یابیم و معنای دیگری هم دارد که لازمه علم به نظام احسن است و لازمه آن محل حوادث شدن ذات خداوند متعال نیست. ایشان در انتها می‌فرمایند:

«و چون فهم غالب افراد، به این معنای از اراده نمی‌رسیده است بلکه غالب افراد همان اراده موجود در حیوانات را درک می‌کنند که ضدش کراهت است و هنگام حادث شدن مراد، حادث می‌شود، امام علیه السلام آن را از صفات فعل و از صفات اضافی که آن به آن متجدد می‌شوند قرار داده‌اند. مثل خالق بودن و رازق بودن، برای اینکه خداوند متعال محلی برای حوادث واقع نشود - اگر اراده حادثه از صفات ذات باشد - و اراده مانند علم حادث است که اضافه عالم بودن خدا به حوادث موجود است و متأخر از علم خداوند متعال است.»^{۵۳}

^{۵۲} «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ الْأَهْوَازِيِّ عَنْ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً قَالَ إِنْ الْمُرِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ - لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۱. همچنین مشابه این روایت: «مختصر البصائر»، ص ۳۶۵، باب أحاديث الإرادة و أنها من صفات الأفعال، ح ۱. «التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۴۶، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۵.

^{۵۳} «و لما كان فهم الجمهور لا يصل الى الإرادة بهذا المعنى بل الى النحو الذى فى الحيوان و ضده الكراهة و يكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الأفعال و من الصفات الإضافية المتجددة كخالقية زيد و رازقته، حذرا عن كونه تعالى محلاً للحوادث - لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات - و هى كالعلم الحادث الذى هو إضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية و هى أخيرة مراتب علمه تعالى.»

ایشان مشکل ذات را حل کردند ولی مشکل حدوث خلقت را که لازمه این روایت است، توجه نفرموده‌اند. بر فرض اراده به معنایی که ایشان مشکلی بر آن نمی‌بیند، وجود داشته باشد، همچنان مشکل حدوث خلقت باقیست زیرا که اراده به معنای اول به معنای خلق است و طبق صریح این روایت، حادث است. پس خلق حادث است. اصطلاح حادث هم در آن زمان، به معنای حادث زمانی بوده است و هنوز اصطلاح حادث ذاتی که بعدها جعل شده است، در آن زمان وجود نداشته است.

همچنین در مورد صفت متکلم بودن که آن هم از صفات فعل است، جناب ملاصدرا توضیحاتی دارند که نکات دقیقی را بیان کرده‌اند. بیان ایشان چنین است:

«تکلم چیزی نیست جز انشاء آنچه که بر درون متکلم دلالت می‌کند پس دلالت کننده کلام است و مدلول معانی هستند و انشاء کننده آنچه دلالت می‌کند بر آنچه در درون متکلم است، همان متکلم است و متکلم بودن همان انشاء است. پس اگر از کلام معنای مصدری آن؛ یعنی متکلم بودن، اراده شود، این صفت از صفات اضافی می‌شود و اگر از آن دلالت کننده بر معنا اراده شود، از قبیل افعال خواهد بود و اگر از آن اراده ذاتی را کردیم که به گونه‌ایست که از آن ذات، آنچه بر معنا دلالت می‌کند، انشاء می‌شود، از باب صفات غیر زائد بر ذات در مورد خداوند متعال محسوب می‌شود ولی ظاهر از کلام امام علیه السلام این است که ایشان آن را به معنای متکلم بودن در نظر گرفته‌اند و از صفات اضافی در نظر گرفته‌اند، آنجا که میفرمایند کلام صفت حادث است، ازلی نیست. زیرا که اضافه خداوند متعال موجود نمی‌شود مگر با وجود فعل و فعل حادث است پس اضافه نیز حادث است و لذا حضرت فرمودند: خداوند بود و متکلم نبود، یعنی خداوند موصوف به اضافه متکلم بودن نبود.»^{۵۴}

در اینجا ایشان حادث بودن صفت متکلم بودن را قبول کرده‌اند ولی همان طور که گفتیم، بر طبق مطلبی که ابن سینا مطرح می‌کند، ظاهراً باید مطلق صفات فعل را قدیم بدانند، چرا که طبق آن استدلال، صفاتی که نسبت به ذات حیثیت امکان عام دارند، برای ذات ضروری هستند، مگر اینکه گفته شود که ابن سینا این مطلب را صرفاً در صفات ذات پیاده می‌کند که لازمه آن عدول از مبنای قدم خلقت، به قدم ذات است.

البته توجه نهایی این مطلب، کنار گذاشتن این روایت و امثال آن به دلیل مخالفت با مبانی فلسفی است که البته بر این پیش فرض مبتنی است که استدلال‌های عقلی مطرح شده، بی اشکال باشد.

«شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۲۲۴.

^{۵۴} «التکلم لیس الا انشاء ما یدل علی ضمیر المتکلم، فالدال هو الکلام و المدلول هو المعانی و المنشئ لما یدل علیها هو المتکلم، و المتکلمية هی ذلک الانشاء، فان ارید بالکلام المعنی المصدری اعنی المتکلمية، یکون من باب الاضافات و من الصفات الاضافية، و ان ارید به الدال علی المعنی، یکون من قبیل الافعال، و ان ارید به کون الذات بحیث ینشأ منها ما یدل علی المعنی، یکون من الصفات التی هی غیر زائدة فی حقہ تعالی علی الذات، لکن الظاهر من کلامه علیه السلام انه جعله بمعنی المتکلمية و من الصفات الاضافية حیث قال: ان الکلام صفة محدثة لیست بأزلیة، لان اضافته تعالی لا توجد الا مع وجود الفعل، و الفعل حادث فالاضافة حادثه، و لهذا قال: کان الله عز و جل و لا متکلم، ای الموصوف بالفعل باضافة المتکلمية.»

«شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۲۱۱.

ب. تنها فعل صادر شده بلاواسطه از خداوند متعال، عقل اول است.

در این قسمت تعبیر متعددی داریم که ظاهر در خلاف این مطلب هستند و به ظاهرشان دلالت بر این دارند که افعال بسیاری توسط خداوند متعال بلاواسطه انجام می‌شوند. البته بعضا روایاتی هم داریم که بر خلاف این مقصود دلالت می‌کنند و بالعکس برای هر شیئی سببی قائل می‌شوند.

از دسته اول می‌توان به این آیات و روایات اشاره کرد:

(هر روز مشغول به شأنی است)^{۵۵}

که تقریباً صریح در این معناست که هر روز خداوند متعال کار جدیدی انجام می‌دهد.

(انجام دهنده هر آن چیزی است که اراده کند)^{۵۶}

که بر اساس برخی از روایاتی که در قسمت قبل گذشت، اراده در فرهنگ روایات و آیات، به معنای اراده حادث است و فعال بودن خداوند بر اساس اراده حادث، فعلی حادث از جانب خداوند متعال است. همچنین تمام آیاتی که فعلی را به خداوند نسبت می‌دهند که صدور آن از غیر خدا معنا ندارد. اینکه می‌فرماید:

(همانا خدا همه گناهان را می‌آمرزد)^{۵۷}

معنا ندارد که به معنای با واسطه انجام دادن فعل توسط خدا باشد. مغفرت فعل خود خداست. لذا در خود قرآن داریم: *

و چه کسی جز خدا گناهان را می‌آمرزد)*^{۵۸}

که صریح در حصر است.

لذا شاید کسی بتواند برخی از آیات از قبیل *(خدا خالق هر چیزی است)*^{۵۹} را بر خلاف ظاهرش، به معنای خلق با واسطه حمل کند، ولی در مورد برخی از صفات فعل هیچ نحوه معنایی به جز صدور بلا واسطه فعل از خدا تصور نمی‌شود. معنا ندارد کسی بگوید، که ملائکه واسطه مغفرت هستند. بله، اگر خود

^{۵۵} *(يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)* سوره مبارکه الرحمن: ۵۵، آیه ۲۹.

^{۵۶} *(فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ)* سوره مبارکه هود: ۱۱، آیه ۱۰۷ و سوره مبارکه بروج: ۸۵، آیه ۱۶.

^{۵۷} *(ان الله يغفر الذنوب جميعا)* سوره مبارکه زمر: ۳۹، آیه ۵۳.

^{۵۸} *(وَمَنْ يُغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ)* سوره مبارکه آل عمران: ۳، آیه ۱۳۵.

^{۵۹} *(الله خالق كل شيء)* سوره مبارکه رعد: ۱۳، آیه ۱۶.

مغفرت را هم توجیه کنیم و به معنای برخی از مصادیق رحمتِ فعلیِ الهی بگیریم و نه به معنای آمرزش گناهان، و به عبارت دیگر به عنوان صفات فعل با واسطه توضیح دهیم، این موارد هم توجیه پذیر است. همچنین از روایاتی که فعلی را به خدا نسبت می دهند همین معنا قابل استفاده است. البته در برخی از روایات صریح تر فعلی را به خدا نسبت می دهد.

به عنوان مثال به این روایت از امام صادق علیه السلام دقت کنید:

«خداوند تبارک و تعالی می فرماید: روزه برای من است و من جزای آن را می دهم.»^{۶۰}

آنچه واضح است اینکه همه اعمال خیر ما برای خداست و خدا جزای آنها را می دهد. اینکه در این روایت به این تأکید مطلب را به خود خدا نسبت می دهد، ظاهراً در مقام نفی واسطه است.

همچنین این روایت نیز ظاهر در نفی واسطه است:

«خدا هیچ چیزی را خلق نکرد مگر اینکه برای او خازنی است که از آن نگه داری می کند مگر صدقه، زیرا خود خدا امر آن را به دست می گیرد.»^{۶۱}

از طرفی همان طور که عرض کردیم، روایاتی داریم که ابتداء ممکن است از آنها این برداشت شود که هیچ فعلی بلا واسطه از خدا صادر نمی شود.

دو روایت از امام صادق علیه السلام در این جهت اهمیت ویژه ای دارند:

الف. «خداوند ابا دارد از اینکه امور را به جز به واسطه اسباب انجام دهد پس برای هر چیزی سببی قرار داد.»^{۶۲}

^{۶۰} «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَلَمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي عَلَيْهِ.»

«الكافي»، ج ۴، ص ۶۳، باب ما جاء في فضل الصوم والصائم، ح ۶. همچنین مشابه این روایت در: «من لا يحضره الفقيه»، ج ۲، ص ۷۵، باب فضل الصيام، ح ۱۷۷۳. و نیز «تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)»، ج ۴، ص ۱۵۲، باب فرض الصيام، ح ۳.

^{۶۱} «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا إِلَّا وَ لَهُ خَازِنٌ يَخْزَنُهُ إِلَّا الصَّدَقَةَ، فَإِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَلِيهَا بِنَفْسِهِ.»

«تفسير العياشي»، ج ۲، ص ۱۰۷، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ الى ۱۰۴] ح ۱۱۴ و روایتی با تعبیر مختلف ولی مشابه دو روایت در: همان، ص ۱۰۸، [سورة التوبة (۹): الآيات ۱۰۳ الى ۱۰۴]، ح ۱۱۵ و «ثواب الأعمال و عقاب الأعمال»، النص، ص ۱۴۴، باب ثواب صدقة النهار، ح ۲.

^{۶۴} به عنوان مثال ظاهراً جناب استاد خرمیان، از این حدیث چنین برداشت کرده‌اند. رک: «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۲، ص ۳۸۵.

لذا مشیئت مرحله اول خلق هر فعل است.

از جمله شواهد دیگر بر این ادعا روایات اولین مخلوق است. جناب استاد خرمیان تا ۸ طائفه روایت برای اولین مخلوق ذکر فرموده‌اند^{۶۵} و حقیر نیز دو طائفه دیگر پیدا کردم و بعد از تحقیقات مفصل به این نتیجه رسیدم که تنها یک طائفه از این دسته‌ها قابل اعتماد هستند^{۶۶} و شواهدی بر تأییدشان است و بقیه طوائف یا اصلاً ربطی به اولین مخلوق ندارند^{۶۷} و یا آن قدر ضعیف هستند که به هیچ وجه ارزش ذکر ندارند چه برسد به اینکه بخواهیم آنها را به عنوان معارضی برای سائر روایات بیان کنیم. البته واضح است که بحث از این مطلب خارج از موضوع تحقیق ماست ولی از نتایج آن تحقیق می‌توانیم در اینجا به عنوان شاهی بر ادعای خویش استفاده کنیم.

همچنین از شواهد می‌توان به برداشت ملاصدرا و میرداماد در ضمن این روایات استفاده کرد. هر دو بزرگوار، در ضمن این روایت برداشتشان مخلوق اول نبوده است و آن‌ها نیز نسبت به کل افعال در نظر گرفته‌اند هر چند که روایت را به غیر از معنایی که ما احتمال دادیم، شرح داده‌اند.^{۶۸}

هدف در این تحقیق گزارش اجمالی اطراف مسأله است و در صدد نتیجه‌گیری نهایی در هر مسأله نیستیم چرا که برخی از سر فصل‌های این تحقیق، مثل این مبحث، به تنهایی ظرفیت پیگیری به عنوان تحقیقی مستقل دارند.

^{۶۵} «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَ إِرَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ كِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ».

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۴۹، باب فی أنه لا یكون شیء فی السماء و الأرض إلا بسبعه، ح ۱ و همچنین مشابه این روایت: در همین آدرس قابل مشاهده است. و نیز: «المحاسن»، ج ۱، ص ۲۴۴، باب الإرادة و المشیئة، ح ۲۳۶.

^{۶۶} «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۷.

^{۶۷} دسته‌ای از روایات که مخلوق اول را نور نبی اکرم معرفی می‌کند.

^{۶۸} به عنوان مثال همین طائفه ظاهراً ربطی به اولین مخلوق ندارد. یا به عنوان مثالی دیگر «اول ما خلق الله العقل» که تصور شده است منظور این است که اولین مخلوق عقل است در صورتی که با شواهد مفصل روایی و بررسی نسخ مختلف و اصیل کتب روایی می‌توان دریافت که در اینجا «ما» زمانیه است. یعنی «اول زمانی که خدا عقل را خلق کرد...» که در ادامه روایات بیان می‌کند که بعد از خلق اول چه کرد.

^{۶۹} رک: «شرح اصول کافی ملاصدرا»، ج ۳، ص ۲۲۷ و «تعلیق بر اصول کافی میرداماد»، ص ۲۴۸.

ج. خداوند فاعل ایجادی است

در روایات نه تنها به فاعل ایجادی بودن خداوند متعال تصریح شده بلکه به نفی فاعل ایجادی غیر از خدا نیز پرداخته شده است. به این روایات توجه کنید:

الف. «امام صادق علیه السلام در مورد ربوبیت عظمی و الهیت کبری فرمودند: هیچ چیز را از هیچ جز خدا نمی‌آفریند و هیچ چیز را از جوهریتش به جوهری دیگر، جز خدا منتقل نمی‌کند و هیچ چیز را از وجود به عدم جز خدا منتقل نمی‌کند.»^{۷۰}

ب. «و همانا هر صانع و سازنده چیزی، آن‌ها را از چیزی می‌سازد در حالی که الله - تعالی - خالق لطیف جلیل از هیچ خلق کرده است و ساخته است.»^{۷۱}

لذا این مطلب ابن سینا در ادبیات روایی ما کاملاً پذیرفته است.

د. وجود خدا مابین با وجود مخلوقات است، هر چند که برخی از مفاهیم به نحو مشترک بر آن‌ها صادق است

این قسمت به دو صورت در روایات آمده است. عده‌ای از روایات تعبیری دارند که بسیار با مکتب مشاء سازگاری دارد. به دلیل اهمیت فوق وصف این قسمت، این مبحث را به صورت تفصیلی در ضمن بررسی شواهد روایی مکتب حکمت متعالیه در همین فصل بررسی می‌کنیم.

هـ. شباهت بین خداوند و معلول اول

عدم صحت این مطلب در روایات ما جزو مسلمات است. آنچه که در روایات ما تقریباً به صورت صریح آمده است مبنای اثبات بغیر تشبیه است. یعنی اصل معانی کمالی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود (نفی

^{۷۰} «أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ الْعُمِّيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ فِي الرَّبُوبِيَّةِ الْعُظْمَى وَالْإِلَهِيَّةِ الْكُبْرَى لَا يُكُونُ الشَّيْءُ لَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءُ مِنَ الوجودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ.»

«التوحيد (للمصدق)»، ص ۶۸، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲۲.

^{۷۱} «وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۲۰، باب آخر و هو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة و هو الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين، ح ۱ و همچنین مشابه این تعبیر در: «الغارات»، ج ۱، ص ۱۷۴، خطبة لأمير المؤمنين على - عليه السلام، ح ۳ و «التوحيد (للمصدق)»، ص ۴۳، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۳ و همان، ص ۶۳، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۱۸ و همان، ص ۱۸۶، باب أسماء الله تعالی و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين، ح ۱.

الهیات سلبی) ولی هیچ نحوه شباهتی بین مصادیق آن دو نیست. یعنی مصداق علم خداوند متعال شباهتی به علم ما ندارد ولی اصل معنای علم به معنای واحد بر هر دو قابل نسبت دادن است.

به این روایت به عنوان یک شاهد توجه بفرمایید:

«امام رضا علیه السلام به من فرمودند: چه خواهی گفت اگر به تو گفته شود: «آیا خداوند شیء است یا نه؟» من به حضرت عرض کردم: جواب می‌دهم خداوند متعال برای خود شیئیت را ثابت کرده است آنجا که در قرآن فرموده است: ﴿(چه چیزی شهادتش بزرگ است: بگو الله شهید است بین و شما)﴾ پس من می‌گویم خدا شیء است نه مانند اشیاء، زیرا در نفی شیئیت خدا، ابطال و نفی خدا نفهته است. امام به من فرمودند: راست گفتی و درست گفتی. سپس حضرت رضا به من فرمودند: در توحید سه مذهب وجود دارد. نفی و تشبیه و اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی و تشبیه جایز نیست زیرا الله تبارک و تعالی به هیچ چیز شباهت ندارد و راه درست در راه سوم است که اثبات بدون تشبیه است.»^{۷۲}

و. خلق بر اساس صوری است که در خارج از ذات الهی است.

مسأله علم پیشین خداوند و تقریری که ابن سینا از آن ارائه می‌دهد نیز متأسفانه کاملاً با فضای روایی ما در تعارض است.

روایات ما در دو جهت با آن اختلاف دارند. اول اینکه علم را ذاتی می‌دانند و نفی هر نوع واسطه قبل از خلق و بعد از خلق می‌کنند. دوم اینکه خلق را هم بر اساس صور نمی‌دانند.

اما روایات دسته اول بسیار است و در اینجا تنها به دو روایت اشاره می‌کنیم.

^{۷۲} «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مَسْرُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ بُطَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عَ مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئاً حَيْثُ يَقُولُ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيِّ عَنْهُ إِطْطَالُهُ وَنَفْيُهُ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَاعُ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبُ نَفْيٌ وَتَشْبِيهُ وَإِثْبَاتٌ بَغَيْرِ تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ.»

«التوحيد (للمصدق)»، ص ۱۰۷، باب أنه تبارك و تعالی شیء، ح ۸ و روایتی مشابه در: «تفسیر العیاشی»، ج ۱، ص ۳۵۶، [سورة الأنعام (۶): آیه ۱۹]، ح ۱۱.

الف. «خداوند همواره علم عین ذاتش بوده است.»^{۷۳}

ب. «به امام صادق علیه السلام عرض کردم که به نظر شما، آیا خدا آنچه را که بود و آنچه را که تا روز قیامت

خواهد بود، می دانست؟ امام فرمودند: بلکه قبل از اینکه آسمان ها و زمین را خلق کند به آن ها عالم بود.»^{۷۴}

ج. از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا چیزی امروز هست که در علم خداوند نبوده باشد؟ حضرت فرمودند:

خیر، بلکه در علم خدا بوده است قبل از اینکه آسمان ها و زمین را ایجاد کند.^{۷۵}

اما برای دسته دوم می توان به این چند روایت اشاره کرد:

الف. خدا اشیاء را نه از اصول ازلی و نه از موجودات اولیه که ابدی بوده باشند، خلق نکرد، بلکه خلق کرد

آنچه را که خلق کرد سپس حدش را برپا کرد و به آن صورت بخشید پس صورتش را نیکو گردانید.^{۷۶}

ب. «پس آنچه را که خلق کرد به صورت بدیع آفرید بدون مثالی که پیشی گرفته باشد.»^{۷۷}

^{۷۳} «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۱.

^{۷۴} «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ بَلَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ.»

«التوحيد (للمصدق)»، ص ۱۳۵، باب العلم، ح ۵.

^{۷۵} «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَعْني أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ يَكُونُ الْيَوْمُ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ لَا بَلْ كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُنشِئَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ.»

همان، صص ۱۳۵ و ۱۳۶، ح ۶.

^{۷۶} «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَرْزَلَتْهُ وَ لَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبْدَيْتْهُ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ وَ صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ لَيْسَ لَشَيْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ وَ لَا لَهُ بِطَاعَةٍ شَيْءٌ انْتِفَاعٌ عِلْمُهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِينَ كَعِلْمِهِ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِينَ وَ عِلْمُهُ بِمَا فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى كَعِلْمِهِ بِمَا فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى.»

«نهج البلاغه»، ص ۲۳۳، ابتداء المخلوقين.

^{۷۷} «فَكَانَ ابْتِدَاعٌ مَا خَلَقَ بَلَاءٌ مِثَالِ سَبَقٍ»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۳۵، باب جوامع التوحيد، ح ۱ و نیز: «التوحيد (للمصدق)»، ص ۴۳، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۳.

ج. «همانا خداوند عز و جل اشیاء را به صورت بدیع بر غیر مثالی که قبل از آن‌ها باشد آفرید پس آسمان‌ها و زمین‌ها را به صورت بدیع آفرید در حالی که قبل از آن‌ها آسمان‌ها و زمین‌هایی نبودند.»^{۷۸}

د. «و آنچه را که به آن صورت بخشید از غیر مثالی صورت بخشید.»^{۷۹}

البته ممکن است گفته شود که این روایات ناظر به خلق بر اساس امری مستقل از خداوند متعال است و این روایات ناظر به دلالت بر مطلبی بیش از این نیست ولی به نظر می‌رسد که حداقل ظاهر روایات اول بیش از این مقدار باشد.

ز. خداوند خیر محض می‌آفریند و شرور از لوازم ماده است

اینکه خداوند متعال مخلوقاتش در نهایت اتقان هستند در آیات و روایات زیادی اشاره شده است، از جمله این آیه مبارکه: ﴿آفرینش خدا که هر چیزی را متقن آفرید﴾^{۸۰}.

ولی اینکه لازمه عالم ماده ایجاد شرور است، در روایات نیافتیم. آنچه اجمالا ممکن است از روایات برداشت شود، این است که شرور از لوازم اختیار انسان است. یعنی اگر مردمان به صورت نیکو اعمال اختیار کنند، به فرمایش قرآن، سراسر زندگیشان برکات می‌شود. به این آیه مبارکه توجه کنید:

﴿و اگر بر فرض اهل شهرها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند به تحقیق بر آن‌ها برکاتی از آسمان و زمین نازل می‌کردیم ولی تکذیب کردند پس ما هم آن‌ها را به آنچه کسب می‌کردند گرفتار کردیم﴾^{۸۱}

در روایات بسیاری داریم که بلاهای طبیعی مختلف ناشی از گناهان است^{۸۲} یا گاه منجر به فقر می‌شود^{۸۳}. ضمن اینکه در روایات بسیاری در اینکه اصل فقر و بیماری و گرفتاری خیر نباشد، رد شده است.^{۸۴}

^{۷۸} «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ فَاَبْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۲۵۶، باب نادر فيه ذکر الغیب، ح ۲.

^{۷۹} «و صَوَّرَتْ مَا صَوَّرَتْ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ.»

«الصحيفة السجادية»، ص ۲۱۰، دعاء (۴۷) (و کان من دعائه عليه السلام فی یوم عرفة).

^{۸۰} ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ * سوره مبارکه نمل: ۲۷، آیه ۸۸.

^{۸۱} ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ * سوره مبارکه اعراف: ۷، آیه ۹۶.

^{۸۲} برای نمونه: «حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ الْكُوفِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا فَشَتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ إِذَا فَشَا الزَّلْزَلُ ظَهَرَتِ الزَّلَازِلُ وَإِذَا أُمْسِكَتِ الزَّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَةُ وَإِذَا جَارَ الْحَاكِمُ

خصوصاً برای مؤمن هر چه اتفاق بیفتد، خیر است.^{۸۵} بلکه اگر ما از نظر فلسفی شر را به گونه‌ای تعریف کنیم که شامل هر نوع مرگ و میری حتی شهادت در راه خدا نیز بشود، طبیعی است که مسأله‌ای به گونه‌ای دیگر خواهد بود ولی باید توجه کرد که شری که در فلسفه مطرح می‌شود و گاهی حد وسط برای اثبات عدم وجود خدا از طرف ملحدان واقع می‌شود، چنین شری نیست.

در این فصل به این مقدار از بیان اکتفا می‌کنیم.

گفتار دوم: تصویر کلی حکمت اشراق

در این قسمت نیز به توضیحات تکه‌هایی از تصویر هستی‌شناسانه شیخ اشراق می‌پردازیم تا در مجموع به تصویری نسبتاً واضح از تصورات ایشان در باب رابطه خالق و مخلوقات برسیم.

تکه ۱: اصالت ماهیت یا اصالت وجود

مسلم است که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است. در ابتدای تحقیق به این مطلب اشاره کردیم و شواهدی هم برایش ذکر کردیم. آنچه در اینجا متعرض می‌شویم مطلبی است که برخی همچون ملاصدرا به ایشان خرده گرفته‌اند. ایشان عبارتی دارند که نفس و ما فوق آن را انیات محضه می‌دانند.

ملاصدرا در عبارتی در اسفار، ضمن نقل کلام شیخ اشراق از آن اظهار تعجب می‌کند:

«و همچنین است آنچه نظر شیخ الهی در آخر تلویحات به آن رسیده است و آن اینکه نفس و ما فوق آن از امور مفارق، انیات صرف و وجودات محض هستند و نمی‌دانم چگونه با وجود این حرف از او شنیده شود که وجود امر واقعی عینی نیست و آیا این حرف (اصالت ماهیت) با آن حرف (وجود محض بودن امور ما فوق نفس) چیزی جز تناقض گویی است؟»^{۸۶}

ولی آیا واقعا شیخ اشراق ملتفت این اشکال نبوده‌اند یا اینکه ملاصدرا زود قضاوت کرده‌اند؟

فی الْقَضَاءِ أَمْسَكَتِ الْقَطْرُ مِنَ السَّمَاءِ إِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ نَصَرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ». («الخصال»، ج ۱، ص ۲۴۲، باب إذا فشت أربعة ظهرت أربعة، ش ۹۵ و «نیز تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)»، ج ۳، ص ۱۴۸، باب صلاة الاستسقاء، ح ۱)

^{۸۳} رک: «الکافی»، ج ۵، ص ۵۴۱، باب الزانی، ح ۲ و ۳.

^{۸۴} رک: «الکافی»، ج ۸، ص ۲۵۳، حدیث القباب.

^{۸۵} «التوحید (للمصدق)»، صص ۳۹۸-۴۰۵.

^{۸۶} «و کذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أن النفس و ما فوقها من المفارقات إنيات صرفة و وجودات محضة و لست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعيا عينيا و هل هذا إلا تناقض في الكلام.»
«الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة»، ج ۱، ص ۴۳.

شیخ اشراق به این مسأله ملتفت بوده‌اند و در کتاب مقومات به آن پاسخ داده‌اند. پاسخ ایشان چنین است که وجود به کار رفته در مورد نفس، به معنای تحقق و موجودیت و تحصیل که در نظر ایشان امری اعتباری و ذهنی می‌باشد، نیست، بلکه به معنای ظهور و نور است. به عبارت دیگر، وجود به معنای الحاضر عند نفسه و الموجود عند نفسه به کار رفته است.^{۸۷}

تکه ۲: نظام نوری

مهمترین قسمتی که نیاز به شرح دارد و در واقع قسمت‌های دیگر از مباحث حکمت اشراق به نوعی مرتبط با همین مبحث است، نظام نوری حکمت اشراق است. ابتداء باید دید که مراد شیخ اشراق از نور چیست تا در مرحله بعد بتوانیم صدر تا ذیل نظام نوری او را توضیح دهیم.

مراد از نور و احکام آن:

شیخ اشراق نور را به معنای تحقق که یک معنای اعتباری (در نظر ایشان) نمی‌گیرد بلکه آن را یک مقوله ماهوی در نظر می‌گیرد. نور به معنای حضور لئفسه و ظهور برای خود در نظر گرفته شده است.

نکته دیگر در معنای نور رابطه آن با حیات است. از نظر شیخ اشراق، حقیقت نور حیات است. البته این کلام هرگز به این معنا نیست که نور و حیات از لحاظ نحوه وجود در خارج، امور متفاوتی از یکدیگرند، بلکه باید گفت که همه، به امر واحدی بر می‌گردند؛ یعنی یک حقیقت بسیط وجود دارد که امری ماهوی و عینی است و نحوه وجودی آن، نوری و حیاتی است. لذا حی هم همان حقیقت خود پیدا و ظاهر لئفسه است.^{۸۸}

شیخ اشراق در مقومات به مناسبت اثبات وحدت واجب و شریک نداشتن آن، به این مسأله می‌پردازد که وجودی که اعتباری و ذهنی است، همان وجود به معنای تحقق است و وجودی که باره نفس انسانی و ما فوق آن به کار می‌رود، امری ماهوی و عینی و خارجی است و این موجب تناقض در کلام نخواهد بود.

«سپس هنگامی که دانسته شد که نفس مرکب نیست بلکه ماهیتش بسیط درک کننده است پس لازم می‌آید که فاعل آن نیز مدرک باشد و او ابسط و افضل باشد تا اینکه به دورترین اسباب (علل) نفس برسیم (همگی چنین هستند). پس آن (دورترین علت، علّه العلل) دومی نخواهد داشت، زیرا که آن دو - در صورتی که علّه العلل دومی در نظر گرفته شود - باید در ماهیت دراک مشترک باشند و این امر مشترک اعتباری نیست زیرا آن امر مشترک نفس دراک است که امر غیر اعتباری است، و مدرک لذاته به خاطر امری خارج از آن درک نمی‌کند زیرا آن امر خارج از ذاتش پوچ است پس متعین شد در اینکه نفس همان حیات باشد همان طور که ذکر کردیم... اما اینکه آن همان نفس وجود

^{۸۷} رک: «حکمت اشراق»، ج ۲، ص ۲۸.

^{۸۸} رک: همان، ج ۲، ص ۲۹.

است قابل تصحیح نیست زیرا که وجود امری اعتباری است و مفهوم حیات هم غیر مفهوم وجود است... پس چاره‌ای نیست از اینکه جوهر مدرک حیات باشد...»^{۸۹}

در ادامه شیخ اشراق به این سؤال می‌رسد که چه طور شما با اینکه وجود را امری ذهنی و اعتباری می‌دانید، نفس و ما فوق آن را انیات محض می‌دانید، که در جواب آن به اشتراک لفظی دو وجود به کار رفته اشاره می‌کنند که در جایی که می‌گویند نفس و ما فوق انیات محضه هستند به معنای نور و ظهور و حیات بوده است.

«سؤال: اما اینکه گفتید که آن(نفس و ما فوقش) همان وجود صرف است (چه می‌شود)؟

جواب: ما از اینکه «موجود نزد نفسش است» تنها حی بودنش را اراده کردیم زیرا که موجود در نزد خود بودن(خودپیدایی) از خاصیت حی است زیرا که غیر از حی نزدش چیزی یافت نمی‌شود په خودش و چه غیر خودش، و اگر حی نبود مفهوم موجود در نزد نفس محقق نمیشد اما اینکه وجود ماهیت عینی باشد، خیر»^{۹۰}

حال به احکام نور می‌پردازیم:

الف. فیاضیت ذاتی نور

سهروردی تصریح می‌کند که فیاضیت ذاتی نور است.

«نور فیاض بالذات است»^{۹۱}

^{۸۹} عبارت کامل چنین است: «ثم اذا عرف ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة دراکه فيجب ان يكون فاعلها مدركا و هو ابط و افضل حتى يتهي الى اقصى اسبابها، فيكون ذلك لا ثاني له: فانهما - على تقدير الاثنويّة - يلزمهما الاشتراك في الماهية المدركة، و ليست هي اعتباريّة لانها ماهية النفس و هي غير اعتباريّة، و لا يدرك المدرک لذاته بامر خارج فانه باطل، فيتعيّن ان تكون هي نفس الحياء كما ذكرنا في النفس... و اما أنّه نفس الوجود فلا يتأتّى تصحيحه لانه اعتباري، و مفهوم الحياء غير مفهوم الوجود. و سلب المادّة لا صورة له في الاعيان، ثم المادّة مسلوب عنها المادّة و ليست حيّة و لا دراکه، فلا بدّ و ان يكون جوهر المدرک الحياء فانّ ما وراءه يمكن ان يفعل عنه مع ادراك الأناشيّة»
«مجموعه مصنفات شيخ اشراق»، ج ۱، صص ۱۸۶-۱۸۷.

^{۹۰} «سؤال أما قلتم أنّه نفس الوجود البحت؟ جواب انما اردنا «الموجود عند نفسه» و هو «الحی» اذ ذلك من خاصيّة الحی: فانّ غير الحی لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه او غيره، و لو لا الحی ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه»، اما ان يكون الوجود ماهيّة عينيّة: فلا! و لما فهمت ما عين ماهيّة الوجود و شككت في أنّه: هل له تحقّق عينا و وجود؟ فيكون له وجود زايد و يتسلسل»

همان، ج ۱، ص ۱۸۷.

^{۹۱} «و النور فياض لذاته» این عبارت در مواضع مختلفی از آثار او آمده است. از جمله رک: «مجموعه مصنفات شيخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۹۵، ۲۰۴.

از همین جا او صفت جواد بودن خداوند متعال و مالکیت او را تبیین می‌کند. در مورد جواد بودن، مسأله را به فیاضیت ذاتی نور برمی‌گرداند و مالک بودن خداوند را نیز به بی‌نیازی او از دیگران و نیاز همگان به او تبیین می‌کند. به این عبارت دقت کنید:

«قاعده ای (در مورد وجود نور الانوار) : جود و بخشش این است که آنچه شایسته است به دیگران فائده برسانیم بدون اینکه عوضی طلب کنیم پس کسی که طلب کننده حمد و ثواب است معامله کننده است (نه بخشنده) و همچنین است کسی که میبخشدولی برای رهایی از مذمت و مانند آن. پس هیچ چیز بخشنده‌تر از آن کسی که در حقیقت ذات خودش نور است، نیست و او متجلی است و فیاض بالذات است بر هر چیزی که قابل باشد و فرمانروای حق (مَلِک حق) کسی است که ذات هر چیز برای اوست در حالی که ذاتش برای چیزی نباشد و آن همان نور الانوار است.»^{۹۲}

به نظر می‌رسد کلام او در اینجا جنبه خطابی داشته باشد. گاهی ما بر اساس ضرورت علی یا قاعده «واجب الوجود واجب الوجود من جمیع الجهات» به اثبات چنین مطلبی می‌پردازیم و یک وقت به ذات واجب چنین چیزی را نسبت می‌دهیم. به نظر می‌رسد صورت دوم کاملاً خطابی باشد زیرا منظور از ذاتی چیست؟ اگر منظور از ذاتی، ملازم ذات نور باشد، چنین مطلبی درست نیست. زیرا ذات نور طبق تعریف خودپیدایی است. خود پیدایی هر چیزی الزاماً ملازمه‌ای با صدور فعل از آن شیء ندارد. بلکه اگر ما به عنوان پیش فرض قبول کردیم که از واجب افعال ضرورتاً صادر می‌شود، لازمه خود پیدایی، ظهور این حقیقت هم بود ولی در اینجا بحث سر اصل مطلب است. تشبیه نور الانوار به نور مادی هم خطابه‌ای دیگر در عرض استدلال خطابی قبلی است.

