بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

دانشگاه شهید مطهری

رساله دکتری در رشته کلام اسلامی

با عنوان:

بررسی انتقادی نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در خداشناسی

(باتکیه‌بر شرح اصول کافی)

استاد راهنما:

دکتر رضا برنجکار

استاد مشاور:

دکتر مهدی عظیمی

نگارنده:

علیرضا آزادگان

سال تحصیلی

۱۴۰۳-۱۴۰۴

دانشگاه شهید مطهری

دستورالعمل حق مالکیت مادی و معنوی در مورد نتایج پژوهش‌های علمی دانشگاه شهید مطهری

با عنایت به سیاست‌های آموزشی و پژوهشی دانشگاه شهید مطهری در راستای ارج نهادن به فعالیت‌های علمی و پژوهشی و رعایت حقوق مادی و معنوی دانشگاه و پژوهشگران، لازم است اعضای هیأت علمی، دانشجویان، دانش‌آموختگان و دیگر همکاران طرح، در مورد نتایج پژوهش‌های علمی که تحت عناوین پایان‌نامه، رساله، و طرح‌های تحقیقاتی با هماهنگی دانشگاه انجام شده است، موارد ذیل را رعایت نمایند:

ماده ۱- حقوق مادی و معنوی پایان‌نامه‌ها / رساله‌های مصوب دانشگاه متعلق به دانشگاه است و هرگونه بهره‌برداری از آن باید با ذکر نام دانشگاه و رعایت آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های مصوب دانشگاه باشد.

ماده ۲- انتشار مقاله یا مقالات مستخرج از پایان‌نامه / رساله به صورت چاپ در نشریات علمی و یا ارائه در مجامع علمی می‌باید با نام دانشگاه بوده و استاد راهنما نویسنده مسئول مقاله باشند.

تبصره: در مقالاتی که پس از دانش‌آموختگی به صورت ترکیبی از اطلاعات جدید و نتایج حاصل از پایان‌نامه / رساله نیز منتشر می‌شود باید نام دانشگاه درج شود.

ماده ۳- انتشار کتاب حاصل از نتایج پایان‌نامه / رساله و تمامی طرح‌های تحقیقاتی دانشگاه باید با مجوز کتبی صادره از طریق حوزه پژوهشی دانشگاه و براساس آیین‌نامه‌های مصوب انجام شود.

ماده ۴- ثبت نظریه یا ارائه در جشنواره‌های ملّی، منطقه‌ای و بین‌المللی که حاصل نتایج مستخرج از پایان‌نامه / رساله و تمامی طرح‌های تحقیقاتی دانشگاه باید با هماهنگی استاد راهنما یا مجری طرح از طریق معاونت پژوهشی دانشگاه انجام گیرد.

نام و نام خانوادگی دانشجو:

تاریخ:

امضاء

دانشگاه شهید مطهری

تعهد نامه اصالت اثر

اینجانب ..... دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد / دکتری در رشتهٔ ..... که در تاریخ ..... از پایان نامه/ رساله خود تحت عنوان: " ..... " با کسب درجهٔ ..... دفاع نموده ام، بدینوسیله شرعاً و قانوناً متعهد می شوم :

۱) مطالب مندرج در این پایان نامه / رساله حاصل تحقیق و پژوهش اینجانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران اعم از پایان نامه ، کتاب ، مقاله و غیره استفاده نموده ام، رعایت کامل امانت را نموده، مطابق مقررات، ارجاع و در فهرست منابع و مآخذ اقدام به ذکر آنها نموده ام.

۲) تمامی یا بخشی از این پایان نامه / رساله قبلاً برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم سطح ، پایین تر یا بالاتر) در سایر دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی ارائه نشده است.

۳) مقالات مستخرج از این پایان نامه/ رساله کاملا حاصل کار اینجانب بوده و از هر گونه تقلب در داده و یا تغییر اطلاعات پرهیز نموده ام.

۴) از ارسال همزمان و یا تکراری مقالات مستخرج از این پایان نامه/ رساله (با بیش از ۳۰ درصد همپوشانی) به نشریات و یا کنگره های گوناگون خودداری نموده و می نمایم.

۵) کلیه حقوق مادّی و معنوی حاصل از این پایان نامه / رساله (طبق صفحه واگذاری حقوق معنوی) متعلق به دانشگاه شهید مطهری بوده و متعهد می شوم هر گونه بهره مندی و یا نشر دستاوردهای حاصل از این تحقیق اعم از چاپ کتاب، مقاله، ثبت اختراع و غیره (چه در زمان دانشجویی و یا بعد از فراغت از تحصیل) با کسب اجازه از تیم استادان راهنما و مشاور و معاونت آموزشی و تحصیلات تکمیلی باشد.

۶) در صورت اثبات تخلف (در هر زمان) مدرک تحصیلی صادر شده توسط دانشگاه شهید مطهری از درجه اعتبار ساقط و اینجانب هیچگونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی دانشجو:

تاریخ:

امضاء

سپاسگزاری

با سپاس فراوان از زحمات اساتید گران‌قدر جناب آقای دکتر برنجکار و جناب آقای دکتر عظیمی در راهنمایی و مشاوره رساله حاضر و همه کسانی که در طول نگارش این اثر به‌ویژه همسر عزیز و خانواده گران‌قدرم اینجانب را همراهی و تشویق نموده‌اند.

تقدیم به

ان‌شاءالله این اثر مورد نظر و توجه حضرت بقیه الله الاعظم قرار بگیرد.

چکیده

در این رساله به نقد خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در زمینه خداشناسی باتوجه‌به مبانی فلسفی او پرداخته شده است. به چند دلیل عمده از جمله مورد وثوق بودن کتاب شریف اصول کافی، دسترسی بلاواسطه به آخرین نظرات و خوانش ملاصدرا از روایات به دلیل شرح او بر این کتاب به‌عنوان آخرین اثر او، شرح ملاصدرا بر اصول کافی به‌عنوان منبع اصلی این رساله مورداستفاده قرار گرفته است. به دلیل ساختار انتقادی این رساله، مسائل را در سه باب شناخت خدا، اسماء و صفات الهی و افعال الهی تقسیم نموده و ابتدا به بیان احادیث هر باب پرداخته و سپس خوانش ملاصدرا از آن روایات را مطرح نموده و در انتها به نقد و بررسی خوانش او پرداخته‌ایم. در این رساله سعی شده است نقدهای وارد به خوانش ملاصدرا را در سه دسته عمده جای دهیم؛ دسته اوّل نقدهای موسوم به نقد خوانشی است که مستقیماً به خوانش او از روایات و برداشت او از معنا و مفهوم ظاهری روایات، مستقل از مبانی فلسفی او برمی‌گردد. دسته دوم نقدهای مبنایی است که مبانی فلسفی او سبب تعارض در خوانش از روایات شده است و دسته سوم نقدهای اصطلاحاً بِنایی است که به تعارض نحوه خوانش او از روایات با مبانی دیگر او می‌پردازد. از جمع این نقود می‌توان به این نتیجه رسید که نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در بعضی موارد فاصله معناداری با دیدگاه نظام وحیانی دارد؛ از مهم‌ترین دلایل این فاصله می‌توان به تأثیر سابقه فلسفی و مشرب عرفانی که ملاصدرا متأثّر از آن بوده است اشاره کرد که سبب شده با جهت‌گیری فکری در بسیاری از موارد سعی نماید نظرات خود را به‌نوعی تطبیق و یا در برخی از موارد تحمیل بر روایات کند، درحالی‌که اگر بی‌طرفانه دیدگاه طرفین بررسی شود، بیان معصومین با دیدگاه او در بسیاری از موارد نه‌تنها تطبیق بلکه بسیار فاصله دارد.

واژگان کلیدی: بررسی انتقادی، ملاصدرا، روایات خداشناسی، اصول کافی، شناخت خدا، اسماء و صفات الهی، افعال الهی

فهرست مطالب

فصل اول: در باب شناخت خدا به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات ۱

۱-۱- مقدمه ۱

۱-۲- حقیقت وجود از منظر ملاصدرا و نسبت آن با ذات حق‌تعالی ۱

۱-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت وجود ۳

۱-۴- نقد دیدگاه ملاصدرا در نسبت وجود با اشیاء ۶

۱-۵- در باب شیئیت خدای متعال ۱۰

۱-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب شیئیت خدای متعال ۱۱

۱-۷- نقد خوانش ملاصدرا در خصوص برهان انّی اثبات صانع ۱۴

۱-۸- در باب شناخت خدا به خدا ۱۵

۱-۹- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب شناخت خدا به خدا ۱۸

۱-۱۰- در نقد شناخت خدا به نحو علم حضوری با تعریف فلاسفه ۲۶

۱-۱۱- در معنای خروج خدا از حدّ تعطیل و تشبیه ۲۸

۱-۱۲- در باب مسئله احتجاب الهی ۴۲

۱-۱۳- در باب حداقل معرفت به خدا ۴۹

۱-۱۴- نتیجه‌گیری ۵۵

فصل دوم: در باب اسماء و صفات الهی ۶۶

۲-۱- مقدمه ۶۷

۲-۲- در باب وحدانیت خدا ۶۷

۲-۲-۱- خوانش ملاصدرا از ادّله وحدانیت خدا ۷۳

۲-۲-۲- نقد خوانش ملاصدرا ذیل ادّله وحدانیت خدا ۷۵

۲-۲-۳- در باب بینونت خدا و خلق و نسبت آن با وحدانیت خدای متعال ۹۷

۲-۲-۴- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب بینونت خدا و خلق ۱۰۳

۲-۲-۵- دیدگاه ملاصدرا در باب خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا ۱۰۴

۲-۲-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا ۱۰۶

۲-۲-۷- در باب دوری خدا در عین نزدیکی ۱۱۰

۲-۲-۸- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب دوری خدا در عین نزدیکی ۱۱۱

۲-۲-۹- در نقد شدّت و ضعف واحد بسیط ۱۱۳

۲-۲-۱۰- نقد نظریه غالب در وحدت وجود ۱۱۵

۲-۳- نسبت صفات الهی با ذات ۱۱۸

۲-۳-۱- تبیین محلّ نزاع بین سه نظریه نیابت، عینیت و زیادت ۱۱۹

۲-۳-۲- نظر ملاصدرا در خصوص نسبت صفات الهی با ذات ۱۲۲

۲-۳-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در خصوص نسبت صفات الهی با ذات ۱۲۵

۲-۴- مراتب اسماء و صفات ۱۲۹

۲-۴-۱- نقد خوانش ملاصدرا در خصوص مراتب اسماء و صفات ۱۳۰

۲-۵- در باب غیریت ذات و اسماء ۱۳۷

۲-۵-۱- دیدگاه ملاصدرا در باب غیریت ذات با اسماء ۱۳۸

۲-۵-۲- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب غیریت ذات با اسماء ۱۴۰

۲-۶- در باب صفات مشترک بین خدا و مخلوقات ۱۴۷

۲-۶-۱- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب صفات مشترک بین خدا و خلائق ۱۵۴
۲-۷- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب عبادت معنا و عبادت اسماء ۱۵۶
۲-۸- علم پیشین الهی به اشیاء..... ۱۶۳
۲-۸-۱- عرش الهی به‌مثابه علم الهی به اشیاء ۱۶۵
۲-۸-۲- دیدگاه ملاصدرا در باب علم خدا به اشیاء ۱۶۵
۲-۸-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب علم خدا به اشیاء ۱۶۸
۲-۹- در باب قدرت الهی..... ۱۸۲
۲-۱۰- در باب صفت اراده الهی..... ۱۸۳
۲-۱۰-۱- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب صفت اراده الهی ۱۸۴
۲-۱۰-۲- در نقد اطلاق عنوان تعقّل و تفکّر به خدای متعال..... ۱۹۴
۲-۱۱- در نقد الهیات تنزیهی و تشبیهی و اثبات امر بین الامرین ۱۹۸
۲-۱۲- نتیجه‌گیری ۱۹۹
فصل سوم: در باب افعال الهی ۲۳۱
۳-۱- مقدمه..... ۲۳۲
۳-۲- در باب حدوث و خلقت اشیاء..... ۲۳۲
۳-۳- ادلّه نقلی در نفی ازلیّت خلقت ۲۳۵
۳-۳-۱- نفی ازلیّت خلقت با عنوان "کان الله و لاشیء" ۲۳۶
۳-۳-۲- ابتداء داشتن خلقت دلیلی بر نفی ازلیّت آن ۲۴۲
۳-۳-۳- حدوث خلائق دلیل ازلیّت خدای متعال ۲۴۵
۳-۳-۴- ازلیّت خلقت، ناقض وحدانیت خدای متعال ۲۴۶

۳-۳-۵- ازلیّت خلقت، ناقض خالقیت خدای متعال ۲۴۷
۳-۳-۶- در نفی جمع حادث و ازلی ۲۴۷
۳-۳-۷- تغییر خلائق دلیلی بر نفی ازلیّت آنها ۲۵۴
۳-۴- دیدگاه ملاصدرا در باب حدوث عالم ۲۵۶
۳-۵- نقد دیدگاه ملاصدرا در جمع حادث و ازلی ۲۶۱
۳-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب نسبت خدا با زمان و مکان ۲۶۶
۳-۷- خلقت "لا من شیء" ۲۷۶
۳-۸- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب غرض خدا از خلقت ۲۸۰
۳-۹- در باب خلقت انسان ۲۸۲
۳-۹-۱- بیان روایات در خصوص حقیقت روح و آیه "نفخت فیه من روحی" ۲۸۲
۳-۹-۲- دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت روح و نحوه خلقت آن ۲۸۳
۳-۹-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت روح و نحوه خلقت آن ۲۸۵
۳-۹-۴- خوانش ملاصدرا از روایت "انّ الله خلق آدم علی صورته" ۲۸۹
۳-۹-۵- نقد خوانش ملاصدرا از روایت "انّ الله خلق آدم علی صورته" ۲۹۰
۳-۱۰- نتیجه‌گیری ۲۹۳
۳-۱۱- پیشنهادها ۳۱۳
فهرست منابع و مآخذ ۳۱۴

مقدمه

ملاصـدرا از جمله حکمایی اسـت که در آثار خود جمع بین قرآن و برهان و عرفان نموده و یکی از وجوه تسمیه حکمت متعالیه نیز همین است که علاوه بر احکام و اتقان در مسائل عقلی، درصدد است تعالی خود را از شـــهود عرفانی و تطبیق با نظام وحیانی دریافت کند. برای روشـــن‌شـــدن جایگاه وحی و روایات معصـومین در نظام حکمت صـدرایی، لازم اسـت ابتدا به آراء و نظرات او در این زمینه اشـاره شـود. از منظر صـدرالمتألهین، حکمت، مخالف شـرایع حقه الهیه نیسـت و بارها به این مهم اشـاره نموده، بلکه مقصـود از حکمت و شریعت هر دو یکی است که همان شناخت خداوند و صفات و افعال او است[1] و این امر گاهی از راه وحی و رسـالت و نبوت و گاهی از طریق سـلوک و کسـب حکمت و ولایت انجام می‌پذیرد و تنها کسـی حکمت را با شـرایع حقه الهیه در معنا و مقصـود مخالف می‌داند که نسبت به تطبیق خطابات شرعیه با براهین حکمیه معرفت ندارد و تنها کسـی قادر بر این تطبیق اسـت که از طرف خداوند تأیید شـود و در علوم حکمی کامل و از اسرار نبوی آگاه شود[2]. از منظر او کسی که دینش دین انبیای الهی نباشد، از حکمت بی‌بهره است[3]. صـدرا در ذیل ادلّه مربوط به تجرد نفس می‌گوید، ما در این مسئله ادلّه سـمعی را نقل می‌کنیم تا دانسـته شـود که شـرع و عقل در این مسـئله و همچنین در جمیع مباحث حکمی مطابق با هم هسـتند و شـریعت حقه الهیه منزّه از این اسـت که احکام آن با معارف یقینی ضـروری سـازگار نباشـد و نابود باد فلسـفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد[4].

از منظر او، مسائل ربوبی و معالم عالم قدسی که خداوند به‌واسطهٔ آنها قلب صدرا را از عالم رحمت و نور روشـن کرده اسـت از مشـکات نبوت و ولایت گرفته شـده و از سـرچشـمه‌های کتاب و سـنت اسـتخراج گردیده، بدون اینکه برگرفته از مباحثه و یا از گفتار معلمین باشـــد[5]. وی معتقد اســـت هر چیزی که محال و

---

[1] ملاصدرا، ***اسفار اربعه***، ج ۷، ص ۴۱۳

[2] همان، ج ۷، ص ۳۲۷

[3] همان، ج ۷، ج ۵، ص ۲۰۵

[4] همان، ج ۸، ص ۳۰۳

[5] همو، ***عرشیه***، ص ۲۱۹

ممتنع نباشد، کتاب و سنت نبوی که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزه از مغالطه و دروغ است همانند برهان عقلی و ریاضی می‌تواند آن را اثبات کند[1].

او قرآن و برهان را توأمان، علم به حکمت الهی و معرفت نفس انسانی یعنی علم به مبدأ و معاد که موجب سعادت ابدی و دوری از آن موجب خسران ابدی است، می‌داند[2]. از منظر او، قرآن تبیین‌کننده همه چیز است و حقایق حکمی در آن وجود دارد[3] و معارف الهی و حقایق مبدأ و معاد در قرآن وجود دارد به‌نحوی‌که جز عده قلیل از علمای راسخین از درک آنها عاجز هستند[4]. صدرا معتقد است حقیقت، گسترده‌تر از آن است که عقل به‌تنهایی بتواند بر آن احاطه یابد. او حکمت را نور منبسط ایمانی می‌داند که خداوند در قلب هر که بخواهد قرار می‌دهد[5].

او حقیقت حکمت را علم لدّنی دانسته و کسی که به این مرتبه از کمال نرسیده باشد که واجد علم لدّنی از جانب خداوند متعال گردد، از نظر صدرا حکیم نیست[6]. از منظر او عقل نظری هر گاه منوّر به نور معرفت و ایمان شود، از قوّه به فعل می‌رسد[7]. به نظر او، کسی که واجد حدس کشفی نبوده و قلب او منوّر به نور ایمان نشده، بهتر است خود را در طلب حکمت به‌زحمت نیندازد[8]. او صاحبان بصیرت و بینش عمیق را کسانی می‌دلند که نور معرفت و آگاهی خویش را از چراغدان وحی و نبوت اقتباس نموده‌لند و نه از گفتار مردم و استماع اقوال این‌وآن[9].

---

[1] ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۷، ص ۳۲۷ ؛ همان، ج ۹، ص ۶۷

[2] همان، ج ۶، ص ۹

[3] همان، ج ۷، ص ۴۵

[4] همو، ***مبدأ و معاد***، ص ۴۸۳

[5] همو، ***تفسیر قرآن***، ج ۵، ص ۳۶۴

[6] همو، ***مفاتیح‌الغیب***، ج ۱، ص ۶۹

[7] همان، ج ۲، ص ۱۰۷۴

[8] همو، ***الأسفار الاربعة***، ج ۶، ص ۷

[9] همو، ***تفسیر قرآن***، ج ۲، ص ۸۴

حکمت الهی از نظر صدرا به نحوی است که عقل‌ها از آن در حجاب بوده و با صرف براهین عقلی و نقلی نمی‌توان به آن دست‌یافت مگر اینکه از طریق موهبت الهی بر قلب انبیا و اولیا به هنگام تجلّی صفات احدی و فنای اوصاف مخلوق حاصل شود[1].

او حکمت را نشئت‌گرفته از خاندان وحی و رسالت می‌داند و آغاز آن را به آدم علیه‌السلام و پیامبران بعد از او یعنی شیث و هرمس (ادریس) و نوح منتسب نموده، به این دلیل که عالم هیچگاه از شخصی که علم توحید و معاد به او قائم باشد، خالی نمی‌باشد[2].

صدرالمتألهین در اواخر کتاب عرشیه، تحت عنوان "ختم و وصیهٔ" از اینکه فلسفه‌اش و مجموع گفته‌ها و نوشته‌ها و معتقداتش، مطابق با شریعت نبی مکرّم اسلام و آل او نباشد و یا در متابعت و تمسک به شریعت سستی کرده باشد به خداپناه می‌برد[3].

عبارات فوق همگی حکایت از این دارد که از منظر صدرا، برهان و قرآن و عقل و نقل از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بوده و با هم انطباق کامل دارند و بر همین اساس، او نظام حکمت متعالیه خویش را بنا نهاده است. باتوجه‌به این مطلب در این پژوهش همان‌طور که در عنوان رساله مشخص شده است، باتوجه‌به گستره وسیع نظام وحیانی و حکمت متعالیه صدرایی، بر آنیم تا خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در موضوع خداشناسی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و با ادّعای او مبنی بر اینکه این خوانش منطبق با نظام وحیانی است مورد ارزیابی قرار گیرد و مشخص شود چه میزان از این مبانی فلسفی منطبق با مجموعه نظام وحیانی باتکیه‌بر روایات اسلامی است. ازاین‌رو لازم است با نگاهی جامع، باتوجه‌به اینکه نظام وحیانی یک نظام مستقل است، موارد انطباق و افتراق مبانی حکمت صدرایی با مبانی قابل‌استخراج از نظام وحیانی روایی در موضوع خداشناسی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. برای این منظور در تدوین این رساله تلاش شده است که با محوریت کتاب اصول کافی ابتدا در هر مبحث روایات مربوط به آن و توضیح مختصری راجع به آن روایت آورده شود و سپس نظرات ملاصدرا ذیل آن روایات آورده شود و بعد از آن این نظرات مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

---

[1] ملاصدرا، ***شواهد الربوبیه***، ص ۲۱

[2] همو، ***رساله فی الحدوث***، ص ۱۵۳

[3] همو، ***عرشیه***، ص ۲۸۵

در ادامه به تبیین مفاهیم اصلی عنوان، پرسش‌های اصلی و فرعی، بیان مسئله پژوهش، پیشینه تاریخی و جنبه‌های نوآوری آن خواهیم پرداخت.

۱- تبیین مفاهیم اصلی عنوان

باتوجه‌به عنوان رساله که معطوف به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در موضوع خداشناسی است، لازم است در اینجا به توضیح مختصر مفاهیم اصلی این عنوان بپردازیم. اول‌ازهمه منظور از نحوه خوانش ملاصدرا از روایات، بررسی نحوه برداشت و دریافت ملاصدرا از روایات باتوجه‌به مبانی فلسفی او و نقد و بررسی میزان تطبیق خوانش او با معنای روایات است. چراکه در عنوان صرفاً به خوانش ملاصدرا اشاره نشده و بلکه "نحوه" و چگونگی خوانش او از روایات مدنظر است. دوم اینکه به همین منظور تمرکز ما روی روایاتی خواهد بود که ملاصدرا به نحوی به آنها ارجاع داده و یا صراحتاً مثل کتاب اصول کافی این روایات را شرح داده و نظراتش را ذیل آنها بیان نموده است و با مبانی فلسفی خود تطبیق داده که نحوه خوانش او را مشخص می‌کند؛ بنابراین منظور از روایات اسلامی دایره روایاتی است که اکثراً به کتب روایی امامیه نظیر اصول کافی محدود می‌شود. ثالثاً در مورد عنوان خداشناسی، باتوجه‌به جامعیت معنای خداشناسی که از اثبات وجود خدا و وحدانیت او تا نحوه و میزان شناخت نسبت به او و مباحث اسماء و صفات و دایره افعال او را شامل می‌شود، ما در این رساله بیشتر به مباحثی ذیل این عنوان پرداختیم که اوّلاً در روایات به آن بیشتر پرداخته شده و ثانیاً ملاصدرا نظراتش را ذیل آنها مطرح نموده باشد تا بتوان نحوه خوانش او از روایات را بررسی نمود. ازاین‌رو ممکن است تمرکز ما در این رساله روی بعضی از عناوین ذیل خداشناسی بیشتر از سایر عناوین باشد و به‌طورقطع نمی‌توان در حدّ و اندازه یک رساله به همه مباحث خداشناسی به طور جامع‌ومانع پرداخته شود.

۲- پرسش اصلی پژوهش

به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در موضوع خداشناسی چه نقودی وارد است؟

۳- پرسش‌های فرعی پژوهش

۱. به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات در باب شناخت خدا به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات چه نقودی وارد است؟

۲. به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات در باب اسماء و صفات الهی چه نقودی وارد است؟

۳. به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات در باب افعال الهی چه نقودی وارد است؟

۴- بیان مسئله پژوهش

ما در این رساله از بررسی نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی در موضوع خداشناسی به دنبال این هستیم تا میزان انطباق نظرات او با روایات مشخص شود. ازاین‌رو به نظر می‌رسد بهترین شیوه نیل به این هدف رجوع به آثاری از ملاصدرا است که نظرات خود را در ذیل روایات به طور مستقیم مطرح نموده و با مبانی فلسفی خود تطبیق داده است. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به شرح اصول کافی اشاره نمود که به چهار دلیل عمده تمرکز این رساله بر این کتاب است. اوّل اینکه کتاب شریف اصول کافی و صحت احادیث آن مورد وثوق خیل کثیر علمای متقدم و متأخر امامیه است[۱]؛ و اگر نگوییم مهم‌ترین ولی بی شک یکی از مهم‌ترین کتب روایی است که می‌تواند به‌تنهایی مرجع موثّقی برای فهم کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام خصوصاً در زمینه خداشناسی که موضوع اصلی این رساله است، قرار بگیرد و ملاصدرا نیز به همین جهت این کتاب را از میان سایر کتب روایی برای شرح انتخاب نموده است[۲]. دوم اینکه ملاصدرا در هیچ‌کدام از آثارش به طور مستقیم و جامع به شرح روایات نپرداخته و صرفاً به طور پراکنده در ذیل نظرات خود به‌عنوان مؤیّد در موارد معدودی به روایتی ارجاع داده است؛ بنابراین دومین دلیل رجوع به این کتاب و تمرکز روی آن، شرح و بسط جامع نظرات ملاصدرا با زبان خود ذیل روایات است. سومین دلیل این است که بخش عمده شرح ملاصدرا از اصول کافی مربوط به باب توحید و مبحث خداشناسی می‌شود که تمرکز این رساله نیز بر این موضوع متمرکز است؛ بنابراین مطرح‌شدن تقریباً جامع احادیث مربوط به خداشناسی در این کتاب و شرح و بسط آن توسط ملاصدرا و تطبیق آن با مبانی فلسفی او سومین دلیل تمرکز این رساله بر شرح ملاصدرا از اصول کافی است. چهارمین دلیل این است که طبق شواهد تاریخی این کتاب آخرین اثر ملاصدرا است و بنابراین می‌توان ادّعا نمود آخرین

---

[۱] شیخ مفید، ***تصحیح الاعتقاد***، ص ۲۰۲؛ الشهید الثانی، ***شرح اللمعة***، ج۱، ص ۴۸ ؛ محمد باقر مجلسی، ***بحارالانوار***، ج ۱۰۷، ص ۱۹۰؛ همان، ج ۱۰۸، ص ۱۳۸؛ همان، ج ۱۱۰، ص ۷۰؛ همو، ***مرآة العقول***، ج ۱، ص ۳؛ خویی، ***معجم رجال الحدیث***، ج ۱، ص ۹۹؛ حکیم، ***مستمسک عروة الوثقی***، فهرست رموز کتاب؛ شیخ عباس قمی ، ***هدیة الاحباب***، ص ۳۰۷

[۲] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۱، ص ۱۶۷؛ همان، ج۳، ص ۳

نظرات او در این کتاب منعکس شده است و از دیگر کتب او در زمینه دریافت آخرین نظراتش و ارجاع به آنها، موثق‌تر است. البته لازم به ذکر است که در موارد معدودی که نیاز به ارجاع به کتب دیگر او بوده، از این مهم دریغ ننموده‌ایم.

در این رساله سعی شده است نقدهای وارد به خوانش ملاصدرا از روایات را در سه دسته عمده جای دهیم که دسته اوّل نقدهایی است که مستقیماً به خوانش او از روایات و برداشت او از معنا و مفهوم ظاهری روایات مستقل از مبانی فلسفی او برمی‌گردد. دسته دوم نقدهای به‌اصطلاح مبنایی است که مبانی فلسفی او سبب تعارض در خوانش از روایات شده است؛ و دسته سوم نقدهای به اصطلاحاً بِنایی است که نحوه خوانش او از روایات با مبانی دیگر او در تعارض است. به دلیل ساختار انتقادی این رساله و کثرت مباحث مربوط به خداشناسی، مسائلی که به نظر می‌رسد نحوه خوانش ملاصدرا از روایات با محتوای آنها همخوانی نداشته یا کمتر همخوانی داشته را انتخاب نموده و مورد نقد و بررسی قرار داده‌ایم. از جمله این مسائل می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱) نقد خوانش ملاصدرا در تبیین نسبت وجود خدای متعال و دیگر اشیاء که طبق آن، نظریات تشکیک وجود و وحدت شخصیه وجود، مورد نقد قرار می‌گیرد و نظریه سومی در قالب عدم سنخیت وجود خدای متعال و دیگر اشیاء علی‌رغم نامحدودبودن وجود خدای متعال و محدود بودن دیگر اشیاء مطرح می‌گردد که بر اساس این نظریه، وجود، یک امر مشترک بین همه موجودات نیست. زیرا وحدت ذات خداوند یا احدی الذات بودن او، وحدتی نیست که دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد. بزنگاه بحث در خصوص وجود خداوند که ملاصدرا و دیگر فلاسفه و عرفای هم نظر با او در این دام افتاده‌اند همان پندار نادرست مشترک بودن وجود است. که به‌صراحت عنوان می‌کند که حقیقت وجود یک حقیقت واحد است که مشترک بین موجودات است و بنابراین وجود خدا و دیگر اشیاء از یک سنخ هستند. در واقع وجود را یک امر مشترک میان همه موجودات می‌پندارند که در یکی ضعیف‌تر و در یکی شدیدتر است. در حالیکه اگر چنین چیزی بود ذات خداوند، احد نبود، بلکه ذات واحد بود مثل بقیه ذوات و موجودات، منتهی با شدّت و کمال وجودی بیشتر. توهمی که سبب شد قائلین به نظریه وحدت وجود حکم کنند که اگر یک وجود بی‌نهایت شد، جا برای غیر نمی‌گذارد که این پندار نادرست برمی گیرد به اینکه وجود را از یک سنخ می‌دانند که اگر موجودی حدّی برایش قلبل تصوّر نبود، جا برای دیگر موجودات نمی‌گذارد و همان‌طور که در مثال‌هایشان عنوان می‌کنند،

همانند یک شـیء مادی مانند آب دریا فرض می‌کنند که اگر بی‌نهایت شـد همه‌جا را پر می‌کند و جا برای غیر نمی‌گذارد که پنداری باطل است. زیرا نه وجود موجودات از یک سنخ هست که وجود بی‌نهایت حضرت حق مانع وجود دیگر اشیاء باشد که اصل "لیس کمثله شیء" و موارد مشابه آن به‌وضوح بر این مطلب دلالت می‌کند، و نه وجود او همانند جسم مادی است که چون بی‌نهایت شد، همه فضا را اشغال کند و جا برای غیر نگذارد. همین اشکال به نظریه آقای فیاضی نیز وارد است که برای رفع اشکال نظریه وحدت شخصی وجود، وجود خداوند و نحوه نفوذش در اشیاء را به‌مثابه اشیاء مادی فرض می‌کند و صرفاً با استناد به احادیثی که مضمونشان این است که خدا داخل در اشیاء است ولی نه به شکل ممازجت و خارج از اشیاء است نه به شکل مزایلت، نظریه تداخل را با مثال نور و بلور به نحوی مطرح می‌کند که موهم این مادی‌انگاری وجودی است. امّا معنایی که ما از عدم سنخیت وجود حضرت حق با دیگر خلائق برگزیدیم، حضور حضرت حق به معنای سلطه وجودی در تمامی مراتب موجودات است نه تداخل فیزیکی مانند دو جسم نور و شیشه یا هوا. صرفاً این مثال برای تقریب به ذهن در عالم فیزیکی بیان می‌شود که نشان داده شود، حتی در عالم فیریک نیز دو موجود مستقل می‌توانند به دلیل عدم تزاحم با مادّه دیگر، محدودکننده یکدیگر نباشند؛ بنابراین این فرض که وجود نامحدود جایی برای غیر نمی‌گذارد که اساساً نظریه وحدت وجود بر مبنای آن شکل‌گرفته، با نگاه مادی‌انگارانه نسبت به حقیقت وجود و هم سنخ دانستن وجود حضرت حق و خلائق شکل‌گرفته و بنابراین از اساس باطل است.

۲) نقد خوانش ملاصدرا در خصوص بینونت خدا و خلق و عباراتی نظیر " إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ [۱]" و تمایز وجودی خدا و خلائق علی‌رغم محدود بودن همه اشیاء و نامحدودبودن خدا: " حَدَّ اَلْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَ إِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبَهِهَا" و همچنین در باب بینونت میان خدا و خلق عباراتی نظیر "مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ" و "تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُه مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ" که این عبارات حاکی از آن است که بینونت میان خدا و خلق به معنای جدایی و فاصله مکانی دو شیء نیست که از آن تعبیر به عزلت شود بلکه این بینونت و تمایز در صفات الهی با خلائق است و ازآنجایی‌که صفات الهی برگرفته از خصوصیات ذاتی او هستند پس ذات او نیز متمایز و متباین با خلائق است .

[۱] "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اِسْمُ شَيْءٍ مَا خَلاَ اَللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ اَلَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلْبَصِيرُ " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۴۷)

۳) نقد خوانش ملاصدرا در خصوص مبحث علم الهی و مراتب آن که از نظر او علم الهی به اشیاء از طریق اسباب حاصل می‌شود و برای توجیه عدم تغییر علم الهی به اشیاء، علم الهی را علم کلی می‌داند: "فیکون بالضرورة مدرکا للامور الجزئیة بما هی جزئیة علما کلیا، و العلم بها کلی غیر متغیّر اذا کان من جهة الاسباب و العلل." در حالیکه علم کلی به جزئیات با علم به جزئیات متفاوت است و علم الهی از نوع دوم است و نه علم کلی به جزئیات از طریق اسباب و علل چه اینکه او به دلیل فرازمان و مکانی بودن بودن قبل از خلقت اسباب و علل، علم به جزئیات دارد: "احاط بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزدد بکونها علما علمه بها قبل ان یکونها کعلمه بعد تکوینها"

۴) نقد خوانش ملاصدرا در خصوص نسبت صفات الهی با ذات و مراتب اسماء وصفات الهی و همچنین نقد سه نظریه نیابت، عینیت و زیادت علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد از میان این سه، نظریه نیابت تبیین صحیح‌تری را نسبت صفات الهی با ذات ارائه می‌دهد. همین‌طور نقد خوانش او در خصوص صفت اراده الهی و معنای آن باتوجه‌به روایات که صراحتاً اراده را صفت فعل معرفی نموده‌اند: "ان المرید لا یکون إلا لمراد معه، لم یزل عالما قادرا ثم اراد."

۵) نقد خوانش ملاصدرا در ازلیّت خلقت. باتوجه‌به معنای صحیح خلقت در بیان معصوم که: "یُوجِدُ اَلْمَفْقُودَ وَ یُفْقِدُ اَلْمَوْجُودَ"، خلقت باید دو ویژگی داشته باشد: یکی اینکه مسبوق به عدم واقعی باشد و دوم اینکه خلائق دائمی نبوده و قابل معدوم شدن هستند. در همین رابطه مباحث مرتبط با "خلق لا من شیء" مطرح می‌شود و اینکه خدا اشیاء را از شیئی که قبلاً وجود داشته خلق ننموده است: "اللّه خالق الاشیاء لا من شیء کان" تا این توّهم ایجاد نشود که خداوند مادّه ممکنات و خلائق است؛ همچنین صراحت روایات متعدّد که معنای خالقیت در صورتی که موجود ازلی غیر از خدای متعال داشته باشیم، زیر سؤال می‌رود: "لَوْ کَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ یَجُزْ أَنْ یَکُونَ خَالِقاً لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ یَزَلْ مَعَهُ فَکَیْفَ یَکُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ یَزَلْ مَعَهُ" و همین‌طور عباراتی نظیر " کَانَ إِذْ لَمْ یَکُنْ شَيْءٌ" ، "کَانَ قَبْلَ أَنْ یَکُونَ کَانَ" و "کَانَ إِذْ لاَ کَانَ" که مطلق تحقق و شیئیت هر نوع وجود ازلی غیر از خدا را نفی می‌کند. که بر خلاف نظر قاطبه فلاسفه از جمله ملاصدرا که خلقت را ازلی دانسته و برای توجیه آن واژه حدوث ذاتی را ابداع نموده‌اند و دلیل بر ازلیّت خلقت را دوام فیض الهی می‌دانند، امام (ع) به‌صراحت می‌فرماید اینکه خلقت ازلی نیست مشکلی را ایجاد نمی‌کند و حق کسی پایمال نمی‌شود. زیرا اصلاً محال است که دو موجود ازلی داشته باشیم وعقلاً خلقت نمی‌تواند ازلی باشد: "لاَ فِی إِبَانَتِهِ عَنِ اَلْخَلْقِ ضَیْمٌ إِلاَّ بِامْتِنَاعِ اَلْأَزَلِیِّ أَنْ یُثَنَّی" و همین‌طور در نقد خوانش ملاصدرا در خصوص انقطاع فیض یا خالقیت خدای متعال می‌توان به نفی

تلازم عنوان خالقیت و وجود خارجی خلق در مورد خدای متعال اشاره نمود. چه اینکه در وصف او آمده است: " كَانَ خَالِقاً وَ لاَ مَخْلُوقَ" و همچنین عباراتی نظیر "كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ مَعَهُ خَلْقٌ." ضمن اینکه امتناع ذاتی موجود ازلی غیر از خدا دلالت بر این دارد که ازلی بودن خلقت یا فیض الهی ذاتاً محال اســـت و ربطی به بخل یا ناتوانی خالق ندارد. چه اینکه دوام خلقت نیز قابل تأیید نیست؛ زیرا طبق نصـوص دینی در برهه‌ای در نفخ صـور همه اشـیاء هالک می‌شوند و هیچ موجود زنده‌ای باقی نمی‌ماند جز خدای متعال و طبعاً وقتی حیات نباشد فیضی نیز افاضه نمی‌شـود؛ چون شـرط دریافت فیض وجود حیات اسـت. در همین رابطه مبحث حدوث و قدم و تغییرناپذیری موجود ازلی پیش می‌آید که: " اَلْقَدِيمُ لاَ يَكُونُ حَدِيثاً وَ لاَ يَفْنَى وَ لاَ يَتَغَيَّرُ و إِنَّ اَلْأَزَلِيَّ لاَ تُغَيِّرُهُ اَلْأَيَّامُ وَ لاَ يَأْتِي عَلَيْهِ اَلْفَنَاءُ"، در مقابل متغیّر بودن همه اشـیاء که: "انه لیس شيء الا یبید او یتغیر او یدخله التغیّر و الزوال او ینتقل من لون الی لون و من هیئة الی هیئة و من صـفة الی صـفة و من زیادة الی نقصـان و من نقصـان الی زیادة الا ربّ العالمین" و اینکه همه چیز غیر از خدا دارای جزء است و موجود بسیط فقط خدای متعال است: "ما سوی الواحد متجزئ و اللّه واحد لا متجزئ"

۵- پیشینه تاریخی پژوهش

در زمینه بررسی تطبیقی نظام حکمت صدرایی و نظام وحیانی، تحقیقاتی در گذشته به‌صورت پراکنده و روی موضوعات خاص صورت پذیرفته است. از جمله می‌توان به کتاب "قلمرو قواعد عقلی در روایات" اثر آقای خرمیان اشاره نمود که اوّلاً صرفاً به روایاتی که قابلیت استخراج قواعد عقلی را داشته‌اند اشاره شده و با نمونه‌هایی از قواعدی که توسط فیلسوفان و عرفای اسلامی بیان شده است، تطبیق داده شده است و ثانیاً صرفاً در جهت تطبیق روایات و قواعد به‌ظاهر عقلی فلاســفه گام برداشــته و موارد تعارض و اختلافات را بررســی ننموده اسـت. از جمله کتب مفیدی که می‌توان گفت تا حد زیادی هم راسـتا با جهت‌گیری انتقادی این رسـاله اســت، کتاب قواعد کلامی (توحید) [۱] اثر آقای دکتر برنجکار اســت که در این رســاله در موارد متعدّدی مورد ارجاع قرار گرفته است. از دیگر تحقیقاتی که دراین‌خصوص انجام شده می‌توان به پایان‌نامه‌ها و رسائل مرتبط با این موضــوع اشــاره نمود که در قســمت منابع ذکر نموده‌ایم و از جمله می‌توان به پایان‌نامه‌هایی با عناوین «تجلی آیات و روایات در حکمت متعالیه صــدرا[۲]» و «علم خداوند به جزئیات از دیدگاه حکمت متعالیه و

[۱] برنجکار و نصرتیان اهور، ***قواعد کلامی (توحید)***

[۲] اخوت، «***تجلی آیات و روایات در حکمت متعالیه صدرا***»

بررسی آن در آیات و روایات[1]» و «بررسی هماهنگی عقل و نقل در مسئله توحید از دیدگاه ملاصدرا[2]» و «تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات[3]» و «ملاصدرا و آیات و روایات توحیدی[4]» همچنین رساله دکتری با عنوان «مبانی و پیامدهای خداشناسی صدرالمتألهین در حوزه شناخت و دلایل اثبات وجود خدا[5]» اشاره نمود که قریب به‌اتفاق آنها به هماهنگی مبانی حکمت متعالیه و نظام وحیانی حکم داده‌اند و همان نظرات صدرا را به‌عنوان مهر تأییدی بر انطباق مبانی مستخرج از آیات و روایات تکرار نموده‌اند. درحالی‌که ما برخلاف پژوهش‌های مذکور در این رساله با تکیه بیشتر بر کتاب شرح اصول کافی که به گفته مورخین آخرین کتاب نگاشته شده توسط اوست و آخرین نظرات فلسفی و کلامی خویش را مستقیماً در ذیل روایات عنوان داشته است، درصدد تأیید آراء صدرا و نشان‌دادن تطابق کامل آنها با نظام وحیانی نیستیم؛ بلکه هدف ما این است تا موارد افتراق آنها بیشتر مشخص شده تا زمینه‌ای در جهت اصلاح و توسعه نظام حکمت متعالیه باشد.

همچنین در حوزه مقالات نیز یک دسته عمده از مقالات درصدد تطبیق‌دادن مبانی حکمت متعالیه صدرایی و نظام وحیانی برآمده‌اند که از جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود: «سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه[6]»، «نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا[7]» و «راهکارهای صدرالمتألهین در تلفیق عقل و وحی[8]» و امّا دسته معدود دیگری از مقالات هستند که باتوجه‌به رویکرد انتقادی رساله حاضر باتوجه‌به موضوعات مختلف مطرح شده در آن به فراخور بحث از آنها استفاده شده است که از جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود:

---

[1] رسولی، «***علم خداوند به جزئیات از دیدگاه حکمت متعالیه و بررسی آن در آیات و روایات***»

[2] زارع، «***بررسی هماهنگی عقل و نقل در مسئله توحید از دیدگاه ملاصدرا***»

[3] عاشورپور، «***تحلیل و تبیین روش شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات***»

[4] مطلبی، «***ملاصدرا و آیات و روایات توحیدی***»

[5] زینلی، «***مبانی و پیامدهای خداشناسی صدرالمتألهین در حوزه شناخت و دلایل اثبات وجود خدا***»

[6] میناگر، «***سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه***»

[7] گوهری، «***نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا***»

[8] عمیق، «***راهکارهای صدرالمتالهین در تلفیق عقل و روحی***»

«معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند[1]»، «نقد نظریه حضوری بودن علم خداوند از دیدگاه عقل و نقل[2]»، «نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی[3]»، «سیری در مسئله حدوث و قدم عالم در تاریخ فلسفه[4]»، «معناشناسی اسماء و صفات الهی در اندیشهٔ علوی[5]»، «بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی[6]»، «مراحل فعل الهی در آیات و روایات[7]»، «الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان[8]» و «کارکردهای عقل و نقش‌های آن در معرفت دینی[9]» که طبیعتاً با توجه محدود بودن حیطه مقاله صرفاً به بررسی اجمالی و پراکنده در حوزه‌های یاد شده پرداخته‌اند و نحوه خوانش صدرا از روایات به طور جامع دیده نشده است؛ بنابراین یک تحقیق جامع به‌منظور بررسی دقیق‌تر نحوه خوانش صدرا در زمینه خداشناسی از روایات و استخراج موارد اختلاف ضروری به نظر می‌رسد.

۶- جنبه نوآوری پژوهش

از جمله جنبه‌های نوآوری در این پژوهش که با تمرکز بر کتاب شرح اصول کافی از ملاصدرا که طبق بیان مورخین آخرین اثر او محسوب می‌شود و ضمناً خوانش خود را به طور مستقیم ذیل روایات مطرح نموده است، این است که اولاً بر خلاف سایر پژوهش‌ها که اکثراً به تأیید آراء صدرا و تطبیق آنها با نظام وحیانی پرداخته‌اند، اثر حاضر در مقام نقد خوانش او برآمده است و ثانیاً سایر پژوهش‌هایی که به‌نوعی در مقام نقد خوانش صدرا و نظرات او برآمده‌اند نیز به طور پراکنده و جزئی بوده و مواردی که در این پژوهش به آنها پرداخته شده را پوشش نمی‌دهند.

---

[1] افضلی، ***«معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند »***

[2] همو، «***نقد نظریه حضوری بودن علم خداوند از دیدگاه عقل و نقل*** »

[3] برنجکار و جمالی، «***نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی*** »

[4] همو و فاریاب، «***سیری در مسئله حدوث و قدم عالم در تاریخ فلسفه*** »

[5] همو و نوروزی، «***معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشهٔ علوی*** »

[6] همو و حجت خواه، «***بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی***»

[7] همو و ترجمان، «***مراحل فعل الهی در آیات و روایات***»

[8] همو و چراغ خواه، «***الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان*** »

[9] همو، «***کارکردهای عقل و نقش‌های آن در معرفت دینی*** »

فصل اول: در باب شناخت خدا به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات

۱-۱- مقدمه

در این فصل برای تبیین دیدگاه مطرح شده در لسان معصومین علیهم‌السلام و نحوه خوانش ملاصدرا در مبحث شناخت خدا با عنوان واجب‌الوجود بالذات، ابتدا لازم است معنا و حقیقت وجود تبیین شود و سپس نسبت این حقیقت با اشیاء مشخص شود. در همین راستا مسئله اطلاق شیئیت به خدای متعال و نقد نظرات ملاصدرا مطرح خواهد شد. همچنین در ادامه به مبحث شناخت خدا به خدا و تعریفی که فلاسفه از علم حضوری ارائه می‌دهند و نقد دیدگاه ملاصدرا در این باب خواهیم پرداخت. در ذیل مبحث شناخت خدا مباحثی چون خروج خدا از حد تعطیل و تشبیه و همچنین مسئله احتجاب الهی مطرح می‌شود که به آن اشاره خواهیم نمود. در انتها نیز به بیان حداقل معرفت به خدا و نتیجه‌گیری این فصل خواهیم پرداخت.

۱-۲- حقیقت وجود از منظر ملاصدرا و نسبت آن با ذات حق‌تعالی

در تبیین حقیقت وجود و نسبت آن با ذات حق‌تعالی از نظر ملاصدرا می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- وجود، عارض بر ماهیت نیست. درعین‌حال وجود هر شیء نفس آن شیء است، یعنی وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض[۱].
- حقیقت وجود یک حقیقت واحد است و نه جنس است و نه نوع و نه عرض و اشتراک آن بین افراد، اشتراک یک امر کلی نیست؛ بلکه آن مفهوم کلی مصدری و اعتباریِ وجود است که بین همه موجودات مشترک است و نه حقیقت وجود[۲].

---

[۱] "لیس الوجود کما توهم و اشتهر عرضا قائما بالماهیة، بل وجود کل شيء نفسه، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص ۲۴)

[۲] "ان حقیقة الوجود واحدة لیست بجنس، لافرادها التی هی انحاء الوجودات، و لا نوع و لا عرض عام لها و لا اشتراکها بین الافراد اشتراك امر کلی، و انما العام و الکلی هو الوجود بمعنی المصدری الاعتباری الّذي من اوائل التصورات و ثوانی المعقولات " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۲۵)

- امتیاز بین موجودات نیز به شـدّت و ضـعف و کمال و نقص در وجود و همچنین ضـمائم لاحق از خارج است[1].
- ذات خدا حقیقت وجود بدون حدّ است و حقیقت وجود، وجود همه اشیاء است[2].
- حقیقت وجود، تعدّد پذیر نیست. پس تعدّد بین اشیاء به سبب عوارض خارج از این حقیقت وجود است و خارج از حقیقت وجود نیز جز عدم چیزی نیست[3].
- چون ذات خدا حقیقت وجود صرف است و خارج از او نیز جز عدم چیزی نیست پس ذات خدا همه اشیاء است[4]. ملاصدرا همین معنا را به بیان‌های دیگر تکرار نموده است. از جمله اینکه ذات خداوند کل وجود است[5]. یا در جای دیگر به‌صراحت می‌گوید او همه اشیاء است و به این معنی که ذاتش، اصل همه موجودات است و تفاوت ذات الهی با بقیه اشیاء به سبب عدم‌ها و نواقص است[6].
- اگر همه اشیاء به کمالات و غایات خود نائل شوند، همگی یک واحد محض خواهد شد؛ و چون خداوند کمال و غایت هر شیء است به این معنی او همه اشیاء است[7].

---

[1] "ان الامتیاز بین الوجودات لیس الا بالشدة و الضعف و الکمال و النقص او بضمائم لا حقة من خارج، کما فی الافراد التی تحت ماهیة نوعیة" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۲۵)

[2] "اعلم انّ ذاته تعالی حقیقة الوجود بلا حدّ و حقیقة الوجود لا یشوبه عدم، فلا بدّ ان یکون بها وجود کلّ الاشیاء و ان یکون هو وجود الاشیاء کلّها" (همان، ص۲۸)

[3] "فحقیقة الوجود لا یتعدّد الا بشیء خارج و لکن الخارج لیس الّا العدم، اذ المعانی و الماهیات تابعة للوجود و العدم لیس بشیء ثابت" (همان، ص۲۸)

[4] "فثبت ان لا تعدّد فی الوجود الّا من جهة الاعدام و النقائص، فاذن لمّا کان واجب الوجود محض حقیقة الوجود الصرف الّذي لا اتم منه فلا خارج عنه الا النقائص العدمیة و الاعدام، فهو کلّ الذّوات و لا یشذّ عنه شيء من الموجودات من حیث کونه موجودا بل من حیث کونه ناقصا او معدوما" (همان، ص ۲۹)

[5] "انه سبحانه کلّ الوجود و کلّه الوجود" (همان، ص۲۹)

[6] "فهو کلّ الاشیاء بمعنی انّ ذاته اصل کلّ موجود و کماله و انّما مباینة الاشیاء عنه تعالی لاجل اعدامها و نقائصها " (همان، ص۳۰)

[7] "لو فرض انّ الاشیاء بلغت الی کمالاتها و غایاتها، صارت کلّها واحدة محضة، و للحق الاوّل کمال کلّ شيء و غایته، فهو بهذا المعنی کلّ الاشیاء" (همان، ص۳۰)

- امتیاز خدا از دیگر موجودات به فصل وجودی یا صفتی وجودی نیست؛ زیرا همه موجودات نحوی از وجود هستند، بلکه امتیاز خدا از دیگر موجودات به نقائص و اَعدام است، اعدام هم که وجود ندارند پس جز حقیقت وجود و رشحات و فیضان آن، وجودی یافت نمی‌شود[۱].
- در خصوص داخل بودن خدا در اشیاء منظور از بودن "فی الاشیاء"، یا حقیقت وجود است و یا حدود و نواقص و اَعدام که وجود ندارند. پس جز حقیقت صرف وجود چیزی باقی نمی‌ماند و آنچه هم که از معانی و صفات یعنی ماهیت و عین ثابت که به‌مراتب وجود به سبب نقصانات و تنزّلات، اطلاق می‌شود، توّهم تباین بین موجودات است و در حقیقت چنین تباینی وجود ندارد[۲].
- حقیقت وجود یک حقیقت واحد است که مشترک بین موجودات است و بنابراین وجود خدا و دیگر اشیاء از یک سنخ هستند[۳].

۱-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت وجود

در نقد دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت وجود می‌توان گفت در وهله اوّل، تعاریف ملاصدرا از وجود که پایه و اساس نظام فکری و فلسفی او است دارای اشکالات و تعارضات عدیده است.

اشکال اوّل در قالب نقد بِنایی این است او وجود هر شیء را نفس آن شیء می‌داند؛ یعنی وجود جوهر را جوهر و وجود عرض را عرض می‌داند. این همان تعریفی است که قدمای قبل از او نظیر شیخ اشراق ارائه دادند که وجود یک شیء، همان ماهیت موجوده آن شیء است[۴] که از آن تعبیر به هویّت نیز

---

[۱] "انما یمتاز الوجودات عن وجوده تعالی لا بفصل وجودی و لا بصفة وجودیة لان کلا منهما أیضا نحو من الوجود، بل بامور عدمیة هی مراتب نقصاناتها و قصوراتها، و الاعدام بما هی اعدام لا وجود لها، فلیس فی الوجود شیء موجود الا حقیقة الوجود و رشحاتها و فیضانها" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۶۵)

[۲] "فهو تعالی فی کل شیء لا بمعنی الامتزاج الّذي هو من صفات الاجسام و لا بمعنی الدخول و الجزئیة، و اما صحة اطلاق «فی» فهو باعتبار ما یتصور و یتوهم فی کل موجود غیره تعالی شیئان: اصل طبیعة الوجود، و کونه علی حده الخاص من النقص و القصور، لکن الثانی کما علمت غیر موجود بالحقیقة، فلم یبق الانفس حقیقة الوجود الصرف التی هی ذات الاول تعالی، و لکن لما کان کل مرتبة من مراتب النقصانات و التنزلات مصداقا لصدق بعض المعانی و الصفات المسمی بالماهیة و العین الثابت، فیتوهم ان فی الکون موجودات متأصلة متباینة و لیس الامر کذلك" (همان، ص۶۶)

[۳] "حقیقة البارئ جل ذکره هی حقیقة الوجود التام الّذي لا یشوبه شوب عدم او نقص او امکان عدم بوجه من الوجوه، و ان الوجود المطلق طبیعة مشترکة بین الوجودات. و هذه الطبیعة لما کانت متفقة السنخ بین الموجودات کلها غیر مختصة ببعضها دون بعض" (همان۴، ص ۱۴۳)

[۴] "الوجود قد یقال علي الحقیقة و الذات کمال یقال ذات الشي و حقیقة و وجود الشي و عینه و نفسه" (سهروردی، ***حکمة الاشراق***، ص ۶۷)

می‌کنند[1] که ملاک و معیار تشخص یک شیء است[2]؛ و ملاصدرا به تصوّر خود این تعریف شیخ اشراق را زیر سؤال برده است. درحالی‌که وقتی می‌گوید وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض، پس به‌صراحت اذعان نموده که وجود یک شیء همان ماهیت موجوده آن شیء است.

اشکال دوم بر مبنای اشکال قبل است که وقتی گفته می‌شود وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض است یا به تعبیر دیگر وجود هر شیء همان ماهیت موجوده آن شیء است، پس دیگر حقیقت وجود نمی‌تواند یک حقیقت واحد باشد. زیرا حقیقت جوهر با حقیقت عرض متفاوت است و نمی‌توان گفت این دو یک حقیقت واحد دارند.

اشکال سوم نیز در قالب نقد بِنایی این است که درحالی‌که قبول نموده حقیقت وجود یک حقیقت واحد است ولی اشتراک بین موجودات را اشتراک یک امر کلی نمی‌داند و آنچه که بین موجودات مشترک است، مفهوم وجود است که یک مفهوم کلی و اعتباری و قابل صدق بر همه موجودات است که از جمله معقولات ثانی فلسفی است. اشکالی که بر این مدعّا وارد است این است که اگر حقیقت وجود یک امر کلی مشترک بین همه موجودات نیست، پس نمی‌توان گفت حقیقت وجود یک حقیقت واحد است. زیرا این دو ادّعا با یکدیگر تعارض دارد. یا باید وحدت حقیقت وجود را پذیرفت و یا عدم اشتراک موجودات را در حقیقت وجود به‌عنوان یک امر کلی. اگر از نظر او اختلاف و امتیاز بین موجودات، ناشی از شدّت و ضعف در آن حقیقت واحد است، پس چطور ممکن است اشتراک بین موجودات ناشی از یک امر کلی نباشد ولی درعین‌حال اختلاف آنها به سبب شدّت و ضعف آن حقیقت واحد باشند؟ آن امر مشترکی که سبب شده به همه موجودات اطلاق موجود شود، چیست؟ اختلاف و امتیاز بر اساس شدّت و ضعف وقتی معنا دارد که یک امر کلی مشترک بین همه آنها باشد. اگر چنین امر مشترکی بین همه آنها باشد و اختلاف فقط بر اساس شدّت و ضعف باشد، دیگر معنا ندارد بگوییم وجود جوهر، جوهر و وجود عرض، عرض است. زیرا عرض که ضعیف شده جوهر نیست و بالعکس جوهر تشدید شده عرض نیست و اصولاً از یک سنخ و حقیقت واحد نیستند که بخواهند از شدّت و ضعف حاصل شده باشند.

اشکال چهارم در قالب نقد مبنایی می‌گنجد که مهم‌تر و اساسی‌تر از مابقی اشکالات است، این است که او با فرض اینکه حقیقت وجود، واحد است و ذات خدا هم صرف همان حقیقت واحد است و

---

[1] "الموجود في العين حصلت له هوية لا امكان للشركة فيها" (سهروردی، ***کلمة التصوف***، ص ۱۰۵)

[2] "تشخص الشيء انمّا هو في نفسه" (همو، ***المشارع***، ص ۳۳۵)

به دلیل اینکه خارج از ذات خدا هیچ‌چیز جز عدم نیست، به این نتیجه می‌رسد که ذات خدا همه اشیاء می‌شود. این همان نظریه وحدت وجود است که دارای اشکالات عدیده است. اوّلین تالی فاسد آن به‌خاطر این درک ناصحیح از حقیقت وجود شکل‌گرفته که وقتی حقیقت وجود، واحد باشد و موجودی واجد بی‌نهایت از این حقیقت باشد دیگر جا برای غیر باقی نمی‌گذارد و مجبور می‌شویم بگوییم او همه اشیاء است. دومین تالی فاسد آن این است که وجود حق‌تعالی و وجود بقیه اشیاء از یک سنخ می‌شوند؛ چون حقیقت وجود، یکی است. سومین تالی فاسد این نظریه این است که به سبب اینکه معترف شدیم غیر از وجود حق‌تعالی چیزی جز عدم نیست، یا باید وجود خلائق را منکر شویم و یا برای توجیه وجود مخلوقات، وحدت حقیقت وجود را نقض کرده و آن حقیقت واحد را در عین وحدت و صرافت و بساطت، موصوف به شدّت و ضعف می‌کنیم که تناقضی آشکار است؛ و به این نتیجه برسیم که وجود حق‌تعالی به لحاظ حقیقت وجود تفاوتی با دیگر وجودات ندارد الاّ به اینکه دارای شدّت بی‌نهایت است[1]؛ و اگر ایجاد و معلولیت نبود، تفاوتی بین موجودات و همچنین حق‌تعالی و ماسوای او نبود[2]. تالی فاسد چهارم این است که وقتی صرفاً تمایز اشیاء بر اساس شدّت و ضعف تعریف می‌شود[3]، اگرچه تأکید ملاصدرا در این اینجا بر مجردّات است ولی در اصل مسئله تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا برای موجودات از نظر او مجرّد از مادّه نیز این ادّعا قابل‌قبول نیست، زیرا آنگاه موجوداتی که به لحاظ شدّت و ضعف وجودی در یک رتبه هستند یعنی موجودات هم عرض، به‌عنوان‌مثال: عقول عرضی یا ملائکه‌ای که در یک سطح هستند و یا ارواحی که در یک سطح هستند، طبق این فرض نباید تمایز داشته باشند؛ و این یعنی در عین اینکه موجوداتی متمایز هستند، تمایز ندارند که این یک تناقض است.

---

[1] "المبدأ الاول تعالی فانه غیر متناه فی الشدة " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۲۵)

[2] " فاذن قد تحقق و تبین ان لو لا العلیة و الایجاد لم یتمیز و لم یتفاوت الموجودات بعضها عن بعض و لم یتحقق اختلاف الاحوال و الهیئات و لم یقع الفرق بین الواجب سبحانه و غیره" (همانجا)

[3] "فان امتیاز بین الوجودات المجردة عن المواد و الاجسام لیس الا بالاشد و الاضعف لا غیر " (همانجا)

۱-۴- نقد دیدگاه ملاصدرا در نسبت وجود با اشیاء

ملاصدرا در خصوص وجود و نسبت آن با اشیاء در ذیل روایتی[۱] این‌گونه عنوان می‌کند که وجود با همه اشیاء به وصف آن شیء در می‌آید به‌نحوی‌که با شیء قدیم، قدیم می‌شود و با حادث، حادث با مجرّد، مجرّد و با مجسّم، مجسّم و با جوهر، جوهر و با عرض، عرض. سپس به جمله‌ای به طور ناصحیح[۲] از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام ارجاع می‌دهد که وجود، عین هر چیزی است نه با مزاولت[۳] و غیر هر چیزی است نه با مزایلت و جدایی از آن شیء[۴].

در این بیان ملاصدرا حداقل دو اشکال وجود دارد که اوّلی در قالب نقد مبنایی به اصل بیان او بر می‌گردد و دوم نقدی خوانشی است از ارجاع ناصحیح او به کلامی که اصلاً متعلّق به امیرالمؤمنین نیست.

امّا اشکال اوّل که خیلی مهم و جدی است و به نظر می‌رسد منشأ تمامی اشکالات دو نظریه وحدت تشکیکی وجود و وحدت وجود باشد این است که او وجود را از یک سنخ می‌داند که دارای مراتب است؛ بنابراین ابتدا باید به این پرسش اساسی پاسخ گفت که آیا وجود، حقیقت و سنخ واحد ذومرلتب است؟ همان‌طور که خود او ضمن مثال‌هایش این مطلب را مطرح می‌کند، وجود را همانند هیولای اولی که بستر پذیرش همه صورت‌ها است و یا آب دریا که به هر شکلی در می‌آید تصوّر نموده

---

[۱] عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ اِسْماً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُصَوَّتٍ، وَ بِاللَّفْظِ غَيْرَ مُنْطَقٍ، وَ بِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ، وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفٍ، وَ بِاللَّوْنِ غَيْرَ مَصْبُوغٍ، مَنْفِيٍّ عَنْهُ اَلْأَقْطَارُ، مُبَعَّدٌ عَنْهُ اَلْحُدُودُ، مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ، مُسْتَتِرٌ غَيْرَ مَسْتُورٍ، فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعاً، لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ اَلاٰخَرِ، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ اَلْخَلْقِ إِلَيْهَا وَ حَجَبَ مِنْهَا وَاحِداً وَ هُوَ اَلِاسْمُ اَلْمَكْنُونُ اَلْمَخْزُونُ، فَهَذِهِ اَلْأَسْمَاءُ اَلَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، وَ سَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اِسْمٍ مِنْ هَذِهِ اَلْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ، فَذَلِكَ اِثْنَى عَشَرَ رُكْناً، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلاَثِينَ اِسْماً، فِعْلاً مَنْسُوباً إِلَيْهَا فَهُوَ اَلرَّحْمَنُ اَلرَّحِيمُ، اَلْمَلِكُ، اَلْقُدُّوسُ، اَلْبَارِئُ، اَلْخَالِقُ، اَلْمُصَوِّرُ، اَلْحَيُّ اَلْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَ نَوْمٌ، اَلْعَلِيمُ، اَلْخَبِيرُ، اَلسَّمِيعُ، اَلْبَصِيرُ، اَلْحَكِيمُ، اَلْعَزِيزُ، (اَلْبَادِي خ)، اَلْمُنْشِئُ اَلْبَدِيعُ، اَلرَّفِيعُ، اَلْجَلِيلُ، اَلْكَرِيمُ، اَلرَّزَّاقُ اَلْمُحْيِي، اَلْمُمِيتُ، اَلْبَاعِثُ، اَلْوَارِثُ، فَهَذِهِ اَلْأَسْمَاءُ، وَ مَا كَانَ مِنَ اَلْأَسْمَاءِ اَلْحُسْنَى حَتَّى تُتِمَّ ثَلاَثَمِائَةٍ وَ سِتِّينَ اِسْماً فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ اَلْأَسْمَاءِ اَلثَّلاَثَةِ وَ هَذِهِ اَلْأَسْمَاءُ اَلثَّلاَثَةُ أَرْكَانٌ، وَ حَجَبَ اَلِاسْمَ اَلْوَاحِدَ اَلْمَكْنُونَ اَلْمَخْزُونَ بِهَذِهِ اَلْأَسْمَاءِ اَلثَّلاَثَةِ، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: قُلِ اُدْعُوا اَللّٰهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمٰنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۳۵)

[۲] عبارت صحیح "مع کل شیء لا بمقارنة" است. (***نهج البلاغه***، خطبه اول)

[۳] مزاولت در لغت به معنای مواظبت، ممارست (در کار)، اشتغال داشتن و پرداختن (به کار) است.(لغت نامه المعانی (https://www.almaany.com)) که هیچ تناسبی با معنای اصلی روایت ندارد.

[۴] "اذ هو مع کل شيء بحسبه فلا ينحصر في حد معين و لا ينضبط بوصف خاص من القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و التجرد و التجسم و الكمال و النقص و العلو و الدنو، فهو مع القديم قديم و مع الحادث حادث و مع المجرد مجرّد و مع المجسم مجسّم و مع الجوهر جوهر و مع العرض عرض، مع انّه بحسب ذاته و سنخ حقيقته برئ عن هذه التعينات و انّه كما جرى على لسان صاحب الولاية التّامة: عين كل شيء لا بمزاولة، و غير كل شيء لا بمزائلة، و مع المعقول معقول و مع المحسوس محسوس. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۳۹)

است[1]. ازاین‌رو وجود از نظر ملاصدرا واحد بسیط دارای مراتب است و عالَم نیز تفصیل ذات حق‌تعالی است[2] که در یک جا قدیم و در یک جا حادث در یک جا مجرّد و در یک جا مجسّم، در یکجا جوهر و در یکجا عرض است. درحالی‌که همان‌طور که پیش‌تر نیز عنوان شده، اگر وجود واحد بسیط را دارای مراتب بدانیم و همان‌طور که ملاصدرا مطرح می‌کند، یک مرتبه از آن قدیم و مرتبه دیگر را حادث، دچار تناقض شده‌ایم. چراکه وجود واحد بسیط نمی‌تواند در عین بساطت و وحدانیت به وحدت حقّه حقیقیه، رتبه‌بندی نیز شاملش بشود. زیرا وجود یا باید واحد بسیط باشد یا دارای رتبه‌های مختلف و غیر بسیط. جمع بین وجود بسیط و غیر بسیط اجتماع نقیضین است که محال است. ازاین‌رو ملاصدرا و پیروان نظریه وحدت وجود، اگر قائل به وحدت تشکیکی وجود و رتبه‌بندی وجود بسیط شوند که دچار تناقض شده‌اند و اگر هم این‌گونه عنوان کنند که کثرات و سایر اشیاء غیر از وجود حضرت حق، همگی جلوات و مظاهر آن وجود واحد هستند باز حداقل دو اشکال پیش می‌آید. اگر برای این جلوات و ظواهر وجود حقیقی قائل باشند که دیگر وحدت وجود زیر سؤال می‌رود؛ زیرا ظاهر غیر از مظهر و جلوه ذات غیر از خود ذات است. اگر هم وجودی قائل نباشند و آن را نمود بود دانند، به انکار وجود واقعی اشیاء می‌انجامد که تالی فاسدهای فراوان دارد از جمله انکار اختیار انسان و ثواب و عقاب و.... ازاین‌رو این تصوّر ناصحیح که وجود، صرفاً یک واحد حقیقی است، عقلاً و نقلاً قابل‌توجیه نیست. تنها در یک صورت می‌توان وجود بی‌نهایت حضرت حق را در کنار سایر اشیاء که مخلوقات او هستند و دارای وجود حقیقی هستند توجیه نمود که وجود حضرت حق از سنخ وجود دیگر اشیاء نباشد. فقط در چنین حالتی است که تناقض روی نمی‌دهد و تمام احادیث و روایات معصومین علیهم‌السلام در خصوص تمایز ذات الهی از اشیاء و ازلی بودن و ثبات او در مقابل حادث بودن و متغیّر بودن همه اشیاء معنا پیدا می‌کند. تنها با فرض عدم سنخیت وجود حضرت حق و سایر وجودات اشیاء است که " دَاخِلٌ فِي اَلْأَشْيَاءِ لاَ كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لاَ كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ [3]" معنا پیدا می‌کند. زیرا وجودی می‌تواند هم داخل در اشیاء باشد

---

[1] "ان نسبته الی الموجودات العالمیة نسبته الهیولي الاولي الی الاجسام الشخصیة و الصور النوعیة، او کنسبة البحر الی الامواج و التشکلات، او نسبة الکلي الطبیعي کجنس الاجناس الی الانواع و الاشخاص المندرجة تحته الی غیر ذلك من التمثیلات. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۳۹)

[2] "و العالم کله تفصیل ذاته بصورها القائمة بالنفس الرحماني و الفیض الانبساطي بحسب مراتبه و منازله. " (همان، ص۲۴۵)

[3] صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۳۰۴

[4] همین مضمون در خطبه اول نهج البلاغه آمده است: "مع کل شیء لابمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة"

[5] همین طور در خطبه ۱۸۴: "لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج "

به‌نحوی‌که با آنها ترکیب و ممزوج نشود و هم درعین‌حال خارج از آنها باشد ولی به‌نحوی‌که جدا از آنها نباشد و فاصله مکانی نداشته باشد و نه‌تنها جدا از آنها نباشد بلکه از خود آنها به خودشان نزدیک‌تر باشد: "واعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه[1]"، چنین وجودی لاجرم باید از سنخی متفاوت از اشیاء باشد. زیرا اگر اشیاء همگی از یک سنخ بودند، وقتی یک وجود بی‌نهایت شد، دیگر جا برای وجود دیگر نمی‌گذاشت. به سبب همین اشکال است که عرفا و بعضی از فلاسفه از نظریه وحدت وجود و بی‌نهایت بودن وجود حضرت حق به این نتیجه باطل رسیده‌اند که سایر اشیاء وجود واقعی ندارند و صرفاً نمود وجود هستند[2]. چون به پندار خود اگر وجود محدود بخواهد وجود داشته باشد، آن وجود نامحدود، حدّ می‌خورد و محدود می‌شود. درحالی‌که این پندار نادرست از آنجا نشئت می‌گیرد که همه وجودات را از یک سنخ بدانیم که وجود یکی حدّ وجود دیگری باشد. ولی اگر وجود حضرت حق از سنخی متفاوت از وجود سایر اشیاء باشد کما هوالحق، لایتناهی بودن وجود او معارض وجودات دیگر اشیاء نمی‌شود و وجودات اشیاء نیز حدّی برای وجود او نیستند. مؤید این مطلب عبارتی از حضرت رضا علیه‌السلام است که می‌فرماید: حدود اشیاء او را محدود نمی‌کند[3]. همین مضمون در روایت دیگر از ایشان آمده است که خداوند هیچ‌گاه حدّی او را تحدید نمی‌کرده است. چه قبل از خلقت اشیاء که هیچ موجودی به همراه او نبوده و چه بعد از خلقت اشیاء[4].

---

[1] قرآن، انفال ، ۲۸

[2] "اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد هر چند وجودش عین ربط باشد لازم می آید که خداوندْ هستی محدود باشد؛ لیکن این تالی و لازم باطل است، پس مقدم و ملزوم هم مانند آن باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیرمحدود جایی برای غیر خود نمی‌گذارد، هر چند آن غیرْ عین ربط به او باشد " (جوادی آملی، ***عین نضاخ***، ج۱، ص۶۴)

[3] "بر این اساس، حتی وجود رابط فلسفی هم جواب گوی رابطه خداوند متعال و مخلوقات نیست، بلکه تنها رابطه ظاهر و مظهر است که گویای این رابطه است. توضیح این که فلاسفه صدرایی مخلوقات را عین ربط به خالق خود معرفی می کنند به طوری که تصور مخلوق بدون خالق ممکن نیست اما در عین حال وجود ضعیفی را برای مخلوق قائل هستند، در حالی که این رابطه در عرفان به صورت ظاهر و مظهر جلوه کرده است، در این رابطه مظاهر، چیزی جز ظاهر نیستند و مخلوقات از وجود حقیقی برخوردار نیستند، بلکه تنها نمودی از خدای متعال هستند. چراکه اگر موجودی واحدِ عددی بود، جایی برای غیر در کنار آن هست و نیز اگر چیزی وحدت نوعی یا جنسی داشت، در کنارش جا برای نوع یا جنس دیگر هست، اما در کنار وحدت نامحدود، دیگر خلأیی نیست تا موجود دیگر آن را پر کند. خداوند متعال وحدتش، حَقّه حقیقی است که دارای اطلاق و بساطت است." (جوادی آملی، ***سیره پیامبران در قرآن***، ص۲۹)

[4] "لاَ یَتَغَیَّرُ اَللَّهُ بِانْغِیَارِ اَلْمَخْلُوقِ کَمَا لاَ یَتَحَدَّدُ بِتَحْدِیدِ اَلْمَحْدُودِ" (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

[5] "اَلْوَاحِدُ فَلَمْ یَزَلْ وَاحِداً کَائِناً لاَ شَیءَ مَعَهُ بِلاَ حُدُودٍ وَ لاَ أَعْرَاضٍ وَ لاَ یَزَالُ کَذَلِكَ " (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

مثالی که در این جا می‌توان برای تقریب به ذهن مطرح نمود این است که فرض کنید تمامی عالم را یک نور واحد بسیط فراگرفته است و یک مقدار هوا نیز وجود دارد. این وجود نور بی‌نهایت می‌تواند داخل در هوا باشد در عین اینکه با او ممزوج و ترکیب نشده است و خارج از او باشد در عین اینکه فاصله و جدایی مکانی ندارد. امّا اگر صرفاً در عالم، نور بود در کنار این نور بین‌هایت که همه عالم را فراگرفته دیگر وجود نور محدود معنا نداشت. مگر اینکه این نور بین‌هایت را تکه، تکه و قسمت، قسمت کنیم همان‌طور که نظریه تشکیک با وجود چنین کاری می‌کند یا اینکه وجود نور محدود را در کنار نور نامحدود منکر شویم همان‌طور که قائلین به نظریه وحدت وجود به این اشتباه دچار شده‌اند.

امّا اشکال دوم به این بیان ملاصدرا در قالب نقد خوانشی است که او برای توجیه ادّعای خود از جمله‌ای به‌عنوان روایت از امیرالمؤمنین استفاده کرده که نه‌تنها روایت نیست بلکه همچنین مضمونی نیز در روایات نیامده است. او از قول امیرالمؤمنین به‌غلط می‌گوید که وجود، عین اشیاء است لا بالمزاوله و غیر اشیاء است لا بالمزایله. مزاولت در لغت به معنی تلاش و کوشش برای رسیدن به چیزی است و مزایلت نیز به معنی زائل شدن و فاصله و جدایی بین دو چیز است که معنی جمله همان‌طور که ذکر شد این می‌شود که وجود، بدون تلاش و کوشش برای رسیدن به اشیاء، عین آنها است و درعین‌حال بدون اینکه از آنها فاصله و جدایی داشته باشد غیر از آنها است. درحالی‌که عبارتی که از امیرالمؤمنین نقل شده است و در منابع وجود دارد این است که: " مع کل شیء لا بالمقارنه[1]" یعنی حضرت حق بدون اینکه در سطح اشیاء باشد و با آنها قرین باشد، با آنها معیّت دارد. اصلاً صحبت از عینیت وجود با اشیاء نیست بلکه صحبت از معیّت حضرت حق با اشیاء است که "هو معکم این ما کنتم[2]." این دو معنا هیچ نسبتی با هم ندارند. زیرا در عینیت، دو وجود عین یکدیگرند و تمایزی میان آنها نیست یا به تعبیری می‌توان گفت اصلاً یک وجود بیشتر نیست همان‌طور که فلاسفه در عینیت صفات با ذات مطرح می‌کنند. ولی در معیّت همواره دو وجود هستند و تمایز بین آنها همیشه حفظ می‌شود در عین اینکه با هم معیّت و همراهی دارند.

---

[1] ***نهج البلاغه***، خطبه اول

[2] قرآن، حدید، ۴

۱-۵- در باب شیئیت خدای متعال

امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به سؤالی در خصوص ماهیت خداوند، او را شیئی معرفی می‌کند که به خلاف همه اشیاء است و در ادامه برخی خصوصیات این شیء را مطرح می‌کند نظیر جسم نداشتن، صورت نداشتن، قابل‌ادراک حسّی نبودن، قابل‌ادراک از طریق وهم نبودن، ثابت‌بودن و تغییرناپذیر بودن و... [۱].

این سؤال‌وجواب، حکایت از آن دارد که می‌توان برای خداوند ماهیت به معنای شیئیت قائل شد ولی جمله دوم به تمایز ذاتی او با سایر اشیاء و آیه "لیس کمثله شیء" اشاره دارد.

در همین رابطه از امام رضا علیه‌السلام سؤال می‌شود که خدا چیست؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید که خدا نور است به این معنی که هدایت‌کننده اهل آسمان و زمین است[۲].

سؤال از ماهیت و چیستی خداوند، سؤالی است که معمولاً در فلسفه با این جواب مواجه می‌شود که خداوند ماهیت ندارد یا اگر بخواهند پاسخی داده باشند می‌گویند: "ماهیته انّیته" که اشاره به هویّت خدای متعال است. زیرا انّیت همان هویّت است و سؤال از چیستی این هویّت یا انّیت همچنان باقی است. امّا اینجا امام علیه‌السلام نمی‌گوید که خدا چیستی ندارد بلکه از ماهیت خدای متعال پرده برداشته و از آن تعبیر به نور می‌کند. نوری که سبب هدایت خلائق است. همین تعبیر در قرآن کریم نیز موجود است که: "الله نور السماوات و الارض"

---

[۱] "عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ : أَنَّهُ قَالَ لِلزِّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلاَفِ اَلْأَشْيَاءِ اِرْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنًى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ اَلشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لاَ جِسْمٌ وَ لاَ صُورَةٌ وَ لاَ يُحَسُّ وَ لاَ يُجَسُّ وَ لاَ يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ اَلْخَمْسِ لاَ تُدْرِكُهُ اَلْأَوْهَامُ وَ لاَ تَنْقُصُهُ اَلدُّهُورُ وَ لاَ تُغَيِّرُهُ اَلْأَزْمَانُ" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۴)

[۲] "فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِخَلْقِهِ مِنْ أَهْلِ اَلسَّمَاءِ وَ أَهْلِ اَلْأَرْضِ" (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

۱-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب شیئیت خدای متعال

ملاصدرا در ذیل این روایت از امام صادق علیه‌السلام که در جواب سؤال از ماهیت خداوند، او را شیئی به خلاف همه اشیاء معرفی می‌کند[۱]، عنوان می‌کند که خدا کل وجود است و تمامش وجود است و غیر از خدا و صفات و افعال او در عالم چیزی وجود ندارد[۲]. این عبارت از این منظر قابل‌نقد است که ماسوی‌الله و مخلوقات را در دایره صفات و افعال الهی می‌بیند. اگر کل وجود، او باشد پس برای سایر اشیاء نباید وجودی در نظر گرفت. درحالی‌که اگرچه ما مخلوقیم و وجودمان از خودمان نیست ولی با وجود الهی تمایز داریم. عبارت "کله وجود" را با اینکه مفهوم هستی و وجود دارای ابهام عمیق است و اینکه وجود بحت و بسیط اصلاً چه معنا و مفهومی دارد، با اغماض می‌توان پذیرفت ولی عبارت "هو کل الوجود" را خیر. چون با عبارت اوّل لااقل می‌توان وجودی برای مخلوقات قائل شد ولی با پذیرش عبارت دوم جایی برای مخلوق به‌عنوان وجودی که دارای اراده و فعل است، باقی نمی‌ماند. زیرا درست است که خلقت در دائره فعل الهی می‌گنجد ولی باید تمایز بین فعل خدا و فعل موجودی مثل انسان حفظ شود وگرنه فعل از روی اراده و اختیار و نظام ثواب و عقاب بی‌معنا می‌شود. این معنا وقتی که انسان خلاف دستور شریعت یعنی دستور الهی عمل می‌کند، خود را بیشتر نشان می‌دهد. زیرا در چنین حالتی معنا ندارد بگوییم خداوند خلاف دستور خود عمل کرده بلکه موجودی به نام انسان است که از روی علم و آگاهی خلاف دستور الهی عمل می‌کند و به جزای عمل خویش هم می‌رسد و در واقع خداوند اراده کرده که موجودی به نام انسان بتواند خلاف دستور او اراده کند و عمل کند. این تمایز بین دو اراده و مرز آن اگر دیده نشود، منجر به جبرانگاری و حذف اختیار انسان می‌شود.

ملاصدرا در بخشی از استدلال خود برای اینکه نشان دهد چرا خدا با بقیه اشیاء فرق می‌کند، عنوان می‌کند که هر آنچه در ذهن و عقل تصوّر می‌شود قابل اشتراک بین کثیرین است، یا اینکه آنچه توسط حس ادراک می‌شود یا توهّم می‌شود، دارای اشخاص خارجی و ذهنی متعدّد است ولی خدای متعال منزّه از این است. درحالی‌که در به این سخن در قالب نقد مبنایی این اشکال وارد است که تعدّد اشخاص ذهنی و خارجی و همچنین قابل اشتراک بودن بین کثیرین، نمی‌تواند تمایز بین مفهوم خدا یا حتی وجود خارجی او و سایر اشیاء را نشان بدهد. زیرا توّهم خدایان متعدّد چه به لحاظ ذهنی و چه

---

[۱] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۴

[۲] "اذ هو کل الوجود و کله الوجود، و ما من شيء الا و هو ذاته او تبع و رشح لذاته، و ما في الوجود الا ذاته و صفاته و افعاله" (همان، ص ۴۱)

خارجی وجود دارد. فقط درصـــورتی‌که ابتدا وحدانیت خدای متعال به معنای احدیت ذات و نه واحدیت که تعدّد پذیر اسـت، اثبات شـود، می‌توان ادّعا نمود که اشـخاص خارجی برای خدا فقط منحصـر در یکی است که البته این معنا در سیاق این روایت لحاظ شده است و ابتدا امام علیه‌السلام به اثبات وحدانیت خدا می‌پردازد و سـپس به اثبات وجود او و در آخر به این موضـوع اشـاره می‌کند که اطلاق شـیء بر خدای متعال صـحیح اسـت ولی "لیس کمثله شیء." در ادامه همین مطلب، در حدیث دیگری از امام باقر (ع) در خصـوص توّهم شیئیت خدای متعال سؤال شده که در جواب، امام (ع) می‌فرماید، بله می‌توان او را شیء فرض کرد ولی شیئی که حدّی برای او متصوّر نیست و در عقل نمی‌گنجد[1]. از این گفتار امام (ع) این‌گونه برداشـت می‌شـود که شـیء بودن خداوند به معنی وجود خارجی او اسـت. به این معنی که وجودداشـتن او قابل‌درک است ولی درک حقیقت او فراتر از ذهن و عقل بشـر اسـت. ملاصـدرا در شـرح این حدیث ابتدا به تمایز بین مفهوم شـیء و وجود خارجی اشـیاء اشـاره می‌کند که مفهوم شـیء در خارج تحصّـل ندارد و اشیاء در خارج در قالب انسـان و حجر و شـجر و غیره وجود دارند؛ و از اینجا نقبی می‌زند به نظر کسـانی که در مورد شـناخت خدا قائل به تعطیل شـده‌اند. با این اسـتدلال که اگر قائل به شـیئیت خدا بشـویم بین او و مخلوقات اشـتراک برقرار کرده‌ایم. همچنین ملاصـدرا در ادامه به این شـبهه اشـاره می‌کند که تصـوّر اینکه خدا در ذهن متصـوّر نیسـت و تعقّل اینکه خدا در عقل نگنجد، چگونه ممکن اسـت؟ که وی در پاسـخ به تمایز بین مفهوم و مصداق و حمل اولی و حمل شایع صناعی اشاره می‌کند که ما بسیاری از مفاهیم نظیر امتناع اجتماع نقیضـــین را تصـــوّر می‌کنیم درحالی‌که اجتماع نقیضـــین نه وجود خارجی دارد و نه وجود ذهنی. ولی تفاوت خدا با این مفاهیم این اسـت که خداوند از فرط تحصّـل قابل‌تصـور و درک نیسـت ولی این مفاهیم به سبب عدم امکان وقوع، قابل‌تصور نیستند.

این سـخن به‌طورکلی درسـت اسـت که مفاهیم اموری مثل اجتماع نقیضـین که نه در خارج و نه ذهن امکان وقوع مصداقی ندارند، قابل‌تصور در ذهن است ولی اشکالی که می‌توان بر این سخن ملاصدرا گرفت، این اسـت که تصـوّر این مفاهیم با تصـوّر خدا متفاوت اسـت. زیرا یک وقت داریم راجع به مفهوم خدا صحبت می‌کنیم که مستقل از اینکه خدا در عالم واقع وجود خارجی داشته باشد یا خیر، این مفهوم با صـفاتی که برایش قائل می‌شـویم، قابل‌تصـور اسـت. ولی یک وقت می‌خواهیم خدای موجود خارجی را

[1] "فقلت اتوهم شيئا فقال نعم غير معقول و لا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه لا يشبه شيء و لا تدركه الاوهام كيف تدركه الاوهام و هو خلاف ما يعقل و خلاف ما يتصور في الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول و لا محدود. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۴۲)

تصوّر کنیم و ذات او را ادراک کنیم، باتوجه‌به اینکه کنه ذات الهی قابل‌دسترس نیست و به تعبیر امام (ع)، حدّی برای او متصوّر نیست و اینکه عقل و ذهن آدمی قادر نیست شیء بدون حد را تصوّر کند، تصوّر صحیحی هم از آن ذات خارجی نخواهیم داشت جز یک ساخته ذهنی.

در حدیث دیگری از امام کاظم (علیه‌السلام) در خصوص اطلاق شیئیت به خدای متعال سؤال شده که امام (ع) در جواب می‌فرماید، اطلاق شیئیت به خدای متعال مجاز است ولی با این فرض که منجر به تعطیل یا تشبیه نشود[1]. ملاصدرا در شرح این حدیث حد تعطیل را این‌گونه معنا می‌کند که حد تعطیل معادل لاشیء بودن خدای متعال است[2]. درحالی‌که به نظر می‌رسد در این روایت باتوجه‌به اینکه امام (ع) ابتدا برای خداوند اثبات شیئیت می‌کند و سپس می‌فرمایند این شیئیت باید نه نحوی باشد که منجر به تشبیه و تعطیل نشود، برخلاف نظر ملاصدرا در این روایت معنای تعطیل نمی‌تواند به معنای لاشیء و نفی مطلق وجود حضرت حق باشد. زیرا لاشیء معادل عدم است و اصلاً چیزی نیست که بخواهد متعلّق شناخت واقع شود تا بگوییم در شناخت او معطّل ماندیم؛ حدّ تعطیل در این روایت بعد از قبول وجود آن شیء معنا دارد و منظور امام (ع) بر خلاف نظر ملاصدرا از اینکه خدا را از حدّ تعطیل خارج کنید این نیست که خدا را از لاشیء بودن خارج کنید. بلکه منظور این است که با فرض پذیرش شیئیت برای خدا، نگویید که ما هیچ شناختی نمی‌توانیم نسبت به او داشته باشیم و همین‌طور در طرف مقابل نیز او را با هیچ شیء دیگری قیاس نکنید چون خدای متعال شباهتی با اشیاء دیگر ندارد.

---

[1] "قال سئل ابو جعفر الثاني عليه السلام يجوز ان يقال للّه انه شيء قال نعم يخرجه عن الحدين حد التعطيل و حد التشبيه. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۴۴)

[2] "معنى اخراج هذا القول عن حد التعطيل: انه اذا لم يكن اللّه شيئا يلزم ان يكون لا شيئا، و هو يوجب تعطيله عن العبادة و العبودية" (همان، ص۴۵)

۱-۷- نقد خوانش ملاصدرا در خصوص برهان انّی اثبات صانع

ملاصدرا در تبیین استدلال امام صادق (ع) که برای اثبات صانع از وجود افاعیل به فاعل و صانع می‌رسد و مثال معروف مشاهده بنای زیبا را دلیلی برای وجود معمار آن بنا می‌دلند[۱]، بر خلاف نظر مشهور، این استدلال را که به نظر می‌رسد یک برهان انّی باشد را یک برهان لمّی قلمداد می‌کند[۲]. با این استدلال که البته در کتب دیگر او نظیر اسفار نیز یافت می‌شود، ذات یک معلول، علّت است برای اتّصاف صفتی در آن معلول. به این معنی که یک ساختمان به دلیل احتیاجش به سازنده، جز با سازنده شناخته نمی‌شود. یا مثال دیگری را مطرح می‌کند که کاتب ازآن‌جهت که کاتب است، کتابت در تعریف حدّی او وجود دارد. مثالی که با ادّعای او تطبیق ندارد. زیرا بحث پی‌بردن از کتاب به وجود کاتب است و نه از دیدن کاتب به وجود کتابت. طبق آنچه ملاصدرا ادّعا می‌کند، ذات یک معلول، علّت است برای اتّصاف صفتی در آن معلول. پس باز هم ما از وجود معلول به علّت پی برده‌ایم که یک برهان انّی است. پس چگونه ممکن است چنین برهانی لمّی باشد؟ او در کتاب اسفار نیز این استدلال را تکمیل می‌کند که آگاهی‌یافتن از وجود بنّا بدین سبب است که احتیاج خانه به بنّا امری اضافی و به تحقق دو طرف مشروط است، و از این طریق وجود بنّا معلوم می‌شود[۳]. وی سپس می‌گوید تمام براهین انّی به لمّی باز می‌گردند. زیرا همان‌گونه که در براهین لمّی، آگاهی جز از طریق ارتباط علّت به معلول حاصل نمی‌شود، در برهان انّی نیز چنین است و معلول باوجوداینکه از نظر وجود فی‌نفسه معلول است، با وصف معلولیت و نقص

---

[۱] "قَالَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ : وُجُودُ اَلْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا، أَلاَ تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءٍ مُشَيَّدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِياً وَ إِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ اَلْبَانِيَ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۴)

[۲] "و هذا الذي ذكره اشرف منها و احكم و هو الاستدلال من الفعل على الفاعل و من البناء على الباني فقال: وجود الافاعيل دلت على ان صانعا صنعها، و انما قلنا انه اشرف و احكم لانه يرجع الى البرهان اللّمى، لان كون الشيء على صفة قد يكون معلولا لما ذاته علة له، الا ترى ان البناء من حيث هو بناء لا يعرف الا بالبناء، و الكاتب من حيث هو كاتب يدخل في حده الكتابة؟ و ما يدخل في حد الشيء يكون سببا له و برهانا عليه لمّيا. فذاته تعالى و ان لم يكن من حيث ذاته برهان عليه، اذ لا جنس له و لا فصل له و ما لا جنس له و لا فصل له لا حد له و ما لا حد له لا برهان عليه، الّا انه من حيث صفاته و كونه مصدرا لا فعاله مما يقام عليه البرهان كقولنا: العالم مصنوع مبنى، و كل مصنوع مبني يقتضي ان يكون له صانعا بانيا، فالعالم له صانع بان، و اذا ثبت ان للعالم صانعا ثبت وجوده في نفسه ضرورة، اذ ثبوت الشيء على صفة في الواقع لا ينفك عن ثبوته في نفسه و إليه الاشارة بقوله: انك اذا نظرت الى بناء مشيّد مبني علمت ان له بانيا و ان كنت لم تر الباني و لم تشاهده. " (همان، ص ۴۰)

[۳] ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج۳، صص ۳۹۸ و ۳۹۹

امکانی، علّت نیازمندی به علّت اســـت[1]. درحالی‌که همین اســـتدلال او در بازگردلندن برهان انّی به لمّی حکایت از برهان انّی دارد. زیرا نهایت استدلال او که در چند جا تکرار شده به این جمله ختم می‌شود که وجود معلول، علّت نیازمندی به علّت است. یعنی از وجود معلول پی به علّت برده‌ایم و برهان انّی غیر از این نمی‌گوید که از وجود معلول پی به علّت ببریم. ولی بااین‌حال او بدون هیچ دلیل موجّهی ادّعای بازگشت برهان انّی به لمّی را مطرح می‌کند. او سپس در ادامه این استدلال این‌گونه عنوان می‌کند که ذات الهی به ســـبب اینکه جنس و فصـــل ندارد، برهان نیز نمی‌توان بر او اقامه کرد زیرا هر آنچه فاقد جنس و فصل باشد، حدّ نیز ندارد و هر چه حدّ نداشته باشد، برهان‌پذیر نیز نیست. ولی از حیث صفات و افعال او می‌توان برهان اقامه نمود. به این نحو که جهان، مصنوع است و هر چیز مصنوع نیاز به صانع دارد. پس جهان، صانع دارد. پس چون وجود صانع برای جهان اثبات شد، وجود خود صانع ضرورتاً ثابت می‌شود؛ و همان‌طور که معلوم است رسیدن از وجود مصنوع به وجود صانع بیانگر یک برهان انّی است در حالیکه ملاصـدرا این برهان را لمّی قلمداد کرده اسـت و همان‌طور که اشـاره شـد دلیل موجهّی نیز در این زمینه ندارد که می‌توان در قالب نقد بِنایی بر او وارد دانست.

