

باسمہ تعالیٰ

دانشگاه قم

بررسی خطبہ توحید امام رضا (علیه السلام)

(از دیدگاه دکتر حشمت پور)

استاد راهنما: دکتر محمد حسین حشمت پور (دام عزه)

پژوهشگر: طاهره محقق

تابستان 96

چکیده

بحث توحید و یگانگی خداوند از جمله مفاهیم اساسی در حوزه عقاید دینی است. علم کلام به عنوان یکی شریف‌ترین علوم که مقصد آن شناخت خداوند، صفات و افعال او، نبوت، امامت و معاد است. با توجه به این هدف وظیفه علم کلام دفاع از عقاید در برابر شبهه افکنان است، راه درست رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی را به انسان نشان می‌دهد. از این رو، آشنایی با روشهای صحیح استنباط کلامی از آیات و روایات، کمک شایانی به کشف مسائل، مفاهیم و اصطلاحات مربوط به آن علم خواهد کرد. این نوشتار باب دوم از کتاب شریف التوحید تحت عنوان «توحید و نفی تشبیه صفات حق تعالی»، با محوریت خطبه امام رضا(ع) در بیان توحید است. هدف از بررسی واژگان حدیث اثبات توحید و نفی تشبیه صفات حق تعالی است. متون دینی با اینکه همه صفات نیکو را از آن خداوند متعال می‌شمارند، از نفی صفات در مقام توحید و اخلاص نیز سخن به میان آورده‌اند که امام رضا(ع) نفی صفات را کمال توحید و اخلاص شمرده‌اند. با این بیان امام(ع) اثبات صفات با توحید سازگاری دارد و کمال آن در نفی صفات است. واژگان کلیدی: صفات خداوند، نفی تشبیه، توحید.

مقدمه		Error! Bookmark not defined.
التوحيد و نفي التشبيه		6
معنای اول		8
معنای عبادت		8
معنای توحيد		9
معنای نظام		10
معنای نفي صفات		10
معنای علم		10
معنای موصوف و صفت		12
معنای صفت		14
فرق مخفی و مکشوف		15
صفت و موصوف دلالت بر اقتران		15
کمال الاخلاص		16
مراتب فهم توحیدی		16
شهادت مخلوق		17
فهم روایی		17
شهادت حدث		17
معنای واحد		18
معنای اکثناه		18
معنای مثل		18
فرق مثل و مثل		19
شبهات مثل و مثل		19
معنای عین و مثل		20
معنای وجود		20
وجود از نظر عارف		20
فرق رابط و رابطی		21

22	فاصله ازل تا ابد
22	معنای وجه الله
23	تفاوت علم اجالی و تفصیلی
24	و لَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلَ الْمَسْجِدِ وَ لَا يَرْجِعُونَ
24	موجودات ازلی
25	درک ابد
25	خلقت نوع آدم
26	بساطت افلاک
26	حکمت خدا
27	آیا موجودات ابدی هستند؟
27	تغییر حکمت
27	معنای صمد
28	اشاره اجالی
28	حقیقت خدا
28	توجه اجالی
28	معنای صمد
29	اشاره عقلی
29	معنای وجه الله
29	معنای فعل بینهایت
30	فیض خدا
30	معنای فناء
31	تمرین دائم الذکر
31	معنای شبیه
31	شبیه به چه معناست؟
31	فرق شباهت لغوی و عرفی
32	ممنوعیت تشبیه
32	معنای تبعیض
32	انواع تبعیض
33	فرق تبعیض و ترکیب
33	حیثیات
33	احتیاج

34	 تواضع به مجموعه
34	 معنای توهم
34	 معنای مصنوع
35	 واسطه معرفت
35	 معنای معلول
35	 معنای اتکاء
36	 معاد مثالی
37	 صنع الله
37	 احتیاج با فطرت
37	 معنای حجاب
38	 نسبت نقیض
38	 معنای بینونه
38	 معنای تجلی
39	 مُبَایَنَتَه چیست؟
39	 اشتراک معنایی وجود
40	 اشتراک لفظی
40	 معنای انیت
40	 نظریه ماهیت فخر
41	 وجود از نظر مثبتین احوال
42	 معنای تباین
42	 احداث عالم
43	 دلیل خواجه
43	 شروع وجود
43	 برهان صدیقین خواجه
46	 آیا اسماء لفظ است؟
46	 خلق اسماء
46	 مراتب طولی
47	 حقیقت ذات
48	 تعبیر اسماء
49	 غیور
49	 جهل

49	معانی اشتغال
49	معنی ادات
50	احد عددی
50	معنای ظاهر
50	مباشرت
51	رؤیت
51	همت
52	تأویل عدد
52	فعل عدد
52	واحد عددی
53	فرق احد و واحد
54	تأویل بلمباشرة
54	معنای تجلی
54	معنای باطن
60	فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ
63	فرق اراده و مشیت
63	فاصله ازل تا ابد
63	عالم برزخ
64	فهرست منابع

مقدمه

آفرینش بشر و دیگر موجودات جهان و رمز و راز موجود در آن از دیرباز تا کنون فکر بشر را به خود مشغول کرده است به طوری که همیشه در حال کشف مسائل جدید است و سعی دارد مفاهیم ناشناخته را درک کند. در این میان تفکر در باب عظمت خدای متعال یکی از اولین مفاهیمی است که بشر از ابتدا تا کنون هر چه گفته و نوشته است باز هم مطلب برای نوشتن و سخن برای گفتن دارد. خدا کیست؟ قدرتش چگونه است؟ زندگیش چگونه است؟ و صدها سوال از این قبیل که در هر عصر و زمانه تکرار می شود و هیچ کس نمی تواند به کُنه مطلب برسد.

بحث یگانگی خداوند از جمله مباحثی است که همه فرق و مذاهب به نحوی به آن پرداخته اند و تقریباً همه سعی دارند یگانگی خداوند را اثبات کنند اما نوع گفتار و یا قلم آنان متفاوت است و الا اگر موشکافی شود کُنه مطلب یکی است. در این بین تنها مرجعی که لب و اصل کلام را به بشر عرضه کرده است پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) هستند که متصل به منبع وحی اند و ناب ترین و درست ترین مفهوم را به انسانها می آموزند اما از آنجا که عقول انسانها دارای مراتب است هر کس به میزان درک و فهم خود از روایات معصومین (ع) بهره مند می شود که همین امر گاه منجر به بروز اختلافات و حتی گاهی نزاع می شود. این اختلافات موجب بوجود آمدن مکاتب فلسفی و کلامی متعدد شده است که هر کدام سعی دارند حقانیت خود را به اثبات برسانند.

پرداختن به موضوع توحید و نفی تشبیه از این جهت اهمیت و ضرورت دارد که مبنای شناخت خداوند و کسب معرفت الله می گردد. دستیابی به معرفت الله موجب رشد همه جانبه و هدایت انسان می شود.

در عصر حاضر برای فهم روایات آنچه مهم به نظر می رسد تسلط به روش های استنباط در علم کلام است که می تواند چراغ راه عالمان دینی در فهم کلام معصومان (ع) باشد. روشهایی که تقریباً معتبر به نظر می رسند عبارتند از: روش معرفت شناسی دینی و اعتقادی، روش عقلی، روش نقلی و نیز آشنائی با برخی علوم که ذی مقدمه برای استنباط است.

در باره موضوع توحید و صفات خداوند کتاه و مقالات فراوانی به رشته تحریر در آمده است اما آنچه این نوشتار را از دیگر هم طرازهایش متمایز می کند مطالب ناب است که توسط استاد بزرگوار آقای دکتر محمد حسین حشمت پور (دام عزه) ارائه شده است.

التوحيد و نفی التشبيه¹

2 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو الْكَاتِبِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ الْقُرْمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْجَدِّيِّ صَاحِبِ الصَّلَاةِ بِحَدَّثِهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي التَّوْحِيدِ - قَالَ ابْنُ أَبِي زِيَادٍ وَ رَوَاهُ لِي أَيْضاً أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيُّ مَوْلَى لَهُمْ وَ خَالاً لِبَعْضِهِمْ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ أَيُّوبَ الْعَلَوِيِّ - أَنَّ الْمَأْمُونُ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَسْتَعْمِلَ الرِّضَا ع عَلَى هَذَا الْأَمْرِ جَمَعَ بَيْنَ هَاشِمٍ فَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْتَعْمِلَ الرِّضَا عَلَى هَذَا الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِي فَحَسَدَهُ بَنُو هَاشِمٍ وَ قَالُوا أَ تَوَلَّى رَجُلًا جَاهِلًا لَيْسَ لَهُ بَصَرٌ بِتَبْدِيرِ الْخِلَافَةِ فَابْتَعَثَ إِلَيْهِ رَجُلًا يَأْتِنَا فَنَرَى مِنْ جَهْلِهِ مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ بَنُو هَاشِمٍ يَا أَبَا الْحَسَنِ اضْعِدِ الْمِثْرَ وَ انْصِبْ لَنَا عُلًّا تَعْبُدَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَضَعِدَ الْمِثْرَ فَفَعَدَ مَلِيًّا لَا يَتَكَلَّمُ مُطَرِّقاً ثُمَّ انْتَقَصَ انْتِقَاصَهُ وَ اسْتَوَى قَائِماً وَ حَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ صَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ قَالَ أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَضَلُّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِفْتِرَاقِ وَ شَهَادَةُ الْإِفْتِرَاقِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالنَّشِيبَةِ ذَاتَهُ وَ لَا إِثَاءَ وَخَدَ مِنْ أَكْثَنِهِ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ وَ لَا بِهِ صَدَقَ مَنْ تَخَاهَ وَ لَا صَمَدَ صَمَدُهُ مِنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ لَا إِثَاءَ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا لَهُ تَذَلَّلَ مَنْ بَعَضَهُ وَ لَا إِثَاءَ أَرَادَ مَنْ تَوَهَّهَ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَضْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَغْلُوبٌ - بِضَعِ اللَّهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَتَبُّثُ حُجَّتُهُ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ جَبَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مُبَابَكَّتُهُ إِثَاهُمْ مَفَارَقَتُهُ إِبْتِنَهُمْ وَ إِبْتِدَاؤُهُ إِثَاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا إِبْدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنِ الْإِبْدَاءِ غَيْرِهِ وَ أَدْوُهُ إِثَاهُمْ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا أَدَاءَ فِيهِ لِشَهَادَةِ الْأَدْوَابِ بِفَاقَةِ الْمَتَّادِينَ وَ أَسْمَاؤُهُ تَغْيِيرٌ وَ أَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ وَ ذَاتُهُ حَقِيقَةٌ وَ كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ عُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ فَقَدْ جَحِلَ اللَّهُ مِنْ اسْتَوْصَفَهُ وَ قَدْ تَعَدَّاهُ مِنْ اسْتَمَلَّاهُ وَ قَدْ أَخْطَاهُ مَنْ أَكْثَنَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ شَبَّهَهُ وَ مَنْ قَالَ لَمْ فَقَدْ عَلَّلَهُ وَ مَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَقَّتَهُ - وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ صَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ تَخَاهَ وَ مَنْ قَالَ حَتَّامَ فَقَدْ غَيَّاهُ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ

¹ . شيخ صدوق، التوحيد حديث دوم باب توحيد و نفی تشبيه

فِيهِ لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِانْتِقَارِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا يَتَحَدُّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ أَحَدٌ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدَ ظَاهِرٍ لَا يَتَأَوَّلُ الْمُبَاشَرَةَ مُتَجَلٍّ لَا يَسْتَهْلِكُ زُيَّةَ بَاطِنٍ لَا يَمْزِلُ مَبَازِينَ لَا يَمْسَافَةُ قَرِيبٌ لَا يَمْدَانَاةَ لَطِيفٌ لَا يَتَجَسَّمُ مَوْجُودٌ لَا يَبْعَدُ عَدَمٌ فَاعِلٌ لَا يَاضْطَرُّ مُقَدَّرٌ لَا يَحُولُ فِكْرُهُ مُدَبِّرٌ لَا يَحْرُكُهُ مُرِيدٌ لَا يَهْتَمُّ شَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ مُدْرِكٌ لَا يَمِجْسَةُ سَمِيعٌ لَا بِأَلَةٍ بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ...»: محمد بن یحیی (از نوادگان امام علی علیه السلام) می گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که وقتی مأمون تصمیم گرفت که امام رضا (ع) را ولیعهد کند، گروهی از بنی هاشم را جمع کرد و به آنها اطلاع داد که می خواهم امام رضا (ع) را ولیعهد خود کنم.

معنای حسادت و رشک

در این عبارت دارد که فَحَسَدُهُ بُتُوهَاشِمٍ؛ سخت است که بگوئیم همه بنی هاشم حسادت کردند، شاید گروهی از آنها حسادت داشته باشند، احتمال هم می دهیم که مراد از حسادت در اینجا آن حسادت مذموم نباشد، همانی باشد که ما در فارسی رشک می گوئیم. حسادت این است که حسود دلش می خواهد کمال از دیگری گرفته شود، حالا چه برای خود حسود ثابت بشود چه نشود، در هر دو صورت سلب کمال را از آن محسود علیه طالب است. اما در رشک این طور نیست، می گوید آن فرد به کمال خودش باقی باشد من هم دلم می خواهد آن کمال را داشته باشم. رشک عیبی ندارد، یک نوع تحریک می شود برای انسان که به سمت کمال برود، البته اگر کمالات الهی باشند. اما حسادت را می گویند بد است ممکن است کسی فکر کند که فَحَسَدُهُ بُتُوهَاشِمٍ به همین معنای رشک است و صفت نکوهیده ای نیست اما بعدش عبارتی دارد که این توجیه را اجازه نمی دهد. آن عبارت این است که بنی هاشم به مأمون گفتند: «قَالُوا أَتَوَلَّى رَجُلًا جَاهِلًا لَيْسَ لَهُ بَصَرٌ يَتَذَيَّرُ الْخِلَافَةَ»؛ یعنی خواستند این سمت را از امام (ع) سلب کنند و کاری کنند که به امام داده نشود، این چنین نبوده که بخوانند این سمت برای امام باشد، خودشان هم یک سمتی دیگر یا همین سمت را بگیرند خواستند از امام سلب کنند و این نشان می دهد که حسادت در اینجا مذموم است. در این صورت مراد از بنو هاشم، همان بنو هاشمی بودند که مأمون در آنجا جمع کرده بود، است. شاید نتوانسته بود همه بنی هاشم را جمع کند، آنها پراکنده بودند همه که در بغداد یا خراسان نبودند، آگاهی که در خراسان بودند را جمع کرد و این خبر را به آنها داد و آنها هم مبتلا به حسادت شدند.

بنی هاشم

اگر اکثرشان را بنی هاشم بدانیم، شبهه ای در ذهن ترسیم می شود و آن این است که ائمه (ع) که ادعا دارند ما توانایی ارشاد مردم را داریم و واقعا هم داشتند؛ چطور نتوانستند فرزندان خودشان را ارشاد کنند؟ بنی هاشم بجز یکی دو نفر که خیلی به حساب نمی آمدند، چرا بقیه انسانهای شریف نشدند یا چرا بعضیها انسانهایی دارای صفات رذیله هستند؟ خیلی به نظر بعید می آید این طور باشد. شاید بر اساس شواهد بتوان گفت که بنی هاشم شامل بنی عباس هم می شود؛ چون اینها هم اولاد هاشم هستند؛ یعنی اطلاق عرفی کرد. مأمون این مجلس را تشکیل داده است برای اینکه آن گروه دعوت شده را آگاه کند که فردا برایش مزاحمت تولید نکنند و شکی نیست که مأمون از بنی هاشمی که اولاد ائمه هستند وحشتی نداشته؛ چون آنها را بنی امیه و بعد هم بنی عباس چنان خاموش کرده بودند که احتمال اینکه اینها قیامی بکنند و بر علیه مأمون کاری انجام بدهند خیلی زیاد نبوده است. بنابراین کسانی از بنی هاشم که همان بنی عباس و اطرافیان خودش که ادعای حکومت داشتند، آنها را دعوت کرده است تا آنها را قبلا از کارش آگاه کند. مبدا اینکه فردا اعتراضی بکنند؛ چون وقتی آگاه بشوند و راضی بشوند دیگر اعتراض بعدی نیست. همین جا خواسته اینها را آگاه و راضی کند که بعد با خیال راحت کار مورد نظر خودش را اجرا کند. به نظر می رسد که بنی هاشم در اینجا مطلق باشد و بنی عباس را هم شامل شود و آن بنی عباس هم اگر حسادت کرده باشند امر خلاف توقعی نیست. به نظر خیلی بعید نمی رسد. شاید این توجیه را بتوان تأیید کرد؛ چون این طور حرف زدن از اولاد ائمه نیست که به پدرشان یا به پسر عموشان توهین کنند که بصیرتی به کار خلافت ندارد. آنها معتقد بودند که امام معصوم است، دیگر بصیرت تجربی لازم ندارد.

علم امام (ع)

آنها امام را به اندازه ای که فارابی می شناخته هم نشناختند. فارابی در نوشته هایش این طور می گوید: امام یک حکومت و رهبر یک کشور باید در حدی باشد که تمام صنایع آن کشور را در حد اجتهاد بلد باشد. تمام علوم که افراد در آنجا دارا هستند او سرآمد باشد. اوصافی را ذکر می کند که جز بر معصوم (ع) تطبیق نمی کند. آن هم به این صورت که در تمام علوم مجتهد باشد نه در یک یا دو علم و هیچ کس در هیچ علمی به او نرسد. این چنین شخصی که فیلسوف بوده و شاید هم توقع این حرفها از او نمی رفته است در کتابش این طور بیان کرده است. هیچ وقت امام حکومتی را که پایین تر از این باشد، قبول نمی کند، مگر اینکه این امام نایب هایی از خودش در شهرهای مختلف بگذارد و آن نایبها در این حد نباشند. آن وقت می توان گفت که پچه های امام که در خانواده امام بزرگ شده اند به اندازه فارابی فهم ندارند، به اندازه فارابی امام را نمی شناسند، این را نمی توان گفت خیلی بعید است. توجیه بنی عباس توجیه خوبی است که بگوئیم منظور از بنی هاشم مطلق بوده است و عرض شد که بنی

هاشی که در نظر مأمون بوده همان طایفه خودش بوده و از آنها می‌ترسیده است. از بنی هاشمی که علویون بوده خیلی ترسی نداشته است؛ چون آنها را که سرکوب کرده بوده است.

کمی را فرستادند که امام رضا (ع) را بیاورند، امام (ع) را آوردند از ایشان خواستند بر منبر بروند و بگویند که چه کسی را عبادت کنیم. گفتند برای ما توضیح دهید که معبود ما چه کسی است؟ حضرت بر منبر رفتند و مدت قابل توجهی بر منبر نشستند و سکوت داشتند و سر پایین انداخته بودند، پیدا بود که دارند فکر می‌کنند. بعد شروع کردند به صحبت کردن و فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ»؛ اساس شناخت خداوند، یگانه دانستن اوست.

معنای اول

درباره «اول» چند احتمال دارد. یکی به لحاظ ترتیب؛ اول ترتیبی؛ یعنی اگر کسی بخواهد خدا را با نماز عبادت کند، اول باید خدا را بشناسد تا عبادت کند. پس ترتیب این است که اول خدا شناخته شود، بعد نماز خوانده شود و روزه گرفته شود و باقی عبادت‌ها انجام شود؛ یعنی در ترتیب این عبادات اولین عبادت معرفت است. یکی دیگر منظور از اول، اول درجه‌ای است؛ یعنی اعتبار عبادات را اگر بخواهیم ملاحظه کنیم و عبادات را به لحاظ اعتبار با هم بسنجیم. اولین مرتبه و اولین درجه متعلق به معرفت است که این اول ترتیبی نیست بلکه اول درجه‌ای و فضیلت است و هیچ عیبی ندارد که از اول همه آن معانی ارائه شود. منتها ممکن است کسی بگوید استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم می‌آید، این را اجازه می‌دهند، اگر هم اجازه ندادند تکرار می‌کنیم یعنی أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ را با هر دو معنا تکرار می‌کنیم.

معنای عبادت

1) أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ؛ اولی که خارج از عبادت است ولی مقدمه عبادت به حساب می‌آید. اگر کسی بخواهد عبادت کند اولین کار این است که بشناسد، بعد عبادت کند؛ چون معرفت جزء عبادت نیست بلکه مقدمه عبادت است. وقتی ما معرفت پیدا کردیم، می‌توانیم عبادت کنیم. پس اول عبادت معرفت است؛ یعنی مقدمه عبادت معرفت است. پس خود معرفت با این معنا دیگر جزء عبادات قرار نمی‌گیرد. آیا می‌توان این را قبول کرد؟ عیبی ندارد که معرفت را جزء عبادات قرار ندهیم؟ در روایات آمده بهترین عبادت تفکر¹ درباره خدا است و تفکر هم منشأ معرفت می‌شود و هم منشأ ارتقاء معرفت می‌شود و معرفت را قوی می‌کند. در این صورت چطور می‌توان گفت تفکر عبادت هست و آن معرفتی که حاصل تفکر است عبادت نیست؟ اگر تفکر عبادت باشد مرحله بعدش که معرفت است به طریق اولی عبادت است، معرفت اثر تفکر است، با این وصف به نظر می‌رسد خود معرفت عبادت باشد.

عبادت تقریباً عالی‌ترین تواضع و مخصوص خدا است و در مورد هیچ کس این تواضع راه ندارد. بالاترین نماد تواضع سجده است، این را عبادت می‌گویند و این گونه تواضع حاصل معرفت است. پس می‌شود معرفت را سبب و عبادت الله را مسبب گرفت. آیا خود این سبب را می‌شود از سنخ عبادت گرفت یا نه؟ معرفت سبب است برای عبادت؛ یعنی اگر ما خدا را بشناسیم با آن عظمتی که دارد، عبادت خواهیم کرد پس معرفت خدا می‌شود سبب و عبادت مسبب می‌شود؛ یعنی اگر بخواهیم به این مسبب وارد شویم باید این سبب را داشته باشیم. این بیان نشان نمی‌دهد که خود معرفت هم عبادت هست یا نیست؟ شاید بخاطر اینکه مقدمه عبادت است، عبادت باشد.

2) اگر عبادت را با معرفت مغایر بگیرد، این مغایرت در حد سبب و مسبب قبول است. اما ممکن است عبادتی منشأ عبادت‌های دیگر بشود، و یا معرفتی که خودش عبادت است منشأ برای دیگر عبادات و تواضع‌های بالاتر بشود. پس اول را به معنای مقدمه می‌شود گرفت اما اگر این عبارت به فردی نشان بدهیم که خالی‌الذهن از این معانی است این طور فکر می‌کند که معرفت هم جزء عبادت هست، از این عبارت این طور به دست می‌آید که معرفت یکی از عبادات و اصلی‌ترین عبادات است. به طور کلی می‌گوییم معرفت سبب عبادت و تواضع است؛ قهراً اگر ما خدا را بشناسیم تواضع شدید می‌کنیم.

ممکن است هر دو معنی قابل ارائه باشد، اما امام (ع) کدام را اراده کردند برای ما روشن نیست. هر دو معنا را می‌توان بکار برد. در عباراتی که برخورد می‌کنیم، زیاد دیده می‌شود، چه در فقه، چه در اصول و چه در روایات این عبارت قابل دو یا چند معنا است و نمی‌توان گفت کدام معنا اراده شده است هر کدام اراده شده باشد کافی است. اینجا هم همین طور است این دو معنا که ارائه شد اگر معرفت را سبب بگیریم دیگر این جزء عبادات نمی‌شود مگر اینکه این طور قبول کنیم که در عرف هم راجح است که سبب و مسبب هر دو از یک سنخ هستند. منتها سبب قوی‌تر از مسبب است یا مقدم در رتبه از مسبب است ولی سنخش یکی است. البته یک مثال عرفی است که اهل فلسفه قبول نکرده‌اند، آتش کبریت منشأ می‌شود برای آتش هیزم، با کبریت هیزم روشن می‌شود. در این مثال سبب مسابخ با مسبب است اما این سبب تقدم داشته است؛ چون تقدم داشته سبب قرار داده شده است ولی اگر هیزم اول روشن بود و توسط آن آتش روشن می‌شد، آن وقت برعکس هیزم می‌شد سبب و چوب کبریت مسبب می‌شد.

¹. مجلسی، بحارالانوار، ج 68، باب التفكير «تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ إِنْ تَذَكَّرُوا أَوَّلُوا الْأَلْبَابَ»

سنخیت مانع نیست که یکی سبب و دیگری مسبب شود. سنخیت؛ یعنی هر دو از یک ماهیت باشند. پس می شود معرفت هم عبادت باشد و هم سبب عبادت باشد، شدنی است. اما این را فلسفه قبول نمی کند که شیئی در ماهیتی باشد و منشأ همان ماهیت باشد حتی آتش را می گویند چوب کبریت سبب آتش گرفتن هیزم نیست، آنها اعتقادشان این است که چوب کبریت مُعد است، وقتی این معد نزدیک می شود به هیزم واهب الصور که صورت آتش را می بخشد، به این هیزم صورت آتش می دهد. چوب کبریت هیچ نقشی جز اعداد ندارد. اما یک مطلب دیگر است که خود فلاسفه به آن معتقدند که سنخیت بین علت و معلول است. سنخیت بین علت و معلول اقتضاء می کند که معرفت اگر سبب است برای عبادت خودش هم از سنخ عبادت باشد. مسانخت را اهل فلسفه قبول دارند و تمجید می کنند بر خلاف متکلمین که مسانخت را قائل نیستند.

علت تامه عبادت

معرفت علت تامه برای عبادت هست اما آن معرفتی که ما می گویم، خدا را در حد خودمان به طور کامل می شناسیم. آکنه خدا ممکن نیست اما ما می توانیم در حد خودمان خدا را بشناسیم. اگر خدا را کامل شناختیم فخر آن حالت تواضع درونی که ما اسم آن را عبادت می گذاریم حاصل می شود، تواضع شدید که عالی ترین تواضع است حاصل می شود. حالت باطنی آن با سجده ظاهر می شود. ولی عبادت در واقع همان حالت باطنی و کیفیت نفسانی ما است که بر اثر معرفت به دست می آید، عبادت می شود. اصل عبادت خدا معرفت است. اعمالی مثل نماز و روزه اظهار عبادت و تواضع عالی نفسانی است.

آیا معرفت همان تواضع است یا منشأ آن تواضع است؟ ظاهراً منشأ بگیریم راحت تر هستیم. وقتی تواضع حاصل می شود، آن حالت درونی و نفسانی پدید می آید که معرفت است. معرفت را منشأ عبادت و منشأ را از سنخ ناشی قرار می دهیم. ممکن است عبادت و منشأ عبادت هر دو مسانخ باشند یا سبب تفکر است یا برداشت از فطرت است.

اینکه معرفت صنع¹ خداست، این را ما قبول داریم، از آن طرفداری کرده اثبات می کنیم. ما تلاشها، تفکرات، کتاب خواندن هایمان همه معدند. معرفت؛ یعنی آن حالتی است که برای ما حاصل می شود و ما می توانیم توسط آن خدا یا هر چیز دیگر را بشناسیم، القاء الهی است. وقتی می گویم معرفت عبادت است، حاصل معرفت؛ یعنی کارهایی که خودمان انجام می دهیم که تحصیل معرفت است را عبادت می گویم که تفکر است. کلمات امام سنگین است باید عبارتها را با افکار متعدد بررسی کرد تا حل شود. معرفت را می توان عبادت گرفت و اگر حاصل کارهای ما باشد و القای الهی باشد، دیگر عبادت نیست، هدیه ای است که از ناحیه عبادت و تفکر به ما داده می شود.

و أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ؛ یعنی وقتی ما می خواهیم خدا را بشناسیم ذاتش را که نمی شود، شناخت باید با اوصافش بشناسیم. ما خدا را می شناسیم اما از چه طریق؟ از همان طریق اسماء که خودش معرفی کرده یا به تعبیر عرفانی از آن اسمائی که خودش را با آن اسماء ظاهر کرده است؛ یعنی خدای ظاهر شده در اسماء را می شناسیم و عبادت می کنیم. از بعضی عبارتها بر می آید که ما اسماء خدا را عبادت می کنیم؛ چون دسترسی به ذات؛ یعنی خود خدا نداریم اسماء را عبادت می کنیم. این ظاهراً پذیرفته نیست. گاهی نیز گفته می شود که ما اسماء را عبادت می کنیم ولی ظاهراً این هم پذیرفته نیست. از بعضی کلمات عرفاء به دست می آید که ما چون دسترسی به ذات نداریم و هیچ آگاهی از ذات نداریم، نمی توانیم ذات را عبادت کنیم و چون به اسماء دسترسی داریم و شناختی از اسماء به ما داده شده، ما اسماء را عبادت می کنیم. این حرف از بعضی کلمات عرفاء به دست می آید ولی من گمان می کنم ظاهر این عبارت را اراده نکردند و الا این حرف به نظر باطل می رسد ما خدا را عبادت می کنیم نه اسماء خدا را، منتها خدای ظاهر شده در اسماء عبادت می شود. خدایی که خودش را توسط اسماء به شناسانده ما آن خدا را عبادت می کنیم نه اسماء که وسیله شناخت است. به تعبیر من نه اسمائی که ابزار تصرف خدا در عالم است. خدا با اسمائش کوه می سازد، دریا می سازد و بسیار چیزهای دیگر.

خدا با اسمائش، بوسیله ایجاد اشیاء تصرف می کند، ما این وسیله ها را عبادت نمی کنیم، ما آن خدایی که خودش را توسط این وسیله ها ظاهر کرده، آن خدایی که این وسیله ها را منشأ پیدایش اشیاء قرار داده است، او را عبادت می کنیم و به او هم معرفت داریم، منتها از طریق اسماء. من این طور می فهمم. البته خیلی ها معتقدند که مراد همین ظاهر است و معتقدند که ما اسماء را عبادت می کنیم خدا را عبادت نمی کنیم اما من نمی توانم باور کنم که عرفاء چنین حرفی زده باشند. عرفاء معتقدند که ما خداوندی که با اسماء خودش را ظاهر کرده و با اسماء خودش را به ما معرفی کرده، ما آن خداوند را می شناسیم و عبادت می کنیم.

معنای توحید

کدام اسم است که وقتی شناخته شود مثل این است که همه اسماء را شناختیم؟ خواهی در تجرید، اول صفتی که برای خدا اثبات می کند وجود² است. بعد از همین وجود یکی یکی اسماء را به خدا نسبت می دهد. مرحوم علامه حلی (ره) آنجا تذکر می دهد که خواهی از همین صفت وجود دیگر اوصاف را استفاده می کند. پس در عبارت خواهی اصل معرفت خدا وجود است ولی در این عبارت اصل معرفت خدا توحید است.

¹. شیخ صدوق، التوحید، باب 64 التعریف و البیان و الحجة و الهدایة، ص 411. «قُلْتُ لَأُنِي عَبْدُ اللَّهِ (ع) الْمَعْرِفَةُ صُنْعٌ مَنْ هِيَ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ»

². خواجه نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، الفصل الاول فی الوجود و العدم، ص 105.

ولی شاید بتوان توحید را به وجوب برگرداند و کلام خواجه را با کلام امام (ع) مطابق کرد. امام (ع) می‌فرماید: پایه و اساس معرفت خدا توحید است؛ یعنی اگر خدا را از این طریق بشناسی بقیه شناخته شده‌اند. اگر خدا را به وحدت قبول کنیم و خدای دیگر را معتقد نشویم، این خدا را بی‌نهایت می‌دانیم، علمش را بی‌نهایت می‌دانیم. توحید هم تنها به این معنا نیست که خدا شریک ندارد؛ بلکه به این معناست که خدا جزء ندارد، هر دو معنا اراده می‌شود. خدا واحد است؛ یعنی بیرون از ذاتش خدای دیگر نیست که با امر بیرونی کسی بشود، خدا واحد است و در درونش اجزائی و چیزهایی که او را کثیر کند، ندارد.

توحید هم کثرت بیرونی را نفی می‌کند هم کثرت درونی را؛ یعنی هم بساطت را ثابت می‌کند هم شریک نداشتن را ثابت می‌کند. حالا اگر ما خدا را با این وصف بشناسیم که واحد است، شریک ندارد و همچنین اجزاء و امور متکثر ندارد خدا می‌شود صرف، وقتی صرف شد کامل‌تر شناخته می‌شود. علم برایش شناخته می‌شود و معلوم می‌شود بی‌نهایت است، علی‌الخصوص بی‌نهایت بودنش، دیگر جا برای غیر نمی‌گذارد. توحید شناخت تترتبی می‌شود. پس اصل و اساس معرفت خدا این است که او را به توحیدش بشناسیم با اوصاف دیگر هم می‌شود شناخت ولی به این وصف اگر بشناسیم اوصاف دیگر در پایش هست. همه اسماء وسیله معرفت هستند و ایشان می‌گویند بهترین وسیله توحید است؛ یعنی این اسم برای شناخت بهترین وسیله است. البته همه اسماء وسیله شناختند همانطور که گفتیم اگر خداوند بوسیله اسماء خودش را معرفی نمی‌کرد ما اصلاً او را نمی‌شناختیم، بوسیله اسماء خودش را معرفی کرده است و بهترین اسمی که می‌تواند خدا را معرفی کند و خدا را آن طور که هست به ما نشان بدهد توحید است؛ یعنی واحد بودن خدا است. این همه عظمت خدا، علم خدا و بی‌نیازی از غیر را بیان می‌کند.

توحید را دو گونه معنی کرده‌اند. (1) واحد دانستن؛ کار انسان است. (2) واحد بودن؛ کار انسان نیست. هر دو معنا شده است اگر چه به ظاهر توحید تفعلیل است و تفعلیل متعدی است ولی ما تفعلیل غیر متعدی هم داریم، واحد بودن. احتمال می‌دهم قاضی سعید¹ این طور معنا کرده است. واحد دانستن هم صحیح است چون با معرفت، خدا هم مال ما است و واحد دانستن هم مال ما است منتها وقتی می‌خواهیم خدا را بشناسیم او را واحد بدانیم؛ یعنی واحد هست و ما او را واحد ببینیم. اگر او را واحد دیدیم درست شناختیم.

معنای نظام

«وَ يَنْظُمُ تَوْحِيدَاللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ نظام یعنی منظم. اگر ما صفات را از خدا سلب کردیم در واقع یک توحیدی که مرتب و منظم و قابل توجه است در ذهن تصویر کردیم نه توحید هم ریخته، حالا ممکن است یک نفر توحید قائل بشود ولی در عین حال صفات زائد هم برای خدا معتقد شود این توحیدش منظم نیست، توحید هم ریخته‌ای است که ما اصلاً آن را توحید حساب نمی‌کنیم، نظام توحید؛ یعنی اگر بخواهیم توحید را قائل شویم باید نفی صفات کنیم و الا یک توحید نامنظمی است که نمی‌شود اسمش را توحید گذاشت بلکه ادعای توحید است. آنچه از توحید در ذهن ما است را سر و سامان بدهیم و منظم کنیم، به این صورت است که ما صفات را از خدا نفی کنیم. اگر صفات را از خدا نفی کردیم او را واحد دانستیم.

ترجمه نظام کبی سخت است؛ چون در فارسی نظام نمی‌گوییم. احتمال دارد اینجا نظام معنای قوام داشته باشد. همچنین نظام به معنای به رشته کشیدن و به نخ کشیدن هم هست؛ در حدیثی از حضرت زهرا (س) ولایت² را نظام برای امت بیان کرده‌اند؛ یعنی ولایت ما نخ همه کارها، عبادات و چیزها است اگر عبادات در نظام باشد صحیح است. نظام به معنای قوام خوب است اما به معنای رشته در اینجا کبی سخت است. قوام توحید خدا به نفی صفات از او است.

معنای نفی صفات

نفی صفات یعنی چه؟ (یعنی بگوییم (1) خداوند صفاتی ندارد یا بگوییم (2) صفاتش عین ذات است یا (3) صفت زائد ندارد، سه عبارت بیان شد که هر سه یکی است. صفت یعنی امر زائد، وقتی صفت را نفی کردیم؛ یعنی خداوند فقط یک حیثیت دارد و آن حیثیت ذات است. در ذات غیر از حیثیت ذات هیچ چیز نداریم. حیثیت ذات خود ذات است. اگر ما این حیثیت ذات واحد را که هیچ چیز در آن نیست، بخواهیم مقایسه کنیم، تکثرات درست می‌شود که بیرون ذات است درون ذات نیست، درون ذات فقط حیثیت ذات است که می‌توانیم این حیثیت را به لحاظی علم بنامیم، به لحاظی قدرت بنامیم ولی آن فقط یک حیثیت است که در عین حیثیت ذات بودن حیثیت علم هم هست بدون اینکه این دو حیثیتها متفاوت باشند، تفاوتی هم بین حیثیتها نیست؛ یعنی همین حیثیت را به لحاظ اینکه نور اشیاء خارجی است و اشیاء خارجی را درک می‌کند به همین حیث نگاه کنیم می‌شود علم، ارتباط با خارج دارد، به این معنا که خارج را می‌سازد، قدرت یا اراده می‌شود.

معنای علم

¹. غفری، تعلیقه بر الهیات شرح تخرید، ص 34. «تقریر قوشچی از سؤال مقتدر و جواب خواجه، مناسب با مراد مصنف نیست. زیرا در نظر خواجه در علم باری به ذات خود، علم و عالم و معلوم، واحد است.»

². فاطمة الزهراء (س)... طَاعَتُنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ إِمَامَتُنَا أَمَانًا لِلْفِرْقَةِ... الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج 1، ص 99

عالم از لا معلوم؛ گفته شده خداوند علم به ذاتش دارد. در علم به ذات خداوند خودش علم به معلوم است و هردو عین هم هستند. خداوند عالم به ذاتش هست و علم به ذات، غیر ذات چیزی نیست اصلاً اضافه اینجا وجود ندارد، نسبت گیری وجود ندارد، علم به ذات نسبت گیری ندارد در ما هم همین طور است. ما هم که علم به ذات داریم این طور نیست که نسبتی به ذات داشته باشیم، خود ذاتان علم به ذاتان است. صورت علمیه نداریم اگر ما صورت علمیه از ذاتان می گرفتیم و با این صورت علمیه به ذاتان علم با معلوم فرق می کرد اما ما این طور نیستیم، همان ذاتان علم به ذاتان است، نیاز به تأمل ندارد، اگر بخواهیم علم حصولی بگیریم نیاز به تأمل دارد. علم حضوری داریم، علم حضوری صورت نمی خواهد؛ یعنی نفس برای خودش حاضر است و خودش، خودش را می یابد. در علم ذات دوئیت نیست، شما به وجدان مراجعه کنید، می بینید که خودتان به ذاتان عالم هستید؛ چون علم به ذات خود ذات است. گفته شده که ذات باید مجرد باشد اصلاً علم در محدوده تجرد است. تنها مجرد هم کافی نیست، صورت علمیه ما مجرد است ولی به خودش عالم نیست. من به او عالم به وسیله او به خارج هم عالم ولی او به خودش عالم نیست؛ چون شرط تجرد در علم کافی نیست. شرط قیام به ذات هم داریم، مجردی که قائم به ذات است و صورت علمیه قائم به ذات نیست پس به خودش عالم نیست. نفس ما مجردی است قائم به ذات پس به خودش عالم است.

صدرا هم معتقد است که صورت علمیه¹ قائم به ذات نیست و لو از سنخ وجود هم باشد قائم به ذات نیست. بالوجود؛ یعنی جوهر یعنی قائم به ذات. از سنخ وجود است نه اینکه مستقل است؛ از سنخ وجود است؛ یعنی نوعی وجود است که قائم به ذات نیست.

علم همان ذات است. علم ذات اگر مستقل باشد به خودش عالم است. صورت علمیه قائم به نفس ما است اگر قائم به خودش نیست؛ چون قائم به نفس من است، نفس من به او عالم است، اگر قائم به خودش بود به خودش عالم بود. معلوم وجود ما است ولی در مرتبه علم خدا وجود داشتیم. علم به اشیاء همان علم به ذات است هم بر مبنای ابن سینا و هم بر مبنای صدرا، دو تا علم برای خدا نیست. «از لا معلوم»؛ یعنی وجود خارجی؛ یعنی نه وجود علمی؛ یعنی همین وجودی که الآن ما داریم، آن وقتی که ما نبودیم خدا به ما عالم بود. خارج به معنای خارج یا داخل خدا نیست مگر وجود ذهنی و وجود خارجی همان وجود است که در جهان خارج هست؟

سوال: ما وجود علمی داشتیم یعنی چه؟ به همین صورت بودیم؟ این که چطور ما وجود علمی داشتیم نمی دانم. ولی اگر خداوند ما را نمی دید، نمی یافت عالم به ما نبود. خدا قبل از اینکه ما را خلق کند به ما عالم است. «عن علم» ما را خلق می کند، من را چی می بیند که خلق می کند؟ در عالم خارج معلومی نبود بعداً با علم فعلی خلق کرد. بعد با همان علم به ذات عالم به غیر هم هست. بحث بسیار مفصل است، چطور علم به ذات عین علم به ماعدا است؟ هنوز ماعدا نیامده علمش هست؟ این را اصطلاحاً علم عنائی² می گویند. یک علم هست که با وجود ماعدا می آید که علم حضوری و با حضور اشیاء است که فاعل بالرضا³ می گویند. این را از مراتب علم خدا می دانند ولی عین ذات قرارش نمی دهند. یک علم افعالی است که بعد از وجود است و هیچ کس برای خدا قبول ندارد. علم مقارن را شیخ اشراق قائل است که به آن اشکال وارد می کنند. علم عنائی را همه قبول دارند، فلاسفه مثل صدرا و مشاء علم عنائی؛ یعنی علم قبل از وجود، همان چیزی که روایت می گوید، علم عنائی منشأ پیدایش موجودات در خارج می شود.

صفات به لحاظ اینکه صفاتند برای ما روشن است، نمی فرماید نفی کمال، از خدا نفی کالات نمی شود، خدا در همان مرتبه ذاتش علم دارد منتها علم به عنوان صفت نه، قدرت به عنوان اینکه صفتی باشد جدای از ذات نیست. نمی شود صفتی را به خدا نسبت داد؛ چون تکثر درست می - شود. صفت مخلوق خداست، صفاتی که به عنوان صفت برای خدا ثابت می شود هم مخلوق خدا است. خدا مخلوق برای خودش ساخته است.

¹. ملاصدرا، شرح بر زاد المسافر، تفسیر آشتیانی، اضاء و إنارة و فیه تحقیق عرشی، ص 409. «قیام صور علمیه - اعم از صور کلیه و معقولات صرفه و معانی و مفاهیم جزئیة و صور شبیهه خیالیة - به نفوس ناطقه و مواضع ادراک، قیام فیه و به نحو حلول صور در مواضع مادی و صور نوعی جسمانی نمی باشد، بلکه قیام صور بر نفوس، قیام صدوری است. و به عبارت اوضح، نفس در مقام ادراک معقولات و متخیلات در اوایل ادراک به فاعل از قابل شبیه تر و بعد از تکامل جوهری و دوری از ماده و احکام آن، فاعل تام الوجود نسبت به ادراکات خود و عند غایة الاستکمال در قوس صعودی، با معقولات و با عقل مجرد متحد و به اعتبار قیوس نزولی حاصل در عالم نفس، خلاق صور تفصیلی می شود. آخوند ملا صدرا در نحوه ادراک صور کلی و نیز نحوه حصول این صور در نفس عاقل و مدبرک کلیات، به حسب صورت، مختلف سخن گفته است، گاهی تعقل را به مشاهده ارباب انواع و عقل مجرد از ماده می داند. و در موضعی، ملاک ادراک کلی را به خلاقیت و در مواردی به اتحاد با عقل فعال یا ارباب انواع دانسته است. و گاهی صور کلی را رشح عقل مجرد قدس می داند. و نیز در برخی از موارد، ملاک ادراک کلی را اتحاد نفس با صورت مجرد عاری از ماده می داند. و گاهی گفته است: صور کلی، عین اضافه اشراقیه و عین تجلی و ظهور نفس است. و نیز گفته است: صور علمیه عین اضافه و یک نحو معنای اضافی بشار می رود. کلیه این تعبیرات به جهت وجود اعتبارات مختلف در نفس و نحوه ادراکات او و مراحل مختلف ادراک می باشد و در معنا عبارات مختلف، در مقابل معنای واحد بشار می رود.»

². همان، ص 458. نزد جمیع اهل تحقیق از حکمای عظام و عرفای کرام و اهل تحقیق از متکلمان به خصوص اهل کلام از طایفه حقه شیعه اثنا عشریه - کثر الله تعالی أمثالهم - جمیع صفات حق، عین ذات اوست و حق تعالی صفتی زاید بر ذات ندارد و نیز معتقدند که ذات حق، عین صفات کالیه است و علم حق به ذات خود، علم تفصیلی به جمیع اشیا است و نظام وجود بر طبق نظام موجود در ذات حق، تحقق یافته است. و حق قبل از ظهور کثرت، به تفصیل به همه عوالم وجودیه از کلیات و جزئیات سلاسل طول و عرض نظام عالم، عالم است. به عبارت دیگر نقشه نظام وجود و مراتب هستی، در مقام ذات ربوبی مقرر است به نحوی که هیچ وجود و فعلیتی و معنا و مفهومی، از آن خارج نیست و هیچ فعلیتی ماورای آن متصور نمی باشد و از این علم به علم عنائی و یا علم به نظام اتم که همان اراده ازلی باشد، تعبیر می شود.

³. ملاصدرا، مبدا و معاد، ص 135/ نیز: اسفار، ج 1، ص 214. «فاعل بالرضا، و هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود الأشياء، و نفس معلومة الأشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلاف» فاعلی پالرضا فاعلی است که منشأ فاعلیت او ذات فاعل باشد و باضافه فاعل عالم بفعلش باشد بنحو علم اجالی که عین علمش بذاتش باشد و علم تفصیلی که عبارت از نفس وجود فعلش باشد و عبارت دیگر عالم بفعلش باشد و لکن علم او بفعلش عین فعلش باشد و علم او بذاتش علم اجالی بفعلش باشد که در علم اجالی علم عین عالم است و در علم تفصیلی علم او عین معلوم است.

کالات ما کمال ما است فرض کنید دیدن برای ما کمال است اگر نبینیم، نابینا باشیم نقص داریم ولی معنا این نیست که هر چه برای ما کمال است، بزرگ کنید، برای خدا کمال باشد. از نظر معنای در همه جا یکی است در مفهوم مشترک است، اما مصداق علمی که برای ما است واضح است که برای خدا نیست. امام (ع) هم نمی‌خواهد آن را نفی کند. می‌گوید همانجایی که شما برای خدا می‌گویید صفتش نیست، ذاتش است. البته ما مفهوم علم خدا را می‌فهمیم. حقیقت اگر عین ذات باشد، وقتی ذات را نمی‌شناسیم آن را هم نمی‌شناسیم. در مفهوم مشترک است، مفهوم یعنی آنچه در ذهن ما است نه اینکه به خدا نسبت بدهیم بلکه من از علم خدا مفهومی دارم اما علم خدا این مفهومی که در ذهن من است، نیست. ما از علم مفهوم به دست می‌آوریم همانطور که از قدرت به دست می‌آوریم در مفهوم مشترک؛ یعنی شما در لغت علم خدا را با علم ما یکی می‌دانید. خدا وقتی می‌گوید من می‌دانم شما چه کار می‌کنید؛ یعنی چه؟ مفهوم یک امر عام است، حقیقت شئی مفهوم شئی است. علم یعنی دانستن، همه جا یکی است، اما کیفیت دانستن، دانستن به توسط جوارح، دانستن به توسط افاضه، اینها همه دانستن است. آیا دانستن بدون متعلق هم فرض دارد؟ خیر، اما متعلقش ما نیستیم.

« وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَنْبِي الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ بِالْحَدِيثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدِيثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمُتَمَتِّعِ مِنَ الْحَدِيثِ فَلَيْسَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالشَّيْءِ ذَاتُهُ...؛ ریشه شناخت او، یگانه دانستن او و پایه یگانگی خداوند، صفات را از او نفی کردن است؛ زیرا عقل شهادت می‌دهد که هر صفت و موصوفی آفریده شده است. در حالی که هر آفریده شده‌ای شهادت می‌دهد که آفریدگاری دارد و او صفت و موصوف ندارد و شهادت می‌دهد که هر صفت و موصوفی، نزدیک به همدیگر هستند و نزدیکی هم به ایجاد شدن است و عقل شهادت می‌دهد که ایجاد شدن؛ یعنی از اول و ازل نبوده است. کسی که بخواد خدا را از راه شباهت دادن او به چیزی بشناسد، او را نشناخته است.» اول عبادت خدا معرفت است و اصل معرفت هم توحید است و در ادامه می‌فرماید توحید هم نظام پیدا می‌کند و سامان می‌گیرد در صورتی که ما صفات را از خداوند سلب و نفی کنیم؛ چون توحید به معنای واحد دانستن خدا است. واحد دانستن دو معنا دارد یکی اینکه شریک برایش قائل نشویم و دوم اینکه او را از کثرات مبرا بدانیم. اگر ما برای خدا صفت قائل شویم در خدا کثرت را راه داده‌ایم و این با توحید منافات دارد. امام (ع) می‌فرماید اساس و نظام التوحید به این است که ما صفات را از خداوند نفی¹ کنیم و خدا را ذات واحد بدانیم که هیچ صفتی از صفات برای او نیست؛ معنای اینکه صفتی برای خدا نیست، این نیست که خداوند علم، قدرت و این نوع کالات را ندارد بلکه معنا این است که اینها همه همان ذاتند؛ یعنی خداوند فقط یک ذات با یک حیثیت است. ولی این ذات را اگر ملاحظه کنید هم عالم هم قادر و هم حی است و هم بقیه اوصاف را دارد. ولی در مرتبه ذات ما اینها را صفت نمی‌دانیم.

معنای موصوف و صفت

سوالی اینجا مطرح می‌شود که چرا برای خدا صفت قائل نمی‌شویم؟ دو دلیل می‌آورند. الف) اگر چیزی موصوف باشد و دارای صفت باشد مخلوق می‌شود.²

ب) اگر چیزی موصوف باشد و دارای صفت باشد حادث می‌شود و چون خداوند نه مخلوق است و نه حادث پس معلوم می‌شود صفت ندارد، ذاتی است خالص و حیثیتی جز حیثیت ذات ندارد. حیثیت علم را نمی‌گوییم نیست بلکه اینها همه همان حیثیت ذاتند؛ یعنی یک ذات است که اگر ما ملاحظه کنیم به اعتبار اینکه معلومات پیش او مکشوفند، عالم می‌گوییم. اگر ملاحظه کنیم که تمام موجودات در ید او هستند، می‌گوییم قادر و اگر مثلاً همه موجودات از او صادر شدند، می‌گوییم خالق و امثال ذلک که با ملاحظات مختلف او را متصف می‌کنیم به اوصاف مختلف ولی خدا صفت ندارد به این معنا که چیزی که مغایر با ذاتش در او باشد تا متکثر شود.

امام (ع) دو استدلال می‌آورد: الف) هر موصوف و صفتی مخلوق است و خداوند مخلوق نیست. به شکل ثانی قیاس اقترانی نتیجه می‌دهد خداوند، موصوف دارای صفت نیست.

ب) هر موصوف و صفتی حادث است و خدا حادث نیست. باز هم به شکل ثانی نتیجه می‌دهد که خدا موصوف و صفت نیست. اما هر کدام توضیح می‌خواهد. اینکه خداوند مخلوق نیست احتیاج به استدلال ندارد، بدیهی است یا دلیلش در جای خودش ثابت شده است؛ چون اگر بخواد مخلوق باشد و مخلوقها به او متکی باشند یا دور لازم می‌آید یا تسلسل که محال است. اما اینکه هر صفت و موصوفی مخلوق است این احتیاج به بیان دارد که چطور هر صفت و موصوفی مخلوق است؟ هر ذاتی اگر دارای امر مغایر باشد یا آن امر مغایر طوری است که وجود ذات برایش کافی است یا اینکه وجود ذات برایش کافی نیست. اگر وجود ذات برایش کافی نباشد باید غیری این امر مغایر را به این ذات بدهد؛ چون ذات خودش نمی‌تواند منشأ آن باشد. باید غیر آن امر را به او بدهد و نتیجتاً ذات می‌شود مخلوق. حالا اگر به لحاظ ذاتش مخلوق نشود به لحاظ صفت مخلوق می‌شود. اما اگر این صفت منشأ خود ذات باشد، از باب اینکه ذات می‌تواند منشأ کمالی باشد که خودش آن را دارد، پس حتا قبل از اینکه بخواد آن را به خودش عطا کند باید در ذاتش علم باشد تا بتواند به خودش عطا کند و اگر در ذاتش علم باشد، دیگر امر مغایر نخواهد بود، همان ذات است. اگر بخواد مغایرش کنید باید این ذات این صفت یا امر مغایر را به خودش بدهد؛ یعنی باید در ذاتش باشد

¹ شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج 1، ص 224.