به عبارت دقیق‌تر بحث در اینجا سر این است که آیا خداوند نور است یا منبع نور یا هر دو؟ شیخ اشراق خداوند را نور می‌داند و آیا نحوه تعریفی که از نور دارد، ملازمه‌ای با صدور نور یا همان منبع نور بودن ندارد. البته ممکن است پاسخ شیخ اشراق این باشد که من خداوند را هم نور و هم منبع آن می‌دانم ولی دلیلی بر این ادعا جز آنچه اشاره شد، بیان نکرده است.

ب. نوری بودن وجود مجرد و ظلمانی بودن وجود مادی

^{۹۲} «قاعده (فی جود نور الانوار). الجود افاده ما ینبغی لا لعوض فالطالب لحمد و ثواب معامل و کذا المتخلص عن مذمه و نحوها. فلا شیء أشد جوداً ممن هو نور فی حقیقه نفسه، و هو متجل و فیاض لذاته علی کل قابل. و الملک الحق هو من له ذات کل شیء و لیست ذاته لشیء، و هو نور الانوار.» همان، ج ۲، ص ۱۳۴.

این مطلب هم در فلسفه اشراق کاملاً واضح است و لذا از عالم ماده به میت تعبیر می‌کند. قبلاً اشاره کردیم که هر جا حیات باشد نور هم هست و بالعکس. لذا وقتی جایی حیات نبود، نور هم نیست. لذا عالم ماده ظلمانی و میت است. به این عبارت دقت کنید:

«نور مجرد وقتی در ماهیتش محتاج باشد، احتیاجش به جوهر غاسق میت (عالم ماده) نخواهد بود، زیرا عالم ماده صلاحیت این را ندارد که چیزی را ایجاد کند که در غیر جهت واحد از او اتم و اشرف است.»^{۹۳}

«برزخ میت (مواد) دایره مدار خودش نیست زیرا هر چه برای او مقصدی است او را قصد میکند و به او میرسد او را به خودش ترک می‌کند، میت نیست.»^{۹۴}

لذا به خلاف ملاصدرا که جهان (مطلق موجودات) را یک قطبی (وجود) در نظر می‌گیرد، شیخ اشراق هستی را دو قطبی (نور و ظلمت) در نظر می‌گیرد. حتی ابن سینا نیز، لا اقل مفهوم وجود را مشترک در تمام جهان (مطلق موجودات) می‌داند. این نکته از شاخصه‌های مهم فلسفه شیخ اشراق است و لذا برخی به او نسبت داده‌اند که در این زمینه از زرتشتیان یا فلاسفه ایران باستان که تحت تأثیر زرتشتی‌ها بوده‌اند، متأثر شده است. البته برخی سعی کرده‌اند به گونه‌ای این مشکل فلسفه شیخ اشراق را حل کنند. به عنوان مثال به این عبارت دقت کنید:

«و زیرا وجود به نسبت به عدم، نسبتش مثل ظهور به خفاء است و مثل نور به ظلمت پس موجودات از جهتش خروج از عدم به وجود مثل خروج از خفاء به ظهور هستند و مثل خروج از ظلمت به نور هستند پس همه وجود از این حیثیت نور هستند.»^{۹۵}

ولی این مطلب همان طور که گذشت، خلاف تصریحات خود شیخ اشراق است.^{۹۶}

البته بهتر است در اینکه منشأ این انتخاب شیخ اشراق چه بوده است به خود او مراجعه کنیم و از خود او بپرسیم که علت طرح نظام نوری توسط او چه بوده است. او در بعضی از کلماتش، تفکراتش را به نوع

^{۹۳} «النور المجرد اذا كان فاقراً في ماهيته، فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت، اذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف و أتم منه لا في جهة.»

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۲۱.

^{۹۴} «البرزخ الميت - لا يدور بنفسه؛ - فان كل ما له مقصد يقصده و يصل اليه و يفارقه بنفسه - ، فليس بميت.»

همان، ص ۱۳۱.

^{۹۵} «و لأن الوجود بالنسبة إلى العدم كالظهور إلى الخفاء، و النور إلى الظلمة، فتكون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود كالخارج من الخفاء إلى الظهور و من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار.»

«شرح حکمة الاشراق، شهرزوری»، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.

^{۹۶} رک: «حکمت اشراق»، ج ۲، ص ۴۸.

برداشتش از شریعت اسلام و البته حکمای یونان و برخی از شهودات خویش توضیح می‌دهد. به این عبارات او دقت کنید:

«و شارع عرب و عجم گفت: «همانا برای خدا ۷۷ حجاب از نور است که اگر از وجهش پرده بردارد به تحقیق همه چیز را می‌سوزاند» و خود خدا به او وحی کرد ﴿خدا نور آسمانها و زمین است﴾* و فرمود: «عرش از نور من است» و از عبارات گلچین شده در ادعیه نبوی داریم: «ای نوریت نور...» و از ادعیه مأثوره است که «از تو می‌خواهم به سبب نور وجهت که ...» و من این‌ها را نمی‌آورم که حجتی باشد، بلکه به این‌ها تذکر می‌دهم و شواهد از صحف و انبیاء گذشته بسیار است.»^{۹۷}

همچنین ایشان می‌فرماید:

«و برای من تجارب (شهودات) صحیحی هست که دلالت می‌کند بر اینکه عوالم چهار تا هستند: انوار قاهره و انوار مدبره و برزخیان و صور معلقه»^{۹۸، ۹۹}

ج. نسبت میان نور و ظلمت

شیخ اشراق نسبت میان نور و ظلمت را نسبت ملکه و عدم نمی‌داند بلکه کل هستی را یا نور یا ظلمت می‌داند. لذا از بالاترین مراتب (نورالانوار) تا پایین‌ترین مراتب هستی، چیزی از این قاعده خارج نیست. به عبارت فلسفی، هر امر ماهوی در خارج، یا ظلمانی است یا نورانی. لذا هر امر ظلمانی و نورانی را در یکی

^{۹۷} «و قال شارع العرب و العجم «انَّ لله سبعاً و سبعین حجاباً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره.» و أوحى إليه الله «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و قال «انَّ العرش من نوری» و من الملتقط من الأدعية النبویة «یا نور النور! احتجبت دون خلقتك، فلا يدرك نورك نور. یا نور النور! قد استنار بنورك اهل السماوات و استضاء بنورك اهل الارض. یا نور كلَّ نور! خامد بنورك «كلَّ نور.» و من الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك.» و لست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نُبّهت بها تنبيهاً، و الشواهد من الصحف و كلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى»

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۵.

^{۹۸} «ولی فی نفسی تجارب صحیحہ تدلّ علی أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهره و أنوار مدبره و برزخیان و صور معلقه.»

همان، ج ۲، ص ۲۳۲.

^{۹۹} همچنین ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «و اما الخطب العظيم الکريم الذي يشتمل عليه مرموزات کتابنا الموسوم بحکمة الاشراق، فلا نباحث فيه ألاً مع اصحابنا الاشراقیین، اذ ليس غرضنا فيه ذبّ تعصبيّ او مجادلته خصم بل تحقيق و رصد روحانيّ و مباحث قدسيّه و تجارب صحیحه و طرایق خلع و تجرید. و ما وقع لنا و لغيرنا کتاب يقرب منه فی العلم الالهيّ، بل لو قلت «ما صَنَّف فی الالهيّ غيره» لصدقت! مع أنّ قواعد علوم اخرى لا توجد فی کتاب اعجب منه. و ربّنا له خطا آخر و سطرناه به تأييداً من الله و الهاماً منه، لا حول ألاً حوله و لا قوة ألاً قوته، سبحانه اليه يرجع الامر كله!»

همان، ج ۱، ص ۴۰۱.

از دو مقوله جوهر و عرض قرار می‌دهد، که البته هر دو ماهوی هستند. لذا طبق مبانی او، خداوند متعال جوهر است.^{۱۰۰}

د. اشراقات هر نور عالی بر انوار سافل

از نظر شیخ اشراق، نورهای عالی از جمله نور الانوار، بر امور نورانی خود اشراقاتی دارند که آنها را نور عرضی یا سانح می‌نامد.^{۱۰۱}

هـ تشکیک انوار

اینکه انوار عرضی نورند و واجب هم نور است و مثل هم نور هستند، هرگز به این معنا نیست که تفاوت این‌ها در نظر شیخ اشراق به امری خارج از نور برگردد. بلکه «ما به الامتیاز» آنها، همان «ما به الاشتراک» آنهاست؛ یعنی تمایزشان نیز به چیزی جز نور نیست.

لذاست که تشکیک در ماهیت یک رکن اصلی فلسفه شیخ اشراق است، زیرا پس از اعتباری دانستن وجود، برای اثبات تشکیک بین انوار، چاره‌ای جز اثبات امکان تشکیک در ماهیت وجود ندارد. به این عبارت ایشان دقت کنید:

«پس تمییز بین نور الانوار و نور اولی که از او ساطع شده است به چیزی جز کمال و نقص نیست و همان طور که در محسوسات نور ساطع شده مانند نور ساطع کننده از حیث کمال نیست پس انوار مجرد نیز حکمشان این چنین است.»^{۱۰۲}

همو در عبارتی صریح‌تر دارد:

«بلکه آنها انوار بسیطی هستند که در آنها هیچ نوع ترکیبی وجود ندارد و همه آنها در اصل حقیقت نورانیت مشترک هستند، همانگونه که دانستی. و تفاوت بین آنها به کمال و نقص است...»^{۱۰۳}

و. نبودن حجاب میان انوار و شهود انوار نسبت به یکدیگر و محبت و قهر انوار نسبت به یکدیگر

^{۱۰۰} «حکمت اشراق»، ص ۳۶ و نیز رک: همان، ص ۱۳۷، پاورقی شماره ۲.

^{۱۰۱} البته گفتنی است که شیخ اشراق، به مطلق انوار مجرد یا مادی نیز، اطلاق نور سانح می‌کند. رک: «حکمت اشراق»، ص ۴۱.

^{۱۰۲} «فاذا التمییز بین نور الانوار و بین النور الأول الذی حصل منه، لیس الا بالکمال و النقص، و کما ان فی المحسوسات النور المستفاد لا یكون کالنور المفید فی الکمال - ، فالانوار المجردة حکمها کذا».

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷.

^{۱۰۳} «بل - هی أنوار بسیطة لا ترکیب فیها بوجه من الوجوه - و کلها مشارکة فی الحقیقة النوریة، کما عرفت. و التفاوت بینها بالکمال و النقص، و یتنهی النقص فی الحقیقة النوریة الی ما لا یقوم بنفسه، بل یكون هیئة فی غیره».

همان، ج ۲، ص ۱۶۷.

شیخ اشراق، ادراک مراتب مختلف مجردات به یکدیگر را این طور تفسیر می‌کند که از نور عالی به نور سافل، شعاعی اشراق می‌شود و در نتیجه نور سافل که حجابی نسبت به نور عالی ندارد، به آن علاقه‌مند می‌شود. نتیجه این اشراقات نشانه قهر و غلبه نور سافل و موجب کمال و عشق نور سافل است. صرفاً یک عبارت را عنوان شاهد ذکر می‌کنیم ولی عبارات بسیار است:

«در نوع نور ناقص، عشقی به نور عالی نهفته است و در نوع نور عالی قهری به نسبت به نور سافل نهفته است.»^{۱۰۴}

تنها یک عبارت در آثار شیخ اشراق است که بین نور عالی و سافل از جهت بالا نیز، محبت را ترسیم می‌کند ولی در بقیه عبارات ایشان، از انوار بالا، صرفاً قهر و غلبه ذکر شده است. آن عبارت منحصر به فرد چنین است:

«پس بدان که برای هر علت نوری به نسبت به معلول آن محبت و قهری وجود دارد و برای معلول به نسبت به او محبتی وجود دارد که لازمه اش ذلت در درگاه اوست.»^{۱۰۵}

لذا شارحان مختلف سهروردی به فکر افتاده‌اند که این مطلب را توجیه کنند و شاید توجیه ملاصدرا در این زمینه از همه منطقی‌تر باشد که عشق علت به معلول نه به جهت معلول بلکه از جهت عشق علت به خودش است زیرا عشق به خود، عشق به آثار خود را هم به دنبال دارد.^{۱۰۶}

تکه ۳: اضافه اشراقیه

آنچه به عنوان اضافه اشراقیه، در برابر اضافه مقولی در فلسفه ملاصدرا شهرت یافته است، برگرفته از شیخ اشراق است. از نظر او، به هنگام اشراق عرضی، چیزی از منبع اشراق جدا نمی‌شود. هنگامی که اشراق به نور سافل می‌رسد، حقیقتاً بر منبع اشراق متکی است. و حتی چنین حقیقت اشراقی با خود همین منبع عینیت می‌یابد و اگر منبع اشراق نباشد، اشراقی هم نخواهد بود.

نکته مهم این است که اشراق تنها به یک سو، یعنی منبع اشراق وابسته است و به طرف دیگر، تنها اضافه وجودی دارد؛ در حالی که در اضافه مقولی، وابستگی به دو طرف است.^{۱۰۷}

^{۱۰۴} «و فی سنخ النور الناقص - عشق الی النور العالی - ، و فی سنخ النور العالی - قهر للنور السافل.» همان، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۱۳۵-۱۳۶.

^{۱۰۵} «و اعلم ان لكل علّة نوریه بالنسبة الی المعلول محبة و قهراً، و للمعلول بالنسبة الیها محبة یلزمها ذلّ - و لأجل ذلک - صار الوجود بحسب تقاسیم النوریة و العاسقیة، و المحبة و القهر، و العزّ الالزام للقهرة بالنسبة الی السافل و الذلّ الالزام للمحبة بالنسبة الی العالی واقعا علی أراکهم، كما قال تعالی ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.»

همان، ج ۲، ص ۱۴۸.

^{۱۰۶} «تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق»، ص ۳۵۵. آدرس به نقل از «حکمت اشراق»، ص ۶۳.

به این عبارت دقت کنید:

«فصل (در اینکه اشراق نور مجرد به انفصال نور از آن نیست): اشراق نوریت نور بر انوار مجرد به انفصال چیزی از آن نیست همان طور که برایت روشن شد بلکه شعاعی از آن در نور مجرد حاصل می‌شود به گونه‌ای که در خورشید گذشت و مشاهده امر دیگری است همان طور که برای آن هم مثال زدیم.»^{۱۰۸}

سهروردی در سه مورد اضافه اشراقیه را مطرح می‌کند:

الف. اضافه اشراقیه جوهری در هنگام ایجاد انوار در عالم عقول

ب. اضافه اشراقیه عرضی در عالم عقول و انوار مجرد

ج. تابش شعاع آفتاب در عالم ماده.^{۱۰۹}

از اینجا روشن می‌شود که بر خلاف ملاصدرا که اضافه اشراقیه را در کل هستی قائل بود، سهروردی آن را منحصر به عالم انوار می‌کند.

تکه ۴: کیفیت ایجاد انوار ما دون به واسطه نور عالی (اشراقات جوهری)

سهروردی در حکمه الاشراق کلامی دارد که کیفیت افاضه نور اقرب یا همان معلول اول از نور الانوار یا همان واجب را شرح می‌دهد. به این کلام دقت کنید:

«و وجود نور از نور الانوار با جدا شدن چیزی از آن نیست زیرا دانستی که انفصال و اتصال از خواص اجرام است و نور الانوار از این بحثها متعالی است و متعالیست از اینکه چیزی از او به چیزی منتقل شود زیرا هیئات منتقل نمی‌شود و دانستی که هیئات بر نور الانوار محال هستند و به تحقیق برای شما فصلی ذکر کردیم که بر این نکته

^{۱۰۷} البته شیخ اشراق این باور را در مورد تابش خورشید هم دارد که از جمله اشکالاتی است که بر او در این زمینه گرفته شده است و انصافاً اینکه نور حسی را با نوری که در فلسفه خود دارد، از یک سنخ بداند، اشتباهی بزرگ است. رک: «حکمت اشراق»، ج ۲، ص ۷۲.

^{۱۰۸} «فصل (فی ان اشراق النور المجرد لیس بانفصال شیء منه): اشراق نور النور علی الانوار المجردة لیس بانفصال شیء منه کما تبین لک، بل هو نور شعاعی یحصل منه فی النور المجرد - علی مثال ما مر فی الشمس علی ما یقبل منها - و المشاهدة - امر آخر - کما ضربنا لک المثال - فالنور الحاصل فی النور المجرد من نور الانوار هو الذی نخصه باسم «النور السانح» و هو نور عارض و النور العارض ینقسم الی ما یكون فی الاجسام، و منه ما یكون فی الانوار المجردة.»

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

^{۱۰۹} عرض شد که این از اشتباهات ایشان است که نور حسی را نیز به نوعی هم سنخ نور جهان مجردات می‌کند.

شامل بود که شعاع از خورشید فقط از جانب خورشید موجود است و همچنین باید هر نوع نور ساطع شده عارضی یا مجرد را بدانید و نباید نقل عرض یا انفصال از جسم برایت توهّم شود.^{۱۱۰}

تکه ۵: تبیین علم حق به مخلوقات

دیدگاه شیخ اشراق به قدری در این مسأله مهم است که بر فلاسفه بعد خود بسیار تأثیر گذاشته است. به عنوان مثال ملاصدرا هم قبل از استحکام مبانی اش نظریه ایشان را قبول کرده بود.^{۱۱۱} بلکه ملاصدرا میگوید، تمام فلاسفه بعد از شیخ اشراق مبنای او در علم حق را پذیرفته بودند.^{۱۱۲}

خلاصه نظر ایشان را می توان در این عبارت خلاصه کرد که ایشان در باب علم حق پس از خلقت، قائل به علم حضوری و اشراقی است ولی علم تفصیلی حق به اشیاء قبل از خلقت را قبول ندارد. البته در قسمت اول، اگرچه با ملاصدرا هم صدا هستند ولی یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه شیخ اشراق علم حق به اشیاء را در موطن اشیاء تصویر می کند ولی ملاصدرا در هر دو موطن حق و اشیاء تبیین می کند.

شیخ اشراق در مبحث نقد علم عنایی که توسط مشاء مطرح می شد صریحا علم پیشین را منکر می شود. او میگوید، نمی شود علم سبب ایجاد معلول توسط علت باشد (آن طور که مشاء در علم عنائی قائل بودند)، زیرا لازمه کلام آنها علم پیشین حق است که قابل قبول نیست!

به کلام ایشان دقت کنید:

« مشائیان و اتباع آنها قائل به این هستند که علم واجب الوجود زائد بر ذاتش نیست بلکه همان عدم غیبت خدا از ذات مجرد از ماده اش است. و قائل به این هستند که وجود اشیاء ناشی از علم خدا به آنهاست. پس به آنها گفته می شود که اگر خدا ابتداء بداند و سپس از او علم به اشیاء لازم بیاید، پس علم بر اشیاء و عدم غیبت از اشیاء مقدم است زیرا عدم غیبت از اشیاء بعد از تحقق آنها می باشد و همان طور که معلول خدا غیر از ذات خداست پس همان طور باید گفت که علم به معلول نیز غیر از ذات خداست.»^{۱۱۳}

^{۱۱۰} «و وجود نور من نور الانوار لیس بأن ینفصل منه شیء، فقد علمت ان الانفصال و الاتصال من خواص الاجرام، و تعالی نور الانوار عن ذلک؛ و لا بأن یتنقل عنه شیء، اذ الهیئات لا تنتقل، و علمت استحالة الهیئات علی نور الانوار. و قد ذکرنا لک فصلا یتضمّن ان الشعاع من الشمس لیس الا علی أنه موجود به فحسب، فهكذا ینبغی ان تعرف فی کلّ نور شارق عارض أو مجرد، و لا تتوهم فیہ نقل عرض أو انفصال جسم.»

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص: ۱۲۸ و ۱۲۹.

^{۱۱۱} «اسفار»، ج ۶، ص ۲۴۹.

^{۱۱۲} «اسفار»، ج ۶، ص ۲۵۳.

^{۱۱۳} «و المشاؤون و اتباعهم قالوا: علم واجب الوجود لیس زائدا علیه بل هو عدم غیبتة عن ذاته المجردة عن المادّة. و قالوا: وجود الأشیاء عن علمه بها. فیقال لهم: ان علم ثمّ لزم من العلم شیء، فینقدّم العلم علی الأشیاء و علی عدم الغیبة عن الأشیاء، فانّ عدم الغیبة عن الأشیاء یكون بعد تحقّقها و كما انّ معلوله غیر ذاته، فکذلک العلم بمعلوله غیر العلم بذاته.»

تکه ۶: معنای قرب الهی

تحلیل سهروردی از این مسأله چنین است که هر نوری که قوی‌تر باشد، ظهور بیشتری دارد و هر چه ظهور بیشتری داشته باشد، از قرب افزون‌تری برخوردار است. مثلاً هر گاه سطحی هم سفیدی و هم سیاهی داشته باشد، سفیدی نزدیک‌تر و بالاتر از سیاهی به نظر می‌رسد؛ زیرا که سفیدی، شباهت بیشتری به ظهور و روشنی دارد، همان‌طور که سیاهی به ظلمت و تاریکی شبیه‌تر است، با اینکه هر دو در یک سطح قرار دارند.^{۱۱۴}

از طرفی زمانی بندگان به نور الانوار نزدیک می‌شوند که با تلاش و عبادات، خود را به حق نزدیک کرده باشند و به لحاظ شدت نوری، مناسبتی میان نور الانوار و بندگان به وجود آید.^{۱۱۵}

تکه ۷: توحید افعالی

در بین فلاسفه اسلامی در اینکه بالاخره همه چیز به خدا وابسته است، تردیدی نیست. تنها مسأله‌ای که هست اینکه آیا خداوند فاعل قریب و بلاواسطه اشیاء است یا اینکه خداوند متعال با واسطه چنین است. آنچه ظواهر شریعت است، فاعلیت بلاواسطه است ولی متأسفانه نوع فلاسفه اسلامی تا قبل ملاصدرا نتوانسته‌اند چنین مطلبی را تبیین کنند.

شیخ اشراق در صدد است تا به نوعی این مشکل را حل کند و تعدد فواعل را به فاعل واحد برگرداند. خلاصه تبیین او چنین است که از آنجا که نور عالی بر نور سافل اشراق دارد، در مقام فعلیت نور سافل هم حضور دارد و در نتیجه نور الانوار در تمامی مراتب قهر و غلبه دارد و در واقع حاضر است. لذا در این تفسیر هم واسطه معنا دارد و هم اینکه نور الانوار در تمامی مراحل حاضر است و به نوعی فاعل اصلی اوست.^{۱۱۶}

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، صص ۱۵۰-۱۵۱. جالب اینکه شیخ اشراق بلافاصله بعد از این عبارت، به مبنایی که از نظر ظاهر بسیار شبیه مبنایی است که بعد از شیخ اشراق ملاصدرا در زمان خودش اتخاذ می‌کند (علم به مخلوقات منطوی در علم خدا به ذات خود است)، اشاره می‌کند و آن را بی‌پایه و بی‌اساس می‌خواند.

^{۱۱۴} «و اعلم أنه إذا كان في سطح ما سواد و بياض، يترأى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقریب و السواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل، فهو أدنى الى الأدون لشدة ظهوره. فسيحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! و إذا كان هو أقرب، كان هو أولى بالتأثير فى كل ذات و كمالها و النور هو مغناطيس القرب.»

همان، ج ۲، ص ۱۵۳.

^{۱۱۵} همان، ج ۲، ص ۲۲۳.

^{۱۱۶} «و اعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبه النور التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطه، و المحصل منها فعلها، و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطه و دون الواسطه ليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره.»

«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ج ۲، ص ۱۷۰.

تکه ۸: شر از عالم ماده تولید می‌شود

شیخ اشراق شرور را از عالم ماده می‌داند و صدور شرور و تاریکی را از جانب انوار محال می‌داند و در مجموع مقدار شرور را در عالم بسیار کمتر از وجود خیرات می‌داند.^{۱۱۷}

جمع بندی تصویر شیخ اشراق از رابطه خالق و مخلوقات

۱) جهان دو بُعد نورانی و ظلمانی دارد که واجب از قسمت نورانی است و صدر این نظام است و بی‌شمار عقول طولی نامتناهی در این نظام وجود دارند. عالم ظلمت در واقع سایه ناشی از تابش نور عالی بر سافل است که به صورت دنیای ظلمانی ظاهر می‌شود و بهره‌ای از نور ندارد.

۲) نور الانوار نور بدون تاریکی است و حیات بدون موت است.

۳) نور فیاضیتش ذاتی است و معنای جود الهی بر همین اساس قابل تبیین است.

۴) بین انوار تشکیک ماهوی برقرار است ولی این رابطه تشکیک بین جهان نورانی و ظلمانی وجود ندارد و ما به الاختلاف این دو جهان، به نور بر نمی‌گردد.

۵) ذات الهی علمی به مخلوقات قبل از خلقتشان ندارد ولی بعد از خلقت آنها علمی اشراقی و حضوری در موطن مخلوق دارد.

۶) آفرینش مخلوقات چیزی از ذات نمی‌کاهد.

۷) خدا به همه چیز قرب دارد بر اساس اشراقی که به همگان دارد و بندگان برای قرب به خدا، باید با انجام عبادات با افزایش نورانیت، به خدا نزدیک شوند.

۸) نور عالی به نور سافل قهر دارد و نور سافل به نور عالی محبت. طبق یک عبارت، نور عالی به سافل محبت هم دارد.

۹) منشأ شرور ماده ظلمانی است.

اما بررسی روایات در مورد ارکان تصویر شیخ اشراق از رابطه بین خالق و مخلوقات:

الف. ظلمانی بودن عالم ماده

این قسمت از مواردی است که حتی افرادی که ذوق عرفانی دارند نیز بسیار به شیخ اشراق خورده گرفته‌اند. به عنوان مثال جناب استاد یزدان پناه می‌فرماید:

^{۱۱۷} «الشقاوة و الشر إنما لهما فی عالم الظلمات من الحركات و الظلمة و الحركة لزمان من جهة الفقر فی الانوار القاهرة و المدبرة و الشر لزم بالوسائط و نور الانوار يستحيل عليه هیئات و جهات ظلمانیة، فلا یصدر منه شر و الفقر و الظلمات لوازم ضروریة للمعلولات کسائر لوازم الماهیة الممتنعة السلب و لا يتصور الوجود الا كما هو علیه و الشر فی هذا العالم اقل من الخیر بكثير»

«حال چگونه می‌توان بحث تسبیح عالم ماده را-که قرآن کریم به آن اشاره دارد- تبیین و تفسیر نمود. به بیان دیگر، تسبیحی که در عالم ماده واقع می‌شود، با ظلمانی بودن عالم ماده چگونه سازگار خواهد افتاد. البته جای انکار نیست که گاهی نور چنان ضعیف می‌شود، و ظلمت چنان شدید می‌شود که گویا نوری وجود ندارد.... ولی روشن است که غلبه ظلمت بر نور هرگز بدان معنا نیست که هیچ نوری در آن باقی نماند.»^{۱۱۸}

البته انصافاً اگر شیخ اشراق یک قدم فراتر نهاده بود و نور را در کل عالم حاضر می‌دانست، مشکل حل بود ولی فعلاً در فلسفه کنونی‌اش چنین نکرده است.

ب. ارتباط حیات و نور و اینکه در ذات تاریکی و موت به اصطلاح شیخ اشراق نیست این قسمت در روایات به شکل‌های مختلفی آمده است. صرفاً دو روایت به عنوان شاهی بر مدعا مطرح می‌کنیم:

(۱) «و خدا نوری است که تاریکی در آن نیست و حی است که موتی در او نیست و عالمی که جهلی در او نیست و صمدی (تو پر) است که مدخلی در او نیست. صاحب اختیار ما، ذاتش نوری است و ذاتش حی است و ذاتش عالم است و ذاتش صمد است.»^{۱۱۹}

(۲) «و الله حی بوده است بدون حیاتی که حادث شده باشد و بدون وجود موصوف و بدون کیفیت محدود و بدون مکانی که به انتها و سکون برسد بلکه خداوند به ذات خود حی است و مالکی است که همواره قادر بوده است، به مشیتش و قدرتش آنچه را که خواسته است، ایجاد کرده است. او اولی بوده است بدون کیفیتی و آخری بوده است بدون مکانی و همه چیز به جز وجه او هالک است. خلق و امر برای اوست مبارک و متعالی است صاحب اختیار جهانیان.»^{۱۲۰}

تعبیر «حی الذات» کاملاً بیان‌کننده عنوان این قسمت است.

^{۱۱۸} «حکمت اشراق»، ج ۲، ص ۴۳.

^{۱۱۹} «و الله نور لا ظلام فيه و حی لا موت له و عالم لا جهل فيه و صمد لا مدخل فيه ربنا نوری الذات حی الذات عالم الذات صمدی الذات.»

«التوحید (للسدوق)»، ص ۱۴۰، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۴.

^{۱۲۰} «وَ كَانَ اللهُ حَيًّا بَلَاءَ حَيَاةٍ حَادِثَةٍ وَ لَا كَوْنٍ مَوْصُوفٍ وَ لَا كَيْفٍ مَحْدُودٍ وَ لَا أَيْنَ مَوْقُوفٍ وَ لَا مَكَانٍ سَاكِنٍ بَلَّ حَيٌّ لِنَفْسِهِ وَ مَالِكٌ لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيَّتِهِ وَ قُدْرَتِهِ كَانَ أَوَّلًا بَلَاءَ كَيْفٍ وَ يَكُونُ آخِرًا بَلَاءَ أَيْنٍ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ- لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.»

«التوحید (للسدوق)»، صص ۱۴۱ و ۱۴۲، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۶. برای مشاهده موارد دیگر رک: خرمیان، جواد، «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۳، صص ۴۰-۴۷.

ج. فیاضیت ذاتی نور و تبیین جود بر اساس آن

در قسمت فلسفه مشاء از زاویه دیگری وارد همین مبحث شدیم. در این قسمت به تبیین بحث بر اساس روایات از زاویه‌ای دیگر می‌پردازیم.

۱) جود در روایات

به این روایت کافی توجه کنید:

سؤال این است که اگر خداوند متعال کسی را خلق نکند، جواد نیست؟ آیا تنها در صورتی که خداوند متعال مخلوقات را از ازل آفریده باشد، جواد است و در غیر این صورت جواد نخواهد بود؟ آیا اگر خداوند متعال به کسی که امکان داشت موجود باشد، اعطای وجود نکرد، جواد نخواهد بود؟

به این روایت توجه کنید:

«شخصی از امام موسی کاظم علیه السلام در حالی که حضرت در طواف بودند، پرسید: که جواد کیست؟ حضرت فرمودند: کلام تو دو وجه دارد. اگر از جواد در مخلوقات می‌پرسی، همانا جواد کسی است که آنچه را که خدا برا او لازم کرده است ادا کند و اگر از جواد در مورد خالق می‌پرسی، پس او جواد است اگر بدهد و او جواد است اگر چه منع کند. زیرا او اگر به تو چیزی بدهد، چیزی داده است که مال تو نیست و اگر از تو منع کند نیز، چیزی را منع کرده است که از آن تو نیست.»^{۱۲۱}

۲) حدوث یا قدم عالم

این بحث از بحث‌های دامنه‌دار در فلسفه است و اینجا محل تفصیل آن نیست، اما ظاهر روایات بر خلاف قول مشهور بین فلاسفه است. حال یا براهین عقلی در این زمینه باید مورد تأمل قرار گیرد، همان طور که امثال جناب استاد فیاضی^{۱۲۲} چنین کرده‌اند و یا اینکه باید روایات را به گونه‌ای توجیه کرد. مشهورترین

^{۱۲۱} «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عَ وَهُوَ فِي الطَّوَّافِ فَقَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْجَوَادِ فَقَالَ إِنَّ لِكَلَامِكَ وَجْهَيْنِ فَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْمَخْلُوقِ فَإِنَّ الْجَوَادَ الَّذِي يُؤَدِّي مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْخَالِقِ فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أُعْطِيَ وَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ إِنْ أُعْطِيَ لَكَ مَا لَيْسَ لَكَ وَإِنْ مَنَعَكَ مَنَعَكَ مَا لَيْسَ لَكَ.»

«الكافي»، ج ۴، صص ۳۸ و ۳۹، باب معرفة الجود و السخاء، ح ۱. و نیز: «التوحيد (للمصدق)»، ص ۳۷۳، باب القضاء و القدر و الفتنة و الأرزاق و الأسعار و الآجال، ح ۱۶.

^{۱۲۲} در نوشته‌های منتشر شده از حضرت استاد مطلبی نیافتیم و آنچه نقل کردم، نقل مستقیم از مجلس درس ایشان است. البته منظور ایشان از حدوث زمانی عالم، این نیست که زمانی بود که عالم نبود و بعد بود شد، بلکه نزاع بر سر این است که اگر از امروز به گذشته برگردیم به ابتدایی می‌رسیم یا اینکه بی نهایت لا یقفی است و هیچ وقت به ابتدای زمان و ابتدای جهان ماده نمی‌رسیم. ایشان می‌فرمودند که مراد

توجیهی که در این زمینه داریم، اینکه از آنجا که قول به قدم عالم در آن زمان قول دهریه و ملحدان بوده است، روایات هم وقتی قدم عالم را نفی می‌کنند در واقع قدم عالمی را نفی می‌کنند که دهریه به آن قائل هستند و نه قدم زمانی عالم که منافاتی با حدوث ذاتی و مخلوق بودن عالم ندارد.

جواب مشهوری هم که در مقابل این قول وجود دارد اینکه آثار فلاسفه یونان قبل از نیمه‌های قرن دوم، ترجمه شده بود و شواهد مفصل تاریخی بر وجود قرائت فیلسوفانه از قدم عالم که با حدوث ذاتی تنافی ندارد، موجود است و لذا حمل روایات بر قدم گفته شده، خلاف شواهد تاریخی اقوال موجود در جامعه اسلامی است و از آن مهمتر اینکه برخی از روایات صریحا فرض حدوث ذاتی را مطرح کرده‌اند و آن را نفی کرده‌اند. در اینجا صرفا دسته‌های مختلف روایات را ذکر می‌کنیم.

دسته اول: روایاتی که حدوث خلق را دلیل بر ازلیت خداوند متعال می‌دانند.

به عنوان مثال:

الف. «حمد برای خدایی است که بر وجودش به خلقش دلالت کرده است و با خلق حادثش بر ازلیت خود دلالت کرده است.»^{۱۲۳}

ب. «به حدوث اشیاء بر ازلیت خود استشهاد کننده بوده است.»^{۱۲۴}

دسته دوم: روایاتی که می‌گویند اگر مخلوق قدیم باشد، الهی ثانی در عرض خداوند است.

به عنوان مثال به این روایت توجه کنید:

«کلام خدا تنها فعلی از اوست که ایجادش کرده است و به او صورت بخشیده است. قبل از آن نبوده است و اگر قدیم بود، به تحقیق خدایی دوم محسوب می‌شد و گفته نمی‌شود که بود بعد از اینکه نبود که اگر چنین باشد بر

از حدوث عالم این است که به ابتدای زمان برسیم. به تعبیر خودشان نظر صحیح این است که: خدا بود و در این بودنش باقی بود و سپس آفرید و امروز زمان معین و محدودی از ابتدای خلقت عالم ماده می‌گذرد.