۱-۸- در باب شناخت خدا به خدا

در این باب بنا به آنچه از ائمه معصومین علیهم‌السلام به ما رسیده اوّلین چیزی که دلالت بر ذات حق‌تعالی می‌کند، خود ذات اوســـت: "یا من دلّ علی ذاته بذاته[2]". یا این تعبیر که "بک عرفتک و انت دللتنی علیک[3]" همچنین حدیثی که امام علی علیه‌السـلام می‌فرماید: "اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ! وَ الرَّسُـولَ بِالرِّسَـالَةِ وَ أُولِی الامْرِ بِالامْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الإحْسَـــانِ[4]." ضـــمن اینکه این حدیث با حدیث دیگری از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که فرمودند : "کُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ کُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ[5]" منافاتی ندارد[6]. زیرا حداقل دو

---

[1] "و جمیع البراهین الإنیه من هذا القبیل فانها کالبراهین اللمیه فی ان العلم فیها لایحصل الا من جهه اضافه العله الی المعلول فان المعلول و ان کان بحسب وجوده فی نفسه معلولاً ولکن بوصف معلولیته و نقص امکانه عله للحاجه الی عله ما من العلل". (***ملاصدرا، الأسفار الاربعة*** ، ج۳ ، ص ۳۹۹)

[2] مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۹۱، ص۲۴۲

[3] ابن طاووس، ***إقبال الأعمال***، ج۱، ص۶۷

[4] کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۸۵

[5] ***نهج البلاغة***، الخطبة ۱۸۶

[6] رجوع کنید به: برنجکار، ***قواعد کلامی (توحید)***، ص ۷۹

معنا می توان برای این عبارت در نظر گرفت. اوّل اینکه ضمیر هو در بنفسه به حضرت حق برگردد چه اینکه تمامی ضمیرهای هو در جملات قبل و بعد آن به خدا بر می گردد. که معنای این عبارت می‌شود هر موجود شناخته شده ای که به‌واسطهٔ وجود حضرت حق شناخته شود، مصنوع و مخلوق است. معنای دوم این است که هر معروفی که تمام وجودش شناخته شود، مصنوع است زیرا برای چنین شناختی نیاز به احاطه به کل وجود او است و چنین موجودی لاجرم باید مصنوع و مخلوق باشد که بتوان به کل وجودش احاطه داشت.

در شناخت خداوند می‌بایست او را از حد تعطیل و تشبیه خارج نمود. یعنی نه می‌توان گفت که هیچ نوع شناختی نسبت به او نداریم و نه می‌توان او را با دیگر موجودات مقایسه و تشبیه نمود. ازاین‌رو در احادیث دیگر ائمه معصومین شیوه شناخت به خدا را این‌گونه عنوان نموده‌اند که شناخت خدا، به خدا حاصل می‌شود. با این بیان که امیرالمؤمنین در روایتی می‌فرماید خدا را به خدا بشناسید، رسول را به رسالت و اولی‌الامر را به امربه‌معروف و عدل و احسان[1]. در توضیح این روایت یک معنای ابتدایی می‌توان برای آن در نظر گرفت که منظور از شناخت خدا به خدا این است که خدا را از طریق افعال او بشناسیم. زیرا باتوجه‌به دو جمله بعدی که امام (ع) می‌فرماید رسول را از طریق رسالتش و اولی‌الامر را از طریق امربه‌معروف و عدل و احسان بشناسید که مربوط می‌شود به افعال این افراد و خصائصی که به خاطر آن این عناوین به آنها اطلاق می‌شوند، در مورد خدا نیز باید پرسید که به واسطه چه ویژگی است که خدا، خدا می‌شود و اطلاق خدا بودن بر او می‌شود که این ویژگی‌ها در بادی‌امر به افعال الهی بر می‌گردد. ولی اگر قدری عمیق‌تر به این مسئله نگاه کنیم، همان‌طور که امام علیه‌السلام در حدیث دیگری این معنا را تکمیل نموده‌اند، وقتی از ایشان پرسیده شد که چگونه نسبت به پروردگارت معرفت و شناخت حاصل کردی؟ امام علیه‌السلام در جواب فرمودند که خدا خودش را به من شناساند و به این واسطه، نسبت به او معرفت حاصل کردم. با این توضیح که او شبیه هیچ موجودی نیست، با حواس ظاهری ادراک نشود، با هیچ‌کس قابل‌مقایسه نیست، در عین اینکه دور است نزدیک هست، برتر و بالاتر از همه اشیاء است و هیچ چیزی برتر و بالاتر از او نیست، جلوتر از همه اشیاء است ولی به او نمی‌شود گفت که جلو است (یعنی هر آنچه شائبه مکان‌مندی دارد به او اطلاق نمی‌شود)، در هر چیزی است ولی نه به معنای

[1] "قال امیر المؤمنین علیه السلام اعرفوا اللّه باللّه و الرسول بالرّسالة و اولي الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶۰)

داخل‌شدن اشیاء در یکدیگر، خارج از هر چیزی است و نه به معنای خروج یک شیء از شیء دیگر (که معنای تداخل و تزاحم و فاصله مکانی باشد) و تنها او چنین ویژگی‌هایی دارد و همچنین او مبدأ همه اشیاء است. [1] این معنا تعارضی با این بیان از امام رضا علیه‌السلام که در جواب سؤال‌کننده می‌گویند، خدا را به غیر او بشناسید، ندارد. زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و شناخت خدا به غیر او که در ادامه حدیث معنای غیر نیز مشخص شده است، نفی شناخت خدا به خدا را نمی‌کند. همان‌طور که سؤال‌کننده در ادامه می‌پرسد که غیر او چیست؟ که امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: مشیّت و اسم و صفت و نظائر آن که همگی مخلوق و حادث هستند، ابزار شناخت او است[2]؛ بنابراین علاوه بر ویژگی‌های ذاتی خداوند که در بالا به آن اشاره شده، مشیت الهی و اسماء و صفات او که همگی از نظر امام (ع) مخلوق و در واقع غیر او هستند، ابزار شناخت خدای متعال می‌باشند. اگرچه از این عبارت معلوم می‌شود که اسماء و صفات و همچنین مشیّت الهی عین ذات او نیستند و در مقایسه با ذات الهی، غیر او محسوب می‌شوند، چه اینکه امام علیه‌السلام به‌صراحت از آنها تعبیر به مخلوق و حادث می‌کند، ولی به دلیل ربطی که این اسماء و صفات که منظور الفاظ و مفاهیم مرتبط با آن است، با ذات حضرت حق دارند و در واقع صفات او را نشان می‌دهند می‌توانند در شناخت او ما را یاری کنند. چه اینکه اگر قرار بود اسماء و صفات الهی به شناخت غیر خدا منجر شوند که نقض غرض از معرفی این اسماء و صفات بود. ضمن اینکه اسماء و صفات حضرت حق توقیفی هستند و در واقع خود او است که دارد صفاتش را به ما در قالب این الفاظ معرفی می‌کند. پس این روایت از امام رضا علیه‌السلام با شناخت خدا به خدا نه‌تنها تعارضی ندارد بلکه در یک راستا است. در تأیید این سخن می‌توان به فرمایش امام رضا علیه‌السلام اشاره نمود که می‌فرماید اسماء و صفات الهی به کمالات و وجود خدا دلالت می‌کنند ولی نه به نحو احاطه. چه اینکه اگر قرار بود این اسماء و صفات به خداوند و کمالات او دلالت نداشته باشند، خلائق در واقع اسماء و صفات را بدون توجه به حقیقتی که این اسماء و صفات از آن حکایت می‌کند یعنی وجود حضرت حق، عبادت می‌کردند

---

[1] "قال سئل أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك قال بما عرفني نفسه قيل و كيف عرفك نفسه قال لا يشبهه صورة و لا يحس بالحواس و لا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء و لا يقال شيء فوقه أمام كل شيء و لا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا و لا هكذا غيره و لكل شيء مبتدأ" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص۶۴)

[2] "فَبِأَيِّ شَيْءٍ عَرَفْنَاهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِغَيْرِهِ قَالَ فَأَيُّ شَيْءٍ غَيْرُهُ قَالَ اَلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مَشِيَّتُهُ وَ اِسْمُهُ وَ صِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مُحْدَثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ" (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

و این عبادت در واقع عبادت غیر خدا است چراکه اسماء و صفات غیر از خدا هستند[1]. این کلام حضرت حاوی دو نکته بسیار مهم است. اوّل اینکه علی‌رغم اینکه اسماء و صفات حقیقتی غیر از وجود حضرت حق دارند ولی بااین‌حال به کمالات و وجود او دلالت می‌کنند. زیرا این اسماء و صفات وسیله‌ای است برای شناخت و ارتباط با خدای متعال و اگر قرار بود به‌درستی ما را به آن حقیقت رهنمون نسازند، فایده‌ای بر آنها مترتّب نبود و ما در جهل مطلق فرومی‌رفتیم. زیرا ما به حقیقت ذات الهی دسترسی نداریم و ابزاری برای شناخت و ارتباط با او جز اسماء و صفات او و مظاهر آنها نداریم. دومین نکته این است که نحوه دلالت اسماء و صفات به وجود و کمالات حق به شکل احاطه و کامل نیست. چراکه نه‌تنها حقیقت و کیفیت همین صفات نیز کاملاً مشخص و روشن نیست و صرفاً یک ادراک جزئی از آن حقیقت صرف برای ما حاصل می‌شود بلکه حقیقت آن ذات که این اسماء و صفات به آن اشاره می‌کنند به‌طریق‌اولی بر ما پوشیده و پنهان است زیرا اصلاً وجود محدود، امکان احاطه به آن حقیقت لایتناهی را ندارد. این مطلب اشاره به همان جمله امام علی علیه‌السلام دارد که: " لَم یُطْلِعِ العُقولَ عَلی تَحدیدِ صِفَتِهِ، و لَم یَحجُبْها عَن واجِبِ مَعرِفتِهِ[2]."

۱-۹- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب شناخت خدا به خدا

قبل از ورود به بررسی نظر ملاصدرا در باب شناخت خدا به خدا، نقدی خوانشی به این قسمت از شرح او وارد است که مرحوم کلینی در ادامه روایت نخست، جملاتی را از زبان خود عنوان نموده است که مرحوم صدرا به نظر می‌رسد به خیال اینکه امام صادق علیه‌السلام در ادامه روایت می‌خواهند کلام امیرالمؤمنین را توضیح دهند، در شرح خود این جملات را کلام معصوم دانسته و به‌عنوان بخشی از روایت، شرح خود را مبتنی بر آن نگاشته است[3]. در حالیکه این جملات در کتب دیگر روایی نظیر توحید

---

[1] "وَ اَلصِّفَاتُ وَ اَلْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى اَلْكَمَالِ وَ اَلْوُجُودِ وَ لاَ تَدُلُّ عَلَى اَلْإِحَاطَةِ كَمَا تَدُلُّ عَلَى اَلْحُدُودِ فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لاَ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَ أَسْمَاؤُهُ لاَ تَدْعُو إِلَيْهِ وَ اَلْمَعْلَمَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لاَ تُدْرِكُهُ لِمَعْنَاهُ كَانَتِ اَلْعِبَادَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ فَلَوْ لاَ أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ اَلْمَعْبُودُ اَلْمُوَحَّدُ غَيْرَ اَللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَاءَهُ غَيْرُهُ" (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

[2] ***نهج البلاغة***، الخطبة ۴۹

[3] "معنى قوله عليه السلام اعرفوا اللّه باللّه يعني ان اللّه خلق الاشخاص و الانوار و الجواهر و الاعيان و الابدان و الجواهر الارواح و هو جلّ و عز لا يشبه جسما و لا روحا و ليس لا حد في خلق الروح الحساس الدراك أمر و لا سبب، هو المتفرّد بخلق الارواح و الاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان و شبه الارواح فقد عرف اللّه باللّه و اذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف اللّه باللّه."(ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۶۱)

صدوق به‌عنوان ادامه روایت ذکر نشده[1] و غالب شارحان و مترجمان اصول کافی نیز آن را به‌عنوان کلام مرحوم کلینی نقل کرده‌اند[2 3 4 5].

امّا در بیان نظر او در باب شناخت خدا، این‌گونه عنوان می‌کند که از دو طریق می‌توان به خدا شناخت و معرفت حاصل کرد: یک طریق مشاهده و عرفان صریح و دیگری از طریق تنزیه و تقدیس که از نظر ملاصدرا راه اوّل حصول معرفت به خدا یعنی مشاهده صریح در این دنیا مادامی که روح به بدن تعلّق دارد ممکن نیست ولی در آخرت ممکن است[6].

در نقد این کلام ملاصدرا می‌توان به‌عنوان نقد مبنایی گفت خداوند به دلیل تعلّق روح به بدن غیرقابل‌مشاهده نشده است بلکه به دلیل محدودیت ما سوی‌الله است که نمی‌توانند موجود نامحدود را درک و مشاهده کنند؛ و از این لحاظ فرقی میان دنیا و آخرت و روح و عقل و موجودات لطیفی نظیر ملائکه که تعلّق به بدن مادی ندارند نیز وجود ندارد و همه ما سوی الله از شناخت خداوند کما هو اهله ناتوان هستند همان‌طور که سرورَ خلائق و اشرف مخلوقات یعنی نبی گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلّم به این مهم اشاره نموده که: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك[7]." این در حالی است که خود ملاصدرا نیز به این معنا معترف است و ضمن اشاره به این کلام نبوی به حدیث دیگری از پیامبر گرامی اسلام دراین‌رابطه اشاره می‌کند که خداوند همان‌طور که از دیدگان محجوب است از عقول نیز محجوب است و در ملاء اعلی نیز او را مثل شما می‌طلبند[8].

---

[1] صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص۲۸۵

[2] قوله يعني أن الله خلق الأشخاص: هذا كلام الكليني (ره) (مجلسی، ***مرآة العقول***، ج ۱، ص ۲۹۵)

[3] قال ثقة الإسلام-طاب ثراه-بعد ذكر هذا الحديث في الكافي:

وَمَعْنى قَوْلِهِ عليه السلام:«اعْرِفُوا اللّهَ بِاللّهِ»يَعْنِي أَنَّ اللّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَالْأَنْوَارَ وَالْجَوَاهِرَ وَالْأَعْيَانَ،فَالْأَعْيَانُ:الْأَبْدَانُ،وَالْجَوَاهِرُ:الْأَرْوَاحُ،فَهُوَ-جَلَّ وَعَزَّ-لَايُشْبِهُ جِسْماً وَلَا رُوحاً،وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَّاكِ أَمْرٌ وَلَا سَبَبٌ،هُوَ الْمُتَفَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَامِ،فَإِذَا نَفى عَنْهُ الشَّبَهَيْنِ:شَبَهَ الْأَبْدَانِ،وَشَبَهَ الْأَرْوَاحِ،فَقَدْ عَرَفَ اللّهَ بِاللّهِ،وَإِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوِ الْبَدَنِ أَوِ النُّورِ،فَلَمْ يَعْرِفِ اللّهَ بِاللّهِ.انتهى. (کلینی، ***الهدایا لشیعة أئمة الهدی***، ج ۲، ص ۶۳)

[4] همو، ***اصول کافی، ترجمه مصطفوی***، ج ۱، ص ۱۱۳

[5] ***همان***، ترجمه آیت اللهی، ج ۱، ص ۲۱۹

[6] "اما الوجه الاوّل فغير ممكن لاحد في الدنيا ما دام تعلق النفس بهذا البدن الدنيوي الكثيف، و امّا قول امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الّا و رأيت اللّه قبله، فذلك لظهور سلطان الآخرة على ذاته " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص ۶۱)

[7] ابن ابی‌جمهور احسائی، عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۳۲

[8] "ان اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، و ان الملأ الاعلى يطلبونه كما انتم تطلبونه. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص۶۲)

در جای دیگر ملاصـــدرا دلیل عدم توانایی ادراک خداوند از جانب ما را این‌گونه بیان می‌کند که خدا یا باید از طریق حس یا وهم و یا عقل درک شـــود. به دلیل اینکه خداوند دارای کیفیت نیســـت، محسـوس هم نیسـت پس با حس ادراک نمی‌شـود. با عقل و وهم هم درک نمی‌شـود، چون عقل و وهم اشـیاء را از طریق یک صـورت مسـاوی معلوم درک می‌کنند؛ و این صـورت باید ماهیت مشـترک با معلوم داشته باشد وگرنه حکایت از معلوم نمی‌کند؛ و هر آنچه ماهیتش غیر وجود صرف است، ماهیتی مجعول خواهد بود و خداوند چنین ماهیت مجعولی ندارد. ضـــمن اینکه خداوند هیچ مثل و مانندی ندارد تا به‌واسطهٔ آن بتواند مورد ادراک واقع شود[1].

اشکال دیگر دراین‌رابطه به این سخن ملاصدرا است که ذیل کلام امیرالمؤمنین که فرمودند: "من هر چه دیدم خدا را قبل و بعد و با او دیدم" با اســـتناد به این کلام امام (ع) این‌گونه نتیجه می‌گیرد که به دلیل ظهور سلطان آخرت بر امام علیه‌السلام او توانسته خدا را مشاهده کند. در حالیکه این کلام امام (ع) به معنای مشاهده صریح نیست و آن منظوری که ملاصدرا از مشاهده دنبال می‌کند که با جداشدن روح از بدن حاصل می‌شود، معنایی نیست که امام علیه‌السلام به آن اشاره نموده بلکه خود امام (ع) این مشاهده را تبیین نموده اسـت که منظور او از دیدن خدا، اولاً دیدن او با حقائق ایمان اسـت و ثانیاً این مشـاهده از دیدن صـفات او که هیچ موجودی دیگری آنها را واجد نیسـت حاصـل می‌شـود. صـفاتی نظیر اینکه او در عین اینکه به اشیاء نزدیک است ولی تماس با آنها ندارد و در عین اینکه از اشیاء دور است ولی جدای از آنها نیز نیست. او دارای کلام است ولی بدون نیاز به تفکّر، او دارای اراده است ولی بدون نیاز به تصمیم، او صـانع و پدیدآورنده اسـت ولی بدون نیاز به اعضـا و جوارح و ابزار، او لطیف اسـت ولی نه به معنی پنهان بودن، او بزرگ و قدرتمند است ولی نه برای زورگویی و ستمگری، بینا است ولی نه با ابزار چشم و حس، رحیم و مهربان اسـت ولی نه معنای نازک‌دل، صـورت‌ها در برابر عظمتش خاضـع و قلب‌ها از هیبتش لرزان اسـت. در واقع مشـاهده این صـفات الهی اسـت که امیرالمؤمنین از آن تعبیر به مشـاهده پروردگار می‌کند[2].

البته این روایت به این شکل در منابع روایی یافت نشد و آنچه شبیه به این روایت است، از امام حسین علیه السلام نقل است که : "اِحْتَجَبَ عَنِ اَلْعُقُولِ كَمَا اِحْتَجَبَ عَنِ اَلْأَبْصَارِ وَ عَمَّنْ فِي اَلسَّمَاءِ اِحْتِجَابُهُ كَمَنْ [عَمَّنْ] فِي اَلْأَرْضِ" (حرانی، ***تحف العقول***، ج ۱، ص۲۴۴)

[1] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص۲۶

[2] "و من كلام له (عليه‌السلام) و قد سأله ذعلب اليماني فقال هل رأيتَ ربّكَ يا أمير المؤمنين؟ فقال (عليه‌السلام): أفَأعبدُ ما لا أرى؟! فقال و كيف تراه؟ فقال: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ [مُلَامِسٍ] مُلَابِسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ، مُتَكَلِّمٌ [بِلَا رَوِيَّةٍ] لَا

این مشاهده و ادراک از خداوند در همین دنیا رخ می‌دهد و ربطی به کنار رفتن پرده‌ها در آخرت ندارد که ملاصدرا از آن سخن گفته است و این‌گونه ادّعا می‌کند که امیرالمؤمنین به دلیل غلبه جنبه آخرتی یا به تعبیر ملاصدرا سلطان آخرت است که می‌گوید خدا را می‌بینم. در حالیکه این صفاتی که امیرالمؤمنین بر می‌شمرد، هر کسی می‌تواند آنها را تصدیق کند. اگرچه ادراکی که شخص امام معصوم (ع) از خداوند دارد قابل‌مقایسه با دیگران نیست. ولی شخصی دارد خداوند را با این صفات توصیف می‌کند که به گفته خودش اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین او افزوده نمی‌شود. این جمله یعنی شناخت امیرالمؤمنین نسبت به خدا که در قالب این جملات بیان شده و از آن تعبیر به مشاهده و دیدن می‌کند در این دنیا و آخرت، تفاوتی نمی‌کند. برای ما نیز اگرچه ممکن است با کنار رفتن پرده‌ها، بعضی از حقایق، روشن شود ولی چنانچه در این دنیا کورباطن باشیم حتّی ورود به آخرت نیز فایده‌ای برای کشف حقائق نخواهد داشت و در آنجا نیز کور محشور خواهیم شد: "من کان فی هذه اعمی و هو فی الاخره اعمی و اضّل سبیلا[1]" ضمن اینکه اگرچه نشئات پس از دنیا با این دنیا متفاوت است و ممکن است حقایقی را بر ما روشن کند ولی به این معنی نیست که انسان محدود می‌تواند خدای نامحدود را مشاهده کند. ممکن است صرفاً یک سری ظهورات و جلوات حق بر ما پدیدار شود و نه این که حق جلّ و علی، در مرئی و منظر ما قرار گیرد و مورد ادراک ما واقع شود. مؤید دیگر این مطلب همان حدیثی است که در بالا به آن اشاره شد که ساکنان ملاء اعلی نیز همان‌طور که ما در پی شناخت خداییم و او را می‌طلبیم در طلب آن هستند ولی قادر به معرفت کامل حقیقی نیستند. همان‌طور که ملاصدرا نیز در توضیح این حدیث ذکر می‌کند آنها که دیگر مثل ما در حجاب قرار ندارند پس برای آنها چرا شناخت خدا کما هو حقه ممکن نیست؟ ملاصدرا در جواب می‌گوید به دلیل اینکه خود این موجودات، وجودشان حجاب است برای شناخت خدا[2]. (حافظ تو خود حجاب خودی):

بینی و بینک انی ینازعنی　　فارفع بلطفک انی من البین[3]

بِرَوِيَّةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهِمَّةٍ، صَانِعٌ لَا بِجَارِحَةٍ، لَطِيفٌ لَا يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ، كَبِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ، بَصِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْحَاسَّةِ، رَحِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالرِّقَّةِ، تَعْنُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ وَ تَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ. " (***نهج البلاغه***، خطبه ۱۷۹)

[1] قرآن، اسراء، ۷۲

[2] "فان قلت: لا حجاب بین اللّه تعالی و بین الملك المقرب و العقل الاوّل و الروح الاعظم فکیف لا یشاهده و قد ارتفع الحجاب؟ قلنا: حجابه وجوده و بقاء انیته." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶۲)

[3] همانجا

این همان حرفی است که یک وجود محدود به اندازه سعه وجودی‌اش می‌تواند شناخت و درک از خارج خود پیدا کند و خود ملاصدرا نیز از قول ابواسحاق کندی به بیان دیگر بر آن صحه گذاشته که مفاض به اندازه فیضی که دریافت کرده از مفیض آگاهی پیدا می‌کند درحالی‌که بر عکس آن درست نیست یعنی شناخت مفیض به مفاض به اندازه فیض افاضه شده نیست[1]. امّا ملاصدرا در ادامه با مطرح‌کردن مبحث فنا، این استدلال را خراب می‌کند. چراکه از نظر او فنا اگر به حدّی برسد که انسان، نه خود را ببیند و نه حتی شهود خود را، در این حالت است که می‌توان گفت نسبت به خدا شناخت کامل پیدا کرده است[2].

این ادّعا نیز دارای اشکالات عدیده مبنایی و بِنایی است. چرا که اگر منظور از فانی شدن، اندکاک و اضمحلال و نابودی ذات باشد که دیگر ذاتی وجود ندارد که بخواهد شاهد خدا باشد تا بعد بگوییم این شهود حقیقی بود یا نه. چه اینکه ملاصدرا این موضوع را با این بیان که شخص فانی باید از شهود خود نیز فانی شود، دچار اشکال بیشتر می‌کند. یعنی نه‌تنها خودش را نبیند بلکه شهود خودش را هم نبیند. اگر شخص الف از خودش و همچنین شهودش طبق بیان ملاصدرا غائب باشد و آن را نبیند پس شخص الف دارد چه چیزی را شهود می‌کند؟ آیا صرف اینکه او متوجه نباشد این شهود منتسب به او است و اوست که دارد شهود می‌کند، شهودش تفاوتی می‌کند؟ بالاخره شخص الف با توانایی و استعداد و قوّه ادراکی محدود است که شهود می‌کند و نه خدا. پس چه ملتفت به خود و شهودش باشد و چه نباشد، تفاوتی در ابعاد شهودش نمی‌کند. چرا که ظرفیت شهود او معلوم و مشخص است و با صرف التفات‌نکردن به خود، این ظرفیت تفاوتی نمی‌کند چرا که هنوز خود واقعی او با همه حدودش وجود دارد و صرفاً به آن توجه نمی‌کند نه اینکه با عدم توجه به خودش حدود وجودی‌اش هم برداشته شده باشد. اگر شخص الف است که دارد شهود می‌کند، لاجرم محدودیت او در شهودش تأثیر گذاشته و هیچ‌گاه نمی‌تواند بیش از حد خود را مشاهده کند و هیچ‌گاه به شناخت کامل خدا نائل نمی‌شود، اگر هم شخص الف نیست که دارد شهود

---

[1] "قال يعقوب بن إسحاق الكندي: اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا و كنا غير متصلين به الا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض، فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له، لانّها اغزر و اشد استغراقا لنا" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶۲)

[2] "اما اذا فنى عن ذاته و اندك جبل انيته فعند ذلك يعرف الحق بالحق لاستغراقه فيه و غيبته عن كل شيء حتى عن نفسه و عن استغراقه و شهوده، لانه لو نظر الى شهوده او آثر عرفانه لانه عرفان فهو بعد محجوب بشهوده عن المشهود و بعرفانه عن المعروف به فلم يجد حق الوصول؛ فما وصفناه حال الملائكة المهيّمين و اعاظم الأنبياء و الاولياء الكاملين صلوات اللّه على نبينا و آله و عليهم اجمعين." (همانجا)

می‌کند پس دیگر شخص الفی وجود ندارد بنابراین سخن‌گفتن از شخص الف و شهود او بی‌معنی است؛ بنابراین یا شخص الف دارد شهود می‌کند یا خدا، موجود سومی در کار نیست و اگر شخص الف دارد شهود می‌کند که باتوجه‌به محدودیت ذاتی‌اش، به اندازه همان حدود ذاتی می‌تواند علم و ادراک و شهود داشته باشد و نه بیشتر چون مستلزم محال است، یعنی یک ظرف بیشتر از ظرفیتش گنجایش داشته باشد و این محال عقلی است. اگر هم خدا دارد شهود می‌کند که دیگر شخص الف نیست، خود خدا دارد شهود می‌کند. شخص الف و موجود ممکن هم که محال است تبدیل به وجود واجب و خدا شود؛ بنابراین به نظر می‌رسد این بیان و استدلال ملاصدرا نادرست بوده و با خداشناسی واقعی که در کلام امامان معصوم (ع) مطرح شده و عقل نیز مؤید آن است تطبیق ندارد. اینکه شخص به وجود خودش ملتفت نباشد با اینکه وجود او به‌طورکلی مندک و فانی شود یا فانی در چیز دیگری شود مثل قطره در دریا، تفاوت بسیار دارد. ضمن اینکه عدم التفات به وجود خود با علم حضوری[1] که ملاصدرا و دیگر هم‌فکران او درخصوص علم انسان به وجود خود مطرح می‌کنند به‌روشنی در تعارض است. زیرا طبق تعریفی که خود ملاصدرا از علم نفس به خودش ارائه می‌دهد: "وجود نفس عین علم به ذاتش است و علم او به ذاتش حضوری است و او علم و عالم و معلوم است[2]." در علم حضوری هیچ واسطه‌ای در شناخت ما نسبت به آن شیء نیست یعنی آن شیء نزد ما حاضر است و طبق بیان ملاصدرا، مدرِک و مدرَک با هم اتحاد پیدا کرده‌اند و یکی شده‌اند و عین هم شده‌اند، پس چطور ممکن است که نفس در عین اینکه معلومش خود اوست، در عین عینیت و اتحّاد، اتحادّ نداشته و نفس به خودش التفات نداشته باشد؟ و این تناقض است. چراکه نمی‌شود یک شیء واحد یعنی نفس انسان در عین حاضر بودن برای انسان، برای انسان غایب هم باشد. پس همین‌جا معلوم می‌شود که هم نظریه علم حضوری که فلاسفه از جمله ملاصدرا در خصوص شناخت انسان نسبت به ذات و نفس خود به آن معترفند و هم نظریه فنای ذاتی فاقد اعتبار است. حالتی که شخص الف وجود دارد ولی به خود التفات ندارد با فنای ذاتی متفاوت است زیرا در دومی شخصیت شخص الف مضمحل و مندک و فانی و نابود می‌شود و اگر فنای ذاتی رخ دهد دیگر شخصی به‌عنوان شخص الف نداریم. قطره اگر به دریا بپیوندد دیگر قطره نیست و هویّت قطره بودن را از دست می‌دهد و جزئی از آب دریا است. اگر منظور ترکیب ذات انسان در ذات الهی است

---

[1] رجوع کنید به: برنجکار ،« ***نقش اراده در شکل گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی***»، ص ۹

[2] ملاصدرا، ***شواهد الربوبیه***، ص ۴۷۷

همان‌طور که مثال قطره و دریا را مطرح می‌کنند باز این نیز ممکن نیست و دارای اشکالات عدیده است. چراکه اوّلاً ذات الهی بنا به نظر خود فلاسفه یک ذات بسیط محض است و قابل‌ترکیب با چیزی نیست، پس اندکاک و فنای ذات انسان در ذات الهی ناممکن است. مثال قطره و دریا که اجتماع دو شیء و ترکیب آنها است، اصلاً در مورد خدا محال است و یک نگاه کاملاً مادی‌انگارانه و بی‌معنی به موضوع ارتباط خدا با انسان و دیگر اشیاء است. ولی با هر تفسیر و تعبیر دیگر هم فنای یک ذات در ذات الهی بی‌معنا و ناممکن است. چرا که مستلزم ترکیب در ذات الهی می‌شود. ضمن اینکه با فرض محال اگر خدا نعوذبالله مثل دریا قابل‌ترکیب با قطره که همان انسان است باشد، مگر قطره بعد از پیوستن به دریا هنوز می‌تواند از منظر قطره به بیرون نگاه کند؟ این امر ممکن نیست چون حدود قطره از بین رفته و دیگر قطره‌ای در میان نیست که بخواهد با آن حدود قبلی و در قالب یک شخص به ادراک بپردازد. اگر هم فقط دریا است که دریا ادراک خود را دارد و این‌طور نیست که قطره پس از پیوست به دریا بتواند از منظر دریا به دریا نگاه کند. این سخن از اساس نادرست است. چراکه با فرض محال که این نظریه فنا درست باشد اگر یک شیء در شیء دیگر فانی شد دیگر شیء قبلی وجود ندارد که بخواهیم از منظر او چیزی را توصیف کنیم و یا ادراکی را به او نسبت دهیم. بلکه فقط یک ادراک است که در اینجا همان ادراک خدا به وجود خود است. مگر نعوذبالله انسان با پیوستن به ذات خدا، خدا می‌شود که بخواهد ادراک کاملی از ذات الهی پیدا کند؟ مگر اصلاً امکان دارد موجود ممکن تبدیل به واجب‌الوجود بالذات شود؟

از نظر ملاصدرا تعریف و شناخت حقیقت یک شیء (از جمله واجب‌الوجود)، از چهار حالت خارج نیست. یا به نفس آن حقیقت است که از نظر او چنین شناختی محال است. یا از طریق اجزاء آن حقیقت است و یا به‌واسطهٔ امری خارج از ذات آن شیء است یا به‌واسطهٔ ترکیبی از داخل و خارج آن شیء[1].

امّا در خصوص حالت اوّل یعنی تعریف و شناخت یک شیء به نفس آن شیء، به این دلیل از نظر ملاصدرا محال است که معرَّف، قبل از معرِّف، معلوم است[2].

---

[1] "ان تعریف حقیقة الشیء اما ان یکون بنفس تلك الحقیقة او بشیء من اجزائها او بامر خارج عنها او بما یترکب من الداخل و الخارج " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۱۱۶)

[2] "اما تعریفها بنفسها فهو محال، لان المعرَّف معلوم قبل المعرِّف، فلو عرف الشیء بنفسه لزم ان یکون معلوما قبل ان یکون معلوما و هو محال " (همانجا)

و امّا در خصوص حالت دوم که شناخت و تعریف به واسطه امور و اجزاء داخلی است، به‌وضوح در خصوص حق‌تعالی منفی است، زیرا او فاقد جزء است. حالت چهارم هم اشاره به تعریف از طریق اجزاء و امور داخل ذات دارد که مطابق حالت دوم باطل است. پس بنا به نظر ملاصدرا از این چهار حالت فقط یک حالت برای شناخت خدا باقی می‌ماند که تعریف به‌واسطهٔ امور خارجی است که امور خارج از ذات حق‌تعالی همان لوازم و آثار او است[1].

امّا در نقد حالت نخست می‌توان در قالب نقد بِنایی گفت، این تعریف ملاصدرا نه‌تنها به‌وضوح نادرست است، بلکه با مبانی خود او نیز ناسازگار است. زیرا خود او در خصوص تعریف وجود و یا نور این‌گونه مطرح می‌کند که ظاهر لنفسه و مظهر لغیره. پس امری مانند وجود که به نفسش ظاهر باشد و دیگر اشیاء به‌واسطهٔ او تعریف شوند، اعرف از معرِّف خواهد بود و دقیقاً بر خلاف نظر ملاصدرا چنین امری معلوم است قبل از آنکه بخواهد به‌واسطهٔ شیء دیگری معلوم شود و هیچ استبعادی نیز ندارد چون بقیه اشیاء به‌واسطهٔ او تعریف می‌شوند پس خودش باید اعرف از دیگر اشیاء باشد بنابراین هیچ معرّفی جز ذات خودش باقی نمی‌ماند.

در نقد حالت سوم نیز می‌توان گفت که اوّلاً اگرچه عنوان آثار ذات که همان افعال الهی است بر ذات الهی صدق می‌کند ولی لوازم ذات معنی آثار و افعال را نمی‌دهد و نه‌تنها اطلاق لوازم یعنی آنچه لازمه ذات الهی است بر آثار و افعال، نادرست است بلکه اصلاً اطلاق لوازم بر ذات واجب تعالی نادرست است چون واجب‌الوجود بالذات، لازمه ندارد و فعل الهی نیز لازمه ذات نیست. ثانیاً اگرچه آثار و افعال الهی به‌عنوان آیات الهی نشان‌دهنده وجود حق‌تعالی باشند ولی نمی‌توانند حقیقت ذات واجب تعالی تعریف کنند. چه اینکه آثار و افعال الهی در مرتبه مادون ذات هستند و مرتبه مادون به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان تعریف‌کننده حقیقت مرتبه مافوق یعنی ذات به ما هو ذات باشد و صرفاً آیت و نشانه وجود او است و نه تعریف‌کننده حقیقت او. همان‌طور که در لسان معصوم نیز آمده است، خلقت، ابزار تجلّی و ظهور خداوند برای خلائق است: "الحمد لله متجلّی لخلقه بخلقه[2]." یعنی از اثر که همان خلقت است پی به مؤثّر که خالق است می‌برند و نه اینکه حقیقت ذات حضرت حق با شناخت مخلوق برای آنها منکشف بشود. چه اینکه نه‌تنها خدا به‌واسطهٔ خلائق شناخته نمی‌شود بلکه خود اشیاء به‌واسطهٔ وجود حضرت حق شناخته

---

[1] "ثبت انه لا یمکن تعریف حقیقة واجب الوجود الا بلوازمه و آثاره" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۱۱۶)

[2] ***نهج البلاغه***، خطبه ۱۰۸

می‌شوند. همان‌طور که در تأیید این سخن در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است راوی به ایشان می‌فرماید من با گروهی مناظره نمودم و به آنها گفتم: خداوند جلیل‌تر و عزیزتر و بزرگوارتر است از آنکه با آفریدگانش شناخته شود؛ بلکه بندگان خدا با خدا شناخته می‌شوند. حضرت در جواب، گفته او را تأیید نموده و می‌فرماید: خدایت رحمت کند[1].

۱-۱۰- در نقد شناخت خدا به نحو علم حضوری[2] با تعریف فلاسفه

با تعریفی که فلاسفه از علم حضوری دارند و آن عبارت است از حضور شیء (معلوم) و نه صورت شیء نزد عالِم، همان‌طور که ملاصدرا نیز به آن اشاره دارد[3]، می‌توان گفت که چنین علمی به خداوند ممکن نیست چراکه ذات بسیط و لایتناهی خداوند، شیء محدودی نیست که به تمامه نزد ما که خود نیز محدودیم حاضر شود و ما بتوانیم او را آن‌گونه که هست ادراک کنیم. ضمن اینکه اساساً وجود چنین علمی (علم حضوری) زیر سؤال است و این تقسیم‌بندی علم به دو قسم حضوری و حصولی، از اساس اشکال دارد. چراکه ادراک معلوم به‌وسیله حضورش نزد عالم بدون دست‌داشتن قوّه حس و خیال و عقل، حداقل برای انسان ممکن نیست. چراکه به نظر می‌رسد بر خلاف آنچه ابن سینا و تابعینش می‌پنداشتند این‌گونه نیست که اگر انسان فاقد هر گونه قوّه ادراکی باشد باز هم وجود خودش را درک می‌کند؛ و مثال ناقصی را که او برای اثبات سخنش در قابل انسان معلق مطرح می‌کند، دارای اشکال عمده می‌باشد. زیرا اوّلاً اگر بنا باشد همه حواس انسان از او گرفته شود و همچنین حافظه او نیز کاملاً پاک شود، مثل بچه‌ای که تازه‌متولدشده است اگر چنین موجودی فاقد هرگونه حس باشد، یعنی نه خود را ببیند و نه لمس کند و نه بو کند و نه بچشد و نه صدای خود را بشنود و نه حافظه‌ای داشته باشد که قبلاً چنین ادراکاتی را تجربه کرده و به وجود خود پی برده باشد، چگونه می‌تواند پی به وجود خود ببرد؟ همه اینها با این فرض است که هنوز قوّه عاقله او وجود دارد که در غیر این صورت هیچ ادراکی هم از خود و پیرامون خود نخواهد داشت. چه برسد به اینکه بخواهد میان خود و پیرامون خود تمایز قائل شود. اگر از

---

[1] "قُلْتُ لأبِی عَبْدِ اللّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ: إنِّی نَاظَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ: إنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلُّ وَ أَعَزُّ وَ أَکْرَمُ مِنْ أَنْ یُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْعِبادُ یُعْرَفُونَ بِاللَّهِ. فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ " (کلینی، ***اصول کافی***، ج ۱، صص ۸۵ و ۸۶)

[2] رجوع کنید به: افضلی، علی،« ***نقد نظریه حضوری بودن علم خداوند از دیدگاه عقل و نقل***»، ص ۳

[3] "العلم بالشی الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذاتها و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالاشیأ الخارجة عن ذواتنا" (ملاصدرا، ***رساله فی التصور و التصدیق***، ص ۴۶)

این دنیا هم به عوالم دیگر نظیر برزخ و قیامت کوچ کند؛ باز در آن عوالم از طریق قوای ادراکی مرتبط به آن نشـــئات قادر به درک وجود خود و پیرامون خود خواهد بود و اگر فاقد این قوا باشـــد نه خودش را می‌شناسد و نه اشیاء پیرامونش را؛ این بدن‌مندی در همه نشئات با انسان هست، در دنیا بدن خاکی، در برزخ، بدن مثالی، در قیامت دوباره بدن خاکی و به نظر می‌رسد موجود مجّرد محضی که بدون بدن (چه مثالی و چه خاکی) بتواند تحت عنوان روح یا نفس، مستقلاً وجود داشته باشد و علم بی‌واسطه به خود داشته باشد، وجود ندارد. ازاین‌رو این تعبیر علم حضوری، سخن نادرستی است و ما فقط از طریق قوای ادراکی است که قادر به درک خود و اطراف خود هستیم[1]. ضمن اینکه انسان با همه قوای ادراکی که به او اعطا شـــده باز نســـبت به خود، ادراک بســـیار محدود و جزئی دارد و نه‌تنها به روح و نفس خود، علم و ادراک بسیار محدود دارد بلکه حتی به بدن خود و عملکرد اجزای آن نیز ادراکی بسیار محدود دارد. چه اینکه ما حتی به سلول‌ها و اعضا و جوارح بدن خودمان اشراف نداریم و اکثر اعضا و جوارح انسان بدون اختیار و اراده انسان مشغول فعالیت هستند. قلب انسان، مغز انسان و کبد انسان، دستگاه هاضمه انسان و... تقریباً همگی بدون اراده و اختیار انسان مشغول فعالیت هستند و حتی ما از نحوه فعالیت آنها آگاه نیستیم. به‌طریق‌اولی در مورد روح و نفس انسان نیز آن‌قدر علم و ادراک ما محدود و ناقص است که خیل کثیری از بشر منکر وجود روح شده‌اند. بعد در کمال تعجب فلاسفه سخن از علم حضوری انسان به نفس خود می‌کنند. این چه علم حضوری به خود است که عده زیادی از آدم‌ها اصل وجود انسان که روحش باشد را نمی‌یابند و اصـــلاً منکر می‌شـــوند؟ این چه علم حضـــوری اســـت که وقتی انســـان به خواب فرومی‌رود یا بیهوش می‌شـــود، با فرض اینکه خواب هم نبیند، اصـــلاً از وجود خودش آگاهی ندارد؟ اگر از طریق ابزار ادراکی، علم به خود دارد که دیگر اسمش علم حضوری نمی‌شود. چه اینکه در هنگام خواب ابزار ادراکی او موجود هســـتند ولی درعین‌حال چون نفس به آنها التفات کامل ندارد به خودش علم ندارد و اگر از طریق ابزار نیست (طبق تعریف علم حضوری) پس باید همیشه به خودش علم داشته باشد و فرقی بین خواب و بیداری و هوشیاری و عدم هوشیاری نباید در علم به خود وجود داشته باشد درحالی‌که به‌وضوح چنین نیست.

امّا اینکه چرا خدا را آن‌گونه که هســـت درک نمی‌کنیم، در کنار نظر ملاصـــدرا که می‌گوید، چون خدا محسوس نیست پس قابل‌درک با قوای حسّی نیست و چون کیفیت ندارد و صورتی شبیه آن متصوّر

[1] "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهاتكم لَا تَعْلَمُونَ شَيْئا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْـدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (قرآن، نحل، ۷۸)

نیست تا به‌واسطهٔ آن صورت قابل‌درک با وهم و عقل باشد، باید گفت اگرچه این سخنان در جای خود صحیح است ولی علّت اصلی عدم ادراک خداوند توسط ما نامحدودبودن او است که سبب می‌شود، صورت‌پذیر نباشد و در هیچ قالبی نگنجد و فهم و عقل محدود بشر، توانایی ادراک آن موجود لایتناهی را ندارد. ازاین‌رو چاره‌ای جز سیر در شناخت آثار و نشانه‌های او ندارد؛ و به همین سبب است که امام رضا (ع) در ادامه حدیث بیان نموده در جواب این سؤال که پس خدا را چگونه می‌توان یافت به ذکر برخی از آیات انفسی و آفاقی می‌پردازد و از جمله آیات انفسی به ذکر اموری از بدن انسان اشاره می‌کند از جمله رشد اعضا و جوارح انسان، جوانی و سپس پیری و اموری نظیر شهوت و غضب و عقل و قوای مدرکه که بدون خواست و دخالت انسان در وجودش به ودیعه گذاشته شده است و موارد بسیار دیگری که همگی حکایت از آن دارند انسان در پیدایش، رشد و نمو و کهولت آنها اختیاری ندارد و این امور به دست مدبّری حکیم است.

۱-۱۱- در معنای خروج خدا از حدّ تعطیل و تشبیه[۱]

امام صادق علیه‌السلام در جواب شخصی که پرسید آنچه درک شود، مخلوق است، می‌فرماید اگر این‌طور بود که خداشناسی و مسئله توحید از دوش ما برداشته می‌شد. بلکه ما می‌گوییم آنچه که توسط حواس درک می‌شود، محدود است و مخلوق و از طرفی نمی‌توان شناخت خدا را تعطیل کرد و نفی نمود که به انکار او می‌انجامد، بنابراین در شناخت خداوند باید او را از دو حد تعطیل و تشبیه جدا ساخت. به این معنی که نه می‌توان گفت هیچ‌گونه شناختی نسبت به خدا نداریم و نه می‌توان او را با حواس ادراک کرد و با مخلوقات که ترکیب و تألیف شده‌اند و در حال تغییرند و مسبوق به عدم هستند، مقایسه و تشبیه نمود. چراکه او خالق اشیاء است و اگر قرار بود شبیه مخلوقات باشد، خودش نیز در عرض آنها قرار می‌گرفت و یکی از مخلوقات به‌حساب می‌آمد در حالیکه این‌طور نیست و او شبیه به هیچ مخلوقی نیست[۲].

---

[۱] رجوع کنید به: برنجکار، ***قواعد کلامی (توحید)***، ص ۵۹

[۲] "قال له السائل فانا لم نجد موهوما الّا مخلوقا قال أبو عبد اللّه علیه السلام لو کان ذلك کما تقول لکان التوحید عنا مرتفعا لانا لم نکلف غیر موهوم و لکنا نقول کل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس و تمثله فهو مخلوق اذا کان النفي هو الابطال و العدم و الجهة الثانیة التشبیه اذ کان التشبیه هو صفة المخلوق الظاهر الترکیب و التألیف فلم یکن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعین و الاضطرار إلیهم انهم مصنوعون و ان صانعهم غیرهم و لیس مثلهم اذ کان مثلهم

ملاصدرا در بیان توجیه نفی شبیه از خدای متعال این‌گونه استدلال می‌کند که اگر خدا با سایر موجودات به یک وجه یا وجوهی شباهت داشته باشد پس باید در دیگر وجوه امتیاز داشته باشد که در این صورت موجود مرکّب خواهد شد و هر موجود مرکّبی، مخلوق و محتاج به غیر است[1].

در خصوص این استدلال ملاصدرا در قالب نقد بِنایی می‌توان گفت، این استدلال که هر موجود مرکّبی محتاج به غیر و مخلوق است، در بسیاری از مباحث فلسفی از جمله وحدانیت خدای متعال به‌کاررفته است. با فرض اینکه عالَم یک خدا دارد و این خدا خود را این‌گونه معرفی کرده است که مثل و مانند ندارد، در اصل اینکه خداوند با دیگر موجودات شباهتی ندارد، بحثی وجود ندارد. چرا که "لیس کمثله شیء" ولی باید ابتدا معنای شباهت روشن شود. به‌عنوان‌مثال می‌توان گفت خداوند موجود است و دیگر موجودات نیز موجودند. پس می‌توان در اصل موجودیت میان خدا و ماسوای او شباهت برقرار کرد ولی کیفیت وجود خدا با خلائق متفاوت است. چه اینکه خود ملاصدرا معتقد است وجود، یک واحد مشترک بین خدا و خلق است و اختلافش صرفاً در شدّت و ضعف می‌باشد. همین‌طور در سایر صفات کمالیه نظیر حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و... که حداقل یک معنای مشترکی و لو در نازل‌ترین سطح خود باید میان این مفاهیم در خدا و غیر او باشد تا وقتی خدا خودش را با این صفات معرفی می‌کند که من عالم و قادر و حیّ و سمیع و بصیر و... هستم، متوجه بشویم راجع به چه کمالی صحبت می‌کند. وقتی خدا می‌گوید "علیم بذات الصدور" است راجع به علم و آگاهی از درون انسان‌ها صحبت می‌کند؛ و ما تا یک معنای مشترکی از علم را درنیابیم این کلام خدا را نخواهیم فهمید و این نقض غرض از ارسال کتاب آسمانی خواهد بود. حتی اگر گفته شود که منظور از عالم بودن، جاهل نبودن است نیز باید یک معنای مشترکی از جهل را دریابیم چراکه جهل نیز همانند علم مراتب دارد و فرقی نمی‌کند که معنای جهل را تبیین کنیم یا معنای علم را چرا که این دو ضد هم هستند و با تعریف یکی تعریف دیگری نیز مشخص می‌شود و تعریف سلبی برای فرار از ایجاد شباهت میان علم خالق و مخلوق، مشکلی را حل

شبیها بهم في ظاهر التركيب و التأليف و فيما يجري عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا و تنقلهم من صغر الى كبر و سواد الى بياض و قوة الى ضعف و احوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها لبيانها و وجودها" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص۵۴)

[1] "اذ كل ما يشبه شيئا فله شيء به يشارك الاخر و له شيء اخر به يمتاز عنه فيكون مركبا و كل مركب مخلوق و كل مخلوق فله خالق، فلا بد ان ينتهي المخلوقات الى خالق لا شبه له" (همان، ص ۵۵)

نمی‌کند؛ بنابراین چه از طریق مفهوم علم جلو برویم چه از طریق مفهوم جهل هر دو ما را به یک معنای مشترکی خواهد رساند تا کلام الهی را از عالم بودن خدای متعال فهم کنیم. برای سایر صفات الهی نیز این بیان صدق می‌کند؛ بنابراین همین که گفته می‌شود خدا علم دارد و من هم علم دارم، اگرچه سنخ علم خدا با من متفاوت است ولی حداقل یک امر مشترک باعث شده است که به هر دو اطلاق علم شود؛ بنابراین نمی‌شود به‌صرف وجود یک امر مشترک میان دو موجود، ادّعا نمود که این موجود مرکّب هستند و هر موجود مرکّبی نیز مخلوق و وابسته به غیر است. ضمن اینکه ترکیب مادی که مثلاً یک جسم را به اجزای سازنده او تقسیم می‌کند با اختصاص وجوه مختلف به یک موجود نظیر داشتن صفات کمالیه مختلف، دو امر متفاوت است. زیرا اوّلی به تقسیم فیزیکی یک موجود می‌انجامد ولی دوّمی منافاتی با بسیط بودن و مجرّد از مادّه بودن آن موجود ندارد. همان‌طور که در خدای متعال مشاهده می‌کنیم که او دارای صفات کمالیه متعدّد است و همچنین صفات فعلی او نظیر خلاقیت و رازقیت و... نیز حکایت از تعدّد و جنبه‌های مختلف افعال الهی دارد. یعنی خلق، یک فعل است و اعطای رزق، فعل دیگر و اگر قرار بود خداوند فقط یک وجه داشته باشد و فقط یک شأن و فعل از او صادر شود نباید دارای شئون و افعال متعدّد می‌بود. ازاین‌رو بساطت و تجرّد منافاتی با وجوه مختلف داشتن و تعدّد و تکثّر شئون ندارد؛ چرا که: "**کل یوم هو فی شأن**[1]". چه اینکه حتی اگر ترکّب مادی را هم لحاظ کنیم، این گزاره که هر موجود مرکّبی محتاج به غیر و مخلوق است قابل مناقشه است. چراکه اگر کسی قائل به ازلیّت مادّه باشد، اثبات احتیاج به غیر و مخلوق بودن مادّه زیر سؤال می‌رود. حال این مادّه بخواهد از عناصر اوّلیه بسیط تشکیل شده باشد یا از ابتدا به‌صورت مرکّب باشد تفاوتی نمی‌کند.

در ادامه این حدیث، امام صادق علیه‌السلام در خصوص ماهیت داشتن و انیّت داشتن خداوند این‌گونه مطرح می‌کنند خداوند دارای انیّت و ماهیّت است و از منظر امام علیه‌السلام هیچ چیزی بدون انیّت و ماهیّت نیست. در ادامه سؤال‌کننده می‌پرسد که آیا خداوند دارای کیفیّت هم هست که امام (ع) در پاسخ می‌گوید اگر منظور از کیفیت داشتن، فهمیدن و دریافت چیستی و چگونگی خداوند باشد که نیازمند احاطه به وجود او و شناخت صفات اوست، خیر ولی اگر بخواهیم او را از حد تعطیل و تشبیه

[1] قرآن، الرحمن، ۲۹

خارج کنیم، می‌بایست برای او کیفیّت در نظر بگیریم با این فرض که مشابه هیچ موجودی نیست و نه کسی واجد آن کیفیت است و نه آن کیفیت برای غیر او قابل‌درک و فهم است[1].

در خصوص واجد انیّت و ماهیت بودن خداوند، ملاصدرا در توضیح پرسش‌وپاسخ میان امام صادق علیه‌السلام و شخص سؤال‌کننده، این‌گونه مطرح می‌کند که شخص سؤال‌کننده از امام (ع) پرسید آیا انیّت مخصوص و ماهیتی غیر از مطلق وجود برای خدا قائل هستید؟ که امام (ع) در جواب گفت: بله هیچ موجودی، موجود نمی‌شود مگر به نحو خاصی از وجود. ملاصدرا در ادامه می‌گوید منظور از ماهیت داشتن خدا در اینجا ماهیت به معنای " ما به الشیء هو هو" است[2].

در اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان وجود خداوند را یک وجود مطلق عامّ لحاظ کرد. به همین دلیل می‌توان برای خداوند طبق گفته امام علیه‌السلام، انیّت و ماهیت قائل شد. ملاصدرا نیز در اینجا قبول می‌کند که اطلاق مطلق وجود به خداوند پذیرفته نیست بلکه خداوند نیز نحوه‌ای از وجود است که البته برای هیچ‌کس غیر از خود او قابل شناخت نیست. این نحوه از وجود خاصّ همان ماهیت و انیّت حق‌تعالی است که تعارضی هم با آنچه ملاصدرا در معنای ماهیت خداوند ذکر کرده ندارد: که آنچه به واسطه آن، خدا، خدا است. چون برای آن نحوه وجود که وجود خاصّ واجب تعالی است، اطلاق ما به الشیء هو هو، برای هر موجودی از جمله خداوند صادق است چه اینکه معنای اوّلی هم که ملاصدرا برای ماهیت ذکر می‌کند که آنچه در جواب ما هو گفته می‌شود: " ما یقال فی جواب ما هو " نیز برای همه موجودات از جمله خداوند صادق است. زیرا در جواب "ما هو؟" نیز می‌توان گفت: "هو هو" بنابراین فرقی میان این دو تعریف از ماهیت در اطلاقش بر خداوند وجود ندارد.

در ذیل شرح عبارت امام علیه‌السلام که فرمودند خداوند به این معنا کیفیت دارد که او را از حدّ تعطیل و تشبیه خارج سازد و این کیفیتی است که جز او هیچ چیزی استحقاق آن را ندارد و با هیچ‌چیز در آن شریک نیست و قابل احاطه و ادراک توسط هیچ‌کس جز خود خداوند متعال نیست؛ ملاصدرا

---

[1] "قال السائل فقد حددته اذا ثبت وجوده قال ابو عبد اللّه علیه السلام لم احدّه و لكني اثبته اذ لم يكن بين النفي و الاثبات منزلة قال له السائل فله انية و مائية قال نعم لا يثبت الشيء الا بانية و مائية قال له السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة و الاحاطة و لكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل و التشبيه لان من نفاه فقد انكره و دفع ربوبيته و ابطله و من شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين و المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية و لكن لا بدّ من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره و لا يشارك فيها و لا يحاط بها و لا يعلمها غيره قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه قال أبو عبد اللّه علیه السلام هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة و معالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالمباشرة و المعالجة و هو تعالى نافذ الإرادة و المشيئة فعال لما يشاء."(ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۵۶)

[2] "فقال السائل فاذن له انية مخصوصة و مائيّة غير مطلق الوجود هو بها هو فقال علیه السلام: نعم، لا يوجد الشيء الا بنحو خاصّ من الوجود" (همانجا)

این‌گونه مطرح می‌کند که منظور امام (ع) از این که ادراک کیفیت به نحو احاطه را نفی می‌کنند، ناظر به صفات زائد بر ذات است و چون خداوند کمال زائد بر ذات ندارد پس این نحو از کیفیت برای خدا منتفی است[1].

بر خلاف نظر ملاصدرا، این معنای از کیفیت که امام (ع) نفی می‌کنند، یعنی دریافت چیستی و چگونگی ذات خداوند که نیازمند احاطه به وجود اوست، هیچ ارتباطی به صفات زائد بر ذات ندارد و مستقیماً به حقیقت ذات و نحوه وجود حضرت حق بر می‌گردد که به دلیل عدم احاطه ما به وجود او شناخت نحوه وجود او یا همان کیفیّت ذات او برای ما غیرممکن است. شناخت حقیقت صفات کمالیه حضرت حق نیز به‌تبع عدم احاطه به ذات برای ما ناشناخته باقی می‌ماند. امّا در ادامه امام (ع) معنایی دیگر از کیفیت را برای خدا اثبات می‌کند: "لا بدّ من اثبات ان له کیفیة لا یستحقها غیره و لا یشارك فیها و لا یحاط بها و لا یعلمها غیره." بنابراین از منظر معصوم دریافت چیستی خداوند به‌نحوی‌که مستلزم احاطه به وجود او باشد، منتفی است ولی کیفیت داشتن به این معنا که او واجد کیفیتی است که آن کیفیت و چیستی در هیچ موجودی جز خدا یافت نمی‌شود و هیچ موجودی مستحق آن نیست و قابل احاطه و ادراک نیست، برای خداوند صدق می‌کند.

امّا در خصوص بخش دوم فرمایش امام (ع) که با نظر به خروج از حد تعطیل و تشبیه برای خداوند کیفیت قائل شدند، ملاصدرا با استناد به فرمایش امام علی علیه‌السلام که "کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهاده کل موصوف انها غیر صفة" این‌گونه استدلال می‌کند که بعضی افراد از این عبارت این‌گونه برداشت می‌کنند که خداوند صفاتش همگی به نحو مجاز است و ذات الهی نائب مناب این صفات است. چون مفهومات این صفات مغایر هم هستند و اگر این صفات حقیقی باشند باید دلالت بر حقائق متغایر در ذات الهی کنند که موجب ترکّب در ذات خواهد شد و بنابراین یک ذات فاقد صفت داریم که به‌عنوان‌مثال در خصوص صفت علم الهی به دلیل اینکه حقائق همه اشیاء بر خداوند روشن است، او را عالم می‌دانیم و همین‌طور برای سایر صفات الهی[2].

---

[1] "فاجاب علیه السلام بمعنی الکیفیة عنه تعالی معللا بانها صفة متقررة کمالیة زائدة علی ذات ما اتصف بها، و البارئ جلّت کبریائه مستغن بذاته عن کمال زائد، و وصف الکیفیة بالاحاطة، لانها ممّا یغشی الذات الموصوفة بها، کالبیاض للجسم و النور للارض و العلم للنفس. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۷)

[2] "ذلك بما ثبت من قول امام الموحدین امیر المؤمنین علیه السلام: کمال التوحید نفي الصفات عنه تعالی لشهادة کل موصوف بحسب الحقیقة غیر الصفة، زعموا ان لیس الاول تعالی عالما و قادرا و حیّا و مریدا و غیر ذلك من صفاته الحقیقیة بحسب الحقیقة بل علی وجه المجاز، بمعنی ان ذاته بلا صفة مما یترتب

ملاصدرا این بیان را یک مغالطه می‌داند که منجر به تعطیل محض می‌شود. چراکه از نظر او این افراد بین حیثیّات و شئون مختلف وجودی با تغایر مفهومات مختلف که از یک ذات واحد نشئت می‌گیرند، مغالطه کرده‌اند. از نظر او به یک ذات واحد بسیط می‌توان مفاهیم متغایر را نسبت داد بدون اینکه موجب ترکّب در ذات شود[1].

در نقد این قسمت از بیان ملاصدرا می‌توان گفت که اوّلاً نظریه فوق که به نظریه نیابت ذات از صفات موسوم است به تعطیل محض نمی‌انجامد. تعطیل محض در جایی رخ می‌دهد که ما هیچ‌گونه شناختی نسبت به خداوند نداشته باشیم و همان‌طور که در بیان امام (ع) نیز آمده است این عدم شناخت منجر به نفی خدا می‌شود. زیرا بین نفی و اثبات مرتبه‌ای نیست. در بیان اینکه چرا نظریه نیابت ذات از صفات منجر به تعطیل نمی‌شود می‌توان گفت که این نظریه، صفات الهی را منکر نمی‌شود بلکه به‌جای قائل‌شدن به صفات مستقل و پدیدآمدن مشکلاتی که نظریه عینیت صفات با ذات دارد که در ادامه به آن اشاره خواهیم نمود یا نظریه زیادت صفات از ذات که به تعدّد قدما بینجامد که به‌کلی مردود است، ذات الهی را واجد همه صفات کمالیه و فاقد صفات سلبیه می‌داند به این نحو که ذات الهی نائب مناب اسماء و صفاتی است که دارای کارکردهای مختلف و مفاهیم متعدّد که ناظر به حیثیّات و شئون مختلف وجودی است. زیرا جز در این صورت نمی‌توان مفاهیم متعدّد و اسماء و صفات مختلف را به یک ذات واحد بسیط نسبت داد. برخلاف نظریه عینیت که به‌عنوان‌مثال در خصوص علم خدا می‌گوید: "عالم بعلم و علمه عین ذاته" نظریه نیابت می‌گوید: "عالم بذاته یا عالم بنفسه[2]." اشکال اوّل نظریه عینیت این است که یک واسطه مانند علم یا قدرت و نظائر آن را در نظر می‌گیرد و بعد ادّعا می‌کند که این واسطه عین ذات است. اگر علم عین ذات است چه لزومی دارد که بگوییم خداوند عالم به علم است و علم او عین ذات او است؟ از ابتدا بگوییم که خداوند بذاته عالم است. اشکال دوم نظریه عینیت این است که با این فرض و واردکردن واسطه در تعریف، می‌خواهد نفی صفات از ذات نکند. درحالی‌که وقتی این ادّعا را مطرح

علیه ما یترتب علی صاحب هذه الصّفات، فاطلقت علیه هذه الاسماء، فهو عالم لانه ینکشف علی ذاته بذاته حقائق الاشیاء و کذا في القدرة و غیرها، و زعموا ان مفهومات هذه الصفات متغایرة و ذاته بسیطة صرفة، فلو صدقت علیه هذه المفهومات المتغایرة یلزم الکثرة في ذاته و هو محال. فاذن لیس هو تعالی ممّا یثبت في حقه او صدق علیه بالذات معاني هذه الصّفات، بل ذاته تتوب مناب کل منها و کل متصف بها " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۷)

[1] "کلامهم هذا مغالطة نشأت من الخلط بین تغایر الحیثیات الوجودیة و بین تغایر المفهومات الموجودة بوجود واحد بسیط صرف فوقعوا في مثل هذا التعطیل المحض " (همانجا)

[2] شهرستانی، ***الملل و النحل***، ج۱، ص ۵۰؛ ملاصدرا، ***شرح أصول الکافی***، ج۳، ص ۱۸۵

می‌کند که علم همان قدرت و همان حیات و همان ذات است، پس در واقع صفت را عین ذات گرفته و نه‌تنها تمایز بین صفات را نشان نمی‌دهد بلکه با این اصل بدیهی و عقلی که صفت و موصوف دو چیز متفاوت هستند در تعارض است: "بشهادة کل صفت انّها غیر موصوف[1]." اشکال سوم و به نظر مهم‌ترین اشکال نظریه عینیت این است که طبق نظر صریح فلاسفه و همچنین ملاصدرا که مورد بحث ما است این‌گونه ادّعا می‌کنند که اسماء و صفات ذاتی الهی دارای مفاهیم مختلف هستند ولی درعین‌حال عین یکدیگر و همان ذات الهی هستند. چه‌طور می‌شود دو چیز عین هم باشند ولی دارای مفاهیم مختلف باشند؟ چه‌طور امکان دارد، مفهوم علم با مفهوم قدرت با مفهوم حیات متفاوت باشد ولی علم همان قدرت و همان حیات باشد؟ این یک تعارض و سخن تناقض‌آمیز آشکار است که فلاسفه برای پوشش‌دادن مفاهیم مختلفی که بر اسماء و صفات الهی بار می‌شود و هر انسان عاقلی تمایز بین این مفاهیم را می‌فهمد و همچنین فرار از ایجاد ترکّب در ذات الهی نظریه عینیت را مطرح کردند. در حالیکه این نظریه با این تعارض آشکار مواجه است. ملاصدرا به قائلین نظریه نیابت می‌گوید که آنها دچار مغالطه شده‌اند و بین حیثیّات و شئون وجودی مختلف و تغایر مفهومات مختلف به وجود واحد بسیط خلط کرده‌اند. سؤالی که از جناب ملاصدرا باید پرسید این است که چه‌طور می‌شود که مفهومات مغایر به حیثیّات و شئون وجودی متفاوت برنگردد و به یک حیثیت و شأن وجودی واحد برگردد؟ ملاصدرا و فلاسفهٔ هم رأی او قائل به قاعده الواحد هستند که از یک وجود واحد بسیط جز یک واحد صادر نمی‌شود. همان‌طور در مقالات متعدّد به نقد این قاعده پرداختیم و به اشکالات متعدّد وارد بر آن اشاره نمودیم[2][3]، این قاعده نه‌تنها بر خداوند بلکه بر هیچ موجودی صدق نمی‌کند. چه اینکه وحدت و بساطت با تعدّد حیثیّات و شئون وجودی در تعارض نیست همان‌طور که خود ملاصدرا در مورد نفس آدمی به این معترف است که: "النفس فی وحدتها کل القوا[4]" و در مورد صفات الهی هم تغایر مفهومات اسماء و صفات الهی را علی‌رغم اینکه به یک وجود واحد بسیط منسوب هستند، می‌پذیرد. این پندار نادرست که بساطت وجودی با تعدّد صفات و حیثیّات و شئون وجودی در تعارض است، به خاطر نگرش مادّی و عنصری به همه موجودات است. چون آدمی درک درستی از یک موجود فرامادی و غیر عنصری ندارد،

---

[1] ***نهج البلاغه***، خطبه ۱

[2] آزادگان و عظیمی، «***نقد قاعده الواحد با تکیه بر آراء ابن سینا***»، ص ۱۶۷

[3] آزادگان و عظیمی، «***بررسی آراء صدرالمتألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال با تکیه بر نقد قاعده الواحد***»، ص ۱۱

[4] ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۸، ص ۲۲۱

لاجرم حیثیّات و شئون مختلف وجودی را به جزءها و بخش‌های مختلف یک موجود نسبت می‌دهد. از شخصی مثل ملاصدرا که خودش نظریه "النفس فی وحدتها کل القوا" را مطرح نموده باید تعجب کرد که وقتی به این موضوع معترف شده است که یک موجود واحد بسیط مانند نفس انسان می‌تواند در عین بساطت و وحدتش واجد حیثیّات و شئون و قوای متعدّد باشد، چرا یک موجود واحد بسیط دیگر نتواند دارای حیثیّات و شئون متفاوت باشد. مگر قوای مختلف نفس باعث ترکّب در نفس می‌شود که حیثیّات و شئون مختلف الهی بخواهد سبب ترکّب در ذات او شود؟ اگرچه ذات الهی با هیچ ذاتی قابل‌مقایسه نیست ولی برای تقریب به ذهن در خصوص دو موجودی که از نظر فلاسفه واحد بسیط هستند می‌توان این استدلال را مطرح نمود. فلاسفه در جواب ممکن است بگویند که وحدت و بساطت نفس در مرتبه وحدت و بساطت ذات الهی نیست[۳۲۱] و ازاین‌رو می‌توان به نفس، قوای متعدّد نسبت داد ولی در خصوص خدا نمی‌توان به تعدّد صفات و حیثیّات و شئون مختلف قائل شد. این حرف به دو دلیل نادرست است. اوّل اینکه یا نفس، واحد بسیط هست یا نیست، نمی‌توان گفت یک موجود، واحد بسیط باشد و درعین‌حال مرکّب هم باشد. پس قائل‌شدن به مراتب بساطت یک حرف بی‌معنا است چون یک موجود یا مرکّب است یا بسیط و نمی‌تواند هم مرکّب باشد و هم بسیط و این دو با هم جمع نمی‌شود. زیرا بساطت، تشکیک‌پذیر نیست و به محضی که یک موجودی از بساطت خارج شد می‌شود مرکّب و دیگر نمی‌توان عنوان بسیط بر او اطلاق نمود. دوم اینکه خود خداوند به‌وضوح برای خود حیثیّات و شئون مختلف قائل شده و هر عقل سلیم این موضوع را می‌فهمد که خداوند دارای افعال مختلف است. ممکن است فیلسوف در جواب ما بگوید که ما در مرتبه ذات گفتیم که صفات عین ذات است و نه در مرتبه افعال. پاسخ ما این است که این افعال مختلف از یک وجود واحد بسیط سر می‌زند و بازگشت این افعال به ذات الهی است. از طرفی حیثیّات و شئون وجودی این افعال با یکدیگر متفاوت است. چرا که اوّلاً یک فعل نیست بلکه افعال متعدّد است چه اینکه او "فعّال مایشاء" است و "کل یوم هو فی شأن" است و دیگر اینکه دسته‌های مختلف افعال الهی که ذیل اسماء و صفات مختلف او قرار می‌گیرند نیز چه به لحاظ مفهومی و چه به لحاظ کارکردی و عملکردی متفاوت از هم هستند؛ نه‌تنها افعال الهی با یکدیگر متفاوت هستند بلکه خود

---

[۱] "المبدأ الاول تعالی فانه غیر متناه فی الشدة " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۲۵)

[۲] " فاذن قد تحقق و تبین ان لو لا العلیة و الایجاد لم یتمیز و لم یتفاوت الموجودات بعضها عن بعض و لم یتحقق اختلاف الاحوال و الهیئات و لم یقع الفرق بین الواجب سبحانه و غیره" (همانجا)

[۳] "فان امتیاز بین الوجودات المجردة عن المواد و الاجسام لیس الا بالاشد و الاضعف لا غیر " (همانجا)

اســـماء و صـــفات چه در مرتبه ذات و چه در مرتبه فعل ناظر به حیثیّات و شـــئون مختلف وجودی‌اند. به‌عنوان‌مثال اســم حیء با اســم خالق یا رازق بیانگر حیثیّات و شـئون متفاوت هسـتند. زیرا خداوند قابل فرض است بدون اینکه خلقی در کار باشد که بخواهد به آنها رزق دهد.

ملاصدرا در توضیح حدّ تعطیل می‌گوید که منظور، نفی صفات بالکلّ است و از نظر او اگر کسی معنای صـفات الهی را انکار کند وجود خدا و علم و قدرت و اراده و سـمع و بصـر و ربوبیت و صـنع و خلقت و رازقیت او و... را انکار نموده است[1].

این سخن به‌روشـنی حکایت از این دارد که ملاصـدرا حداقل قبول دارد که معانی صـفات الهی با یکدیگر متفاوت اســت و این‌گونه اســتدلال می‌کند که اگر این معانی متفاوت را انکار کنیم وجود خدا و علم و قدرت و سـمع و بصـر و رازقیت و خالقیت و ربوبیت و غیره را انکار نموده‌ایم. از طرفی به‌وضـوح علم و قدرت و سـمع و بصـر و رازقیت و خالقیت و ربوبیت و... نه‌تنها به یک معنا نیسـتند بلکه حیثیت‌ها و شئون مختلف خداوند هستند؛ بنابراین این ایراد همچنان به ملاصدرا وارد است که اگرچه قسمتی از راه را طی کرده و به اختلاف معانی صـفات واقف اسـت ولی با بیان نظریه عینیت صـفات، کلام خود را نقض نموده و در واقع گفته که همه صـفات به یک معنا هسـتند. زیرا اگر الف عین ب باشـد پس الف همان ب است و نمی‌شـود که معنای الف و ب که همان الف است متفاوت باشـد چون در این صـورت الف با الف متفاوت خواهد بود و این تناقض است.

ملاصـدرا در توضـیح این عبارت امام (ع) که می‌فرماید خداوند کیفیت دارد ولی کیفیتی که غیر از او شـایســتگی آن را ندارد: "کیفیة لایسـتحقها غیره" ، می‌گوید منظور این اســت که خداوند علم دارد ولی علمی که شبیه هیچ‌کس نیست و قدرت دارد ولی قدرتی که شبیه هیچ‌کس نیست همین‌طور در مورد سایر صـفات الهی؛ و در ادامه این‌گونه اسـتدلال می‌کند که منظور کیفیتی نیسـت که از مقوله کیف اسـت و منجر به داشتن جنس و فصل و ترکیب در ذات می‌شود[2].

---

[1] "فاشار بقوله: و لكن لا بد من الخروج منه، اي من نفي الكيفية الزائدة عن جهة التعطيل، و هو نفي الصّفات بالكلية و الوقوع في طرف سلوب هذه الاوصاف الالهية و نقائصها، و عن جهة التشبيه، و هو جعل صفاتها كصفات المخلوقين. لان من نفي عنه معاني الصّفات فقد انكر وجود ذاته و علمه و قدرته و ارادته و سمعه و بصره و دفع ربوبيّته و كونه ربا مبدعا صانعا قيوما إلها خالقا رازقا" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۸)

[2] "لا بد ان يثبت له علم لا يماثل شيئا من العلوم و له قدرة لا يساوي شيئا من القوى و القدر و هكذا في سائر الصفات الوجودية، و هذا هو المراد من قوله له: كيفية لا يستحقها غيره، و الا فليس شيء من صفاته من مقولة الكيف التي هي من الاجناس حتى يلزم ان يكون صفته التي هي عين ذاته ماهية مركبة من جنس و فصل فيكون ذاته مركبة. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۸)

اشـکالی که به این اسـتدلال در قالب نقد مبنایی وارد اسـت این اسـت که چون فلاسـفه از جمله ملاصـدرا از ابتدا فرضـشان بر این بوده که کیف از مقولات است و منجر به داشتن جنس و فصـل می‌شـود در اینجا در مواجهه با سـخن امام (ع) که می‌گوید خدا کیفیت دارد، با تعارض روبرو می‌شـوند و می‌خواهند یک معنای دیگری از کیفیت ارائه دهند. درحالی‌که همان‌طور که تاکنون از زبان امام (ع) مطرح شده است، خداوند هم دارای ماهیت است و هم کیفیت. پس حتی اگر بخواهیم با زبان فلاسفه این امر را توجیه کنیم به‌جای اینکه به‌کلی در مورد خدا جنس و فصـل را منکر شـویم با این پندار نادرسـت که هر آنچه جنس و فصـل دارد پس مرکّب اسـت، باید بگوییم که اوّلاً خداوند یک موجود مسـتقل اسـت. پس همین که از ماسـوای خود منفصـل است و استقلال ذاتی دارد پس خداوند دارای فصـل است و اگرنه میان او و دیگر موجودات تمایزی نبود و اسـتقلال ذاتی او زیر سـؤال می‌رفت. ثانیاً خداوند موجود اسـت و هر موجودی جنس یا نحوه وجود دارد. حال اینکه کیفیت جنس یا نحوه وجودش معلوم ما نیسـت یک موضوع دیگر است. ثالثاً چه لزومی دارد که جنس با فصل متمایز باشد که به خیال فلاسفه ایجاد دوگانگی و ترکّب کند؟ بلکه می‌تواند جنس و فصـل یکی باشـد و جنس همان فصـل باشـد. یعنی جنس یا نحوه وجود خداوند همان فصـلش اسـت که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند و اسـتقلال وجودی به او می‌بخشـد؛ بنابراین با فرض اینکه جنس و فصـل الهی یکی بوده و در واقع همان وجود خاصّ و مسـتقل الهی اسـت که او را از ماسـوای خود ممتاز می‌کند، مشـکلی در معنای ماهیت با تعریف فلاسـفه نیز ایجاد نمی‌شود.

ملاصـدرا در ادامه این‌گونه ادّعا می‌کند که به‌طورکلی صـفات به دو دسـته تقسـیم می‌شـوند. یکی صـفاتی که به موجود به ما هو موجود مربوط اسـت و دیگری صـفاتی که مقیّد به وجود خاص طبیعی یا تعلیمی اسـت. به‌عنوان‌مثال علم و قدرت و اراده و نظائر آن را به دسته اوّل نسبت می‌دهد و صـفاتی نظیر رنگ و بو و صـوت و حرارت و... را به وجود خاص طبیعی و صـفاتی نظیر دایره بودن، مربع بودن، زوجیت، فردیت و... را به وجودات خاص تعلیمی نسبت می‌دهد. سپس این‌گونه مطرح می‌کند که دسته اوّل که مربوط می‌شود به موجود به ما هو موجود، با وجود، تفاوتی ندارد و اقسامش به شدّت و ضعف و

کمال و نقص و تقدم‌وتأخر مشخص می‌شود و وقتی به یک وجود واحد موجود باشند بین این صفات و وجودشان اختلافی نیست مگر در مفهوم[1].

ملاصدرا با این توضیح همان ادّعا که صفات عین ذات هستند را دارد به بیان دیگر مطرح می‌کند که همان اشکالاتی که در بالا ذکر شد بر آن وارد است. علاوه بر اینکه حداقل دو اشکال دیگر بر این بیان ملاصدرا وارد است. اوّل اینکه این بیان که صفاتی نظیر علم و قدرت و اراده و نظائر آن به موجود به ما هو موجود برمی‌گردد و برای ثبوتشان نیازی به وجود خاص ندارند، قابل مناقشه است. زیرا اصلاً موجود یعنی وجود خاص و متعیّن. اگر وجودی تعیّن (اعمّ از ذهنی یا خارجی) نداشته باشد نمی‌توان اطلاق موجود بر آن کرد. زیرا وجود، صرفاً یک مفهوم است و علم و قدرت و اراده و... نیز فقط به وجود خاص متعیّن یا همان موجود است که تعلّق می‌گیرد. در غیر این صورت اطلاق علم و قدرت و اراده و... برای یک مفهوم (وجود) بی‌معنا خواهد بود. با این فرض این تقسیم‌بندی ملاصدرا به‌کلی از بین می‌رود چون همه صفاتی که مطرح کرده چه علم و قدرت و اراده و چه رنگ و بو و طعم و چه مواردی مثل دایره بودن و مربع بودن و... همگی به وجود خاص اشیاء بر می‌گردد. اشکال دوم این است که ملاصدرا با این تقسیم‌بندی فکر می‌کند که صفاتی مثل علم و قدرت و اراده و نظائر آن در حکم موجود به ما هو موجود است و تفاوت آنها در شدّت و ضعف و کمال و نقص است. در حالیکه اوّلاً خود این ادّعا که وجود دارای شدّت و ضعف است پذیرفته نیست و وحدت تشکیکی وجود به دلایل متعدّد قابل‌قبول نیست. ادّعای سنخیت در وجود نیز در همین راستاست که در جای خود مورد نقد قرار گرفته و در ادامه نیز بیشتر به آن خواهیم پرداخت. چه اینکه این تصوّر غلط باعث شده که وجود حق‌تعالی را از سنخ وجود مخلوقات بپندارند و به همین ترتیب صفات او را نیز با صفات مخلوقات از یک سنخ دانسته ولی صرفاً با شدّت بیشتر. همین بیان با بیان قبلی ملاصدرا که در چند سطر پیش مطرح کرد و برای خروج از حدّ تشبیه، صفات حق‌تعالی را شبیه صفات مخلوقات ندانست، مغایر است. زیرا در اینجا با این بیان که این صفات صرفاً در شدّت و ضعف و کمال و نقص و تأخّر و تقدّم با هم اختلاف دارند، اصل عدم شباهت

---

[1] "فان اردت تحقيق هذا المقام فاعلم انّ الصفات على ضربين: ضرب منها ما هي صفات للموجود بما هو موجود فيعم الواجب و الممكن و المجرّد و المجسّم، و لا يلزم ان يكون الموصوف بها طبيعيا او تعليميا و هي كالعلم و القدرة و الإرادة و نحوها، و ضرب اخر ليس كذلك، بل يشترط في ثبوته لشيء ان يكون ذلك الشيء موجودا خاصّا مقيدا بكونه طبيعيا ذا طبيعة متغيرة او تعليميا ذا كمية. فالاوّل كاللّون و الطّعم و الرائحة و الصوت و الحرارة و البرودة و اشباهها، و الثاني كالكروية و التربيع و الاستدارة و التسطيح و الاستقامة و الزوجية و الجذر و الصمم و نظائرها. فالتي من الصفات تكون من الضرب الاوّل فحالها بعينها حال الوجود في ان التفاوت بين اقسامها بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الاولوية و عدم الاولوية، و هي كلها و الوجود اينما تحققت ذات واحدة موجودة بوجود واحد لا اختلاف بينها و لا بينها و بين وجودها الا باعتبار تغاير المفهومات" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۵۸)

خدا با مخلوقات را زیر سؤال برده است. ثانیاً نه‌تنها در وجود، تشکیک باطل است بلکه در صفات حق‌تعالی نیز تشکیک باطل است و همان‌طور که حق‌تعالی سنخیت وجودی با مخلوقات ندارد، صفاتش نیز سنخیتی با مخلوقات ندارد و صرف تشابه و تقریب مفهومی در این صفات به‌هیچ‌عنوان دلیل نمی‌شود که سنخ این صفات نیز یکسان باشند و تفاوتشان فقط در شدّت و ضعف و تقدم‌وتأخر باشد.

ملاصدرا در ادامه دوباره تأکید می‌کند که صفات الهی نه شبیه دارد، نه مثل دارد، نه حد دارد، نه ضد دارد و نه برهان‌پذیر است و نه ماهیت دارد و نه جنس و فصل. بااین‌وجود دوباره این ادّعا را مطرح می‌کند که تفاوت صفات در شدّت و ضعف است و مابه‌الاختلاف همان مابه‌الامتیاز است، مثل خط بلند و کوتاه[1].

واقعاً معلوم نیست که چه‌طور کسی که به این نتیجه رسیده که صفات الهی عین ذات او است و هیچ شبیه و مثل و مانند ندارد، ادّعا می‌کند این صفات الهی با صفات مخلوقات فرقش فقط در شدّت و ضعف است و مثل خط بلند و کوتاه. چه‌طور می‌شود دو چیز فقط در شدّت و ضعف با هم تفاوت داشته باشند و درعین‌حال به هم هیچ شباهتی نداشته باشند؟ آیا خط کوتاه و بلند اشتراک و شباهت ندارند؟ آیا صفات الهی در مقابل صفات مخلوقات مثل خط بلند در مقابل خط کوتاه است؟ اشکال مبنایی دقیقاً همین‌جا است که ملاصدرا فکر می‌کند علم بیکران الهی در مقابل علم مخلوقات هر دو از یک سنخ هستند منتها یکی مثل خط بیکران است و دیگری مثل پاره‌خط! اصلاً معنای شدّت و ضعف در وجود و به‌تبع آن صفات که فلاسفه مطرح می‌کنند همین است که اصل و سنخ همه یکی است ولی یکی از آن اصل بیشتر دارد و یک کمتر. خط طویل با خط قصیر از یک سنخ هستند منتها یکی دارای طول بیشتر و دیگری دارای طول کمتر است. مثال نور را هم که برای وحدت تشکیکی وجود و صفات الهی مطرح می‌کنند دقیقاً مشابه همین مثال خط است. نور شدید با نور ضعیف فرقش در میزان فوتون‌های (اجزای تشکیل‌دهنده نور) انتشاریافته است. نور شدید و نور ضعیف از یک سنخ هستند، یکی دارای فوتون‌های بیشتر و دیگری دارای فوتون‌های کمتر.

---

[1] "هكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود، فلكل منها فرد بسيط لا مثل له و لا شبه و لا ند و لا ضد و لا حدّ و لا برهان عليه، لما علمت ان لكل منها حقيقة بسيطة لا ماهية لها و لا جنس و لا فصل، و التفاوت بالاشد و الاضعف لا يقتضي ان يكون ما به الاختلاف امرا غير ما به الاتفاق، كما في الخطّين الطويل و القصير، فما به الفصل نفس ما به الاشتراك، و هذه النقائص لهذه الامور الوجودية أعني الامكان و الماهية و المعلولية و التركيب انما يلحق لاجل قصوراتها عن درجة الكمال الأتم كما حقق في مقامه" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۵۹)

اشکال اساسی همان‌طور که ذکر شد این است که اگر کسی معتقد باشد که وجود الهی و صفات او فرقش با وجود ما سوا الله و صفات آنها فقط در شدّت و ضعف است، پس وجود الهی و صفات او را هم سنخ وجود مخلوقات و صفات آنها در نظر گرفته است. چون اگر هم سنخ نباشند که مابه‌الاشتراک نخواهند داشت که بعد نتیجه بگیرند که از شدّت و ضعف این مابه‌الاشتراک، وحدت تشکیکی وجود و صفات حاصل شود. پس چنین شخصی دیگر نمی‌تواند ادّعا کند که وجود و صفات الهی شبیه، نظیر، مثل و مانند ندارد و قابل شناخت نیست. وقتی علم و قدرت و اراده خدا با خلق از یک سنخ شد، دیگر نمی‌شود گفت که نمی‌دانیم علم خدا از چه سنخی است. چون بنابراین نظریه علم خدا همان علم من است ولی کامل‌تر. قدرت خدا همان قدرت من است ولی کامل‌تر، اراده خدا همان اراده من است ولی کامل‌تر، وجود خدا همان وجود من است ولی کامل‌تر.

این نظریه یکی از نقاط اساسی اختلاف بین اصول تبیین شده در قرآن و کلام معصومین و فلاسفه است. زیرا از منظر امام معصوم (ع)، وجود خدا و صفاتش اصلاً از سنخ مخلوقات نیست که بخواهیم بر اساس این سنخیت، نظریه وحدت تشکیکی وجود و صفات را مطرح کنیم که در نهایت به این منجر شود که وجود و صفات الهی فرقش با وجود و صفات خلائق صرفاً در شدّت و ضعف است مانند خط بلند و کوتاه.

ملاصدرا در ادامه صفت اراده را همچون علم و قدرت از صفات ذاتی حق‌تعالی و عین ذات او به شمار می‌آورد[1]. ما در اینجا صرفاً به این موضوع اشاره کرده و در جای خود بیشتر به این موضوع خواهیم پرداخت که این بیان نیز با مبانی مطرح شده در کلام معصومین تفاوت دارد. زیرا طبق بیان معصومان، اراده همچون صفات ذاتی مثل علم و قدرت و حیات نیست، بلکه صفت فعل است.

امام (ع) در انتهای حدیث در جواب سؤال‌کننده از اینکه افعال الهی موجب زحمت و مشقت برای خداوند می‌شود می‌فرماید: او برتر از این است که زحمت کارها را به تصدّی خود بدوش کشد زیرا

[1] "ان علمه کذاته واجب الوجود بالذات و کذا قدرته و ارادته و سائر صفاته الکمالیة و نعوته الجمالیة کذاته واجبة الوجود لذاتها" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۹)

این طرز عمل شأن مخلوق است که انجام کارها برای او بدون تصدّی و زحمت ممکن نیست ولی خدا مقامش عالی است، اراده و خواستش نافذ است، آنچه خواهد انجام دهد[1و2].

ملاصدرا در شرح این قسمت از حدیث که امام (ع) می‌فرماید خداوند دارای مشیت و اراده نافذ است و هر فعلی بخواهد بدون رنج و تعب انجام می‌دهد، دوباره همان ادّعای قبلی مبنی بر این اراده و مشیت الهی عین ذات اوست را تکرار کرده و این‌گونه عنوان می‌کند که با حق‌تعالی با مشیت و اراده خود که عین ذات اوست، عالَم امر از او صادر می‌کند و سپس عالَم خلق توسط عالَم امر صادر خواهد شد.

در اینجا صرفاً به همین نقد بسنده خواهیم کرد که نه‌تنها مشیت عین اراده نیست بلکه هیچ‌کدام از این دو عین ذات الهی نیستند و طبق روایات هم مشیت و هم اراده، حادث و از صفات فعل هستند. ضمن اینکه این تفکیک بین عالم خلق و امر که یکی یعنی عالم امر از ذات الهی که همان اراده و مشیت اوست صادر شده و دیگری یعنی عالم خلق به واسطه عالم امر صادر می‌شود نیز مبنایی ندارد. اگر منظور از عالم امر، خلقت دفعی اشیاء است و منظور از عالم خلق، خلقت تدریجی اشیاء، هر دو عالم مخلوق خداوند هستند و از این لحاظ تفاوتی با هم ندارند. به چه دلیلی اگر یک موجود به‌صورت دفعی خلق شد از ذات الهی بی‌واسطه صادر شده است و اگر به‌صورت تدریجی خلق شد نمی‌تواند از ذات الهی بی‌واسطه صادر شده باشد؟ ضمن اینکه خلقت تدریجی هم آن به آن افاضه وجود می‌خواهد و فرقی میان خلقت دفعی و تدریجی از این لحاظ نیست. همین بیان صدرا نیز با نظریه صدور که مورد قبول او است در تعارض است. چرا که اگر طبق آیه‌ای: "إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[3]" که ملاصدرا به‌عنوان شاهد آورده است عالم امر مربوط شود به هر آنچه دارای خلقت دفعی است، پس با یک مجموعه از اشیاء متمایز مواجه هستیم که طبق نظر ملاصدرا به علّت دفعی الصدور بودن آنها تحت عنوان عالم امر قرار می‌گیرند؛ و طبق بیان صریح ملاصدرا همه این عالَم، بی‌واسطه از ذات الهی صادر می‌شوند. حال سؤال اینجا است که مگر طبق نظریه صدور قرار نبود فقط یک شیء از ذات الهی صادر شود. اگر قرار باشد همه این اشیاء به نحو بی‌واسطه از ذات او صادر شوند دیگر "لایصدر عنه الّا الواحد" جایگاهی نخواهد داشت. همان‌طور که قبلاً اشاره شد نظریه صدور، مورد نقد جدی است و اصلاً مورد قبول ما نیست ولی در اینجا صرفاً به‌عنوان یک

---

[1] کلینی، ***أصول الکافی***، ترجمه مصطفوی، ج۱ ، ص۱۱۳

[2] "قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه قال أبو عبد اللّه عليه السلام هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة و معالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالمباشرة و المعالجة و هو تعالى نافذ الإرادة و المشيئة فعال لما يشاء. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۵۶)

[3] قرآن، یس، ۸۲

نقد به بیان صدرا که خود قائل به این نظریه است، به آن اشاره نمودیم. ضمن اینکه اصل این تفکیک بین عالم خلق و امر، محل اشکال است و اصلاً عالمی به‌عنوان عالَم امر و خلق نداریم. در این آیه خدا کیفیت امر خود را برای پیدایش کائنات بیان می‌کند. به این معنی که در واقع، خلقت همه اشیاء تحت امر الهی است. خداوند در این آیه و هیچ جای دیگر بین خلقت دفعی و تدریجی تمایز قائل نشده است و این برداشت ناصحیح از این آیات است. زیرا خداوند می‌فرماید که برای پیدایش هر چیزی وقتی خداوند آن چیز را اراده می‌کند و می‌گوید باش (کن) او به وجود می‌آید (فیکون) که این به وجود می‌آید می‌تواند لحظه‌ای باشد و می‌تواند به‌مرور اتفاق بیفتد و از این آیه خلقت لحظه‌ای و دفعی برداشت نمی‌شود زیرا خداوند از تعبیر "فهو کائن" (یعنی آن هست یا موجود هست) که دفعی بودن خلق آن شیء برداشت شود استفاده ننموده تا این پندار نادرست ایجاد شود که پس اشیاء دو دسته هستند، آنهایی که دارای خلقت دفعی هستند و چون در این آیه امر الهی را مسبوق به آن دانسته پس اسمش را بگذاریم عالم امر و اشیاء دیگر که دارای خلقت تدریجی هستند اسمش را بگذاریم عالم خلق و عالم خلق توسط عالم امر پدید آمده است. در حالیکه این حرف از اساس نادرست است و امر الهی مربوط به خلقت همه اشیاء می‌شود نه فقط اشیاء با خلقت دفعی، زیرا در آیه شریفه عبارت "فیکون" که معنای مضارع و مستقبل می‌دهد و دلالت بر دوام و استمرار دارد، به کار برده شده که همه انواع خلقت را شامل می‌شود.