² همان.

تا بدهد و الا اگر نداشته باشد چطور می‌تواند اضافه کند. وقتی هم داشته باشد معلوم می‌شود عین ذاتش است. پس اگر بخواهیم مغایر با ذاتش بگیریم چاره نداریم جز اینکه بگوییم غیر به او عطا کرده است؛ چون اگر بگوییم خودش به خودش عطا کرده، این که از اول دارد، آن چیزی که دارد عطائی نیست و آن چیز که داده می‌توانیم بگوییم فعلش است نه صفتش. پس نمی‌توان برای خداوند به لحاظ ذاتش صفت قائل شد.

اگر خداوند صفت داشته باشد نه فعل، یک وقت گفته می‌شود، خداوند در ذاتش طوری است که می‌تواند علم را خلق کند، این می‌شود فعلش. اگر بخواهد صفتش باشد این صفت مربوط به ذات نیست؛ چون اگر بخواهد مربوط به ذات باشد معنایش این است که خود ذات این را دارد و به خودش می‌دهد. اگر دارد که لازم نیست به خودش بدهد. پس وقتی این صفت را به خودش می‌دهد این صفت به عنوان فعل صادر می‌شود و این در ذاتش هست که صادر می‌کند و آن حالتی که عین ذات است، صفت نیست، دومی هم که فعل است، پس صفت ندارد. اگر بخواهد صفت داشته باشد معنایش این است که ذات خالی باشد درعینی که خالی است این صفت را هم داشته باشد. پس خود ذات منشأ علم نشده است. بلکه ذات خالی بوده و درعین حال واجد شده است. وجدان علم از ناحیه غیر به او داده شده و اضافه شده است که بشود معلول و مخلوق، اگر در صفتش مخلوق باشد دیگر ما ضائتی نداریم که ذاتش مخلوق نباشد لاقلاً در صفتش مخلوق باشد برای ما کافی است. پس این روشن شد که هر صفت و موصوفی یا به تعبیر دیگر هر موصوفی که دارای صفت باشد مخلوق است. قرار شد که صفت متولد از موصوف نشود این خودش مهم است. صفت از موصوف حاصل نمی‌شود؛ چون اگر بخواهد صفت از موصوف حاصل شود، خود موصوف باید منشأ این فعل را داشته باشد. پس اگر منشأ فعل را داشته باشد قبل از اینکه فعل را صادر کند خودش عالم است. آن علمی که صفتش نیست بلکه عین ذاتش است، همان می‌شود علمش، دیگر صفت نیست. اگر صادر کرده این علمی را که دارد، آن علم می‌شود فعل، اگر هیچ کدام از اینها نیست و ذات خالی از علم است، خودش هم منشأ علم نیست. نه واجد علم است و نه منشأ علم است. حالا صاحب علم شده است از کجا علم پیدا شده است؟ ذاتش که کافی نبوده؛ چون ذاتش خالی از علم بوده است.

فرض اول) این است که علم را صادر کرده باشد و فرض دیگر این است که نه ذاتش علم باشد و نه صادر کرده باشد ولی در عین حال علم واجب باشد. غیر از این سه تا فرض نداریم. اگر ذاتش علم است که صفت نیست و این همان است که ما قائلیم و معتقدیم که ذاتش عین علم است و ذات و علم که عین هم هستند هیچ کدام صفت و موصوف نیستند.

فرض دوم) علمش غیرش باشد، اینکه صفت نیست، فعل است. پس چه وقت می‌تواند صفت باشد؟ موصوفی را با چیزی متصف می‌کنیم، مثلاً کسی عالم نیست بعد عالم می‌شود حالا علمش از هر کجا می‌آید. بعد این شخص را به این علم متصف می‌کنیم. این علم می‌شود صفتش، فعلش نیست؛ چون خودش صادر نکرده است، عین ذاتش هم نیست، بلکه صفتش است. پس صفت این است که نه فعل باشد نه ذات، وقتی که عین ذات نیست و صادر هم نشده از کجا آمده است؟ از ناحیه غیر آمده است راه دیگری نداریم. از ناحیه غیر بیاید اشکال این است که صفت می‌شود مخلوق و خدا مخلوق نیست، چه اشکالی دارد؟ صفت غیر ذات است. صفت خداوند مخلوق است ولی صفت، صفت کمالی است. اگر صفت فعل باشد اشکال ندارد ولی صفت ذات است، نمی‌توان گفت ذاتی به وسیله صفت کامل می‌شود؛ چون معنایش این است که ذات کامل نیست و صفت خدا مخلوق می‌شود. مجموع موصوف و صفت هم مخلوق می‌شود. موصوف غیر مخلوق است، آیا این موصوف با این صفت کامل می‌شود یا خیر؟ اگر کامل می‌شود پس این موصوف با این صفت مجموعه کاملش مخلوق می‌شود. صفتی را غیر به خدا داده است و خدا واجد صفتی است و کمالی را از غیر دریافت کرده است. «أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ» نه فقط موصوف تنها، حضرت موصوف تنها را ملاحظه نمی‌کند، موصوف تنها که خدا نیست. موصوف با صفت خدا است.

سوال: چه اشکالی دارد خداوند با اوصافش مخلوق باشد ولی خودش ذاتا مخلوق نباشد؟ اگر خدا با صفت مخلوق باشد درست در نمی‌آید؛ چون موصوف با صفت خدا است و موصوف تنها خدا نمی‌شود. مگر اینکه ناقص باشد نه علم داشته باشد، نه قدرت فقط ذات داشته باشد، این خدا نیست. فرض اول این بود که ذات خالی باشد و ذات خالی، نمی‌تواند منشأ علم باشد. اگر منشأ علم هم بشود، علم فعلش می‌شود. پس باید ذات بوسیله غیر کامل شود و ذات کامل خدا است، ذات ناقص خدا نیست. پس خداوند آن موصوف به علاوه صفت نیست. در مجموعه اگر واجب الوجود چیزی از غیر بگیرد، خودش هم مخلوق است. امام (ع) موصوف و صفت را با هم خدا می‌گیرد وقتی همان ذات را خدا می‌گیرد اصلاً موصوف قرارش نمی‌دهید. اگر یک ذات خالی فرض شود آن دیگر موصوف نیست، یک ذات خالی که همه کمالات عین ذاتش است و خالی از امور زائد است و خدا است. خدا موصوف به علاوه صفت است که این چنین خدا را مخلوق می‌گوییم. به ترکیب کار نداریم، ترکیب یک حد وسط است و مخلوق حد وسطی است که بیان می‌شود.

چیزی که هم موصوف باشد هم صفت باشد مخلوق خدا است، چرا مخلوق است؟ چون مجموعه‌اش را خودش نداشته و از غیر گرفته است. مجموعه؛ یعنی موصوف و صفت. اگر شما کلمه موصوف را بیاورید و صفت را بیاورید، صفت درونش هست، همینکه می‌گویید موصوف، صفت درونش هست. وقتی گفته می‌شود مجموعه عبارت الاخری خود موصوف است؛ یعنی این ذات به علاوه صفت می‌شود موصوف، موصوف؛ یعنی مجموعه؛ یعنی حد وسط مخلوقیت است.

در اینجا قیاس تمام شد، گفته شد که خداوند اگر دارای صفت باشد، می‌شود موصوف به علاوه صفت که مخلوق است لازم است خدا مخلوق باشد و چون خدا مخلوق نیست پس موصوف و صفت نیست؛ یعنی صفت ندارد تا بشود موصوف بلکه ذات دارد که همان ذات کامل است.

خود ذات کامل است صفتی به نام علم ندارد بلکه همان ذات، علم است. مثل اینکه نوری را شما ملاحظه کنید، مثلا نور خورشید را متصف به روشنائی کنید این معنا ندارد، نور خورشید ذاتش روشنائی است نه متصف شود به روشنائی، اگر بخواهید ذات را متصف کنید به روشنائی معنایش این است که ذات روشنائی ندارد، صفت روشنائی را می‌گیرد، روشن می‌شود. ما عالم نیستیم، صورت علمیه به ما داده می‌شود، می‌شویم عالم، خداوند به صورت علمیه احتیاج ندارد، ذاتش عالم است. اگر بگویید صفتی به نام علم دارد معنایش این است که از صورت علمیه گرفته شده مثل ما که صورت علمیه نداریم بعد که صورت علمیه گرفتیم، عالم می‌شویم. خدا هم اگر بخواهد علمش غیر ذاتش بشود معنایش این است که صوری مرتسم در ذات می‌شوند، آن صور می‌شوند علم خدا، خود خدا می‌شود بی‌علم، آن وقت آن صور می‌شود علم و مجموعه می‌شود خدا. البته اشکال نکنید که مشاء هم همین را گفته، مشاء گفته صور مرتسمه¹ همان علم خدا است. این الآن معروف است که مشاء می‌گویند علم خدا صور مرتسمه است. علم خدا به خودش حضوری است، علم همه حصولی است و ذات را محل آن علم قرار می‌دهند و تعبیر به صور مرتسمه دارند. صوری مرتسم در ذات می‌شود بعد در عینی که مرتسم در ذات می‌شود، عین ذات نیست و لازم ذات است و کثرت را هم در ذات نمی‌برد. این جزء عجایب است. هم عرض لازم است و هم در ذات مرتسم است و هم کثرتی در ذات ایجاد نمی‌کند. عیجب است ولی علم مشاء برای خدا قائل است خوب و دقیق توضیح داده نشده است به همین دلیل گاهی انکار و گاهی اعتراض می‌شود. اگر آنچه را مشاء و ابن سینا گفته خوب دقت کنیم، می‌بینیم که اشکالی بر آن وارد نیست، خیلی دقیق حرف زدند.

این مثال را میر سید شریف در شرح مواقف ذکر کرده است: نور خورشید روشن است یعنی چه؟ نور خورشید روشن است یعنی به آن نور دادیم؟ یا روشنی ذاتش است؟ نور خورشید متصف به روشنائی نمی‌شود. ولی اگر بگوییم دیوار روشن است؛ یعنی نور به آن تأییده است. دیوار به روشنائی متصف می‌شود. نور یعنی روشنائی نه اینکه متصف باشد به روشنائی باید مغایرت باشد تا اتصاف باشد اگر بخواهد عینیت باشد، دیگر اتصاف نیست و مغایرت در مفهوم کافی نیست، خود شیء هم باید مغایرت داشته باشد.² عدم عینیت ذات و صفات؛ یعنی نفی صفات، اگر صفت را قبول کنید مغایرت را قبول کردید، ترکیب درست ولی مخلوقیت هم درست می‌شود. خداوند یک جزئش مخلوق است پس مجموعه؛ یعنی موصوف، به نظر می‌رسد که استدلال قوی است منتها باید خوب تحلیل شود. که امام می‌فرمایند اگر خدا را متصف کنید مخلوق می‌شود، خود موصوف مخلوق می‌شود، صفتش که مخلوق است بماند. موصوف بما أنه موصوف، مخلوق است مگر اینکه موصوفیتش را بردارید بگویید ذات است، آن دیگر مخلوق نیست.

معنای صفت

به طور کلی صفت به معنای زائد است. اتصاف این است، شما نور را به دیوار بتابانید، دیوار متصف به روشنائی می‌شود. نور که روشن است بتابان به دیوار، دیوار روشن می‌شود. این صفات عین ذات است به نظر من این را میر سید شریف از خود شیعه‌ها بحتتر تفسیر کرده است. صفات عین ذات³ را خیلی خوب توضیح داده است. شیعه نیست ولی تقریبا متماثل به قول شیعه است؛ چون صفات زائد را نفی می‌کند، اگر چه به یک صورتی می‌خواهد قبول کند ولی باز هم ملاحظه می‌شود که نفی می‌کند. ولی وقتی کلام شیعیان را که عبارت از عینیت صفات و ذات را نقل می‌کند، فقط توضیح می‌دهد، هیچ ردی نمی‌کند.

در مورد نور، روشنی عین ذات است قدرت عین ذاتش نیست. در مورد خدا هم نور عین ذاتش است و علم عین ذاتش است. صفت زائد بر ذات است و چون خدا زائد بر ذات چیزی ندارد، پس صفت ندارد؛ یعنی صفت خدا مثل روشنی برای نور است که عین ذاتش است و در واقع صفتش نیست در مورد ذات خدا علم را بردارید اسمش را بگذارید ذات، ما در مورد خدا این چنین چیزی قائل هستیم که فقط ذات است. از نظر مصداقی فرقی نیست، از نظر مفهومی اختلاف است. ابن سینا می‌گوید «از نظر مفهومی هم فرقی نیست، حتی ابن سینا می‌گوید مفهوم علم

¹ ابن سینا، المباحثات، ص 305. «صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري [سبحانه] إذ هي معلومة له، و علمه لها سبب وجودها». ونیز التعليقات، ص 82 «حقيقة العلم العلم هو حصول صور المعلومات في النفس، و ليس نعي به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثار منها و رسوم. و صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري إذ هي معلومات له و علمه لها سبب وجودها.

² میر سید شریف، شرح مواقف، ج 5، ص 254 «من الهواء المضيء بالشمس و كالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره و ذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث و قد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر و قد يقسم الضوء الى أول و ثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته و الضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الثالث خارجا عن الضوء الاول و الثاني (و له) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة و الضعف (كما في أفنية الجدران ثم التي في البيوت ثم التي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى و أشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ...»

³ میر سید شریف، شرح مواقف، ج 8، ص 44. «في اثبات الصفات لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى (ذهب الاشاعرة) و من تأسی بهم (الى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدره مرید بإرادة و على هذا) القياس فهو سمیع بسمع بصیر ببصر حي بحياة (و ذهب الفلاسفة و الشيعة الى شيها) أي في الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات و قادر بالذات و كذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنی عليه) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه و منهم من لم يجوز خلوها عنها (و المعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسألة) مسألة من مباحثها ...»

خدا با مفهوم علم ما فرق ندارد.¹ البته ابن سینا در اول کتاب مبدء و معاد می‌گوید اینها نظرات من نیست، نظرات مشاء است و من ناقل هستم. صدرا بر او اشکال می‌کند، می‌گوید مفهوم هم فرق می‌کند.

اولا ما خدا را کامل می‌دانیم، بسیط می‌دانیم ثانيا، اگر کامل بگیریم باید علم و قدرت داشته باشد. اگر بسیط بدانیم اینها نباید زائد باشد، باید عین ذات باشند. با دلیل ثابت می‌کنیم عین ذات است نه که رفته باشیم دیده باشیم. اینکه ما در مورد خدا حرف بزنیم، از خودمان بگیریم و بزرگ کنیم درباره خدا غلط است، بگویم ما این چنینیم خدا هم هینطور است منتها بزرگتر از ما، این نقایصی که در ما هست برداریم، کاملش کنیم، بگویم خدا، این غلط است. وقتی از خدا شروع می‌کنیم کاری به خودمان نداریم. خداوند باید کامل باشد و تمام کمالات وجودی را داشته باشد. مصداق علم را در مورد خودمان می‌شناسیم اما در مورد خدا مصداق را نمی‌شناسیم، همان طور که ذات را نمی‌شناسیم. ذات عین علم است مصداقا و هینطور که ذات برای ما مجهول است، علمش هم مجهول است. ولی مفهوم علم روشن است. مفهوم علم خداوند با مفهوم علم ما یکی است. بر خلاف قول ابن سینا² که می‌گوید دو³ تا است که حرفش را قبول نداریم. در ما علم به معنای دانستن است در خدا هم به معنای کشف است. منتها علمی که در خدا است به چه معنا است ما نمی‌دانیم؛ چون ذاتش را نمی‌دانیم. جز مفهوم چیزی نمی‌دانیم وقتی مصداق می‌آید همه چیز مجهول می‌شود. مفهوم سلبی را قاضی سعید و شیخ صدوق می‌گویند، ما قبول نداریم. در روایات داریم «عالمٌ اذ لا معلوم»، ولی یک جاهایی هم علم را معنی می‌کنند، «عالمٌ لیس بجاهل» در این جا تعبیر سلبی می‌کنند بخاطر اینکه عینیت را بفهمند که این علم چیزی جز همان ذات نیست. ما در مفهوم قائل به تشبیه هستیم، مفهوم را مشترک می‌گیریم، در مفهوم هیچ ایرادی نیست؛ چون خدا که مفهوم نیست. خدا را شبیه خلق نکردید. مفهوم؛ یعنی آنچه شما می‌فهمید. آنچه که ما می‌فهمیم که خدا نیست. این را تشبیه می‌کنیم، می‌گوییم آنچه از علم خدا می‌فهمیم، همان است که از علم خودمان می‌فهمیم.

فرق مخفی و مکشوف

مخفی نبودن با مکشوف بودن چه فرق دارد؟ ایجابی و سلبی بودن مهم نیست. چیزی را ذات خدا نگیرید. چه بگویند مخفی نیست که خودش فرموده «لا یعزب عن علمه»⁴ و چه بگویند مکشوف است فرقی نمی‌کند هر دو درست است. مفهوم مخلوق ما است نه مخلوق خدا. مصداق مال خدا است و این حکایت از آن مصداق می‌کند.

آیا شما آیت خدا هستید یا نه؟ آیت؛ یعنی حاکی، نشانه است. چرا شما حاضرید حاکی باشد و سلبی نباشید؟ مفهوم کشف سلبی باشد و ایجابی نباشد. شما آیت خالقیت و آیت وجود خدا هستید. این دلیل بر این است که خدا موجود است که شما را موجود کرده است. مفهوم وجود بدیهی⁵ است. مفهوم وجود را ما از مصداق وجود می‌گیریم.

صفت و موصوف دلالت بر اقتران

صفت و موصوف دلالت بر اقتران دارد؛ یعنی ترکیب می‌کند. ترکیب مسبوق به بساطت است و چون مسبوق به بساطت است پس حادث است. چون هر شیء حادثی مسبوق به اقتران است. الآن شما باید دو جزء داشته باشید تا اقتران بوجود بیاید. این دو جزء قبل از مرکب هستند پس مرکب مسبوق می‌شود به غیر؛ هر چیز مسبوق شود، حادث می‌شود. همه جا ترکیب حادث است. بخاطر همین اقترانی که در وجودش هست. اگر موصوف و صفت داشته باشید؛ یعنی خداوند موصوف باشد و دارای صفتی باشد اینجا اقتران حاصل است؛ یعنی بین موصوف و صفت اقتران است. اقتران؛ یعنی ترکیب و ترکیب دلیل بر حدوث است. پس اگر خداوند موصوفی باشد دارای صفت، حادث می‌-

¹ ابن سینا، المبدء والمعاد، ص 21. «فبان أنَّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والارادة المولات علی واجب الوجود مفهوم واحد، و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته. و أما الحياة علی الاحلاق والعلم علی الاطلاق والارادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم، و لكن المطلقات متوهمة و الموجودات غیر مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له. و إلیا كلامنا فی أمره و العلم والقدرة التي يجوز أن یوصف بها الواجب الوجود، و إذا كان كذلك كان وجوده لازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، و أيضا هو علمه بوجوب وجودها».

² بهترین تبیینی که برای علم از نظر مشاء شده در کتاب شوارق آمده است، کتاب کلامی است ولی چون خود صاحب کتاب مرحوم لاهیجی طرفدار این نظریه است این نظریه را خیلی کامل تبیین کرده است. خلاصه مختصرش این است که خداوند یک علم اجالی دارد که عین ذاتش است و یک علم تفصیلی دارد که لازم ذات است. صور مرتسمه لازم اند، عین ذات نیستند. اگر هم تعبیر به ارتسام می‌شود معنایش این است که عین ذات نیستند، لازم ذاتند و بیرون ذات است و تکرری هم در ذات بوجود نمی‌آورد چون خارج ذاتند. ذات خدا علم اجالی است به همه ماعدا. (ابن سینا سه قسم علم بیان می‌کند، یکیش اجالی است این را در علم النفس می‌گوید در الهیات که می‌رسد دیگر آن توضیحات علم النفس را نمی‌آورد.) ایشان معتقدند خدا علم اجالی به ماعدا دارد علم اجالی یا صورت اجالی همان عین ذات خودش است. این علم اجالی منشأ تفصیل می‌شود؛ یعنی مستلزم صور مفصله می‌شود، آن می‌شود لازم این می‌شود مستلزم، آنجا دیگر داخل در ذات نیستند و تکرری ایجاد نمی‌کنند. بیرون ذاتند و مخلوق هستند. علم به ما عدا هر چه می‌خواهد باشد طبیعی و غیر طبیعی فرقی نمی‌کند. از عقول تا هیولا خداوند عالم است عین علم به ذاتش؛ یعنی دو تا علم نیست همان علم به ذات، علم به ذات است تفصیلا، علم به ما عدا است اجالا و منشأ علم به ما عدا است تفصیلا. علم به خودش (علم به ذات) حضوری است و علم به خودش عین علم به ماعدا اجالا و مستلزم علم به ماعدا است تفصیلا. علم خدا به ماعدا حصولی است. من فقط نقل کننده هستم. بهترین تبیین را صدرا کرده که خیلی نزدیک به تبیین ابن سینا است. اما محتر از تبیین ابن سینا است. با اینکه تبیین صدرا بهترین است اما جرأت نمی‌کنم، بگویم علم خدا چطور است.

³ ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص 132. «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئیات علما زمانیا حتی یدخل فیہ الآن و الماضي و المستقبل. فیعرض لفصة ذاته أن تتغیر؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئیات علی الوجه المقدس العالی عن الزمان و الدهر و يجب أن يكون علما بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغیر وسط یتأدی إلیه بعینه قدره الذي هو تفصیل قضائه الأول تأدی واجبا إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت».

⁴ مجلسی، بحار الانوار، ج 54، ص 358. «أنه عالم لذاته لا یعزب عن علمه شيء من مخلوقاته لما فیہ من اللطف للملائكة أو لمن یخبر بذلك».

⁵ الفخر الرازی، شرح الاشارات والتنبیها، ج 2، ص 52. «خواه از دلیل دوم فقر رازی یا پنجم می‌دهد آنچه بدیهی و اولی التصور است مفهوم وجود است، و آنچه عقول بشری از درک آن عاجز است حقیقت و کنه وجود حق تعالی است».

شود. اگر حادث شد دیگر ازلی نیست؛ چون ازلی مقابل حادث است. ازلی حادث را دفع می‌کند و چون می‌دانیم خداوند ازلی است حادث را باید از او برداریم، اگر حادث را برداریم، ترکیب را برمی‌داریم.

اگر ترکیب برداشته شود، اقتران و موصوف و صفت هم برداشته می‌شود. ترکیب مسبوق به اجزاء است چون ترکیب؛ یعنی اقتران اجزاء؛ شما می‌خواهید با کلید در را باز کنید حرکت کلید همراه حرکت دست شاست و حرکت دست مسبوق به حرکت کلید است.

اگر دو چیز قرین باشند، ذاتشان خالی از هم هستند و از اول اول قرین هم بودند ولی به لحاظ ذاتشان اقتضای اقتران نداشتند. چون اقتضای اقتران نداشتند. پس ذات بدون اقتران (قرین) بودن، بوده است. مرتبه بعد قرین‌اند در مرتبه ذات قرین نیستند. ذات اقتضای قرین بودن ندارد این ذات فقط ذات است. قرین بودن یک مطلبی است اضافه بر این دو تا. مرتبه ذات هم مقدم است بر قرین بودن پس قرین بودن مسبوق می‌شود به غیر یا قرین می‌شود به غیر. همین که مسبوق به غیر است، حادث می‌شود، بحث ما در مخلوقیت نیست، نمی‌گوییم کسی مقرون کرد تا شما بگویید پس اقتران مخلوق می‌شود، نه اینها از اول قرین بودند ولی قرین بودن امری است که بر دو ذات عارض می‌شود. بنابراین ذات قبل از قرین بودن وجود دارد و قرین بودن مؤخر است. این مؤخر مسبوق به غیر است حادث می‌شود. هر جا مقارنت باشد، حادث است. قرین بودن مسبوق به این دو ذات است. مقارنت یعنی چیزی بر اینها عارض می‌شود مقارنت اینها مسبوق به ذاتشان است پس مقارنتشان؛ یعنی صفت و موصوف بودنشان حادث است. پس صفت و موصوف می‌شود حادث. این استدلال هم قوی است و امام (ع) هم این را بیان کردند. پس هر جا صفت و موصوف باشد مخلوقیت هست (حد وسط اول) و هر جا صفت و موصوف باشد حادث است (حد وسط دوم) با دو تا حد وسط ثابت کردیم که صفت و موصوف منتفی است. مخلوق بودن از خدا منتفی است پس صفت و موصوف بودن منتفی است. حدوث از خدا منتفی است پس صفت و موصوف بودن منتفی است. بنابراین خداوند موصوف متصف به صفت نیست بلکه ذات واحدی است که تمام کالات عین ذاتش هست نه اینکه صفتش باشد. پس صفت را نفی کردیم ولی در عین حال کمال را نفی نکردیم، از خدا کامل بودن را نفی نکردیم نه کمال را صفت بگیریم. کمال را عین ذات می‌گیریم. مرادمان از کمال، کمال اصطلاحی نیست؛ چون کمال اصطلاحی عبارتست از فعلیت بعد از القوه¹ این نشانه کمال اصطلاحی است. کمال اصطلاحی از نفس به پایین حاصل می‌شود. عقل که مافوق نفس است کمال اصطلاحی ندارد. خداوند که به طریق اولی کمال اصطلاحی ندارد. اما کمال لغوی برای خدا هست. کمال در مقابل نقص برای خدا هست. کمال اصطلاحی که فعلیت بعدالاقوه است برای خدا هست.

کمال الاخلاص

چرا توحید با نفی صفات سر و سامان پیدا می‌کند؟ چون توحید به معنای واحد دانستن است و اگر برای خدا صفات قائل شویم، او از وحدت بیرون می‌آید و کثیر می‌شود که با توحید نمی‌سازد. اگر نفی صفات نکنیم اصلاً توحید نداریم. کمال در اینجا به معنی صحت است یا توحید یک امر کمالی است و باید این چنین باشد نه اینکه درجه بالا این است.

سوال: کمال الاخلاص نفی الصفات عنه یعنی چه؟ اخلاص دنباله توحید است. اخلاص در اصطلاح ما یعنی نیت را خالص کردن، نیت را خالص کردن اصلاً ربطی به خدا شناسی ندارد. در اینجا یعنی؛ خدا را خالص از کثرات و زوائد دانستن.

مراتب فهم توحیدی

گاهی درجات را به اعتقادات ما مربوط می‌کنند نه به توحید خدا، توحید خدا درجه بندی نمی‌شود. ولی فهم ما از توحید درجه بندی می‌شود، یکی فهم توحیدی‌اش نازل است و دیگری فهمش عالی است. بحث ما در مورد خدا است که آیا توحیدش درجه بندی می‌شود؟ خیر، توحید خدا درجه بندی نمی‌شود. فهم ما از توحید درجه بندی می‌شود. یکی دانستن ممکن است مشکک باشد ولی یکی بودن مشکک نیست. شرک خفی منافاتی با توحید ندارد، انسان واحد بودن خدا را قبول دارد منتها در عمل به شرک می‌افتد ولی در اعتقاد اگر از او پرسید می‌بینید مشرک نیست؛ الآن دارد ریا می‌کند ریا؛ یعنی شرک خفی. اگر از او پرسید اینی که داری برایش نماز می‌خوانی خداست، می‌گوید نه این خدا نیست من اشتباه کردم که عبادتم را برای این قرار دادم. شرک خفی با توحید سازگار است. اعتقاد خودش خالص است این شرک خفی² متعلق به عمل است یک طوری است که طرف متوجه نمی‌شود که در اعتقادش هم دارد می‌آید، اما نمی‌فهمد. اگر اعتقادش را رسیدگی کنیم می‌بینیم که پاک از این شرکها است. شرک خفی با توحید، منافات ندارد و الا اگر بخواهد منافات داشته باشد، خیلی بعید می‌آید که خدا ببخشد. مشرکین سابق بت یا پادشاه را شریک قرار می‌دادند. از آنها می‌پرسیدی آیا این خداست؟ می‌گفتند نه، واقعاً شریک است. اما شرک خفی را ما غالباً داریم. اگر پرسشی رئیس خداست می‌گوید نه یا وقتی نماز خواندی برای فلان کس ریا کردی می‌گوید نه. اعتقادش را ببینی شرک نیست

¹ فیض کاشانی، أصول المعارف، ص 76. «اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد حقیقت متحرك و سیال مادی با حقایق مجردة همان خروج شیء از قوه بمقام فعلیت است و صور علمی و عقلی جهت کمال نفس و سبب تحصیل وجودی و ضرورت آن عقل بالفعل و اتصال بأصل خود و نیل بعلت غایی خویش می‌باشد.»

² مجلسی، بحار الانوار، ج 2، ص 479. «امام صادق علیه السلام فرمودند: کارهای را با ریا و تظاهر باطل نکن، زیرا کسی نمی‌تواند تو را زنده کند و یا ببرد و یا تو را بی‌نیاز سازد، ریا درختی است که میوه‌اش شرک خفی می‌باشد و ریشه آن نفاق بشمار می‌رود.»

در عمل ضعف دارند. دو گونه توحید داریم. 1) توحید یعنی شریک نداشتن. 2) توحید یعنی کثیر نبودن. آن کسی که خدا را جسم می داند توحید دوم را ندارد؛ یعنی خدا را مشتمل بر کثرات می بیند. توحید رقیب دارد؛ یعنی خدا را دارای رقیب نمی داند. شریک برای خدا نمی داند، این توحید خالص است.

شهادت مخلوق

و شَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ؛ از آن طرف هم حساب می کنند که مخلوق باید خالق داشته باشد که آن خالق خودش مخلوق نباشد. عبارت خیلی جالب است دفع دور و تسلسل هم می کند. هر مخلوقی باید خالق داشته باشد که آن خالق صفت و موصوف نداشته باشد. چون اگر صفت و موصوف داشته باشد، مخلوق می شود. خالق که خودش مخلوق نباشد و الا دور یا تسلسل پیش می آید. اگر در عبارتها دقت کنید، می بینید که حرفهای متکلمین و فلاسفه را تأیید می کنند.

(خاطره استاد درباره لزوم درک فلسفی برای فهم روایات) شخصی تمام عمرش را در حدیث گذرانده است به طوری که گاهی من کتاب حدیث نشان می دهم به جلدش نگاه نمی کند. می گوید من تعهد کردم که هیچ کتاب دیگر را توجه نکنم و تمام زندگیم وقف احادیث باشد یا قرآن یا حدیث، نه هیچ چیز دیگر، حتی من گاهی با او حرف می زدم و صحبتهایی از فلسفه می کردم. حواسش را پرت می کرد که نشنود من چه می گویم. این شخص حدود چهل سال بدون وقفه حدیث خواند و حافظه اش خیلی قویتر از من است. یک روز به او گفتم توحید صدوق را مطالعه کردی؟ گفت نه!!!

گفتم چرا؟ گفت یک کلمه اش را نمی فهمم. کسی که تحریر در حدیث دارد مثل ماها نیست که دنبال فلسفه و چیزهای دیگر هستیم. همه زندگیش را گذاشته برای حدیث نمی فهمد، معلوم می شود این احادیث یک بار اضافه ای دارد که هر شخص محدثی نمی تواند، آن بار را بکشد اینها حتی یک مطالبی می خواهد که در ذهن ما لازم است. ابرارش را باید داشته باشیم. ما مشکل کارمان این است که فلسفه یا کلام را ذی المقدمه حساب کردیم. مقدمه بودن آنها را کسی نمی کند اینها را نمی فهمد. خیلی از عبارات از همان طریق فهمیده می شود. آن طریق هم طریقی نیست که ارسطو جعل کرده باشد. ارسطو آمده آنچه را در بین عرف با خلقت الهی راجع بوده تبیین و تبویب کرده است. باب باب کرده و مرتب کرده است. خداوند این چنین قدرتی را به بشر داده است که بشر این چنین محاوره ای و فهمی داشته است. اینها را ارسطو نگفته است. فهمی که ما داریم فهمی که همه دارند طبق عقلی است که خدا به ما داده است. عقل هم گفته است که واقعیت را می فهمد و ما هم واقعیت را با همین عقلمان می فهمیم. این مطالبی که در روایات آمده است طبق عقل ما است. این طور نیست که از ارسطو گرفته باشیم که حالا بگویم ایراد دارد. ارسطو در این مسأله فقط بیان کننده بوده است. پس واقعیتها در این روایتها هست و باید استخراج شود. تعصب نسبت به اینکه فلسفه گفته درست نیست، فلسفه متعلق به ارسطو نیست.

فلسفه؛ یعنی فکر کردن، فکر کردن هم از جانب خدا است و خدا این قدرت را به انسان داده که فکر کند. البته فلسفه با عقل مساوی نیست بلکه فلسفه تراوشات عقل است که گاهی با دخالتهای قوای دیگر به بطلان کشیده شده است و الا فلسفه صحیح را هیچ کس باطل نمی داند. فلسفه ای که در آن جهالات وارد شده، باطل است. بعضیها نقد فلسفه می کنند کاری به مشاء و اشراق ندارند. بخشی از روایت را فهمیدن چیز دیگری است ولی آن دقتهایی که ما می گویم برای فهم لازم است، هر محدثی که فقط با حدیث سر و کار داشته باشد و مسائل عقلی بلد نباشد نمی تواند، بفهمد. روایت ابزار لازم دارد، ربطی به توحید ندارد.

فهم روایی

کسانی که این گونه خطبه ها را می شنیدند و ظاهراً خیلی ها هم دقت کامل نداشتند، چطور از این روایات برداشت می کردند؟ به خصوص کسانی پای این صحبت نشستند بودند بعضی شان درباره های مأمون که اصلاً در فکر این حرفها نیستند و در یک عالم دیگرند. آنها چطوری می توانند از این روایت برداشت کنند. در خیلی از روایات این بحث مطرح است در خطبه های حضرت امیرالمؤمنین (ع) چنین است. ما کاری به مخاطب نداریم کلام القاء می شود، هر کس به اندازه فهم خودش برداشت می کند و هیچ وقت به اوج آن کلام به جز حضرت امیر (ع) پی نمی برد یا به اوج کلام امام رضا (ع) هیچ کس به جز خودشان پی نمی برد. هیچ کس حتی کسانی که درس خواندن و کامل کامل به اصطلاحات و عقلیات آشنا هستند باز هم آنطور که باید این حدیث را نمی فهمند. هر کس به اندازه خودش، ما به اندازه خودمان، یکی بالاتر از ما به اندازه خودش و پایین تر از ما به اندازه خودش، هر کس به اندازه خودش می فهمیده و برای امام (ع) هم همین کافی بوده است.

شهادت حدث

و شَهَادَةُ الْحَدِّثِ؛ یعنی حادث بودن و اینکه با ازل ناسازگار است ازلی که با حدث ناسازگار است. حدث امتناع از ازل می کند و ازل امتناع از حدث می کند؛ یعنی این دو تا از هر دو طرف با هم ناسازگارند؛ یعنی تباین کلی بینشان است. دو تا سالبه کلیه اینجا صادق است. «لا شئی من الازل بالحدث و لا شئی من الحدث بالازل»، از هر دو طرف تباین کلی است. اگر این طور باشد خداوند ازلی است، حادث نیست پس اگر حادث نیست، صفت و موصوفی که باید حادث باشد، نیست. یعنی خداوند موصوف نیست که صفت داشته باشد.

فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ؛ کسی که به تشبیه ذات خدا را شناخته است، خدا را شناخته است، یک چیز دیگر (مخلوق خودش که تصور کرده) را شناخته است، مشبّه به را شناخته است نه خدایی را که به او تشبیه کرده است.

معنای واحد

وَ لَا إِثَّاهُ وَحَدَّ مِنْ أَكْثَنَهُ؛ کسی که به نظرش می‌رسد که به کنه خدا رسیده است در واقع خدا را واحد نگرفته؛ یعنی خدا را شبیه ممکنات کرده است و چون به کنه ممکنات می‌رسیده است فکر کرده به کنه خدا رسیده است. یعنی خدا را مثل ممکنات کرده است، خدا را جدای از ممکنات نکرده است. خدا پیش او واحد نیست، خدا پیش او یکی از افراد دیگر است مثلاً فکر کنید ده تا چیز موجود است خدا هم یکی از آنهاست، می‌شود دهی یا یازدهی. اگر یازدهی باشد اشکال ندارد ولی دهی، اشکال دارد، شرک می‌شود. خدا ثالث ثلاثه¹ باشد اشکال دارد، رابع ثلاثه باشد اشکال ندارد. وقتی می‌گوید ثالث ثلاثه خدا را یکی از آن سه تا حساب می‌کند، وقتی می‌گوید رابع ثلاثه، خدا را بیرون از آن سه تا حساب می‌کند. در نجوا می‌گوید خدا رابع ثلاثه است. در قضیه عیسی (ع) می‌گوید خدا ثالث ثلاثه است و مشرک شدند. آن مسیحی‌ها مشرک شدند. چون گفتند خدا ثالث ثلاثه است ولی خود خدا می‌گوید من رابع ثلاثه هستم و این شرک نیست. توضیحش در روایت هست. ثالث ثلاثه، خدا یکی از آن سه تا است و رابع ثلاثه خدا بیرون از آن سه تا است و بیرون از سه تا اشکال ندارد ولی داخل در سه تا اشکال دارد.

معنای آکنه

آکنه؛ یعنی به کنه² رسیدن، حقیقت را یافتن. ما حقیقت اشیاء را ممکن است بیابیم ولی اگر انتظار داشته باشیم که حقیقت خدا را هم بیابیم، خدا را مثل یکی از اشیاء گرفتیم که چون به کنه اشیاء رسیدیم فکر کردیم به کنه خدا رسیدیم. اگر خدا یکی از اشیاء شود، شرک می‌شود. این قید توحید می‌شود که ما باید خدا را واحد بینیم. آکنه؛ یعنی حقیقتش را شناختن، به کنه رسیدن، حقیقت را آنچنان که هست یافتن. حقیقت خدا را هیچ کس نمی‌یابد جز خودش حتی پیغمبر (ص) هم نمی‌یابد. در عبادت لازم نیست آکنه کنیم. شناخت آکنه‌های باطل است، شناخت ظاهری اشکال ندارد. ما خدا را از حیث ظاهر می‌شناسیم. آکنه کنیم به طوری که حقیقت خدا و ذات خدا چیست. حقیقت یافتن یعنی احاطه کردن. آیا می‌دانید کنه خدا چیست؟ خدا یک حقیقت یا ذات است اما نمی‌دانیم چیست، خدا را نمی‌شناسیم. آن معرفتی که خدا به خودش دارد ما نداریم؛ یعنی حقیقت خدا را آنچنان که هست ما نمی‌شناسیم.

معنای مثل

وَ لَا حَقِيقَتُهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ؛ اوصاف الهی را شمرديم بعضیها سلبی و بعضیها ثبوتی هستند. الآن می‌خواهیم یک صفت سلبی را برای خدا بیان کنیم. خدا مثل³ ندارد، مثل در اصطلاح به فردی گفته می‌شود که با فرد دیگر در نوعیت شریک باشد مثلاً زید و عمرو مثل هم گفته می‌شوند چون هر دو مندرج تحت یک نوع است به تعبیر دیگر هر دو یک حقیقت دارند. به عوارض اختلاف پیدا می‌کند اما به حقیقت یکسانند. حالا اگر کسی برای خدا مثل قائل شود موجودی را قائل شده که به نظرش حقیقتش با حقیقت خدا یکی است و تفاوت فقط در حدوث است. این شخص در واقع خدا را نشناخته و به حقیقت خدا نرسیده است.⁴ و الا می‌دانست که حقیقت خدا حقیقت منفرد⁵ است، هیچ کس در آن حقیقت مشابه خدا نیست.⁶ حالا اگر برایش مشابه پیدا کرده معلوم می‌شود حقیقت خدا را نشناخته است. یک حقیقت دیگر را اشتباهی گرفته و برای آن مشابه پیدا کرده است. یک مماثلی پیدا کرده است.

در واقع او اگر حقیقت خدا را می‌شناخت حتی اگر بالاجمال می‌شناخت برای خدا مثل قائل نمی‌شد. چون اگر بالاجمال می‌شناخت همین اندازه می‌دانست که خدا مثل ندارد، دنبال مثلش نمی‌رفت. به کنه حقیقت که نخواهد شناخت بالاجمال هم اگر بشناسد نمی‌تواند برای خدا مثل قائل شود. ولی وقتی مثل قائل شد معلوم می‌شود حقیقت خدا را نشناخته است.

سوال: مثل در نوعیت ظاهراً اصطلاح فلسفی است، چطور به این روایت تفسیر داده می‌شود؟ این اصطلاحی که فلاسفه گذاشتند، اصطلاح خلافی نیست اصطلاح دقیقی است. حالا اگر کسانی طور دیگری بخواهند مثل را معنا کنند ما معتقدیم دقیق معنا نکرده‌اند. چون دو چیز را که در عرض شبیه هم باشند مثل هم نمی‌گوییم، می‌گوییم صفتشان مثل است. وقتی دو تا ذات را مثل می‌گیریم پیداست که در ذاتیت باید مثل هم باشند. اگر در عرف غیر از این گفته می‌شود، تسامح می‌شود. مثلاً می‌گوییم زید مثل عمرو است در اندازه، این قید در اندازه را نمی‌گیریم. ما مثل را به همان معنای لغوی معنا می‌کنیم بینیم چه معنا می‌شود. ما مثل را یک چیز، مثل در اندازه، مثل در رنگ، مثل در حرف زدن و امثال ذلک، این دیگه معنای لغوی است، مطلقش را می‌گوییم ولی اگر بخواهیم بگوییم این شیء با آن شیء در ذات مثل هم هستند در حقیقت

¹ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 5، ص 34. آقا که گفته‌اند خداوند سومین اقوام از اقامه سه گانه است به طور مسلم کافر شده‌اند «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده/73) بسیاری از مفسران مانند طبرسی در مجمع البیان و شیخ طوسی در تبیان و فخر رازی و قرطبی در تفسیر خود چنین تصور کرده‌اند که آیه قبل درباره فرقه‌ای از مسیحیان به نام یعقوبیه است که خدا را با مسیح متحد می‌دانند، ولی این آیه در باره فرقه دیگری به نام ملکویه و نسطوریه است که قائل به خدایان سه گانه‌اند، اما این برداشت از مسیحیت با حقیقت تطبیق نمی‌کند زیرا اعتقاد به تثلیث در میان همه مسیحیان عمومیت دارد، هرطور که اعتقاد به توحید و یگانگی خدا در میان مسلمانان قطعی و مسلم است، منتها آقا در عین اینکه خدایان را حقیقتاً سه گانه می‌دانند، یگانه حقیقی نیز میدانند و به اعتقاد آقا سه واحد حقیقی یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند.

² ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 536 «كُنْهٌ كُلُّ شَيْءٍ قُدْرُهُ وَ بَحَائِثُهُ وَ غَايَتُهُ»

³ ابن فارس، معجم المقائیس اللغة، ص 974. «مثل يدل على مناظره الشئ للشئ، نظيرة، كشيبة»

⁴ بجزائی، الإيضاح فی النص علی الأئمة ع، ص 442. «...من شبه الله بخلقه فقد كفر...»

⁵ .سوره توحید/آیه 1 «قل هو الله احد»

⁶ .شیخ صدوق، التوحید، ص 179، باب فی المكان و الزمان و السكون و الحركة و النزول و الصعود و الانتقال عن الله عز و جل «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا تَغْيِيرَ لَهُ وَ لَا شَبِيهَ...»

مثل هم هستند، چه معنا می‌شود؟ اینجا بحث در حقیقت خدا است. اگر کسی مثل برای خدا قائل شود؛ یعنی در حقیقت خدا مثل قائل شود، خدا را نشناخته است. در اینجا ما مثل را با حقیقت یکی گرفتیم.

سوال: اگر مطلق شباهت معنا کنیم چه اشکالی دارد؟ ما از کلمه حقیقت می‌خواهیم استفاده کنیم. کسی که برای حقیقت خدا شریک بیاورد حقیقت را نشناخته است. حقیقت خدا مثل ندارد، فعل خدا هم مثل ندارد، صفات خدا هم مثل ندارد، مثل را هم به معنای لغوی بگیریم به معنای اصطلاحی بگیریم. وقتی می‌گوییم حقیقت خدا مثل ندارد معنایش این است که اگر چیزی را هم حقیقت با خدا گرفتید، معلوم می‌شود حقیقت خدا را نشناختید و اگر فعل خدا مثل ندارد، فعلی را مثل فعل خدا گرفتید، معلوم می‌شود فعل خدا را نشناختید. اگر صفت خدا مثل ندارد و چیزی را از نظر صفت مثل خدا گرفتید باز هم صفت خدا را نشناختید. در هر سه این حرف را می‌زنیم منتها چون حرف امام (ع) در حقیقت بود من مثل را مربوط به حقیقت کردم. و الا مثل را به همان معنای لغویش قرار بدهید می‌بینید که منظور امام (ع) را می‌توانیم از معنای لغوی هم به دست بیاوریم. البته باید بگویم این توضیحات طبق فهم خودم است، نمی‌خواهم بگویم امام (ع) این را می‌گوید.

فرق مثل و مثل

سوال: فرق مثل و مثل چیست؟ مثل همانطور که بیان شد؛ یعنی شبیه اما مثل؛ یعنی آیت یعنی نشان دهنده، خدا مثل یعنی چیزی که نشانش بدهد و آیت باشد، دارد اما مثل ندارد. مثل چه مثل اعلی چه مثلهای معمولی، مثلاً انسانها مثل و آیت خدا هستیم، عقول هم آیت اعلی خدا هستند. بعضیها مثل حضرت امیر (ع) آیت عظمی خدا (در زیارت اطلاق می‌شود) هستند. همه آیتیم؛ یعنی همه موجودات مثل خدا هستیم، منتها مثلاً متفاوتند. آیت؛ یعنی نشان دهنده و به تعبیر دیگر سر نخ آشنایی. مثل حتماً در طول هم هستند اما مثل در عرض است. برای معنای یک وقت به کتاب مقایس اللغة مراجعه می‌کنیم و یک وقت به کتب دیگر مراجعه کنیم مثل و مثل ولو یک ماده دارند ولی معنای متفاوت دارند، دو معنای جدا دارند، آن وقت می‌توانیم بگوییم مثل؛ یعنی شبیه و مثل؛ یعنی آیت. اما اگر به کتاب مقایس مراجعه کنیم. مقایس اللغة کتابی است که یک ماده را ملاحظه می‌کند، این ماده در تمام مشتقاتش باید معنایش محفوظ باشد. مثلاً سین، واو، قاف، این ساق وسیله راه رفتن است، سوق، مکافی است در آن راه می‌روند، یا شتری بر آن همیزه می‌گذارند و راه می‌برند و امثال ذلک، همه‌اش یک جور راه رفتن محفوظ است در تمام مشتقات، خودش هم این معنا را لحاظ می‌کند. اگر به کتاب مقایس مراجعه کنید مثل و مثل یک معنای مشترک دارند.

شباهت مثل و مثل

آیا مثل با مثل¹ یکی می‌شود؟ اینجا من ناچارم یک بحث عرفانی را مطرح کنم. عرفاء معتقدند که مظاهر خداوند از جهت عین خدا هستند نه مثل و از جهت غیر خدا هستند. مظاهر؛ یعنی مخلوقات، منتها تعبیر به مظاهر می‌کنند، تعبیر به مخلوقات نمی‌کنند. تعبیر به مخلوقات تعبیر کلامی است. تعبیر معنولات و صادرات تعبیر فلسفی است و تعبیر مظاهر تعبیر عرفانی است. همه مخلوقات مظاهر خدا هستند و این مظاهر از جهت عین خدا و از جهت غیر خدا هستند. اینکه از جهت غیر خدا هستند فهمش آسان است از جهت عین خدا هستند فهمش دشوار است، چه منظوری دارند که می‌گویند خلاق عین خدا هستند. من برای این عینیت یک مثالی می‌زنم در حدی که نظرات آنها روشن شود. گاهی عکسی را به ما می‌دهند مثلاً فرض کنید شخصی نقاش است، عکس زید را کشیده است، به من نشان می‌دهد، می‌بینم خیلی خوب کشیده است. می‌گویم عین زید است. عکسی که کشیده عین زید است. ولی واقعاً عین زید است؟ زید حرف می‌زند، این نمی‌زند. او می‌خورد، این نمی‌خورد. او راه می‌رود این نمی‌رود، خیلی تفاوت بینشان هست. فقط در یک چیز عین اوست، در حکایت کردن عین اوست. ولی هیچ وقت ذات زید را نشان نمی‌دهد. فعلش را نشان نمی‌دهد. اوصاف را نشان نمی‌دهد فقط او را نشان می‌دهد در حدی که شما می‌توانید از این طریق او را بشناسید، عینیت فقط به همین حیث است.

عرفاء وقتی می‌گویند مظاهر عین خدا هستند از اول طرف وقتی این کلام را می‌شنوند خیلی وحشت می‌کند. می‌گویند این چه حرفی است؟ چطور مظاهر عین خدا هستند ولی وقتی مرادشان را می‌یابد می‌بیند خیلی حرف، حرف سنگینی نیست که آدم وحشت کند. این نشان می‌دهد خدا را چطور نشان می‌دهد؟ حقیقت را نه، اوصاف را نه، عوارض را نه، هیچ چیز را نشان نمی‌دهد. فقط نشان می‌دهد که هست همان اندازه که عکس نشان می‌دهد با آن همه تفاوت.

وقتی شما عکس را می‌بینید، می‌گویید عین زید است. ما مظاهر فقط قدرت نشان دادن داریم در حکایت کردن عین خدا هستیم. در بقیه چیزها نه. فقط حکایت از خدا می‌کنیم نه حکایت از ذاتش نه حکایت از کهنش، فقط حکایت از وجودش می‌کنیم؛ یعنی حکایت از اینکه هست. در اینجا می‌گویند عین من وجوه؛ یعنی از یک لحاظی عین است.

¹. احمد بن فارس، معجم المقایس اللغة، ص 974، باب ميم و التاء. مثل: الميم و التاء و اللام اصلٌ صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، و هنا مثل هذا، اي نظيرة، و المثل و المثلال في معنى واحد. و المثل: المثل ايضاً، كشيته و شبهه.

معنای عین و مثل

عین¹ به معنای لغوی؛ یعنی نفس شئی. در این مثال دقت کنید، وقتی عکس زید را کشیدیم نه اینکه انداختیم چون وقتی انداختیم انتظار داریم عین زید باشد. ولی وقتی کشیده شود، پیش ما می‌آورد، ما احتمال نقاش خوبی نباشد توانسته درست از عهده عکس بر بیاید ولی وقتی عکس را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تمام خصوصیات زید را در عکس منعکس کرده، می‌گوییم عین او، در حکایت است. این حکایت می‌کند و در حکایت کردن عین خداست ولی هیچ یک از اوصاف خدا را نشان نمی‌دهد. فقط حکایت می‌کند. علمش مظهر علم خداست قدرتش مظهر قدرت خداست؛ یعنی حکایتها از همه جهت حکایت می‌کند. وجودش حکایت می‌کند خدایی موجود است. علمش حکایت می‌کند خدا عالم است. ولی این علم همان علم است؟ نه این فقط حکایت می‌کند. نه که علم من علم خداست یا که نزدیک علم خدا یا شبیه علم خدا، حکایت می‌کند خدا عالم است. منتها من عالم در این حد، او عالم است در حد خودش ولی وقتی بگوییم من عالم حکایت می‌کند دهنده علم من هم عالم است. از همه جهت دارد حکایت می‌کند؛ بخصوص که آیت آینه تمام نما گفته می‌شود. وجود پیغمبر (ص) نشان می‌دهد خدا موجود است، علمش نشان می‌دهد خدا عالم است و هکذا، تمام اوصاف الهی نمونه‌اش در پیغمبر (ص) هست، در ما هم هست منتها خیلی ضعیف، در جاد هم هست. ما معتقدیم در جاد حیات، تسبیح و همه چیز هست. اینها هم آیت است. شریعت می‌گوید آیت او می‌گوید عین من وجوه، عبارات را عوض کرده است. دیگر لازم نیست ما برویم دنبال لغت بگردیم او می‌گوید منظور من از این کلام این است. می‌گوید مظاهر عین خدایند من وجوه و غیر خدایند من وجوه، عین خدا من وجوه را دارد تفسیر می‌کند، می‌گوید این چنین است.