^{۱۲۳} «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ.»

«نهج البلاغه»، ص ۲۱۱، فی صفات الله جل جلاله، و صفات أئمة الدين.

^{۱۲۴} «فَذَكَانَ مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ.»

«التوحيد (للمصدق)»، ص ۶۹، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲۶. مشابه این روایت در: «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، ج ۱، ص ۱۲۱، باب ما جاء عن الرضا علی بن موسی ع من الأخبار فی التوحيد، ح ۱۵ و «نهج البلاغه»، ص ۲۶۹، حمد الله تعالى و «الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۱، ص ۲۰۴، احتجاجه ع فیما يتعلق بتوحيد الله و تنزیهه عما لا یلیق به من صفات المصنوعین من الجبر و التشبيه و الرؤیة و المجيء و الذهاب و التغير و الزوال و الانتقال من حال إلى حال فی أثناء خطبه و مجاری کلامه و مخاطباته و محاوراته.

او صفات محدثات جاری شده است و بین آن و خدا جدایی نبوده است و برای خدا بر آن فضلی نخواهد بود و در نتیجه صانع و مصنوع مساوی و متكافئ خواهند شد.^{۱۲۵}

دسته سوم: روایتی که مشیئت و اراده را از صفات افعال می دانند.

به این روایت توجه کنید:

«مشیئت و اراده از صفات فعل هستند پس هر کس گمان کند که خداوند همواره مرید و مشیئت کننده بوده است موحد نیست.»^{۱۲۶}

این دسته از روایات که یک نمونه‌اش را ذکر کردیم، نسبتاً صریح در حدوث عالم هستند. زیرا قبل از خلق اول، مشیئت باید خلق شود (که قبلاً برخی از روایاتش گذشت) و لذا وقتی این تفکر که مشیئت که قطعاً مخلوق خداست، ازلی نیست کافیت برای اینکه لوازم متأخر آن نیز ازلی نباشد. به عبارت فنی‌تر در مشیئت الهی، مخلوق خدا بودن، مفروغ عنه است و لذا حدوث ذاتی آن محل کلام نیست و آنچه در این روایت آمده است، غیر از حدوث ذاتی است.

دسته چهارم: روایاتی که می‌فرماید، خدا بود قبل از اینکه چیزی باشد.

به این روایت توجه کنید:

«بلکه اشیاء را ایجاد کرد قبل از اینکه باشند پس موجود شدند همان گونه که ایجادشان کرد. آنچه را که بود و آنچه را که قرار است، باشد می‌دانست. او بود هنگامی که هیچ چیز نبود و هیچ سخنگویی در آن سخن نگفته بود، پس بود هنگامی که هیچ نبود.»^{۱۲۷}

^{۱۲۵} «وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَانَتْهُ وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا لَا يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجَرَّى عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحْدَثَاتُ وَ لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ فَضْلٌ وَ لَا لَهُ عَلَيْهَا فَضْلٌ فَيَسْتَوِي الصَّانِعُ وَ الْمَصْنُوعُ وَ يَتَكَافَأُ.»

«نهج البلاغه»، ص ۲۷۴، و من خطبه له ع فی التوحید و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة و نیز: «الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۱، ص ۲۰۳، احتجاجة ع فيما يتعلق بتوحيد الله و تنزيهه عما لا يليق به من صفات المصنوعين من الجبر و التشبيه و الرؤية و المجيء و الذهاب و التغيير و الزوال و الانتقال من حال إلى حال في أثناء خطبه و مجاری کلامه و مخاطباته و محاوراته.

^{۱۲۶} «الْمَشِيئَةُ وَ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَائِيًا فَلَيْسَ بِمُوحَّدٍ.»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۳۳۸، باب المشيئة و الإرادة، ح ۵ و نیز: «مختصر البصائر»، ص ۳۷۰، أحاديث الإرادة و أنها من صفات الأفعال،

ح ۸

^{۱۲۷} «بَلْ كَوْنُ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوْنُهَا عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ فِيهِ نَاطِقٌ فَكَانَ إِذْ لَا كَانَ.»

روایات با این مضمون ۴ دسته اساسی روایات دال بر حدوث عالم هستند.^{۱۲۸}

د. ماهیت داشتن خداوند متعال

روایات در این زمینه دو دسته هستند. روایاتی که می‌توان از آن‌ها برای اثبات ماهیت واجب استفاده کرد و روایاتی که از آنها برای نفی ماهیت واجب استفاده کرد.

اما دسته اول:

خود این روایات چند گروه هستند.

گروه اول: روایاتی که صریحا می‌فرماید خدا ماهیت دارد.

تنها یک روایت داریم که صریحا سخن از ماهیت داشتن خدا می‌کند.

«سائل (خطاب به امام) عرض کرد: به تحقیق خدا را محدود کردی زمانی که برایش وجود را ثابت دانستی. امام

صادق علیه السلام فرمودند: من خدا را محدود نکردم بلکه ثابتش کردم زیرا که بین نفی و اثبات چیزی نیست.

سائل گفت: پس برای خدا انیتی و ماهیتی هست. حضرت فرمودند: بلکه هیچ چیز ثابت نمی‌شود مگر اینکه

انیت و ماهیتی داشته باشد. سائل به حضرت عرض کرد: آیا خدا کیفیت دارد؟ حضرت فرمودند خیر. زیرا

کیفیت جهت صفتیه و احاطه دارد (که در مورد خداند متعال محال است).»^{۱۲۹}

گروه دوم: روایاتی که می‌فرماید کسی جز خدا ذات او را نمی‌شناسد.

ظاهر این روایات این است که خدا ذاتی دارد نامحدود که کسی جز او آن را نمی‌شناسد. گاهی گفته می‌شود

خدا ذاتی ندارد جز وجود و گاهی گفته می‌شود که خدا ذات و ماهیتی دارد ولی آن ماهیت نامحدود است.

این روایات ظاهر در قول دوم هستند.

برای نمونه به این روایت به سند صحیح توجه کنید:

«التوحید (للسدوق)»، ص ۶۰، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۷.

^{۱۲۸} برای مشاهده بیشتر رک: بحار الانوار، ج ۵۴، باب اول.

^{۱۲۹} «قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَقَدْ حَدَّدْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وَجُودَهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَمْ أَحْدَهُ وَلَكِنِّي أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةٌ قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَمَائِيَّةٌ

قَالَ نَعَمْ لَا يُثْبِتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَمَائِيَّةٍ قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ قَالَ لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصَّفَةِ وَالْإِحَاطَةِ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۸۴، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ۶.

«حضرت فرمودند: پاک و منزّه است خدایی که هیچ کس نمی‌داند او چگونه است مگر خودش. هیچ چیزی مانند او نیست و او شنوا و بیناست.»^{۱۳۰}

گروه سوم: روایاتی که می‌فرماید می‌توان خداوند را شیء نامید.

اگر بگوییم، ماهیت در زبان عربی معمولاً معادل با شیئیت است، این طائفه نیز ظاهر در ماهیت داشتن خداست. روایاتی که می‌فرمایند خداوند متعال شیء است ولی به خلاف اشیاء دیگر تقریباً معادل این معنا هستند که خداوند ماهیتی دارد به خلاف ماهیت سائر اشیاء که محدود است.

برای نمونه به این روایت توجه کنید:

«امام فرمودند: او (خدا) شیئی است به خلاف سائر اشیاء.»^{۱۳۱}

اما دسته دوم:

کسانی که قائل به ماهیت نداشتن خداوند متعال هستند، روایات دیگری در این زمینه مطرح می‌کنند. از جمله روایاتی که دلالت بر حد نداشتن خداوند متعال دارد^{۱۳۲} و همچنین روایاتی که می‌فرماید که خداوند کیف ندارد و او آفریننده کیفیتهاست.^{۱۳۳} از طرفی طبیعی است که روایات طرف دیگر را توجیه کنند.

به عنوان مثال با اینکه در روایت اول صریحاً انیت و ماهیت در مقابل هم ذکر شده‌اند، گفته‌اند که اینجا مراد از ماهیت همان انیت است!^{۱۳۴} و مشابه همین توجیه را برای دو دسته دیگر آورده‌اند.

از آن سو فلاسفه‌ای که قائل به ماهیت داشتن واجب هستند و تصور می‌کنند که ماهیت ملازمه‌ای با محدودیت ندارد^{۱۳۵}، به وضوح در مقابل روایات طرف مقابل پاسخ داده‌اند که ما هم قبول داریم که واجب محدود نیست ولی ماهیت نداشتن امری است و محدود نبودن امریست دیگر. واجب ماهیت محدود ندارد.

^{۱۳۰} «فَقَالَ عِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۰۴، باب النهی عن الجسم و الصورة، ح ۱.

^{۱۳۱} «قَالَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۸۱، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ۵.

^{۱۳۲} برای مثال به این روایت توجه کنید: فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَلَا حَد. («الکافی»، ج ۱، ص ۱۳۴، باب جوامع التوحید، ح ۱)

^{۱۳۳} عنوان مثال رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۷۸، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ۳ و همان، ص ۸۸، باب الوجود و المكان، ح ۲ و همان، ص ۱۰۳، باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه تعالی، ح ۱۲ و همان، ص ۱۳۸، باب جوامع التوحید، ح ۳.

^{۱۳۴} برای مثال آقای خرمیان در کتاب قواعد عقلی در قلمرو روایات چنین کرده‌اند. رک: «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۳، ص ۱۹۲.

^{۱۳۵} همچون جناب استاد فیاضی.

لذا روایاتی که می‌فرماید خدا کسی است که کیفیت‌ها را آفریده و لذا کیفیت ندارد هم به وضوح دلالت می‌کنند بر اینکه خدا کیفیت محدود ندارد و لذا با روایاتی که می‌فرماید: «لا يعلم کیف هو الا هو» در تنافی نیست.

در مجموع، این فرمایش سهروردی در این قسمت از روایات چندان دور نیست. البته نه از این جهت که وجود اعتباری است بلکه صرفاً در این جهت که واجب را دارای ماهیت نامتناهی دانسته است.

هـ. علم تفصیلی الهی به مخلوقات قبل از خلق محال است و بعد از خلقت علم اشراقی در موطن مخلوق وجود دارد.

متأسفانه در هر دو قسمت کلام شیخ اشراق بسیار مخالف روایات ماست. اول اینکه علم پیشین به مخلوقات در روایات ما بسیار مسلم است و در قسمت فلسفه مشاء عرایضی را تقدیم کردیم.

اما در قسمت علم حضوری به مخلوقات، مشکل این است که شیخ اشراق این علم را در موطن مخلوق توضیح می‌دهد و این هم چندان سازگاری با روایات ما ندارد. زیرا همان طور که در روایات در قسمت مشاء عرض کردیم، سمیع الذات و بصیر الذات و علیم الذات تعبیری است که کاملاً دلالت بر این می‌کند که خداوند متعال به مخلوقات در موطن خود علم دارد.

و. آفرینش مخلوقات چیزی از ذات نمی‌کاهد.

این مطلب نیز در روایات متعددی به شکل‌های مختلف تبیین شده است. حتی برخی معنای آیه شریفه* (الله الصمد)^{۱۳۶} را به همین معنا توضیح داده‌اند.^{۱۳۷}

در این زمینه چند دسته روایت داریم.

دسته اول: روایاتی که خداوند متعال را قابل زیاده و نقصان نمی‌داند. به این روایت توجه کنید:

«پس هنگامی که در مورد خدا احتمال حد داشتن وجود داشته باشد، احتمال زیادت و نقصان هم در خدا

می‌رود و هنگامی که احتمال زیاده و نقصان در خدا راه داشته باشد، مخلوق خواهد بود. به حضرت عرض

^{۱۳۶} سوره مبارکه توحید: ۱، آیه ۲.

^{۱۳۷} بر اساس روایات متعددی که صمد را به معنای چیزی که داخلش خالی نیست توضیح داده‌اند، و بر اساس ذیل آیه مبارکه که می‌فرماید:*(لم یلد)*، تولد را نوعی از خلق توضیح داده‌اند که از ذات چیزی می‌کاهد؛ یعنی طبق این تفسیر آیه می‌فرماید خداوند به گونه‌ای نیست که خلق چیزی از ذات او بکاهد و در او فضای خالی تولید شود.

کردم: پس چه بگویم؟ حضرت فرمودند: خداجسم نیست و صورت نیست بلکه آفریننده اجسام و به آفریننده صور است. خدا جزء ندارد و متناهی نیست و زیادی نمی‌پذیرد و کم نمی‌شود.^{۱۳۸}

دسته دوم: روایاتی که تغییر را از ذات الهی نفی می‌کنند:

به عنوان نمونه به این روایات توجه کنید:

الف. «بر او حدوث واقع نمی‌شود و خدا از حالی به حال دیگر منتقل نمی‌شود. او خالق هر چیز است.»^{۱۳۹}

ب. «هیچ چیز نیست مگر اینکه ناپود می‌شود یا تغییر می‌کند یا اینکه تغییر در آن داخل می‌شود یا اینکه از رنگی به رنگ دیگر درآید یا از هیئتی به هیئت دیگر منتقل شود یا از صفتی به صفت دیگر در آید یا از زیادی به نقصان یا از نقصان به زیادی در آید مگر رب جهانیان زیرا که او همواره به حالت واحدی بوده است. او اول قبل از هر چیزی است و همواره آخر است و صفاتش و اسماءش آنگونه که در دیگران مختلف می‌شود، مختلف نمی‌شود.»^{۱۴۰}

دسته سوم: روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه اشیاء را از عدم خلق کرده است و نه از ذات خودش چیزی کم کند و به آن‌ها بدهد.

به عنوان نمونه به این دو روایت توجه کنید:

^{۱۳۸} «فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا قَالَ قُلْتُ فَمَا أَقُولُ قَالَ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَ هُوَ مُجَسِّمٌ الْأَجْسَامِ وَ مُصَوِّرُ الصُّوَرِ لَمْ يَتَجَزَّأْ وَ لَمْ يَتَنَاهَ وَ لَمْ يَتَزَايَدْ وَ لَمْ يَتَنَاقَضْ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۰۶، باب النهی عن الجسم و الصورة، ح ۶ و نیز: «التوحید (للمصدق)»، ص ۹۹، باب أنه عز و جل ليس بجسم و لا صورة، ح ۷.

^{۱۳۹} «لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ وَ لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۱۶، باب معانی الأسماء و اشتقاقها، ح ۶.

^{۱۴۰} «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَ الزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۱۵، باب معانی الأسماء و اشتقاقها، ح ۵.

الف. «همانا خالق این خلق لطیف است. در خلق آنچه ذکر کردیم با ظرافت عمل کرده است بدون علاج و ادات و وسیله‌ای و همانا هر سازنده‌ای از چیزی می‌سازد و خداوند خالف لطیف جلیل است و از هیچ آفریده است.»^{۱۴۱}

ب. «کسی که از هیچ بود و آنچه آفرید از هیچ آفرید.»^{۱۴۲ و ۱۴۳}

ز. قرب الهی و یک طرفه بودن آن

اینکه خداوند متعال به همه چیز قریب است به شکل‌های مختلفی در آیات و روایات ذکر شده است. به این موارد توجه کنید:

* (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)^{۱۴۴}

* (وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ)^{۱۴۵}

* (إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ)^{۱۴۶} و * (إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ)^{۱۴۷}.

اما دو طرفی بودن قرب در مورد خداوند متعال که ممکن است با وجود نزدیکی خداوند متعال، بندگان بسیار از او دور باشند، مضمونی است که به صورت‌های مختلفی در متون روایی مشاهده می‌کنیم. از جمله:

^{۱۴۱} «أَنَّ خَالِقَ هَذَا الْخَلْقِ لَطِيفٌ بَخْلَقٍ بِمَا سَمَّيْنَاهُ بِلَا عِلَاجٍ وَلَا أَدَاةٍ وَلَا آلَةٍ وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ.»

«الكافی»، ج ۱، ص ۱۲۰، باب آخر و هو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة و هو الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين، ح ۱.

^{۱۴۲} «الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خُلِقَ مَا كَانَ.»

«الكافی»، ج ۱، ص ۱۳۴، باب جوامع التوحيد، ح ۱.

^{۱۴۳} برای مشاهده موارد دیگر رک: خرمیان، جواد، «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۲، صص ۲۷۸-۲۸۴.

^{۱۴۴} سوره مبارکه ق: ۵۰، آیه ۱۶.

^{۱۴۵} سوره مبارکه بقره: ۲، آیه ۱۸۶.

^{۱۴۶} سوره مبارکه هود: ۱۱، آیه ۶۱.

^{۱۴۷} سوره مبارکه سبأ: ۳۴، آیه ۵۰.

«هیچ چیز به او شبیه نیست و با حواس درک نمی‌شود و با مردم مقایسه نمی‌شود در حالی که قریب است بعید است و در حالی که بعید است قریب است. بالای هر چیز است و گفته نمی‌شود بالای او چیزی است. جلوی هر چیز است و گفته نمی‌شود پیش روی او چیزی است.»^{۱۴۸}

در حالی که بعید است قریب است و در حالی که قریب است بعید است. روایاتی با این مضمون به چند شکل قابل توضیح هستند.

احتمال اول. اینکه قرب را به خدا نسبت دهیم ولی بعد را به بندگان. یعنی بندگان بعید هستند ولی او به بندگان قریب است.

احتمال دوم. قرب را به احاطه خداوند متعال به بندگان توضیح دهیم ولی بعد را به دوری بندگان از حیث صفات به خداوند متعال. یعنی خداوند به بندگان از جهتی قریب است و آن احاطه او به آنهاست و خود خداوند متعال از بندگان بعید است و آن از جهت اوج کمالات خداوند متعال است. این احتمال با ظاهر روایت سازگاری بیشتری دارد، زیرا در روایت هم بعد به خود خدا به صورت جداگانه نسبت داده شده است و هم قرب.

البته بُعد بندگان در هنگامی که به سبب عصیان از خدا دور شده‌اند نیز به شکل‌های مختلفی در روایات آمده است. به عنوان مثال به این تعبیر دعای ابوحمزه ثمالی دقت کنید:

«یا اینکه شاید من را کوچک شمرنده حقت دیدی پس از خود دور کردی.... یا اینکه شاید دوست نداشتی صدای من را بشنوی پس من را دور کردی.»^{۱۴۹}

می‌بینید که تعبیر بُعد و اقصاء که هر دو به معنای دوری است در این دعای شریف آمده است.

^{۱۴۸} «لَا يُشَبِّهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، ح ۲. و نیز: «المحاسن»، ج ۱، صص ۲۳۹ و ۲۴۰، باب جوامع من التوحيد، ح ۲۱۷ و «التوحيد للصدوق»، ص ۲۸۵، باب أنه عز وجل لا يعرف إلا به، ح ۲ و «جامع الأخبار (للسعیری)»، ص ۵، الفصل الأول فی معرفة الله تعالى، حدیث آخر صفحه و «مختصر البصائر»، ص ۳۲۸، باب فی کتمان الحدیث و إذاعته، ح ۴۳.

^{۱۴۹} «أَوْ لَعَلَّكَ رَأَيْتَنِي مُسْتَخْفًا بِحَقِّكَ فَأَقْصَيْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ رَأَيْتَنِي مُعْرِضًا عَنْكَ فَقَلَيْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ وَجَدْتَنِي فِي مَقَامِ الْكَاذِبِينَ فَرفَضْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ رَأَيْتَنِي غَيْرَ شَاكِرٍ لِنِعْمَتِكَ فَحَرَمْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ قَدَدْتَنِي مِنْ مَجَالِسِ الْعُلَمَاءِ فَخَذَلْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ رَأَيْتَنِي فِي الْغَافِلِينَ فَمِنْ رَحْمَتِكَ آيَسْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ رَأَيْتَنِي أَلْفَ مَجَالِسِ الْبَطَالِينِ فَبَيْتَنِي وَ بَيْنَهُمْ خَلَيْتَنِي أَوْ لَعَلَّكَ لَمْ تُحِبْ أَنْ تَسْمَعَ دُعَائِي فَبَاعَدْتَنِي.»

«مصباح المتعبد»، ج ۲، ص ۵۸۸، دعاء السحر فی شهر رمضان و «الإقبال بالأعمال الحسنة»، ج ۱، ص ۱۶۴، فصل (۲۰) فیما نذکره من أدعية تتكرر كل ليلة من وقت السحر.

اینکه در روایات مختلفی نماز و طاعات را موجب قرب الی الله مطرح می‌کنند^{۱۵۰}، نیز به همین معناست و در مقابل آن نماز نخواندن موجب بُعد می‌شود.

قرب و بعدی که بر اثر عبادات و عصیان حاصل می‌شود به شکل‌های مختلفی توضیح داده شده است.

الف. قرب و بعد از رحمت و نعمات الهی. به این معنا که نماز و سایر عبادات موجب بیشتر شدن رحمت‌های الهی به ما می‌شود و بالعکس.

ب. قرب و بعد تکوینی. به این معنا که انسان با عبادات کمالاتش بیشتر می‌شود و بالعکس.

ج. قرب و بعد علمی. به این معنا که علم حضوری انسان با انجام عبادات نسبت به خداوند متعال تقویت می‌شود و با عصیان حجاب‌ها بر دلش افزایش می‌یابد و علم حضوری‌اش به خداوند متعال کم می‌شود. در صورت اول احساس قرب می‌کند و در صورت دوم احساس بعد از خداوند متعال به انسان دست می‌دهد.

پس اجمالاً کلمات شیخ اشراق در این قسمت، چندان از فضای روایات ما دور نیست.

ح. قهر نور عالی به سافل و محبت آن

همان‌طور که گذشت، شیخ اشراق در یک عبارت سخن از محبت نور عالی به سافل نیز مطرح می‌کند ولی در بقیه عبارات صرفاً قهر و غلبه آن نسبت به نور سافل را مطرح می‌کند.

معنای حب خداوند متعال نسبت به بندگان بر اساس روایات:

بحثی که شیخ اشراق به عنوان قهر و غلبه نور عالی مطرح می‌کند، جای تردید ندارد. ولی این بحث که نور عالی به نور سافل حب دارد، بحثی است که از جهات مختلفی ممکن است در آن تردیدهایی صورت بگیرد.

اول اینکه آیا حب ذاتی در مورد خداوند متعال تصور می‌شود یا خیر. اینکه حب فعلی داریم و به معنای نعمت‌دادن است محل بحث نیست و کسی منکر آن نیست. صحبت بر سر این است که:

اولاً آیا حب موجود در آیات قرآن و روایات به معنای حب ذاتی هم استعمال شده است یا هر چه هست، همان حب فعلی است، که همان نعمت دادن باشد.

دوم اینکه با صرف نظر از آیات و روایات، آیا چنین معنایی در مورد ذات الهی متصور هست یا خیر.

بحث دوم از موضوع تحقیق ما خارج است ولی بحث اول کاملاً به ما مربوط است.

^{۱۵۰} به عنوان مثال: «يَا جَابِرُ وَاللَّهِ مَا يُتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (الكافی)، ج ۲، ص ۷۴، باب الطاعة و التقوى، ح ۳.

حب در مقابل بغض است و غضب در مقابل رحمت است و سخط در مقابل رضایت است.^{۱۵۱}

در برخی از روایات سخط و غضب و اسف الهی، به معنایی غیر از صفت ذات توضیح داده شده است.

به عنوان مثال به این روایت توجه کنید:

«از ابی عبد الله در مورد آیه شریفه ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾* فرمودند: همانا خداوند عز و جل تأسف نمی خورد مانند تأسف خوردن ما بلکه برای خود اولیائی خلق کرده است که تأسف می خورند و راضی می شوند در حالی که مخلوق مربوب هستند پس خداوند رضای آنها را رضای خودش و سخط آنها را سخط خودش قرار داد زیرا او آنها را دعوت کننده و راهنما به سوی خودش قرار داد پس به این دلیل اینگونه شدند و اینها به خدا نمی رسد آن طور که به خلقش می رسد و این چنین است رضا و غضب و غیر این دو از آنچه که شبیه این دو است.»^{۱۵۲}

شاید حب و بغض هم بتوان به «غیرهما» ملحق دانست و آن را به این جهت صفت فعل بدانیم. همچنین به این روایت توجه کنید:

«در مجلس امام باقر علیه السلام بودم که عمرو بن عبید داخل شد پس عرض کرد: فدای شما شوم در آیه مبارکه : ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾*، این غضب چیست؟ حضرت فرمودند: آن عقاب است. ای

^{۱۵۱} برای نمونه در حدیث عقل و جهل هر سه مورد چنین آمده است. رک: «الکافی»، ج ۱، صص ۲۱ و ۲۲، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۴.
^{۱۵۲} «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَأْسَفُ كَأَسَفِنَا وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْسِفُونَ وَ يَرْضُونَ وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ مُرَبُّوهُمْ فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضًا نَفْسِهِ وَ سَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ لَأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاةَ إِلَيْهِ وَ الْأَدِلَّةَ عَلَيْهِ فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ وَ لَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ لَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ وَ قَدْ قَالَ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ دَعَانِي إِلَيْهَا وَ قَالَ - مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَكُلُّ هَذَا وَ شَبِيهُهُ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ وَ هَكَذَا الرِّضَا وَ الْغَضَبُ وَ غَيْرُهُمَا مِنَ الْأَشْيَاءِ مِمَّا يُشَاكِلُ ذَلِكَ وَ لَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ الْأَسْفُ وَ الضَّجَرُ وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا وَ أَنْشَأَهُمَا لَجَازَ لِقَائِلِ هَذَا أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْخَالِقَ يَبِيدُ يَوْمًا مَا لَأَنَّهُ إِذَا دَخَلَ الْغَضَبُ وَ الضَّجَرُ دَخَلَ التَّغْيِيرُ وَ إِذَا دَخَلَ التَّغْيِيرُ لَمْ يُؤْمَرْ عَلَيْهِ الْإِبَادَةُ ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ الْمَكُونُ مِنَ الْمَكُونِ وَ لَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُقَدَّرِ عَلَيْهِ وَ لَا الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ غُلُوبًا كَبِيرًا بَلْ هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لَا لِحَاجَةٍ فَإِذَا كَانَ لَا لِحَاجَةَ اسْتَحَالَ الْحَدُّ وَ الْكَيْفُ فِيهِ فَافْهَمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.»

عمرو همانا کسی که گمان برد که خدا از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود او را به صفت مخلوق توصیف

کرده است. همانا خداوند عز و جل چیزی تحریک‌ش نمی‌کند و تغییرش نمی‌دهد.^{۱۵۳}

در این روایت هم صحبت از دو نوع رحمت و غضب نیست و ظاهراً وجود یک رحمت و غضب که آن هم صفت فعل است، پیش فرض گرفته شده است.

همچنین به این روایت توجه کنید:

«به حضرت عرض کردم: آیا خداوند رضا و سخط دارد؟ حضرت فرمودند: بلکه ولی آن به صورتی که در

مخلوقات یافت می‌شود، نیست بلکه غضب خدا عقاب اوست و رضای او ثوابش است.»^{۱۵۴}

در این روایت هم غضب الله به عنوان صفت فعل در نظر گرفته شده است.

به اصطلاح اصولی، این روایات حاکم بر تمامی آیات و روایات دیگری هستند که در آنها لفظ غضب و سخط به کار رفته است. اگر لفظ بغض را هم ملحق به آن دانستیم، چنین خواهد شد.

لذا فضای کلی روایات ما، صحبت از رحمتی ذاتی نمی‌کند. البته همان طور که در اول بحث صحبت کردیم، اینکه رحمت ذاتی تصور می‌شود یا خیر، بحث دیگری است که فعلاً در مقام آن نیستیم. البته در حد اشاره بد نیست اشاره‌ای داشته باشیم به برخی از روایات که تکلیف کلی ما در مورد صفاتی در مورد خداوند متعال که در قرآن و روایات به معنایی خاص استفاده نشده است، روشن کند.

به عبارت فنی‌تر اگر در بحث‌های فلسفی به این نتیجه رسیدیم که خداوند متعال قابل اتصاف به صفتی خاص هست یا خیر و از آن سو در قرآن و روایات اشاره‌ای به آن نبود، چه باید کرد. آیا از نظر شرعی مجوز داریم که آن صفت را به خداوند متعال نسبت دهیم؟

^{۱۵۳} «كُنْتُ فِي مَجْلِسِ أَبِي جَعْفَرٍ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَ مَنْ يَخْلُلُ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى مَا ذَلِكَ الْغَضَبُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ هُوَ الْعِقَابُ يَا عَمْرُو إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً مَخْلُوقٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَسْتَفْزُهُ شَيْءٌ وَ لَا يُغَيِّرُهُ.»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۶۸، باب معنی رضاه عز و جل و سخطه، ح ۱.

^{۱۵۴} «سَأَلْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ لَهُ رِضَى وَ سَخَطٌ فَقَالَ نَعَمْ وَ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَكِنَّ غَضَبَ اللَّهِ عِقَابُهُ وَ رِضَاهُ ثَوَابُهُ.»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۷۰، باب معنی رضاه عز و جل و سخطه، ح ۴.

روایات زیادی در این زمینه داریم که به ما امر کرده‌اند که به دلیل اینکه امکان اشتباه در این مسائل بسیار بالاست، صفاتی ورای صفاتی که در قرآن و اهل بیت بیان شده است، نسبت ندهیم.

اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم.

الف. «امام کاظم علیه السلام به پدرم نوشتند که همانا خداوند والاتر و اجل و بزرگتر از این است که به کنه صفتش رسیده شود پس او را به آنچه خودش خود را به آن توصیف کرده است، توصیف کنید و از غیر آن دست بکشید.»^{۱۵۵}

جناب ملاصدرا در شرح این روایت می‌فرماید:

«پس اینچنین واجب است بر تو که بدانی صفات خداوند متعال را اعظم و اجل از اینکه احدی به کنه آن برسد تا اینکه در حد تعطیل واقع نشوی و نه در حد تشبیه داخل شوی. پس هنگامی که مسأله در صفات خدا به این صورت است ... حضرت امر کردند به توقیف شرعی و اینکه به صرف آنچه در کتاب و سنت وارد شده اکتفا کنیم و از غیرش دست برداریم.»^{۱۵۶}

ب. «از ابی الحسن علیه السلام در مورد صفت (خدا) پرسیدم. حضرت فرمودند: از قرآن تجاوز نکنید.»^{۱۵۷}

ج. به امام عسکری سال ۲۵۵ مکاتبه کردم: ای آقای من اصحاب ما در توحید اختلاف کرده‌اند. عده‌ای می‌گویند او جسم است و عده‌ای می‌گویند او صورت است. اگر صلاح می‌دانی آقای من به من آموزش دهی آنچه بر آن وقوف پیدا کنم و جایز بدانم، بر عبد خودت لطف کردی. حضرت هم به خط خویش نوشتند، از توحید سؤال کردی و این سؤال از شما برداشته شده است. خدا واحد احد است که نزاییده و زاییده نشده و برای

^{۱۵۵} «كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ إِلَى أَبِي أَنْ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۲، باب النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ۶. مشابه این روایت رک: «رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال»، النص، ص ۲۸۰، فی أبي محمد هشام بن الحكم، ح ۵۰۰.

^{۱۵۶} «فهكذا يجب عليك ان تعرف كون صفاته تعالى اجل و اعظم من ان يبلغ احد كنهها حتى لا يقع في التعطيل و لا في التشبيه، فلما كان الامر في صفاته على هذا المنهاج من ان لكل منها الحقيقة الالهية و الوجود الرباني من حيث لا كثرة، امر عليه السلام بالتوقيف الشرعي و القصر فيها على ما ورد في الكتاب و السنة و الكف عما سواه.»

«شرح أصول الكافي (صدرا)»، ج ۳، ص ۱۸۶، الحديث السادس و هو الثاني و السبعون و المائتان.

^{۱۵۷} «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصُّفَةِ فَقَالَ لَا تَجَاوِزْ مَا فِي الْقُرْآنِ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۲، باب النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ۷.

او کفوی نیست. احد است خالق است که مخلوق نیست. هر چه بخواهد از اجسام و غیر آن خلق می‌کند و جسم نیست و به تصویر در می‌آورد هر چه را که بخواهد و صورت نیست. ثنای او جلیل است و اسماء او پاک و منزّه است از اینکه برای او شبیهی باشد. او نه غیر او، برای او مثلی نیست و او شنوای بیناست.»^{۱۵۸}

د. «حضرت فرمودند: ای ابا عبیده، بر حذر باش از جدلی‌ها و کذابین بر ما. آن‌ها آنچه به آن امر شده‌اند ترک کرده‌اند و بر خود علم آسمان را تکلف کرده‌اند!»^{۱۵۹}

در این روایت تکلف علم سماء نهی شده است. در روایتی دیگر این مطلب با شرح و بسط بیشتری توضیح داده شده است:

هـ. «شخصی به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کرد: آیا صاحب ربّ ما را توصیف می‌کنی که محبت و معرفت ما به او زیاد شود؟ حضرت هم ناراحت شدند و خطبه‌ای خواندند و فرمودند: ... به آنچه که قرآن بر آن از صفت خداوند راهنمایی کرده است ... پس به آن تمسک کن و به نور هدایت آن نورانی شو... و آنچه را که شیطان بر تو تکلف کرد از آنچه که در کتاب واجب نشده و در سنت رسول الله بیان نشده و ائمه اطهار بیان نکرده‌اند، رها کن و به خدا واگذار.»^{۱۶۰}

^{۱۵۸} «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ سَنَةَ خَمْسٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ قَدْ اخْتَلَفَ يَا سَيِّدِي أَصْحَابُنَا فِي التَّوْحِيدِ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ هُوَ جِسْمٌ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ هُوَ صُورَةٌ فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تُعَلِّمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقِفُ عَلَيْهِ وَلَا أَجُوزُهُ فَعَلْتُ مُتَطَوِّلًا عَلَى عَبْدِكَ فَوَقَعَ بِخَطِّهِ عَ سَأَلْتُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَهَذَا عَنْكَ مَعْرُوفٌ اللَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ خَالِقٌ وَلَيْسَ بِمَخْلُوقٍ يَخْلُقُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا يَشَاءُ مِنَ الْأَجْسَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَيْسَ بِجِسْمٍ وَ يُصَوِّرُ مَا يَشَاءُ وَلَيْسَ بِصُورَةٍ جَلَّ تَنَازُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ شَبِيهٌ هُوَ لَا غَيْرُهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.»

«الکافی»، ج ۱، صص ۱۰۲ و ۱۰۳، باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه تعالى، ح ۹.
^{۱۵۹} «قَالَ لِي يَا أَبَا عُبَيْدَةَ إِيَّاكَ وَأَصْحَابَ الْخُصُومَاتِ وَالْكَذَّابِينَ عَلَيْنَا فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا مَا أَمَرُوا بِعِلْمِهِ وَتَكَلَّفُوا عِلْمَ السَّمَاءِ»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۴۵۹، باب النهی عن الكلام والجدال والمرء فی الله عز وجل، ح ۲۴.