۱-۱۲- در باب مسئله احتجاب الهی

امام صادق علیه‌السلام در محاجّه با ابن ابی العوجا در جواب سؤال از احتجاب الهی، می‌فرماید: چگونه از تو پنهان شده کسی که قدرتش را در خودت به تو نشان داده: "كيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك[1]" و سپس تمامی تغییر و تحوّلات در زندگی انسان از قبیل پیداشدن بعد هیچ بودن، بزرگسالی بعد کودکی، نیرومندی بعد ناتوانی و ناتوانی پس از نیرومندی، بیماری بعد تندرستی و تندرستی پس از بیماری، خرسندی بعد از خشم و خشم پس از خرسندی، و اندوه بعد از شادی و شادی پس از اندوه، دوستی بعد دشمنی و دشمنی پس از دوستی، تصمیم بعد درنگ و درنگ پس از تصمیم، خواهش بعد از نخواستن و نخواستن پس از خواهش، تمایل بعد هراس و هراس پس از تمایل، امید بعد از نومیدی و نومیدی پس از امید، به‌خاطرآمدن بعد از فراموشی و فراموشی بعد از به‌خاطر سپردن را همگی دلیل بر

[1] کلینی، ***الکافی***، ج ۱، ص ۷۴

نمایش قدرت الهی و عدم احتجاب الهی برای انسان عنوان می‌نماید. در دعای ابوحمزه ثمالی نیز امام سجاد (ع) در نفی احتجاب الهی می‌فرماید: "انّک لاتحتجب عن خلقک، الاّ ان تحجبهم الاعمال دونک" ، یعنی آنچه سبب حجاب بین خدا و بندگان است، همان اعمال بندگان است. امام رضا علیه‌السلام دراین‌خصوص می‌فرماید که وجود خلائق حجابی است بین آنها و خدا و سبب این مباینت و جدایی به یک بیان، انّیت و وجود خود اشیاء است و یا به بیان دیگر اینّیت و مکان‌مندی آنها است[1]. این کلام امام (ع) نیز بسیار حائز اهمیت است و دارای نکات بسیار مهمی است. اوّل اینکه امام (ع) خود وجود خلائق را حجابی بین آنها و خدای متعال می‌داند: "خَلَقَ اَللَّهُ اَلْخَلْقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ" که در عبارات بعدی این حجاب بودن را تبیین می‌نمایند که سبب این مباینت و جدایی بین خدای متعال و مخلوقین یا به یک بیان انّیت و وجودشان است که به دلیل محدودیت و اینکه از سنخی متفاوت از وجود خدای متعال هستند، این بینونت و جدایی بین خدا و خلائق حاصل می‌شود. یا اینکه اگر ضبط اینّیت به‌جای انّیت در عبارت "مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ" لحاظ شود، علی‌رغم اینکه خداوند به آنها احاطه کامل علمی دارد و این خلائق وابستگی کامل وجودی به او دارند، امام علیه‌السلام مکان‌مندی خلائق و محدود بودن به مکان و زمان را دلیلی بر مباینت آنها و خدای متعال معرفی نموده است که این عبارت ضمن اینکه بینونت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال را بیان می‌کند، نشان می‌دهد که همه خلائق مکان‌مند هستند و لذا هیچ موجود مجرّدی غیر از خدای متعال وجود ندارد. اگر چه هر کدام از این دو عبارت که منظور شود باز دلیل محکمی بر بینونت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال‌اند. ولی باتوجه‌به جمله قبلی که امام علیه‌السلام وجود خلائق را حجاب بین آنها و خدای متعال دانستند، اگر در جمله بعد انّیت خواند شود، تطابق معنایی بیشتری خواهد داشت اگر چه اینّیت و مکان‌مندی خلائق و عدم مکان‌مندی خدای متعال نیز خود دلیل مستقلی بر مباینت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال است. چراکه خداوند در مکان نیست ولی همه خلائق دارای مکان هستند. پس همین مکان‌مندی و عدم مکان‌مندی عامل بینونت و جدایی خلائق و خداوند متعال است.

جمع عبارات فوق از کلام معصومین علیهم‌السلام که برخی ناظر به عدم احتجاب الهی و برخی دیگر ناظر به احتجاب الهی بود، این است که اگر منظور از احتجاب الهی عدم امکان شناخت لازم برای عبودیت حق‌تعالی است، خداوند دراین‌خصوص حجابی ندارد ولی اگر منظور نیل به معرفت و شناخت

---

[1] "خَلَقَ اَللَّهُ اَلْخَلْقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ" (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

کنه ذات حق‌تعالی است، وجود محدود اشیاء دراین‌خصوص خود حجاب خواهد بود و این جمع‌بندی ناظر به همان کلام امیرالمؤمنین خلاصه می‌شود که: لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته.

استدلال ملاصدرا در خصوص احتجاب الهی این است که ظهور خداوند یا باید به شکل ظهور ذاتی باشد یا از طریق افعال و آثار باشد. اوّلی یعنی ظهور ذاتی به دلیل جسمانی بودن ما و حواس و مشاعر ما که امکان‌پذیر نیست ولی درک ظهور الهی از طریق آثار و افعال او ممکن است همان‌طور که امام صادق (ع) برخی از مصادیق آن را در حدیث فوق ذکر نموده‌لند و از این لحاظ خداوند حجابی ندارد[1].

امّا سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اوّلاً آیا ظهور ذاتی خداوند ممکن است؟ ثانیاً آیا صرف جسمانی بودن مانع درک ظهور ذاتی می‌شود؟ قبل از پاسخ به این سؤال ابتدا سؤال و جوابی که خود ملاصدرا دراین‌رابطه مطرح می‌نماید را ذکر می‌نماییم که اگر صرف جسمانی بودن مانع درک ظهور اشیاء غیرجسمانی نظیر خدا و ملائکه می‌شود پس چه‌طور خدا و ملائکه برای برخی انسان‌ها نظیر پیامبران متمثّل شده‌اند؟ که در پاسخ این سؤال می‌گوید، صورت مثالی از نظر حواس ما فرقی با صورت جسمانی ندارد[2].

در جواب مسئله فوق باید عنوان داشت که اوّلاً ظهور ذاتی خداوند نه‌تنها برای موجودات جسمانی بلکه برای هیچ موجودی غیر از خدا امکان‌پذیر نیست. چراکه ذات نامتناهی الهی در قالب هیچ ظرفی

---

[1] "یرید ان ظهور الشيء علی الناس اي علی المشاعر و الحواس اما بظهور ذاته او بظهور آثاره و افعاله، و الاول لا یکون الا لجسم مکیف بالکیفیات المحسوسة، و اللّه سبحانه لیس بجسم و لا محسوس فکیف یظهر بذاته علی الناس و اهل الحواس؟ و اما الثاني و هو الظهور من جهة الآثار فهو الصحیح في حقه تعالی الواقع منه علی خلقه، فمن حیث ارانا قدرته و فعله فما احتجب عنا بل ظهر لنا غایة ما یمکن من ظهوره علینا ما دمنا في هذا العالم متعلقین بهذا القوی و الابدان الکثیفة العنصریة، و قدرته فینا احوالنا المتقابلة و هیئاتنا المتضادة من النشوء بعد العدم و الکبر بعد الصغر و القوة بعد الضعف و عکس ذلك، و الصحة بعد السقم و عکسه، و الرضاء بعد الغضب و عکسه الی غیر ذلك من الحالات النفسانیة و الانفعالات القلبیة التي عددها علیه السلام مما لیست بقدرة العبد و اختباره، و لا یملك لنفسه شیئا من ذلك فیشتهي و ینفر کرها و یرغب و یرهب جبرا و یرجو و ییأس اضطرارا و یصحّ و یمرض سخط أم رضی و یعیش و یموت شاء أم ابی، لا یملك لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حیاة و لا نشورا ." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۹)

[2] "فان رجع احد و قال: لما کان السبب في عدم ظهوره تعالی للخلق حتی شاهدوه و سمعوا دعوته و اجابوه تقدّس ذاته و تجرده و کثافة ذواتهم و تجسّمهم، فما السبب المانع في ان اللّه او بعض ملائکته یظهر لعباده في الدنیا علی سبیل التمثل و التّصور کما تمثل الملك و هو روحانی بصورة جسمانیة کما تمثل جبرئیل علیه السلام للنبي صلّی اللّه علیه و آله؟ فالجواب: ان ذلك علی تقدیر جوازه غیر نافع لهم و لا دافع للالتباس الواقع لهم، اذ لا فرق عند الحسّ المشترك بین کون المحسوس صورة بشریة من الخارج او تمثلا ملکیّا یبرز من الباطن الی الخارج و الی نحو ذلك اشیر في قوله تعالی: وَ قالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنا مَلَکاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لا یُنْظَرُونَ وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَکاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا وَ لَلَبَسْنا عَلَیْهِمْ ما یَلْبِسُونَ" (همان، ص۲۰)

نگنجد و هیچ ادراک‌کننده‌ای با هیچ ابزار ادراکی توانایی درک نامحدود را ندارد. چراکه ماسوای او همه محدودند و نامحدود در محدود نگنجد؛ بنابراین عدم درک ذات الهی ربطی به جسمانی یا غیرجسمانی بودن ادراک‌کننده ندارد چراکه اصلاً برای غیر او این امر مقدور نیست. ثانیاً ما در بالا اشاره نمودیم که هیچ موجود غیرجسمانی جز خداوند متعال در عالم وجود ندارد و همه موجودات دیگر دارای جسم هستند و بهره‌ای از جسمانیت برده‌اند منتهی با کیفیّات متفاوت. ثالثاً بر فرض اینکه همان‌طور که ملاصدرا عنوان نموده، بپذیریم از نظر حواس ما صورت مثالی و جسمانی به یک شکل هستند مگر خداوند بر کسی متمثّل شده است که در قالب سؤال‌کننده می‌گوید خدا و بعضی از ملائکه بر بشر متمثّل شده‌اند؟ آنچه در اخبار گذشتگان است و در آیات قرآن نیز آمده است حکایت از تمثّل ملائکه دارد نه خداوند. در ماجرای گفتگوی خداوند و حضرت موسی در کوه طور که موسی (ع) از خداوند تقاضای نظاره و رؤیت می‌کند "رب ارنی انظر الیک" نیز نه‌تنها تمثلی در کار نبوده بلکه خداوند درخواست موسی را ردّ نموده " قال لن ترانی" و در ادامه برای اینکه به طور عینی به موسی نشان دهد که امکان رؤیت او وجود ندارد، این‌گونه عنوان می‌کند که اگر کوه توانایی پذیرش تجلی من را داشت، تو هم می‌توانی من را به نظاره بنشینی و وقتی خداوند بر آن کوه تجلی نمود، کوه متلاشی شد و موسی مدهوش بر زمین افتاد و وقتی به هوش آمد خداوند را تسبیح نمود که او منزه از تمثل و رؤیت به چشم است و از درخواست نادرست خود توبه نمود که این ماجرا حکایت از آن دارد هیچ ظرفی توانایی تجلی ذات الهی را ندارد؛ بنابراین این استدلال ملاصدرا نیز از اساس دارای اشکال است چون بر خلاف نظر او صرف جسمانی بودن ما عامل عدم درک ظهور ذات الهی نیست بلکه ازیک‌طرف هیچ شیئی حتی اشرف مخلوقات نمی‌تواند ظرف ظهور ذات الهی باشد چرا که موجود محدود نمی‌تواند ظرف ظهور موجود نامحدود باشد و از طرف دیگر بر فرض محال که امکان درک ظهور ذات الهی میسر باشد، هیچ موجودی به دلیل محدودیت ذاتی‌اش نمی‌تواند ظهور نامحدود ذات الهی را درک کند. بلکه فقط ذات لایتناهی او می‌تواند ظهور ذات لایتناهی خود را وجدان کند؛ بنابراین بحث بر سر جسمانی بودن یا عدم جسمانی بودن اشیاء نیست. چه اینکه جسمانی بودن نیز دلالت بر محدودیت اشیاء دارد. بلکه بحث بر سر عدم امکان ظهور نامحدود در ظرف محدود و عدم امکان درک ظهور وجود نامحدود توسط وجود محدود است.

در ادامه ملاصدرا استدلالی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه خداوند از همه موجودات ظهورش بیشتر است چراکه او وجودش از همه قوی‌تر است و وجود نیز نور است و بنابراین هر موجودی که

وجودش قوی‌تر باشد، ظهورش نیز شدیدتر است؛ و نه‌تنها خداوند ظهورش از سایر موجودات شدیدتر است بلکه دیگر موجودات به‌واسطهٔ او ظهور یافته‌اند[1]. در حالیکه در ظاهر این‌طور به نظر نمی‌رسد و ما اظهر بودن خداوند نسبت به سایر موجودات را درک نمی‌کنیم. در ادامه ملاصدرا برای توجیه این امر که چرا ما اظهر بودن خدا را درک نمی‌کنیم، مثال انسان کاتبی را می‌زند که ما از مشاهده او پی به حیات و قدرت و علم و اراده او می‌بریم که خود این صفات مستقیماً قابل‌درک نیستند. به نظر می‌رسد این مثال نادرستی است و نقطه مقابل مقصود ملاصدرا است. زیرا این مثال بیانگر پی‌بردن از معلول به علّت است یعنی معلول که کتابت است نزد ما اظهر از علم و قدرت و حیات و اراده انسان است در حالیکه ما در اینجا به دنبال این هستیم که نشان دهیم علّت که همان خدای متعال است اظهر از معلولات که خلائق هستند، می‌باشد. ولی اگر به ادامه استدلال ملاصدرا و مثال نادرستی که زده است، کاری نداشته باشیم، بحث اوّلیه او مبنی بر اینکه خداوند اظهر از سایر موجودات است با مبانی دینی و روایات تطبیق دارد. همان‌طور که در دعای عرفه منقول از سید ابن طاووس منسوب به امام حسین (ع) آمده است :"خدایا تفکرم در آثار و نشانه‌های تو باعث دوری از دیدارت شده است. پس مرا چنان به خدمتت بارده که مرا به تو برساند. چگونه به چیزی که در هستی خود محتاج توست برای وجودت استدلال می‌شود. آیا برای غیر تو ظهوری هست که آن ظهور برای تو نباشد تا ظاهرکننده تو باشد؟! کی غایب بوده‌ای تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟ کی دور شده‌ای تا اثرها وسیله وصول به تو گردند. کور باد چشمی که تو را رقیب خود نبیند و بی‌سود باد دست‌مایه کسی که از حجت تو نصیبی نداشته باشد. بار الها! ما را به رجوع بر آثار امر فرمودی، پس ما را در لباسی از نور و هدایتی روشن به‌سوی خود برگردان. این حال من است که بر تو مخفی نیست. از تو وصال تو را می‌طلبم و با تو به تو استدلال می‌کنم. پس مرا با نور خود به‌سوی خویش هدایت فرما. تو آن خدایی که غیر تو معبودی نیست. خود را بر همه چیز شناساندی و چیزی نسبت به تو جاهل نیست. خود را در همه چیز به من آشکار ساختی و تو را در هر چیز آشکار دیدم که تو بر همه چیز ظاهری. ای که در پرده‌های عرش خود محجوب از دیده‌هاست. ای که در کمال

[1] "اعلم ان اظهر الموجودات و اجلاها هو اللّه سبحانه، لان کلما هو اقوی وجودا فهو اشد ظهورا، اذ الوجود هو النور و اللّه اقوی الموجودات، لان وجودات ما سواه منه و به حصلت و باشراق ذاته علیها ظهرت، فکان هذا یقتضي ان یکون معرفته أوّل المعارف و اسبقها الی الافهام و اسهلها علی العقول، و یری الامر علی ضدّ ذلك" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۰)

زیبایی‌اش تجلی کرده است و عصمتش در اوج خویش تحقق‌یافته است. چگونه مخفی مانی درحالی‌که ظاهری، و چگونه غایب گردی در حالی حاضر و ناظری؟[1]"

همان‌طور که در این فقرات آمده است، امام حسین علیه‌السلام در بیان اظهریت خدای متعال به نکات مهمی اشاره می‌کنند. اوّل اینکه در مقام مقایسه، ظهوری برای غیر، قائل نیست تا خداوند بخواهد اظهر از سایرین باشد: " آیا برای غیر تو ظهوری هست که آن ظهور برای تو نباشد تا ظاهرکننده تو باشد؟! " دوم اینکه تردّد و توجّه در آثار که همان مخلوقات باشند را موجب دوری دیدار حضرت حق می‌داند. این بیان نشان می‌دهد که حضور حضرت حق، اظهر از حضور آثار و افعال اوست. این به معنی ظهور حقیقت ذات و کشف آن حقیقت برای ما نیست بلکه به معنی ظهور حضور او است. سوم اینکه در عدم نیازمندی حضرت حق به دلیل می‌فرمایند که خدا چه موقع غائب بوده است تا نیاز به دلیل داشته باشد. چهارم اینکه در عدم استدلال‌پذیری وجود او به‌وسیله مخلوقات می‌فرمایند اصلاً چگونه می‌توان به وجود حضرت حق به‌وسیله موجودات دیگر که خود در وجودشان مفتقر به وجود او هستند، استدلال نمود. پنجم اینکه در خصوص در حجاب بودن خدای متعال می‌فرمایند ادراک بصری حضرت حق ممکن نیست و از این لحاظ او در حجاب است ولی غائب بودن او را به‌کلی انکار می‌نماید. ششم اینکه خداوند خودش را به همه اشیاء معرفی نموده و هیچ شیئی نسبت به او جاهل نیست و هفتم اینکه در خصوص ظهور خدا در همه اشیاء به خداوند خطاب می‌کند: تو خودت را در همه اشیاء به من نشان دادی و در همه اشیاء ظاهر هستی.

ملاصدرا در ادامه، این‌گونه مطرح می‌کند که علّت اختفای الهی، شدّت ظهور او است[2]. این مفهوم در کلام عرفای اسلامی نیز یافت می‌شود. او در تکمیل این سخن استدلالی را مطرح می‌کند، براین‌اساس که اشیاء بنا بر آن روایت مشهور از اضدادشان شناخته می‌شوند. (البته لازم به ذکر است سندی برای

---

[1] "إِلهِی تَرَدُّدِی فِی الآثَارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ فَاجْمَعْنِی عَلَیْكَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُنِی إِلَیْكَ، كَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْكَ بِما هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَیْكَ ؟ أَ یَكُونُ لِغَیْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَكَ حَتَّی یَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إِلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْكَ وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَكُونَ الآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیْكَ عَمِیَتْ عَیْنٌ لا تَرَاكَ عَلَیْهَا رَقِیبا وَ خَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِیبا إِلَهِی أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إِلَی الآثَارِ فَأَرْجِعْنِی إِلَیْكَ بِكِسْوَةِ الأَنْوَارِ وَ هِدَایَةِ الاسْتِبْصَارِ... وَ هَذَا حَالِی لا یَخْفَی عَلَیْكَ مِنْكَ أَطْلُبُ الْوُصُولَ إِلَیْكَ وَ بِكَ أَسْتَدِلُّ عَلَیْكَ فَاهْدِنِی بِنُورِكَ إِلَیْكَ ...وَ أَنْتَ الَّذِی لا إِلَهَ غَیْرُكَ تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَیْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَیْءٌ وَ أَنْتَ الَّذِی تَعَرَّفْتَ إِلَیَّ فِی كُلِّ شَیْءٍ فَرَأَیْتُكَ ظَاهِرا فِی كُلِّ شَیْءٍ وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَیْءٍ. ... یَا مَنِ احْتَجَبَ فِی سُرَادِقَاتِ عَزْشِهِ عَنْ أَنْ تُدْرِكَهُ الأَبْصَارُ یَا مَنْ تَجَلَّی بِكَمَالِ بَهَائِهِ فَتَحَقَّقَتْ عَظَمَتُهُ الاسْتِوَاءَ [مِنَ الاسْتِوَاءِ] كَیْفَ تَخْفَی وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ أَمْ كَیْفَ تَغِیبُ وَ أَنْتَ الرَّقِیبُ الْحَاضِرُ. " (سید ابن طاووس، ***إقبال الأعمال***، ج۱، ص۳۳۹)

[2] "ظهوره سبب خفائه، فسبحان من احتجب بشدّة . ظهوره و اختفی عن البصائر باشراق نوره." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۲)

انتساب این سخن به معصوم در منابع معتبر روایی یافت نشد.) یا می‌شود گفت اشیاء از طریق اضدادشان مورد توجه و تمییز قرار می‌گیرند؛ و خداوند به دلیل اینکه ضدّی برایش متصوّر نیست، پس آن‌طور که ما از شناخت اشیاء دیگر انتظار داریم، برای خداوند آن‌گونه شناخت متصوّر نیست[1].

در توضیح این مطلب می‌توان گفت به‌عنوان‌مثال نور فراگیری را فرض کنید که نه طلوع دارد و نه غروب و هیچ حدّ و نهایتی هم برایش متصوّر نیست که از طریق حدّ یا طلوع و غروبش مانند خورشید مورد توجه و شناخت واقع شود. چنین نور فراگیری در عین وجود از فرط ظهورش مستقیماً قابل رؤیت نیست چراکه چشمان ما طاقت رؤیت خورشید عالم مُلک را باآن‌همه محدودیت و نواقصش ندارد، چه برسد به اینکه بخواهد نور مطلق عالم وجود را رؤیت کند. ازاین‌رو بازتابش بر سایر اشیاء که همگی به نور او قابل رؤیت هستند و در فرض عدم نور او، ظلمت محض خواهند بود، را می‌توان رؤیت نمود؛ بنابراین یکی از دلایل به‌ظاهر اختفای الهی، شدّت ظهورش و همچنین بیکرانی و عدم تغّیر در ذات او است که ابزار ادراکی محدود بشر را از شناخت حقیقی خود، ناکارآمد می‌سازد.

از نظر ملاصدرا افرادی که دارای قوّه عقل و بصیرت بالا هستند می‌توانند خدا را مشاهده کنند. با این بیان که وجودی غیر از او نیست و همه آثار از خود، وجودی ندارند و همگی آثار قدرت او هستند و عالم همگی افعال خدا است و فعل از خود وجودی ندارد مگر به فاعل و چنین موحّدی چون همه عالم را فعل الهی می‌بیند، جز خدا چیزی نمی‌بیند و به نفس خود نیز از آن حیث که نفس اوست نمی‌نگرد بلکه ازآن‌جهت که عبد خدا است می‌نگرد[2].

---

[1] " و أیضا الاشیاء قد یستبان باضدادها، و ما عم وجوده و شموله حتی لا ضدّ له کاصل الوجود عسر ادراکه" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۲)

[2] "و اما اقویاء البصائر و العقول فانهم شاهدوه و علموا انهم شاهدوه و علموا انّه لیس في الوجود الا اللّه تعالی" (همانجا)

۱-۱۳- در باب حداقل معرفت به خدا

در بیان معصومین حداقل معرفت به خدا این‌گونه عنوان شده است که اقرار به وحدانیت او داشته باشیم، قائل باشیم که شبیه و نظیری ندارد و موجودی قدیم و قائم به ذات و حاضر است و هیچ چیزی مثل او نیست[۱]. همیشه عالم، شنوا و بینا است و هر آنچه خواهد انجام می‌دهد[۳۲].

در جای دیگر امام صادق علیه‌السلام دراین‌رابطه می‌فرماید که امر خدا عجیب است و به همان میزان که خود را به شما شناسانده از شما احتجاج خواهد کرد و مسئول خواهید بود[۴].

این سخن امام (ع) به این معنا است که اوّلاً شناخت الهی از طرف خود او صورت می‌گیرد و به‌اندازه‌ای که خودش بخواهد و خودش را به ما معرفی کرده باشد ما می‌توانیم نسبت به او شناخت حاصل کنیم و ثانیاً چون ظرفیت شناختی افراد، محدود و متفاوت است پس شناخت آنها نیز نسبت به خدا محدود و متفاوت خواهد بود.

در همین رابطه احادیث فراوانی با این مضمون داریم که خداوند باید ابتدا خود را به ما بشناساند و اگر این معرفت اوّلیه از جانب او برای ما حاصل نشده بود ما نسبت به پروردگار خود جاهل بودیم؛ و اساساً فطرت توحیدی و آیات و روایات دالّ بر آن و مسئله عالم میثاق یا عالم عهد یا الست راجع به همین موضوع است. از جمله روایتی است که زراره می‌گوید به امام باقر علیه‌السلام عرض کردم دربارهٔ سخن خداوند در قرآن که فرموده است: "فطرت الهی[۵] که مردم را بر اساس آن آفریده است" چه می‌فرمایید؟ آن حضرت فرمودند: خداوند، به هنگام گرفتن پیمان از مردم که او پروردگارشان است، همگی را بر اساس خداشناسی آفرید. زراره می‌گوید عرض کردم آیا خداوند، آنها را مورد خطاب قرار

---

[۱] "عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا إله غيره و لا شبه له و لا نظير له و انه قديم مثبت موجود غير فقيد و انه ليس كمثله شيء " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶۷)

[۲] " ما الذي لا يجتزأ في معرفة الخالق بدونه فكتب إليه لم يزل عالما و سامعا و بصيرا و هو الفعال لما يريد" (همان، ص۶۹)

[۳] "و سئل ابوجعفر عليه السلام عن الذي لا يجتزأ بدون ذلك عن معرفة الخالق فقال لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و لا يشبهه شيء لم يزل عالما سميعا بصيرا. " (همان، ص ۷۰)

[۴] " قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ يَقُولُ: إِنَّ أَمْرَ اَللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلاَّ أَنَّهُ قَدِ اِحْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ. " (همان، ص ۷۱)

[۵] رجوع کنید به: برنجکار، «***فطرت در احادیث***»، ص ۵

داده اســت؟ حضــرت، ســر مبارک خود را تکان دادند و ســپس فرمودند: اگر چنین نبود، نمی‌دانســتند پروردگارشان کیست و چه کسی به آنها روزی می‌دهد[1].

ملاصـدرا در شـرح حدیث نخسـت، مطلبی را ذکر می‌کند که برگرفته از کتاب احیاء العلوم غزالی اسـت که علم توحید را به چهار دسـته تقسـیم نموده اسـت[2] که به طور خلاصـه این اسـت که دسـته اوّل افرادی هسـتند که صـرفاً توحید را با لفظ عنوان می‌کنند و اعتقاد قبلی ندارند. دسـته دوم افرادی هسـتند که هرآنچه به لفظ می‌گویند در بیان وحدانیت الهی به قلب نیز معتقدند. دسته سوم افرادی هستند که در عالم فقط یک مؤثّر می‌بینند و از نظر آنها فاعل حقیقی جز یکی نیست که توسط واسطه‌هایی که از او به ترتیب ضـروری صـادر شـده‌اند، افعال از او سـر می‌زند. دسـته چهارم افرادی هسـتند که جز خدای واحد چیزی نمی‌بینند و کل کثرات را در قلب یک واحد حقیقی می‌بینند. چراکه ماهیات، وجودی ندارند و به‌واســطهٔ وجود، موجود می‌شــوند ولی وجود، بذاته موجود اســت و یک حقیقت واحد اســت که دارای مراتب و مقامات متفاوت اسـت. هر مقامی خواص و لوازمی دارد که از آن مقام انتزاع می‌شـود. این مقامات موسـوم به ماهیات و اعیان ثابته هسـتند و به‌اصـطلاح، رائحه وجود را هم اسـتشـمام نکرده‌اند و مورد جعل هم قرار نمی‌گیرنـد. همین‌طور اســت اعدام و نواقص که نـه مورد جعل قرار می‌گیرنـد و تـأثیری دارنـد چون‌که وجودی ندارند؛ و حقیقت به جهت صــرافت وحدت ذاتیه اش نه مثل دارد و نه شــبه و نه ضــد و نه ندّ. چراکه وحدت عددی نیست که تکرّر پذیر باشد و این غایت مقصود در توحید است.

این دسته‌بندی نیز به‌خصوص قسمت سوم و چهارم آن با اشکالات عدیده مبنایی و بِنایی مواجه است که بیشتر معطوف به نگاه وحدت وجودی و اشکالات وارد بر آن است که به برخی از اشکالات آن قبلاً اشاره شد. از جمله اشکالات مورد سوم در این دسته‌بندی این است که در عالم فقط یک مؤثّر و فاعل

---

[1] "عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَصْلَحَكَ اَللَّهُ قَوْلُ اَللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ - فِطْرَتَ اَللَّهِ اَلَّتِي فَطَرَ اَلنّاسَ عَلَيْها قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى اَلتَّوْحِيدِ عِنْدَ اَلْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ قُلْتُ وَ خَاطَبُوهُ قَالَ فَطَأْطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ لاَ ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لاَ مَنْ رَازِقُهُمْ " (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۳۳۰)؛ (همو، ***توحید / ترجمه میرزایی***، ج ۱، ص ۵۱۷)؛ (قمی، ***تفسیر کنز الدقائق***، ج۱۰، ص۱۹۷)؛ (حر عاملی، ***اثبات الهداة***، ج۱، ص۷۰)؛ (فیض کاشانی، ***تفسیر الصافی***، ج۴، ص۱۳۲)؛ (همو، ***الوافی***، ج۴، ص۵۷)؛ (همو، ***نوادر الأخبار***، ج۱، ص۷۰)؛ (برقی، ***المحاسن***، ج۱، ص۲۴۱)؛ (صدوق، ***عیون الأخبار***، ج۱، ص۱۹۵)؛ (قمی، ***تفسیر القمی***، ج۲، ص۱۵۴)؛ (مفید، ***تصحیح الإعتقادات***، ج۱، ص۶۰)؛ (ابن شهرآشوب، ***المناقب***،ج۳، ص۱۰۱)؛ (حلی، ***المحتضر***، ج۱، ص۲۱۲)؛ (صدوق، ***علل الشرایع***، ج۱، ص۲۵۱)؛ (طوسی، ***الأمالی*** ، ج۱، ص۶۶۰)

[2] غزالی، ***احیاء علوم الدین***، ج۴، ص۲۵۶

حقیقی وجود دارد و این ادّعا در تعارض جدی با اختیار انسان و اصولاً موجودات مختار است و توجیهاتی که فلاسفه در این باره نموده‌اند قابل‌پذیرش نیست. زیرا اگر مؤثربودن و فاعل بودن صرفاً به معنای عمل و فعل خارجی باشد که مستقل از اراده و تصمیم تعریف شود، یعنی اراده و تصمیم یک امر درونی فرض شود و فعل خارجی که نتیجه آن اراده و تصمیم است را خدا انجام دهد، این اشکالات را دارد که اوّلاً خود اراده و تصمیم نیز یک فعل است و اگر قرار باشد که فاعل و مؤثر همه افعال فقط خدا باشد پس فاعل اراده و تصمیم من هم خدای متعال است و در نتیجه من از خود اراده و تصمیم ندارم. ثانیاً عقل هم تأیید می‌کند که نیّت و اراده و اشتیاق و تصمیم به انجام یک فعل با انجام آن فعل تفاوت دارد، و چه‌بسا ما تصمیم به انجام کاری بگیریم ولی به دلایل مختلف موفق به انجام آن نشویم. اگرچه هر کدام از این موارد می‌تواند مستقلاً مورد بحث قرار گیرد و تعریف شود ولی ازآنجاکه همگی به‌عنوان موارد درونی پیش از ارتکاب فعل خارجی لحاظ می‌شوند، می‌تواند در یک دسته جای بگیرند. از اینجا معلوم می‌شود که عقل می‌پذیرد که اراده و اشتیاق و تصمیم برای انجام یک فعل با ارتکاب آن فعل تفاوت دارد و مجازات نیز طبق قوانین بشری بر اساس ارتکاب فعل افراد صورت می‌پذیرد و نه بر اساس نیّت و تصمیمی که منجر به فعل نشده است. شرع نیز این تفاوت بین اراده و ارتکاب فعل را می‌پذیرد ولی با عمق بیشتر. طبق شرع اسلام اگر شخصی نیت فعل خطا بکند ولی آن را مرتکب نشود، برایش ثبت نمی‌شود ولی اگر نیت فعل صواب بکند ولی موفق به انجام آن نشود خداوند برایش حسنه ثبت می‌کند: " زراره از یکی از دو امام باقر و یا صادق علیه‌السلام حدیث کند که فرمود: همانا خدای تبارک‌وتعالی برای آدم در فرزندانش مقرر ساخته که هر که آهنگ کار نیکی کند و آن کار را نکند برای او یک حسنه نوشته شود، و هر که آهنگ کار نیکی کند و بکند برای او ده حسنه نوشته شود، و هر که آهنگ کار بد کند و آن را نکند بر او نوشته نشود، و هر که آهنگ آن کند و انجام دهد یک گناه بر او نوشته شود[1]." همین‌طور این گزاره دینی که نیت و اراده فعل نیک از شخص مؤمن از فعل نیک او باارزش‌تر و همین‌طور نیت و اراده فعل خطا از شخص کافر از فعل خطای او پلیدتر است. [2] لذا با تأیید عقل و شرع که برای نمونه به دو گزاره دینی اشاره شد و گزاره‌های مشابه آن کم نیست، می‌توان نتیجه گرفت که نه‌تنها میان اراده و فعل تمایز و فرق وجود دارد بلکه اینکه چه شخصیتی دارد این تصمیم را می‌گیرد و فعل را انجام می‌دهد نیز در محاسبه ارزش آن تصمیم و فعل

[1] کلینی، ***اصول کافی***، ترجمه مصطفوی، ج ۴، ص ۱۶۰

[2] "نیة المؤمن خیر من عمله و نیة الکافر شر من عمله" (همو، ***اصول کافی***، ج ۲، ص ۸۲)

اثر می‌گذارد. اگر قرار بود که همه اراده‌ها و تصمیم‌ها و افعال مربوط به یک فاعل باشد پس اوّلاً اختیار برای سایر موجودات غیر از خدا از جمله انسان بی‌معنا بود و ثانیاً این تمایز بین اراده و ارتکاب فعل و اینکه چه شخصیتی دارد تصمیم به چه فعلی می‌گیرد نیز بی‌معنا بود، چراکه وقتی صرفاً یک فاعل حقیقی داریم، دخالت اشخاص دیگر در ارتکاب فعل معنا نخواهد داشت. اگر هم بخواهیم این گزاره که فاعل حقیقی خدا است و هیچ مؤثری جز او نیست را این‌گونه توجیه کنیم که خداوند صرفاً قدرت تصمیم‌گیری و فعل را به ما می‌دهد باز این توجیه باز با این توجیه نمی‌توان به این نتیجه رسید که فاعل حقیقی خدا است و هیچ مؤثری جز او نیست. چراکه اگر خداوند صرفاً قدرت تصمیم‌گیری و فعل را به من اعطا نموده و این من هستم که تصمیم می‌گیرم چه نوع تصمیمی اتخاذ کنم و چه فعلی را مرتکب شوم، در واقع فاعل این عمل خود من هستم و خداوند امکان و بستر تصمیم‌گیری و عمل را به من عطا نموده و بر همین اساس هم خداوند می‌تواند عقاب کند یا ثواب بدهد. اگر من فاعل حقیقی نبودم که عقاب و ثواب معنایی نداشت. پس این توجیه از این گزاره که جز خدا فاعل حقیقی و مؤثر در عالم نیست، قابل‌قبول نیست. ولی این اعطای امکان تصمیم‌گیری و عمل به این معنا نیست که خداوند دستش بسته شده و نمی‌تواند جلوی فعل من را بگیرد. پس ضمن اینکه قبول داریم خداوند می‌تواند قدرت تصمیم‌گیری و فعل را به هر موجودی از جمله انسان اعطا کند، می‌تواند از او این قدرت را سلب کند و یا به طرق مختلف در تصمیم او اثر بگذارد و یا مانع انجام فعل او شود و این منافاتی با اینکه انسان فاعل فعل خود است، ندارد.

پس همان‌طور که دیدیم توجیهات فلسفی مطرح در مورد قسمت سوم از طبقه‌بندی شناخت و معرفت توحیدی که طبق آن باید به این شهود برسیم که جز خدا فاعل حقیقی و مؤثر در عالم نیست، مورد قبول نیست.

همین‌طور به قسمت چهارم این طبقه‌بندی نیز اشکالات عدیده‌ای وارد است. از جمله اینکه ادّعا شده در این شکل از معرفت که غایت معارف توحیدی است، شخص جز خدا چیزی نمی‌بیند و همه کثرات را در قالب یک واحد می‌بیند. با این استدلال پر اشکال که اصلاً ماهیّات وجود ندارند و فقط یک

موجود در عالم هســـت ولی این وجود دارای مراتب و مقامات اســـت که این مراتب و مقامات لوازم و خواصی دارد که از آن تعبیر به ماهیات و اعیان ثابته می‌شود[1].

در نقد این سخن می‌توان گفت اگر فقط یک موجود در عالم هست پس بیننده هم یکی است و شخص بیننده یعنی انسان به‌عنوان شخصی که دارد خدا را تماشا می‌کند، اصلاً وجود ندارد. زیرا طبق بیان ملاصدرا ماهیات که وجود ندارند. انسان نیز ماهیت هست وگرنه وجود که یکی است و آن وجود بحت و بسیط الهی است. اگر وجود طبق بیان ملاصدرا و هم‌فکرانش دارای مراتب است یعنی قابل رتبه‌بندی است و چیزی که قابل رتبه‌بندی باشد دیگر نمی‌تواند بحت و بسیط باشد و این یک تناقض آشکار است. اگر توانستیم با فرض محال وجود بسیط را رتبه‌بندی کنیم و به هر مرتبه یک اسم نسبت بدهیم یعنی توانستیم خدای متعال را نعوذبالله قسمت‌بندی کنیم. وقتی فقط یک وجود در عالم باشد، برای سایر موجودات غیر از خدا دو حالت وجود دارد، یا اصل وجودشان را انکار کنیم یا باید آن وجود را قسمت‌بندی کنیم و هر قسمت را یک حصه وجودی بنامیم که هر دو مورد قابل‌قبول نیست. در اینجا ملاصدرا می‌خواهد هر دو نظریه یعنی نظریه وحدت تشکیکی وجود و وحدت وجود یا بهتر بگوییم وحدت موجود را تلفیق کند. زیرا ازیک‌طرف ادّعا می‌کند که یک وجود بیشتر در عالم نیست و صراحتاً بیان می‌کند که کثرات در قالب یک وجود واحد دیده شود. از طرف دیگر ماهیات را لوازم مراتب و مقامات این وجود واحد می‌داند. در نقد این سخن همان‌طور که اشاره شد اگر قرار باشد کثرات در قالب یک وجود واحد باشند، دو حالت بیشتر نمی‌توان فرض کرد. یا باید همان‌طور که گفتیم کثرتی در کار نباشد و کثرات را بالکل انکار کنیم یا باید بگوییم که آن وجود واحد دارای بخش‌های مختلفی است مثل انسان که دارای اعضا و جوارح است و این کثرات همگی در قالب یک وجود واحد ولی مرکّب موجودند که این فرض نیز با بساطت وجود خدای متعال در تناقض است؛ لذا به هر دو نظریه اشکال وارد است. وقتی ملاصدرا می‌گوید همه کثرات را در قالب یک واحد که آن واحد خدای متعال است ببینیم یعنی خدای متعال که همان وجود واحد است را نعوذبالله به حصه‌های وجودی هر یک از این کثرات قسمت

[1] "الرابع موحد بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد الحق، فلا يرى الكل من حيث هو كثير بل من حيث هو واحد، لان الماهيات المختلفة لا وجود لها الّا بالوجود، و الوجود بذاته موجود و له حقيقة واحدة متفاوتة الدرجات و المقامات، و لكل مقام خواص و لوازم ينتزع منه و يصدق عليه و هي المسمّاة بالماهيات و الاعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود و لا هي مجعولة، و كذا الاعدام و النقائص لا يتعلق بها جعل و تأثير اذ لا وجود لها. "(ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج۳، ص۶۹)

نموده‌ایم. سپس حصه وجودی به نام انسان می‌خواهد همه کثرات را در قالب یکی ببیند. چه‌طور ممکن است جزء، کل را ببیند، در حالیکه خود بخشی از کل است؟ کل وقتی قابل‌درک است که مدرِک، محیط به کل باشد و جزء محاط، نمی‌تواند مدرِک کل باشد. برای روشن‌شدن بحث دوباره این عبارت ملاصدرا را در اینجا می‌آوریم:

"وجود بذاته موجود است و یک حقیقت واحد است که دارای مراتب و مقامات متفاوت است. هر مقامی خواص و لوازمی دارد که از آن مقام انتزاع می‌شود. این مقامات موسوم به ماهیات و اعیان ثابته هستند و به‌اصطلاح، رائحه وجود را هم استشمام نکرده‌اند و مورد جعل هم قرار نمی‌گیرند. همین‌طور است اعدام و نواقص که نه مورد جعل قرار می‌گیرند و تأثیری دارند چون‌که وجودی ندارند[1]."

با این بیان ملاصدرا و هم‌فکرانش در نظریه وحدت وجود، نمی‌توان وجودی برای انسان فرض نمود چون طبق این نظریه یک وجود در عالم بیش نیست و آن وجود واحد بسیط است و انسان، ماهیتی است که وجود حقیقی ندارد و مورد جعل قرار نمی‌گیرد و فاقد تأثیر است؛ بنابراین همه چیز از جمله اختیار و عمل انسان و ثواب و عقاب زیر سؤال می‌رود. ضمن اینکه طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود که ملاصدرا سعی دارد بین این نظریه و نظریه وحدت وجود جمع کند: " الوجود بذاته موجود و له حقیقة واحدة متفاوتة الدرجات و المقامات[2]"، اگر بخواهیم برای این وجود واحد بسیط، مراتب و درجات مختلف وجودی قائل شویم و آن را رتبه‌بندی و درجه‌بندی کنیم لاجرم از وحدت و بساطت خارج می‌شود زیرا بسیط با مشکّک با هم جمع نمی‌شوند و معنا ندارد که بگوییم یک وجود واحد هم بسیط است و هم مشکّک و دارای درجه‌بندی است؛ بنابراین طبق این نظریه دیگر خدای واحد بسیط هم معنا ندارد.

---

[1] "و لكل مقام خواص و لوازم ينتزع منه و يصدق عليه و هي المسمّاة بالماهيات و الاعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود و لا هي مجعولة، و كذا الاعدام و النقائص لا يتعلق بها جعل و تأثير اذ لا وجود لها. "(ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶۹)

[2] همانجا

۱-۱۴- نتیجه‌گیری

باتوجه‌به تقسیم‌بندی نقود وارده به خوانش ملاصدرا از روایات در این رساله، در جمع‌بندی این فصل می‌توان گفت، در باب حقیقت وجود چندین اشکال به نظرات ملاصدرا وارد است. از جمله اشکالاتی که در دسته مبنایی قرار می‌گیرد این است که از نظر ملاصدرا وجود جوهر، جوهر است و وجود عرض، عرض است یا به تعبیر دیگر وجود هر شیء همان ماهیت موجوده آن شیء است؛ بنابراین ادّعا دیگر حقیقت وجود نمی‌تواند یک حقیقت واحد باشد، چون حقیقت جوهر با حقیقت عرض، یک حقیقت واحد نیست. اشکال دیگر در باب حقیقت وجود که در دسته اشکالاتِ بِنایی قرار می‌گیرد این است که در حالیکه ملاصدرا قبول نموده حقیقت وجود یک حقیقت واحد است ولی اشتراک بین موجودات را اشتراک یک امر کلی نمی‌داند و از نظر او آنچه که بین موجودات مشترک است، مفهوم وجود است که یک مفهوم کلی و اعتباری و قابل صدق بر همه موجودات است که از جمله معقولات ثانی فلسفی است. اشکالی که بر این مدعّا وارد است این است که اگر حقیقت وجود یک امر کلی مشترک بین همه موجودات نیست، پس نمی‌توان گفت حقیقت وجود یک حقیقت واحد است. زیرا این دو ادّعا با یکدیگر تعارض دارد. اشکال دیگر که هم مبنایی است و هم بِنایی این است که اگر از نظر او اختلاف و امتیاز بین موجودات، ناشی از شدّت و ضعف در یک حقیقت واحد است، پس چطور ممکن است اشتراک بین موجودات ناشی از یک امر کلی نباشد ولی درعین‌حال اختلاف آنها به سبب شدّت و ضعف آن حقیقت واحد باشند؟ آن امر مشترکی که سبب شده به همه موجودات اطلاق موجود شود، چیست؟ اختلاف و امتیاز بر اساس شدّت و ضعف وقتی معنا دارد که یک امر کلی مشترک بین همه آنها باشد. اگر چنین امر مشترکی بین همه آنها باشد و اختلاف فقط بر اساس شدّت و ضعف باشد، دیگر معنا ندارد بگوییم وجود جوهر، جوهر و وجود عرض، عرض است. زیرا عرض که ضعیف شده جوهر نیست و بالعکس جوهر تشدید شده عرض نیست و اصولاً از یک سنخ و حقیقت واحد نیستند که بخواهند از شدّت و ضعف حاصل شده باشند. اشکال دیگر در این باب که هم مبنایی است و بِنایی، این است که او با فرض اینکه حقیقت وجود، واحد است و ذات خدا هم صرف همان حقیقت واحد است و به دلیل اینکه خارج از ذات خدا هیچ‌چیز جز عدم نیست، به این نتیجه می‌رسد که ذات خدا همه اشیاء است. این

همان نظریه وحدت وجود است که دارای اشکالات عدیده است. اوّلین تالی فاسد آن به خاطر این درک ناصحیح از حقیقت وجود شکل‌گرفته که وقتی حقیقت وجود، واحد باشد و موجودی واجد بی‌نهایت از این حقیقت باشد دیگر جا برای غیر باقی نمی‌گذارد و مجبور می‌شویم بگوییم او همه اشیاء است. دومین تالی فاسد آن این است که وجود حق‌تعالی و وجود بقیه اشیاء از یک سنخ می‌شوند چون حقیقت وجود، یکی است. سومین تالی فاسد این نظریه این است که به سبب اینکه معترف شدیم غیر از وجود حق‌تعالی چیزی جز عدم نیست، یا باید وجود خلائق را منکر شویم و یا برای توجیه وجود مخلوقات، وحدت حقیقت وجود را نقض کرده و آن حقیقت واحد را در عین وحدت و صرافت و بساطت، موصوف به شدّت و ضعف کنیم که تناقضی آشکار است؛ و به این نتیجه برسیم که وجود حق‌تعالی به لحاظ حقیقت وجود تفاوتی با دیگر وجودات ندارد الاّ به اینکه دارای شدّت بی‌نهایت است.

ملاصدرا در خصوص وجود و نسبت آن با اشیاء در ذیل روایتی برای اثبات ادّعای خود مبنی بر اینکه وجود با همه اشیاء به وصف آن شیء در می‌آید، به جمله‌ای به‌عنوان روایت از امیرالمؤمنین ارجاع می‌دهد که نه‌تنها روایت نیست بلکه همچنین مضمونی نیز در روایات نیامده است که وجود، عین هر چیزی است نه با مزاولت و غیر هر چیزی است نه با مزایلت که از جمله اشکالات خوانشی است که به او وارد است. در حالیکه عبارتی که از امیرالمؤمنین نقل شده است و در منابع وجود دارد این است که: "مع کل شیء لا بالمقارنه" یعنی حضرت حق بدون اینکه در سطح اشیاء باشد و با آنها قرین باشد، با آنها معیّت دارد. اصلاً صحبت از عینیت وجود با اشیاء نیست بلکه صحبت از معیّت حضرت حق با اشیاء است که "هو معکم این ما کنتم." این دو معنا هیچ نسبتی با هم ندارند. زیرا در عینیت، دو وجود عین یکدیگرند و تمایزی میان آنها نیست یا به تعبیری می‌توان گفت اصلاً یک وجود بیشتر نیست همان‌طور که فلاسفه در عینیت صفات با ذات مطرح می‌کنند. ولی در معیّت همواره دو وجود هستند و تمایز بین آنها همیشه حفظ می‌شود در عین اینکه با هم معیّت و همراهی دارند.

اشکالی که به نظر می‌رسد مبنای تمامی اشکالات دو نظریه وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود باشد این است که ملاصدرا وجود را از یک سنخ دارای مراتب می‌داند. همان‌طور که خود او ضمن مثال‌هایش این مطلب را مطرح می‌کند، وجود را همانند هیولای اولی که بستر پذیرش همه صورت‌ها

است و یا آب دریا که به هر شکلی در می‌آید تصوّر نموده است. ازاین‌رو وجود از نظر ملاصدرا واحد بسیط دارای مراتب است و عالَم نیز تفصیل ذات حق‌تعالی است. در حالیکه همان‌طور که پیش‌تر نیز عنوان شده، اگر وجود واحد بسیط را دارای مراتب بدانیم، دچار تناقض شده‌ایم. چراکه وجود واحد بسیط نمی‌تواند در عین بساطت و وحدانیت به وحدت حقّه حقیقیّه، رتبه‌بندی نیز شاملش بشود. ازاین‌رو ملاصدرا و پیروان نظریه وحدت وجود، اگر قائل به وحدت تشکیکی وجود و رتبه‌بندی وجود بسیط شوند که دچار تناقض شده‌اند و اگر هم این‌گونه عنوان کنند که کثرات و سایر اشیاء غیر از وجود حضرت حق، همگی جلوات و مظاهر آن وجود واحد هستند باز حداقل دو اشکال بِنایی پیش می‌آید. زیرا اگر برای این جلوات و ظواهر وجود حقیقی قائل باشند که دیگر وحدت وجود زیر سؤال می‌رود زیرا ظاهر غیر از مظهر و جلوه ذات غیر از خود ذات است. اگر هم وجودی قائل نباشند و آن را نمود بود دانند، به انکار وجود واقعی اشیاء می‌انجامد که تالی فاسدهای فراوان دارد از جمله انکار اختیار انسان و ثواب و عقاب و.... ازاین‌رو این تصوّر ناصحیح که وجود، صرفاً یک واحد حقیقی است، عقلاً و نقلاً قابل توجیه نیست. تنها در یک صورت می‌توان وجود بی‌نهایت حضرت حق را در کنار سایر اشیاء که مخلوقات او هستند و دارای وجود حقیقی هستند توجیه نمود که وجود حضرت حق از سنخ وجود دیگر اشیاء نباشد. فقط در چنین حالتی است که تناقض روی نمی‌دهد و تمام احادیث و روایات معصومین علیهم‌السلام در خصوص تمایز ذات الهی از اشیاء و ازلی بودن و ثبات او در مقابل حادث بودن و متغیّر بودن همه اشیاء معنا پیدا می‌کند. تنها با فرض عدم سنخیت وجود حضرت حق و سایر وجودات اشیاء است که "دَاخِلٌ فِي اَلْأَشْيَاءِ لاَ كَشَيءٍ فِي شَيءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لاَ كَشَيءٍ مِنْ شَيءٍ خَارِجٍ" معنا پیدا می‌کند. زیرا وجودی می‌تواند هم داخل در اشیاء باشد به‌نحوی‌که با آنها ترکیب و ممزوج نشود و هم درعین‌حال خارج از آنها باشد ولی به‌نحوی‌که جدا از آنها نباشد و فاصله مکانی نداشته باشد و نه‌تنها جدا از آنها نباشد بلکه از خود آنها به خودشان نزدیک‌تر باشد: "واعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه" که لاجرم از سنخی متفاوت از اشیاء باشد. زیرا اگر اشیاء همگی از یک سنخ بودند، وقتی یک وجود بی‌نهایت شد، دیگر جا برای وجود دیگر نمی‌گذاشت. به سبب همین اشکال است که عرفا و بعضی از فلاسفه از نظریه وحدت وجود و بی‌نهایت بودن وجود حضرت حق به این نتیجه باطل رسیده‌اند که سایر اشیاء وجود واقعی ندارند و صرفاً نمود وجود هستند. چون به پندار خود اگر وجود محدود بخواهد وجود داشته باشد، آن وجود نامحدود، حدّ می‌خورد و محدود می‌شود. در حالیکه این پندار نادرست از آنجا نشئت

می‌گیرد که همه وجودات را از یک سنخ بدانیم که وجود یکی حدّ وجود دیگری باشد. ولی اگر وجود حضرت حق از سنخی متفاوت از وجود سایر اشیاء باشد کما هوالحق، لایتناهی بودن وجود او معارض وجودات دیگر اشیاء نمی‌شود و وجودات اشیاء نیز حدّی برای وجود او نیستند. مؤید این مطلب عبارتی از حضرت رضا علیه‌السلام است که می‌فرماید: حدود اشیاء، او را محدود نمی‌کند. همین مضمون در روایت دیگری از ایشان آمده است که خداوند هیچ‌گاه حدّی او را تحدید نمی‌کرده است. چه قبل از خلقت اشیاء که هیچ موجودی به همراه او نبوده و چه بعد از خلقت اشیاء.

در باب شناخت خدا، به این ادّعای ملاصدرا که از دو طریقِ مشاهده صریح که در این دنیا مادامی که روح به بدن تعلّق دارد ممکن نیست ولی در آخرت ممکن است و دیگری از طریق تنزیه و تقدیس می‌توان به خدا شناخت و معرفت حاصل کرد، این اشکال مبنایی و بِنایی وارد است که خداوند به دلیل تعلّق روح به بدن غیرقابل‌مشاهده نشده است بلکه به دلیل محدودیت ماسوی‌الله است که نمی‌توانند موجود نامحدود را درک و مشاهده کنند؛ و از این لحاظ فرقی میان دنیا و آخرت و روح و عقل و موجودات لطیفی نظیر ملائکه که تعلّق به بدن مادی ندارند نیز وجود ندارد و همه ماسوالله از شناخت خداوند کما هو اهله ناتوان هستند همان‌طور که سَروَر خلائق و اشرف مخلوقات یعنی نبی گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلّم به این مهم اشاره نموده که: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك." این در حالی است که خود ملاصدرا نیز به این معنا معترف است و ضمن اشاره به این کلام نبوی به حدیث دیگری از پیامبر گرامی اسلام دراین‌رابطه اشاره می‌کند که خداوند همان‌طور که از دیدگان، محجوب است از عقول نیز محجوب است و در ملاء اعلی نیز او را مثل شما می‌طلبند. بر بِنای این مبنای ناصحیح، ملاصدرا ذیل کلام امیرالمؤمنین که فرمودند: "من هر چه دیدم خدا را قبل و بعد و با او دیدم" این‌گونه نتیجه می‌گیرد که به دلیل ظهور سلطان آخرت بر امام علیه‌السلام او توانسته خدا را مشاهده کند. در حالیکه این کلام امام (ع) به معنای مشاهده صریح نیست و آن منظوری که ملاصدرا از مشاهده دنبال می‌کند که با جداشدن روح از بدن حاصل می‌شود، معنایی نیست که امام علیه‌السلام به آن اشاره نموده بلکه خود امام (ع) این مشاهده را تبیین نموده است که منظور او از دیدن خدا، اوّلاً دیدن او با حقائق ایمان است و ثانیاً این مشاهده از دیدن صفات او که هیچ موجودی دیگری آنها را واجد نیست حاصل می‌شود. صفاتی نظیر اینکه او در عین اینکه به اشیاء نزدیک است ولی تماس با آنها ندارد و در عین اینکه از اشیاء دور است ولی جدای از آنها نیز نیست. او دارای کلام است ولی بدون نیاز به تفکّر، او دارای اراده است ولی بدون نیاز به تصمیم، او صانع و پدیدآورنده

است ولی بدون نیاز به اعضا و جوارح و ابزار، او لطیف است ولی نه به معنی پنهان بودن، او بزرگ و قدرتمند است ولی نه برای زورگویی و ستمگری، بینا است ولی نه با ابزار چشم و حس، رحیم و مهربان است ولی نه معنای نازک‌دل، صورت‌ها در برابر عظمتش خاضع و قلب‌ها از هیبتش لرزان است. در واقع مشاهده این صفات الهی است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام از آن تعبیر به مشاهده پروردگار می‌کند. این مشاهده و ادراک از خداوند در همین دنیا رخ می‌دهد و ربطی به کنار رفتن پرده‌ها در آخرت ندارد که ملاصدرا از آن سخن گفته است و این‌گونه ادّعا می‌کند که امیرالمؤمنین به دلیل غلبه جنبه آخرتی یا به تعبیر ملاصدرا سلطان آخرت است که می‌گوید خدا را می‌بینم. در حالیکه این صفاتی که امیرالمؤمنین بر می‌شمرد، هر کسی می‌تواند آنها را تصدیق کند. اگرچه ادراکی که شخص امام معصوم (ع) از خداوند دارد قابل‌مقایسه با دیگران نیست. ولی شخصی دارد خداوند را با این صفات توصیف می‌کند که به گفته خودش اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین او افزوده نمی‌شود. این جمله یعنی شناخت امیرالمؤمنین نسبت به خدا که در قالب این جملات بیان شده و از آن تعبیر به مشاهده و دیدن می‌کند در این دنیا و آخرت، تفاوتی نمی‌کند. برای ما نیز اگرچه ممکن است با کنار رفتن پرده‌ها، بعضی از حقایق، روشن شود ولی چنانچه در این دنیا کورباطن باشیم حتّی ورود به آخرت نیز فایده‌ای برای کشف حقائق نخواهد داشت و در آنجا نیز کور محشور خواهیم شد: "من کان فی هذه اعمی و هو فی الاخره اعمی و اضّل سبیلا." ضمن اینکه اگرچه نشئات پس از دنیا با این دنیا متفاوت است و ممکن است حقایقی را بر ما روشن کند ولی به این معنی نیست که انسان محدود می‌تواند خدای نامحدود را مشاهده کند. ممکن است صرفاً یک سری ظهورات و جلوات حق بر ما پدیدار شود و نه این که حق جلّ و علی، در مرئی و منظر ما قرار گیرد و مورد ادراک ما واقع شود. مؤید دیگر این مطلب همان حدیثی است که در بالا به آن اشاره شد که ساکنان ملاء اعلی نیز همان‌طور که ما در پی شناخت خداییم و او را می‌طلبیم در طلب آن هستند ولی قادر به معرفت کامل حقیقی نیستند. همان‌طور که ملاصدرا نیز در توضیح این حدیث ذکر می‌کند آنها که دیگر مثل ما در حجاب قرار ندارند پس برای آنها چرا شناخت خدا کما هو حقه ممکن نیست؟ ملاصدرا در جواب می‌گوید به دلیل اینکه خود این موجودات، وجودشان حجاب است برای شناخت خدا. امّا ملاصدرا در ادامه با مطرح‌کردن مبحث فنا، این استدلال را خراب می‌کند. چراکه از نظر او فنا اگر به حدّی برسد که انسان، نه خود را ببیند و نه حتی شهود خود را، در این حالت است که می‌توان گفت نسبت به خدا شناخت کامل پیدا کرده است. این ادّعا نیز دارای اشکالات عدیده مبنایی و بِنایی است. چرا که اگر منظور از فانی شدن، اندکاک و اضمحلال و نابودی

ذات باشد که دیگر ذاتی وجود ندارد که بخواهد شاهد خدا باشد تا بعد بگوییم این شهود حقیقی است یا خیر. چه اینکه ملاصدرا این موضوع را با این بیان که شخص فانی باید از شهود خود نیز فانی شود، دچار اشکال بیشتر می‌کند. یعنی نه‌تنها خودش را نبیند بلکه شهود خودش را هم نبیند. اگر شخص الف از خودش و همچنین شهودش طبق بیان ملاصدرا غائب باشد و آن را نبیند پس شخص الف دارد چه چیزی را شهود می‌کند؟ آیا صرف اینکه او متوجه نباشد این شهود منتسب به او است و اوست که دارد شهود می‌کند، شهودش تفاوتی می‌کند؟ بالاخره شخص الف با توانایی و استعداد و قوّه ادراکی محدود است که شهود می‌کند و نه خدا. پس چه ملتفت به خود و شهودش باشد و چه نباشد، تفاوتی در ابعاد شهودش نمی‌کند. چرا که ظرفیت شهود او معلوم و مشخص است و با صرف التفات‌نکردن به خود، این ظرفیت تفاوتی نمی‌کند. چرا که هنوز خود واقعی او با همه حدودش وجود دارد و صرفاً به آن توجه نمی‌کند نه اینکه با عدم توجه به خودش حدود وجودی‌اش هم برداشته شده باشد؛ بنابراین اگر شخص الف است که دارد شهود می‌کند، لاجرم محدودیت او در شهودش تأثیر گذاشته و هیچ‌گاه نمی‌تواند بیش از حدّ خود را مشاهده کند و هیچ‌گاه به شناخت کامل خدا نائل نمی‌شود، اگر هم شخص الف نیست که دارد شهود می‌کند پس دیگر، شخص الفی وجود ندارد، بنابراین سخن‌گفتن از شخص الف و شهود او بی‌معنی است. زیرا یا شخص الف دارد شهود می‌کند یا خدا، موجود سومی در کار نیست و اگر شخص الف دارد شهود می‌کند که باتوجه‌به محدودیت ذاتی‌اش، به اندازه همان حدود ذاتی می‌تواند علم و ادراک و شهود داشته باشد و نه بیشتر چون مستلزم محال است، یعنی یک ظرف بیشتر از ظرفیتش گنجایش داشته باشد و این محال عقلی است. اگر هم خدا دارد شهود می‌کند که دیگر شخص الف نیست، خود خدا دارد شهود می‌کند. شخص الف و موجود ممکن هم که محال است تبدیل به وجود واجب و خدا شود؛ بنابراین به نظر می‌رسد این بیان و استدلال ملاصدرا نادرست بوده و با خداشناسی واقعی که در کلام امامان معصوم (ع) مطرح شده و عقل نیز مؤید آن است تطبیق ندارد. اینکه شخص به وجود خودش ملتفت نباشد با اینکه وجود او به‌طورکلی مندک و فانی شود یا فانی در چیز دیگری شود مثل قطره در دریا، تفاوت بسیار دارد. ضمن اینکه عدم التفات به وجود خود با علم حضوری که ملاصدرا و دیگر هم‌فکران او درخصوص علم انسان به وجود خود مطرح می‌کنند به‌روشنی در تعارض است. زیرا طبق تعریفی که خود ملاصدرا از علم نفس به خودش ارائه می‌دهد: "وجود نفس عین علم به ذاتش است و علم او به ذاتش حضوری است و او علم و عالم و معلوم است." در علم حضوری هیچ واسطه‌ای در شناخت ما نسبت به آن شیء نیست یعنی

آن شیء نزد ما حاضر است و طبق بیان ملاصدرا، مدرِک و مدرَک با هم اتحاّد پیدا کرده‌اند و یکی شده‌اند و عین هم شده‌اند، پس چطور ممکن است که نفس در عین اینکه معلومش خود اوست، در عین عینیت و اتحّاد، اتحادّ نداشته و نفس به خودش التفات نداشته باشد؟ و این تناقض است. چراکه نمی‌شود یک شیء واحد یعنی نفس انسان در عین حاضر بودن برای انسان، برای انسان غایب هم باشد. پس همین‌جا معلوم می‌شود که هم نظریه علم حضوری که فلاسفه از جمله ملاصدرا در خصوص شناخت انسان نسبت به ذات و نفس خود به آن معترفتد و هم نظریه فنای ذاتی فاقد اعتبار است.

در خصوص این استدلال ملاصدرا در بیان توجیه نفی شبیه از خدای متعال که اگر خدا با سایر موجودات به یک وجه یا وجوهی شباهت داشته باشد پس باید در دیگر وجوه امتیاز داشته باشد که در این صورت موجود مرکّب خواهد شد و هر موجود مرکّبی، مخلوق و محتاج به غیر است، در قالب نقد مبنایی طبق همین استدلال می‌توان مطرح کرد خداوند موجود است و دیگر موجودات نیز موجودند. پس می‌توان در اصل موجودیت میان خدا و ماسوای او شباهت برقرار کرد و از طرفی خدا در وجوه دیگر از خلائق امتیاز دارد. طبق استدلال ملاصدرا باید خدا مرکّب باشد چون در وجه یا وجوهی شباهت و در وجه یا وجوهی امتیاز دارد. درحالی‌که این استدلال باطل است و نمی‌شود به صرف وجود یک امر مشترک میان دو موجود، ادّعا نمود که این موجود مرکّب هستند و هر موجود مرکّبی نیز مخلوق و وابسته به غیر است. ضمن اینکه ترکیب مادّی که مثلاً یک جسم را به اجزای سازنده او تقسیم می‌کند با اختصاص وجوه مختلف به یک موجود نظیر داشتن صفات کمالیه مختلف، دو امر متفاوت است. زیرا اوّلی به تقسیم فیزیکی یک موجود می‌انجامد ولی دوّمی منافاتی با بسیط بودن و مجرّد از مادّه بودن آن موجود ندارد. همان‌طور که در خدای متعال مشاهده می‌کنیم که او دارای صفات کمالیه متعدّد است و همچنین صفات فعلی او نظیر خلاقیت و رازقیت و... نیز حکایت از تعدّد و جنبه‌های مختلف افعال الهی دارد.

در باب خروج خدا از حدّ تعطیل و تشبیه، ملاصدرا با استناد به فرمایش امام علی علیه‌السلام که "کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهاده کل موصوف انها غیر صفهٔ" این‌گونه استدلال می‌کند که بعضی افراد از این عبارت این‌گونه برداشت می‌کنند که خداوند صفاتش همگی به نحو مجاز است و ذات الهی نائب مناب این صفات است. چون مفهومات این صفات مغایر هم هستند و اگر این صفات حقیقی باشند باید دلالت بر حقائق متغایر در ذات الهی کنند که موجب ترکّب در ذات خواهد شد و بنابراین یک ذات

فاقد صفت داریم که به‌عنوان‌مثال در خصوص صفت علم الهی به دلیل اینکه حقائق همه اشیاء بر خداوند روشن است، او را عالم می‌دانیم و همین‌طور برای سایر صفات الهی. ملاصدرا این بیان را یک مغالطه می‌داند که منجر به تعطیل محض می‌شود. چراکه از نظر او این افراد بین حیثیّات و شئون مختلف وجودی با تغایر مفهومات مختلف که از یک ذات واحد نشئت می‌گیرند، مغالطه کرده‌اند. از نظر او به یک ذات واحد بسیط می‌توان مفاهیم متغایر را نسبت داد بدون اینکه موجب ترکّب در ذات شود. امّا در نقد این بیان ملاصدرا در قالب نقد مبنایی و همچنین بِنایی می‌توان گفت که اوّلاً نظریه فوق که به نظریه نیابت ذات از صفات موسوم است به تعطیل محض نمی‌انجامد. زیرا اوّلاً تعطیل محض در جایی رخ می‌دهد که ما هیچ‌گونه شناختی نسبت به خداوند نداشته باشیم و همان‌طور که در بیان امام (ع) نیز آمده است این عدم شناخت منجر به نفی خدا می‌شود. ثانیاً این نظریه، صفات الهی را منکر نمی‌شود بلکه به‌جای قائل‌شدن به صفات مستقل و پدیدآمدن مشکلاتی که نظریه عینیت صفات با ذات دارد که مهم‌ترین اشکال آن این است طبق نظر قائلین به آن، اسماء و صفات ذاتی الهی دارای مفاهیم مختلف هستند ولی درعین‌حال عین یکدیگر و همان ذات الهی هستند. چه‌طور می‌شود دو چیز عین هم باشند ولی دارای مفاهیم مختلف باشند؟ چه‌طور امکان دارد، مفهوم علم با مفهوم قدرت با مفهوم حیات متفاوت باشد ولی علم همان قدرت و همان حیات باشد؟ این یک تعارض و سخن تناقض‌آمیز آشکار است که فلاسفه برای پوشش‌دادن مفاهیم مختلفی که بر اسماء و صفات الهی بار می‌شود و هر انسان عاقلی تمایز بین این مفاهیم را می‌فهمد و همچنین فرار از ایجاد ترکّب در ذات الهی نظریه عینیت را مطرح کردند. در حالیکه این نظریه با این تعارض آشکار مواجه است؛ و یا مشکلاتی که نظریه زیادت صفات از ذات با آن مواجه است که به تعدّد قدما می‌انجامد که به‌کلی مردود است، نظریه نیابت، ذات الهی را واجد همه صفات کمالیه و فاقد صفات سلبیه می‌داند به این نحو که ذات الهی نائب مناب اسماء و صفات دارای کارکردهای مختلف و مفاهیم متعدّد است که ناظر به حیثیّات و شئون مختلف وجودی است. زیرا جز در این صورت نمی‌توان مفاهیم متعدّد و اسماء و صفات مختلف را به یک ذات واحد بسیط نسبت داد. برخلاف نظریه عینیت که به‌عنوان‌مثال در خصوص علم خدا می‌گوید: "عالم بعلم و علمه عین ذاته" نظریه نیابت می‌گوید: "عالم بذاته یا عالم بنفسه."

نقد مبنایی به این پندار نادرست وارد است که بساطت وجودی با تعدّد صفات و حیثیّات و شئون وجودی در تعارض است. این پندار نادرست از نگرش مادّی و عنصری به موجودات نشئت می‌گیرد. چون آدمی درک درستی از یک موجود فرامادی و غیر عنصری ندارد، لاجرم حیثیّات و شئون مختلف

وجودی را به جزء ها و بخش‌های مختلف یک موجود نسبت می‌دهد. از شخصی مثل ملاصدرا که خودش نظریه "النفس فی وحدتها کل القوا" را مطرح نموده باید تعجب کرد که وقتی به این موضوع معترف شده است که یک موجود واحد بسیط مانند نفس انسان می‌تواند در عین بساطت و وحدتش واجد حیثیّات و شئون و قوای متعدّد باشد، چرا یک موجود واحد بسیط دیگر نتواند دارای حیثیّات و شئون متفاوت باشد. فلاسفه در جواب ممکن است بگویند که وحدت و بساطت نفس در مرتبه وحدت و بساطت ذات الهی نیست و ازاین‌رو می‌توان به نفس، قوای متعدّد نسبت داد ولی در خصوص خدا نمی‌توان به تعدّد صفات و حیثیّات و شئون مختلف قائل شد. این حرف به دو دلیل نادرست است. اوّل اینکه یا نفس، واحد بسیط هست یا نیست، نمی‌توان گفت یک موجود، واحد بسیط باشد و درعین‌حال مرکّب هم باشد. پس قائل‌شدن به مراتب بساطت یک حرف بی‌معنا است چون یک موجود یا مرکّب است یا بسیط و نمی‌تواند هم مرکّب باشد و هم بسیط و این دو با هم جمع نمی‌شود. زیرا بساطت، تشکیک‌پذیر نیست و به محضی که یک موجودی از بساطت خارج شد می‌شود مرکّب و دیگر نمی‌توان عنوان بسیط بر او اطلاق نمود. دوم اینکه خود خداوند به‌وضوح برای خود حیثیّات و شئون مختلف قائل شده و هر عقل سلیم این موضوع را می‌فهمد که خداوند دارای افعال مختلف است. ممکن است فیلسوف در جواب ما بگوید که ما در مرتبه ذات گفتیم که صفات عین ذات است و نه در مرتبه افعال. پاسخ ما این است بالاخره این افعال مختلف از یک وجود واحد بسیط سر می‌زند و بازگشت همه این افعال به ذات الهی هست. چون نمی‌توان گفت که موجود دیگری است که این افعال از او سر می‌زند و قائل به شریک برای خداوند شویم. از طرفی حیثیّات و شئون وجودی این افعال با یکدیگر متفاوت است. چرا که اوّلاً یک فعل نیست بلکه افعال متعدّد است چه اینکه او "فعّال مایشاء" است و "کل یوم هو فی شأن" در مورد او صادق است و دیگر اینکه دسته‌های مختلف افعال الهی که ذیل اسماء و صفات مختلف او قرار می‌گیرند نیز چه به لحاظ مفهومی و چه به لحاظ کارکردی و عملکردی متفاوت از هم هستند؛ نه‌تنها افعال الهی با یکدیگر متفاوت هستند بلکه خود اسماء و صفات چه در مرتبه ذات و چه در مرتبه فعل ناظر به حیثیّات و شئون مختلف وجودی‌اند.

در خصوص واجد انیّت و ماهیت بودن خداوند، ملاصدرا در توضیح پرسش‌وپاسخ میان امام صادق علیه‌السلام و شخص سؤال‌کننده، این‌گونه مطرح می‌کند که شخص سؤال‌کننده از امام (ع) پرسید آیا انیّت مخصوص و ماهیتی غیر از مطلق وجود برای خدا قائل هستید؟ که امام (ع) در جواب گفت: بله هیچ

موجودی، موجود نمی‌شود مگر به نحو خاصی از وجود. ملاصدرا در ادامه می‌گوید منظور از ماهیت داشتن خدا در اینجا ماهیت به معنای " ما به الشیء هو هو" است. اشکال بِنایی که به نظر ملاصدرا وارد است این است علی‌رغم اینکه او در مواضع دیگر خداوند را مطلق وجود معرفی می‌کند، معلوم می‌شود نمی‌توان وجود خداوند را یک وجود مطلق عامّ لحاظ کرد. به همین دلیل می‌توان برای خداوند طبق گفته امام علیه‌السلام، انیّت و ماهیت قائل شد. ملاصدرا نیز در اینجا قبول می‌کند که اطلاق مطلق وجود به خداوند پذیرفته نیست بلکه خداوند نیز نحوه‌ای از وجود است که البته برای هیچ‌کس غیر از خود او قابل شناخت نیست. این نحوه از وجود خاصّ همان ماهیت و انیّت حق‌تعالی است. که تعارضی هم با آنچه ملاصدرا در معنای ماهیت خداوند ذکر کرده ندارد: که آنچه به واسطه آن، او او است. چون نه‌تنها برای آن نحوه وجود که وجود خاصّ واجب تعالی است، اطلاق ما به الشیء هو هو، بلکه برای هر موجودی صادق است چه اینکه معنای اوّلی هم که ملاصدرا برای ماهیت ذکر می‌کند که آنچه در جواب ما هو گفته می‌شود: "ما یقال فی جواب ما هو" نیز برای همه موجودات از جمله خداوند صادق است. زیرا در جواب "ما هو؟" نیز می‌توان گفت: "هو هو" بنابراین فرقی میان این دو تعریف از ماهیت در اطلاقش بر خداوند وجود ندارد.

ملاصدرا در توضیح این عبارت امام (ع) که می‌فرماید خداوند کیفیت دارد ولی کیفیتی که غیر از او شایستگی آن را ندارد: "کیفیة لایستحقها غیره" ، می‌گوید منظور این است که خداوند علم دارد ولی علمی که شبیه هیچ‌کس نیست و قدرت دارد ولی قدرتی که شبیه هیچ‌کس نیست همین‌طور در مورد سایر صفات الهی؛ و در ادامه این‌گونه استدلال می‌کند که منظور کیفیتی نیست که از مقوله کیف است و منجر به داشتن جنس و فصل و ترکیب در ذات می‌شود. اشکالی که به این استدلال در قالب نقد مبنایی وارد است این است که چون فلاسفه از جمله ملاصدرا از ابتدا فرضشان بر این بوده که کیف از مقولات است و منجر به داشتن جنس و فصل می‌شود در اینجا در مواجهه با سخن امام (ع) که می‌گوید خدا کیفیت دارد، با تعارض روبرو می‌شوند و می‌خواهند یک معنای دیگری از کیفیت ارائه دهند. درحالی‌که همان‌طور که تاکنون از زبان امام (ع) مطرح شده است، خداوند هم دارای ماهیت است و هم کیفیت. پس حتی اگر بخواهیم با زبان فلاسفه این امر را توجیه کنیم به‌جای اینکه به‌کلی در مورد خدا جنس و فصل را منکر شویم با این پندار نادرست که هر آنچه جنس و فصل دارد پس مرکّب است، باید بگوییم که اوّلاً خداوند یک موجود مستقل است. پس همین که از ماسوای خود منفصل است و استقلال ذاتی دارد پس خداوند دارای فصل است و اگرنه میان او و دیگر موجودات تمایزی نبود و استقلال ذاتی او زیر سؤال می‌رفت.

ثانیاً خداوند موجود اســـت و هر موجودی جنس یا نحوه وجود دارد. حال اینکه کیفیت جنس یا نحوه وجودش برای ما معلوم نیست یک موضوع دیگر است. ثالثاً چه لزومی دارد که جنس با فصل متمایز باشد که به خیال فلاسـفه ایجاد دوگانگی و ترکّب کند؟ بلکه می‌تواند جنس و فصـل یکی باشـد و جنس همان فصـل باشـد. یعنی جنس یا نحوه وجود خداوند همان فصـلش اسـت که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند و استقلال وجودی به او می‌بخشد؛ بنابراین با فرض اینکه جنس و فصل الهی یکی بوده و در واقع همان وجود خاصّ و مستقل الهی است که او را از ماسوای خود ممتاز می‌کند، مشکلی در معنای ماهیت با تعریف فلاسفه نیز ایجاد نمی‌شود.

ملاصدرا در ادامه دوباره تأکید می‌کند که صفات الهی نه شبیه دارد، نه مثل دارد، نه حد دارد، نه ضد دارد و نه برهان‌پذیر است و نه ماهیت دارد و نه جنس و فصل. بااین‌وجود، این ادّعا را مطرح می‌کند که تفاوت صفات در شدّت و ضعف است و مابه‌الاختلاف همان مابه‌الامتیاز است، مثل خط بلند و کوتاه. به این دیدگاه ملاصدرا هم نقد مبنایی و هم بِنایی وارد است. زیرا اگر کسی معتقد باشد که وجود الهی و صفات او فرقش با وجود ما سوا الله و صفات آنها فقط در شدّت و ضعف است، پس وجود الهی و صفات او را هم سنخ وجود مخلوقات و صفات آنها در نظرگرفته است. چون اگر هم سنخ نباشند که مابه‌الاشتراک نخواهند داشت که بعد نتیجه بگیرند که از شدّت و ضعف این مابه‌الاشتراک، وحدت تشکیکی وجود و صفات حاصل شود. پس چنین شخصی دیگر نمی‌تواند ادّعا کند که وجود و صفات الهی شبیه، نظیر، مثل و مانند ندارد و قابل شناخت نیست. وقتی علم و قدرت و اراده خدا با خلق از یک سنخ شد، دیگر نمی‌شود گفت که نمی‌دانیم علم خدا از چه سنخی است. چون بنابراین نظریه، علم خدا همان علم من است ولی کامل‌تر. قدرت خدا همان قدرت من است ولی کامل‌تر، اراده خدا همان اراده من است ولی کامل‌تر، وجود خدا همان وجود من است ولی کامل‌تر. درحالی‌که از منظر نظام وحیانی، وجود خدا و صفاتش اصلاً از سنخ مخلوقات نیست که بخواهیم بر اساس این سنخیت، نظریه وحدت تشکیکی وجود و صفات را مطرح کنیم که در نهایت به این منجر شود که وجود و صفات الهی فرقش با وجود و صفات خلائق صرفاً در شدّت و ضعف است مانند خط بلند و کوتاه. این نظریه یکی از نقاط اساسی اختلاف بین اصول تبیین شده در نظام وحیانی و دیدگاه فلاسفه است.

فصل دوم: در باب اسماء و صفات الهی

۲-۱- مقدمه

در این فصل که به مبحث اسماء و صفات الهی اختصاص دارد، ابتدا در هر بخش طبق روال این رساله به بیان روایات مربوط به آن موضوع پرداخته و در ذیل آن به نقد و بررسی خوانش ملاصدرا می‌پردازیم. در باب اسماء و صفات الهی ابتدا به مسئله وحدانیت خدای متعال و بررسی ادلّه سه‌گانه آن از زبان امام صادق (ع) پرداخته و سپس به نقد خوانش ملاصدرا ذیل این ادلّه خواهیم پرداخت. در ادامه به مسئله بینونت خدا و خلق و نسبت آن با وحدانیت خدای متعال و همچنین خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا می‌پردازیم. در تکمیل مبحث بینونت به مسئله دوری خدا در عین نزدیکی اشاره خواهیم نمود. در ادامه به نقد شدّت و ضعف واحد بسیط و نقد نظریه غالب در وحدت وجود خواهیم پرداخت. سپس به مبحث نسبت صفات الهی با ذات و تبیین محلّ نزاع بین سه نظریه نیابت، عینیت و زیادت می‌پردازیم. از دیگر مباحث مطرح شده در این فصل می‌توان به مبحث مراتب اسماء و صفات الهی و همچنین غیریت ذات و اسماء و مبحث صفات مشترک بین خدا و مخلوقات اشاره نمود. در ادامه، مبحث عبادت معنا و عبادت اسماء مطرح خواهد شد. از میان اسماء الهی به دو صفت علم و اراده الهی که به نظر می‌رسد نسبت به سایر اسماء، بیشتر مورد مناقشه است با تفصیل بیشتری می‌پردازیم. در انتها نیز به نقد الهیات تنزیهی و تشبیهی و اثبات امر بین الامرین خواهیم پرداخت.

۲-۲- در باب وحدانیت خدا

در حدیثی[1] امام صادق علیه‌السلام برای اثبات وحدانیت خدای متعال سه دلیل عنوان می‌کنند:

استدلال نخست این است که اگر فرض کنیم دو خدای قدیم داشته باشیم، این دو خدا یا هر دو قوی هستند و یا هر دو ضعیف و یا یکی قوی و دیگری ضعیف. از منظر امام (ع) اگر هر دو قوی باشند لاجرم یکی باید دیگری را دفع کند تا قدرت را به دست بگیرد و اگر یکی قوی باشد و دیگری ضعیف، خودبه‌خود وحدانیت خدا اثبات می‌شود چراکه موجود ضعیف به لحاظ عجزش نمی‌تواند خدا باشد. امام

[1] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۴

(ع) با این استدلال به بیان حالتی که هر دو خدا ضعیف باشند نمی‌پردازد، زیرا ضعف، نشان‌دهنده عجز است و خدا نمی‌تولند عاجز باشد. در ادامه امام (ع) نظم موجود در خلقت را دلیل مدبّر واحد عنوان می‌کنند.

استدلال دوم مطرح شده در این روایت این است که اگر در عالم دو خدا وجود داشت، نزاع بین آنها نظم در خلقت را به هم می‌ریخت و این نظم موجود در خلقت دلالت بر مدبّر واحد دارد. این استدلال در قرآن کریم نیز برای اثبات وحدانیت خدای متعال ذکر شده است: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا[1]."

استدلال سوم در اثبات وحدانیت خدای متعال این است که اگر دو خدا وجود داشته باشد، برای تمییز بین آنها نیاز به یک امر سومی است که در روایت از آن تعبیر به فرجه شده است. حال، این فرجه باید قدیم باشد؛ بنابراین به‌جای دو واجب‌الوجود، سه واجب‌الوجود بالذات خواهیم داشت و همین‌طور برای تمایز قائل‌شدن میان این سه واجب نیاز به دو فرجه دیگر داریم که تبدیل به پنج واجب شده و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و چون این تسلسل محال است، پس دو خدا یا همان دو واجب‌الوجود بالذات نخواهیم داشت[2].

قبل از اینکه وارد نقد شرح ملاصدرا بر این حدیث بشویم، لازم است به نکاتی در خصوص استدلال مطرح شده در این روایت اشاره کنیم:

در مواجهه با استدلال نخست علی‌رغم اینکه نکات بسیار مهم و ارزشمندی در تبیین و اثبات وحدانیت خدای متعال دارد، به نظر می‌رسد شاید بتوان سؤالاتی در رابطه با آن مطرح نمود. از جمله اینکه به چه دلیلی قدیم بودن یک موجود مستلزم در غایت قوّت بودن او نیز هست؟ آیا نمی‌شود یک موجود قدیم ضعیف داشت و او به‌مرور قوی شود یا اینکه حتی ضعیف باقی بماند؟ پاسخ به این سؤالات و نظائر آنها کاملاً مرتبط با تعریف ما از خدا است و اینکه آیا می‌توان موجود ازلی ضعیف یا مبدأ ضعیف برای عالم تصوّر کرد؟ به نظر می‌رسد اگر خدا را صرفاً به‌عنوان مبدأ عالم در نظر بگیریم که مابقی موجودات به‌تدریج از تطّور او به وجود آمده‌اند که این مبدأ می‌تواند باشعور و یا فاقد شعور باشد، می‌توان به خدای ضعیف نیز قائل شد. منظور از خدای ضعیف، موجودی تغییرپذیر با قدرت محدود است. با این تعریف، خدا حتّی می‌تواند بر ضعف و عجزش افزوده شده و رو به نابودی گراید. از همین‌جا می‌توان تفکراتی نظیر

---

[1] قرآن، انبیاء،۲۲

[2] "ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلاثة فان ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية في الكثرة" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۴)

الهیات گشوده[۱] و یا الهیات پویشی[۳۲] را که در یک خوانش، با نگاه بشری و با استناد به این گزاره که خدا انسان را به صورت خود آفریده[۴] و برای اینکه با خلائق وارد یک رابطه عاشقانه دوطرفه بشود[۵]، خداوند را یک موجود متغیّر لحاظ می‌کنند[۶] که دارای علم[۷] و قدرت[۸] محدود است، مورد نقد قرار داد که چه تضمینی وجود دارد یک موجود متغیّر همیشه موجود باقی بماند و دچار ضعف و افول و در نهایت نابودی و اضمحلال نگردد. البته در خوانشی دیگر[۹] معتقدان به این الهیات، قائل به وجود ثابت و لایتغیر برای خدا و درعین‌حال علم متغیّر او در مواجهه با سایر اشیاء می‌باشند[۱۰]. این خوانش نیز همانند خوانش قبلی در جای خود قابل نقد است ولی صرفاً در اینجا به این نکته اشاره می‌کنیم که علم متغیّر با وجود ثابت و لایتغیّر جمع نمی‌شود. زیرا علم یا ذاتی است و یا از بیرون از ذات حاصل می‌شود و چه اکتساب شود چه افاضه شود، از این لحاظ تفاوتی نمی‌کند. اگر در مورد خدای متعال، علم او ذاتی باشد، پس باید مانند ذاتش ثابت و لایتغیّر باشد و اگر از خارج از ذاتش برای او حاصل شود، سبب تغییر در ذات او می‌شود چراکه ذات

---

[۱] Pinnock, C. ***Most Moved Mover: A theology of God's openness*** ,۳.

[۲] Whitehead, ***Process and Reality***,۳٤۸.

[۳] Charles Hartshorne, ***Omnipotence and Other Theological Mistakes***, ۲۰—۲٦.

[٤] "It is fitting to speak of God in human terms because humans have been created in God's image and because the best self-revelation of God has been in human form. The human way of speaking of God is the divine way and we must heed it"(Pinnock, C. ***Most Moved Mover: A theology of God's openness*** ,٦۰.)

[٥] "God has chosen to be open to the world and to share in its suffering because of his love. God's transcendence over the world does not prevent him from interacting with the world or from being affected by the world." "God risked suffering when he opened himself up to the world, when he made it possible for the creature to have an impact on him. God risked suffering when he decided to love and be loved by the creature. A lover's existence is inescapably affected by the other" (Pinnock,et, ***The Openness of God***,۱۱۹)

[٦]" God is One whose ways are marked by flexibility and dynamism, who acts and reaets on behalf of his people, who does not exist in splendid isolation from a world of change" (Pinnock,et, ***The Openness of God***,۱۲٤)

[۷] God does not foreknow every future choice or the outeome of every human decisión. (Pinnock,et, ***The Openness of God***,۱۲٤)

[۸] "God controls some things, but not everything"(Pinnock, C. Most Moved Mover,٥۳)

[۹] God is high above all yet fills all things. God is unchanging yet relates to us in a changing world. God cannot be perplexed but suffers with his people. God's power is limitless but is deployed in ways that may appear weak. God is not subject to change or decay but can relate to temporal passage. God knows everything but is still leaming what the world is becoming. (Pinnock,et, ***The Openness of God***,۱۲٥)

[۱۰] God is immutable in essence and in his trust- worthiness over tíme, but in other respects God changes. For example, God changes in his response to events in history. (Pinnock,et, ***The Openness of God***,۱۱۷)

واجد علم با ذات فاقد علم تفاوت می‌کند. پس نمی‌تواند علمش تغییر کند ولی ذاتش ثابت باشد. اگر این علم متغیّر را به علم فعلی نسبت بدهیم همان‌طور که برخی فلاسفه به آن اشاره نموده‌اند که مربوط به معلوم می‌شود و نه عالم[1]، از این بحث خارج می‌شود. همچنین این استدلال در توجیه متغیّر بودن علم الهی نیز باطل است که چون پدیده الف هنوز در زمان ب اتفاق نیفتاده، پس لاشیء است و علم به لاشیء تعلّق نمی‌گیرد. زیرا خداوند موجود مجرّد از زمان و مکان است و پیدایش شیء الف در زمان ب، ازلاً برای او مشخّص است و صرفاً وقوع شیء الف در زمان ب برای موجوداتی که در قالب زمانی خاص هستند، در زمان ب روشن می‌شود نه موجودی که در آن قالب زمانی نیست؛ بنابراین حتی اگر منظور خود را از قوّت یا قدرت این‌گونه بیان کنیم که وقتی می‌گوییم خدای قوی یعنی نهایت قدرت ممکن، نه نهایت قدرت به طور مطلق؛ آنوقت می‌توان به دو خدا با نهایت قدرت ممکن قائل شد که در این حالت دو موجود ازلی با قدرت مساوی را می‌توان فرض کرد که هیچ یک قادر به دفع و غلبه بر دیگری نیست و به همین دلیل برای جلوگیری از منازعه بی‌فایده، هر یک دایره حکمرانی خود را داشته و به اداره مجموعه تحت حیطه خود پرداخته و به دیگری کاری ندارد چراکه نمی‌تواند کار داشته باشد، چون زورشان برای غلبه بر یکدیگر به هم نمی‌رسد. این شبهه‌ای است که از دیرباز وجود داشته و از جهتی نیز به شبهه‌ای که به ابن کمونه منتسب است شباهت دارد؛ با این تقریر که عقل می‌تواند تصوّر کند که ما دو واجب‌الوجود مجهول الکنه داشته باشیم که هر دو دارای هویتی بسیط باشند و مفهوم وجوب وجود از هر یک انتزاع می‌شود در حالیکه این دو واجب به تمام حقیقت از یکدیگر ممتاز باشند؛ لذا بدین تقریر هیچ اشکالی در تحقّق مستقلّ این دو نخواهد بود[2]. البته لازم به ذکر است خود ابن کمونه صرفاً در مقام بیان شبهه نبوده بلکه در ذیل ادّله توحید واجب‌الوجود در کتاب کاشف به‌نوعی به ردّ این شبهه پرداخته است[3]. ولی ملاصدرا ضمن مطرح‌نمودن

---

[1] علم فعلی از مقام فعل انتزاع می‌شود و مابازایی در ذات ندارد و ظرفش، ظرف تحقق فعل است.(مصباح یزدی، ***خداشناسی***، ص ۴۷۹)

[2] ابن کمونه، ***الکاشف***، ص ۱۷

[3] "لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقيقة كل منهما" (ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۱، ص ۱۳۱)

[4] "فلو صحّ وجود واجبين من نوعين، لكان وجوب الوجود عرضيا لازما لكلّ واحد منهما، فيكون كلّ واحد منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود، و يمتاز عنه بتمام ماهيته. و حينئذ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجبا، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجبي؛ بل بمعنى أنّ العقل يمكن أن يلاحظه وحده من غير ملاحظة ذلك الوجود، فلا تكون ماهية المعروض هي المؤثّرة فيه؛ إذ الشيء لا يؤثّر إلاّ إذا كان في الأعيان؛ فيلزم أن يتقدّم وجوده على وجوده تقدّما بالذات.

این شبهه از زبان ابن کمونه، اصل آن را منتسب به شیخ اشراق[1] می‌داند[2]. بااین‌حال به نظر می‌رسد پاسخی که اکثر فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا به این شبهه داده‌اند، قابل نقد باشد که در بخش بعد به اصل استدلال ملاصدرا و نقد آن اشاره می‌کنیم.