قرار شد مثل با مثل یکی باشد، یعنی یک طور با هم ارتباط داشته باشند همانطور که مقایس اللغة می‌گوید. وقتی مظاهر عین خدایند من وجوه، چون من وجوه عین خدایند به آنما می‌گوییم مثل، اگر من کل الوجوه عین خدا بودن به آنما می‌گفتیم مثل و ما مثل برای خدا نداریم؛ یعنی من کل الوجوه نداریم. این عکس اگر همه کارهای زید را انجام می‌داد به او می‌گفتیم مثل، حالا چون فقط یک آدرسی از زید می‌دهد می‌گوییم مثل، پس مثل و مثل را یکی کردیم منتها مثل را وسیع‌تر کردیم که من کل الوجوه عین باشد. من بعض الوجوه عین باشد مثل، پس ببینید معنای واحدی (مشترک) را در مثل و مثل حفظ کردیم ولی در عین حال فرق گذاشتیم همانطور که معنای واحد را در ساق و سوق حفظ کردیم ولی فرق هست، یکی محل راه رفتن و دیگری وسیله است.

اگر در یک شأن شبیه خدا باشد غلط است. فقط باید حاکی باشد عینیت به معنای حکایت است. شبیه من جمیع الوجوه غلط، شبیه من بعض الوجوه غلط، اما اینکه حاکی همه وجوه باشد درست، حاکی یک وجه هم باشد درست است. عرفاء مظاهر را فقط حاکی می‌دانند و هیچ شأن دیگری برایش نمی‌دانند. علمشان حاکی است، علم نیست. قدرتشان حاکی است، قدرت نیست. وجودشان حاکی است، وجود نیست، وجودشان وجود نیست، حکایت وجود است در حکایت وجود هستند در چیز دیگر نیستند (اشاره به وحدت وجود) اگر حکایت را نسبت بدهید نسبت حقیقی است. عرفاء ما را حاکی می‌دانند، صفت حاکی را به ما نسبت بدهند حقیقت است و ما هم به عنوان حاکی مکلف هستیم و پیش از این نیستیم.

معنای وجود

توضیح وحدت وجود: فلاسفه و متکلمین دو گونه وجود² قائلند. یکی وجود واجب و دیگری وجود ممکن، حالا اینکه اینها دو سنخ وجودند یا دو مرتبه وجودند اختلاف است. بعضیها می‌گویند دو سنخ وجودند، با هم تباین دارند. مشاء این را معتقد است، می‌گوید آن یک وجود و این یک وجود دیگر است اصلاً با هم هیچ اشتراکی ندارند. صدرا در نظریه‌ای که ابتدئاً ارائه می‌دهد که نظریه تشکیک است می‌گوید اینها حقیقتشان یک وجود است ولی به لحاظ مرتبه متفاوتند و مرتبه هم مقوم است؛ این وجود با این مرتبه تباین دارد با آن وجود با آن مرتبه، تباین را در خود وجود نمی‌آورد در مرتبه می‌آورد و مرتبه را مقوم می‌کند. در واقع یک طوری برمی‌گردد به همان تباین، اشتراکی بین وجود خدا و وجود بشر نمی‌گذازد. کلام هم تشکیک قائل نیست، آن هم نوعی تباین قائل است. الآن هر سه را ملاحظه کنید، کلام، مشاء و حکمت متعالیه تقریباً یک چیز می‌گویند. حالا ولو یکی اصطلاحاً می‌گوید تباین، دیگر می‌گوید تشکیک و اختلاف در مرتبه بصورتی که مرتبه مقوم است فقط به اختلاف در مرتبه اکتفا نمی‌کند، می‌گوید اختلاف در مرتبه با مقوم بودن مرتبه، وقتی مراتب فرق می‌کنند، ذوالمراتب هم فرق می‌کنند ولو به لحاظ حقیقت یکی‌اند. مرتبه را بردارند همه‌شان یکی است. مرتبه را بگذارند تفاوت دارند. پس کلام، مشاء، متعالیه هر سه برای ما وجود قائلند منتها وجود امکانی یا وجود در مرتبه امکان، خیلی با هم تفاوت ندارند ولی خوب گفته‌اند.

وجود از نظر عارف

اما عارف برای ما وجود قائل است او وجود را طوری که تعریف می‌کن همان وجود واجبی می‌داند؛ یعنی وجودی که نه افاضه بخواید و نه عدم بر او مسلط شود. هیچ کس نتواند عدم را بر او مسلط کند. هیچ لزومی هم ندارد افاضه شود. وجود چیزی است که نه افاضه می‌شود و نه عدم

¹ . مصطفوی، التحقيق، ج 8، ص 280. «العین: تشترك في أشياء مختلفة، فيها الباصرة و عین الماء و عین الشمس و العین الجارية و العین الطلیعة. و عین الشیء نفسه. و منه یقال أخذت مالی بعینه، و المعنی عین مالی»

² . بوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، ص 67. «فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.» / شیخ اشراق، حکمه الاشراق، ص 62 «و اعلم انّ الشیء ینقسم الی واجب و ممکن...» / ملا صدرا، الشواهد الربوبیه، ص 17. «أن الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط علیها ینقسم الی واجب و ممکن ...»

بر او مسلط می‌شود. این وجود برای ما نیست. قائل به وحدت وجود می‌شود، می‌گوید فقط یکی است که چنین وجودی دارد و آن خدا است. بقیه این وجود را ندارند؟ وجود دیگری دارند، می‌گوید وجود دیگر را من وجود نمی‌دانم. این را من وجود می‌دانم و فقط یکی است. بعضی‌ها می‌گویند وحدت وجود؛ یعنی اینکه یک وجود سرتاسر همان هست و آن خدا است. این شرک است و غلط است. یک وجود است و آن خداست؛ یعنی من هم جزء این وجود هستم و همه می‌شویم خدا، این شرک محض و کفر فاضح است.

صدرا در ایقاظ النائمین نوشته مبادا این طوری بگویند این کفر فاضح است. هیچ وقت عارف نمی‌گوید سرتاسر همان یک وجود¹ است و آن خدا است. چون اصلاً کفر است و هر کس بگوید نجس است. او می‌گوید یک وجود داریم و آن وجود خدا است. از او پرسیم وجود چیست؟ می‌گوید وجود آن چیزی است که هست، بدون احتیاج به افاضه و بدون اینکه بشود او را برداشت، این همان وجود واجب را می‌گوید. اینکه وجود نه عطا کردنی است نه برداشتنی. می‌پرسم ماها که هستیم؟ می‌گوید آن را من وجود نمی‌دانم، آن حکایت است شما در حکایت بودن حقیقت هستید در وجود بودن مجاز هستید. وجود داشتن؛ یعنی آنکه شما حکایتش هستید وجود است شما مجاز هستید. شما حقیقتاً حاکی هستید، نمی‌گویند نیستید، می‌گویند حاکی هستید. نمی‌گویند اصلاً هیچی نیستید، ما ظهور خدایم مگر می‌شود، نباشیم. ولی آن بودنی که او می‌گوید برای ما نیست. بودن همانی است که فقط برای خدا است. وجود طوری معنا می‌شود که منحصر به خدا می‌شود، وجود نسبت به خدا حقیقت و نسبت به ما مجاز است. ما در حاکی بودن حقیقت هستیم، اگر از ما پرسند کی هستید؟ می‌گوییم حاکی هستیم.

سایه نور نیست ولی حاکی از نور است، یعنی وقتی سایه می‌آید می‌فهمیم نور هست و ظلمت رفته است. سایه هست ولی این سایه نور است؟ نه سایه هست ولی این سایه‌ای که هست نور نیست. ما هم هستیم ولی ما وجود نیستیم، حکایت وجود هستیم. این حرف هیچ اصطلاحی با شریعت ندارد. هیچ کس را هم نجس و کافر نمی‌کند. اگر کلام عرفاء فهمیده شود هیچ کس عارف را نجس نمی‌داند. عرفاء واضح حرف زدند، یک جاهایی هم موهن حرف زدند که به زحمت باید فهمیده شود. پس وحدت وجود با تبیینی که شد هیچ مانعی ندارد.

وجود از دید عارف یعنی چه؟ وجود؛ یعنی آن چیزی که عطا شدنی نباشد زائل شدنی هم نباشد. چه کسی غیر خدا این طور است. عرفاء آیت را حاک و خالق را وجود می‌گویند. به نظر عارف تمام تار و پود اشیاء آیت است. این آینه صورت ما را حکایت می‌کند ولی آن حکایتگری‌اش حکایت می‌کند بقیه‌اش حکایت نمی‌کند. شیشه و جیوه‌اش حکایت نمی‌کند فقط آن مرآت بودنش حکایت می‌کند. ولی ما همه چیزمان حکایت می‌کند، هیچ چیز غیر حکایت نداریم. خیلی دقیق و جالب است. صدرا می‌گوید ربط محض است. عارف می‌گوید حاک محض است. این طور نیست که چیزی باشیم مرتبط اصلاً ربط هستیم. چیزی نیستیم حاک، فقط حاک هستیم.

فرق رابط و رابطی

سوال: فرق وجود رابط با رابطی² چیست؟ رابطی که عرض است. وجود پیرو وجود دیگر است. رابط وجود می‌سازد؛ یعنی احتیاج، وجود رابطی وجود محتاج است وجود رابطی فقط احتیاج است. رابط اصلاً وجود نیست. صدرا می‌گوید وجود رابط است. عارف می‌گوید وجود آیت یا حاک و معلوم است که مرادش از وجود، وجود نیست؛ یعنی اطلاق وجود بر ما مجاز است همانطور که اطلاق وجود بر رابط مجاز است. اطلاق شیء بر احتیاج مجاز است، احتیاج شیء نیست، محتاج شیء است، شیء صاحب حاجت است، احتیاج شیء نیست.

¹ ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص 39. «لمعات کشفیه: و أما الحق تعالى فلكون ذاته ذاتا فياضة فيفيض عنه صور الأشياء و معقوليتها فكما أن ذاته مبدأ وجود الأشياء عنه فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود ذوات الأشياء فذاته مظهر تظهر به الأشياء كما هي لا بغيره من المظاهر والمرائي وكما أن شهود ذاته لا يتصور إلا بذاته بل ذاته و شهود ذاته شيء واحد بلا اختلاف حيثيتين و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكنا شهود الخلق لا يتصور إلا بوجود بل هما أمر واحد إذ العلتنان واحدة بلا مغايرة فالمعلومان واحد بلا اختلاف و كما أن وجودهم من توابع وجود الحق فكنا شهودهم و ظهورهم من لواحق شهود الحق و ظهوره فتقرر و تحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة لصور الأشياء الكلية و الجزئية على ما هي عليها بلا شوب غلط و كذب.»

² مبنیادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص 518 «وجود رابطی: از دیدگاه فلاسفه وجود به دو معنی است یکی وجودی که مقابل وجود محمول است که وجود شیء فی نفسه باشد که در مواد سه گانه به کار برده می‌شود که رابط در قضایای حملی ایجابی است و این به جز نسبت حکمی است. (زیرا هر قضیه دارای سه جزء است. موضوع و محمول و نسبت بین محمول و موضوع و حکم به آن نسبت را بعضی جزء چهارم دانسته‌اند) دیگر وجودی که یکی از اعتبارات وجود شیء است که از معانی وصفی است وجود معلول از آن جهت که معلول است عیناً عبارت از وجود آن برای علت خود است و در واقع وجود معلول عبارت صرف ارتباط آن بر جاعل می‌باشد. ما حاصل کلام وجود یا وجود رابط است و یا محمولی: وجود رابط ثبوت چیزی است برای چیزی دیگر مثال در عربی «البياض موجود في الجسم» و مثال فارسی «عاطفه در انسان وجود دارد» و «احمد دانا است» که نوع وجود «است» و یا وجود صفت قدرت در انسان و یا بیاض موجود در جسم، وجود استقلالی نیست که وجود فی نفسه ندارد و بلکه فی غیبه و لغیره است که نوعی معنی حرفی است و محمول را به موضوع ربط می‌دهد این نوع از وجود صرف رابط است در قضایای ایجابیه. و در قضایای سالبه هم سلب ربط است. این وجود رابط غیر از حکم است زیرا حکم در تمام عقود و قضایا وجود دارد حتی سوالب و لکن این وجود رابط مخصوص قضایای موجهه است. این نوع از وجود را پاره‌ای وجود رابطی نامیده‌اند و وجود رابطی را دو قسم کرده‌اند یکی همین وجود که مفاد کان ناقصه است و دیگر وجود رابطی که وجود محمول است که مفاد کان تامه بوده و وجود شیء است فی نفسه در باب وجود محمولی گفته‌اند دو قسم است، یا وجودش فی نفسه و لنفسه است مانند وجود عقل و یا جسم و یا وجودش فی نفسه است و لکن نه لنفسه مانند وجود اعراض که قسم دوم را ربطی هم گفته‌اند.»

کسی که در حال معصیت است، چاقو کشی چاقو را می‌زند، حرکت دستش مشکلی ندارد مظهر قدرت است. فقط آن چیزی که مسأله است رفتن آن فرد چاقو خورده یا رفتن حیانتش است. اینها فعلهای تولیدی است. اگر افعال را بدون منتهی شدن به شر بگیرد هیچ ایرادی ندارد. به شرطی که به شر منتهی نشود همایش کمال است. دست بلند می‌شود کمال است، چاقو برنگی دارد کمال است. این گوشت برنگی دارد و مثل سنگ نیست کمال است. آن شرم فعل تولیدی است یعنی از این نوع ایجاد تولید شده است تازه آن هم فعل نیست، عدم است اما اینکه خداوند عقاب می‌کند مسأله دیگری است. آنچه که مال ما است نقص است. ما در نقص حکایتگری نداریم چون خدا نقصی ندارد که ما نقصش را حکایت کنیم. پس ما در نقص حکایت نداریم.

وقتی کمال نازل می‌شود، پایین پایین می‌آید یک درجه می‌آید پایین، نقایص آن درجه را می‌گیرد، پایین تر می‌آید نقایص درجه اول و دوم را با هم می‌گیرد، درجه پنجم بیاید که ما هستیم همه نقایص را می‌گیرد. این نقایص خصوصیت تنزل ما است که آن بالا نیست اگر این منزل را ترقی دادیم و بردیم بالا نقایص می‌ریزد. فرض کنید ملکه اجتهادی که شما دارید، فکری که در ذهن شما است، وقتی به زبان می‌آید نقص دارد، چون مادی قابل شنیدن می‌شود ولی وقتی در مرتبه بالا قرار می‌دهید مادیت و جسمانیت همراهش نیست. وقتی پایین می‌آید نقایص همراهش هست آیا این نقایص باز هم از بالایی حکایت می‌کند؟ نه مثل جسم است.

این هم است که می‌گویند خدا جسم ندارد چطور جسم آفرید؟ جسم ناقص و جزء ویژگیهای تنزل است. وقتی موجود تنزل می‌کند جسم همراهش می‌شود. مثل ملکه اجتهاد که صدا در آن نیست، مرکب نوشتنی ندارد ولی وقتی تنزل می‌کند روی کاغذ یا روی زبان، خصوصیات همراهش هست که خصوصیات لفظ است. این نقص متعلق به ما است هیچ وقت این را مربوط به مرتبه تنزلی ما است. امور مادی لازم تنزل ما است. ما هر چه داریم حکایتگر خدا است. ما نور و ظلمت نیستیم بلکه سایه هستیم. «کل شیء هالک»¹ سایه بودن ما هالک نیست. ظلمت ما هالک است، نفس ما هالک است، تعین است.

فاصله ازل تا ابد

خداوند در ازل موجود بوده است، مثلاً خورشید وقتی طلوع می‌کند با نور است یا بی‌نور؟ خورشید وقتی طلوع می‌کند با نور است. نورش هم تا جایی که بُرد دارد می‌رود. حالا خورشیدی را فرض کنید که بُردش بی‌نهایت است و فرض کنید در ازل حاصل است. این خورشید نورش ازل تا ابد را پر می‌کند. در همان ازل هست منتظر زمان هم نیست. خداوند ازل است. بین ازل و ابد چه قدر فاصله است؟ اگر زمان را فاصله کنیم بی‌نهایت، اگر زمان را برداریم، هیچ فاصله‌ای نیست. برای خدا این طور نیست که چشمش را تا آن دورها بیندازد و ابد را ببیند یا صبر کند تا ابد بیاید. پیش او چون فوق زمان است، ازل و ابد بینش هیچ فاصله نیست، همان وقتی که خدا در ازل است، ابد هم پیشش هست. بعد که ما را خلق می‌کند، زمان را می‌آورد اینجا ما را می‌ریزد در زمان، در این وقت است که امتداد درست می‌شود و ما نمی‌توانیم تا انتهای امتداد را ببینیم باید صبر کنیم تا ابد بیاید، اگر بیاید هر چه قدر بیاید درک می‌کنیم و هر چه نمی‌آید درک نمی‌کنیم. پس در ازل خداوند طلوع کرده (تا حالا بوده) و تا ابد را هم نورش و شعاعش پر کرده است.

معنای وجه الله

شعاع خدا وجه الله است که به آن نور منبسط، رقع منشور، نفس رحمانی و وجه الله می‌گویند. ائمه (ع) می‌گویند ما وجه الله هستیم؛ یعنی حقیقت ما نور خدا است نه آن منبع و شعاع نور. وجه الله نور است منتها نوری است که فعل خدا به حساب می‌آید. وجه خدا است؛ یعنی وسیله شناختن است. از طریق ائمه می‌توان خدا را شناخت. خیلی چیزها مناسب است تا این وجه الله که عارف می‌گوید با ائمه یکی باشد. این وجه الله برخورد می‌کند با تعینات انسانی، فرس، شجره‌آخالی که عین ثابتش را خدا در علمش دارد. آن عین ثابت که خدا در علمش دارد، هرگز وجود خارجی پیدا نمی‌کند. تنزلش و نمونه‌هایش تعینات انسانها است که با وجود منبسط متحد می‌شود؛ یعنی خدا در آن پرده وسیعی که اسمش وجود منبسط است، تعینات را می‌ریزد. تعینات از این وجود سهم خودشان را برمی‌دارند و با وجود متحد می‌شوند و ما موجود می‌شویم. وقتی ما از بین رفتیم، تعین ما هم از بین می‌رود، وجه الله ما باقی می‌ماند. وجه الله ما همان وجودی است که با برخورد با تعین سایه درست کرده است. مثل اینکه نور خورشید با برخورد با این دیواری که متعین است، آن طرفش سایه درست می‌کند. ما سایه‌های آن پشت هستیم. تعین‌های ما دیوار، وجه الله ما نور، ما که از این سایه و تعین درست شدیم، سایه‌های آن پشت هستیم ما نور نداریم.

در دنیا خدا این وجه الله را دارد که ازل تا ابد را پر کرده «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»² دیگر لازم نیست خدا وجود افاضه کند. فقط کافی است این تعینات به وجود برسند. وقتی آخرت می‌شود این تعینات را جمع می‌کند، هیچی باقی نمی‌ماند جز خودش و وجه الله؛ یعنی تعینات رفتند، بعد دو مرتبه نشر می‌کند. این تعینات پخش می‌شوند، باز با وجود منبسط متحد می‌شوند که وجود اخروی شروع می‌شود؛ یعنی حیات اخروی شروع می‌شود. ظلمت همان تعین است. همه تنزلات از ذات می‌آید. سایه مخلوطی از نور و ظلمت نیست. سایه برخورد نور به مانع است. تعینات عین ثابت (علم) هستند. تعینات مانع‌اند، هیچ وقت نور در تعین نمی‌رود، وجود برای وجود آن موجود است، وجود برای تعین نیست، وجود برای ماهیت نیست؛ یعنی ماهیت موجود نمی‌شود. آن وجود است که موجود می‌شود؛ یعنی آن وجه الله موجود می‌شود. تعین

¹ . صص/ 88

² . قر/ 50

موجود نیست. اینها برداشتهای شخصی من است. به کتاب ایفاظ النائین کتاب عرفانی صدرا، برخورد کردم عینا حرفهایی که من فهمیده بودم صدرا زده بود. یعنی یک فیلسوف، عرفان را تبیین کرده است. خیلی خوب تبیین کرده است. آنجا توضیح داده، حرفهای محی الدین را بعضیهایش را آورده که اینجاها موهم است اتهامش را برطرف کرده است و ثابت کرده که محی الدین هم همین را گفته که ما می‌گوییم. چیزهایی که من گفتم دفاع از واقعیت نیست من نمی‌گویم واقعیت است، تبیینی بود که عرفاء داشتند. آنها مدعی‌اند که واقع این است. بارها گفته‌ام مثل تیری است که در تاریکی رها کنیم، یک وقت به هدف می‌خورد و یک وقت هم نمی‌خورد. یک وقت هم می‌بینی مطابق واقع است ولی اطمینان نداریم که مطابق واقع است. ولی حرف این است که به نظر باطل نمی‌آید. به این معنا که بگوییم مخالف دارد تالی فاسد دارد ولی حالا واقعیت را نشان می‌دهد معلوم نیست. ما از روایات استفاده کردیم و از عقل هم بهره بردیم.

در تمام جهان خدا سریان دارد، خدا که سریان ندارد، فیض خدا است، فیض فعل خدا است، که وجه عین خداست. من وجه را در همه مراتب می‌آید. با این کلمات شطیحات پاک می‌شود و عرفاء از آن حالتی که همه از آنها نفرت دارند بیرون می‌آیند. «أنا ربکم الاعلی» اگر بگویند من مظهر رب هستم درست است اما من «ربکم الاعلی» درست نیست، این همان سریان خدا است. اگر غیر این باشد، حلول می‌شود، عرفاء که قائل به حلول نیستند. حلول نیست اما سریان هست، سریان هم متعلق به فیض است. متکلم می‌گوید حلول باطل است چه برسد به عارف. عرفاء می‌گویند ما شهود شیطانی هم داریم باید معیاری داشته باشیم که تشخیص دهیم و الا شیطان آنها را هم رها نمی‌کند. این طور نیست که شیطان فقط سراغ ما بیاید برای آنها شاید بیشتر تلاش کند فقط اطراف معصومین (ع) نمی‌روند.

تفاوت علم اجمالی و تفصیلی

تفاوت علم¹ اجمالی و تفصیلی فلسفی - عرفانی در چیست؟ اجمالی در اصول یعنی همراه با شک علم تفصیلی یعنی فاقد شک در اصول علم تفصیلی خوب است. در فلسفه علم اجمالی خوب است، علم تفصیلی مرتبه‌اش پایین تر است. علم اجمالی مثل یک دکتر رفته طب یاد گرفته است هیچ مرضی ندیده ولی تمام امراض را علماً می‌شناسد، تجربه هم نکرده، دارویش را می‌شناسد، خصوصیات، عوارض و همه علائم مرض را می‌داند. وقتی مرضی پیش او می‌آید از بین آن معلومات بالاجمالش که تمام طب است، یکی‌اش را تفصیل می‌کند این مرض را می‌بیند، می‌گوید شما فلان مرض را داری، دارو می‌دهد. فردا یک مرض دیگر می‌آید، با مرض دیگر و علامات دیگر به او هم می‌گوید چه مرضی دارد. او از اول علم اجمالی دارد، قبل از اینکه مرض بیاید، تمام را می‌داند اما وقتی مراجعه می‌شود یکی یکی تفصیل می‌شود.

مجتهد قبل از اینکه شروع به استنباط کند همه را می‌داند، قدرت‌ش را دارد، علم اجمالی دارد، بعد که شروع به استنباط می‌کند یکی یکی تفصیل می‌کند. در مجتهد علم اجمالی اول و علم تفصیلی بعد است در طبیب هم همین طور در خدا هم همین طور علم اجمالیش عین کشف است. این طور نیست که مجمل باشد بعد استنباط کند. یا تجربه کند تا تفصیلش بیاید، اصلاً دو تا نیست یکی است و این همان علم به ذات خودش است. علم به ذات علم اجمالی است به ماعدا در عین کشف و تفصیل، سه تا علم نیست یک علم است. فلاسفه و عرفاء خوب گفتند. ابن سینا مثال می‌زند به شخصی که از او سؤال می‌شود، وقتی سؤال می‌شود شخص جواب سؤال را می‌داند، فکر می‌کند جواب می‌دهد وقتی که می‌دانی جواب سؤال را می‌دانی علم اجمالی داری، وقتی فکر کرد و جواب داد علم تفصیلی می‌شود.

مشاء معتقدند علم اجمالی و علم تفصیلی در خدا دو تا است. صدرا² اشکال می‌کند، می‌گوید علم اجمالی را عین ذات می‌گیری علم تفصیلی را لازم ذات به عنوان صور مرتسمه قرار می‌دهی چرا این کار را می‌کنی؟ اگر بگویی مرتبه بعدی علم است اشکال ندارد اما اگر بگویی عین ذات است نباید صور مرتسمه‌اش کنی باید بگویی در عین کشف و تفصیل. حرف صدرا اینجا خوب است. به مشاء می‌گوید باید بگویی علم اجمالی در عین کشف³ و تفصیل چرا تو علم تفصیلی را لازم علم اجمالی می‌گیری؟ وقتی لازم گرفتی متفاوتشان کردی، یکی در مرتبه قبل گذاشتی، یکی در مرتبه بعد، اگر ناظر به مراتب علم خدا باشد عیبی ندارد، آن هم در مرتبه بعد است، اما اگر نخواهی لازمه ذات کنی، حق نداری صور مرتسمه را عین ذات کنی. بعد می‌گوید شاید منظور شما همین است که این لازمه ذات و بیرون ذات است، ابن سینا هم اصرار دارد که این بیرون ذات است. صدرا می‌گوید اگر این را به عنوان مرتبه علم بگیری درست است، عین ذاتش کنی درست نیست. ابن سینا می‌گوید من عین ذاتش نمی‌کنم. من

¹. در علم خدا چه تکرری وجود دارد؟ پاسخ این سوال در کتاب شوارق آمده است. لاهیجی¹ مشائی بحث می‌کند. به یک جایی می‌رسد که صدرا بی بحث می‌کند.

². صدر المتألهین، شرح أصول الکافی لصدر المتألهین، ج 2، ص 543. «فعل ان علمه تعالی بالاشیاء علی وجهین: احدها اجمالی و الاخر تفصیلی، اما علمه الاجمالی و هو علمه الکمالی الذاتی، فهو نفس ذاته الاحدية من غير كثرة و تفصیل، لان ذاته منبع انبجست منه وجودات الاشیاء كلها، فاذا علم ذاته علم جميع الاشیاء بنفس ذلك العلم الذی هو نفس ذاته تعالی، و اما علمه التفصیل سواء كان بحضور ذواتها عنده بحسب وجودها الخارجی او بحصول صورها العلمية قبل ايجادها في خزان قضائه کلیة او في الواح قدره جزئية، فذلك انما يكون علی الترتیب السببی و المسببی، فان العلم بالشيء ذی السبب انما يكون من جهة العلم بسببه كما ثبت فی العلوم الحکیمة».

³. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج 6، ص 288. «فی معنی قوله تعالی و آتیناه الحکمة و فضل الخطاب ان امکانات متمیزة فی ذاتها فی حال عدمها و یعلمها الله سبحانه علی ما هی علیها فی نفسها و یراها و یأمرها بالتکوین و هو الوجود الخارجی فتکون عن أمره فما عند الله اجمال كما أنه لیس فی أعیان امکانات اجمال «2» بل الأمر که فی نفسه و فی علم الله مفصل و انما وقع الإجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن کشف التفصیل فی عین الإجمال علماً أو عیناً أو حقاً فذلك الذی أعطاه الحکمة و فضل الخطاب و لیس إلا الأنبياء و الرسل و الوریة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحکمة عندهم عاریة فانهم لا یعلمون التفصیل فی عین الإجمال انتهت عبارته».

می‌گویم بیرون ذات است. حرفهای ابن سینا و اشکالات صدرا خیلی دقیق است. منتها معلوم است که به کجا می‌خواهد اشکال کند ابن سینا هم می‌گوید من آن را نگفته‌ام. خود صدرا هم می‌گوید اگر علم ذاتی را می‌گویی اشتباه کردی اگر علم در مقام پایین را می‌گویی مراتب علم را بگویی اشکال ندارد. علم عارف از طریق اعیان ثابت است. ما وقتی می‌خواهیم قضیه درست کنیم باید موضوع و محمول را بشناسیم، شناخت اجالی کافی است. شناخت موضوع و محمول در حمل کافی است؛ یعنی شناخت اجالی.

وَلَا يَهْدِيكَ مِنْ حَمَآةٍ

«وَلَا يَهْدِيكَ مِنْ حَمَآةٍ» و کسی که برای او پایداری در نظر بگیرد، او را تصدیق نکرده است. «خداوند در همه امور و کالاتی که دارد بی نهایت است در ذات، علم، قدرت و حتی در فیض هم بی نهایت است، بنابراین نتیجه می‌گیریم که فیضش همانطور که ابدی است ازلی هم هست، غی- توانیم فیض را فقط ابدی بگیریم و ازلی نگیریم.

متکلمین معتقدند که فیض خداوند ابدی است ولی تعیین نکردند که ازلی است. قبول ندارند که ازلی باشند و معتقدند خدا همین عالمی که ما در آن هستیم را آفریده است و همین عالم را به عالم آخرت وصل می‌کند و آخرت را تدبیر می‌کند و به فیض می‌رساند تا ابد. بنابراین ابداً فیاض است ولی ازلاً فیضش تعطیل بوده و فیضی صادر نمی‌کرده است.

در این عبارت آمده که کسی که خدا را متناهی فرض کند، قید هم زده که در چه چیزی متناهی فرض کند در واقع خدا را تصدیق نکرده است. پس ما نباید تناهی را در هیچ امری از امور بیاوریم مگر اینکه بگوییم فعل او متناهی است نه فعل به معنای مصدری. بلکه فعل به معنای اسم مصدری. فعل به معنای اسم مصدری؛ یعنی مخلوقات؛ یعنی امر متناهی. اما فعل آنچه که او انجام می‌دهد. آن نمی‌تواند متناهی باشد؛ چون مربوط به اوست. بنابراین اینکه که عالم قبلاً نبوده و بعداً وجود گرفته با این عبارت نمی‌سازد. باید فیض را ازلی بگیریم. منتها ازلی دانستن فیض با آن صورت نیست که مشأ می‌گوید. مشأ معتقد است همین عالم که ما در آن زندگی می‌کنیم از ازل موجود بوده است و تا ابد هم موجود است با همین صورت موجود است با همین خورشید با همین فلک با همین زمین هر چی هست، همین است.

موجودات ازلی

به آتما گفته میشود ما که حادثیم، ما هم جزء همین عالم هستیم، حادثیم در این که شکی نیست. چرا شما عالم را ازلی می‌دانید؟ آتما جواب می‌دهند که ما پنج موجود از موجودات عالم را ازلی می‌دانیم. و چون عمده عالم آن پنج تاست قید نمی‌زنیم، می‌گوییم عالم ازلی است ولی مرادمان این نیست که موجودات همه ازلی‌اند. آن پنج تا یکش عقل است. 1. عقول عالی که عبارت از ملایکه هستند، ازلی‌اند. 2. افلاک ازلی‌اند. 3. عناصر بسیطه (آب و خاک و هوا و آتش) 4. انواع عناصر مرکبه ازلی‌اند. انواع نه اشخاص. انواع مثلاً انسان نوع انسان نه شخص مثل ماها. از ازل خدا همه انواع را آفرید نوع حیوان، نوع جاد، همه عناصر مرکبه؛ یعنی جاد و نبات و حیوان که انسان هم جزء حیوان حساب میشود. عناصر مرکبه انواعشان ازلی‌اند. 5. نفس فلکی، آن هم ازلی است. اما اشخاص عناصر مرکبه چه اشخاص جاد، حیوان و انسان همشان حادثند. وقتی می‌گوییم عالم قدیم است آن 5 تا منظورمان است. منظور ازل زمانی است و الا حادث، که همه چیز حادث ذاتی است غیر خدا. حادث زمانی فقط همین اشخاص و عناصر مرکبند.

نظر آتما این است که البته به نظر می‌آید گفته میشود که ارسطو گفته است و بقیه مشأ هم پیروی کردند، قبلش این نظر مطرح نبوده است. البته صدرا اصرار دارد که ارسطو نگفته است و اشتباهها به او نسبت داده‌اند. ولی به هر حال گروهی گفته‌اند حالا ارسطو گفته بوده یا هر کسی- بوده است.

این قول اگر گفته شود تمام مسائلی که ما به آن معتقدیم تماماً یا بسیاری‌اش خراب میشود مثلاً ما معتقدیم که آدم را خدا آفرید، مدتی جسد آدم بود، بعد به او روح دمید در ازل هم نیافرید. بعد از مدتها که از خلقت زمین و زمان و آسمانها گذشته بود آدم آفریده شد نه از ازل آفریده شده بود. ولی خوب آتما می‌گویند آدم از ازل آفریده شده بود، نه آدم، همه انواع تا ابد هم هستند. در این صورت انقراض انواع حیوانات که یقیناً انجام شده است را نمیتوان توجیه کرد؛ چون ما معتقدیم که همه اشیاء هستند تا ابد و آنچه عوض بدل میشود، اشخاص است. می‌گویند ممکن است در کرات دیگر باشند، ممکن است در همین زمین باشند، شما نیابید. ممکن است منقرض نشده باشد. ولی ظاهراً بعضی- از حیوانات مطمئناً منقرض شده‌اند، نمیشود قول مشأ را قبول کرد.

ولی این منافات ندارد که اگر قول مشأ را رد کردیم، فیض خدا را ازلی بگیریم. خداوند از ازل مشغول خلق بوده است. عالمها را خلق می‌کرده است روایت هم بر این مسأله دلالت دارد که قبل از آدم شما آلف آدم بوده است، قبل از عالم شما آلف عالم بوده است و آلف الف نه یعنی یک میلیون، آلف دلالت بر کثرت میکند. عدد هفتاد، چهل و ... برکثرت دلالت میکند. آلف احتمال دارد که اصلاً دلالت بر بی- نهایت کند.

سوال: آدم آفریده شده شخص آدم آفریده شده، نوع شخص نبوده منظو چیست؟، یعنی به اندازه موجه جزئی شخص داشتیم که نوع هم شامل می‌شود؟ یعنی بالاخره تا شخص موجود نشود نوع در ضمن شخص موجود نمی‌شود. بنابراین اشخاص آدم ولو اولینش را نمی‌توان تعیین کرد از ازل آفریده شده است. پس لازمه‌اش این است که اشخاص ازلی باشند. ما نمی‌توانیم تعیین کنیم.

مشاء میگوید: انواع انسان ازلی است لازمه اش این است که نوعش هم ازلی باشد. معنای ابد این است که آخر ندارد و معنای ازل این است که اول ندارد؛ یعنی شما نمی‌توانید اولی برایش تعیین کنید نه شما نمیتوانید، اصلاً نیست. اشخاص نمیتواند ازلی باشد. اولین شخص اگر باشد، در ازل آفریده شده است. ما اولین شخص نداریم و هر شخصی هم بیاید بعد از مدتی که عمرش تمام شود، میرود.

سوال: چرا اولین شخص نداریم، مگر میگوییم خدا اول است بر همان مبنایی که میگوییم خدا اول است در مورد اولین شخص هم بگوییم؟ اولی که در مورد خدا میگوییم اولی نیست که در ذهن انسان است اولی که در مورد خدا میگوییم، آن نیست.

سوال: آیا نوع رتبتاً متأخر از شخص است؟ چیزی که مؤخر است ازلی میگوییم؟ رتبتاً مؤخر است ولی نوع با شخص شروع میشود. اگر ازلی باشد اولین شخص ندارد. شروع شدنی نیست، شما شروع برایش درست میکنید.

سوال: اولی به همان معنا که وقتی میگوییم خداوند اول است اولی در همان فضای ازلی بودن؟ برای خدا نمیشود، هیچ اولی قائل شد و الا شرک میشود. نمیتوان یک اولی درست کرد که مثل خدا باشد.

سوال: منظور این نیست که در عرض خدا باشد؟ در طول خدا باشد؟ نوع ازلی است و ضمناً نوع بدون شخص درست نمیشود. نوع امر مؤخر ازلی است اما امر مقدم را ازلی نمیدانیم. شخص در ذهن انسان یک شخص است مراد ما شخص مشخصی نیست، شخص باید باشد نه شخص مشخصی.

درک ابد

درک ازل سخت است، درک ابد سخت نیست. حتی ازل را ما درک نمکنیم. الآن شما بخواهید ملاحظه کنید. خدا اول ندارد، گفتنش آسان است. آیا درک میشود؟ من خودم خیلی تلاش کردم درک کنم، خدا اول ندارد. برای خدا نمی‌شود اولی درست کرد، شرک می‌شود، نوع ازلی است، نوع بدون شخص مقدر نمی‌شود. نوع با شخص شروع می‌شود، نوع شروع شدنی نیست. ازل درکش سخت‌تر است. ما آخرین انسان نداریم. انسانی داریم که اول ندارد همین انسان آخر هم ندارد. ما اصلاً چنین چیزی نداریم.

ما معنای ابد را فهمیدیم؛ یعنی هیچ وقت مرگ ندارد؛ مرگ یعنی زوال؛ یعنی انتقال، انتقال داریم از جایی به جایی. مرگ به معنای زوال نداریم. پس ما همه ابدی هستیم. با وجودی که الآن داریم ازلی نیستیم؛ بلکه ازلی هستیم؛ چون هر ابدی ازلی است. پس چرا نیستیم؟ هستیم منتها نه به این وجودمان به وجود علمی که پیش خدا داشتیم. خدا از ازل به ما عالم بود. پس ما در علم خدا از ازل موجود بودیم؛ چون وقتی خدا به ما علم داشته ما وجود علمی داشتیم، وجود خارجی نداشتیم. الآن هم داریم ولی همان وجود ازلی علمی ما تا ابد هم است. این طور نیست که خدا نسبت به ما غافل بشود و ما را فراموش کند. همیشه از ازل تا ابد وجود علمی پیش خدا داریم. اما الآن منظور ما ازلی و ابدی هستیم همه انسانها منتها ازلی بالغیر ابدی بالغیر. آن را ما منظور نداریم. آن را همه ما معتقدیم که ازلی ابدی است اما آیا اشخاص انسان در همان دنیا نه در علم خدا، ازلی‌اند یا نه؟ مشاء: هر وقت خدا بوده است موجودی به نام انسان داشته است. ولی کدام انسان؟ همانطور که در عمل نمیتوانیم بگوییم کدام انسان. انسانها می‌آیند و می‌روند، انسانی که میتواند ازلی باشد ابدی هم میتواند باشد، منتها مورد بحث ما نیست.

انسانی که مورد بحث ماست، انسانی است که می‌آید 60 سال یا 70 سال عمر میکند، این محل بحث نیست. بحث این است که نوع انسان ازلی است یا ابدی است؟ نیازی ندارد که یک شخص خاصی نیاز داشته باشد. الآن را دارم بحث میکنم. انسانها دارند می‌آیند هر کدامشان 60 سال یا 70 سال زندگی می‌کنند، بعد هم می‌میرند. آخرین داریم یا نداریم؟ نمی‌گوییم می‌شناسیم یا نه؟ ما آخرین انسان را نمی‌شناسیم، اصلاً داریم یا نداریم؟ مسلم نداریم. آخرین انسان نداریم. اگر ابدی باشد معنایش همین است.

مشاء میگوید: همه انسانها در این دنیا ابدی‌اند نه یعنی من ابدی‌ام؛ یعنی هر چه انسان بیاید، آخر ندارد. دو مرتبه انسانی با تولد خلق خواهد شد، چند وقت زندگی میکند بعد هم می‌میرند. دلیلش چیست؟ من به دلیلش کار ندارم دارم نقل میکنم. شما گفتید اگر نوع ازلی است باید شخص هم ازلی باشد. من میگوییم نوع ابدی است در حالیکه شخص ابدی نداریم. معنای ابدی بودن نوع این است که هر چی این شخص می‌آید دو مرتبه شخص می‌آید. نه این که شخص آخرین شخص نداریم از آن طرف اولین شخص نداریم.

ابد یعنی چه؟ نوع ابدی است؛ یعنی آخرین شخص انسان نداریم. هر چی شخص می‌آید دو مرتبه هم شخص می‌آید. نوع ازلی است؛ یعنی ابدی است؛ یعنی ازلی است. هر وقت که خداوند بوده است شخص مصداق نوع انسان هم بوده است، در این صورت چرا شخص ازلی نباشد؟ من نمی‌گویم شخص. بالاخره شخص همیشه بوده است. ولی اینکه میگویند ازلی است این ازلی بودن در مورد شخص نیست؛ چون شخص به فنا میرود، می‌میرد ما اولین شخص نداریم، هر شخص خاصی را در نظر بگیرید، اول دارد، شخصیتش (تخصص) از ازل بوده است. آخری نداریم، پس اولی هم نداریم. نوع اول و آخر ندارد. می‌توان تصور کرد ولی نداریم.

خلقت نوع آدم

اشکال به مشاء این است. خلقت آدم مسبوق به عدم است. پس نمی‌توان گفت نوع انسان با آدم شروع شده است. نوع انسان با آدم شروع شده است. قبل از آدم، آدم دیگری بوده است در عالم دیگر بوده است نه این عالم. عالم دیگری غیر از این عالم. در روایات داریم که قبل از عالم شما، عالم دیگری بوده است. آدم دیگر در عالم شماست. داستانی از محی الدین نقل می‌کنند، به صحت و سقمش کار ندارم فقط نقل میکنم. می-

گوید: در یک عروج باطنی انبیاء را دیدم و با آنها صحبت کردم رسیدم به ادریس، ادریس را دیدم به من گفت که من از اجداد تو و از پدران تو هستم و من نمی دانستم که ادریس از اجداد من است. پرسیدم کی مرده‌ای؟ گفت چهار هزار سال پیش، گفتم خوب، اگر چهار هزار سال پیش مردی. آدم حدود شش هزار سال پیش با پیغمبر ما فاصله داشته است. پس نزدیک آدم بودی از آدم به من خبر بده، ادریس از من پرسید کدام آدم را می‌گویی؟ گفتم آدم اقرب را می‌گویم. اوئی که نزدیکتر به ما است. توضیحاتی داد. از قیامت پرسیدم، منظوم این است که گفتم کدام آدم را می‌گویی؟ می‌خواستم بگویم که ایشان هم به آدم معتقد است. قبل از آدم، آدم بوده است و ایشان هم معتقد بوده است و در روایات ما هم هست، اعتقاد ایشان هم هست.

ازلی بودنی که مشاء می‌گوید ما قبول نداریم، با روایات نمی‌سازد ما آنچه روایات نقل می‌کند مطرح می‌کنیم، قبول می‌کنیم اگر بفهمیم. سوال: اگر آنها دلیل عقلی داشته باشند که حتی اگر با روایات هم نسازد، باز هم علی القاعده بر نقل مقدم می‌داند و روایات را به تأویل می‌برند؟ بله آنها روایات را به تأویل می‌برند. دلیل عقلی دارند که فساد در افلاک نیست، اگر فساد نیست، اگر فساد نیست پس وقتی خلق شده دیگر تا آخر هست و چون این چنین است پس از ازل هم باید باشد، ابدی هم ازلی است. ما الآن به ادله مشاء کار نداریم، می‌خواهیم ثابت کنیم که خدا بی‌نهایت است؛ لا به صدق من نجاه؛ خدا در تمام کمالات بی‌نهایت است. از جمله کمالات فیاضیت است در آن هم باید بی‌نهایت باشد.

بساطت افلاک

افلاک بسیط‌اند، فقط چون علت فاعلی دارند قابل فسادند، مادی دارند قابل فسادند؛ یعنی علت غایی ندارند؟ علت مادی دارند، علت صوری دارند علت فاعلی و غایی هم دارند ولی در همه فساد دارند عقل علت مادی ندارد، هیولا بسیط است و افلاک بسیطند؛ یعنی از اجسام مختلف ترکیب نشده است. عناصر هم که بسیطند همین طور مثلاً آب را می‌گویند بسیط است؛ یعنی از چند نوع عنصر ترکیب نشده است. بدن ما بسیط نیست؛ چون هم خاکی هم هوایی، هم نوعی هم عنصر آبی لذا بسیط نیست. اما خود آب بسط است. بعد می‌آیند در آب بحث می‌کنند می‌گویند بسیط است صورت نوعیه دارد مرکب بسیط است.

فلک را مرکب می‌گویند. ماده دارد صورت جسمیه دارد صورت نوعیه دارد با اینکه سه تاست در عین حال می‌گویند بسیط است. بسیط است؛ یعنی از اجسام مختلف ترکیب نشده است. نه بیسطة؛ یعنی اجزا ندارد. منظورشان فقط در افلاک و در عناصر بسیطه این است که در مقابل ترکیب از اجسام مختلف ولی ترکیب از اجزاء را دارد.

چون از چند چیز ترکیب شده فساد می‌آید، نه یک صورت ترکیبی خدا عطا می‌کند، آن صورت ترکیبی حفظ می‌کند. یک عاملی پیش می‌آید که این صورت ترکیبی دست برمی‌دارد آن وقت این بدن متلاشی می‌شود و الا اگر آن صورت ترکیبی باقی بماند. منتها حالا چی پیش می‌آید که آن صورت ترکیبی از بین می‌رود، چیز دیگر است.

خدا بی‌نهایت است. بعضیها می‌گویند فیاضیت خدا بی‌نهایت است بعضیها می‌گویند متنهاهی است. الآن من رفتم سراغ این بحث بخاطر اینکه این بحث اختلافی است. بینم کدام درست است؟

در روایات هست که قبل از عالم شأ الف الف عالم است بعد این طور داریم بعد از ما چی؟ قبل از ما این بود بعد از ماچی؟ بعضیها گفتند دیگر بعد از ما نیست. ما آخرین آدم و آخرین عالم هستیم دیگر بساط عالم مادی برای همیشه جمع می‌شود، دلیلشان هم روایت است. «انتم فی آخر تلک العوالم» شأ آخری هستید. ولی دقت نکردند روایت این طور نیست که «انتم آخر العوالم»، یا «انتم فی آخر العوالم» بلکه «انتم فی تلک آخر العوالم» کلمه تلک دارد؛ یعنی آن عوالمی که ما قبلاً شمردیم، شأ آخر آحادید، نه آخری هستید، آخر آحادید، خوب بله ما آخر آحادید. «... یَأْتِ خَلْقُ جَدِیدٍ^۱ - أَفَعِینَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ ... وَ اللَّهُ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَ أَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ أَنتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ...»^۲ چیزی که وجود گرفت دیگر زائل نمی‌شود، خداوند نقرموده من زمین را نابود می‌کنم، سموات را نابود می‌کنم.

حکمت خدا

سوال: در عالم اثبات خدا خلق کرده است از اول و این کار را کرده است یا نه؟ خداوند یک صفت که ندارد تمام اوصافش را باید ملاحظه کرد، خداوند هم جواد است هم کریم؛ چون جواد است معنایش این نیست که بریزد و خلق کند، حکمتش هم هست، حکمت را هم باید رعایت کند ما خبر نداریم دلیل نمی‌شود، خداوند حکیم است و به حکمتش هم دارد می‌آفریند، چرا یک مگس اضافه نیافرید؛ چون حکیم است. صلاح ندید، نه اینکه دلش نخواست. طبق قواعدی که خودش در خلقت اجرا کرد، صلاح نبود که مگسی اضافه بیافریند. به همان اندازه که خودش و حکمتش با هم اقتضا می‌کرد. نه فقط خودش بله جود تنها را ملاحظه کنید همینطور باید بیافریند تا بینهایت مگس هم بیافریند اما حکمتش اقتضا می‌کرد که یک جوری بیافریند که همه بتوانند زندگی کنند یا شرایط دیگری که خودش میدانست ما نمی‌دانستیم. پس اینکه شأ به من نقض می‌کنید که آیا خدا می‌توانست بی‌نهایت مگس بیافریند، یا یک مگس بیشتر بیافریند، بله می‌توانست هم قدرتش و هم جودش اجازه می‌داد ولی حکمتش مانع می‌شد همه اینها را باید با هم در نظر گرفت.

^۱. ابراهیم/ ۱۹

^۲. التوحید صدوق، باب ذکر عظمت الله جل جلاله، ص ۲۷۷

آیا خدا بعد از عالم ما بی نهایت عالم خلق می کند، حکمتش اقتضا کرد یا جودش اقتضا کرد؟ آیا حکمتش اقتضا می کند که جهان خالی بماند؟ جودش اقتضا کرد که عوالمی پی در پی بیافریند آیا مصلحت نبود که بیافریند؟ در این عالمی که الآن داریم می توانیم بگوییم که مصلحت نبود مگس زیاد بیافریند یا حیوان زیاد بیافریند. ولی وقتی همه بساطت عالم برچیده شد هیچ چیز باقی نماند آیا حکمتش اقتضا می کند که همه چیز تعطیل شود؟ حکمت اقتضای تعطیلی می کند؟ شا می گوید شاید، با شاید مگر می شود حکمت خدا را تفسیر کرد. جود خدا را نمی توان تعطیل کرد. خدا بخل ندارد و تا وقتی مانع حکمتی ندارد خدا باید فیض برساند.

سوال در این است که آیا ما که به حکمت خدا دسترسی نداریم میتوانیم، بگوییم که در عالم اثبات هم خدا باید همیشه خلق کند؟ آیا می تواند حکمتی وجود داشته باشد که خدا فیضش را قطع کند لعل؟ به دلیل حکمی. ما نمی دانیم خدا برای چه خلق کرده است. خداوند وقتی قیامت این دنیا بر پا می شود چه می گوید؟ می گوید کل جهان از بین می رود یا می گوید زمین تبدیل می شود، آسمان پخش می شود، همه مثل «وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعُفُوفِ»¹ می شوند، چه می گوید، می گوید همه را زائل می کنم، نابود نابود می شود یا نه می گوید نابود می شود. خداوند وقتی می خواهد قیامت را بر پا کند نمی گوید شماها را از بین می برم. می فرماید این اتفاقات می افتد، بعد که این اتفاقات افتاد و جهان تبدیل شد این ماده را باز به صورت دیگری، اگر ماده ای هست، صورتی و تعینی به آن داده است. به خورشید می توان گفت که نور ندهد. «اذا الشمس كورت»² آیا خورشید تا زمانی که خورشید است، می تواند نور ندهد؟ خورشید را نمی توان گفت نور ندهد. خدا هم را نمی شود که همه چیز را بردارد و هیچ چیز نماند. خداوند همیشه وجود دارد و وجود را اضافه می کند. خدا با اراده مجموعاً علت است. آیا موجودات ابدی هستند؟

حکمت صفت ذاتی است یا فعل است؟ خدا حکیم است در مقام فعل حکیم است یا ذاتا حکیم است، وقتی می خواهد کار انجام دهد حکیم می شود قبلش حکیم نیست؟ یا حکیم است؟ حکیم؛ یعنی هر چیزی را به جای خود می گذارد، پس حکمت صفت ذاتی خدا است. در این هیچ کس شک ندارد. صفت ذات مثل خود ذات تغییر نمی کند، عوض نمی شود، مقتضایش هم عوض نمی شود. اگر خدا حکمتش اقتضا می کرد که در ازل خلق نکند، این حکمت تغییر نمی کرد و امروز خلق نکرده بود. خداوند حکیم است، حکمتش ذاتی است، تغییر نمی کند، اگر خداوند حکمتش اقتضا می کرد که خلق نکند تا حالا هم اقتضا می کرد خلق نکند مگر اینکه شا بگوید مصلحتی وجود داشته که آنجا آنطور عمل کند و اینجا اینطور عمل کند و این مصلحت اگر باشد خدا مغلوب مصلحتش است، مصلحتی که خودش نیافریده است. خدا مغلوب مصلحت می شود، هیچ مصلحتی نباید ثابت شود. مصلحتی خارج از این باشد که بر خدا تحمیل شود و خدا مغلوب مصلحت شود، آنجا به حکمتش طبق آن مصلحتی که او را وادار می کرده آنطور عمل کند و اینجا طبق مصلحت دیگری اینچنین عمل کند، اینجا هیچ کدام وجود ندارد، مصلحت دیگری وجود ندارد. مگر مصلحتی را خدا با حکمتش خلق کند. هیچ وقت خدا مغلوب آن مصلحت نمی شود، خدا مغلوب مخلوقش نمی شود. پس مصلحتی را نمی توان دخالت داد. مصلحت خود حکمت خدا است. حکمت خدا هم تغییر نمی کند.