^{۱۶۰} «عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رجلاً قال لأمير المؤمنين ع: هل تصف ربنا نزداد له حبا و به معرفة، فغضب و خطب الناس - فقال: فيما عليك يا عبد الله بما دلك عليه القرآن من صفته - و تقدمك فيه الرسول من معرفته، فأتم به و استضى بنور هدايته، فإنما هي نعمة و حكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت و كن من الشاكرين، و ما كلفك الشيطان عليه - مما ليس عليك في الكتاب فرضه - و لا في سنة الرسول و أئمة الهداة أثره فكل علمه إلى الله، و لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين، و اعلم يا عبد الله أن الراسخين في العلم - هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب إقرارا بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا آمنا به كل من عند ربنا، و قد مدح الله اعترافهم بالعجز - عن تناول ما لم يحيطوا به علما و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخا.»

«تفسير العياشي»، ج ۱، ص ۱۶۳، [سورة آل عمران (۳): آیه ۷]، ح ۵.

همان طور که در این روایت مبارک می‌بینید، از مصادیق تکلف در آنچه که به آن امر نشده‌ایم، بحث کردن در مورد صفاتی است که خداوند متعال در قرآن و همچنین ائمه هداة نفرموده‌اند. روایات بسیار بیش از اینهاست و لذا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.^{۱۶۱}

لذا اگر در روایات ثابت شود که هر جا تعبیر حب داریم، مراد صفت فعل است، بحث از اینکه صفت ذاتی «حب» تصور می‌شود یا خیر، بحثی در حوزه «تکلف بما لم یؤمر به» است که در شرایط حاضر که «ما یؤمر به» زمین مانده، بسیار زیاد است، قطعاً به صلاح نخواهد بود. در هر صورت بحث از حب ذاتی خارج از حوزه تحقیق ماست.

البته از مجموع کلام جناب ملاصدرا استفاده می‌شود که ایشان عدم جواز بحث از صفات الهی خارج از حوزه قرآن و سنت را قبول ندارند و روایاتی را که ذکر کردیم، حمل بر وظیفه عمومی می‌کنند و خواص را از آن مستثنا می‌دانند. ایشان در شرح اصول کافی بعد از روایت «ج» چنین می‌فرمایند:

«فرمایش امام علیه السلام که این (مسأله توحید) از شما برداشته شده است، اشاره‌ایست به اینکه بر همه کس تعمق در مباحث توحیدی لازم نیست به خاطر قصور بیشتر مردم از درک این مسائل بلکه برای آن‌ها کفایت می‌کند که معتقد باشند به اینکه خدا واحد و احد و سائر مواردی که امام در روایت فرمودند، است.»^{۱۶۲}

ط. منشأ شرور عالم ماده است

در همین بحث، در حکمت مشاء تا حدی بر این کلام خورده گرفتیم و در ابتدای بحث که شیخ اشراق، عالم ماده را بی بهره از نور می‌داند هم مقداری بر این کلام خورده گرفتیم. در حکمت مشاء عرض شد که ظاهراً منشأ شرور، اختیار انسان است که اگر به صورت نادرست استفاده شود منجر به ایجاد شرور می‌شود که البته مصلحت اصل اختیار به قدری بالاست که به این مفسده غلبه می‌کند. در ابتدای بحث حکمت اشراق هم عرض شد که ظاهراً نور، سراسر خلقت را فراگرفته است و البته غلبه ظلمت در برخی از ذوات مطلبی است و حضور نور مطلبی دیگر است. در بحث قرب و بعد هم این بحث مطرح شد که نور الانوار به همه قریب است هر چند که برخی از ذوات ظلماتی بسیار از او دور هستند. لذا بیش از این به این مطلب نمی‌پردازیم.

^{۱۶۱} برای مشاهده سائر روایات رک: «بحار الانوار»، ج ۳، باب ۹.

^{۱۶۲} «قوله علیه السلام: و هذا عنکم معزول، اشاره الی انه لیس علی کل احد ان یخوض فی امر التوحید لقصور اکثر الناس عن درکه، بل یکفیه ان یعتقد ان الله واحد احد ... الی آخر ما ذکره.»

«شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۱۸۸.

گفتار سوم: تصویر کلی حکمت متعالیه

از آنجا که در بین صاحب نظران در مورد نظر ملاصدرا در این مباحث اختلاف است، در هر قسمت نظری را که به نظرمان صحیح می‌رسد با ذکر دلیل و منبع مبنای کار قرار داده‌ایم.

در این قسمت نیز، به صورت جدا جدا، متعرض مبانی تأثیر گذار ملاصدرا در تبیین ارتباط بین خالق و مخلوقات می‌شویم و در مرحله بعد، به جمع بندی تکه‌های مختلف تصویر فکری ملاصدرا در تبیین این مسأله می‌پردازیم.

تکه ۱: اصالت وجود

در فصل دوم، مفصلاً به تبیین قرائتهای مختلف از مسأله اصالت وجود پرداختیم و عرض شد که ۴ قرائت اساسی در این زمینه وجود دارد. آنچه در اینجا متعرض می‌شویم این است که اختلاف این مبانی در موضوع تحقیق چه تأثیری خواهد گذاشت.

اولین اثری که این اقوال خواهد داشت، در تقریر ما از مسأله وحدت و کثرت خواهد بود. در فصل دوم تقریرهای مختلف از مسأله کثرت و وحدت را تقدیم کردیم. طبیعی است که هر یک از تقریرها با برخی از قرائات وحدت و کثرت سازگار است. به عنوان مثال تقریری که ماهیت را در خارج به عین وجود موجود می‌داند با هیچ یک از قرائات وحدت شخصی وجود سازگاری ندارد. همچنین قرائاتی که هیچ بهره‌ای برای ماهیت در خارج قائل نیستند و آن را صرفاً حاکی از وجود یا حدود وجود خارجی می‌دانند، با هیچ یک از قرائات کثرت خارجی موجودات سازگار نیستند. واضح است که وجود حقیقی داشتن یا نداشتن مخلوقات از اساسی‌ترین مباحث در تقریر ارتباط میان خالق و مخلوقات است.

دومین اثری که در بحث ما دارند، کیفیت تحلیل ما از مسأله فقر و غناء است که به بحث از امکان فقری منجر می‌شود.

سومین اثر عبارت است از تحلیل ما از مسأله تشکیک که در نتیجه آن مخلوقات را متباین از ذات حق متعال بدانیم یا تجلی یا تنزلی از آن ذات متعالی و البته اینکه تجلی و تنزل را چگونه تفسیر کنیم.

سؤال این است که در اینجا کدام قرائت اصالت وجود را باید به ملاصدرا نسبت داد. بحث‌های طولانی در این زمینه صورت گرفته است که بالاخره قرائت ملاصدرا از اصالت وجود چیست. هر کسی هم به عباراتی از او تمسک کرده است و در مجموع به توجیه عباراتی پرداخته که ظاهراً معارض با برداشت او از عبارت است.

به نظر می‌رسد که آنچه در اینجا مراد نهایی ملاصدرا باشد، اصالت وجودی است که با وحدت شخصیه‌ای که هدف اصلی او از فلسفه‌اش است سازگار باشد. یعنی هر چه نظر نهایی ملاصدرا در بحث اصالت وجود باشد، در هر صورت ملاصدرا به صدد اثبات وحدت وجود بوده است و بر فرض هم ظاهر بسیاری از عباراتش تفسیری باشد که به وحدت شخصی وجود منجر نمی‌شود در واقع اشتباه مبنایی او بوده است و اشتباه تصور می‌کرده که شاید با این قول خاص از اصالت وجود در تعارض نباشد. لذا طبیعی است که اقوالی که منجر به وحدت وجود نمی‌شوند از دور خارج باشند.

به نظر می‌رسد در نهایت ملاصدرا در مجموع وجود را واحد و کثرات را به ماهیات نسبت می‌دهد و از آنجا که قطعاً ملاصدرا برای کثرات حقیقت و نفس الامر قائل است، اقوالی که ماهیت را در خارج معدوم می‌شمارند بسیار از ساحت ملاصدرا دور هستند.

تکه ۲: تشکیک وجود

در فصل دوم متعرض «معانی» مختلف تشکیک شدیم. در اینجا متعرض «مبانی» مختلف تشکیک می‌شویم تا با در نظر گرفتن مبانی مختلفی که در تشکیک است، هم معنای قول ملاصدرا را بهتر درک کنیم و هم اینکه احیاناً با اختلاف آراء در تبیین مبنای ملاصدرا آشنا شویم.

تشکیک در وجود به قرائت‌های مختلفی مطرح شده است.

تفسیر اول: وحدت «معنای» وجود و کثرت «مصادیق»

این تشکیک به مشائیان و فهلویون نسبت داده شده است.^{۱۶۳} توضیح اینکه طبق این قول، محکی مفهوم وجود که در خارج است که از آن به معنی تعبیر می‌شود، حقیقتی است که در خارج با افراد خود محقق است. در اینجا وحدت در عین کثرت به این صورت صدق می‌کند که حقیقت وجود معنای مشترکی است که در میان همه مصادیق موجود است و از سوی دیگر هر یک از افراد وجود تعینی مخصوص به خود دارند. در واقع در این نوع تشکیک وحدت و کثرت وصف امر واحدی نیستند. وحدت وصف معناست و کثرت وصف افراد و مصادیق. لذا در واقع در این قول برای فرار از اجتماع نقیضین چنین تدبیری اندیشیده شده است که وحدت و کثرت به دو امر مختلف برگردد.

^{۱۶۳} مرحوم علامه طباطبائی در نهاییه چنین می‌فرماید: «فللوجود کثره فی نفسه فهل هناك جهة واحدة ترجع اليها اکثره من غير ان تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثره في عين انها واحدة و واحدة في عين انها كثره و بتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبه الى ما به الاشتراك كما نسب الى الفهلويين» «نهاییه الحکمه»، ص ۱۸ و نیز جناب حسن زاده آملی، در تعلیقه بر اسفار این قول را به مشائیان نسبت می‌دهد. «تعلیقه حسن زاده آملی بر اسفار»، (چاپ ارشاد)، ج ۱، ص ۱۸۷. به نقل از «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، ص ۲۶۴.

تفسیر دوم: وحدت حقیقت خارجی وجود و کثرت مراتب و مظاهر آن

وجود در عین آنکه واحد شخصی است، کثرت شخصی هم دارد. به خلاف تفسیر قبل، در اینجا صرفاً معنای وجود نیست که واحد است بلکه حقیقت وجود واحد شخصی نیز هست که افراد نیز در همان واحد شخصی تحقق دارند؛ به نحوی که این وجود واحد شخصی مراتب و مظاهری دارد که آن مراتب در همان وجود واحد شخصی متحقق هستند. در این تفسیر وجود یک امر واحد شخصی است که مرتبه‌ای از آن عقل و مرتبه‌ای از آن آسمان و مرتبه‌ای از آن حیوانات و ... است. این مراتب کثرت شخصی ندارند؛ یعنی به این نحو نیست که عقل یک شخص از وجود باشد و آسمان شخصی دیگر. بلکه همه آنها مراتب آن وجود واحدند. در واقع طبق این تفسیر، مراتب همان وجود، تعینات و شؤون واحد شخصی‌اند.

برخی این تفسیر را نظر نهایی ملاصدرا می‌دانند. در هر صورت برخی از عبارات ملاصدرا با این تفسیر کاملاً سازگاری دارد.^{۱۶۴}

برخی دیگر این نظریه را نظریه نهایی ملاصدرا نمی‌دانند و آن را صرفاً یک مقدمه برای نظریه نهایی او می‌دانند که وحدت وجود به غیر قرائتی تشکیکی است.^{۱۶۵}

مبنای بحث را در این قسمت بر اساس کتاب جناب استاد عبودیت قرار می‌دهیم و ایشان هم تفسیر اول را قبول کرده‌اند.^{۱۶۶}

تفسیر سوم: وحدت وجود مستقل و کثرت وجودات رابط

در این تفسیر، تشکیک فلسفی صرفاً میان علل و معلولات حقیقی است؛ یعنی تنها وجود مستقل در سلسله علل و معالیل خداوند متعال است و دیگر موجودات، معلول با واسطه یا بی واسطه او هستند. همه حیثیت وجودی معلولات ربط به واجب است. بنابر این معلولات صرفاً روابطی هستند که عین تعلق به علت هستند. طبق این تفسیر اگرچه وجود دارای افراد و اشخاص کثیر است، همه آنها وحدت خاصی دارند؛ یعنی وحدتی از سنخ حمل حقیقت و رقیقت. بنابر این ضابطه تشکیک در این قول نیز محقق است و به نوعی

^{۱۶۴} «الثالث أن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات: كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانسباط و السريان على هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته و مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا يشوبه ماهية أصلاً لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى قوته و شدته بل هو فوق ما لا يتناهى فلا يحده حد و لا يضبطه رسم.»

صدرالدین شیرازی، «الشواهد الربوبية»، ص ۷ و نیز رک: «اسفار»، ج ۱، صص ۲۰ و ۱۲۱.

^{۱۶۵} «رحیق مختوم»، ج ۵، ص ۵۶۱-۵۶۳ و نیز: یزدان پناه، یدالله، «مبانی و اصول عرفان نظری»، ص ۱۵۷.

^{۱۶۶} رک: عبودیت، عبدالرسول، «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۸.

اینجا نیز وحدت در عین کثرت صدق می‌کند. واضح است که در این تفسیر، تشکیک در وجود مختص به تشکیک طولی است و صرفاً میان علت و معلول است و شامل تشکیک عرضی^{۱۶۷} نمی‌شود.^{۱۶۸}

حال که تکلیف قرائات مختلف تشکیک روشن شد، جا دارد که برخی از اقوال که به عنوان وحدت وجود به ملاصدرا نسبت داده شده است نیز در اینجا متذکر شویم ولی به دلیل اینکه در فصل دوم به ذکر همه اقوال وحدت و کثرت پرداختیم، از تکرار ذکر آنها در این قسمت خودداری می‌کنیم. در اینجا از نتایج مباحث آن قسمت استفاده می‌کنیم.

در مجموع در حکمت صدرایی و کسانی که در پیشرفت آن حرکت کرده‌اند، اقوال متعددی در تبیین تشکیک بین وجودات مطرح شده است که برخی از آنها به وحدت شخصی وجود می‌انجامد و برخی چنین نیست.

در این تحقیق، طبق تمام این مبانی مسأله قابل پیگیری است. طبق قرائت‌هایی که به وحدت وجود می‌انجامد، رابطه بین خالق و مخلوقات، در واقع رابطه بین مَظْهَر و مُظْهَر یا مشابه آن است.

اما طبق قرائت‌هایی که به وحدت وجود نمی‌انجامد، رابطه بین خالق و مخلوقات از نوع وجود رابط و مستقل یا وجود مباین علت و معلول خواهد بود.

به نظر می‌رسد با این مقدار بیان، اجمالاً فضای اقوال روشن شد و ان شاء الله در قسمت روایات این فصل به تفصیل، شواهد روایی هر یک از قرائات را ذکر خواهیم کرد.

تکه ۳: علم خالق

در فلسفه صدرایی هم علم پیشین و هم علم پسین تبیین شده است. ایشان هر دو را نیز از نوع علم حضوری می‌دانند هر چند که در برخی از عبارات ایشان با علم حصولی پیشین سازگار است.

علم حضوری پسین ایشان، همان علم حضوری شیخ اشراق است با این تفاوت که مشکل اصلی ایشان را که علم در موطن مخلوق بود، حذف کرده‌اند.

^{۱۶۷} اگرچه ملاصدرا سخنی از تشکیک طولی و عرضی به میان نیاورده است ولی ظاهراً تشکیک عرضی را نیز قبول داشته است، زیرا اولاً دلیلی که برای تشکیک می‌آورد عام است و شامل تمام وجودات می‌شود و ثانیاً برخی از مثال‌های او صرفاً بر تشکیک عرضی قابل تطبیق است، مثل مثال تشکیک در میان اجزای فرضی زمان. رک: نبویان، سید محمد مهدی، «جستارهایی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، صص ۲۵۸-۲۵۹.

^{۱۶۸} رک: «آموزش فلسفه»، ج ۱، درس سی‌ام، صص ۳۸۷ و ۳۸۸. نیز رک: همو، «تعلیق علی نهایه الحکمه»، صص ۴۶ و ۴۷.

علم پیشینی که ایشان تبیین می‌کنند نیز در واقع همان علم ذات به ذات است که از آن جهت که در نظر ملاصدرا، ذات الهی بنابر قاعده اشرف، وجود اجمالی همه مخلوقات را داراست، علم به ذات مستلزم علم به همه مخلوقات نیز هست.

اما اینکه این علم پیشین حضوری است یا حصولی نیاز به بحث دارد.

ابتدا باید دانست که ملاک علم حضوری یکسان بودن واقعیت علم و واقعیت معلوم است و در غیر این صورت علم حصولیست. در هر دو صورت نیز، اگر واقعیت علم مغایر واقعیت عالم باشد، زائد بر ذات و الا ذاتی است.

لذا ۴ نوع علم متصور است:

علم حضوری ذاتی: که در آن علم و عالم و معلوم یک واقعیتند.

علم حضوری زائد بر ذات: که در آن علم و معلوم یک واقعیت‌اند و عالم واقعیتی غیر از آنهاست.

علم حصولی ذاتی: که در آن علم و عالم یک واقعیتند و معلوم واقعیتی مغایر آنهاست.

علم حصولی زائد بر ذات: که در آن علم و عالم و معلوم سه واقعیت مختلف هستند و به آن علم ارتسامی و انطباعی نیز گفته می‌شود.

شکی نیست که علم ذات به ذات، از نوع اول است.

علم حضوری ذات به فعل خود نیز که در واقع علم پسین الهی به مخلوقات است (مع الفعل)، از نوع دوم است. علمی که فلاسفه مشاء برای توجیه علم پیشین مطرح می‌کردند نیز از نوع ۴ است. طبق تقریری که عرض شد، ظاهراً علم پیشینی که ملاصدرا بیان می‌کند از نوع سوم است. چرا که در ذات خداوند وجود تفصیلی مخلوقات وجود ندارد و لذا واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم و عالم است ولی خود ملاصدرا در بسیاری از عباراتش این علم را نیز حضوری می‌داند. منشأ این کلام همان نکته‌ایست که به طور مختصر در صدر عبارات به آن اشاره کردیم.

تفصیل اجمالی آن مختصر از این قرار است که تشکیک در وجودی که ملاصدرا می‌گوید مبین کیفیت علم حضوری بودن این علم پیشین است، به این صورت که:

۱) در نظام علی-معلولی تشکیکی، هر وجود کاملتری مناط این همان عینی بین خود و وجود ناقصتر از خود است، به طوری که وجود کاملتر همان وجود ناقصتر است به نحو برتر. ولی از آنجا که:

۲) حضور وجودی نزد وجود دیگر وصفی مغایر آن وجود و منضم به آن نیست، بلکه عین آن وجود است. پس به موجب این همانی مذکور:

۳) حضور وجود کامل نزد خویش نیز، در حقیقت، حضور برتر و قوی‌تر وجود ناقص‌تر نزد اوست؛ یعنی، علم حضوری وجود کامل‌تر به خویش بعینه علم حضوری برتر او به وجود ناقص‌تر نیز هست و می‌دانیم که:

۴) وجود خداوند، که کامل مطلق است، وجود برتر الهی جمعی همه اشیاء، بلکه برترین نحو وجود اشیاء است. پس:

۵) حضور خداوند نزد خویش بعینه همان حضور برتر، بلکه برترین نحو حضور اشیاء نزد اوست. بنابر این:

علم حضوری خداوند به خویش بعینه برترین نحو علم حضوری اشیاء نزد اوست؛ یعنی، این علم حضوری در مقایسه با هر علم حضوری دیگری به شیء قوی‌تر و برتر است، چه در مقایسه با علم حضوری خود شیء به خودش، چه در مقایسه با علم حضوری سائر مجردات به شیء و چه در مقایسه با علم حضوری مع الفعل خداوند به شیء؛ به تعبیر دیگر، انکشاف اشیاء برای خداوند به سبب وجود خودش از انکشاف آنها برای او به سبب حضور وجود خاص آنها نزد خداوند بسی برتر و قوی‌تر است.^{۱۶۹}

به این عبارت ملاصدرا دقت کنید:

«نامیدن علم خداوند به اشیاء به قبل از وجودش به صورت از باب مسامحه و تشبیه به صورت ذهنی اشیاء است که به گونه‌ای غیر از وجود خارجی اشیاء که ضعیف‌تر از وجود خارجی آنهاست، موجود است و الا ... علم در ذات الهی قوی‌تر از علم حضوری شیء به ذات خود یا به غیر خود است. زیرا ذات خدا در شیئیت اقوی از ذات معلوم است در شیئیت نفس خودش... پس هنگامی که ثبوت ذوات اشیاء نزد خدا باشد علم حضوری باشد، همان طور که در علم متأخر از ذات این گونه است، پس هنگامی که آنچه از ثبوت خود اشیاء قوی‌تر است نزد خدا باشد، این حالت اولی به این است که حضور نامیده شود و این همان حالت علم متقدم از ایجاد است.»^{۱۷۰}

^{۱۶۹} رک: «درآمدی به نظام حکمت صدرایی»، ج ۲، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

^{۱۷۰} «تسمیه علم الله بالاشیاء قبل وجودها بالصورة من باب المسامحة او التشبیه بالصورة الذهنیه للشیء»، الموجوده بنحو آخر من الوجود انقص من وجوده الخارجی و الا... العلم هناك اقوی من علم الشیء بذاته و بغیره علما حضوريا، لانه اقوی فی شیئیه المعلوم من المعلوم فی شیئیه نفسه.... فاذا كان ثبوت ذوات الاشیاء عند الله، كما فی علم المتأخر عن ذاته تعالی، حضورا، فثبوت ما هو اولی بها من ذواتها اولی بان یكون حضورا، كما فی العلم المتقدم علی الایجاد.»

«تعلیقه بر حکمة الاشراف»، ص ۳۶۴ به نقل از «درآمدی به حکمت نظام صدرایی»، ج ۲، صص ۳۲۹ و ۳۳۰.

البته همان طور که عرض شد برخی از عبارات ملاصدرا با علم حصولی خالق به مخلوقات سازگار است. به این عبارت دقت کنید:

«بلکه ذات الهی به منزله آینه ایست که در آن صورت‌های همه اشیاء را می‌بینی و وجود آینه، وجود آنچه در آن دیده میشود، نیست.»^{۱۷۱}

تکه ۴: صادر اول

در این قسمت، ایشان مطلبی را از عرفاء گرفته‌اند و سعی کرده‌اند تا حدی به تقریر آن بپردازند. صادر اول یا همان نفس رحمانی یا همان وجود منبسط بحثی است که برخی از عبارات ملاصدرا به آن اشاره دارد. این تقریر مقداری با تبیین‌های فلاسفه سابق متفاوت است و لذا به شرح مختصری در مورد آن می‌پردازیم.

البته باید خاطر نشان کرد که اگرچه این اصطلاح وام گرفته از عرفاست ولی در برخی از احکام با آنچه عرفا گفته‌اند تفاوت‌هایی دارد.^{۱۷۲}

خلاصه نظر ایشان اینکه موجود لا بشرط قسمی همان وجود منبسط و نفس رحمانی است که شمول و سریانی دارد که تمام ماهیات در دل آن جای می‌گیرند البته نه به نحو کلی ذهنی و اعتباری بلکه امری خارجی است که در هر وجودی وجود دارد.^{۱۷۳}

^{۱۷۱} «و هو أن ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و أسمائه كلها و هي أيضا مجلّاه يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول و لا اتحاد إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه و الاتحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات و هناك ليس كذلك كما أشرنا إليه بل ذاته بمنزلة مرآة ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرأة وجود ما يترأى فيها أصلا.» «الشواهد الربوبية»، ص ۴۰.

^{۱۷۲} رک: بررسی تطبیقی «نفس رحمانی» در عرفان و حکمت متعالیه، رودگر، نرجس، پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی، س ۲، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۴۷-۶۰.

^{۱۷۳} «المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق: الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعلية و الكلية سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصيله و وجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله و يوجد و ليست وحدته عددية أي مبدءا للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص و لا ينحصر في حد معين من القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العلية و المعلولية و الجوهرية و العرضية و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية و التحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياة و عرش الرحمن و الحق المخلوق به في عرف الصوفية و حقيقة الحقائق- و هو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات- و اشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و الإشارة إلا من قبل آثاره و لوازمه و لهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه و نسبة الكلية الطبيعية كجنس الأناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجة تحته و هذه التمثيلات مقربة من وجه مبعده من وجوه و اعلم أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الإبتائي العام البدیهی و المتصور الذهنی الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية.»

صدر الدین شیرازی، «اسفار»، ج ۲، صص ۳۲۸ و ۳۲۹.

این تحلیل منجر می‌شود که به یک معنی تباین بین موجودات و خداوند متعال را انکار کنیم. البته نتیجه دیگر قائل شدن به نفس رحمانی، این است که به نوعی فاعلیت خداوند به همه اشیاء به نوعی بلاواسطه می‌شود.

تکه ۵: تحلیل رابطه علی - معلولی به صورت تشائی

گذشتگان علت را به صورت تباین بین وجود علت و معلول تحلیل می‌کردند ولی ملاصدرا در نهایت این مطلب را نمی‌پذیرد و معلول را صرفاً شائی و مظهری از وجود علت می‌داند در حالی که سراسر آن تعلق و نیاز و فقر به علت است.^{۱۷۴ و ۱۷۵}

لذا ایشان تصریح می‌کند که علت و معلول در نهایت به نظریه تشان منتهی می‌شود:

«پس آنچه ابتداء بیان کردیم که در وجود علت و معلولی هست به حسب نظر دقیق در انتهای کار به حسب سلوک عرفانی به این رسید که علت از آن دو (علت و معلول) امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات علت است و ارجاعش به همان چیزی است که علت نامیده می‌شد و تأثیرش در معلول به شکلی از اشکال علت و حیثی از حیثیات علت ارجاع پیدا کرد نه جدا شدنی از علت که مباین با آن باشد.»^{۱۷۶}

به نظر می‌رسد که صحبت‌های اصلی ملاصدرا همین باشد که عرض شد و در بقیه حوزه‌ها چندان حرف جدیدی نسبت به گذشتگان در مورد آنچه به موضوع تحقیق ماست، نفرموده‌اند.

پس جمع بندی کلمات ایشان در کیفیت ارتباط خالق و مخاوقات از این قرار است:

^{۱۷۴} «و لا یسع لأولئک الأكابر و لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطاً لا رابطاً لأنهم لما قالوا بالثنائی فی الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغایراً للوجود الحق لکن علی وجه یكون مرتبطاً إلى الحق و منسوباً إليه بحیث لا یمكن أن ینسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالی.»

«اسفار»، ج ۱، ص ۳۳۰.

^{۱۷۵} «المعلول بالذات لا حقیقه له بهذا الاعتبار سوی کونه مضافاً و لاحقاً و لا معنی له غیر کونه أثراً و تابعاً من دون ذات تكون معروضه لهذه المعانی کما أن العلة المفیضة علی الإطلاق إنما کونها أصلاً و مبدأً و مصموداً إليه و ملحوقاً به و متبوعاً هو عین ذاته فإذا ثبت تناهی سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسیطة الحقیقه النوریة الوجودیة متقدماً عن شوب کثره و نقصان و إمكان و قصور و خفاء بریء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فیاض - و بحقیقه ساطع و بهویته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبین و تحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فarda هو الحقیقه و الباقی شئونه و هو الذات و غیره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراء جهاته و حیثیاته.»

همان، ج ۲، ص ۳۰۰.

^{۱۷۶} «فما وضعناه أولاً أن فی الوجود علةً و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانی - إلى کون العلة منهما أمراً حقیقیاً و المعلول جهةً من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعله و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحیثیه لا انفصال شیء مباین عنه فأتقن هذا المقام الذی زلت فیہ أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فی تحصيله - لعلک تجد رائحةً من مبتغاک إن كنت مستحقاً لذلك و أهله.»

همان، صص ۳۰۰ و ۳۰۱.

۱) تباین خالق و مخلوقات با قرائتی که گفته شد، مورد انکار قرار گرفت و مخلوقات شؤون خود خدا هستند. مخلوقات همان تجلیات وجود واحد سریانی هستند که از خفاء در مقام ذات به ظهور می‌رسند و خلق در واقع اظهار خفی است.

۲) خداوند علم پیشینی دارد که کیفیت آن به صورت علم ذات به ذات تبیین می‌شود.

۳) احاطه خالق به مخلوقات هم در قالب همین ساختار تبیین می‌شود.

۴) خداوند خالق بی واسطه همه مخلوقات است و در واقع خلق نفس رحمانی، خلق همه مخلوقات است.

۵) فقر مخلوقات به خالق در قالب عین الربط بودن معلولات و تحلیل علیت به تشآن.

بررسی روایات در مورد ارکان تصویر ملاصدرا از رابطه بین خالق و مخلوقات:

با توجه به این نکات وارد فضای روایات می‌شویم تا ببینیم که چه مقدار روایات ما با آنچه جناب ملاصدرا فرموده است تطابق دارند و شواهد تأییدی و نقضی آن در روایات را بررسی می‌کنیم.

الف. تباین یا تجلی بودن مخلوقات

در روایات مبحث تباین موجودات از خداوند متعال مسلم است. تنها مسأله‌ای که هست اینکه در برخی از روایات تعبیری داریم که برخی از آن برداشت غیر تباین کرده‌اند. لذا در صدد هستیم تا روایات اطراف مسأله را به طور کامل بیاوریم تا دقیقاً معنای روایات در کنار یکدیگر شرح داده شود.

روایاتی که دلالت بر مابین خداوند متعال از مخلوقات می‌کنند چند دسته هستند:

دسته اول: الله تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه

به عنوان مثال به این روایت توجه کنید:

«همانا خداوند متعال خالی از خلقش است و خلق او نیز خالی از او هستند و هرچه بر آن اسم شیء اطلاق

می‌شود جز خداوند متعال، مخلوق است و خدا خالق هر چیز است.»^{۱۷۷}

خود جناب ملاصدرا در شرح این دسته از روایات چنین می‌فرماید:

^{۱۷۷} «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلَوٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.»

کلینی، محمد بن یعقوب، «الکافی»، ج ۱، ص ۸۳، ح ۵. در همین باب حدیث ۴ و ۵ نیز مشابه همین تعبیرات را دارند. و نیز رک: «التوحید (للسدوق)»، صص ۱۰۵ و ۱۰۶، باب أنه تبارک و تعالی شیء، ح ۴ و ۵ و همان، ص ۱۴۳، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۷.

«پس وجود در هر موجودی نفس تعین خاص آن و وحدت شخصیه آن موجود است و حال طبیعت وجود در اشتراک و اختلاف مثل حال کلیات طبیعی در اشتراک و اختلاف افرادش نیست زیرا اشتراک کلی طبیعی به امری است و اختلافش به امری دیگر زائد بر آن است، این به خلاف طبیعت وجود است، که در آن «ما به الاختلاف» عین «ما به الاشتراک» است... پس ثابت شد که خدا از خلقتش خالی است و خلق او نیز از خدا خالی هستند زیرا وجودات آنها خارج از دریای وجود اوست و صرفا تشعشعاتی تابع خورشید حقیقت اوست.»^{۱۷۸}

یعنی جناب ملاصدرا این سنخ از روایات را معارض با مبانی خویش نمی‌دانند، زیرا که مخلوقات رشحات وجودی خارج از خداوند متعال هستند.

کسانی که این روایات را مخالف مبانی ایشان می‌دانند در واقع به همین تعبیر ایشان اشکال دارند. به عبارت دیگر اگر مخلوقات عین تعلق به وجود واجب هستند و به عین وجود واجب موجود هستند، معنای این کلام اینجا چیست؟ آیا معنا دارد در مورد موجوداتی که مفصلا شرح کردیم، بگوییم «خلقه خلو منه» یا اینکه انصافا یک فیلسوف منصف وقتی با عبارات ملاصدرا آشنا شود، اولین تعبیری که به کار خواهد بود این است که «خلقه فیه» یا «خلقه تعینات منه». انصافا از مثل ایشان عجیب است که چه طور این روایات را با مبانی خویش در تعارض ندانسته‌اند. به عبارت دیگر، اگر این تعبیر صریح در جدایی و مبانیت مخلوقات نیست، برای افاده تباین و جدایی مخلوقات از خالق، چه تعبیری باید به کار برد تا جناب ملاصدرا به مبانی خویش حمل نکنند؟! جالب اینکه تعبیر خود مرحوم ملاصدرا در جای دیگر، دقیقا خلاف مطلب اینجا است: ایشان می‌فرماید:

«همانا خداوند با وحدت و فردی که دارد، هیچ شیئی از او (خداوند) خالی نیست.»^{۱۷۹}

دقیقا خلاف تعبیر قبلی. انصافا مقتضای مباحث ملاصدرا نیز دقیقا همین معناست که ایشان در اینجا به آن تصریح کرده‌اند.

^{۱۷۸} «فاذن الوجود فی کل موجود نفس تعینه الخاص و وحدته الشخصیه، و لیس حال طبیعت فی الاشتراک و الاختلاف کحال الکلیات الطبیعیة فی اشتراکها و اختلاف افرادها، از اشتراکها بامر و اختلافها فی افرادها بامر اخر زائد علیها و هذا بخلاف طبیعت الوجود، فان ما به الاشتراک فیه عین ما به الاختلاف. و التفاوت بین احاد الوجود اما بالشدّة و الضعف و التمام و النقص و اما بعوارض خارجیه و لواحق مادیة فیما یقبل التکثر و الانقسام. فالوجود الصرف التام الذی لا اتم منه، لا یشوبه نقص و لا عموم، و لا معنی خارج عن الحقیقة، یمتاز عن ما سواه بنفس هویتة و تمام ذاته البسیطة، و لیس وجوده شیء و تمامیتة و شدتة شیء اخر. فثبت انه خلو عن مخلوقاته و مخلوقاته خلو عنه، لان وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده و اضواء تابعة لشمس حقیقته.»

«شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۴۶.

^{۱۷۹} «و قوله علیه السلام: و بذلک وصف نفسه، اشارة الى قوله: لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، و قوله: إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیطٌ، اشارة الى انه مع وحدته و فردة لا یخلو منه شیء من الاشياء لانه مقومه و محصل ذاته، و بهذا یدفع الشبهات المذكورة.»

«شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۳۱۷.

دسته دوم: روایاتی که صریحا در آنها تعبیر مباینه و مفارقة و مزایله به کار رفته است.

به این موارد توجه کنید:

الف. «مباینه او (خدا) از آنها (مخلوقات) جدایی وجود و انیت آنهاست.»^{۱۸۰}

همان طور که در این روایت می بینید صریحا مباینه را به مفارقة و جدایی در وجودات تفسیر می کند. یعنی وجود خالق و مخلوقات جداست.

ب. «از امام صادق علیه السلام در مورد آیه شریفه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾^{۱۸۱} نقل شده است که فرمودند: او واحدی است که ذاتش واحد است. از خلش جداست و به این صورت خود را توصیف کرده است و او به هر چیز احاطه دارد، احاطه ای با اشراف و احاطه و قدرت. از او مثقالی از یک ذره در آسمان ها و نه در زمین مخفی نمی ماند و نه کوچکتر و نه بزرگتر از آن به سبب احاطه و علم نه به ذات او، زیرا مکان ها محدود هستند و حدودی چهار گانه آنها را فرا گرفته است، پس هنگامی که خدا با ذات آنها را فرا گرفته باشد برایش همین حدود لازم می آید.»^{۱۸۱}

صریحا می فرماید که خداوند متعال از خلش جداست و احاطه خداوند به مخلوقات صرفا احاطه علمی است و نه احاطه ذاتی. سند این روایت کاملا صحیح است.