در مواجهه با استدلال دوم مطرح شده در این روایت نیز، عده‌ای می‌خواهند با بهره‌گیری از نظریه آشوب و قانون آنتروپی نظم جهان و تدبیر واحد آن را زیر سؤال ببرند که طبق آن جهان نه‌تنها به سمت نظم و ثبات پیش نمی‌رود بلکه به سمت حداکثر بی‌نظمی و آشوب پیش می‌رود. درحالی‌که نظریه آشوب و قانون آنتروپی ناقض مدبّر واحد نیست. زیرا در خصوص نظریه آشوب برخلاف پندار نادرست کسانی که این نظریه را دالّ بر بی‌نظمی جهان می‌دانند، طبق تعریف، این نظریه معطوف است به مطالعه رفتار ظاهراً تصادفی یا غیرقابل‌پیش‌بینی در سیستم‌هایی که توسط قوانین قطعی اداره می‌شوند[3]. در همین تعریف نظریه آشوب دو نکته اساسی وجود دارد که ناقض توّهم کسانی است که تدبیر واحد جهان را

و لیس ذلك العارض المشترك بینهما واجبا في نفسه، لأنّه لا یوجد في الخارج من غیر تخصیص یزیل اشتراکه؛ و إذا لم یکن واجبا، فهو ممکن، فیفتقر إلی علّة هي غیر معروضة، فیفتقر الواجب الوجود في وجوده إلی علّة خارجة عنه، فلا یکون الواجب واجبا؛ هذا خلف."(ابن کمونه، ***الکاشف***، ص ۴۱۷)

[1] "و امّا الذی یطول فی الکتب من البرهان علی وحدة واجب الوجود – و حاصله انّه لو کان واجبان ما صحّ الاشتراك من جمیع الوجوه و الاّ کانا واحدا، و لا الافتراق من جمیع الوجوه فانّهما اشترکا فی وجوب الوجود، فان اشترکا من وجه و افترقا من وجه فیصیر الذی به الاشتراك متوقّفا علی المیّز فیمکن فی نفسه – انّما یتقرّر اذا بیّن انّ الوجود لا یصحّ ان یکون اعتباریّا لواجب الوجود و لا زائدا علی الماهیّة، و ان لم یتبیّن هذا فیقول القائل: یشترکان فی وجوب الوجود، و هو اعتباریّ لا وجود له فی الاعیان، فلیس ممّا یحتاج الی علّة " و " و من یذکر من المتأخّرین: انّ ماهیّة الاوّل اعلی من وجوب الوجود، بل هی ماهیّة لا اسم لها اذا عقلت یلزمها فی العقل انّها واجبة الوجود، – یجب ان یؤوّل کلامه فیکون قوله «انّها اعلی من وجوب الوجود و یلزمها فی العقل هذا» معناه: انّا لا یمکننا تصوّر وجوب الوجود الاّ مع ترکیب، فیکون للوجود مفهوم و للوجوب آخر، فامّا الوجود الذی وجوبه کمالیّة وجوده و هو بسیط فلا اسم دالّ عندنا علی ما یلیق بکمالیّته و بساطته، و هذا الترکیب المأخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ المرکّب انّما هو لازم من لوازمه . – و ان لم یکن تأویله هکذا، فلا یبقی له حجّة علی وحدانیّة واجب الوجود" و "و امّا الذی یقتصر علیه بعض من لا تحصیل له من المتأخّرین: انّ الواجبین اذا اشترکا فی الوجوب فلا بدّ من فارق، فقال «لا یکون الفارق العرضیّ فانّه یحصل بعد الذات، و لا بالذاتیّات فانّ الذاتیّات ان کانت ذاتیّة لواجب الوجود من حیث هو واجب الوجود فلا یتکثّر بها، و ان کان لغیر ذلك فیحتاج الی علّة». – فقوله «لا یکون الفارق عرضیّا لانّه یحصل بعد الذات» هذا التعلیل من اسخف ما یقال. أ لیس نوع الانسان اشخاصه تمایز بعضها عن بعض بامور عرضیّة؟ فوجد من الفارق عرضیّا . فقوله «لانّه یحصل بعد الذات» – أیّ مدخل له فی امتناع التمییز بین الأشیاء بالعرضیّات؟ انّما امتنع ان لو کان العرضیّ بعد تمیّز الذات، و لیس ذلك بصحیح ممّا یتبیّن من ممیّزات اشخاص الانواع، و فیه خلل آخر یعرف ممّا سبق. – ثمّ قوله «فالذاتیّات ان کانت ذاتیّة لواجب الوجود من حیث هو واجب الوجود فلا یتکثّر بها، و ان کان لغیر ذلك فیحتاج الی علّة» مختلّ لانّه یقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباریّ، و لکلّ واحد منهما ذات وحدانیّة، و علی تقدیر النزول: لکلّ واحد منهما ذاتیّات کما یکون للحقائق البسیطة لا الترکیبیّة." (سهروردی، ***المطارحات***، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۵)

[2] "و الشبهة مما أوردها هو أوّلا فی المطارحات تصریحا و فی التلویحات تلمیحا، ثمّ ذکرها ابن کمّونة و هو من شرّاح کلامه فی بعض مصنّفاته، و اشتهرت باسمه و لاصراره علی اعتباریة الوجود و أنّه لا عین له فی الخارج تبعا لهذا الشیخ الاشراقی قال فی بعض کتبه: إنّ البراهین التی ذکروها انّما تدلّ علی امتناع تعدّد الواجب مع اتحاد الماهیة، و أمّا اذا اختلفت فلا بدّ من برهان آخر و لم أظفر به الی الآن."(ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج۶، ص۶۳)

[3] " The study of apparently random or unpredictable behaviour in systems governed by deterministic laws" (https://www.britannica.com/science/chaos-theory)

منکر می‌شـوند. اوّل اینکه این رفتارها به‌ظاهر تصـادفی و غیرقابل‌پیش‌بینی اسـت ولی نمی‌توان گفت که مطلقاً غیرقابل‌پیش‌بینی اسـت. چه اینکه هر چه علم و تسـلط ناظر به این رفتارها بیشـتر باشـد، قدرت پیش‌بینی او نیز بیشـتر می‌شـود و در واقع عدم توانایی در پیش‌بینی صـحیح از این رفتارهای به‌اصـطلاح غیرخطی به جهل ما بر می‌گردد تا جایی که اگر موجودی مانند حضـرت حق با علم نامحدود را فرض کنیم هیچ امر تصادفی و غیرقابل‌پیش‌بینی برای او معنا ندارد. دوم اینکه همین رفتارهای به‌ظاهر تصادفی و غیرقابل‌پیش‌بینی، توسط یک سری قوانین قطعی و متقن، اداره می‌شوند که این دلیل دیگری است بر اینکه نه‌تنها این رفتارها دلالت بر نقض مدّبر واحد برای جهان ندارد بلکه این قوانین قطعی اداره‌کننده این رفتارها، دلالت بر مدّبر واحد دارد. چه اینکه مبدع این نظریه یعنی ادوارد لورنز[۱] برای توصـیف و توجیه این نظریه مثال معروف اثر پروانه‌ای را می‌زند که طبق آن حرکت بال‌های یک پروانه به‌عنوان‌مثال در چین روی آب‌وهوای آمریکا در چند روز آینده‌اش تأثیر می‌گذارد[۲] که این اتفاق در پدیده‌هایی رخ می‌دهد که نسبت به شرایط اوّلیه از حساسیت بالایی برخوردار هستند[۳]؛ بنابراین پدیده‌هایی نظیر اثر پروانه‌ای که به‌عنوان‌مثال معروف نظریه آشـوب مطرح اسـت، نه‌تنها دلالت بر مدبّر واحد برای جهان ندارد بلکه برعکس، تأثیر شـگرف یک حرکت به‌ظاهر سـاده بر اسـاس قوانین متقن حاکم بر جهان بر کل جهان را نشـان می‌دهد که بیانگر به‌هم‌پیوستگی اجزای جهان است. همچنین در خصـوص قانون آنتروپی نیز نقد جدّی که به افرادی که این قانون را دالّ بر بی‌نظمی جهان و عدم وجود مدّبر واحد برای آن می‌دانند وارد است این است که قانون آنتروپی صرفاً در یک محیط بسته صادق است؛ بنابراین چون جهان پیرامون ما یک محیط بسته نیست، این قانون را نمی‌توان بر کل جهان صادق دانست؛ و برای بررسی نظم در جهان نمی‌توان یک بخش از جهان را دید و بخش دیگر را نادیده گرفت بلکه جهان به‌عنوان یک کل باید لحاظ شود که اوّلاً مشاهده جهان به‌عنوان یک کل به منظور بررسی نظم کلی جهان با تمامی شاخص‌های مرتبط با آن برای ما که یک موجود محاط در آن هستیم، ممکن نیست و حداکثر برخی از شاخص‌ها و مؤلفه‌های دخیل در آن را می‌توانیم شـناسـایی و ارزیابی کنیم. ثانیاً بررسـی ثوابت فیزیکی نشـان می‌دهد نه‌تنها در عالم، بی‌نظمی حاکم نیسـت، بلکه همه این کشـش و تنش‌ها در یک سـطح بالاتر، از یک قوانین ثابت

---

[۱] https://www.britannica.com/biography/Edward-Lorenz

[۲] “ butterfly effect”: in China a butterfly flaps its wings, leading to unpredictable changes in U.S. weather a few days later.”(https://www.britannica.com/science/butterfly-effect)

[۳] “ sensitive dependence on initial conditions” (https://www.britannica.com/topic/sensitivity-to-initial-conditions)

فیزیکی تبعیت کرده و انگار مطابق یک بستر از پیش تعیین شده و قوانین مشخص و تعریف شده، عمل می‌کنند.

۲-۲-۱- خوانش ملاصدرا از ادلّه وحدانیت خدا

ملاصدرا در ذیل استدلال نخست[۱] این‌گونه عنوان می‌کند که دو موجود قدیم که در غایت قوّت باشند، امکان وجود ندارند چراکه قوّت، اقتضای غلبه دارد و دلیلی وجود ندارد که یکی از این دو بر دیگری غلبه نکند و اگر نتواند بر دیگری غلبه کند، نشان‌دهنده عجز و ضعف او است، پس فرض اوّلیه یعنی در غایت قوّت بودن، نقض می‌شود. در مورد دو خدای ضعیف نیز استدلال ملاصدرا این است که فطرت ما خدای ضعیف را نمی‌پذیرد. حالت سوم که معطوف به وجود یک موجود قدیم ضعیف و یک موجود قدیم قوی هست را ملاصدرا این‌گونه مطرح می‌کند که ضعف نشان‌دهنده عجز است و عاجز نمی‌تواند خالق باشد و باید مخلوق باشد.

ملاصدرا در شرح خود ذیل دلیل دوم بر وحدانیت خدا به اشکال تعدّد عوالم با خدایان مختلف اشاره نموده و این‌گونه به این اشکال پاسخ می‌دهد که تفاوت بین این عوالم از طریق تفاوت بین انواع حاصل می‌شود و تفاوت بین انواع نیز به دلیل عوارض خارجی است که هرگاه این عوارض مرتفع شود، این تفاوت‌ها نیز رخت بر می‌بندد[۲].

ملاصدرا در شرح دلیل سوم بر اثبات وحدانیت خدای متعال، نقدی را که به ذهن خواننده در مواجهه با آن خطور می‌کند مطرح نموده و پاسخ می‌دهد. آن نقد این است که اگر این استدلال صحیح باشد، هیچ دو موجود متمایزی در خارج نخواهیم داشت، زیرا برای تمایز بین آنها نیاز به یک موجود سومی

---

[۱] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۴

[۲] "فان قال قائل: من اين يثبت ان العالم منحصر في عالم واحد هو هذا العالم؟ فلعل في الوجود عوالم متعدّدة فوق واحد لكل منها سماء و ارض و بسائط و مراكب مخالفة بالنوع لما في هذا العالم و يكون لكل عالم إله اخر؟ قلنا: لا يخلو ان فرض عالمان انهما متماثلان متحدان في النوع بان يكون سماء أحدهما كسماء الاخر و ارضه كارضه و هكذا في الجميع، او انهما متباينان متخالفان بالنوع لا سبيل الى الاوّل. لان الاختلاف بين المتماثلين بالنوع انما يكون بعوارض خارجية لا حقة من خارج و هي لا تكون دائمية، فاذا زال العارض يبطل الاختلاف، و لان لكلّ جسم كالارض مثلا حيّز طبيعي اذا خلى و طبعه كان فيه و لم يخرج عنه الا بقاسر، فعلى الفرض المذكور يلزم ان يكون ارض احد العالمين او كليهما مقسورة في حيّزها ابدا – من حيث هي مطبوعة ابدا – و هو محال، و كذلك في سائر اجسامها الطبيعية و لا الى الثاني. فلما برهن عليه حسبما اوردناه في كتبنا كالمبدإ و المعاد و غيره ان ليس للممكنات جواهرها و اعراضها و عقولها و نفوسها و اجسامها البسيطة و المركبة و كيفياتها نوع مخالف لما في هذا العالم ذاتا و وجودا و لا ترتيبا و وضعا و لا ابداعا و تكوينا فليس في الامكان وجود سماء تحت الارض و لا عقل بعد الجسم و لا نبات اشرف من الحيوان، فلو فرض إله آخر – تعالى اللّه عن الشريك و المثل علوا كبيرا – لكان يلزم ان يكون صنعه أيضا على هذا المثال و ترتيب مصنوعاته على هذا السبيل، و التّالي محال كما علمت فكذا المقدم و هو المطلوب."(همان، ص۳۷)

است و برای تمایز بین این سه نیاز به دو فرجه دیگر است که جمعاً پنج تا می‌شوند و همین‌طور این روند الی‌غیرالنهایه ادامه می‌یابد. ولی ما در خارج مشاهده می‌کنیم که موجودات به تمام ذات از یکدیگر تباین دارند و اشتراک آنها در یک امر عام عقلی مثل وجود یا شیئت است. به‌عنوان‌مثال، نفس به‌عنوان جوهر و سفیدی به‌عنوان عرض در خارج به تمام ذات از هم تباین دارند ولی در یک امر عام عقلی به نام وجود با هم اشتراک دارند. همین‌طور برای دو هویّت بسیط، نظیر دو واجب‌الوجود بالذات نیز می‌توان فرض کرد که این دو در یک مفهوم ذهنی به نام وجوب وجود، اشتراک دارند و این امر مستلزم محال نیست. ملاصدرا در پاسخ این نقد این‌گونه بیان می‌کند که وجوب وجود یک مفهوم خارج از ذات واجب‌الوجود نیست و عین حقیقت او است؛ بنابراین برای تمایز دو واجب‌الوجود بالذات نیاز به یک امر وجودی خارج از ذات آنها می‌باشد که در روایت از آن تعبیر به فرجه شده است؛ و این امر وجودی مستلزم ایجاد تسلسل خواهد شد. چراکه خود این سه وجود قدیم برای تمایز نیاز به دو وجود قدیم دیگر دارند که مجموعاً می‌شوند پنج موجود و این روند الی‌غیرالنهایه ادامه دارد؛ و اینکه تمایز در سایر اشیاء غیر از واجب‌الوجود بالذات از طریق یک فصل حاصل می‌شود که به انضمام یک جنس مبهم درمی‌آید ولی در مورد واجب‌الوجود، جنس مبهمی در کار نیست بلکه برای تمایز بین دو واجب‌الوجود باید یک موجود محصّل که واجب‌الوجود است به موجود محصّل دیگر انضمام یابد تا تمایز بین دو واجب حاصل شود که در این صورت محظور قبلی پیش می‌آید که به تسلسل وجودات قدیم می‌انجامد[1].

[1] "فان قلت: هذا الاستدلال لو تم يقتضي ان لا يوجد اثنان في الخارج مطلقا، و أيضا الامتياز بين الشيئين قد يكون بتمام الذات و الاشتراك، بامر عام عقلي كالوجود و الشيئية، فان الجوهر كالنفس و العرض كالسواد متمايزان بتمام ذاتيهما مشتركان في امر خارج عنهما لازم لهما جميعا، و هو الوجود العام، نعم! لو كان جهة الاتفاق بينهما امرا ذاتيا مقوما لهما او لاحدهما، فيلزم الافتراق بفصل وجودي فيهما او في احدهما، فلو فرضت هويتان بسيطتان مشتركتين في وجوب الوجود الذي هو مفهوم عام ذهني فلا يلزم حينئذ محال. قلت هذه شبهة مشهورة عجز اكثر الناس عن حلّها، لكن من عرف حقيقة وجوب الوجود علم ان الذي به تصير الاشياء و الماهيات ذوات حقيقة هو اولى و احق بان يكون ذا حقيقة، بل هو نفس الحقيقة و هي المتحققة بذاتها المتحقق بها سائر الاشياء من ذوات الماهيات. فاذن لو فرض إلهان لم يكن وجوب الوجود خارجا عن حقيقة كلّ منهما، فلا بد حينئذ من الامتياز بشيء وجودي خارج عن حقيقة كل منهما، اذ ليس انضمام ما فرض هاهنا مميّزا حاله كحال انضمام فصل بجنس، و الجنس ماهية كلية مبهمة تتحصل بالفصل، فيكون انضمام الفصل إليه انضمام امر محصّل الى امر مبهم ليصيرا معا موجودا واحدا، و كذا حكم انضمام الشخص الى النوع، و اما هاهنا فانضمام المميّز الى حقيقة واجب الوجود انضمام محصّل موجود الى محصّل موجود اخر، و لهذا يلزم ان المفروض اثنين ثلاثة و المفروض ثلاثة خمسة و هكذا الى لا نهاية " (ملاصدرا، ***شرح اصول كافی***، ج۳، صص۳۸و ۳۹)

۲-۲-۲- نقد خوانش ملاصدرا ذیل ادلّه وحدانیت خدا

بر خوانش ملاصدرا ذیل دلیل نخست بر وحدانیت خدای متعال این نقد مبنایی وارد است که اولاً باید اثبات شود موجود قدیم نمی‌تواند در غایت قوت نباشد یا به تعبیری ضعیف باشد. ثانیاً منظور از نهایت و غایت قدرت چیست؟ نهایت قدرت باید در یک موجود، محقق شود وگرنه که آن موجود نمی‌تواند به آن متصّف شود و صرفاً در حد یک مفهوم باقی می‌ماند؛ بنابراین نهایت قدرت با قدرت بی‌نهایت لزوماً یکی نیستند زیرا قدرت بی‌نهایت در یک موجود، ممکن است امکان تحقق نداشته باشد و باید امکان وقوع آن در جای خود ثابت شود؛ لذا سؤال این است چرا نمی‌شود نهایت قدرت برای دو موجود، تصوّر شود؟ حتّی این استدلال که قوت یا قدرت اقتضای قهر و غلبه دارد نیز نیاز به اثبات دارد. بر چه اساسی قوت، اقتضای غلبه می‌کند؟ آیا نمی‌شود یک موجود قوی و قدیم و یک موجود ضعیف و قدیم داشت و موجود قوی نیز قصد غلبه بر دیگری نداشته باشد؟ آیا این غلبه‌نکردن در عین توانایی دلیل بر ضعف و عجز است؟ به نظر می‌رسد تا به این سؤالات پاسخ داده نشود، استدلال فوق نمی‌تواند مقبول واقع شود. در مورد دو خدای ضعیف نیز استدلال ملاصدرا این است که فطرت ما خدای ضعیف را نمی‌پذیرد. این استدلال نیز قابل اتکّاء نیست. چراکه قابل اثبات نیست و ممکن است کسی ادّعا کند فطرت او خدای ضعیف را می‌پذیرد. در مورد حالت سوم که معطوف به وجود یک موجود قدیم ضعیف و یک موجود قدیم قوی هست، ملاصدرا این‌گونه مطرح می‌کند که ضعف نشان‌دهنده عجز است و عاجز نمی‌تواند خالق باشد و باید مخلوق باشد. این قسمت از استدلال که ضعف، نشان‌دهنده عجز است، همان‌طور که در متن حدیث آمده است، قابل‌پذیرش است ولی برای پذیرش این مطلب که خالق عاجز امکان وجود ندارد و هر عاجزی مخلوق است ابتدا باید به سؤالات زیر پاسخ داده شود که باتوجه‌به تعریف عجز[1] چرا خالق باید قادر به خلق هر ممکنی باشد؟ آیا نمی‌شود قدرت یک خالق محدود باشد؟ فرض ملاصدرا در این استدلال این است که هر عاجزی می‌خواهد به سمت کمال حرکت کند و به‌ناچار باید مورد عطا از جانب یک موجود دیگر قرار بگیرد. ولی خود این استدلال نیز زیر سؤال است، چراکه اولاً به چه استنادی هر موجود عاجز یا به تعبیر دیگر موجود با قدرت محدود که در یک سری از زمینه‌ها قدرت دارد و در یک سری از زمینه‌ها ندارد، باید حتماً به سمت کمال حرکت کند و در این مسیر نیازمند

---

[1] عَجْز به معنای ناتوانی است. «عجز عنه عجزا: ضعف عنه ای لم یقتدر علیه» (قرشی، ***قاموس قرآن***، ج۴، ص۲۹۳-۲۹۴)؛ (راغب اصفهانی، ***المفردات***، ج۱، ص۵۴۷)

عطا از یک موجود برتر باشـد؟ ثانیاً بر فرض اینکه بخواهد به سـمت کمال حرکت کند، کمال این موجود چیست و تا چه حدّی امکان کمال دارد؟ آیا در این مسیر کمال، نمی‌تواند از یک موجود محدود دیگر که این کمالات را دارد ولی سـایر کمالات را ندارد، اسـتفاده کند؟ یعنی آن موجود محدود آن کمالاتی را که واجد اسـت به این موجود محدود عطا کند و او را به کمال برسـاند، در حالیکه خودش در کمالات دیگر نیازمند اسـت؟ ثالثاً آیا نمی‌شـود یک موجود به‌جای حرکت به سـمت کمال به سـمت قهقرا و نابودی حرکت کند؟ تا به این سؤالات و نظایر آن به‌درستی و روشنی پاسخ داده نشود، نمی‌توان مدّعای مورد نظر ملاصدرا را قبول کرد.

ملاصـدرا در شـرح خود ذیل دلیل دوم بر اثبات وحدانیت خدای متعال به اشـکال تعدّد عوالم با خدایان مختلف اشـاره نموده و این‌گونه به این اشـکال پاسـخ می‌دهد که تفاوت بین این عوالم از طریق تفاوت بین انواع حاصـل می‌شـود و تفاوت بین انواع نیز به دلیل عوارض خارجی اسـت که هرگاه این عوارض مرتفع شود، این تفاوت‌ها نیز رخت بر می‌بندد[1]. این استدلال ملاصدرا از اساس اشکال دارد زیرا وقتی قائل شـدیم که عوالم مختلف توسـط خدایان مختلف اداره می‌شـود، حال اینکه داخل این عوالم چه می‌گذرد که آیا شـبیه به هم هسـتند و زمین و آسـمانی مشـابه عالم ما دارند یا خیر، اصـلاً محلی از اعراب ندارد؛ بنابراین این استدلال ملاصدرا در دفع وجود عوالم مختلف که توسط خدایان مختلف اداره می‌شود، قابل‌اعتنا نمی‌باشـد. حتی مثال‌هایی هم که او دراین‌رابطه ذکر می‌کند، نه‌تنها دارای اشکال است بلکه ربطی به مسـئله مورد بحث یعنی تعدّد خدایان در عوالم مختلف و مجزّا ندارد[2]. زیرا بالابودن آسـمان نسـبت به زمین یک امر نسـبی اسـت و برای یک کره معلّق در فضـا که در حال گردش هم هسـت، اگر ناظری در

---

[1] "فان قال قائل: من اين يثبت ان العالم منحصر في عالم واحد هو هذا العالم؟ فلعل في الوجود عوالم متعدّدة فوق واحد لكل منها سماء و ارض و بسائط و مراكب مخالفة بالنوع لما في هذا العالم و يكون لكل عالم إله اخر؟ قلنا: لا يخلو ان فرض عالمان انهما متماثلان متحدان في النوع بان يكون سماء أحدهما كسماء الاخر و ارضه كارضه و هكذا في الجميع، او انهما متباينان متخالفان بالنوع لا سبيل الى الاوّل. لان الاختلاف بين المتماثلين بالنوع انما يكون بعوارض خارجية لا حقة من خارج و هي لا تكون دائمية، فاذا زال العارض يبطل الاختلاف، و لان لكلّ جسم كالارض مثلا حيّز طبيعي اذا خلى و طبعه كان فيه و لم يخرج عنه الا بقاسر، فعلى الفرض المذكور يلزم ان يكون ارض احد العالمين او كليهما مقسورة في حيّزها ابدا – من حيث هي مطبوعة ابدا – و هو محال، و كذلك في سائر اجسامها الطبيعية و لا الى الثاني. فلما برهن عليه حسبما اوردناه في كتبنا كالمبدإ و المعاد و غيره ان ليس للممكنات جواهرها و اعراضها و عقولها و نفوسها و اجسامها البسيطة و المركبة و كيفياتها نوع مخالف لما في هذا العالم ذاتا و وجودا و لا ترتيبا و وضعا و لا ابداعا و تكوينا فليس في الامكان وجود سماء تحت الارض و لا عقل بعد الجسم و لا نبات اشرف من الحيوان، فلو فرض إله آخر – تعالى اللّه عن الشريك و المثل علوا كبيرا – لكان يلزم ان يكون صنعه أيضا على هذا المثال و ترتيب مصنوعاته على هذا السبيل، و التّالي محال كما علمت فكذا المقدم و هو المطلوب."(ملاصدرا، ***شرح اصول كافی***، ج۳، ص۳۷)

[2] "فليس في الامكان وجود سماء تحت الارض و لا عقل بعد الجسم و لا نبات اشرف من الحيوان" (همانجا)

کرات دیگر باشد، کره زمین در آسمان او قرار دارد. همین‌طور شرافت حیوان نسبت به نبات، چه ربطی به اداره عوالم مختلف توسط خدایان مختلف دارد؟ همین‌طور شرافت عقل نسبت به جسم که البته ملاصدرا با تعبیر: **"لاعقل بعد الجسم"** بیان می‌کند که تبعاً منظور وی نباید وجود عقل قبل از جسم باشد، چراکه با نظریه جسمانیه الحدوث بودن روح از او سازگاری ندارد، زیرا از نظر او موجود مجردی مانند روح که از لحاظ رتبه وجودی فوق جسم است توسط حرکت جوهری جسم، ایجاد می‌شود و بعد از اوست. این ناسازگاری و تعارض به دلیل قائل‌بودن به نظریه صدور عقول طولی است که ملاصدرا و پیروان این نظریه این‌گونه می‌انگارند، وجود عقل - اگر قبول کنیم که اصلاً چنین موجودی در عالم وجود دارد - باید قبل از جسم باشد در حالیکه در نظریه جسمانیه الحدوث، قبلیت جسم قبل از روح که او نیز موجود مجردی مانند عقل است بلااشکال است.

بر خوانش ملاصدرا ذیل دلیل سوم بر اثبات وحدانیت خدای متعال این نقد مبنایی وارد است که با فرض اینکه بپذیریم وجوب وجود عین ذات و حقیقت واجب‌الوجود بالذات است، از این فرض نمی‌توان نتیجه گرفت که بیش از یک واجب‌الوجود بالذات نداریم. چراکه می‌توان فرض نمود در عین اینکه دو حقیقت متمایز هستند ولی درعین‌حال وجودشان نیز واجب است یا به تعبیر فلاسفه واجب‌الوجود بالذات هستند. به بیان دیگر می‌توان دو واجب‌الوجود بالذات را فرض کنیم که مانند همه موجودات دیگر که به تمام ذات از یکدیگر تباین دارند و تباین آنها منافاتی با ممکن‌الوجود بودن آنها ندارد، تمایز وجودی به تمام ذات دو واجب‌الوجود نیز منافاتی با وجوب وجودشان ندارد. یعنی همان‌طور که یک انسان و یک درخت به تمام ذات از یکدیگر تباین داشته و از طریق همین تباین ذاتی است که اطلاق دو موجود متمایز بر آنها می‌شود، می‌توانند در بسیاری از امور با هم اشتراک داشته باشند که از جمله مهم‌ترین آنها این است که هر دو وجود دارند، در مورد دو واجب‌الوجود بالذات نیز می‌توان فرض نمود، دو موجود که وجودشان ضروری است و وابسته به غیر نیستند می‌توانند وجود داشته باشند و به تمام ذات از یکدیگر متباین باشند در حالیکه هر دو موجودند و وجودشان نیز ضروری و واجب است و نیازی هم به واسطه تراشی وجود ثالثی برای تمایز آنها نیست. زیرا وقتی دو موجود به تمام ذات از هم تباین داشتند نیازی نیست که موجود سوم مستقلی برای تمایز آنها در نظر گرفت. صرفاً از مفهوم وجوب وجود نمی‌توان وحدانیت را استنتاج نمود. زیرا دو موجود می‌توانند وجودشان ضروری و واجب باشد ولی درعین‌حال که در وجوب وجود مشترک هستند لزومی ندارد وجودشان عین هم باشد تا تمایز آنها

ممکن نباشد. بلکه وجود یک مفهوم عام است که بر همه موجودات اطلاق می‌شود و تمایز موجودات به نحوه وجودشان هست. به بیان دیگر همان‌طور که نحوه وجود درخت با نحوه وجود انسان متفاوت است و به همین دلیل هم تمایز دارند می‌توان فرض کرد که نحوه وجود دو واجب‌الوجود بالذات نیز متفاوت باشد. حتی اگر دو موجود تحت یک نوع قرار بگیرند و به‌ظاهر از یک سنخ و نحوه وجودی برخوردار باشند نظیر دو انسان یا دو واجب‌الوجود بالذات، باز به دلیل تباین ذاتی آنها، تمایز بین موجودات تحت یک نوع نیز میسّر است. همچنین بر خلاف نظر ملاصدرا که واجب‌الوجود را یک موجود محصّل در مقابل جنس مبهم می‌دلند که برای تمایزش نیاز به یک موجود محصّل دیگر دارد می‌توان گفت از یک منظر، موجودی که واجب‌الوجود است، موجود محصّل است ولی از یک منظر دیگر می‌توان به مجموعه موجوداتی که واجب‌الوجود بالذات هستند، یک مجموعه نسبت داد که در نتیجه وجوب بالذات، در این مجموعه به دلیل اینکه منحصر در یک فرد نیست پس امری مبهم است. به این معنی که البته برای ما و هر شخصی غیر از خود آن موجودی که وجودش ضروری بالذات است ممکن است معلوم نباشد وجوب وجود موجود الف به چه علّت است و همین‌طور وجوب وجود موجود ب و سایر موجوداتی که در دایره واجب‌الوجود بالذات قرار می‌گیرند. ازاین‌رو به همه این موجودات می‌توان اطلاق واجب‌الوجود بالذات نمود در حالیکه به تمام ذات از یکدیگر متباین هستند. یعنی در عین اینکه همگی واجب‌الوجود بالذات هستند ولی هر یک به دلیلی (که همان وجود خاص آن موجود است) وجودش ضروری و واجب شده است که لزوماً با دیگری یکسان نیست؛ بنابراین این استدلال ملاصدرا در شرح این حدیث در اثبات وحدانیت خدا، به نظر ناتمام است.

در ادامه نقد دیدگاه ملاصدرا در اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات می‌توان به استدلال او در این زمینه اشاره نمود که به طور اجمالی این است که انتزاع مفهوم وجوب وجود از دو ذات کاملاً متباین، مستحیل است[1]. ملاصدرا در جای دیگر به‌تفصیل بیشتری به این مسئله پرداخته و می‌گوید بنا به نظر مشهور با فرض تعدّد واجب‌الوجود بالذات، اگر امتیاز دو واجب‌الوجود، به ذات آنها باشد، مفهوم وجوب

---

[1] "وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية و كلا الشقين مستحيلان أما الثاني فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلية و التمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه و أما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات – و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أية حيثية و أية جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلا." (ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۱، ص ۱۳۳)

وجود، عرضی خواهد بود و هر عارضی معلول است و بنابراین این‌گونه نتیجه می‌شود که وجود هر یک از اینها علّت وجوب وجودش است که بطلانش مشخص است و حالت دیگر این است که امتیاز آنها به امر زائد بر ذات باشد که آن امر زائد یا معلول ذات آنها است که محال است، به این دلیل که اگر ذاتشان واحد باشد، تعیّن ذات نیز واحد خواهد بود که خلاف فرض است زیرا فرض بر تعدّد ذات بود؛ و اگر طبق فرض متعدّد باشند، وجوب وجود یا همان وجود متأکد، عارض بر ذات آنها می‌شود در حالیکه وجود واجب، زائد بر ذات او نیست؛ یا اینکه امتیاز آنها معلول غیر باشد که سبب افتقار آنها در تعیّن، به‌غیراز خود می‌شود که بنابراین دیگر واجب‌الوجود نخواهند بود[1]. ملاصدرا در ادامه ایرادی را بر این استدلال مطرح می‌کند که معنا ندارد بگوییم مفهوم وجوب وجود عین ذات واجب‌الوجود است، پس اگر منظور این است که این مفهوم از آن ذات انتزاع می‌شود، چه استبعادی دارد که چندین ذات مصداق این مفهوم بوده و از آنها این مفهوم انتزاع شود[2]. او در ادامه می‌افزاید، ممکن است در جواب گفته شود که آن وجود مشترکی که منشأ و مبدأ انتزاع مفهوم وجوب وجود است باید وجودش خاصّ و تعیّنش عین آن وجود خاصّ باشد و بنابراین وقتی وجود خاص واجب عین هویّت شخصی او شد، تعدّد آن وجود خاص بی‌معنی می‌شود ولی در جواب، می‌توان شبهه منسوب به ابن کمونه را وارد دانست که انتزاع مفهوم وجوب وجود را از دو یا چند هویّت بسیط مستقل از علّت، بلااشکال فرض می‌کند[3]. به نظر ملاصدرا

---

[1] "و الذي استدل به في المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدّد الواجب لذاته – فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فإما أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي و كل عارض معلول للمعروض فرجع إلى كون كل منهما علة لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد إما أن يكون معلولا لذاتيهما و هو مستحيل لأن الذاتين إن كانتا واحدة كان التعين أيضا واحدا مشتركا فلا تعدّد لا ذاتا و لا تعينا و المفروض خلافه هذا خلف و إن كانتا متعدّدة كان وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد عارضا لهما و قد تبين فيما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا يزيد على ذاته و إما أن يكون معلولا لغيرهما فيلزم الافتقار إلى الغير في التعين و كل مفتقر إلى غيره في تعينه يكون مفتقرا إليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا." (همو، ***الأسفار الاربعة***، ج۶، ص۵۷)

[2] "أن معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل أحد عين ذاته فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل و إن أردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممكنات إذ ذاتهابذاتها غير كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه." (همان، ص۵۸)

[3] "فإن قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد أن يكون وجوده الخاص و تعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه و تعدّده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة بأن العقل لا يأبى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما إلى ماهية و وجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة و لذلك قيل إن في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد فإنهم حيث ذكروا أن وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصة متعينا بذاته و يكون هوية كل منهما و وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة." (همانجا)

باتوجه‌به نظر قائلین به اعتباریت وجود، این شبهه‌ای جدّی است. چراکه طبق نظر آنها آنچه تحت عنوان وجود، بین موجودات مشترک است یک امر عامّ انتزاعی است و فرد یا مصداق حقیقی ندارد[1]. ملاصدرا پس از بیان این مطلب نظر خودش را عنوان می‌کند که همانند نسبت عرض عامّ بر افراد و انواع، این مفهوم عامّ انتزاعی نیز داری افراد یا مصادیق حقیقی است و به‌این‌ترتیب شبهه مذکور از اهمیّت ساقط می‌شود. زیرا اگر این مفهوم از ماهیت انتزاع شده باشد، تعدّدش تابع تعدّد آن ماهیات است. در حالیکه این مفهوم از وجود خاص حقیقی به سبب ذاتش انتزاع شده است و بنابراین نسبتش به وجودات خاصّ مانند نسبت معانی مصدری ذاتی به ماهیات نظیر نسبت مفهوم انسانیت به انسان و یا حیوانیت به حیوان است که اشتراک این معانی مصدری تابع اشتراک آنچه از آن انتزاع شده است، می‌باشد؛ بنابراین انسانیت یک مفهوم واحد است که از ذات همه انسان‌ها انتزاع می‌شود و نمی‌توان این مفهوم را از ماهیت اسب و یا گاو و دیگر حیولنات انتزاع نمود. همین‌طور اگر دو واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم، یک مفهوم وجود داریم که مشترک بین این دو موجود است که از آنها انتزاع می‌شود و به‌ازای این مفهوم یک وجود حقیقی داریم که این مفهوم مشترک از آن وجود انتزاع می‌شود؛ بنابراین به‌ناچار این دو موجود باید در اصل ذات از یکدیگر امتیاز داشته باشند. زیرا اگر جهت اتفاق آنها ذاتی باشد، لاجرم جهت امتیاز آنها نیز ذاتی است؛ بنابراین ذات آنها مرکّب از مابه‌الامتیاز و ما به الاتفاق بوده و از بساطت خارج شده که منافی وجوب وجود و فرض اوّلیه است[2]. ملاصدرا به این حدّ از استدلال بسنده نمی‌کند و در ادامه می‌افزاید که اگر مابه‌الامتیاز از جنس ما به الاتفاق باشد، همان‌طور که در باب حقیقت وجود و شدّت و ضعف در آن عنوان شده است، آنگاه امتیاز دو واجب‌الوجود سبب می‌شود که یکی اکمل از دیگر باشد که این مورد که

---

[1] "أقول هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعي و ليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب و لا في الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه."(ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج۶، ص ۵۹)

[2] "أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعي له أفراد حقيقية نسبته إليها نسبة العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهية بسبب عارض – لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية إلى الماهيات كالإنسانية من الإنسان و الحيوانية من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه – و كذلك تعدّدها فيه تابع لتعدّد ما ينتزع منه فإن الإنسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقر أو غير ذلك – فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى – سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما – كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما يازائه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا أيضا بوجه ما – فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتية لا بد و أن يكون جهة الامتياز و التعين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة و التركيب ينافي الوجوب كما علم. (همان، ص ۶۰)

یکی از دو واجب‌الوجود ناقص‌تر از دیگری باشد نیز مردود است چون نقصان مستلزم معلولیت است و واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند ناقص باشد. زیرا نقصان، امر عدمی است و حقیقت وجود نمی‌تواند پذیرای عدم خود باشد. ولی در خصوص کمال، چنین نیست. به‌عنوان‌مثال، کمال خط بلندتر از خط کوتاه‌تر در نفس خط بودن است ولی در خصوص خط کوتاه‌تر نمی‌توان گفت کوتاه‌بودن آن به نفس خط بودن است. در مورد خط غیرمتناهی جز طبیعت خط چیزی دیگری نیست ولی در خصوص خط متناهی غیر از طبیعت خط بودن یک حدّی سبب محدودشدن آن خط می‌شود؛ و این امر برای هر وجود محدودی صادق است که محدودکننده‌ای غیر از وجود او، او را محدود نموده است؛ بنابراین حدّ وجود او معلول غیر است و واجب‌الوجود بالذات نمی‌توان معلول باشد و ازاین‌رو تعدّد واجب نیز محال است. ملاصدرا در ادامه با تکرار استدلال قبل می‌افزاید که اگر قرار باشد مفهوم وجوب وجود از موجودات مختلف به جهت اشتراکشان انتزاع شود، لازم است وجه افتراق آنها که سبب تمایز آنها است نیز از ذات آنها انتزاع شود که این امر سبب ترکّب در ذات واجب‌الوجود شده و او را از بساطت خارج می‌کند[1]. ملاصدرا در

[1] "و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق – كما في التفاوت بالشدة و الضعف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة و لا نسلم في أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر. لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلولية إذ الحقيقة الوجودية لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمي و الشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشيء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعة الخطية و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعة الخطية – بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطية و أما الخط المتناهي ففيه خط و شيء آخر لا يقتضيه الخطية أعني النهاية و الحد فإذن كل وجود متناهي الشدة لا بد أن يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية و المعلولية تنافي وجوب الوجود أي كون الشيء موجودا بالضرورة الأزلية فاستحال تعدّد الواجب – و هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار. لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا أن منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري و إن كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فإذن لو تعدّد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك – و مبدأ لانتزاعه و مطابقا للحكم به فإذن البديهة حاكمة بأن المعنى الواحد المصدري – لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به و مناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها – من غير جهة جامعة فيها فإذن يلزم على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما و الاتفاق بينهما في ذاتي يوجب – أن يكون الامتياز و التعدّد بجهة أخرى في الذات أيضا كفصل إن كان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم." (ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۱، ص ۶۰–۶۲)

تتمّه این بحث به اســتدلال ابن ســینا در تعلیقات[1] اشــاره می‌کند[2] مبنی بر اینکه وجود واجب‌الوجود عین هویّت او اســت و اگر دو واجب‌الوجود بالذات داشــته باشــیم لاجرم یا ماهیت واحد دارند یا مختلف. اگر ماهیت واحد داشــته باشــند که دیگر دو شــیء نیســتند و اگر ماهیت مختلف داشــته باشــند وجوب وجود، عارض بر آنها است که یا معلول است و یا به سبب غیر حاصل شده است که هر دو قسم آن باطل است[3]؛

---

[1] "السبب فی وجوب أن یکون واجب الوجود واحدا هو أن الذي یتشخص إما أن تکون ذاته علّته، و إما أن تکون غیر ذاته علّته. فإن کان ذاته علّته لم یصح أن تتکثر أشخاصه لأنا إذا قلنا ذاته علة تشخصه کأنّا نقول: شخصیته فی ذاته، فتکون ذاته و شخصیته شیئا واحدا. و إما أن تتکثر بصفات مختلفة فتکون تلك الصفات علة لوجود تلك الأشخاص فیکون وجوده الشخصی متعلقا بعلة. و واجب الوجود بذاته لا یصحّ أن یکون واجب الوجود بغیره. إنّ ما یتشخص بذاته تکون ذاته علّته فتکون علة کونه واحدا هو أنه هو هو. فلو کان الإنسان علة تشخصه ذاته لکان ذاتیا له أن یکون إنسانا لأنه لا علة فی کونه إنسانا غیر ذاته. إن قیل: ما علة الإنسان فی أنه إنسان؟ قلنا: لا علة لکونه ذاتا فإن العلة لوجوده لماهیته و کونه إنسانا و واجب الوجود بذاته لا علة له فی أنه واجب الوجود بذاته. فإذا دخلت علة سواء أفادت وجودا شخصیا أو غیر شخصی کان الوجود معلولا فیکون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغیره. فکونه واجب الوجود و کونه هو نفس ذاته و نفس حقیقته لأنه لم یصر بشيء آخر هذا، فلما کان کذلك و کان علة شخصیته ذاته کان کونه هو و کونه واجب الوجود بذاته شیئا واحدا فلم یصح أن یتکثر هذا المعنی فی حقیقته. لأنه لم یصر بشيء آخر هذا، فلما کان کذلك و کان علة شخصیته ذاته کان کونه هو و کونه واجب الوجود بذاته شیئا واحدا فلم یصح أن یتکثر هذا المعنی فی حقیقته. کل معنی فی ذاته و حقیقته یکون واحدا فلا یتکثر فی حقیقته، و إنما یتکثر بأعراض. و صفات واجب الوجود لا یصح أن تتکثر بصفات و أعراض، و لا یجوز أن یدخل علیه شيء یکون علة لوجوده، فإنه نفس الوجود. لا یصح فی واجب الوجود أن یتکثر لا فی معناه و لا فی تشخصه، و الشيء إذا تکثر فإما أن یتکثر فی معناه. و کل معنی فإنه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته؛ و إما فی تشخصه فإن تشخص واجب الوجود هو أنه هو، فتشخصه و أنه هو واحد، و هو نفس ذاته و حقیقته." (ابن سینا، ***التعلیقات***، ص ۶۱)

[2] "و حقیقة کل شخص منها لا تخالف المعنی المتکثر بذاته، فإن تکثر واجب الوجود، و کان تکثره بذاته، لم یکن واحد أصلا، و لم تکن کثرة أیضا، فنبطل أن یوجد الواحد من واجب الوجود، فإذن لا یتکثر معنی واجب الوجود. و واجب الوجود شخصه فی ذاته لا یتشخص بغیر ذاته. واجب الوجود بذاته یقتضی بذاته أن یکون واحدا، فلا یکون قابلا لکثرة أصلا، إذ لا سبب له فی وجوده و لا فی صفاته و لا فی لوازمه، فهو واجب من جمیع جهاته. تکثّر المعنی الواحد یکون بسبب من خارج لا من ذاته. إن کان واجب الوجود اثنین، فکل واحد منهما إما أن یکون وجوب الوجود و هویته شیئا واحدا، فیکون کل ما هو واجب الوجود هو بعینه، و إن کان وجوب الوجود غیر هویته، لکنه یختص به و یقارنه، فاختصاصه به إما لذاته أو لعلة. فإن کان لذاته و لأنه واجب الوجود، کان کل ما هو واجب الوجود هو بعینه. و إن کان لسبب، کان معلولا." (همان، ص ۱۸۴)

[3] "منها قول الشیخ أبي علي في التعلیقات وجود الواجب عین هویته فکونه موجودا عین کونه هو فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره و لا یرد علیه بناء علی ما حققناه أنه لو أراد بقوله کونه موجودا عین کونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا یجوز أن یکون هناك أمران کل واحد منهما وجوده الخاص عین هویته فیکون في کل منهما کونه هو و کونه موجودا شیئا واحدا و إن أراد به أن کونه موجودا مطلقا عین کونه هو فهو غیر مسلم و ذلك لما علمت أن الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود – یستدعي اتحاد جهة الموجودیة و حقیقیة الوجود. و منها لو تعدّد الواجب فإما أن یتحد الماهیة في ذلك المتعدّد أو تختلف – و علی الأول لا یکون حملها علی کثیرین لذاتها و إلا لما کانت ماهیتها بواحدة – فیلزم تحقق الکثیر بدون الواحد و علی الثاني یکون وجوب الوجود عارضا لهما و کل عارض معلول إما لمعروضه فقط أو بمداخلة غیره و القسمان باطلان" (ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۱، ص ۶۲)

و همین استدلال را با بیان اجمالی از فصوص فارابی[1] نیز مطرح می‌کند[2] و به نظر ملاصدرا شبهه موسوم به ابن کمونه که اصلش از شیخ اشراق است، بر این استدلال وارد نیست[3].

در نقد دیدگاه ملاصدرا در ردّ شبهه منسوب به ابن کمونه یا همان اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بللذات، علی‌رغم اینکه او ابتدا نظر مشهور را مطرح می‌کند و در ادامه آن را نقد کرده و نظر خودش را عنوان می‌دارد، می‌توان گفت نظر او نیز همانند نظر مشهور، دارای اشکالات عدیده است که در ادامه ابتدا به نقد نظر مشهور و سپس به نقد نظر ملاصدرا خواهیم پرداخت.

طبق آنچه در بالا از قول ملاصدرا به‌عنوان نظر مشهور در اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات ذکر شد، چند حالت متصوّر است که ابتدا به این حالات اشاره کرده و سپس به نقد آن می‌پردازیم:

حالت اوّل این است که اگر امتیاز دو واجب‌الوجود بللذات به ذات آنها باشد، لاجرم مفهوم وجوب وجود یک مفهوم عرضی خواهد بود و هر عرضی نیز معلول است؛ و بنابراین این‌گونه نتیجه می‌شود که وجود هر یک از اینها علّت وجوب وجودش است که بطلانش مشخص است.

در نقد این حالت می‌توان گفت که اینجا خلط بین مفهوم و مصداق صورت پذیرفته است. زیرا از اینکه مفهوم وجوب وجود از ذات واجب‌الوجود انتزاع شده به این نتیجه رسیده که وجود چنین موجودی، علّت وجوبش است. در حالیکه وجوب چنین وجودی در مقام مصداق و عالم خارج قابل‌جداشدن از او نیست که بگوییم وجودش علّت وجوبش است؛ و طبق تعریف، واجب‌الوجود بالذات به موجودی گویند که وجوب وجودش از ذات او انتزاع می‌شود و در واقع وجودش دلیل انتزاع مفهوم وجوبش می‌باشد. یعنی واجب‌الوجود بالذات دارای نحوه‌ای از وجود است که بی‌نیاز از غیر بوده و سنخ

---

[1] "وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛ و الاّ لكان معلولا . و هذا ايضا برهان على الدعوى الاولى." (فارابی، ***فصوص الحكم***، ص ۵۲)

[2] "و منها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا انتهى و هذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان و هو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لأن مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه في ذلك من كافة المتأخرين إلا نادرا و الشبهة مما أوردها هو أولا في المطارحات تصريحا و في التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شراح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره على اعتبارية الوجود و أنه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الإشراقي قال في بعض كتبه أن البراهين التي ذكروها أنما تدل على امتناع تعدّد الواجب مع اتحاد الماهية و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلى الآن" (ملاصدرا، ***الأسفار الاربعة***، ج ۱، ص ۶۳)

[3] "فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه و أما الثاني فأفحش و لا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة." (همانجا)

وجود خاص او حکایت از وجوب وجود او دارد و مفهوم وجوب از چنین وجودی قابل انتزاع است. ضمن اینکه وحدت واجب‌الوجود بالذات از گزاره مطرح شده در حالت نخست، حاصل نمی‌شود. چون طبق تعریف واجب‌الوجود بالذات، انتزاع مفهوم وجوب وجود از موجودات متعدّدی که وجودشان اقتضای وجوب بکند، ممکن است و محال نیست.

حالت دوم این است که امتیاز دو (چند) واجب‌الوجود بالذات به امری زائد بر ذات آنها باشد و این امر زائد بر ذات، یا معلول ذات آنها باشد که طبق نظر مشهور این حالت محال است. چون اگر ذات آنها واحد باشد تعیّن ذات نیز واحد است که خلاف فرض است. زیرا فرض بر تعدّد ذات بود و اگر طبق فرض متعدّد باشند، وجوب وجود یا همان وجود متأکد، عارض بر ذات آنها می‌شود در حالیکه وجود واجب زائد بر ذات او نیست. یا که امتیاز آنها معلول غیر باشد که سبب افتقار آنها در تعیّن، به‌غیراز خود می‌شود که بنابراین دیگر واجب‌الوجود نخواهند بود.

در نقد این حالت نیز می‌توان گفت که اوّلاً این استدلال بر خلاف فرض اوّلیه شبهه تعدّد واجب‌الوجود بالذات شکل‌گرفته است. زیرا فرض اوّلیه این بود که این ذوات به تمام ذات از یکدیگر تباین دارند و امتیاز آنها به تمام ذات است. اگرچه مفهوم وجوب به سبب خصوصیت ذاتی آنها از همه این ذوات قابل انتزاع باشد. پس همان‌طور که ذکر شد قرار نیست ذات آنها واحد باشد که بعد استدلال کنیم تعیّن این ذات واحد است یا متعدّد. اگر منظور از ذات، ماهیت باشد، هم ممکن است این ذوات از یک نوع باشند مانند نوع انسان که مشترک بین تمام ذوات انسان‌ها است و هم می‌توانند از یک نوع نباشند ولی درعین‌حال وجودشان واجب باشد، یعنی ضروری الوجود بالذات باشند. از طرفی بنا به تعریف تعیّن در اینجا که به معنای معلول گرفته شده است، هیچ استلزامی ندارد که ذوات واحد یعنی ماهیات از نوع واحد، دارای معلولات یا تعیّنات واحد باشند؛ و قسمت آخر این استدلال نیز اصلاً مورد بحث نیست زیرا از ابتدا قرار نبوده واجب‌الوجود بالذات به سبب امر خارج از ذات خود با دیگران تمایز داشته باشد.

بنابراین تا اینجا مشخص شد آنچه را که ملاصدرا تحت عنوان نظر مشهور در ردّ شبهه منسوب به ابن کمونه یا همان اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات عنوان نموده است، قابل اعتنا نبوده و به‌هیچ‌عنوان تعدّد واجب‌الوجود بالذات را زیر سؤال نمی‌برد.

در ادامه ملاصدرا به‌عنوان نقد نظر مشهور این گزاره را مطرح می‌کند که معنا ندارد بگوییم مفهوم وجوب وجود عین ذات واجب‌الوجود است، پس اگر منظور این است که این مفهوم از آن ذات انتزاع می‌شود، چه استبعادی دارد که چندین ذات مصداق این مفهوم بوده و از آنها این مفهوم انتزاع شود؟

این گزاره تکرار همان شبهه اوّلیه است و نقد جدیدی را نشان نمی‌دهد الاّ اینکه از این حکایت می‌کند که ملاصدرا نظر مشهور را ظاهراً نپذیرفته است.

ملاصدرا در ادامه می‌گوید ممکن است در جواب نقد فوق گفته شود که آن وجود مشترکی که منشأ و مبدأ انتزاع مفهوم وجوب وجود است باید وجودش خاصّ و تعیّنش عین آن وجود خاصّ باشد و بنابراین وقتی وجود خاص واجب عین هویّت شخصی او شد، تعدّد آن وجود خاص بی‌معنی می‌شود ولی خودش دوباره در جواب این مطلب برای بار دیگر اصل شبهه را تکرار می‌کند که در جواب، می‌توان شبهه منسوب به ابن کمونه را وارد دانست که انتزاع مفهوم وجوب وجود را از دو یا چند هویّت بسیط مستقل از علّت، بلااشکال فرض می‌کند.

تا اینجا از نحوه استدلال ملاصدرا این‌گونه دریافت می‌شود که او جواب‌های مطرح شده بنا به نظر مشهور بر شبهه ابن کمونه را ناکافی دانسته و برای بار سوم در جواب آنها، صرفاً اصل شبهه را تکرار نموده است.

امّا در نقد آنچه ملاصدرا به‌عنوان استدلال خود در ردّ شبهه تعدّد واجب‌الوجود بالذات بیان نموده است می‌توان چندین اشکال را مطرح نمود که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

اوّل اینکه به‌عنوان نقد بِنایی، همان اشکالی که ملاصدرا به قائلین به اعتباریت وجود وارد می‌داند بر خود او وارد است. زیرا ملاصدرا عنوان می‌کند مفهوم وجود یک مفهوم عامّ انتزاعی است که همانند نسبت عرض عام بر افراد و انواع، دارای افراد و مصادیق حقیقی است. طبق تعریف، عرض عام[1] مقوّم افراد و انواع نیست. چه‌طور ممکن است طبق مبنای اصالت وجودی ملاصدرا، وجود که قوام اشیاء به آن است، نسبت عرض عام بر افرادش باشد؟

[1] ابن‌سینا، ***منطق المشرقیین***، ص ۲۰

دومین اشکال نیز به‌عنوان نقد بِنایی به این برمی‌گردد که ملاصدرا می‌گوید اگر مفهوم عام انتزاعی از ماهیت انتزاع شده باشد، تعدّدش تابع تعدّد ماهیات است. این گزاره نیز ناصحیح است. همچنان که خود او در ادامه این ادّعا را نقض نموده و می‌گوید نسبت این مفهوم به وجودات خاص مانند نسبت معانی مصدری ذاتی به ماهیات نظیر نسبت مفهوم انسانیت به انسان است؛ بنابراین بر خلاف ادّعای اوّل او که اگر مفهوم عام انتزاعی از ماهیت انتزاع شده باشد، تعدّدش تابع تعدّد ماهیات است، چنین گزاره‌ای صحیح نمی‌باشد، چه اینکه به‌عنوان‌مثال مفهوم رشد و نموّ قابل انتزاع از ماهیات مختلف و متعدّدی از جمله نبات و حیوان و انسان است ولی درعین‌حال این تعدّد ماهیات موجب تعدّد در مفهوم عامّ انتزاعی رشد و نموّ نمی‌شود.

سومین اشکال نیز به‌عنوان نقد بِنایی به این بازمی‌گردد که او به‌صراحت عنوان می‌کند نسبت مفهوم وجود به وجودات خاص مانند معنای مصدری نظیر مفهوم انسانیت به انسان است که از ماهیت یا ذات یا همان وجود خاص انسان‌ها انتزاع شده است. (تعمّداً این سه عبارت یعنی ماهیت، ذات و وجود خاصّ را در اینجا کنار هم ذکر می‌کنم تا تأکید کنم این سه در واقع یک چیز هستند که روشن شود وقتی سهروردی اصالت را به ماهیت موجود می‌دهد در واقع دارد از همان ذات یا وجود خاصّ صحبت می‌کند و کسی قائل به اصالت مفهوم و تعریف ذهنی ماهیت و همچنین مفهوم وجود نیست.) همان‌طور که می‌بینیم ملاصدرا نیز برای بیان نسبت مفهوم وجود به موجودات خاص، آن را مانند مفهوم انسانیت نسبت به انسان‌ها می‌داند؛ بنابراین بر خلاف ادّعای او در بالا که در نقد اصالت ماهیت این‌گونه مطرح نمود که مفهوم وجود یک مفهوم عامّ انتزاعی است که همانند نسبت عرض عام بر افراد و انواع، دارای افراد و مصادیق حقیقی است، در اینجا باز این ادّعا توسط خود او نقض شده است. زیرا اگر مفهوم وجود نسبتش با موجودات، همانند مفهوم انسانیت نسبت به انسان‌ها باشد، پس نمی‌تواند فرد یا مصداق حقیقی داشته باشد. زیرا وجود یا هستی یا بودن و انسانیت، طبق بیان خود ملاصدرا مفاهیم عامّ مصدری انتزاعی هستند و مفهوم عامّ مصدری، فرد حقیقی ندارد؛ بلکه انتزاع شده از افراد حقیقی است. یعنی ما در خارج فرد و مصداق انسانیت نداریم و همین‌طور فرد و مصداق وجود یا بودن نداریم بلکه آنچه در خارج هست انسان و موجود است نه انسانیت و وجود و بودن؛ و این یعنی همان گزاره‌ای که در ابتدا ملاصدرا به‌عنوان اشکال به قائلین به اعتباریت وجود مطرح نمود که از نظر آنها آنچه تحت عنوان وجود بین موجودات مشترک است، یک امر

عامّ انتزاعی است و فرد یا مصداق حقیقی ندارد، در ادامه خودش با اذعان به اینکه مفهوم وجود یک مفهوم عامّ انتزاعی مصدری مانند مفهوم انسانیت است، لاجرم به‌نوعی به قبول این گزاره رأی داده است.

چهارمین اشـــکال نیز به‌عنوان نقد بِنایی به این بر می‌گردد که او در اثبات وحدت واجب‌الوجود بالذات این‌گونه عنوان می‌کند که اگر دو واجب‌الوجود بالذات داشـــته باشـــیم، یک مفهوم وجود داریم که مشترک بین این دو موجود است که از آنها انتزاع می‌شود و به‌ازای این مفهوم یک وجود حقیقی داریم که این مفهوم مشترک از آن وجود انتزاع می‌شود. این گزاره حتی با مبانی خود ملاصدرا که در سطور بالای این استدلال مطرح نموده در تعارض است. زیرا خود او مفهوم وجود را یک مفهوم عامّ انتزاعی مصدری همانند مفهوم انسانیت نسبت به انسان‌ها معرفی نمود. پس این گزاره که مفهوم وجود که مشترک بین دو واجب‌الوجود بالذات است باید از یک وجود منتزَع شود بر اساس همین مبنا، باطل است و نقض مبنای پذیرفته شـــده از جانب خود اوســـت؛ زیرا طبق نســـبتی که خود ملاصـــدرا معرفی می‌کند، وجود همانند انسانیت که یک امر مشترک بین انسان‌ها است و به طور مستقل فرد یا مصداقی در خارج ندارد، یک امر مشترک بین موجودات است و تعدّد موجودات مانعی برای انتزاع مفهوم وجود از آنها نمی‌باشد.

پنجمین اشکال به‌عنوان نقد خوانشی به این بر می‌گردد که در بحث اثبات وحدت واجب‌الوجود بالذات ما به دنبال انتزاع مفهوم وجود از دو واجب‌الوجود بالذات نیستیم و ملاصدرا به‌نوعی بحث اصلی را منحرف نیز نموده است. زیرا بحث سر این موضوع است که آیا انتزاع مفهوم وجوب وجود بالذات از دو یا چند موجود، امکان دارد یا خیر وگرنه انتزاع مفهوم وجود، مشترک بین واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است و ربطی به واجب‌الوجود بالذات ندارد.

ششمین اشکال به‌عنوان نقد مبنایی به این برمی‌گردد که ملاصدرا در نتیجه‌گیری استدلال خود این‌گونه مطرح می‌کند که به‌ناچار این دو موجود (یعنی واجب‌الوجود بالذات) باید در اصل ذات از یکدیگر امتیاز داشته باشند. زیرا اگر جهت اتفاق آنها ذاتی باشد، لاجرم جهت امتیاز آنها نیز ذاتی است؛ بنابراین ذات آنها مرکّب از مابه‌الامتیاز و ما به الاتفاق بوده و از بساطت خارج شده که منافی وجوب وجود و فرض اوّلیه است. این نتیجه‌گیری که در واقع اصل استدلال ملاصدرا در ردّ تعدّد واجب‌الوجود بالذات است نیز ناصحیح است. زیرا اوّلاً در مورد اشتراک دو واجب‌الوجود بالذات طبق آنچه خود ملاصدرا، مفهوم وجود

را یک مفهوم عامّ انتزاعی مصدری معرفی نمود که نسبتش به موجودات همانند نسبت انسانیت به انسان است، می‌توان گفت اشتراک دو واجب‌الوجود بالذات در وجوب وجود است که یک مفهوم عامّ انتزاعی مصدری است که همانند انسانیت، فرد حقیقی ندارد؛ و این مفهوم یعنی وجوب وجود قابل انتزاع از موجودات متعدّد است؛ بنابراین اشتراک دو یا چند واجب‌الوجود بالذات در مفهوم وجوب وجود، مانعی برای تحقق آنها نیست. ثانیاً در خصوص امتیاز آنها از یکدیگر، به دلیل اینکه امتیاز آنها به وجود خاص هر یک برمی‌گردد، بنابراین هیچ ترکّبی در ذات آنها به این سبب ایجاد نمی‌شود. همانند امتیاز انسان‌ها از یکدیگر که علی‌رغم خصوصیات مشترکی که با هم دارند و سبب می‌شود در قالب انسان بگنجند ولی ذاتشان یعنی وجود خاص هر انسان از یکدیگر منفصل است و تمایز دارد. ثالثاً اگر اشکال شود که انسان موجودی مرکّب است در جواب می‌توان گفت انسان به واسطه وجه مشترکش با دیگر انسان‌ها و امتیازش از آنها مرکّب نشده است. زیرا اگر تنها یک وجود انسانی نیز موجود بود که نه اشتراکش و نه امتیازش با دیگر هم‌نوعانش مطرح باشد، باز موجودی مرکّب بود و در واقع مرکّب بودن به ذات او بر می‌گردد. رابعاً چه‌طور می‌شود روح انسانی و همچنین عقول و ملائکه که از نظر فلاسفه از جمله ملاصدرا مجردّ و بسیط هستند، درعین‌حال تحت انواع قرار می‌گیرند؟ یعنی ارواح انسان‌ها تحت نوع انسان قرار می‌گیرند، عقول یا ملائکه که از نظر فلاسفه در دسته مجرّدات هستند همین که ذیل نوع واحد تحت عنوان انسان، عقل، ملک و انواع دیگر قرار می‌گیرند حکایت از آن دارد که در عین امتیاز از یکدیگر اشتراکاتی نیز دارند که یک نوع واحد به آنها اطلاق می‌شود و عنوان پوچ نوع منحصربه‌فرد برای هر فرد از این مجرّدات که برای فرار از این مطلب مطرح نموده‌اند، محلی از اعراب ندارد. چراکه اگر نوع هر یک از مجرّدات منحصربه‌فرد بود نباید در قالب یک نوع واحد تحت عنوان عقل یا روح جای می‌گرفتند. لاجرم اشتراکاتی با یکدیگر دارند که به‌عنوان‌مثال به همه ارواح انسانی، روح انسانی گفته می‌شود و همین روح انسانی است که وجه اشتراک بین انسان‌ها و افتراق او از دیگر حیوانات است. چه‌طور می‌شود در مورد مجردّاتی نظیر نفس و روح و عقل به‌عنوان‌مثال باتوجه‌به اشتراک همه ارواح انسانی، به هر یک از آنها روح انسانی گفته شود در عین اینکه از هم افتراق دارند ولی به بساطت آنها خدشه‌ای وارد نمی‌شود ولی در خصوص واجب‌الوجودهای بالذات، اشتراک و امتیاز یا افتراقشان سبب خروج از بساطت می‌شود؟ بنابراین انتزاع مفهومات مشترکی از قبیل عقل، نفس، روح از یک سری موجودات بسیط و مجرّد خاص که این مفهومات

قابلیت انتزاع از آنها را داراست، در عین اینکه این موجودات از هم افتراق دارند، نافی بساطت و تجرّد آنها نیست. خامساً فرض می‌کنیم اصلاً موجودات بسیط و مجرّدی غیر از واجب‌الوجودهای بالذات نداریم. باز در اصل این استدلال تفاوتی نمی‌کند و انتزاع مفهوم وجوب وجود از چنین موجودات بسیط و مجرّدی در عین افتراق و استقلال ذاتی آنها نافی بساطت آنها و موجب عدم تعدّد آنها نیست. زیرا همان‌طور که شیخ اشراق نیز به این مسئله اشاره نموده است[1] اگر صرف انتزاع مفهوم وجود از اشیاء و تمایز آنها سبب ترکّب در ذات آنها باشد، واجب‌الوجود بالذات نیز ازیک‌طرف در مفهوم وجود با دیگر اشیاء مشترک است و به همه آنها اطلاق موجود می‌شود و از طرف دیگر به دلیل تشخّص ذاتی‌اش با آنها تمایز دارد. ولی این امتیاز و افتراق ازیک‌طرف و آن وجه اشتراک که سبب انتزاع مفهوم وجود از هر دوی آنها می‌شود از طرف دیگر، موجب مرکّب شدن واجب‌الوجود بالذات و خروج او از بساطت نمی‌شود؛ بنابراین تا اینجا روشن شد که صرف داشتن اشتراک و امتیاز همان‌طور که بین دو موجود واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود سبب خروج واجب‌الوجود بالذات از بساطت و ترکّب در ذات او نمی‌شود، بین دو واجب‌الوجود بالذات نیز چنین است.

هفتمین اشکال به‌عنوان نقد مبنایی به این قسمت از استدلال او بر می‌گردد که ملاصدرا می‌گوید "اگر مابه‌الامتیاز از جنس ما به الاتفاق باشد، همان‌طور که در باب حقیقت وجود و شدّت و ضعف در آن عنوان شده است، آنگاه امتیاز دو واجب‌الوجود سبب می‌شود که یکی اکمل از دیگر باشد که این مورد که یکی از دو واجب‌الوجود ناقص‌تر از دیگری باشد نیز مردود است چون نقصان مستلزم معلولیت است و واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند ناقص باشد. زیرا نقصان، امر عدمی است و حقیقت وجود نمی‌تواند

---

[1] "و امّا الشكّ الذی اضطربوا فی حلّه – و هو انّ واجب الوجود شارك وجودات الماهيّات فی مفهوم الوجود فلا بدّ ممّا يميّزه عن الوجودات فيصير ذاته معلول المميّز – فامره بعد معرفة القوانين المتقدّمة سهل. – و امّا ما اجيب به عنه – من انّ وجوبه ليس الاّ سلب العلّة عنه فمعنی كونه واجب الوجود هو انّه لا علّة له – جواب غير صحيح. امّا اوّلا: فلأنّ كونه لا علّة له انّما هو تابع لوجوب الوجود لا نفس وجوب الوجود. ثمّ لقائل ان يقول: لمّا كان وجود واجب الوجود شارك الوجودات فی مفهوم الوجود، فكونه «لا علّة له» هل كان لنفس مفهوم الوجود او لأمر زايد عليه؟ فان كان لنفس مفهوم الوجود، فيجب ان لا يكون لوجود ما علّة. و ان كان لأمر زايد عليه – سواء كان ذلك الزائد الوجوب او غيره – فيلزم كثرة فی ذاته، و هو محال ليس هاهنا جواب و لا دفع للشكّ بوجه من الوجوه الاّ فی الاعتراف بانّ من المميّز بين الشيئين الكماليّة و النقص كما ذكرنا فی ما سلف. و الكماليّة فی الاعيان ليست زائدة علی الشيء، و معنی وجوب الوجود كماليّة الوجود لا غير. – و الذی يقال انّ الوجود لا يختلف بالشدّة و الضعف و لكن يختلف بثلاثة اشياء: الوجوب و الامكان، و التقدّم و التأخّر، و العلّيّة و المعلوليّة، – لا يقدح فی ما ذكرنا من لزوم الاختلاف بالكماليّة التی اثبتنا الامتياز بها فی اشياء، بل اذا بحثت عن معنی الوجوب فی واجب الوجود لا تجد الاّ ما ذكرنا" (سهروردی، ***المطارحات***، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۷).

پذیرای عدم خود باشـــد. ولی در خصـــوص کمال، چنین نیســـت. به‌عنوان‌مثال، کمال خط بلندتر از خط کوتاه‌تر در نفس خط بودن است ولی در خصوص خط کوتاه‌تر نمی‌توان گفت کوتاه‌بودن آن به نفس خط بودن است. در مورد خط غیرمتناهی جز طبیعت خط چیزی دیگری نیست ولی در خصوص خط متناهی غیر از طبیعت خط بودن یک حدّی سبب محدودشدن آن خط می‌شود؛ و این امر برای هر وجود محدودی صادق است که محدودکننده‌ای غیر از وجود او، او را محدود نموده است؛ بنابراین حدّ وجود او معلول غیر اســـت و واجب‌الوجود بالذات نمی‌توان معلول باشـــد و ازاین‌رو تعدّد واجب نیز محال اســـت." این استدلال ملاصدرا نیز از اساس دارای اشکال است. زیرا فرض ملاصدرا و همه فلاسفه‌ای که نظریه تشکیک را مطرح نموده‌اند این است که اگر مابه‌الامتیاز بین دو موجود از جنس مابه‌الاشتراک باشد، امتیاز یا افتراق بین این دو موجود نیز صرفاً به شدّت و ضعف در همان مابه‌الاشتراک رخ می‌دهد. درحالی‌که این فرض از اساس باطل است. زیرا آنچه سبب امتیاز و افتراق دو شیء نظیر دو شعاع نور یا دو خط می‌شود که به‌وفور نیز در کتب فلاسفه به‌عنوان‌مثال هم جنس بودن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز مطرح شده است و در همین استدلال اخیر ملاصدرا نیز به آن اشاره شده است، بر خلاف تصوّر آنها شدّت و ضعف در یک امر مشترک نیست بلکه حد وجودی هر یک از این دو موجود است که سبب افتراق و جدایی آنها می‌شود؛ چه اینکه در حالتی که مثلاً دو شعاع نور با شدّت یکسان از یک منبع منتشر می‌شوند، یا دو خط با طول یکسان، تمایز و افتراق آنها در شدّت و ضعف نخواهد بود بلکه آنچه سبب افتراق و جدایی آنها است، حدّ وجودی آنها در قالب یک شعاع نوری یا خط است که آن دو را از یکدیگر ممتاز می‌کند وگرنه در شدّت و ضعف نوری و خط بودن یکی هستند. در همین مثال خط که ملاصدرا در این استدلال مطرح نموده ریشه این اشکال مشخص می‌شود. زیرا او در تبیین دو شیء که به‌ظاهر مابه‌الامتیاز آنها از جنس مابه الاشترک آنها است، یک خط با طول بی‌نهایت و یک خط با طول محدود را مثال می‌زند. بعد عنوان می‌کند "در مورد خط غیرمتناهی جز طبیعت خط چیزی دیگری نیست ولی در خصوص خط متناهی غیر از طبیعت خط بودن یک حدّی سبب محدودشدن آن خط می‌شود"، درحالی‌که طول و اندازه خط با طبیعت یا ماهیت خط به معنای امتداد در یک بُعد، دو چیز متفاوت است. همان‌طور که شدّت نور که از سنخ اندازه و مقدار است با ماهیت و جنس نور تفاوت دارد. ملاصدرا متأسفانه این دو مقوله را با هم خلط نموده است و همان‌طور که اشاره شد این اشکال در حالتی که دو شعاع نوری یا دو خط با شدّت و

اندازه یکسان داشته باشیم خود را بیشتر نشان می‌دهد. زیرا در این حالت شدّت و ضعف و کمال و نقصی میان این دو شیء مطرح نیست ولی درعین‌حال دو شیء ممتاز از یکدیگرند.

هشتمین اشکال نیز به‌عنوان نقد مبنایی استدلال ملاصدرا این است که او فرض نموده اگر دو شیء داشته باشیم که مابه‌الامتیاز آنها از جنس مابه‌الاشتراک باشد، یکی کامل‌تر از دیگری است، در حالیکه این استدلال همان‌طور که عرض شد، یک جا به مشکل بر می‌خورد و مثال نقض آن طبق مبانی ملاصدرا و هم‌نظران او که نور یا خط را مثال اشیائی که مابه‌الامتیاز آنها از جنس مابه‌الاشتراک است معرفی می‌کنند، دو خط با طول یکسان یا دو شعاع نور با شدّت یکسان است که در عین اینکه از هم متمایز هستند ولی یکی کامل‌تر از دیگری نیست. در مورد دو واجب‌الوجود بالذات نیز همین مطلب صادق است و دلیلی وجود ندارد یکی کامل‌تر از دیگری باشد به این معنی که کمالی را واجد باشد که دیگری نداشته باشد. زیرا همان‌طور که عرض شد، اصلاً تشخص هر موجودی به وجود خاصّ آن موجود است و می‌توان فرض نمود در عین اینکه دو موجود خاص متشخّص از یکدیگر متمایز هستند، دارای کمالات یکسان باشند و تمایز اصلی و اوّلیه بین دو موجود ناشی از وجود خاص آنها است که در مقایسه بین دو موجود خاص ممکن است یکی واجد کمالاتی باشد و دیگر نباشد و همچنین ممکن است هر دو واجد کمالاتی یکسان باشند. چون این تمایز ریشه‌اش در اصل وجود و نحوه وجود هر یک آنها است که علّت اصلی تشخّص هر موجود است و کمالات وجودی فرع بر اصل وجود آنها است.

حال که نشان داده شد استدلال ملاصدرا در اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات ناتمام است ما برای اثبات وحدانیت خدای متعال طبق برهان عقلی و تعالیم وحیانی، ابتدا اثبات کنیم که مفهوم واجب‌الوجود بالذات در عالم خارج تحقق دارد و سپس اثبات نماییم که چنین موجودی باید یگانه باشد. اثبات اصل وجود واجب‌الوجود بالذات در عالم خارج به این نحو است که طبق حصر عقلی برای اینکه یک مفهوم در عالم خارج موجود نباشد، دو علّت بیشتر وجود ندارد. اوّل اینکه آن مفهوم ممتنع الوجود بالذات باشد که امکان تحقق آن در خارج اصلاً محال باشد. دوم اینکه وابسته به علّتی باشد که آن علّت به‌عنوان علّت تامّه آن تحقق نیافته باشد؛ و چون برای تحقق واجب‌الوجود بالذات در عالم خارج، هیچ یک از این دو شرط صادق نیست، یعنی نه ممتنع الوجود بالذات است و نه وابسته به علّتی است که سبب تحقق او شود، پس واجب‌الوجود بالذات ازلاً و ابداً در خارج موجود است و عینیت دارد. یعنی بالضرورة

الازلیه، موجود است و هیچ‌گاه نیز نابود نمی‌شود چون وابسته به هیچ علّتی نیست که به سبب نابودی آن علّت، او نیز نابود شود؛ بنابراین همیشه موجود است. استدلال فوق تحت عنوان برهان وجودی با تقریرهای مختلف نظیر آنچه از فلاسفه غربی مانند آنسلم[1]، دکارت[2]، و همچنین تقریرهای دیگری نظیر آنچه آیت‌الله غروی اصفهانی[43] ارائه نموده‌اند، قابل‌طرح است. اگرچه همه تقریرها در یک سطح نیستند و

---

[1] "اگر خدا فقط در ذهن موجود باشد و وجود خارجی نداشته باشد، در این صورت، دیگر "بزرگ‌ترین ذات " نخواهد بود، زیرا بزرگ تر از آن هم قابل تصور است، و آن وقتی است که فرض کنیم که این موجود ذهنی، وجود خارجی هم داشته باشد. بدیهی است که چیزی که هم در خارج و هم در ذهن وجود داشته باشد، بزرگ تر از چیزی است که فقط در ذهن وجود دارد." (Anselm، ۱۹۶۸ ، صص ۷-۱۰)؛ (افضلی، ***« بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی دربارهٔ برهان وجودی»***، ص ۳)

[2] "دکارت محور برهان خود را مفهوم کمال قرار می دهد و خدا را به " ذات کامل مطلق " یعنی ذاتی که جامع جمیع کمالات است و کامل تر از آن ممکن نیست، تعریف می کند. استدلال وی را در قالب قیاس زیر می توان خلاصه کرد: الف) بنا به تعریف، خدا همهٔ کمالات را دارد؛ ب) وجود، کمال است؛ ج) پس خدا وجود دارد" (افضلی، ***« بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی دربارهٔ برهان وجودی»*** ، ص ۳)؛ (دکارت، ***تأملات در فلسفهٔ اول***، تأمل پنجم)

[3] ما کان موجوداً بذاته بلا حیث هو الواجب جلّ و علا
و هو بذاته دلیل ذاته اصدق شاهد علی اثباته
یقضی بهذا کل حدس صائب لولم یکن مطابق للواجب
لکان اما هو لامتناعه و هو خلاف مقتضی طباعه
او هو لافتقاره الی السبب و الفرض فردیته لما وجب
فالنّظر الصحیح فی الوجوب یفضی الی حقیقهٔ المطلوب (غروی اصفهانی، ***تحفهٔ الحکیم***، ص ۷۱)

[4] "بیت سوم، آغاز اقامهٔ برهان است. مرحوم غروی در تقریر خود از برهان خلف استفاده می کند. به این صورت که: اگر واجب الوجود فقط وجود ذهنی و مفهومی داشته و در خارج وجود نداشته باشد، این موجودنبودن فقط دو دلیل می تواند داشته باشد. بنابراین، با ابطال این دو شق وجود خدا یا واجب الوجود ثابت میشود. بیت چهارم به شق اول از این دو دلیل می پردازد. به طور کلی هر چیزی که وجود ندارد، موجودنبودن آن یا به علّت این است که آن چیز، ذاتاً، امری محال است که امکان موجودشدن ندارد. مثلاً، دایرهٔ مربع چیزی است که، ذاتاً، امکان تحقق ندارد و هیچ علّتی هم نمی تواند آن را در خارج ایجاد کند. اما، دربارهٔ واجب الوجود نمی توان این دلیل را مطرح کرد ؛ یعنی نمی توان گفت که وجودداشتنِ واجب الوجود، ذاتاً، امری محال و ممتنع است، چون به عقیدهٔ مرحوم غروی، این امر با واجب الوجودبودنِ او منافات دارد. فرض و تعریف ما این بود که او واجب الوجود است، نه ممتنع الوجود. این سخن که واجب الوجود ممتنع الوجود است، به این معناست که واجب الوجود، واجب الوجود نیست و این تناقض است و خلاف اقتضای ذات اوست. بیت پنجم شق دوم را مطرح می کند. یا علّت دیگرِ موجودنبودنِ چیزی این است که هرچند تحقق آن، ذاتاً، محال نیست و به عبارت دیگر، آن چیز، فی نفسه، امری ممکن به امکان خاص است، ولی چون علّت تامه اش وجود ندارد، آن چیز هم موجود نشده است . مثلاً، اسب بالدار یا دریای خون، فی نفسه، امکان موجودشدن را دارد و تحقق آن غیر ممکن نیست، اما چون مجموع علل و عواملی که برای موجودشدن آن لازم است هنوز تحقق نیافته است، این اسب یا آن دریا هم وجود نیافته اند.این دلیل را همچنین، دربارهٔ موجودنبودن واجب الوجود نیز نمی توان به کار برد ؛ یعنی نمی توانیم بگوییم که واجب الوجود موجود نشده است، چون علّت تامه اش وجود

اســـتدلال آنســـلم بر محور عظمت و بزرگی و اســـتدلال دکارت بر روی کمال و تقریر آیت‌الله غروری اصفهانی بر وجوب وجود متمرکز است. بااین‌حال به نظر می‌رسد نقدهایی که به این برهان خصوصاً به تقریر آیت‌الله غروی اصفهانی[1] وارد شده است، از جمله نقد آقای آیت‌الله جوادی آملی[2] و همچنین آقای

ندارد. معنای این سخن آن است که اگر علّت آن موجود شود، واجب الوجود هم موجود می شود. این امر با تعریف واجب الوجود متناقض است، چون موجودی که نیاز به علّت داشته باشد و با بودنش موجود و با نبودنش معدوم باشد، ذاتاً، ممکن الوجود است نه واجب الوجود ." (افضلی، «***شرح و بررسیِ تقریر حکیم غروی اصفهانی از برهان وجودی و انتقادات مهدی حائری یزدی به آن***»، ص ۵)

[1] "آیت الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در منظومهٔ تحفهٔ الحکیم تقریری از برهان وجودی عرضه کرده است و محور آن را صفت « وجوب وجود » قرار داده است . خلاصهٔ تقریر وی این است: اگر واجب الوجود، وجود نداشته باشد، او یا باید ممکن الوجودی باشد که علّتش او را ایجاد نکرده است یا ممتنع الوجود باشد. در حالی که این هر دو شق (امکان و امتناع) برخلاف تعریف واجب الوجود است." (جوادی آملی، ***مجموعه مقالات آموزگار جاوید***، ص ۷۱)

[2] "اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیهٔ مغالطه ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است" (جوادی آملی، ***تبیین براهین اثبات خدا***، ص ۱۹۴) و " مفهوم شریک الباری با تمام مفاهیمی که در واجب مأخوذ است مشارکت دارد و به همین دلیل، تصور عدم شریک الباری با مفاهیمی که در ذات آن مأخوذ است مناقض می باشد .پس شریک الباری نیز به مفاد برهانی که آنسلم اقامه نموده باید موجود باشد و حال آن که براهین بسیاری از استحاله تحقق آن خبر می دهد." (همان، ص ۱۹۳)

مهدی حائری یزدی[1] قابل‌پذیرش نیست[32]. زیرا عمده نقد ایشان[4] روی این دو مطلب استوار است که اوّلاً از مفهوم واجب‌الوجود بالذات نمی‌توان به مصـــداق خارجی آن رســـید و ثانیاً اگر اســـتدلال آقای غروی صحیح باشد، باید از مفهوم شریک باری به وجود خارجی آن رسید، زیرا شریک باری نیز واجب‌الوجود بالذات است و وابسته به هیچ علّتی نیست تا مانع تحقق آن شود. ولی همان‌طور که در بالا با اندکی تغییر اســـتدلال مرحوم غروی بیان شـــد، این نقد آقای جوادی و آقای حائری و دیگرانی که این نقد را مطرح نموده‌اند، بر این اســـتدلال وارد نیســـت. زیرا اوّلاً به لحاظ منطقی اثبات نمودیم که برای عدم تحقق یک مفهوم در خارج دو شرط لازم است که در مورد واجب‌الوجود بالذات هیچ یک از دو شرط صادق نیست، پس واجب‌الوجود بالذات در خارج قطعاً تحقق دارد؛ نه اینکه ممکن است تحقق داشته باشد زیرا امکان با وجوب وجود جمع نمی‌شود و در آن صورت دیگر واجب‌الوجود بالذات نبود بلکه ممکن‌الوجود بود که

---

[1] "با این استدلال می توان وجود شریک الباری را نیز ثابت کرد، زیرا م ی توان گفت که اگر شریک الباری وجود نداشته باشد، وجودنداشتن او یا به علّت امتناع ذاتی او از وجود است، که این با طبیعت ذاتی او یعنی وجوب وجود، منافات دارد، چون شریک الباری هم باید در وجوب وجود با پروردگار اشتراک داشته باشد؛ یا معدوم بودن وی به سبب نیاز او به علّت موجده است که این مستلزم امکان او، اعم از امکان ذاتی یا امکان فقری، است و این نیز با فرض واجب الوجودبودنِ او منافات دارد" و " قضایایی مانند شریک الباری ممتنع است ، یا واجب الوجود موجود است، جزو قضایای لابتیه اند که در عقدالوضع آن ها شرط وجود دارد و از این رو از قضایای حملیه یا شرطیه ای که در آن ها ادات شرط، در نسبت بین مقدم و تالی، اخذ می شود، نیستند. به این ترتیب، مفاد اگر در خارج چیزی موجود شود و بر آن عنوان واجب الوجود صدق کند، آن چیز به ضروت ذاتی متصف به موجودیت است. یا اگر به فرض محال، وجود چیزی را فرض کنیم که بر او عنوان شریک الباری صدق کند، آن چیز متصف به امتناع است. اما هنگامی که تحقق خارجی واجب الوجود، مشروط و مفروض به شرط و فرضی باشد که مستلزم عدم قطعیت (لابتیت) در ثبوت و تحقق است، چگونه می توان واجب الوجود را با ثبوت قطعی و بتی اثبات کرد؟ در حالی که نتیجه همواره باید تابع اخس مقدمات باشد" (حائری یزدی، ***التعلیقات*** ، ص ۲۰۷)

[2] رجوع کنید به: افضلی ،« ***شرح و بررسیِ تقریر حکیم غروی اصفهانی از برهان وجودی و انتقادات مهدی حائری یزدی به آن»***

[3] رجوع کنید به: همو ، « ***بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی دربارۀ برهان وجودی»***

[4] "اگر استدلال از وجوب [ذهنی و مفهومی] به وجود [خارجی] درست و کامل باشد، لازم می آید که شریک واجب الوجود هم موجود باشد، زیرا [می توان چنین استدلال کرد که] اگر معدوم باشد، [معدوم بودنش] یا به علّت ممتنع الوجود بودنِ آن است، که در این صورت با اقتضای ذاتش [یعنی وجوب وجود] منافات دارد، زیرا شریک واجب الوجود هم در ذات خود با واجب الوجود شراکت دارد و ذات واجب الوجود هم، به زعم وی [مرحوم غروی]، مقتضی وجوب و وجود است؛ اما اگر [معدوم بودنِ شریک البار ی] به علّت آن است که او [برای موجودشدن] نیازمند علّتی است که این علّت، وجود ندارد، در این صورت این شق هم بر خلاف فرض است، زیرا فرض بر این است که او از مصادیق واجب الوجود است و درنتیجه او واجب الوجود است نه ممکن الوجود."(جوادی آملی، ***مجموعه مقالات آموزگار جاوید***، ص ۸۶)

خلاف فرض است؛ و ثانیاً هیچ کجای این استدلال از وحدت واجب‌الوجود بالذات سخنی به میان نیامده و صرفاً در این استدلال به دنبال اثبات وجود خارجی واجب‌الوجود بالذات بوده‌ایم و نه وحدانیت او. بحث ویژگی‌های واجب‌الوجود بالذات که وحدانیت یکی از آنها است و اینکه آیا این واجب‌الوجود بالذات می‌تواند بیش از یکی باشد یا خیر و اینکه شریک باری ممکن است یا ممتنع، به استدلال جداگانه نیاز دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم؛ بنابراین ایراد آیت‌الله جوادی و دیگرانی که بر این ایراد صحه گذاشته‌اند، وارد نمی‌باشد زیرا خارج‌ازموضوع استدلال است.

اگرچه استدلال فوق به‌تنهایی در اثبات اصل وجود خارجی واجب‌الوجود بالذات کفایت می‌کند، برای اثبات وجود خارجی واجب‌الوجود بالذات می‌توان از برهان موسوم به صدیقین که به ابن سینا منتسب است نیز بهره جست[1]. با این تقریر که اگر واجب‌الوجود بالذات در عالم خارج موجود نباشد، هیچ موجودی در عالم خارج وجود نخواهد یافت. زیرا طبق یک حصر عقلی یا موجودات امتناع ذاتی برای تحقق در عالم خارج دارند و یا امکان تحقق دارند ولی وابسته به علّت یا عللی برای تحقق هستند و یا وابسته به هیچ علّتی برای تحقق در عالم خارج نیستند یعنی هیچ مانعی برای تحقق آنها در خارج وجود ندارد که از چنین موجودی به واجب‌الوجود بالذات یا ضروری الوجود بالضرورة الازلیه تعبیر می‌کنند؛ بنابراین طبق این حصر عقلی، دسته اوّل یعنی ممتنع الوجودها که طبق تعریف در عالم خارج تحقق ندارند. دسته دوم نیز وابسته به علّت یا عللی برای تحقق در عالم خارج هستند. اگر قرار باشد همه موجودات از این دسته باشند و برای تحقق در عالم خارج وابسته به علّت یا عللی باشند، هیچ‌گاه هیچ موجودی در عالم خارج تحقق نخواهد یافت. چون همگی منتظرند تا موجود دیگری او را به عرصه وجود وارد کند. به تعبیر منطقی در این سلسله علل اگر منتهی به واجب‌الوجود بالذات نشود، برای پدیدآمدن هر موجودی در خارج، یا دچار دور منطقی می‌شویم و یا دچار تسلسل بی‌انتهای سلسله علل که بطلان آن بدیهی است. زیرا برای پدیدآمدن موجود الف با فرض اینکه واجب‌الوجود بالذات نداریم، باید موجود ب که علّت پیدایش موجود الف است قبل از او پدید آمده باشد در حالیکه موجود ب نیز به دلیل اینکه واجب‌الوجود بالذات نیست، برای پیدایشش وابسته به موجود ج است و این سلسله اگر به

---

[1] ابن سینا در بیشتر آثار خود از جمله: ***رسالهٔ عرشیه***، ص۲۴۲ -۲۴۳؛ ***مبدأ و معاد***، ص۲۲؛ ***نجات***، ص۵۶۶ -۵۶۸؛ ***الهیات شفاء***، صص۲۱ -۲۹، ۳۶ -۳۹ و ۳۲۷ -۳۲۸، ***تعلیقات***، ص۱۷۷؛ ***اشارات و تنبیهات***، ج۳، ص۶۶، این برهان را آورده است.

موجودی که برای پیدایشش وابسته به موجود دیگری نباشد منتهی نشود، هیچگاه هیچ موجودی پدید نخواهند یافت؛ بنابراین با این برهان عقلی ثابت می‌شود که حداقل باید یک واجب‌الوجود بالذات در عالم داشته باشیم تا بقیّه موجودات به وجود آیند. حال جای این سؤال است که چنین موجود یا موجوداتی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد و آیا امکان دارد بیش از یک واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا طبق حصر عقلی می‌توان عنوان نمود موجودات به لحاظ واجد کمالات بودن، از دو حالت خارج نیستند. یا نقصان در کمالات دارند و یا کامل محض هستند و طبق تعریف فعلیّت که همان تحقق در عالم خارج و عین باشد، موجود ناقص، ضروری الوجود نیست. زیرا چه نقصان را فقدان کمال و چه کمال بالقوّه بدانیم، موجود ناقص، فعلیت محض نیست که ضروری الوجود بالذات یا واجب‌الوجود بالذات باشد. ولی موجودی که هیچ نقصی ندارد، یعنی کامل محض و فعلیت محض است، هیچ دلیلی بر عدم تحقق او وجود ندارد پس بالضروة الازلی موجود است. تا اینجا علاوه بر تحقق واجب‌الوجود بالذات، اثبات شد که چنین موجودی نمی‌تواند ناقص باشد و باید کامل محض باشد. زیرا موجودی که کامل محض است و هیچ نقصی ندارد، یعنی هیچ نقصی ندارد که بخواهد کامل شود و هیچ کمال بالقوه‌ای ندارد که بخواهد به فعلیت برسد، پس چنین موجودی فعلیت محض است و طبق تعریف فعلیّت که همان تحقق در عالم خارج است، بنابراین ضروری الوجود یا به تعبیر دیگر واجب‌الوجود بالذات است و از طرف دیگر موجودی که کامل نباشد پس فعلیت محض نیست و بنابراین ضروری الوجود یا واجب‌الوجود بللذات نیست. حال طبق این فرض یعنی واجد کمال محض بودن واجب‌الوجود بللذات، می‌خواهیم اثبات کنیم که چنین وجودی باید یگلنه باشد و دو واجب‌الوجود بللذات نمی‌توانیم داشته باشیم. با این برهان عقلی که اگر یک موجودی واجد کمال محض باشد پس دارای قدرت محض نیز هست. اگر قرار باشد موجود دیگری نیز دارای کمال محض باشد پس او نیز باید دارای قدرت محض باشد. در حالیکه قدرتی که موجود اوّل دارد در اختیار موجود دوم نیست و بالعکس، پس نمی‌تواند قدرت این دو موجود، محض باشد زیرا هر یک واجد محدوده قدرت دیگری نیست و حیطه قدرت هر یک مخصوص خود اوست و دیگری را محدود می‌کند؛ و طبق این استدلال تفاوتی نمی‌کند که فرض شود قدرتی که یکی از این دو واجب‌الوجود بالذات دارد از دیگری بیشتر است یا به لحاظ قدرت و سلطه در یک حدّ هستند. زیرا در هر دو حالت با کمال محض بودن و قدرت محض داشته در تعارض است. زیرا

همین حدّ، بیانگر خروج از کمال محض بودن اســت زیرا قدرتی که هر یکی واجد اســت دیگری به آن حیطه قدرت دســترســی ندارد پس واجد قدرت محض نیســت؛ بنابراین امکان تحقق بیش از یک واجب‌الوجود بالذات در عالم نیست. این استدلال اگرچه با برهان عقلی اثبات شد، ولی درعین‌حال در راستای استدلال مطرح شده در روایت مورد بحث و آیاتی نظیر" لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا" می‌باشد که در اثبات وحدانیت خدای متعال از وجه قدرت و مقایســه ســلطه بین دو واجب‌الوجود بالذات بهره جسته‌اند.

۲-۲-۳- در باب بینونت خدا و خلق و نسبت آن با وحدانیت خدای متعال

این حدیث شریف در واقع خطبه‌ای است که حضرت امیرالمؤمنین ایراد فرمودند و به فراخور مبحث فعلی ابتدا به فرازهایی از آن اشــاره کرده و در ادامه به توضــیح بعضــی از عبارات آن خواهیم پرداخت[۱].

در فراز اوّل از این خطبه امام علیه‌السلام می‌فرماید خداوند از چیزی خلق نشده است و اشیاء نیز از چیزی خلق نشده‌اند. قدرتی (که با آن خلائق را پدید آورده) سبب بینونت و جدایی او از اشیاء است. برای خدا صفتی نیست که بتوان به آن دست‌یافت و حدی برای او متصوّر نیست که بتوان برای او مثال زد. لغات در بیان صفات او عاجزند و توصیفات گوناگون در بیان صفاتش راهی به جایی نمی‌برند[۲].

در فراز دوم امام علیه‌السلام می‌فرماید همه چیز را هنگام آفرینش محدود ساخت تا هم آنها شبیه او (که محدود نیست) نباشند و هم او شبیه آنها نباشد. به نحوی در اشیاء نفوذ نکرده که بتوان گفت در آنها جا دارد و از طرفی از آنها دور هم نیســت که بتوان گفت از آنها جدا و بیگانه اســت و از آنها بر کنار نگشته تا توان گفت در کجاست، بلکه علمش همه چیز را فرا گرفته است[۳].

---

[۱] کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۳۴

[۲] "اَلَّذِي لاَ مِنْ شَيءٍ كَانَ وَ لاَ مِنْ شَيءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا مِنَ اَلْأَشْيَاءِ وَ بَانَتِ اَلْأَشْيَاءُ مِنْه فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَ لاَ حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ اَلْأَمْثَالُ كَلَّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْبِيرُ اَللُّغَاتِ وَ ضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ اَلصِّفَاتِ" (همو، ***اصول کافی***، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۱۸۴)

[۳] " حَدَّ اَلْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَ إِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبَهِهَا لَمْ يَحْلُلْ فِيهَا فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَ لَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ وَ لَمْ يَخْلُ مِنْهَا فَيُقَالَ لَهُ أَيْنَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ" (همانجا)

در فراز سوم امام علیه‌السلام می‌فرماید آنکه به همه احاطه‌کنندگان احاطه دارد خدای یگانه یکتای بی‌نیازی است که گردش زمان دگرگونش نسازد و ساختن هیچ‌چیز او را خسته نکند، فقط به آنچه خواهد، گوید: باش، موجود شود، آنچه را آفریده بدون نمونه قبلی و بدون رنج و تلاش اختراع نموده، هر کسی که چیزی سازد آن را از مادّه‌ای سازد و خدا بی‌مادّه ساخته است، هر دانشمندی پس از نادانی دانا گشته و خدا نادان نبوده و دانش نیاموخته، علمش به همه چیز پیش از بودن آنها احاطه کرده و از پیدایش آنها علمش افزون نگشته، علم او به آنها پیش از پدید آمدنشان چون علم اوست به آنها پس از پدید آوردنشان[1].

در فراز چهارم امام علیه‌السلام می‌فرماید هر دراز عمری را خدا نابود کند و خودش همیشه باقی است. آنکه همیشه بوده و همیشه باشد، یگانه است و ازلی پیش از آغاز روزگار بوده و پس از گذشت امور باشد، نابود نگردد، و تمام نشود. [2] همین معنا را امام رضا علیه‌السلام نیز می‌فرماید که خدای متعال با تغییر مخلوقات تغییر نمی‌کند، همان‌طور که حدود اشیاء او را محدود نمی‌کند[3].