تغییر حکمت

چگونه حکمت تغییر می کند؟ حکمت خدا اقتضا می کند اولی که ما ناقص هستیم طوری حکم کند و بعد که عادت کردیم حکم را تأکید می کند. چون انسان آمادگی نداشته است، بعد که آمادگی پیدا کرد حکم را عوض کرد. حکمت همین است که باید اولی که انسان (آمادگی ندارد) نارس است با او طوری عمل شود و بعد وقتی که کامل شد طور دیگری عمل کند اصلاً حکمت معنایش این است. اولی که هیچ چیز نبود، خدا هیچ اقتضایی نکرد. اگر خدا خلق را اقتضا کرد معنا ندارد فیض نرساند؛ چون حکمتش این گونه اقتضا می کند که خدا «دائم الفضل علی البریه» باشد.

معنای صمد

وَلَا صَمَدٌ صَمَدُهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ؛ ما دو نوع اشاره داریم. یکی اشاره حسی و دیگری اشاره عقلی، اشاره حسی- یا با دست انجام می شود یا با چشم و ابرو انجام می شود به هر ترتیب اشاره ای است که به موجود محسوس می شود و اگر موجودی مجرد باشد و محسوس نباشد، اشاره حسی نسبت به او نداریم.

اشاره عقلی به معنای توجه دو قسم است. توجه گاهی به خصوصیات و گاهی به کنه شئی تعلق می گیرد. توجه در مورد خداوند دو فرض دارد: (1) اینکه توجه به کنه خدا تعلق بگیرد. اشاره عقلی اگر آکنه ای باشد یعنی اگر بخواهد به کنه خدا توجه کند، آن هم شدنی نیست؛ چون توجه آکنه ای احاطه لازم دارد و هیچ کس نمی تواند نسبت به خدا احاطه داشته باشد. پس توجه آکنه ای ممکن نیست.

(2) توجه به اسماء، خصوصیات و اوصاف او تعلق بگیرد و از طریق اوصاف به خود خدا مرتبط شود. توجه از طریق اسماء و صفات هم نسبت به خدا داریم.

(3) یک نحوه سومی هم می توان تصور کرد که توجه، توجه اجبالی باشد؛ یعنی توجهی باشد که کنه خدا را روشن نکند. فقط اجبالاً برای ما روشن کند که خدایی هست. توجه اجبالی اشکالی ندارد ما به خدا توجه اجبالی داریم.

¹. قارعه / 5

². نکور / 1

اشاره حسی واضح است که در مورد خداوند منتفی است؛ چون ما خدا را جسم و محسوس نمی‌دانیم اشاره حسی به او معنا ندارد. این عبارت امام ع می‌فرماید اگر کسی به خدا اشاره کند او را قصد نکرده است؛ یعنی مشارالیهش خدا نیست. ظاهراً اشاره حسی اصلاً منظور امام نباشد، بر فرض هم اشاره حسی منظور امام باشد؛ معنایش این است که اگر کسی اشاره حسی به موجودی بکند آن موجود خدا نخواهد بود، واضح و درست است. اشاره عقلی اگر اشاره کنهی باشد باز هم نفی می‌شود ولی اشاره اجالی نفی نمی‌شود؛ چون اگر اشاره اجالی به خدا نداشته باشیم، نفی‌توانیم او را عبادت کنیم. اشاره از طریق اسماء و صفات هم داریم. این دو اشاره نسبت به خدا هر دو موجودند. اشاره حسی و اشاره عقلی که اکتناه و احاطه کند موجود نیست. اما اشاره از طریق اوصاف یا به طور اجمال باشد اشکال ندارد.

اشاره اجالی

اشاره اجالی یعنی چه؟ اشاره اجالی هینی که الآن در ذهن ما است به خدا یک توجهی می‌کنیم در حالی که به طور کامل او را نمی‌شناسیم. حالا یا می‌دانیم وجودی هست یا می‌دانیم وجودی هست که زائل شدنی نیست، در همین حد، یا فرض کنید مثلاً عالم است که این توجه تقریباً با توجه از طریق اسماء یکی می‌شود. شاید هم توجه از طریق اسماء یک کمی واضح‌تر از این توجه اجالی باشد.

سوال: آیا ما به چیزی توجه اجالی داریم؟ بله. ما وقتی می‌خواهیم قضیه‌ای درست کنیم توجه اجالی موجب می‌شود که محمول را بر آن حمل کنیم. لازم نیست توجه تفصیلی داشته باشیم. توجه معرفت است. مثلاً فرض کنید من می‌خواهم انسان را موضوع قرار بدهم برای محمولاتی، انسان دارای خصوصیات، لازم نیست ما این انسان را به کنه بشناسیم. حقیقتش را نمی‌دانیم ولی بالاجال تصور می‌کنیم و بر متصور اجالی خودمان این احکام را بار می‌کنیم چه بسا که به توسط این احکام او را بهتر بشناسیم اول یک توجه اجالی به او می‌کنیم بعد احکامی را که برای او می‌یابیم بر او حمل می‌کنیم، از طریق آن احکام شاید او را بهتر بشناسیم.

سوال: آیا برای چیزی که وجه ندارد، بسیط است می‌شود گفت اجالا توجه کنیم؟ اجال به معنای این نیست که به بعضی جهات توجه می‌کنیم به بعضی جهات توجه نمی‌کنیم تا بگویید لازم می‌آید خداوندی که مورد توجه ما قرار داده شده چندین جهت و حیثیت داشته باشد. معنای اجال این نیست که ریز کنیم، یا حیثیتهای متعدد برایش قائل شویم و به یک حیثیت توجه می‌کنیم. اجال معنایی دارد که شما جواب سؤال را اجالا بلد هستید. نفس ما طبق نظر حکماء بسیط است آیا به نفس توجه اجالی می‌کنید؟ ما به نفسان توجه اجالی داریم. نفسان را بلکه نمی‌شناسیم ولی می‌دانیم هست. حقیقت و کنه نفس یعنی هرچه که هست. شما الآن نفس را نمی‌شناسید؟ نفس جوهر مجرد است به این حد می‌شناسیم.

سوال: شناخت خدا از طریق علم اجالی چگونه است؟ چون درباره بسیط نمی‌توانیم از تعبیر استفاده کنیم ناچاریم از تعابیر دیگر استفاده کنیم. ما چاره نداریم جز اینکه بگوییم خدا را به این حیث می‌شناسیم. در حالی که خدا حیثیتهای مختلف ندارد. وقتی می‌خواهیم اجال را بیان کنیم، اگر به وجدان مراجعه شود اجال برایتان روشن است ولی وقتی شما آن اجال را مبهم بگیرید ما مجبوریم تبیین کنیم. وقت تبیین الفاظ شاید اشاره به ترکیب داشته باشد که اصلاً مراد ما نیست.

حقیقت خدا

حقیقت خدا همان کنه است، اگر کسی برای خدا مثل قائل شود به حقیقت نرسیده است اما اگر مثل قائل نشد به حقیقت رسیده است. مطلوب همه این است که به حقیقت خدا برسند اما چگونه برسیم؟ با توجه اجالی یا تفصیلی؟ با توجه اجالی تا حدودی به حقیقت می‌رسیم. من بین کنه و حقیقت فاصله قائل نیستم. اکتناه؛ یعنی اصابه تفصیلی، این اکتناه را ما نفی می‌کنیم همانطور که اصابه تفصیلی به ذات را نفی می‌کنیم. حقیقت با کنه مساوی است.

توجه اجالی

سوال: توجه اجالی یعنی چه؟ به این صورت است که شما بگویید خداوندی که این چنین است، عالم است، قادر است، اما اگر پسریم عالم بودن خدا چطور است؟ می‌گوید نمی‌دانم. فرض کنید سجده رفته‌اید در ذهنتان این را آوردید که من دارم برای کسی سجده می‌کنم که در مقابل او حاضرم، همینکه شما حس می‌کنید و می‌پایید که دارید برای یک کسی سجده می‌کنید، توجه اجالی است اما هیچ آشنایی از او نداریم فقط حس می‌کنید در قلب یا چشم دلتان یک نفر ظاهر است و شما پیش او حاضرید این توجه، توجه اجالی است. به اوصاف هم کاری نداریم البته اگر پرسند آیا این موجود است؟ می‌گوییم بله، عالم است؟ بله؛ یعنی در صفات می‌رویم. شناخت صفات هم اجالی است. اما گاهی هم وقتی توجه می‌کنیم اصلاً توجه به اوصاف نداریم. یک دفعه می‌پاید که در مقابل خدا قرار دارد. گاهی در نماز یا غیر نماز حالاتی به انسان دست می‌دهد که حس می‌کند در مقابل فردی حاضر است و او پیشش حاضر است اما هیچ به اوصاف توجه نمی‌کند. گاهی نیز به اوصاف توجه می‌کند. اگر توجه به موجود معینی که خود فرد در ذهنش دارد، باشد غلط است. ولی اگر توجه کم به موجودی که هست، خودم نساختم این شرک نیست.

معنای صمد

معنای دقیق و لَا صَمَدٌ صَدُّهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ چیست؟ صمد در اینجا به معنای قصد است، او را قصد نکرده کسی که به او اشاره کند؛ یعنی آنچه مشارالیه ما است او نیست، آنچه مورد اشاره ما است او نیست. اگر اشاره حسی باشد او نیست اگر اشاره عقلی باشد، باز هم او نیست؛ چون

ما اشاره به کنه داریم کنه را نیافته‌ایم. البته باید بین اشاره با اسم و بدون اسم فرق گذاشت. لااقل بگویم موجودی که حاضر است. یا از طریق صفتی بشناسیم حتی اینکه خود آن صفت را کاملاً ندانم چیست. خدا به من احاطه دارد.

الله جامع جمیع صفات است، یک شغونی دارد، همین توجه علم اجالی است ولی وقتی توجه می‌کنم شئون را می‌شمارم ولی به خودشان توجه اجالی دارم. به حقیقت شئون نمی‌رسم فقط همین اندازه می‌دان عالم است، عظمت دارد، عظمت را می‌دانم چیست اما مقدار عظمت، بی‌نهایت بودنش اینکه حقیقت عظمت چه هست را نمی‌دانم. اگر بدانم علم تفصیلی می‌شود.

اشاره عقلی

امام (ع) در این عبارت اشاره نکردند که منظور از اشاره چیست؟ اشاره عقلی است یا حسی اگر اشاره حسی تنها باشد ما در این عبارت اصلاً مشکلی نداریم. اگر کسی بخواهد به چیزی اشاره کند آن چیز خدا نیست و این روشن است؛ یعنی اگر کسی اشاره حسی- بکند او را قصد نکرده است کسی دیگر را قصد کرده است. ولی کلمه قصد نشان می‌دهد که منظور اشاره عقلی است. توجه به خدا اشکال ندارد ولی توجه آکنه‌ای نمی‌شود. توجه اجالی می‌شود ولی توجه تفصیلی نمی‌شود. به ظاهر این طور است که اگر هیچ نوع اشاره‌ای به خدا نداشته باشیم حتی به صورت توجه، مدوح نیست. اگر بگویم منظور امام (ع) اشاره حسی است، اصلاً مشکلی نیست و عبارت خیلی روشن است و اگر کسی اشاره حسی کند آن کس خدا نیست و اگر او را قصد کنی خدا را قصد نکرده‌ای، خیلی واضح است. اما اگر اشاره عقلی آکنه‌ای آن هم روشن است که اشاره به خدا نیست و او را قصد نکرده‌ای. اما اشاره اجالی، ظاهراً لابد منه است، اصلاً نمی‌شود، نمی‌شود اشاره اجالی نکرد، اشاره از طریق اسماء و صفات حتماً داریم، حتماً خدا را به عنوان یک موجود عظیم و کریم می‌شناسیم. خدا هم خودش را با همین اسماء شناسانده است. وقتی ما می‌گوییم «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ»¹ به این کریم توجه نمی‌کنیم؟ توجه می‌کنیم این هم یک نوع شناخت است و یک نوع اشاره آکنه‌ای است.

اسماء تعبیّر؛ تعبیّر یعنی حاکی، یعنی عبور می‌دهند به طرف خدا، منتها ما نباید روی اسماء توقف کنیم و بگویم این اسم خدای ما است، باید بگویم صاحب اسم خدای ما است. همین اینکه می‌گوییم اشاره اجالا برای این است که اشاره احاطه نکند اگر اشاره تفصیلی باشد، احاطه خواهد کرد. اینکه می‌گوییم اجالا بخاطر این است احاطه اشاره نکند، اگر اشاره تفصیلی باشد، احاطه خواهد کرد. اگر به جهت خاصی اشاره شود، اشاره حسی می‌شود و امام (ع) اشاره حسی را نفی می‌کند. آکنه اشاره عقلی را هم آکنه‌اش را نفی می‌کند.

معنای وجه الله

معنای وجه چیست؟ وجه عبارت از چیزی یا شئی که شغص بوسیله آن شناخته شود. تمام موجودات همان به اعتبار وجودشان وجه الله است؛ یعنی خدا را در حد آینه بودنشان به ما می‌شناسانند. «... فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» جمله «اشارائی وجه» اشکال ندارد، همه همان وجه خدا از جهت وجود منبسط که بین همه موجودات پخش شده، قابل اشاره است، وجه شناخت کامل نمی‌دهد، فقط امتیازی از موجودات دیگر را نشان می‌دهد. وجه الله را گاهی ائمه (ع) یعنی اهل بیت (ع) می‌دانند و گاهی به آنچه بوسیله او خدا شناخته می‌شود، گفته می‌شود که عام‌تر است؛ یعنی وجودی که به اشیاء داده شده و به وسیله آن وجود شناخته می‌شوند. چطور می‌توان این دو معنی را یکی کرد؟ وجه باید یک معنا داشته باشد تا اختلاف پیش نیاید. سعی ما بر این است که وجه الله را به همان معنای اهل بیت (ع) بگیریم و در عین حال به معنای وجود هم بگیریم. ما همه اشیاء را دارای وجه خدا می‌دانیم که حکایتگر و آیت هستند. قبلاً هم بیان شد که خداوند ازل تا ابد را با یک وجود پر کرده است که آن وجود فیض خدا است. فرض کنید خورشید طلوع کند تا جایی که بُرد دارد نورش را می‌فرستد و این نور خود خورشید نیست، پرتو و فعل خورشید است که نشان می‌دهد خورشیدی هست و طلوع کرده است. خداوند که بی‌نهایت است فیضش هم بی‌نهایت است. خورشید وقتی طلوع می‌کند تا جایی که بُرد دارد نور می‌فرستد، خدا که بی‌نهایت است بین ازل و ابد را پر می‌کند. بین ازل و ابدی که پر می‌شود، وجودی است که فیض اله است و به آن وجود منبسط گفته می‌شود. منبسط؛ یعنی وجودی که پخش شده و همه جا را گرفته است. در اینجا دو وجود نیست، خداوند در مقام فاعلی بی‌نهایت است و این وجود در مقام فعلی بی‌نهایت است، دو مقام است. آن مقام را فاعل بی‌نهایت پر کرده و این مقام را فعل بی‌نهایت پر کرده است و با هم اصطکاک ندارند.

معنای فعل بی‌نهایت

فعل بی‌نهایت چیست؟ این فعل خدا را نفس رحمانی، وجود منبسط، رق منشور که اسماء مختلف دارد. بی‌تعیین بی‌تعیین است هیچ تعینی ندارد. خداوند تعین انسانی را به او می‌دهد، می‌شود انسان، تعین فلک را می‌دهد می‌شود فلک، حالا آن تعین از کجا می‌آید؟ از جلوه الهی که ما به آن اعیان ثابت می‌گوییم در مقام علم خدا هستند، هیچ طور در خارج وارد نمی‌شوند تا ابد به سمت وجود خارجی نمی‌آیند ولی تنزلی از آنها در خارج می‌آید. آن تنزل که تعین و محدودیت است بر این بخش از وجود منبسط می‌نشیند، با وجود منبسط متحد می‌شود، انسان درست می‌شود. تعین انسانی جلوه‌ای از آن عین ثابت است. ولی وجود انسانی بخشی از وجود منبسط است، وجود منبسط تنزل نمی‌کند، خودش می‌آید متحد می‌شود. بخش تسامح است و الا وجود منبسط بخش ندارد، بسیط است. این فیض اله است که همه تعینات را وجود می‌دهد اگر این فیض

¹. انقطاع / 6

². بقره / 115

نبود هیچ تعینی موجود نمی‌شد. پس فیض واسطه در وجود همه اشیاء است. ائمه (ع) هم واسطه در فیض هستند پس اگر می‌گویند ما وجود منبسط هستیم درست می‌گویند؛ یعنی تمام جهان توسط شاداب به صور است. اگر آن را برداریم دیگر هیچ چیز نیست یک تعین است که تعین معدم است. با همین وجود منبسط است که همه چیز موجود می‌شوند. پس وجود منبسط می‌شود فیض اله، وجه اله و از همین وجود است که خدا شناخته می‌شود. تعینات ما که ظلمت هستند آن وجودی که آمده با تعین ما همراه شده و مجموعاً شده سایه، آن سایه نور خدا را نشان می‌دهد. ابتدا وجود منبسط را که نور خدا است نشان می‌دهد و از طریق آن نور منبسط خود خدا که منبع نور است شناخت پیدا می‌کنیم. این بیان خیلی جالب است هم وجود منبسط که وجود جهان است را توضیح می‌دهد و هم اینکه نشان می‌دهد اینها ائمه ع هستند؛ یعنی وجه الله چه بر وجود منبسط تطبیق شود و چه بر ائمه (ع) فرقی نمی‌کند، دو تا لفظ متفاوت است. وجه الله واسطه فیض است. تمام تعینات را در حد سایه بودن روشن می‌کند. تعین مادی ائمه هم با وجود منبسط درست می‌شود که حقیقت است. وجودی مادی این بزرگواران هم با حقیقت درست می‌شود. تعینشان در علم خدا بوده و هست. تنزل آن حقیقت تعین این بزرگواران شده است. تعین ما هم هست. کانه ائمه در همه ما هم هستند ما هم امام را نشان می‌دهیم ما هم واسطه در فیض را نشان می‌دهیم و واسطه در فیض هم خدا را نشان می‌دهد. بخشی از وجه الله که حق و سهم ما است در ما است. ما با تعینی که داریم فیض بی‌تعین را نشان می‌دهیم. فیض بی‌تعین وجه الله است و به ما هم تعلق گرفته است. با تعین ما جمع شده، متعین شده است. تکررات هم تعین هستند، در زمان حشر با صور اسرافیل تعینات جمع می‌شوند. خدا و وجه الله باقی می‌ماند. وجودها باقی‌اند منتها وجود بی‌تعین است. وجود با تعین است به همین دلیل سایه است. اگر تعین را بگیری همان نور و پرتومی شود. منبع نور خدا است این پرتو وجه الله است که ائمه‌اند که واسطه فیض‌اند ماها سایه‌ها هستیم که تعین داریم. تعین را برداریم نور می‌شویم. فعل با فاعل فرق می‌کند ولی فعل حاکی از فاعل هست، آیت هست. فاعل هم احاطه به فعل دارد، همه چیز با این بیان درست می‌شود.

فیض خدا

چه لزومی داشت خدا فیض را واسطه قرار داد؟ می‌شود خدا باشد و پرتو نداشته باشد؟ وقتی می‌گوید خدا مشیت را آفرید و به توسط مشیت همه چیز را، مشیت همان وجود منبسط است. خدا نور ما را آفرید و به توسط ما همه چیز را آفرید. خدا عقل را آفرید و همه چیز به واسطه عقل خلق شد. «کان الله و لم یکن معه شیء»¹ کان را به معنا ماضی بگیرید، کان وقتی درباره خدا به کار می‌رود باید منسلخ از زمان باشد. ما برای خدا اول قائل نیستیم. خداوند ائمه را در ازل آفرید. کان الله؛ یعنی کان خدا در مرتبه الوهیت و در آن مرتبه لم یکن معه شیء، الآن هم لم یکن معه شیء است. لم یکن هم زمان ندارد. کان هم زمان ندارد یعنی همواره چنین است. معه خیلی مهم است؛ یعنی همراه او و در مرتبه او هیچ کس نیست، از اول نبوده و الآن هم نیست و نخواهد هم بود. نیز «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانْ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ نُوراً... كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَداً»² یعنی در آن مقام هیچ کس نبوده و هیچ کس هم نخواهد بود، در رتبه حضرت حق هیچ کس نیست. کان منسلخ از زمان است، ما منسلخ از زمان نمی‌گیریم، می‌گوییم قبلاً این طور بوده ولی بعداً با خدا اشیائی هست، با خدا هیچ کس نیست، خدا با ما هست ولی هیچ کس با خدا نیست. یعنی این «کان الله و لم یکن معه شیء» دلیل حدوث نیست.

معنای فناء

معنای فناء چیست؟ فانی به معنای نیست، نیست، فانی در خدا به معنای نیست، نیست. فناء یعنی توجه مطلق به خدا است به طوری که به خود هم توجه نداشته باشیم. لحظه‌ای خیلی ریز برای ما این اتفاق می‌افتد که یک دفعه توجه به خدا می‌کنیم هیچ چیز حالیه نیست. خیلی ظریف و خیلی سریع الزوال می‌آید و می‌رود. در حینی این اتفاق می‌افتد که شاید از «آن» هم کمتر باشد آن وقت حالت فنا است. عرفا می‌گویند ما این فنا را می‌توانیم ادامه بدهیم. دائم الذکر بودن یعنی فانی، یعنی دائماً یاد خدا بودن و ذکر خدا گفتن، اگر یک لحظه به خودم توجه کنم دوام از بین می‌رود پس حق توجه به خودم را ندارم حق اینکه من خدا را می‌شناسم ندارم حق توجه به اغیار ندارم. اغیار را می‌بینم ولی با دیدن آنها خدا را می‌بینم این می‌شود فنا، فنا به معنای نیستی، نیست ما همه در حد حاکی بودن هستیم. و بر اثر توجه تام داشتن به فنا می‌رسیم. توجه تام داشتن به خدا می‌شود فنا، موجودی که توجه تام به خدا داشته باشد، یواش یواش خدا یک چیزهایی به او نشان می‌دهد. البته باید گفت یواش یواش توجه تام پیدا می‌کنیم، توجه ما اول به اغیار است، بعد یواش یواش توجهمان را از اغیار برمی‌داریم، یعنی این را غیر نمی‌بینیم، این را حاکی از خدا می‌بینیم تا توجه به این می‌کنیم خدا در ذهن ما می‌آید و مورد توجهمان قرار می‌گیرد. وقتی ادامه پیدا می‌کند دائم الذکر و فانی می‌شویم. فانی می‌شویم؛ یعنی نه یعنی نیست می‌شویم، داریم راه می‌رویم، از لحاظ حاکی بودن هستیم ولی دیگر توجه به هیچ چیز نداریم. گاهی کمتر از یک آن اتفاق می‌افتد.

¹ . مجلسی، بحار الأنوار، ج 54، ص 239. «و قال صاحب الملل و النحل في كتاب تحایة الأقدام و صححه المحقق الطوسي (ره) مذهب أهل الحق من الملل كلها أن العالم محدث مخلوق له أول أحدثه الباری تعالی و أبدعه بعد أن لم یکن و کان الله و لم یکن معه شیء»

² . شیخ صدوق، التوحید، باب صفات الذات و صفات الأفعال، حدیث 5

تمرین دائم الذکر

ادعای عرفا درست یا غلط با خودشان ما بحث صغروی نداریم، شدنی است که انسان همیشه یاد خدا باشد. دائم الذکر بودن برای ائمه و انبیاء بوده است. برای ما هم صغری بحث است ممکن است ادعا باشد ولی امری است شدنی. اینها می‌گویند ما توجه مطلق و تام داشتن به خدا را ادامه می‌دهیم، می‌گوید اول بی‌اختیار این توجه می‌آید، دست ما نیست، بعد مکشش بیشتر می‌شود، این هم دست ما نیست، بعد وقتی می‌رسد که من می‌توانم توجه را بیاورم، توجه اختیاری می‌شود، منتها تا بیاورم زود می‌آید و می‌رود. یک وقتی که گذشت این توجه اختیاری می‌شود، مکشش هم اختیاری می‌شود و می‌توانم نگهش دارم. بعد می‌رسیم به جایی که دیگر نمی‌توانیم توجه را کنار بگذاریم. یعنی می‌آید و اختیار اینکه ردش کنم ندارم. مثل آدم‌هایی که به امر فکری معتاد می‌شوند. امتحان کنید، سحر که از خواب بیدار می‌شوید، یک فکری، فکر خوب یا بد یا مسأله علمی یا فکر دنیایی را به ذهن خودتان تحمیل کنید، سه چهار شب این کار را بکنید، شب پنجم که بلند شدید، دیگر دست خودتان نیست، می‌بینید همان فکر آمد، همان فکری که تمرین کردید. این تمرین را درباره خداوند انجام بدهیم. یواش یواش عادت می‌شود اگر هم بخواهید رد کنید نمی‌شود خود بخود به ما هجوم می‌آورد. عرفا می‌گویند به حدی می‌رسیم که نمی‌توانیم خدا را کنار بگذاریم. همیشه این فکر همراه ما هست و دائم الذکر می‌شویم. به صغرا کاری نداریم ولی ظاهراً شدنی است. توجه امر محمی است، گفته‌اند؛ آقندر ذکر را گفتم که صاحب ذکر را دیدم. هر کس به هر وسیله‌ای ممکن است توجهش را به خدا جلب کند اما بهترین کار این است که وسیله استفاده نشود.

معنای شبیه

«وَلَا إِثَّاءَ عَنِّي مِّنْ شَيْءٍ»؛ اگر کسی خدا را به چیزی تشبیه کند؛ چون خدا شبیه ندارد معلوم می‌شود که خدا را اشتباه گرفته است؛ چون برای خدا شبیه فرض کرده و خدا را هم شبیه ندارد، پس آن کسی که او فرض کرده خدا نبوده است. آن کسی که می‌تواند شریک داشته باشد خدا نیست. بنابراین کسی که برای خدا شبیه قائل شود او را قصد نکرده است.

شبیه به چه معناست؟

شبیه در اصطلاح به معنای موجودی است که با موجود دیگر کیف مشترک داشته باشد. در باب وحدت و کثرت این مسأله مطرح است که دو چیز ممکن است در امری مشترک باشد به آنها تسامحا و مجازاً واحد می‌گوییم. مثلاً زید و عمرو دوتا هستند اما در نوعیت و انسانیت وحدت دارند. اصطلاحاً به اینها متاثلان می‌گوییم. متاثلان دو موجودی هستند که در نوعیتشان با هم شریک هستند. متساویان دو موجودی هستند که در کیفیتشان با هم شریک هستند. متاضیفان دو موجودی هستند که در وضع شریکند. متشاهان دو موجودی هستند که در کیفیت شریک هستند. این سفید است، آن هم سفید است به آنها متشابه می‌گویند.

اگر کسی برای خدا شبیه قائل شود به معنای اصطلاحی یعنی در کیف خدا را با چیزی شبیه ببیند و مسلماً در این عبارت این مراد نیست؛ چون خدا اصلاً کیف ندارد که بخواهیم در کیف برایش شبیه قائل شویم. اینجا مراد از شبیه همان شبیه لغوی و مطلق شباهت مراد است. (1) شباهت در ذات (2) شباهت در صفات (3) شباهت در افعال. اگر ما در فعل برای خدا شبیه قائل شویم، خدا را نشناخته‌ایم. در ذات و صفات هم شریک قائل شویم خدا را نشناخته‌ایم. پس درباره خدا هیچ نوع شباهتی نباید در ذهن بیاوریم. والا معلوم می‌شود خدا را نشناخته‌ایم. آن موجودی که من دارم به لحاظ فعل شبیه خدا می‌کنم، آن موجود خدا نیست، آن خدا هم که شبیه این موجود شده، خدا نیست. اگر برای خدا چه در ذات، صفات و فعل شبیهی درست کنیم در واقع خدا نشناخته‌ایم و قصد نکرده‌ایم.

فرق شباهت لغوی و عرفی

آیا می‌توان شباهت لغوی را کنار شباهت عرفی قرار داد؟ آیا می‌توان گفت موجودات شبیه خدا هستند؟ وقتی می‌خواهید مشاهدت را بیاورید حتماً باید متعلقی مشاهدت را ذکر کنید. باید گفته شود، این دو تا در چه چیزی شبیه‌اند. در مثال دو قلو ممکن است در جود شبیه باشد یا در خساست شبیه نباشند، ولی در اندام شبیه‌اند. متعلق شباهت حتماً باید ذکر شود تا ببینیم درست است. در مورد خداوند هیچ نوع شباهتی در هیچ متعلقی حتی در وجود نیست. شباهت در وجود غلط است چه وجود عرفانی، چه فلسفی، وجود فلسفی تقسیم می‌شود به واجب و ممکن و وجود واجب به وجود ممکن شباهت ندارد. وجود ممکن هم به وجود واجب شباهت ندارد؛ چون آن واجب و این ممکن است. اصلاً شباهت بینشان نیست، فقط در مفهوم شباهت دارند، مفهوم هر دو هست، است، این فایده‌ای ندارد؛ چون مفهوم نه خدا است و نه ممکنات است.

سوال: آیا کسی می‌تواند بگوید ما هم مثل خدا یک موجود هستیم و در دام تشبیه گرفتار نشود؟ این اشکال ندارد. ما با یک چیزی که هیچ ارتباطی با خدا ندارد شبیه هستیم، مفهوم یعنی ساخت ذهن من که از وجود یک مفهوم و از وجود خودم یک مفهوم گرفتم که شبیه هم هستند، یعنی در ذهن من دو تا مفهوم شبیه هم است که نه خدا و نه خلق است، این گونه اشکال ندارد، این شباهت در صورتی اشکال دارد که بخواهیم وجود واجب را شبیه ممکن کنیم که امکان ندارد. در مفهوم شباهت هست اما شبیه کردن خدا نیست. شباهت در صورتی غلط است که بخواهیم وجود خارجی را شبیه هم کنیم اشکال دارد.

از نظر عرفاء خداوند وجود دارد اما وجود نداریم و حکایت وجود هستیم پس ما اصلاً وجود نداریم. پس بر مبنای فیلسوف، متکلم و عارف ما نمی‌توانیم وجود خود را شبیه وجود خدا قرار بدهیم مگر مفهوم وجود که آن هم خدا نیست، خلق من و توسط من مخلوق خدا است، دو تا مخلوق شبیه هم می‌شوند و من واسطه هستم، مخلوق مخلوق خدا است. پس روشن است که اگر خدا تشبیه کنیم به خلقتش و شبیه قرار بدهیم

در واقع خدا نیست و اگر ما آن شبیه را قصد کنیم خدا را قصد نکرده‌ایم. تشبیه اصلاً امکان ندارد. مثلاً اگر بگویید خدا دست دارد، او اصلاً خدا نیست.

ممنوعیت تشبیه

چرا تشبیه ممنوع است؟ تشبیه خدا امکان ندارد، آنگاه تشبیه می‌کنند اصلاً خدا را تشبیه نکرده‌اند اما در عقیده‌شان اختلال بوجود آمده است و خدای واقعی را نشناخته‌اند. واقعاً تشبیه حاصل نمی‌شود و آن چیزی که من به عنوان شبیه می‌پرستم یا اعتقاد دارم خدا نیست، ساخته ذهن است و اعتقاد من خراب است از این جهت حرام (بی‌اعتقاد) و ملحد می‌شود.

معنای تبعیض

«وَلَا لَهُ تَدْلُّلٌ مَنْ يَعْصُهُ»؛ و کسی که او را جزء جزء بداند، برای او خاضع نشده است. اگر خدا را تبعیض کردیم؛ یعنی قائل به ترکیب شدیم، محتاج کردیم و تذلل ما هم برای محتاج حاصل شد، چون آن محتاج خدا نبوده است ما برای غیر خدا تذلل کرده‌ایم. اگر قائل به ترکیب شویم و برای او تذلل کنیم برای خدا نبوده است. «وَلَا لَهُ» را می‌توانید لا وحده من بعض، اما امام (ع) خواستند تذلل و عبادت را مطرح کنند. تبعیض؛ یعنی ترکیب، ترکیب را بردارید می‌شود بساطت که همان احدیت است. امام (ع) می‌خواهند با این عبارت بگویند برای خدا بعض قائل نشوید. تذلل فقط مخصوص خدا است و اگر کسی به واسطه تذلل کند تا بوسیله آن به خدا تذلل کند اشتباه است.

اعتراض به عرفاء می‌شود که شما می‌گویید دسترسی به ذات خدا ندارید ولی دسترسی به اسماء و صفات دارید، اگر هیچ دسترسی و شناختی از خدا ندارید و دسترسی به اسماء و صفات هم ندارید پس چه کسی را عبادت می‌کنید؟ بعضی عرفا می‌گویند ما اسماء را عبادت می‌کنیم؛ چون دسترسی به ذات نداریم با عبادت اسماء در واقع او را عبادت می‌کنیم. این حرف درستی نیست چون ما اسماء را عبادت نمی‌کنیم بلکه خدا را عبادت می‌کنیم. این طور درست است؛ ما خدایی را که صاحب اسماء است، عبادت و اطاعت می‌کنیم نه اسماء او را، خدایی که در اسماء ظهور کرده است عبادت می‌کنیم نه اسماء او را، ولو اینکه من او را از طریق اسماء می‌شناسم و او پیش من غیب است ولی همان غیبی که پیش من ظهور کرده را عبادت می‌کنم نه خود اسماء را بنابراین ما خدایی را که جلوه‌ای مثل ائمه (ع) داشته را عبادت می‌کنیم نه ائمه را عبادت کنیم و بگوییم چون واسطه در فیض است آن عبادتها خطرناک است بلکه باید بگوییم خدایی را عبادت می‌کنیم که این مظاهر را دارد نه اینکه این مظاهر را عبادت می‌کنیم که عبادت اینها عبادت خدا است. نه عبادت ائمه (ع) عبادت خدا نیست. من از امام (ع) اطاعت می‌کنم که آنها دستور خدا را بیان می‌کنند.

انواع تبعیض

سوال: در تعابیر آمده «من اطاعکم فقد اطاع الله»¹ به چه معناست؟ این تعابیر بخاطر این آمده است که ائمه (ع) فانی در خدا هستند و حرفی که می‌زنند حرف خدا است. اینها چون از خدا نقل می‌کنند ما اطاعت می‌کنیم والا اگر رابطه با خدا قطع شود اطاعت نیست. اطاعت اینها دستور خدا است. اگر کسی غالی باشد در واقع خدا را اطاعت نکرده است.

برای روشن شدن این مطلب لازم است عبارت «وَلَا لَهُ تَدْلُّلٌ مَنْ يَعْصُهُ» را تبیین کنیم، تبعیض چند گونه است: 1) خدا را تبعیض کنیم؛ یعنی بگوییم خداوند دارای ماهیت و وجود است، این تبعیض می‌شود یعنی بعضش ماهیت و بعضی وجود یا بگوییم خدا مرکب از ماده و صورت است، مرکب از جنس و فصل یا مرکب از اجزاء مقداری، تمام اینها ممنوع و نوعی تبعیض کردن و خدا را مرکب دانستن است. ظاهر تبعیض هم همین است.

2) تبعیض در اوصاف و افعال؛ یعنی بگوییم بعضی صفت متعلق به خدا و بعضی را به دیگران داده است. ما معتقدیم صفاتی را که خدا به ما داده، همه امانتد ولی هیچ وقت صفتی را از خود جدا (قیچی) نکرده یک قسمتش را به ما بدهد. ما معتقدیم خدا تنزل صفاتش را به ما داده است. اگر خدا این کار را می‌کرد که اصلاً شدنی نیست؛ چون بسیط را اصلاً نمی‌توان تبعیض کرد. اگر بر فرض تبعیض شدنی بود، دو تا اشکال پیش می‌آمد. یک) بعد از مدتی صفات خدا تمام می‌شد، درست است بی‌نهایت است ولی به بی‌نهایت موجود می‌دهد ولو ذره ذره باشد، آخر تمام می‌شد. دو) در این صورت ما صاحب وجود وجوبی می‌شدیم نه وجود امکانی، یعنی همان وجودی که خدا دارد ما هم داشتیم منتها بخشی‌اش را، و خدا کمی بزرگتر بود چون یک بخشش را کم کرده به ما داده است. کوچک را ما و بزرگ را خدا داشت. این چنین چیزی هرگز نمی‌شود؛ چون تناقض پیش می‌آید. اگر وجود وجوبی بود دادنی نبود من خود به خود موجود می‌شدم وجود وجوبی یعنی خود به خود موجود شدن. اگر دادنی باشد معنایش این است که وجود وجوبی نیست و این تناقض است. اگر خدا از وجودش خودش جدا کند و به من بدهد لازمه‌اش این است که من و مخلوق نباشم و این خودش تناقض است و این شدنی نیست.

¹. عیون اخبار الرضا (ع)، ج 20، ص 530

فرق تبعیض و ترکیب

فرق تبعیض با ترکیب چیست؟ اگر تبعیض را در خود ذات باشد؛ یعنی خود ذات بعض بعض شود، این ترکیب است. اگر خدا تبعیض می‌شود یعنی بعضی از خودش را به خلق عطا می‌کند که اصلاً شدنی نیست نه وجودش و نه چیز دیگرش. در تاریخ هم از این موارد آمده است. مسیحی‌ها گروه ملکانه آنها معتقدند که از لاهوت علم خدا که اسمش کلمه بود، (تنزل کرد) پایین آمد در عالم ناسوت و جسد مسیح را به عنوان زره گرفت و در او وارد شد و با او متحد شد، به همین خاطر به مسیح کلمه و خدا می‌گویند. خدا با او متحد شد یعنی علم خداوند آمد در ناسوت و با او متحد شد و معتقدند مسیح به دار آویخته شده، ناسوتش (جسد) را کشتند و لاهوتش باقی مانده است. نستور گروهی دیگرند که معتقدند ناسوت جسد حضرت عیسی است لاهوت روحش است آنها معتقدند مثل ملکانه که ناسوت عیسی کشته شده است و لاهوتش که روحش هست کشته نشده است. این گونه اعتقادات که از خدا چیزی کنده شده و پایین آمده بوده است. بت پرستها در ربوبیت همین چیزی قائل بودند آنها شرک قائل بودند. ما هم قبول داریم خدا تدبیر عالم را سپرده است. در زیارت مطلقه امام حسین (ع) عبارت «ارادة الله فی مقادیر اموره...»؛ یعنی اداره عالم به شما داده شده است. این عبارت به این معنا نیست که خداوند تدبیر خودش را کند و به بندگان داد؛ یعنی تنزل تدبیرش را به اینها داد. علم ما تنزل علم خدا است، ما تنزل را اشکال نمی‌دانیم بلکه تجافی را اشکال می‌دانیم یعنی خدا علم خود را از بالا خالی کند و به ما بدهد، این غلط است و الا اگر اصل پیش خدا و تنزلش را به ما بدهد اشکال ندارد و همین طور هم هست.

حیثیات

در توضیح عبارت «وَلَا لَهُ تَدَلُّلٌ مِّنْ بَعْضِهِ» باید گفت؛ خداوند بسیط است اجزاء و حیثیات مختلف و حتی اوصاف ندارد، در مرتبه بعد از ذات برایش اوصاف درست می‌کنیم اما به این صورت که او را مقایسه می‌کنیم با غیر نسبت به این غیر حالت کشف دارد به آن می‌گوییم عالم، نسبت به این غیر اثرگذار است می‌گوییم قادر. این عالم و قادر به عنوان صفت و امر زائد برای خدا ثابت می‌شود بعد المقایسه و الا ذات خداوند کمال محض است. در آنجا نمیتوان بگوییم عالم، قادر ولو علم و قدرت را دارد، ولی علم و قدرت که جزء ذات نیست. آنطور نیست که یک ذاتی موصوف باشد و علم و قدرت برایش حاصل بشود مثلاً قدرت ما نیرویی است که در ما هست ولی آن نیرو نفس ما نیست بلکه ابزار یا مرتبه‌ای از نفس ماست. همچنین علم ما به صورت علمیه‌ای است که ذهن ما است. خداوند اینچنین نیست که عالم باشد بوسیله یک صورت علمیه یا قادر باشد بوسیله یک نیروی زائد بر ذات بلکه همان ذاتش قدرت است همان ذاتش علم است و همان ذاتش حیات است تا آخر؛ یعنی این او این اوصاف که مغایرت می‌کند با موصوف در مرتبه ذاتش برای خدا اثبات نمی‌کنیم. در مرتبه فعل و مقایسه به عنوان صفت نفی می‌کنیم. در وقتی که مقایسه می‌کنیم، صفات را اثبات می‌کنیم. پس در خداوند هیچ گونه ترکیبی وجود ندارد، حتی ترکیب از حیثیات، حیثیات؛ یعنی ما را ملاحظه ما یک حیثیت ذات داریم که همان نفس ماست ما به توسط نفسمان یک حیثیتی هستیم که به آن می‌گوییم ذات، دوباره یک حیثیت دیگر برای ما است که علم ما است به توسط آن صورتی که به ما افزوده شده است، ما حثیت جدید پیدا می‌کنیم به ما می‌گویند عالم، به خاطر آن نیرویی که در ما هست حیثیت دیگری داریم به ما می‌گویند قادر، به ما می‌گویند مثلاً ماشی به خاطر اینکه قدرت مشی داریم به ما می‌گویند کاتب، چون قدرت کتابت داریم. اینها همه حیثیتهای مختلفی است که برای ما ثابت می‌شود. اما خداوند یک حیثیت دارد آن هم حیثیت ذاتش است. این حیثیت ذات عین حثیت علم است عین حثیت قدرت است و طوری نیست که خداوند حثیتهای جدا داشته باشد. پس نه مرکب است از اجزاء و نه حتی مرکب است از حثیات و اعتبارات مختلف بلکه فقط یک ذات است، این بساطت خدا است. حالا اگر کسی خدا را تبعیض کند؛ یعنی برای خدا بعض قائل شود و برای خدا اجزاء قائل شود حتی اگر این اجزاء به صورت حیثیات باشد این شخص خدا را مرکب دانسته است.

احتیاج

«وَلَا لَهُ تَدَلُّلٌ مِّنْ بَعْضِهِ»؛ کسی که خدا را تبعیض می‌کند و برایش قائل به اجزاء می‌شود، یا برای خدا قائل به حیثیات مختلف می‌شود، در واقع برای خدا تذلل و تواضع نکرده است، خشوعش برای خدا نبوده است. این را باید توضیح داد که چطور؟ بله اگر ما خدا را مرکب بدانیم خدا را از خدایی انداختیم. ولی چطور برای خدا تذلل نکردیم؟ گفته می‌شود، ترکیب مستلزم احتیاج است و خدا نمی‌تواند محتاج باشد پس نمی‌تواند مرکب باشد، حالا اگر خدا مرکب گرفتیم باید برای اینکه خدا محتاج نیست بگوییم این اجزاءش خدا نیست و یک جزءش که بسیط است آن را خدا قرار بدهیم. چون خدا که خدا مرکب نیست، مرکب محتاج است و خدا محتاج نیست. پس مرکب را نمیتوان خدا گرفت. بنابراین این مرکبی که الان ما در نظر گرفتیم و اسمش را خدا گذاشتیم در واقع یک جزءش که بسیط است خدا است و بقیه‌اش خدا نیست. خوب حالا ما تذلل می‌کنیم برای آن مرکب برای جزءش تذلل نمی‌کنیم پس در واقع برای خدا تذلل نکردیم. برای موجودی تذلل کردیم که حالا خدا در لایه لای او موجود است بر فرض اگر آن بسیط خدا باشد اگر خدا نبود که هیچ، اگر آن بسیط خدا باشد در لایه لای این اجزاء مرکبی که هیچ کدام خدا نبودند داریم خدا را تواضع می‌کنیم. تواضع برای خدای واحد نمی‌کنیم، تواضع برای مجموعه می‌کنیم. پس تواضعمان برای خدا نیست.

تواضع به مجموعه

«وَلَا لَهُ تَذَلُّلٌ مِّنْ بَعْضِهِ»؛ کسی که خدا را مرکب کند برای خدا تواضع نکرده است یا برای هیچی تواضع نکرده یا برای مجموعه تواضع کرده که خدا نیست یا برای مجموعه‌ای تواضع کرده که اغیار و غیر خدا دور و برش هستند. پس در واقع برای خدا تواضع نکرده است. اگر بگوییم بعضی از آن مرکب خدا است این تواضع شده برای مجموعه‌ای که مرکب است از خدا و غیر خدا و اگر هیچ کدام از این اجزاء را خدا ندانیم که بهتر است، این برای خدا تواضع نکرده است. اینجا جار و مجرور را مقدم کرده است؟ اگر اینجا حصر فهمیده شود این طور معنی می‌شود که فقط برای او تذلل نکرده است.

معنای توهم

«وَلَا إِثَّاءَ أَرَادَ مِنْ تَوَهُُّهُ»؛ اگر کسی خدا را توهم کند؛ یعنی در وهم خودش بیاورد. آن خدایی که در وهم من می‌آید ساخته من است. ذهن من آن را ساخته است پس من دارم برای آن کسی که ذهنم ساخته است اراده می‌کنم. اگر من خدا را در ذهن خودم توهم کردم؛ یعنی در واهمه خودم یک صورتی از خدا ساختم که این صورت چون مخلوق من است مسلم خدای من نیست. حالا من این را دارم اراده می‌کنم پس خدا را اراده نکردم این را اراده کردم. کسی که خدا را توهم کند اصلاً خدا را اراده نکرده است، اما اینکه فقط خدا را اراده نکرد و کنار خدا چیزی دیگر را اراده کرد شاید از عبارت در نمی‌آید؛ چون معنایش این است که اصلاً خدا را اراده نکرده است. اینجا شاید نتوان حصر را استفاده کرد ولی در ایاک نعبد حصر استفاده می‌شود. ولی آیا می‌توان در باب تذلل می‌توان حصر استفاده کرد یا نه؟

عموم کسانی که دارند خدا را عبادت می‌کنند، خدا را مرکب می‌دانند، مردم متوجه نیستند که او را از ترکیب عقلی منزه بدانند؟ به توجه کار نداریم واقعا خدا را تذلل نکرده است ولی خوب پیش خودش فکر می‌کند تذلل کرده است ما به خیال خودش کار نداریم واقعیت این است که تذلل نکرده است. او به چه کسی تذلل کرده است؟ به خدا تذلل کرده یا به مجموعه که خدا در آن است.

آیا «وَلَا إِثَّاءَ أَرَادَ مِنْ تَوَهُُّهُ» را می‌توان با حصر معنا کنیم؟ شاید بتوان به این بیانی که عرض می‌کنم اگر کسی خدا را توهم کند منحصرأ خدا را اراده نکرده است بلکه خدا را در باطن خودش و به فطرت خودش اراده کرده به زعم این صورتی که تصور کرده، منحصرأ خدا را اراده نکرده است اگر می‌خواهد خدا را منحصرأ اراده کند باید توهمش را قطع کند. پس می‌توان اینجا حصر را استفاده کرد به همین بیان که عرض می‌کنم که بگوییم اگر کسی خدا را توهم کند این در فطرت خودش به سمت خدا دارد می‌رود ولی یک چیزی هم دارد می‌سازد این منحصرأ خدا را اراده نکرده است، خدا را در کنار این صورت اراده کرده است و لذا پذیرفته نمی‌شود؛ یعنی مشرک است²، چون خدا را تنها اراده نکرده بلکه خدا را با آن صورت اراده است. در فطرتش خدا را اراده کرده ولی چون تطبیقش غلط است در واقع خدا را اراده نکرده است.

معنای مصنوع

كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ؛ این بای بنفسه را دو گونه می‌توان معنی کرد. 1) بای الصاق بگیریم، بای مصاحبت بگیریم به معرفت تعلق بگیرد به خود شیء. می‌گوید مثلاً من عارف شدم به آنچه تو نوشتی؛ یعنی نوشته را خواندم عارف شدم به نوشته تو. خوب عرفان من تعلق گرفته به این نوشته (به خود این نوشته). این بای الصاق است بای مصاحبت است. بایی که نشان دهد چیزی به چیزی تعلق گرفته است. علم من تعلق گرفت به خود این شیء. در مورد خداوند اگر علم می‌خواهد به خود شیء تعلق بگیرد؛ یعنی به خود خدا تعلق بگیرد معنایش این است که من به خود خدا را شناختم، من احاطه علمی پیدا کردم، این غلط است. من به چیزی می‌توانم احاطه علمی پیدا کنم که مصنوع من است، من حتی به چیزهایی که مصنوع خودم نیست نمی‌توانم احاطه پیدا کنم. آن چیزی که خودم انشاء کردم نوشته‌ای که خودم نوشتم به آن احاطه دارم نوشته شما را که انشاء می‌کنید، احاطه ندارم. مگر اینکه یک طوری نوشته‌ی شما بشود انشاء من، در این صورت من احاطه پیدا می‌کنم. پس همیشه ما احاطه پیدا می‌کنیم به مصنوع خودمان یا یک مقدار بخواهیم تعمیم بدهیم احاطه پیدا می‌کنیم به شئی که مصنوع باشد حالا چه مصنوع خودم باشد چه مصنوع دیگری باشد. هیچ وقت به صانعی که بر من محیط است من احاطه پیدا نمی‌کنم. بنابراین نمی‌شود، بگوییم خداوند بنفسه معلوم من شد. بله بوجه، بآیه معلوم من می‌شود. اما به اینکه من به خودش عالم بشوم، نمی‌شود، بله به مصنوع خودم یا به مصنوع او می‌توانم احاطه پیدا کنم و از طریق مصنوع او را بشناسم، ولی شناختن خدا بنفسه نیست. بحث این است که علم من به خدا تعلق نمی‌گیرد؛ چون احاطه ممکن نیست.

هر معلولی با علت شناخت می‌شود، خدا علت ندارد، پس شناخته نمی‌شود. اگر شئی‌ای را بشناسی آن را احاطه کرده‌ای یا مصنوع تو است یا مصنوع چیز دیگری است که قابل احاطه شدن است. چون خداوند مصنوع نیست، پس قابل احاطه نیست، شناخته نمی‌شود یا چون خدا معلول نیست؛ یعنی علت ندارد، شناخته نمی‌شود ولی منحصرش نکند. نگویید ما هر چیزی را شناختیم معلول و مصنوع است و چون خدا مصنوع نیست، پس شناخته شدنی نیست، این را تنها نگویید، این عیبی ندارد، حرف درستی است. بگویید ما خدا را نمی‌توانیم احاطه کنیم، مصنوع را می‌توانیم احاطه کنیم ولی خدا قابل احاطه نیست پس شناخته نمی‌شود به این صورت که علم من به خودش تعلق بگیرد. هرچیزی که شناخته شود معلول (مصنوع) است، خدا هم معلول نیست، پس شناخته نمی‌شود یا خدا محاط نیست و شناخته نمی‌شود.

¹ . اینجا مفعول مقدم شده و باید معنای حصری شود که باید بررسی شود آیا حصر است یا نه

² . اینجا می‌توان با حصر معنی کرد.