ملاصدرا در ضمن این روایت نیز، به توجیه این روایت بر طبق مبانی خویش می پردازند:

«اما قول امام علیه السلام که خدا از خلش جداست، یعنی با خلق مباینه و جدایی دارد در نوع وحدت. پس مباینه خدا با آنها مثل مباینه آنها با یکدیگر نیست، زیرا مباینه زید از عمرو در تشخیصات متباین آنها در مکان ها و اوضاع است. پس تنها مباینه خدا با خلش در این است که او تام و کامل است و خلق ناقص هستند و محتاج به او و به سبب او تام و غنی می شوند.... اما قول امام علیه السلام که به سبب اشراف و احاطه و قدرت بر

^{۱۸۰} «و مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتِهِمْ.»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۳۶، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲.

^{۱۸۱} «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ - فَقَالَ هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِيَّةُ الدَّاتِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ بَذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالشَّرَافِ وَ الْإِحَاطَةِ وَ الْقُدْرَةِ - لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ بِالْإِحَاطَةِ وَ الْعِلْمِ لَا بِالدَّاتِ لِأَنَّ الْأَمَاكِينَ مُحْدُوْدَةٌ تَحْوِيْهَا حُدُوْدُ أَرْبَعَةٍ فَإِذَا كَانَ بِالدَّاتِ لَزِمَهَا الْحَوَايَةُ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۲۷، فی قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ح ۵.

آن‌ها احاطه دارد، تذکری است بر اینکه مراد از احاطه، احاطه به حسب وضع نیست... بلکه به حسب معنی و حقیقت است، مثل احاطه علم به معلوم و احاطه تام به ناقص...»^{۱۸۲}

حضرت در این روایت نفرموده‌اند مثل احاطه عالم به معلوم بلکه فرموده‌اند احاطه صرفاً احاطه علمی است و نه چیز دیگر! در این روایت هم صریحاً به این نکته تأکید می‌کنند:

«از امام صادق علیه السلام از آیه شریفه ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ پرسیدم. حضرت فرمودند بله، خدا چنین است. گفتیم آیا به ذاتش؟ حضرت فرمودند: وای بر تو! همانا مکان‌ها دارای مقدار هستند پس هنگامی که گفتی خداوند به ذاتش در مکانی هست، بر تو لازم می‌آید بگویی که خداوند در مقدارها و غیر آن‌ها (از محدودیت‌ها) نیز هست. بلکه خدا جدای از خلقش است و بر خلقش به علم و قدرت و احاطه و سلطان و ملک احاطه دارد و علمش به آنچه در زمین است کمتر از علم او به آنچه در آسمان‌هاست، نیست. هیچ چیز از او دور نمی‌شود و اشیاء برای او از حیث علم و قدرت و سلطان و ملک و احاطه یکسان هستند.»^{۱۸۳}

این روایت در واقع، از دسته اول روایاتی که در ادامه می‌آید نیز محسوب می‌شود.

در تفسیر باین چند روایت دیگر نیز داریم که آن‌ها هم به گونه‌ای دیگر اطراف مسأله را تبیین می‌کنند. به این روایات توجه کنید:

«خدا باین است نه به فاصله مسافت.»^{۱۸۴ و ۱۸۵}

^{۱۸۲} «و قوله عليه السلام: باین من خلقه، ای بیاین الخلق فی نحو الوحدة فلیست متباینه کمبایتهم، فان مبینة زید لعمر و فی الشخصات المتباینه فی الامکنه و الاوضاع، فانما مبینته لخلقه بانه تام کامل و انهم ناقصون محتاجون الیه و به تمامهم و غناهم ... و قوله: بالاشراف و الاحاطه و القدره، تنبیه علی انه لیس المراد بهذه الاحاطه ما یکون بحسب الوضع کما هی بین الاجسام التی بعضها فی جوف بعض فانها عین المغایره، بل ما یکون بحسب المعنی و الحقیقه، کاحاطه العلم بالمعلوم و احاطه التام بالناقص و احاطه القدره و هی وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدور، اذ لا تفاوت بینهما الا بالتمام و النقص.»

«شرح أصول الکافی (صدرا)، ج ۳، ص ۳۱۷.»

^{۱۸۳} «سألت أبا عبد الله ع عن قول الله عزَّ وَّ جَلَّ ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِذَاتِهِ قَالَ وَيَحْكُ إِنَّ الْأَمَّاكِنَ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِذَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَكِنْ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ إِحَاطَةً وَ سُلْطَانًا وَ مُلْكًا وَ لَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلَ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَ الْأَشْيَاءُ لَهُ سِوَاءٌ عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ سُلْطَانًا وَ مُلْكًا وَ إِحَاطَةً.»

«التوحيد (للصدوق)، ص ۱۳۳، باب القدره، ح ۱۵.»

^{۱۸۴} «وَالْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَةً»

«نهج البلاغه»، ص ۲۱۲، فی صفات الله جل جلاله، و صفات أئمة الدين.

یعنی بینونه میان خالق و مخلوقات، از حیث صفات است و نه از حیث مسافت. بینونه مکانی مراد نیست. بلکه صفات این دو از هم باین و جدا هستند و خداوند * (لیس کمثله شیء) *^{۱۸۶} است.

در فصل چهارم همین نوشتار به طور تفصیلی، متعرض روایاتی که افاده عدم شباهتی بین خدا و مخلوقات می‌کنند خواهیم شد.

اما روایتی دیگر نیز برای تفسیر بینونت، روایت مناسبی است:

«او در اشیاء موجود است نه موجود بودنی که بر او ممنوع باشد و از اشیاء جداست نه جدایی که منجر به غیاب از آن‌ها باشد.»^{۱۸۷}

بینونت خدا به معنای غیبت و عدم علم و احاطه علمی خدا نیست. همچنین کائن فی الاشیاء هم در مورد خداوند صادق است که در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت و خصوصا در فصل چهارم.

اما روایاتی که برخی از آن برداشت دیگری کرده‌اند:

دسته اول: روایات استواء نسبت خداوند به همه مخلوقات

به عنوان مثال به این روایت به سند صحیح دقت کنید:

«از آیه مبارکه * (الرحمن علی العرش استوی) * از ابی عبد الله علیه السلام پرسیدم. حضرت فرمودند: در همه چیز مساوی است. هیچ چیز به او نزدیک‌تر از چیز دیگری نیست. دوری از او دور نیست و قریبی به او نزدیک نشد. مساوی است در هر چیز.»^{۱۸۸}

^{۱۸۵} همین تعبیر در روایت دیگری به عبارت دیگری آمده است: «و تَوْحِيدُهُ تَمْيِزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عَزَلَةٍ.» «الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۱، ص ۲۰۱، احتجاجه ع فیما یتعلق بتوحید الله و تنزیهه عما لا یلیق به من صفات المصنوعین من الجبر و التشبیه و الرؤیة و المعجی و الذهاب و التعلیل و الزوال و الانتقال من حال إلی حال فی أثناء خطبه و مجاری کلامه و مخاطباته و محاوراته.

^{۱۸۶} اشاره به تعبیر «بینونت صفتی» در مقابل «بینونت عزلی» که در روایت حاشیه گذشته ذکر شد. بینونت در صفت به معنای عدم همسانی صفات و بینونت عزلی به تباین وجودات تفسیر شده است.

^{۱۸۷} «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْنُونَةَ مَحْظُورٍ بِهَا عَلَيْهِ وَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيْنُونَةَ غَائِبٍ عَنْهَا.»

«تحف العقول»، النص، ص ۲۴۴، باب توحید.

^{۱۸۸} «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى - الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فَقَالَ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَ لَمْ يَتَرَبَّعْ مِنْهُ قَرِيبٌ اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۲۸، فی قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ح ۸.

برخی اساتید از این دسته روایات را مؤید قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء دانسته‌اند!^{۱۸۹} به این تقریر که طبق بسیط الحقیقه نیز، از آنجا که خداوند متعال وجود برتر همه اشیاء را در ذات خود دارد، پس نسبت خداوند متعال با همه اشیاء یکسان می‌شود، چون وجود برتر همه اشیاء در ذات الهی هستند و در نتیجه «خلو من خلقه» با تقریری که ما عرض کردیم، درست نخواهد.

از این روایت همچنین فاعلیت بلا واسطه خداوند متعال نسبت به مخلوقات و احاطه خداوند متعال به نحو یکسان به همه موجودات و قدرت مطلق خداوند نیز قابل استفاده است.

یکی از مشکلات ما این است که بسیاری از بزرگوارانی که در حوزه فلسفه کار کرده‌اند در تحلیل روایات مقدار «از جیب خود مایه گذاشتن» در کلماتشان زیاد است. این روایت نسبت به اینکه وجه تساوی نسبت به همه اشیاء چیست، ساکت است و اتفاقاً به قرینه اینکه در تفسیر آیه مبارکه بیان شده است، و از آنجا که عرش در روایات به علم تفسیر شده است، روشن می‌شود که منظور استواء علمی خداوند متعال به همه چیز است. یعنی خداوند متعال به همه چیز به نحو یکسان عالم است. این مطلب از بدیهیات عقلی در مباحث فلسفه اسلامی است ولی اینکه از آن یک تقریر خاص را اراده کنیم، چیزی جز تحمیل و تفسیر به رأی روایت نیست.

دسته دوم: روایات داخل فی الاشیاء

این روایات را مفصل در فصل چهارم آورده‌ایم. در اینجا صرفاً به یک روایت اکتفاء می‌کنیم.

«در اشیاء داخل است ولی نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی و خارج است از اشیاء ولی نه مانند خارج

بودن چیزی از چیزی.»^{۱۹۰ و ۱۹۱}

این روایات دلالت بر نوعی فی الاشیاء بودن دارد که چند ویژگی دارد:

اول اینکه محذور و منعی نداشته باشد. یکی از منع‌ها که در همین روایات اشاره شد، داخل بودن مکانی است. یعنی اگر خداوند متعال داخل بُعد مکانی اشیاء هم باشد، لازمه‌اش به تصریح روایات سابق، مکانمند بودن ذات مقدس الهی است که باطل است. به نظر می‌آید که این محذور به تحلیل ملاصدرا هم وارد می‌شود، زیرا لازمه اینکه ممکنات مراتب حقیقت یک وجود واحد شخصی باشند، این است که آن وجود

^{۱۸۹} «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۱، ص ۲۲۹.

^{۱۹۰} «وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ».

^{۱۹۱} «الکافی»، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، ح ۲ و نیز: «المحاسن»، ج ۱، ص ۲۴۰، باب جوامع من التوحید، ح ۲۱۷.

^{۱۹۱} موارد بیش از اینهاست. رک: «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۲، صص ۱۷۱-۱۷۵.

واحد شخصی در تمام حیثیات این مرتبه حضور داشته باشد و این معنایش مکانمند بودن آن ذات در این مرتبه است. نمی‌دانم ملاصدرا به این کلام ملتزم شود یا خیر ولی آنچه که هست به نظر می‌رسد لازمه کلام او این باشد، هر چند که خود نخواهد به این لازم ملتزم شود. زیرا وجود ذات مراتب در نظر ملاصدرا، شبیه ساختمان چند طبقه نیست که خصوصیات یک طبقه به طبقه دیگر، سرایت نکند.

اما اینکه تقریر صحیح این روایات و داخل بودن خداوند متعال در اشیاء چیست، مطلبی است که در فصل بعد به تبیین آن خواهیم پرداخت.

دسته سوم: روایت بینونه صغه لا بینونه عزله

که کمی قبل در حاشیه ۱۸۵ و ۱۸۶ متعرض این روایت شدیم و عرض کردیم که مراد از آن چیست.^{۱۹۲}

ب. فقر مخلوقات به خداوند متعال

این مضمونی است که در روایات و حتی آیات قرآن به آن اشاره شده است و تا حد زیادی، تقریر ملاصدرا با آن هماهنگ است. اما اینکه کیفیت فقر، دقیقاً چگونه است، تبیین چندانی نشده است. لذا این قسمت با فقری که در فلسفه مشاء و اشراق هم تبیین می‌شود سازگار است.

ج. احاطه خالق به مخلوقات

برخی از احادیث احاطه نیز در قسمت قبل گذشت و به جهت اینکه کاملاً تبیین شد، دیگر تکرار نمی‌کنیم. اجمالاً آنچه در روایات بود احاطه علم و قدرت بود. اما احاطه وجودی، شاهدی در روایات ندارد و البته شواهدی برای آن ذکر شده است که در فصل چهارم وجه عدم دلالت آن‌ها را شرح خواهیم داد.

د. تحلیل علم پیشین

در قسمت اشراق و مشاء مفصلاً به این بحث پرداختیم. انصافاً ملاصدرا موفق‌تر از دیگران به این مسأله پرداخته است ولی در روایات صحبت از برخی از علوم است که حتی ملاصدرا هم نتوانسته است آن را تحلیل کند و تحلیلی که ملاصدرا از علم پیشین ارائه داده است (بر فرض درست باشد) از عهده توجیه این علوم بر نمی‌آید.

به این روایت دقت کنید:

^{۱۹۲} در این قسمت نیز مرحوم ملاصدرا، مطلب مطرح شده در روایات را حمل بر مبانی خویش کرده‌اند و «بینونه صغه» را به معنای بینونت را به قهر و غلبه خداوند متعال و خضوع موجودات در مقابل او توضیح داده‌اند! رک: «شرح أصول الکافی (صدرا)»، ج ۳، صص: ۴۰۳ و ۴۰۶ و ۴۰۷ و ۴۴۵ و ۴۴۶ و ۴۵۲ و ۴۶۲.

«عرض کردم: فدایت شوم مسأله‌ای باقی ماند... گفتم: آیا خدا می‌داند چیزی که نیست اگر می‌بود، چگونه می‌بود؟ حضرت فرمودند:... آیا نشنیدی کلام خداوند را که می‌فرماید ﴿اگر در آسمانها و زمین آلهای جز الله می‌بود به تحقیق فاسد می‌شدند﴾؟ و آیا نشنیدی ﴿و بعضی از آنها بر دیگری برتری می‌جست﴾؟ و آیا نشنیدی که فرمود: ﴿و اگر برگردند به همان چیزی که از آن نهی شدند باز می‌گردند﴾. به تحقیق در این آیات خداوند چیزی را که نیست می‌داند که اگر بود، چگونه می‌بود.»^{۱۹۳}

یعنی علم خدا به معدومات محال، و اینکه اگر اینها به فرض محال رخ بدهند (مثلاً جهنمیان برگردند) چه اتفاقی خواهد افتاد. و جالب اینکه در روایات مختلف تمام این علوم را ازلی و ابدی می‌داند و لذا نظریه ابن سینا هم توجیه‌گر آن نمی‌تواند باشد چرا که قبل از خلق صور مرتسمه، چنین علمی وجود ندارد. در مورد ملاصدرا نیز معنا ندارد بگوییم ذات الهی وجود برتر و اعلا محالات هم هست!

لذا ظاهراً با این تحلیل‌هایی که تاکنون امثال ملاصدرا دارند، چنین علمی توجیه نشده است. بله، ظاهراً طبق نظریه استاد فیاضی در این مسأله، این علوم قابل تبیین خواهد بود که البته تحلیل ایشان از موضوع تحقیق ما در این قسمت خارج است.

جمع بندی این فصل

به صورت کلی فلسفه اسلامی آمیزه‌ای از نظریات مختلف است که به هدف کشف واقعیت صورت گرفته است. به صورت کلی همان طور که از مشاهده مطالب این فصل مشاهده شد، فلاسفه اسلامی به مرور زمان بر تحلیل بسیاری از مطالب برآمدند که در گذشته از تحلیل آنها عاجز بودند. می‌توان با جرأت سیر فلسفه اسلامی را صعودی دانست و ان شاء الله به مرور زمان، فلاسفه مسلمان توانایی تحلیل مطالبی که تا کنون از پس آن بر نیامده‌اند نیز، خواهند یافت.

^{۱۹۳} «قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ قَدْ بَقِيَتْ مَسْأَلَةٌ قَالَتْ هَاتِ لِلَّهِ أَبُوكَ قُلْتُ يَعْزَمُ الْقَدِيمُ الشَّيْءُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ أَنْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَيَحْكُ إِنَّ مَسْأَلَتَكَ لَصَعْبَةٌ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ * وَقَوْلُهُ ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ * وَقَالَ يَحْكِي قَوْلَ أَهْلِ النَّارِ - ﴿أَخْرَجْنَا نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ * وَقَالَ ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ * فَقَدْ عَلِمَ الشَّيْءُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ أَنْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ فَقُمْتُ لِأَقْبَلَ يَدَهُ وَرَجَلَهُ فَأَدْنَى رَأْسَهُ فَقَبَّلْتُ وَجْهَهُ وَرَأْسَهُ وَخَرَجْتُ وَبِي مِنَ السُّرُورِ وَالْفَرَحِ مَا أُعْجِزُ عَنْ وَصْفِهِ لِمَا تَبَيَّنْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَالْحِظِّ.»

فصل چهارم: بررسی تفصیلی عناوینی روایی دال بر ارتباط بین خالق و مخلوقات

عنوان اول: احاطه

عنوان دوم: خارج در عین داخل

عنوان سوم: عدم شباهت

عنوان چهارم: عدم ضدیت

اسماء الله بیانگر ارتباط

مقدمه:

در این فصل زاویه دید ما به عکس فصل سابق است. در این فصل روابطی را که در روایات تبیین شده است، بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی معنای آنها در فضای خود روایات و در کلمات فلاسفه بزرگ می‌پردازیم. طبیعی است که همان طور که در فصل سابق زاویه فلسفی بحث‌ها بیشتر بود، در این فصل زاویه روایی پررنگ‌تر باشد.

یکی دیگر از تفاوت‌های این فصل با فصل سابق در این است که در فصل سابق، عناوینی که انتخاب می‌شدند بر پایه اصطلاحات فلسفی بود. به عنوان مثال در فلسفه صدرایی عنوان «تشکیک» یکی از عناوین پر رنگ در تبیین رابطه خالق و مخلوقات است ولی در این فلسفه زاویه دید ما بر پایه اصطلاحات روایی است. لذا همان طور که در فصل سابق روایاتی که متناسب با بحث «تشکیک» آورده شد، خالی از عنوان تشکیک بودند، در این فصل گاهی عباراتی که از فلاسفه اسلامی آورده میشود خالی از عنوان مصطلح روایی است. یعنی در فصل سابق اصطلاح از فلسفه بود و روایات از بُعد معنوی نظر می‌شدند و در این فصل اصطلاحات از روایات است و عبارات فلسفی با زاویه معنوی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

نکته دیگری که در اینجا باید به آن توجه شود اینکه عناوینی که به نوعی بیان کننده رابطه خالق و مخلوقات هستند، در روایات بسیار زیاد است. ما در اینجا اولاً صرفاً عناوینی را بررسی می‌کنیم که به «کل مخلوقات» صدق کند. یعنی به عنوان مثال صفت «رحیم» از صفات الهی، یکی از صفاتی است که بیان کننده نوع خاص نعمت رسانی خداوند متعال به مؤمنان است و شمول و عمومیت ندارد و لذا رحمت رحیمیه به عنوان رابطه‌ای بین خالق و مخلوقات مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. از سوی دیگر برخی از عناوین شرعی قابل ارجاع به برخی دیگر هستند. به عنوان مثال اگرچه «رحمت رحمانیه» یکی از صفات عمومی خداوند است که همه چیز را به حسب ظاهر، فرا گرفته است^{۱۹۴} ولی از آنجا که قابل ارجاع به صفت فعلی قیومیت است، از مطرح کردن آن صرف نظر کرده‌ایم و صرفاً در محدوده صفات فعلی که بیانگر نوعی رابطه بین خالق و مخلوقات هستند، به بیان صفت قیوم که بقیه صفات به آن برمی‌گردند، اکتفا کرده‌ایم.

با توجه به مطالبی که تا اینجا عرض کردیم، روشن می‌شود که یکی از اساسی‌ترین راه‌ها برای کشف رابطه بین خالق و مخلوقات در روایات، بررسی اسماء و صفات الهی است. به بیان دیگر یکی از مواضعی که در روایات می‌توان به لطائفی در مورد رابطه خالق و مخلوقات پی برد، در میان صفات و اسماء الهی است. از سوی دیگر در برخی از روایات هم به صورت‌های مختلف به برخی از این ارتباطها اشاره شده است یا به

^{۱۹۴} ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ * سوره مبارکه اعراف: ۷، آیه ۱۵۶.

تفصیل به تبیین برخی از این ارتباطات پرداخته‌اند. ما در این تحقیق هم بر اساس اسماء و صفات و هم بر اساس عناوین مأخوذ در روایات که به نوعی تبیین کننده ارتباط خالق و مخلوقات هستند، به مسأله می‌پردازیم.

از سوی دیگر ارتباطات بین خالق و مخلوقات انواع متفاوتی دارد. برخی از صفات به گونه‌ای متضایف هستند که وقتی ثابت شد که مثلاً مخلوقات نسبت به خداوند متعال، فقیر هستند می‌توان گفت که بالعکس خداوند متعال نسبت به بندگان غنی است.

اما برخی صفات دیگر در امور عادی متضایف هستند ولی در خصوص خداوند و بندگان متضایف نیستند به عنوان مثال قریب و بعید بودن.

برخی از صفات هم به خداوند و مخلوقات به طور یکسان اطلاق می‌شود. مثلاً خداوند متعال هیچ شباهتی به خلق ندارد و ضد با هیچ مخلوقی نیست، همان طور که بالعکس هیچ مخلوقی هم شباهتی به خداوند متعال ندارد و نمی‌تواند ضدی برای خدا باشد.

لذا به طور کلی می‌توان گفت که یا صفات به نحو مشترک اطلاق می‌شوند و یا خیر و در صورت دوم یا طرفینی هستند و یا خیر. در این نوشتار از همه نوع صفات داریم.

در ابتدا سه عنوان اصلی را که در روایات شرح و بسط بیشتری دارد و با فضای فلسفه اسلامی نیز آشناتر است، مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به بررسی باقی اسماء و صفات الهی می‌پردازیم.

عنوان اول: احاطه

بیان صفات و اسماء و عناوین دال بر احاطه

وقتی صحبت از احاطه می‌شود، دو نوع احاطه به ذهن متبادر می‌شود. یک نوع احاطه، از نوع صفات فعل است که در واقع ناشی از این است که همه فعل و انفعالات مخلوقات مقهور اراده الهی است یا به عبارتی دیگر خداوند به همه آنچه خلق شده است احاطه علمی دارد و بر آنها قادر است که در اینجا مراد از علم و قدرت نیز، علم فعلی و قدرت فعلی است. این معنا در اینجا مد نظر نیست و بخشی از این معنا را با عنوانی دیگر در قسمت دوم و بخشی را در قسمت چهارم این فصل، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در اینجا مراد از احاطه، یک نوع صفت ذات است که حتی قبل از مخلوقات نیز قابل تصور است که به صورت کلی می‌توان آن را معنوی به دو عنوان نمود. یکی علم ذاتی و دیگری قدرت ذاتی.

البته همان طور که می‌دانیم خود محیط یکی از صفات الهی است که در روایات و آیات مختلف قرآن به آن اشاره شده است. در اینجا به نقل یک آیه قرآن و یک روایت کفایت می‌کنیم. ترجمه آیه مبارکه:

(آگاه باشید که او به همه چیز محیط است)^{۱۹۵}

روایت:

«رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: همانا برای خدا ۹۹ اسم هست، هر کس آن‌ها را بشمارد داخل بهشت

می‌شود و آن‌ها الله و الاله و واحد و احد و و محیط و ... هستند.»^{۱۹۶}

با بررسی مجموعه موارد، به این نتیجه می‌رسیم که ظاهراً در قرآن کریم، «محیط» صفت ذات است زیرا مجموعه استعمالات این صفت در قرآن کریم، درمورد خداوند متعال، به چند قسم است:

دسته اول: بکل شیء محیط^{۱۹۷}.

دسته دوم: محیط بالكافرین^{۱۹۸} یا چیزی خاص^{۱۹۹}.

دسته سوم: تصریح به اینکه احاطه علمی است.^{۲۰۰}

دسته چهارم: ظاهر در اینکه احاطه از حیث قدرت است.^{۲۰۱}

^{۱۹۵}*(أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ)*

سوره فصلت: ۴۱، آیه ۵۴.

^{۱۹۶}«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدَةً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَ هِيَ اللَّهُ الْإِلَهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْقَدِيرُ الْقَاهِرُ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى الْبَاقِي الْبَدِيعُ الْبَارِئُ الْأَكْرَمُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْحَيُّ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ الْحَفِيطُ الْحَقُّ الْحَسِيبُ الْحَمِيدُ الْحَفِيُّ الرَّبُّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الذَّارِئُ الرَّزَّاقُ الرَّقِيبُ الرَّؤُوفُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ السَّيِّدُ السُّبُّوحُ الشَّهِيدُ الصَّادِقُ الصَّانِعُ الظَّاهِرُ الْعَدْلُ الْعَفْوُ الْغَفُورُ الْغَنِيُّ الْغِيَاثُ الْفَاطِرُ الْفَرْدُ الْفَتَّاحُ الْفَالِقُ الْقَدِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْقَوِيُّ الْقَرِيبُ الْقَيُّومُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ قَاضِي الْحَاجَاتِ الْمَجِيدُ الْمُؤَلَّى الْمَنَّانُ الْمُحِيطُ الْمُبِينُ الْمُفِيتُ الْمُصَوِّرُ الْكَرِيمُ الْكَبِيرُ الْكَافِي كَانِفُ الضَّرِّ الْوَتَرُ الثَّوَرُ الْوَهَّابُ النَّاصِرُ الْوَاسِعُ الْوَدُودُ الْهَادِي الْوَفِيُّ الْوَكِيلُ الْوَارِثُ الْبَرُّ الْبَاعِثُ التَّوَّابُ الْجَلِيلُ الْجَوَادُ الْخَبِيرُ الْخَالِقُ خَيْرُ النَّاصِرِينَ الدِّيَّانُ الشَّكُورُ الْعَظِيمُ اللَّطِيفُ الشَّافِي.»

«التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۹۵، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين، ح ۸.

^{۱۹۷}سوره مبارکه فصلت، آیه ۵۴ و سوره مبارکه نساء، آیه ۱۲۶.

^{۱۹۸}سوره مبارکه عنكبوت، آیه ۵۴.

^{۱۹۹}سوره مبارکه بروج، آیه ۲۰ و سوره مبارکه جن، آیه ۲۸ و سوره مبارکه اسراء، آیه ۶۰ و سوره مبارکه هود، آیه ۹۲ و سوره مبارکه

انفال، آیه ۴۷ و سوره مبارکه نساء، آیه ۱۰۸ و سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۲۰ و سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹.

^{۲۰۰}سوره طلاق، آیه ۱۲ و سوره مبارکه كهف، آیه ۹۱.

^{۲۰۱}*(وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا)* (سوره مبارکه فتح: ۴۸، آیه ۲۱) که در این آیه مبارکه صدر و ذیل آیه مشخص می‌کند که ظاهراً مراد از احاطه در اینجا احاطه قدرت است.

در تمامی آیات ذکر شده، صحبت از موجودات است. یعنی وقتی به سیاق آیات مراجعه می‌کنیم تقریباً صریح است در اینکه مراد اموری موجود است. البته انصافاً تعبیر دسته اول آیات با صرف نظر از سیاق، کلیتی دارد که بعید نیست بگوییم صدر آیات صرفاً مصداقی از این قضیه کلی است و در نتیجه خصوصیات مورد موجب تخصیص عموم قاعده نخواهد بود. لذا در مجموع به نظر می‌رسد که اگرچه نوع آیاتی که به نوعی در مورد احاطه خداوند متعال بر موجودات است، ولی اولاً اختصاصی به آنها ندارد و ثانیاً بعید نیست که با توجه به آیاتی که صریحاً صحبت از احاطه علمی خداوند متعال به صورت کلی می‌کنند و همچنین ظاهر در احاطه خداوند متعال از حیث قدرت هستند، بگوییم که این صفت در قرآن صفتی اعم از علم ذاتی و قدرت ذاتی است.

البته گاهی آیات دیگری در این زمینه مطرح شده‌اند که ادعا شده است، بر احاطه وجودی دلالت می‌کنند و از جمله مهمترین این آیات می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

(او با شماست هر جا که باشید)^{۲۰۲}

(آیا کافی نیست که رب تو بر هر چیز شاهد است)^{۲۰۳}

(بدانید که همانا الله بین انسان و قلبش حائل می‌شود)^{۲۰۴}

اما به نظر می‌رسد که این سنخ آیات هیچ نحوه دلالتی بر احاطه وجودی نداشته باشند. از آیه اول معیت و از آیه دوم شهادت و احاطه علمی و از آیه سوم قدرت خدا در حائل شدن بین انسان و ادراکش و وابستگی محض انسان استفاده می‌شود و تفسیر این موارد به احاطه وجودی بستگی تامی به مبانی ما در تفسیر معیت و احاطه علمی و قدرت خداوند متعال بر بندگان دارد و لذا بدون پشتوانه مبانی فلسفی خاصی که از این موارد، احاطه وجودی را نتیجه می‌گیرد، این آیات دلالتی بر احاطه وجودی ندارند. البته قابل ذکر است که اگر این مبانی فلسفی در محل خود، ثابت شوند بالملازمه از این آیات می‌توان احاطه وجودی را هم ثابت کرد.

با توجه به این نکات می‌توانیم وارد قسمت بعدی مباحث این قسمت شویم.

طوائف روایات دال بر احاطه

به صورت کلی روایاتی که بیان کننده احاطه هستند، در واقع همان روایات علم و قدرت هستند.

^{۲۰۲} سوره مبارکه حدید، آیه ۴.

^{۲۰۳} سوره مبارکه فصلت، آیه ۵۳.

^{۲۰۴} سوره مبارکه انفال، آیه ۲۴.

لذا به صورت کلی می‌توان گفت که انواع احاطه علمی و احاطه از حیث قدرت که در روایات بیان شده است از این قرار است:

اما احاطه علمی:

به صورت کلی، در روایات چندان در مورد کیفیت احاطه الهی صحبت نشده است. آنچه که بیشتر به آن پرداخته شده است، متعلق احاطه علمی الهی است. به عبارت دیگر آنچه در مورد کیفیت احاطه علمی خداوند است، همان اموری است که به صورت کلی در مورد کل صفات الهی تبیین شده است که به عنوان مثال شبیه علوم مخلوقات نیست، ولی در مورد خصوص علم الهی که چگونه خداوند متعال به مخلوقات علم دارد و این علم از چه نوعی است، صحبت کمی شده است. عمده روایات و حتی آیات قرآن، ناظر به متعلق علم الهی هستند که به عنوان مثال خداوند متعال هر آنچه انجام می‌دهیم و آنچه در درون ماست و آنچه در آینده رخ خواهد داد و به آنچه قبل از خلقت رخ داده است، عالم است.

البته در مورد کیفیت علم الهی هم نکاتی داریم که به ترتیب به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

ابتداءً به ذکر روایاتی می‌پردازیم که به نوعی تبیین کننده کیفیت علم الهی هستند.

دسته اول: روایاتی که علم را عین ذات خداوند می‌داند و نه امری خارج از ذات خداوند

«شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: همواره ربّ ما علم ذاتش بوده است در حالی که هیچ معلومی

نبوده است.»^{۲۰۵}

مرحوم میرداماد در شرح صدر این حدیث چنین می‌فرماید:

«این احادیث شریف صراحتاً به کنه حکمت حق سخن می‌گویند و آن اینکه صرف ذات احدی خداوند متعال، نفس علم به ذاتش و به هر چیزی از وجودش و هنگام وجود به نحو واحد است و نیست آنچه به آن حکم عدم می‌دهیم

^{۲۰۵} «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَخَذَتْ الْأَشْيَاءُ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا قَالَ فَقَالَ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُخَدَّتَةٌ بِالْفِعْلِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُخَدَّتَةٌ لَيْسَتْ بِأَزْيَةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۱ و التوحيد (للصدوق)، ص ۱۳۹، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱.

مگر ذوات معلومات نه علم خداوند علیم حق به نفس ذات حقش که صورتی علمی حقیقی برای همه اشیاء است....همچنین است به نسبه به قدرت و سمع و بصر و ...»^{۲۰۶}

همچنین این روایت بسیار روشنگر است:

«اما کاظم علیه السلام فرمودند: علم خدا به مکان توصیف نمی‌شود و همچنین به کیف توصیف نمی‌شود و علم از خدا جدا نمی‌شود و بین خدا و علم او حدی نیست.»^{۲۰۷}

در این روایت مبارکه اولاً کیفیت از علم الهی نفی شده است و از سوی دیگر علم الهی عین ذات تلقی شده است. شاید سر اینکه در روایات به تبیین کیفیت علم الهی پرداخته‌اند همین نکته اساسی باشد که اصولاً علم الهی کیف بردار نیست. اینکه علم الهی عین ذات الهی است و مثلاً به چه اموری تعلق می‌گیرد نیز خارج از حوزه کیفیت است و ناظر به اصل وجود علم الهی است.

در همین دسته از روایات قرار می‌گیرند، روایاتی که که خداوند را علم و لا جهل^{۲۰۸} می‌دانند و روایاتی که تعبیر عالم الذات^{۲۰۹} دارند.

دسته دوم: روایاتی که واسطه در علم الهی را نفی می‌کنند

به این چند روایت مبارکه توجه کنید:

^{۲۰۶} «هذه الاحادیث الشریفة تنطق بصریح كنه الحكمه الحق، و هو أن صرف ذاته الاحدیة عز مجده و جل عزه نفس العلم بذاته و بكل شیء قبل وجود الاشیاء و عند وجودها علی سبیل واحد، و لیس المحكوم علیه بالعدم قبل حدوث الاشیاء فی الدهر الا ذوات المعلومات أنفسها دون علم العلیم الحق بها بنفس ذاته الحق التي هی الصورة العلمیة الحقیقیة لجميع الاشیاء و ما به انکشاف كل شیء أتم الانکشاف و أفضله و أشده و أسبغه، ثم عند حدوثها انما یصح الحكم بالدخول فی الوجود من بعد اللادخول فیهِ علی نفس ذوات المعلومات من غیر أن یزداد بذلك ظهورها و انکشافها علی العلیم الحق بوجه من الوجوه أصلاً و كذلك سبیل القول فی القدرة الحق بالقیاس الی جمیع المقدورات، و السمع الحق بالنسبة الی جمیع المسموعات، و البصر الحق بالنسبة الی جمیع المبصرات. بنفس ذاته سبحانه أزلاً و أبداً علم حق بالفعل بكل معلوم، و قدرة حق بالفعل علی كل مقدور، و سمع حق بالفعل لكل مسموع، و بصر حق بالفعل محیط بكل مبصر. و لا یختلف ذلك بتحقیق ذوات المعلومات و المقدورات و المسموعات و المبصرات و عدم تحققها بالفعل اختلافاً ما بالزیادة و النقصان و الشدة و الضعف أصلاً. فأما بیان سر الامر فی ذلك و شرح کیفیتهِ و تقریر برهانه فعلى ذمه كتابنا تقویم الايمان و كتابنا التقديسات و غیرهما من صحفنا الحكمیة و كتبنا العقلیة.»

«التعلیق علی أصول الكافی (میرداماد)، النص، ص ۲۳۹، (باب صفات الذات).

^{۲۰۷} «الْعَبْدُ الصَّالِحُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: عَلِمَ اللَّهُ لَا يُوصَفُ مِنْهُ بِأَيِّنٍ وَلَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ وَلَا يُفْرَدُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ وَلَا يُبَيَّنُ اللَّهُ مِنْهُ وَلَا يُنَاسَبُ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ عِلْمِهِ حَد.»