در توضیح فرازهای این خطبه نکات زیر قابل ذکر است:

اوّل اینکه در فراز نخست امام علی علیه‌السلام می‌فرماید قدرتی که خداوند با آن خلائق را پدید آورد سبب بینونت و جدایی او از خلائق است: " قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا مِنَ اَلْأَشْيَاءِ وَ بَانَتِ اَلْأَشْيَاءُ مِنْه" یعنی خداوند قدرتی دارد که می‌تولند اشیاء را بدون وجود شیء دیگر خلق نماید. چنین قدرت و تولنایی فقط در خداوند وجود دارد. زیرا غیر از خداوند هر به‌ظاهر پدید آمدنی وابسته به شیء دیگر است" كُلُّ صَانِعِ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اَللَّهُ لاَ مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ" سپس امام (ع) در همین راستا عنوان می‌کنند که چنین خدایی را به سبب بینونت میان او و دیگر اشیاء نمی توان به اوصافش پی برد و او را وصف نمود : " فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ وَ لاَ حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ اَلْأَمْثَالُ"

---

[1] "اَلْمُحِيطُ بِمَا أَحَاطَ مِنْهَا اَلْوَاحِدُ اَلْأَحَدُ «اَلصَّمَدُ» اَلَّذِي لاَ يُغَيِّرُهُ صُرُوفُ اَلْأَزْمَانِ وَ لاَ يَتَكَأَّدُهُ صُنْعُ شَيْءٍ كَانَ إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ «كُنْ» فَكَانَ إِبْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلاَ مِثَالٍ سَبَقَ وَ لاَ تَعَبٍ وَ لاَ نَصَبٍ وَ كُلُّ صَانِعِ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اَللَّهُ لاَ مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ وَ كُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ وَ اَللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَ لَمْ يَتَعَلَّمْ أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْماً قَبْلَ كَوْنِهَا فَلَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهَا عِلْماً عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكَوِّنَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا"(کلینی، ***اصول کافی***، ترجمه مصطفوی، ***ج ۱، ص ۱۸۴***)

[2] "اَلْمُبِيدُ لِلْأَبَدِ وَ اَلْوَارِثُ لِلْأَمَدِ اَلَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لاَ يَزَالُ وَحْدَانِيّاً أَزَلِيّاً قَبْلَ بَدْءِ اَلدُّهُورِ وَ بَعْدَ صُرُوفِ اَلْأُمُورِ اَلَّذِي لاَ يَبِيدُ وَ لاَ يَنْفَدُ"(***همانجا***)

[3] "لاَ يَتَغَيَّرُ اَللَّهُ بِانْغِيَارِ اَلْمَخْلُوقِ كَمَا لاَ يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ اَلْمَحْدُودِ " (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج ۱، ص ۱۴۹)

امام علی علیه‌السلام در فراز دوم مسئله بینونت بین خدا و دیگر اشیاء را این بار با محدود بودن ظرف وجودی اشیاء و بی حدّ بودن خداوند متعال مطرح می‌نمایند: "حَدَّ اَلْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبَهِهِ وَ إِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبَهِهَا" سپس در تکمیل این بیان می فرمایند که این بی حدی ذات الهی نه به معنی حلول در اشیاء است که این پندار نادرست ایجاد شود که او در چیزی وجود دارد و نه اینکه از اشیاء فاصله دارد که باز این توّهم ایجاد شود که او جدای از آنها است بلکه او به‌واسطهٔ علم نامتناهی اش بر اشیاء احاطه دارد: "لَمْ يَحْلُلْ فِيهَا فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَ لَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ وَ لَمْ يَخْلُ مِنْهَا فَيُقَالَ لَهُ أَيْنَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ" این عبارت امام علیه‌السلام بیانگر این مطلب است که اگر چه گفته می‌شود وجود او نامحدود است و این نامحدودی، خود سبب بینونت او از اشیاء به دلیل محدودیتشان می‌شود ولی درعین‌حال نباید این نامحدودی را معادل نامحدودی مادّه و فضا تصوّر کرد (اگرچه که در جای خود ثابت شده است که مادّه و فضا و مکان نیز محدود هستند. چون مادّه و فضا و مکان مخلوق خدای متعال هستند و هیچ مخلوقی نمی تواند نامحدود باشد و اصولاً هیچ شیء و وجود نامحدودی در عالم جز خدای متعال وجود ندارد و این صرفاً یک توّهم ذهنی است که مادّه و فضا و مکان را نامحدود فرض می‌کند) که این پندار نادرست ایجاد شود که خدا در اشیاء است و یا حالا که خدا مکان ندارد و نمی توان در چیزی باشد پس باید از آنها جدا باشد. در واقع با این بیان حضرت می خواهد تأکید کنند که هر آنچه موهم مکان‌مندی است از خداوند به‌دور است و هر دوی این توّهمات را که یا باید در اشیاء باشد و یا باید از آنها جدا باشد را نفی می‌کند. زیرا موجود مجّرد از مادّه، نحوه احاطه اش به اشیاء از سنخ مادّه و فضا و مکان نیست. بلکه همان‌طور که امام علی علیه‌السلام به آن اشاره فرمودند او با علم لایتناهی خود بر همه اشیاء چنان احاطه ای دارد که نه می توان گفت داخل آنها است که توّهم حلول پیش آید و نه می توان گفت خارج از آنها و جدای از آنها است که توّهم بینونت و فاصله مکانی پیش آید: "لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ"

در فراز سوم امام علی علیه‌السلام اوّلاً به تغییرناپذیری خداوند متعال اشاره می‌کند که از وجوه صمدیت او است: " اَلصَّمَدُ اَلَّذِي لاَ يُغَيِّرُهُ صُرُوفُ اَلْأَزْمَانِ[1]" ثانیاً در راستای تبیین احاطه علمی خداوند به اشیاء، به تفاوت علم الهی با علم دیگران اشاره می‌کند که خداوند بر خلاف سایر افرادی که موسوم به عالم هستند و علم آنها مسبوق به جهل است، هیچ‌گاه جاهل نبوده که بخواهد عالم شود و هیچ چیزی نیز به علم افزوده نشده است و هیچگاه مورد تعّلم و یادگیری نبوده است: "كُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ وَ اَللَّهُ لَمْ

[1] ***کلینی، اصول کافی***، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۱۸۴

يَجْهَلْ وَ لَمْ يَتَعَلَّمْ" چه اینکه علم او به اشیاء قبل از خلقت آنها با علم او به اشیاء بعد از خلقت آنها تفاوتی نمی‌کند و او به سبب خلقت اشیاء علمش افزوده نمی‌شود: " أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْماً قَبْلَ كَوْنِهَا فَلَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهَا عِلْماً عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكَوِّنَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا"

در فراز چهارم امام علی علیه‌السلام به ازلیّت و ابدیت خداوند متعال و محدودیت خلقت اشاره می‌کنند که خلقت هم نقطه آغاز دارد: " قَبْلَ بَدْءِ اَلدُّهُورِ " و هم پایانی برای او متصوّر است: " بَعْدَ صُرُوفِ اَلْأُمُورِ" که بیان دیگری است بر حدوث اشیاء و مسبوقیت آنها به عدم واقعی. برخلاف خداوند که به دلیل تغییرناپذیری: "لَّذِي لاَ يَبِيدُ وَ لاَ يَنْفَدُ[1]" نه نقطه آغازی برای او متصوّر است و نه پایانی: " اَلْمُبِيدُ لِلْأَبَدِ وَ اَلْوَارِثُ لِلْأَمَدِ."

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در حدیث دیگری می‌فرماید که توحید و یگانگی خدای متعال در متمایز بودن او از خلقش است و این تمایز جز با بینونت صفات حاصل نمی‌شود[2].

در این حدیث شریف که بخشی از خطبه حضرت می‌باشد، به این نکته تأکید می‌شود که توحید و یگانگی خدای متعال ایجاب می‌کند که از خلائق و ماسوالله تمایز و بینونت داشته باشد. به فرموده امام علیه‌السلام این بینونت به معنای جدایی و فاصله مکانی دو شیء نیست که از آن تعبیر به عزلت کرده‌اند بلکه این بینونت و تمایز در صفات الهی با خلائق است. ازآنجایی‌که صفات الهی برگرفته از خصوصیات ذاتی او هستند پس ذات او نیز متمایز و متباین با خلائق است. چون فرض ندارد که ذات الهی به مخلوقات شباهت داشته باشد ولی صفات برگرفته از ذات متمایز و متباین با مخلوقات باشد. چه اینکه به دلائل و نصوص معتبر عقلی و نقلی عدم شباهت ذات الهی با مخلوقات یعنی تمایز و تباین او با خلائق ثابت شده است و همان‌طور که گفته شد به دلیل اینکه خداوند یک موجود فرامکانی و فرازمانی است، پس هر نوع تمایز و بینونت میان او خلائق، معنای فاصله مکانی دو شیء را نمی‌دهد. بلکه ذات و به‌تبع آن صفات الهی است که متمایز و جدا از خلائق است و هر آنچه در مخلوقات است در او نیست و بالعکس و ازاین‌رو وحدانیت و یگانگی او ثابت می‌شود و ذات الهی همان وجود او است؛ بنابراین این تباین ذاتی به این معنی است که وجود حق‌تعالی از یک سنخی است که خلائق از آن سنخ نیستند.

---

[1] کلینی، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۱۸۴

[2] "تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ " (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۴، ص۲۵۳)

امام صادق علیه‌السلام نیز در حدیث شریفی ذیل آیه "ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ[1]" می فرماید که خداوند واحد است و احدی الذات است بنابراین از خلق بینونت و جدایی دارد و او با احاطه و اشراف و قدرت و علمی که دارد بر اشیاء محیط است و احاطه به معنی حضور ذات الهی در اشیاء نیست، چراکه اشیاء محدود هستند و ذات الهی اگر بخواهد در مکان باشد، لاجرم محدود به مکان خواهد بود[2].

در این حدیث شریف امام (ع) بر دو نکته بسیار مهم تأکید می‌ورزند. اوّل اینکه احدی الذات بودن خداوند سبب می‌شود میان او خلائق بینونت و جدایی باشد که این بیان توّهم وحدت وجود را به‌کلی نفی می‌کند. آیه شریفه نیز همین معنا را تأیید می‌کند. چراکه خداوند برخلاف نظر قائلین به تثلیث نمی‌فرماید خداوند ثالث ثلاثه است بلکه می‌فرماید رابع ثلاثه است و یا سادس خمسه است؛ و این به این معنی است که بینونت میان وجود خدا و خلائق باید حفظ شود و خداوند، هم سنخ خلائق نیست که بتوان اطلاق ثالث ثلاثه بر او کرد بلکه وجودی مستقل و ممتاز و غیر هم سنخ با خلائق دارد که در ضمن بینونت و جدایی، معیّت قیّومیه با آنها نیز دارد و بنابراین می‌توان گفت او رابع ثلاثه و یا سادس خمسه است. دوم اینکه احاطه و قدرت و اشرافی که او بر اشیاء دارد به معنی حضور ذات الهی در اجسام نیست که توّهم مکان داشتن برای ذات الهی ایجاد شود، بلکه این احاطه از سنخ احاطه علمی است که البته کیفیّت آن بر ما معلوم نیست.

امام رضا علیه‌السلام نیز در بیان بینونت خدا و خلق می‌فرماید که به‌واسطهٔ اشیاء و جدایی و مباینت بین آنها است که غیریت آنها با خدای تعالی اثبات می‌شود[3]:

---

[1] قرآن، مجادله، ۷

[2] "عن أبي عبد اللّه عليه السلام في قوله تعالى: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ فقال: هو واحد و احدي الذات باين من خلقه و بذلك وصف نفسه و هو بكل شيء محيط بالاشراف و الاحاطة و القدرة و لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات و الارض و لا اصغر من ذلك و لا اكبر بالاحاطة و العلم لا بالذات، لان الاماكن محدودة تحويها حدود أربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۱۴)

[3] صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹

"لَوْ لاَ اَلْكَلِمَةُ اِفْتَرَقَتْ فَتَلَّتْ عَلَى مُفَرِّقِهَا وَ تَبَايَنَتْ فَأَعْرَبَتْ عَنْ مُبَايِنِهَا لَمَّا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا اِحْتَجَبَ عَنِ اَلرُّؤْيَةِ وَ إِلَيْهَا تَحَاكَمَ اَلْأَوْهَامُ وَ فِيهَا أُثْبِتَ غَيْرُهُ[۳۲۱]." یعنی تفرّق و تباین بین اشیاء با خود و همچنین با خدای متعال است که سبب می شود خداوند از رؤیت مستقیم محجوب مانده و بر عقول تجّلی نموده و به این واسطه غیریّت خود را اثبات نموده است.

در توصیف نحوه بینونت خدا و خلق امام رضا علیه‌السلام در جواب این سؤال که خدا در خلق است یا خلق در خدا است، از مثال آینه و تصویر در آن استفاده می‌کنند. با این استدلال که نه شخص در آینه است و نه تصویر نقش بسته در آینه در شخص است[۴].

این بیان حضرت در خصوص رابطه خلق با خدا و استفاده از مثال آینه و تصویر نقش بسته در آن، حاوی نکاتی است. اوّلاً مثال آینه که در کتب حکمی و عرفانی به‌وفور یافت می‌شود، ابتدا از حضرات معصومین علیه‌السلام مطرح شده است. ثانیاً امام علیه‌السلام با این مثال ضمن نشان‌دادن بینونت بین خالق و مخلوق، وابستگی تامّ مخلوق به خالق را هم اثبات می‌کنند. زیرا تصویر در آینه یک شیء غیر از صاحب تصویر است و از یک سنخ نیستند. درعین‌حال این تصویر کاملاً وابسته به صاحب تصویر است. یعنی تا شخص در مقابل آینه قرار نگیرد، تصویر او نیز در آینه نقش نمی‌بندد و این تصویر از خود هیچ استقلالی ندارد. در رابطه خدا با خلق نیز همین است. یعنی ضمن اینکه خلق به لحاظ وجودی با خدا بینونت دارد

---

[۱] "اگر نبودند موجودات که متفرق و پراکنده شده بودند پس دلالت کرده بودند بر کسی که آنها را پراکنده نمود و بشکل و صورت از یک دیگر امتیاز داده شده بودند پس استکشاف و اظهار مینمودند از وجود کسی که آنها را از یک دیگر امتیاز داده و جدا ساخته و هر یک را متشکل بشکلی و متلون بلونی آفریده هر آینه جلوه نمیکرد و آشکارا نمیشد صانع موجودات از برای عقول و حقتعالی بتوسط موجودات محجوب شد از رؤیت یعنی اگر موجودات نبودند رؤیت و عدم رؤیت متصور نبود و بسوی موجودات فراهم آمده است اوهام و اغلاط یعنی ذات خداوند جل شأنه از این گونه صفات مبرا است و در موجودات اثبات یافته و مقرر گردیده است." (صدوق، ***عیون الأخبار***، ترجمه آقا نجفی، ج ۱، ص ۱۰۱)

[۲] "افتراق و جدائی آنها دلیل و نشانه وجود جداکننده آنهاست،تباین و تفاوت آنها نشانه وجود تفاوت دهنده آنهاست،خالق اشیاء،توسّط آنها،بر عقول آدمیان تجلّی کرده .و بوسیله آنها،از چشمها پنهان گردیده است،ملاک استدلال افکار در باره خداوند،همین اشیاء و موجودات است،در اشیاء تغییرات را قرار داده." (صدوق، ***عیون الأخبار***، ترجمه مستفید و غفاری، ج ۱، ص ۳۱۲)

[۳] "متفرقند،پس جداکننده دارند و متباینند،پس متباین‌کننده‌ای برای ایشان هست.به وسیله آنها صانع بر عقول تجلی کرده و نیز بدان‌ها از دیدگان محجوب شده است و اوهام را بر آنها به حکم واداشته است و در آن‌ها اثبات غیر ایشان قرار داده است." (صدوق، ***عیون الأخبار***، ترجمه روغنی قزوینی، ج ۱، ص ۲۳۷)

[۴] "أَلاَ تُخْبِرُنِي يَا سَيِّدِي أَ هُوَ فِي اَلْخَلْقِ أَمِ اَلْخَلْقُ فِيهِ قَالَ اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي اَلْخَلْقِ وَ لاَ اَلْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ.أَخْبِرْنِي عَنِ اَلْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ" (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص ۴۱۷)

و از یک سنخ نیستند. درعین‌حال به لحاظ وجودی کاملاً وابسته به خدای متعال هستند و با اراده او پدید می‌آیند و با اراده او نابود می‌شوند.

۲-۲-۴- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب بینونت خدا و خلق

ملاصدرا در خصوص بینونت خدا و خلائق می‌گوید که این بینونت و تمایز به تمام ذات است. زیرا ذات الهی مرکّب نیست که به بعض ذات بخواهد با دیگر اشیاء امتیاز داشته باشد[۱]. او در توضیح اینکه چرا خدا قائل به این جمله که خدا سومی سه تاست را تکفیر نموده ولی خودش می‌گوید من چهارمی سه تا هستم، می‌گوید به خاطر اینکه خدا هم جنس بقیه موجودات نیست که در ردیف آنها قرار گیرد و سومی سه تا بشود[۲].

به‌عنوان نقد مبنایی و همچنین بِنایی به این استدلال ملاصدرا می‌توان گفت صرف هم جنس نبودن ملاک برای بینونت خدا و ما سوی الله نیست. زیرا خدا را طبق نظر خود صدرا نمی‌توان با جنس و فصل توصیف نمود پس عنوان هم جنس نبودن خدا و خلائق، باتوجه‌به مبانی خود فلاسفه نادرست است. بلکه خداوند به دلیل عدم اشتراکش با خلائق در هیچ مجموعه‌ای در کنار آنها قرار نمی‌گیرد. چه این خلائق از یک جنس باشند و چه نباشند. یعنی در یک مجموعه که یکی جماد است و دیگری نبات است و دیگری حیوان و دیگری روح‌القدس که ظاهراً از یک جنس نیستند باز نمی‌توان خدا را در کنار اینها قرار داد و گفت خدا پنجمی این پنج تا است. بلکه باید گفت خدا پنجمی این چهارتا است. در حالیکه در مورد روح‌القدس با اینکه از جنسی متفاوت از آن سه فرد است، می‌توان گفت چهارمی آن چهارتا است؛ و این همان عدم سنخیت وجود خدا با ما سوای الله است. به همین دلیل است که ما به استناد آموزه‌های نظام وحیانی، تأکید بسیار بر این مطلب داریم که همه موجودات غیر از خدای متعال در دسته و سنخ جسمانیات جای می‌گیرند و فقط خدای متعال است که مجرّد محض است و به همین دلیل

---

[۱] "قوله: ما كان فدرة بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه، يعنى انه بسيط الذات احدى الحقيقة، بذاته يمتاز عن الاشياء و يمتاز الاشياء عنه بذواتها لا ببعض من الذات فالبارئ جل اسمه اذ ليس فى ذاته تركيب بوجه من الوجوه، سواء كان عقليا او خارجيا، و لا أيضا موصوف بالتقدير و الكمية، فليس امتيازه عن الاشياء و امتياز الاشياء عنه الا بنفس ذاته المقدسة، و ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه." (ملاصدرا، ***شرح اصول كافى***، ج۴، ص۱۰)

[۲] "قد كفر الله القائل بانه تعالى ثالث ثلاثة لانه جعله كالاثنين، و لو قال ثالث اثنين لم يلزم منه كفر، فانه تعالى ثالث كل اثنين و رابع كل ثلاثة و خامس كل أربعة، و لكن ليس ثاني اثنين و لا ثالث ثلاثة و لا رابع أربعة و لا خامس خمسة، لانه ليس من جنسها، و ثالث الثلاثة لا بد ان يكون من جنس الباقي و هو ليس كمثله شيء و بذلك وصف نفسه. " (همان، ج۳، ص۳۱۶)

فقط برای او این گزاره که چهارمی هر سه موجود است و نه چهارمی چهار موجود، صدق می‌کند. زیرا فقط مجرّد محض است که ضمن تمایز با همه موجودات و تشخّص خاصّ خود، با همه موجودات است (هو معکم) ولی غیر از آنها است و بنابراین در شمارش و عداد و ردیف سایر موجودات قرار نمی‌گیرد. در حالیکه هیچ یک از موجودات غیر از خدای متعال چنین خصوصیتی ندارد؛ و این دلیلی است بر اینکه همه موجودات به‌نوعی هم سنخ هستند ولی خدای متعال از سنخی متفاوت از همه موجودات است.

۲-۲-۵- دیدگاه ملاصدرا در باب خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا

در احادیث متعدّدی این معنا تکرار شده است که خدا خالی از خلق است و مخلوقات خالی از خدا[۱].

ملاصدرا در شرح این حدیث عنوان می‌کند که منظور از خالی بودن یا عدم اشتراک خلق و خدا، این است که خلائق در ذات الهی و صفات حقیقی خداوند که عین ذات هستند، با او هیچ اشتراکی ندارند ولی در امور خارج از ذات که شامل سلوب، اضافات و معانی اعتباری می‌شود می‌توانند اشتراک داشته باشند؛ و در توضیح آن می‌افزاید که منظور از سلوب، قدوسیت و فردیت و نظائر آن است و منظور از اضافات، مبدئیت، اوّلیت و رازقیت و... است و منظور از معانی اعتباری، شیئیت، موجودیت، هویّت، ذاتیت و... می‌باشد. او در ادامه، این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است خداوند با مخلوقات هیچ اشتراکی نداشته باشد درحالی‌که همگی موجودات خاصّ هستند و وجود بر خلاف شیئیت یا امکان که یک مفهوم عام است، یک حقیقت خارجی است که همه این موجودات به واسطه آن وجود است که محقّق شده‌اند و به آنها موجود اطلاق می‌شود. در جواب این سؤال ملاصدرا می‌گوید، اشتراک وجود بین موجودات مانند اشتراک یک معنی کلی بین افرادش نیست. بلکه اگر وجود یک امر کلی بود، آنگاه مبهم بود و برای تحققش در عالم واقع نیاز به یک امر دیگری داشت. مثل کلی طبیعی یا معنای جنس، نوع و عرض و... که نفس این معنا در خارج تحقق ندارد بلکه به واسطه یک وجود زائد بر آنها متحقق می‌شوند. ولی اگر وجود برای تحققش در خارج نیاز به وجود دیگری داشت، مستلزم تسلسل می‌شد که محال است. پس وجود در هر موجودی نفس تعیّن خاصّ آن موجود و وحدت شخصی آن است؛ و اشتراک و

---

[۱] "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اِسْمُ شَيْءٍ مَا خَلاَ اَللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ اَلَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلْبَصِيرُ " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۴۷)

اختلاف در وجود مانند کلی طبیعی نیست که اشتراکش به یک واسطه و اختلافش به واسطه دیگر باشد، بلکه در وجود، مابه‌الاشتراک همان مابه‌الاختلاف است؛ و تفاوت بین آحاد وجود یا به سبب شدّت و ضعف و تمام و نقص است یا به سبب عوارض خارجی و لواحق مادی که سبب تکثّر و انقسام در وجود است. پس وجود صرف و تامّ که نقصی در آن راه ندارد و معنایی خارج از حقیقت او نیست از ماسوای خود به نفس هویّتش و تمام ذات بسیط خود ممتاز می‌شود؛ و این‌گونه نیست که وجودش یک چیز باشد و تمامیّت و شدّتش چیز دیگری باشد و از اینجا ثابت می‌شود که او خالی از خلقش و خلق، خالی از اوست. چراکه وجودات این خلائق رشحات خارج از بحر وجود الهی و انوار تابع شمس حقیقت او است. او در ادامه می‌گوید، اشیاء یا ماهیت‌اند یا وجود. ماهیت که به‌خودی‌خود نمی‌تواند وجود داشته باشد و نیاز به یک جاعل دارد تا موجود شود. پس هرآنچه ماهیت است یا دارای ماهیت است، مخلوق است. اما در خصوص وجود نیز هر موجودی غیر واجب تعالی آمیخته با عدم و نقص است، پس نیاز به موجد دارد. بر اساس مرتبه وجودی‌اش دارای حدّی است که توسط یک محدودکننده، اعمال شده است. اگر نفس طبیعت وجود اقتضای حدّ می‌کرد پس همه موجودات باید محدود می‌بودند درحالی‌که این‌طور نیست، پس حدّ، لازمه وجود اشیاء نیست و توسط یک محدودکننده ایجاد می‌شود.

در تکمیل این بحث ملاصدرا در شرح این بخش از کلام امام رضا علیه‌السلام که "لا کان خلوا من الملك قبل إنشائه و لا یکون منه خلوا بعد ذهابه[1]" این‌گونه ادّعا می‌کند که این عبارت به این معنا است که ذات الهی همه اشیاء است ولی به وجه اعلی و اشرف که فاقد هیچ وجود و کمال وجودی نیست به‌نحوی‌که البته فاقد نواقص و اعدام و شرور باشد. سپس در تکمیل کلام خود این‌گونه مطرح می‌کند که این عبارت با عبارت دیگری که از معصوم نقل شد مبنی بر اینکه "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ[2]" به این معنی که ذات الهی خالی از خلق اوست و خلق او نیز خالی از ذات الهی است، منافاتی ندارد. چراکه با سلب نقائص و اعدام از ذات الهی این مشکل برطرف می‌شود زیرا مخلوق به واسطه ماهیتش که بیانگر فقر ذاتی و نقص وجودی اوست از خالق متمایز می‌شود.

---

[1] ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج۳، صص۸۵ و۸۶

[2] "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اِسْمُ شَيْءٍ مَا خَلاَ اَللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ اَلَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلْبَصِيرُ " (همان، ص۴۷)

۲-۲-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا

در نقد شـــرح ملاصـــدرا بر این حدیث می‌توان عنوان داشـــت که او این‌گونه ادّعا می‌کند که اگر وجود یک امر مبهم بود، برای تحققش در عالم خارج نیازمند یک وجود دیگر بود[۱]. پس طبق این بیان از نظر ملاصـدرا هیچ امر مبهمی در عالم خارج تحقق ندارد و در عالم خارج هر چه هسـت دارای تشـخّص است؛ و تشـخّص هر موجودی نیز طبق بیان صدرا به وجودش هست نه به ماهیت[۲]. حال سؤال اینجاست این تعیّن خاص و وحدت شـخصیه چگونه حاصـل می‌شـود؟ از نظر ملاصـدرا و پیروان وحدت تشـکیکی وجود، وجود یک امر مشـترک بین همه موجودات اسـت و تمایز آنها از طریق شـدّت و ضـعف و تمام و نقص یا از طریق عوارض خارجی و لواحق مادی حاصـل می‌شـود[۳]. اصـولاً ضـعف یا نقص چگونه در وجود راه می‌یابد؟ وجود ضعیف یا ناقص به چه معنا است؟ ماهیت که به تعبیر ملاصدرا برای تحقق خود نیازمند وجود اســت. البته فلاســفه ماهیت را دو جور معنا می‌کنند. یکی "مایقال فی جواب ما هو" و دیگری "ما به الشــیء هو هو." که به تعبیر آنها اوّلی همان تعریفی اسـت که خداوند واجد آن نیسـت و سـؤال از چیستی اشیاء است ولی دومی به معنای هویّت است که خداوند را نیز شـامل آن می‌شـود. در اینجا همان معنای اوّل مراد اســت. چون صــدرا نیز در اینجا ماهیت را در مقابل وجود قرار می‌دهد که برای تحققش نیاز به وجود دارد[۴]؛ و ماهیت و هر آنچه دارای ماهیت است را مخلوق می‌داند[۵]. پس طبق این بیان، ماهیت که خود برای تحققش نیاز به وجود دارد نمی‌تواند علّت نقص یا ضعف در وجود شود. از طرفی ملاصدرا هر وجودی غیر از وجود خدا را محدود می‌داند که به سـبب حدّ وجودی‌اش و توسـط یک محدودکننده محدود شده است[۶].

---

[۱] "اذ طبيعة الوجود لو كانت امرا كليا كانت مبهمة محتاجة في تحققها الى ما به يتحقق في الواقع" (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج۳، ص ۴۶)

[۲] "فاذن الوجود في كل موجود نفس تعيّنه الخاص و وحدته الشخصية" (همانجا)

[۳] "فان ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف. و التفاوت بين احاد الوجود امّا بالشدة و الضعف و التمام و النقص و امّا بعوارض خارجية و لواحق مادية فيما يقبل التكثر و الانقسام. " (همانجا)

[۴] "كل شيء غيره اما ماهية او وجود، اما الماهية فلكونها غير الوجود يحتاج في موجوديتها الى جاعل يجعلها موجودا" (همانجا)

[۵] "فكل ماهية او ذو ماهية فهو مخلوق" (همانجا)

[۶] "و اما الوجود فلان كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشو به عدم و نقص فيحتاج الى موجد، و له حد من مراتب الوجود يحتاج الى محدد، اذ لو كانت نفس طبيعة الوجود يقتضي ذلك الحد لكان الجميع كذلك و ليس كذلك. هذا خلف. فاذن كل ماله حد وجودي فله علة محدة تحدّده على ذلك الحد" (همانجا)

به این بیان اشکالات مبنایی و سؤالات متعدّدی وارد است. از جمله اینکه منظور از وجود ضعیف یا ناقص چیست؟ حدّی که از طرف محدودکننده اعمال می‌شود چیست؟ اساساً حدّ وجودی به چه معناست؟ محدودکننده کیست؟ آیا محدودکننده فقط خداست یا سایر اشیاء می‌توانند همدیگر را به لحاظ وجودی محدود کنند؟ طبق بیان صدرا از طرفی وجود یک امر مشترک بین همه موجودات است و از طرف دیگر خداوند به دلیل عدم نقص و شدّت وجودی‌اش به تمام ذات و هویّت بسیطش با دیگر خلائق ممتاز شده است و به تعبیر ملاصدرا به‌این‌علت است که امام (ع) می‌گوید خدا خالی از خلق و خلقش خالی از اوست. اگر واقعاً حقیقت خارجی وجود و نه مفهوم ذهنی وجود، یک امر مشترک باشد و فقط اختلاف بین موجودات در شدّت و ضعف در این حقیقت مشترک باشد، پس هیچ‌گاه نمی‌توان ادّعا کرد که خدا خالی از خلق و خلق از او خالی است. چراکه در حقیقت وجود اشتراک دارند. یکی واجد این حقیقت است به نحو اتمّ و شدید و دیگری واجد این حقیقت است به نحو ناقص و ضعیف. خالی بودن خدا از خلق و بالعکس اصلاً با وحدت تشکیکی وجود و شدّت و ضعف سازگار نیست. خالی بودن خدا از خلق و بالعکس به این معنی است که هیچ شباهتی و مماثلتی و سنخیّتی میان وجود خدا و وجود خلائق نیست که این عدم سنخیت وجودی میان وجود خدا و ماسوالله در بیان ملاصدرا نه‌تنها دیده نمی‌شود بلکه قبول وحدت تشکیکی وجود و رتبه‌بندی آن جز با پذیرش سنخیّت، جور در نمی‌آید. زیرا تشکیک در جایی معنا می‌دهد که یک امر واحد مشترک و از سنخ واحد، بین امور مشکّک وجود داشته باشد. حتی اگر طبق بیان صدرا، عوارض خارجی و لواحق مادی را نیز سبب تمایز بین اشیاء لحاظ کنیم، باز حقیقت وجود خارجی به‌عنوان یک امر مشترک میان همه موجودات همچنان سر جای خود باقی است که از لوازم آن سنخیت میان وجود خدا و ماسوی‌الله است که با مبانی مطرح شده در روایات در تعارض است. البته ملاصدرا در موارد دیگر نظیر قاعده الواحد نیز به این سنخیت میان خدا و عقل اوّل اشاره کرده است که در جای خود آن را مورد نقد قرار داده‌ایم.

ملاصدرا در خصوص اینکه چرا در حدیث، عنوان شده هر آنچه نام شیء بر او اطلاق می‌شود: "کل ما وقع علیه اسم الشیء" ، و گفته نشده " کل شیء" نظرش این است که مراد امام (ع) از این عبارت این

بوده که چه اشیائی که در عالم خارج موجودند و چه اشیائی که صرفاً وجود ذهنی دارند چون با تصوّر، موجود می‌شوند، پس مصداق شیء بوده و مخلوق خدا هستند[1].

به این سخن صدرا این نقد خوانشی وارد است که اولاً عبارت " کل ما وقع علیه اسم الشیء" شامل هر چیزی می‌شود که بتوان اسم شیء را بر او نهاد و مصداق شیء باشد. پس شامل همه اشیاء می‌شود چون به همه اشیاء می‌توان شیء اطلاق نمود و همه اشیاء مصداق شیء هستند پس این عبارت همان عبارت " کل شیء" است. ثانیاً اگر طبق نظر ملاصدرا دایره شیئیت را به موجودات ذهنی که ساخته‌وپرداخته ذهن بشر هستند گسترش داده و آنها را نیز مخلوق خدا بدانیم، پس قدرت خلق صورت‌های ذهنی که لزوماً مصداقی هم در عالم خارج ندارند را از انسان گرفته‌ایم. چون این صورت‌ها دیگر مخلوق ذهن انسان نیست بلکه مخلوق خداست. تالی فاسد این ادّعا این است که تصمیم و اراده ما هم یک شیء است که مخلوق خداست و به‌تبع آن اعمال ما هم مخلوق خداست و اصولاً با این بیان ملاصدرا قوّه اختیار و تصمیم‌گیری مستقل انسان از او سلب می‌شود. ولی اگر شیء را در حدّ همان موجودات در عالم خارج بدانیم، به چنین مشکلی بر نمی‌خوریم که بخواهیم صورت‌های ذهنی و تصمیم و اراده انسان را نیز مخلوق خدا بپنداریم. اگرچه خدا نیرو و قوّه ساختن صورت‌های ذهنی و همچنین قوّه اراده و تصمیم‌گیری را در ما نهاده است ولی اگر قرار باشد، صورت ذهنی که من در ذهنم تصوّر می‌کنم و همچنین تصمیم و اراده برخاسته از آن تصوّر ذهنی، همگی مخلوق خدا باشد، اختیار و استقلال در تصمیم‌گیری انسان از بین می‌رود. در آینده به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت که بسیاری از نظرات فلاسفه از جمله ملاصدرا که به نظراتش در باب خداشناسی در این رساله پرداخته‌ایم، با اختیار انسان در تعارض است.

امّا در خصوص این بیان ملاصدرا در شرح این بخش از کلام امام رضا علیه‌السلام که "لا کان خلوا من الملك قبل إنشائه و لا یکون منه خلوا بعد ذهابه[2]" که ادّعا می‌کند این عبارت به این معنا است که ذات الهی همه اشیاء است ولی به وجه اعلی و اشرف که فاقد هیچ وجود و کمال وجودی نیست به‌نحوی‌که البته فاقد نواقص و اعدام و شرور باشد، این نقد خوانشی و همچنین مبنایی وارد است که برخلاف نظر او معنای این کلام معصوم که: "لا کان خلوا من الملك قبل إنشائه و لا یکون منه خلوا بعد ذهابه" این است که

---

[1] "فکل شیء، اي ما یطلق علیه اسم الشیء و مفهومه موجود و ان لم یکن مفهوم الشیء موجودا الا بعد اعتباره، و کل موجود ما خلا اللّه فهو مخلوق له" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۴۹)

[2] همان، صص۸۵ و۸۶

سلطنت خداوند قبل و بعد از خلق خلائق هیچ تفاوتی نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر سلطنت الهی و مالکیت مطلقه الهی وابسته به خلق خلائق نیست که با خلق خلائق بخواهد این مالکیت به او اطلاق شود و با ازبین‌رفتن آنها این مالکیت از او سلب شود. تأیید این بیان از کلام معصوم عبارت بعدی در همین حدیث شریف است که امام (ع) می‌فرماید: "لم یزل حیّا بلا حیاة و ملکا قادرا قبل ان ینشئ شیئا و ملکا جبارا بعد انشائه للکون" یعنی خداوند چه قبل از خلقت اشیاء و چه بعد از آن، مَلِک و پادشاه است. در همین رابطه امام علی علیه‌السلام می‌فرماید که خداوند، پروردگار بود هنگامی که مربوب و پرورنده‌ای نبود، لله و معبود بود هنگامی که عابد و پرستنده‌ای نبود، عالم بود هنگامی که معلومی نبود و شنوا بود هنگامی که چیز قابل شنیدنی نبود[1]. این عبارات و نظائر آن به‌روشنی حکایت می‌کند که رب بودن، اله بودن، عالم بودن، سمیع بودن و همچنین مَلک و مالک بودن خداوند حکایت از صفاتی می‌کنند که مستقل از وجود خلائق، خداوند واجد آن صفات است. به تعبیر دیگر این صفات به ذات الهی باز می‌گردد. این تعابیر با این کلام از معصوم که "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ" برخلاف نظر ملاصدرا که خدا را به تعبیری همه اشیاء معرفی نموده ولی بدون نقص، این‌گونه ارتباط پیدا می‌کند که استقلال وجودی خداوند و نفی سنخیت میان خداوند و مخلوقات را نشان می‌دهد[2]؛ بنابراین وقتی معصوم می‌فرماید خداوند قبل و بعد از خلقت اشیاء در مُلک و سلطنتش تغییری حاصل نمی‌شود نباید این پندار نادرست ایجاد شود که مالکیت الهی به این معنی است که خداوند واجد وجودات اشیاء و کمالات آنها است ولی به‌نحوی‌که فاقد نقائص آنها باشد. خداوند وجودی دارد که در موارد متعدّد در قرآن و روایات به آن اشاره شده است که شبیه و مثل و مانند هیچ شیئی نیست؛ بنابراین چه لزومی دارد مالکیت مطلقه الهی را به این معنا تفسیر کنیم که او همه اشیاء است ولی به نحو اعلی و اشرف؟ چرا خدا را کامل شده مخلوقات فرض کنیم درحالی‌که خودش به‌صراحت شباهتش به مخلوقات را نفی کرده است؟ این خالی بودن خلق از خدا و بالعکس که در حدیث به آن اشاره شد، همان‌طور که در احادیث دیگر نیز آمده به معنای بینونت و جدایی مکانی خلق از خالق نیست که توهّم مکان‌مند بودن خدا ایجاد شود بلکه همان‌طور که گفته شد، به معنای عدم سنخیت وجودی میان خالق و مخلوق است؛ وگرنه مالکیت مطلقه الهی دقیقاً حکایت از همین نکته می‌کند که همه اشیاء تحت سیطره و احاطه کامل خدای متعال قرار دارند. این سیطره و احاطه کامل به اشیاء به دلیل علم

---

[1] "کَانَ رَبّاً إِذْ لاَ مَرْبُوبَ وَ إِلَهاً إِذْ لاَ مَأْلُوهَ وَ عَالِماً إِذْ لاَ مَعْلُومَ وَ سَمِیعاً إِذْ لاَ مَسْمُوعَ " (کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۳۸)

[2] رجوع کنید به: برنجکار، رضا، ***قواعد کلامی (توحید)***، ص ۱۰۱

و قدرت مطلق و لطیف بودن خداوند به معنی نفوذ داشتن در اشیاء است. به این معنی که هم از همه چیز به دلیل علم مطلقش آگاه است و چیزی از او پنهان نیست و هم قادر به همه چیز در حیطه امکان است. ازاین‌رو احاطه و سیطره کامل به همه اشیاء دارد و ازاین‌رو مالکیت مطلقه برای او اثبات می‌شود. نه اینکه طبق نظر ملاصدرا برای اطلاق مالکیت مطلقه، او باید واجد وجودات اشیاء باشد و به تعبیری او همه اشیاء باشد ولی بدون داشتن نقائص آنها.

۲-۲-۷- در باب دوری خدا در عین نزدیکی

در بیان نسبت خدای متعال با خلق، در حدیثی امام صادق علیه‌السلام به این عبارت می‌رسد که: **"علا فقرب و دنا فبعد"** به این معنی که خداوند ضمن علوّ و مرتبت وجودی به خلائق نزدیک است و در طرف مقابل ضمن نزدیکی به خلائق از آنها دور است[۱].

در بیان این جمله از امام علیه‌السلام که می‌فرماید خداوند در ضمن علوّ و مرتبت وجودی به اشیاء نزدیک است و در عین نزدیکی از آنها دور است، این نکته قابل ذکر است که به دلیل اینکه خداوند جسمانی و مکان‌مند نیست، پس دور بودن در عین نزدیکی و نزدیک بودن در عین دوری مستلزم تناقض نخواهد بود. امام رضا علیه‌السلام نیز در همین رابطه می‌فرماید که تباین خدا با خلائق، از طریق مسافت حاصل نمی‌شود و همین‌طور نزدیکی و قرابت او به اشیاء از سنخ قرب و بعد جسمانی و مادی نیست[۲]. این فراز از کلام امام (ع) نیز به‌روشنی گویای این مطلب است که خدای متعال در عین اینکه با اشیاء و خلائق بینونت دارد ولی این بینونت و جدایی به معنی فاصله مکانی و جدایی دو جسم از یکدیگر نیست. همین‌طور در طرف مقابل در عین اینکه به اشیاء نزدیک است و همان‌طور که در قرآن آمده است از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است: " نحن اقرب الیه من حبل الورید" و از ضمیر و درون ما آگاه است: " علیم بذات الصدور" و میان انسان و قلب او که می‌تواند مرکز تعقل و تفکر و تصمیم‌گیری باشد، حائل می‌شود: "انّ الله یحول بین المرء و قلبه"، ولی این نزدیکی و قرب از سنخ نزدیکی دو شیء مادی و جسمانی نیست.

---

[۱] "قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» فقال علیه السلام نسبة اللّه الی خلقه احدا صمدا ازلیّا صمدیا لا ظلّ له یمسکه و هو یمسك الاشیاء باظلّتها عارف بالمجهول معروف عند کل جاهل فردانیا لا خلقه فیه و لا هو في خلقه غیر محسوس و لا مجسوس، لا تدرکه الابصار علا فقرب و دنا فبعد" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۰۴)

[۲] "مُبَایِنٌ لاَ بِمَسَافَةٍ قَرِیبٌ لاَ بِمُدَانَاةٍ" (صدوق ، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

چراکه خدا، مادی و جسمانی نیست، بنابراین قرب و بعد او به اشیاء نیز از سنخ قرب و بعد دو جسم، نخواهد بود. بلکه ازیک‌طرف تباین و بُعد او به واسطه عدم سنخیت ذاتش با اشیاء و از طرف دیگر قرابت و نزدیکی او با اشیاء به واسطه احاطه علم نامحدود او به اشیاء حاصل می‌شود.

۲-۲-۸- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب دوری خدا در عین نزدیکی

ملاصدرا در این باب این‌گونه عنوان می‌کند که خداوند به سبب شدّت نورش به اشیاء نزدیک است. سپس مثال خورشید و چراغ را مطرح می‌کند که خورشید علی‌رغم اینکه از ما دور است ولی به علّت شدّت نورش از نور چراغ به ما نزدیک‌تر نشان می‌دهد؛ و هر آنچه نورش شدیدتر است نزدیک‌تر است. در طرف مقابل دور بودن او در عین نزدیکی را به دو سبب می‌داند. اوّل به سبب شدّت نور و ضعف قوّه ادراکی ما و مثال خفاش را مطرح می‌کند که از درک نور خورشید عاجز است. دوم به سبب این است که شناخت اشیاء از طریق اضداد آنها صورت می‌پذیرد و چون خداوند فاقد ضد است، پس قابل شناخت از این طریق نیست بنابراین از خلق در حجاب است[1].

در کلام ملاصدرا چند نکته وجود دارد که قابل نقد است. اوّل اینکه به‌عنوان نقد مبنایی در مورد قسمت اوّل کلام او که مربوط می‌شود به عبارت "علا فقرب" بر خلاف نظر او که شدّت نور الهی را عامل نزدیکی خدا به اشیاء می‌داند، شدّت نور لزوماً دلیل نزدیکی نیست. به همین دلیل مثالی هم که مطرح می‌کند یعنی مثال خورشید و چراغ، دارای اشکال است. زیرا اگرچه نور و گرمایی بیشتری را از خورشید نسبت به چراغ حس می‌کنیم ولی همچنان درک می‌کنیم که فاصله خورشید نسبت به چراغ از ما بیشتر است. همین‌طور بسیاری از ستاره‌ها هستند که نور بیشتر و شدیدتری از خورشید دارند ولی به سبب فاصله بیشتر آنها از ما، نور آنها همچون نقطه‌ای به ما می‌رسد. پس صرف شدّت نور نمی‌تواند موجب قرب و نزدیکی باشد. علّت وارد بودن این اشکال به ملاصدرا این است که او می‌خواهد نور الهی

---

[1] "و قوله: علا فقرب، كلمة «فا» للترتيب و السببية، فمعنى الكلام: انه تعالى لاجل غاية علوه يكون قريبا من الاشياء، و ذلك حق، لان علوّه ليس بالمكان بل بكمال رتبة الوجود و شدة نوره، و النور كلما كان اشد و اقوى كان اقرب و ادنى، و اعتبر ذلك بنور الشمس و هي في السماء الرابعة و بنور السّراج او المشعل و هو عندك في وجه الارض فانظر ايّهما اقرب منك، حتى تعلم ان اعلى الموجودات شرفا و نورا يجب ان يكون اقربها منك. و اما قوله: و دنا فبعد، فلانّ غاية دنوه و ثباته على حالة واحدة صارا سببين لاحتجابه عن البصائر، و الاحتجاب و البعد متلازمان و المحجوب عن الشيء يكون بعيدا عنه لا محالة، كما ان البعيد عن الشيء اذا امعن في البعد يصير محجوبا عنه. امّا سببية الاول فلانّ غاية دنوّ النّور و غلبة اشراقه توجب انقهار القوة المدركة و كلالها، فيعرض لها ما يعرض عين الخفاش من اشراق الشمس فلا يدركه فيحجب عنها، فكذلك حال البصائر في احتجاب الحق عنها. و اما سببية الثاني فلان الاشياء قد تعرف باضدادها، و معلوم انه تعالى لا ضد له، فلا يعرف من هذه الطريق أيضا، فلاجل ذلك كان محتجبا عن خلقه. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۰۷)

را با نور مادی و شـدّت و ضـعف آن و قرب و بعد خدا با اشـیاء را با دوری و نزدیکی اشـیاء مادی مثل خورشـید و چراغ مقایسـه کند. در حالیکه نور خدا نسـبتی با نور چراغ و خورشـید ندارد و قرب و بُعد او مثل دوری و نزدیکی دو موجود جسمانی مثل خورشید و موجودات روی زمین نیست.

اشـکال دوم به‌عنوان نقد بِنایی به این قسـمت از کلام ملاصـدرا وارد اسـت که هر موجودی که نورش بیشتر باشد – که در اینجا منظور شدّت وجودی است – نزدیک‌تر است: " النور کلما کان اشد و اقوی کان اقرب و ادنی." این ادّعا مخالف نظریه طولی سلسله موجودات بر اساس قاعده الواحد است که ملاصدرا نیز آن را پذیرفته اسـت. چراکه اگر سـلسـله طولی موجودات را بپذیریم لاجرم باید فاصـله و بُعد عقل اوّل به عقل سـوم از عقل دوم به عقل سـوم در این سـلسـله بیشتر باشـد. در حالیکه طبق این فرمایش ملاصـدرا، عقل اوّل دارای شـدّت وجودی بیشـتر و نور شـدیدتر اسـت پس باید از عقل دوم به عقل سـوم نزدیک‌تر باشد؛ و اگر چنین باشد دیگر سلسله طولی وجود بی‌معنا خواهد بود.

اشـکال سـوم ناظر به بخش دوم کلام ملاصـدرا اسـت که مربوط به عبارت "دنا فبعد" اسـت. در شـرح این عبارت ملاصـدرا دو سـبب برای دور بودن خدا در عین نزدیکی عنوان می‌کند. اوّل همان شـدّت نور وجودی او و ضـعف قدرت ادراکی ما و دوم عدم ادراک خداوند از طریق ضـدّ. در نقد سـبب اوّل، به لحاظ منطقی سـه حالت ممکن اسـت که در هیچ‌کدام از این حالات ادّعای ملاصـدرا صـادق نیسـت. حالت اوّل زمانی است که قوّه بینایی ما سالم است ولی از شدت نور، چشمان خود را به روی منبع نور می‌بندیم. در این حالت از شـدّت نور و میزان نزدیکی شـیء نورانی آگاه هسـتیم و این حالت دوری و بُعد جسـم نورانی را نشـان نمی‌دهد. حالت دوم زمانی اسـت که دارای ضـعف در قوّه بینایی هسـتیم. در چنین حالتی نیز هرچند قوّه بینایی ما ضعیف باشد نور شدید را از نور ضعیف تشخیص می‌دهد؛ بنابراین ضعف بینایی موجب دوری نخواهد شد. حالت سوم نیز زمانی است که فاقد قوّه بینایی باشیم که در این حالت چه نور ضـعیف باشـد و چه شـدید، اصـلاً وجود نور را تشـخیص نمی‌دهیم؛ بنابراین شـیء نورانی با نور شـدید با شـیء نورانی با نور ضـعیف با شـیء فاقد نور از نظر چنین موجودی به لحاظ قرب و بُعد، یکسـان اسـت. پس ثابت شد که ادّعای ملاصدرا مبنی بر اینکه ضعف یا فقدان قوّه بینایی در مواجهه با نور شدید نسبت به نور ضعیف، سبب دوری می‌شود، صحیح نیست.

بنابراین بر خلاف نظر ملاصدرا در تبیین قسمت اوّل یعنی قرب خدا به اشیاء در عین علوّ می‌توان گفت علّت نزدیکی خداوند به اشیاء، احاطه قیوّمی او و وابستگی وجودی اشیاء به او است. با این توضیح

که قرب او در عین علوّ منزلت و مرتبت وجودی طبق تعابیر قرآنی و روایی به نحوی اســـت که می‌توان گفت او از خود ما به ما نزدیک‌تر است: "انّ الله یحول بین المرء و قلبه" این است که از طرفی او چنان احاطه به تمام شـراشـر وجودی خلائق دارد و از طرف دیگر چنان اشـیاء به لحاظ وجودی به او وابسـته‌اند و از خود هیچ ندارند که می‌توان گفت او از خود اشـیاء به آنها نزدیک‌تر و احاطه بیشـتر و سـلطه بیشـتری به وجود آنها دارد. در تبیین قســـمت دوم این عبارت یعنی دوری او از اشـــیاء در عین نزدیکی نیز می‌توان گفت علّت این امر همان مسئله بینونت و عدم سنخیت وجودی خدا با اشیاء است که در عین نزدیکی و احاطه وصف‌ناپذیر به وجود اشیاء نه داخل در آنها است و نه با آنها ممزوج می‌شود و این عدم سنخیت او مانع از یکی‌شدن با خلائق می‌شود و همیشه این فاصله و بینونت میان او خلائق وجود دارد.

ملاصدرا در شرح عبارت "ديمومي ازلي" در ادامه همین حدیث به‌درستی به همین مسئله بینونت بین خدا و خلق اشـــاره می‌کند. با این بیان که این عبارت "ديمومي ازلي" بیانگر تفرّد و برائت او از خلق و نفی مناسبت با خلائق است چراکه همه خلائق حادث و از بین رونده هستند ولی تنها اوست که ازلی و ابدی است[1].

۲-۲-۹- در نقد شدّت و ضعف واحد بسیط

ملاصـــدرا صـــفات را عین ذات می‌داند و احدی الذات بودن خدای متعال را به وحدت حقیقت وجود تعریف می‌کند که این حقیقت وجود می‌تواند دارای کمال و نقص و شدّت و ضعف باشد[2]. این در حالی اســت که به این بیان ملاصــدرا این نقد مبنایی وارد اســت که وحدت ذات خداوند یا احدی الذات بودن او، وحدتی نیست که دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد. در واقع بزنگاه بحث در خصوص وجود خداوند که ملاصدرا و دیگر فلاسفه و عرفای هم نظر با او در این دام افتاده‌اند همان پندار نادرست مشـــترک بودن وجود اســـت که وجود را یک امر مشـــترک میان همه موجودات می‌پندارند که در یکی ضـعیف‌تر و در یکی شـدیدتر اسـت. در حالیکه اگر چنین چیزی بود ذات خداوند، احد نبود، بلکه ذات

---

[1] "قوله: ديمومي ازلّي، دليل اخر على تفرده و براءته عن الخلائق و نفي مناسبته لها، فانها كلها حادثة زائلة و هو ازلي ابدي " (ملاصدرا، ***شرح اصول كافی***، ج۳، ص۱۹۰)

[2] "و قد علمت ان صفاته ذاته و لا وحدة بالمشابهة و الا لكان له شبه، و لا بالمساواة و الا لكان له كم، و انما وحدته وحدة حقيقة الوجود، و هو الموجود الذي لا يشوبه العدم و القصور، و حقيقة الوجود كما مر ليست بنوع و لا جنس، و انما التفاوت بين آحاده بالكمالية و النقصان و الشدة و الضعف" (همان، ص ۳۱۵)

واحد بود مثل بقیه ذوات و موجودات، منتهی با شدّت وجودی بیشتر و کمال وجودی بیشتر. در حالیکه احدی الذات بودن خدای متعال جای هیچ‌گونه شباهت و اشتراکی را میان او و دیگران برجای نمی‌گذارد. همان‌طور که شیخ اشراق نیز به آن اشاره کرده[۳۲۱] و به‌ناحق مورد تخطئه قرار گرفته است، اصل، همان سنخ وجود یا به تعبیری ماهیت به معنی ما به الشئ هو هو است. آنچه به‌واسطهٔ آن هر شیئی آن شیء است همان سنخ وجود است که یکی از نوع واجب است و لایتناهی است و دیگران از سنخ متفاوت از او هستند؛ وگرنه ما چیزی به‌عنوان وجود به‌عنوان یک حقیقت مستقل در عالم نداریم که یک موجودی یک بخش از آن را گرفته باشد و موجود دیگر بخش دیگر را ولی با شدّت و ضعف متفاوت. برخلاف نظر فلاسفه، وجود خدا نه‌تنها لا به‌شرط مقسمی نیست بلکه لا به‌شرط قسمی نیز نیست بلکه، وجود خدا به‌شرط لا است. به این معنی که اگر وجود را به‌عنوان مقسم در نظر بگیریم. سنخ وجود حق‌تعالی با سنخ وجود همه خلائق متفاوت است؛ بنابراین وجود او به‌شرط لا است و یعنی هیچ وجودی شبیه و مثل او نیست و معنای احدیت ذات و لیس کمثله شیء و لا اله الاّ الله یعنی نفی همه وجودات در مقام الوهیت و اثبات فقط الله در این مقام، همین است.

به اذعان ملاصدرا دیگر اشیاء یا انوار، نور بنفسه ندارند و نورشان را از نورالانوار می‌گیرند. یعنی ظلمت بوده‌اند و سپس نور دریافت کرده‌اند[۴]. پس این اشیاء مستنیر نمی‌توانند وجودشان از سنخ نورالانوار باشد زیرا او نور بسیط محض است ولی اشیاء حقیقتاً ظلمت‌اند و اجسامی هستند که نور نورالانوار به آنها خورده و هر کدام به‌تناسب وجودشان این نور را بازتاب داده‌اند. اگر خداوند وجودش همانند نور واحد بسیط است پس شدّت و ضعف چه معنایی خواهد داشت؟ چراکه بسیط محض نمی‌تواند دارای شدّت و ضعف شود. پس آنچه از نور بر دیگر اشیاء اطلاق می‌شود، رقیق شده و ضعیف شده وجود خدا یا نور خدا نیست. زیرا وحدت و بساطت وجود واجب تعالی امکان شدّت و ضعف ندارد چون در این

---

[۱] سهروردی، ***حکمة الاشراق***، ص ۶۷

[۲] همو، ***کلمة التصوف***، ص ۱۰۵

[۳] همو، ***المشارع***، ص ۳۳۵

[۴] "بل الوجود و النور حقيقة واحدة و الاعتبار مختلف، فالتفاوت بين الانوار انما يكون بالشدة و الضعف، فغاية شدّته ان يكون نور الانوار و النّور الغني، و غاية ضعفه ان يكون ظلاً و ضوء محسوسا . فنور الانوار هو نور في نفسه لنفسه بنفسه و اما ما سواه من الانوار سواء كانت انوارا لانفسها كالجواهر النّورية أو لا، كالعلوم و الادراكات و الانوار الحسّية، فليس شيء منها نورا بنفسه بل كلّها بنور الانوار كانت انوارا، بمعنى انّ ذواتها النورية فائضة منه تعالى مجعولة جعلا بسيطا، و شدّة نوريّتها على ترتيب الاقرب فالاقرب منه تعالى كترتب اضواء الشمس شدّة و ضعفا حسب ترتّبها قربا و بعدا منها " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۶۴)

صورت واحد بسیط نیست. بلکه همه اشیاء مخلوق واجب تعالی است از سنخی متفاوت. این معنای صحیح خلقت در بیان امام حسین علیه‌السلام این‌طور آمده است که: "يُوجِدُ اَلْمَفْقُودَ وَ يُفْقِدُ اَلْمَوْجُودَ [1]" چون چیزی که وجود داشته باشد که امکان وجود مجدّد ندارد پس آنچه معدوم و مفقود بوده موجود شده است. در طرف مقابل برای بیان تمایز بین وجودات اشیاء و وجود اصیل حضرت حق، امام (ع) می‌فرماید این موجودات را می‌تواند معدوم و مفقود کند.

۲-۲-۱۰- نقد نظریه غالب در وحدت وجود

امام رضا علیه‌السلام در فرازی از خطبه‌ای که در زمینه توحید ایراد فرمودند می‌فرماید که خدای متعال با تغییر مخلوقات تغییر نمی‌کند، همان‌طور که حدود اشیاء او را محدود نمی‌کند[2].

این فراز حاوی نکات بسیار مهم و کلیدی است. از جمله اینکه خداوند موجودی است تغییرناپذیر و علی‌رغم اینکه همه اشیاء و مخلوقات در حال تغییر هستند، تغییر مخلوقات در خدا تغییری ایجاد نمی‌کند: "لاَ يَتَغَيَّرُ اَللَّهُ بِانْغِيَارِ اَلْمَخْلُوقِ" و از این روست که در ادامه همین حدیث و در احادیث متعدّد دیگر به این نکته کلیدی و مهم اشاره شده است که مثلاً علم خدا قبل و بعد از خلقت اشیاء تغییری نمی‌کند. نکته مهم دیگر این است که امام علیه‌السلام می‌فرماید خداوند با حدود اشیاء و مخلوقات محدود نمی‌شود: "لاَ يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ اَلْمَحْدُودِ"، این عبارت همان شاه‌کلیدی است که نظریه عمده عرفا و فلاسفه‌ای که نامحدودبودن خدای متعال را دلیلی برای نظریه وحدت وجود گرفته‌اند، نقض می‌کند. استدلال عرفا و فلاسفهٔ هم نظر آنها برای طرح نظریه وحدت شخصیه وجود این است که اگر یک وجود واحد بی‌نهایت و نامحدود داشته باشیم که همان وجود خدای متعال است دیگر جا برای غیر باقی نمی‌ماند؛ بنابراین با این فرضیه، وجود همه خلائق را منکر شده‌اند و به این نتیجه می‌رسند که طبق بیان ملاصدرا کل وجود، ذات و صفات و افعال خدا است[3]. چه اینکه در جای دیگر وجود ماسوالله را منکر می‌شود[4]. در حالیکه در لسان روایات چه در این حدیث شریف و چه در موارد متعدّد دیگر که برخی از آن بیان شد و به بعض

---

[1] حرانی، ***تحف العقول***، ج۱، ص۲۴۴

[2] "لاَ يَتَغَيَّرُ اَللَّهُ بِانْغِيَارِ اَلْمَخْلُوقِ كَمَا لاَ يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ اَلْمَحْدُودِ " (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

[3] "هو بكلّ شيء محيط، اذ الكل ذاته و صفاته و افعاله." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۹۳)

[4] "ليس لما سواه في جنب وجوده وجود حتى يتصف بالعلو بالقياس إليه، لكنّ الانسان يتصوّر لنفسه بقوّته الوهمية وجودا مستقلّا و بواسطة وجوده الموهوم يثبت للعالم و افراده وجودا مستقلا يقيس إليها وجود الحق فيصفه بالعلوّ و العظمة" (همان، ص۳۴۷)

دیگر در ادامه اشاره خواهد شد، این نکته بسیار مهم اشاره شده است که محدودیت اشیاء و خلائق سبب محدودیت خدای متعال نمی‌شـــود و وجود آنها را حدّی برای وجود نامحدود الهی نمی‌دلند: "لاَ یَتَحَدَّدُ بِتَحْدِیدِ اَلْمَحْدُودِ" علّت گرایش این دسته از عرفا و فلاسفه به نظریه وحدت وجود با این فرض که وجود نامحدود خدا جایی برای غیر نمی‌گذارد به دلیل دو نگرش ناصحیح است. اوّل اینکه وجود را یک حقیقت واحد با نگاه مادی‌انگارانه فرض کرده‌اند. مانند یک مادّه فیزیکی که همه فضا را اشغال کرده و جایی برای غیر نمی‌گذارد. از مثال‌هایی هم که مطرح می‌کنند نظیر مثال آب دریا این طرز فکر مادی‌انگاری وجود، کاملاً مشـهود اسـت که به سـبب این طرز فکر غلط اسـت که نامحدودبودن خدای متعال را معارض وجود خلائق محدود می‌دانند و برای خلائق وجودی قلئل نیســـتند و از آن تعبیر به ظهور یا تجلّی همان وجود واحد می‌کنند. علّت دیگر این نگرش غلط، هم ســنخ دانســتن وجود حضــرت حق با خلائق اســت. در حالیکه اگر وجود حضـرت حق با خلائق هم‌سـنخ نباشـد کما هوالحق که مسـتند اسـت به دلائل عقلی و نقلی فراوان، وجود بیکران حضـــرت حق تداخلی با وجودهای محدود خلائق نخواهد داشـــت و این وجودات آن وجود را محدود نخواهند کرد. چون اولاً وجود حضرت حق، مادّه که نیست که مکان داشته باشـد و فضـا اشـغال کند که اگر یک وجودی در یک جا بود دیگر جا برای غیر نباشـد و ثانیاً چون از دو سنخ متفاوت هستند، تداخل و تزاحمی با هم ندارد. یک وجود نامحدود از یک سنخ و وجودهای محدود از سـنخ‌های دیگر. نسـبت این وجودها نیز به این شـکل اسـت که آن وجود ثابت نامحدود، این وجودهای محدود را از یک سـنخ دیگر خلق نموده اسـت؛ و هرگاه هم بخواهد این موجودات را معدوم می‌کند چون وجودشـان بالذات نیسـت و از خود چیزی ندارند که بخواهند وجودشـان باقی باشـد. این وجودات هم در پیدایش و هم در بقا لحظه‌به‌لحظه و آن به آن نیازمند افاضـــه وجود از جانب آن وجود بالذات هســـتند؛ بنابراین هم سـنخ نبودن این وجود بالذات با این وجودات مخلوق و محدود سـبب می‌شـود که حدود آنها محدودیتی برای آن وجود نباشـد. برای تقریب به ذهن چون ذهن با امور مادی سـروکار دارد و مثال‌های ملموس و مادی را بهتر درک می‌کند، می‌توان فرض کرد که یک نور بین‌هایت و نامحدود عالم را فراگرفته در عین اینکه هوا هم در نقاطی از عالم وجود دارد و این هوا علی‌رغم اینکه یک وجودی دارد ولی به دلیل اینکه از سـنخ متفاوت از نور اسـت، آن نور نامحدود را محدود نمی‌کند. یعنی حتی در عالم مادّه نیز می‌توان چنین فرضی را اثبات نمود که یک وجود نامحدود توسط وجودهای محدود ولی از سنخ متفاوت که هر دو نیز وجود دارند و عدم نیســتند، محدود نمی‌شـــود. البته این مثال نباید موهم نظریه موســـوم به

تداخل از آقای فیاضی شود[1]. زیرا آن نظریه در جای خود باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد و اشکالاتی به آن وارد است. همان‌طور که برخی به اشکالات آن اشاره نموده‌اند[32] که از جمله اشکال عمده‌ای که به این نظریه با تقریر مذکور وارد است این است که تداخل، اصلاً از باب تفاعل بوده و دخول و خروج دوطرفه را شامل می‌شود که برای وجود حضرت حق بی‌معنا است چراکه صمدیت او مانع از ورود و خروج چیزی در وجود حضرت حق می‌شود، ثانیاً تداخل با این تقریری که آقای فیاضی بیان می‌کند، توهّم مکان‌مندی و فضا اشغال نمودن را ایجاد می‌کند که از ساحت حضرت حق به‌دور است. در واقع همان توهّمی که سبب شد قائلین به نظریه وحدت وجود حکم کنند که اگر یک وجود بی‌نهایت شد، جا برای غیر نمی‌گذارد که این پندار نادرست برمی‌گردد به اینکه یا وجود را از یک سنخ می‌دانند که اگر یکی وجودش بی‌نهایت شد و حدّی نداشت، جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد، یا اینکه وجود را همان‌طور که در مثال‌هایشان عنوان می‌کنند، همانند یک شیء مادی مانند آب دریا فرض می‌کنند که اگر بی‌نهایت شد همه‌جا را پر می‌کند و جا برای غیر نمی‌گذارد که هر دو پندار باطل است. زیرا نه وجود موجودات از یک سنخ هست که وجود بی‌نهایت حضرت حق مانع وجود دیگر اشیاء باشد که اصل "لیس کمثله شیء" و موارد مشابه آن به‌وضوح بر این مطلب دلالت می‌کند، و نه وجود او همانند جسم مادی است که چون بی‌نهایت شد، همه فضا را اشغال کند و جا برای غیر نگذارد. همین اشکال به نظریه آقای فیاضی نیز وارد است که برای رفع اشکال نظریه وحدت شخصی وجود، وجود خداوند و نحوه ورودش به و خروجش از اشیاء را به‌مثابه اشیاء مادی فرض می‌کند و صرفاً با استناد به احادیثی که مضمونشان این است که خدا داخل در اشیاء است ولی نه به شکل ممازجت و خارج از اشیاء است نه به شکل مزایلت، نظریه تداخل را با مثال نور و بلور به نحوی مطرح می‌کند که موهم این مادی‌انگاری وجودی است. امّا معنایی که ما از عدم سنخیت وجود حضرت حق با دیگر خلائق برگزیدیم، حضور حضرت حق به معنای سلطه وجودی

---

[1] "بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در مواطن وجودی مخلوقات است. از این رو در حالیکه وجود مخلوقات و مغایرت آنها با وجود خداوند به صورت حقیقی پذیرفته میشود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست. با این توضیحات روشن شد که عدم تناهی وجود خداوند، در صورتی وحدت شخصی را اثبات و وجودات دیگر را نفی می کند که نظریه تداخل وجودی، ابطال شود؛ در حالیکه دلیلی بر استحاله این نظریه وجود ندارد. بر اساس این نظریه، دو وجود مانند وجود خداوند و وجود مخلوقات که غیر هم در عین آنکه هر کدام وجودی خاص با ویژگیهای مخصوص به خویش دارند به نحوی که هیچ تأثیری از ناحیه تداخل در یکدیگر ندارند، دو موجود متداخل در یکدیگر باشند." (فیاضی، ***جستارهایی در فلسفه اسلامی***، صص ۳۵۹-۳۶۰)

[2] لوایی، « *تحلیل انتقادی نظریه تداخل وجودی خداوند و مخلوقات*»، ص ۷

[3] هندی،« ***نقد و بررسی نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن با توجه به معنای صحیح غیرمتناهی بودن حق متعال.***»، ص۲۴۷

در تمامی مراتب موجودات است نه تداخل فیزیکی مانند دو جسم نور و شیشه یا هوا و صرفاً این مثال برای تقریب به ذهن در عالم فیزیکی بیان شد که نشان داده شود، حتی در عالم فیزیک نیز دو موجود مستقل می‌توانند در عین اینکه یکی به لحاظ مادّه وجودی حتی با فرض بین‌هایت بودن به دلیل عدم تزاحم و غیر هم سنخ بودن با مادّه دیگر، محدودکننده یکدیگر نخواهند بود؛ بنابراین این فرض که وجود نامحدود جایی برای غیر نمی‌گذارد که اساساً نظریه وحدت وجود بر مبنای آن شکل‌گرفته، با نگاه مادی‌انگارانه نسبت به حقیقت وجود و هم سنخ دانستن وجود حضرت حق و خلائق شکل‌گرفته و بنابراین از اساس باطل است.

۲-۳- نسبت صفات الهی با ذات

در تبیین نسبت اسماء و صفات الهی با ذات امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید که اسماء و صفات الهی به کمالات و وجود خدا دلالت می‌کنند ولی نه به نحو احاطه. چه اینکه اگر قرار بود این اسماء و صفات به خداوند و کمالات او دلالت نداشته باشند، خلائق در واقع اسماء و صفات را بدون توجه به حقیقتی که این اسماء و صفات از آن حکایت می‌کند یعنی وجود حضرت حق، عبادت می‌کردند و این عبادت در واقع عبادت غیر خدا است چراکه اسماء و صفات غیر از خدا هستند[۱].

این فراز از کلام حضرت حاوی دو نکته بسیار مهم است. اوّل اینکه علی‌رغم اینکه اسماء و صفات حقیقتی غیر از وجود حضرت حق دارند ولی بااین‌حال به کمالات و وجود او دلالت می‌کنند. زیرا این اسماء و صفات وسیله‌ای است برای شناخت و ارتباط با خدای متعال و اگر قرار بود به‌درستی ما را به آن حقیقت رهنمون نسازند، فایده‌ای بر آنها مترتّب نبود و ما در جهل مطلق فرومی‌رفتیم. زیرا ما به حقیقت ذات الهی دسترسی نداریم و ابزاری برای شناخت و ارتباط با او جز اسماء و صفات او و مظاهر آنها نداریم. دومین نکته این است که نحوه دلالت اسماء و صفات به وجود و کمالات حق به شکل احاطه و کامل نیست. چراکه نه‌تنها حقیقت و کیفیت همین صفات نیز کاملاً مشخص و روشن نیست و صرفاً یک ادراک جزئی از آن حقیقت صرف برای ما حاصل می‌شود بلکه حقیقت آن ذات که این اسماء و

---

[۱] "وَ اَلصِّفَاتُ وَ اَلْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى اَلْكَمَالِ وَ اَلْوُجُودِ وَ لاَ تَدُلُّ عَلَى اَلْإِحَاطَةِ كَمَا تَدُلُّ عَلَى اَلْحُدُودِ فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لاَ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَ أَسْمَاؤُهُ لاَ تَدْعُو إِلَيْهِ وَ اَلْمَعْلَمَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لاَ تُدْرِكُهُ لِمَعْنَاهُ كَانَتِ اَلْعِبَادَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ فَلَوْ لاَ أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ اَلْمَعْبُودُ اَلْمُوَحَّدُ غَيْرَ اَللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَاءَهُ غَيْرُهُ " (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

صفات به آن اشاره می‌کنند به‌طریق‌اولی بر ما پوشیده و پنهان است زیرا اصلاً وجود محدود، امکان احاطه به آن حقیقت لایتناهی را ندارد. این مطلب اشـاره به همان جمله امام علی علیه‌السـلام دارد که: "لَم یُطْلِعِ العُقولَ عَلی تَحدیدِ صِفَتِهِ، و لَم یَحجُبْها عَن واجِبِ مَعرِفَتِهِ[1]."

امام صـادق علیه‌السـلام نیز در تبیین نسـبت اسـماء و صـفات الهی با ذات این‌گونه می‌فرمایند که علم، ذاتی خدا بود در حالیکه معلومی نبود، سمع، ذاتی خدا بود در حالیکه مسموعی نبود، بصر ذاتی خدا بود درحالی‌که مبصـری نبود، قدرت ذاتی خدا بود درحالی‌که مقدوری نبود و هنگامی که اشـیاء حادث شدند، علم بر معلوم و سمع بر مسموع و بصر بر مبصر و قدرت بر مقدور واقع شد[2].

۲-۳-۱- تبیین محلّ نزاع بین سه نظریه نیابت، عینیت و زیادت

امام رضـا علیه‌السـلام در فرازی از خطبه‌ای که در زمینه توحید ایراد فرمودند، می‌فرماید اسـماء الهی، تعبیر هستند و افعال او مایه تفهیم. در ادامه حضرت می‌فرماید که ذات او حقیقت است و کنه ذات الهی عامل جدایی او از خلائق و هر آنچه غیر اوسـت برای ماسـوای او محدودیت اسـت و نه برای ذات الهی[3].

این فراز از کلام امام رضـا علیه‌السلام نیز دارای نکات بسیار مهم و کلیدی است. از جمله اینکه اوّلاً منظور از تعبیر بودن اسماء الهی، یعنی وسیله عبور برای رسیدن به حقیقت که همان ذات الهی باشد. ثانیاً منظور از وسیله تفهیم بودن افعال الهی یعنی در مرحله اوّل افعال او برای فهماندن و نشان‌دادن اسماء و صـفات الهی و در مرحله بالاتر برای فهماندن و شـناسـاندن و معرفت حاصـل نمودن نسـبت به خدای متعال اسـت. به همین منظور پس از این دو عبارت که مربوط به اسـماء و افعال الهی اسـت، در عبارت بعدی می‌فرماید که ذات او حقیقت است. از این سه عبارت طبق فرمایش امام علیه‌السلام این‌گونه استنباط نمود اسـماء و افعال الهی برای تعبیر و تفهیم هسـتند و آنچه حقیقت دارد، ذات الهی اسـت. از همین‌جا

---

[1] ***نهج البلاغة***، الخطبة ۴۹

[2] "سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: لم یزل اللّه عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور، فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم و السمع علی المسموع و البصر علی المبصر و القدرة علی المقدور" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۰۸)

[3] "فَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِیرٌ وَ أَفْعَالُهُ تَفْهِیمٌ وَ ذَاتُهُ حَقِیقَةٌ وَ کُنْهُهُ تَفْرِیقٌ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ وَ غُیُورُهُ تَحْدِیدٌ لِمَا سِوَاهُ" (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

معلوم می‌شود که اسماء و صفات الهی صرفاً تعابیری است برای شناخت اجمالی ما نسبت به خداوند متعال و ارتباط برقرارکردن و صدازدن او از طریق این اسماء و صفات. منظور از شناخت اجمالی این است که همان‌طور که اشاره شد طبق فرمایش امام رضا علیه‌السلام اسماء و صفات الهی به کمالات و وجود خدا دلالت می‌کنند ولی نه به نحو احاطه[1]. در تأیید همین معنا امام علی علیه‌السلام می‌فرماید خدای سبحان عقل‌ها را بر چگونگی صفات خویش آگاه نساخته، امّا از مقدار لازم نیز دربارهٔ شناخت خود آنها را باز نداشته است[2].

امّا در خصوص سه نظریه زیادت، عینیت و نیابت در بیان نسبت صفات الهی با ذات باتوجه‌به مطالب فوق ازآنجاکه لفظ اسماء و صفات در این سه نظریه مدّ نظر نیست تا شائبه عینیت یا زیادت یا نیابت لفظ و ذات پیش آید و همگی حقیقت این اسماء و صفات را در نظر دارند و حقیقت این اسماء نیز به یک ذات واحد بر می‌گردد، به نظر می‌رسد دعوای مطرح بین نظریه‌های عینیت و نیلبت و زیادت از این منظر، قابل حلّ است. امّا در مقام مقایسه بین این سه نظریه به نظر می‌رسد نظریه نیابت تبیین صحیح‌تری از رابطه اسماء و صفات الهی با ذات او ارائه می‌کنند. زیرا باتوجه‌به روایاتی نظیر آنچه از امام باقر علیه‌السلام نقل است که در جواب این سؤال که خداوند آیا می‌شنود به‌غیراز آنچه می‌بیند؟ می‌فرمایند خداوند با آنچه می‌بیند می‌شنود و بالعکس[3]، و در همین رابطه از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل است که می‌فرماید: "هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آلة بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه[4]" این کلام از معصومین بر خلاف نظر ملاصدرا که می‌گوید این عبارات ناظر به نظریه عینیت صفات با ذات است: "و قوله علیه‌السلام یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع، هذا القول اعني اتحاد الصفات الالهیة و عینیتها في وجود الذات[5]" ، به نظر می‌رسد این عبارات بیشتر دلالت به نظریه نیابت ذات از صفات دارد. زیرا امام (ع) نفرموده است که دیدن او عین شنیدن او است که این پندار نادرست ایجاد شود شنیدن و دیدن و ذات عین هم هستند بلکه

---

[1] "وَ اَلصِّفَاتُ وَ اَلْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى اَلْكَمَالِ وَ اَلْوُجُودِ وَ لاَ تَدُلُّ عَلَى اَلْإِحَاطَةِ كَمَا تَدُلُّ عَلَى اَلْحُدُودِ فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ لاَ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَ أَسْمَاؤُهُ لاَ تَدْعُو إِلَيْهِ وَ اَلْمَعْلَمَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لاَ تُدْرِكُهُ لِمَعْنَاهُ كَانَتِ اَلْعِبَادَةُ مِنَ اَلْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ فَلَوْ لاَ أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ اَلْمَعْبُودُ اَلْمُوَحَّدُ غَيْرَ اَللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَاءَهُ غَيْرُهُ " (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۴۱۷)

[2] آمدی، ***غرر الحکم***، ترجمه رسولی محلاتی، ج ۱، ص ۸۹

[3] "انه سمیع بصیر یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۲۰)

[4] همان، ص ۵۰

[5] همان، ص ۲۲۱

فرموده با آنچه می‌بیند، می‌شنود و با نفس خود یعنی ذات خود است که می‌بیند و می‌شنود؛ بنابراین ذات احدی خداست که نائب مناب این صفات است وگرنه این صفات که به لحاظ مفهومی با هم اختلاف دارند و نمی‌توانند عین هم باشند و احدیت ذات الهی است که موجب می‌شود ضمن اینکه سمیع بودن و بصیر بودن بر او اطلاق شود، تمایز مفهومی این صفات نیاز به ابزار مختلف نداشته باشد؛ بنابراین این صفات عین هم نیستند و همین‌طور عین ذات نیستند بلکه این ذات است که می‌بیند و می‌شنود و این ذات است که نائب مناب این صفات است؛ همین‌طور حدیثی دیگری که در قسمت قبل از امام صادق علیه‌السلام نقل شد و قائلین به عینیت صفات با ذات با ترجمه و برداشت غلط از آن به‌عنوان دلیل بر نظریه خود بهره می‌برند، نیز دلالتی بر عینیت صفات با ذات و همین‌طور نظریه زیادت ندارد. زیرا در آن حدیث شریف نیز امام صادق (ع) می‌فرمایند که علم، ذاتی خدا بود در حالیکه معلومی نبود، سمع، ذاتی خدا بود در حالیکه مسموعی نبود، بصر، ذاتی خدا بود درحالی‌که مبصری نبود، قدرت، ذاتی خدا بود درحالی‌که مقدوری نبود و هنگامی که اشیاء حادث شدند، علم بر معلوم و سمع بر مسموع و بصر بر مبصر و قدرت بر مقدور واقع شد[1]. این حدیث به‌وضوح بیانگر این است که اوّلاً به دلیل اینکه علم و قدرت و سمع و بصر، ذاتی خداوند است و خداوند مستقل از وجود اشیاء واجد و متّصف به این صفات است، پس زیادت این صفات بر ذات ردّ می‌شود و ثانیاً برخلاف نظر قائلین به عینیت صفات با ذات، امام علیه‌السلام نفرموده است که ذاته علم یا العلم عین ذاته بلکه فرموده است العلم ذاته و همین‌طور برای سایر صفات یعنی سمع و بصر و قدرت، فرق عبارت اوّل با دوم این است که اگر می‌فرمود ذاته علم یعنی ذات خداوند علم است این شائبه پیش می‌آمد که در معرفی ذات و بیان نسبت ذات با صفات طبق نظریه عینیت، ذات همان علم است ولی ایشان فرموده است که "العلم ذاته" یعنی علم و قدرت و سمع و بصر، ذاتی خداوند است و به سبب وجود معلوم و مسموع و مقدور به خداوند اطلاق نمی‌شود بلکه مستقل از معلوم و مقدور و مسموع و مبصر، خداوند موصوف به این صفات است. ثالثاً به قرینه اینکه امام علیه‌السلام فرموده‌اند "العلم ذاته و لامعلوم" و همین‌طور برای سایر صفات، معلوم می‌شود این علم نمی‌تواند عین ذات خداوند باشد زیرا ذات الهی معلوم اوست پس وقتی گفته می‌شود "لامعلوم" یعنی معلومی

[1] "سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: لم یزل اللّه عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور، فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم و السمع علی المسموع و البصر علی المبصر و القدرة علی المقدور" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۰۸)

وجود نداشت پس ماسوای حضرت حق منظور است و علم به ماسوا عین ذات نیست زیرا ذات همیشه موجود است ولی ماسوا حادث است. در تأیید این بیان، امام علیه‌السلام در ادامه حدیث می‌فرمایند وقتی اشیاء حادث شدند علم بر معلوم و سمع بر مسموع و بصر بر مبصر و قدرت بر مقدور واقع شد. این بیان نیز حکایت از آن دارد که علی‌رغم اینکه معلوم و مسموع و مبصر و مقدور، حادث هستند ولی خداوند چون مستقل از وجود اشیاء علیم و سمیع و بصیر و قدیر است قبل از حدوث اشیاء متّصف به این صفات است؛ و این به این معنی نیست که علم به معلومات و قدرت بر مقدورات و سمع بر مسموعات و بصر بر مبصرات، عین ذات الهی است بلکه صفاتی است که ذاتی خداوند است به این معنی که ذات الهی واجد و متّصف به این صفات است؛ و در واقع شأنی از شئون ذات الهی است و نه عین ذات او.

امّا با همه این توضیحات اگرچه نظریه نیابت به نظر می‌رسد در مقایسه با دو نظریه دیگر تبیین صحیح‌تری از رابطه ذات الهی و صفات او ارائه می‌دهد ولی حقیقت امر حتی فراتر از نظریه نیابت است. زیرا لفظ نائب و نیابت درخور مقام ذات الهی نیست و ذات الهی نائب هیچ‌چیز نمی‌تواند باشد و نائب و منوب عنه باید دو وجود مستقل داشته باشند تا نیابت معنا پیدا کند. در حالیکه اسماء و صفات الهی و ذات حق، دو وجود مستقل ندارد که یکی نائب از دیگری باشد، بلکه لفظ اسماء و صفات مخلوق حق‌تعالی است و صرفاً ابزاری برای معرفی او به خلائق است و حقیقت اسماء و صفات نیز شئون ذات حق‌تعالی می‌باشد. برای روشن‌شدن تفاوت شأن ذات با عین ذات می‌توان در مقام مثال این‌گونه مطرح کرد که به‌عنوان‌مثال اراده جزء شئون ذات انسان است ولی عین ذات او نیست.

۲-۳-۲- نظر ملاصدرا در خصوص نسبت صفات الهی با ذات

ملاصدرا در ذیل روایتی صفات الهی را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اوّل صفاتی که سلبی محض هستند مانند قدوّس، دسته دوم صفات اضافی محض هستند، مانند رازق و دسته سوم صفات حقیقی هستند که می‌توانند حقیقی اضافی باشند مثل عالم و قادر و می‌توانند حقیقی غیر اضافی باشند مثل حیّ که از نظر او سلبیات و اضافات زائد بر ذات هستند و سلبیات به سلب امکانیات یعنی آنچه در وصف ممکنات می‌آید، می‌انجامد. مانند سلب جسمیت، سلب مکان و غیره. اضافات نظیر رازقیت، خالقیت، عالمیت، قادریت، جود و کرم و رحمت و غفران نیز به یک وجود واحد بر می‌گردند وگرنه ذات الهی دارای حیثیّات و شئون مختلف می‌شد. امّا صفات حقیقی، غیرزائد بر ذات هستند؛ و از نظر او معنی این

عینیت و عدم زیادت بر ذات نیز نفی اضـداد از خدای متعال نیسـت. مانند اینکه علم او را به نفی جهل و قدرت او را به نفی عجز تعبیر کنیم که مستلزم تعطیل خواهد شـد (نفی الهیات تنزیهی) و همچنین عالم و قادر بودن خدای متعال به این معنی نیسـت که ذات الهی نائب مناب این صـفات اسـت (نفی نظریه نیابت) که موجب شـود که اطلاق این صـفات بر خدای متعال به نحو حقیقی نباشـد بلکه به شـکل مجاز باشـد که بتوان آن را از او سلب کرد زیرا علامت مجاز همین است[1]. سپس ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که اگر چنانچه گفته شـود پس معنای این جمله از امیرالمؤمنین چه می‌شـود که فرمودند: "کمال التوحید نفی الصفات عنه " می‌گوید این جمله اشـاره به نفی صـفات عارض به وجود زائد بر ذات دارد. مانند علم و قدرت در انسـان که عارض بر وجود انسـان اسـت به وجود زائد[2]. همین بیان را در جای دیگر نیز عنوان می‌کند که عبارت "کمال التوحید نفی الصفات عنه" را ناظر به صـفات زائد بر ذات می‌داند[3]. سـپس در ادامه در پاسـخ به این پرسـش که ذات خدا کنهش مجهول اسـت ولی مفهوم علم برای ما معلوم اسـت و این دو چگونه می‌تواند عین هم باشـد، می‌گوید که آنچه از مفهوم علم نزد ما معلوم اسـت، یک مفهوم کلی مشـترک و مشکّک است که بر افرادش به‌تناسب وجود آنها اطلاق می‌شود. مانند مفهوم وجود که یک مفهوم مشترک اسـت که در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض اسـت؛ علم و قدرت و نظائر آن نیز کمالات وجود هستند که در وجود تامّ الهی اوّلاً و بالذات موجود هستند[4]. سپس در

---

[1] "و اما الصفات الحقيقية فكلها غير زائدة على ذاته، و ليس معنى عينيتها و عدم زيادتها مجرد نفي اضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل و قدرته عبارة عن نفي العجز، و على هذا القياس في السمع و البصر و غيرهما ليلزم التعطيل، و لا أيضا معنى كونه عالما و قادرا انه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات مع الصفة بان ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم ان لا يكون اطلاق العلم و القدرة و غيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بالمجاز فيصح سلبها عنه، لانه علامة المجاز و لازمة. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۰۹)

[2] "فان قلت: فما معنى قول امير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات عنه؟ قلت: معناه نفي كونها صفات عارضة موجودة بوجود زائد كالعالم و القادر في المخلوقات، فان العلم فينا صفة زائدة على ذاتنا و كذا القدرة فينا كيفية نفسانية و كذلك غيرهما من الصفات. و المراد ان هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته و ذاته صفاته، لا ان هناك شيئا هو الذات و شيئا اخر هو الصفة ليلزم التركيب فيه؛ تعالى عنه علوا كبيرا. فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و إرادة و سمع و بصر، و هو أيضا موجود عالم قادر حي مريد سميع بصير. " (همانجا)

[3] "فقول امير المؤمنين عليه السلام فى بعض خطبه المنقولة من كتاب النهج البلاغة: و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، المراد منه نفى الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات كالسواد فى الاسود و البياض فى الابيض لا كالناطق للانسان. فيكون المعنى: ليست له صفة فتنال، اذا المقصود نفى الصفة الزائدة مطلقا، اذ هو تعالى واحد من كل جهة منزه عن الكثرة من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون له صفة تزيد على ذاته" (همان، ج۴، ص ۱۳)

[4] "فان قلت: ذاته مجهول الكنه لنا و مفهوم العلم معلوم لنا، فكيف يكون احدهما عين الاخر؟ قلت: المعلوم لنا من العلم مفهومه الكلي المشترك المقول بالتشكيك على افراده الموجودة بوجودات مختلفة، و الذي هو ذات البارئ هو فرد خاص منه، و ذلك الفرد لشدة نوريته و فرط ظهوره مجهول لنا محتجب عن عقولنا و ابصارنا، و كذا القياس في سائر الصفات، فمفهوماتها المشتركة معلومة، و وجودها القدسي الواجبي مجهول. و بالجملة: الوجود معنى مشترك، في

توجیه این بیان امام علیه‌السلام که خدا عالم بود و هیچ معلومی نبود و خدا قادر بود و هیچ مقدوری نبود و خدا سامع بود ولی هیچ مسموعی نبود و... می‌گوید این مسئله ربط بین حادث و قدیم است. با این بیان که عالم جسمانی، حادث است و وجودش همان حدوثش است و مفیض که خدای متعال باشد، قدیم است و فیض که عالم جسمانی باشد، حادث است و معیّت این دو یعنی مفیض و فیض، ثابت است مانند دو امر متضایف و سپس مثال معیّت قطره و دریا را می‌زنند که افتراق آنها در بزرگی یکی و کوچکی دیگری است[1].

ملاصدرا در خصوص نسبت اسماء و صفات با ذات می‌گوید، ذات الهی نمی‌تواند عین معنای علم باشد چون علم، کلی است و قابل صدق بر کثیرین است ولی ذات الهی کلی نیست[2]. اگر ذات الهی عین معنی علم و قدرت بود باید معنای علم و قدرت نیز یکی می‌بود و هر قدرتی علم بود و بالعکس که صحیح نیست[3]. به نظر ملاصدرا وقتی گفته می‌شود که خدا عالم و قادر است اگر به این معنا باشد که ذات او دارای علم و قدرت است مانند انسان، کثرت در صفاتش ایجاد می‌شود که باطل است و در حد

الواجب واجب و في الممكن ممكن و في الجوهر جوهر و في العرض عرض، و العلم و القدرة و نظائرهما كمالات للوجود و للاشياء بما هي موجودة، و كل كمال يلحق للاشياء بواسطة الوجود فهو للوجود التام الالهي أولا و بالذات، فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد السميع البصير بذاته لا بصفة زائدة على ذاته، كما يقوله الصفاتيون، و الا يلزم الافتقار في افاضة هذه الكمالات على ذاته الى حياة و علم و قدرة و إرادة اخرى، اذ لا يمكن افاضتها الا من الشيء الموصوف بها." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۱۰)

[1] "و اما المقصد الثاني: فتحقيقه في غاية الغموض و الدقة، فان العلم و القدرة و السمع و البصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة، و قد علمت ان اضافاته تعالى كلها راجعة الى الاضافة القيومية، فكيف يتصور علم و لا معلوم و قدرة و لا مقدور و سمع و بصر و لا مسموع و لا مبصر و قيوم و لا متقوم به؟ و هذه بعينها مسألة ربط الحادث بالقديم التي تحيرت فيها افكار العلماء النظار و لم يأتوا في تحقيقها بشيء يعتد به. و نحن قد اقمنا البراهين على اثبات الحركة الذاتية للجواهر الجسمانية، و ان طبائع الاجسام الفلكية و العنصرية كلها حادثة الذوات متجددة الهويات لا يمكن وجودها الاعلى نحو الحدوث، فالعالم الجسماني وجوده حدوثه لا غير، فالمفيض قديم و الفيض حادث و المعية ثابتة بينهما، كما بين الذاتين اللذين هما معان متضائفان، لان القدم نفس ذات الاول و الحدوث نفس ذات الثاني، و هذا في التمثيل كمعية القطرة مع البحر، فانها تقتضي لعظم احدهما و صغر الاخر مفارقتهما. " (همان، ص ۲۱۱)

[2] "و ان اردت ان ذاته تعالى عين معنى العلم فهو أيضا باطل، لانّ معنى العلم كلّي يصدق على كثيرين و ذاته ليس بكلّي. و أيضا من العلم ما هو حادث و منه ما هو جوهر و منه ما هو عرض فكيف يكون معنى العلم بعينه ذات البارئ؟" (همان، ص ۲۷۰)

[3] "و أيضا كما انّه تعالى عالم كذلك قادر، فاذا كان ذاته عين معنى العلم و كان أيضا عين معنى القدرة كان معنى العلم و القدرة واحدا فيكون كل علم قدرة و كلّ قادر عالما، و ليس كذلك. " (همانجا)

ذاتش عالم و قادر نخواهد بود و معطی کمال خالی از آن خواهد بود[1]؛ و اگر گفته شـود که در ذاتش علم و قدرت وجود دارد مستلزم ترکیب در ذات می‌شود که این نیز نادرست است[2].

۲-۳-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در خصوص نسبت صفات الهی با ذات

در نقد دیدگاه ملاصـدرا در نسـبت صـفات الهی با ذات چند نکته وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

نکته اوّل اینکه ملاصـدرا در تبیین عینیت صـفات با ذات ابتدا الهیات تنزیهی[3] را نفی می‌کند و از نظر او این نگرش باعث تعطیل در شـناخت خدا می‌شـود. در حالیکه به‌عنوان نقد مبنایی به این نظر ملاصـدرا می‌توان ادّعا نمود هر معنایی غیر از معنای تنزیهی – به‌عنوان‌مثال، نفی مطلق جهل در خصـوص عالم بودن خدا – ارائه بدهیم دارای اشکال است. این یعنی نه‌تنها الهیات تنزیهی منجر به تعطیل نمی‌شود بلکه تنها راه درسـت تبیین صـفات الهی از راه تنزیه این صـفات و نفی مشـابهت آنها با صـفات مخلوقات اسـت. زیرا نفی مشـابهت با خلائق نه‌تنها منجر به تعطیل نمی‌شـود بلکه خودش دریچه‌ای اسـت برای شـناخت خدا که از راه قیاس و تشـبیه او به خلائق به دنبال شـناخت او نگردیم. تعطیل در جایی اسـت که ما هیچ راهی به شـناخت خدا نداشته باشیم که این عدم شـناخت منجر به نفی او شود ولی وقتی می‌گوییم خدا عالم به همه چیز اسـت تنها راه درسـت معناکردن این عالمیت این اسـت که بگوییم خدا نسـبت به هیچ‌چیز جهل ندارد. زیرا ما از کیفیت علم خدا آگاه نیستیم، بنابراین عالمیت او به همه اشیاء را از راه نفی جهل او به همه اشیاء می‌توانیم توضیح دهیم و همان‌طور که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت هرگونه توضیح و توصیف ایجابی از علم خدا منجر به شباهت با مخلوقات شده و دارای اشکال است.