2) بنفسه؛ بآ را سببیه بگیریم. معرفت پیدا کنم به سبب نفس خدا؛ یعنی خود خدا معرفت خودش شود، همانطور که خورشید دلیل خورشید می‌شود، خدا هم دلیل خودش بشود؛ یعنی خدا را به سبب خود خدا بشناسیم نه از طریق معلولش بشناسیم. بلکه از طریق خودش بشناسیم؛ یعنی خودش خودش را به من معرفی کند این شدنی است. اینکه می‌گویند «اعرفوا الله بالله¹»؛ خدا را با خدا بشناسید، این حرف درستی است؛ یعنی شناخت کامل خدا شناختی که برای من کامل است این است که خدا را با خدا بشناسیم از طریق معلول بخوایم بشناسیم این هم شناخت است ولی شناخت کاملی نیست، شناخت این است که از طریق خود خدا بشناسیم؛ یعنی به معالیل کار نداشته باشیم خود خدا همه جا آشکار است. من خودش را ببینم نه از طریق معلولش ببینم اما این معنی احاطه نیست. به سبب خدا را می‌شناسیم یعنی می‌گوییم که مگر جای خدا مخفی است که من بخوایم بروم از یک طریق دیگر بشناسیم، همه جا خدا مشهود است و من می‌شناسمش این اشکالی ندارد. واسطه معرفت

آیا معرفت بی‌واسطه ممکن است؟ آیا می‌توان فعال بود یا منفعل؟ ما منفعل هستیم. مشاء معتقدند ما در همه ادراکات منفعل هستیم. به نظر صدرا در بعضی مقدمات (کتاب بخوایم یا استاد ببینم، استاد که می‌گوید یا کتاب که می‌گوید اینها معد هستند. در مقدمات اختیار داریم اما در خود معرفت خیر. در خود معرفت هم از طرف معلمی که بشر باشد نمی‌آید، معلمی که خود خدا تعیین می‌کند، حالا یا معلم عقلی است که همه به آن معتقدند یا معلم حسی است که بعضی از فلاسفه معتقدند و بعضیها مطرحش نکردند. حتی خیلها مثل قطب شیرازی در شرح حکمة الاشراق می‌گوید ما در حسسیاتمان هم معلم داریم در محسوساتمان هم معلم داریم بدون معلم ما حس نمی‌کنیم در معقولات که همه گفتند در حسیات ایشان (قطب شیرازی) گفته‌اند، اصلا به معلم تصریح می‌کند، معروف است ایشان حرفهای خواجه را تقریر می‌کنند در واقع این درس خواجه بوده است که به صورت شرح حکمة الاشراق در آمده است. اگر این باشد همانطور که خود خواجه در اشاراتش ضمنا بیان می‌کند که معلم لازم داریم کانه در اینجا صریحا گفته معلم لازم داریم و قطب شیرازی هم گفته است. از کلام خواجه در نط هفت اشارات هم برمی‌آید که در محسوسات هم ما معلم داریم ظاهرش هم باید همین باشد؛ اشاره دارد به اینکه ما در همه علوم احتیاج به معلم داریم؛ چه حسیات چه منخلیات و چه عقلیاتمان؛ یعنی خداوند هم برای معقولات هم برای محسوسات برای ما معلم تعیین کرده است. معلمی که یا ملک است یا غنی دانه، همان موجود قدسی. آیا معلم منظور کسی است که تعلیم می‌دهد، به همان معنای مصطلح است؟ معلمی که ما می‌شناسیم یعنی کسی که با دیگری حرف می‌زند، گوینده می‌شود معلم و شنونده می‌شود متعلم، این را اصلا علت نمی‌دانند، این را مفیض نمی‌دانند این معد است فقط زمینه را فراهم می‌کند تا از بالا افاضه شود، آن کسی که از بالا افاضه می‌کند معلم واقعی است، البته آخر سر خدا است. منتها این وسطها خدا ممکن است موجوداتی را برای تعلیم آفریده باشد که هست. اینکه می‌گویند عقل فعال افاضه می‌کند چیست؟ عقل فعال صور معقوله را افاضه می‌کند ولی الآن صور حسی مورد نظر است. صور حسیه را باید یک معلمی بدهد حالا آن معلم کیست، نفس فلک است در معرفت از ناحیه معلمی که از نوع بشر باشد. فعال هستیم، صدرا قائل است به اینکه ما انشاء می‌کنیم. والا مشاء معتقد است همه جا منفعلیم.

معنای معلول

«وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مُعْلُولٌ»؛ هر موجودی که در غیر خودش حلول کند و قیام و اتکاء به غیر خودش داشته باشد، معلول است این واضح هم است که لااقل در همین قیامش محتاج و معلول است البته امام بالاتر از این را می‌گوید در وجودش هم معلول است در اتکاءش محتاج و معلول است در همه چیز معلول است. اصلا موجود به غیر نباید متکی باشد تا بتواند به آن اسم علیت بدهیم. بنابراین نمی‌شود خداوند قائم در سواي خودش باشد، حالا قائم در سواي معنای واضح و مشخص حلول است ما از حلول ضعیف‌تر هم داریم که اتکاء است و هیچ کدام در مورد خدا جایز نیست نه حلول که اتکاء شدید است و نه اتکاء معمولی که شاید حلول هم نباشد هیچ کدام از اینها در مورد خداوند نیست خدا قائم به غیر نیست؛ یعنی متکی به غیر نیست چه اتکاءش حلولی باشد که شدید است چه اتکاءش حلولی نباشد که ضعیف است در هر دو صورت خداوند متکی نیست.

معنای اتکاء

ممکن است از اتکاء حلولی و غیر حلولی مثال بزنید؟ اتکاء حلولی مثل صورت که حلول در ماده می‌کند، عرض در جوهر که موضوع است، حلول می‌کند، اینها همه اتکاء است؛ یعنی اصلا عرض بدون این حلول وجود ندارد. هر محمولی در اصل وجود و بقاء وجود و حدویش محتاج است. اتکاء غیر حلولی هم خیلی روشن است مثلا فرض کنید کمی به عصا تکیه کند یا مثلا فرض کنید کمی وابسته به غیر باشد حلول هم نکرده باشد در غیر، وابسته باشد، این هم می‌شود اتکاء. هر معلولی وابسته به علت است ولو حلول در علت هم نکند. اتکاء مستلزم نیاز است یا خود نیاز به قیام است. پس اتکاء چه حلولی و چه غیر حلولی محتاج و معلول است. اگر اصل وجود قائم به غیر باشد در شئونات هم به تبعیت از اصل قائم به غیر است و ما در اینجا می‌گوییم قائم در وجود، در وجود که قائم به غیر باشد در همه چیز مابعد وجود قائم خواهد بود. سوال: آیا اتکاء اتحادی داریم؟ اتحاد محال است ولی اسمش را اتکاء بگذاریم؟ آیا این اصطلاح را داریم؟ این اصطلاح را اگر نداشته باشیم، واقعیتش را داریم ولی خوب آن هم حلول است. ماده با صورت در وجود متحدند هر دو بهم مرتبط هستند، محتاج در تحقق هستند.

¹. شیخ صدوق، التوحید، باب 41، ص 286.

متحدند یا موضوع و محمولند؟ محمول هم هست؛ یعنی ماده محل است و صورت حال است ولی در عین حال هیچ کدام تحقق بدون صورت ندارد و صورت تحقق بدون ماده ندارد یا تشخیص بدون ماده ندارد.

معاد مثالی

سوال: ملاصدرا در معاد مثالی این مسأله را نفی می‌کند و می‌گوید صورت بدون ماده می‌تواند تحقق داشته باشد؟ یا زده مقدمه می‌آورد یکی این است که هویت یک شیء به صورت شیء است و این صورت بدون ماده هم می‌تواند محقق شود. صورت بدون ماده می‌تواند محقق شود ولی مادامی که صورت نباشد، صورت اگر به معنای فعلیت باشد.

الف) مثلاً هم همین را می‌گوید صورت بدون ماده؛ یعنی نفس بدون ماده می‌تواند محقق شود منتها به شرطی که دیگر نفس نباشد، عقل باشد و الا اگر نفس باشد تعلق به ماده لازم دارد. صورت دو معنا دارد: 1) صورت؛ یعنی ما به الشیء بالفعل. 2) صورت؛ یعنی حقیقت شیء ولو مجرد باشد. ما بر عقول اطلاق صورت می‌کنیم. ولی صورتی که متحد با ماده شود برای عقل قائل نیستیم ولی اطلاق صورت برای عقل می‌کنیم. صورت؛ یعنی یک واقعیت، یعنی یک فعلیت. هر فعلیتی را می‌توانیم صورت بگیریم ولی صورت به معنای فعلیت.

صورتی که بر ماده اطلاق می‌شود هم فعلیت هست منتها فعلیتی که تشخیص با ماده است اما تحقیق نه؛ یعنی این صورت بخواهد مشخص شود با ماده خاص مشخص می‌شود مثل صورت انسانی، صورت انسانی باید در بدن زید باشد تا بشود نفس زید. اگر نفس خالی را خدا موجود کند به بدنی تعلقش ندهد، این تشخیص ندارد. با بدن زید می‌شود نفس زید. بدن برای نفس ماده است و خود بدن هم که جسم است صورت ماده دارد. نفس ما یک ماده دارد که بدن است به این ماده تعلق دارد، تعلق تدبیری حلول نکرده است اما جسم مرکب از ماده و صورت حاله است. پس همین بدن هم یک ماده دارد که عنصر است یک صورت دارد که حقیقت است؛ یعنی ماده می‌شود بخش بالقوه‌اش و صورت می‌شود بخش بالفعلش. آیا ما دو تا صورت داریم؟ یک صورت در نفس و یک صورت در بدن ما حلول کرده است و یک صورت هم تعلق تدبیری به بدن دارد؟ از توضیحات گذشته این طور برآمد که ما دو تا صورت داریم. یک صورت که عبارتست از نفس است که صورت است برای بدن و یک صورت که جزء از جسم است که صورت است برای ماده بدن، نه صورت برای بدن. به نظر می‌آید ما دو تا صورت داریم و این مشکل درست می‌کند. یک جسم (شیء) دو تا جزء بالفعل ندارد. فرقی نمی‌کند بسیط باشد یا مرکب یک ماده نمی‌تواند دو تا صورت یعنی دو تا حقیقت داشته باشد. این را هم مثلاً و هم صدرا درستش کرده‌اند، نگذاشته‌اند ما دو صورته باشیم.

ب) صدرا می‌گوید ما یک صورت بیشتر نداریم که آن صورت مرتبه عالی‌اش نفس ما و مرتبه دانی‌اش در بدن ما حلول کرده است و بدن ما را قوام داده است. این دو تا صورت نیست، یک صورت است با دو مرتبه، مرتبه عالی‌اش مرتبه مجرد نفس است و مرتبه دانی‌اش مرتبه‌ای است که در بدن حلول کرده است. صدرا در معاد جسمانی می‌گوید ماده بدن را از ما می‌گیرند ولی صورت بدن که حلول در ماده کرده است باقی می‌ماند ولی این دفعه در یک ماده مثالی حلول می‌کند، تا حالا در ماده عنصری حلول کرده بود حالا در ماده مثالی حلول می‌کند. صدرا همه ما را به دار آخرت منتقل می‌کند جز ماده بدن را که عنصر است و تبدیل به مثال می‌شود، فقط ماده بعد هم می‌گوید ماده در شخصیت ما نقشی ندارد. در همین دنیا چندین بار این ماده ما عوض می‌شود، ماده عنصری عوض می‌شود ولی من هانی که هستم، هستم. تنها چیزی که صدرا را رد می‌کند آیه «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ»¹ است. البته صدرا این آیه را هم توجیه می‌کند ولی توجیهش قابل استدلال نیست. صدرا آیه «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ»² را توجیه قانع کننده می‌کند. می‌گوید ما این نقش و نگاری که روی ماده عنصری انداخته بودیم، روی ماده مثالی می‌اندازیم. خوب بله از ما بر می‌آید این کار را بکنیم، درست هم می‌گوید، تا اینجا صدرا درست می‌گوید. اما اینکه می‌گوید «ما همین استخوان را زنده می‌کنیم» همین یعنی با ماده عنصری‌اش، این را نمی‌شود کاری کرد. اگر ماده عنصری را عوض کنیم ماده مثالی بگذاریم، دیگر همین نیست. چون در سوره یس ضمیر دارد «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...»³ ضمیر به خود همین بر می‌گردد، آن را نمی‌شود کاری کرد. اگر خدا ضمیر نگفته بود، اسم ظاهر آورده بود، می‌توانستیم توجیه صدرا را قبول کنیم ولی چون ضمیر آورده توجیه صدرا مشکل پیدا می‌کند. صدرا ظاهراً تلاشش بسیار کامل بوده است ولی با یک آیه زمین می‌خورد و همین کافی است. لذا قبل صدرا خیلیها معتقد به معاد جسمانی صدرا نشدند ولو معاد جسمانی‌اش بسیار دقیق است و خیلی خوب پیش آمده اما در آخر ناکام مانده است.

ج) آقا علی حکیم سعی می‌کند در معاد ماده عنصری را هم حفظ کند از یک راه دیگری می‌رود منتها به شبهه آکل و مأکول برخورد می‌کند که سنگین هم برخورد می‌کند آن را جواب می‌دهد ولی جوابش با مبانی فلاسفه سازگار نیست، ولی به نظر خودش موفق بوده است با هیچ آیه قرآن هم مخالفت نکرده است و با هیچ دلیل شرعی هم مخالفت نکرده است. منتها شبهه آکل و مأکول را نتوانسته حل کند مگر اینکه خیلی از قواعد فلاسفه را زیر پا بگذارد که گذاشته است. این مطلب در کتاب سبیل الرشاد که اول رساله نبوده است حاشیه بر اسفار بوده بعد دیده طولانی شده گفته خود این می‌تواند یک رساله باشد، جدا کرده است. لذا گاهی در سبیل الرشاد می‌گوید مصنف، که گفته می‌شود مصنف خود شما هستید. ولی وقتی متوجه باشد که حاشیه بر اسفار است منظورش از مصنف صدرا است. ولی خوب انصافاً آقا علی خوب گفته است. شنیدم

1. یس / 78

2. قیامت / 4

3. یس / 79

که مرحوم اصفهانی صاحب نه‌ایه الدرایه حاشیه بر کفایه از آقا علی حکیم تبعیت کرده است و معاد جسمانی را اینگونه حل کرده است و تقریباً هم می‌شود گفت حل است. آقا علی حکیم روایت هم می‌آورد و همه را تثبیت می‌کند منتها گرفتار شبهه اکل و مأکول می‌شود که این را هم حل می‌کند، خوب هم حل می‌کند ولی با قواعد فلاسفه مخالفت می‌کند و ابا هم ندارد، می‌گوید اگر بخواهد تحفظ کند بر قواعد فلاسفه نمی‌شود. مشاء می‌گوید ما یک نفس داریم این نفس مجرد است ابزارش است، یکی از ابزارش صورتی است که حلول کرده در بدن، این را ابزار نفس می‌داند و صدرا مرتبه نفس می‌داند. پس هر دو قائل به این هستند که یک نفس بیشتر نداریم، یکی می‌گوید نفس ما دارای مراتب است، یکی هم می‌گوید نفس ما دارای ابزار است. آن وقت می‌گویند یکی از ابزار یا یکی از مراتب همین صورتی است که در ماده بدن حلول کرده است.

صنع الله

«يُصْنَعُ اللَّهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ؛ این سه جمله؛ یعنی استدلال، حجت و معرفت به هم مرتبط هستند. ما یک بحث استدلال داریم، همیشه بوسیله دلیل است و دلیل هم غیر مدلول است. اگر ما دلیل بر وجود خدا اقامه خدا می‌شود مدلول و آنچه از آن استدلال می‌کنیم، می‌شود دلیل که غیر مدلول است. ما می‌توانیم مخلوقات را دلیل خدا بگیریم که اینها مغایر با خدا هستند اما نه مغایر با عزلت که در احتجاج¹ فرموده‌اند. خلق خدا می‌شود دلیل خدا و از طریق برهان اتی به خدا پی می‌بریم؛ یعنی از مصنوع به صانع پی می‌بریم، این می‌شود استدلال این می‌شود دلیل، دلیل دلالت می‌کند بر اینکه مغایر است با مدلول و صنع است که با خدا مغایرت است. پس اگر بخواهیم استدلال کنیم بر خدا باید از طریق صنعتش استدلال کنیم؛ یعنی باید از طریق مخلوق برویم که برهان اتی می‌شود. اما بعدش دارد «وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ»؛ استدلال را دیگر نمی‌گوید، حجت را می‌گوید که با فطرت ثابت می‌شود؛ یعنی اگر من به فطرت خودم مراجعه کنم خدا را می‌یابم و خدا هم اگر بخواهد فردا بر من احتجاج کند به فطرت من اشاره می‌کند. فطرت تو مرا دید چرا انکار کرد؟ این احتجاجی است که خداوند بر صاحبان فطرت؛ یعنی بر همه انسانهایی که از فطرتشان استفاده نکردند، دارد. سپس می‌فرماید «وَ بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ» یعنی ما بوسیله عقل می‌توانیم اعتقاد پیدا کنیم. معرفتان بوسیله «بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ» یعنی چه؟ یعنی حجت الهی، خدا به فطرت احتجاج می‌کند. در پا ورق نوشته است اگر فطرت نبود ادله مفید نبودند.

احتجاج با فطرت

با فطرت هم احتجاج خدا تمام می‌شود؛ یعنی خدا با فطرت بر ما احتجاج می‌کند که فطرت تو مرا نشان داد، تو چطور مرا ندیدی؟ آن مطلبی هم که در پاورقی نوشته است درست است که اگر فطرت نبود دلایل مفید نبودند. اما دلایلی که ما می‌گوییم یعنی همین دلایلی که ما در فلسفه و کلام اقامه می‌کنیم و الا صنع خدا خودش دلیل‌اند و مفیدند.

اگر خدا خودش را در فطرت ما نهاده بود چه می‌شد؟ اگر این کار انجام نمی‌شد، درست است، ممکن نبود ولی اگر انجام نمی‌شد، کسی آگاه به خدا نمی‌شد و خدا هم احتجاج نمی‌کرد ما هم می‌گفتیم خودت را به ما نشاناسانی ما هم نشناختیم. پس فطرت هست نمی‌گوییم نیست. اگر به فرض محال نبود شناخت واقع نمی‌شد.

استدلال بوسیله عقل است این که روشن است. اگرگاهی به هم قلب می‌گوییم اشکالی ندارد؛ چون به عقل لطیف شده قلب گفته می‌شود. «و لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا»² که همان عقل است منتها قلب گفته شده است. حجت را هم به معنای احتجاج معنا کردم. اگر آیات را نمی‌دید فطرت را داشتی، چرا به فطرت عمل نکردی؟ این یک مطلب است. یک مطلب هم در پا ورق ذکر گفته است که درست گفته، اگر این فطرت نبود حجت ثابت نمی‌شد. استدلالهای دیگر فایده نداشت. استدلال هم می‌کردیم بی‌فایده بود و به خدا نمی‌رسیدیم که حجت را به معنای دلیل گرفته است. حجت به معنای دلیلی که کامل است. اگر فطرت نبود استدلالهای ما هم نمی‌توانست چیزی را اثبات کند. هر دو معنا را از این عبارت می‌توانیم استفاده کنیم.

معنای حجاب

«خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ»؛ این عبارت خیلی عبارت عجیبی است و تا حدی می‌شود گفت حرف عرفاء را تأیید می‌کند و امضاء می‌کند. عرفاء معتقدند که همه ما تنزلاتیم و همین تنزل باعث شده است که ما محدود شویم و همراه شویم با اموری که ما آن امور را حجاب می‌دانیم. مثلاً توجه کنید همین صورت معقوله که ما داریم و می‌خواهیم برای مخاطبان توضیح بدهیم، این صورت معقوله را تنزل می‌دهیم، تنزل که دادیم می‌آید در عالم ماده و همراه می‌شود با حجاب و باقی می‌شود در زمان تا وقتی من تعقل می‌کردم با یک توجه یک مطلبی را که شاید بخوام پیاده‌اش کنم یک کتاب می‌شود در آن این مطلب را توجه می‌کردم چون همراه با حجاب نبود. ولی وقتی آمد پایین باید با صوت بیان شود، با قلم نوشته شود خوب خیلی طول می‌کشد که صوت این را بیان کند یا قلم آن را بنویسد و در زمان طولانی می‌شود تازه به آن حدی که من تعقل می‌کردم بیش از

¹ . احتجاج، ج 1، ص 201 «وَ قَالَ ع فِي خُطْبَةٍ أُخْرَى ذَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَ وَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حَكْمُ التَّمْيِيزِ نَبُوْنُهُ صِفَةُ لَا يَبْنُوْنُهُ غُرْلَةُ إِنَّهُ رَبُّ خَلْقٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ كُلِّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ ...»

² . اعراف / 179 (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا).

اینی است که دارم بیان می‌کنم. بنابراین هر تنزلی با یک محدودیتی با یک حجابی همراه می‌شود که خود همان تنزل باعث حجاب می‌شود. این را در نور مثال بزنیم، نور وقتی در مبدأ است خیلی قوی است، هر چه بیاید پایین‌تر تنزل بکند ضعیف‌تر می‌شود و این معنايش این است که حجاب می‌شود، مثل اینکه تاریکی بر آن پوشیده می‌شود البته این طور نیست که نور ضعیف عبارت باشد از اختلاط با ظلمت، اختلاف با ظلمت نیست. ولی در هر صورت حجابی هست. خود خلق حجاب است. این عبارت امام می‌گوید خود خلق حجاب است؛ یعنی تنزل حجاب است. اگر مثلاً همین فرد می‌رفت بالا و صعود می‌کرد تنزلش از آن گرفته می‌شد دوباره خدا، دیگر حجابی نبود. البته نمی‌شود، می‌خواهیم بگوییم اگر این طور بود. اگر این خلق را برمی‌داشتیم، آن تنزل را برمی‌داشتیم دو مرتبه می‌رفت سراغ اصل، اصل حجاب نداشت. خود خدا برای خودش حجاب ندارد. خود خدا برای تنزلات هم حجاب ندارد. خود تنزل حجاب است. لذا عبارت نمی‌فرماید خدا حجاب دارد، خلق حجاب دارد حجابش خود خلق می‌شود. در اینجا خلق با مخلوق و فعل و تنزل یکی است. در اینجا خلق دوم اسم مصدر است به معنای مخلوق، خلق اول مصدر است به معنای فعل (یخلق) خلق کردن خدا حجاب است.

الف) مخلوق محبوب است خلق کردن حجاب دادن است؛ یعنی لباس بر تن نور کرده‌اند؛ یعنی خداوند به خودش حجاب می‌دهد، مخلوق را می‌آفریند به خودش حجاب می‌دهد؛ یعنی خودش را محدود می‌کند. این معنی خیلی نزدیک حرف عرفاء است. خلق کردن خدا حجاب است؛ حجاب یعنی پوشش، محدود کردن و نور را کم رنگ کردن و نور کم رنگ با نور پررنگ با هم تفاوت دارند، عینیت که مسلم ندارند و مرتبه مختلف دارد سنخیت یعنی آن نور است و این هم نور است این قول تشکیک است نه قول وحدت وجود. قول وحدت تشکیکی که خدا در مرتبه عالی وجود و خلاق در مرتبه دانی وجود ولی هر دو وجود دارند. عارف می‌گوید خلق وجود ندارد، وجود مخصوص خداست. ولی افراد قائل به تشکیک وجود می‌گویند خدا وجود دارد خلق هم وجود دارد، موجودات متکثرند وجود واحد است آن وجود عالی و این وجود دانی است.

ب) قول به سنخیت هم از این عبارت بر می‌آید. اگر تجلی بود عین بود. آیا تجلی خدا بر کوه طور عین خداست؟ مسلم عین خدا نیست. وحدت وجود قبلاً توضیح داده شد. آنها ما را موجود نمی‌دانند اصلاً وجود امکانی قائل نیستند یک وجود فائند که مال خدا است مال ما وجود نیست. ما وقتی می‌خواهیم حرف عرفاء را معنا کنیم ناخودآگاه می‌رویم سراغ اصطلاحات فلسفی، می‌گوییم این حکایت آیا وجود دارد یا ندارد؟ ما حاکی از وجود هستیم خود وجود نیستیم. آیا این حکایت وجود دارد یا ندارد همین سؤال بحث فلسفی می‌کند. بله ما وجود داریم وجود امکانی داریم. آن وجودی که عارف می‌گوید ما نداریم. بعد اشکال می‌کنند، عارف می‌گوید تو وجود نداری، عدم هم نداری، اجتماع نقیضین است. چطور من وجود ندارم عدم هم ندارم. جواب می‌دهیم باز اینجا خلط شد بین وجود فلسفی و وجود عرفانی، عارف می‌گوید وجود نداریم نقیض وجود خدا ما هستیم ما یک طرف دیگر نقیض یعنی وقتی وجودی که عارف می‌گوید ما نداشته باشیم، آن طرف نقیض. می‌گوید یک وجود داریم که جداس؛ یعنی ما آن وجود خدا را نداریم.

نسبت نقیض

طرف نقیض یعنی چه؟ یعنی یکی از طرفها قابل تحقق است. «نقیض کل الشئی رفعه» در مورد انسان وجود خدا رفع می‌شود، بعد عدم فلسفی می‌آید.

نسبت وجود ما که نقیض وجود خدا است با وجود خدا چیست؟ از نظر عارف ما وجود نداریم. خداوند وجودی دارد، ما آن وجود را نداریم، این نداشتن ما نقیض داشتن خداست نه یعنی معدوم هستیم. معدوم نقیض فلسفی است.

معنای بینونه

ما واجب الوجود نیستیم نسبت ما با خدایی که واجب الوجود است، چیست؟ ما نقیض هستیم. نسبت ما بینونه است؛ یعنی هیچی از آن وجود در ما نیست. حرف عارف هم همین است. بینونه تشکیک را نمی‌پذیرد.

بینونه در عرفان هست، خدا وجود دارد، آن هم وجود واجبی ما آن وجود را نداریم. ما حکایت داریم خدا هم حکایت دارد. آیا بین ما و خدا هیچ ارتباطی نیست؟ نمی‌توانیم بگوییم ارتباط نیست. او خالق است و ما مخلوق هستیم، او علت و ما معلول هستیم، ولی در اینجا سنخیت را معتقد نیستیم مگر سنخیت مجازی مثل سنخیت نور و سایه؛ یعنی سایه از نور حکایت می‌کند. این طور سنخیت هست.

سنخیت به معنی آیه و ذوالآیه وجود دارد. در این صورت بینونه عزله را قبول نداریم. بینونه عزله؛ یعنی ما حتی آیت هم نشویم، قدرت نشان دادن نداریم؛ یعنی آنقدر جدا هستیم که نشان نمی‌دهیم. ما باید نشان بدهیم به همان مقدار که سایه نشان می‌دهد ولی سنخیت در نور نیست. ولی سنخیت به معنی آیت و حکایت را داریم. اینها فلسفی نیست، عرفانی است.

بیشتر اشتباهات ما خلط بین عرفان و فلسفه است. در عرفان خدا وجود ما حاکی است، خدا نور است و ما سایه هستیم. سنخیتی که عارف می‌گوید همان سنخیتی است که بین آیه و ذوالآیه است بین حاکی و محکی است اگر این را برداری بینونه عزلت می‌شود. ولی این سنخیت، سنخیت فلسفی نیست که شما بخواهی رد کنید. عارف سنخیت را قبول دارد، حالا اسمش را سنخیت نگذارید، آیه و ذوالآیه، حاکی و محکی بگویید.

معنای تجلی

آیا عارف تجلی را قائل است؟ عارف می‌گوید خلق عین خداست ولی اصرار دارد و تأکید می‌کند که بگو من وجوه عین خداست و من وجوه غیر خداست، همه جا این دو تا را کنار هم می‌آورد و می‌گوید خلق عین خداست من وجه و غیر خداست من وجه، این را باید تفسیرش کرد. شما یک عکسی از زید می‌کشید و به من نشان می‌دهید، می‌گویم عین زید است من وجه و غیر زید است من وجوه، زید راه می‌رود این نمی‌رود. زید ادراک می‌کند، این نمی‌کند ولی از نظر نشان دادن عین زید است از نظر حکایت عین زید است. عین من وجوه و غیر من وجوه یعنی چه؟ عین است از جهت نشان دادن، غیر است از باقی جهات. مخلوق آیه الله است عارف اگر غیر از این بگوید شرک است. آیه خدا با خدا فرق دارد. به جهت آیت عین خدا است مثالش عکس است. به قید باید توجه شود عین است از جهت آیت، اگر کلمات عرفاء تفسیر شود، تقریباً همشان به این حرف معتقدند. انا الله؛ یعنی من در حکایت کردن، من آیت الله است.

مُبايَنَّتُهُ چیست؟

و مُبايَنَّتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِنِّيْتُهُمْ؛ گفته می‌شود که خدا از خلق جداست. این جدایی به چیست؟ در این حدیث این طور آمده «و مُفَارَقَتُهُ؛ یعنی خدا با وجود آنها فرق دارد، از وجود آنها جداست؛ یعنی وجود خداوند وجودی است غیر از وجود خلق، افتراقشان به وجودشان است. وجود خداوند وجود واجبی است و وجود خلق وجود ممکن و امکانی است. خوب پیدا است که با هم فرق دارند. این هم بر مبنای فلسفه هست و هم بر مبنای کلام، هم فیلسوف معتقد است که وجود خدا با وجود خلق متفاوت است به این جهت که خداوند وجودش مؤکد است و در حد وجوب است اما خلق ممکن است و محتاج. متکلم هم به این مسأله معتقد است. پس بنا بر نظر فلسفه و بنا بر نظر کلام منظور مفهوم وجود است یا واقعیت وجود؟ شکی نیست که مراد واقعیت وجود است. اما آیا میتوانیم مفهوم وجود را هم ضمیمه کنیم و بگوییم در مفهوم هم بیش از اختلاف است.

اشتراک معنایی وجود

کسانی که قائل به اشتراک معنایی وجودند می‌گویند: نه. مفهوم وجود در هر دو یکی است و این باعث تشبیه خداوند به خلق نمی‌شود. چون مفهوم که خدا نیست. آن کسی که خداست خود آن واقعیت وجود خارجی است، آن کسی که مشارکتی با غیر ندارد و مشاقتی با غیر ندارد. مفهوم که مشارکت دارد، خارج از خداست. پس قائلین به اشتراک معنوی می‌گویند مفهوم وجود در خدا و خلق مشترک است. قائلین به اشتراک لفظی معتقدند که مفهوم وجود در همه جا عین همان ذات است. مثلاً مفهوم وجود در انسان به معنای انسانیت است و در شجر به معنای شجر است و در خدا هم به معنای خداست. این نشان می‌دهد که همان طور که مصداق فرق دارد مفهوم هم فرق دارد. علتش هم این است که مفهوم در اینجا از مصداق گرفته میشود؛ یعنی مفهوم وجود را با مصداق تعیین می‌کنیم. می‌گوییم اگر مصداق انسان است، پس مفهوم وجود هم یعنی انسانیت، اگر مصداق درخت است مفهوم؛ یعنی درخت بودن. البته این را از ابوالحسن اشعری نقل میکنند. در شرح موافق معتقد می‌شود که این قول ابوالحسن نیست به ایشان نسبت داده شده است. ایشان چنین قولی نمی‌گویند این واضح البطلان است.

وجود در انسان به معنای انسانیت نیست. ممکن است متحد با انسان باشد مثل اینکه بقیه می‌گویند. اما اینکه وجود به معنای انسان باشد درست نیست که یک جا وجود به معنای انسان باشد و یک جا به معنای فرس و یک جا به معنای شجر باشد. این را قبول نمی‌کند و می‌گوید این مطلب قول ابوالحسن اشعری نیست. خوب پیدا است که اگر دارد از او دفاع میکند این قول را رد میکند، خودش هم که اشعری است این قول را نمی‌گوید. پس شارح موافق می‌گوید اشاعره هیچ کدام معتقد به این قول نیستند. این مخصوص می‌شود به ابوالحسن آن هم که انکار میشود که ابوالحسن این را نگفته است.

پس خداوند وجودش با وجود بقیه متفاوت است این در نظر فلاسفه معلوم شد در نظر متکلمین هم معلوم شد و مسلم منظور مفهوم وجود نیست منظور واقعیت وجود است. بنابر اصالت الوجود، اصالت وجود با ماهیت نیست و بنا بر قول اصالت الماهیت هم وجود به معنای ماهیت نیست. اینکه وجود تشخیصش با ماهیت باشد چیز دیگری است ولی وجود خود ماهیت نیست. اصالت الوجودی‌ها معنی می‌کنند ولی خوب می‌گویند وجود انتزاعی است. وجود اثر خارجی ندارد ولی معنای وجود در هر دو مبنای یکی است.

سوال: نظر محقق دوانی درباره وجود چیست؟ محقق دوانی می‌گوید: وجود با موجود متفاوت است. ایشان وجود را واحد می‌بینند و موجود را متعدد می‌بینند. این شاید ارتباطی به اینجا نداشته باشد.

بنا بر نظر عرفاء: عرفان برای موجودات ممکن اصلاً وجود قائل نیست. او معتقد است وجود عبارتست از وجودی که واجب بالذات است و این منحصراً مخصوص خداست؛ یعنی به لسان فلسفه واجب بالذات می‌گویند و به لسان عارف وجود می‌گوید. وجود را عرفان منحصر- میدانند در وجودی که اگر به دست فیلسوف داده شود می‌گوید وجوب واجبی است آن هم نه وجوب بالغیر بلکه وجوب بالذات. پس عارف برای ممکنات اصلاً وجودی قائل نیست. اما در این روایت اینطور نیست «مبايَنَّتُهُ...» بر اساس ممکنات انیت درست میکند.

آیا میشود گفت این کلام امام رد عرفان است؟ چون عرفان برای ممکنات انیت قائل نیست ولی از این عبارت بر می‌آید ممکنات هم انیت دارند. ظاهراً نمیشود با این روایت عرفان را رد کرد؛ چون عارف معتقد است که ممکنات به عنوان حاکمی هستند ولی از وجود بهره ندارند؛ یعنی وجود

واجبی را هیچی ندارند. این خلط است که گفته میشود. گاهی میگویند که مثلاً شایا ممکنات را به سایه تشبیه میکنند و خدا را به نور تشبیه میکنند. آیا سایه وجود ندارد. شایا میگویند که ممکنات وجود ندارد. خوب حالا اگر ممکنات سایه باشند سایه که وجود دارد. این خلطی است بین مبنای فیلسوف و عرفان. سایه وجود فلسفی دارد، وجود عرفانی ندارد. وجود عرفانی همان نور است و سایه از نور بهره‌ای ندارد. بله تنزل نور هست، مشیر نور هست، آیت و حاکی نور است اما نوری توش نیست پس عارف میگوید وجود نور است آن هم نوری که واجب باشد، اصلاً برای سایه این نور را قائل نیست. بنابراین سایه پیش او وجود نیست، موجود هم نیست. بله موجود فلسفی هست.

این سایه که موجود فلسفی است حکایت میکند از نور، پس سایه وجود ندارد؛ یعنی وجود عرفانی ندارد ولی وجود فلسفی دارد. خوب حالا بیایم تو عرفان و فلسفه را بگذاریم کنار. سایه وجود ندارد؛ یعنی معدوم است. معنای اینکه وجود ندارد همین‌جا دیگه یعنی معدوم است. یا معدوم نیست؟ نمیتوانیم بگوییم معدوم نیست چون اگر بگوییم وجود ندارد عدم هم وجود ندارد، رفع نقیضین است. پس وقتی وجود را بر میداریم باید عدم را بگذاریم تا رفع نقیضین بوجود نیاید. اما عدمی که عارف می‌گوید؛ یعنی نبود آن نور، نبود آن وجود واجب. پس سایه معدوم است به اصطلاح عرفانی؛ یعنی وجود واجب را ندارد. خداوند وجود دارد، سایه آن وجود ندارد. حالا اگر میخواهید وجود کلامی یا عرفی میدهید، بدهید ولی وجود عرفانی را ندارد. پس رفع نقیضین نمیکیم از سایه. از سایه رفع وجود میکنیم ولی عدم مقابل وجود را، ولو وجود فلسفی باشد. همین اندازه که وجود عرفانی نیست، عدم وجود عرفانی هست ولو وجود فلسفی باشد، این را میگوییم آیت وجود.

اشتراک لفظی

آیا اشتراک لفظی در معنای وجود است؟ عارف اصلاً وجود را برای ممکنات قائل نیست. اگر شایا بخواهید وجود قائل شوید، وجود عرفانی نباشد، وجود فلسفی یا هر چه دلتان میخواهد بگویید. ما برای سایه اصلاً وجود قائل نیستیم. اشتراک لفظی؛ یعنی وجود در این سایه به معنای انسان و در آن به معنای شیء باشد. ما برای هیچ کدام اصلاً وجود قائل نیستیم.

وجود را عارف به یک معنا و فیلسوف به یک معنای دیگر میگیرد. وجود به اعتبار فلسفی، اصلاً عارف وجود فلسفی را قائل نیست. اگر ما سایه را موجود بگیریم از عرفان بیرون آمدیم و بر مبنای فلسفه حرف زدیم. عارف از معنای عرفانش بیرون نمی‌آید و هیچ وقت سایه را موجود نمی‌داند. اگر ما سایه را موجود بدانیم، رفتیم فیلسوف شدیم، متکلم شدیم، یکی از افراد عرف شدیم و الا به عارف بگوییم که آن سایه وجود دارد؟ میگوید: نه

عارف اصلاً برای سایه وجود قائل نیست که وجود به چه معناست؟ وجود برای عارف همانی است که فیلسوف به آن میگوید وجود واجب بالذات. فیلسوف می‌رود در ممکنات یک وجود قائل میشود که عارف آن را قائل نمیشود.

معنای انیت

انیت به معنای شخصیت است. شخصیت خدا وجودش است و شخصیت ما حاکی بودن و سایه بودن و آیت بودن است. انیت در اینجا به معنای شخصیت است. شخصیت هر کسی ملاحظه میشود. تحقق به معنایی که آنها میگویند: نه. تحقق به معنای عرفانی نداریم. تحقق به معنای فلسفی داریم. وقتی بحث میکنیم میگوییم ماها سایه هستیم. بنابراین وجود نداریم. طرف مقابل میگوید سایه موجود نیست؟ ما سایه هستیم و موجودیم. این متوجه نمیشود (نیست) که وقتی سایه را موجود میکند به دید فلسفه موجود میکند نه به دید عارف. به دید عارف سایه معدومه است؛ یعنی وجود عرفانی ندارد. نه معدوم است یعنی وجود ندارد.

انیت را عارف شخصیت میگیرد، شخصیت ما آیت بودن است. شخصیت خدا وجود بودن است. خداوند مفارقتش با ما این است که او شخصیت ما را ندارد. شخصیت ما حکایت کردن است، خدا از چیزی حکایت نمیکند، خدا محکی است. کلمه عدم را نمی‌توان بکار برد؛ چون امام انیت آورده است. انیت همان نداشتن وجود واجب است. خداوند با ما مفارقت دارد؛ چون انیت ما را ندارد. انیت ما حکایت و وجود امکانی است بنا بر قول فیلسوف انیت ما معدوم بودن و فقدان آن وجود واجب است؛ یعنی شخصیت با آن حدودی که دارد.

من نمیخواهم کلام امام را بر حرف عرفاء، فلاسفه و متکلمین، تحمیل کنم. دارم معنا میکنم. اگر حرف عرفاء را بگوییم، میتوانیم توجیه کنیم. حالا امام به کدام نظر داشتند خودشان می‌دانند. ما از این کلمه میتوانیم هم مبنای فیلسوف، عرفان و متکلم را در بیاوریم. منتها کدام مراد امام بوده برای ما مشخص نیست. بنابراین نمی‌توانیم رد کنیم نمی‌توانیم اثبات کنیم. فقط همین را میتوانیم اثبات کنیم که وجود خدا با وجود دیگران مابین است. شخصیت خدا با شخصیت دیگران مابین است و هرچهار تا درست است.

نظریه ماهیت فخر

در بین فلاسفه که نوعاً قائل‌اند به اینکه خدا ماهیت ندارد یا تعبیر دیگری دارند که ماهیت خدا انیتش است. مرکب نمیدانند، خدا را زوج ترکیبی نمی‌دانند که مرکب باشد و دارای ماهیت. در بین اینها فخر است که خدا را صاحب ماهیت میداند. «ماهیت المجهوله الکون» دلیلش این است که خدا به لحاظ وجود با خلق مشترک است بنابراین از یک طریق دیگر با با خلق فرق کند. و الا اگر از طریق وجود مشترک بود و جز وجود چیزی نبود خدا میشد خلق پس باید از یک چیزی برای خلق قائل میشد که امتیاز خدا بر خلق باشد. ادعا میکند خدا دارای ماهیت است. منتها ماهیتش با ماهیت خلق متفاوت است. خدا ماهیت خدایی دارد، انسان ماهیت انسانی دارد، شیء ماهیت شجری منتها ماهیت خدا را ما نمی‌دانیم چیست. ماهیت انسان چیست. ماهیت فرس چیست، حیوان صحر ... اما ماهیت خدا را نمی‌دانیم. پس ماهیت خدا با ماهیت

خلق فرق دارد ولی در وجودش فرق ندارد. این کلام را خواجه در نبط 4 اشارات رد میکند. خیلی هم طولانی و قوی رد میکند. بعد میگوید من این مطالب را طولانی بحث کردم واز طور (روش) شرح نویسی خارج شدم و تقریباً حرفی را زدم که در کلام ابن سینا نیست علتش هم این است که این حرف خیلی حرف غلط اندازی است و حرفی است که باعث انحراف فکری افراد میشود و خواستم کاملاً حرف این آدم را رد کنم.

آنجا تعبیر به هذا الرجل میکند، در حالیکه همه جا تعبیر فاضل الشارح میکند ولی در این جا حاضر نیست این تعبیر را بکار برد. یعنی اینقدر حرف اون را خراب مبیند که حاضر نیست در اینجا به او هذا الرجل بگوید. بیان میکند که شما در مفهوم وجود خدا، واقعیت وجود را ملاحظه کنید همه اشتراکی بین وجود نیست. شما خلط بین مفهوم و مصداق کردی. مفهوماً مشترکند اما مصداق اشتراک ندارد. مصداق وجود در خدا با مصداق وجود در ما فرق میکند. بعد به مفهوم میرسیم. صدق مفهوم هم فرق دارد و خود مفهوماً هم فرق میکند. صدق مفهوم وجود بر خدا به اولیت است به افضلیت است به اشدیت است یا اولویت است در ما مقابل این است. پس هم صدق متفاوت است و هم مصداق فقط در مفهوم یکی است، خدا که مفهوم وجود نیست، خدا واقع وجود است. واقع وجود با ما متفاوت است پس لازم نیست شما بگردید دنبال ماهیت که فارق با ما باشد، خدا ماهیت ندارد همان طور که بقیه فلاسفه گفته اند. حالا ملاحظه کنید حرف فخر را رد میکند که مابین خدا با خلق به معنای این است که مفارقت دارد با وجود. مفارقت در انیت نیست روایت میگوید هست. پیداست که حرف فخر با این کلام رد می شود.

شخصیت به وجود است، وجود هم تشخیص است. وقتی وجود را مشترک میگیرد، آن وجود را برایش تشخیص قائل است. مفهوم وجود که مشخص نیست. واقع وجود مشخص است. کلام فخر را نمیتوان بر تشخیص حمل کرد. کلام عرفاء را حمل کردم. کلام فخر این است که وجود مشترک است که اگر وجود مشترک باشد نمیتوان بر تشخیص حمل کرد ولی عرفاء میتوانند انیت را بر تشخیص بگیرند.

وجود از نظر مثبتین احوال

گروهی از معتزله مثبتین احوال گفته میشوند که ابوهاشم جبائی رئیس آنهاست. مثبتین احوال دو جای کلام اطلاق میشود. 1. آنجایی که بحث میکنیم بین وجود و عدم واسطه هست یا نه؟ آنها میگویند واسطه هست و آن واسطه را حال می نامند. 2. در جایی که بین خدا و خلق فرق قائل میشوند.

چرا اینجا میگویم مثبتین احوال؟ در توضیح احوال باید گفت؛ چون در تمیز بین خدا و خلق از احوال استفاده میکنند. این گروه معتقدند که وجود خدا با وجود خلق هیچ فرق ندارد. ماهیت خدا با ماهیت خلق فرق ندارد. فخر میگفت ماهیتش فرق دارد، وجودش فرق ندارد. اینها میگویند ماهیتها هم فرق ندارد. حالا چطور توجیه میکند خدا ماهیتش با ماهیت انسان یکی است، شجر، فلک و ملک با کدام یکی است؟ اینها اگر ماهیت خدا را با ماهیت خلق یکی میگیرند، خدا که ماهیتش با خلق یکی هست، با کدام خلق یکی است؟ البته آنها ظاهر حرفشان این است که کل ممکنات دیگر، تمیز بین ممکنات نمیدهند بلکه میگویند ماهیت خالق با خلق یکی است.

بعد میرسیم اینکه خدا نشد. این که خلق است. وجود را یکی کردید ماهیت را هم یکی کردید، پس چه تفاوتی است؟ هر دو تا یکی شد. در پاسخ این مورد از احوال استفاده میکنند. میگویند خدا در چهار حالت با خلق فرق دارد. ابوهاشم میگوید در پنج حالت تفاوت دارد. حالت پنجم را اضافه میکند. بعد هم معتقد میشود این حالت پنجم، آن چهار حالت که پدرم گفته را شامل میشود.

ابوعلی که پدر ابوهاشم است 4 حالت را میز قرار میدهد. پسرش حالت پنجم را میز قرار میدهد و آن را حالت پنجم میگوید شامل آن چهار حالت میشود.

حال از نظر ابو علی: 1. حیث ذاتیه: حیات نمیگوید، میگوید حیث، میخواهد حال درست کند؛ یعنی مصدر انتزاعی درست کند. 2. عالمیت ذاتی: 3. قادریت ذاتی. عالمیت و قادریت را مقید میکند به بی نهایت. ماهم عالمیت داریم منتهای عالمیت ما بی نهایت نیست قادریت ما هم بی نهایت نیست. حیث ما ذاتیت نیست. 4. وجود: این چهار حالت برای خدا هست، برای خلق نیست.

ابوهاشم حالت پنجم را اضافه میکند. 5. الاهیت: برای خدا هست، برای بقیه نیست. این حالت شامل بقیه میشود. بنا بر نظریات ملاحظه کنید فرق خدا با خلق در انیت است؟ اینها که میگویند نیست. پس روایت قول آنها را رد میکند. قول آنها باطل است. روایت میگوید فرق در انیت است، آنها میگویند فرق به انیت نیست. انیت مابه الاشتراکشان است. ماهیت هم مابه الاشتراکشان است. پس فارق فقط همین است. این روایت بطور مسلم قول فخر و معتزله را رد میکند.

حال میرویم سراغ فیلسوف، روایت قول فیلسوف را رد نمیکند. ولی همانطور که گفتیم شاید در این روایت اصطلاح جدیدی بکار برده باشد که قول فیلسوف و متکلم و عرفان را شامل شود. بگویند انیت به معنای خودش، معنای لغوی، اگر معنای لغوی را بگیریم انیت یعنی وجود، تشخیص اگر بخواهیم تفسیر کنیم می افتیم به وادی فلسفی یا کلام یا عرفان.

پس بالاخره به یک صورتی باید این روایت را تفسیر کنیم. تفسیرش هم یا باید تفسیر به فلسفه یا کلام یا عرفان، فلسفه و کلام تفاوتی بینشان نیست. ولی عرفان با هردو تفاوت دارد. آن مقدار از این جمله فهمیدم را عرض میکنم باز هم اعتراف به جهل میکنم باز هم همه را میگویم نمی دانم. آنچه فهمیدم گفتم و تطبیقش کردم با فلسفه و عرفان و کلام، دیدیم که کلام امام هیچ کدام را رد نمیکند. قول فخر و معتزله که قائل به مثبتین احوال است را رد کرد. در معنای عرفی انیت عبارتست از وجود نه مفهوم وجود. فخر رازی انیت را مفهوم وجود گرفت. پس حرف فخر با عرف مناسب نیست. فخر اصالت را ماهیت میداند. فخر وجود را مفهوم گرفته است نه واقع. اگر واقع را وجود میگفت هیچ وقت نمیگفت وجود ما با

خدا یکی است. در واقع او خلط کرد که گفت ماهیتش با ماهیت ما فرق دارد. معتزله گفتند ماهیتها فرق ندارد اینها اقوالی است که در مسأله وجود دارد. قول فخر و معتزله باطل است.

در کلام و فلسفه و عرفان توانستیم استفاده کنیم که امام آقا رد میکنه ولی نمیخواهیم یکی از این قالبها را بر حرف امام تحمیل کنیم. ممکن است امام مطلب دیگری اراده کرده باشند. ولی آن مطلب در فهم ما تطبیق نمیکند بر یکی از این سه تا. ممکن است یک مفهوم چهارمی امام اراده کرده باشند که به فهم ما نرسیده است، اگر آن باشد که دیگر ما نمیتوانیم حرفی بزنیم. آنچه گفته شد به فهم خودمان گفتیم، ادعا نمیکنیم که حتماً درست گفتیم در اینجا بلکه در بقیه جاها که آیات و روایت را تفسیر میکنیم طبق فهم خودمان حرف میزنیم. نمیگوییم واقعیت وجود با عالم این است ما طبق فهم خودمان میگوییم. ممکن است کسی بگوید، خوب است از اول حرف نزنیم، وقتی نمیدانیم واقعیت چیست حرف نزنیم، اینطوری کل جهان تعطیل میشود که جایز نیست.

معنای تباین

آیا عرفا تباین را نفی میکنند؟ تباین جدایی است. عرفا تباین را نفی نمیکند، تباین را قائلند، تباین خیلی غلیظ هم قائلند. این تهمتی است که به عرفان زده شده و من بارها این مسأله را مطرح کرده‌ام. گفته میشود که بعضی‌ها میگویند عرفا قائل به تباین‌اند، باطل است، عرفا این حرف را نگفته‌اند. آقا گفته‌اند که از بالای بالا وجود را شروع کن یار تا پایین از ما هم عبور بده برو تو هیولا همه اینها یک وجود است و آن هم خدا است این که خیلی حرف غلطی است اینکه شرک است. معنی‌اش این است که همه ما جزء از خدایم و خدا هم داره دم به دم کامل میشود دارد اجزاء بعدیش را می‌آورد و دارد خودش را کامل میکند. از اول آن بالا بود و این پاینها نبوده است، یواش یواش این پاینها را به خودش اضافه کرده است، اینها دامنه‌های وجود اله‌اند، این حرف باطلی است.¹ این را به عرفا نسبت میدهند که باطل است.

ادعای ما در برداشت فلسفی از روایات² این است که اعتقاد داریم فلاسفه ما غیر از فلاسفه یونان‌اند. آقا بعد از اینکه فلسفه را از یونان گرفتند، همینطوری نپذیرفتند بلکه با روایات مطابقت دادند، تقریباً فلسفه‌شان را از روایات گرفتند اما وحشت ما این است که ذهنش با فلسفه انس گرفته باشد و نظریات فلسفی خودش را بر در فهم روایت بر روایت تحمیل کرده باشند والا آقا سراغ روایات رفتند و نقص فلسفه را با مطالب روایی برطرف کردند. تمام وحشت ما این است که مبدا آقا نظریه خودشان را تحمیل کرده باشند و الا فلسفه اسلامی فلسفه مقبول بود. اینطور باشد که مطلبی را اول اثبات کند بعد مؤیدی از روایت به دست آورد و اگر مؤید پیدا نشد آقا قدر روایت را دستکاری کند که مؤید پیدا کند که درست نیست. ما انسانها بعضاً این کار را انجام میدهم. اگر این کار نبود که ما فلسفه را قبول داشتیم همه‌اش را قبول داشتیم؛ چون فلسفه میشد برداشت معصومانه از وحی آلان هم برداشت از وحی هست منتها معصومانه نیست.

احداث عالم

«و ابتداء اياه دليل.....» خداوند خلق کرد انسان را و احداث کرد عالم را. در اینجا انسان به عنوان نمونه عرض شد. احداث عالم؛ یعنی اول برای هر موجود درست کرد. دلیل بر این است که خدا اول ندارد؛ چون کسی که اول داشته باشد نمی‌تواند غیر خودش را خلق کند. کسی که حادث باشد نمی‌تواند غیر خودش را احداث کند این ظاهر روایت است. آن کس که محدث است نمیتواند احداث کند، آن کسی که اول است نمیتواند ایجاد کند.

اشکالی اینجا به ذهن می‌آید مبنی بر اینکه ما که محدثیم، ابتدا داریم آیا هیچ چیز نمی‌توانیم احداث کنیم؟ ما صورت را احداث میکنیم، حرکت را احداث میکنیم، افعال خود را احداث میکنیم. ما محدثیم ابتدا داریم، غیر را هم ابتدا میکنیم. چه عیب دارد خدا هم همینطور باشد؟ غیرش را احداث کند. این چه دلیلی است کسی که ابتدا دارد، نمیتواند ابتدا داری را خلق کند؟ به تعبیر واضح‌تر کسی که حادث است نمیتواند احداث کند، اما ما محدثیم میتوانیم احداث کنیم. و دائم داریم احداث میکنیم فعل خود را خلق کنیم. هیچ حادثی محدث نیست در حالی که ما محدث هم هستیم، من الآن هستم آیا حادثم؟ محدث هم هستم؟

در عبارت امام (ع) کلمه غیر در اینجا خیلی مفادش مهم است. آنکس که حادث است غیرش را نمیتواند احداث کند غیر؛ یعنی نه یک فرد، غیر یعنی غیر یعنی هرچی غیرهست. یعنی من بخوام غیرم را احداث کنم. یعنی هر چیز که در جهان هست. من اگر حادث باشم غیرم را احداث کنم. نمیشود. خدا غیرش را بخواد احداث کند؛ یعنی کل مخلوقین، اگر خدا خودش حادث باشد نمیتواند غیرش را احداث کند؛ چون خودش نبوده، خودش موجود نمیشود. به نظر من این مطلب اشاره دارد به آن دلیل خواجه که بسیار دلیل محکمی است بر وجود خدا و هیچ کس نمیتواند ردش کند.