«التوحید (للصدوق)، ص ۱۳۸، باب العلم، ح ۱۶.

^{۲۰۸} ر.ک: «التوحید (للصدوق)، صص ۱۳۷ و ۱۳۸، باب العلم، ح ۱۲ و ۱۱ و همان، ص ۱۴۶، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۴ و همان، ص ۱۴۰، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۴.

^{۲۰۹} «التوحید (للصدوق)، ص ۱۴۰، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۴.

الف. «از امام رضا علیه السلام شنیدم می‌فرمودند که خداوند همواره عالم قادر حی قدیم سمیع بصیر بوده است. به حضرت عرض کردم: ای پسر رسول خدا، همانا گروهی نظرشان این است که خداوند همواره به سبب علمی عامل بوده است و به سبب قدرتی قادر بوده است و به سبب حیاتی حی بوده است و (همچنین سایر صفات) حضرت فرمودند: کسی که چنین بگوید و به آن معتقد باشد با خدا خدایانی دیگر گرفته است و بهره‌ای از ولایت ما نبرده است. سپس حضرت فرمودند خداوند همواره عالم قادر حی قدیم سمیع بصیر بوده است به جهت ذاتش و خدا بسیار بلند مرتبه‌تر است از آنچه که مشرکان و مشبهه می‌گویند.»^{۲۱۰}

ب. «امام صادق فرمودند: خداوند سمیع بصیر است سمیع بدون عضو شنوایی و بصیر است بدون ابزار بینایی بلکه با خودش می‌شنود و با خودش می‌بیند و اینکه می‌گویم با خودش، منظور این نیست که خدا چیزی است و نفس او چیز دیگری است بلکه من عبارتی را از نزد خودم اراده کردم زیرا مورد پرسش واقع شده‌ام و می‌خواهم به تو بفهمانم زیرا تو پرسش کننده هستی. پس می‌گویم با کل خود می‌شنود نه اینکه کل او بعضی دارد زیرا کل از ما ابعاضی دارد بلکه من قصد فهماندن به تو را کردم و تعبیر از خودم است و مقصود نهایی من در این‌ها نیست مگر اینکه او سمیع بصیر عالم خبیر است بدون اختلاف ذات و بدون اختلاف معنی.»^{۲۱۱}

ج. «و آن را می‌داند نه به سبب وسیله‌ای که علم نباشد مگر به سبب آن وسیله و نیست بین او و بین معلوم او علم غیر او به آن.»^{۲۱۲}

^{۲۱۰} «سَمِعْتُ الرُّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى ع يَقُولُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ فَقَالَ ع مَنْ قَالَ بِذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ أَخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلَائِنَا عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ قَالَ ع لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا.»

«الأمالي (للمصنوع)»، النص، ص ۲۷۸، المجلس السابع و الأربعون، ح ۵ و «التوحيد (للمصنوع)»، ص ۱۴۰، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۳ و «عيون أخبار الرضا عليه السلام»، ج ۱، ص ۱۱۹، باب ما جاء عن الرضا علي بن موسى ع من الأخبار في التوحيد، ح ۱۰.
^{۲۱۱} «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَهُ أَ تَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ وَ لَيْسَ قَوْلِي إِنَّهُ سَمِيعٌ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَ النَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي إِذْ كُنْتُ مُسْتَوْلاً وَ إِفْهَامًا لَكَ إِذْ كُنْتُ سَائِلًا فَأَقُولُ يَسْمَعُ بِكُلِّهِ لَأَنْ كُلَّهُ لَهُ بَعْضٌ لِأَنَّ الْكُلَّ لَنَا لَهُ بَعْضٌ وَ لَكِنْ أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ وَ التَّغْيِيرُ عَنْ نَفْسِي وَ لَيْسَ مُرْجَعِي فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَّا أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَالِمُ الْخَبِيرُ بِلَا اخْتِلَافٍ الذَّاتِ وَ لَا اخْتِلَافٍ مَعْنَى.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۰۹، باب آخر و هو من الباب الأول، ح ۲ و همان، ص ۸۳، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ۶ و «التوحيد (للمصنوع)»، صص ۱۴۴ و ۱۴۵، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۰ و «التوحيد (للمصنوع)»، ص ۲۴۵، باب الرد على الثنوية و الزنادقة، ح ۱.

^{۲۱۲} «وَعَلِمَهَا لَا بِأَدَاءٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا وَ لَيْسَ بَيِّنُهُ وَ بَيِّنُ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ بِهِ.»

همچنین روایاتی که نفی ضمیر از خداوند متعال می‌کنند نیز به نوعی بر این مطلب دلالت دارند. به این روایت توجه کنید:

د. «او عالم است بدون اکتساب و نه زیاد شدن و نه علمی که از جایی به دست آمده باشد. او تقدیر کننده جمیع امور است بدون ضمیری که تاریکی‌ها آن را فرا گیرد و نور نمی‌گیرد به سبب انوار...»^{۲۱۳}

دسته سوم: روایاتی که علم الهی را نامتناهی می‌دانند

«به ابی الحسن علیه السلام در مکاتبه‌ای در دعای حمد الهی نوشتیم: «انت‌های علمش» پس حضرت در جواب من نوشتند: نگو منت‌های علمش زیرا برای علم خدا انتهایی نیست بلکه بگو منت‌های رضای خدا.»^{۲۱۴}

از اینجا معلوم می‌شود که برخی از تعبیر که در برخی از ادعیه که سندهای معتبری ندارند وارد شده است، تعبیر درستی به نظر نمی‌رسد. به این روایت توجه کنید:

«می‌گویی لا اله الا الله در علمش منت‌های علمش و لا اله الا الله بعد از علمش منت‌های علمش و لا اله الا الله با علمش منت‌های علمش و حمد برای الله است در علمش به منت‌های علمش و حمد برای الله است بعد از علمش منت‌های علمش و حمد برای الله است با علمش منت‌های علمش. پاک و منزّه است الله در علمش منت‌های علمش و پاک منزّه است الله بعد از علمش منت‌های علمش و پاک و منزّه است الله با علمش منت‌های علمش.»^{۲۱۵}

«الکافی»، ج ۸، ص ۱۸، خطبه‌ی لأمیر المؤمنین ع و هی خطبه‌ی الوسیله و «تحف العقول، النص، ص ۹۲، خطبه‌ی المعروفة بالوسیله و «الأمالی (للصدوق)»، النص، ص ۳۲۱، المجلس الثانی و الخمسون، ح ۸ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۷۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲۷.
^{۲۱۳} «العالم بلا اکتساب و لا ازدياد و لا علم مستفاد المقدّر لجميع الأمور بلا روية و لا ضمير الذي لا تغشاه الظلم و لا يستضيء بالأنوار و لا يرهقه ليل و لا يجرى عليه نهار ليس إدراكه بالابصار و لا علمه بالخبار.»

«نهج البلاغه»، ص ۳۳۰، و من خطبه‌ی له ع فی تمجید الله و تعظیمه.

^{۲۱۴} «كُتِبَتْ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع فِي دُعَاءِ الْحَمْدِ لِلَّهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ فَكُتِبَ إِلَيْهِ لَا تَقُولَنَّ مُنْتَهَى عِلْمِهِ فَلَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى وَلَكِنْ قُلْ مُنْتَهَى رِضَاهُ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۰۷، باب صفات الذات، ح ۳ و «تحف العقول»، النص، ص ۴۰۸، و روی عنه ع فی قصار هذه المعانی و «التوحید (للصدوق)»، ص ۱۳۴، باب العلم، ح ۲ و برای دیدن مشابه این روایت رک: «التوحید (للصدوق)»، ص ۱۳۴، باب العلم، ح ۱ و «اصول سته عشر»، ص ۳۴۵، من نوادر علی بن أسباط، ح ۱۹.

^{۲۱۵} «فَإِذَا وَقَفْتَ عَلَى التَّلِّ فَاسْتَقْبِلِ الْقَبْرَ فَقِفْ وَ قُلِ اللَّهُ أَكْبَرُ ثَلَاثِينَ مَرَّةً وَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَعَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ مَعَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ بَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَعَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ.»

«کامل‌الزیارات»، النص، ص ۲۲۷، زیاره‌ی آخری.

در سند این روایت لا اقل «حسن بن علی بن مهزیار» شخصیتی ناشناس است که قرائن برای وثاقت او کافی نیست. هر چند که طبق نوع مبانی رجالی «محمد بن مروان» موجود در این روایت نیز شخصیتی شناخته نشده است.^{۲۱۶} اصولاً تعابیر روایت چندان واضح نیست. اولاً که «فی علمه» در کنار «مع علمه» چندان معنای واضحی ندارد. و ثانیاً «بعد علمه» نیز معنای واضحی ندارد چرا که همه چیز در علم خداست و بعدیت برای علم نامتناهی تصور نمی‌شود و ثالثاً «منتهی علمه» برای علم نامتناهی تصور نمی‌شود.

در مجموع در مورد چنین روایتی یا باید رد علم به اهلش کرد یا از نظر صدوری از اصل صدور آن تردید کرد.

اما برویم سراغ روایاتی که متعلق علم الهی را تبیین می‌کنند. اگر بخواهیم به طور مختصر بگوییم، متعلق علم الهی همه چیز است. منظور از چیز موجودات هم نیست. همان طور که در فصل سوم گذشت، بیان کردیم که خداوند اموری که موجود نیستند را نیز عالم است که اگر بودند چگونه بودند. قبل از وجود هم به موجودات عالم است. با توجه به اینکه روایات این قسمت در فصل سوم بیان شده است در اینجا از تکرار خودداری می‌کنیم.

البته در روایات صحبت از علمی دیگر نیز مطرح شده است که به ملائکه و انبیاء و رسل تعلق می‌گیرد و بداء پذیر است و غیر از علم ذاتی است.^{۲۱۷} این علم از محدوده بحث ما خارج است، زیرا در واقع این علم نوعی از مخلوقات خداست که در دسترس ملائکه و انبیاء قرار می‌گیرد و تغییر و تغیر هم در آن راه دارد. اما احاطه از حیث قدرت:

قدرت نیز مانند علم، دو حیث ذاتی و فعلی دارد. تجلی قدرت ذاتی در قدرت فعلی خداوند متعال از قبیل خلق و تقدیر و مشیئت و قضای الهی و این سنخ امور ظاهر می‌شود. آنچه در این قسمت شرح می‌دهیم، قدرت ذاتی و کیفیت خلق الهی است ولی بقیه موارد را در قسمت چهارم این فصل پیگیری می‌کنیم.

همان طور که دانستیم، قدرت از مصادیق احاطه الهی است.^{۲۱۸} در اینجا نیز بحث ذاتی بودن قدرت الهی مطرح است و چون روایات سابقه که در علم ذکر کردیم، در موارد متعددی متذکر قدرت هم شده بود،

^{۲۱۶} در محل خودش، عدم وثاقت رجال کامل الزیارات اثبات شده است و حتی بزرگانی مثل آیت الله خوئی که مدت‌ها قائل به این مسأله، بعد از مراجعه به خود کتاب کامل الزیارات در اواخر عمرشان، از این مبنا عدول کردند.

^{۲۱۷} برای نمونه رک: «المحاسن»، ج ۱، ص ۲۴۳، باب العلم، ح ۲۳۱ و «تفسیر العیاشی»، ج ۲، ص ۲۱۶، [سورة الرعد (۱۳): آیه ۳۹]، ح ۶۲ و ۶۳ و همان، ص ۲۱۷، ح ۶۷ و «الکافی»، ج ۱، ص ۱۴۷، باب البداء، ح ۶.

^{۲۱۸} رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۷، باب الحركة و الانتقال، ح ۴ و ج ۱ باب بعد و «التوحید (للمصدق)»، ص ۱۳۱ و ۱۳۳، باب القدرة، ح ۱۳ و ۱۵.

دیگر تکرار نمی‌کنیم. همین طور که عرض شد، قدرت خدا در نوع اعمال قدرت خدا (فعل او) متجلی می‌شود. لذا بحث از ویژگی‌های خلقت خداوند، بیانگر نوع قدرت اوست. پس در اینجا فهرستی از اهم ویژگی‌های خلقت خداوند متعال به همراه برخی از مهمترین روایات مرتبط با آن عنوان، ارائه می‌دهیم و در مواردی که نیاز به توضیح بیشتری است به ذکر شواهد روایی و قرآنی آن و شرح آن ویژگی می‌پردازیم.

الف) خلق لا من شیء

در فصل سوم، به بررسی این ویژگی پرداختیم و روایاتی برای آن ذکر کردیم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

ب) خلق بدون نیاز به فکر و تجربه

روایات در این قسمت، همسو هستند و لذا تنها به ذکر یک مورد اکتفا می‌کنیم.

«خلق را آفرید و آن‌ها را آغاز کرد بدون تفکری که در آن سیر کند و بدون تجربه‌ای که از آن استفاده کند و

بدون حرکتی که ایجادش کند.»^{۲۱۹}

ج) خلق بدون نمونه قبلی

این قسمت نیز به همراه شواهد روایی‌اش در فصل سوم مورد بررسی قرار گرفت.

د) خلق بدون استفاده از اصول ازلی

این قسمت نیز مانند قسمت قبل در فصل سوم بررسی شد.

هـ) آفرینش بدون نیاز به حرکت و اهتمام نفسی

«امام صادق فرمودند: و این مسأله به این جهت است که رضا و سخت چیزی است که در فرد داخل می‌شو و او

را از حالتی به حالتی دیگر نقل می‌دهد و این صفت مخلوقات است که عاجز و محتاج هستند و او تبارک و

تعالی عزیز رحیم است و به هیچ چیز حاجتی ندارد.»^{۲۲۰}

^{۲۱۹} «عن امیر المؤمنین سلام الله علیه: اُنْشَأَ الْخُلُقَ اِنْشَاءً وَ اَبْتَدَاهُ اِبْتِدَاءً بِلَا رَوِيَّةٍ اُجَالَهَا وَ لَا تَجَرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا وَ لَا حَرَكَةٍ اُحْدَثَهَا وَ لَا هِمَامَةٍ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيْهِ.»

«نهج البلاغة»، ص ۴۰، خلق العالم و «الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۱، ص ۲۰۰، احتجاجه ع فيما يتعلق بتوحيد الله و تنزيهه عما لا يليق به من صفات المصنوعين من الجبر و التشبيه و الرؤيئة و المجيء و الذهاب و التغير و الزوال و الانتقال من حال إلى حال ففى أثناء خطبه و مجاری کلامه و مخاطباته و محاوراته. و نیز رک: «نهج البلاغة»، ص ۱۵۵، الله تعالى و «الکافی»، ج ۱، ص ۱۳۶، باب جوامع التوحيد.

و) آفرینش بدون تغییر ذات الهی

«تنها کسی این قول (نزول خدا از عرش) را می‌گوید که به خدا زیادی و نقص را نسبت می‌دهد و هر متحرکی به کسی نیاز دارد که او را به حرکت در آورد یا به سبب آن متحرک شود... پس حذر کنید از اینکه به او ... حرکت یا از بین رفتن یا نزول یا ... نسبت بدهید.»^{۲۲۱}

لازمه این روایت مبارک این است که هیچ نحوه تغییر و تغییری در ذات مقدس الهی داخل نشود، پس آفرینش او نیز بدون تغییر در ذات اوست.

ز) کل یوم هو فی شأن من احداث بدیع لم یکن

به این روایت از حضرت امیر توجه کنید:

«حمد برای خدایی که نمی‌میرد و عجائش به انتها نمی‌رسد زیرا او در هر روزی در کاری است از قبیل ایجاد چیزی که تا کنون نبوده است.»^{۲۲۲}

ح) خداوند بر اثر آفرینش خسته و ملول نمی‌شود و لا یشغله شأن عن شأن

به این دعاء دقت کنید:

«ای کسی که شنیدنی او را از شنیدنی دیگر باز نمی‌دارد. چیزی او را به غلط نمی‌اندازد و اصرار اصرار کنندگان او را آزرده نمی‌کند و شأنی او را از شأن دیگر مشغول نمی‌کند و حوائج بر او برگ نمی‌آید.»^{۲۲۳}

^{۲۲۰} «عن الصادق علیه السلام: وَ ذَلِكَ أَنَّ الرُّضَا وَ السَّخَطَ دَخَلَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فَيَنْقَلِبُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَ ذَلِكَ صِفَةُ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ وَ هُوَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْغَزِيرُ الرَّحِيمُ لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ وَ خَلَقَهُ جَمِيعاً مُحْتَاجُونَ إِلَيْهِ وَ إِنَّمَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ وَ لَا سَبَبٍ اخْتِرَاعاً وَ ابْتِدَاعاً.»

«التوحيد (للسدوق)»، ص ۲۴۸، باب الرد على الثنوية و الزنادقة، ح ۱.

^{۲۲۱} «عن ابی الحسن الاول علیه السلام: أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ إِنَّهُ يُنْزَلُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غُلُوباً كَبِيراً فَإِنَّمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يُنْسِبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ وَ كُلُّ مُتَحَرِّكِ يَحْتَاجُ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الظُّنُونَ فَقَدْ هَلَكَ فَاحْذَرُوا فِي صِفَاتِهِ مِنْ أَنْ تَقْفُوا لَهُ عَلَى حَدٍّ تُحْدُوهُ بِنَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَوْ تَحْرِيبٍ أَوْ تَحَرُّكِ زَوَالٍ أَوْ اسْتِنْزَالٍ أَوْ نُهْوضٍ أَوْ قُعُودٍ فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ عَنْ صِفَةِ الْوَاصِفِينَ - وَ نَعْتِ النَّاعِتِينَ وَ تَوَهُمِ الْمُتَوَهِّمِينَ.»

«الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۲، ص ۳۸۶، احتجاج أبی ابراهیم موسی بن جعفر ع فی اشیاء شتی علی المخالفین و نیز رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۱۴۵، باب النوادر، ح ۶.

^{۲۲۲} «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ كُلُّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعٍ لَمْ يَكُنْ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۴۱، باب جوامع التوحيد، ح ۷ و «التوحيد (للسدوق)»، ص ۳۱، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۱.

^{۲۲۳} «يَا مَنْ لَا يَشْغَلُهُ سَمْعٌ عَنْ سَمْعٍ وَ لَا يُغْلَطُهُ وَ لَا يُضْجَرُهُ [يضجره] إِلْحَاحُ الْمُلْحِنِ وَ لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ وَ لَا يَتَغَاطَمُهُ الْخَوَائِجُ.»

ط) آفرینش بدون کم شدن از ذات او

این عنوان در واقع لازمه عنوان «و» است و البته روایت مختص به خود هم دارد.^{۲۲۴}

ی) خلق بدون حاجت به اشیاء

روایات در این زمینه همسو هستند و لذا به ذکر تنها یک روایت اکتفاء می‌کنیم.

در خطبه فدکیه می‌فرمایند:

«با قدرت خود آن‌ها را آفرید ... بدون اینکه به ایجاد آن‌ها حاجتی داشته باشد.»^{۲۲۵}

ک) آفرینش متقن و حکیمانه

* (آفرینش خدا که هر چیز را متقن آفرید) *^{۲۲۶}

ل) فاعل ایجاد

در مورد این قسمت در فصل سوم صحبت کردیم.

م) آفرینشی که جنبه دلالت و آیی بر ذات او دارند

اصولا در تفکر قرآنی و روایی، همه مخلوقات آیات الهی هستند. به این آیه مبارکه توجه کنید:

* (همانا در خلق آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز به تحقیق آیاتی است برای صاحبان

خرد وجود دارد.) *^{۲۲۷}

«إقبال الأعمال (ط - القديمة)»، ج ۱، ص ۴۳۵، فصل فيما نذكره من صفه صلاة العيد يوم الأضحى.

^{۲۲۴} «عن امير المؤمنين سلام الله عليه: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفْرُهُ [لَا يَغْبِرُهُ] الْمُنْعُ وَلَا يُكْذِبُهُ الْإِعْطَاءُ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ الْمَلَىءِ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَ عَوَائِدِ الْمَزِيدِ وَ بِجُودِهِ ضَمِنَ عِيَالَةَ الْخَلْقِ.» «التوحيد (للصدوق)، ص ۴۹، باب التوحيد و نفى التشبيه، ح ۱۳ و نیز در نهج البلاغه با اندکی تغییر در متن:

«وَلَا يُكْذِبُهُ الْإِعْطَاءُ وَ الْجُودُ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ وَ كُلُّ مَانِعٍ مَذْمُومٌ مَا خَلَاهُ.» «نهج البلاغه»، ص ۱۲۴، وصف الله تعالى.

^{۲۲۵} «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا وَ أَنْشَأَهَا بِلَا اخْتِذَاءٍ أَمْثِلَةً امْتَثَلَهَا كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ وَ ذَرَأَهَا بِمَشِيَّتِهِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا.»

«الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي)»، ج ۱، ص ۹۸، احتجاج فاطمة الزهراء ع على القوم لما منعوها فدك و قولها لهم عند الوفاة بالإمامة.

^{۲۲۶} * (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) * سورة مبارکه نمل، آیه ۸۸.

^{۲۲۷} * (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ) *

سورة مبارکه آل عمران: ۳، آیه ۱۹۰.

(ن) آفرینش بر اساس ۷ مرحله پیشین

یکی از بحث‌های بسیار جالبی که در روایات مطرح شده است، مراحل آفرینش است که هر امری که بخواهد در خارج محقق شود، باید ۷ مرحله قبل از خلقت آن سپری شود. در فصل قبل مقداری در این زمینه صحبت کردیم. و چون به موضوع تحقیق مستقیماً مرتبط نیست به تفصیل بیشتری به آن نمی‌پردازیم.

بیان نظرات فلاسفه در تبیین احاطه

حجم عمده‌ای از مطالبی که در فصل سوم بیان شد، در واقع بیانگر آراء در مورد نوع احاطه خداوند متعال بود. دیدیم که جناب ملاصدرا صحبت از احاطه وجودی می‌کرد و نظریاتش به نوعی پوشش دهنده احاطه وجودی بود. طبق روایاتی که تا کنون گذشت، دیدیم که در روایات صحبت مستقیمی از احاطه وجودی نیست. اگر کسی می‌خواهد از روایات به مطالب ملاصدرا برسد، چاره‌اش این است که ثابت کند، احاطه از حیث علم و قدرت، تنها توجیهش احاطه وجودی است. به عبارت دیگر، در فلسفه خویش ثابت کند که علم و قدرت حقیقی بدون احاطه وجودی محقق نخواهد شد. راه حل دیگر هم که در قسمت بعدی این فصل با آن بیشتر آشنا خواهیم شد (و البته در فصل سوم نیز از آن سخن گفتیم) تبیین روایات «داخل فی الاشياء» است.

البته فلسفه‌های پیش از ملاصدرا، چندان به تبیین این احاطه در یک ساختار وجودی نپرداختند، بلکه علم و قدرت را به صورت مستقل لحاظ کردند و مورد بررسی قرار دادند و ایده‌های مختلفی را در تبیین علم الهی بیان کردند. همان طور که در فصل سوم روشن شد، این راه حل‌ها در مواردی با روایات سازگاری داشت و در مواردی نیز سازگاری چندانی نداشت و ناچاراً باید روایات را توجیه می‌کردیم و یا اینکه در استدلال‌های این فیلسوفان تشکیک می‌نمودیم. و از آنجا که در فصل سوم این موارد را مفصلاً توضیح دادیم، دیگر تکرار نمی‌کنیم.

آنچه در اینجا اهمیت ویژه دارد نظریه ملاصدرا است و اینکه ثابت شود که احاطه علمی و احاطه از حیث قدرت، تنها راهش احاطه وجودی است. به عبارت فنی‌تر ثابت شود که احاطه به جز، از راه ربطی بودن محاط نسبت به محیط امکان پذیر نباشد. لذا در اینجا به مهمترین استدلال جناب ملاصدرا در تحلیل علیت به احاطه می‌پردازیم و بر اساس کلمات بعضی از اساتید معاصر به نقد این برهان می‌پردازیم و نتیجه می‌گیریم که احاطه از حیث قدرت و علم علت بر معلول، عقلاً ملازمه‌ای با ربطی بودن معلول به علت ندارد ولی تبیین جایگزین این نظریه را به قسمت دوم این فصل موکول می‌کنیم.

ما همان طور که عرض شد، برخی مانند ملاصدرا^{۲۲۸} و جناب علامه طباطبائی^{۲۲۹} بر این مدعا که معلول عین ربط به علت است استدلالی اقامه کرده‌اند که صورت منطقی آن به صورت زیر قابل تقریر است:

۱. همه حقائق غیر از خداوند معلول او هستند.
۲. هر معلولی به علت نیاز مند است؛ زیرا
 - ۱) وجود معلول مرتبط با علتش است؛ در غیر این صورت معلول آن نخواهد بود.
 - ۲) این ارتباط از نوع نیاز وجودی معلول به علت است.
۳. هر وجودی که به علت نیازمند باشد، احتیاجش عین ذات آن خواهد بود (مراد از ذات، وجود معلول است، نه ماهیت آن)؛ زیرا:
 - ۱) اگر این احتیاج وجودی معلول، زائد بر اصل وجود و ذات معلول باشد، معلول در اصل نیازمند به علت نخواهد بود و در نتیجه، مستقل خواهد بود.
 - ۲) مستقل شدن ذات معلول، خلف در معلولیت آن است.
۴. هر موجودی که نیاز به علت، عین ذاتش باشد، ذات و اصل وجودش عین نیاز و تعلق به علت است، یعنی - رابط - خواهد بود.
۵. هر موجودی که ذاتش عین فقر و نیاز به علت باشد، تابع علت است.
۶. هر موجودی که تابع علت خود باشد، وجودش مباین از وجودش علتش نخواهد بود و چون همه حقائق غیر از خداوند، تابع و معلول اویند، با وجود خداوند مباین نیستند.
۷. در نتیجه، ماسوای خداوند متعال، مباین وجود او نیستند. وجود خداوند، وجود حقیقی و ماسوای او، توابع و شؤون او هستند.

اشکالی که جناب استاد فیاضی به این اشکال وارد کرده‌اند^{۲۳۰} از این قرار است که در این استدلال نوعی مغالطه اشتراک لفظ صورت گرفته است به این تقریر که:

^{۲۲۸} جناب ملاصدرا در سه اثر خویش به این بحث پرداخته است. این سه اثر عبارتند از:

الف) «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، صص: ۵۰ و ۴۹.

ب) «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۱، صص ۶۳ و ۶۴.

ج) «اسفار»، ج ۲، صص ۲۹۹ و ۳۰۰.

^{۲۲۹} رک: «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۱۳، ص ۱۹۴ و ج ۱۰، ص ۲۱۱، ج ۱۳، ص ۱۹۵. ایشان در جلد ۱۰، ص ۲۱۱ می‌فرمایند: «لکن البراهین الیقینیة تقضی بفساد ذلک کله فإنها تحکم بسرائر الفقر و الحاجة إلى الموجودات الممكنة فی ذواتها و آثار ذواتها و إذا كانت الحاجة إلیه تعالی فی مقام الذات استحالة الاستقلال عنه و الانعزال منه علی الإطلاق إذ لو فرض استقلال لشیء منه تعالی فی وجوده أو شیء من آثار وجوده - بأی وجه فرض فی حدوث أو بقاء - استغنی عنه من تلک الجهة و هو محال. فکل ممکن غیر مستقل فی شیء من ذاته و آثار ذاته، و الله سبحانه هو الذی یستقل فی ذاته و هو الغنی الذی لا یفتقر فی شیء و لا یفقد شیئا من الوجود».

مراد از «مباین» در مقدمه ششم چیست؟ اگر منظور «انقطاع و استقلال» باشد، این مقدمه درست است؛ زیرا معلول منقطع و مستقل از علتش نیست، نکته هفتم قابل نتیجه‌گیری از این مقدمه نیست؛ به این جهت که اگرچه طبق مقدمه ششم وجود معلول مستقل و منقطع از علت نیست، ولی می‌تواند وجودی مغایر با علتش داشته باشد و در عین حال به علتش مرتبط باشد. به تعبیر دیگر، مستقل نبودن معلول به معنای آن نیست که تنها علت وجود حقیقی داشته باشد و ماسوا شئون آن باشند، بلکه ممکن است معلول وجود ثانی باشد، ولی عین ارتباط به علت نیز باشد. به تعبیر ساده‌تر می‌توانیم فرض کنیم که معلولی وجودی ثانی داشته باشد ولی به محض قطع فیض از علت، فانی شود و عین احتیاج به علت باشد. صرف عدم استقلال ملازمه‌ای با شأن بودن و وجود ثانی نبودن ندارد.

اما اگر مراد از «مباین» در مقدمه ششم، «مغایرت» باشد، مقدمه ششم باطل است؛ زیرا تابع بودن وجود معلول برای علت، با مغایرت وجودی او با علتش منافاتی ندارد، بلکه وجود معلول اگرچه مغایر با وجود علت است، عین ارتباط با آن نیز می‌باشد. بنابر این برهان یاد شده، صرفاً عین ارتباط بودن معلول با علت را اثبات می‌کند و نه اینکه معلولات وجود ثانی نیستند.

بله، اگر مراد از ارتباط وجودی بین معلول و علت، احتیاج وجود معلول به وجود علت باشد، مطلب درستی است که این برهان می‌تواند آن را ثابت کند ولی این مطلب غیر از مطلب جناب ملاصدراست.

جمع بندی

بسیاری از صفات و اسماء الهی، جلوه‌های مختلف دو صفت علم و قدرت هستند، از جمله آنها صفت سمیع و بصیر و ملک و جبار و متکبر و ... است. خود علم و قدرت هم در واقع به صفت محیط برمی‌گردند و در واقع روایات بیان کرده‌اند که احاطه خداوند متعال از نوع احاطه علمی و احاطه از حیث قدرت است.

در مجموع در این فصل، به بررسی کیفیت این دو نوع احاطه پرداختیم و روشن کردیم که این دو نوع احاطه چه ویژگی‌هایی دارند و اجمالاً فلاسفه اسلامی در تبیین این ویژگی‌ها چه کرده‌اند.

عنوان دوم: مباین و خارج بودن از خالق در عین داخل بودن

طوائف روایات دال بر این عنوان

در این زمینه چندین دسته روایت داریم:

دسته اول: روایاتی که در آنها تصریح می‌شود به اینکه خداوند متعال داخل فی الاشياء است در عین اینکه خارج از اشياء است که البته خود اینها هم دو دسته هستند. برخی می‌فرماید خارج نیست و داخل نیست و برخی می‌فرمایند داخل است و خارج هم هست که البته به نظر می‌رسد با یکدیگر تنافی نداشته باشند.

الف. «در اشياء داخل نیست و از آنها خارج نیست.»^{۲۳۱}

ب. «در اشياء داخل است نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی و خارج است از اشياء نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی»^{۲۳۲}

ج. «خداوند تبارک و تعالی داخل است در هر مکانی و خارج از هر شیئی»^{۲۳۳}

دسته دوم: روایتی که خدا را قریب در عین بعید بودن میدانند و بالعکس.

از آنجا که سند بسیاری از این روایات کاملاً خوب نیست، تقریباً عمده روایات را می‌آوریم تا استفاضه این روایات روشن شود. البته به دلیل اینکه در این روایات از الفاظی استفاده شده که همه آنها در فارسی به معنای «دور و نزدیک» هستند، در متن این قسمت، روایات را به صورت عربی می‌آوریم و ترجمه را در حاشیه ذکر می‌کنیم.

(۱) «قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ.»^{۲۳۴}

(۲) «إِنَّمَا مَنَظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ سَوَاءٌ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ.»^{۲۳۵}

^{۲۳۱} «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٌ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٌ»

«نهج البلاغه»، ص ۲۷۴، و من خطبه له ع فی التوحید و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة.

^{۲۳۲} «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٌ مِنْ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ.»

«المحاسن»، ج ۱، ص ۲۴۰، باب جوامع من التوحید، ح ۲۱۷ و «الكافی»، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، ح ۲ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۲۸۵، باب أنه عز وجل لا يعرف إلا به، ح ۲ و «جامع الأخبار (للشعیری)»، ص ۵، الفصل الأول فی معرفه الله تعالى و «مختصر البصائر»، ص ۳۲۸، باب فی کتمان الحديث و إذاعته.

^{۲۳۳} «فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَخَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.»

«الكافی»، ج ۱، ص ۱۰۴، باب النهی عن الصفه بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ۱۲ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۱۱۵، باب ما جاء فی الرؤیة، ح ۱۴.

^{۲۳۴} «در حالی که نزدیک است دور است و در حالی که دور است نزدیک است.»

«المحاسن»، ج ۱، ص ۲۳۹، باب جوامع من التوحید، ح ۲۱۷ و «الكافی»، ج ۱، ص ۸۶، باب أنه لا يعرف إلا به، ح ۲ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۲۸۵، باب أنه عز وجل لا يعرف إلا به، ح ۲ و «جامع الأخبار (للشعیری)»، ص ۵، الفصل الأول فی معرفه الله تعالى.

- ۳ «نَأَى فِي قُرْبِهِ وَ قُرْبَ فِي نَأْيِهِ فَهُوَ فِي نَأْيِهِ قَرِيبٌ وَ فِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ»^{۲۳۶}
- ۴ «فَهُوَ قَرِيبٌ غَيْرُ مُلْتَصِقٍ وَ بَعِيدٌ غَيْرُ مُتَقَصٍّ»^{۲۳۷} که همین حدیث در نسخه روضه الواعظین چنین آمده است که به نظر درست تر می آید: «فَهُوَ قَرِيبٌ غَيْرُ مُلْتَصِقٍ وَ بَعِيدٌ غَيْرُ مُنْفَصِّلٍ»^{۲۳۸}
- ۵ «وَ الْمُتَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ بَلَا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ وَ لَا مُلَامَسَةَ مِنْهُمْ لَهُمْ»^{۲۳۹} و همین روایت در نسخه توحید با متنی به ظاهر صحیح تر به کار رفته است: «وَ الْمُتَعَالَى عَنِ الْخَلْقِ بَلَا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ الْقَرِيبُ مِنْهُمْ بَلَا مُلَامَسَةَ مِنْهُ»^{۲۴۰}
- ۶ «قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ [مُلَامَسٍ] مُلَابِسٍ بَعِيدٍ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ»^{۲۴۱}
- ۷ «لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّصَاقِ وَ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِافْتِرَاقٍ»^{۲۴۲}
- ۸ «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قُرْبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبَ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ»^{۲۴۳}

^{۲۳۵} «در نظر او نزدیک و قریب یکسان است. نزدیکی از او دور نیست و دوری به او نزدیک نیست. (همه مساوی هستند)»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۲۵، باب الحركة و الانتقال، ح ۱ و «التوحید (للمصدق)»، ص ۱۸۳، باب نفی المكان و الزمان و السكون و الحركة و النزول و الصعود و الانتقال عن الله عز و جل، ح ۱۸.

^{۲۳۶} «دور شد در نزدیکی اش و نزدیک شد در دوری اش پس او در نزدیکی اش دور است و در دوری اش نزدیک.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۳۸، باب جوامع التوحید، ح ۳ و «التوحید (للمصدق)»، ص ۶۱، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۸ و مشابه آن در: «تحف العقول»، النص، ص ۴۸۲، و روی عنه ع فی قصار هذه المعانی.

^{۲۳۷} «التوحید (للمصدق)»، ص ۸۰، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳۵.

^{۲۳۸} «او نزدیکی غیر متصل است و دوری غیر جداست.»

«روضه الواعظین و بصیره المتعظین»، ج ۱، ص ۳۴، باب الکلام فیما ورد من الأخبار فی معنی العدل و التوحید.