نکته دوم به‌عنوان نقد مبنایی در کلام ملاصدرا این است که او برای تبیین نظریه عینیت صفات با ذات، نظریه نیابت ذات از صـفات را نیز نفی می‌کند. در حالیکه به نظر می‌رسـد تبیین درسـت از صـفات ذاتی خدا همان نظریه نیابت است و همان‌طور که قبلاً به آن اشاره شد، اگر درست به این سه نظریه یعنی

---

[1] "و ان اردت بقولك: اللّه قادر و عالم، ان له علما و له قدرة كما في الانسان، فيلزم الكثرة في صفاته الحقيقية و هو باطل لادائه الى الكثرة، و يلزم أيضا ان لا يكون في حد ذاته عالما قادرا حيا و ان يكون معطي الكمال خاليا عنه، و كل ذلك محال. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۷۰)

[2] "و ان اردت انّ في ذاته علما و قدرة، فيلزم التركيب في ذاته ابتداء، فهذه الوجوه كلّها باطلة" (همانجا)

[3] رجوع کنید به: افضلی، علی، «***معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند***»، ص ۵

زیادت، عینیت و نیابت نگاه شود، در واقع هر سه نظریه ناظر به یک حقیقت‌اند ولی به دلیل اینکه از سه جنبه مختلف به این موضوع نگاه شده است اسامی مختلف به خود گرفته‌اند و بعضاً با برداشت‌های اشتباه و متفاوت مواجه شده‌اند. زیرا در خصوص صفات ذاتی خداوند یعنی صفاتی که از ذات او جدا نمی‌شود، می‌توان عنوان عینیت صفات با ذات را به طور مسامحی بر آنها اطلاق کرد. ولی ازآن‌جهت که هر صفت، مفهوم متفاوتی با صفت دیگر دارد می‌توان نظریه زیادت را صحیح دانست. یعنی به‌عنوان‌مثال صفات علم و قدرت و حیات به لحاظ مفهومی متفاوت هستند و همه بر این نظر متفق‌القول هستند. پس به لحاظ کثرت مفهومی، صفات زائد بر ذات هستند چون این کثرت در ذات وجود ندارد. ولی بر خلاف دیگر موجودات این علم و قدرت زائد بر ذات نیست. یعنی مثلاً علم خداوند مانند علم انسان نیست که ابتدا صفحه ذهن او خالی باشد و به‌مرورزمان بر علم او افزوده شود یا اینکه دچار نسیان شود و از علم او کاسته شود. یا اینکه در مورد قدرت و قوّه و توان او نیز ابتدا اندک باشد و به‌مرور ازدیاد یابد و چون به پیری رسد قدرت و توان او افول کند. چه اینکه این امکان وجود دارد که تمام علم و قدرت انسان از او سلب شود در حالیکه هنوز موجود است. یعنی قدرت به انجام هیچ کاری نداشته باشد و حتی خودش را نیز نشناسد. بر خلاف خداوند که علم و قدرت او ذاتی است یعنی قابل ازدیاد و نقصان نیست؛ و درعین‌حال این صفات از یک وجود واحد احد انتزاع می‌شود. به این معنی که آن ذات واحد احد است که این صفات بر او بار می‌شود و در واقع آن حقیقت احدی الذات است که به تعبیری نائب است از برای اطلاق صفات مختلف بر او؛ و ما صفات مختلف در ذات نداریم بلکه یک ذات واحد احد است که نائب مناب این صفات می‌شود بنابراین نظریه نیابت به شکل صحیح‌تری رابطه صفات با ذات را تبیین می‌کند؛ و این نظریه تطبیق بیشتری با این بیان امیرمؤمنان دارد که فرمودند: "کمال التوحید نفی الصفات عنه." زیرا چه بخواهیم به تعبیر ملاصدرا در ذیل این جمله حضرت علی علیه‌السلام، صفات با وجود زائد بر ذات، مانند علم و قدرت در انسان را از خدا نفی کنیم، چه اینکه بخواهیم مطلق تکثّر مفهومی صفات را در مرتبه ذات الهی از او نفی کنیم و به‌نوعی عینیت قائل شویم، (درحالی‌که تکثّر مفهومی صفات، قابل نفی به طور مطلق نیست. زیرا در این صورت نیازی به بیان این‌همه صفات متکثّر نبود؛ و بیان این‌همه صفات الهی از جانب خود او نشان‌دهنده وجود این حیثیّات و شئون مختلف است. ولی چون تکثّر در ذات الهی راه ندارد، بدون اینکه بخواهیم این صفات متکثّر را عین هم بدانیم) که دچار تعارض شویم، باید آن ذات واحد احد را شایسته توصیف به چنین صفات و کمالاتی بدانیم. این یعنی به تعبیر نظریه نیابت آن ذات

واحد احد، نائب مناب است برای این صفات؛ بنابراین نظریه نیابت تعبیر صحیح‌تری ارائه می‌دهد؛ و تعبیر درست از نظریه عینیت به نظریه نیابت باز می‌گردد زیرا اگر عینیت به این معنی باشد که صفات با وجود تکثّر مفهومی عین هم هستند نمی‌تولند قابل‌پذیرش باشد زیرا مفهوم علم و قدرت و حیات عین هم نیستند و قاطبه فلاسفه این را می‌پذیرند. بلکه تعبیر درست از نظریه عینیت این است که این صفات با وجود تکثّر مفهومی به یک وجود واحد موجودند - که همان نظریه نیابت است - و تکثّر در آن وجود واحد راه ندارد. نه اینکه این صفات با وجود تکثّر، عین آن وجود واحد باشند.

نکته سوم در نقد کلام ملاصدرا در تبیین عینیت صفات با ذات این است که او در پاسخ به این پرسش که کنه ذات الهی برای ما مجهول است ولی مفهوم علم برای ما معلوم است، پس چگونه می‌تواند این دو عین هم باشند، می‌گوید آنچه از مفهوم علم نزد ما معلوم است، یک مفهوم کلی مشترک و مشکّک است که بر افرادش به‌تناسب وجود آنها اطلاق می‌شود. مانند مفهوم وجود که یک مفهوم مشترک است که در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است؛ و علم و قدرت کمالات وجود هستند که در وجود تامّ الهی اوّلاً و بالذات موجود هستند. این بیان ملاصدرا حداقل از دو جهت دارای اشکال است. اوّل اینکه طرح این سؤال از جانب او اشکال دارد. زیرا در نظریه عینیت به دنبال عینیت مفهوم علم با حقیقت ذات الهی نیستیم که این سؤال پیش آید که مفهوم علم برای ما روشن است و حقیقت و کنه ذات الهی برای ما مجهول و این دو چگونه می‌تواند عین هم باشد؛ بنابراین این سؤال از اساس اشکال دارد زیرا قائلین به نظریه عینیت، دنبال اثبات عینیت حقیقت علم با ذات الهی هستند نه عینیت مفهوم علم با ذات؛ ثانیاً به‌عنوان نقد بِنایی اگر قرار باشد علم نیز مانند وجود یک حقیقت مشکّک باشد که در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض باشد، پس همان‌طور که وجود واجب از سنخ وجود ممکن نیست و وجود جوهر از سنخ وجود عرض نیست، پس حقیقت علم نیز متناسب وجود عالِم از سنخ‌های مختلف است. یعنی حقیقت علم واجب متناسب وجود او از یک سنخ است که با حقیقت علم ممکنات متفاوت است. ازاین‌رو چون کنه ذات الهی برای ما مجهول است، حقیقت علم او نیز بر ما مجهول است و صرفاً می‌توانیم بگوییم که او به همه چیز آگاه است و چیزی بر او پوشیده نیست یعنی به هیچ‌چیز جهل ندارد ولی اینکه این آگاهی به چه نحوی است برای ما معلوم نیست. این همان الهیات تنزیهی است که ملاصدرا آن را نفی می‌کند که نه‌تنها منجر به تعطیل نمی‌شود بلکه خود ملاصدرا نیز ناچار است به آن معترف باشد زیرا او قائل به نظریه عینیت

صـفات با ذات اسـت و همان‌طور که کنه ذات الهی و وجود او برای ما مجهول اسـت، کنه علم او نیز که عین ذاتش است باید برای ما مجهول باشد.

نکته چهارم در نقد نظر ملاصـــدرا در توجیه این بیان امام (ع) که خدا عالم بود و هیچ معلومی نبود و خدا قادر بود و هیچ مقدوری نبود و خدا سامع بود ولی هیچ مسموعی نبود و... است که می‌گوید عالم جسمانی، حادث است و وجودش همان حدوثش است و مفیض که خدای متعال باشد، قدیم است و فیض که عالم جسمانی باشد، حادث است و معیّت این دو یعنی مفیض و فیض ثابت است مانند دو امر متضـــایف و ســـپس مثال معیّت قطره و دریا را مطرح می‌کند که افتراق آنها در بزرگی یکی و کوچکی دیگری است. این بیان از این نظر قابل نقد مبنایی است که علی‌رغم اینکه او قبول می‌کند عالم جسمانی حادث است باز مطرح می‌کند که فیض که همان عالم جسمانیِ حادث است با مفیض که خدای ازلی و قدیم اســـت، معیّت ثلبت دارد. مانند دو امر متضـــایف مثل ابوّت و بنوّت که اثبات یکی منجر به اثبات دیگری می‌شود. در حالیکه یک امر قدیم با یک امر حادث هیچگاه رابطه تضایف ندارند. زیرا عقلاً محال است که یک امر حادث، ازلی و قدیم باشد و این مستلزم تناقض است و همچنین تأکید فراوان روایات بر این حکم عقلی با این بیان که: "کان الله و لم یکن معه شـیء ثم خلق الاشـیاء" جای هیچ شـــک و شـــبهه‌ای نمی‌گذارد بر اینکه اگرچه خدای تعالی ازلی و قدیم اســت ولی فیض او که همان خلقت اوســت حادث است و نقطه آغاز دارد پس ازلی نیست؛ بنابراین رابطه خدا با خلق از نوع تضـایف نیسـت زیرا اوّلاً این فیض نقطه آغاز دارد و ثانیاً به هر دلیل ممکن اســـت این فیض در برهه‌ای قطع شـــود همان‌طور که این اتفاق هم خواهد افتاد است و در نفخ صور همه اشیاء هالک می‌شوند و هیچ موجود زنده‌ای باقی نمی‌ماند جز خدای متعال و وقتی حیات نباشد فیضی نیز افاضه نمی‌شود. چون شرط دریافت فیض وجود حیات اسـت. پس مقطعی وجود داشـته قبل از خلقت اشـیاء و همچنین وجود خواهد داشـت در نفخ صـور که فیضی افاضه نمی‌شود؛ بنابراین حتی اگر ملاصدرا از این مثال تضایف (مانند ابوّت و بنوّت) یا مثال قطره و دریا برای اثبات حرف خود این‌گونه استفاده می‌کرد که پدر قبل از تولد فرزند، هنوز پدر نشده و اطلاق ابوّت نمی‌توان بر او کرد و هنوز این رابطه تضـایف برقرار نشـده اسـت همان‌طور که خدا قبل از خلقت اشـیاء هنوز فیضـی افاضـه نکرده تا اطلاق مفیض بتوان بر او کرد، ولی به‌محض تولد فرزند یا کوچکی و بزرگی (در مثال قطره و دریا) که مسـتلزم وجود دو شـیء و یک معیار سـنجش برای مقایسـه این دو شـیء است این رابطه تضایف برقرار شده و تا زمانی که این نسبت میان این دو شیء برقرار است این رابطه نیز

باقی می‌ماند، باز این توضیح نیز دارای اشکال بود و ملاصدرا را به هدفش از بیان این مثال نمی‌رساند و با بیان مطرح شده در روایت همخوانی ندارد. چراکه امام علیه‌السلام می‌خواهد بگوید مستقل از اینکه خلقی خلق شود و معلوم و مسموع و مقدوری پدید آید خداوند عالم و قادر و سمیع است و دیگر اینکه علم او به اشیاء قبل و بعد از پیدایش آنها تغییر نمی‌کند؛ بنابراین مطرح‌نمودن رابطه تضایف و مثال او برای بیان این حقیقت، صحیح نمی‌باشد. چه اینکه مثال قطره و دریا نیز برای رابطه خدا با خلق صحیح نمی‌باشد. زیرا همان‌طور که قبلاً مطرح شد، خدا و خلق اصلاً از یک سنخ وجودی نیستند تا یکی مانند قطره صرفاً کوچک باشد و دیگری مانند دریا بزرگ شده همان قطره باشد و همان‌طور که قطره از دریا جدا می‌شود خدا هم به هنگام خلقت یک تکه از وجودش را جدا کند و اسمش را مخلوق بگذارد. این نگاه مادی‌انگارانه در توصیف رابطه خدا و خلق، اصلاً صحیح نمی‌باشد.

۲-۴- مراتب اسماء و صفات

در حدیثی امام صادق علیه‌السلام در خصوص نسبت اسماء و صفات الهی می‌فرماید خداوند اسماء را خلق نمود و ریشه همه اسماء در یک کلمه تامّه خلاصه می‌شود که چهار جزء دارد که سه جزء از این چهار جزء را برای خلائق آشکار نمود و یکی را پنهان که اسم مکنون مخزون است. امّا اسمائی که ظاهر هستند هر یک چهار رکن دارند که مجموعاً دوازده رکن می‌شود و سپس برای هر یک از این ارکان دوازده‌گانه ۳۰ اسم خلق نمود که در مجموع ۳۶۰ اسم ظاهر را تشکیل می‌دهند که از آن به اسماء حسنی الهی یاد می‌شود که امام (ع) به چند نمونه از این اسماء اشاره می‌فرمایند[۱].

در توضیح فرمایش امام صادق علیه اسلام در این حدیث شریف می‌توان به این نکته اشاره نمود که خداوند اسماء را به خاطر احتیاج خلائق، ایجاد نموده است؛ همان‌طور که در حدیثی از امام رضا

---

[۱] "عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد اللّه عليه السلام قال: ان اللّه تبارك و تعالى خلق اسما بالحروف غير مصوّت و باللّفظ غير منطق و بالشخص غير مجسّد و بالتشبيه غير موصوف و باللّون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار و مبعد عنه الحدود و محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر، فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق إليها و حجب واحدا منها و هو الاسم المكنون المخزون، فهذه الاسماء التي ظهرت؛ فالظاهر هو اللّه تبارك و تعالى و سخّر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء أربعة اركان فذلك اثني عشر ركنا ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو: الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحي القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبّار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارى المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الوارث. فهذه الاسماء و ما كان من الاسماء حتى تتم ثلاثمائة و ستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء الثلاثة و هذه الاسماء الثلاثة اركان و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة و ذلك قوله تعالى: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۳۶)

علیه‌السلام نیز آمده است، خدا برای خودش نیاز به اسم ندارد بلکه اسماء را پدید آورد تا خلائق از طریق این اسماء او را صدا بزنند و بشناسند. زیرا اگر این اسماء نبود، خلائق نمی‌توانستند او را بشناسند[1].

۲-۴-۱- نقد خوانش ملاصدرا در خصوص مراتب اسماء و صفات

همان‌طور که ذکر شد، امام علیه‌السلام در بیان اسماء و صفات الهی، ابتدا فرمودند ریشه همه اسماء کلمه تامّهٔ ایست که چهار جزء دارد که یک جزء آن مکنون و مخزون و پنهان است و سه جزء دیگر آشکار و ظاهر. سپس امام (ع) عنوان می‌کنند آن اسم ظاهر، الله تبارک‌وتعالی است. امّا ملاصدرا می‌گوید شاید این چهار جزء، صفت حیات و علم و اراده و قدرت باشد. با این استدلال که اوّلین چیزی که از خدا صادر می‌شود سوای اینکه عقل باشد یا وجود منبسط، صادق است که حیّ و علیم و مرید و قادر باشد[2]. سپس این‌گونه عنوان می‌کند که سه صفت علم و اراده و قدرت که از صفات اضافیه هستند یعنی معلوم و مراد و مقدور طلب می‌کنند و به خلائق مربوط می‌شوند، همان اجزاء ظاهر هستند و صفت حیّ همان صفت مخزون مکنون است[3]. سپس می‌افزاید یک حالت دیگر هم ممکن است و آن اینکه آن چهار جزء همان چهار حیثیّت و شأن صادر اوّل یعنی وجوب و وجود و ماهیت امکانیه و تشخّص باشند که حیثیت وجوب چون به حق‌تعالی بر می‌گردد و فقط در پیدایش صادر اوّل نقش دارد، همان اسم مکنون مخزون است و سه حیثیت دیگر یعنی وجود و ماهیت و تشخص صادر اوّل، همان سه جزء ظاهر و بارز هستند که خلق به آنها محتاج است[4].

---

[1] "هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج ان يسمّى نفسه و لكنه اختر لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها لانّه اذا لم يدع باسمه لم يعرف " (کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۱۳)

[2] "و اما كونه على أربعة اجزاء ليس منها واحد قبل الاخر: فيمكن ان يقال بوجه: ان المراد منها صفة الحياة و العلم و الإرادة و القدرة، فان اوّل الصّوادر سواء اعتبر كونه عقلا او وجودا منبسطا يصدق عليه انه حي عليم مريد قادر. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۴۴)

[3] "فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية و ما هو سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة، ثلاثة منها مضافة الى الخلق، لان العلم و الإرادة و القدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم و مراد و مقدور، و واحد منها ليس كذلك و إليه اشار بقوله عليه السلام: فاظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون. " (همان، ص۲۴۵)

[4] "و فيه وجه اخر و هو: انه قد ذكر في كتب الحكمة: ان الصادر الاول له أربعة حيثيات: الوجوب و الوجود و الماهية الامكانية و التشخص، فمن حيثية وجوده الواجب بالحق تعالى صدر بواسطته جوهر قدسي اخر، و من حيث ماهية الامكانية و تشخصها صدر جرم الفلك الاقصى و نفسه، فحيثية الوجوب لما كانت راجعة الى الحق فليس اثرها الاولي الا وجود الصادر الاول، ثم وجوده و ماهيته و تشخصه صارت مصادر ثلاثة لامور ثلاثة: فالاول هو الاسم المكنون المخزون و الثلاثة الباقية هي الاسماء البارزة لحاجة الخلق." (همانجا)

امّا اشکالات متعدّدی به این نحوه خوانش ملاصدرا وارد است که در زیر به آن اشاره می‌کنیم:

اشکال اوّل این است که امام (ع) به‌صراحت عنوان می‌کند این کلمه تامّهٔ که چهار جزء دارد، یک جزئش پنهان و مکنون و مخزون است و سه جزء دیگر که ظاهر است همان کلمه الله تبارک‌وتعالی است. طبق این بیان، امام (ع) می‌فرماید یک جزء از این چهار جزء پنهان است و اگر قرار بود آشکار باشد امام (ع) آن را بیان می‌فرمود ولی ملاصدرا می‌گوید آن جزء مکنون مخزون پنهان یا اسم حیّ است یا حیثیت وجوب صادر اوّل. مستقل از اینکه این جزء پنهان مکنون مخزون چیست، همین که ملاصدرا بر خلاف نظر امام (ع) آن جزء مکنون مخزون را به خیال خود ظاهر می‌سازد، خود اشکال بزرگی است. اگر قرار بود این جزء چهارم مانند سه جزء دیگر آشکار باشد که امام (ع) نمی‌فرمود این یک جزء، مکنون مخزون پنهان است. حتی در ادامه نیز امام (ع) فقط به ارکان چهارگانه سه جزء آشکار و ظاهر اشاره می‌کنند و تمامی اسماء سیصد شصت‌گانه را از این اسماء ظاهر بر می‌شمردند و اشاره‌ای به آن جزء مکنون مخزون پنهان ندارند. سؤال اساسی اینجاست که ملاصدرا چه‌طور به خیال خود گمان می‌کند حقیقتی را امام معصوم (ع) به‌عنوان حقیقت پنهان و مکنون و مخزون از آن یاد کرده، می‌تواند آن را آشکار کند؟

اشکال دوم این است که آن حقیقتی که ملاصدرا به گمان خود از آن به‌عنوان جزء پنهان مکنون مخزون، پرده‌برداری کرده است، یعنی به گمان او صفت حیّ، امام (ع) در ادامه به‌صراحت از این اسم به‌عنوان اسماء ظاهر عنوان می‌کنند. این نشان می‌دهد که ملاصدرا بر خلاف ظاهر روایت صرفاً بر اساس پیش‌زمینه‌های ذهنی خود توضیحی بر این حدیث نوشته است.

اشکال سوم این است که امام (ع) سه جز دیگر را با اسم الله تبارک‌وتعالی بیان فرمودند. ولی ملاصدرا باز این‌گونه ادّعا می‌کند که آن سه جزء یا اسماء علیم و قدیر و مرید است یا حیثیات وجود و ماهیت امکانیه و تشخص صادر اوّل. این ادّعای ملاصدرا در شرایطی مطرح می‌شود که امام (ع) در ادامه حدیث می‌فرماید این سه جزء آشکار هرکدام چهار رکن دارند که مجموعاً می‌شود دوازده رکن و از هر یک از این دوازده رکن سی اسم پدید می‌آید که مجموعاً سیصد و شصت اسم را تشکیل می‌دهند. اسمائی که ملاصدرا به‌عنوان آن چهار جزء اصلی ذکر کرده همگی در این سیصد و شصت اسم هستند که امام (ع) از برخی از آنها نام برده است؛ بنابراین معلوم می‌شود آن اسمائی که ملاصدرا به‌عنوان اجزاء اصلی کلمه تامّه که ریشه همه اسماء است، نام می‌برد هیچ‌کدام از اجزاء اصلی نیستند زیرا نه‌تنها در مرتبه بعدی یعنی ارکان چهارگانه قرار ندارند بلکه در مرتبه سوم یعنی اسماء سیصد و شصت‌گانه قرار دارند؛ بنابراین

معلوم می‌شود این بیان ملاصدرا در برشمردن اجزاء چهارگانه کاملاً ساخته‌وپرداخته ذهن اوست و هیچ انطباقی با کلام امام (ع) ندارد.

اشکال چهارم این است که ملاصدرا می‌گوید اسمائی نظیر قدیر و علیم و مرید چون به مقدور و معلوم و مراد نیاز دارد پس همان سه جزء ظاهر و آشکار است – که امام (ع) می‌فرماید خلائق به آنها نیاز داشتند پس خدا آنها را آشکار کرد – و اسم حیّ همان اسم پنهان است. اوّلاً این نظر ملاصدرا با بیان روایات ما مبنی بر اینکه خداوند عالم بود هنگامی که معلومی نبود، قادر بود هنگامی که مقدوری نبود، همخوانی ندارد. یعنی خداوند مستقل از اینکه خلقی پدید آید که بتوان به آن اطلاق معلوم یا مقدور نمود، عالم و قادر است؛ بنابراین بر خلاف نظر صدرا این صفات ازآن‌جهت که مضاف به خلق هستند، آشکار نشده‌اند. ثانیاً مگر خلائق به صفت حّی خدا نیاز ندارند؟ حیات خلائق از کجا نشئت می‌گیرد؟ مگر امام علیه‌السلام به‌صراحت در همین حدیث شریف صفت حیّ را جزء اسمائی که آشکار است و خلائق به آن نیاز دارند برنشمرده است؟ اصلاً مگر صفت حیّ یک صفت پنهانی است؟ بنابراین این استدلال ملاصدرا مبنی بر اینکه آن سه جزء آشکار علیم و قدیر و مرید است و آن جزء پنهان صفت حیّ، به‌هیچ‌عنوان قابل دفاع نبوده و کاملاً مخدوش است.

اشکال پنجم این است که ملاصدرا خلق اسماء و صفات را با صدور صادر اوّل تطبیق داده است که این تطبیق البته می‌تواند از یک منظر قابل توجیه باشد و آن این است که خلقت اسماء و صفات را از این لحاظ می‌توان با اوّلین خلق الهی که همان نور حضرت ختمی‌مرتبت است و به حقیقت ذوات حضرات معصومین باز می‌گردد و از آن به حقیقت محمدیه یاد می‌شود منطبق دانست که این حقیقت، مظهر تامّ این اسماء و صفات الهی است ولی در مقام تطبیق، ایراداتی به بیان ملاصدرا وارد است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد: ایراد اوّل اینکه امام علیه اسلام در این حدیث دارند از اسماء و صفات الهی صحبت می‌کنند ولی مخلوق اوّل خودش یک مخلوق است پس صفات او نمی‌تواند کاملاً منطبق با اسماء و صفات الهی باشد. زیرا بر فرض اینکه مخلوق اوّل دارای صفت علیم و قدیر باشد، به‌طورقطع به دلیل محدودیت او حقیقت علم و قدرت و حیات در او نمی‌تولند عین حقیقت علم و قدرت و حیات وجود بین‌هایت حق‌تعالی که خالق او است باشد. ایراد دوم اینکه مواردی که ملاصدرا از ویژگی‌ها یا حیثیّات و شئون عقل اوّل یا مخلوق اوّل بر می‌شمرد نظیر وجوب و وجود و ماهیت امکانیه و تشخص، نه‌تنها هیچ ربطی به اسماء و صفات ظاهر و آشکاری که امام (ع) در قالب اسماء سیصد شصت‌گانه مطرح نموده‌اند

ندارد، بلکه به‌طریق‌اولی به مرتبه بالاتر که ارکان دوازده‌گانه این اسماء هستند نیز ربط ندارد و باز به‌طریق‌اولی به آن چهار جزء اصلی کلمه تآمه که همه این اسماء و صفات از آن پدید آمده‌اند نیز ربطی ندارد. ایراد سوم نحوه انطباق این حیثیّات و شئون چهارگانه با اجزاء چهارگانه ریشه اسماء و صفات الهی است. ملاصدرا وجوب بالغیر عقل اوّل را با آن جزء مکنون و مخزون پنهان که حیثیّت و شأن ذاتی حق‌تعالی است منطبق می‌داند. اصلاً مرتبه عقل اوّل کجا و حیثیّت و شأن ذاتی حضرت حق کجا؟ ملاصدرا استدلالش این است که چون وجوب بالغیر در عقل اوّل به حضرت حق برمی‌گردد، پس همان جزء مکنون مخزون از اجزاء چهارگانه ایست که تمامی اسماء و صفات الهی از آن منشعب شده‌اند. چون بقیه حیثیات عقل اوّل نظیر وجود و ماهیت و تشخص او این‌چنین نیستند یعنی به حضرت حق بر نمی‌گردند. در نقد این استدلال باید گفت در واجب بالغیر بودن، همه خلائق و اشیاء مشترک هستند و تفاوتی از این لحاظ ندارند و وجوب بالغیر اشیاء نه‌تنها صفت مکنون و مخزون و پنهان حق‌تعالی نیست بلکه صفت آشکار همه خلائق و اشیاء است و بیانگر فقر ذاتی آنها و مخلوق بودن آنها است. ایراد چهارم این است که وجوب بالغیر اشیاء عین وجود آنها است و حیثیّت و شأن جداگانه‌ای نیست. چراکه وقتی اشیاء، واجب‌الوجود بالذات نباشند پس واجب‌الوجود بالغیراند؛ بنابراین حیثیت وجود بالغیر آنها بیانگر وجوب بالغیر آنها است و دو حیثیت متفاوت نیست. ایراد پنجم این است که طبق بیان و نظر خود ملاصدرا تشخص اشیاء، عین وجود آنها است، پس تشخص عقل اوّل همان وجود عقل اوّل است و حیثیت جداگانه‌ای به‌حساب نمی‌آید. این نشان می‌دهد نه‌تنها این حیثیّات و شئون عقل اوّل منطبق با اسماء و صفات الهی نیستند، حتی تعداد و کیفیت این حیثیّات و شئون نیز در این بیان صدرا با مبانی خود او متعارض است. ایراد ششم این است که او از طرفی می‌گوید این اجزاء چهارگانه که طبق بیان امام (ع) همه صفات الهی از آن پدید آمده‌اند عبارت‌اند از صفات علیم و قدیر و مرید و حیّ و از طرفی می‌گوید این اجزاء چهارگانه همان حیثیّات و شئون عقل اوّل یعنی وجوب و وجود و ماهیت و تشخص هستند. با این حساب طبق بیان صدرا وجود عقل اوّل و ماهیت و تشخص او در حکم صفات علیم و قدیر و مرید حق‌تعالی و وجوب بالغیر عقل اوّل در حکم صفت حیّ حق تبارک‌وتعالی است. این سخن این‌قدر دارای اشکال است که در بیان اشکالات آن همین کفایت می‌کند که گفته شود طبق این بیان صدرا صفات ذاتی حق‌تعالی نظیر علیم و قدیر و حیّ، منطبق شدند با حیثیّات و شئون مخلوقی به نام عقل اوّل که این مقایسه و تطبیق جای هیچ‌گونه توجیهی ندارد. چون ذات حق‌تعالی و حیثیّات و شئون و صفات ذاتی او

به‌هیچ‌عنوان نمی‌تولند در جایگاه عقل اوّل قرار بگیرد و این قیاس از اســـاس اشـــکال دارد. حتی توجه به‌ظاهر این روایت نیز به‌روشـنی حکایت از آن دارد که وقتی امام علیه‌السـلام عنوان می‌دارد آن جزء ظاهر از کلمه تامّه الهی که همه اســماء و صــفات از آن پدید آمده‌اند، الله تبارک‌وتعالی اســت، دیگر معنا ندارد کلمه جلاله الله را منطبق با حیثیات مخلوق قرار بدهیم و دچار یک قیاس باطل بشویم.

ملاصدرا در شرح این روایت به این مقدار بسنده نمی‌کند و در خصوص ارکان چهارگانه هر یک از این اجزاء ظاهر و آشـکار را که مجموعاً به تعبیر امام (ع)، دوازده رکن را تشـکیل می‌دادند، به ظن خود دو تأویل بر می‌شـمرد که دومی از نظر او محتمل‌تر از اوّلی اسـت. با این توضـیح که در حالت نخسـت ارکان چهارگانه علم، تعقل و توهم و تخیل و احساس است. ارکان چهارگانه اراده، عشق و هوی و شوق و شهوت است و ارکان چهارگانه قدرت، ابداع و اختراع و فعل و تحریک است[1]. امّا در حالت دوم، ارکان چهارگلنه کلمه جلاله الله را عقل و نفس و طبع و جرم می‌دلند که هر کدام از اینها مشـــتمل بر معنای آن اسماء سه‌گانه یعنی علم قدرت و اراده است[2].

به این بیان ملاصـدرا نیز حداقل دو نقد خوانشـی اسـاسـی وارد اسـت که در زیر به آن اشـاره خواهیم نمود:

نقد اوّل این است که امام (ع) در صدر این روایت همان‌طور که اشاره شد از اسماء سه‌گانه الله تبارک‌وتعالی به‌عنوان بخش ظاهر و آشـکار کلمه تامّهٔ الهی نام می‌برد. سپس عنوان می‌کنند که این اسـماء سه‌گانه هر یک دارای چهار رکن است که از هر رکن سی اسم پدید می‌آید. بنا بر فرمایش امام علیه‌السلام این ارکان چهارگانه، ارکان کلمه الله تبارک‌وتعالی اسـت؛ بنابراین همان‌طور که اشـاره شـد بر خلاف نظر ملاصـدرا نه‌تنها سـه اسـم علیم و قدیر و مرید، منظور امام (ع) از اسـماء سـه‌گانه نیسـت چون به‌صـراحت،

---

[1] "و اما قوله عليه السلام: و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء أربعة اركان، فنقول على وجه التأويل لا على وجه الحكومة و التسجيل: ان لكل من العلم و الإرادة و القدرة، أربعة مراتب هي كالاركان لمبنى واحد: فمراتب العلم: تعقل و توهم و تخيل و احساس، فالتعقل للعقل الكلي و التفكر للنفس الناطقة و التخيل للنفس الحيوانية و الاحساس للطبيعة الحسية، و مراتب الإرادة: عشق و هوى و شوق و شهوة، فالعشق للعقل و الهوى للنفس الناطقة و الشوق للنفس للنفس الحيوانية و الشهوة للطبع الحسّي، و مراتب القدرة: الابداع و الاختراع و هو التصوير و الفعل و هو الاعداد و التحريك، فالابداع من العقل و التصوير من النفس الناطقة و الفعل من النفس الحيوانية و الحركة من الطبيعة، و لهذا قيل في تعريف الطبيعة: انها مبدأ اوّل الحركة ما هي فيه و سكونه بالذات. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۴۶)

[2] "الاركان الاربعة المسخرة للكلمة الالهية و اسم اللّه الاعظم هي العقل و النفس و الطبع و الجرم، بل ما من جوهر من جواهر هذا العالم الا و له عقل و نفس و طبع و جرم و هي اركان العالم، ما من جزء من اجزاء العالم الا و يندرج تحت واحد منها و كل منها كلمة من الكلمات كما مرّ وجهه، لكنها متفاضلة مترتبة في الشرف و المنزلة، فكل منها مشتمل على معاني الاسماء الثلاثة من العلم و الإرادة و القدرة، و لكن على وجه التفاوت في الظهور و الخفاء و القوة و الضعف كما اشرنا إليه. " (همانجا)

امام (ع)، کلمه الله تبارک‌وتعالی را به‌عنوان اسماء سه‌گانه معرفی نموده‌اند، بلکه ارکان چهارگانه‌ای که ملاصدرا برای این اسماء سه‌گانه بر می‌شمرد یعنی تعقّل و توهّم و تخیّل و احساس برای علم، عشق و هوی و شوق و شهوت برای اراده، ابداع و اختراع و فعل و تحریک برای قدرت، هیچ ربطی به ارکان کلمه الله تبارک‌وتعالی ندارد. توهّم، تخیّل، احساس، عشق، هوی، شهوت، تحریک، واژگانی هستند که صرفاً درخور اوصاف مخلوقات هستند و هیچ تناسبی با اسماءالله نداشته علی‌الخصوص که امام (ع) دارند ارکان کلمه جلاله الله تبارک‌وتعالی را بر می‌شمرند. علی‌رغم اینکه در ادامه حدیث امام علیه‌السلام نمونه این سیصد و شصت اسمی که از این ارکان دوازده‌گانه منشعب شده‌اند را ذکر می‌کند، اسمائی نظیر:

"الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحي القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبّار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارى المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الوارث. [1]"

ملاصدرا برداشت ناصحیحی از ارکان چهارگانه کلمه الله تبارک‌وتعالی ارائه می‌دهد و آن را با ارکان افعال انسانی نظیر توهّم، تخیّل، احساس، عشق، هوی و شهوت تبیین کند. آیا این اسماء از دل توهّم، تخیّل، احساس، عشق، هوی، شهوت و... بیرون آمده‌اند؟ همان‌طور که ذکر شد اصل این مقایسه و تطبیق، از اساس باطل است و جای هیچ‌گونه توجیهی ندارد.

نقد دوم در خصوص حالت دومی است که از نظر ملاصدرا به حقیقت نزدیک‌تر است. این حالت نیز همانند حالت قبل از اساس نادرست است. ملاصدرا عقل و نفس و طبع و جِرم را ارکان اسم الله تبارک‌وتعالی می‌شمارد. [2] این یعنی از نظر او اسم جامع الله تبارک‌وتعالی بر پایه و اساس عقل و نفس و طبع و جِرم استوار است و اسماء حسنی الهی نظیر: "الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحي القيوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبّار المتكبر العلي العظيم"، از عقل و نفس و طبع و جرم منشعب می‌شود و پدید می‌آید. زیرا ارکان اسم جامع الله، طبق این حدیث شریف به نحوی است که منشأ پیدایش این اسماء حسنای الهی است. این بیان ملاصدرا در حالی است که عقل و نفس و طبع و جرم نه‌تنها رکن اسم جامع الله نیست، بلکه رکن این اسماء حسنی الهی نیز نیست زیرا عقل و نفس و طبع و جرم همگی مخلوق هستند و آنچه در مرتبه مخلوق است نمی‌تواند رکن و پایه و اساس اسماء الهی قرار گیرد بلکه در

---

[1] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۳۶

[2] همانجا

خوش‌بینانه‌ترین حالت بتواند مظهر برخی از اسماء و صفات الهی باشد آن هم نه اسمائی نظیر سبوح و قدوس که نزاهت ذات حق‌تعالی را از هر گونه شباهت با خلائق نشان می‌دهد. برای روشن‌تر شدن این مطلب ناچاریم فرمایش امام علیه‌السلام در این حدیث را مجدداً بیان کنیم. زیرا تصوّر صحیح از فرمایش امام (ع) باعث می‌شود فهم این روایت تا حدودی آسان‌تر شود. امام علیه‌السلام رأس هرم را کلمه تامّه قرار داده که این کلمه دارای چهار جزء است. یک جزء از این چهار جزء پنهان است و در دسترس ما نیست و سه جزء دیگر که آشکار است همان کلمه الله تبارک‌وتعالی است. این کلمه الله تبارک‌وتعالی که از سه اسم تشکیل شده است هر اسمش دارای چهار رکن است که مجموعاً دوازده رکن را تشکیل می‌دهند و از هر یک از این دوازده رکن سی اسم یعنی اسماء حسنایی نظیر "الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحي القيوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبّار المتكبر العلي العظيم" ، پدید می‌آید. حالا با این توضیحات معلوم می‌شود که این دو نظر ملاصدرا در توضیح این ارکان دوازده‌گانه که ذکر شد، هیچ محلی از اعراب ندارد و به نظر می‌رسد نحوه خوانش او از ظاهر روایت نیز دچار اشکال است.

ملاصدرا شرح این حدیث را در اینجا رها نمی‌کند بلکه منظومه اشکالات خود را با این بیان در توجیه سیصد و شصت اسم مذکور در این حدیث کامل‌تر می‌کند. او می‌گوید امام (ع) در اینجا از ۳۶ اسم (از اسم رحمن تا وارث) تحت یکی از ارکان دوازده‌گانه اسم جامع الله تبارک‌وتعالی نام برده است. برای اینکه طبق فرمایش امام (ع) ۳۶۰ اسم پدید آید ملاصدرا می‌گوید هر یک از این ۳۶ اسم تحت مقولات عشر یعنی جوهر و کم و کیف و این و متی و وضع و فعل و انفعال و ملک و جدهٔ، قرار گرفته که مجموعاً ۳۶۰ اسم را تشکیل می‌دهند[1].

در نقد این کلام ملاصدرا نیز می‌توان گفت اوّلاً امام (ع) می‌گوید از هر یک از این ارکان دوازده‌گانه سی اسم پدید می‌آید و سپس نام برخی از این اسماء را می‌برد که قاعدتاً باید یک نمونه ۳۰تایی از این اسماء باشد و تعداد آنها ۳۶ تا نیست مگر اینکه مثلاً عبارت "لاتأخذه سنه" را یک اسم "لا نوم" را اسم دیگری لحاظ کنیم تا به گمان ملاصدرا مجموعاً ۳۶ اسم شود. ثانیاً امام (ع) می‌فرماید از هر یک از این دوازده رکن که مربوط می‌شود به کلمه جامع الله تبارک‌وتعالی، ۳۰ اسم پدید می‌آید، ملاصدرا

[1] "ستة و ثلاثين عدد الاسماء المذكورة في هذا الحديث من الرحمن الى الوارث، و اذا ضوعف كل منها عشرة باعتبار الاسماء التي للمقولات العشر: الجوهر و الكم و الكيف و الاين و المتى و الوضع و الفعل و الانفعال و الملك و الجدة- و قد مرّ ان بإزاء كل منها حقيقة ربانية و اسم إلهي - ارتقى عدد الاسماء و مربوباتها الى ثلاث مائة و ستين عدد الدرجات الفلكية" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۴۸)

انگار اصلاً کاری به این ۱۲ رکن ندارد و این ۳۶ اسم را به گمان خود می‌برد تحت مقولات ده‌گانه و ۳۶۰ اسم درست می‌کند. ثالثاً مقولات عشر خودش تحت ماهیات قرار می‌گیرد چطور ممکن است اسماءالله تحت مقولات عشر واقع شود؟ رابعاً در خود تعداد این مقولات بین فلاسفه اختلاف است و عدد ثابت و تعریف شده عقلی ندارد که حال بخواهیم آن را به‌عنوان یک اصل ثابت پذیرفته و اسماء الهی را تحت آن تعریف کنیم. این خوانش ناصحیح از روایت و ارائه توجیه غیرقابل‌قبولی نظیر ضرب ۳۶ عنوان از اسماءالله در مقولات عشر برای توجیه ۳۶۰ اسم الهی، از فیلسوفی مثل ملاصدرا در نگاه اوّل بعید به نظر می‌رسد ولی باتوجه‌به اینکه عین سخنان او موجود است، نشان می‌دهد خوانش یک فیلسوف چقدر می‌تواند باتوجه‌به یافته‌ها و پیش‌زمینه‌های ذهنی‌اش دچار اشکال باشد.

۲-۵- در باب غیریت ذات و اسماء[۱]

امام صادق علیه‌السلام در حدیث شریفی عنوان می‌دارند که اسم الله غیر از اوست. الله (آنچه به‌عنوان الله می‌شناسیم) غایتی از غایات است (یعنی برای آن حقیقت اصیل، اسماء دیگری نیز می‌توان نسبت داد که به‌عنوان غایت برای غیر لحاظ می‌شوند)، یا بر اساس آنچه در توحید صدوق آمده: "غایهٔ من غیّاه" یعنی الله غایتی است برای هر آنکه او را به‌عنوان غایت لحاظ نموده است و مغیّا (اصل و ریشه این غایت و آنچه که این غایت به سبب او غایت شده است) غیر از غایت است. غایت، موصوف است و هر موصوفی نیز مصنوع است و صانع اشیا نمی‌تواند توسط اسمی که مصنوع است به وصف درآید. تکوّن نیافته تا به‌واسطهٔ صنع و ساخت دیگری کینونت او شناخته شود؛ و هر آنچه به غایتی منتهی است، غیر او است. او را نمی‌توان با حجاب و صورت و مثال شناخت. چگونه کسی می‌تواند ادّعای موّحد بودن داشته باشد در حالیکه خدا را به غیر او شناخته است. کسی خدا را شناخته که خدا را با خودش بشناسد و کسی که خدا را با غیر او بشناسد در واقع خدا را نشناخته است. بین خالق و مخلوق، شیئی نیست؛ و خداوند با اسمائش تسمیه می‌شود ولی اسماء او غیر از اوست و او غیر از اسمائش می‌باشد[۲].

---

[۱] رجوع کنید به: برنجکار، ***قواعد کلامی (توحید)***، صص ۱۰۳ و ۱۳۱

[۲] "عن ابي عبد اللّه عليه السلام قال: اسم اللّه غيره و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا اللّه، فامّا ما عبرته الالسن او عملته الايدي فهو مخلوق و اللّه غاية من غاياته و المغيّا غير الغاية و الغاية موصوفة و كلّ موصوف مصنوع و صانع الاشياء غير موصوف بحدّ مسمى لم يتكوّن فيعرف كينونيّته بصنع غيره و لم يتناه الى غاية الّا كانت غيره. لا يذل من فهم هذا الحكم ابدا و هو التوحيد الخالص فادعوه و صدّقوه و تفهموه باذن اللّه. من زعم انّه يعرف اللّه بحجاب او بصورة او بمثال فهو مشرك لانّ حجابه و مثاله و صورته غيره، و انّما هو واحد موحّد و كيف يوحّده من زعم انّه عرفه بغيره و انّما عرف اللّه من عرفه باللّه فمن

این بیان امام صادق علیه‌السلام از این حقیقت پرده بر می‌دارد که خداوند یک وجودی دارد که برای خلائق ناشناخته است و برای اینکه خلائق بتوانند به او شناخت نسبی حاصل کنند و او را صدا بزنند، اسمائی را به خود منتسب دانسته و معرفی نموده است در حالیکه این اسماء نمی‌تواند حقیقت ذات الهی را نشان دهد و آنچه ما به‌واسطهٔ این اسماء از خداوند تصوّر می‌کنیم، غایتی برای ما است که غیر از مغیّا یا همان حقیقت ذات خداوند است.

۲-۵-۱- دیدگاه ملاصدرا در باب غیریت ذات با اسماء

ملاصدرا در شرح این حدیث اشاره می‌کند که ذات الهی غیر از معنی اسماء و صفات او است. با این استدلال که ذات الهی یک حقیقت نامحدود است ولی اسماء و صفات محدود هستند؛ بنابراین نمی‌توانند عین همان حقیقت لایتناهی باشند[۱]. او این استدلال را این‌گونه تکمیل می‌کند که اسماء به‌ازای حدود و مفهومات، وضع می‌شوند و حقیقت ذات الهی که حد ندارد پس اسم ندارد[۲]. از طرفی ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند که همه اسماء و صفات تحت جنسی از اجناس عالیه واقع می‌شوند. چه صفات اضافی باشند که تحت مقوله اضافه واقع می‌شوند و چه صفات حقیقی مثل علم و قدرت که تحت مقوله کیف واقع می‌شوند؛ و هر آنچه دارای جنس باشد، فصل نیز دارد و هر آنچه دارای جنس و فصل است، محدود است؛ بنابراین حقیقت ذات الهی که نامحدود است غیر از اسم و صفت است[۳]. سپس این‌گونه نتیجه می‌گیرد که ذات خدا را غیر از او کسی نمی‌تواند بشناسد و اسماء و صفات الهی غیر از ذات هستند زیرا اسماء و صفات شناخته شده‌اند ولی ذات را نمی‌توان شناخت؛ و هر معرفتی به‌غیراز حقیقت حق‌تعالی منتهی می‌شود. زیرا هر آنچه که توسط عقل و وهم و حس از معانی و ماهیات تصوّر و ادراک

لم یعرفه به فلیس یعرفه انّما یعرف غیره، لیس بین الخالق و المخلوق شیء و اللّه خالق الاشیاء. لا من شیء کان، و اللّه یسمی باسمائه و هو غیر اسمائه و اسمائه غیره." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۵۴)

[۱] "انّ الحقیقة الالهیة شیء غیر معاني الاسماء و الصفات، انّ صانع الاشیاء لا حدّ له و کل اسم و صفة فهو محدود فصانع الاشیاء غیر اسمائه و صفاته" (همان، ص۲۵۶)

[۲] "انّ الاسامي یإزاء المفهومات و حدودها، فذاته تعالی من حیث هویته الوجودیة غیر محدود و لا مسمی." (همانجا)

[۳] "فانّ کل اسم و صفة واقع تحت جنس من عوالي الاجناس، و الصّفات الاضافیة واقعة تحت مقولة المضاف، و الصّفات الحقیقیة أیضا، کالعلم و القدرة مفهوماتها، واقعة تحت مقولة الکیف، و کل ما له جنس فله فصل و کلما له جنس و فصل فله حد، فجمیع الاسماء و الصّفات موصوف بحدّ و له اسم، فالواجب تعالی الّذي هو بذاته صانع الاشیاء هو غیر کل اسم و صفة. " (همانجا)

می‌شود، شبیه و مثل دارد ولی خدای متعال شبیه و مثل ندارد. همین استدلال برای اسماء و صفات الهی نیز صادق است که اسماء و صفات الهی به لحاظ مفهومی با ذات مغایر است[1].

ملاصدرا در ادامه در شرح این فراز از کلام امام (ع) که خدا جز با خودش شناخته نمی‌شود: "إِنَّمَا عَرَفَ اَللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ" به موضوع خیلی مهمی اشاره می‌کند که به دلیل اهمیت بحث لازم است عین عبارات او به طور کامل اینجا نقل شود تا جای هیچ‌گونه شائبه‌ای در نقل کلام او و انتقال منظورش ایجاد نشود. او در تبیین این نکته که علم به ذات جز از راه شهود ذات حاصل نمی‌شود می‌گوید چون برای خداوند هیچ صورتی قابل تصوّر نیست و نه جنس دارد و نه فصل و نه جزء و نه ماهیت و نه حدّی برای او متصوّر است، چیزی جز خود او نمی‌تواند او را تعریف کند، زیرا ذاتش اظهر از هر شیء دیگری است بنابراین چیزی غیر از او نمی‌تواند سبب ظهور او شود. ظهور او عین ذاتش است و ذات او سبب ندارد پس ظهور او سبب ندارد؛ و کسی که تصوّر کند می‌تواند خدا را به‌واسطهٔ ای بین او و خلقش یا صورت عقلی یا مثالی بشناسد، دچار شرک شده است و از دایره توحید خارج گشته است. زیرا غیر خدا را در جایگاه خدا قرار داده است. چنانچه اگر قرار باشد امری به‌واسطهٔ امر دیگر شناخته شود، باید بین معرَّف و معرِّف مماثلت و مشابهتی و اتحادّی وجود داشته باشد وگرنه نمی‌تواند معرِّف آن شیء واقع شود؛ و چون خدا ذاتش مجرّد از ماسوا است، پس حجاب او و مثال او و صورت او غیر او است زیرا هیچ مشارکت و مشابهتی بین او و غیر او در جنس و فصل و مادّه و موضوع و عارض وجود ندارد؛ بنابراین او احدی الذات و منفرد از ماسوا است[2].

---

[1] "فظهر من هاهنا انّ ذاته تعالى لا يعرفه غيره، فثبت انّ ذاته غير اسمائه و صفاته لانّها معروفة و هذا هو المطلوب.ان كلّ ما ينتهى إليه معرفة احد فهو تعالى غيره، لما مرّ ان كلّ ما يتصوّر في عقل او وهم او حسّ من المعاني و الماهيات فله امثال و اشباه و اللّه ليس له مثل و لا شبه، فهذه أيضا حجة على انّ اسمائه و صفاته ليست هي بحسب المفهوم ذاته. نعم! لا وجود لها فيه تعالى الّا وجود الذات، على انّها غير موجودة في حدود انفسها؛ فهذا من الغوامض، فانّها لا موجودة و لا غير موجودة لا واحدة و لا غير واحدة. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۵۷)

[2] "لا يمكن معرفة اللّه الا به، و قد سبق انّه لا يمكن العلم به الا بشهود ذاته و صريح هويته الاحدية، اذ لا صورة تساويه و لا جنس و لا فصل و لا جزء و لا ماهية، و لا سبب له و لا برهان عليه و لا حدّ له و لا معرف له، اذ ذاته اظهر من كل شيء فلا يظهره غيره، و أيضا كل ما فرضت انه سبب ظهوره فهو سبب ذاته، اذ ظهوره عين ذاته و ذاته لا سبب له، فكذا لا سبب لظهوره، فمن زعم انّه يعرف اللّه بحجاب اي بمتوسّط بينه و بين خلقه او بصورة عقلية او بمثال خيالي فهو مشرك غير موحد، اذ جعل غيره من كلّ الوجوه مثله، و كل ما عرف بشيء فلا بد بين المعرف و المعرف من مماثلة و من جهة اتّحاد، و الّا فليس ذلك الشيء معرفا اصلا. الا ترى انك اذا قلت الانسان حيوان ناطق فوجدت بين المعنيين اتحادا بالذات؟و اذا قلت الضاحك كاتب فبينهما اتحاد بالموضوع؟ و اللّه سبحانه مجرد الذات عن كل ما سواه، فحجابه و مثاله و صورته غيره من كلّ وجه، اذ لا مشاركة بينه و بين غيره في جنس او فصل او مادة او موضوع او عارض، و انّما هو واحد موحّد فرد عما عداه." (همانجا)

ملاصـدرا در تکمیل این بحث بسـیار مهم در تمایز وجودی بین خدا و خلائق می‌گوید هیچ‌چیز مشـترکی بین خدا و خلائق وجود ندارد. چه به لحاظ اشـتراک ذاتی که ذات خداوند که حقیقت بسـیط و محض است و خلائق این‌طور نیستند و چه به لحاظ عرضی که امور عرضی جز سلوب و اضافات چیزی نیسـت و اشـتراک بین دو امری که سـلب محض یا اضـافه محض هسـتند نمی‌تواند سـبب شـود که یکی معرِّف دیگر باشد. سپس ملاصدرا به این سؤال خیلی مهم می‌رسد که ممکن است گفته شود مگر وجود، امر مشترک بین خالق و مخلوق نبود؟ او در جواب این سؤال می‌گوید آن امر مشترک همان امر عامّ بدیهی اسـت (یعنی مفهوم وجود) که از معقولات ثانی و اعتباری ذهنی اسـت ولی اگر منظور از وجود، وجود حقیقی اسـت (یعنی مصـداق وجود) هیچ اشـتراکی بین خالق و مخلوق در این زمینه نیسـت. زیرا وجود حق‌تعالی حقیقت وجود محض اسـت که اتمّ از او نیسـت و عدم و نقص در او راه ندارد و با ماهیت ممزوج نشده و حدّی برای او متصوّر نیست ولی وجود ممکن رشحه‌ای و فیضی از وجود حق‌تعالی است که با اَعدام و نقائص و آفات و امکان مخلوط شـده اسـت. چگونه ممکن اسـت بین این دو در نحوه وجود (نوع و سنخ وجودشان) اشتراک باشد؟ به همین منظور است که امام (ع) می‌فرماید: خدا اشیاء را از شیئی که قبلاً وجود داشته خلق ننموده است: "اللّه خالق الاشیاء لا من شیء کان"، تا این پندار نادرست ایجاد نشود که خداوند مادّه ممکنات و خلائق است[1].

۲-۵-۲- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب غیریت ذات با اسماء

در نقد و بررسی نظر ملاصدرا در باب غیریت ذات با اسماء چندین نکته قابل ذکر است:

اوّل اینکه ملاصـدرا در بیان غیریت اسـماء و صـفات الهی با ذات حضـرت حق، عنوان می‌کند که معنا و مفهوم اسـماء و صـفات با ذات الهی مغایر اسـت. دلیل اوّل او برای این مغایرت این اسـت که اسـماء و صـفات برای حدود و مفهومات وضـع می‌شـوند ولی ذات الهی چون حد ندارد پس اسـم و صـفت نیز بر

---

[1] "لیس بین خالق الاشیاء و الاشیاء شیء مشترك لا ذاتي لکونه بسیط الحقیقة و لا عرضي،اذ لیس له امر عارض الّا السلوب و الاضافات، و الاشتراك بین امرین في السلب المحض او الاضافة المحضة لا یصحح کون احدهما معرّفا للآخر. فان قلت: أ لیس الوجود أمرا مشترکا بین الخالق و المخلوق؟ قلنا: امّا الوجود بالمعنی العام البدیهي فهو امر اعتباري ذهني من المعقولات الثانیة و الاعتبارات الشاملة العامة کالشیئیة و نحوها، و امّا الوجود الحقیقي فلیس بطبیعة مشترکة بین الخالق و مخلوقه، لان وجوده تعالی حقیقة الوجود المحض الّذي لا أتمّ منه و لا تناهي له في الشدة و لا یشوبه عدم و قصور و نقص و لا یمازجه ماهیة و حد، و امّا وجود الممکن فهو کرشح و فیض له من وجوده تعالی و قد خالطه الاعدام و النقائص و الافات و الامکانات، فاین المشارکة بینهما في نحو من الوجود؟ و قوله: و اللّه خالق الاشیاء لا من شیء کان، لئلا یتوهم انّه مادة الممکنات، فلا یکون متبرئ الذات عنها فیقدح في فردانیته، تعالی عن ذلك علوا کبیرا." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۵۸)

او بار نمی‌شود. استدلال دوم او برای مغایرت اسماء و صفات با ذات این است که اسماء و صفات همگی ذیل جنسی از اجناس و مقولات واقع می‌شوند. یا مقوله اضافه و یا کیف ولی ذات الهی چون حدّ ندارد تحت هیچ جنس و مقوله‌ای نمی‌گنجد و بنابراین اسماء و صفات نمی‌توانند عین ذات باشند. دلیل سوم او نیز برای مغایرت اسماء و صفات با ذات این است که اسماء و صفات را می‌توان شناخت ولی ذات الهی را نمی‌توان شناخت.

در نقد و بررسی این قسمت از بیان ملاصدرا اوّلین نکته‌ای که به نظر می‌رسد این است که او در اینجا تغایر صفات با ذات را به دایره معنا و مفهوم برده است که درست هم هست زیرا در اینکه مصداق همه این اسماء و صفات، ذات واحد حق‌تعالی است کسی شک ندارد و دعوایی در مصداق آن نیست. این نه‌تنها نظریه عینیت نیست بلکه حتی فراتر از نظریه نیابت است. زیرا لفظ نائب و نیابت درخور مقام ذات الهی نیست و ذات الهی نائب هیچ‌چیز نمی‌تواند باشد و نائب و منوب عنه باید دو وجود مستقل داشته باشند تا نیابت معنا پیدا کند. در حالیکه اسماء و صفات الهی و ذات حق، دو وجود مستقل ندارد که یکی نائب از دیگری باشد، بلکه لفظ اسماء و صفات مخلوق حق‌تعالی است و صرفاً ابزاری برای معرفی او به خلائق است و حقیقت اسماء و صفات نیز شئون ذات حق‌تعالی می‌باشد. همین اشکال در مستقل پنداری اسماء و صفات سبب شده است که قائلین به نظریه زیادت، به تعدّد قدما حکم بدهند و از غیریت اسم و صفت با موصوف به زیادت به معنای وجودهای مستقل و قدیم برسند. بلکه معنای درست نسبت اسماء و صفات به ذات حق‌تعالی همان‌طور که در لسان روایت به آن تکیه شده است، این است که این اسماء و صفات مخلوقاتی هستند که صرفاً جنبه معرفی خداوند برای خلائق را دارند تا هرکس به اندازه فهمی که از این اسماء و صفات برایش حاصل می‌شود بتواند با او ارتباط برقرارکند؛ بنابراین نه‌تنها شناخت ذات نامحدود خداوند برای خلائق ممکن نیست و ذاتش دست‌نایافتنی است بلکه خود این معرفتی که از طریق اسماء و صفات برای خلائق حاصل می‌شود نیز مراتب دارد. زیرا هم خود اسماء و صفات به دلیل مغایرت و دوگانگی با موصوف نمی‌توانند عین آن حقیقت باشد و هم فهم و ادراک محدود خلائق نمی‌گذارد معرفتی که از طریق اسماء و صفات حاصل می‌شود، معرفت کامل و تمامی باشد. ازاین‌رو انسان موحّد منسوب بودن اسماء و صفات را به حق‌تعالی می‌پذیرد و درعین‌حال غیریت ذات با اسماء و صفات را نیز قبول دارد. پس این تغایر یک معنا بیشتر نمی‌تواند داشته باشد و آن این است که آنچه از اسماء و صفات الهی به ما معرفی شده است صرفاً اوصافی از حق‌تعالی را برای ما روشن می‌سازد که این

اوصاف و تصوّر و ادراکی که از این اوصاف برای ما حاصل می‌شود، عین آن حقیقت محض نیست و صرفاً وصفی برای اوست. به همین خاطر است که در موارد متعدّد در لسان اهل‌بیت از جمله حدیث جاری به این مهم اشاره شده است که صفت با موصوف دوگانگی دارد و عین هم نیست و توحید خالص از نفی صفات حاصل می‌شود؛ و به اذعان خود ملاصدرا نیز ذات الهی به دلیل نامحدودبودن در وصف نمی‌گنجد و با اسم و صفت نمی‌توان آن ذات را شناخت؛ بنابراین طبق این معنا نظریه عینیت اسماء و صفات با ذات زیر سؤال می‌رود و ملاصدرا نمی‌تواند درعین قائل بودن به نظریه عینیت، غیریت اسماء و صفات با ذات را نیز بپذیرد.

دوم اینکه ملاصدرا در توضیح این کلام امام (ع) که خدا جز با خودش شناخته نمی‌شود: "إِنَّمَا عَرَفَ اَللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ" عنوان می‌کند چون برای خداوند هیچ صورتی قابل تصوّر نیست و نه جنس دارد و نه فصل و نه جزء و نه ماهیت و نه حدّی برای او متصوّر است، چیزی جز خود او نمی‌تواند او را تعریف کند، زیرا ذاتش اظهر از هر شیء دیگری است بنابراین چیزی غیر از او نمی‌تواند سبب ظهور او شود و ظهور او عین ذات او است و کسی که تصوّر کند می‌تواند خدا را به‌واسطهٔ ای بین او و خلقش یا صورت عقلی یا مثالی بشناسد، دچار شرک شده است و از دایره توحید خارج گشته است. زیرا غیر خدا را در جایگاه خدا قرار داده است. چنانچه اگر قرار باشد امری به‌واسطهٔ امر دیگر شناخته شود، باید بین معرَّف و معرِّف مماثلت و مشابهتی و اتحادّی وجود داشته باشد وگرنه نمی‌تواند معرِّف آن شیء واقع شود؛ و چون خدا ذاتش مجرّد از ماسوا است، پس حجاب او و مثال او و صورت او غیر او است. زیرا هیچ مشارکت و مشابهتی بین او و غیر او در جنس و فصل و مادّه و موضوع و عارض وجود ندارد؛ بنابراین او احدی الذات و منفرد از ماسوا است.

این بیان ملاصدرا بسیار حائز اهمیت است. زیرا او عنوان می‌کند که غیر از ذات خدا هیچ‌چیز نمی‌تواند مظهر او باشد. با این استدلال که اوّلاً ذات الهی اظهر از همه اشیاء است و بنابراین هیچ شیئی نمی‌تواند مظهر او باشد. ثانیاً اگر بخواهیم با صورت عقلی یا مثالی یا واسطه‌ای بین او و خلق، او را بشناسیم غیر خدا را در جایگاه خدا قرار داده و در واقع خدا را با غیر او شناختیم. ثالثاً بین معرَّف و معرِّف باید مماثلت و مشابهت و اتّحاد باشد تا معرِّف بتواند شناساننده واقعی معرَّف باشد. رابعاً وقتی خدا مجرّد محض شد، مجرّد از ماسوای خود است پس هیچ شیئی هیچ مشارکت و مشابهتی با او در جنس و

فصل و مادّه و موضوع و عارض ندارد، پس هیچ شیئی نمی‌تواند معرفی کننده او باشد و او منفرد از ماسوا است.

در نقد این سخن از ملاصدرا می‌توان گفت اگرچه کلیّت کلام او در اینکه خدا را باید به‌واسطهٔ خدا شناخت که همان کلام معصوم است، درست است ولی حداقل دو نقد مبنایی و بِنایی بر کلام او وارد است. نقد اوّل این است که اگر مظهریت ماسوالله را برای خدا انکار کنیم، این کلام دو معنا می‌تواند داشته باشد. یا باید بگوییم اصلاً ماسواللهی وجود ندارد و هرچه هست ذات حق‌تعالی است. یعنی به‌طورکلی وجود اشیاء را منکر شویم. که در این صورت تکثّر اشیاء و وجود آنها به‌کلی زیر سؤال می‌رود که قابل توجیه نخواهد بود. به‌خصوص که ملاصدرا تأکید می‌کند که ظهور خدا عین ذات اوست که با این بیان قطعاً اشیاء متکثّر نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. زیرا در ذات الهی کثرت راه ندارد. حالت دوم این است که اشیاء وجود دارند و وجود آنها را منکر نشویم ولی بااین‌حال به همان دلیلی که ملاصدرا می‌گوید یعنی مجردّ محض بودن ذات حق و نداشتن هیچ‌گونه مشابهت و مماثلت بین اشیاء و ذات او، هیچ شیئی نمی‌تواند مظهر او باشد. این حالت دوم نیز با فرض اینکه در عالم، یک وجود واحد بسیط بیشتر نداریم که ملاصدرا یکی از قائلین به این نظریه است (در مرحله بعد از قائل بودن به نظریه وحدت تشکیکی وجود) و مابقی اشیاء همگی مظاهر آن وجود واحد هستند در تعارض کامل است. این تعارض از اینجا است که طبق نظریه مظهریت عالَم برای خداوند متعال، از طرفی اشیاء، وجودشان انکار نمی‌شود و درعین‌حال مظهر حق‌تعالی هستند. طبق این نظریه وقتی چیزی مظهر چیز دیگر می‌شود او را نشان می‌دهد و به‌وسیله مظهر است که شیء ظاهر می‌شود و شناخته می‌شود. ولی در طرف مقابل ملاصدرا ادّعا کند هیچ شیئی نمی‌تواند واسطه شناخت حق‌تعالی باشد چون اوّلاً هیچ شیئی هیچ مماثلت و مشابهتی در هیچ زمینه با حضرت حق ندارد تا بتواند مظهر او باشد و او را به ما معرفی کند و ثانیاً ذات او اظهر همه اشیاء است و دیگر اشیاء به‌واسطهٔ او شناخته می‌شود و نه او به‌واسطهٔ اشیاء. ممکن است این اشکال گرفته شود که ملاصدرا و قائلین به نظریه مظهریت اشیاء برای حق‌تعالی، نگفته‌اند که اشیاء مظهر ذات حق هستند بلکه مظهر اسماء و صفات او هستند. جوابی که به این اشکال می‌توان داد این است که ملاصدرا قائل به عینیت صفات با ذات است؛ و بحث بر سر مظاهر مفاهیم صفات نیز نیست بلکه مظهر مصداق و حقیقت اسماء و صفات که همان ذات است، مراد است؛ بنابراین طبق نظریه عینیت، هرآنچه مظهر اسماء

و صفات است مظهر ذات نیز هست. ولی اگر همان‌طور که بیان شد، ذات را غیر از اسماء و صفات دانستیم اگر شیئی مظهر اسماء و صفات بود، مظهر ذات حق‌تعالی نخواهد بود و اشکالی ایجاد نمی‌شود.

نقد بِنایی دیگر بر این کلام ملاصدرا این است که او می‌گوید به دلیل اینکه ذات حق‌تعالی مجردّ از ماسوا است، ماسوای او هیچ مماثلت و مشابهتی با او ندارند که بخواهند معرِّف او باشند. این بیان ملاصدرا با نظر او در خصوص سنخیت علّت و معلول در تعارض جدّی است. طبق نظریه سنخیت علّت و معلول، معلول از سنخ علّت است و طبق همین نظریه ملاصدرا و قائلین به نظریه صدور، به سنخیت صادر اوّل و وجود حق‌تعالی رأی داده‌اند. طبق این نظریه همه عالم معلول خدای متعال است و چون معلول با علّت خود هم سنخ است می‌توان از وجود معلول به وجود علّت شناخت حاصل نمود. در حالیکه در ذیل این حدیث ملاصدرا به‌کلی شناخت خدا از طریق هر واسطه‌ای را منکر می‌شود و به‌صراحت اذعان می‌کند هیچ نوع مماثلت و مشابهت و اتّحادی یعنی هیچ نوع سنخیتی میان خلائق و ذات حق وجود ندارد. زیرا خدای متعال مجرّد محض است؛ بنابراین وسائط که همان خلائق هستند نمی‌توانند معرِّف ذات حق‌تعالی باشند.

به نظر می‌رسد هر دو راهی که ملاصدرا رفته یعنی هم نظریه صدور و ظهور و هم اینجا که کلاً مظهریت اشیاء و واسطه بودن آنها برای شناخت خدا را منکر می‌شود، دارای اشکال است. امّا به اشکالات نظریه صدور و همچنین ظهوری که از دل وحدت شخصی وجود بیرون می‌آید، قبلاً اشاره شد ولی در خصوص انکار وجود وسائط برای شناخت خدا، این اشکال به ملاصدرا وارد است که او این فرض را در نظر نمی‌گیرد که درست است خدا را باید با خدا شناخت ولی اگر خدا خودش بخواهد خودش را به‌واسطهٔ وسیله‌ای معرفی نماید چه اشکالی دارد؟ و آیا اصلاً غیر از این، امکان شناخت خدا وجود دارد؟ اگر وجود حضرت حق یک وجود لایتناهی است چگونه خلائق می‌توانند یک حقیقت محض لایتناهی را با ابزار محدود و ظرف محدود وجودی ادراک نمایند و شناخت واقعی نسبت به او حاصل کنند؟ عقلاً امکان شناخت وجود نامتناهی توسط وجود متناهی وجود ندارد. پس شناخت حقیقت ذات الهی چه باواسطه و چه بی‌واسطه عقلاً و نقلاً محال است و بنابراین منظور از شناخت خدا آن مقدار از شناخت ضروری است که ما را به یگانگی او و در نتیجه به عبودیت او رهنمون سازد و این شناخت ضروری جز از طریق وسائطی که خدا برای شناخت خود معرفی نموده حاصل نمی‌شود. چه اینکه ائمه معصومین علیهم‌السلام خود را وسیله شناخت خدا و توحید او و عبودیت او معرفی نموده‌اند: "أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام

يَقُولُ: بِنَا عبدالله وَ بِنَا عُرِفَ اَللَّهُ وَ بِنَا وُحِّدَ اَللَّهُ تبارک‌وتعالی وَ مُحَمَّدٌ حِجَابُ اَللَّهِ تبارک‌وتعالی[1]." اینجا در واقع خدا خودش را دارد این‌چنین معرفی می‌کند تا قابل شناخت برای ظرف محدود خلائق باشد؛ و شناختی که از این طریق حاصل می‌شود با غیر او حاصل نشده است بلکه خدا را به‌واسطهٔ خود او شناخته‌ایم؛ و این بیان، تعارضی نیز با بیان معصوم که خدا را باید با خدا شناخت ایجاد نمی‌کند. ولی این با بیان ملاصدرا که هر نوع واسطه‌ای را در شناخت خدا منکر می‌شود تفاوت اساسی دارد.

سوم اینکه ملاصدرا در تکمیل این بحث بسیار مهم در تمایز وجودی بین خدا و خلائق می‌گوید هیچ‌چیز مشترکی بین خدا و خلائق وجود ندارد. چه به لحاظ اشتراک ذاتی که ذات خداوند که حقیقت بسیط و محض است و چه به لحاظ عرضی که امور عرضی جز سلوب و اضافات چیزی نیست. سپس ملاصدرا این سؤال را مطرح می‌کند که مگر وجود، امر مشترک بین خالق و مخلوق نبود؟ او در جواب این سؤال می‌گوید آن امر مشترک، همان امر عامّ بدیهی است (یعنی مفهوم وجود) که از معقولات ثانی و اعتباری ذهنی است. ولی اگر منظور از وجود، وجود حقیقی است (یعنی مصداق وجود) هیچ اشتراکی بین خالق و مخلوق در این زمینه نیست. چگونه ممکن است بین این دو در نحوه وجود اشتراک باشد؟ به همین منظور است که امام (ع) می‌فرماید: خدا اشیاء را از شیئی که قبلاً وجود داشته خلق ننموده است، تا این پندار نادرست ایجاد نشود که خداوند مادّه ممکنات و خلائق است.

این بیان ملاصدرا به‌درستی به تمایز وجودی خدای متعال و خلائق و عدم سنخیت وجودی میان او و خلائق اشاره می‌کند. ملاصدرا در اینجا به‌صراحت بیان می‌کند هیچ اشتراکی میان وجود حق‌تعالی و خلائق نیست؛ و هر آنچه در مورد اشتراک معنوی وجود گفته شده است در خصوص مفهوم وجود است که یک امر انتزاعی و ذهنی است ولی در خصوص وجود حقیقی، اشتراکی بین وجود حضرت حق که یک حقیقت محض است و دیگر موجودات که وجودشان آمیخته با نواقص و محدودیت است، وجود ندارد. در انتها نیز ملاصدرا به این جمله امام (ع) اشاره می‌کند که خداوند اشیاء را از وجود قبلی نیافریده است. که این وجود قبلی وجود خود خدا را نیز شامل می‌شود. این بیان به این معنا است که نه‌تنها اشیاء از یک وجود دیگر که خودش مخلوق است آفریده نشده‌اند، طبق آنچه در نظریه صدور است که ابتدا عقل اوّل صادر شده و بقیه اشیاء به ترتیب در سلسله طولی از عقل اوّل پدید آمده‌اند، بلکه از وجود خدا به این معنا که در نظریه صدور است که اشیاء از وجود حضرت حق صادر شده‌اند که نوعی معنای زایش

[1] کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۴۵

را تداعی می‌کند و یا با این تعبیر نادرست که صادر اوّل سرزیر وجود حضرت حق است نیز نیستند؛ و همچنین معنایی از نظریه وحدت وجود که وجودات اشیاء را محاط در دایره وجود حضرت حق می‌انگارند نیز مردود است. بلکه خلقت یعنی ایجاد اشیاء بدون مادّه و وجود قبلی و بدون سنخیت با وجود حضرت حق که این بیان هم می‌تواند وجود لایتناهی حضرت حق را توجیه کند و هم وجودات محدود اشیاء را.

امّا این بیان ملاصدرا که می‌گوید مفهوم وجود، یک امر مشترک عام است ولی مصداق وجود یا همان وجود حقیقی هیچ اشتراکی ندارد، به‌نوعی همان بیان شیخ اشراق است که چندین قرن است بدون اینکه به اصل کلام او پی ببرند او را تخطئه می‌کنند که او قائل به اصالت ماهیت بوده و اصالت از آن وجود است. درحالی‌که ملاصدرا نیز در اینجا همین بیان را دارد و هر عقل سلیمی نیز با تتبّع در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام به این نکته پی می‌برد که مصداق وجود حقیقی که حضرت حق باشد با مصادیق دیگر وجود که اشیاء و خلائق باشند هیچ اشتراک و سنخیتی ندارد؛ و آن مصداق یا تعیّن وجودی یا نحوه وجود که ملاصدرا از آن یاد می‌کند همان ماهیت به معنای "ما به الشی هو هو" یا هو هویّت است که شیخ اشراق نیز او را اصیل می‌داند. همچنین این بیان صدرا در تمایز وجود حضرت حق و اشیاء نباید این پندار نادرست را ایجاد کند که تباین وجودی میان اشیاء و حضرت حق همان‌طور که از فلسفه مشاء این برداشت نادرست شده است و سخن فلاسفه مشاء نیز به‌درستی فهمیده نشده است و چندین قرن است که آنها را به خاطر نظریه تباین وجودی و ذاتی مورد تخطئه قرار داده‌اند که این برداشت غلط به علّت مادی‌انگاری وجود ایجاد می‌شود که انگار وجود، یک شیء مادی دارای ابعاد است و فضا را اشغال می‌کند و در صورت تباین ذات اشیاء، آنها باید از هم فاصله و بینونت مکانی داشته باشند. در حالیکه نظریه تباین ذاتی را می‌توان با تباین در سنخ ذات تفسیر نمود نه تباین مکان ذات چراکه خداوند مکان ندارد. پس تباین وجود او با اشیاء نمی‌تواند از نوع تباین و جدایی مکانی باشد. این تفسیر نادرست از تباین وجودی یعنی تباین را در فاصله و جدایی مکانی دیدن، با "داخل بالاشیاء لا بالممازجه" تعارض دارد و اگر هم با نگاه وحدت وجود به این مسئله بنگریم با فرض یک وجود بسیط نامتناهی، جا برای غیر باقی نمی‌ماند که این هر دو نگاه نادرست همان‌طور که ذکر شد به دلیل مادی‌انگاری وجود و توهم جا و فضا اشغال‌کردن وجود حاصل می‌شود. درحالی‌که تباین وجودی میان حضرت حق و اشیاء از سنخ تباین مکانی نیست بلکه از نوع تباین صفات این وجودات است یعنی سنخ وجودی آنها با هم متفاوت است. از

همین رو است که امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید تباین بین حضرت حق و خلائق تباین عزلت و فاصله مکانی نیست بلکه تباین صفات و ویژگی‌ها است[1]؛ و همین معنا از امام حسین نقل شده است که: "مِنَ اَلْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لاَ بَيْنُونَةَ غَائِبٍ عَنْهَا[2]."

۲-۶- در باب صفات مشترک بین خدا و مخلوقات

در حدیث شریفی امام رضا علیه اسلام به نقل از امیرالمؤمنین علیه‌السلام صفات الهی را با صفات هر آنچه حادث است (یعنی خلائق) مباین و جدا می‌داند: "مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ[3]."

این حدیث به‌روشنی حکایت از آن دارد که ما آنچه از صفات در خصوص مخلوقات می‌فهمیم، خداوند را نمی‌توان با آن صفات توصیف نمود[4]. یعنی اگر خدا به علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و سایر صفات متصّف است و مخلوقات نیز ظاهراً به چنین صفاتی متّصف هستند، علم خداوند از یک سنخ است و علم مخلوقات از سنخ دیگر و همین‌طور راجع به بقیه صفات؛ و چون سنخ و کیفیت این صفات برای ما روشن نیست و به آن دسترسی نداریم لاجرم باید این صفات را سلبی معنا کنیم. به‌این‌ترتیب که مثلاً عالم بودن خدا در کنار تعریفی که خودش از علمش نموده که "انّ الله احاط بکلّ شیء علماً" معنی خواهد شد. که منظور این آیه که او به همه چیز احاطه علمی دارد یعنی او نسبت به هیچ‌چیز جهل ندارد. ولی اینکه کیفیت علم او چگونه است قطعاً نمی‌توان اظهار نظر نمود و حداقل چیزی که می‌توان گفت طبق اصولی که از آیات و روایت بر می‌آید نظیر آیه "لیس کمثله شیء" و نظائر آن این است که او در هیچ صفتی شبیه مخلوقات نیست؛ بنابراین آنچه ما از کیفیت صفات در مخلوقات مشاهده می‌کنیم او منزّه از آن است.

در همین رابطه امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید که توحید و یگانگی خدای متعال در متمایز بودن او از خلقش است و این تمایز جز با بینونت صفات حاصل نمی‌شود[5].

---

[1] "تَوحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ اَلتَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لاَ بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ" (طبرسی، ***الاحتجاج*** ، ج۱، ص۲۰۰)

[2] حرانی، ***تحف العقول***، ج۱، ص۲۴۴

[3] صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۶۹

[4] "كُلُّ مَا تُصُوِّرَ فَهُوَ بِخِلاَفِهِ"(طبرسی، ***الاحتجاج***، ج۱، ص۲۰۰)

[5] "تَوحِيدُهُ تَمْيِيزُه مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ " (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۴، ص۲۵۳)

در این حدیث شریف که بخشی از خطبه حضرت می‌باشد، به این نکته تأکید می‌شود که توحید و یگانگی خدای متعال ایجاب می‌کند که از خلائق و ماسوالله تمایز و بینونت داشته باشد. به فرموده امام علیه‌السلام این بینونت به معنای جدایی و فاصله مکانی دو شیء نیست که از آن تعبیر به عزلت کرده‌اند بلکه این بینونت و تمایز در صفات الهی با خلائق است. ازآنجایی‌که صفات الهی برگرفته از خصوصیات ذاتی او هستند پس ذات او نیز متمایز و متباین با خلائق است. چون فرض ندارد که ذات الهی به مخلوقات شباهت داشته باشد ولی صفات برگرفته از ذات متمایز و متباین با مخلوقات باشد. چه اینکه به دلائل و نصوص معتبر عقلی و نقلی عدم شباهت ذات الهی با مخلوقات همان تمایز و تباین او با خلائق است؛ و همان‌طور که گفته شد به دلیل اینکه خداوند یک موجود فرامکانی و فرازمانی است، پس هر نوع تمایز و بینونت میان او خلائق، معنای فاصله مکانی دو شیء را نمی‌دهد. بلکه ذات و به‌تبع آن صفات الهی است که متمایز و جدا از خلائق است و هر آنچه در مخلوقات است در او نیست و بالعکس و ازاین‌رو وحدانیت و یگانگی او ثابت می‌شود و ذات الهی همان وجود او است؛ بنابراین این تباین ذاتی به این معنی است که وجود حق‌تعالی از یک سنخی است که خلائق از آن سنخ نیستند.

امام صادق علیه‌السلام نیز در حدیثی[1] در وصف و اطلاق شیئیت به خداوند در جواب سؤال‌کننده می‌فرماید که اگرچه این اطلاق صحیح است و خدا شیء است ولی با سایر اشیاء متفاوت است. از جمله اینکه او جسم ندارد، صورت ندارد، مکان ندارد، قابل حس با حواس پنج‌گانه نیست، در وهم و عقل نمی‌گنجد. در گذر زمان تغییر نمی‌کند. سپس سؤال‌کننده می‌پرسد که چطور با این تفاوت‌ها باز او را با صفات مشترک بین او خلائق مثل سمیع و بصیر خطاب می‌کنیم. در جواب سؤال‌کننده امام (ع) می‌فرماید که وقتی به خداوند گفته می‌شود سمیع و بصیر منظور این نیست که به‌وسیله ابزاری نظیر گوش و چشم، می‌شنود یا می‌بیند بلکه با ذات خود می‌بیند و می‌شوند نه به این معنا که ذاتش قابل‌تقسیم باشد و با یک بخش از ذات خود بشنود و با بخش دیگر ببیند.

برخلاف نظر قاطبه فلاسفه و همچنین ملاصدرا در خصوص عینیت صفات الهی با ذات، نظر امام علیه‌السلام در این حدیث و روایات مشابه آن به نظر می‌رسد با نظریه عینیت صفات با ذات فاصله دارد. چراکه امام (ع) در تبیین کیفیت اسماع و ابصار الهی و نفی استفاده از ابزاری مثل چشم و گوش برای

---

[1] "عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ : أَنَّهُ قَالَ لِلزِّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ قَالَ هُوَ شَيْءٌ بِخِلاَفِ اَلْأَشْيَاءِ اِرْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنًى وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ اَلشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لاَ جِسْمٌ وَ لاَ صُورَةٌ وَ لاَ يُحَسُّ وَ لاَ يُجَسُّ وَ لاَ يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ اَلْخَمْسِ لاَ تُدْرِكُهُ اَلْأَوْهَامُ وَ لاَ تَتَقَصَّهُ اَلدُّهُورُ وَ لاَ تُغَيِّرُهُ اَلْأَزْمَانُ فَقَالَ لَهُ اَلسَّائِلُ فَتَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ قَالَ هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ" (کلینی، ***الکافی***، ج ۱، ص ۸۳)

دیدن و شـــنیدن، عنوان می‌کنند که خداوند با ذاتش می‌شـــنود و می‌بیند نه اینکه ذات او عین شـــنوایی و بینایی است. فرق این دو جمله در این است که وقتی قائل به عینیت صفات با ذات باشیم، اوّلاً تمایز بین صفات، بی‌معنی می‌شود، یعنی سمیع و بصیر و علیم و حیّ و قدیر و... همگی به یک معنا خواهد بود. در حالیکه وقتی خداوند می‌گوید من علیم هستم مرادش با وقتی که می‌گوید قدیر هستم متفاوت است و ناظر به حیثیّات و شئون مختلف است؛ در مورد اوّل آگاهی خود را ولی در مورد دوم توانایی خود را بر انجام امور می‌خواهد برای ما بیان کند و این دو حیثیّت متفاوت هستند. ثانیاً با قائل‌شدن به نظریه عینیت، ذات الهی را که قابل کشف و فهم نیست، تطبیق می‌دهیم با یک سری معانی و مفاهیم که برای ما تا حدّی قابل‌درک و فهم است. نظیر حیات، سمع، بصر، قدرت، علم و.... در حالیکه اگر به بیان روایات توجه کنیم، ذات خدا یک شیء ناشناخته است که ویژگی‌هایی نظیر حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و... با کیفیات ناشناخته به او منتسب می‌شود. نه اینکه ذات الهی همان اسماء و صفات مانند سمع و بصر باشد.

امام رضا علیه‌السلام نیز در نفی شباهت میان صفات خدا و خلائق می‌فرماید: "خدا ا از روی خلائق نمی‌توان شناخت، چون نه او شبیه شیئی است و نه هیچ شیئی شبیه او است[1]". که ملاصدرا نیز به این نکته اذعان می‌کند که از طریق شـــناخت علم و قدرت خلائق نمی‌توان پی به کیفیت علم و قدرت خالق برد[2]. با این استدلال که چون هیچ شیئی نمی‌تواند سبب مثل خودش باشد و خدا سبب همه اشیاء است پس با همه اشیاء متفاوت است هم در ذات و هم در صفات[3].

سپس امام (ع) در خصوص اسم واحد که هم به انسان اطلاق می‌شود و هم به خدا می‌فرماید که اطلاق انسان به واحد به این لحاظ است که او جسم و جثه واحد دارد ولی واحد حقیقی نیست زیرا از اعضاء و اجزاء مختلف تشکیل شده است که هر یک با دیگری متفاوت است یعنی گوشت او غیر خون

---

[1] "لم یعرف الخالق من المخلوق و لا المنشئ من المنشأ لکنه المنشئ ففرّق بین من جسّمه و صوره و انشأه اذ کان لا یشبهه شیء و لا یشبه هو شیئا" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۷۸)

[2] "کذلك علم العلماء و قدرة القادرین دلالات علی ان لخالقهم و عالمهم علما و قدرة أتم و أشرف، و اما ان علمه باي نحو هو و قدرته علی أي وجه هي فلا یعرف البتة من هذه العلوم و القدرة. " (همان، ص ۲۸۰)

[3] "فثبت ان سبب الشيء یستحیل ان یکون مثل ذلك الشيء و لا شبهة من حیث کونه شبها له، و لما کان الاول تعالی سببا لجمیع ما عداه و کان صفاته غیر زائدة علی ذاته فلا یشبهه شيء و لا یشبه هو شیئا، لا في الذات و لا في الصفات، فعلمه مغایر لکل علم و قدرته مغایرة لکل قدرة، و کذا الحکم في ارادته و حیاته و سمعه و بصره وجوده و کرمه و لطفه و رحمته و سائر صفاته. "(همان، ص ۲۸۱)

او و موی او غیر پوست او و عصب او غیر رگ او و ... است، ولی واحد بودن خداوند به معنای حقیقی است یعنی هیچ اختلاف و تفاوت و زیادت و نقصان در او راه ندارد[1].

امام رضا علیه‌السلام در حدیث دیگری می‌فرماید هر آنچه در مخلوق یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شود یا حتّی امکان تحقّق و اتّصافش در مخلوق است در خالق وجود ندارد. ازاین‌رو امام (ع) در ادامه می‌فرماید که حرکت و سکون در خدا معنایی ندارد. چه‌طور ممکن است چیزی را که خودش جاری ساخته و به وجود آورده بر خودش بار شود. در این صورت یعنی اگر خداوند دارای حرکت و سکون بود در ذاتش تغییر حاصل می‌شد و دارای اجزاء می‌شد و دیگر نمی‌توانست موجود ازلی باشد[2].

در این فراز امام علیه‌السلام به نکته‌ای اشاره می‌کنند که مبنا و معیار بسیار مهمی برای خداشناسی است و آن معیار این است که آنچه در مخلوقات یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شوند، خدای متعال به آن متصّف نمی‌شود. یعنی بر خلاف نظر قاطبه حکما و فلاسفه که قائل هستند به قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود[3]، لسان آیات و روایات ما این قاعده را به‌صراحت رد می‌کند. مثالی که حضرت در این خطبه بیان می‌کنند این است که مخلوقین دارای حرکت و سکون هستند و اگرچه محرّک حقیقی خدای متعال است ولی خودش متّصف به حرکت و سکون نمی‌شود؛ و مثال‌های متعدّد دیگری نظیر اجزاء داشتن مخلوقات و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء در قالب یک شیء مثل نبات یا حیوان و انسان. خلق این اجزاء و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء فعل خدای متعال است ولی خودش فاقد اجزاء و ترکیب و صورت است. پس معطی شیء می‌تواند فاقد آن باشد و این قاعده حداقل در مورد خدای متعال کاملاً غلط است. چون او خالق، باریء و مصوّر است و آنچه خلق می‌کند، واجد صفاتی است که خداوند فاقد آن صفات می‌باشد و این فقدان نه‌تنها موجب نقص نیست بلکه عین کمال است. از همین‌جا این نتیجه حاصل می‌شود که صفات الهی نه‌تنها وجه مشترکی با صفات مخلوقات ندارد بلکه هر آنچه در

---

[1] "فالانسان واحد في الاسم و لا واحد في المعنى و اللّه جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۷۸)

[2] "فَكُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لاَ يجْرِي عَلَيْه اَلْحَرَكَةُ وَ اَلسُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ اِبْتَدَأَهُ إِذاً لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لاَمْتَنَعَ مِنَ اَلْأَزَلِ مَعْنَاهُ" (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

[3] رجوع کنید به: برنجکار، ***قواعد کلامی (توحید)***، ص ۱۰۰

مخلوق است را به‌صراحت آیاتی نظیر "لیس کمثله شیء" و روایاتی نظیر "فَكُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ[1]" باید از او نفی کنیم، صرفاً باید به شکل سلبی و تنزیهی معنا شود.

نکته دیگری که در این روایت به آن اشاره شده است، این است که امام علیه‌السلام ازلیّت خدای متعال را منوط به جزء نداشتن و متغیّر نبودن ذات او می‌کنند. به بیان دیگر معلوم می‌شود هر آنچه دارای جزء است و متغیّر است، ازلی نمی‌تواند باشد و هر آنچه ازلی نیست یعنی همه خلائق، دارای اجزاء بوده و متغیّر می‌باشند. و موجودی که دارای جزء باشد و تغییر کند پس لاجرم هم‌مکان دارد و هم زمان. درنتیجه هیچ موجود بسیطی و مجرّدی غیر از خدای متعال وجود ندارد. در تأیید همین سخن روایتی است که از امام باقر علیه‌السلام نقل شده مبنی براینکه همه چیز جز خدای متعال دارای اجزاء است و تقسیم‌پذیر است[2]، پس فقط یک موجود بسیط در عالم هست و آن ذات خدای متعال است.

طبق نظر امام رضا علیه‌السلام معنای تمامی اسماء و صفات الهی با آنچه به مخلوقات منتسب است اگر چه در ظاهر لفظ یکی باشند متفاوت است[3].