¹. الاهیات پویشی در غرب هم همین را میگویند که همه خدا هستند و خدا دائماً در حال کامل شدن است دائماً دارد خودش را کامل میکند، که غلط است، دیگری هم کامل کند غلط است.

². در برداشت از روایات باید روایات را کنار هم قرار داد هر بخش از روایت را باید با محکمات دیگر روایات معنی کرد. والا نمیتوان به درستی معنی کرد. شکی نیست که کلام امام را باید با کلام امام تفسیر کرد نه با فهم خودمان. اگر یک جمله با جمله دیگر متشابه باشد نمیتوان به درستی معنا کرد بلکه باید به دنبال محکمات بود.

دلیل خواجه

خواجه یک دلیل کوتاه دارد که آن دلیل با تمام کوتاهی‌ش متکلمین قبول کردند. حتی متکلمین که اهل سنت نیستند و با خواجه خوب نیستند، گفتند این بهترین دلیل است که در آن خدشه کم وارد شده است و یا اصلاً خدشه وارد نمیشود. چون اگر مقدمات دلیل زیاد شود احتمال خدشه هم میشود. البته خدشه را برطرف میکنیم و از همه خدشه‌ها مبرا میکنیم. اما به دلیل خواجه کم خدشه وارد میشود که ما بخواهیم دفع کنیم. کلام خواجه: اگر واجب الوجودی نباشد هیچ وجودی در جهان، نیست؛ چون وجود واجب را که شما دارید منکر میشوید و میگوید وجود، واجب نیست.

حال سراغ ممکنات میرویم. هیچ موجودی در جهان نبوده است. یک وجودی میخواهد حادث شود که واجب هم نیست. این موجود از کجا می‌آید که بعد بخواهد مابعدش را ایجاد کند. اگر وجود واجب داشته باشیم همه را موجود میکند اما اگر وجود واجب نداشته باشیم.

شروع وجود

وجود از کجا شروع میشود؟ اول یک کس باید وجود بگیرد که بقیه را وجود بدهد آن چطور به وجود می‌آید؟ عبارت خیلی کوتاه است ولی خیلی رسا نیست. حرف خواجه درباره وجود قوی‌تر از حرف ابن سینا است. حرف ابن سینا هم حرف خوبی است ولی به بطلان دور و تسلسل احتیاج دارد. یعنی باید بگوییم اگر این وجود ممکن بوسیله ممکن دیگری موجود شود قبلی هم همینطور بالاخره یا باید دور را قبول کنیم یا تسلسل و چون دور و تسلسل باطل است ممکنات باید به واجب منتهی شود. خواجه از این طرف وارد نمیشود. ابن سینا میگوید یک موجودی داریم اگر واجب باشد مطلوب ثابت میشود و اگر ممکن باشد باید یک موجودی آن را ایجاد کرده باشد و اگر ممکن باشد برای اینکه دور و تسلسل پیش نیاید باید سلسله موجودات به واجب منتهی شود. برهان صدیقین ابن سینا مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است.

برهان صدیقین خواجه

خواجه میگوید: اگر واجب نداشته باشیم هیچ چیز نداریم. برهان صدیقین خواجه، در برهان خواجه اصلاً دور و تسلسل وجود ندارد؛ یعنی خواجه اصلاً کاری به دور و تسلسل ندارد. دور نباشد تسلسل باطل نباشد، هر دو نباشد باز هم برهان خواجه ثابت است. خدا باید موجود باشد و الا هیچ موجودی بوجود نمی‌آید. این مطلب را فاضل مقداد در لوامع الهیه گفته است در شرح مواقف به عنوان دلیل ششم در جلد هشت آورده است. همه‌شان به خواجه نسبت داده‌اند. البته در شرح مواقف میگوید بعضی فضلاء میگویند خواجه، استدلال ایشان این است که اگر واجب نداشته باشیم هیچ وجودی نخواهیم داشت و تالی بالوجدان باطل است. ملازمه مهم است اگر واجب را نداشتیم وجود چطور شروع میشد؟ هیچ چیز نبوده است، یک موجود میخواهد بیاید. عالم را خالی کنید از همه وجود وقتی عالم واجبی نداشته باشیم موجود ازلی نداشته باشیم بالاخره در ازل خالی بوده است هیچ چیز نبوده است بنا بر قول شخصی که با او بحث میکنیم هیچ چیزی وجود نداشته است. شما میگویید باید یک عالمی باشد که قبلش را موجود کرده باشد. وقتی هیچ چیز نبوده است چطور وجود شروع شد؟ اگر واجبی داشته باشیم که آن وجودش وجود را شروع کرده یا آن خلق را شروع کرده است اما اگر واجبی نداشته باشیم وجود چطور شروع شده است؟ اگر یک دفعه وجود گرفته، میشود واجب. الآن ما فرض میکنیم هیچ چیز نیست چطور عالم شروع میشود؟ اما هیچی در جهان نیست یک دفعه وجود شده است. اگر بگویید وجود خودبخود می‌آید، میگوید وجود واجب است. اگر موجودی بتواند موجود شود. سؤال میشود که چرا دیروز موجود نشد؟

فکر میکنم روایت اشاره میکند به اینکه غیر مطلق است غیر را یک نفر بگیریم و الا من میتوانم غیر خودم را که صورت علمیه است را ایجاد کنم. من حادثم میتوانم غیرم را ایجاد کنم؛ یعنی هر چه غیر خدا است. اگر خدا ابتدا داشت خود خدا هم نبود و غیرش هم نبود اما چون غیر را ابتدا کرد معلوم است خودش بوده است. این همان دلیل خواجه است. ابتدا همان احداث است؛ چون چیزی که ابتدا داشته باشد همان احداث است. خدا ابتدا ندارد؛ یعنی وجود واجب است؛ یعنی خداوند خلق را ابتدا قرار داد، خودش ابتدا نداشت، کمی نبود خلقتش کند پس او خلق نمیشد، بقیه هم خلق نمیشد. مهم این است که کلمه غیر را باید عام بگیرید. غیر؛ یعنی غیر خدا نه یک فردی غیر از خدا. ما میتوانیم خلق کنیم با اینکه حادث هستیم. اگر خدا ابتدا داشت غیر را نمی‌توانست بیافریند؛ چون یک وجود ممکن است. عبارت این است «ابتدا خدا خلق را» دلیل بر این است که خودش ابتدا نداشت؛ چون خودش حادث نبود.

دلیلهم... یعنی از اینجا باید بفهمیم، فهم مخلوقین از اینجا درست می‌شود. راهنمای ما فهم ما از این دلیل است؛ چون ما ابتدا داریم. اگر ما ابتدا نداشتیم احتیاجی به خالق نداشتیم. همه ما از ازل بودیم احتیاج به خالق نداشتیم چون ابتدا داریم معلوم میشود خالق داریم. اگر ما ابتدا نداشتیم از اول بودیم، خوب واجب بودیم حدوث و امکان یکی است اگر ما ابتدا نداشتیم. چون ابتدا داریم دلیل بر این است که خداوند ابتدا ندارد. اگر ما ابتدا نداشتیم خدا حادث بوده است. امکان هم نداشتیم وقتی ما ابتدا نداشتیم امکان هم نداریم؛ یعنی از اول بودیم این اتفاقی که من دارم عرض می‌کنم، اتفاق نیفتاده است.

ابتداء؛ یعنی احداث یعنی حدوث که دو قسم است، زمانی و ذاتی. حدوث ذاتی که غیر خدا همه دارند ما مقید میکنیم به حدوث ذاتی؛ یعنی اگر ما ابتدا نداشتیم حدوث ذاتی نداشتیم، میشدیم ذاتی؛ یعنی اگر ما ابتدا؛ یعنی حدوث ذاتی نداشتیم میشدیم واجب. کسانی که قائل به قدم

عالمند، قائل به حدوث ذاتی عالم هستند منتها از نظر زمانی، میگویند زمانی نبوده که این عالم در آن زمان وجود نداشته باشد ولی به لحاظ ذات حادثند.

لعجز کل مبتدئ؛ یعنی اگر کسی حادث باشد نمیتواند غیر خودش را یعنی هر چه هست را موجود کند، آنچه خودش نیست، هر چه هست. ابتداء غیره... کلمه غیر همان را میگوید. من میخواهم غیر خودم را بوجود بیاورم. این عبارت این را نمی‌رساند. غیر؛ یعنی یک نفر غیر خودش؛ یعنی آنچه غیر خودش است یعنی همه اغیار. خدا بخواهد غیر خودش را خلق کند، من غیر خودم را خلق کنم؛ یعنی هر چه غیر من است. من ابتدا دارم و میتوانم خلق کنم؛ چون خدا به من اجازه داده است. چطور انسان خلق میکند؟ انسان افعال خود را حرکت خود را و فعل خود را خلق میکند. خدا میگوید «تبارک الله احسن الخالقین»¹ معلوم میشود، خالق متعدد است. ما همه مان خالق هستیم و خدا احسن الخالقین است. ما داریم به فعلیان وجود میدهیم، خلق میکنیم، منتها قدرت خلق را خدا داده است. خدا ابتدا دارد؛ یعنی علت دارد، نمیتواند غیر خودش را خلق کند مگر به اذن علتش این خودش به لحاظ مطلب، مطلب درستی است، منتها باید دید از عبارت برداشت میشود یا نه. کسی که مستقل نیست، خودش اگر خالق است به اذن علتش خالق است. این حرف درستی است. منتها از عبارت در می‌آید یا نه. ولی آنچه من گفتم از عبارت راحت در می‌آید.

«و دلیل...» ادات دادن خدا به خلق؛ یعنی وسیله دادن که برای دیدن به وسیله چشم، برای راه رفتن پا، برای گرفتن شیء دست، برای هر کاری ادات داده است. ادات برای تو گذاشته دلیل بر این است که خودش دات ندارد. این را چطور معنی کنیم؟ خود امام می‌فرماید چون آن کس که ادات دارد محتاج است، محتاج به ادات است. اگر محتاج به هیچ چیز نباشد لااقل محتاج به ادات است و خدا نمیتواند محتاج باشد، مطلقاً نمیتواند محتاج باشد به ادات هم نمیتواند محتاج باشد این طوری استدلال میکند. ادات یعنی ابزار. شما وقتی میخواهید ببینید ابزار لازم دارید. خداوند به موجودات ابزار داده معلوم میشود خودش ابزار ندارد. تمام اینها نفی تشبیه میکند ولی هر کدام معنی خاص خودشان را دارند بطور کلی در همه اینها آخر نفی تشبیه دارد.

ادات داشتن ملازم با احتیاج است. همه اینها تشبیه است. امام می‌گوید این تشبیه نیست و آخر میگوید هیچ تشبیه نیست. منظور این است که خود خدا ادات ندارد نه اینکه در خلق نیاز به ادات ندارد. این عبارت میگوید چون خدا موجودات را با ابزار آفرید معلوم میشود خودش ابزار ندارد نه برای آفرینش نیاز به ابزار ندارد. دلیلش این است که چون ادات دلیل بر احتیاج داشتن صاحب دات است. صاحب یعنی منی که الآن وسیله دارم برای دیدنم، برای رفتنم، بدون وسیله نمیتوانم ببینم. پس بدون وسیله نمی‌توانم ببینم پس محتاج به این وسیله هستم. اگر خدا وسیله داشت محتاج بود، محتاج نمی‌تواند برآورنده احتیاج باشد. خداوند بود در حالی که هیچ ادات نبود بنابراین خودش از ادات خارج است. سؤال: خدا وجود داشت، آن وجودی که داد امکانی است؟ ابزار دلیل بر این است که صاحب ابزار محتاج است. با نبودن این ابزار نمی‌تواند کار کند. یک قانونی عرض میکنم که خیلی مهم است و خیلی از مشکلات را حل میکند. گفته میشود آیا خدا جسم داشت که به من و شما جسم داد؟ اگر خدا جسم نداشت چطور به من و شما جسم داد؟ یا آن کسانی که قائل به سنخیت بین علت و معلولاند؟ من که معلوم جسم، علت هم که همنسخ من است باید جسم داشته باشد خیلی از این طور اشکالات بوجود می‌آید. الآن این را ملاحظه کنید. قانون سنخیت میگوید معلول باید مساخ علت باشد. علت نمیگوید، هر دو طرف است. من جسمم، علت هم باید جسم باشد. این قانون مسانخت خیلی مشکل درست میکند؛ یعنی به مشکل برخورد میکند. در حالی که مسانخت از آن دست بر نمی‌دارد، این مشکلات را چطور حل میکند؟ تشکیکی‌ها میگوید کمال را دارد، نقص را ندارد.

نقص را دارد یا ندارد؟ جسم را داده یا نداده است؟ اول با یک تشبیه وارد بحث میشویم که مطلب روشن شود. این مطالبی که الآن من دارم بیان میکنم همان مطالبی است که فهمیدم دارم بیان میکنم. هر مطلبی را بگویم. هر کس حرف بزند آنچه را که فهمیده به زبان می‌آورد. پس این کلمات من تنزل از آن معلومات من است. آن معلومات من صدا دارند؟ همراه با صدا نیستند. وقتی تنزلشان میدهم همراه با صدا میشود، روی کاغذ و مینیوسم همراه با مرکب میشود. من تنزل دادم آن معلوماتم را و این مرتبه تنزل لازم داشت. من تنزل دادم علمم را صورت علمیه‌ام را. آن تنزل صورت علمیه را از بین نبرد. آن صورت هست با تمام خصوصیات که داشت. یک موجودی درست شد که همراه با صورت بود و همراه با صورت بخاطر اینکه مرتبه‌اش با این مرتبه بود. اگر مرتبه‌اش عقلانی بود، مرتبه‌اش این نبود؛ چون مرتبه‌اش آمد پایین همراه با صوت شد. خداوند وجود را افاضه میکند. این وجود می‌رود در فلان مرتبه، مرتبه اسبابی، جسم همراهش نیست. تنزل بیشتر میکند می‌آید مرتبه عقلی، جسم همراهش نیست، می‌آید در مرتبه مثالی، جسم مثالی همراهش میشود. این همراهی جسم لازمه این مرتبه است. لازمه شیء یعنی وجود بیاید. در این مرتبه، همراه پیدا میکند، آن همراه لازمه این مرتبه است. لازمه شیء هم دانی نیست انتصاب به علت دارد ولی این طور نیست که جعل علت به آن تعلق بگیرد. شما اربعه را جعل کنید زوجیت به آن تعلق میگیرد نه اینکه زوجیت را جعل کنید. اما زوجیت را به شما نسبت میدهند با اینکه شما جعلش نکرده‌اید. ولی لازمه معمول شما بود.

¹. مؤمنون/14

مرتبه را چه کسی خلق کرده است؟ وجود را تنزل می‌دهد با تنزل وجود مرتبه درست میشود. نه یک مرتبه خدا وجود را در مرتبه بریزد. با تنزل مرتبه درست میشود. نحوه تنزل را نمی‌گوییم شما مطلب عقلیتان را تنزل می‌دهید، در مرتبه خیال، خیال میشود جزئی است جسم همراهش نیست. ولی جزئیات همراهش هست، این خاصیت خیال است. از خیال تنزل می‌دهیم، می‌رویم. در مرتبه خیال صورت همراهش میشود. اما یک زمان خدا می‌خواهد تنزل بدهد. خدا با تنزل مرتبه می‌سازد نه یک خیال موجود من را تنزل می‌دهد. نه یک زمانی موجود است من تنزل می‌دهم. در ما اینطور که یک خیالی موجود است من تنزل می‌دهم. خدا با تنزل مرتبه می‌سازد؛ یعنی این تنزل وجود عالی، میشود وجود محدود. از اول نمی‌شود برود به آن مرتبه آخر. آن یک بحث دیگر میشود. این تنزلات باید به ترتیب باشد از اول از همان حقیقت تنزل پنجم را نمی‌شود ایجاد کند. باید اول تنزل اول بیاید بعد تنزل دوم و... منبع نوری وقتی می‌خواهد نور را ساطع کند آن قسمت عالیش که قوی است باید بیاید آن پایینها تا یواش یواش متکثر شود. به مانع برخورد نمیکند بلکه همین دور شدن از منبع نور ایجاد ضعف میکند.

مخلوق اول با مخلوق یک میلیون تفاوتش چطور حاصل شده است؟ تفاوت به دور شدن است. هر چه قدر که دورتر شود ضعیف میشود. دور مکانی نمی‌گوید دور مرتبه‌ای منظور است. نور وقتی دارد ساطع میشود وقتی از منبع دور میشود، ضعیف میشود. نور اولی جلو آمد، نور اولی وصل به منبع خبر است، می‌آید پایین تر ضعیف تر میشود. فرض کنید شعاعی ادامه داشته باشد. قسمت اول قوی و قسمت دوم ضعیف... تا جایی که آنقدر ضعیف میشود که نشود جایی را دید، این نور مادی است. در نور معنوی هم منظور است، هر چه از منبع نور دورتر میشویم، ضعیف تر میشود. وقتی ما تقرب به خدا پیدا میکنیم به منبع نور نزدیکتر میشویم.

بحث ما در وجود است، به ماده کار نداریم. وجود اگر نزدیک به وجود خدا باشد قوی تر است. وجود هر چه از وجود خدا دورتر شود ضعیف تر است. معنای تشکیک هم همین است. می‌خواهم این را عرض کنم در آن مراتب پایینی جسم همراه است و لازم همراه است. لازم جعل نمیشود، خدا جسم را جعل نمیکند حتی اگر بگویند سنخیت ایجاد میکند که خدا جسم باشد.

آیا ممکن است خداوند موجود قوی تر را در عین اینکه قوی است ضعیف کند؟ نمی‌شود، در صورتی که شی از قوت دارد به ضعف می‌آید، آیا ممکن است. نظام احسن به این است که ضعیف را تقرب بدهد، قوی را تأخر بدهد. این نظام احسن است. از خدایی که خیر است باید نظام احسن صادر شود. نظام غیر احسن صادر نمیشود. یعنی اگر نظامی احسن از این نظام بود، خدایی که خیر محض است انتخابش می‌کرد یا نه؟ یک وقتی ما می‌گوییم کاری نسبت به نظام احسن است. مثلاً خداوند انسان را معصوم می‌آفرید. انسانها را خالی از شر می‌آفرید این نسبت به الی انسان احسن بود ولی نسبت به کل نظام چطور بود؟ اگر انسان را معصوم می‌آفرید انسان میشد یک موجود عقلی. برای خود انسان خوب بود ولی جایگاه انسان در نظام خلقت خالی بود. آنجایی که انسان بیاید، بتواند معصیت کند، با انتخاب خودش معصیت را ترک کند، آن انسان جایش خالی بود؛ یعنی یک موجودی می‌تواند باشد اما خدا موجودش نکرده بود. این انسان را عقلی ساخته بود، معصوم ساخته بود ملائکه ساخته بود، جایگاه انسان خالی میشد نسبت به کل نظام هستی. این خوب نیست. نسبت به کل نظام خوب نیست که جایگاهش خالی بماند. نسبت به انسان خیلی خوب است معصوم باشد، خیلی به نفعش است. ما وقتی می‌گوییم عالم نظام احسن است نسبت به کل داریم می‌گوییم نه نسبت به اجزای که شما دارید نقل میکنید به اجزاء. اگر این طور بود برای این شخص بهتر بود ولی نسبت به کل نظام بهتر از اینی که الآن هست نبود. نظام احسن همین که هست. کل انسانها معصوم میشدند، آن انسانی که میتوانست که الآن هست او دیگر در این جایگاه نیست. اگر خدا همه را معصوم می‌آفرید انسانهای گناهکار جایگاهشون خالی بود. احسن بودن نسبت به جزئی از نظام ممکن است ولی نسبت به کل نظام ممکن نیست. دلیل این است که خدا خیر است و از او جز خیر صادر نمی‌شود، چون خودش خیر است.

سؤال: خداوند فعل احسن انجام ندهد، حسن انجام دهد اشکالش چیست؟ اشکالش این است که از خداوندی که خیر است. خیر؛ یعنی بهترین، خدایی که بهترین است بهترین را می‌آفریند. حقیقتی که خیر است تنزلش هم خیر است. اگر خود حقیقت احسن است تنزلش هم احسن است، اگر خدا خیر است پس نظام هم باید خیر باشد.

و اسماء تعبیره... در این عبارت امام فرمودند که اسماء خدا تعبیرند آن معنی را طبق فهم خودمان می‌گوییم، ادعا نمی‌کنیم مراد امام را می‌گوییم، اگر درست درآمد که خوب و اگر نه اشتباه از ماست و ما درست معنا نکرده‌ایم. اگر بخواهیم خدا را معرفی کنیم با اسماءش معرفی میکنیم چون ذات او قابل شناخت نیست. اسماء را هم بخواهیم بیان کنیم با عبارت بیان می‌کنیم. پس اسماء خداوند تعبیراتی هستند از او که او را به ما می‌شناساند. ما وقتی که به عالم بودن و قادر بودن، حی بودن، سمیع و امثال را می‌شنویم، اینها عبارتهایی هستند که ما را با خدا آشنا می‌کنند. اینها اسماء خدا هستند و به ما می‌فهانانند که خدا عالم است، قادر،... و ما از این طریق از مجموع این اسماء در حد تواناییمان خدا را میشناسیم.

این ظاهر عبارت معنی می‌شود که اسماء تعبیرند؛ یعنی عبارتهایی هستند برای شناساندن خدا که ما همیشه معنی را از عبارت می‌فهمیم این عبارت ما را راهنمایی می‌کند به معنی، آن معنی هم شناخته می‌شود. و گاهی اوقات این معانی ذاتی را معرفی می‌کند که اینجا این چنین است این معانی که معانی اسماء ذات را معرفی می‌کنند. آنچه که در اختیار ماست الفاظ است که تعبیرات است این الفاظ دارای معانی هستند این معانی هم که حکایت از خداوند می‌کنند. ما دسترسی به ذات خداوند نداریم ولی از طریق این معنی ذات خدا را میشناسیم. دسترسی ما به ذات از طریق اسماء است. و ما از طریق اسماء است که خدا را میشناسیم. واژه تعبیر هم عبور است؛ یعنی از لفظ عبور میکنیم به معنی و همین معنی پیش ما معرف خداست.

آیا اسماء لفظ است؟

اسمائی که در اختیار ماست همه لفظ اند و مراد از این الفاظ معانی است در واقع اسماء آن معانی اند و این الفاظ اسماء الاسماء است؛ یعنی معرف آن معانی است. اسم خدا همان معانی است که این الفاظ آن معانی را افاده می کنند. و این الفاظ اسماء الاسماء به حساب می آیند و ما آنچه در اختیارمان است اسماء الاسماء است و این طریق معانی را که اسماء است می فهمیم فقط در حد مفهوم بعد همین معانی را که جمع می کنیم معرف خدا قرارشان می دهیم. این معانی اگر جدای خداوند باشد، می شود اسماء، اگر صفات باشد، جدا باشند اسماء میشود. ولی اینها ریشه شان در ذات، نه به این صورت که ذات با اینها متعدد بشود. خود همان ذات به همان حدیث ذاتیش، علم است، قدرت است. پس ما الان سه مرحله درست کردیم. البته در واقع بعضی ها چهار مرحله درست می کنند (1) یکی مرحله ذات که اصلاً در ذات هیچ چیز نیست فقط همان ذات است می گویند اسم و رسم آنجا نیست. (2) در مرحله احدیت، در آن جا همه اسماء را مستهلک می کنند و می گویند آنجا تمایزی بین اسماء نیست در حالیکه ذات بسیط است معنای این اسماء را بصورت واحد دارد و علم و قدرت و حیات هیچ با هم تفاوت نمی کنند. (3) مرتبه واحدیت اسماء از هم متمایز می شود، علم جدا می شود از قدرت و قدرت جدا از علم، همه از هم جدا می شوند اینجا مرتبه واحدیت است که مرتبه تفضیل است اسماء تفضیل پیدا می کنند. ذات خداوند را به لحاظ اینکه همه چیز پیش او مکشوف است می گویم عالم، به لحاظ اینکه همه چیز در تحت تصرف او هست و می تواند باشد می گویم قادر ملاحظه می کنید که مقایسه می کنیم خدا را با اموری و با این مقایسه اسمی درست می شود این مال مقام واحدیت است که اسماء با هم متفاوت می شود.

(4) مقام الفاظ است که ما شاید جزء مقامات حساب نکنیم. اسماء الاسماء دلیلی بر اسماء قرار می دهیم؛ یعنی اسماء در مقام واحدیت هستند تفضیل شان را از آنها می گیریم مجمل می شوند بسیط می شوند مقام احدیت می شود دیگر از این بعد هیچ اسمی نیست هیچ توضیحی نمی توانیم بدهیم. دیگر ذات است به همان حیث ذات بسیط. هیچ تکثری، هیچ تمیزی، حتی هیچ آدرسی نیست. این بیانی است که در مورد اسماء الهی گفته اند.

خلق اسماء

معنی را به حقیقت گرفتیم. اسماء و حقایق هستند. حقیقت آن کسی که در ذات است ما درباره اش هیچ بحثی نمی کنیم. در مقام احدیت همه در حد حقیقت است. در مقام واحدیت مقایسه می کنیم. با مقایسه، این اسماء را استفاده می کنیم. در مقام الفاظ بحث مقایسه مطرح نیست، شاید هم باشد. در روایت بحث خلق است که خداوند اسماءش را خلق کرده و چندین باب در همین زمینه در اصول کافی است که خداوند اسماءش را خلق کرده و اینها مخلوقات خدایند منتها مخلوقاتی که به اختیار ما گذاشته تا از طریق آنها بشناسیم گذشته از اینکه وسیله شناخت ما هستند وسیله خلق موجودات بعد از خودشان هم هستند و واسطه در فیضان در ادعیه هم داریم خدا را قسم می دهیم به اسمی که مثلاً که کوه را با آن اسم خلق کرده است، دریا را با آن اسم خلق کرد یا دانه را با آن اسم شکافت و پیداست آنچه در جهان صادر شده است از طریق اسماء بوده و اسماء واسطه فیض اند خودشان هم مخلوق اند. منتها اولین مخلوقات، ذات است اسماء و صفاتی که تفضیل در آنها نیست و همه حقیقتشان آنجاست بطوری که ایجازی وجود ندارد.

یک حقیقت بیشتر نیست. بعد در مرتبه تفضیل که مرتبه واحدیت، آنجا تکثر پیدا می شود. تکثر را بعضی ها با مقایسه درست می کنند. در روایات چیزی دیده نشده، در روایات با خلق درست می شود اسماء را خدا خلق می کند و همین اسماء وسیله می شوند برای مرتبه های بعدی خدا تعبیری هستند که این تعبیرات از آن اسماء خبر می دهند و ما بوسیله همین تعبیرات به معنی می رسیم و خدا را می شناسیم. این توضیحی است برای فهم خودمان.

آیا این الفاظ اسم الاسماء اند؟ حقیقت را اسم می گیرند اینکه فرض شد فقط اسم الاسماء، الفاظ اسم اند برای آن اسماء که در مرتبه واحدیت اند. در مرتبه احدیت اصلاً اسم نیست. اسم از همان واحدیت شروع میشود.

مراتب طولی

آیا مراتب حقیقی هستند؟ مراتب حقیقی هستند. تمام خلق دارای مراتب طولی اند. بعد به خالق میرسیم خالق هم مراتب طولی دارد. ذات است بعد همین ذات منشأ احدیت است که منشأ واحدیت بعد از واحدیت گفته می شود که اعیان ثابت صادر می شوند و همین طور می آید تا آخر. اینها مبانی عرفانی و بعضیها هم فلسفی اند. ولی بیشتر شان عرفانی هستند. قائل شدن به مراتب طولی خدای متعال تجزیه خدا نیست مرتبه خدا در مجموعه اسماء تکثر دارد و (تجزیه درست نمی کند کثرت هم درست نمی کند) مرتبه اسماء در روایات آمده که فعل خداست. در عرفان هم در بحث مقایسه مطرح است. مقام ذات و مقام احدیت آن دیگر مقام خداست تعبیر به خدا هم نمی کنیم در مرتبه ذات ولی بالاخره مرتبه ذات بعد احدیت است و اسماء در آنجا مستهلک است و از هم امتیاز ندارند. از مقام واحدیت شروع می شود که اینها مراتب الاهیت است. مراتب الاهیت، ربوبیت که مثل صدرا جبرئیل و میکائیل را در مرتبه ربوبیت می برد. اینها را جزء خلایقی که ممکن الوجودند قرار نمی دهد. اینها که برداشتهای اینهاست. اول بحث عرض شد که حرفهای ما نقل قول دیگران است. این برداشتهای خودم نیست. شاید درست باشد شاید درست نباشد. حرف های گفته شده حرف های خودم نیست آنها هم می گویند ما از روایت استفاده کردیم. کشف را ادعا دارند. گذشته از کشف از روایات هم استفاده کردند. روایات قابلیت دارند که این مطالب را بگیریم. کشف را نمی گویند خیلی درباره اسماء قابل به کشف نیستند. به

خودشان اجازه نمی‌دهند به آن مراحل بروند و شهود کنند. شهود آن مراحل اختصاص به انبیاء دارد. و شهود مرتبه احدیت اختلافی است که آیات پیامبر ما از بین تمام پیامبران توانسته به مرتبه احدیت برسد و شهود کند یا نه؟ حتی بعضی می‌گویند نه ایشان هم نرسیده است. اما در مرتبه واحدیت رفته و مرتبه واحدیت ایشان را می‌برند. ولی در حدیث اختلاف دارند. هیچ‌کس نمی‌تواند آنجا را کشف کند مگر وحی شود. لذا اینها می‌گویند ما اینها را از وحی گرفتیم، از روایات گرفتیم. منتها برداشتها بشری است. به بعضی آیات و روایات مراجعه می‌کنیم. آن روایات کلام اینها را دفع نمی‌کند بلکه از بعضی آیات و روایات شاید تأیید هم بدست بیاوریم. ولی خوب آنها را عرض می‌کنیم با جرأت حرف نمی‌زنیم. ممکن است درست باشد، ممکن است درست نباشد این نوع وحی از روایات ما یک پشتوانه می‌خواهد که در بعضی موارد که شما مراجعه کنید بعضی از این مطالب را می‌بیند. اینها کشف خارجی ندارند؛ یعنی صرف گمانه زنی، برداشت از روایات را به یک چیزی تشبیه می‌کنند. عرفاء در اساء و صفات ادعای کشف ندارند. این روایتی است که 95% دانشمندان اسلامی یک جور فهمیدند 5% بقیه یک جور دیگر مراد روایت را می‌فهمند. این دلیل عقلی است یا فلسفی؟ فلاسفه با دید فلسفی می‌روند سراغ روایت و آن را تفسیر می‌کنند. بعضی عصمت را طوری معنی می‌کند. اما جایی که نه کشفی وجود دارد و نه دلیل عقلی بعدش می‌روند سراغ روایات.

متکلمین، محدثین، احیاناً فقهاء، یا کسانی که شرحی بر آن طور روایات عقلی نوشتند یا بعضی آیات را توجیه کردند، سعی شان بر این بوده که خیلی به ظاهر آیه توجه نکنند ولی این عرفاء در این مسئله خیلی باکی نداشتند. یا تعبیراتی به دید خودشان داشتند «مثل الله نور السماوات¹»، روایت می‌گوید منور و یا هادی موجود است که در سموات است ولی عارف نور توجیه می‌کند و می‌گوید منظور نور اسمی است و تفسیر هم نمی‌کند نور را به منور و همان معنای خودش را می‌گوید. یا مثلاً «انزلنا من السماء ماء» یا «انزل الحدید» راحت‌تر است از انزل ماء است را می‌گویند معنی‌اش است. متکلم، محدث، فیلسوف... «انزلناها» ای «انسانها» این طور معنی می‌کند ولی عارف یا فیلسوف می‌گوید همان به ترتیب نزولی خلق شده همه تنزل از خدا هستیم. نه خدا هستیم تنزل خدا هستیم و بخاطر همین است که آیت خدا می‌شویم یعنی خدا را نشان می‌دهیم و تنزل او هستیم از جمله چیزهایی که کنترل دارند حدید است. «انزل الحدید» یعنی تنزل، با تنزل حدید ظاهر شد. و این جوری اگر حساب کنید همان انشاء می‌شود منتها به نحو خاص که به صورت کنترل نه بصورت خلق. خیلی تفاوتی نمی‌کنند عرفا و متکلمین جز همین تفاوتهای مختصری که عرض می‌کنم که این تفاوتهای مختصر خیلی بزرگ ولو به ظاهر مختصر ولی در واقع خیلی مفصل و بزرگ است خیلی هم آسان نمی‌شود حرف زد. الآن اگر مطلب مربوط به خدا نبود من اینطور یواش یواش حرف نمی‌زدم و تند می‌گفتم و می‌رفتم الآن باید یواش یواش فکر کنم و یواش یواش حرف بزنم بعد از آنکه کتاب را بستم هم باید بیش از نیم ساعت استراحت کنم؛ چون حرف هایی که زدم خیلی به من فشار وارد کرده است. تازه من از قول خودم نمی‌گویم بلکه از قول اون‌ها می‌گویم. بعضی از اینها جرات می‌خواهد. برداشت دقیق می‌خواهد. روایات زیادی باید دید.

اساء و صفات باهم فرق ندارند جز آنکه صفات بسیطند و اساء مرکب؛ یعنی الساء عبارتند: شیء له العلم؛ صفت خود علم. علم؛ یعنی صفت شیء له العلم را اسم می‌گویم. اسم میشود مرکب از صفت و موصوف، صفات می‌شود بسیط حالا غالباً فکر می‌کنیم برعکس باشد که اسم بسیط باشد صفت مرکب ولی آقایان می‌گویند نه صفت بسیط است نه اسم. فرق هایی هم گذاشتند این فرق که اول عرض کردم. فرق را می‌برد در بحث ماهیت و وجود که یکی تابع و یکی اصل است. در شواهد الربوبیه همه‌اش آمده است. فرق بین اساء و صفات را گفته است از قول دیگران نقل کرده است و خودش هم نظر داده است. فرق بین صدرا و عرفاء، فرق بین مرکب و بسیط است. واژه «تعبیر» صرفاً برای حرف نیست. حرفها برای تعبیرند. اساء عبارت‌هایی هستند که ما را به خدا راهنمایی می‌کنند. حالا عبارت‌هایی لفظی که به گوش ما می‌خورند بعد عبارت‌های معنوی هر دو می‌تواند اسم باشند. اساء در مقابل معانی‌اند، اساء در اینجا خود اسمند. ما با اسم الاسم سرکار داریم از آن منتقل می‌شویم به معنی که اسم است البته به فهم خودمان و این اسم را وسیله برای شناخت خدا می‌گیریم.

سوال: آیا در این اساء هم اسم بگیریم معانی بگیریم؟ الفاظ هم اشاره به این دارند که آنها تعبیرند نهایت نیستند. تعبیرند اما آنچه در اختیار ماست الفاظ است. تعبیراتی که عبارت از الفاظ است که به حد توانایی به آن معانی می‌رسم.

برخی اساء را ستایش می‌کنند و بر آن توقف می‌کنند، این اساء است توقف جایز نیست چون کفر است. شاید بعضیها آن مبنا را داشته باشند که به نظر می‌رسند درست نیست که اساء را می‌فهمیم و عبادت می‌کنیم آن کسی که صاحب این اساء است. ما ذاتی را عبادت می‌کنیم که صاحب اساء است نه خود اساء را. منتها بعضی‌ها فکر می‌کنند اساء را عبادت می‌کنند که کار خوبی نیست.

و أفعالاً تفهیم؛ یعنی افعال خدا به ما می‌فهماند قدرت خدا را، خود خدا را به وسیله آن میشناسیم؛ چون افعال خدا آیاتند و آیات ذوالآیه را تفهیم می‌کنند. پس افعال خدا که آیاتند ذوالآیه که خدا هست را تفهیم می‌کنند در حد توانایی ما و در حد حکایت آنها.

حقیقت ذات

و ذاتاً حقیقت؛ حقیقت معانی مختلف دارد. سه تا معنی از فلسفه مطرح است دوتا را لغت اضافه می‌کند. یک معنی که در فلسفه مطرح است. (1) حق به معنای وجود (2) حق به معنای وجود ثابت (3) حق به معنای منطقی، مطابق قضایا است به این صورت قضیه که مطابق

¹ نور/35

واقع است صادق می‌گویند. واقعی که مطابق واقع است حق می‌گویند. فرق بین حق و صدق فرق اعتباری است؛ یعنی قضیه را ملاحظه کنیم، می‌شود صادق. واقع را ملاحظه کنیم، می‌شود حق. مطابق = صادق / مطابق = حق

مسئله مراد از حقیقت در اینجا انی معنی سوم که منطقی است، نیست بلکه مراد وجود است اما چون وجود خدا ثابت است مراد از حق وجود ثابت است پس از بین سه معنی که فلاسفه مطرح می‌کنند که یکی اش منطقی است ما یک معنی را که وجود است مطرح می‌کنیم. یعنی ذاتش ثابت است یا ذاتش وجود ثابت است. یک معنای دیگر داریم که فلاسفه مطرح کرده‌اند محدثین مطرح کرده‌اند که حق به معنای مکنون است، پوشیده است؛ چون ذات خدا از تصورات ما پوشیده است به آن ذات می‌گوییم حقیقت. این طور نیست که ما برویم او را درک کنیم با فکرمون چون نزد فکر ما او مکنون است. پس ذات حقیقت؛ یعنی ذاتش مکنون است.

یک معنی سوم برای حقیقت است و آن به معنای کامل است. حقیقت؛ یعنی فعل کامل. در این صورت، ذات حقیقت؛ یعنی کامل است علی الاطلاق. علی الاطلاق را می‌آوریم که در مورد خداوند کمال علی الاطلاق است کمال همراه نقص نیست. در ما کمالات محدود است؛ یعنی مقداری کمال بقیه اش نقص است؛ یعنی فقدان کمال، در خداوند کمال علی الاطلاق است؛ یعنی مطلق است. هیچ چیز در آن مخلوط نیست هیچ نقصی نیست. 1) کمال مطلق است یا کامل مطلق است. 2) مکنون است از ادراکات و اذهان ما 3) وجود ثابت است؛ یعنی تغییری نمی‌کند، حادث و زائل هم نمی‌کنیم. معنای کامل را در مورد خدا بکار می‌بریم. کامل بدون نقص منظور است، کامل معمولی را بکار نمی‌بریم. در مورد خدا کامل علی الاطلاق بکار می‌بریم. در معنای حقیقت ذکر شد. 1) ثابت 2) مکنون 3) کامل علی الاطلاق. حقیقت به معنای کامل علی الاطلاق را در لغت گفته‌اند. این سه جمله مکمل همدیگر هستند.

تعبیر اسماء

تعبیر... این کلمات را با توجه به همدیگر معنی کنیم؛ یعنی اسماء تعبیر شوند افعال و اسماء این سه تا جمله با هم ملاحظه می‌شود. ذات و صفات و افعال کل جهان وجود اعم از وجود و امکان را هم ملاحظه کنید، می‌بینید غیر از اینها چیزی نیست. یکی ذات و صفات و افعال. اگر این سه تا با هم ملاحظه شوند خدا و ظهورات خدا یا خداست و آیات او. اسماء هم به نحوی ظهورند اما آن طور نیستند که از صنع ربوبی بیرون باشند. و ظهورشون برای همه باشند. آنها خیلی ظاهر است مثل نور. از شدت ظهورشون در قوای ادراکی ما نمی‌گنجد ولی در عینی که ظاهرند برای همه ظاهر نیستند. روز برای خفاش و شب کور ظاهر نیست؛ چون نقص از طرف خفاش است و اگر نه روز که ظاهر است. اسماء الهی هم همین طور، اسماء ظاهرند اما ما نمی‌توانیم ادراک کنیم. بلکه برای ردیف خود ظاهرند و برای مادون آن چنان ظاهر نیستند. لذا ما آنها را نمی‌فهمیم، نمی‌بینیم. آن چیزی نیستند که همه استفاده کنند خیلیها غافل‌اند از این اسماء.

افعال به مثل ماها گفته می‌شود که برای همه موجودات ظاهرند یک کمی بالاتر، افعال موجودات مثالی می‌شوند کمی بالاتر می‌شود عقول، صدرا عقول را همه می‌برد به صنع ربوبی. افعال با اسماء فرق می‌کند. اسماء هم چنانچه گفتیم تقریباً نظرنوعی فعل می‌شود؛ چون واسطه فیض بحساب می‌آیند. اگر ظهور برای همه ندارند. پس ما این را جزء اوصاف حساب می‌کنیم و جزء افعال. حقیقت به معنای مکنون در مقام طبقه بندی ظهورات، ذات که مکنون مکنون است که در اسماء حقیقت مکنون می‌آید. حقیقت به طور رایج به معنای ثابت است این از همه رایج‌تر است. مکنون و کامل تقریباً دو معنایی هستند که خیلی مشهور نیستند ولی خوب گفته شده است.

و کنه... کنه خدا بین خدا و خلق، فاصله می‌اندازه این یعنی چه؟ کنه خلق را می‌شود معرفی کرد و شناخت در حالیکه خدا را نمی‌شود معرفی کرد و نمی‌شود شناخت و همین کنه باعث می‌شود که بین خدا و خلق فرق باشد که حق هم همین است. کنه خلق را می‌شود شناخت کنه خالق را نه. کنه خلق می‌شود شناخت، حالا که ما نمیتوانیم مطلب دیگری است. ما هم اگر معرفی کنیم و درجه وجودیمان را بالا ببریم ما هم میتوانیم خلق را بشناسیم. خلق با شناخت چهار سبب شناخته می‌شود:

1. سبب مادی اش را باید شناخت که ما تعبیر می‌کنیم به جنس، وقتی لا به شرطش می‌کنیم میشود جنس.

2. سبب صوری؛ وقتی لا به شرطش می‌کنیم می‌شود فصل.

این دو تا سببهای داخلی‌اند که باید بشناسیم؛ یعنی جنس و فصل شئی را باید بشناسیم ولی نباید به آنها اکتفا کنیم بلکه باید فاعل غایتش را بشناسیم. اگر چیزی دارای اسباب است باید اسبابش را بشناسیم و از طریق اسباب خودش را بشناسیم هم فاعل غایی هم مادی و هم صوری. بعضیها معتقدند جنس و فصل را شناختی غلط است، کامل نشناختیم بلکه باید سبب و غایتش را هم بشناسیم. گفته شده اگر که اشیاء را بخواهی بطور حقیقی بشناسیم باید ربط بودنش به خدا را بدانی؛ مثلاً اگر انسان را به عنوان حیوان ناطق بشناسیم و آن ارتباطی که با خدا دارد، نشناسیم حقیقت انسان پیش ما روشن نشده است. بلکه باید حقیقت انسان را بشناسیم که حقیقتش ربطش به خداست و ناداری کامل و در ید قدرت الهی است که باید شناخته شود. لذا کسانی که در آزمایشگاه اشیاء را شناخته‌اند، اینها هم کامل نشناختند. باید سبب این اشیاء هم شناخته شود؛ یعنی ارتباط شان با خدا شناخته شود. اینکه از پیامبر (ص) نقل شده است «أرئی الأشياء كما هي» همانطور هستند؛ یعنی ارتباط شان را به خودت را هم من نشان بده. نه تنها این اشیاء را بشناسم، این اشیاء مقدار زیادی از ذات شان مکنون است و اگر نه همه اش ربط به واجب است اگر ربطش را نشناسیم، نمیتوانیم آنها را بشناسیم.

پس اگر شی را به گنه بشناسیم باید با تمام اسباب بشناسیم، ما می توانیم این کار را بکنیم البته اگر درجه وجودیمان را بالا ببریم. سبب فاعلی و غائی که مباشرند را هم خواهیم شناخت. پس شی را شناختیم اما خدا را نتوانستیم بشناسیم همین خودش دلیل است که گنه خدا شناخته را نمی شود، شناخت ولی گنه خلق با شناخت 4 سببش شناخته میشود. پس گنه خدا تفریق بین خدا و خلق است. گنه که خبر را به صورت مصدری آورده است، پس باید بصورت مشتق معنی شود. یعنی تعبیر را مصدر برای اسم فاعل می گیریم. گنه بخاطر خفائش فرق می گذارد بین خدا و خلائق چون خلائق خفا ندارد، گنه خدا را از خلائق جدا میکند.

غیور

در این کتاب غیور به معنی، مغایرت است. مغایرت خدا تحدید ماسوی است. تحدید یعنی حد زدن، حد گذاشتن، محدود کردن. بعضیها تحدید را به معنی تأیید میگیرند.

اوتهایی که به غیور خواندند، مغایرت خدا تحدیدی به ماسوی است. خدا با خلق مغایرت است و این مغایرت خلق را محدود میکند. خود همین مغایرت خلق را محدود میکند. یا تعریف می کند خلق را به این معنی که مغایر خداست. تحدید می کند؛ یعنی چون مغایرتش، از جهت امکان حد میخورند از جتی که مطلق نیستند. بالاخره مغایرتی که در خدا با اینها است، اینها حد میخورند یا تعریف می شوند. یعنی مغایرت، مغایرت وجود است. وجود، اطلاق، بی نهایت بودن.

اما اگر غُور خوانده شود به معنای بقاء؛ یعنی بقاء خدا، محدود کننده ماسوی است. بقاء به این معناست که از نظر زمانی هیچ زمانی نباشد که خدا از آنجا به بعد نباشد و قطع شود و چون باقی است همانطور که از ازل موجود بوده تا ابد هم موجود خواهد بود. و این بقاء نشان می دهد که خدا بی نهایت است از نظر مکانی نه ولی از نظر زمانی بی نهایت است. این بقاء خلق را محدود می کند. خلق محدود میشود. خلق تعریف میشود به اینکه بقاء ندارد. تغییر دارد، زوال و حدوث دارد، اینها معرف خلق است.

جهل

فقد جهل... چرا با فاء تفریع آمده ؟ این فاء نشان میدهد که برگزیده متفرع شده است. با توجه به اینکه گفتیم خدا را نمی شود به گنه شناخت. با توجه به این مطلب هرکس که خدا را توصیف کند در واقع علم به خدا پیدا نکرده است. چون خدا را نمی توان شناخت هرکس خدا را توصیف می کند ادعا می کند خدا را می شناسد در واقع خدا را نشناخته است بنابراین جاهل به خداست. در مورد چیزهای شناختی و تأیید اینکه موجود است و مادی نیست نمی توانیم خدا را وصف کنیم و کثرت برایش درست کنیم. با توجه به هدفهای قبل معلوم می شود اگر کسی برای خدا کثرت درست کرده جاهل است و خدا را نشناخته است.

معانی اشتغال

و إنِ اشْتَغَلَ؛ را چند معنا میکنیم؛ یعنی کسی که گمان کند بر خدا مشغول است؛ یعنی خدا را احاطه کرده است. حالا یا علماً احاطه کرد یا قدرتاً که هر دو غلط است. پس قد تعداه من اشْتَغَلَ، این دیگه از خدا عبور کرده و یک چیز دیگر را گرفته است. اشتغال پیدا کرده با خودش و خدا. آن کسی که اشتغال پیدا کرده خدا نیست؛ چون کسی نمی تواند برخدا اشتغال پیدا کند نه علماً و نه قدرتاً.

1- به این معنی که ما مشغول بر خدا و محیط بر خدا هستیم. و از این طریق عالم به خدا هستیم و آن هم عالم به گنه خدا. 2- مَن اشْتَغَلَ؛ یعنی کسی که خدا را مشغول بر موجودات بدانند. بگویند خداوند چون هم سنخ با معالیل است و همسنخ اقتضاء میکند که با همه معالیل مناسبت داشته باشد مشغول بر همه خلق مشغول داشته باشد؛ یعنی همه افعالش واجب باشد. منتهی به نحو اولی و اشرف باشد. مشغول بر این خلق هست منتها نواقص این خلق را ندارد. مشغول بر آن خلق دیگر هم است نقایص را ندارد پس مشغول شد بر خلائق. این چنین خدایی که این طور ترسیم شود واضح است که خدا نیست. پس ما که میخواهیم خدا را بشناسیم از خدا عبور کردیم و رفتیم و در واقع خدا را نشناختیم. 3- از خدا تجاوز کرده؛ یعنی از خدا عبور کرده است و خدا را نشناخته، کسی که خود را مشغول بر خدا بداند به این معنی که بگوید خدا در من یا در قلب من حلول کرده که از بعضی عرفاء نقل می شود که چنین قوی داشته اند. خوب کسانی که اینطوری فکر می کنند خدا را نشناخته اند. مَن اخطأ آکنه؛ هرکس بگوید من به گنه خدا رسیدم معلوم میشود که خطا کرده است خدا را درست نشناخته است و الا خدا موجودی است که به گنهش نمیتوان رسید. بعضی سئوالها در مورد خدا می شود که هیچ کدام بجا نیستند و اگر بخواهیم این سئوالها را داشته باشیم درباره خدا به خطا رفتیم.

معنی ادات

(1) و من قال کیف فقد شَحَحه؛ هرکس در مورد خدا تعبیر به کیف کند و بخواهد بداند که خدا چگونه است او را تشبیه کرده به سایر خلائق؛ چون درباره سایر خلائق کیف می تواند مطرح شود اگر در مورد خدا کیف مطرح کند خدا را تشبیه کرده به بقیه موجودات که در موردشان کیف مطرح است.

(2) لِمَ؛ اگر در مورد خدا لِمَ بکار برد معلوم میشود علتی برای خدا قائل شده است؛ چون لِمَ وضع شده برای علت است.

(3) مَتَى؛ درباره وقت وجود خدا سئوال کند؟ یعنی خدا را موقت قرار داده برایش وقت قرار داده در حالی که خداوند سرمدی و ابدی است و اصلاً وقتی برایش معین نیست.

(4) فیم؛ اگر کسی سؤال کند خدا در چی هست؟ خدا را در ضمن چیزی قرار داده و نتیجتاً برای خدا یک نوع محل قابل شده است اگر این چنین باشد خدا محتاج است.

(5) الی نه؛ اگر کسی در مورد خدا پرسد که زمان بقاء خدا تا کی است آن خدا را با خلق برابر کرده یا بگوید تا کجاست؟ خداوند اشراف دارد، «فتم وجه الله» صدق می کند. واز آن بعد باز هم توجه میکنید که برای خدا غایت قرار داده و نهایت گرفته است. این چنین انسانی خدا را متناهی فرض کرده و آن خدای متناهی دیگر خدا نیست. اشتباه کرده است.

(6) من قال حتی؛ حتی به کار برد تقریباً همان که در مورد متی گفتم. کسی که برای خدا متی قائل بشود خدا را مغمیا کرده، چه حتی مکانی یا زمانی تا آنجا که فلان جا، کسی نمی تواند خدا را به مکانی یا زمانی محدود کند.

(7) حتی فقد غایه؛ کسی که غایت برای خدا درست کند؛ یعنی او را در حد مشترک با چیز دیگر شریک کرده تا به یک جایی میرسد. و اگر کسی حد مشترک برا خدا قائل شود، خدا را تجزیه کرده است و کسی هم که خدا را تجزیه میکند، دارد توصیف میکند به تجزیه به اینکه خداوند این چنین امر را میپذیرد.

(8) و ما صوفه؛ کسی که خدا را توصیف می کند الحاد در خدا دارد؛ یعنی خدا را کامل نشناخته باید بیشتر تأمل کند و اگر نشناخته حتی کافر هم است الحاد دارد کفر دارد.

امام میفرماید: لا یتغیر الله باقیاد المخلوق... مخلوق؛ یعنی خداوند با تغییر مخلوق تغییر نمیکند، اگر خدا حلول کرده بود با تغییر مخلوق تغییر میکند اما حلول نکرده است. همچنین اگر خداوند یک جوری وابستگی به مخلوق داشت باز با تغییر مخلوق تغییر میکرد. اما وابستگی خدا به مخلوق وابستگی به علت به معلول است و چون معلول در علت اثر نمی گذارد خداوند با تغییر کردن مخلوق تغییر نمیکند.