^{۲۳۹} «الکافی»، ج ۱، ص ۱۴۲، باب جوامع التوحید، ح ۷.

^{۲۴۰} «متعالی از خلق است بدون دوری از آنها و نزدیک به آنهاست بدون لمس کردن آنها.»

«التوحید (للمصدق)»، ص ۳۳، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱.

^{۲۴۱} «او نزدیک غیر لمس کننده و دور غیر جداست.»

«نهج البلاغه»، ص ۲۵۸، و من کلام له ع و قد سأله ذعلب الیمانی فقال هل رأیت ربک یا أمیر المؤمنین فقال ع أ فأعبد ما لا أری فقال و کیف تراه.

^{۲۴۲} «با اتصال به اشیاء نزدیک نشد و با جدایی از اشیاء دور نشد.»

«نهج البلاغه»، ص ۲۳۲، الخالق جل و علا.

^{۲۴۳} «در بلندی پیشی گرفت پس چیزی بلند مرتبه تر از او نیست و نزدیک شد در نزدیکی، پس چیزی نزدیک تر از او نیست پس نه بلندی اش او را از چیزی

از خلقتش دور کرده است و نه نزدیکی اش آنها را در مکان مساوی کرده است.»

«نهج البلاغه»، ص ۸۸، و من کلام له ع و فیه جمله من صفات الربوبیة و العلم الإلهی.

(۹) «وَأَحَاطَ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ عِلْمًا فَعَلَا الَّذِي دَنَا وَ دَنَا الَّذِي عَلَا»^{۲۴۴}

می‌توان با مقداری دقت بیشتر روایات این دسته را دو طائفه کرد. دسته‌ای سخن از قرب در عین بعد می‌گویند و دسته‌ای سخن از استواء خدا از حیث قرب و بعد نسبت به جمیع مخلوقات می‌گویند. به عنوان مثال روایت دوم از این دسته اخیر بود. همچنین روایات زیر نیز چنین هستند:

(۱۰) «أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فَقَالَ اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ»^{۲۴۵}

(۱۱) سند این روایت صحیح اعلائی است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فَقَالَ اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَ لَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»^{۲۴۶}

دسته سوم: روایاتی که عنوان فی الشیاء کائن و من الاشیاء بائن دارد.

«او در اشیاء است نه بودن که بر او ممنوع باشد و از اشیاء جداست نه جدایی که از آن‌ها غائب باشد»^{۲۴۷}

دسته چهارم: روایاتی که تعبیر معیت دارند.

«با هر چیزی است بدون همراهی و غیر هر چیزی است بدون جدایی»^{۲۴۸}

^{۲۴۴} «به همه اشیا علمش احاطه دارد پس دور شد از کسی که نزدیک شد و نزدیک شد به کسی که دور شد.»

«الغارات»، ج ۱، ص ۱۷۶، خطبة لأمیر المؤمنین علی - علیه السلام.

^{۲۴۵} «مساوی است از هر چیز و چیزی به او از چیز دیگر نزدیک‌تر نیست.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۲۸، فی قوله الرحمن علی العرش استوی، ح ۷ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۳۱۵، باب معنی قول الله عز و جل الرحمن علی العرش استوی، ح ۱.

^{۲۴۶} «مساوی است از هر چیز پس هیچ چیز به او از چیز دیگر نزدیک‌تر نیست. دور نشد از او دوری و نزدیک نشد به او نزدیکی. او از همه چیز کیسان است.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۲۸، فی قوله الرحمن علی العرش استوی، ح ۸ و «التوحید (للصدوق)»، ص ۳۱۵، باب معنی قول الله عز و جل الرحمن علی العرش استوی، ح ۲.

^{۲۴۷} «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كُنُوتَهُ مَحْظُورٌ بِهَا عَلَيْهِ وَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا يُونُوتَهُ غَائِبٌ عَنْهَا»

«تحف العقول»، النص، ص ۲۴۴، توحید.

^{۲۴۸} «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِلَةٍ»

دسته پنجم: روایاتی که تعبیر مفارقه دارند.

«از اشیاء جداست نه به صورت اختلاف مکان‌ها و در آن‌هاست نه به صورت مخلوط.»^{۲۴۹}

و همچنین قبلا این روایت گذشت:

«و مباینت او از آن‌ها جدایی وجودی آن‌هاست.»^{۲۵۰}

دسته ششم: روایاتی که سخن از تمیز بین خالق و مخلوق می‌کند و این تمیز را تفسیر کرده است

«توحید خدا تمیز او از خلقش است و تمیز او از خلقش جدایی صفات است نه جدایی عزلت‌گونه(و

مکانی)»^{۲۵۱}

از اینجا روشن می‌شود که در روایاتی که در آن‌ها فقط صحبت از مباینت و مفارقت و تمیز آمده است(که در فصل سوم آنها را ذکر کردیم)، تنها به یک قسمت ماجرا اشاره شده است.

تبیین‌های فلاسفه

همان طور که در فصل سوم بیان شد، ابن سینا و شیخ اشراق اطلاعی از میراث حدیثی شیعه نداشته‌اند یا لاقلاً در آثارشان چیزی که منحصر به میراث حدیثی شیعه باشد، یافت نمی‌شود و لذا در مورد این روایات

«نهج البلاغه»، ص ۴۰، و من خطبه له ع يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض و خلق آدم و فيها ذكر الحج و تحوى على حمد الله و خلق العالم و خلق الملائكة و اختيار الأنبياء و مبعث النبي و القرآن و الأحكام الشرعية.

^{۲۴۹} «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ وَ يَكُونُ فِيهَا لَا عَلَى وَجْهِ الْمُتَاوَجِّعَةِ.»

«الكافي»، ج ۸، ص ۱۸، خطبة لأمر المؤمنين ع و هي خطبة الوسيلة و «تحف العقول»، النص، ص ۹۲، خطبته المعروفة بالوسيلة و با اندکی اختلاف نسخه: «الأمالی (للسدوق)»، النص، ص ۳۲۱، المجلس الثاني و الخمسون و «التوحيد (للسدوق)»، ص ۷۳، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲۷.

^{۲۵۰} «و مَبَايِنَتْهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتِهِمْ.»

«التوحيد (للسدوق)»، ص ۳۶، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲ و «الأمالی (للطوسي)»، النص، ص ۲۲، [۱] المجلس الأول، ح ۲۸ و با اندکی اختلاف نسخه که ظاهراً نسخه قبلی از آن درست تر است رک: «عيون أخبار الرضا عليه السلام»، ج ۱، ص ۱۵۱، خطبة الرضا ع في التوحيد، ح ۵۱ و نیز: «الأمالی (للمفيد)»، النص، ص ۲۵۴، المجلس الثلاثون، ح ۴.

^{۲۵۱} «و تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ يَتَّبِعُهُ صِفَةُ لَا يَتَّبِعُونَ غَزْلَةً.»

«الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي)»، ج ۱، ص ۲۰۱، احتجاجة ع فيما يتعلق بتوحيد الله و تنزيهه عما لا يليق به من صفات المصنوعين من الجبر و التشبيه و الرؤية و المعجى و الذهاب و التغيير و الزوال و الانتقال من حال إلى حال في أثناء خطبه و مجارى كلامه و مخاطباته و محاوراته.

توضیح نداده‌اند. آنچه که هست کلماتی کلی است که از گوشه‌های مختلف کلمات آنها در تفسیر این معانی قابل برداشت است که البته در فصل سوم آنچه را که یافتیم بیان کردیم. آنچه مهم است ملاصدرا و احیاناً میرداماد و همچنین سخنان جدیدی است که در تبیین این روایات بیان شده است. در این قسمت ابتداء برخی از کلمات ملاصدرا را که در تفسیر این روایات بیان شده است ذکر می‌کنیم و سپس به بیان نظریه جناب استاد فیاضی در تبیین این روایات می‌پردازیم.

بسیاری از فرمایشات جناب ملاصدرا در فصل سوم گذشت. در اینجا صرفاً متعرض کلماتی از ایشان می‌شویم که در گذشته متعرض آن نشدیم.

اول اینکه ایشان بسیاری از روایاتی که ذکر شد را دیده‌اند و با جد به صدد تبیین این روایات بر آمده‌اند. ایشان در این عبارت، به بسیاری از تعبیر روایات سابق اشاره می‌کنند:

«پس هنگامی که مظهر عین ظاهر است ... پس ظاهر در هر مظهري به حسب همان مظهر و به حکم همان است زیرا بین آن دو جدایی به صورت عزلت نیست، او خارج است از اشیاء نه مانند خروج چیزی از چیزی و داخل است در اشیاء نه به صورت داخل بودن چیزی در چیزی با هر چیزی است نه با همراهی و غیر هر چیزی است بدون جدایی. جداست از اشیاء با قهر و غلبه نسبت به آنها و اشیاء از او جداست با خضوع. توحید او جدا دانستن او از خلقتش است و حکم جدایی، جدا دانستن از حیث صفات است و نه جدا دانستن به صورت عزل. پس بفهم اگر اهل فهم هستی ان شاء الله.»^{۲۵۲}

دوم اینکه ایشان داخل بودن در عین خارج بودن را به نسبت نفس و بدن تشبیه کرده‌اند. البته تصریح فرموده‌اند که فرق‌های بسیاری بین این دو هست ولی در این جهان، نزدیکترین نسبت، به نسبت الله تعالی به جهان، همین نسبت نفس و بدن است.^{۲۵۳}

^{۲۵۲} «فلما كان المظهر عين الظاهر كما مر بوجه شريف، فالظاهر في كل مظهر بحسبه و حكمه، اذ ليس بينهما بينونة بوجه العزلة، خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء، و داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء، مع كل لا بالمقارنة و غير كل شيء لا بالمزايلة، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانة الاشياء عنه بالخضوع له، توحيدة تميزه عن خلقه و حكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة، فافهم ان كنت اهلا له ان شاء الله.» «شرح أصول الكافي (صدرا)»، ج ۳، ص ۴۴۵.

^{۲۵۳} «قوله: داخل في الاشياء، دخول المقوم الموجود فيما يتقوم به، لا كدخول الجزء في الكل - سواء كان جزء خارجياً او ذهنياً - بل نحو اخر لا يعرفه إلیا الراسخون، و قوله: خارج من الاشياء لانه تام الحقيقة بل فوق التمام حيث يفيض من وجوده وجود الاشياء و ليس خروجه منها كخروج شيء منفصل عن شيء. و اعلم ان هذه المعارف مما تقصر العبارة عن حق بيانها و لا يمكن تفهيمها لاحد ممن لم يذق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان و لا يحصل ذلك الا بتعريف الله و تعليم من لدنه لمن كان على بينة من ربه. ثم لما ذكر كيفية معيته تعالى للاشياء على هذا البيان الذي ليس فوقه بيان رجوع الى التنزيه و نزاهة عن ان يكون لاحد غيره مثل هذه المعية الموصوفة فقال: سبحانه من هو هكذا و لا هكذا غيره و اشار الى برهانه بقوله: لكل شيء مبتدأ، لان الواو الحالية و الجملة حال و العامل فيها معنى الاشارة، و بيانه: ان هذه المعية المذكورة معية قیومیة و لا شيء غيره قیوما للاشياء، اذ كل شيء غيره فله مبدأ فليس شيء منها مبدأ لما سواه. فان قلت: أ ليست النفس الناطقة مع تجرد ذاتها و مبايئتها للبدن لا يخلو عنها عضو من الاعضاء و لا جزء من الاجزاء و لا قوة من القوى فهي ملابسها، و ليست بداخله و هي مبايئتها و ليست بخارجة و هي قريبة من اجزاء البدن في بعدها و بعيدة في قربها، فيكون نسبتها

سوم اینکه ایشان استواء نسبت را به اضافه اشراقی توضیح می‌دهند:

«و تعبیر از نسبت مساوی همان معیت قیومیه است و او با شماسست هر جا که باشید.... و این نسبت از سنخ نسبی که برای تحقق آن نیاز به طرفین است، نیست بلکه تحقق آن طرفی که طرف است برای همه اشیاء، در آن کافی است (یک طرف که علت باشد کافی است) و از اینجا به زبان اهل ذوق گفته شده: موجودیت اشیاء نیست مگر به ارتباطش به وجود حق حقیقی واجب قیومی -علی شأنه- و همین ارتباط آن فیض مقدس صادر از کنه ذات الهی است و به وجود آمدن و حدوثش، مرتبه‌ای بعد از مرتبه این ارتباط دارد همان گونه که آیه شریفه ناظر به این مطلب است: ﴿تَنهَا قَوْلَ مَا بِهِ عِزِّي هُنْكَ﴾ که اراده کریم آن را اینکه به او می‌گوییم با و سپس می‌شود ﴿پس تعبیر ﴿باش﴾ تعبیر از ارتباط مذکور است و تعبیر ﴿پس می‌شود﴾ تعبیری از وجود اشیاء و تکون آنهاست. پس صادر اول آن ارتباط امری است و صادر دوم به نوعی از تبعیت به آن چیز خلقی است.»^{۲۵۴}

پس هم تبیین ایشان از داخل و هم باین و خارج و هم تمیز و مفارقت روشن شد. استواء نسبت هم در نکته سوم بیان شد. تنها مطلبی که از ایشان نگفته‌ایم، تفسیر ایشان از قرب و بعد است.

نکته چهارم: تفسیر ایشان از قرب و بعد چنین است:

«اما نزدیک بودن خدا از این جهت است که قوام فعل به فاعلش است و همه چیز از افعال الهی هستند و اما از این جهت بعید است که ذاتش از خلق مجرد است و از همه چیز بی نیاز است. و زمانی که جهت نزدیکی بر همان وجه بعینه جهت بُعد و دوری هم هست و بالعکس با این کلام به آن اشاره کردند.»^{۲۵۵}

پس به خلاف توضیحاتی که در فصل سوم عرض کردیم، ایشان اولاً نکته معکوس تعبیر را وحدت جهت قرب و بُعد می‌دانند و ثانیاً قرب و بعد را به ترتیب به فقر مخلوق و استغناء الهی توضیح می‌دهند.

الى البدن نسبة البارئ الى العالم؟ قلنا: هيهات! وجوه الفرق كثيرة بين النسبتين ذكرها يؤدي الى التطويل، ثم لو سلم من ذكرت من كيفية النسبة فهي بالإضافة الى جرم صغير من اجسام العالم لا بالنسبة الى الارواح الكلية و الجزئية باجمعها و الاجرام العالية و السافلة فاين المضاهاة بين النسبتين؟ نعم! حال النفس و كيفية ارتباطها بالبدن اقرب النسب من نسبة الاله الحق الى العالم.»

«شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۳، صص ۶۵ و ۶۶.

^{۲۵۴} «و التعبير عن تلك النسبة الاستوائية هو المعية القومية، و هو معكم اينما كنتم خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء، داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء، و هذه النسبة ليست في سنخ النسب التي يتوقف تحققها على تحقق الطرفين، بل تحقق الطرف الذي هو طرف الاشياء انما هو بهذه النسبة القیومیة، و من هنا قيل بلسان اصحاب الذوق: ان موجودیة الاشياء لا يكون الا بارتباطها الى الوجود الحق الحقیقی الواجب القیومی علا شأنه، و نفس هذا الارتباط هو الفيض المقدس الفائض عن كنه ذاته سبحانه، و تكون الإشاءة و حدوثها انما مرتبتهما بعد مرتبة هذا الارتباط، كما ينظر إليه قوله تعالى: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فقوله: كُنْ، تعبیر عن الارتباط المذكور، و قوله: فَيَكُونُ، تعبیر عن كون الاشياء و تكونها، فالصادر أولاً انما هو ذلك الارتباط الامری، و الصادر ثانياً و بضرب من التبعية انما هو الشيء الخلقی.»

«شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۳، ص ۴۲۱.

^{۲۵۵} «فقال: قریب فی بعده بعید فی قربه، اما كونه قریباً: فلان قوام الفعل بالفاعل و الكل من افعاله، و اما كونه بعیداً لتجرد ذاته عن الخلق و استغنائه عن كل شيء. و لما كانت جهة قربه على هذا الوجه هي بعينها جهة بعده و كذلك بالعكس، نبه عليه بهذا الكلام.»

«شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۳، ص ۶۵.

لذا انصافاً ایشان تا حد زیادی از پس تبیینی نسبتاً سازگار با شریعت بر آمده‌اند و اشکالاتی که احیاناً از نظر سازگاری با متون شریعت قابل طرح بود، به طور خلاصه در فصل سوم بیان شد.

همان طور که تاکنون روشن شد، می‌بینیم که داخل فی الاشیاء بودن در عین باین بودن، با وجود ثانی داشتن و نداشتن موجودات سازگار است. لذا در اینجا تبیینی دیگر که جناب استاد فیاضی برای این حقیقت بیان کرده‌اند، نیز متعرض می‌شویم. در واقع تفسیر ملاصدرا به گونه‌ای است که برای موجودات وجود ثانی قائل نمی‌شود ولی تبیین استاد فیاضی برای موجودات وجود ثانی نیز قائل می‌شود.

نظریه تداخل:

خلاصه نظر ایشان این است که ایشان از طرفی مانند نوع فلاسفه مخلوقات را دارای وجود حقیقی دانسته‌اند و از طرفی مانند عرفاء خداوند را حاضر در تمام موطن هستی نیز می‌دانند؛ به این معنا که وجود خداوند، متداخل در موطن وجودی مخلوقات است.

برای روشن‌تر شدن بحث تذکر به یک نکته هم لازم است و آن اینکه یکی از مهمترین استدلال‌ها بر وحدت شخصی وجود، استفاده از «عدم تناهی ذات» است، به این بیان که اگر برای موجودات دیگر، وجود مستقل قائل شویم، لازمه‌اش خالی بودن آن موطن وجودی از خداوند متعال است.

با بیان مختصری که در نظریه تداخل بیان کردیم، روشن می‌شود که تنها در صورتی آن استدلال درست است که نظریه تداخل باطل شود. در واقع ممکن دانستن نظریه تداخل، سبب می‌شود که لازمه عدم تناهی، الزاماً وحدت شخصی وجود نباشد.

به این صورت هم کثرت که امری بدیهی است توجیه می‌شود و هم عدم تناهی ذات و حاضر بودن خداوند متعال در جمیع موطن وجودی.

از اینجا روشن می‌شد که این نظریه، توضیح مناسبی برای ادله روایی و قرآنی قرب و بعد و داخل بودن و خارج بودن و خلو بودن اشیاء نیز هست.

نظریه ملاصدرا حقیقتاً خلو بودن اشیاء از خدا و خلو بودن خدا از اشیاء را توجیه نمی‌کند. نوعی تکلف در این قسمت وجود دارد، ولی نظریه جناب استاد فیاضی این قسمت را نیز به خوبی شرح می‌دهد. همچنین این نظریه کاملاً هم راستای احاطه علمی و احاطه از حیث قدرت نیز هست. یعنی به خوبی احاطه در این دو نوع تبیین می‌شود و نیاز به پل زدن به وجود رابط و اشکالاتی که بر آن مطرح است، نیست.

برای روشن شدن این نظریه دو کار باید صورت گیرد. اولاً تعریف واضحی از تداخل ارائه شود و ثانیاً فرق تداخل با برخی از واژگان دیگر که به آن نزدیک هستند، روشن شود.

تداخل وجودی به این معناست که دو وجود در یک موطن و ظرف قرار گیرند؛ به نحوی که وجود یکی در آن موطن مانع از وجود دیگری نباشد. درباره تداخل موجودات مخلوق در وجود خدای متعال باید توجه داشت که اگرچه وجود خداوند نامتناهی است و همه مواطن وجودی را پر کرده است و هیچ موطنی خالی از وجود او نیست، این وجود مانع از وجود داشتن موجودات دیگر (یعنی معالیل) در آن موطن نخواهد بود؛ یعنی افزون بر آنکه در یک موطن وجود خداوند حضور دارد، وجود مخلوق دیگر نیز حاضر است و وجود دارد و مراد از وجود خدا در آن موطن این نیست که صرفاً واجد کمالات معلول از نوع واجب‌اش است بلکه حاضر در موطن و متن وجودی آنهاست و متداخل در همان موطن وجودی است. همان چیزی که در دعایی در ماه ربیع الاول داریم:

«و از تو می‌خواهیم به سمت احد صمد که ارکان هر چیزی را پر کرده است.»^{۲۵۶}

و همچنین در دعای شریف کامل داریم:

«و قسم به عظمت تو که ارکان هر چیزی را پر کرده است.»^{۲۵۷}

روشن است که تعبیر «ظرف و موطن» تعبیری مسامحی است و برای روشنی بحث از آن کمک گرفته شده است؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، موطن یک وجود، امری جدای از آن نیست. به تعبیر دیگر، موطن هر وجودی همان مرتبه آن وجود است که در آن تحقق دارد.

با این وصف هم تکلیف روایاتی که خداوند متعال را به هیچ نحو موصوف به این و مکان نمی‌دانند^{۲۵۸} و روایاتی که از آن سو خداوند را در هر مکانی موجود می‌دانند^{۲۵۹} روشن می‌شود.

^{۲۵۶} «وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ»

«إقبال الأعمال»، ج ۲، ص ۶۱۲، فصل فیما نذکره من عمل زائد علی [من] الزیارة فی یوم السابع عشر من ربیع الأول أشرف أيام البشارة.

^{۲۵۷} «وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ»

«إقبال الأعمال»، ج ۲، ص ۷۰۶، فصل فیما نذکره من الدعاء و القسم علی الله جل جلاله بهذا المولود العظيم المكان ليلة النصف من شعبان. ^{۲۵۸} مثل این روایت: «أَيُّنَ الْأَيُّنَ فَلَا أَيْنَ لَهُ وَجَلَّ عَنْ أَنْ يَخْوِيَهُ مَكَانٌ» (الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد)، ج ۱، ص ۲۰۱، قضاء علی ع أيام خلافة أبي بكر) و تعداد بسیار زیادی روایت در کتاب کافی و توحید صدوق رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۷۸، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ۳ و همان، ص ۸۸، باب الكون و المكان، ح ۲ و همان ص ۱۰۴، باب النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه تعالی، ح ۱۲ و همان، ص ۱۳۸، باب جوامع التوحید، ح ۳ و نیز: «التوحید (للسدوق)»، ص ۶۱، باب التوحید و نفی التشبيه، ح ۱۸ و همان، ص ۱۱۵، باب ما جاء فی الرؤیة، ح ۱۴ و همان، ص ۱۲۵، باب القدره، ح ۳ و همان، ص ۲۵۱، باب الرد علی الثنویة و الزنادقة، ح ۳ و همان، ص ۳۱۱، باب حدیث سبخت اليهودی، ح ۲.

نکته‌ای که باید توجه داشت این است که تداخل در اجسام مطابق با تجربه ما نیست. یعنی اجسام با یکدیگر تداخل نمی‌کنند. لا اقل چنین است که تا به حال تداخل در اجسام تجربه نشده است. البته ممکن است استدلالی عقلی هم بر استحاله تداخل در اجسام مطرح کرد ولی آنچه مهم است اینکه از اصل وجود تا کنون کسی به استحاله تداخل دست پیدا نکرده است. یعنی هیچ دلیلی تا کنون ارائه نشده که ثابت کند، که تداخل در وجود محال است.

نکته نهایی اینکه باید توجه داشت که تداخل نه اجتماع است و نه اتحاد و نه انضمام و نه ترکیب حقیقی و نه امتزاج و نه حلول، هر چند که به برخی از اینها شبیه است.

اما اجتماع به معنای جمع شدن چند معنا در وجودی واحد است، مثل ناطق و حیوان که دو معنا هستند که از تحلیل وجود واحد خارجی انسان به آن دست پیدا می‌کنیم و هر دو در انسان به وجود واحد موجودند. واضح است که در تداخل وجود، سخن از دو وجود است.

اما اتحاد هم مانند اجتماع، دو معنی هستند که موجود به وجود واحد هستند و لذا اتحاد نیز خارج از بحث تداخل است.

اما انضمام اگرچه سخن از دو وجود است ولی دو وجود در موطن یکدیگر حضور ندارند.

اما امتزاج و ترکیب حقیقی هم به وضوح غیر از تداخل است. حلول نیز عبارت است از اینکه وجود فی نفسه شیء عین وجود لغیره باشد. واضح است که دو وجود متداخل نسبت به یکدیگر از حیث تداخل مساوی هستند نه اینکه یکی وجود لغیره برای دیگری باشد.

جمع بندی

در این فصل روشن شد که تعبیر متناقض‌گونه آیات و روایات مبنی بر اینکه خداوند متعال هم داخل در اشیاء است و هم خارج از آنهاست و نیز به همه چیز نزدیک است در عین دوری از همه چیز، درواقع متناقض نیستند و تاکنون تبیین‌های مختلفی از فلاسفه اسلامی برای تبیین این روایات ارائه شده است.

عنوان سوم و چهارم: عدم وجود ضد و شبیه برای خالق در مخلوقات

خداوند متعال نه شبیه دارد و نه ضد. آیاتی از قرآن و بسیاری از روایات به این مطلب شهادت می‌دهند.

^{۲۵۹} به این روایات توجه کنید: «قَالَ أَيْنَ رَبِّكَ قَالَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَكَانِ مَخْدُودٌ» («الكافی»، ج ۱، ص ۹۴، باب النهی عن الكلام فی کیفیة، ح ۹ و نیز: بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص ۵۰۱، باب فی الأئمة أنه کلمهم غیر الحيوانات، ح ۱) و نیز: «فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ.» («الكافی»، ج ۱، ص ۱۲۶، باب الحركة و الانتقال، ح ۳) و بسیاری روایات دیگر حتی بسیاری از ادعیه.

طوائف روایات

دسته اول: اثبات بغير تشبيه

به این چند روایت توجه کنید:

الف. «پس از خدا بطلان و تشبيه را نفی کن. او الله ثابت موجود است.»^{۲۶۰}

ب. «از امام جواد علیه السلام پرسیده شد که آیا می‌توان خدا را شیء نامید. فرمود بله. او را از حد

تعطیل و تشبيه خارج می‌کند.»^{۲۶۱}

ج. «در توحید سه مسلک هست. مذهب نفی و مذهب تشبيه و مذهب اثبات به غیر تشبيه. مذهب نفی

جایز نیست و مذهب تشبيه جایز نیست و راه درست، راه سوم است.»^{۲۶۲}

انصافاً این روایات در نفی الهیات سلبی صریح هستند، زیرا که صریحاً می‌فرمایند که باید به اثبات معنی نیز پرداخت، نباید هر صفت اثباتی را صرفاً به معنای سلبی گرفت.

دسته دوم: کل ما وقع فی الوهم فالله تعالی خلافه

«هر چه در وهم قرار بگیرد خلاف خداست.»^{۲۶۳}^{۲۶۰} «فَاعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ فَانْفِرْ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَ التَّشْبِيهَ فَلَا نَفْيَ وَ لَا تَشْبِيهَ هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمُجَوِّدُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَ لَا تَعْدُوا الْقُرْآنَ - فَتَضَلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۰۰، باب النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ۱ و «التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۰۲، باب أنه عز وجل ليس بجسم ولا صورة، ح ۱۵ و همان، ص ۲۲۸، باب القرآن ما هو، ح ۷.

^{۲۶۱} «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۸۵۸۲، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ۲ و ۷ و «التوحيد (للصدوق)»، ص ۱۰۴ و ۱۰۷، باب أنه تبارك وتعالى شيء، ح ۷ و «صفات الشيعة»، ص ۴۸، الحديث الثامن و الستون و «معاني الأخبار»، النص، ص ۹، باب معنى قول الأئمة ع إن الله تبارك وتعالى شيء، ح ۲ و «مختصر البصائر»، ص ۳۴۰، باب في أئمة آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين و أن حديثهم صعب مستصعب، ح ۱۹.

^{۲۶۲} «عن هشام المشرقي قال كتبت إلى أبي الحسن الخراساني ع رجل يسأل عن معان في التوحيد، قال: فقال لي: ما تقول: إذا قالوا لك أخبرنا عن الله شيء هو أم لا شيء قال: فقلت: إن الله أثبت نفسه شيئاً، فقال: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةٍ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ» لا أقول شيئاً كالأشياء أو تقول إن الله جسم، فقال: و ما الذي يضعف فيه من هذا - إن الله جسم لا كالأجسام - و لا يشبهه شيء من المخلوقين قال: ثم قال: إن للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، مذهب نفی، و مذهب تشبيه، و مذهب إثبات بغير تشبيه، فمذهب النفی لا يجوز، و مذهب التشبيه لا يجوز، و ذلك أن الله لا يشبهه شيء، و السبيل في ذلك الطريقة الثالثة، و ذلك أنه مثبت لا يشبهه شيء، و هو كما وصف نفسه أحد صمد نور.»

«تفسير العياشي»، ج ۱، ص ۳۵۶، [سورة الأنعام (۶): آية ۱۹]، ح ۱۱.

دسته سوم: کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه

«هر موجودی در خلق در خالق یافت نمی شود و هر چه در خلق ممکن است در صانع ممتنع است.»^{۲۶۴}

دسته چهارم: ان الله تعالى شیء بخلاف الاشياء و هو شیء بحقیقه الشیئ

«او شیئی است به حقیقت شیئیت غیر اینکه او نه جسم است و نه صورت و نه حس می شود...»^{۲۶۵}

دسته پنجم: اثبات بعض التشبيه یوجب كله

«اثبات بعضی از تشبیه موجب اثبات تشبیه کل می شود»^{۲۶۶}

دسته ششم: ان الله تعالى لا یوصف بصفه من صفات المخلوقین

^{۲۶۳} «المَعْرُوفُ بِغَيْرِ كَيْفِيَّةٍ لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَلَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مُحَدَّدٌ.»

«التوحيد (لِلصَّدُوقِ)»، ص ۷۹، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۳۴. و نیز رک: همان، ص ۸۰، ح ۳۶ و مشابه این روایت به سندی دیگر: «الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد»، ج ۲، ص ۲۰۴، فی ما حفظ عن الإمام الصادق ع فی التوحيد و همچنین به سندی دیگر: «متشابه القرآن و مختلفه (لابن شهر آشوب)»، ج ۱، ص ۱۰۵.

^{۲۶۴} «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ.»

«تحف العقول»، النص، ص ۶۷، خطبته ع فی إخلاص التوحيد و مشابه همین خطبه از حضرت رضا سلام الله علیه نیز نقل شده است. رک: «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، ج ۱، ص ۱۵۳، خطبه الرضا ع فی التوحيد، ح ۵۱ و «الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)»، ج ۲، ص ۴۰۰، احتجاج أبی الحسن علی بن موسی الرضا ع فی التوحيد و العدل و غیرهما علی المخالف و المؤلف و الأجانب و الأقارب. و نیز: «نهج البلاغه»، ص ۲۷۳، ۱۸۶، و من خطبه له ع فی التوحيد و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة و «تحف العقول»، النص، ص ۶۷، خطبته ع فی إخلاص التوحيد و مشابه همین خطبه از حضرت رضا سلام الله علیه نیز نقل شده است. رک: «التوحيد (لِلصَّدُوقِ)»، ص ۴۰، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۲ و «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، ج ۱، ص ۱۵۳، خطبه الرضا ع فی التوحيد، ح ۵۱. و نیز: «التوحيد (لِلصَّدُوقِ)»، ص ۵۶، باب التوحيد و نفی التشبيه، ح ۱۴ و نیز: «نهج البلاغه»، ص ۲۱۲، فی صفات الله جل جلاله، و صفات أئمة الدين.

^{۲۶۵} «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِبْطَاتٍ مَعْنَى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخُمْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۸۱، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ۵ و همان، ص ۸۳، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ۶ و نیز: «التوحيد (لِلصَّدُوقِ)»، ص ۱۰۴، باب أنه تبارك و تعالى شيء، ح ۲۰ و همان، ص ۲۴۵، باب الرد علی الثنوية و الزنادقة، ح ۱.

^{۲۶۶} «وَلَا تَوْحِيدَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَلَا نَفْيَ مَعَ إِبْطَاتِ الصِّفَاتِ وَلَا تَجْرِيدَ إِلَّا بِاسْتِقْصَاءِ النَّفْيِ كُلِّهِ إِبْطَاتِ بَعْضِ التَّشْبِيهِ يُوجِبُ الْكُلَّ.»

«تحف العقول»، النص، ص ۶۷، خطبته ع فی إخلاص التوحيد.

در این زمینه روایات بسیاری داریم که به ذکر چند مورد اکتفا می‌کنیم:

الف. «علماء او را با مغزهایشان در نمی‌کنند و اهل فکر با تفکرشان مگر به سبب تحقیق برای یقین آوردن به

غیب زیرا او به چیزی از صفات مخلوقین توصیف نمی‌شود.»^{۲۶۷}

ب. «او از صفات مخلوقین متعالی است.»^{۲۶۸}

ج. «همواره هیچ چیز شبیه او نیست و از صفات مخلوقین متعالی است.»^{۲۶۹}

د. «به جواهر بخشیدن او به جواهر دانسته شد که جوهری ندارد و به ضدیتش ایجاد کردنش بین اشیاء دانسته

شد که ضدی ندارد و به ایجاد کردن مقارنتین اشیاء توسط او دانسته شد که قرینی ندارد.»^{۲۷۰}

دسته هفتم: ان الله تعالی و خلقه مجتمعان فی الاسم و مختلفان فی المعانی

مراد از عنوان این باب این است که اسامی مشترکی بین خدا و خلق اطلاق می‌شوند ولی معانی آنها با هم فرق دارد. البته همان طور که از خود این روایات هم روشن می‌شود، این اختلاف در معنی در حد مجازیت نیست به این صورت که مثلاً عالمی که به خدا گفته می‌شود از بُن، معنایی غیر از معنای عالم مخلوقات باشد. علم معنای مشترکی بین خدا و مخلوقات است که بندگان از نوع مخلوقی و محدودی آن دارا هستند ولی خداوند متعال به صورت نامحدود و نامتناهی به گونه‌ای که در او مستلزم نقص نباشد، دارای آن معناست.

به این روایت توجه کنید:

^{۲۶۷} «وَلَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا وَلَا أَهْلُ التَّفَكُّيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالْحَقِيقِ إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ.»

«تحف العقول»، النص، ص ۲۴۴، توحید.

^{۲۶۸} «هُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُخَدَّتٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ غُلُوًّا كَبِيرًا.»

«التوحید (للسدوق)»، ص ۷۶ و ۷۷، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۳۲.

^{۲۶۹} «وَلَمْ تُحِطْ بِهِ الصِّفَاتُ فَيَكُونَ يَذَرَاكِهَا إِيَّاهُ بِالْحُدُودِ مُتَنَاهِيًا وَمَا زَالَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ مُتَعَالِيًا.»

«التوحید (للسدوق)»، ص ۵۰، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۱۳.

^{۲۷۰} «بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عَرَفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ... شَاهِدَةٌ بِغَرَائِزِهَا أَنْ لَا غَرِيزَةَ لِمُغَرِّزِهَا مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا أَنْ لَا وَقْتَ لِمَوْقِيتِهَا.»

«الکافی»، ج ۱، ص ۱۳۹، باب جوامع التوحید، ح ۴ و «تحف العقول»، النص، ص ۶۴، خطبته ع فی إخلاص التوحید و «نهج البلاغة»، ص ۲۷۳، و من خطبه له ع فی التوحید و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة.