در توضیح این کلام می‌توان گفت که یک سری از کمالات هستند که صرفاً برای آن مخلوق کمال حساب می‌شوند و نه‌تنها برای خالق آنها کمال نیست بلکه برای مخلوق دیگر نیز ممکن است کمال حساب نشود. حتی اگر بتوان از بعضی از کمالات نام برد که لفظاً بین خالق و مخلوق مشترک هستند ولی با تدقیق معنای آنها متوجه می‌شویم که از سنخ متفاوت هستند. همان‌طور که در مورد اسماء و صفات الهی که به‌ظاهر لفظ مشترک با خلائق دارد نیز این قاعده جاری است و معنای آن اسم و صفت در خالق و مخلوق متفاوت است. در همین رابطه حدیث مفصّلی از امام رضا علیه‌السلام نقل است که برای نمونه به چند صفت اشاره می‌کنند که هم برای خدا به کار برده می‌شود و هم برای مخلوقات ولی با معانی مختلف و سنخ متفاوت که در ادامه به فرازهایی از آن اشاره می‌کنیم[4]. از جمله اینکه امام (ع) می‌فرمایند که هم خدا را عالم خطاب می‌کنیم و هم مخلوقات را. امّا علم مخلوق یک علم حادث است که قبلش شخص جاهل بوده و بعد از آن هم ممکن است آن علم را فراموش کند و جهل سراغ او بیاید. امّا وقتی از عالم بودن خدا صحبت می‌کنیم به این معنی است که او نسبت به هیچ چیزی جهل ندارد. پس عنوان

---

[1] صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۳۴

[2] "ما سوی الواحد متجزئ و اللّه واحد لا متجزئ" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۶۸)

[3] "فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنی و هکذا جمیع الاسماء" (همان، ص۲۸۸)

[4] صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۱۸۶

عالمیت در مخلوقات با عالمیت در خداوند از دو سنخ متفاوت است[1]. همین‌طور وصف سمیع هم برای خدا به کار می‌رود و هم برای مخلوقات. امّا مخلوقات به واسطه ابزاری نظیر گوش اصوات را می‌شنوند ولی معنای سمیع بودن خدای متعال این است که او آگاه به همه اصوات است و این آگاهی از طریق ابزاری مانند گوش نیست[2]. همین‌طور وصف بصیر هم برای خدا به کار می‌رود و هم برای مخلوقات. بینایی ما از طریق ابزار به خصوصی مانند چشم رخ می‌دهد ولی معنای بصیر بودن خداوند این است که او از آنچه دیدنی است آگاه است ولی نه از طریق ابزار به خصوصی مثل چشم[3]. همین‌طور در خصوص وصف قائم که هم درباره مخلوقات کابرد دارد و هم به خداوند اطلاق می‌شود. منظور از قائم در مورد مخلوقات معمولاً به معنی ایستاده روی پا است (که البته معانی دیگری نیز برای قائم است نظیر باقی و پایدار و یا تعبیر قائم به امر) ولی در مورد خدای متعال به معنی حافظ و نگهدار است. چنانکه در مورد خدا گفته می‌شود که او قائم است (یعنی حافظ و نگهدار) از هر شخصی به آنچه او کسب نموده: " هُوَ قائِمٌ عَلی کُلِّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ[4]." همین‌طور در مورد وصف لطیف که ما معمولاً آن را به معنی نازک و ظریف می‌گریم ولی در مورد خداوند این صفت به معنی نفوذ در اشیاء و امتناع و عجز ما از ادراک و شناخت او است. که البته این معنا در کلام بشر نیز کاربرد دارد نظیر عبارت لَطُفَ عَنِّی هَذَا اَلْأَمْرُ به این معنی که عقل از درک آن امر عاجز است و آن موضوع آن‌قدر عمیق و باریک است که به وهم در نیاید[5]. همین‌طور وصف خبیر که هم به خدای متعال اطلاق می‌شود و هم به انسان. با این تفاوت که اطلاق وصف خبیر در مورد خدای متعال به معنی این است که از او هیچ‌چیز پوشیده نیست و چیزی از او گم نمی‌شود. و این

---

[1] " کَمَا أَنَّا رَأَیْنَا عُلَمَاءَ اَلْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ إِذْ کَانُوا قَبْلَهُ جَهَلَةً وَ رُبَّمَا فَارَقَهُمْ اَلْعِلْمُ بِالْأَشْیَاءِ فَصَارُوا إِلَی اَلْجَهْلِ وَ إِنَّمَا سُمِّیَ اَللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لاَ یَجْهَلُ شَیْئاً فَقَدْ جَمَعَ اَلْخَالِقَ وَ اَلْمَخْلُوقَ اِسْمُ اَلْعِلْمِ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی " (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص ۱۸۶)

[2] "وَ سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِیعاً لاَ بِجُزْءٍ فِیهِ یَسْمَعُ بِهِ اَلصَّوْتَ وَ لاَ یُبْصِرُ بِهِ کَمَا أَنَّ جُزْءَنَا اَلَّذِي نَسْمَعُ بِهِ لاَ نَقْوَی عَلَی اَلنَّظَرِ بِهِ وَ لَکِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لاَ یَخْفَی عَلَیْهِ اَلْأَصْوَاتُ لَیْسَ عَلَی حَدِّ مَا سُمِّینَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ بِالسَّمِیعِ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی" (***همانجا***)

[3] "هَکَذَا اَلْبَصَرُ لاَ بِجُزْءٍ بِهِ أَبْصَرَ کَمَا أَنَّا نُبْصِرُ بِجُزْءٍ مِنَّا لاَ نَنْتَفِعُ بِهِ فِي غَیْرِهِ وَ لَکِنَّ اَللَّهَ بَصِیرٌ لاَ یَجْهَلُ شَخْصاً مَنْظُوراً إِلَیْهِ فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی"(همانجا)

[4] "وَ هُوَ قَائِمٌ لَیْسَ عَلَی مَعْنَی اِنْتِصَابٍ وَ قِیَامٍ عَلَی سَاقٍ فِي کَبَدٍ کَمَا قَامَتِ اَلْأَشْیَاءُ وَ لَکِنْ أَخْبَرَ أَنَّهُ قَائِمٌ یُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظٌ کَقَوْلِكَ اَلرَّجُلُ اَلْقَائِمُ بِأَمْرِنَا فُلاَنٌ وَ هُوَ قَائِمٌ عَلَی کُلِّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَ اَلْقَائِمُ أَیْضاً فِي کَلاَمِ اَلنَّاسِ اَلْبَاقِي وَ اَلْقَائِمُ أَیْضاً یُخْبِرُ عَنِ اَلْکِفَایَةِ کَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ قُمْ بِأَمْرِ فُلاَنٍ أَيِ اِکْفِهِ وَ اَلْقَائِمُ مِنَّا قَائِمٌ عَلَی سَاقٍ فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ لَمْ یَجْمَعْنَا اَلْمَعْنَی"(همانجا)

[5] "وَ أَمَّا اَللَّطِیفُ فَلَیْسَ عَلَی قِلَّةٍ وَ قَضَافَةٍ وَ صِغَرٍ وَ لَکِنْ ذَلِكَ عَلَی اَلنَّفَاذِ فِي اَلْأَشْیَاءِ وَ اَلِامْتِنَاعِ مِنْ أَنْ یُدْرَكَ کَقَوْلِكَ لَطُفَ عَنِّي هَذَا اَلْأَمْرُ وَ لَطُفَ فُلاَنٌ فِي مَذْهَبِهِ وَ قَوْلِهِ یُخْبِرُكَ أَنَّهُ غَمَضَ فَبَهَرَ اَلْعَقْلُ وَ فَاتَ اَلطَّلَبُ وَ عَادَ مُتَعَمِّقاً مُتَلَطِّفاً لاَ یُدْرِکُهُ اَلْوَهْمُ فَهَکَذَا لَطُفَ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَی عَنْ أَنْ یُدْرَكَ بِحَدٍّ أَوْ یُحَدَّ بِوَصْفٍ وَ اَللَّطَافَةُ مِنَّا اَلصِّغَرُ وَ اَلْقِلَّةُ فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی" (همانجا)

خبرویّت به‌واسطهٔ تجربه و عبرت گرفتن از حوادث حاصل نشده است که اگر چنانچه تجربه نمی‌کرد این آگاهی نیز حاصل نمی‌شد. چنانچه در مورد انسان‌ها این امر صادق است و ابتدا جاهل هستند و به‌واسطهٔ تجربه، خبره شده و به آنها خبیر اطلاق می‌شود. ولی خداوند همیشه خبیر است[1]. در مورد اسم ظاهر نیز که هم به خدا اطلاق می‌شود و هم به خلائق همین‌طور است. چنانکه اسم ظاهر در مورد خداوند به معنی سوار شدن بر اشیاء نیست بلکه به معنی غلبه و قدرت بر اشیاء است. همان‌طور که گفته می‌شود: ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِی یعنی بر دشمنانم غلبه کردم. معنای دیگر ظاهر برای خداوند این است که او برای کسی که در طلب اوست پنهان نیست. و هر جوینده‌ای او را می‌یابد. چراکه تدبیر همه خلائق بدست اوست. پس چه ظاهری می‌تواند آشکارتر از او باشد. زیرا هر سو که می‌نگری و همچنین در خود که توجه می‌کنی آثار او را مشاهده می‌کنی. پس معلوم شد که ظاهر در ما به معنی بروز و نمایان شدن حدود اشیاء است ولی در خدای متعال چنین معنایی نمی‌دهد[2]. در مورد اسم باطن نیز همین مطلب صادق است. چه اینکه اطلاق وصف باطن برای خدا به معنی درون اشیاء بودن نیست، بلکه به این معنی است که علم و تدبیر او اشیاء را فراگرفته و حافظ اشیاء است. همان‌طور که گفته می‌شود در درون آن غور کردم یعنی از سرّ درون آن آگاهی یافتم؛ بنابراین بر خلاف معنای مصطلح باطن که به معنی داخل و غائر در اشیاء است در مورد خدا به معنی احاطه علمی و تدبیری اشیاء است[3].

پس همان‌طور که معلوم شد در خصوص اسماء و صفات الهی اگرچه لفظ بعضی از این اسماء میان ما و خدای متعال مشترک هست ولی معنایی که این الفاظ برای خدا قابل اطلاق است با معنایی که ما از آن معمولاً به طور مصطلح استفاده می‌کنیم متفاوت بوده و آنچه از معنای این الفاظ که شائبه جسمانی بودن را ایجاد می‌کند، خدای متعال از آن منّزه است و معنایی بر او حمل می‌شود که حداقل شاخصه‌های جسمانی بودن، مادی بودن و زمان و مکان داشتن را نداشته باشد. امام رضا علیه‌السلام در این حدیث و

---

[1] " وَ أَمَّا اَلْخَبِيرُ فَالَّذِي لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ شَيْءٌ وَ لاَ يَفُوتُهُ شَيْءٌ لَيْسَ لِلتَّجْرِبَةِ وَ لاَ لِلِاعْتِبَارِ بِالْأَشْيَاءِ فَيُفِيدَهُ اَلتَّجْرِبَةُ وَ اَلِاعْتِبَارُ عِلْماً لَوْ لاَ هُمَا مَا عُلِمَ لِأَنَّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جَاهِلاً وَ اَللَّهُ لَمْ يَزَلْ خَبِيراً بِمَا يَخْلُقُ وَ اَلْخَبِيرُ مِنَ اَلنَّاسِ اَلْمُسْتَخْبِرُ عَنْ جَهْلِ اَلْمُتَعَلِّمِ وَ قَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَى"(التوحید، ج ۱، ص ۱۸۶)

[2] "وَ أَمَّا اَلظَّاهِرُ فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلاَ اَلْأَشْيَاءَ بِرُكُوبٍ فَوْقَهَا وَ قُعُودٍ عَلَيْهَا وَ تَسَنُّمٍ لِذُرَاهَا وَ لَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَ لِغَلَبَتِهِ اَلْأَشْيَاءَ وَ لِقُدْرَتِهِ عَلَيْهَا كَقَوْلِ اَلرَّجُلِ ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي وَ أَظْهَرَنِي اَللَّهُ عَلَى خَصْمِي يُخْبِرُ عَنِ اَلْفَلْجِ وَ اَلْغَلَبَةِ فَهَكَذَا ظُهُورُ اَللَّهِ عَلَى اَلْأَعْدَاءِ وَ وَجْهٌ آخَرُ أَنَّهُ اَلظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ أَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا بَرَأَ فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرُ وَ أَوْضَحُ مِنَ اَللَّهِ تَعَالَى وَ إِنَّكَ لاَ تَعْدَمُ صُنْعَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ وَ فِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ وَ اَلظَّاهِرُ مِنَّا اَلْبَارِزُ بِنَفْسِهِ وَ اَلْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ – فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ لَمْ يَجْمَعْنَا اَلْمَعْنَى"(همانجا)

[3] "وَ أَمَّا اَلْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى اَلِاسْتِبْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ يَغُورَ فِيهَا وَ لَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اِسْتِبْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْماً وَ حِفْظاً وَ تَدْبِيراً كَقَوْلِ اَلْقَائِلِ أَبْطَنْتُهُ يَعْنِي خَبَّرْتُهُ وَ عَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ وَ اَلْبَاطِنُ مِنَّا بِمَعْنَى اَلْغَائِرِ فِي اَلشَّيْءِ اَلْمُسْتَتِرِ بِهِ فَقَدْ جَمَعَنَا اَلِاسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَى"(همانجا)

احادیث مشابه با این بیان که اسماء و صفات الهی اگر چه با اسماء و صفات خلائق اشتراک لفظی دارند ولی معنای متفاوت دارند، می‌خواهند بگویند سنخ صفات الهی با سنخ صفات خلائق متفاوت است.

۲-۶-۱- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب صفات مشترک بین خدا و خلائق

ملاصدرا در ذیل حدیث فوق[۱] از امام رضا علیه‌السلام مطرح می‌کند نه‌تنها اگر اوصافی که دو موصوف به آنها متصف هستند معانی مختلف داشته باشد، شباهت بین دو موصوف از بین می‌رود بلکه حتی اگر صفات در شدّت و ضعف هم با هم متفاوت باشند دیگر شباهتی بین موصوف‌ها نخواهد بود[۲].

به این بیان ملاصدرا هم نقد مبنایی وارد است و هم بِنایی. نقد مبنایی این است که شدّت و ضعف و کمال و نقص نمی‌تواند به‌طورکلی شباهت را کنار بزند بلکه خلاف آنچه ملاصدرا ادّعا می‌کند تا شباهتی میان شدید و ضعیف و کامل و ناقص نباشد اطلاق شدت و ضعف و کامل و ناقص، بی‌معنا خواهد بود و نمی‌توان گفت که آن وجود، شدید شده آن وجود ضعیف است یا آن وجود، کامل آن وجود ناقص است. لاجرم باید میان این وجودات اشتراکی باشد تا بتوان اطلاق شدّت و ضعف را بر آنها کرد؛ وگرنه دو وجودی که هیچ شباهتی به هم ندارند نمی‌تواند یکی کامل آن وجود ناقص باشد. امّا نقد بِنایی این است که در جای دیگر ملاصدرا می‌گوید صفات خدا همان صفات خلائق است ولی به وجه اعلی و ابسط و اشرف[۳]. در حالیکه این ادّعا نیز همان‌طور که بیان شد نادرست است و در خیلی از موارد همان‌طور که در حدیث " فَقَدْ جَمَعَنَا اَلاِسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی[۴]" آمده و در موارد دیگر به‌عنوان نمونه صفاتی نظیر غضب ذکر شده است، اصلاً و رأساً این صفات در مورد خدا به یک معنای دیگر است: " فَرِضَاهُ ثَوَابُهُ

---

[۱] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص ۲۷۸

[۲] "اما اذا كان المسمى بالصفة في احد الموصوفين بمعنى و في الاخر بمعنى اخر او يكون في احدهما بوجود اشد و اكمل و في الاخر اضعف و انقص فلا تشبيه بينهما. " (همان، ص۲۸۹)

[۳] "لانّ صفات كل موجود على حسب وجوده، فصفات الجسم كوجوده جسمانية و صفات النفس نفسانية و صفات العقل عقلانيّة و صفات اللّه إلهيّة، لا كما عليه كثير من اهل التميز من ان ينكر هذه الصّفات في حق اللّه رأسا و يقال ان اسماء اللّه انّما تطلق باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات، و هذا من قصور العلم و ضيق الصدر و عدم سعة التعقل، حيث لم يدركوا مقامات الكمالية من صفات الوجود و معارجه و منازله و احواله في كل موطن و مقام، فوقعوا في مثل هذا التعطيل الخالي عن التحصيل. و بالجملة العوالم متطابقة، فما وجد من الصفات الكمالية في الادنى يكون في الاعلى على وجه ارفع و ابسط و اشرف. فافهم هذا التحقيق و اغتنم فانّه عزيزا جدا." (همان، ص ۲۶۱)

[۴] کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۲۰

وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ[1]." همان‌طور که امام صادق علیه‌السلام نیز در ذیل آیه "فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ" می‌فرماید: "تأسف خداوند مانند تأسف انسان‌ها نیست؛ بلکه او اولیایی را برای خودش آفریده است که اندوهگین و شاد می‌شوند. آن‌ها آفریده و تربیت شده‌اند. خداوند، رضایت آن‌ها را به‌عنوان رضایت خودش و خشم آن‌ها را به‌عنوان خشم خودش قرار داده است. زیرا به آن‌ها دستور داده است تا مردم را به‌سوی او دعوت کنند و راهنمایانی برای مردم به‌سوی او باشند. به همین دلیل آن‌ها به چنان جایگاهی دست یافته‌اند. این بدان معنی نیست که خداوند مانند انسان‌ها شاد یا غمگین می‌شود؛ بلکه این، معنای آیه فوق است[2]. امام (ع) در ادامه روایت به ذکر موارد دیگر ازاین‌دست اشاره می‌کنند. نظیر آیات " مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اَللَّهَ" وَ " إِنَّ اَلَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اَللَّهَ يَدُ اَللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" و در ذیل آنها علّت مبّرا بودن ذات الهی از توصیف به این صفات را این‌گونه عنوان می‌کنند که این صفات بیانگر تغییر در ذات می‌باشد و اگر قرار باشد تغییر در ذات الهی راه یابد، ذات الهی از زوال و نابودی نیز در امان نخواهد بود در آن صورت، فرق بین خالق و مخلوق مشخص نمی‌شود[3]. این بیان امام صادق علیه‌السلام حکایت از آن دارد هر صفتی که نشان‌دهنده تغییر در ذات الهی را دارد، باواسطه خلائق به خدا منتسب می‌شود و آن تغییر در خلائق رخ می‌دهد و نه در خدا. همان‌طور که در حدیثی از امام حسین علیه‌السلام آمده است که: "لاَ يُوصَفُ بِشَيءٍ مِنْ صِفَاتِ اَلْمَخْلُوقِينَ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلصَّمَدُ مَا تُصُوِّرَ فِي اَلْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلاَفُهُ[4]."

---

[1] کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۱۰

[2] "عَنْ أَبِی‌عَبْدِ اللَّهِ (علیه‌السلام) فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَأْسَفُ كَأَسَفِنَا وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْسَفُونَ وَ يَرْضَوْنَ وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ وَ سَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاةَ إِلَيْهِ وَ الْأَدِلَّاءَ عَلَيْهِ فَلِذَلِکَ صَارُوا كَذَلِکَ وَ لَيْسَ أَنَّ ذَلِکَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ لَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِکَ." (همان، ص۱۴۴)

[3] "وَ قَدْ قَالَ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيّاً فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ دَعَانِي إِلَيْهَا وَ قَالَ «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ » وَ قَالَ «إِنَّ اَلَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اَللّهَ يَدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » فَكُلُّ هَذَا وَ شِبْهُهُ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ وَ هَكَذَا اَلرِّضَا وَ اَلْغَضَبُ وَ غَيْرُهُمَا مِنَ اَلْأَشْيَاءِ مِمَّا يُشَاكِلُ ذَلِكَ وَ لَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اَللَّهِ اَلْأَسَفُ وَ اَلضَّجَرُ وَ هُوَ اَلَّذِي خَلَقَهُمَا وَ أَنْشَأَهُمَا لَجَازَ لِقَائِلِ هَذَا أَنْ يَقُولَ إِنَّ اَلْخَالِقَ يَبِيدُ يَوْماً مَا لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَهُ اَلْغَضَبُ وَ اَلضَّجَرُ دَخَلَهُ اَلتَّغْيِيرُ وَ إِذَا دَخَلَهُ اَلتَّغْيِيرُ لَمْ يُؤْمَنْ عَلَيْهِ اَلْإِبَادَةُ ثُمَّ لَمْ يُعْرَفِ اَلْمَكْوَّنُ مِنَ اَلْمَكَوِّنِ وَ لاَ اَلْقَادِرُ مِنَ اَلْمَقْدُورِ عَلَيْهِ وَ لاَ اَلْخَالِقُ مِنَ اَلْمَخْلُوقِ تَعَالَى اَللَّهُ عَنْ هَذَا اَلْقَوْلِ عُلُوّاً كَبِيراً بَلْ هُوَ اَلْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لاَ لِحَاجَةٍ فَإِذَا كَانَ لاَ لِحَاجَةٍ إِسْتَحَالَ اَلْحَدُّ وَ اَلْكَيْفُ فِيهِ فَافْهَمْ إِنْ شَاءَ اَللَّهُ تَعَالَى". (همانجا)

[4] حرانی، ***تحف العقول***، ج۱، ص۲۴۴

۲-۷- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب عبادت معنا و عبادت اسماء

در مجموعه احادیثی مرز بین شـرک و توحید، عبادت خدای حقیقی که از آن تعبیر به معنا شـده است، در مقابل عبادت اسماء و صفات بدون توجه به آن اصل و حقیقت یا در کنار قراردادن این اسماء با آن حقیقت، عنوان شده است. با این توضیح که خداوند یک موجود و حقیقت خارجی است که به اسماء و صفاتی نیز منتسب است. ولی این اسماء و صفات عین آن حقیقت خارجی نیستند. در این حد که این الفاظ نمی‌توانند عین آن حقیقت خارجی باشـند به نظر نمی‌رسـد که اختلافی وجود داشـته باشـد. حتی مفاهیم این الفاظ نیز عین هم نیسـتند و این الفاظ بر مفاهیم مختلف دلالت می‌کنند و به تعبیر امام صـادق علیه‌السـلام اگر قرار بود این اسماء و صفات عین آن حقیقت خارجی باشـند، می‌بایست به‌ازای هر اسـمی یک خدا وجود می‌داشت[۱].

پس تا اینجا این موضـوع روشـن اسـت که این اسـماء و صـفات یک مصـداق حقیقی دارد و آن خداوند متعال است و این اسماء و صفات توقیفی هستند به این معنی که خود خداوند آنها را به ما معرفی کرده تا از طریق آنها او را صدا بزنیم و مورد ندا قرار داده و نسبت به او در حدی که باید، شناخت حاصل کنیم.

امّا ملاصـدرا در ذیل حدیث فوق مطالبی را عنوان می‌کند که ابتدا به بیان آنها و سـپس به نقد آنها می‌پردازیم. ملاصـدرا عنوان می‌کند که وضـع اسـم برای ذات الهی غیرممکن اسـت. چراکه از نظر او ذات الهی برای بشـر، غیر معقول اسـت و بنابراین نه توسـط عقل و نه توسـط حسّ نمی‌توان به او اشـاره کرد و غرض از وضع الفاظ بیان دلالت معانی ذهنی بر حقائق خارجی است. در حالیکه اگر حقیقت خارجی نزد مخاطب حاضـر باشـد، الفاظ از اعتبار سـاقط می‌شـوند. زیرا در چنین حالتی نیازی به اشـاره حسّی یا عقلی وجود ندارد چون آن حقیقت خارجی به‌صـراحت قابل مشـاهده اسـت؛ و چون برای حقیقت خدای متعال صـورت ذهنی که مطابق با ذاتش باشـد متصـوّر نیسـت، پس امکان دلالت بر او نیز وجود ندارد و چون مشاهده ذات جز از طریق ذات و اشراق نور وجه او ممکن نیست و این مشاهده صریح رخ نمی‌دهد مگر

---

[۱] "عن هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد اللّه عليه السلام عن أسماء اللّه و اشتقاقها، اللّه مما هو مشتق قال فقال لي يا هشام انه مشتق من أله و الإله تقتضي مألوها و الاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئا و من عبد الاسم و المعنى فقد كفر و عبد اثنين و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد ان للّه تسعة و تسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلها و لكن للّه معنى يدل عليه بهذه الاسماء و كلّها غيره" (کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۸۷)

بعد از فناء سالک از تعیّن ذات خویش و اندکاک انیّت و هویّتش در طریق حق که در آن هنگام دیگر اسم و رسم و صفتی باقی نمانده است؛ بنابراین سالک مادامی که در حجاب وجودش می‌باشد، به‌کاربردن الفاظ برای حضرت حق فائده‌ای ندارد و زمانی هم که به شهود حقیقی واصل شد دیگر اثری از او باقی نمی‌ماند که بخواهد در قالب اسم و رسم بیان کند[1].

به این بیان ملاصدرا چند اشکال وارد است:

اوّل اینکه ملاصدرا ادّعا می‌کند که چون ذات الهی غیر قابل تعقّل و ادراک برای ما است پس وضع اسم برای او غیرممکن است. اشکال این سخن در این است که اگر ما از روی درک و تعقّل خود برای خدا اسم یا صفتی انتخاب می‌کردیم، این اشکال وارد بود ولی وقتی خود خدا برای خود اسم و صفت انتخاب نموده و به ما معرفی نموده، این اشکال وارد نیست.

دومین اشکال به‌عنوان نقد مبنایی این است که ملاصدرا ادّعا می‌کند که چون ذات الهی برای ما غیر قابل تعقّل است پس هیچ‌گونه اشاره حسّی و عقلی نمی‌توان به او داشت. این سخن درست نیست چرا که اشاره حسّی یا عقلی به یک وجود خارجی متوقف بر شناخت کامل ذات آن شیء خارجی نیست. همین که انسان بفهمد یک موجود خارج از او وجود دارد می‌تواند او را مورد خطاب و اشاره قرار دهد. اگر چه شناخت کامل به ذات آن موجود نداشته باشد؛ و چون خدای متعال موجودی مجرّد است و دارای مکان نیست، قابل اشاره حسّی نیست ولی قطعاً قابل اشاره عقلی خواهد بود. در غیر این صورت مورد خطاب قراردادن او و راز و نیاز با او بی‌معنا بود. اصولاً اگر موجودی قابل اشاره نباشد چگونه مورد خطاب قرار می‌گیرد؟ اگر ما هیچ شناختی نسبت به خدا نداشتیم چگونه او را به‌عنوان خدا قبول می‌کردیم و مورد خطاب قرار می‌دادیم؟ اگر وضع اسماء و صفات برای ذات الهی بی‌معنا بود چطور خدا خودش را با این اسماء و صفات به ما معرفی نموده است؟

---

[1] "و الحق الحقيقي بالتصديق ان وضع الاسم المخصوص للذات الاحدية و الهوية الوجودية مع قطع النظر عن النسب و الاضافات غير متصور اصلا، لان تلك الذات غير معقول للبشر و لا يُشارُ إليه بعقل أو حسّ، و الغرضُ من وضع الالفاظ و النقوش الكتابية ليس الّا الدّلالة على ما في الاذهان من المعاني الذهنية الدّالة على الحقائق الخارجية، اذ لو كانت الحقيقة بنحو وجودها الخارجي حاضرا عند المخاطب فيسقط اعتبار اللفظ حينئذ، و العيان يستغني عن البيان، بل لا يحتاج عند ذلك الى الاشارة لا حسيّة و لا عقلية، لانها مدركة بصريح المشاهدة. و لما لم يتصور لحقيقة البارئ صورة ذهنية مطابقة لذاته، فلا يمكن الدلالة عليه، و لما لم يكن حضور ذاته الا بصريح ذاته و اشراق نور وجهه الكريم، و ذلك بعد فناء السالك عن تعين ذاته و اندكاك جبل انيته و إماطة اذى هويته في طريق الحق من البين، و حينئذ فلا اسم و لا رسم و لا نعت، فالسالك ما دام في حجاب وجوده و عينه فلا فائدة للألفاظ في حقه، و اذا وصل الى الشهود الحقيقي فلا أثر منه عند الغير" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۷۸)

اشـکال سـوم در قالب نقد مبنایی و بِنایی به این بیان ملاصـدرا وارد اسـت که او ادّعا می‌کند که غرض از وضـع الفاظ بیان دلالت معانی ذهنی بر حقائق خارجی اسـت و اگر حقیقت خارجی نزد مخاطب حاضر باشد، نیازی به وضع الفاظ نداریم. این بیان دارای اشکال است. زیرا خود ملاصدرا عنوان می‌کند: "حقیقت خارجی نزد مخاطب حاضـر باشـد" ، پس یک طرف خطاب ما هسـتیم و طرف دیگر آن حقیقت خارجی. یعنی دو موجود مستقل از هم. حال این حقیقت خارجی که غیر از وجود ماست چه غایب باشد و چه نزد ما حاضر باشد و چه این حضور به نحو مشاهده حسّی باشد و چه حضورش به نحو غیر حسّی قابل‌ادراک باشـد، مثل حضـور خداوند، تفاوتی نخواهد کرد و ما را از وضـع الفاظ بی‌نیاز نمی‌کند. چرا که در همه این حالات برای مورد خطاب قراردادن آن حقیقت خارجی که خارج از ذات ما است، نیاز به اسم و لفظ داریم. مگر اینکه نخواهیم آن حقیقت خارجی را مورد خطاب قرار دهیم و صـــرفاً به مشـــاهده او بپردازیم. در این حالت نیز باز در مورد مشـاهده حسّـی، اشـاره حسّـی و در مورد مشـاهدات عقلی، اشـاره عقلی رواست.

اشـــکال چهارم در قالب نقد مبنایی و بِنایی بر این بیان ملاصـــدرا وارد اســـت که او ادّعا می‌کند چون ما صـــورت ذهنی مطابق با ذات الهی نداریم، پس لفظی که دلالت کند بر انطباق صـــورت ذهنی بر حقیقت خارجی که ذات الهی باشد نیز وجود ندارد. این ادّعا نیز نادرست است. چراکه اوّلاً همان‌طور که ذکر شـد، این اشـکال در درجه اوّل به فلاسـفه از جمله ملاصـدرا بر می‌گردد که برای ذات الهی عناوین و توصـــیفاتی نظیر هویّت مطلقه، هویّت وجودیه، واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات... اطلاق می‌کنند که جز از طریق تحلیل عقلی ذات، حاصل نشده‌اند. ثانیاً در خصوص اسماء و صفات الهی که به ما رسیده است، ما آنها را ما وضع نکرده‌ایم که از مطابقت صورت ذهنی ما به حقیقت خارجی پدید آمده باشـــد بلکه این الفاظ را خود خدا به ما تعلیم داده تا با این الفاظ او را مورد خطاب قرار دهیم. پس نیازی نیست در به‌کاربردن این اسماء و صفات، حقیقت ذات الهی بر ما منکشف شده باشد تا بتوانیم این الفاظ را بکار بریم و درغیر این صورت این الفاظ ساقط باشد. ثالثاً ما تا ادراک و تعقلی از خداوند نداشته باشـــیم نمی‌توانیم او را عبادت کنیم. پس به‌کاربردن این الفاظ که همان اســـماء الهی هســـتند هر چند با شـناخت اندک و ناقص ما همراه باشـد چون از جانب خود خداوند تجویز شـده اسـت، از جانب ما جائز است و بر خلاف نظر ملاصدرا این الفاظ ساقط نیستند.

اشـکال پنجم در قالب نقد مبنایی بر این بیان ملاصـدرا وارد اسـت که او ادّعا می‌کند بعد از فناء سالک از تعیّن ذات خویش و اندکاک انیّت و هویّتش در طریق حق، امکان مشاهده صریح ذات الهی برای او میسّـر اسـت. این ادّعا نیز که البته در موارد دیگر نیز تکرار شـده اسـت به نظر نادرسـت اسـت؛ زیرا اگر فنای ذاتی سـالک به معنای نابودی ذات سـالک باشـد که اصـلاً سـالکی بعد از آن وجود نخواهد داشـت که حالا بخواهد مشاهده‌ای داشته باشد. اگر هم فنا و اندکاک ذات سالک به معنای ترکیب‌شدن ذات سالک با ذات الهی باشـد نیز به‌وضـوح باطل اسـت. همان‌طور که مثال سـخیف قطره و دریا را در یکی‌شـدن ذات سـالک با ذات الهی مطرح می‌کنند[۳۲۱]، چراکه ذات الهی را همانند یک مادّه قابل‌ترکیب انگاشـته‌اند؛ و این پندار نادرست از ذات الهی هیچ نسبتی با توحید ندارد و دارای تالی فاسدهای متعدّد است؛ و اگر هم فناء به این معنا باشـد که سـالک صـرفاً متوجه ذات و هویّت و تعیّن خود نباشـد ولی درعین‌حال این ذات و تعیّن برای او باقی باشد تا بتوان اسم سالک را بر او نهاد، در چنین حالتی هم باز به دلیل محدودیت وجود سالک و نامحدودبودن وجود حق، امکان مشاهده ذات حق‌تعالی کما هی ذات وجود ندارد؛ و این اشکال خیلی بزرگی اسـت که متوجه ملاصـدرا و هم‌فکران او اسـت که فکر می‌کنند سـالک با فنای ذات خود، می‌توان ذات حق‌تعالی را صراحتاً مشاهده کند.

---

[۱] سر زُلفت به کناری زن و رُخسار گشا تا جهان محو شود، خرقه کشد سوی فنا...
رسَم آیا به وصالِ تو که در جان منی؟ هجر روی تو که در جان مَنی، نیست روا
ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست موجْ دریاست، عجب آنکه نباشد دریا (امام خمینی، ***دیوان امام***، ص۴۳)

[۲] "الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است: إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّـا إِلَیْهِ رَاجِعونَ" (حسن‌زادهٔ آملی، ***الهی‌نامه***، ص۷۱)

[۳] " لیس حال ما یطلق علیه «السوی» و «الغیر» إلاّ کحال الأمواج علی البحر الزخّار، فانّ الموج لا شکّ أنّه غیر الماء عند العقل من حیث أنّه عرضٌ قائمٌ بالماء؛ وامّا من حیث الوجود، فلیس شیءٌ غیر الماء. فمن وقف عند الأمواج ـ التی هی وجودات الحوادث وصورها ـ وغفل عن البحر الزخّار، الذی بتموّجه یظهر من غیبه الی شهادته ومن باطنه الی ظاهره هذه الأمواج، یقول بالامتیاز بینهما ویُثبت الغیر والسوی. ومن نظر علی البحر وعرف انّها أمواجها والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنها اعدامٌ ظهرت بالوجود، فلیس عنده الاّ الحق سبحانه وما سواه عدمٌ یُخیّل أنّه موجود متحقق فوجوده خیالٌ محض والمتحقّق هو الحق لا غیر. لذلک قال الجنید، «الآن کما کان» عند سماعه حدیث رسول الله...، کان الله، ولم یکن معه شیءٌ".

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بود
پس از این روی هستی اشیا راست چون هستی سراب بود (جامی، ***نقد النصوص***، ص۶۶)

اشکال ششم نیز در قالب نقد مبنایی بر این بیان ملاصدرا وارد است که او این‌گونه می‌پندارد سالک تا وقتی که در حجاب وجود و تعیّن خویش است، الفاظ و اسمائی که برای خدا به کار می‌برد، کارایی ندارد و هنگامی هم که فانی شد دیگر اثری از او برای دیگران باقی نمی‌ماند تا گزارش شهود خود را بدهد ضمن اینکه به تعبیر ملاصدرا در آن مقام اسم و رسم و صفتی وجود ندارد که بخواهد از آنها بهره ببرد[1]. این بیان نیز دارای اشکال است. از جمله اینکه اوّلاً همان‌طور که ذکر شد، هیچ مخلوقی به‌هیچ‌عنوان به دلیل محدودیت ذاتی دسترسی به مقام ذات و هویّت مطلقه الهی ندارد تا بخواهد ذات الهی را شاهد باشد و شهود خود را وصف نماید. ثانیاً اسماء و صفات الهی همگی بازگشتشان به ذات الهی است و اصولاً اسم یا صفتی که نسبتی با ذات الهی نداشته باشد نمی‌تواند اسم و صفت خدا باشد. از جمله اسم الله که در این روایت مورد بحث است؛ و اساساً اگر مقامی وجود داشته باشد که اسم و رسم و صفتی نتوان بر آن اطلاق کرد، آن مقام مخصوص خود ذات مطلقه الهی است و بشر و مخلوقات دسترسی به آن مقام ندارند تا بگویند اسم و صفتی می‌توان به آن مقام اطلاق نمود یا خیر. آنچه خدا به ما تعلیم فرموده و می‌توان او را با این اسماء و صفات مورد خطاب و ندا قرار داد، چه به قول ملاصدرا سالک در حجاب وجود و تعیّنش باشد و چه از این حجاب خارج شود و خود را نبیند، مادامی که موجود است، محدود است و اگر هم وجودش مضمحل و نابود شد که دیگری وجودی ندارد که بخواهد شهود داشته باشد، پس درهرحال بر خلاف نظر ملاصدرا انسان فقط از این الفاظ و اسماء می‌تواند برای خطاب قرار دادن خداوند و وصف او استفاده کند و وصف الهی جز از طریق همین الفاظی که خود خدا آنها را معرفی نموده جایز نیست؛ و این بحث نباید با بحث عینیت صفات با ذات مخلوط شود. چراکه هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که اسم عین مسمّی یا صفت عین موصوف باشد؛ و اینکه در این روایت و موارد مشابه آن گفته شده است که اسم غیر مسمّی است و عبادت حقیقی عبادت معنی بدون اسم است و عبادت اسم به‌تنهایی و عبادت اسم و معنی با هم ردّ شده است، علّتش این است که ما برای عبادت خدا، معنی یا همان وجود خارجی حقیقی خدا را عبادت می‌کنیم ولی برای خطاب قراردادن این وجود حقیقی خارجی نیاز به اسم و صفت داریم و واضح است که این الفاظ و اسماء، صرفاً وسیله‌ای است برای خطاب و ندای آن حقیقت خارجی و به‌خودی‌خود این الفاظ، وجودی ندارند چه برسد به اینکه بخواهند مورد عبادت قرار گیرند. به‌عنوان‌مثال لفظ علیم و قدیر که امکان

---

[1] "ذلك بعد فناء السالك عن تعين ذاته و اندكاك جبل انيته و إماطة اذى هويته في طريق الحق من البين، و حينئذ فلا اسم و لا رسم و لا نعت، فالسالك ما دام في حجاب وجوده و عينه فلا فائدة للألفاظ في حقه، و اذا وصل الى الشهود الحقيقي فلا أثر منه عند الغير." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۷۸)

ندارد مورد عبادت واقع شود، حتی مفهوم آنها نیز به‌خودی‌خود نمی‌تواند معبود واقع شود. بلکه خدا یا همان وجود حقیقی خارجی که صفاتی چون علیم و قدیر از او برای ما روشن شده است، معبود واقع می‌شود.

ملاصدرا در ادامه در خصوص تغایر اسم و مسمّی به این مطلب اشاره می‌کند که در حمل ذاتیات، می‌بایست بین موضوع و محمول، اتحّاد وجود داشته باشد. به‌عنوان‌مثال وقتی می‌گوییم زید، انسان است، بین زید و انسانیت باید اتحّاد وجود داشته باشد. زیرا وجود زید در خارج همان وجود ذاتیاتش هست؛ و این ذاتیات هست که ذات و ماهیت او را می‌سازند[1]. امّا به وجود خدا که می‌رسد این‌گونه بیان می‌کند که آنچه از اسماء و صفات بر او اطلاق می‌شود، اگرچه از ذات او که واحد بسیط است انتزاع می‌شود و بر او حمل می‌شود و ازاین‌جهت شبیه حمل ذاتیات بر ذات است ولی چون خدا ماهیت ندارد پس ذاتیات نیز ندارد[2].

در نقد این ادّعای ملاصدرا به‌عنوان نقد مبنایی و همچنین بِنایی می‌توان گفت که چه‌طور می‌شود از یک ذات واحد بسیط این مفاهیم مختلف انتزاع شود و بر او حمل شود ولی هیچ اتحّادی میان مفاهیم این اسماء و صفات با آن ذات احدی نباشد؟ اگر بین مفهوم اسم یا صفتی که بر خدا حمل می‌شود هیچ نحوی از اتحاّد با ذات احدی نباشد، چه‌طور این مفهوم بر آن ذات حمل می‌شود؟ ملاصدرا نه‌تنها به این سؤال پاسخ نداده بلکه با طرح این موضوع که خدا ماهیت ندارد خواسته صورت مسئله را به‌زعم خود پاک کند. ولی نه‌تنها صورت مسئله پاک نمی‌شود بلکه با بیان این جمله که این مفاهیم متکثّر و متخالف از ذات او منتزع شده و بر او حمل می‌شود، تناقض و تعارض جدّی در کلام او به وجود می‌آید. برای حل این مشکل همان‌طور که قبلاً نیز به آن اشاره شد و با کلام معصومین نیز تطابق دارد، نباید ذات احدی را فاقد ماهیت فرض کرد که با چنین تناقضاتی مواجه شویم. بلکه هر موجودی از جمله وجود خدای متعال واجد ماهیت به معنی ما به الشیء هو هو یا همان نحوه وجود است. اینکه ما نمی‌توانیم از نحوه وجود

---

[1] "و التحقیق ان مطلق الهو هو مطلق الاتحاد و انّ اتحاد الذاتیات مع الذات اتحاد بالذات و بالحقیقة و اتحاد العرضیات معها اتحاد بالعرض و بالمجاز، فان الموضوع کزید مثلا اذا وجد في العین فوجوده بعینه وجود ذاتیاته کالانسانیة و الناطقیة و الحیوانیة و الحساسیة و غیرها، لان جمیعها داخلة في ماهیته و ذاته، فیکون کلها محمولة بهو هو بالذات، لان وجوده بعینه وجودها. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۸۰)

[2] "ان الحق الاوّل تعالی ذاته نفس الوجود الصرف بلا ماهیة اخری فجمیع مفهومات الاسماء و الصفات خارجة عنه، فصدقها و حملها علیه لیس کصدق الذاتیات علی الماهیة، اذ لا ماهیة له کلیة، و لا کصدق العرضیات، اذ لا قیام لافرادها بذاته تعالی، و لکن ذاته تعالی بذاته الاحدیة البسیطة مما ینتزع منه هذه المفهومات و تحمل علیه، فالمفهومات کثیرة و الجمیع غیرها، و الذات وجود واحد بسیط بنفسه موجود، فالکل بحسب المفهوم غیره و خارج عنه و بحسب المصداق عینه، و من هذه الجهة یشبه حملها علیه حمل الذاتیات و لیس بذلك، اذ لا ماهیة له. " (همانجا)

ذات او آگاهی یابیم همان‌طور که از نحوه وجود ذات اشیاء غیر از خدا نیز از جمله ذات خود نیز عاجزیم، دلیل نمی‌شود که ذات الهی فاقد ماهیت یا همان نحوه وجود باشد.

او در ادامه اشاره می‌کند که این مفهومات اسماء و صفات علی‌رغم اینکه به لحاظ مفهومی متکثّر و متخالف هستند ولی هویّت بسیط ذات احدی به این اسماء دلالت کرده زیرا همه این اسماء بر آن ذات واحد بسیط صدق می‌کنند؛ اگرچه به لحاظ مفهومی همه این اسماء و صفات غیر از آن ذات هستند. چراکه این مفهومات صرفاً در ذهن وجود دارند. او بلافاصله بعد از این ادّعا عنوان می‌کند که این مفهومات و ماهیات نه در ذهن و در خارج موجود نیستند! و همانا موجود در هر موطنی نحوی از انحاء وجود بدون ماهیت است که از آن ماهیت نیز به عین ثابت تعبیر می‌شود؛ و به همین سبب است که گفته‌اند عین ثابت رائحه وجود را هم استشمام نکرده است[1].

در نقد بِنایی این سخن باید گفت که بالاخره این مفاهیم در ذهن موجود هستند یا خیر؟ چراکه در یک جمله ملاصدرا عنوان می‌کند که مفاهیم اسماء و صفات صرفاً در ذهن موجودند و در جمله بعد وجود ذهنی آنها را نیز منکر می‌شود. نمی‌شود که نه در ذهن موجود باشند و نه در خارج. چیزی که نه در ذهن است و نه در خارج چگونه راجع به آن می‌شود صحبت کرد؟ از آن بالاتر پس چگونه این مفاهیم اگر هیچ وجودی ندارند بر ذات الهی حمل می‌شود؟ بعد ملاصدرا ادّعا می‌کند که موجود در هر موطنی نحوی از انحاء وجود است بدون ماهیت. همین نحوی از انحاء وجود بیانگر داشتن ماهیت است وگرنه نحوی از انحای وجود چگونه محققّ می‌شود؟ بعد ادّعا می‌کند که این ماهیت که از آن تعبیر به عین ثابت می‌شود، رائحه وجود را هم استشمام نکرده است. به تعبیر دیگر او منکر وجود عین ثابت می‌شود. پس اگر عین ثابت وجود ندارد، پس چگونه موجودات به آن منتسب شده‌اند؟ آیا امکان دارد موجود به عدم منتسب شود؟ بنابراین همان‌طور که ملاصدرا و دیگر قائلین به نظریه عین ثابت به آن معترفت‌اند چنانچه عیون ثابته اموری در علم الهی است که موجودات به آن منتسب‌اند، پس باید نحوی از انحاء وجود را داشته باشد و نمی‌تواند به تعبیر ایشان رائحه وجود را استشمام نکرده باشد.

---

[1] "و ذلك لانها من حيث مفهوماتها متكثرة متخالفة، ليس بعضها صادقا على البعض و لا محمولا عليه، و لكن اللّه بهويته البسيطة الوجودية معنى، اي حقيقة تدلّ عليه بهذه الاسماء، لصدقها كلّها عليه، و كلّها غيره من حيث مفهوماتها، اذ لا توجد بنفسها الّا في الذهن. بل التحقيق: انّ ما سوى الوجود من المفهومات و الماهيات الكلية ليست موجودة لا في الذهن و لا في الخارج، و انما الموجود في كل موطن و مشهد هو نحو من انحاء الوجود دون الماهية المسمّاة عند الصّوفية بالعين الثابت، و لذلك قالوا: الاعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۸۰)

۲-۸- علم پیشین الهی به اشیاء

در حدیث شـــریفی امام رضـــا علیه‌الســـلام در خصـــوص علم خدا به اشـــیاء قبل از خلقت آنها می‌فرماید که خداوند قبل از خلقت اشیاء به آنها علم داشته و چند نمونه از آیات قرآن را به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌کنند. به‌عنوان نمونه به آیه‌ای اشاره می‌کنند که خداوند در جواب درخواست اهل دوزخ مبنی بر بازگشت به دنیا می‌فرماید که اگر به نشئه دنیا برگردند دوباره همان اعمالی که از آنها نهی شده بودند را انجام می‌دهند. یا در آیه دیگر که ملائکه قبل از خلقت آدمیان روی زمین به خدا می‌گویند که می‌خواهی در زمین افرادی را قرار دهی که فســـاد کنند و خونریزی به راه اندازند؟ که خداوند در جواب ملائکه می‌فرماید من می‌دانم آنچه شما نمی‌دانید. سپس امام (ع) در ادامه حدیث بر این مطلب تأکید می‌ورزند که خداوند قبل از اینکه اشیاء را خلق کند، ازلاً به آنها علم دارد[1].

این حدیث شریف بیانگر چند نکته است. اوّل اینکه امام رضا علیه‌السلام بر اینکه علم خدا ازلی و قدیم است و سابق است بر حدوث اشیاء تأکید می‌ورزند. دوم اینکه در مثال اوّل که مطرح شد، خداوند ابتدا درخواســت اهل دوزخ را مبنی بر بازگشــت به دنیا مطرح می‌کند. خود این گزاره حکایت از آن دارد که خداوند فراتر از زمان بوده و حادثه‌ای که هنوز برای ما رخ نداده را گزارش می‌کند و او آگاه به همه خلائق و نحوه رفتار و عملکرد آنها قبل از خلقت آنها اســت. ســپس خداوند در جواب افرادی که چنین خواســـته‌ای را در دوزخ مطرح می‌کنند، می‌فرماید که چنانچه به دنیا بازگردند همان اعمال قبلی را که از آنها نهی شــده بودند را مرتکب می‌شــوند. این گزاره دوم نیز دلیل دیگری اســت که اوّلاً خداوند فراتر از زمان است به دلیل اینکه واقعه‌ای را که هنوز رخ نداده است را گزارش می‌کند. ثانیاً نه‌تنها از نحوه عملکرد اهل دوزخ در این دنیا آگاه است بلکه اگر فرصت دوباره به آنها داده شود و به این دنیا بازگردند نیز خدا می‌داند که چگونه رفتار خواهند کرد. مورد ســوم در خصــوص پرســش ملائکه از خداوند اســت. در این مورد اثبات می‌شـــود که ملائکه به آینده علم کامل ندارند چون خداوند به آنها می‌فرماید به آنچه شـــما نمی‌دانید من آگاهم. پس نمی‌توانند مجرّد محض باشـــند. زیرا مجرّد محض باید فراتر از زمان بوده و به

---

[1] "عَنْ أَبِي اَلْحَسَنِ عَلِيِّ‌بْنِ مُوسَى اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: سَأَلْتُهُ أَ يَعْلَمُ اَللَّهُ اَلشَّيْ‌ءَ اَلَّذِي لَمْ يَكُنْ أَنْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ أَوْ لاَ يَعْلَمُ إِلاَّ مَا يَكُونُ فَقَالَ إِنَّ اَللَّهَ تَعَالَى هُوَ اَلْعَالِمُ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِ اَلْأَشْيَاءِ قَالَ اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَ قَالَ لِأَهْلِ اَلنَّارِ - وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ فَقَدْ عَلِمَ اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّهُ لَوْ رَدَّهُمْ لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ قَالَ لِلْمَلاَئِكَةِ لَمَّا قَالُوا - أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ اَلدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ فَلَمْ يَزَلِ اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عِلْمُهُ سَابِقاً لِلْأَشْيَاءِ قَدِيماً قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهَا فَتَبَارَكَ رَبُّنَا تَعَالَى عُلُوّاً كَبِيراً خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ وَ عِلْمُهُ بِهَا سَابِقٌ لَهَا كَمَا شَاءَ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ رَبُّنَا عَلِيماً سَمِيعاً بَصِيراً ." (***التوحید***، ج ۱، ص ۱۳۶)

آنچه در آینده رخ می‌دهد آگاه باشـد. ولی علم ملائکه محدود اسـت و طبق گفته خودشـان به هر آنچه خداوند به آنها یاد داده، علم دارند.

این بحث این‌گونه تکمیل می‌شـود که طبق بیان معصـومین علیهم‌السـلام در احادیث متعدّد، علم خدا به اشـیاء قبل از خلقت آنها با علم خدا بعد از خلقت اشـیاء تفاوتی نمی‌کند، این بیان یعنی خلقت اشیاء و تغییرات آنها چیزی به علم الهی نمی‌افزاید[1].

این بیان امام علیه‌السـلام از دو جنبه قابل توجه اسـت. اوّل اینکه بعضـی صـفات و کمالات نظیر علم و قدرت و سمع و بصر و حیات هستند که مستقل از اینکه خلقتی وجود داشته باشد، خداوند واجد آنها است و جنبه دوم این است که برخی از این صفات از آن جنبه که به اشیاء مربوط می‌شوند مانند علم به اشـیاء، درعین‌حال که متعلَّق علم، اشـیاء هسـتند ولی علم الهی به دلیل اینکه خداوند موجودی مجرّد و فرازمان و فرا مکان اسـت، علمش به اشـیاء قبل از خلقت اشـیاء و حین خلقت آنها و بعد از خلقت آنها تفاوتی نمی‌کند.

همین‌طور است عبارتی که امام صادق دراین‌خصوص می‌فرماید: خداوند به اشیاء وجود بخشید و آنها همان‌طور که می‌بایسـت وجود یافتند: " كَوَّنَ اَلْأَشْـيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا[2]". این عبارت در کنار اینکه تأکیدی اسـت بر حدوث مسـبوق به عدم واقعی اشـیاء با عبارت بعدی که او به آنچه خلق شـده و آنچه خلق خواهد شـد علم دارد: "عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ" این‌گونه تکمیل می‌شـود که یکی از دلایلی که خدا علمش به مخلوقات قبل از خلقت آنها با علمش به مخلوقات بعد از خلقت آنها تفاوتی نمی‌کند این اسـت که طبق عبارت " كَوَّنَ اَلْأَشْـيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا" خداوند اشـیاء را به وجود می‌آورد و آنها همان‌طور که قرار بود به وجود آیند به وجود می‌آیند. پس می‌توان نتیجه گرفت که چون اشیاء مطابق علم خدا به وجود آمده‌اند پس علم خدا قبل و بعد از خلقت آنها تفاوتی نخواهد کرد.

---

[1] "عن ابي جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: کان اللّه و لا شيء غیره، و لم یزل عالما بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۱۱)

[2] صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۵۹

۲-۸-۱- عرش الهی به‌مثابه علم الهی به اشیاء

در تکمیل مبحث علم الهی به اشیاء، بهتر است دو مفهوم مرتبط با آن یعنی عرش و کرسی که در کتاب و سنت از آن به دفعات نام برده شده است نیز تبیین شود. با این بیان که اوّلاً طبق بیان معصومین علیهم‌السلام، کرسی و عرش همه ما سوا الله را شامل می‌شود. ثانیاً از عرش تعبیر به علم شده و حاملان عرش، حاملان علم الهی هستند. پس معلوم می‌شود این علم، همان علم به اشیاء است که با علم ذاتی حق تفاوت دارد. چون چیزی نمی‌تواند حامل ذات الهی باشد و بلکه همه اشیاء را او حامل و ممسک و حافظ است و استوای خدا بر عرش و کرسی به این معنی است که او بر همه اشیاء احاطه دارد و برتر و فوق آنها است[۲۱].

۲-۸-۲- دیدگاه ملاصدرا در باب علم خدا به اشیاء

ملاصدرا در باب علم الهی به‌ظاهر نظرات گذشتگان خود از جمله مشائین و اشراقیین و معتزله و بعضی از متصوفه و عرفا را نقد می‌کند و قبول نمی‌کند[۳]؛ و از جمله اشکالاتی که به همه این نظرات وارد می‌داند، حادث ذاتی بودن این انواع علم است در حالیکه علم الهی به اشیاء را قدیم ذاتی[۴] و عین ذات الهی می‌داند[۵]. سپس این‌گونه تبیین می‌کند که علم الهی به اشیاء عین ذات او واحد من جمیع جهات است

---

[۱] "فقال أبو الحسن عليه السلام: العرش ليس هو اللّه و العرش اسم علم و قدرة و عرش فيه كل شيء ثم أضاف الحمل إلى غيره خلق من خلقه لانه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حملة علمه و خلقا يسبحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه و ملائكة يكتبون أعمال عباده و استعبد أهل الارض بالطواف حول بيته و اللّه على العرش استوى كما قال: و العرش و من يحمله و من حول العرش و اللّه الحامل لهم الحافظ لهم الممسك القائم على كل نفس و فوق كل شيء و على كل شيء" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۵۳)

[۲] "قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قول اللّه عزّ و جلّ: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فقال: يا فضيل كل شيء في الكرسي؛ السموات و الارض و كل شيء في الكرسي." (همان، ص۳۶۰)

[۳] "و بالجملة فليست كيفية احاطة علمه تعالى بالاشياء على قاعدة المشائين من كونها بارتسام صور الاشياء فى ذاته و لا قاعدة الاشراقيين بانها بحضور ذوات الموجودات العقليّة و الحسية عنده تعالى و لا بقاعدة ثبوت المعدومات فى الازل كما زعمه المعتزلة و لا بثبوتها فى علمه تعالى كما يراه بعض المتصوفة و لا يكون الاسماء الالهيّة منشأ علمه و لا ما قيل انّ علمه تعالى بذاته عين ذاته و علمه بسائر الاشياء عبارة عن وجود العقل الاوّل مع الصّور القائمة بها، و ذلك لان كلا من هذه القواعد و المذاهب مشتمل على مفاسد كثيرة بعضها مشتركة بين الجميع و بعضها مختص بواحد واحد منها" (همان، ج۴، ص۳۱)

[۴] "و من المفاسد المشتركة انّ هذه الامور كلّها حادثة بالحدوث الذاتى و حقيقة علمه تعالى قديمة ذاتيّة" (همانجا)

[۵] "علمه بالاشياء أيضا عين ذاته" (همان، ص ۳۷)

و کثرت معلومات سبب خروج علم از بساطت و وحدت و سبب کثرت در ذات نمی‌شود[1]. اینکه چه‌طور کثرت معلومات منجر به کثرت در علم نمی‌شود، به نظر ملاصدرا به این سبب است که همه معلومات به یک وجود واحد الهی و اجمالی و عقلی موجود هستند[2] و به ذات او همه اشیاء ظهور دارند و علم او واحد است و در عین وحدت، او عالم به همه اشیاء است[3].

ملاصدرا در ذیل حدیثی از امام باقر علیه‌السلام در خصوص علم الهی وقتی به آیه "وسع کلَّ شیء علماً" اشاره می‌کنند، می‌گوید وحدت ذاتی او مثل علم او است که نفس ذاتش می‌باشد، بنابراین این آیه در واقع می‌گوید: وسعت کلَّ شیء[4]. یعنی ذات الهی همه اشیاء را فرا گرفته است.

در خصوص علم الهی به اشیاء، ملاصدرا ضمن اینکه در جای دیگر به این مطلب اذعان می‌نماید که ما نمی‌توانیم از کیفیت علم الهی به اشیاء، آگاه شویم[5]، ولی در اینجا در ذیل روایتی که دلالت بر عدم تغییر و حرکت خدای متعال دارد[6]، می‌گوید علم الهی به اشیاء از نوع علم حصولی و تجربی و استدلالی و انفعالی نیست بلکه از نوع علم شهودی و رؤیت است[7].

---

[1] "حقيقة علمه تعالى بكل شيء واحدة و هى عين ذاته، كالقدرة و الإرادة و غيرها، و واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و المغايرة بين افراد علمه اعتبارية، لان اختلافها بحسب المتعلّقات و المعلومات، فالعلم واحد و المعلومات متعدّدة فهى لا تقدح فى وحدة حقيقته، و الحق سبحانه يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر اخر. " (ملاصدرا، شرح اصول كافى، ج۴، ص۳۱)

[2] "انّ المعلومات كلّها موجودة بوجود واحد إلهى و كون واحد اجمالى عقلى على وجه اعلى و اشرف من سائر الاكوان العقلية و النفسانية و الطبيعية و المادية. " (همان، ص۳۲)

[3] "انّ حقيقة العلم له تعالى و هي عين ذاته، اذ بذاته يظهر و ينكشف جميع الاشياء، فعلمه واحد و مع وحدته علم بكل شيء" (همان، ج۳، ص۲۹۳)

[4] "و قوله: وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلْماً، اشارة الى انّ وحدته الذاتية كعلمه الذي هو نفس ذاته وَسِعَتْ كُلَّ شَيءٍ" (همان، ص۲۹۸)

[5] "كذلك علم العلماء و قدرة القادرين دلالات على ان لخالقهم و عالمهم علما و قدرة أتم و أشرف، و اما ان علمه باي نحو هو و قدرته على أي وجه هي فلا يعرف البتة من هذه العلوم و القدرة. " (همان، ص ۲۸۰)

[6] همان، ج۳، ص ۳۰۱

[7] "ان علمه بالاشياء على وجه الرؤية و المشاهدة دون غيرها من الاقسام كالعلم الحصولي أو التجربي أو الاستدلالي أو الانفعالي التابع للمعلومات" (همان، ص ۳۰۳)

ملاصدرا برای توجیه عدم تغییر علم الهی به اشیاء با تغییر آنها، علم الهی را علم کلی می‌داند[1] که از طریق اسباب حاصل می‌شود و علم کلی به جزئیّات است[2].

ملاصدرا ذیل حدیثی از امام صادق علیه‌السلام که در آن، امام علیه‌السلام به آیه " لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ[3]" اشاره می‌کنند، در خصوص عبارت " هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" به چگونگی علم خدا به اشیاء می‌پردازد. با این بیان که خداوند با علم به ذات خود علم به معلول یا مجعول اوّل پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول اوّل چون معلول اوّل در سلسله علل، سبب پیدایش معلول دوم است علم به معلول دوم پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول دوم علم به معلول سوم پیدا می‌کند و این روند تا سطح پایین‌ترین معلولات ادامه پیدا می‌کند[4].

ملاصدرا در شرح این بیان از امام علیه‌السلام که فرمودند علم خدا قبل و بعد از خلقت اشیاء تفاوتی نمی‌کند، علم خدا به اشیاء را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند. مرتبه اوّل، علم به ذات خود که از نظر ملاصدرا علم اجمالی بسیط است و ذات خدا همه اشیاء است به‌نحوی‌که کثرت در آن نباشد. مرتبه دوم که از آن به قضاء ربانی و علم تفصیلی بعد از ذات، تعبیر می‌کند که به ام‌الکتاب موسوم است و در این مرتبه جمیع صورت‌های اشیاء به نحو عقلانی و تفصیلی و لایتغیّر وجود دارند. مرتبه سوم که از آن به قدَر تعبیر می‌کند و در آن جمیع صورت‌های اشیاء به نحو جزئی و متغیّر حضور دارند. مرتبه چهارم نیز صورت‌های مادی به همراه عوارض جسمانی و احوال شخصی آنها و زمان و مکان و اوضاع و اشکال هر

---

[1] "فظهر انّ للاشياء مواطن و لكلّ موطن خصوصيّة لا يكون فى غير ذلك الموطن، فلا استبعاد فى كون المعلوم جزئيا ممتنعا عن الاشتراك متغيرا و العلم به كليا غير متغير، كما ان العلم بالمتغير ليس بمتغير و العلم بالحركة ليس بحركة و العلم بالعدم و الامكان ليس عدما و لا امكانا، فواجب الوجود يدرك الامور الجزئية و المتغيرة مع جزئيتها و لكن على وجه عقلى كلى غير متغير، و الا يلزم التغير فى ذاته." (ملاصدرا، ***شرح اصول كافى***، ج۴، ص۳۹)

[2] "فلانّه اذا علم ذاته علم انّه مبدأ الكلّ، لان مبدئيته بنفس ذاته و علمه بذاته، فاذا علم ذاته من اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عن الاوائل من الثوانى و ما بعدها، و لا شيء من الاشياء يوجد الّا و قدر صار من جهة ما يكون واجبا بسببه، كما برهن عليه فى موضعه، فيكون هذه الاسباب الكلية تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية. فالاوّل يعلم الاسباب و مطابقاتها، فيعلم بالضرورة ما يتأدى إليه و ما بينها من الازمنة و ما لها من الحركات و العودات، اذ ليس يمكن ان يعلم تلك و لا يعلم هذه، فيكون بالضرورة مدركا للامور الجزئية بما هى جزئية علما كليا، اى من حيث جميع اوصافها و نعوتها المخصوصة، لكونها فى زمان كذا او بعدد مدة كذا و حركة كذا و فى مكان كذا و محاذاة كذا و سائر الخصوصيات التى لا يكون الّا جزئية متغيّرة، و العلم بها كلى غير متغيّر اذا كان من جهة الاسباب و العلل. " (همان، ص۳۸)

[3] قرآن، انعام، ۱۰۳

[4] "اما كونه عالما بسائر الاشياء كلها فلان ذاته سبب لكل شيء اما بغير وسط او بوسط حصل هو أيضا منه، و العلم بالسبب يوجب العلم بمسبّبه، و ما من شيء الا و يرتقى في سلسلة الاسباب إليه تعالى، فاذا علم ذاته علما تاما هو ذاته، علم من ذاته ما هو سبب له علما تاما، و اذا علم المجعول الاول علما هو عين ذاته علم من ذات المجعول الاول ما هو سبب له كذلك، و هكذا الحال في علمه بالثالث من الثاني و بالرابع من الثالث و بالخامس من الرابع، فيعلم الاسباب الاولى و مسبباتها و هكذا الى آخر الموجودات و أدنى المعلولات، و إليه الاشارة بقوله تعالى: أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ." (همان، ج۳، ص۱۹۱)

یک موجود هستند. سپس او از مرتبه نخست به علم عنایی یاد می‌کند و از مرتبه دوم به قضاء که هر دو نیز لایتغیّر هستند که قبل از پیدایش اشیاء و بعد از پیدایش آنها این دو مرتبه از علم الهی ثابت هستند ولی مرتبه سوم و چهارم به دلیل اینکه زمانی و جزئی هستند، متغیّر می‌باشند. او سپس می‌افزاید که اگرچه این دو مرتبه اخیر متغیّر هستند ولی این تغییر به اعتبار خود این اشیاء است و اگرنه به اعتبار مشهود بودن آنها نزد خدای متعال و منسوب بودن آنها به خدا، ثابت هستند. چرا که ذات خدا محیط به همه اشیاء است و نسبتش به همه اشیاء یک نسبت واحد است و زمان و زمانیات یعنی هر آنچه در زمان تعریف می‌شود همگی نسبت واحد با خدای تعالی دارند[1].

۲-۸-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب علم خدا به اشیاء

به دیدگاه ملاصدرا در باب علم الهی به اشیاء، اشکالات متعدّدی وارد است که در زیر به آنها اشاره می‌کنیم:

اوّل اینکه به‌عنوان نقد مبنایی این ادّعا که علم الهی از نوع علم حصولی و تجربی و استدلالی و انفعالی نیست بلکه از نوع علم شهودی و رؤیت است[2]، به‌نوعی تعیین کیفیت و نحوه علم الهی است که از مقایسه آن با خلائق حاصل شده است و با اصل کلی "لیس کمثله شیء" در تعارض است. چراکه معنای شهود و رؤیت در خدای متعال قطعاً با شهود و رؤیت در خلائق متفاوت است و هذا اوّل الکلام. چراکه کیفیت شهود و رؤیت ذات احدی برای ما مشخص نیست؛ بنابراین این بیان در تعیین کیفیت علم الهی به

---

[1] "و اعلم ان علمه تعالی بالاشیاء التي هي غيره تعالی و غير صفاته و اسمائه علی اربع مراتب:
احداهما مرتبة ذاته و نفس هويته الاحدية و هو العلم الاجمالي البسيط الذي لا ابسط منه، و قد اشرنا الی ان ذاته تعالی کل الاشياء من حيث لا کثرة فيه. و الثانية مرتبة قضائه و علمه التفصيلي الذي بعد الذات و هو أمّ الکتاب و فيها صور جميع الاشياء معقولة مفصلة محفوظة عن التغير و هو عالم القضاء الرباني المشار إليه بقوله: وَ إِنْ مِنْ شَيءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ. و الثالثة مرتبة القدر و هو کتاب المحو و الاثبات لقوله تعالی: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ، و فيها صور جميع الموجودات علی الوجه الجزئي النفساني المتغير واحدة بعد واحدة. و الرابعة و هي أخيرة المراتب و فيه الصور الکونية المادية بعوارضها الجسمانية و احوالها الشخصية و اوقاتها و احيازها المعينة و اوضاعها و اشکالها المحسوسة. فاذا تقرر هذا فنقول: العلمان الاولان احدهما المسمی بالعناية و الثاني المسمی بالقضاء لا يتغيران اصلا، فعلم اللّه بغيره اي بغير ذاته و علمه القضائي قبل کونه و مع کونه و بعد کونه علم واحد لا يتغير و لا يتبدل، و اما العلمان الآخران فکل منهما متغير لان کلا منهما زماني جزئي. لکن يجب ان يعلم ان هذه الصور المتعاقبة لها اعتباران: اعتبار کونها في انفسها و اعتبار کونها مکشوفة مشهودة للّه مرتبطة به منسوبة إليه، فهي بالاعتبار الاول متغيرة و بالاعتبار الثاني ثابتة، لان ذاته تعالی محيط بالاشياء و نسبته إليها نسبة واحدة، فالزمان بجميع اجزائه و ما فيها و ما معها موجودة عنه تعالی و له مرة واحدة بالقياس إليه و علمه و عالم قضائه. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۱۲)

[2] "ان علمه بالاشياء علی وجه الرؤية و المشاهدة دون غيرها من الاقسام کالعلم الحصولي أو التجربي أو الاستدلالي أو الانفعالي التابع للمعلومات" (همان، ص ۳۰۳)

اشیاء به نظر صحیح نمی‌باشد و اگر ملاصدرا می‌گفت علم الهی به اشیاء بی‌واسطه است و برای علم به اشیاء خداوند نیاز به واسطه ندارد، شاید با مسامحه بتوان از این علم به علم حضوری یاد کرد. یعنی حضور ذات معلوم نزد عالم. ولی باز کیفیت و نحوه این علم (یعنی علم خدا به اشیاء) قطعاً با علم حضوری که فلاسفه در خصوص علم انسان به نفس خود بیان می‌کنند بسیار متفاوت است. چراکه در مقایسه علم خدا به اشیاء و علم انسان به خودش اوّلاً اگر منظور علم نفس به خودش باشد که در واقع عالم و معلوم یکی است ولی در مورد علم خدا به اشیاء عالم و معلوم یکی نیستند. ثانیاً علم به نفس اگر از طریق مشاهده به‌واسطهٔ قوای نفس و تحلیل مشاهدات این قوا در ابزاری نظیر مغز صورت پذیرد که در آن صورت علم حضوری نخواهد بود و باواسطه و شناخت ابزار صورت پذیرفته است. ضمن اینکه به نظر می‌رسد اثبات شناخت بی‌واسطه انسان به ذات خودش کار دشواری است. زیرا نه‌تنها همان‌طور که مطرح شد همه موجودات غیر از خدای متعال از جمله نفس انسان، جسمانی هستند بلکه بدن جسمانی نیز او را در همه نشئات همراهی می‌کند و نمی‌توان نفس انسان را در حالتی واقعی نشان داد که بدون واسطه و ابزار به خودش شناخت حاصل کرده باشد. چه اینکه در برزخ، بدن مثالی و برزخی و در قیامت نیز بدن با جسمی متفاوت او را همراهی می‌کند. ضمن اینکه انسان در همه این عوالم چه در خصوص برخورداری از لذّات و نعمات و چه در مواجهه با آلام و نقمات و چه حرکت کمالی خود در راستای "انّا لله و انّا الیه راجعون" در حال حرکت و صیرورت است و نمی‌تواند موجودی مجرّد و ثابت، فرض شود؛ بنابراین جسمانیت او قطعی است. ثالثاً علم نفس به نفس به دلیل اینکه ذات همه اشیاء غیر از خدای متعال اجوف و تو خالی است، نمی‌تواند علم تامّ و کامل باشد و ما حتی به نفس خودمان هم علم تامّ و کامل نداریم و فقط ذات صمدی است که می‌توان به ذات خود و دیگر اشیاء علم حضوری واقعی و کامل و تامّ داشته باشد؛ بنابراین علم حضوری به معنای حضور ذات شیء نزد عالم برای غیر خدا محقّق نمی‌شود. چون فقط مجرّد محض است که می‌تواند خود و دیگر اشیاء را بی‌واسطه بیابد و تنها خدای متعال است که مجرّد محض است. زیرا نفس انسان نه‌تنها مجرّد محض نیست و در دائره اجسام قرار می‌گیرد بلکه از بدن خود که نوعی دیگری از جسم است (چه بدن مادی در این نشئه و چه بدن مثالی و چه بدن اخروی در نشئات بعدی) تأثیر می‌پذیرد و محدود به این قلب است و با حرکت او حرکت می‌کند، پس به‌هیچ‌عنوان موجودی که محدود است و حرکت می‌کند و متأثر از موجود دیگری است نمی‌تواند مجرّد محض باشد. چون مجرّد محض، موجودی ثابت است که از هیچ موجود دیگری تأثیر

نمی‌پذیرد؛ بنابراین نفس حتی نمی‌تولند ذات اجوف خود را به طور تامّ و کامل درک کند چه برسد به اشیاء دیگر. هر چه هست شناخت نسبی و در محدوده‌ای است که خدای متعال به هر شیء اجازه و ظرفیت ادراک داده است؛ بنابراین هیچ شیئی حتی به ذات خودش شناخت و ادراک کامل ندارد. چراکه ذات خودش از آن خودش نیست و وابسته به غیر و مخلوق غیر است و نمی‌تواند احاطه کامل حتی به وجودی که برای او تعریف شده است داشته باشد زیرا نه‌تنها وجود و اصل پیدایشش بلکه بقای وجودش نیز دست خودش نیست.

دوم اینکه در خصوص این ادّعا که خداوند با علم به ذات خود علم به معلول یا مجعول اوّل پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول اوّل چون معلول اوّل در سلسله علل، سبب پیدایش معلول دوم است علم به معلول دوم پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول دوم علم به معلول سوم پیدا می‌کند و این روند تا سطح پایین‌ترین معلولات ادامه پیدا می‌کند[1]، حداقل دو اشکال مبنایی می‌توان به این نظر ملاصدرا گرفت. اوّل اینکه فاعلیت خدا در پیدایش مخلوقات را در قالب سلسله علل طولی و باواسطه می‌بیند و به تعبیر خودش ذات الهی سبب همه اشیاء است یا باواسطه و یا بی‌واسطه: "ذاته سبب لکل شيء امّا بغیر وسط او بوسط" این اشکال سبب پیدایش اشکال دوم در خصوص نحوه علم الهی به اشیاء شده است که علم الهی به اشیاء را هم در سلسله طولی و باواسطه علل میانی می‌بیند. یعنی طبق تعریف خودش خدا به معلول سوم از طریق معلول دوم علم پیدا می‌کند و به معلول چهارم از طریق معلول سوم و این تا ادنی مرتبه موجودات ادامه می‌یابد. در حالیکه این دقیقاً بر خلاف مفاد همین آیه‌ای است که به آن استناد می‌کند. یعنی عبارت " هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير" بیانگر نفوذ و احاطه علمی خدا به تک‌تک اشیاء به نحو بی‌واسطه است. نه اینکه خدا علمش از طریق وسائط و علل میانی باشد. این درست است که خداوند برخی از اشیاء و پدیده‌ها را به‌تدریج و در قالب توالی سلسله علل و معلولات ایجاد نموده است ولی به این معنی نیست که همه نظام خلقت در این قالب هستند و همه چیز به‌تدریج و باواسطه در سلسله طولی علل و معلول پدید آمده است. چه اینکه خلقت برخی از خلائق دفعی بوده که خیلی از معجزات پیامبران در این دسته

---

[1] "اما کونه عالما بسائر الاشیاء کلها فلان ذاته سبب لکل شيء اما بغیر وسط او بوسط حصل هو أیضا منه، و العلم بالسبب یوجب العلم بمسبّبه، و ما من شيء الا و یرتقی في سلسلة الاسباب إلیه تعالی، فاذا علم ذاته علما تاما هو ذاته، علم من ذاته ما هو سبب له علما تاما، و اذا علم المجعول الاول علما هو عین ذاته علم من ذات المجعول الاول ما هو سبب له کذلك، و هکذا الحال في علمه بالثالث من الثاني و بالرابع من الثالث و بالخامس من الرابع، فیعلم الاسباب الاولی و مسبباتها و هکذا الی آخر الموجودات و أدنی المعلولات، و إلیه الاشارة بقوله تعالی: أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ ." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۹۱)

قرار می‌گیرند و از این مهم‌تر این اصلاً به این معنی نیست که اولین خلقت خدا که از آن به اول ما خلق الله تعبیر شده است علّت به معنی خالق سایر مخلوقات است. بلکه علّت پیدایش هر مخلوقی خود خداوند است چون مفیض وجود فقط اوست و اینکه طبق برخی تعابیر نظیر روایت "لولاک لما خلقت الافلاک[1]" گفته شده است اگر به‌عنوان‌مثال نور وجود حضرت ختمی‌مرتبت خلق نشده بود دیگر اشیاء نیز خلق نمی‌شد، این بدین معنی نیست که مخلوق اوّل، خالق مخلوق دوم است بلکه به این معنی است که ارج و منزلت چنین مخلوقی این‌قدر بالا است که اگر چنین مخلوقی وجود نداشت، بقیه عالم ارزش وجود پیدا نمی‌کرد و در واقع به برکت و یُمن وجودی چنین مخلوق ارزشمندی است که بقیه موجودات به طفیل وجود او امّا توسط خدای متعال موجود شده‌اند. این بر خلاف نظر مشهور بین فلاسفه در سلسله طولی علل است که مخلوق قبلی را خالق مخلوق بعدی می‌بیند[2]. در حالیکه این تصوّر از اصل باطل است و این تصوّر غلط سبب شده است در خصوص علم الهی به اشیاء نیز دچار مشکل شوند و رابطه بی‌واسطه خدا با اشیاء را منکر شده و علم الهی به اشیاء را از طریق وسائط سلسله طولی علل توصیف کنند. در حالیکه از اعلی مرتبه خلقت تا ادنی مرتبه آن همگی بلاواسطه توسط خدای متعال ایجاد شده‌اند و آن به آن نیز دوام وجودشان وابسته به دوام فیض الهی به نحو بی‌واسطه به آنها است و هیچ مخلوقی خالق مخلوق دیگر نیست بلکه خالق فقط یکی است و او خدای متعال است. چه اینکه طبق نص صریح قرآن: "الله خالق کل شیء[3]" و "الله خلقکم و ما تعملون[4]". ممکن است این سؤال در اینجا ایجاد شود که پس اعمال اختیاری موجودات مختار چه می‌شود؟ صرفاً می‌توان به‌عنوان پاسخ کوتاه به این مطلب اشاره کرد که اختیار و توان تصمیم‌گیری انسان نیز مخلوق خدا است و بنابراین اختیار انسان با این اصل کلی که همه چیز مخلوق خدا است منافاتی ندارد. یعنی انسان و دیگر موجودات مختار می‌توانند در حیطه‌ای که

---

[1] مجلسی، ***مرآة‌العقول***، ۱۴۰۴ق، ج۲، ۲۸۶؛ فیض کاشانی، ***الوافی***، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۵۲

[2] "فليست إذن موجودة معا عن الأول تعالى بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل و عقل، و لأن تحت كل عقل فلكا بمادته و صورته التى هى النفس و عقلا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه، و الأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، و بما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى، و كمالها و هى النفس، و بطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، و هو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، و بما يختص بذاته على جهتيه تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها أعنى المادة و الصورة، و المادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك. و كذلك الحال فى عقل عقل، و فلك فلك، حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبّر أنفسنا" (ابن سینا، ***الهیات شفا***(تحقیق علامه حسن زاده)، ص ۴۳۸)

[3] قرآن، زمر،۶۲

[4] قرآن، صافات،۹۶

خداوند به آنها اذن داده تصمیم بگیرند و اراده کنند و این توانایی تصمیم‌گیری خودش یک خلقت خدای متعال است که به انسان و دیگر موجودات مختار در حیطه اختیارشان اعطا شده است و هر زمان هم بخواهد این توانایی از آنها سلب می‌شود که: "و لا حول و لا قوّه الّا بالله العلی العظیم."

سوم اینکه نقد مبنایی به این ادّعا وارد است که وحدت ذاتی خداوند مثل علم او است که نفس ذاتش می‌باشد، بنابراین معنای آیه "وسع کلَّ شیء علماً" می‌شود: وحدته الذاتیة وسعت کلَّ شیء[1]؛ یعنی ذات الهی همه اشیاء را فرا گرفته است. این ادّعا حداقل به سه دلیل قابل‌قبول نیست زیرا اوّلاً از این روایت و آیه مورد نظر، نمی‌توان برداشت نمود علم مورد اشاره در این آیه همان ذات الهی است و چون علم الهی همه اشیاء را فراگرفته پس ذات الهی همه اشیاء را فراگرفته است. زیرا در خصوص ذات بسیط الهی اگر بگوییم همه اشیاء را فراگرفته، دیگر وجود اشیاء معنا نخواهد داشت و لاجرم باید نظریه وحدت وجود که یک وجود و یک ذات بیشتر در عالم نیست را قبول کنیم که همان‌طور که بیان شد، قابل‌قبول نیست. زیرا اگرچه حضرت حق به همه اشیاء احاطه دارد و زمام امورشان دست او است و نفوذ در ذات آنها دارد، ولی این اشیاء، وجودشان از سنخ وجود حضرت حق نیست و این با اینکه بگوییم یک وجود بیشتر در عالم نیست بسیار تفاوت دارد. چون در آن صورت دیگر اشیائی نیستند که بخواهد آن وجود واحد بسیط آنها فرابگیرد. ثانیاً دلیل دیگری که علم مورد نظر در این آیه همان ذات الهی نیست، این است که این عبارت در قرآن کریم برای رحمت الهی هم آمده است که رحمت من همه اشیاء را فراگرفته است: "رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلّ شَيءٍ[2]"؛که در ذیل این آیه امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید من آن رحمت هستم که کنایه از همه ائمه معصومین (ع) است[3]؛ همچنین اگر قرار بود این رحمت معادل ذات الهی باشد، مقابل نباید داشته باشد. زیرا ذات الهی مقابل ندارد، در حالیکه در طرف مقابل رحمت، عذاب آمده است: "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلّ شَيءٍ." پس این رحمت واسعه و علم واسعی که در آیه: "وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلْماً" بیان شده نمی‌تواند معادل وحدت ذاتی حضرت حق باشد چرا که هر دو در مقام فعل هستند و متعلَّق آنها اشیاء است؛ ثالثاً دلیل سومی که نشان می‌دهد علم ذکر شده در آیه نمی‌تواند همان ذات الهی باشد این است که اشیاء، عین ذات الهی نیستند که علم به آنها بخواهد عین ذات الهی باشد. اگرچه به

---

[1] "و قوله: وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلْماً، اشارة الی انّ وحدته الذاتیة کعلمه الذي هو نفس ذاته وَسِعَتْ كُلَّ شَيءٍ" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۹۸)

[2] "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلّ شَيءٍ " (***قرآن***، اعراف،۱۵۶)

[3] "إِنَّ رَحْمَةُ رَبِّكُمْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ أَنَا تِلْكَ الرَّحْمَةُ. " (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۳، ص۱۱)

جهت سعه وجودی حضرت حق که حدّی برای آن متصوّر نیست، می‌توان ادّعا کرد که چیزی خارج از او به معنی بینونت و استقلال وجودی کامل و تامّ وجود ندارد ولی این دلیل نمی‌شود که چون علمی از خارج از ذات او برایش حاصل نمی‌شود، علم او به اشیاء، عین ذاتش باشد. زیرا مقابل خارج از ذات، عین ذات نیست و این پندار نادرست نیز نباید ایجاد شود پس حالا که عین ذات نیست، پس جزء ذات است و ذات الهی تقسیم شده است. این توهمّات همگی از مادی‌انگاری ذات الهی است. اینکه ذات الهی چه خصوصیاتی دارد و ارتباط او با اشیاء به چه نحوی است از حیطه علم بشر خارج است چون دسترسی به آن ذات وجود ندارد، ولی همین‌قدر قابل اثبات است که ذات الهی مستقل از اشیاء است و اگر حتی هیچ مخلوقی نیز خلق نمی‌شد، ذات الهی موجود بود، پس علم به اشیائی که به دلیل استقلال ذات از آنها خارج از ذات الهی تعریف می‌شوند، نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. اینکه چیزی برخاسته و منبعث از ذات باشد به معنی عینیت آن با ذات نیست.

چهارم اینکه در نقد مبنایی و همچنین بنایی این ادّعا که برای توجیه عدم تغییر علم الهی به اشیاء با وجود تغییر آنها، علم الهی را علم کلی به جزئیات می‌داند[1] که از طریق اسباب حاصل می‌شود[2]، می‌توان گفت اوّلاً علم کلی به جزئیات با علم به جزئیات متفاوت است و علم الهی از نوع دوم است. مثال‌هایی هم که ملاصدرا مطرح نموده همگی قابل مناقشه است و به ایضاح مطلب کمکی نمی‌کند. از جمله اینکه می‌گوید علم به حرکت، حرکت نیست. در جواب باید گفت کسی ادّعا ننموده که علم به حرکت، حرکت است، چون سنخ علم با حرکت متفاوت است ولی علم به حرکت می‌تواند متغیّر باشد و می‌توان نباشد همین‌طور سایر مثال‌هایی که مطرح می‌کند نظیر علم به عدم و امکان، عدم و امکان نیست، این مثال نیز وجهی ندارد، چه اینکه این مثال متوجه کسانی است که قائل به وحدت علم و عالم و معلوم و عقل و

---

[1] "فظهر انّ للاشیاء مواطن و لکلّ موطن خصوصیّة لا یکون فی غیر ذلك الموطن، فلا استبعاد فی کون المعلوم جزئیا ممتنعا عن الاشتراك متغیرا و العلم به کلیا غیر متغیر، کما ان العلم بالمتغیر لیس بمتغیر و العلم بالحرکة لیس بحرکة و العلم بالعدم و الامکان لیس عدما و لا امکانا، فواجب الوجود یدرك الامور الجزئیة و المتغیرة مع جزئیتها و لکن علی وجه عقلی کلی غیر متغیر، و الا یلزم التغیر فی ذاته." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۳۹)

[2] "فلانّه اذا علم ذاته علم انّه مبدأ الکلّ، لان مبدئیته بنفس ذاته و علمه بذاته، فاذا علم ذاته من اوائل الموجودات عنه و ما یتولد عن الاوائل من الثوانی و ما بعدها، و لا شیء من الاشیاء یوجد الّا و قدر صار من جهة ما یکون واجبا بسببه، کما برهن علیه فی موضعه، فیکون هذه الاسباب الکلیة تتأدی بمصادماتها الی ان یوجد عنها الامور الجزئیة. فالاوّل یعلم الاسباب و مطابقاتها، فیعلم بالضرورة ما یتأدی إلیه و ما بینها من الازمنة و ما لها من الحرکات و العودات، اذ لیس یمکن ان یعلم تلك و لا یعلم هذه، فیکون بالضرورة مدرکا للامور الجزئیة بما هی جزئیة علما کلیا، ای من حیث جمیع اوصافها و نعوتها المخصوصة، لکونها فی زمان کذا او بعدد مدة کذا و حرکة کذا و فی مکان کذا و محاذاة کذا و سائر الخصوصیات التی لا یکون الّا جزئیة متغیّرة، و العلم بها کلی غیر متغیّر اذا کان من جهة الاسباب و العلل. " (همان، ص۳۸)

عاقل و معقول هستند که ملاصدرا نیز جزء این دسته است. پس در درجه اوّل این ایراد به‌عنوان نقد بنایی به خود او بر می‌گردد. ثانیاً در خصوص این نظر ملاصدرا که قائل است برای عدم تغییر علم الهی به جزئیات لازم است علم او کلی باشد[1]، می‌توان گفت که چنین فرضی مشکل علم الهی به جزئیات را حل نمی‌کند. زیرا او علم جزئی به جزئیات دارد و نه علم کلی از طریق اسباب و علل به جزئیات. بلکه جواب این مطلب این است که به علّت اینکه خدای متعال یک موجود فرازمانی و فرامکانی است، علم او به اشیاء که محدود به زمان و مکان هستند، محدود به زمان و مکان نمی‌شود. فهم این مطلب برای ما که موجودات در زمان و مکان هستیم، تقریباً می‌شود گفت غیرممکن است ولی برای یک موجود مجرّد محض، این امر، قطعی است. چه اینکه گذر زمان و تغییر، برای موجوداتی معنا دارد که در زمان باشند و متغیّر. ولی موجودی که گذر زمان برای او معنا ندارد، گذشته و حال و آینده برای او یکسان است، پس علم او بنا به‌ظاهر درگذشته همان است که در حال و آینده است. از این روست که معصوم می‌فرماید: علم او قبل از خلقت با علم او بعد از خلقت تفاوتی ندارد[2]. این بر خلاف نظر ملاصدرا به این معنی نیست که او از طریق اسباب و علل، علم کلی به اشیاء دارد، بلکه به دلیل فرازمانی بودن محدود به گذر زمان و تغییراتی که زمان ساز هستند نمی‌شود. در خصوص موجودات دیگر نیز می‌توان گفت هر موجودی به اندازه تجرّدش از مادّه و زمانیات، می‌تواند به گذشته و آینده اشراف داشته باشد و چون خداوند متعال دارای تجرّد محض است، اشراف او به گذشته و آینده، به طور مطلق است یعنی ازل و ابد و حال در نزد او یکی است. چنین تجرّد محضی فقط برای خداوند سزا است و دیگر موجودات در حدّ خود می‌توانند از تجرّد نسبی برخوردار باشند و به همان میزان نیز از گذشته و آینده با خبرند.

پنجم اینکه در خصوص رتبه‌بندی ملاصدرا از علم الهی به اشیاء، می‌توان گفت اشکالات عدیده‌ای در قالب نقد مبنایی و بِنایی و خوانشی به این ادّعا وارد است:

اشکال اوّل به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا این است که با چه استدلالی او علم الهی را به چهار مرتبه بااین‌همه اختلاف تقسیم نموده است؟ مگر علم خدا در دسترس ما است و یا شبیه علم انسان‌ها است که زائد بر ذاتش باشد و از خارج حاصل شود تا بتوانیم آن را رتبه‌بندی کنیم؟ ملاصدرا با استناد به برخی آیات و روایات که تعابیر مختلفی از ثبت و ضبط اشیاء و اعمال و رفتار آنها در عوالم

---

[1] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۳۹

[2] "احاط بالاشیاء علما قبل کونها فلم یزدد بکونها علما علمه بها قبل ان یکوّنها کعلمه بعد تکوینها" (همان، ص۳۷)

مختلف بیان شـده اسـت، مانند مرتبه ام‌الکتاب یا مرتبه محو و اثبات و سـایر تعابیری که دراین‌خصـوص آمده اسـت این‌گونه پنداشـته اسـت که اینها مراتب علم الهی هسـتند. در حالیکه علم الهی یک علم ذاتی و لایتغیر اسـت و این تعابیر به عوالمی مربوط می‌شـود که هر کدام مخلوق خدای متعال اسـت و نه اینکه مرتبه‌ای از ذات او و علم او باشـند که بر اسـاس آن بتوانیم علم خدا را تقسـیم به این مراتب کنیم. او بر اسـاس این برداشـت ناصـحیح، علم الهی به اشـیاء را به چهار مرتبه تقسـیم می‌شـود. مرتبه اوّل طبق بیان ملاصـدرا علم خدا به ذات خود اسـت که علم اجمالی اسـت و چون ذاتش جمیع همه اشـیاء اسـت پس با علم به ذات خود به همه اشیاء علم دارد.

اشـکال دوم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصـدرا در خصـوص ادّعای علم اجمالی خدا به ذات خودش است. در حالیکه اگر ذات الهی یک ذات لایتناهی و بی‌نهایت است پس علم به ذات الهی که عین ذات او نیز هسـت یک علم بی‌نهایت خواهد بود و نمی‌تواند علم اجمالی باشـد؛ و اصـلاً واژه اجمالی برای ذات الهی و علم او بی‌معنا اسـت. این ادّعای علم اجمالی بودن علم خدا به ذاتش که عین ذاتش هست را ملاصدرا در جاهای دیگر نیز تکرار نموده است. از جمله در ذیل حدیثی از امام هادی علیه‌السلام که خطاب به شـخصـی که گفته بود "الحمد الله منتهی علمه"، فرمودند نگو "منتهی علمه" زیرا علم خدا انتها ندارد بلکه بگو "الحمدلله منتهی رضاه[1]." ملاصـدرا در ذیل این حدیث دوباره این ادّعا را تکرار می‌نماید که علم خدا به ذاتش که عین ذات او اسـت، علمی اجمالی اسـت[2]. در حالیکه این ادّعا از اسـاس نادرسـت اسـت. زیرا همان‌طور که اشـاره شـد علم به ذات لایتناهی که طبق نظر خود ملاصـدرا نیز عین ذات الهی است، لاجرم لایتناهی است پس هیچ‌گاه نمی‌تواند مجمل باشد. اصلاً اجمال با لایتناهی جمع نمی‌شود؛ و اگر این نظر ملاصدرا صحیح بود ذات الهی می‌بایست مجمل می‌بود که سخنی بس بی‌معنا است.

اشکال سوم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا در خصوص این ادّعا است که ذات الهی به نحوی است که همه اشیاء را شامل می‌شود و خداوند با علم به ذات خود به همه اشیاء علم پیدا می‌کند؛ ملاصدرا با استناد به یک نظریه قابل نقد یعنی "بسیط الحقیقه کل الاشیاء"، ذات ناشناخته و دست‌نایافتنی الهی را این‌گونه توصیف می‌کند که این ذات همه اشیاء است و سپس این‌گونه نتیجه می‌گیرد که با علم به این ذات، علم به همه اشیاء ولی به نحو اجمالی و بسیط حاصل می‌شود. درحالی‌که برخلاف نظر ملاصدرا

---

[1] "قال: کتبت الی ابي الحسن علیه السلام في دعاء: الحمد للّه منتهی علمه، فکتب الی: لا تقولن منتهی علمه فلیس لعلمه منتهی و لکن قل: منتهی رضاه." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۱۲)

[2] "و ذلك ان کان المراد بعلمه تعالی الاجمالي الکمالي الذي هو عین ذاته" (همان، ص ۲۱۳)

ذات الهی نه‌تنها همه اشیاء نیست بلکه از سنخ وجودی متفاوت و یک ذات کاملاً مستقل از اشیاء است و چه اشیاء خلق می‌شدند و چه نمی‌شدند، ذات الهی همان ذات بود. همین‌طور علم الهی نیز همانند ذاتش ناشناخته است و اینکه گفته شود خدا به ذاتش علم دارد و چون ذاتش همه اشیاء است پس به همه اشیاء از طریق علم به ذاتش علم دارد سخنی نادرست است.

اشکال چهارم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا این است که او تصوّر می‌کند با قائل‌شدن به علم اجمالی بسیط، دیگر کثرت نخواهیم داشت و به ذات الهی خللی وارد نمی‌شود، در حالیکه این تصوّر از اساس نادرست است. زیرا همان‌طور که گفته شد اوّلاً علم اجمالی برای ذات الهی بی‌معنا است و ثانیاً اگر ذاتش همه اشیاء است و قرار است با علم به ذات به همه اشیاء علم پیدا کند دیگر علم اجمالی بسیط چه معنایی خواهد داشت؟ یا از طریق علم ذاتی‌اش به همه اشیاء علم دارد یا خیر. اگر به همه اشیاء علم دارد پس کثرت اشیاء باید لحاظ شود و دیگر علم اجمالی بسیط نخواهد بود و اگر به همه اشیاء علم ندارد پس ذاتش همه اشیاء نیست و این علم اجمالی بسیط یک عبارت و جعل اصطلاح خودساخته و بی‌معنا خواهد بود صرفاً برای رفع این پندار نادرست که اگر قائل به علم اجمالی باشیم آنگاه کثرات در ذات الهی راهی ندارند. درحالی‌که علم بی‌نهایت الهی اوّلاً اجمالی نیست بلکه به همه جزئیات اشیاء علم دارد و این علم تفصیلی و جزئی نیز خللی در ذات او وارد نمی‌کند و علم حصولی نیز نیست که از خارج از ذاتش کسب نموده باشد و زائد بر ذاتش باشد؛ بنابراین این تعبیر ملاصدرا از ذات الهی و علم ذاتی او بسیار تعبیر نادرست و دارای اشکالی است و خداوند متعال از آن مبّرا و منّزه است.

اشکال پنجم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا مربوط به این ادّعا است که خداوند در مرتبه دوم علمش که از آن تعبیر به ام‌الکتاب نموده است به صورت‌های همه اشیاء به نحو تفصیلی و عقلانی علم دارد. در حالیکه این ادّعای نادرستی است. زیرا همان‌طور که اشاره شد رتبه‌بندی علم الهی از اساس کار اشتباه و نادرستی است. چراکه ما نه‌تنها به علم الهی و کیفیت آن دسترسی نداریم بلکه حتی اگر شناخت اجمالی نسبت به کیفیت علم الهی به اشیاء داشتیم، باز رتبه‌بندی علم الهی کار غلطی بود. زیرا یک علم بی‌نهایت لایتغیّر که به اذعان خود فلاسفه نظیر ملاصدرا عین ذات او است چگونه ممکن است دارای رتبه‌بندی باشد و در یک مرحله علم خدا اجمالی باشد، در یک مرحله تفصیلی ولی فقط به صور اشیاء به نحو عقلانی و ثابت و در یک مرحله تفصیلی به صورت‌های اشیاء به نحو جزئی و متغیّر و در یک مرحله به صورت‌های مادی به همراه عوارض جسمانی و احوال شخصی و اوضاع آنها در زمان و

مکان. این رتبه‌بندی غلط از علم الهی از این پندار نادرست نشئت گرفته که ملاصدرا تصوّر نموده وقتی در آیات و روایات از مرتبه ام‌الکتاب صحبت شده یا از عالم محو و اثبات صحبت شده این مراتب در عالم خلقت منطبق با مراتب علم الهی است. در حالیکه اینها مراتبی از عالم خلقت هستند و نه مراتب علم الهی. زیرا خداوند علمش ذاتی است و این‌طور نیست که اگر به ذاتش علم داشته باشد فقط علم اجمالی از اشیاء برای او حاصل شود و اگر به مرتبه ام‌الکتاب دسترسی داشته باشد در آن فقط صور تفصیلی و عقلانی اشیاء را ببیند و اگر به مرتبه سوم علم داشته باشد به صور جزئی و متغیّر اشیاء دسترسی داشته باشد. این رتبه‌بندی برای مخلوقات است و نه خدا. چون اصلاً رتبه‌بندی علم الهی برای یک ذات بسیط لایتناهی معنا ندارد. بلکه این رتبه‌بندی در نظام خلقت است و خدای متعال این مراتب را خلق نموده و بیان نموده که بر اساس دسترسی خلائق به هر یک از این مراتب چه مواردی برای آنها معلوم می‌شود. یعنی موجودی که دسترسی به مرتبه ام‌الکتاب دارد علمش با موجودی که دسترسی به مرتبه محو و اثبات دارد متفاوت است. ولی این به این معنا نیست که علم الهی نیز دارای رتبه‌بندی است و خود خدا نیز برای اینکه بخواهد مثلاً صور تفصیلی عقلانی اشیاء را درک کند باید به مرتبه دوم علمش دسترسی داشته باشد و اگر بخواهد به‌صورت تفصیلی و جزئی و متغیّر اشیاء علم داشته باید به مرتبه سوم علمش دسترسی داشته باشد! این طرز نگاه به علم الهی بسیار غلط است و از فیلسوفی مثل ملاصدرا مطرح‌نمودن همچنین نظریه‌ای بسیار دور از انتظار می‌باشد.