لا تغیر کما یتعدد بتحدید المحدود؛ نمی شود تعیین کرد، خداوند را مگر اینکه محدود شود. خداوند مخلوقات را تحدید می کند این باعث تحدید خودش نمی شود؟ لا یتعدد بتحدید المحدود؛ یعنی اگر تحدیدی برای محدود هست خداوند به آن تحدید حد پیدا نمی کند چون علت است به تحدید؛ یعنی به حد.

احد عددی

احد لا بتأویل عدد؛ یعنی خداوند احد است ولی اگر احد را برگرداند به احد عددی، احد عددی در مقابلش دو هست، می شماریم. اما در مقابل احدی که خداوند است دیگر دو نیست؛ یعنی یک احدی است و آن هم احد است. مخلوق قدیم باشد یا حادث در بحث علم هست، که علم خدا در محدودیتی که در علم مخلوق هست، محدودیت فرض می شود. چون احد عددی که همان واحد است، بالاخره نظیر خودش را دارد که وقتی با آن جمع شود، دو می شود. نظیر بعدی سه می شود و همین طور....

عددی که واحد است حتماً 2 و 3 را در مقابل دارد ولی خداوند احدی است که 2 ندارد؛ چون در آن مرتبه ای که خداست کمی دیگر نمی تواند باشد. اگر بی نهایت جسمانی بود دیگر جا برای غیر نمی گذاشت. در این حال احد هم بود، یکی بود. نه اینکه یکی باشد که دو هم در مقابلش بود.

معنای ظاهر

ظاهراً لا یتدبیر مباشره؛ ظاهراً دو معنی دارد (1) به معنای آشکار (2) به معنای غالب. مثلاً ظهر علی فلان؛ یعنی غلب و اگر ظاهر را به معنای آشکار معنی کنیم خدا ظاهر است اما نه به این صورت که با مباشرت ظهور پیدا کند. ظهورش به این نیست که رجوع به مباشرت کند و با مباشرت ظهور کند. آن طور که گفته شده این جمله می خواهد بگوید خداوند ظاهراست و نه برای مدارک ظاهری ما چون در مدارک ظاهری ما، باید یک جوری آن مدرک با مدرک ظاهری مباشرت پیدا کند. مثلاً اگر ظاهر لمسی باشد باید با لامسه من مباشرت پیدا کند تا ظاهر شود برای ما. اگر سمعی بود که همان صوت است، موج هواست باید بیاید به سامعه من برسد و تماس پیدا کند با سامعه من؛ یعنی مباشرت پیدا کند. همه اینها همینطورند، در ذائقه و شامه و باصره هم همینطور، باصره هم یک نوعی مباشرت می خواهد البته باصره مباشرتش به معنای چسبندگی نیست احتیاج به مقابله دارد؛ یعنی یک جوری من باید با آن مواجه شوم، مقابل شوم یا کلمقابل من باشد. کلمقابل معنایش این است که پشت سر من باشد، شیء پشت سر من است ولی آینه مقابل من قرار گرفته است، منتهی من رو برویم آینه است و آن پشت سر من را نشان میدهد. آنکه پشت سر من قرار گرفته مقابل من نیست ولیکن کلمقابل است. پس در باصره شرط می شود که شیء مقابلش باشد یا کلمقابلش باشد.

مباشرت

اگر چیزی نخواهد برای ما ظاهر بشود باید به نحوی با حواس مباشرت داشته باشد. و خدا ظاهر است برای حواس ما اما به مباشرت؛ یعنی این طور نیست که مباشرت با قوای ادراکی ما شده باشد و از طریق مباشرت پیش ما ظاهر شده باشد. تنها قوه ادراکی ما که خدا را ادراک می کند عقل است که در حد توانایی خودش ادراک می کند خدا را نه کامل. این عقل هم مباشرت نمی کند؛ یعنی که شرطی برای معقول ندارد که مقابل باشد، مماس با عقل باشد هیچ شرطی ندارد عقل می تواند درک کند چیزهایی که تا الآن معدوم شده یا در دور دست موجود باشد.

حالا اگر ظاهر را به معنای غالب بگیرد. دو نفر در دنیای خارج وقتی بخواهند بر دیگری غلبه پیدا کند با مباشرت است که غلبه می‌کند. دو نفر کشتی گیر را ملاحظه کنید اینها با مباشرت برهم غلبه می‌کنند؛ یعنی یک جواری ارتباط پیدا می‌کند با مغلوب ولی خداوند غالب بر اشیاء است، بدون مباشرت؛ یعنی لازم نیست مثلاً این شیء را بر دارد و بگیرد، بر آن غلبه کند و بزند. مباشرت بر غلبه کمال نمی‌آورد. غلبه خودش کمال است، غلبه‌ای که مباشرت نداشته باشد کمالش بیشتر است، اگر جایی غیر خدا غلبه پیدا کند اشکال ندارد.

رؤیت

رؤیته؛ متجلی؛ یعنی آشکار یا جلوه کرده «لا به استهلال رؤیت»؛ یعنی نه اینکه به توسط آنچه کسی او را به طریق رؤیت طلب کند. کسی که از این طریق طلبش میکند آشکار کند بلکه بدون اینکه طلب شود رؤیتش متجلی و آشکار شود. بعضی چیزها باطناً چون دورند حالا یا دورند به لحاظ مسافت یا به لحاظ اینکه مانع دارند، دورند اینها میشوند باطن. خداوند را امام می‌فرماید: باطن هست. ولی نه از باب اینکه دور باشد اشیاء است نزدیک است «جبلٌ من ورید» ولی در عین حال باطن است. پس خداوند باطن است نه از این جهت که دور باشد و به خاطر دوری باطن شده است. مزایله یعنی چه؟ یعنی دور بودن، گاهی به معنای انتقال هم هست؛ یعنی این طور نیست که از ظاهر به باطن منتقل شود.

عرفا از این قالب استفاده می‌کنند برای تجلی خدای متعال در همه چیز و خدا از هیچ چیز مزایله نیست و در همه چیز حضور دارد. و از هیچ چیز مزایله ندارد. در عین حال بطون دارد؛ یعنی هم ظهور دارد و هم بطون فکر نکنید مزایله دارد. یک چیزی شبیه عینیت است؛ یعنی هر چیزی که شما روی آن دست بگذارید خدا در آن وجود دارد. اینکه اینها می‌گویند در هر چیزی که ملاحظه کنی خدا از آن چیز است، دور نیست؛ یعنی ظهورش آنجا هست نه خود خدا آنجا هست. خود خدا از جهت احاطه وجود مزایله ندارد. خدا در آیات ظهور دارد اما این معنایش این نیست که خدا به وجودش آنجاست و ظهورش آنجاست آیتش آنجاست. خدا در آنجا باشد با وجود واجبی‌اش؟ چطور باید باشد با حلول یا اتحاد؟ عرفا و متکلمین اتحاد را قبول ندارند البته اتحاد را مسیحی‌ها قبول دارند و حلول را عرفاء قبول دارند ولی شاید خیلی قوی نباشد. مابین؛ یعنی خدا جدای از موجودات است ولی نه اینکه بین خدا و موجودات مسافتی فاصله باشد و مابینت از آن طریق درست شده است. قریب؛ خدا با همه نزدیک است اما نزدیک بودنش نه از این جهت است که مسافتش نزدیک است. مثل نزدیک بودن دو جسم آنچنان قریب برای خدا نیست بلکه قرب بوسیله احاطه و اشراف علمی یا احاطه قیومی است خداوند به همه احاطه دارد و به همه نزدیک است اما نزدیک بودن قیومی و اشرافی که اشرافی همان علمی می‌شود.

مدانات: دق؛ پستی به معنی پایین آمدن. قریب هست نه اینکه پایین آمد به مقام ماده و تنزل کرده باشد. دنو قریب، مدانات؛ یعنی خداوند قریب است ولی این قریبش با دلیل نمیشود که نقص و پستی اشیاء به او سرایت کند.

لطیف؛ لطیف هست ولی نه به این معنا که جسمی است لطیف بلکه مجرد است و بلکه همان لطیفی است که منشأ علم میشود، نورانی و عالم است. موجود ازلی است این طور نیست که بعد از عدم موجود شده باشد. نه بعد از عدم زمانی و نه بعد از عدم ذاتی؛ یعنی نمی‌شود گفت که قبل از وجود خدا زمانی بوده است که خدا نبوده است و نمی‌شود گفت ذاتش هم اقتضای وجود نداشته به لحاظ اینکه اقتضا نداشته نبوده است. خداوند موجود هست اما نه بعد از عدم، پس می‌شود موجود ازلی که قبل از او هیچ نبود و هیچ عدمی هم نبوده است. فاعل لا باضطرار؛ فاعل مختار است. کسی او را مضطر نمی‌کند.

مقدّر؛ خدا خلائق را اندازه‌گیری می‌کند و به اندازه‌هایی که صلاح بداند ما را می‌آفریند اما نه مثل ما که فکر کند و فکرش را جولان بدهد تا بالاخره به یک چیزی که به نظر خودش خوبه انجام بدهد یا یک اندازه خاصی برای خلق درست کند. مقدّر؛ با کمک فکر تقدیر را اندازه‌گیری نمی‌کند که خلق را با اندازه خاصی خلق کند.

مدبّر؛ خدا جهان را تدبیر می‌کند اما نیاز به حرکت ندارد. ما وقتی بخواهیم تدبیر کنیم حرکت می‌کنیم به سمت آن چیز می‌رویم و آن را تدبیر می‌کنیم ولی خدا این طور نیست. خدا واسطه ممکن است برای تدبیر واسطه درست کند و آن واسطه حرکت و فکر کند اما خود خدا وقتی تدبیر کند حرکت نمی‌کند. حرکت مکانی و غیر مکانی ندارد هیچ کدام در خدا راه ندارد؛ چون قدرتش به همه چیز تعلق گرفته و احتیاج به فکر و تنظیم اشیاء ندارد مثل ما نیست که فکر کند و تازه بعد اینکه فکر کند اشتباه کند.

همت

همت؛ یعنی اراده حادث، خدا اراده می‌کند اما نه اراده‌اش بصورت همت باشد، همت یک نوع اراده حادث است که انسان یک دفعه کاری را اهتمام می‌ورزد و اقدام می‌کند این یک چیزی است که حادث می‌شود. خداوند اراده‌اش حادث نیست.

شاء؛ تقریباً همان است منتهی فرق بین مشیت و اراده با همت را باید ملاحظه کرد.

مدرک؛ مجسمه، دست مالیدن، آدم نابینا اگر بخواهد چیزی را از روی زمین پیدا کند با دست مالیدن پیدا میکند. خداوند با آلت جس ادراک نمیکند؛ یعنی جس ندارد که دست بمالد یا تجسس کند تا یک چیز را پیدا کند. تجسس هم آمده است که در دو مورد بکار رفته است: 1- در مورد مثبت را تجسس می‌گویند. 2- در مورد منفی را تجسس می‌گویند.

بصیر؛ خداوند سمیع هست ولی مثل ما نیست که با وسیله بشنود، بصیر هست ولی مثل ما نیست که با چشم ببیند، او سمیع بلا سمع و بصیر بلا بصر است.

تأویل عدد

أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدَدٍ ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلٍ الْمُبَاشَرَةِ مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَا؛ أَحَدٌ... یعنی خداوند احد است اما احدی که بر خدا اطلاق می‌شود نباید بر احد عددی اطلاق شود؛ چون احد عددی دو تا خصوصیت دارد. یکی اینکه سازنده عدد است. خصوصیت دوم اینکه اثنان، ثلاثه و اربعه تا آخر قرینش و کنارش هستند، اگر خدا را واحد عددی بدانیم باید برایش اثنان هم قائل شویم. بر فرض اینکه اثنان قائل نشویم باید بگوییم که قابلیت هست که اثنان داشته باشد چون واحد عددی بدون شک اثنان را دارد ولی حالا تنزل کنیم و بگوییم اثنان واقع نشده است. ولی این حداقلش این است که قابلیت او با اثنان هست دو ندارد و امکان دو داشتن هم ندارد. پس اگر بخواهیم واحد عددی بگیریم این محذور هست. محذور دیگر این است که واحد عددی سازنده عدد است. در مورد عدد این چنین گفته شده است که عدد از تکرار وحدت درست می‌شود این را هم قبول نداریم که ده مرکب باشد از سه و هفت یا مرکب باشد از پنج و پنج یا نه و یک، در جای خودش ثابت می‌شود که عدد ده مرکب از اینها نیست و الا ترجیح بلا مرجح است. چرا می‌گویید مرکب از سه و هفت است چرا مرکب از چهار و شش نباشد یا...؟ ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید. اگر دقت کنیم می‌بینیم که هیچ کدام از محاذیری که در ترکیبهای دیگر است اینجا نیست لذا قبول کردند که ده مرکب است از ده واحد پس واحد سازنده ده است. یا به (مطلق) تعبیر دیگر واحد سازنده عدد است و خدا سازنده عدد نیست پس مراد واحد عددی نیست.

مراد از سازنده چیست؟ سازنده یا به معنای فاعل است یا به معنای مقوم است هیولا و صورت جسم را می‌سازند، اما به این معنا که فاعل جسم هستند. بلکه به این معنا که تشکیل دهنده جسم، قوام جسم به تعبیر دیگر علت داخلی اند. واحد برای عدد علت داخلی است فاعل نیست. فاعل عدد ما هستیم چون عدد امر خارجی و واقعی نیست، معدود واقعیت دارد ولی عدد واقعیت ندارد. عدد را ما از معدود انتزاع می‌کنیم پس فاعل عدد ما هستیم نه واحد، واحد علت داخلی و تشکیل دهنده است. خداوند اگر بخواهد این چنین واحدی باشد معنایش این است که اعداد با تکرار خدا ساخته شده باشند که باطل است. پس خدا واحد عددی نیست.

فعل عدد

ما فعل عدد هستیم چون ذهن داریم و عدد یک امر ذهنی است و ما با ذهنان عدد را می‌سازیم. معروض عدد در خارج است خود عدد در خارج نیست. مطلبی درباره عدد است که باید تذکر داده شود. شاید بتوان گفت عدد واقعیت خارجی دارد. آثار خارجی و واقعی بر عدد مرتب است کسانی که با علم اعداد که جزء علوم غریبه است آشنا هستند می‌دانند که عدد تأثیرش چیست؟ حروف و اعداد تأثیر دارند. کسانی که با عدد جدول تشکیل می‌دهند از این جدول هم می‌توانند خبرهایی از غیب به دست بیاورند و هم بر واقعیتهای خارجی اثر بگذارند این نشان می‌دهد که عدد یک واقعیت است و اگر واقعیت باشد مخلوق خدا است. نه اینکه مباشرتا مخلوق من باشد و چون من مخلوق خدا هستم پس این به واسطه مخلوق خدا باشد، شکی در این نیست همه هم قبول داریم ما می‌خواهیم اضافه بر این ادعا کنیم که عدد علاوه بر اینکه با ذهن ما و با واسطه از جانب خدا خلق می‌شود مباشرتا هم خدا عدد را خلق می‌کند. عدد یک واقعیت است، آثارش نشان می‌دهد. اگر این طور باشد خدا فاعل عدد می‌شود، فاعل هم به فعل متصف نمی‌شود؛ یعنی فاعل غیر فعل است پس اگر خدا سازنده عدد است سازنده واحد است پس خودش واحد عددی نیست و الا لازم می‌آید فاعل بشود فعل در حالیکه بی‌شک هیچ فاعلی عین فعلش نیست پس خداوند هم واحد عددی نیست. عدد جزء ممکنات است و به همین دلیل ما دنبال علتش می‌گردیم.

عدد جزء ممکنات است به همین دلیل به دنبال فاعل هستیم. اگر واجب الوجود باشد، فاعل نمی‌خواهد. احد را به معنای واحد هم می‌توان به کار برد. احد به معنای بسیط است ولی بسیط که جزء عدد نیست وقتی حضرت می‌فرماید أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عدد معلوم می‌شود احدی است که می‌شود به تأویل عدد برد ولی در مورد خدا انجام نمی‌گیرد یعنی احدی را مطرح می‌کنند که در یک معنا احد عددی است.

یک تعریف برای عدد این است که عدد نصف مجموع دو حاشیه خودش است، مثلاً ده را ملاحظه کنید، دو تا حاشیه دارد، یک حاشیه که کمترش است می‌شود نه، حاشیه دیگر که بیشتر است یازده است، جمعش کنید، می‌شود بیست، نصفش کنید، ده می‌شود. همه اعداد همین طور است. اگر این طور بگیریم واحد عدد نیست؛ چون یک حاشیه‌اش صفر و حاشیه دیگرش دو است، بنابراین واحد عدد هست. صفر را با دو حاشیه دیگر است جمع کنید، نصفش یک می‌شود، بنا بر این تعریف واحد عدد هست. تعریف دیگر است که بنا بر آن واحد عدد نیست. در اینکه واحد عدد هست یا نیست اختلاف دارند. بر فرض اگر بخواهید واحد را بسیط حساب کنید به قولی عدد نیست، عدد از دو به بالا شروع می‌شود که همه‌اش مرکب است. پس احد در اینجا را نباید بسیط بگیریم. اگر خدا را واحد عددی بگیریم محذور پیش نمی‌آید. واحدی که عدد نیست قوام عدد است سازنده عدد است. خدا مقوم اعداد (علل قوام علل داخلی اند) است. مقوم و جزء یکی است. اعداد در معدود بودن (شارش) با هم مساوی است.

واحد عددی

واحد عددی یعنی چه؟ عدد یعنی کم منفصل، اگر بگوییم خدا واحد است؛ یعنی خدا کم منفصل است، به این معنی سازنده اثنان است و خدا این گونه نیست. این خیلی روشن است. اگر بگوییم خدا واحد است غلط است. واحد به معنای واحد عددی، خدا که عدد نیست. اما اگر واحد قابل شمارش باشد، خدا خودش را شمرده است «رابع ثلاثه»¹ این اشکال ندارد. اما اگر شمردنی باشد که مساخت و مجانست همراهش باشد یعنی بشود ثالث ثلاثه، این را اجازه نداریم. پس اینکه بگوییم خدا واحد عددی است غلط است، خدا عدد نیست. اگر بگوییم واحد به معنای قابل شمردن، باید دید آیا مساخت و همجنس بودن را شرط می‌کند مانند آنچه در اعداد است یا نه؟ مثلاً دو را می‌گویید یک و یک، این دو تا با هم فرق ندارند. دو چیزی که یکی هستند دو را می‌سازند.

خدا را نمی‌توان واحد عددی گرفت؛ زیرا یک عدد ساز است. خدا را کنار خود خدا بگذارید دو درست نمی‌شود. عدد وجود خارجی ندارد اگر هم وجود خارجی داشته باشد مخلوق خدا است، نمی‌شود به خدا گفت عدد. فیثاغورث خدا را واحد گرفته و گفته همان از اعداد تشکیل شده و عدد را یک واقعیت خارجی گرفته است. می‌گوید واحد منشأ همه است، جسم عدد دو است؛ چرا؟ چون جسم هیولا دارد و صورت است. دو تا جزء دارد. واحد در نظر او خدا است واحد عددی منظورش نیست. او درباره همه چیز با زبان عدد حرف می‌زند اصلاً با عدد سر و کار داد همان را با عدد توجیه می‌کند. می‌گوید یک واحد داریم که واجب و سازنده همه است. جسم داریم که دو است و هر کدام از اعداد را یک اسم می‌گذارد برای هر عددی یک اسم انتخاب می‌کند و می‌گوید این اصطلاح من است. ولی واقعیت عدد را نمی‌توان بر خدا اطلاق کرد. خدا را می‌توان شمرد در صورتی که مساخت برایش قرار ندهیم، خودش می‌گوید رابع ثلاثه است منتها می‌گوید ثالث ثلاثه نیست چون در این صورت درون سه تا است در حالی که خدا خارج سه تا است و چهارم است. پس تا اینجا مشخص شد که خدا واحد عددی نیست، کم منفصل نیست و این جزء بدیهیات است. شاید کسی به ذهنش خطور نکرده که ما بخواهیم رد کنیم.

خدا واحد نیست یعنی عددی که از یک و دو ... درست می‌شود، خدا سنخ عدد نیست. عدد یک موجود است که به آن واقعیت می‌دهیم و تأثیر خارجی دارد. مثل حروف که واقعیت دارد. اما ظاهراً مراد امام این نیست. مراد این است که خدا را نمی‌شود به عنوان عددی بشماریم؛ یعنی خدا را نمی‌شود معروض واحد قرار داد. اشیاء (کتاب) را می‌توان معروض واحد قرار داد ولی خدا را نمی‌توان معروض واحد قرار داد؛ یعنی خدا بشود یک ذاتی که بشود شمرد، من و شما معروض واحد هستیم، من یک انسانم، شما هم یک انسان هستید هر دو معروض واحد هستیم اما خدا را این طور نمی‌شود گفت معروض واحد. (این واضح البطلان است) گذشته از اینکه واحد مخلوق خدا است و فاعل معروض فعل خودش نمی‌شود، مصدر می‌شود ولی معروض نمی‌شود، پس نمی‌شود خدا را معروض واحد قرار داد؛ چون واحد با واسطه یا بی‌واسطه مخلوق خدا است و مخلوق عارض بر خالق نمی‌شود، صادر از خالق می‌شود. اگر واحد عددی بگیریم لازم می‌آید خداوند شریک داشته باشد. هر چیزی که معروض واحد باشد، می‌تواند دو داشته باشد یا اینکه دارد یا فقط می‌تواند داشته باشد. مثلاً اگر بنابر نظر قدیمی‌ها خورشید معروض واحد بود و می‌توانست دویی داشته باشد ولی نداشت، فقط یک خورشید داشتیم که معروض واحد بود ولی می‌توانست دویی داشته باشد، معروض اثنان - میشد. مثل انسان که معروض واحد قرار می‌گیرد. ولی در مورد خدا این طور نیست چون باید یک موجودی از سنخ خودش باشد که در کنارش قرار بدهیم و بگوییم دو تا شد. در مورد خدا نمی‌توان گفت معروض اثنان شود. مثلاً یک خدا بیاریم بگوییم یک، یکی دیگر بیاریم بگوییم دوتا شد در مورد خدا نمی‌توان این طور گفت، معنای این سخن این است که برای خدا شریک قائل شدیم و برای خدا مثل قرار بدهیم. پس خدا را نمی‌توان واحد عددی قرار داد؛ چون معروض اثنان می‌شود. یک سیب و یک کتاب را کنار هم بگذارید و بگویید دو شیء داریم اشکال ندارد ولی اگر بگویید دو سیب داریم یا دو کتاب داریم غلط است یا خدا را در کنار دیگر موجودات قرار بدهید و بشمارید مثلاً بگویید یک سیب و یک کتاب و خدا سومی این غلط است اما اگر خدا چهارمی باشد یعنی سه شیء داشته باشید و خدا چهارمی باشد اشکال ندارد. در مفهوم شیء می‌توان خدا را شریک شیء قرار داد ولی در مصداق نمی‌توان شریک قرار داد، چون خدا که مفهوم نیست. سوال: سیب و کتاب چه فرقی با ثالث ثلاثه دارد؟ ثالث ثلاثه هر سه خدا هستند. هر سه شیء خدایی هستند نه سه شیء متفاوت است.

فرق احد و واحد

فرق احد و واحد چیست؟ واحد عدد است. احد اصلاً عدد نیست. خدا واحد عددی نیست؛ زیرا اگر واحد عددی باشد لازمه‌اش این است که از سنخ خودش دو داشته باشد. این نوع ثانی ندارد، درست اما این نوع یک مافوق دارد که او را در برمی‌گیرد ولی در مورد خدا این هم نیست. در مورد خدا به هیچ وجه نمی‌توان واحد عددی به کار برد؛ چون واجب الوجود است و ثانی ندارد.

در مورد عقول محال است دوم داشته باشد؛ چون بسیط است، اگر عقل اول بخواهد دوم داشته باشد باید ممتاز باشد، امتیاز به چه چیزی است؟ و تا ما به الامتیاز آورده شود مرکب می‌شود. گفته شد عدد «کم» منفصل است. مرتبه وجود «کم» در مادیات است؛ چون کم عبارتست از چیزی که منقسم می‌شود به ذات، تجلی که انقسام حاصل شود، جای مادیات است. یعنی در مرتبه مادیات می‌توان کم آورد. بالاتر از مرتبه

¹ . مجادله / 7 «ما يَكُونُ مِنْ جُوعَى ثَلَاثَةً إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ...»

مسیحی‌ها به سه تا خدا قائلند، اینکه یکی اشرف است کاری نداریم. خدا یکی از این سه تا باشد غلط است. حتی اگر سه تا شیء (مطلق شئییت یا موجودیت) را بشمارید و بگویید خدا یکی از این سه تا است اشکال دارد، وقتی این طور بگویید خدا را ثالث این سه تا است غلط است. اما رابع سه تا اشکال ندارد؛ چون خارج از سه تا می‌شود.

مادیات نمی‌توان کم به کار برد. در مورد عقول امتیاز به آن نحوی که گفته شد باطل است ولی یک امتیاز دیگر در مورد عقول وجود دارد که به بساطت آسیب نمی‌زند. در مورد عقول شاید بتوان تأویل به واحد عددی هم کرد اما در مورد خدا نمی‌شود.

تعدد عقول چگونه مشخص می‌شود؟ عقول را گفته‌اند یکی است. شیخ اشراق معتقد است از طریق شدت و ضعف. صدرا معتقد است اولاً از طریق شدت و ضعف و ثانیاً از طریق فعلی که صادر می‌کنند. فعل جبرئیل معلم بودن و فعل میکائیل مظهر رازق بودن، اسرافیل مظهر محی بودن است، فعلهایشان فرق می‌کند. وقتی فعلها فرق کرد از طریق فعل خودشان را متفاوت می‌بینیم. تفاوت را این طور بیان می‌کند. اگر این گونه باشد امتیاز حاصل می‌شود بدون اینکه ترکیب حاصل شود. مثلاً معتقد است بین دو عقل می‌توان تمایز قائل شد بدون اینکه ترکیب حاصل شود. اگر تمایز به تمام ذات گرفته شود، دو بر آنها صدق نمی‌شود. در مجردات نمی‌توان عدد اطلاق کرد چرا که عدد از مراتب پایین مخلوقات آغاز می‌شود. بنابراین در خالق به کار نمی‌رود. عارض و معروض با صفت و موصوف یکی است بر خدا اطلاق نمی‌شود. خلاصه اینکه خداوند دو ندارد و نمی‌تواند دو داشته باشد و این چنین واحدی عدد نیست.

صفاقی که در این روایت ذکر شده است، بعید به نظر می‌رسد که مجموعه مختص خدا باشد. شاید در دیگر موجودات هم گاهی به کار برده شود، ولی اینکه تک تک اوصاف در مورد خدا بکار برده شود محتمل است. مثلاً «مابین لا بمسافة» در مورد خدا صادق است و در مورد خیلی از موجودات دیگر هم صادق است. باید توجه داشت که برای هر موجودی نوع واحد است اما به لحاظ افراد متعدد است. آیا خدا در عالم مجردات داخل می‌شود؟ اصلاً در مورد خدا عالم به کار برده نمی‌شود. وقتی می‌گوییم عالم مجردات مشخص است که خدا خارج از آنها است. عالم یعنی ماسوی الله و بر خدا اطلاق نمی‌شود.

تأویل بلمباشرة

ظاهراً لا بتأویل المباشرة؛ به معنای ظاهر، اتصال. ما اگر بخواهیم چیزی را ظاهر کنیم با آن چیز ارتباط برقرار کنیم که از آن به مباشرت تعبیر می‌شود؛ یعنی یک نوع حضور داشته باشیم. حتی در مورد معقولات هم همین طور است شباهت صورت معقولات را در ذهن می‌آورید و با صورتش مباشر می‌شود، آن وقت برای شما ظاهر می‌شود. ولی خدا برای همه ظاهر است درحالیکه نه با او مباشرت داریم، نه در عقل می‌آوریم و نه با چشم دیده می‌شود، هیچ طور مباشرتی نداریم. بقیه موجودات ظاهراً با مباشرت حتی در مورد موجود عقلی هم باید مباشرت باشد؛ یعنی صورتی اتخاذ می‌کنیم با آن صورت مباشرت برقرار می‌کنیم. اما نسبت به خدا این طور مباشرت هم نداریم فقط او را می‌یابیم بدون اینکه مباشرت باشیم یا ارتباطی داشته باشیم که با سایر موجودات ارتباط داریم. خدا برای همه بدون مباشرت است حتی برای جبرئیل هم بدون مباشرت است.

معنای متجلی

متجلی تجلی یعنی آشکار شونده، جلوه کننده. خدا آشکار است و به ما جلوه داده است اما نه به استهلال رؤیه؛ استهلال لازمهاش کشف است، یعنی دست روی پیشانی گذاشتن و هلال را طلب کردن تا این امر نادیده، دیده شود تا این امر کشف نشده کشف شود. پس استهلال وسیله کشف است. خداوند آشکار است نه اینکه وسیله آشکار کردنش رؤیت باشد بلکه او آشکار است بدون احتیاج به رؤیت کردن نه بوسیله کشفی که آن کشف رؤیت است خداوند متجلی شود. پس کشف از طریق رؤیت در مورد خدا غلط است خداوند آشکار است نه اینکه از طریق رؤیت کشف شود. اما طلب بصیرت هست، تجلی ذاتا هست. خدا برای ما با رؤیت تجلی مکشوف ندارد ولی با بصیرت دارد؛ نفس را پاک کن تا بتوانی او را ببینی.

معنای باطن

باطن مزایله؛ یعنی انتقال. باطن را دو معنا دارد. بعضیها باطن را حقیقت اشیاء گرفته‌اند. حقیقت اشیاء نسبت به اشیاء باطن است. بعضیها باطن را عالم بالواطن گرفته‌اند. آن کسانی که دید فلسفی و عرفانی ندارند نوعاً این طور معنا می‌کنند، «باطن ای عالم بالواطن» یک زمان خود خدا باطن است و یا موجوداتی است باطن که خدا به آنها عالم است. این جمله خلاف ظاهر است اما گفته شده است. در این صورت مزایله این طور معنا می‌شود؛ بدون اینکه خداوند به امور باطنی منتقل شود به آنها عالم است. لا بمزایله را صفت خدا می‌گیریم؛ یعنی خدا لازم نیست منتقل شود. خدا به بواطن عالم است بدون اینکه به سمت بواطن منتقل شود و بواطن را برای خودش ظاهر کند. احتیاجی به این ندارد که برود پیش ظواهر و آنها را برای خودش ظاهر کند. همانطور که بواطن‌اند بدون انتقال آنها را عالم است. معنایش این است که برای خدا باطنی وجود ندارد پس خدا لازم نیست منتقل شود؛ چون چیزی برای خدا باطن نیست تا انتقال صورت بگیرد بلکه از اول ظاهر است. باطن لا بلمزایله؛ معنای عرفانی هم دارد. حقیقت نسبت به رقیقت باطن است، ما رقیقه هستیم، او حقیقت است. حقیقت برای رقیقه باطن است و رقیقه برای حقیقت ظاهر است. خداوند باطن است چون حقیقت است «لا بمزایله» نه اینکه منتقل شده باشد. با انتقال خودش را باطن نکرده است؛ چون حقیقت است باطن شده است نه اینکه انتقال پیدا کرده به دور دستها تا دیده نشود. خداوند آفندر ظاهر است که عقول هم نمی‌توانند درک کنند؛ یعنی هیچ قوه ادراکی نمی‌تواند درک کند.

مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ مُقَدَّرٌ لَا بِحَوْلٍ فِكْرَةٌ مُدَيَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ؛ خداوند چون واجب الوجود است، وجودش حادث نیست. اگر ممکن الوجود بود و وجود به او عطا میشد وجودش حادث بود مثل همه ممکن الوجودها اما خداوند واجب بالذات است و احتیاجی به علت ندارد بنابراین حادث نیست. حادث موجودی است بعد از عدم و به دو قسم زمانی و ذاتی تقسیم میشود. در این قسمت احتمالا حادث زمانی مطرح نیست؛ چون امام بعد در مورد زمان نداشتن خدا اشاره دراد و در همان جا معلوم میشود که خدا حادث زمانی بنابراین این عبارت و جمله «مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» را ناظر به حدوث زمانی نمی‌گیریم بلکه ناظر به حدوث ذاتی که همه ممکنات این حدوث را دارند. حدوث ذاتی یعنی وجود عطایی که بعد از عدم ذاتی است. اصلا وجود بعد از عدم را می‌گوییم حدوث اگر وجود بعد از عدم مربوط به زمان باشد، می‌گوییم حدوث زمانی و اگر مربوط به ذات شی باشد؛ یعنی ذاتش اقتضای وجود نداشته باشد و وجود را بعد از عدم به او افاضه کند، حدوث ذاتی می‌گوییم. تنها خداست که ذاتش اقتضای وجود دارد و حادث ذاتی نیست بقیه موجودات همه حادث ذاتی هستند. امام در این جمله با برداشتی که ما داریم می‌فرماید خدا موجود بعد عدم نیست؛ یعنی حادث نیست او از ازل موجود است.

«فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ» خداوند فاعل به اختیار است نه فاعل به اضطرار. چیزی توانایی ندارد او را مضطر به انجام کاری کند تا او فاعل باضطرار بشود. اختیار ما ظاهر اختیار است و با اختیار خدا فرق می‌کند و مؤثرهای بیرونی و اوصاف درونی ما تأثیر دارد، یک ذره خیلی کم اراده ما مؤثر است که می‌گوییم اختیار داریم ولی بر خدا هیچ چیز تأثیر ندارد.

یک مسأله اختلافی درباره اینکه ذات خدا که اقتضاهایی دارد آیا آن اقتضاها خدا را مجبور می‌کند به کار یا نه؟ مثلا خداوند فیاض است آیا فیاضیت او را مجبور به کار میکند؟ یا جواد است، جوادیت اقتضای افاضه دارد آیا خداوند به خاطر جواد بودنش افاضه‌اش واجب می‌شود و اضطرار به کار پیدا می‌کند؟ اضطرار به افاضه پیدا می‌کند یا نه؟ اضطرار از هر جا که باشد چه از بیرون و چه از درون در خداوند منتفی باشد. اما فیاض بودن خداوند با فاعل بودنش یکی است اگر همین صفت فیاض بودن منشأ بشود که خدا فعلی را انجام دهد معنایش این است که فاعلیتش منشأ شده است و او ناچار است که فعل را انجام دهد چون جودش اقتضا می‌کند. متکلمین این را معتقد نیستند، می‌گویند این چنین اضطراری هم برای خدا نیست. ولی فلاسفه قایلند این اسمش اضطرار نیست. خودش این چنین می‌خواهد بر حسب اوصافی که دارد. خودش می‌خواهد حتما فعل داشته باشد، حتما فیض داشته باشد. در صورتی که دو چیز حاصل باشد اضطرار منتفی است. (1) علم : خداوند کارش «عن علم» است، بدون علم نیست پس قید اول موجود است. (2) اراده به خواستن و محبت داشتن: خداوند به کارش محبت دارد؛ چون به خودش محبت دارد. کمی که به کارش محبت داشته باشد و علم داشته باشد، مرید است و مختار پس خداوند هم مرید و هم مختار است. متکلمین معتقدند خداوند حتی از طریق اوصاف خودش هم مجبور به انجام کار نمی‌شود.

سوال: در روایت تصریح شده که اراده خدا مخلوق است، اراده جزء صفت ذات نیست؟

فلاسفه مثل مشا فقط یک اراده برای خدا قائلند و آن علم به نظام احسن است. اراده را بر می‌گرداند به علم نظام احسن و می‌گوید خداوند مرید به این معنی است، یعنی تأویل معنای اراده را قائل می‌شوند. صدرا معتقد به دو اراده است. (1) اراده ذاتی: اراده در مقام ذات را مثل فلاسفه منشاء تفسیر می‌کند به علم به نظام احسن (2) اراده در مقام فعل که تفسیر می‌کند به همین که ما آن را اراده می‌گیریم. پس در اینکه خدا مرید است شکی نیست ولی اینکه چگونه مرید است اختلاف است.

سوال: آیا فلاسفه علم و اراده و ایجاد را یکی می‌گیرند؟ اراده را با علم یکی می‌دانند ولی فعل و ایجاد را با اراده یکی نمی‌دانند. ایجاد را حاصل اراده و علم می‌دانند. علم فعلی قائلند می‌گویند از این علم فعلی، فعل صادر می‌شود. فعل را عین ذات نمی‌دانند. علم را عین ذات می‌دانند علم فعلی را عین ذات می‌دانند. علم فعلی نه علم به معنای علم در مقام فعل، علم در مقام فعل را زائد بر ذات می‌دانند، حادث و متغیر می‌دانند، علم در مقام فعل اما علم فعلی را عین ذات می‌دانند. متکلم علم فعلی را قائل نیست ولی فیلسوف معتقد است همان علم بالذات می‌دانند و مستلزم علم به ماعدی حساب می‌کنند. علم به ماعدی چون علم فعلی است منشأ به وجود آمدن ماعدی می‌شود.

بوعلی برای خدا علم انفعالی اصلا قائل نیست، نوعا برای خدا علم انفعالی قائل نیستند. برای خدا علم فعلی قائل هستند. علم منشأ ایجاد است. علم فعلی به این صورت گفته می‌شود که صورت علمیه یا هر چه هست منشأ علم خارجی شود، مثل علم مهندس که منشأ وجود بنا می‌شود در خارج، علم مهندس را علم را علم فعلی می‌گوییم نه اینکه علم فعلی آن صورت حاصل باشد، خود آن صورت علم است. چون تأثیرگذار در خارج و باعث وجود خارجی می‌شود به آن علم فعلی می‌گوییم. خداوند تمام موجودات را با علم فعلی‌اش می‌آفریند؛ یعنی چه بگویند ذات خدا خالق است و چه بگویند علم فعلی‌اش خالق است برای فیلسوف هیچ فرق نمی‌کند، این علم فعلی عین ذات است. ولی علم در مقام فعل را عین ذات نمی‌دانند و معتقد است من و شما هم در وجود خارجی مان دفتر علم حق تعالی هستیم ولی دفتر علمی که کم و زیاد می‌شود، زائل می‌شود، حادث می‌شود این را قائلند البته مشا علم در مقام فعل را قائل نیستند و صدرا قائل است و اشراق هم علم را طوری تفسیر می‌کند که صدرا می‌گوید علم در مقام فعل است علم خدا به اشیاء را حضوری می‌داند. صدرا می‌گوید علم حضوری متوقف بر حضور شیء است، قبل از حضور شیء چطور شما قبل از خلق برای خدا علم درست می‌کنید. اشکال می‌کند، این حرف شما با علم در مقام فعل سازگار است ولی علمی که عبارتست از سازنده اشیاء و علم ذاتی این نیست و در علم ذاتی بیانی ندارد. شیخ اشراق یک اضافه‌ای در بحث علم داشته که یا گفته نشده یا فهمیده نشده است بعید است ایشان با آن همه هوش یک چنین حرفی بزنند که همه باطلش کنند که ایشان می‌خواهد علم در مقام ذات، علم ذاتی که عین ذات است بیان

کند بعد حضور اشياء را عیب بگیرد. پیداست حضور اشياء با پیدایش اشياء حاصل می‌شود که در این صورت می‌شود علم انفعالی که علم انفعالی برای خدا اصلاً درست نیست. پیداست چیزی که به او نسبت داده می‌شود، قائل نیست باید یک چیز اضافه مدعی باشد.

در مورد ابن سینا بعضی‌ها ایراد می‌کنند، رئیس مشاء ابن سینا معتقد می‌شود به علم ارتسامی که می‌گوید صور مرتسمه علم خداوند هستند به ماعدا بعد ایستور توضیح می‌دهد خداوند به خودش عالم است منتها علم برای قائل نیست همان علمی که خدا به ذاتش دارد همان را منشأ علم به ما عدا می‌داند و می‌گوید خداوند به ذاتش عالم است. ذاتش هم علت تمام موجودات است پس خدا علم به علت دارد این یک مقدمه و صغری بحث اول می‌گوید علم به خودش دارد و چون خودش علت کل موجودات است از علم به علت دارد این می‌شود صغری بعد کبری را ضمیمه می‌کند علم به علت مستلزم علم به معلول است می‌گوید پس خداوند با همین علم نه با علم دیگر علم به ما عدا و معالیل دارد

قبل از اینکه معالیل را خلق کند، قبل از اینکه معالیل را خلق کند علم به معالیل داشته است بعد با همین علمش که فعلی است معالیل خلق می‌شود منتها معالیل دو گونه هستند. یکی معالیل مجرده هستند و دیگری معالیل مادی، معالیل مجرده در همان ازل آفریده می‌شود و علت تامه - شان همان علم است و علم در ازل حاضر است پس آنها هم حاصل می‌شوند منتها ازلی بالغیر می‌شوند مثل اینکه ما واجب بالغیر داریم. ازلی بالذات یکی است ولی ازلی بالغیر ممکن است فراوان باشد. یک موجودی مثل موجودات مجرد است که اینها با علم خدا در همان ازل موجود می‌شوند چون حالت منتزعه ندارند و یک موجود مثل انسان (ماها) هستند که در ازل خدا به ما عالم است ولی موجود نمی‌شویم چون خدا این چنین به ما عالم است که ما در زمان خاصی از پدر و مادر خاصی با ماده خاصی که خداوند آماده می‌کند بوجود می‌آیم. برای ما علت فاعلی علت تامه نیست برای عقول علت فاعلی علت تامه است لذا حالت منتزعه دارند موجود می‌شوند برای ما علت فاعلی لازم است علت فاعلی هم لازم است علت فاعلی از ازل بوده است ولی علت ناقصه بوده است ما آفریده نشدیم. بعد که خداوند قابل را می‌آفریند و زمینه را برای ما فراهم می‌کند علت قابل هم می‌آید علت فاعلی جزء دیگر و مجموع دو علت می‌شود علت تامه و علت تامه منشأ صدور می‌شود و ما صادر می‌شویم. با اینکه علم خداوند به ما در ازل بوده است ولی وجود ما ازلی نیست؛ چون وجود ما به فاعل اکتفا نمی‌کند علاوه بر فاعل قابل هم می‌خواهد. این نظر ابن سینا بود. ابن سینا علم خدا به ماعدا را حصولی می‌داند و قائل به صور مرتسمه است. علم خدا به صور حضور است ولی علم خدا به چیزهایی که این صور حکایت می‌کنند علم حصولی است و این صور از ازل پیش خدا هستند در حالی که هنوز صورها آفریده نشده‌اند پس خدا عالم است «عالم اذا لا معلوم» آن وقتی که هنوز معلومی نیامده خداوند علم دارد. خوب خیلی زحمت کشیده شده است ولی به نظر می‌رسد صور مرتسمه بگیرند.

تفاوت صور مرتسمه با مثل افلاطونی در این است که مثل افلاطونی موجودات مجرد مستقل‌اند، صور متکی به ذات‌اند صور متکی به خودشان نیستند مثل افلاطونی متکی به خودشان هستند مثل ماها که حالت جوهری داریم و متکی به خودمان هستیم و به غیر متکی نیستیم معلول هستیم منتها مثل عوارض نیستیم که متکی به بالموضوع باشیم، مثل افلاطونی هم همینطورند. اما صور مرتسمه، صور مرتسمه در ذات خدا هستند و مثل صورت مرتسمه در ذات ما متکی به ذات ما هستند. حالا در مورد خدا نمی‌توان گفت کیف دارد ولی ما کیف داریم؛ یعنی آن صور کیف نفسانی ما هستند و به نفس ما قائمند صور مرتسمه در ذات خدا کیف نیستند ولی قائم به ذات خداوند هستند.

اگر دیدگاه بوعلی به مثل افلاطونی تقریر شده کاملاً اشتباه است؛ چون ابن سینا مثل افلاطونی را صریحاً باطل می‌داند. در مقاله هفت الهیات شفا در این باره با افلاطون درگیری مستقیم دارد. افلاطون مثل را نوعی و شخصی می‌داند. صور مرتسمه شخصی‌اند برای هر موجود به شخصه یک صور مرتسمه هست ولی مثل افلاطونی نوع است؛ یعنی هر نوعی یک مثال دارد. البته افلاطون به مثال‌های شخصی هم قائل است که به آن مثال معلقه می‌گوییم که مجرد تام نیستند. به این مثالهایی که مربوط به انواع است مثل نوری گفته می‌شود که مجرد تام است. اینها مربوط به افلاطون است به مشاء ربطی ندارد.

ابن سینا این نظریه را در مورد علم خداوند دارد که توجه می‌کنید با علم بالذات علم به علت حاصل است و با علم به علت علم به معلول حاصل می‌شود؛ چون علم به ذات عین ذات است در ما هم همین‌طور است علم به ذات عین ذات است، منتها مثل اینکه یک صورتی از نفس پیش ما باشد و ما از طریق آن صورت نفسان را ببینیم. خود وجود نفس ما علم ما هم به نفس است. پس ذات ما عین علم به ذات است علم به ذاتمان هم عین ذاتمان است نه در ما در همه موجودات که علم به ذات دارند این چنین است. خوب خدا هم همین‌طور است علم به ذاتش عین ذات است، ایجاد کثرت نمی‌کند.

در واقع این علم به ذات علم به علت است، علم به ذات و علم به علت فرقی نمی‌کند. خدا کل است، علم به خودش دارد؛ یعنی علم به علت الكل دارد. علم به علت الكل مستلزم علم به کل است. این استلزام باعث می‌شود که صور بیایند. صور لازمه این علم است؛ چون این علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس علم به معلول می‌شود لازم علم خدا، عین ذات نمی‌شود، بیرون ذات می‌رود. بعد این اشکال به ابن سینا می‌شود که شما علم خدا را بیرون ذات کردید، بیرون ذات قرار دادید، مرتبه لازم ذات بعد از ذات است پس در ذات خدا از علمش خالی است. در مرتبه ذات به خودش عالم است ولی علم به ما عدا ندارد. بله در مرتبه لازم ذات که مرتبه بعد است علم به ما عدا دارد. پس شما نتوانستید علم به ما عدا را طوری درست کنید که عین ذات باشد و از ذات فاصله نداشته باشد این ایراد است. گذشته از آن شما صور مرتسمه قائلید، صور مرتسمه بگیرند، شما کثرت را در ذات مرتسمه کردید و ذات می‌شود متکثر و از بساطت در می‌آید. ابن سینا این اشکال دوم را جواب می‌دهد، می‌گوید لازم ذات است، بیرون ذات است ولو مرتسمه در ذات است. لازم نیست مرتسمه. خدا دو گونه لازم دارد. 1) لازم مرتسمه؛ صور لازم خدا

هستند ولی مرتسم‌اند، پس این سینا صور را هم معلول می‌گیرد. علم خدا به ما عدا عین علمش به ذاتش یا عین ذاتش نیست بلکه بیرون از ذات و معلول است. در این صورت اشکال وارد می‌شود که شما ذات را از علم خارج کردید و اشکال بسیار قوی است. (2) لازم مباین؛ ما لازم مباین هستیم. لازم یعنی معلول ما لازم خدا هستیم معلول خدا هستیم منتها مرتسم نیستیم، مباین هستیم.

دو اشکال در صورت ایجاد می‌شود یکی اینکه کثرت ایجاد می‌کند؛ یعنی اینکه لوازمش کثیر شده است. و دیگری اینکه مجرای قاعده الواحد نیست؛ صورت اولین موجود اول همه صادر می‌شود. مثل عقل صورتش اول صادر می‌شود بعد توسط این صورت، صورتهای بعدی آفریده می‌شود. همان طور که بتوسط عقل در خارج موجودات بعدی آفریده می‌شود؛ یعنی قاعده الواحد در صورهم اجرا می‌شود همانطور که در موجودات خارجی اجرا می‌شود بنابراین تکثری از این جهت که نمی‌آید و تکثر از جهت دیگر می‌آید اما آن تکثر آسیب به بساطت ذات نمی‌زند؛ زیرا که بیرون از ذات است.

اما اشکال مهمی که وارد است این است که در مرتبه لازم ذات شما خدا را عالم میدانید، در مرتبه ذات خدا عالم نیست این مشکل هست. آن طور که من به ذهنم می‌آید صدرا در جلد شش اسفار این اشکال را از این سینا می‌گیرد، می‌گوید این علمی که تو برای خدا درست کردی به درد علم در مقام فعل می‌خورد ولی علم در مقام ذات باید عین ذات باشد ازلی باشد جدای از ذات نباشد والا لازم می‌آید ذات خالی از علم باشد بعدا صاحب علم بشود. این اشکال را به این سینا می‌گیرد. اگر در مرتبه ذات خدا عالم نباشد، خدا خالی از کمال باشد نه در زمانی بلکه در مرتبه‌ای، این مجاز نیست. خالی بودن خدا از کمال اصلا اجازه داده نمی‌شود، حتی در مرتبه‌ای از مراتب، این مطلب اشکال عقلی دارد. خداوند اگر بخواهد از کمال خالی باشد بعد باید کمال به دست بیاورد، این کمال را چه کسی را به او می‌دهد، اگر غیر بدهد که مسلم باطل است، اگر خودش بدهد، صفت کمال است یا صفت نقص است. اگر صفت نقص است اولاً خودش به خودش نمی‌دهد، ثانیاً قبول نمی‌کند. اگر هم صفت کمال است تا حالا (در مرتبه ذات) از این کمال خالی بوده است. یک معنا این است که بعد از به دست آوردن کمال، کامل شود و کامل شدن در خدا نیست. تغییر لازمه ذات است، درست است. ما که مابینم لازمه ذات خدا هستیم. لازم یعنی معلول که دو قسمت است:

(1) معلولی که با واسطه خلق می‌شود، لازم ذات نیست.

(2) معلول بی‌واسطه خلق می‌شود، معلول ذات است. ذات با واسطه دو تایی همراهی می‌کنند و شیء را می‌سازند آن لازم ذات است. لازم دیگر علت نمی‌خواهد، لازمش خود ذات است. لازم اربعه زوجیت است، چه کسی به اربعه زوجیت داده است؟ خود اربعه این را دارد. در مرتبه ذات اربعه زوجیت نیست، در مرتبه لازم هست و منفک نمی‌شود.

سوال: آیا می‌توان گفت خداوند در مرتبه عالم نیست؛ یعنی کمال ندارد؟ تنه کلام این سینا همین است که در مرتبه ذات خدا کمال نداشته باشد، در لازم ذات که مرتبه بعد اتحاد است دارای کمال باشد.

سوال: اشکالی دارد واجب الوجود من جمیع الجهات در مرحله لازمش بعضی کمالات را داشته باشد؟ خداوند را از کمال نمی‌توان خالی کرد. اگر در مرتبه ذات خالی از کمال باشد و در مرتبه بعد کامل شود، کامل شدن برای خدا محال است. عقل اجازه نمی‌دهد بگویم خدا کامل می‌شود؛ زیرا کامل می‌شود کنایه از این است که ناقص بوده است، حالا دارد کامل می‌شود. اگر کامل هست، پس در مرتبه ذات باید کامل شده باشد. اگر علم خدا را لازمه ذاتش بگیریم خدا در مرتبه ذات بی‌علم می‌شود، در مرتبه لازم صاحب علم می‌شود؛ یعنی اول ناقص بوده بعدا کامل می‌شود، عقل این را اجازه نمی‌دهد.

سوال: آیا می‌شود خداوند در مرتبه ذات یک کمال را نداشته باشد؟ آیا می‌شود چهار باشد و زوجیت نباشد؟ روغن باشد و چرب نباشد؟ چربی ذاتی روغن است؛ چون ذاتی است نمی‌شود گفت نباشد. ولی زوجیت ذاتی اربعه نیست، لازم اربعه است، حکم ذاتی را دارد جدا نمی‌شود از همان اولی که اربعه می‌آید این لازمه همراهش هست ولی این لازم در مرتبه ذات نیست. ذاتها در مرتبه ذات هستند. مرتبه را با زمان اشتباه نکنید، مرتبه ذات جلوتر از مرتبه زمان است.