«بله فدایت شوم. فرمودید احدصمد و فرمودید هیچ چیز شبیه او نیست و حال اینکه الله واحد است و انسان هم واحد است. آیا به این سبب در وحدانیت شباهت پیدا نکردند؟ حضرت فرمودند: ای فتح... تشبیه تنها در معانی است (و این تشبیه از خدا منتفی است) اما در اسماء پس او واحد است و دال بر مسمایی است و این به آن جهت است که انسان اگرچه گفته میشود که واحد است ولی به سبب آن خبر داده می‌شود که جثه واحد است و دو تا انسان نیست ولی خود انسان واحد نیست زیرا اعضايش مختلف است و رنگ‌هایش مختلف است و رنگ‌های مختلف واحد نیست و انسان اجزاء دارد که یکسان نیستند. خون او غیر از گوشتش است و گوشتش غیر از خونس است و و همچنین هستند جميع مخلوقات. پس انسان در اسم واحد است ولی در معنا واحد نیست و خدا واحدی است که واحدی غیر از او نیست...»^{۲۷۱}

در مجموع آنچه از روایات قابل استفاده است اینکه:

۱. الهیات سلبی باطل است.
۲. الهیات تشبیهی باطل است.
۳. هر اثباتی در مورد خدا باید در کنار نفی تشبیه باشد.
۴. آنچه در مخلوقات است، خداوند متعال خلافتش است، زیرا که مخلوق محدود است و خداوند حدی ندارد.
۵. خداوند به آنچه خلق کرده است، متصف نمی‌شود.
۶. هر چه در خلق ممکن است، در صانع محال است.

^{۲۷۱} «أَجَلْ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لَكَتِكَ قُلْتُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ وَقُلْتُ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ وَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ أَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَحْدَانِيَّةُ قَالَ يَا فَتْحُ أَحَلَّتْ تَبَتُّكَ اللَّهُ إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْمُسَمَّى وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِن قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَيْسَ بِأَتْنَيْنِ وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ مَنْ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفٌ غَيْرُ وَاحِدٍ وَ هُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ 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 الْأِسْمِ وَ لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ هُوَ وَاحِدٌ لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَ لَا تَفَاوُتَ وَ لَا زِيَادَةَ وَ لَا نُقْصَانَ فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ جَوَاهِرَ شَتَّى غَيْرَ أَنَّهُ بِالاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۱۹، باب آخر و هو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة و هو الفرق ما بين المعاني التي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين، ح ۱ و «التوحيد (للصدوق)»، ص ۶۲، باب التوحيد و نفى التشبيه، ح ۱.

۷. صفات مشترک بین خدا و خلق، شباهتشان در اسم است و نه در معنی و مراد از معنی، مقصود و مصداق خارجی است که در خلق و خالق یکسان نیست ولی مراد این نیست که اگر کسی به خدا عالم می‌گوید، اصل معنای علم نیز بر خدا صادق نیست و مجاز است یا اینکه در مورد خلق اگر به کار می‌رود مجاز باشد. اما ضد نبودن هیچ موجود برای خداوند متعال نیز مضمونی است که در روایات متعددی بیان شده است.^{۲۷۲} قبلاً برخی از این روایات گذشت.

ظاهر این روایات دو مطلب است. اول اینکه ضد هر چیز، با آن منازعه دارد و چیزی نیست که بتواند با خداوند متعال منازعه کند و لذا خداوند ضدی ندارد. همچنین ظاهراً این روایات یکی از مصادیق یک دسته از روایات سابق است که می‌فرمود، هر چیزی در مخلوقات است، پس خداوند متعال خلاف آن است. حال که ضدیت بین مخلوقات موجود است، پس خداوند متعال هم ضدی ندارد. روایت دوم صریح در این معناست.

تبیین‌های فلاسفه

صحبتهای کافی در این زمینه، در فصل سوم انجام شد. آنچه در اینجا لازم به ذکر است اینکه، برخی تصور کرده‌اند بین این روایات و خصوصاً روایاتی که می‌فرماید، هر چیزی در مخلوقات است، پس خداوند متعال به خلافش است و قاعدهٔ سنخیت بین علت و معلول تعارض وجود دارد.

همان طور که در فصل سوم عرض کردیم، روشن شد که اگرچه ظاهر برخی کلمات برخی از فلاسفه مثل ابن سینا در این است که سنخیت را به نوعی شباهت توضیح می‌دهد ولی ظاهر بسیاری از کلمات دیگر ابن سینا و حتی خود فلاسفه این است که مرادشان از سنخیت شباهت نیست. به عبارت فنی‌تر آنها برای اثبات قاعدهٔ سنخیت به مسأله‌ای تمسک کرده‌اند که مراد نهایی آنها از سنخیت را روشن می‌کند. آنها در استدلال بر سنخیت بین علت و معلول می‌گویند که لازمهٔ عدم سنخیت بین علت و معلول این است که هر معلولی از هر علتی سر بزند و این بالضروره باطل است و لذا باید بین آن دو سنخیتی باشد. از اینجا معلوم می‌شود که مراد از سنخیت، یک نوع رابطهٔ وجودی بین علت و معلول است که به موجب آن، از هر علتی معلولی خاص سر می‌زند و اصلاً در این معنا از سنخیت هیچ بحثی از شباهت و امثال آنها نیست.

در مجموع اگرچه گاهی کلمات فلاسفه به سمت معنای لفظی سنخیت رفته است ولی ظاهراً مراد نهایی آنها چنین نیست.

^{۲۷۲} «تفسیر فرائد الکوفی»، ص ۶۱۷، [سورهٔ الإخلاص (۱۱۲): الآيات ۱ الى ۴]، ح ۷۷۳ و نیز رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۱۳۹، باب جوامع التوحید، ح ۴ و «تحف العقول»، النص، ص ۶۴، خطبه ع فی إخلاص التوحید و نیز: «تحف العقول»، النص، ص ۲۴۴، توحید.

تبیین اسماء الله دال بر ارتباط خالق و مخلوقات

در این قسمت ابتداء بحثی در مورد اسماء الله و رابطه آن با صفات بیان می‌کنیم و در مرحله بعد کیفیت ارجاع برخی از صفات به برخی دیگر را شرح می‌دهیم و در نهایت از بین صفاتی که جنبه تبیین کننده برای ارتباط خالق و مخلوقات هستند، تعدادی را بر می‌گزینیم و نشان خواهیم داد که در این نوشتار بر اساس این اسماء الهی تنظیم شده است.

تبیین چگونگی ارجاع این اسماء به چند اسم اصلی

در زمینه اسماء الله تعالی تعدادی روایت داریم که ناچاریم ابتداء تک تک روایات اسماء را بیاوریم تا اجمالاً اطراف مسأله روشن شود و بعد به نقد و تنقیح مطلب بپردازیم.

اول اینکه مراد از اسماء الله در روایات همان الفاظ حاکی از صفات الهی است و از این جهت به آنها اسماء الله اطلاق می‌شود که خداوند متعال این اسامی را برگزیده است تا خلق به سبب آنها، خداوند متعال را بخوانند.

برای تبیین این معنا باید به سراغ خود گوینده روایات و مفسران واقعی وحی برویم تا تفسیر آنها از اسماء الله را بشنویم.

در این مرحله باید دانست که:

الف: اسماء خدا غیر اوست و مخلوق اوست.^{۲۷۳}

ب) اسماء خدا در واقع صفات او هستند.^{۲۷۴}

ج) عدد اسماء

در این زمینه چند دسته روایت داریم:

دسته اول: ۹۹ اسم

اسامی ذکر شده در این روایت عبارتند از:

^{۲۷۳} برای نمونه رک: «الکافی»، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴، باب حدوث الأسماء، ح ۴ و «التوحید (للمصدق)»، ص ۳۶، باب التوحید و نفی التشبیه، ح ۲ و «تحف العقول»، النص، ص ۶۳، خطبه ع فی إخلاص التوحید.

برای مشاهده روایات بیشتر رک: خرمیان، جواد، «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۱، صص ۲۵۲-۲۵۶.

^{۲۷۴} «الکافی»، ج ۱، ص ۸۸، باب المعبود، ح ۳ و همان، ج ۱، ص ۱۱۳، باب حدوث الأسماء، ح ۳ و «التوحید (للمصدق)»، ص ۱۹۲، باب أسماء الله تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی أسماء المخلوقین، ح ۵.

برای مشاهده روایات بیشتر رک: خرمیان، جواد، «قواعد عقلی در قلمرو روایات»، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۶۰.

اللَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْقَاهِرُ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى الْبَاقِي الْبَدِيعُ الْبَارِي الْأَكْرَمُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْحَيُّ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ الْخَفِيزُ الْحَقُّ الْحَسِيبُ الْحَمِيدُ الْحَفِيُّ الرَّبُّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الذَّارِي الرَّزَّاقُ الرَّقِيبُ الرَّؤُوفُ الرَّائِي السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ السَّيِّدُ السُّبُّوحُ الشَّهِيدُ الصَّادِقُ الصَّانِعُ الطَّاهِرُ الْعَدْلُ الْعَفْوُ الْغَفُورُ الْغَنِيُّ الْغِيَاثُ الْفَاطِرُ الْفَرْدُ الْفَتَّاحُ الْفَالِقُ الْقَدِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْقَوِيُّ الْقَرِيبُ الْقَيُّومُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ قَاضِي الْحَاجَاتِ الْمَجِيدُ الْمُؤَلَّى الْمَنَّانُ الْمُحِيطُ الْمُئِينُ الْمُقِيتُ الْمُصَوِّرُ الْكَرِيمُ الْكَبِيرُ الْكَافِي كَاشِفُ الضَّرِّ الْوَتَرُ النُّورُ الْوَهَّابُ النَّاصِرُ الْوَاسِعُ الْوَدُودُ الْهَادِي الْوَفِيُّ الْوَكِيلُ الْوَارِثُ الْبَرُّ الْبَاعِثُ التَّوَّابُ الْجَلِيلُ الْجَوَادُ الْخَبِيرُ الْخَالِقُ خَيْرُ النَّاصِرِينَ الدِّيَّانُ الشُّكُورُ الْعَظِيمُ اللَّطِيفُ الشَّافِي.^{۲۷۵}

همچنین مرحوم صدوق در کتاب توحید پس از روایتی دیگر می‌فرماید از اهل علم به ما رسیده است که این اسامی از این قرار هستند:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْبَارُ الْمُتَعَالَى الْجَلِيلُ الْجَمِيلُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْقَادِرُ الْقَاهِرُ الْحَكِيمُ الْقَرِيبُ الْمُجِيبُ الْغَنِيُّ الْوَهَّابُ الْوَدُودُ الشُّكُورُ الْمَاجِدُ الْأَحَدُ الْوَلِيُّ الرَّشِيدُ الْغَفُورُ الْكَرِيمُ الْحَلِيمُ التَّوَّابُ الرَّبُّ الْمَجِيدُ الْحَمِيدُ الْوَفِيُّ الشَّهِيدُ الْمُبِينُ الْبُرْهَانُ الرَّؤُوفُ الْمُبْدِي الْمُعِيدُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ الْقَوِيُّ الشَّدِيدُ الضَّارُّ النَّافِعُ الْوَافِي الْحَافِظُ الرَّافِعُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْمُعِزُّ الْمُذِلُّ الرَّازِقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ الْقَائِمُ الْوَكِيلُ الْعَادِلُ الْجَامِعُ الْمُعْطَى الْمُجْتَبَى الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْكَافِي الْهَادِي الْأَبَدُ الصَّادِقُ النُّورُ الْقَدِيمُ الْحَقُّ الْفَرْدُ الْوَتَرُ الْوَاسِعُ الْمُحْصِي الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدَّمُ الْمُؤَخَّرُ الْمُتَّقِمُ الْبَدِيعُ.^{۲۷۶}

که با اسامی قبل ذکر شده در روایتی دیگر از ایشان مقدار زیادی فرق دارد.

دسته دوم: ۳۶۰ اسم^{۲۷۷}

در ادامه به شرح این روایت خواهیم پرداخت.

دسته سوم: ۴۰۰۰ اسم

^{۲۷۵} «التوحيد (للسدوق)»، صص ۱۹۴ و ۱۹۵، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين، ح ۸.

^{۲۷۶} «التوحيد (للسدوق)»، صص ۲۱۹ و ۲۲۰، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين، ذیل ح ۱۱ و

«الخصال»، ج ۲، ص ۵۹۴، لله تبارک و تعالی تسعة و تسعون اسما، ح ۴.

^{۲۷۷} «الکافی»، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، ح ۱ و «التوحيد (للسدوق)»، صص ۱۹۰ و ۱۹۱، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و

بين معاني أسماء المخلوقين، ح ۳.

«عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة»، ج ۴، ص ۱۰۶، الجملة الثانية فی الأحادیث المتعلقة بالعلم و أهله و حاملیه.

^{۲۷۹} مثلاً اینکه طبق این روایت علم انبیاء به اسامی الهی کمتر از ملائکه است. یا اینکه ظاهر این روایت این است که اسامی خدا در کتب مختلف انبیاء هم پوشانی ندارند و حال اینکه چنین نیست. یا مثلاً اسم اخیر که در قرآن مکتوم است قرار است از ۱۰۰۰ تایی باشد که مؤمنین می دانند و حال اینکه مکتوم است! در روایات دیگر سخن از برشمردن ۹۹ اسم است ولی ظاهر این روایت صد اسم است. همه این نکات با شواهد روایی در تعارض است.

^{۲۸۰} در کتاب کشی چنین می نویسد: «محمد بن مسعود قال سألت علی بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائی؟ فقال: کذاب ملعون رویت عنه أحادیث کثیرة و کتبت عنه تفسیر القرآن کله من أوله إلى آخره إلا أننی لا أستحل أن أروی عنه حدیثاً واحداً» («رجال الکشی»، الجزء الأول، الجزء السادس، ص ۵۵۲).

اسم ظاهر شد. پس اسم ظاهر الله است! (نمی دانم. این قرار بود سه اسم باشد و چه طور این گونه شد!)^{۲۸۱} بعد خداوند برای هر یک از سه اسم ظاهر، ۴ رکن قرار داد که میشود ۱۲ تا و بعد برای هر رکن ۳۰ اسم قرار داد که میشود ۳۶۰ تا. بعد روایت شروع به اسم بردن میکند که ۳۶ اسم ذکر میکند که در واقع ۳۵ اسم است به اضافه آیه شریفه ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾* و بعد روایت دارد که آن قدر حضرت شمردند که به ۳۶۰ اسم رسید و بعد فرمودند که همه اینها نسبتی است برای آن سه اسم و اسم اصلی مکنون به این سه اسم پوشیده است و بعد آیه ای تلاوت می کنند که ظاهر در این است که الرحمن هم در عرض الله است.^{۲۸۲}

انصافاً از متن روایت نیز معنای محصلی به دست نمی آید. متن روایت بسیار مضطرب است.^{۲۸۳}

در مجموع این روایت یا باید رد علم به اهلش شود و یا اینکه در صدور آن تردید کرد.^{۲۸۴}

مهمترین روایتی که هست که لا اقل یک نوع شهرت در بین مسلمین دارد، روایت ۹۹ اسم است که آن نیز همان طور که روشن شد، صدورش از ائمه ثابت نیست و همان دو طریقی که داریم نیز یکی از ابوهریره است و یکی دیگر هم از سلیمان بن مهران اعمش از طریق مشایخ غیر شیعی ناشناس مرحوم صدوق^{۲۸۵} که آن نیز مشکلات فراوانی دارد.

از طرفی اگر معیار صفات قرآنی باشند، عدد آنها بیش از این مقدار است.

^{۲۸۱} باید توجه کرد که تبارک و تعالی مصدر است و نمی تواند اسم باشد.

^{۲۸۲} «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَسْمَاءً بِالْحُرُوفِ وَهُوَ عَزَّ وَجَلَّ بِالْحُرُوفِ غَيْرُ مُنْعَوٍ وَبِالْفُظِّ غَيْرُ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرُ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرُ مُوصُوفٍ وَبِالْوَلَوْنِ غَيْرُ مَصْبُوغٍ مِنْفِي عَنْهُ الْأَقْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْخُدُودُ مُحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مَتَوَهِّمٍ مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مُسْتَوَرٍ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِإِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحَجَبَ وَاحِدًا مِنْهَا وَهُوَ الْأَسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي أَظْهَرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَسَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلَّا مَنَسُوبًا إِلَيْهَا فَ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ... الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ... الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ... الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ... الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ... السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ... الْحَكِيمُ ... الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ... الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ - السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْبَارِئُ الْمُنْشِئُ الْبَدِيعُ الرَّفِيعُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّزَّاقُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى حَتَّى تُتِمَّ ثَلَاثِيَّةٌ وَ سِتِّينَ اسْمًا فَهِيَ نِسْبَةُ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَ حُجُبٌ لِلَّاسْمِ الْوَاحِدِ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ - قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى.»

«الكافي»، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، ح ۱ و «التوحيد (للسدوق)»، ص ۱۹۱، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين، ح ۳.

^{۲۸۳} برای این روایت تبیین هایی هم صورت گرفته است که به عنوان نمونه می توانید رک: «الميزان»، ج ۸، ص ۳۶۵ و نیز «الميزان»، ج ۱۳، ص ۲۲۸ و نیز «شرح اصول کافی»، ج ۳، ص ۲۳۶ به بعد.

^{۲۸۴} خود جناب ملاصدرا هم در ابتدای این روایت، آن را از اخبار مشکله می دانند، هر چند که با متنی طولانی و نسبتاً تکلف آمیز سعی در شرح آن دارند. رک: «شرح أصول کافی (صدرا)»، ج ۳، ص ۲۳۶.

^{۲۸۵} به دلیل اینکه در مورد ایشان تعبیر ترضی و ترحم ندارند.

بله آنچه که انکارش مشکل است اینکه در واقع خداوند متعال ۹۹ اسم اصلی دارد. روایاتی که به این مقدار اکتفا کرده اند و اسامی را ذکر کرده اند نسبتاً معتنا به هستند، و انکار صدور آنها مشکل است.

در مجموع، دلیلی برای انحصار بحث در اسامی صد گانه ذکر شده در این دو روایت وجود ندارد.

ارتباط بحث اسماء با این تحقیق و کیفیت ارجاع اسماء مختلف فعلی به اسم واحد حال که اجمالاً اطراف مسأله اسماء الهی روشن شد، می‌توان به مرحله بعد رفت و آن اینکه اسماء الهی که دال بر ارتباط خالق و مخلوقات هستند، و ناظر به جنبه‌های ذاتی هستند، در عناوین قبلی این فصل گذشت و اجمالاً روشن است که بقیه صفاتی که چنین وضعیتی دارند، قابل ارجاع به همین صفات پیش گفته هستند. آنچه در این قسمت باقی می‌ماند جنبه‌های فعلی است. یعنی به عنوان مثال «رازق» دلالت بر نوعی ارتباط خالق و مخلوقاتش می‌کند. همچنین است «رحمن» و بسیاری از اسماء دیگر.

آیا این اسماء قابل ارجاع به اسم واحدی هستند، یا خیر. در واقع می‌توان گفت که اگر اسم واحدی وجود داشته باشد که همه اسماء فعلی به آن برگردند، آن اسم واحد جنبه بعدی ارتباط خالق با خلق است که اسامی دیگر، مظاهر آن اسم واحد هستند.

معمول در کلمات فلاسفه چنین است که این اسمای قابل ارجاع به «قیوم» هستند.^{۲۸۶} به عبارت دیگر همه اسماء ذات به صفت حی بر می‌گردد و همه اسماء فعل به صفت قیوم.

اما اینکه مراد از قیوم چیست، صحبت‌های زیادی قابل طرح است.^{۲۸۷}

مرحوم صدوق در تعریف این صفت چنین می‌فرماید:

«قیوم و قیام بر وزن فاعول و فاعال از «قمت بالشیء» هنگامی که تولی امری را شخصا به عهده گرفتی و حفظ و

اصلاح و اندازه گیری‌اش را قبول کردی...»^{۲۸۸}

همچنین راغب چنین می‌گوید:

«قائم حافظ بر هر چیز و عطا کننده آنچه را که به سبب آن قوام شیء است، قیوم می‌گویند.»^{۲۸۹}

^{۲۸۶} صدرالدین شیرازی، «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۴، صص: ۸۸-۹۶.

^{۲۸۷} همان، ص ۸۲.

^{۲۸۸} «الْقَيُّومُ وَالْقِيَامُ هُمَا فَيُعْمَلُ مِنْ قُتِمَتْ بِالشَّيْءِ إِذَا وَلِيْتَهُ بِنَفْسِكَ وَتَوَلَّيْتَ حِفْظَهُ وَاصْلَاحَهُ وَتَقْدِيرَهُ قَوْلُهُمْ مَا فِيهَا مِنْ دُيُورٍ وَلَا دِيَارٍ.» (التوحيد (للسدوق))، ص ۲۱۰، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين.

^{۲۸۹} «القائم الحافظ لكل شيء، و المعطى له ما به قوامه.»

«مفردات ألفاظ القرآن»، ص ۶۹۱.

ملاصدرا چنین می‌فرماید:

«قیوم دلالت می‌کند بر اینکه قائم بالذات است و برای هر چیزی غیر از خودش مقوم و نگه دارنده است و نزد کسانی که گمان کرده‌اند کمال هر چیزی حیاتش است-همانطور که اشاره کردیم- پس قیومیت از آنجایی که بر کمال وجود و تأکد آن دلالت می‌کند-همانطور که اشاره کردیم- پس قیوم به ناچار حی خواهد بود. و نکته در بر شمردن این دو کلمه(حی و قیوم) به عنوان اسم واحدی از اسماء الله تعالی-همانطور که به آن تصریح کرده‌اند و گفته‌اند: آن از قبیل «بعلبک» است- توافق این دو اسم در معنای قوه یا فعل و تداخل جزئی یا کلی مفهومی آنهاست همانطور که در اجزاء مرکب طبیعی چنین است.»^{۲۹۰}

اجمالاً در این قسمت، نیاز به توضیح زیادی نیست، چون تمام صفات فعلی دیگر در واقع خودشان مظاهر و شئون مختلف صفت قیومیت خداوند متعال هستند و به تنهایی برای شرح این صفت کافی هستند.

جمع بندی

در این فصل، اجمالاً با روابط خدا و مخلوقات از منظر روایات و تحلیل فلاسفه بزرگ از آن‌ها آشنا شدیم و دریافتیم که در روایات و آیات قرآن مطالب زیادی در تبیین این رابطه است و فلاسفه اسلامی نیز در مسیر تبیین این مسائل قدم‌های بزرگی برداشته‌اند هر چند که در مواردی موفقیت چندانی دست نیافته‌اند.

^{۲۹۰} «و قوله: «القیوم» دلّ علی كونه قائماً بذاته و مقوماً لكل ما عداه. و عند من ذهب إلى أنّ كمال كل شيء حياته- كما مرّ- فالقیومیة لما دلّت علی كمال الوجود و تأكده كما أشرنا إليه فالقیوم يكون حیّاً لا محالة. و النكتة فی عدّه هذین الكلمتین اسماً واحداً من أسماء الله تعالی- كما صرحوا به و قالوا: إنه من قبیل «بعلبک»- هی توافقهما فی المعنی قوه أو فعلاً و تداخلهما فی المفهوم كلاً أو بعضاً، كما فی أجزاء المركّب الطبیعی.» صدر الدین شیرازی، «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۴، ص: ۸۸ و ۸۷.

خاتمه

در این تحقیق به تفصیل گزارشی از تصویر هر یک از مکاتب بزرگ فلسفه اسلامی از چگونگی رابطه خالق و مخلوقات را مطرح کردیم و در آخر هر قسمت به تبیین خلاصه تصویر آن‌ها از موضوع تحقیق پرداختیم.

در حکمت مشاء، مباحثی از قبیل نظریه فیض و قاعده الواحد و تشکیک منطقی وجود و سنخیت علت و معلول و خلق بر اساس صور مرتسمه و علت غایی و مسأله شرور، تبیین کننده قطعه‌های مختلف نظام فکری آن‌ها از رابطه خالق و مخلوقات است. در این فصل تبیین کردیم که کدام یک از مباحث مطرح شده، در روایات شواهد روایی موافق یا مخالف دارد.

همچنین در حکمت اشراق، علاوه بر مطالب گفته شده، مسأله اصالت ماهیت و نظام نوری و اضافه اشراقیه و کیفیت ایجاد انوار مادون به واسطه نور عالی (اشراقات جوهری) و نور تبیین آن‌ها از علم حق به مخلوقات و تبیین آن‌ها از توحید افعالی و معنای قرب الهی و نیز دانستن عالم ماده به عنوان منشأ شرور، تبیین کننده نوع ارتباط خالق و مخلوقات در نظام فکری آنهاست. در این قسمت نیز به تفصیل از مقدار تطابق و عدم تطابق تفکرات شیخ اشراق با روایات سخن گفتیم.

همچنین در حکمت متعالیه علاوه بر مطالب پیش گفته، مباحثی از قبیل اصالت وجود و تشکیک در وجود و کیفیت تبیین ملاصدرا از علم خالق به مخلوقات خصوصاً در علم پیشین و نیز کیفیت تبیین احاطه خداوند متعال به مخلوقات، تکمله‌های تفکرات ملاصدرا بر رابطه خالق و مخلوقات را روشن می‌کرد. در این قسمت نیز به تفصیل به بررسی مقدار تطابق نظرات ایشان با روایات پرداختیم.

سپس در فصل آخر، به عناوینی پرداختیم که در روایات مطرح شده‌اند و به نوعی تبیین کننده، ارتباط خالق و مخلوقات هستند و این عناوین را در قالب چند مسأله تبیین کردیم. یکی از مسائل عنوان احاطه بود که به دو صورت احاطه علمی و احاطه از حیث قدرت مورد پیگیری قرار گرفت. همچنین عنوان «مابینت در عین داخل بودن خالق در مخلوقات» و همچنین عنوان «عدم وجود ضد» و «عدم وجود شبیه» برای خداوند متعال عناوین دیگری بود که مورد بررسی قرار گرفت. در انتهای فصل نیز به بررسی اجمالی اسماء الله پرداختیم و اینکه اسماء الله به چه نحو به تبیین رابطه خالق و مخلوقات می‌پردازد.

به صورت اجمالی در این تحقیق مسلم شد که فلاسفه مسلمان، در طول تاریخ در صدد بیان بسیاری از مفاهیم روایی در تبیین ارتباط خالق و مخلوقات برآمده‌اند. همچنین روشن شد که به مرور زمان برخی از

مسائلی که از ابتداء به هیچ وجه قابل تبیین نبود، از قبیل «داخل فی الاشياء» بودن خداوند متعال، به مرور زمان، دارای تبیین شد و بعدها تبیین‌های جدیدی توسط معاصرین مطرح شده است. همچنین روشن شد که به مرور زمان، همسویی فلسفه با روایات بیشتر شده است. همچنین روشن شد که خدایی و رابطه آن با مخلوقات، در فلسفه اسلامی تعالی یافته و در روایات، به صورت خدای جدای از خلق تبیین نمی‌شود بلکه خدایی است که در هر ذره هستی حضور دارد و لحظه به لحظه در حال ایجاد افعال جدید است. جزئیات این رابطه نیز به تفصیل از آن سخن گفتیم.

هنوز مطالبی در فلسفه اسلامی وجود دارد که با روایات ما همسویی کاملی ندارد و لذا به شدت نیاز به تحقیقات جدیدی داریم که یا تکلیف صدور این روایات را روشن کند یا پرده از اشکالات براهین فعلی فلسفی بردارد. همچنین در این تحقیق مباحثی از قبیل مراحل خلق و نیز اسماء الله از آنجا که از حیطة موضع تحقیق خارج بود به اجمال مورد بررسی قرار گرفت.

به محققین علاقه مند به موضوع این تحقیق پیشنهاد می‌شود که مبحث کیفیت خلق در روایات و مراحل آن و نیز اسماء الله را از حیث تبیین رابطه خالق و مخلوقات مورد بررسی مفصلتری قرار دهند. همان طور که در این تحقیق اشاره شد، در روایات ما سخن از هفت مرحله است که هیچ امری محقق نمی‌شود مگر به این هفت مرحله و برای این مسأله تاکنون تبیینی قوی به صورت فلسفی تبیین نشده است. لذا جا دارد که خود این موضوع، موضوع پژوهشی مستقل قرار بگیرد. اجمالا مطالب کاربردی زیادی در فلسفی اسلامی وجود دارد که می‌تواند برای تبیین عقلانی این روایات راهگشا باشد و جا دارد که این مطالب پراکنده جمع و سپس تحلیل شود و از طرفی مجموعه آیات و روایاتی که به این مراحل پرداخته‌اند مورد بررسی تفصیلی قرار بگیرند. همچنین به اساتید فلسفه توصیه می‌شود که در تدریس خود، ارتباط بین مباحث مختلف را در تبیین از کل هستی، مانند این تحقیق مورد تأکید قرار دهند تا همه مخاطبین آنها به ارتباط بین مباحث در جهان بینی عقلی از جهان، پی ببرند و مطالب را به صورت پراکنده تصور نکنند.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين

فهرست منابع:

کتب

۱. قرآن کریم
۲. آقا امام زین العابدین علیه السلام، علی بن الحسین علیهما السلام، صحیفه سجادیه، چاپ اول، دفتر نشر الهادی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۳. آملی، محمد تقی، درر الفوائد، نشر کتاب، تهران، «بی تا».
۴. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة، عراقی، مجتبی، چاپ اول، دار سید الشهداء للنشر، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، الامالی، چاپ ششم، کتابچی، تهران، ۱۳۷۶.
۶. -----، التوحید، حسینی، هاشم، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ ق.
۷. -----، الخصال، غفاری، علی اکبر، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ ش.
۸. -----، صفات الشیعه، چاپ اول، اعلمی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۹. -----، عیون اخبار الرضا علیه السلام، لاجوردی، مهدی، چاپ اول، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۱۰. -----، معانی الاخبار، غفاری، علی اکبر، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، الاشارات و التنبيهات، چاپ اول، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. -----، الشفاء (الالهیات)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. -----، المباحثات، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی، تحف العقول، غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق/۱۳۶۳ ش.
۱۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، چاپ اول، دار بیدار للنشر، قم، ۱۳۶۹ ق.
۱۶. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، امینی، عبدالحسین، چاپ اول، دار المرتضویه، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ش.

۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، محدث، جلال الدین، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
۱۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، حسینی، عبدالزهراء، چاپ اول، دار الکتب الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۰. جمعی از علماء، اصول ستۀ عشر، محمودی، ضیاء الدین و جلیلی، نعمت الله و غلامعلی، مهدی، چاپ اول، مؤسسه دار الحدیث الثقافیه، قم، ۱۴۲۳ق/۱۳۸۱ش.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، پارسانیا، حمید، اسراء، قم، ۱۳۸۴ش.
۲۲. -----، تسنیم، واعظی محمدی، حسن، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن، تعلیقۀ حسن زاده آملی بر اسفار، چاپ ارشاد.
۲۴. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، مظفر، مشتاق، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۱ق.
۲۵. خرمان، جواد، قواعد عقلی در قلمرو روایات، چاپ اول، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، قم، «بی جا»، زمستان ۱۳۸۸ش.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، داوودی، صفوان عدنان، چاپ اول، دار القلم-الدار الشامیه، بیروت-دمشق، ۱۴۱۲ق.
۲۷. رضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغه، صالح، صبحی، چاپ اول، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۸. زنوزی، ملاعبدالله، لمعات الهیه، آشتیانی، سید جلال الدین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، «بی تا».
۲۹. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، حسن زاده آملی، حسن و طالبی، مسعود، چاپ اول، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ش.
۳۰. سهرودی، یحیی بن حبش شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کربن، هانری و نصر، سید حسین و حبیبی، نجفقلی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۳۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، چاپ اول، مطبعۀ حیدریه، نجف، «بی تا».
۳۲. شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، شرح حکمۀ الاشراق، ضیائی تربتی، حسین، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۳۴. -----، ایقاظ النائمین، مؤیدی، محسن، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، «بی جا»، «بی تا».

۳۵. -----، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیدار، قم، ۱۳۶۱ش.
۳۶. -----، تعلیقہ ملاصدرا بر حکمہ الاشراق.
۳۷. -----، شرح اصول کافی، خواجهی، محمد، چاپ اول، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۳۸. -----، الشواهد الربوبیہ، آشتیانی، سید جلال الدین، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۳۹. -----، مجموعہ رسائل فلسفی صدر المتألهین، ناجی اصفهانی، حامد، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۰. صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، کوچه باغی، محسن بن عباسعلی، چاپ دوم، مکتبہ آیہ الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۱. طباطبائی، سید محمد حسین، بدایہ الحکمہ، چاپ اول، مؤسسہ النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین بقم، قم، «بی تا».
۴۲. -----، تعلیقہ علامہ طباطبائی بر اسفار.
۴۳. -----، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات، لبنان-بیروت، ۱۳۹۰ق.
۴۴. -----، نہایہ الحکمہ، چاپ دوازدهم، مؤسسہ النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین بقم، قم، «بی تا».
۴۵. طبرسی، علی بن الحسن، الاحتجاج علی اهل اللجاج، خراسان، محمدباقر، چاپ اول، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
۴۶. طوسی، محمد بن الحسن، الامالی، مؤسسہ البعثہ، چاپ اول، دار الثقافہ، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۷. -----، تهذیب الاحکام، خراسان، حسن الموسوی، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیہ، تہارن، ۱۴۰۷ق.
۴۸. -----، مصباح المتہجد و سلاح المتعبد، چاپ اول، مؤسسہ فقہ الشیعہ، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۴۹. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بہ نظام حکمت صدرایی، مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۶ش.
۵۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، رسولی محلاتی، سید ہاشم، چاپ اول، المطبعہ العلمیہ، تهران، ۱۳۸۰ق.
۵۱. غزالی، محمد، تہافت الفلاسفہ، دنیا، سلیمان، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲ش.

۵۲. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، چاپ اول، رضی، قم، ۱۳۷۵ش.
۵۳. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشاء، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳ش.
۵۴. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، طوسی، محمد بن الحسن و مصطفوی، حسن، چاپ اول، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۴۰۹ق.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۵۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، کاظم، محمد، چاپ اول، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
۵۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، جمعی از محققان، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۵۸. زنوزی، علی بن عبدالله، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، کدیور، محسن، نشر اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸ش.
۵۹. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.
۶۰. -----، تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ق.
۶۱. -----، شرح اسفار اربعه.
۶۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، صدرا، تهران، ۱۳۶۸ش.
۶۳. مفید، محمد بن محمد بن النعمان، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۶۴. -----، الامالی، استاد ولی، حسین و غفاری، علی اکبر، چاپ اول، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۶۵. میرداماد، محمد باقر بن محمد، التعلیقہ علی اصول الکافی، رجائی، مهدی، چاپ اول، خیام، قم، ۱۴۰۳ق.
۶۶. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵ش.
۶۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، خانه دل؛ گزیده‌ای از اشعار حاج ملا احمد نراقی، استادی، رضا، انجمن آثار و مفاخر قم، قم، ۱۳۸۱ش.
۶۸. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، علی پور، مهدی، چاپ دوم، سبحان، قم، ۱۳۹۱ش.

۶۹. -----، مبانی و اصول عرفان نظری، سید عطاء الله انزلی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، ۱۳۸۸ ش.

مقالات

۱. بررسی تطبیقی «نفس رحمانی» در عرفان و حکمت متعالیه، رودگر، نرجس، پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی، س ۲، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

نرم افزارها

۱. نرم افزار جامع الاحادیث ۳.۶
۲. نرم افزار جامع التفاسیر ۳
۳. نرم افزار درایه النور ۱.۲
۴. نرم افزار علامه طباطبائی
۵. نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی ۳
۶. نرم افزار کتب صدوق