مرحوم لاهیجی کلام ابن سینا را بسیار خوب فهمیده است. من جرأت نمی‌کنم بگویم، شاید بتوانم بگویم از صدرا هم بهتر فهمیده است. در جلد 5 شواهد آخرین قسمتها، در آنجا یک تحقیق وسیعی دارد، دقت کنید علم خدا را چطور توضیح می‌دهد. تمام اشکالات از ابن سینا برطرف می‌شود و معلوم می‌شود چقدر دقیق حرف زده است. حالا مطابق واقع هست یا مطابق واقع نیست، آن را فقط خود خدا می‌داند، باید از خود خدا پرسیم. ولی حرف از نظر علمی حرف بسیار قوی است. ایشان این طور می‌گوید: ما سه گونه علم داریم که من نمی‌خواهم هر سه را بیان کنم فقط همانی که مرادمان هست می‌گویم. یک نفر از شما مسأله می‌پرسد می‌داند که جواب این مسأله را بلد هستید. اما به تفصیل نمی‌توانید جواب بدهید، تأملی می‌کنید، تفصیل را هم جواب می‌دهید ولی از اول آن جواب پیش شما هست، اجالا الآن شما عالمید، بعد تفصیل را هم عالم می‌شوید. در مورد ما انسانها است درباره خدا پیاده نکنید. ابن سینا می‌گوید خداوند ذاتی دارد که این ذات مرآت است، همه معالیل را نشان می‌دهد، ذات علت است و خدا هم علت الکل است، همه معالیل با این آینه نشان داده می‌شود. اما نشان دادن اجالی است.

پس خداوند یک صورت علمیه پیشش هست که مثل آینه‌ای که به سمت تمام ماعدا گرفته شده است عمل می‌کند و همه ماعدا را به خدا نشان می‌دهد. آن آینه که یک صورتی است که همه جهان را نشان می‌دهد، آن آینه ذات خدا است، ذات بسیطی که به خاطر تجردش کاشفیت دارد؛ یعنی آینه است مثل ماده ظلمت ندارد، مثل موجود مجردی که همراه ماده شود تبدیل به سایه می‌شود باز ظلمت ندارد، بلکه اونور محض

است و همه جهان را نشان می‌دهد خود این ذات آینه جهان است نه که علت همه است. پس خداوند به ذاتش عالم است به همان علمی که به ذات دارد اجالا به ماعدا عالم است در همان مرتبه ذات بعد آن علم اجالی مستلزم علم تفصیلی می‌شود و صور مرتسمه در مرتبه لازم از آن علم اجالی حاصل می‌شود که عین ذات است و عین علم به ذات است، پس خدا در مرتبه ذات خالی از علم نیست. این چنین نیست که بعد از مرتبه ذات در مرتبه لازم واجد علم شود، از اول واجد علم هست، علم تفصیلی تو مرتبه بعدی حاصل می‌شود. اما علم اجالی چیست؟ علم اجالی به معنای احکام نیست، علم اجالی به معنای همراهی با شک نیست، اینها معنای علم اجالی در اصول است. در فلسفه علم اجالی قوی‌تر و ارزشمندتر از علم تفصیلی است. مجتهدی که ملکه اجتهاد دارد علم اجالی به هزاران مسأله موجود در رساله دارد بعد در رساله علم تفصیلی دارد. کدام قوی‌تر است؟ آن ملکه قوی‌تر است که منشأ این علم تفصیلی است؟ اما اجال یعنی چه؟ یک تعبیر جالبی خواهی در تفسیر قضا دارد. قضا وجود عقلی اشیاء است، خیلی جالب است. با اینکه خداوند می‌گوید خزائن همه اشیاء پیش ما است، خواهی می‌گوید اشیاء اینجا خزائن همان وجود عقلی خودشان است که موجودات مادی از همان خزائن نازل می‌شود، خزائن اشیاء همان عالم قضا است؛ یعنی وجود عقلی اشیاء، بعد این تعبیر را دارد همه اشیاء در وجود عقلی به وجود واحد جمعی موجودند؛ یعنی همه موجودند این طور نیست که من با زید آنجا یکی باشم. من و زید فرق می‌کنیم منتها به وجود واحد جمعی موجودیم. یک وجود ماها را موجود کرده است و بیش از این توضیح نمی‌دهد.

حال اضافه کنیم تا توضیح آنها کامل شود و آن وجود خود خدا است که یک وجود همه این موجودات را در آن مرتبه موجود کرده است. در مرتبه بعدی ما تفصیل پیدا می‌کنیم. در مراتب بعدی جزئیت پیدا می‌کنیم، ماده کنار ما می‌آید اینها خصوصیت مراتب بعدی است. در آن مقام ذات اجالا؛ یعنی به وجود واحد جمعی موجودیم نه یعنی امتیازی نیست نه اینکه آنجا خدا زید را با عمرو خلط می‌کند. این معنای اجالی نیست، معنایش این است که آنجا همه به یک وجود موجودند. چگونه می‌شود همه به یک وجود همه موجود باشند؟ در جواب می‌دهیم، چگونه این هزار تا مسأله که در رساله است به یک وجود در ذهن ما موجود می‌شود، شدنی است وجود یک همچین قدرت و قوتی خدا دارد که می‌تواند کثرت را جمع کند.

الآن روشن شد که خدا در مقام ذاتش نه بعد از ذات علم به ذات دارد که عین همان ذات است و همین علم به ذات علم اجالی به ماعدا و مستلزم علم تفصیلی است. علم اجالی را لاهیجی درست می‌کند شاهد می‌آورد از ابن سینا و می‌گوید من به این سینا بنستم خودش گفته است. آن وقت اشکال صدرا برطرف می‌شود؛ یعنی این چنین نیست که علم خدا از مرتبه لازمش شروع می‌شود بلکه در مرتبه ذاتش علم دارد منتها علم اجالی بعد این علم اجالی منشأ لازم می‌شود و علم تفصیلی درست می‌شود. علم اجالی تمام تفصیل را نشان می‌دهد منتها به وجود واحد نشان می‌دهد. تفصیل هم تفصیل را نشان می‌دهند به موجودات متعدد، تفصیل موجودات متعدد هم در بیرون ذات است در مرتبه لازمند آنی که تکثر ندارد که علم اجالی است در ذات است نه در ذات بلکه خود ذات است.

صدرا می‌گوید: خداوند در مرتبه ذات علم اجالی به اشیاء دارد، علم اجالی در عین کشف و تفصیل است؛ همان علم اجالی را علم تفصیلی هم می‌داند ولی ابن سینا مستلزم علم تفصیلی قرار می‌دهد، همین تفاوت را دارد. علم اجالی کمبود ندارد. فاعل کل خدا است. فاعل مباشر چیست؟ علم اجالی مجتهد فاعل علم تفصیلی است نه اینکه مقوم به معنی ماده و صورت باشد. علم تفصیلی را در مرتبه فعل می‌داند نه فعل مباین، بلکه فعل مرتسم. عرض شد ابن سینا دو معلول برای خدا قائل می‌شود یک معلول مرتسم که همان صورت و یک معلول مباین که ما انسانها هستیم. ما معلول مباین هستیم مرتسم در ذات قرار نمی‌گیریم. ابن سینا علم عین ذات اجالی قائل است. علمی قائل است که فعل خدا است تفصیلی آن صور مرتسمه است بعد هم معالیل مفصله جدای از خدا قائل است. ابن سینا خیلی قوی حرف می‌زند منتها حرفش فهمیده نمی‌شود، اشکال وارد می‌کنند.

در مورد مجتهد علم اجالی اش مستلزم علم تفصیلی نیست، باید فکر کند تا بتواند علم اجالی را تبدیل به علم تفصیلی کند، بعد آن علم اجالی به ضمیمه فعل مستلزم علم تفصیلی است. در خدا دیگر فکر کردن لازم نیست، خود آن علم اجالی مستلزم علم تفصیلی است. علم تفصیلی مخلوق (معلول) مرتسم خدا و باید زائد بر ذات است و ما انسانها مخلوق مباین هستند. از اینکه از علم و کشف استفاده می‌شود؛ چون ذات خدا نور معنوی است و نور کشف است. علم و کشف و نور هر سه یکی است منتها لفظها فرق می‌کند ولی مصداق یکی است.

تا اینجا مطلب روشن شد که حرفهای ابن سینا تقریباً حرف صدرا بود. اینکه صدرا می‌گوید علم اجالی در علم کشف تفصیلی به خاطر اینکه از قاعده‌ای استفاده می‌کند که ابن سینا از آن استفاده نکرده است. قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» ابن سینا به این قاعده نرسیده است یا قبول نداشته است. ولی صدرا این را درست می‌کند از این طریق علم اجالی خدا را عین کشف و تفصیل می‌داند. اما ابن سینا چون این قاعده را قبول ندارد علم اجالی را مستلزم تفصیل می‌داند. شما فرمودید (شاید به نظر بیاید) اینجا تشبیه رخ داده و ما از اینکه برای خدا شبیه قائل شویم منع شده‌ایم، پس این تفصیلی که ابن سینا برای علم خدا کرده چون مشتمل بر تشبیه است مردود است. ابن سینا هیچ وقت تشبیه نکرده است، مثال برای خدا درست کرده، نه مثل، مثال؛ یعنی آیت، می‌گوییم بیان کن که چگونه علم اجالی منشأ تفصیلی می‌شود؟ می‌گوید نمونه‌اش را داریم و آن نمونه‌اش مجتهد است منتها مجتهد؛ چون نمونه است باید با خدا تفاوت داشته باشد لذا احتیاج به فکر دارد و خدا به فکر احتیاج ندارد. مجتهد برای اینکه علم تفصیلی درست کند باید فکر کند. مثل با مثال فرق می‌کند. تشبیه با شبیه فرق می‌کند ما در دنیا شبیه نداریم.

چطور عکس زید خود زید است و این همه تفاوت دارد، فقط عکس زید حاکی از زید است والا زید راه می‌رود این نمی‌رود، حرف می‌زند این نمی‌زند خیلی اختلاف هست اصلا به اعتباری می‌توان گفت عکس زید، زید نیست، همین طور هم هست عکس زید، زید نیست. احدیتی که خدا به ما داده فقط حاکی از احدیت خودش است ولی سنخش با احدیت خودش یکی نیست، اصلا خدا احدیتش را به ما نداده است بلکه احدیتش را همانطور که در روایت آمده در ما اجرا کرده است. تعبیر روایت این است که «اجراه فی خلقه»¹ / اجرا کرده است نه اینکه احدیت را داده است. ظهور و حاکی را داده است. در تشبیهات یک وجه شبه داریم و هزاران وجه مشتبه داریم اگر تشبیه کردیم و به آن وجه شبه توجه داشتیم، تشبیه انجام شده است ولو فارقتها باشد. عکس زید حاکی از زید است.

مثال با تشبیه فرق می‌کند، تشبیه این است که بگویید فعل خدا مثل فعل من است و فعل من مثل فعل خدا است. من نمی‌گویم فعل من مثل فعل خدا نیست، چه تفاوتی دارد؟ چه زمانی مثل است، زمانی که می‌گویم دیدن خدا مثل دیدن من است، یا دیدن من مثل دیدن خداست ولی دیدن من نشان می‌دهد، دیدن خدا اشکال ندارد ولی دیدن خدا مثل دیدن من است، این اشکال دارد. مثل؛ یعنی آیت، مثل چیزی را می‌آوریم و اعتقاد داریم که آن مثل خدا و خدا مثل آن نیست. مثلا ملکه اجتهاد را نمونه آوردیم برای اینکه وجود جمعی تبدیل می‌شود به وجود تکثری ولی اینکه آیا خدا هم همین نوع وجود جمعی دارد و همین نوع تبدیل می‌کند به وجود؟ آن طور که من تبدیل می‌کنم خدا تبدیل نمی‌کند و خداوند این نوع وجودی که من دارم ندارد، آن نوع وجود تفصیلی که من پیدا می‌کنم ندارد، آن نوع تبدیل وجود جمعی به وجود تفصیلی ندارد، نوحش فرق می‌کند، هیچ شباهتی نیست، کاملا مباین است ولی این می‌تواند آن را نشان بدهد، فقط در حد نشان دادن است. عکس زید مثال و تمثال زید هست ولی مثل او نیست. فعل به معنای مصدری قابل تشبیه نیست. عکس زید اصلا شبیه او نیست، هیچ وقت گوش عکس شبیه زید نیست فقط حاکی است.

سوال: تشبیه ممنوع است اما ما یکسری آیات و روایات داریم که عین تشبیه است، آیا تشبیه در مصداق است یا در مفهوم است؟ تشبیه در مصداق صحیح نیست ولی تشبیه در مفهوم به مفهوم توسعه است؛ یعنی مفهوم همه را شامل می‌شود. مفهوم که خدا نیست. شما در مفهوم تشبیه کنید یا اصلا توسعه بدهید که مفهوم شامل بشود، از تشبیه هم بالاتر است ولی در مصداق تشبیه نداریم.

در روایت سلیمان امام رضا (ع) حضرت تشبیه به کار نبرده است بلکه ذکر نموده است. انسان قبل از اینکه مبصری باشد قوه ابصار دارد فعلیت ابصار ندارد، خدا فعلیت ابصار ندارد، آن وقتی که مبصری وجود ندارد خدا می‌بیند، ولی من توانایی دیدن دارم؛ یعنی قوه‌اش را دارم. بصیر بودن خدا نوعی دیگر است ولی مال من نمونه است، نوع یکی نیست، اگر نوع یکی بود تشبیه بود، نوع ابصار خدا با نوع ابصار من یکی بود تشبیه بود ولی اگر گفتم من می‌بینم، خدا می‌بیند و دیدن خدا را نمونه قرار دادم نه همنوع، این تشبیه نیست، مثال است. هر جا نوعیت بیاید تشبیه هست، بگویم فعل من از سنخ فعل خدا است، تشبیه است. ذات من مثل ذات خداست، تشبیه است. اما اگر بگویم همانطور که خداوند ایجاد کرد من هم صورت را در ذهن خودم ایجاد کردم، این تشبیه نیست؛ چون نمی‌گویم نوع ایجاد کردن من، نوع ایجاد کردن خدا است، سنخش را یکی نمی‌کنم تا تشبیه شود. مثال با مثل فرق دارد، در مثل باید نوعیت حفظ شود این مثل آن است؛ یعنی این همان نوع است در حالیکه هیچ وقت کار ما با کار خدا یک نوع نیست، ذات ما با ذات خدا یک نوع نیست، بعد صفت می‌شویم، ولی کارهای ما طوری است که کار خدا را نشان می‌دهد این نشان دادن را ما قبول داریم ولی سنخ بودن را قبول نداریم، کار من سنخ کار خدا نیست ولی نشان دهنده کار هست. پس ما تشبیه نکردیم، این سینا در بحث علمی که گفته، تشبیه نکرده است. ما وقتی ملکه اجتهاد را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم برای تقریب مطلب به ذهن است، تشبیه نکرده‌ایم.

وقتی به خورشید یا درخت نگاه می‌کنید و یاد خدا می‌افتید چطور یاد خدا است؟ قدرت خدا را می‌بینید؛ یعنی آن نشان دهنده و منتقل کننده به قدرت است. من با عقلی که دارم منتقل می‌شوم. یک زمان انسان درخت را می‌بیند و یاد خدا می‌افتد، انسان با قدرتی که دارد به خدا منتقل می‌شود.

سوال: اراده جزء صفت فعل است یا صفت ذات؟ ما نداریم که لم یزل مریدا ظاهرا اراده صفت فعل است نه صفت ذات خدا که شما بگویید چون علم دارد، اراده می‌کند، پس مخلوقات باید باشد و فیضان قدیم باید باشد؛ یعنی «خلق الله المشیه بنسفه و خلق الاشیاء بالمشیه» بعد مراتب بعدی مشیت را امام رضا ع به سلیمان مروزی می‌فرماید: بعد از مشیت اراده می‌آید بعد تقدیر، بعد قضا می‌آید.

پاسخ: کار فلاسفه که در همین روایت سلیمان مروزی رد شده است این بوده که اراده خدا را به علم برگردانده‌اند. گفته‌اند اراده خدا همان به نظام هستی است. امام می‌فرماید این که علم شد اراده نشد، امام کار فلسفه را رد نمی‌کنند، می‌گویند تو اراده را اراده بودن خودش باقی نگذاشتی ردش کردی به علم، تأویل به علم بردی؟ آیا اراده خدا را می‌شود تأویل به علم برد یا نه؟ آن اراده‌ای در مقام فعل که امام در سددش هست آن را نمی‌شود به تأویل علم برد ولی اگر مثلا من علم خداوند را اراده نامید از این جهت که همان طور که اراده کار را ایجاد می‌کند علم خدا هم کار را ایجاد می‌کند، از این جهت ایرادی ندارد، این یک اصطلاح است و امام هم رد نمی‌کند امام می‌فرماید تو با این کارت آن اراده‌ای که ما مورد بحث ما است را تفکیک کردی. فلاسفه هم اراده دومی ثابت نمی‌کنند اراده‌ست در مقام ذات را می‌گویند همان علم است. یک معنای جدید برای اراده

¹ . التوحید، حدیث 7، باب 10

نمی‌کنند، بگویند دو تا اراده برای خدا است. یک اراده در مقام فعل است این را به اراده بودنش باقی می‌گذارند و یک اراده در مقام در مقام ذات است این را می‌گویند اراده نیست، علم است.

چرا به آن می‌گویند اراده چرا می‌گویند علم و اراده؟ چون همانطور که اشاره کردم علم خدا علم فعلی است، سازنده است؛ یعنی خداوند با همین علمی که به نظام احسن دارد، نظام احسن را می‌سازد چه بگویند ذات بگویند ذات خدا فاعل است چه بگویند علم خدا فاعل است فرقی نمی‌کند؛ چون علمش عین ذاتش است. حالا خداوند با علمش می‌آفریند، اگر اراده هم می‌کرد می‌آفرید، از این جهت علم و اراده را یکی گرفته‌اند و الا خودشان می‌فهمیدند اراده یک صفت دیگر است و علم صفت دیگر، چون علم مصدر شده و اراده هم مصدر است گفته‌اند اراده عین علم است و الا اراده‌ای که به معنایی که ما می‌فهمیم بدون شک علم نیست. امام هم این را رد کردند و گفتند اراده علم نیست. منظور فلاسفه این نبوده که بگویند اراده علم است خواسته‌اند بگویند در مقام ذات اگر بخواهی برای خدا اراده قائل شوی همان علم فعلی‌اش را قائل شوی. اراده در مقام ذات نمی‌آید اما اگر بخواهید درست کنید باید بگویند اراده در مقام علم است.

سوال: آیا فیض همراه اراده فعلی است؟ فیض دائم مصدرش علم است. این اراده نمی‌خواهد. اراده حادث را در مقام فعل برای خدا قائل هستیم. اما آن اراده‌ای ما ادعا داریم که فیض از او صادر می‌شود آن عبارتست از اراده‌ای که عین ذات باشد در این صورت همان علم می‌شود، اسم دیگرش را اراده می‌گذارند؛ چون علمش فعلی است و از ازل این علم هست پس باید از ازل فیض باشد. از طریق اراده حادث این فیض قدیم نمی‌شود. از طریق علم که ازلی است فیض می‌شود. اراده غیر ذات است و نمی‌تواند ازلی باشد. فعل حادث اراده می‌خواهد و عین ذات نمی‌تواند باشد.

فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ

«مُقَدِّرٌ لَا يَحْوِلُ فِكْرَهُ»؛ امام ع با این کلمات در حد فهم ما خدا را معرفی می‌کند. یکی از جملات «مُقَدِّرٌ لَا يَحْوِلُ فِكْرَهُ» ما وقتی می‌خواهیم اشیائی که متفاوتند را بسازیم و برای هر کدام اندازه خاصی معین کنیم، باید فکر کنیم، مقایسه کنیم شاید بعضی وقتها بعد از تمام شدن عمل هم دو مرتبه باز باید ملاحظه کنیم ناقص نباشد. اما خداوند بدون فکر اندازه‌گیری می‌کند اشیاء را و خلق می‌کند. آن وجودی که ابتدا از خداوند طبق نظر گروهی صادر شده است احتیاجی به اندازه‌گیری نداشته است آن وجودی است که از ازل تا ابد را پر کرده است. ولی بقیه موجودات وجودشان اندازه دارد حالا چه وجودات طولی باشند چه وجودات عرضی باشند. وجودات طولی که بعضی‌هاشان علت هستند بعضی‌هاشان معلول‌اند اندازه دارند، درجه آن علت طوری است که می‌تواند واسطه شود در گرایش آن معلول، یا حتی گاهی از اوقات دو وجود در عرض هم باشد؛ یعنی یکی علت و دیگری معلول نباشد ولی اختلاف درجه داشته باشد مثل انسان و فرس، هیچ کدام علت یکدیگر نیستند ولی اختلاف درجه بینشان هست به این نوع موجود می‌گویند موجودات عرضی بخاطر اینکه بینشان رابطه علی و معلولی نیست ولی عرضی خالی از اختلاف درجه نیست. طولی‌ها که علت و معلولند اختلاف درجه‌شان روشن است. عرضی‌ها که علت و معلول نیستند آنها هم احیاناً اختلاف درجه دارند. اگر اختلاف درجه دارند، اگر وجودشان مختلف است پس با اندازه‌گیری معنوی نه اندازه‌گیری با سانت، باید فرق داشته باشند. اگر جسم باشد اندازه‌گیری با سانت هم هست آن هم مطرح است، بزرگ باشد، کوچک باشد، اندازه مثلاً حیواناتی بزرگ‌اند، اندازه حیواناتی کوچک‌اند، انسان هم در بین خودش اندازه‌های مختلف دارد همه خلقها اندازه‌گیری دارند با اندازه خلق می‌شوند. مقدر؛ یعنی اندازه‌گیر. خدا می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»¹ این مقدر همان بقدر معلوم است؛ یعنی خداوند هر موجودی را به اندازه‌ای که ظرفیتش هست می‌آفریند. اندازه برایش گذاشته و دیگر اضافه بر آن ظرفیت یا کمتر از آن ظرفیت ندارد، اینطوری اندازه‌گیری می‌شود. اندازه‌گیری در وجود و یا حتی اندازه‌گیری در هیکل یا زمان مشخص می‌شود.

سوال: دقیقاً خدا با تقدیرش نسبت به خلق یک درخت چه کاری انجام می‌دهد؟ اینکه دو متر طول او و عرض او، خدا چه کاری انجام می‌دهد؟ اگر تقدیر را حذف کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟ خدا بدون فکر می‌آفریند؛ چون آفرینشش شبیه ندارد. خودش گفته است بدون تقدیر می‌آفریند. سنت خدا این طور است که با تقدیر می‌آفریند. البته علی‌ایا حال خلافتش هر کدام قدر دارند، با همان قدر باید آفریده شود. همان طور که خدا خلق می‌کند تقدیر را هم او می‌کند؛ یعنی اندازه و قدر را او معین می‌کند.

اندازه و قدر همانطور که بیان شد فقط اندازه و قدر مادی نیست، همین اندازه که خدا وجود را اندازه‌بندی می‌کند، درجه عالیش را به یکی می‌دهد، درجه متوسط را به یکی و درجه نازلش را به یکی دیگر می‌دهد، همین خودش تقدیر است. اصلاً کل جهان جزئیات با تقدیر آفریده می‌شود. نمی‌تواند با تقدیر آفریده نشود؛ چون اندازه دارد، موجودات بی‌نهایت اندازه ندارند ولی موجودی که نهایت داشته باشد اندازه دارد حتماً تقدیر در خلق هست و خدا با تقدیر می‌آفریند منتها بدون فکر می‌آفریند. حالا بدون فکر چطوری می‌آفریند این را ما نمی‌دانیم، ولی همانطور که قبلاً بیان شد خداوند اگر چه مثل ندارد وای مثال دارد. ما می‌توانیم به عنوان نمونه بگوییم که ما هم تقدیر می‌کنیم بدون فکر.

¹ . حجر / 21

یک وقت می‌خواهم کتابی را بسازم، خوب اول باید در ذهنم اندازه‌اش را معین کنم مشخصاتش را بدانم، بعدا شروع به ساختن کنم. اما یک وقتی من می‌خواهم در ذهنم یک کتاب خلق کنم، چون ما خالق آن صور ذهنیه‌مان هستیم، خالق اینها نیستیم. نسبت به اینها فقط معدیم. ولی نسبت به صورتهای ذهنی ما خالقیم، باذن الله به ما اجازه خلق داده شده است که صورتی در ذهن خودمان خلق کنیم. آیا با فکر خلق می‌کنم یا همان خلق کردن خودش فکر است؟ من دیگر فکر قبلی نمی‌کنم. همانطور که دارم می‌سازم همانطور در همان حال عالم می‌شوم اما خداوند اینطور نیست که حین ساختن عالم شود، از قبل عالم هست، اما در حین ساختن عالم می‌شویم. پس ما هم بعضی چیزها را بدون فکر انجام می‌دهیم، صورتهای علمیه و خیالیه بدون فکر انجام می‌شوند، می‌شود گفت خود اینها فکر هستند. خوب پس مثال هم هست، منتها ما که بدون فکر انجام می‌دهیم باز هم ملاحظه کنید سابقه فکری داریم؛ یعنی اگر من یک صورتی را می‌سازم، موادش را یک جایی دیدم، ترکیبش را خودم درست می‌کنم، تازه بعد نیست ترکیبش را هم جایی دیده باشم. خلق کردن ما ترکیب یا تفصیل است در بعضی جاها ما فکر می‌کنیم، اندازه‌گیری می‌کنیم یا وقتی می‌خواهیم مثلا یک میزی بسازیم مسلم فکر می‌کنیم، اندازه‌گیری می‌کنیم، تلاش می‌کنیم تا یک چیزی ساخته شود. اما آن صورت علمیه که می‌خواهیم ایجاد کنیم، نه صورت علمیه شئی بیرونی، یک صورتی خودم می‌خواهم اختراع کنم، آن بدون فکر انجام می‌شود، ولی خودش فکر است، باز هم تدریج است باز هم گاهی از اوقات اصلاحات لازم دارد، صورتی را که ما می‌سازیم، بعدا اصلاحش می‌کنیم، کم یا زیاد می‌کنیم. بالاخره می‌توان گفت که خداوند همانطور که در ذاتش مثل ندارد، در صفاتش مثل ندارد در افعالش هم مثل ندارد.

پس «مقدر لا یجوز فکره» در بعضی نسخ دارد لا یجوز فکره؛ یعنی جولان نمی‌دهد فکرتش را. فکر باید با حرکت وظیفه‌اش را انجام بدهد. خداوند اصلا فکر ندارد، فکر برای ما کمال است برای خدا نقص است. اینطور نیست که با تحول و انتقال فکر کار انجام دهد یا با جولان انجام دهد؛ چون اصلا فکری برای خدا نیست، خدا کارش را بدون فکر انجام می‌دهد.

«مدیر لا یحرکه» همان را بدون حرکت تدبیر می‌کند. ما وقتی می‌خواهیم کاری را تدبیر کنیم غالبا حرکت می‌کنیم، یا به کسانی که حرکت می‌کنند دستور می‌دهیم ولی خدا بدون حرکت همان را تدبیر می‌کند و این نشان می‌دهد که اشراف دارد و نسبتش به همه اشیاء مساوی است. ما نسبتان به آن نزدیکها مساوی است، شروع می‌کنیم به فعالیت ولی نسبت به آن دور نسبتان دور است تا بلند شویم برویم نسبتان را نزدیک کنیم تا بتوانیم کاری انجام بدهیم. بنابراین ما اگر بخوایم تدبیری را داشته باشیم باید با حرکت باشد، حتی نسبت به آن نزدیکها هم باید یک نوع حرکت داشته باشیم لااقلش حرکت فکری است حالا حرکت ید نداشته باشیم، حرکت فکری باید داشته باشیم اما خداوند بدون هر نوع حرکتی با ثبات غلیظی که دارد همه همان را اداره می‌کند، بخاطر احاطه شدیدی که بر کل موجودات دارد و بخاطر نسبتش به همه موجودات علی السویه است. سوال: آیا وسایلی که نیاز به حرکت دارند در تدبیر، خداوند می‌تواند آنها را حذف کند و تدبیرش بدون وسائل باشد؟ بله، خداوند می‌تواند وسائل خلقت را حذف کند ولی قرارش این نیست و الا می‌تواند وسائل را حذف کند. این چنین گفته شده که آیا می‌توانیم بدون اینکه با اشیاء تماس داشته باشیم دهانمان را شیرین یا ترش کنیم یا بدلمان را بدون حرارت داغ کنیم؟ گفته‌اند می‌توانیم، مثلا یک فکر غضبناک کنیم بدن داغ می‌شود. یا مثلا فکر ترشی می‌کنیم دهانمان آب می‌افتد، اینها را بدون واسطه می‌توانیم انجام بدهیم.

سوال: بر اساس قاعده الواحد خداوند صادر نخستین را بدون حرکت انجام می‌دهد بقیه را صادر نخستین با حرکت انجام دهد؟ شکی نیست که خداوند همان را همانطور که روایات هم دلالت می‌کنند به این صورت آفریده که واحدی را آفریده بعد بواسطه آن واحد بقیه را آفریده است. «اول ما خلق نوری، اول ما خلق مشیة» اینها را در روایات مختلف داریم البته مختلفی که صدر را در شرح اصول کافی هم را جمع کرده و گفته آن اولین خلق یک چیز بوده، منتها خدا می‌تواند تعبیّرات مختلف از همان یک چیز داشته باشد که اینها را توضیح می‌دهد و همه را به هم می‌رساند. آنچه هم است این است که یک موجود خلق شده است بعدا خداوند بوسیله آن موجود بقیه را خلق کرده است چه بسا که آن موجود قلم آفرینش؛ یعنی همان عقل باشد که خدا با این قلم می‌نویسد روی یک کتابی که نفس است. پس می‌توان گفت که خداوند طبق قاعده الواحد همه را خلق کرده است. ولی مشکل اینجاست که آیا غیر از این هم می‌شده یا نه؟ این مسأله است و الا اینکه خداوند طبق قاعده الواحد خلق کرده است و فلاسفه هم می‌گویند باید طبق قاعده الواحد خلق بشود، از این جهت مشکلی نداریم الآن حرف سر بایدش است. حکماء می‌گویند خداوند چنین عمل کرده است و غیر از این هم نمی‌شود. روایات می‌گویند که این چنین عمل شده و دیگر وارد بحث نشده‌اند که غیر از این می‌شده یا نمی‌شده است. البته اعتقاد دارند و اعلام کرده‌اند که قدرت خدا به وجه محدود نیست و شاید هم این عدم محدودیت ما را مطلع کند که خدا راه دیگر را هم می‌توانست انتخاب کند منتها فعلا این راه را انتخاب کرده است.

حالا باید ببینیم واقعا خدا می‌تواند راه دیگری برود؟ آیا ممکن است که خداوند غیر قاعده الواحد عمل کند؟ شاید بتوانیم از روایت در بیابوریم البته روایت در این مسأله وارد نمی‌شود. بعضی معتقدند که ما باید خدا را با اوصافش ملاحظه کنیم. خدا با قدرتش اگر ملاحظه شود خیلی چیزها امکانش هست ولی خدا را ملاحظه کنید با قدرتش، با اراده‌اش با فیاضیتش، با جودش، حکمتش، بساطتش با همه اینها

ملاحظه کنیم شاید بعضی جاها ما دیگر نتوانیم بگوییم خدا این هم می‌توانست عمل کند. خدا چون قدرت دارد توانایی بر همه کار دارد ولی حالا اراده کرد که انسان بیافریند حالا شما بگویید همین انسان درحیثی که اراده شده که انسان است بشود فرس، آیا می‌شود؟ خدا قدرت دارد ولی در حیثی که اراده کرده دارد انسان می‌آفریند، فرس شود، این شدنی نیست. نه اینکه خدا نمی‌تواند اصلا شدنی نیست. حالا بعضی این چنین می‌گویند خداوند فیاض است، جواد است و حکیم است، حکیم هر چیزی را به جای خودش می‌گذارد. با توجه به حکیم بودنش و با توجه به خیر

بودنش، با توجه به اینکه احسن را انتخاب می‌کند؛ چون خودش احسن است. خدا احسن الخالقین است در بین آن موجوداتی که خدا می‌تواند از خودش صادر کند احسنش کدام است؟ باز هم خدا هر کدام را صادر کند احسن الخالقین است؛ چون پایش را صادر کند نسبت به بقیه خلائق احسن است. ما در کار خودش داریم فرض می‌کنیم، کاری به مقایسه با کار دیگران نداریم در احسن الخالقین خدا مقایسه می‌شود با دیگران، احسن الخالقین می‌شود. اما در مثالی که ما می‌خواهیم بزنیم خدا را با کسی مقایسه نمی‌کنیم، کارهای خود خدا را در نظر می‌گیریم این کار الآن محترنین است آیا محتر از این هم می‌توانست بیافریند؟ قبلاً بحث شد. هیچ کس نمی‌تواند بگوید محتر از این نمی‌تواند. حرف سر این است که محتر از این هست یا نیست؟ ولی کسی نمی‌گوید نمی‌تواند. اصلاً نمی‌تواند را کسی به خدا نسبت نمی‌دهد.

اونهایی که قائلند به این که خدا غیر از این نمی‌آفریند همه می‌گویند این محترنین هست. نظام احسن هست است نه اینکه خدا این نظام احسن را انتخاب کرده، اصلاً همین نظام احسن است غیر از این دیگر نظام احسن نداریم. اگر این باشد؛ چون خدا کارش طبق حکمتش احسن است؛ یعنی اگر یک جایی خوبی و بدی باشد، مسلماً خدا خوب را انتخاب می‌کند. یک جا خوبی باشد یک جا خوب‌تر باشد اینجا دیگر نمی‌شود گفت خداوند خوب‌تر را باید انتخاب کند، هر دو را می‌تواند انتخاب کند، این دیگر دست خودش است منتها اگر ما قاعده سنخیت را نه با آن غلظتش در خدا راه بدهیم؛ چون خدا بالاترین موجود است بالاترین موجودات را هم صادر می‌کند. اگر سنخیت را قبول کنیم.

این مسأله که آیا سنخیت قاعده‌ای است که با تجربه بدست آمده یا با عقل، بحث شده است. اگر با تجربه به دست بیاید می‌گوییم ما چون در عالم طبیعت تجربه کردیم و سنخیت را یافتیم پس این قاعده در عالم طبیعت کلیت دارد دیگر نمی‌توانیم ازنی‌توانیم ازعالم طبیعت آن طرف‌تر این قاعده را اجرا کنیم. اما اگر قاعده عقلی باشد، تجربی نباشد....

ما در مخلوقات قاعده سنخیت را کلی می‌گیریم استثناء قائل نیستیم. معتقدیم که آتش سنخیت دارد با حرارت، آتش ابراهیم نسبت به دیگران سنخیت دارد با حرارت، نسبت به ابراهیم سنخیت با برد و سلام دارد. سنخیت با تأثیر فرق دارد، تأثیر را ممکن است خدا جلویش را بگیرد ممکن است رها کند. آن وقتی که آتش نمی‌سوزاند ما انتظار سنخیت نداریم ما از انتظار داریم که با کارش مطابق باشد. عقلی این است که ما قاعده سنخیت را در طبیعت داریم.

سوال: اگر از قاعده سنخیت استفاده نشود چه دلیل دیگری برای نظام احسن وجود دارد؟ یک وقت می‌گوییم همان خیر است؛ چون خدا خیر است این شاید قاعده سنخیت لازم نداشته باشد.

مُریدُ لَا هَمَامَةً؛ همامه از همان ماده همت است و یک نوع عزم و تردید و اقدام در آن است. خداوند اراده می‌کند احتیاج به همت ندارد. همت تقریباً یک نوع فشار است که ماها داریم و شاید همراه با حرکت هم باشد. همامه و همت چه تفاوتی دارند؟ هر دو یکی هستند فقط تفنن در عبارت است.

آنچه ما به آن اهمیت می‌دهیم و به سمتش اهتمام داریم آن را اراده می‌کنیم برای ما آن نزدیک‌تر کانه آن دم دست اراده ما است. خداوند چون نسبتش به همه اشیاء مساوی است دیگران طور اقداماتی که ما داریم، ندارد که به یک سمت بیشتر توجه کند و آن سمت را ترجیح بدهد. همت را به معنای عزم گرفتند، عزم اگر چه محکم است ولی در آن ممکن است تردید هم راه پیدا کند نه آن وقتی که دیگر کاملاً پر می‌شود. آن وقتی که هنوز عزم است و جزم نشده است در آن تردید هم می‌آید. همت را به معنای عزم هم می‌گیرند که با تردید هم یک طوری جمع شود این دیگر در مورد خداوند مسلم نیست. خدا بوسیله هیچ ابزاری اعمالش را انجام نمی‌دهد؛ یعنی علمش را قدرتش را امثال اینها که البته در اینجا علم مطرح است.

سوال: بصیر؛ یعنی عالم به مبصرات یا غیر از علم هم مراد است؟ بصیرٌ نوعاً تفصیل دادند عالم به مبصرات، سمیع را عالم به مسموعات، نتوانستند طور دیگر تفسیر کنند؛ چون دیگر تفسیر می‌کردند برای خدا جاهله درست می‌شد و اینها ابا داشتند از اینکه برای خدا جاهله درست کنند. علم می‌تواند بدون ادات باشد در ما هم می‌شود بدون ادات باشد. اگر تعقل را مجرد بگیریم احتیاج به مغز نداریم، آن مقدمات تعقل است که احتیاج به مغز دارد، ما یک چیزی را می‌خوانیم، می‌شنویم اینها مقدمات تعقل است. گاهی اوقات ممکن است وقتی می‌رویم سراغ تعقل گیر کنیم ولی یک دفعه به ذهنان خطور می‌کند، آن خطور تعقل است گاهی اتفاق افتاده است. ذهن صفحه نفس از آن مرتبه بالا تا پایین است. نفس بسیط است و مراتب دارد. مرکب از ماده و صورت نیست ولی دارای مراتب هست. نفس بسیط از آن مرتبه بالا تا مرتبه پایین می‌شود ذهن، ذهن؛ یعنی صفحه نفس، از بالا تا پایین، عقلمان درک کند می‌گوییم ذهن است. چشمان درک کند می‌گوییم مطلب در ذهن است از طریق چشم می‌بینیم، می‌گوید کجا؟ می‌گوییم در ذهن. همه اینها را ذهن می‌گوییم. البته گاهی از اوقات ممکن است ذهن را در یک مورد خاصی بکار ببریم در مورد عقل بکار نبریم.

سوال: آیا سمیع و بصیر واقعا همان علم خداست یا نه ما تعبیرمان این است؟ خدا با همین تعبیر که سمیع و بصیر است با همین تعبیر لامس و ذائق و شام هم هست؟ در روایتی داشتیم که این سه تا بر خدا اطلاق نمی‌کنیم، بصیر و سمیع را اطلاق می‌کنیم اما آن سه تای دیگر را لامس و شام و ذائق را اطلاق نمی‌کنیم. در حواس پنجگانه سمیع و بصیر از اهمیت زیادی برخوردارند ولی آن سه تای دیگران اهمیت را ندارد. بعضی معتقدند بصیر در بین اینها مقدم است، بعضی معتقدند سمع مقدم است. ولی هیچ کدام بقیه را مقدم نکرده است. البته وسعت لامسه از همه بیشتر

است و همه موجودات لامسه دارند در انسان هم لامسه در همه بدن است. اما همه باصره ندارند سامعه ندارند، در انسان هم همه اعضاء سامع و باصردارند.

سوال: چرا این دو تا را به خدا نسبت می‌دهند؟ فقط تأکید است یا ما نمی‌دانیم؟ مسموعات و مبصرات ارزششان بیش از دیگران است. اینها یک حقیقت است یا برای تقریب به ذهن است؟ به ذهن می‌آید که در روایات داریم. عالم به مسموعات را می‌گوییم قبل از اینکه مخلوقات خلق بشود. عالم بالمبصرات را می‌گوییم قبل از اینکه خلق شده باشد. عالم اذ لا معلوم؛ معلوم یکیش مبصرات است.

عالم باشیاء؛ یعنی قبل از اینکه اشیاء باشد. قبل از اینکه خدا خلق کند به همه مخلوقات عالم است. ابن سینا به اجمال و تفصیل می‌گوید، صدرا به اجمال و تفصیل می‌گوید منتها این سینا اجمال را می‌آورد می‌شود ملزوم، تفصیل را می‌آورد لازم می‌شود. صدرا هم تفصیل و هم اجمال را در یک مرتبه می‌آورد، می‌گوید عالم است اجمالا به اشیاء در عین کشف و تفصیل نه که کشف و تفصیل لازم باشد و مرتبه‌اش مؤخر باشد. (قبلا توضیح داده شد) علم ذات الاضافه است ولی مضاف‌الیه‌ش لازم نیست حتما معلوم خارجی باشد. در ما مضاف‌الیه صورت است در خدا چون صورت مرتسم نمی‌شود باید دید مضاف‌الیه چیست؟ اینکه الآن در ذهن ما می‌آید همه ذهنی‌اند خارجی نیستند و لو آنچه در ذهن من است خارج از ذهن شایست. اما نسبت به خداوند هیچ چیز داخل نیست.

فرق اراده و مشیت

بین اراده و مشیت هم فرقی نیست؟ بین اراده و مشیت فرق گذاشتند. مشیت سابق بر اراده است چرا اینجا مؤخر شده است؟ در آفرینش اول مشیت بود بعد اشیاء ساخته شد در اینجا امام دارند کلیات و الفاظ را می‌آورند که خدا معرفی شود حالا یکی مقدم و مؤخر شود اشکالی ندارد.

«لَا تَضْحَكُهُ الْأَوْقَاتُ» یک وقت خداوند اشرف بر اوقات دارد یک وقت مصاحب با اوقات است. مصاحب با اوقات بودن؛ یعنی در وقت غرق بودن و به حکم وقت محکوم شدن، وقت حکمش گذشتن است، عبور کردن است ثبات نداشتن است. کسی که توی زمان است همراه زمان و وقت دارد عبور می‌کند اما کسی که اشرف بر زمان دارد دیگر عبور با زمان ندارد. خداوند زمان را ساخته و بر زمان اشرف دارد و با حرکت زمان متحرک نمی‌شود ولی ما نه ما داخل در زمانیم در زمان غرقیم با حرکت زمان حرکت می‌کنیم. مثلا ملاحظه کنید یک جوب آبی رد می‌شود من کنار این جوب ایستادم، یک جوب هم در این آب افتاده است، جوب در این آب غرق شده است و محکوم است به حکم آب؛ چون آب دارد می‌رود جوب را هم با خودش می‌برد اما من در این آب غرق نشدم من در بیرون به آب اشرف دارم، آب عبور می‌کند من هم دارم عبورش را می‌بینم ولی خودم عبور نمی‌کنم. خداوند نسبتش به زمانی که خودش خلق کرده است نسبت انسانی است که کنار جوب آب ایستاده و گذر آب را می‌بیند ولی خودش محکوم به گذشتن نیست.

ما در زمان قبل و بعد افشاک داریم. زمان قبلش منفک از بعدش است و بعدش منفک از قبلش است. در علت و معلول قبل و بعد افشاک نیستند. با اینکه مرتبه علت قبل است و مرتبه معلول بعد است اینها دارند با هم جمع می‌شوند با هم قابل اجتماعند، علت و معلول با هم‌اند؛ یعنی در همان ظرفی که علت است معلول است، رتبتا تقدم و تأخر دارند قبلیت و بعدیت، قبلیت و بعدیت افشاک نیست؛ چون خدا خارج از زمان است نسبت گذشته و حال و آینده برایش مساوی است. منتها خدا قبل را آفریده؛ چون قبل را آفریده خودش محکوم به قبل نیست.

فاصله ازل تا ابد

از ازل تا ابد چقدر فاصله است؟ اگر زمان برداشته شود هیچ فاصله‌ای نیست. زمان؛ تدریج اگر تدریج را برداریم اگر تدریج نبود همه اشیاء ثابت بودند. از ازل تا ابد همه اشیاء ثابت بودند، شما همه از ازل تا ابد را می‌دیدید، همه هم موجود بودند. اگر همه اشیائی که در این زمان می‌آیند، اگر همشان بودند و عبور و مروری نبود هر کسی در جای خودش، حضرت نوح در زمان خودش دو هزار سال بود این تمام وقت ثابت در زمان خودش بود. مثال دیگر، فیلمی که در دستگاه گذاشته می‌شود و به تدریج عبور می‌کند و عکس این فیلم می‌افتد روی پرده، اگر فیلم از اول باز بود، شما همه‌اش را می‌دیدید چه می‌شود؟ همه حرکتهای بدون حرکت همه مشخص است. مثلا اگر من کنار پنجره بایستم و کاغذ نقاشی شده از کنار پنجره عبور می‌کند، من دارم تحرکت اشیاء را می‌بینم آنی که نیامده نمی‌بینم، آنی که گذشته هم نمی‌بینم فقط همینی که جلو پنجره است، می‌بینم. ولی اگر به من اجازه رفتن به آن طرف پنجره را بدهند، کاغذ باز است همه را می‌بینم. پس تدریج باعث می‌شود این حوادث بعضی‌شان دیده شود، بعضی‌هاشون دیده نشود، شما تدریج را بردارید همه چیز ثابت است. ما یک عالمی داریم که آن عالم تدریج نیست همه اشیاء در آن هست، آنجا فردا و دیروز اصلا نیست، فردا و دیروز همه هست اینطور نیست که فردایی باشد، دیروزی باشد همه چیز ثابت است. می‌آیم در عالم خودمان، اینجا فردا و دیروز هست، در این عالم فردا هنوز نیامده است پیش خدا هم نیامده است. اینکه خدا عالم است به موجودات فردا نه اینجا عالم است، اینجا هنوز نیامده است، آنجا عالم است. پس علم خدا موجود است و تدریج هم مزاحمش نیست چرا که در عالم سرمد یا در عالم دهر همه چیز ثابت است هر کسی به آنجا دسترسی پیدا کند. کسانی که خبر از عالم غیب می‌دهند، از گذشته خبر می‌دهند یا از آینده خبر می‌دهند، کجا می‌روند، می‌روند آن عالم، خداوند عوالم زیادی دارد.

عالم برزخ

من بارها فکر کردم عالم برزخ کجاست؟ در این دنیا که نیست. بعضیها که می‌پایزند، می‌گویند ما را در یک فضای سربی رنگ به سرعت می‌برند، حس می‌کنیم داریم می‌رویم بالا. خوب این همه ستاره خدا آفریده، احتمال می‌دهم شاید هم حرف یاوه‌ای باشد، ممکن است در ستاره‌ها و کهکشانها عالم برزخ باشد چه می‌دانیم، ما را بعد از اینکه مردمی ببرند آنجا. که ماه جزء موجودات مادی آنجاست برویم تو ستاره‌های دیگر شاید ستاره‌های دیگر عالم برزخ ما باشد هیچ چیز معلوم نیست. چه بسا که عوالمی در همان هستند که خداوند آگاه است ولی ما خبر نداریم. این عالم ما توش امروزش، امروز است، دیروزش رفته دیگر نیست، فردایش هنوز نیامده است. پیش خدا هم نیامده، پیش ما هم نیامده است ولی خدا عالم است. از کجا عالم است؟ از اینجا که هنوز نیامده نه، از آنجایی که پیشش حاضر است، مثل اینکه زمان را برداریم، ازل تا ابد همه روشن است. پس زمان برای خدا برداشته شده است، خدا در زمان غرق نیست، لذا برایش آینده و گذشته نیست. خلق الزمان؛ یعنی خلق التدریج، تدریج را خدا خلق کرده، همان را روی یک نوار تدریجی انداخته است ولی همانی هم دارد که روی نوار نداشت و ثابت نگهش داشته است. هر دو همان را دارد. این همانی که ما در آن هستیم فرداش نیامده مشخص نیست، ولی فردای همین همان نمونه هست، آنجا مشخص است. کسانی که از غیب خبر می‌دهند، در عوالم دیگر، می‌روند. عالم خیال منفصل، عالم عقل اینها اسم‌هایی است که ما گذاشتیم ولی می‌دانیم که خدا عوالم متعدد دارد. اینطور نیست که فقط همین عالم را خلق کرده باشد. متکلمین می‌گویند همین عالم را خلق شده، به نظر من خیلی کوتاه فکر می‌کنند، عالم زیاد داریم نه عالم‌های در طول، حتی ما معتقدیم عالم‌هایی در عرض هم داریم.

فلاسفه و متکلمین همه‌شان عالم را در یک محدوده کوتاهی منحصر می‌کنند و این خیلی دست و بال خدا بستند و خیلی عالم خلقت را کم دیدند البته سعی می‌کنند افلاک را خیلی بزرگ جلوه بدهند و بزرگ هم هست ولی منحصر کنند.

افلاطون سیزده تا کره قائل بوده، چهار تا عنصری و نه تاش فلکی همین دیگر تمام شد. تمام کهکشانها، تمام ستاره‌ها در فلک هشتم است. فلک هشتم غوغا بوده از بزرگی، نمی‌توانستند اندازه‌اش را حساب کنند. تمام چیزهایی که آنها قائل بودند امروزه هم قائلند. تمام محاسباتی که قدیم می‌کردند هنوز به قوتش خودش باقی است. جسم بودن افلاک که بعضیها معتقدند باطل شده است.

همین الآن وقتی می‌خواهند محاسبه کنند، زمین را ثابت فرض می‌کنند. زمین را ثابت فرض می‌کنند و آنها را متحرک، محاسبات دقیق‌تر می‌شود. هیئت جدید را می‌توان گفت خواجه بنا کرده است. الآن خود غربی کشف کرده‌اند، اعتراف کرده‌اند که کپرنیک تمام اشکال خواجه را آورده، حتی حروفی که خواجه برای نام گذاری آورده همان را عیناً کپرنیک آورده و عوض نکرده است. خواجه تا بیخ (بن) مطلب رسیده و آنجایی که باید می‌پاییده توی مطلب این کار نکرده است، این کار را کپرنیک کرده است.

زمین را بعضیها اینطوری می‌گرفتند، می‌گفتند مثل طبل است، محدبش زیر است صافش رو است، بعضیها برعکس می‌گفتند، محدبش همان است که ما روی آن زندگی می‌کنیم صافش زیر است، دلایل هم می‌آوردند، ابن سینا هم رد می‌کند. حدود هفت تا قول در مورد زمین داریم، در مورد شکل و ثبوت و سکون زمین داریم.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌ها و مطالعات انجام شده پیرامون خطبه توحید امام رضا(ع) می‌توان گفت اصل عبادت معرفت است که هر گاه خالص و بدور از شوائب دنیوی باشد انسان عارف به یگانگی خدایی اعتراف می‌کند که واجب الوجود، خالق عالم، عالم به نظام احسن، صفاتش عین ذاتش، ظاهری که مثل و عین ندارد، ازلی و ابدی است، فیاض به خلق و بی‌نیاز است، متجلی با اراده که عالم را بدون مباشرت و با فیض ابدی‌اش اداره می‌کند.

پیشنهاد: با توجه به رسالت کبیر و خطیر متکلم پیشنهاد می‌کنم بحث روایی در طول تحصیل به صورت مستمر توسط اساتید بزرگواری مانند استاد حشمت‌پور که از ذخایر الهی در بین خلق هستند، برگزار شود تا دانشجویان بتوانند توشه راه خود را از منابع اصیل و اساتید خبره برداشت نمایند.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

فهرست منابع

1. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1375 هـ ش
2. ابن سینا، المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی، تهران، 1363 هـ ش.
3. ابن سینا، المباحثات، شیخ الرئيس ابن سینا، المباحثات، 1 جلد، انتشارات بیدار - قم، چاپ: اول، 1371 هـ ش.
4. ابن فارس، احمد، معجم المقایس اللغة، دارالفکر، بیروت، 1389 هـ. ابن منظور
5. ابن منظور، لسان العرب، دار الفکر - دار صادر، بیروت، 1414 ق

6. بحرانی، سید هاشم، الإنصاف فی النص علی الأئمة (ع)، ترجمه رسولی محلاتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1378 ش.
7. الرازی، الفخرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1384 هـ ش.
8. سبجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1379 هـ ش.
9. شیخ صدوق، التوحید، جامعه مدرسین، قم، 1398 ق.
10. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، نشر جهان، تهران، 1378 ق.
11. شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، کنگره شیخ مفید، قم، 1413 ق.
12. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مرتضی، مشهد، 1403 ق.
13. طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1407 ق.
14. فخری، شمس الدین، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، میراث مکتوب، تهران، 1382 ش.
15. فیض کاشانی، أصول المعارف، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1375 هـ ش.
16. مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، اسلامی، تهران، 1114.
17. مصطفوی، حسن، التحقیق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1360 ش.
18. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، 1374.
19. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت، 1981 م.
20. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، المركز الجامعی للنشر، مشهد، 1360 هـ ش.
21. ملاصدرا، ایقاظ النائین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی تا.
22. ملاصدرا، شرح اصول الکافی لصدر المتألهین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1366 ش.
23. ملاصدرا، شرح بر زاد المسافر، تفسیر آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1381 هـ ش.
24. میر سید شریف، شرح المواقف، الشریف الرضی، افست قم، 1325 ق.