اشکال ششم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا در توصیف مرتبه سوم علم الهی است که این‌گونه بیان می‌کند در این مرتبه خدا به صورت‌های جزئی و متغیّر اشیاء علم دارد. در نقد این سخن می‌توان گفت اوّلاً مگر می‌شود علم الهی را به‌گونه‌ای تقسیم نمود که در مرتبه‌ای به جزئیات اشیاء علم نداشته باشد ولی در مرتبه دیگر علم داشته باشد؟ ثانیاً صور تفصیلی عقلانی اشیاء اصلاً چه معنا و مفهومی دارد؟ مگر خدا مثل انسان است که صورت اشیاء در ذهنش نقش ببندد؟ مگر خدا تعقّل می‌کند؟ عقل، خودش مخلوق خدا است. چگونه ملاصدرا به خود اجازه داده صفات انسانی نظیر تعقّل و ادراک صور را به خدا نسبت دهد؟ مگر خدا ذهن دارد که صورت ذهنی بخواهد داشته باشد؟ این رتبه‌بندی کاملاً منطبق با ساختار ذهنی انسان است؛ و تعجّب از این است که هر چه خدا در قرآن و امامان معصوم علیهم‌السلام در روایات ما را از اینکه خدا را شبیه مخلوقات کنیم برحذر داشته‌اند باز می‌بینیم فیلسوفان بزرگی نظیر صدرا در این دام گرفتار شده‌اند. مگر از امام معصوم (ع) نرسیده است که هر آنچه در مورد

خدا فکر می‌کنیم ساخته‌وپرداخته ذهن ما و آن تصوّر از خدا، مخلوق ما است و تصّور صحیحی از خدا نیست[1]. پس چطور ملاصدرا برای خدا مثل ذهن انسان صور عقلانی و صور ذهنی و جزئی چه متغیّر و چه غیر متغیّر ترسیم می‌کند و بر اساس آن علم الهی را طبقه‌بندی می‌کند؟ حتی اگر خدا و اهل‌بیت علیهم‌السلام هم از چنین موضوعی ما را برحذر نداشته بودند، عقل آدمی حکم می‌کند که رتبه‌بندی علم الهی از اساس غلط است. زیرا همان‌طور که ما دسترسی به ذات الهی نداریم تا آن را توصیف کنیم به علم الهی که عین ذات او است نیز دسترسی نداریم، بنابراین این سؤال همچنان باقی می‌ماند که با اینکه عقل ما این محدودیت و عدم دسترسی را به ذات الهی و علم ذاتی او و نحوه علمش به اشیاء تأیید می‌کند چه‌طور فیلسوفی نظیر ملاصدرا در خصوص نحوه علم الهی به اشیاء صحبت می‌کند به‌نحوی‌که علم الهی را طبقه‌بندی و رتبه‌بندی نموده و درباره هر مرتبه نیز خصوصیات آن مرتبه را مشخص می‌کند که در مرتبه اوّل علم الهی فقط علم اجمالی وجود دارد در مرتبه بعدی علم تفصیلی به صورت‌های اشیاء به نحو عقلانی و در مرتبه بعدی به صورت‌های اشیاء به نحو جزئی و متغیّر و در مرتبه بعد به صورت‌های مادی و عوارض جسمانی و زمان و مکان اجسام علم پیدا می‌کند.

اشکال هفتم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا در خصوص این ادّعا است که خداوند در مرتبه چهارم علمش به صورت‌های مادی اشیاء به همراه عوارض جسمانی و احوال شخصی و زمان و مکان و شکل آنها علم پیدا می‌کند؛ و در ادامه می‌گوید مرتبه سوم و چهارم علم الهی متغیّر هستند ولی مرتبه اوّل و دوم که مربوط می‌شود به علم خدا به ذاتش و علم خدا به صور عقلانی و تفصیلی اشیاء ثابت هستند، ولی درعین‌حال تعاقب این صورت‌ها در مرتبه سوم و چهارم که متغیّر هستند، چون نسبت خدا با همه اشیاء ثابت است و زمان و زمانیات در نزد خدای متعال درآن‌واحد موجودند پس این تغییرات در مرتبه سوم و چهارم در منظر خدا ثابت است. اشکال این سخن در وهله اوّل به همان طبقه‌بندی و رتبه‌بندی علم الهی باز می‌گردد که اشاره شد از اساس این رتبه‌بندی در مورد علم الهی به اشیاء ناصحیح است که به نظر می‌رسد از مقایسه نحوه علم انسان به اشیاء و خدای متعال حاصل شده است که باعث شده ملاصدرا این‌گونه بپندارد که خدا در یک مرحله علم اجمالی به اشیاء دارد، در یک مرحله علم تفصیلی به صور عقلانی اشیاء دارد، در یک مرحله علم جزئی به صور در حال تغییر اشیاء دارد و در یک مرحله علم به صورت‌های مادی اشیاء در قلب زمان و مکان دارد. حال با فرض محال اگر بپذیریم

[1] " كلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فی أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ" (فیض کاشانی، ***الوافی***، ج۱، ص۴۰۸)

ساختار علم الهی به اشیاء همان‌طور که ملاصدرا توصیف نموده باشد باز سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تفاوت صور تفصیلی متغیّر در رتبه سوم علم الهی به اشیاء با صور تفصیلی مادی متغیّر در رتبه چهارم علم الهی به اشیاء در چیست؟ اگر خداوند بنا به پندار ملاصدرا به صورت‌های متغیّر اشیاء علم دارد پس لاجرم این اشیاء در حال تغییرند و هر شئ در حال تغییر نیز مادّی است. زیرا علم جزئی به صورت‌های اشیاء متغیّر شامل عوارض جسمانی و احوال آن اشیاء و زمان و مکان آنها می‌شود. نمی‌شود فرض کرد علم جزئی به صورت‌های اشیاء متغیّر داشته باشیم ولی عوارض جسمانی و احوال آن شیء مشخص نباشد زیرا صورت متغیّر از همین تغییر عوارض و احوال در زمان و مکان حاصل شده است. پس حالت سوم و چهارمی که ملاصدرا برای خود فرض کرده در واقع یک حالت بیشتر نیست.

اشکال هشتم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا در خصوص این ادّعا است که علم الهی به اشیاء در مرتبه اوّل و دوم ثابت است و در مرتبه سوم و چهارم متغیّر[1]. سپس در ادامه این‌گونه عنوان می‌کند که این تغییرات در صور اشیاء به خود آنها برمی‌گردد و از منظر خدا همه اشیاء با همه تغییراتشان درآن‌واحد موجودند[2]. از بخش اوّل کلام صدرا این‌گونه استنباط می‌شود که علم الهی در مرتبه سوم و چهارم با تغیّر اشیاء تغییر می‌کند و در بخش دوم ملاصدرا این‌گونه ادّعا می‌کند که نسبت این اشیاء با خدا ثابت است و همه اشیاء با تغییراتشان درآن‌واحد معلوم او هستند که این دو ادّعا با هم تعارض دارند، زیرا اگر علم الهی نسبت به اشیاء متغیّر، ثابت فرض شود پس دلیلی ندارد ادّعا شود که مرتبه‌ای از علم خدا که ملاصدرا از آن به مرتبه سوم و چهارم علم الهی یاد می‌کند، با این استدلال که علم جزئی به اشیاء در قالب زمان است، متغیّر باشد. بالاخره اگر معلوم متغیّر سبب تغییر در علم می‌شود پس علم خدا به‌تناسب تغییر در معلوم باید تغییر کند و اگر علم خدا با تغییر معلومات تغییر نمی‌کند و ثابت است، پس رتبه‌بندی ملاصدرا در خصوص علم الهی به اشیاء وجهی ندارد. زیرا در توضیح این کلام از معصوم که علم خدا قبل و بعد از خلقت تغییری نمی‌کند، ملاصدرا در رتبه‌بندی علم خدا به مخلوقات، مرتبه اوّل و دوم علم الهی را ثابت می‌داند که قبل و بعد از خلقت تغییر نمی‌کند ولی مرتبه سوم و چهارم را متغیّر می‌داند. ولی

---

[1] "العلمان الاولان احدهما المسمى بالعناية و الثاني المسمى بالقضاء لا يتغيران اصلا، فعلم اللّه بغيره اي بغير ذاته و علمه القضائي قبل كونه و مع كونه و بعد كونه علم واحد لا يتغير و لا يتبدل، و اما العلمان الآخران فكل منهما متغير لان كلا منهما زماني جزئي." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۱۲)

[2] "لكن يجب ان يعلم ان هذه الصور المتعاقبة لها اعتباران: اعتبار كونها في انفسها و اعتبار كونها مكشوفة مشهودة للّه مرتبطة به منسوبة إليه، فهي بالاعتبار الاول متغيرة و بالاعتبار الثاني ثابتة، لان ذاته تعالى محيط بالاشياء و نسبته إليها نسبة واحدة، فالزمان بجميع اجزائه و ما فيها و ما معها موجودة عنه تعالى و له مرة واحدة بالقياس إليه و علمه و عالم قضائه. " (همانجا)

درعین‌حال چون خدا محیط به زمان و زمانیات است، درآن‌واحد به همه این تغییرات علم دارد و نسبت او با این اشیاء ثابت است. پس این تعارض در کلام ملاصدرا همچنان وجود دارد. ملاصدرا این رتبه‌بندی علم الهی را در مواضع دیگر نیز تکرار نموده است و محدود به حدیث فوق نمی‌شود همان‌طور که در حدیث دیگری از امام هادی علیه‌السلام در خصوص علم خدا به اشیاء سؤال پرسیده شده است آیا خداوند قبل از خلقت اشیاء به آنها علم دارد یا اینکه باید ابتدا اراده کند آنها را خلق کند و بعد از خلقت به آنها علم پیدا می‌کند؟ که امام (ع) در جواب به خط خودشان می‌نویسند علم خدا به اشیاء قبل و بعد از خلقت آنها تفاوتی نمی‌کند[1]. سپس ملاصدرا در ذیل این حدیث دوباره همان رتبه‌بندی علم خدا را تکرار می‌کند[2]. با این توضیح اضافه که اوّلین حقیقتی که از مرتبه اوّل علم الهی صادر می‌شود، از آن به روح اعظم یا عقل اوّل یا قلم اعلی یا حقیقت محمدیه تعبیر می‌کند و مراتب عقلی بعد از آن را جزء عالم امکان و ما سوی الله نمی‌داند[3]. در واقع با این بیان به مرتبه اوّل و دوم علم الهی که از نظر او ثابت است اشاره می‌کند که عقل اوّل منبعث از مرتبه اوّل که همان علم ذاتی عنایی است می‌باشد و مراتب عقلی بعدی اشاره دارد به مرتبه دوم که همان قضاء الهی می‌باشد.

اشکال نهم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا مربوط به این ادّعا است که او عالم کائنات و ماسوی‌الله را محدود به مجموعه اجرام و نفوس و قوای متعلّق به آن می‌داند. زیرا از نظر او فقط این مجموعه حادث و متغیّر است[4]. با این بیان، او عقل اوّل و مراتب عقلی بعد از او را از ماسوی‌الله و حادث نمی‌داند که تعارضی جدّی در کلام او و بیان معصومین علیهم‌السلام است. زیرا به‌صراحت روایات که "اوّل ما خلق الله العقل"، عقل اوّل با همه تعابیر دیگری که ملاصدرا نیز آنها را ذکر نموده نظیر روح اعظم

---

[1] "انه کتب الی ابي الحسن علیه السلام یسأله عن اللّه عز و جل أ کان یعلم الاشیاء قبل ان خلق الاشیاء و کونها او لم یعلم ذلك حتی خلقها و اراد خلقها و تکوینها؟ فعلم ما خلق عند ما خلق و ما کون عند ما کون؟ فوقع بخطه: لم یزل اللّه عالما بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۱۴)

[2] "قد سبق منا ان لعلمه تعالی اربع مراتب" (همانجا)

[3] "و تلك الحقیقة اوّل ما اقتضت بالمشیئة الذاتیة جوهرا قدسیا یسمّی بالروح الاعظم و العقل الاول و القلم الاعلی و الحقیقة المحمدیة علی ما وردت به الاحادیث النبویة و نطقت به الحکمة الالهیة و اشارت إلیه الآیات القرآنیة، قال تعالی: وَ یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و قال: وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَیْنا لَعَلِيٌّ حَكِیمٌ و قال: اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، و له مراتب عقلیة و درجات قدسیة تسمی بالجواهر العقلیة و الانوار القاهرة لانها مؤثرة بتأثیر اللّه فیما تحتها من النفوس و الاجرام، فقاهریتها التي هي تأثیرها بتأثیر اللّه في غیرها صورة صفة قاهریة اللّه و مظهر رسمه القهار، و انها لیست من جملة العالم و ما سوی اللّه" (همانجا)

[4] "و اما العالم و السوي: فهو عبارة عن مجموع الاجرام و نفوسها و قواها المتعلقة بموادها، لانها حادثة متجددة في کل حین" (همانجا)

یا قلم اعلی یا حقیقت محمدیه و همچنین تمامی مراتب عقلی بعد از آن همگی مخلوق خدای تعالی هستند و نمی‌شود موجودی مخلوق باشد ولی حادث نباشد و جزء ماسوی‌الله و عالم ممکنات نباشد.

اشکال دهم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا این است که او با این تعبیر که عالَم روحانی عقلی، محل قضاء الهی است که خود، محلّ جمیع صورت‌هایی است که در علم خداست[1]، تصوّر نادرستی از علم الهی ارائه داده است؛ او در مقایسه ناصحیح نحوه علم الهی با علم انسان به‌صراحت می‌گوید همان‌طور که انسان، کلیات را به هنگام عزم بر انجام کاری در ذهن خود حاضر می‌سازد، صور کلی که در لوح محفوظ و عالم قضاء هستند نیز در نفوس سماوی نگاشته می‌شود[2]. همچنین همان‌طور که در قوّه خیال ما به هنگام عزم جازم برای انجام یک فعل معیّن صورت‌های جزئی اشیاء نقش می‌بندد، در نفوس سماوی نیز نقوش جزئی اشیاء نقش می‌بندد[3]. این در حالی است که از نظر ملاصدرا عالم قضاء و لوح محفوظ و نفوس سماویه همگی مراتب علم الهی در آن رتبه‌بندی چهارگانه هستند. این تصوّر نادرست از مقایسه علم الهی با انسان که محلّی برای صور اشیاء دارد، حاصل شده است. در حالیکه همان‌طور که ذکر شد بارها در روایات رسیده از ائمه معصومین (ع)، ما را از این قیاس باطل بر حذر داشته‌اند، ولی متأسفانه فیلسوفان بزرگی همچون صدرا در آن گرفتار شده‌اند.

---

[1] "ان العالم الروحاني العقلي بجوهره المجرد القدسي محل للقضاء الالهي باعتبار انه محل صور جميع ما في علم اللّه" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۱۵)

[2] "فالعالم النفساني بجرمها السماوي محل القدر، اذ الصور الكلية في عالم القضاء و هو اللوح المحفوظ في غاية الصفاء، كأنها لا يتراءى و لا يتمثل، لانها موجودة بوجود تلك الجواهر العقلية، كما ان صفات اللّه و معاني اسمائه موجودة بوجود الذات الالهية، فينسخ من تلك الصور في النفوس السماوية الكلية التي هي قلب العالم الجسماني الكبير كما ينتسخ بالقلم في اللوح صورا معلومة مضبوطة بعللها و اسبابها، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلية، كالصور النوعية و كبريات القياس عند الطلب للرأي الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل. " (همانجا)

[3] "ثم تنتقش منه في النفوس السماوية الجزئية التي هي قواها الخيالية نقوشا جزئية متشخصة باشكال و هيئات معينة مقارنة لاوقات مخصوصة و مقادير و اوضاع حسية على طبق ما يظهر في الخارج، كما ينتقش في قوتنا الخيالية الجزئية، كالصورة الجزئية و كصغريات القياس مثلا ليحصل بانضمامها الى الكبريات رأي جزئي يحصل عنه القصد الجازم الى الفعل المعين، فيجب عنه الفعل على طبق ما في القضاء كليا و ما في القدر جزئيا. " (همانجا)

۲-۹- در باب قدرت الهی

در روایتی[۱] از امام صادق (ع) این‌گونه سؤال می‌شود که آیا خداوند قادر است عالَم را در تخم‌مرغی بگنجاند بدون اینکه تخم‌مرغ بزرگ شود یا عالَم کوچک شود؟ امام (ع) در جواب، مثال چشم انسان را مطرح می‌کند که به لحاظ ابعاد همچون تخم‌مرغ کوچکی است ولی انگار با مشاهده عالم، جهان را در خود جای‌داده است.

ملاصدرا با مقایسه این جواب امام (ع) و جواب امیرمؤمنان در پاسخ به سؤال مشابه که می‌فرمایند قدرت خداوند به غیرممکن تعلّق نمی‌گیرد و به تعبیری قدرت خداوند به محال و لاشیء تعلّق نمی‌گیرد و این عدم تعلّق قدرت به امر محال نشان‌دهنده عجز و ضعف نیست، این‌گونه مطرح می‌کند که به دلیل عدم تعارض بین بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توان گفت جواب امام صادق (ع) در پاسخ به این فرد در قالب این مثال به دلیل سطح فهم و درک او بوده و منافاتی با فرموده امام علی (ع) ندارد که به نظر نگارنده نیز این استنباط صحیح می‌باشد.

در ادامه روایت، امام صادق (ع) برای نشان‌دادن خدا و هدایت آن مرد، به تخم پرنده مثال می‌زند که دارای یک پوسته نسبتاً محکم و یک پوسته لطیف زیرین و دو مادّه مایع زرد و سفید درون آن هست که با یکدیگر مخلوط نمی‌شوند و از درون آن پرنده‌ای مثل طاووس می‌آید و جنسیت آن پرنده نیز از قبل معلوم نیست و همین مثال برای هدایت آن مرد کافی است. ملاصدرا نیز در توضیحات خود ذیل این حدیث، می‌گوید پیدایش چنین موجودی از دل یک مادّه زرد و سفید، به‌علاوه افاضه حیات و شعور و قدرت و اعطای حواس ظاهره و غیره نمی‌تواند کار یک موجود جسمانی نظیر طبیعت باشد.

---

[۱] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۸

۲-۱۰- در باب صفت اراده الهی

این معنا که اراده[۱] الهی از صفات فعل است در موارد متعدّدی در لسان معصومین آمده است که در ادامه به چند مورد اشاره می‌کنیم و سپس به نقد دیدگاه ملاصدرا دراین‌خصوص خواهیم پرداخت.

از امام صادق علیه‌السلام در خصوص اراده الهی سؤال شده است که آیا اراده یک صفت قدیم و ازلی است که در جواب، امام (ع) وصف مرید را در معیت با مراد یعنی آنچه اراده شده و پدید آمده است می‌داند و چون مراد، حادث است پس اراده نیز حادث است؛ و در ادامه امام (ع) برای تأکید بر حادث بودن اراده و تمایز آن با صفات قدیم نظیر عالم و قادر می‌فرمایند خداوند عالم و قادر بود سپس اراده کرد[۲].

از این بیان امام (ع) این‌گونه استنباط می‌شود که عالم و قادر صفاتی قدیم و سابق بر اراده هستند و فرض ندارد که بگوییم چنین صفاتی حادث است ولی اراده چون همان فعل الهی است و فعل الهی چون حادث است پس اراده نیز حادث است؛ و این دلیل دیگری است بر نفی ازلی بودن خلقت اشیاء چون خلقت اشیاء نیز فعل الهی است. در همین رابطه از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که ایشان می‌فرماید خداوند مثل ما نیست که اراده او یک امر درونی باشد و اوّل فکر کند و تصمیم بگیرد و قصد کند و اراده انجام فعلی را نماید بلکه اراده او همان فعل اوست[۳].

در خصوص مشیت الهی نیز که با اراده در یک دسته قرار می‌گیرد، اوّلاً حادث بودن آن به‌صراحت در روایات آمده است[۴] و ثانیاً در تفاوت آن با علم الهی امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند علم همان مشیت نیست. سپس در بیان تفاوت مشیت با علم این مثال را مطرح می‌کنند که گفته می‌شود من فلان کار را انجام می‌دهم اگر خدا بخواهد ولی هیچگاه گفته نمی‌شود فلان کار را انجام می‌دهم اگر خدا بداند. دلیلش هم این است که وقتی گفته می‌شود "اگر خدا بخواهد" نشان‌دهنده این است که خدا

---

[۱] رجوع کنید به: برنجکار،« ***نقش اراده در شکل گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی***»، ص ۹

[۲] "عن ابي عبد اللّه علیه السلام قال قلت: لم یزل اللّه مریدا؟ قال: ان المرید لا یکون إلا لمراد معه، لم یزل عالما قادرا ثم اراد." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۲)

[۳] "قال: قلت لابي الحسن علیه السلام: اخبرني عن الإرادة من اللّه و من الخلق، قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من اللّه تعالی فارادته احداثه لا غیر، لانه لا یروّي و لا یهم و لا یتفکر، و هذه الصفات منفیة عنه تعالی و هي صفات الخلق، فارادته الفعل لا غیر ذلك یقول له: کن فیکون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفکر و لا کیف لذلك کما لا کیف له." (همان، ص ۲۲۶)

[۴] "عن ابي عبد اللّه علیه السلام قال المشیئة محدثة " (همان، ص ۲۳۳)

می‌تولند نخواهد یا اراده نکند و هنگامی که اراده کند آن امر مطابق اراده‌اش اتفاق می‌افتد. در حالیکه علم سابق بر مشیت و اراده است[1].

این عبارات همگی دالّ بر این مطلب است که اراده و مشیت در لسان معصومین منطبق با فعل الهی است و علم الهی سابق بر اراده است به این معنی که خداوند می‌داند فعل او چیست ولی فعل او که همان اراده اوست، یک امر حادث است؛ و همان‌طور که امام رضا علیه‌السلام فرمودند بر خلاف تصوّر ما که اراده را یک امر درونی و بر خواسته از فکر و تأمل و قصد می‌دانیم در خداوند متعال هیچ‌کدام از این موارد نیست، بلکه اراده او همان فعل اوست.

۲-۱۰-۱- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب صفت اراده الهی

ملاصدرا در ذیل این بیان از معصوم که اراده را صفت فعل و حادث می‌دانند برای توجیه نظریه خود مبنی بر اینکه اراده نیز مانند علم، ذاتی است، این‌گونه مطرح می‌کند که هر فعلی که از روی علم و آگاهی باشد نمی‌تواند بالعرض یا بالطبع باشد و لاجرم باید از روی اراده باشد و هر فعلی که از روی اراده باشد یا باید به علم جزمی یا بر ظنّ و خیال مبتنی باشد و در مورد خدا ظنّ و خیال راهی ندارد پس اراده او بر اشیاء علم اوست به اشیاء[2]. ملاصدرا این‌طور تصوّر می‌کند معنایی که او از اراده الهی ارائه داده سطحش از افهام عموم مردم بالاتر است و امامان معصوم (ع) نیز چون در سطح عقول مردم صحبت

---

[1] "قال: قلت لابي عبد اللّه عليه السلام: علم اللّه و مشيئته هما مختلفان او متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، الا ترى انك تقول: سافعل كذا ان شاء اللّه و لا تقول سافعل كذا ان علم اللّه؟ فقولك: ان شاء اللّه، دليل على انه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علم اللّه السابق للمشيئة." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۴)

[2] "و الحاصل ان كل ما يصدر عن فاعل فانه اما ان يكون بالذات او بالعرض، و ما يكون بالذات يكون اما طبيعيا او ارداديا، و كل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالعرض و لا بالطبع، فاذن يكون بالارادة، و كل فعل يصدر عن فاعل و الفاعل يعرف صدوره عنه و يعرف انه فاعله، فان ذلك الفعل صدر عن عمله، و كل فعل صدر عن إرادة فمبدأ تلك اما ان يكون علما جازما او ظنا او تخيلا، و لا يجوز ان يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن او التخيل، فان ذلك يكون لغرض زائد و يكون معه انفعال، فان الغرض يؤثر في ذي الغرض و هو ينفعل عنه. و قد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع جهاته، فاذن يجب ان يكون ارادته للاشياء علمه بها لا غير" (همانجا)

می‌کنند این معنای عالی را متذکر نشـــده‌لند و معنایی که از اراده الهی ارائه کردند – مبنی بر حادث بودن اراده – در سطح عموم مردم است[1].

قبل از اینکه به دیگر نظرات ملاصدرا دراین‌خصوص بپردازیم، چند اشکال بر این نظر ملاصدرا وارد است. اوّلین اشکال در قالب نقد بِنایی این است که او در مقدمه سخن خود برای رسیدن به این نتیجه که اراده الهی مانند علم او ذاتی اســـت، مبتنی بودن اراده بر علم را قبول می‌کند ولی در نتیجه‌گیری به‌جای اینکه بگوید اراده مسبوق به علم است می‌گوید اراده همان علم است که این نتیجه از این استدلال حاصل نمی‌شود. زیرا همه افعال خداوند مبتنی بر علم است و اگر قرار بود هر فعل مبتنی بر علم عین خود آن علم باشد پس صفات فعل الهی همگی از صفات ذات بودند، در حالیکه چنین نیست.

اشکال دوم به این ادّعای ملاصدرا است که بیان خود را فراتر از درک جمهور می‌داند. درحالی‌که اوّلاً استدلال او در خصوص ذاتی بودن اراده مخدوش است و ثانیاً حتی اگر استدلالش هم درست بود این سخن که مطلبی که من بیان می‌کنم فراتر از فهم مردم است و امام (ع) نیز در حد فهم مردم سخن گفته، سخنی بس ناروا است چراکه حداقل باید این احتمال را بدهد که مخاطب امام (ع) در این احادیث مردم عادی نبوده‌اند.

اشکال سوم این است که امام (ع) با استدلال متقن به تبیین دیدگاه خود پرداختند و فارغ از مخاطب این روایت، اصل استدلال امام (ع) مبنی بر اینکه اراده الهی مانند انسان نیست که مسبوق به فکر و اندیشه و تأمل باشد و عین حدوث اشیاء است، کافی است که ملاصدرا این ادّعا را مبنی بر اینکه در اینجا امام (ع) در سطح فهم مخاطب، این مطلب را فرمودند، بیان نکند زیرا در واقع استدلال امام (ع) را زیر سؤال برده نه فهم مخاطبش را.

اشکال چهارم در قالب نقد خوانشی این است که صرفاً یک روایت واحد در زمینه صفت فعل بودن اراده الهی نداریم که ملاصـــدرا ادّعا کند در اینجا امام (ع) متناســـب فهم مخاطب این مطلب را فرمودند. بلکه می‌توان ادّعا نمود در همه‌جا در روایات، اراده الهی به‌عنوان صـــفت فعل او معرفی شـــده است.

---

[1] "و لما كان فهم الجمهور لا يصل الى الإرادة بهذا المعنى بل الى النحو الذي في الحيوان و ضده الكراهة و يكون حادثا عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الافعال و من الصفات الاضافية المتجددة كخالقية زيد و رازقيته، حذرا عن كونه تعالى محلا للحوادث – لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات – و هي كالعلم الحادث الذي هو اضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية و هي أخيرة مراتب علمه تعالى. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۴)

اشـکال پنجم این اسـت که دقیقاً همان چیزی که او مردم را با آن تخطئه می‌کند که به‌واسـطهٔ فهم مردم از اراده در انسان که امری حادث است، امام (ع) نیز متناسب فهم آنها فرموده اراده خدا حادث است، خودش دچار این مقایسـه شـده اسـت و این نتیجه‌گیری غلط و اصـرار بر آن نیز به دلیل تشبیه صـفت اراده در انسـان با اراده الهی اسـت. زیرا بر خلاف نظر صـدرا بیان امام (ع) دقیقاً بر اسـاس این مطلب صـحیح اسـت که اراده الهی از سـنخی متفاوت از اراده انسـان اسـت و بر خلاف اراده انسـان که مسـبوق به تفکر و تأمّل اسـت، در خداوند چنین نیسـت و اراده او عین فعل او اسـت. ولی ملاصـدرا اراده حادث را به‌تنهایی نمی‌تواند بپذیرد زیرا تصـوّر می‌کند خدا برای خلق اشـیاء باید حتماً یک اراده قبل از اراده فعلی داشـته باشد. این برداشت غلط به نظر می‌رسد از تشبیه صفت اراده در انسان و خدا حاصل شده باشد که ما برای اینکه اراده بر انجام فعلی نماییم، قبلش فکر و تأمّل می‌کنیم که اراده کنیم آن فعل را انجام بدهیم. این مقایسـه غلط به نظر می‌رسـد باعث شـده ملاصـدرا به ازلی بودن و ذاتی بودن اراده الهی حکم کند. یعنی خدا قبل از اینکه اراده کند فعلی را انجام دهد اراده کرده که آن فعل را اراده کند. این معادل همان فکر و تأمّلی است که انسان‌ها قبل از اراده به انجام کاری دارند و امام معصوم (ع) ما را از این قیاس و تشبیه بر حذر داشته است. قائل‌شدن به اراده ازلی قبل از اراده فعلی برای خدای متعال به این معنی است که قبل از اینکه اراده کند شیئی را خلق کند باید اراده کند که این اراده را داشته باشد. اگر ملاصدرا منظورش از اراده ازلی همان علم ازلی الهی است که دیگر چه لزومی دارد از واژه اراده[1] به‌جای علم استفاده کند درحالی‌که در روایات این‌همه تأکید شـده اسـت که اراده با علم متفاوت اسـت؟ اگر خدای متعال بخواهد طبق علم خود عمل کند باز اراده، صفت ذاتی نمی‌شود و صفت فعل است. زیرا مسبوق به علم است و این استدلال ملاصـدرا که یک اراده ذاتی و ازلی داریم و یک اراده فعلی، در واقع خلط بین علم و اراده اسـت. در حالیکه اگر قرار بود برای اراده فعلی یک اراده مسـبوق به آن نیز در نظر بگیریم این اراده‌ها به تسـلسـل می‌انجامید که مسـتلزم محال بود و هیچ شـیئی با این توصـیف در خارج پدید نمی‌آمد. چراکه برای تحقق شـیء خارجی، هر اراده خودش مسـبوق به یک اراده قبلی اسـت. ولی اگر بیان امام (ع) را در نظر بگیریم چنین مشکلی پدید نمی‌یابد چراکه اراده معادل حدوث اشیاء و حادث است و علم است که ازلی و ذاتی است نه اراده.

[1] ابن فارس، ***معجم مقاییس اللغة***، ج۲، ص ۴۵۷

اشکال ششم این است که اگر اراده، عین علم، صفت ذاتی ازلی خدا بود باید اشیاء از ازل موجود می‌بودند چون علم الهی به اشیاء ازلی است و اراده ازلی نیز باید به آنها تعلّق می‌گرفت. در حالیکه اشیاء ذاتاً حادث و مسبوق به عدم هستند؛ و به نظر می‌رسد اصرار ملاصدرا برای ازلی بودن اراده با اینکه به‌صراحت در روایات ما ازلی بودن آن نفی شده است، خدشه واردنشدن به نظریه ازلی بودن خلقت است. در حالیکه به‌روشنی، عقل نیز این مطلب را تأیید می‌کند که وقتی اراده همان فعل الهی باشد، چون فعل، حادث و مسبوق به عدم است، پس عقلاً محال است ازلی باشد.

ملاصدرا در خصوص مشیت الهی نیز باز همان ادّعای در مورد اراده را بدون دلیل تکرار می‌کند. او ضمن اذعان به این مطلب که طبق بیان معصوم علیه‌السلام، علم، غیر از مشیت است و علم ازلی سابق بر مشیت است ولی باز از یک مشیت ازلی اجمالی صحبت می‌کند و آن را عین ذات و عین علم ازلی می‌داند. سپس این‌گونه مطرح می‌کند که اراده و مشیت نیز مانند علم دارای مراتب است و این بیان امام علیه‌السلام مبنی بر تفاوت بین مشیت و علم به خاطر تفاوت بین مفهوم آنها است و اگرنه وجود سابق ازلی آنها عین هم است[1].

این ادّعای ملاصدرا نیز حداقل دارای سه اشکال عمده است. اوّل اینکه بدون هیچ دلیلی می‌خواهد به هر ترتیب در کنار مشیت و اراده حادث یک مشیت و اراده ازلی تعریف کند. در حالیکه به بیان صریح روایات آنچه ازلی است علم الهی است و نه اراده و مشیت او. امّا اشکال دوم در قالب نقد مبنایی که استدلال ملاصدرا را با چالش جدی مواجه می‌کند این است که او می‌گوید مشیت ازلی اجمالی، عین ذات است. همین ادّعا عین تناقض است. چراکه ذات لایتناهی الهی نمی‌تواند عین اجمال باشد. اصلاً چه‌طور ممکن است یک وجود نامحدود عین اجمال باشد. جمع لایتناهی و اجمال منجر به اجتماع نقیضین می‌شود که ملاصدرا بدون توجه به چنین تناقضی چندین مرتبه این ادّعا را چه در مورد اراده اجمالی و چه در مورد مشیت اجمالی و چه در مورد علم اجمالی و عینیت آن با ذات، تکرار نموده است. اشکال سوم نیز در قالب نقد خوانشی به این ادّعای او بر می‌گردد که می‌گوید آنچه امام علیه‌السلام در تفاوت علم و مشیت الهی فرموده، تفاوت در مفهوم است و نه وجود سابق ازلی آنها. این ادّعا نیز

---

[1] "فظهر ان علمه غير مشيئته و ان علمه الازلي سابق للمشيئة، لكن يجب ان يعلم ان للّه مشيئة ازلية اجمالية هي عين ذاته و عين علمه الازلي الاجمالي و بتلك المشيئة شاء كل خير و مصلحة و نظام في العالم، فكما ان لعلمه تعالى مراتب فكذا لارادته و مشيئته، و هذا الفرق الذي ذكره عليه السلام بين العلم و المشيئة ليس في وجودهما السابق الازلي بل في مفهوميهما او في بعض متعلقاتهما و اكوانهما التفصيلية. و اللّه اعلم. " (ملاصدرا، ***شرح اصول كافی***، ج۳، ص۲۲۵)

قابل‌قبول نیست. زیرا امام علیه‌السلام به‌صراحت می‌فرماید مشیت و اراده همان حدوث اشیاء است و این بیان به مفهوم اراده و مشیت کاری ندارد بلکه به حقیقت آن که تحقق و حدوث اشیاء است اشاره می‌کند؛ بنابراین بر خلاف نظر ملاصدرا اولاً آنچه وجود سابق ازلی دارد علم الهی است و نه مشیت و اراده و این تفاوت صرفاً یک تفاوت مفهومی نیست بلکه افعال الهی نظیر اراده و مشیت و خلقت، حقیقتاً و ماهیتاً با صفات ذات که عین ذات الهی هستند تفاوت دارند. ثانیاً حتی اگر بر فرض محال بپذیریم آنچه امام (ع) در تفاوت مشیت و اراده و علم الهی فرموده صرفاً ناظر به تفاوت مفهومی است باز با ادّعای ملاصدرا مبنی بر اینکه مشیت و اراده اجمالی ازلی عین علم و عین ذات الهی است در تعارض است. زیرا اگر مفهوم دو شیء متفاوت باشد چه‌طور ممکن است وجود آنها عین هم باشند؟ زیرا اگر دو شیء عین هم باشند پس دو شئ نیستند و در واقع یک شیء هستند و یک شئ نمی‌تواند دو مفهوم متفاوت داشته باشد زیرا دیگر یک شیء نخواهد بود.

ملاصدرا در شرح این حدیث شریف از امام رضا علیه‌السلام که می‌فرمایند بر خلاف اراده در انسان که امری درونی است و مسبوق به فکر و تأمل است و سپس فعل از انسان سر می‌زند، در مورد خدای متعال صرفاً اراده همان احداث او است و نه چیزی بیشتر[1]، در توجیه عینیت اراده با علم الهی می‌گوید همان‌طور که علم الهی یک مرتبه حادث تفصیلی دارد که معنای اضافی دارد و به ایجاد حادث بر می‌گردد و در طرف دیگر که وجه انکشاف دارد به وجود واجب بر می‌گردد، همین‌طور در خصوص اراده الهی نیز آن اراده تجدیدپذیر همان فعل الهی است که این معنای اراده معنای اضافی می‌دهد که به ایجاد شیء حادث بر می‌گردد ولی از جهت مراد به وجود واجب بر می‌گردد[2].

به این بیان ملاصدرا نیز چند اشکال عمده وارد است. اوّلین اشکال در قالب نقد مبنایی این است که ملاصدرا برای خدای متعال یک علم حادث تفصیلی قائل است که وابسته به ایجاد شیء حادث است و علم اضافی است. این ادّعا با علم بی‌نهایت و ازلی خدا در تعارض است. زیرا اگر وجودی بی‌نهایت شد و علم او نیز بی‌نهایت می‌شود و معنا ندارد برای او یک علم اجمالی در نظر بگیریم و یک علم

---

[1] "الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من اللّه تعالى فارادته احداثه لا غير، لانه لا يروّي و لا يهم و لا يتفكر" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۵)

[2] "فإرادة اللّه المتجددة هي نفس افعاله المتجددة الكائنة الفاسدة، فارادته لكل حادث بالمعنى الاضافي يرجع الى ايجاده و بمعنى المرادية ترجع الى وجوده، و هذا كعلمه الحادث التفصيلي، فانه بالمعنى الاضافي اي العالمية يرجع الى ايجاد الحادث لا غير، و بمعنى ما به العلم و الانكشاف يرجع الى وجوده لا غير." (همان، ص۲۲۶)

تفصـــیلی حادث و اضـــافی. این ادّعا نه‌تنها به لحاظ عقلی با وجود بی‌نهایت واجب و علم بی‌نهایت او سازگار نیست بلکه با بیان صریح روایات در تعارض جدّی است. زیرا طبق بیان صریح معصوم علیه‌السلام خدا عالم بود در برهه‌ای که هنوز معلومی در عالم خارج تحقق نداشـت: عالم اذ لا معلوم. نکته اینجاسـت که امام (ع) می‌فرماید علم او قبل از خلقت اشـیاء با علم او بعد از خلقت اشـیاء تفاوتی ندارد. این بیان به این معنی است که برای خدا علم اجمالی معنا ندارد و همه علم او تفصیلی است و چون او محیط به زمان اسـت پس علم او قبل از خلقت و بعد از خلقت تفاوتی ندارد. در حالیکه ملاصـدرا برای خدا علم اضـافی حادث قائل است. یعنی این علم منوط به حدوث اشیاء است.

اشـکال دوم این اسـت که با اینکه بیان او در توجیه علم الهی با مشـکل جدی مواجه اسـت همین بیان را معیار می‌گیرد برای توجیه عینیت اراده با علم. در حالیکه اصـل عینیت علم با اراده زیر سـؤال اسـت و طبق بیان معصـوم اراده همان حدوث اسـت و با علم متفاوت اسـت و چیزی تحت عنوان اراده ذاتی یا ازلی نداریم. آنچه ذاتی و ازلی است همان علم الهی است.

اشکال سوم این است که ملاصدرا می‌گوید اراده به معنی اضافی به ایجاد شیء حادث بر می‌گردد و اراده به معنی مراد به وجود خدا بر می‌گردد که خود به چند اشـکال تقسـیم می‌شـود. برای روشـن‌شـدن این مطلب، نیاز اســت اوّل مشــخص شــود که منظور ملاصــدرا از اینکه مراد به وجود خدا بر می‌گردد چیست. به‌جای حدس و گمان در تبیین معنای مراد بودن خدای متعال به بیان خود ملاصدرا در این زمینه رجوع می‌کنیم. ملاصــدرا در جای دیگر در ذیل حدیثی از امام صــادق علیه‌السـلام که امام (ع) می‌فرماید خداوند مشـیت را با مشـیت آفرید و سـپس اشـیاء را با مشـیت پدید آورد[1]، معنای مراد بودن حق‌تعالی را توضـیح داده اسـت. او در ذیل این حدیث می‌گوید که همان‌طور که وجود، یک حقیقت واحد اسـت که صـرفاً در شـدّت و ضـعف و کمال و نقص تفاوت دارد، مشـیت و خیر نیز چنین هسـتند. سـپس در ادامه این‌گونه عنوان می‌کند که خیر محضـی که هیچ شـرّی در آن نیسـت و وجود بحتی که نقصـی در آن راه ندارد، ذات باری‌تعالی است که مراد حقیقی و اراده محضی است که جمیع اشیاء، از روی طبع یا از روی اراده او را طلب می‌کنند[2]. اوّلین نقد در قلب نقد مبنایی به این بیان صـــدرا همان‌طور که قبلاً نیز با بیانی

---

[1] "خلق اللّه المشیئة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیئة " (ملاصدرا، ***شرح أصول الکافی***، ج ۳، ص ۲۲۷)

[2] "کما ان الوجود حقیقة واحدة متفاوتة بالشدة و الضعف و الکمال و النقص، و کذا الخیریة و المشیئة و الخیر الّذي في الصّلاة غیر الخیر الذي في الصوم و الخیر الذي في الروح و العقل غیر الخیر الذي في الجسم و الطبع، و لیس الخیر المحض الذي لا یشوبه شرّ إلّا الوجود البحث الذي لا یمازجه عدم و نقص و هو ذات البارئ جل مجده، فهو المراد الحقیقي و الإرادة المحضة یطلبه جمیع الاشیاء طبعا و إرادة. " (همانجا)

دیگر اشـاره شـد این اسـت که او ادّعا می‌کند وجود، یک حقیقت واحد اسـت ولی درعین‌حال به سـبب شـدّت و ضـعف و نقص و کمال، تفاوت دارد. همین ادّعا منشأ یکی از عمده‌ترین اشـکالاتی اسـت که به فلسفه صدرا وارد است و آن وحدت تشکیکی وجود است. این گزاره که وجود یک حقیقت واحد بسیط اسـت ولی درعین‌حال متفاوت اسـت یک گزاره متناقض اسـت. زیرا اگر وجود، یک حقیقت واحد بسـیط باشـد دیگر نمی‌تواند نقص و کمال داشته باشد زیرا از وحدانیت و بساطت خارج می‌شود. وجود ناقص نمی‌تولند عین وجود کامل باشـد پس دو وجود متفاوت هسـتند. نقص و کمال عارض بر یک حقیقت واحد نشـده اسـت، زیرا در این صـورت آن حقیقت واحد یعنی خدای متعال باید ناقص یا کامل می‌شـد یعنی خدا باید مشـمول نقص و ضـعف شـود که محال اسـت چون دیگر خدا نخواهد بود. زیرا طبق بیان صـدرا وجودی که با عدم و نقص ممزوج نمی‌شـود، ذات باری‌تعالی اسـت: "الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم و نقص و هو ذات البارئ"، چه‌طور یک حقیقت واحد یک جا با عدم و نقص ممزوج می‌شـود و یک جا نمی‌تواند ممزوج شود؟ همین عبارات حاکی از آن است که وجود یک حقیقت واحد نیست. چون حقیقت واحد نمی‌شـود یکجا یعنی در ممکنات یک رفتار داشـته باشـد و جای دیگر در واجب تعالی رفتار دیگر. اصلاً همین تعریف وجود واجب که ازلی است و فانی نمی‌شود و وجود ممکن که قابلیت فنا دارد دلالت بر این دارد که وجودات از یک سـنخ نیستند چون نمی‌شـود یک حقیقت واحد هم ازلی و ابدی و باقی و مسـتقل از غیر باشـد و هم فانی و وابسـته به غیر؛ بنابراین به دلائل مختلف، وجود، یک حقیقت واحد نیسـت. از طرفی ملاصـدرا و هم‌مسـلکان او در قضـیه نقص و کمال وجودی، ملبه‌الامتیاز را همان مابه‌الاشـتراک می‌دانند. یعنی نقصـان و کمال به وجود بر می‌گردد؛ و تفاوت در وجودات را می‌پذیرند؛ بنابراین بدیهی اسـت که وجود ناقص با وجود کامل متفاوت اسـت، پس وجود ناقص نمی‌تولند همان وجود کامل باشد و دو حقیقت متفاوت خواهند بود و در واقع یک حقیقت واحد بسیط نمی‌تواند در عین وحدت و بساطت دچار شدّت و ضعف باشد که در اینجا از مثال نور استفاده می‌کنند. در حالیکه مثال نور نیز راهگشـای این مطلب نیسـت. زیرا نور نیز یک حقیقت واحد نیسـت و انوار مختلف، از سـنخ‌های متفاوت هسـتند. نه‌تنها نوری که مثلاً خداوند به خود در قالب نور آسـمان‌ها و زمین (الله نور السموات و الارض) یاد می‌کند و یا نوری که در قالب "اوّل ما خالق الله نوری" ذکر شده یا نوری که به کتاب خدا اطلاق شـده و مواردی ازاین‌دسـت، حتّی انوار مادی (نظیر نور شـمع و لامپ و لیزر و نور خورشـید و...) نیز از سنخ‌های متفاوت هستند و حقیقت واحد ندارند؛ بنابراین این نظریه از اساس باطل است. نقد دوم به این

بیان صـــدرا این اســـت او برای تبیین ادّعای خود می‌گوید خیر و مشـــیت نیز مانند وجود که یک حقیقت واحد است ولی دارای شدّت و ضعف و نقص و کمال است. سپس مثال می‌زند خیری که در نماز است با خیری که در روزه اســـت متفاوت اســـت. این ادّعا نیز دارای اشـــکال اســـت. زیرا خودش بر یک ادّعای نادرست دیگر که وحدت حقیقت وجود است استوار شده است. بطلان این ادّعا ازاین‌جهت است که اگر خیر موجود در نماز با خیر موجود در روزه متفاوت اســـت پس این دو خیر نمی‌تواند یک حقیقت واحد باشـد زیرا او نگفته که نماز با روزه متفاوت اسـت بلکه می‌گوید خیر نماز با خیر روزه متفاوت اسـت پس این دو خیر با هم متفاوت هسـتند و دو شـیء متفاوت نمی‌تواند یک حقیقت باشـد. همین موضـوع برای سایر مثال‌هایی که در این زمینه می‌زنند مانند نور که در بالا اشاره شد نیز صادق است. انواع نور اگرچه به خاطر وجوه مشترکی که دارند در قالب یک دسته قرار می‌گیرند که به همه آنها اطلاق نور می‌شود ولی با تفاوت‌هایی که با هم دارند نمی‌توانند یک حقیقت واحد باشـــند وگرنه از هم مجزّا نمی‌شـــدند. حقیقت واحد باید ثابت باشد و حقیقتی که مشمول نقص و کمال و ضعف شود دیگر ثابت نخواهد بود و می‌شود حقیقت متغیّر و حقیقت متغیّر نمی‌تواند واحد حقیقی باشـد. نقد سـوم به این بیان صـدرا به بحث اراده و ادّعای صـــدرا بر وجود اراده ذاتی برای خدای متعال بر می‌گردد. او ذات باری‌تعالی را به‌عنوان مراد و همچنین اراده محض معرفی نموده است که همه اشیاء در طلب او هستند[1]. این بیان از چند جهت دارای اشـکال اسـت. اوّل از جهت مراد حقیقی بودن ذات واجب لایتناهی باری‌تعالی یا هویّت مطلقه حضـرت حق، به دلیل اینکه برای همه اشـیاء مجهول اسـت و نه در وصـف می‌آید و نه در تصـوّر، نمی‌تواند مورد اراده اشیاء یا همان مراد آنها باشـد و هر شـیء باتوجه‌به ظرفیتی که دارد نهایتاً می‌تواند کمال مطلوب خود را متناسب ظرف وجودی‌اش طلب کند و باتوجه‌به اینکه ظرف وجودی همه اشیاء محدود است، بنابراین ذات باری‌تعالی نمی‌تواند مراد هیچ شـیئی باشـد. دوم از جهت اراده محض بودن وجود حضـرت حق، این ادّعایی اســـت نامفهوم که دلیلی هم بر اطلاق این وصـــف بر خدای متعال نداریم. اینکه خدا اراده محض باشد به چه معنا است؟ اراده محض با اراده غیر محض چه تفاوتی دارد؟ سوم اینکه بر فرض که خدا مراد اشـیاء باشـد، از این گزاره چه‌طور ملاصـدرا می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که اراده خدا از صـفات ذات اسـت؟ اگر شـیئی مراد من باشـد آیا می‌توان این نتیجه را گرفت که آن شـیء دارای اراده ذاتی اسـت؟ هر

[1] "الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم و نقص و هو ذات البارئ جل مجده، فهو المراد الحقيقي و الإرادة المحضة يطلبه جميع الاشياء طبعا و إرادة." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۷)

شیئی می‌تواند مراد واقع شود که حتّی اشیاء به‌ظاهر فاقد اراده نیز می‌توانند مراد باشند؛ بنابراین از صرف مرادبودن نمی‌توان به این نتیجه رسید که شیء مراد دارای اراده ذاتی است که عین ذاتش نیز باشد؛ بنابراین این نتیجه‌گیری نیز قابل‌پذیرش نیست و مردود است. حتی اگر منظور از بازگشت مراد به وجود خدا این باشد که خداوند مبداء اراده است، این موضوع برای همه صفات الهی اعّم از ذاتی و فعلی صادق است که آن صفت به خدا بر می‌گردد. از این که خدا مبدأ اراده است ملاصدرا با قیاسی نادرست با علم الهی می‌خواهد نتیجه بگیرد که یک اراده ذاتی داریم و یک اراده حادث فعلی. در حالیکه چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود زیرا در مورد سایر صفات فعل خدای متعال نظیر خلقت یا رزق، همین استدلال را می‌توان مطرح کرد که ازیک‌طرف یعنی دریافت‌کننده فیض، به مخلوق وابسته است و ازیک‌طرف یعنی اعطاکننده فیض، به خدای متعال. این چه ارتباطی دارد به اینکه این صفات یعنی خالق و رازق عین ذات الهی باشند؟ ملاصدرا همین قیاس را برای برخی دیگر صفات فعل خداوند نظیر رضا و سخط نیز انجام داده است. در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام که در خصوص رضا و سخط الهی از ایشان سؤال پرسیده شده است، ایشان می‌فرماید رضا در خدا مانند مخلوقات نیست که از حالی به حال دیگر منتقل شوند زیرا مخلوقات اجوف هستند و امکان نفوذ در آنها است ولی خدای متعال احد صمد است و امکان نفوذ در او نیست که تهییج شود و از حالی به حال دیگر منتقل می‌شود؛ بنابراین رضای او به معنی اعطای ثواب و سخط او به معنی عقاب می‌باشد[1]. ملاصدرا در ذیل این حدیث می‌گوید رضا نیز مانند علم و اراده دارای مراتب است و هم رضای ذاتی داریم و هم رضای فعلی که رضای ازلی ذاتی عین ذات حق است و سخط مقابلش نیست و به‌واسطهٔ این رضای ذاتی است که اشیاء مطابق علم الهی به وجه افضل و اتمّ از خدا صادر می‌شود. مرتبه بعدی در مقام فعل، رضوان خداست که مَلَک مقدس روحانی است که وجودش عین رضای از خداست و همین‌طور تمامی جوهرهای عقلی که شرّ و معصیت در آنها راه ندارد و فعلشان طاعت الهی است. مرتبه بعدی ثواب الهی است که در مقابلش سخط الهی است[2]. این بیان ملاصدرا نیز

---

[1] "سئل أبا عبد اللّه علیه السلام فکان من سؤاله: ان قال له فله رضاء و سخط فقال ابو عبد اللّه علیه السلام: نعم! و لکن لیس ذلك علی ما یوجد من المخلوقین و ذلك ان الرضا حال یدخل علیه فینقله من حال الی حال لان المخلوق اجوف معتمل مرکب، للاشیاء فیه مدخل، و خالقنا لا مدخل للاشیاء فیه لأنه واحد واحدي الذات واحدي المعنی فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من غیر شيء یتداخله فیهیّجه و ینقله من حال الی لأن ذلك من صفة المخلوقین العاجزین المحتاجین. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۸)

[2] "کما ان لعلم اللّه و ارادته مراتب بعضها ازلي واجب الوجود و لا ضد له و لا شوب و لا نقص و بعضها حادث، و کذلك لرضاه مراتب: فمنها: رضا ازلّي هو عین ذاته لا یقابله سخط و لا یمازجه شوب، و هو کونه بحیث یصدر عنه الاشیاء موافقا لعلمه بها علی افضل وجه و اتمه. و منها: ملك مقدس روحاني هو

دارای چند اشکال است. اوّل اینکه ملاصدرا بدون دلیل موّجه صفات الهی مانند رضا و سخط را که در بیان معصومین علیهم‌السلام صفت فعل معرفی شده است برایش مرتبه ذاتی در نظر گرفته که عین ذات حق‌تعالی است. دومین اشکالی که به این ادّعا وارد است این است که اصلاً رضای ذاتی حق به چه معنا است؟ آیا به این معنی است که خدا از ذات خود راضی است؟ چون رضای از مخلوقات که نمی‌تواند رضای ذاتی و عین ذات حق‌تعالی باشد. چون مخلوق در مرتبه ذات نیست که خشنودی از آن بخواهد عین ذات باشد. آیا این رضایت ذاتی همان علم به ذات حق‌تعالی است؟ اگر همان علم است که دیگر چرا از واژه جدید دراین‌خصوص استفاده شود که توّهم ابتهاج و خشنودی و حالتی برای ذات احدی به وجود بیاید که در شأن او نیست و از توصیف آن نهی شده‌ایم. اشکال سوم این است که او عنوان می‌کند مرتبه ذاتی رضا سبب صدور اشیاء به نحو اتمّ و افضل می‌شود. علاوه بر اشکالی که به خود واژه صدور وارد است که واژه غلطی در توصیف نحوه خلقت است که قبلاً در مورد آن بحث شده است[۲۱]، اینکه خدا از ذاتش راضی باشد و این رضایت عین ذاتش باشد چه ارتباطی دارد به اینکه این رضای ذاتی سبب خلقت اشیاء به نحو اتمّ و افضل شود؟ مگر خلقت در مرتبه ذات است که حاصل رضای ذات از ذات که به تعبیر ملاصدرا این رضای ذاتی عین ذات است باشد؟

ملاصدرا در شرح این قسمت از حدیث امام رضا علیه‌السلام که می‌فرمایند اراده الهی همان فعل و ایجاد اشیاء است[۳]، می‌گوید مخاطب " کن" در عبارت "کن فیکون" در کائنات زمان‌مند، مواد و قوابل هستند و در عقول و ارواح، ماهیات و اعیان ثابته[۴]. نقد مبنایی که به این سخن ملاصدرا وارد است، این است که او معنای خلق و ایجاد مسبوق به عدم واقعی را نپذیرفته است؛ لذا فرضش بر این است که در

رضوان اللّه بالفعل، اذ وجوده عين الرضاء من اللّه، و كذا كل جوهر عقلي لا يشوبه شر و معصية و كان فعله طاعة للّه. و منها: ثواب اللّه و الجنة و يقابله سخط اللّه و النار. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۹)

[۱] آزادگان و عظیمی،« ***نقد قاعده الواحد با تکیه بر آراء ابن سینا*** »، ص ۱۶۷

[۲] آزادگان و عظیمی، «***بررسی آراء صدرالمتألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال با تکیه بر نقد قاعده الواحد***»، ص ۱۱

[۳] "فارادته الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما لا كيف له" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۶)

[۴] "يقول له كن فيكون بلا لفظ... الى آخره، دال على ان قوله تعالى و كلامه عبارة عن ايجاده لشيء، فان «كن» كلمة وجودية مشتقة من الكون و هو الوجود و عبّر بها عن الاقتضاء الذاتي و التوجه الالهي لوجود الشيء، و الذي بمنزلة المخاطب في توجه هذا الامر التكويني و تعلق هذا الخطاب الايجادي امّا في الكائنات الزمانية، فالمواد و القوابل المستعدة، و اما في العقول و الارواح السابقة، فالماهيات و الاعيان الثابتة. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۲۶)

عبارت کن فیکون حتماً باید یک مادّه قابلی در زمانیات و ماهیت سابقی در عقول وجود داشته باشد تا مخاطب " کن" قرار گیرد. چه‌طور ملاصدرا از خود نمی‌پرسد که این مادّه قابل که می‌خواهد مخاطب کن قرار گیرد خودش از کجا آمده است؟ اگر خود این مادّه قابل برای پیدایش، نیاز به مادّه قابل دیگری داشته باشد، دچار تسلسل خواهیم شد که محال است. بر خلاف نظر ملاصدرا طبق بیان صریح روایات، ایجاد خدا بدون مادّه و ماهیت سابق صورت می‌پذیرد. اصلاً معنای ابداع و خلق همین است که بدون مادّه قبلی، خلقت صورت پذیرد که فقط مخصوص خدای متعال است. در خصوص عقول و ارواح نیز قبلاً متذکّر شدیم که طبق بیان صریح روایات اوّلاً هیچ موجود مجرّد تامّ غیر از خدای متعال وجود ندارد و همه ماسوی‌الله جسمانی هستند و ثانیاً ملاصدرا و پیروان این تفکّر بدون اینکه خودشان متوّجه باشند در دام تشبیه نادرست بین علم الهی و علم بشر قرار گرفته‌اند و علی‌رغم اینکه این موضوع را انکار می‌کنند ولی بیان آنها مبنی بر اینکه یک ماهیت سابق یا صورت علمی یا عین ثابت باید وجود داشته باشد تا خداوند طبق آن خلق بکند و یا به تعبیر ملاصدرا مخاطب "کن" ایجادیه در عبارت "کن فیکون" باشد، این تصوّر چیزی جز تشبیه علم پیشین خدا در قالب صور علمی با صور ذهنی انسان نیست. درحالی‌که این قیاس از اساس نادرست است. درست این است که همان‌طور که ائمه اطهار علیهم‌السلام ما را از تشبیه صفات خودمان با خدا برحذر داشته‌اند به‌جای اینکه برای خدا صور ذهنی بسازیم و آن را عین ثابت یا ماهیت پیشین بنامیم که باید باشند تا مخاطب کن قرار بگیرند باید اذعان کنیم که نحوه و کیفیت علم خدا به اشیاء را نمی‌دانیم و این را از بیان معصوم می‌فهمیم که بر خلاف انسان‌ها اراده خدا مسبوق به تفکر و تأمل نیست؛ و می‌توان صرفاً از گستره علم او بنا به آنچه خدا خودش را به ما معرفی نموده که علم او همه چیز را فراگرفته است، صحبت کرد.

۲-۱۰-۲- در نقد اطلاق عنوان تعقّل و تفکّر به خدای متعال

برای شناخت حقیقت عقل در نظام وحیانی و لسان روایات ائمه طاهرین علیهم‌السلام لازم است ویژگی‌های آن از منظر نظام وحیانی مشخص شود. در آیات قرآن و روایت رسیده از ائمه معصومین علیهم‌السلام ویژگی‌های متعدّدی در توصیف عقل و افراد عاقل بیان شده است که ما برای ایضاح بحث صرفاً به‌اجمال به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. اوّلین ویژگی عقل که می‌توان اشاره نمود این است که به تعبیری اوّلین مخلوق خدای متعال است. دومین ویژگی آن این است که خداوند متعال به واسطه عقل،

افراد را مورد امر و نهی و عقاب و پاداش قرار می‌دهد[1]. سومین ویژگی عقل این است که حیا و دین به دنبال او می‌آید. یعنی میزان حیا و دین افراد به میزان عقل آنها است[2] و کسی که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد وارد بهشت می‌شود[3]. چهارمین ویژگی عقل این است که ما را به عبادت و عبودیت خدای متعال رهنمون می‌سازد و به‌وسیله عقل جایگاه بهشت برای آدمی حاصل می‌شود[4]. پنجمین ویژگی عقل این است که محاسبه اعمال انسان‌ها در روز قیامت بر مبنای میزان عقلی است که خدا به هر یک از آنها عطا فرموده است[5]. ششمین ویژگی عقل این است که برترین چیزی که خدای متعال بین بندگان خود قسمت نموده است؛ و خداوند تا عقل انبیاء را کامل نکند، آنها را مبعوث نمی‌کند به‌نحوی‌که انبیاء الهی کامل‌ترین عقل را در میان امّت خویش دارند[6]. هفتمین ویژگی عقل این است که ابزاری است که بر اساس علم، عمل می‌کند[7]. هشتمین ویژگی عقل این است که شناخت علم حقیقی به‌وسیله عقل است و علم با عقل است که به کار بسته می‌شود[8]. نهمین ویژگی عقل این است که تشخیص می‌دهد خدا حق است و خالق و ربّ اوست و بنابراین اوامر و نواهی دارد و عقل به‌تنهایی نمی‌تواند اوامر و نواهی الهی را کشف

---

[1] "عن ابی جعفر علیه السلام: قال لما خلق اللّه العقل استنطقه ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال له: ادبر فادبر، ثم قال: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منك، و لا اکملتك الا فیمن احب، اما انی ایاك آمر و ایاك انهی و ایاك اعاقب و ایاك اثیب." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج ۱، ص۲۱۵)

[2] "عن علی علیه السلام قال: هبط جبرئیل علیه السلام علی آدم علیه السلام فقال: یا آدم انی امرت ان اخیرك واحدة من ثلاث فاخترها و دع اثنتین. فقال له آدم: یا جبرئیل و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحیاء و الدین، فقال آدم: انی قد اخترت العقل، فقال جبرئیل: للحیاء و الدین انصرفا و دعاه، فقالا: یا جبرئیل: انا امرنا ان نکون مع العقل حیث کان، قال: فشأنکما، و عرج."(همان، ص ۲۲۰)

[3] "قال ابو عبد اللّه علیه السلام، من کان عاقلا کان له دین و من کان له دین دخل الجنة." (همان، ص۲۳۶)

[4] "ابی عبد اللّه علیه السلام، قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان، قال: قلت: فالذی کان فی معاویة؟ فقال: تلك النکراء، تلك الشیطنة، و هی شبیهة بالعقل و لیست بالعقل."(همان، ص۲۲۲)

[5] "عن ابی جعفر علیه السلام قال: انما یداق اللّه العباد فی الحساب یوم القیامة علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا."(همان، ص۲۳۷)

[6] "قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ما قسم اللّه للعباد شیئا افضل من العقل، فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل و اقامة العاقل افضل من شخوص الجاهل، و لا بعث اللّه نبیا و لا رسولا حتی یستکمل العقل و یکون عقله افضل من جمیع عقول امته، و ما یضمر النبي صلّی اللّه علیه و آله فی نفسه افضل من اجتهاد المجتهدین، و ما ادی العبد فرائض اللّه حتی عقل عنه، و لا بلغ جمیع العابدین فی فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، و العقلاء هم أولو الالباب الذین قال اللّه تعالی: وَ ما یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ* ." (همان، ص۲۴۸)

[7] یَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ **ما یَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ** (***الکافی*** (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص۱۴)

[8] لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ **التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ یُعْتَقَدُ** وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ وَ **مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ**(***الکافی***، ج ۱، ص۱۷)

کند و نیاز به طلب علم دارد[1]. دهمین ویژگی عقل این است که به واسطه آن می‌توان امر حسن را از قبیح تشخیص داد[2].

ملاصدرا در ذیل روایات مربوط به عقل تعاریف مختلفی از آنچه میان مردم، فلاسفه و عالمان اخلاق، مصطلح است را ارائه می‌دهد[3]. ولی در مورد آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود که به نحوه خوانش ملاصدرا از روایات اسلامی بر می‌گردد و نه تعاریفی که فلاسفه و علمای اخلاق راجع به عقل بیان نموده‌اند، به طور خلاصه می‌توان گفت حداقل پنج ویژگی از عقل را می‌توان نام برد که ملاصدرا به آن اذعان نموده و مورد پذیرش او است. از جمله اینکه اوّلاً او به اوّل مخلوق بودن عقل اذعان می‌نماید[4]. دوم اینکه از نظر او عقل اشرف ممکنات و مجعولات است[5]. سوم اینکه عقل ملاک تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب است[6]. چهارم اینکه عقل قوه‌ای است که با آن حقائق را می‌توان ادراک نمود[7] و پنجم اینکه عقل ابزار تشخیص و تمییز حق از باطل است[8].

امّا در خصوص اطلاق عنوان تعقّل بر خدای متعال در ذیل مبحث اراده الهی، ملاصدرا نظرش این است که خداوند نظام خیر را تعقّل می‌کند و سپس بر اساس این تعقّل و به‌تبع آن، موجودات تکوّن می‌یابند[9]. در حالیکه به این سخن نقد مبنایی و هم نقد بِنایی وارد است. چراکه هم با مبانی مطرح شده در آیات و روایات در خصوص کیفیّت اراده و فعل الهی بسیار فاصله دارد و هم با آنچه ملاصدرا از

---

[1] قیلَ لَهُ فَهَلْ یَکْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَیْرِهِ قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِینَتَهُ وَ هِدَایَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ کَرَاهِیَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِیَةً فَلَمْ یَجِدْ عَقْلَهُ یَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلِمَ أَنَّهُ لَا یُوصَلُ إِلَیْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ وَ أَنَّهُ لَا یَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ یُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ (***الکافی***، ج ۱، ص ۲۹)

[2] عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِیحِ (همانجا)

[3] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج ۱، صص ۲۲۲ –۲۲۸

[4] "ان هذا العقل اوّل المخلوقات و اقرب المجعولات الی الحق الاول و اعظمها و اتمها و ثانی الموجودات فی الموجودیة، و ان کان الاول تعالی لا ثانی له فی حقیقته، لان وحدته لیست عددیة من جنس الوحدات، و هو المراد فیما ورد فی الاحادیث عنه صلّی اللّه علیه و آله من قوله فی روایة: اوّل ما خلق اللّه العقل" (همان، ص ۲۱۶)

[5] "لا شك ان اشرف الممکنات و اکرم المجعولات هو العقل"(همان، ص ۲۱۷)

[6] "لان حقیقة العقل ملاك التکلیف و الامر و النهی و الثواب و العقاب" (همان، ص ۲۱۹)

[7] "اعلم یا اخی ان للانسان قوة بها یدرك الحقائق و هی المسماة بالعقل" (همان، ص ۲۲۱)

[8] "فلا شبهة فی ان العقل اشرف الخصال و اکرمها، اذ **به یعرف الحق و یتمیز عن الباطل**" (همان، ص ۲۲۲)

[9] "و اما انه مرید: فلانه یعقل نظام الخیر فی الوجود و کیفیة کون الخیر فی الکل، فیتبع النظام المعقول عنده و الحکمة البالغة لدیه صورة الموجودات علی وفق النظام المعقول و الحکمة الکاملة الذین عنده" (همان، ج ۴، ص ۶۷)

ویژگی‌های عقل که ذیل روایات عنوان داشـــته و پذیرفته، همخوانی ندارد. زیرا اوّلاً عنوان تعقّل و تفکّر برای خدای متعال روا نیســت و هیچ کجا در نظام وحیانی چه در آیات قرآن و چه در لســان معصــومین علیهم‌السلام از عنوان تفکّر و تعقّل برای خدا استفاده نشده و به او نسبت داده نشده است. ثانیاً طبق آنچه در بالا از کلام معصـومین علیهم‌السـلام راجع به عقل مطرح شـد که مورد پذیرش ملاصـدرا نیز بود، عقل مخلوق خدای متعال و در مقام فعل او تعریف می‌شـود و نمی‌تواند مانند علم، وصـف ذات حضـرت حق قرار گیرد. ثالثاً عقل اساساً قوّه تمییز و تشخیص حق از باطل و طبق بیان روایات وسیله و ابزاری است که ما را به عبودیت و بندگی خدای متعال و اکتسـاب بهشـت رهنمون می‌سـازد؛ بنابراین خداوند نمی‌تواند به چنین ابزاری که برای هدایت خلق، جعل نموده متّصــف شــود. زیرا خدای متعال، فعلیّت محض و مجرّد محض است و اطلاق هر گونه قوّه و ابزاری برای شناخت و عمل بر اساس آن، نارواست. رابعاً همان‌طور که در احادیث فراوان این مطلب اشـاره شـده اسـت، خداوند مثل انسـان‌ها با تفکّر و تعقّل و روّیه اقدام به فعل نمی‌کند؛ همان‌طور که از امام رضـا علیه‌السـلام نقل شـده که می‌فرمایند بر خلاف اراده در انسـان که امری درونی است و مسبوق به فکر و تأمّل است و سپس فعل از انسان سر می‌زند در مورد خدای متعال صـرفاً اراده او و همان احداث او اسـت و نه چیزی بیشـتر. چراکه خداوند با روّیه و تفکّر و همّت، اقدام به فعل نمی‌کند[1]؛ و اساسـاً خداوند داری قوّه عاقله و تفکّر به این معنی که برای افعال خود ابتدا فکر و تعقّل کند و سپس بر اساس آن فعلش را انجام دهد نیست. در همین حدیث شریف که ملاصدرا در ذیل آن این نظر را عنوان نموده که خداوند نظام خیر را تعقّل می‌کند و ســـپس بر اســـاس این تعقّل و به‌تبع آن، موجودات تکوّن می‌یابند، نیز امام علی علیه‌السـلام می‌فرماید اراده و مشیت الهی از روی همّت و قصـد به معنی آنچه ما در انسان‌ها تصوّر می‌کنیم نیست[2]. مضـمون آیه " انّما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون[4]" و نظائر آن نیز همین اســـت که اراده او همان احداث او اســـت؛ بنابراین باتوجه‌به دلائل فوق، اطلاق عنوان

---

[1] "الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من اللّه تعالى فارادته احداثه لا غير، لانه لا يروّي و لا يهم و لا يتفكر" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳، ص۲۲۵)

[2] "شاء الاشياء لا بهمّة " (همان، ج۴، ص۵۹)

[3] "مريد لا بهمامة" (همان، ص۶۰)

[4] قرآن، یس، ۸۲

تفکّر و تعقّل به خدای متعال که به تعبیر ملاصـــدرا بر اســـاس این تعقّل و به‌تبع آن، موجودات تکوّن می‌یابند، نادرست است.

۲-۱۱- در نقد الهیات تنزیهی و تشبیهی و اثبات امر بین الامرین

می‌توان ادّعا نمود که نه الهیات تنزیهی به طور مطلق صـحیح اسـت و نه تشـبیهی[۱] بلکه امر بین الامرین است. زیرا از طرفی باید آنچه در مخلوقات است از خدای متعال سلب شود. چراکه او از شباهت آنچه در مخلوقات اسـت، منزّه اسـت[۲]. اینجا برخلاف نظر فلاسـفه که معتقدند معطی شـیء، فاقد شـیء نمی‌شـود، در لسـان معصـومین این قاعده به‌کلی نفی می‌شـود و دقیقاً بر عکس این قاعده را مطرح می‌کنند که هر آنچه در مخلوق است در خالق نیست[۳]. در طرف مقابل می‌دانیم که خداوند واجد کمالات وجودی به نحو ایجابی است؛ اگرچه ما به کنه و حقیقت آن کمالات راه نداریم ولی برای اینکه بتوانیم او را عبادت و بندگی کرده و از طریق اسماء و صفات، او را مورد خطاب قرار دهیم، لازم است یک شناخت صحیح و حداقلی به نحو ایجابی نسبت به این اسماء و صفات و حقائق و کمالاتی که این اسماء و صفات ناظر به آنها است، داشته باشیم تا از عبادت اسماء خارج شده و به عبادت معنا برسیم. ازاین‌رو این شناخت لازم و حداقلی نسبت به کمالات ایجابی حضرت حق، طبق بیان امام صادق علیه‌السلام و سایر معصومین باید از جانب خدا برای مردم حاصـل شـود. ولی وقتی که این شـناخت حاصـل شـد، بر مردم اسـت که او را بپذیرند[۴]. ممکن است این‌گونه ایراد گرفته شود، ردّ الهیات سلب و ایجابی یا بهتر بگوییم الهیات تنزیهی و

---

[۱] "تشبیه یعنی سرایت دادن هرگونه خصوصیت ایجابی مخلوقات به خالق" (افضلی، علی، ***«معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند»***، ص ۶)

[۲] "ان اللّه قدیر خبرت انّه لا یعجزه شیء فنفیت بالکلمة العجز و جعلّت العجز سواه و کذلك قولك: عالم انّما نفیت بالکلمة الجهل و جعلّت الجهل سواه . فکیف سمّینا ربنا سمیعا؟ فقال: لانه لا یخفی علیه ما یدرك بالاسماع و لم نصفه بالسمع المعقول في الرأس و کذلك سمّیناه بصیرا لانّه لا یخفی علیه ما لا یدرك بالابصار کذلك سمیناه لطیفا لعلمه بالشیء اللطیف مثل البعوضة، و اخفی من ذلك کذلك سمینا ربّنا قویا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق و لو کانت قوّته فوه البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبیه و لاحتمل الزیادة و ما احتمل الزیادة احتمل النقصان و ما کان ناقصا کان غیر قدیم و ما کان غیر قدیم کان عاجزا. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۶۹)

[۳] "عَنِ اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ فِي خُطْبَتِهِ اَلطَّوِيلَةِ: كُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ لاَ تَجْرِي عَلَيْهِ اَلْحَرَكَةُ وَ اَلسُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ إِلَيْهِ مَا هُوَ اِبْتَدَاهُ إِذاً لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لاَمْتَنَعَ مِنَ اَلْأَزَلِ مَعْنَاهُ." (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۳۴)

[۴] "امام صادق (علیه‌السلام): قَالَ: لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَ لِلْخَلْقِ عَلَى اَللَّهِ أَنْ يُعَرِّفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَى اَلْخَلْقِ إِذَا عَرَّفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا ."(کلینی، ***الکافی***، ج۱، ص۱۶۴)

تشبیهی، منجر به ارتفاع نقیضین می‌شود. در جواب باید گفت سلب و ایجاب در اینجا به معنای تنزیه و تشبیه، حالت صفر و یکی ندارد. بلکه تنزیه و تشبیه یک امر مشکک است و تضاد بین آنها همانند جبر و تفویض است. همان‌طور که در مورد جبر و تفویض این عبارت از معصوم به ما رسیده است که "لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین" که رفع هر دو ممکن است. چراکه بین جبر مطلق و تفویض مطلق طیف وسیعی وجود دارد. اینجا نیز باتوجه‌به معنای الهیات تنزیهی[1] و الهیات تشبیهی، ردّ این دو دیدگاه و اثبات امر بین الامرین به این معنا که نه امکان شناسایی و معرفت کامل به نحو ایجابی نسبت به صفات الهی برای عقول بشر فراهم است و نه از طرفی سلب محض است که هیچ معرفت ایجابی نسبت به صفات الهی را شامل نشود بلکه به همان معنایی که در روایات ما آمده است "لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته" و این معرفت بین الامرینی نه‌تنها منجر به ارتفاع نقیضین نمی‌شود بلکه به نظر می‌رسد تنها راه درست توجیه معرفت به حضرت حق و اسماء و صفات او است.

۲-۱۲- نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری این فصل لازم است نتایج هر بخش به طور مجزّا عنوان شود:

در مبحث وحدانیت خدای متعال از جمله مواردی که به‌عنوان نقد بر خوانش ملاصدرا مطرح نمودیم می‌توان به این موارد اشاره کرد که ملاصدرا در نتیجه‌گیری استدلال خود این‌گونه مطرح می‌کند که به‌ناچار دو موجود واجب‌الوجود بالذات باید در اصل ذات از یکدیگر امتیاز داشته باشند. زیرا اگر جهت اتفاق آنها ذاتی باشد، لاجرم جهت امتیاز آنها نیز ذاتی است؛ بنابراین ذات آنها مرکّب از مابه‌الامتیاز و ما به الاتفاق بوده و از بساطت خارج شده که منافی وجوب وجود و فرض اوّلیه است. همان‌طور که اشاره شد، به این بیان که در واقع اصل استدلال ملاصدرا در ردّ تعدّد واجب‌الوجود بالذات است هم نقد مبنایی و هم بِنایی وارد است. زیرا اوّلاً در مورد اشتراک دو واجب‌الوجود بالذات طبق آنچه خود ملاصدرا، مفهوم وجود را یک مفهوم عامّ انتزاعی مصدری معرفی نمود که نسبتش به موجودات مانند نسبت انسانیت به انسان است، می‌توان گفت اشتراک دو واجب‌الوجود بالذات در وجوب وجود است که یک مفهوم عامّ

[1] رجوع کنید به: برنجکار، شاه چراغ،« ***الهیات سلبی در مدرسه‌ی کلامی حلّه»***، ص ۴؛ همو ،« ***الاهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان»***، ص ۵

انتزاعی مصدری است که همانند انسانیت، فرد حقیقی ندارد؛ و این مفهوم یعنی وجوب وجود قابل انتزاع از موجودات متعدّد اســـت؛ بنابراین اشـــتراک دو یا چند واجب‌الوجود بالذات در مفهوم وجوب وجود، مانعی برای تحقّق آنها نیســـت. ثانیاً در خصـــوص امتیاز آنها از یکدیگر، به دلیل اینکه امتیاز آنها به وجود خاص هر یک برمی‌گردد، بنابراین هیچ ترکّبی در ذات آنها به این ســـبب ایجاد نمی‌شـــود. همانند امتیاز انسـان‌ها از یکدیگر که علی‌رغم خصـوصـیات مشـترکی که با هم دارند و سـبب می‌شـود در قالب انسـان بگنجند ولی ذاتشـان یعنی وجود خاص هر انسـان از یکدیگر منفصـل اسـت و تمایز دارد. ثالثاً اگر اشـکال شـود که انسـان موجودی مرکّب اسـت در جواب می‌توان گفت انسـان به واسـطه وجه مشـترکش با دیگر انســـان‌ها و امتیازش از آنها مرکّب نشـــده اســـت. زیرا اگر تنها یک وجود انســـانی نیز موجود بود که نه اشتراکش و نه امتیازش با دیگر هم‌نوعانش مطرح باشد، باز موجودی مرکّب بود و در واقع مرکّب بودن به ذات او بر می‌گردد. رابعاً چه‌طور می‌شـــود انتزاع مفهومات مشـــترکی از قبیل عقل، نفس، روح در مورد مجردّاتی نظیر نفس و روح و عقل در عین اینکه از هم افتراق دارند نافی بسـاطت و تجرّد آنها نیسـت ولی در خصـوص واجب‌الوجودهای بالذات، اشـتراک و امتیاز یا افتراقشـان سـبب خروج از بسـاطت می‌شـود؟ خامسـاً فرض می‌کنیم اصـلاً موجودات بسـیط و مجرّدی غیر از واجب‌الوجودهای بالذات نداریم. باز در اصـل این اسـتدلال تفاوتی نمی‌کند و انتزاع مفهوم وجوب وجود از چنین موجودات بسـیط و مجرّدی در عین افتراق و اسـتقلال ذاتی آنها نافی بسـاطت آنها و موجب عدم تعدّد آنها نیسـت. زیرا اگر صـرف انتزاع مفهوم وجود از اشیاء و تمایز آنها سبب ترکّب در ذات آنها باشد، واجب‌الوجود بالذات نیز ازیک‌طرف در مفهوم وجود با دیگر اشیاء مشترک است و از طرف دیگر به دلیل تشخّص ذاتی‌اش با آنها تمایز دارد. ولی این امتیاز و افتراق ازیک‌طرف و آن وجه اشـتراک که سـبب انتزاع مفهوم وجود از هر دوی آنها می‌شـود از طرف دیگر، موجب مرکّب شـدن واجب‌الوجود بالذات و خروج او از بسـاطت نمی‌شـود؛ بنابراین تا اینجا روشـــن شـــد که صـــرف داشـــتن اشـــتراک و امتیاز همان‌طور که بین دو موجود واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود ســـبب خروج واجب‌الوجود بالذات از بســـاطت و ترکّب در ذات او نمی‌شـــود، بین دو واجب‌الوجود بالذات نیز چنین است. نقد مبنایی دیگری که بر این استدلال ملاصدرا وارد است این است که او فرض نموده اگر دو شیء داشته باشیم که مابه‌الامتیاز آنها از جنس مابه‌الاشتراک باشد، یکی کامل‌تر از دیگری اســـت، در حالیکه این اســـتدلال یک جا به مشـــکل بر می‌خورد و مثال نقض آن طبق مبانی ملاصـــدرا و هم‌نظران او که نور یا خط را مثال اشـــیائی که مابه‌الامتیاز آنها از جنس مابه‌الاشـــتراک اســـت

معرفی می‌کنند، دو خط با طول یکسان یا دو شعاع نور با شدّت یکسان است که در عین اینکه از هم متمایز هستند ولی یکی کامل‌تر از دیگری نیست. در مورد دو واجب‌الوجود بللذات نیز همین مطلب صادق است و دلیلی وجود ندارد یکی کامل‌تر از دیگری باشد به این معنی که کمالی را واجد باشد که دیگری نداشته باشد. زیرا همان‌طور که عرض شد، اصلاً تشخص هر موجودی به وجود خاصّ آن موجود است و می‌توان فرض نمود در عین اینکه دو موجود خاص متشخّص از یکدیگر متمایز هستند، دارای کمالات یکسان باشند و تمایز اصلی و اوّلیه بین دو موجود ناشی از وجود خاص آنها است که در مقایسه بین دو موجود خاص ممکن است یکی واجد کمالاتی باشد و دیگر نباشد و همچنین ممکن است هر دو واجد کمالاتی یکسان باشند. چون این تمایز ریشه‌اش در اصل وجود و نحوه وجود هر یک آنها است که علّت اصلی تشخّص هر موجود است و کمالات وجودی فرع بر اصل وجود آنها است.

در مبحث بینونت خدا و خلائق، ملاصدرا می‌گوید که این بینونت و تمایز به تمام ذات است. زیرا ذات الهی مرکّب نیست که به بعض ذات بخواهد با دیگر اشیاء امتیاز داشته باشد. او در توضیح اینکه چرا خدا قائل به این جمله که خدا سومی سه تاست را تکفیر نموده ولی خودش می‌گوید من چهارمیِ سه تا هستم، می‌گوید به خاطر اینکه خدا هم جنس بقیه موجودات نیست که در ردیف آنها قرار گیرد و سومیِ سه تا بشود. به‌عنوان نقد مبنایی و همچنین بِنایی به این استدلال ملاصدرا می‌توان گفت صرف هم جنس نبودن ملاک برای بینونت خدا و ما سوی الله نیست. زیرا خدا را طبق نظر خود صدرا نمی‌توان با جنس و فصل توصیف نمود پس عنوان هم جنس نبودن خدا و خلائق، باتوجه‌به مبانی خود او نادرست است. بلکه خداوند به دلیل عدم اشتراکش با خلائق در هیچ مجموعه‌ای در کنار آنها قرار نمی‌گیرد. چه این خلائق از یک جنس باشند و چه نباشند. یعنی در یک مجموعه که یکی جماد است و دیگری نبات و دیگری حیوان و دیگری روح‌القدس که ظاهراً از یک جنس نیستند باز نمی‌توان خدا را در کنار اینها قرار داد و گفت خدا پنجمی این پنج تا است. بلکه باید گفت خدا پنجمی این چهارتا است. در حالیکه در مورد روح‌القدس با اینکه از جنسی متفاوت از آن سه فرد است، می‌توان گفت چهارمی آن چهارتا است؛ و این همان عدم سنخیت وجود خدا با ما سوای الله است. به همین دلیل است که ما به استناد آموزه‌های نظام وحیانی، تأکید بسیار بر این مطلب داریم که همه موجودات غیر از خدای متعال در دسته و سنخ جسمانیات جای می‌گیرند و فقط خدای متعال است که مجرّد محض است و به همین دلیل فقط برای او این گزاره که چهارمیِ هر سه موجود است و نه چهارمی چهار موجود، صدق می‌کند. زیرا فقط مجرّد

محض است که ضمن تمایز با همه موجودات و تشخّص خاصّ خود، با همه موجودات است (هو معکم) ولی غیر از آنها است و بنابراین در شمارش و عداد و ردیف سایر موجودات قرار نمی‌گیرد. در حالیکه هیچ یک از موجودات غیر از خدای متعال چنین خصوصیتی ندارد؛ و این دلیلی است بر اینکه همه موجودات به‌نوعی هم سنخ هستند ولی خدای متعال از سنخی متفاوت از همه موجودات است.

در مبحث خالی بودن خدا از خلق و خلق از خدا، ملاصدرا در شرح حدیث "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ" این‌گونه ادعّا می‌کند که اگر وجود یک امر مبهم بود، برای تحقّقش در عالم خارج نیازمند یک وجود دیگر بود. پس طبق این بیان از نظر ملاصدرا هیچ امر مبهمی در عالم خارج تحقّق ندارد و در عالم خارج هر چه هست دارای تشخّص است؛ و تشخّص هر موجودی نیز طبق بیان صدرا به وجودش هست نه به ماهیت. حال سؤال اینجاست این تشخّص و تعیّن خاص چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر ملاصدرا وجود یک امر مشترک بین همه موجودات است و تمایز آنها از طریق شدّت و ضعف و تمام و نقص یا از طریق عوارض خارجی و لواحق مادّی حاصل می‌شود. ماهیت که به تعبیر ملاصدرا برای تحقّق، نیازمند وجود است؛ و ماهیت و هر آنچه دارای ماهیت است را مخلوق می‌داند. پس طبق این بیان، ماهیت که خود برای تحقّقش نیاز به وجود دارد نمی‌تواند علّت نقص یا ضعف در وجود شود. از طرفی ملاصدرا هر وجودی غیر از وجود خدا را محدود می‌داند که به سبب حدّ وجودی‌اش و توسط یک محدودکننده محدود شده است. طبق بیان صدرا از طرفی وجود یک امر مشترک بین همه موجودات است و از طرف دیگر خداوند به دلیل عدم نقص و شدّت وجودی‌اش به تمام ذات و هویّت بسیطش با دیگر خلائق ممتاز شده است و به تعبیر ملاصدرا به‌این‌علت است که امام علیه‌السلام می‌گوید خدا خالی از خلق و خلقش خالی از اوست. امّا به این بیان نقد مبنایی وارد است. زیرا اگر واقعاً حقیقت خارجی وجود و نه مفهوم ذهنی وجود، یک امر مشترک باشد و فقط اختلاف بین موجودات در شدّت و ضعف در این حقیقت مشترک باشد، پس هیچ‌گاه نمی‌توان ادعّا کرد که خدا خالی از خلق و خلق از او خالی است. چراکه در حقیقت وجود اشتراک دارند. یکی واجد این حقیقت است به نحو اتمّ و شدید و دیگری واجد این حقیقت است به نحو ناقص و ضعیف. خالی بودن خدا از خلق و بالعکس اصلاً با شدّت و ضعف در وجود سازگار نیست. خالی بودن خدا از خلق و بالعکس به این معنی است که هیچ شباهتی و مماثلتی و سنخیّتی میان وجود خدا و وجود خلائق نیست که این عدم سنخیت وجودی میان وجود خدا و ماسوی‌الله در بیان ملاصدرا نه‌تنها دیده نمی‌شود بلکه قبول وحدت تشکیکی وجود و رتبه‌بندی آن جز با پذیرش

سنخیّت، جور در نمی‌آید. زیرا تشکیک در جایی معنا می‌دهد که یک امر واحد مشترک و از سنخ واحد، بین امور مشکّک وجود داشته باشد. حتی اگر طبق بیان صدرا، عوارض خارجی و لواحق مادّی را نیز سبب تمایز بین اشیاء لحاظ کنیم، باز حقیقت وجود خارجی به‌عنوان یک امر مشترک میان همه موجودات همچنان سر جای خود باقی است که از لوازم آن سنخیت میان وجود خدا و ماسوی‌الله است که با مبانی مطرح شده در روایات در تعارض است. البته ملاصدرا در موارد دیگر نظیر قاعده الواحد نیز به این سنخیت میان خدا و عقل اوّل اشاره کرده است که در جای خود آن را مورد نقد قرار داده‌ایم. امّا در خصوص بیان ملاصدرا در شرح کلام امام رضا علیه‌السلام که "لاَ کَانَ خِلْواً مِنْ اَلْمُلْكِ قَبْلَ إِنْشَائِهِ وَ لاَ یَکُونُ مِنْهُ خِلْواً بَعْدَ ذَهَابِهِ" که ادعّا می‌کند این عبارت به این معنا است که ذات الهی، همه اشیاء است ولی به وجه اعلی و اشرف که فاقد هیچ وجود و کمال وجودی نیست به‌نحوی‌که البته فاقد نواقص و اعدام و شرور باشد، این نقد خوانشی و همچنین مبنایی وارد است که برخلاف نظر او و معنای این کلام امام رضا علیه‌السلام این است که سلطنت خداوند قبل و بعد از خلق خلائق هیچ تفاوتی نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر سلطنت الهی و مالکیت مطلقه الهی وابسته به خلق خلائق نیست که با خلق خلائق بخواهد این مالکیت به او اطلاق شود و با ازبین‌رفتن آنها این مالکیت از او سلب شود. تأیید این بیان از کلام امام رضا علیه‌السلام عبارت بعدی در همین حدیث شریف است که امام می‌فرماید: "لَمْ یَزَلْ حَیّاً بِلاَ حَیَاةٍ وَ مَلِکاً قَادِراً قَبْلَ أَنْ یُنْشِئَ شَیْئاً وَ مَلِکاً جَبَّاراً بَعْدَ إِنْشَائِهِ لِلْکَوْنِ" یعنی خداوند چه قبل از خلقت اشیاء و چه بعد از آن، مَلِک و پادشاه است. در همین رابطه امام علی علیه‌السلام می فرماید که خداوند، پروردگار بود هنگامی که مربوب و پرورنده ای نبود، اله و معبود بود هنگامی که عابد و پرستنده ای نبود، عالم بود هنگامی که معلومی نبود و شنوا بود هنگامی که چیز قابل شنیدنی نبود. این عبارات و نظائر آن به‌روشنی حکایت می‌کند که رب بودن، اله بودن، عالم بودن، سمیع بودن و همچنین مَلک و مالک بودن خداوند حکایت از صفاتی می‌کنند که مستقل از وجود خلائق، خداوند واجد آن صفات است. به تعبیر دیگر این صفات به ذات الهی باز می گردد. این تعابیر با این کلام از معصوم که "إِنَّ اَللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ" برخلاف نظر ملاصدرا که خدا را به تعبیری همه اشیاء معرفی نموده ولی بدون نقص، این‌گونه ارتباط پیدا می‌کند که استقلال وجودی خداوند و نفی سنخیت میان خداوند و مخلوقات را نشان می‌دهد. بنابراین وقتی معصوم می فرماید خداوند قبل و بعد از خلقت اشیاء در مُلک و سلطنتش تغییری حاصل نمی‌شود نباید این پندار نادرست ایجاد شود که مالکیت الهی به این معنی است که خداوند واجد وجودات اشیاء و کمالات آنها

است ولی به‌نحوی‌که فاقد نقائص آنها باشد. خداوند وجودی دارد که در موارد متعدّد در قرآن و روایات به آن اشاره شده است که شبیه و مثل و مانند هیچ شیئی نیست. بنابراین چه لزومی دارد مالکیت مطلقه الهی را به این معنا تفسیر کنیم که او همه اشیاء است ولی به نحو اعلی و اشرف؟ چرا خدا را کامل شده مخلوقات فرض کنیم درحالی‌که خودش به‌صراحت شباهتش به مخلوقات را نفی کرده است؟ این خالی بودن خلق از خدا و بالعکس همان‌طور که در احادیث دیگر نیز آمده به معنای بینونت و جدایی مکانی خلق از خالق نیست که توهّم مکان‌مند بودن خدا ایجاد شود بلکه همان‌طور که گفته شد، به معنای عدم سنخیت وجودی میان خالق و مخلوق است؛ وگرنه مالکیت مطلقه الهی دقیقاً حکایت از همین نکته می‌کند که همه اشیاء تحت سیطره و احاطه کامل خدای متعال قرار دارند. این سیطره و احاطه کامل به اشیاء به دلیل علم و قدرت مطلق و لطیف بودن خداوند به معنی نفوذ داشتن در اشیاء است. به این معنی که هم از همه چیز به دلیل علم مطلقش آگاه است و چیزی از او پنهان نیست و هم قادر به همه چیز در حیطه امکان است. ازاین‌رو احاطه و سیطره کامل به همه اشیاء دارد و ازاین‌رو مالکیت مطلقه برای او اثبات می شود. نه اینکه طبق نظر ملاصدرا برای اطلاق مالکیت مطلقه، او باید واجد وجودات اشیاء باشد و به تعبیری او همه اشیاء باشد ولی بدون داشتن نقائص آنها. نکته دیگر در نقد نظر ملاصدرا در توجیه این بیان امام که خدا عالم بود و هیچ معلومی نبود و خدا قادر بود و هیچ مقدوری نبود و خدا سامع بود ولی هیچ مسموعی نبود و... است که می گوید عالم جسمانی، حادث است و وجودش همان حدوثش است و مفیض که خدای متعال باشد، قدیم است و فیض که عالم جسمانی باشد، حادث است و معیّت این دو یعنی مفیض و فیض ثابت است مانند دو امر متضایف و سپس مثال معیّت قطره و دریا را مطرح می کند که افتراق آنها در بزرگی یکی و کوچکی دیگری است. این بیان از این نظر قابل نقد مبنایی است که علی‌رغم اینکه او قبول می‌کند عالم جسمانی حادث است باز مطرح می‌کند که فیض که همان عالم جسمانیِ حادث است با مفیض که خدای ازلی و قدیم است، معیّت ثابت دارد. مانند دو امر متضایف مثل ابوّت و بنّوت که اثبات یکی منجر به اثبات دیگری می‌شود. در حالیکه یک امر قدیم با یک امر حادث هیچگاه رابطه تضایف ندارند. زیرا عقلاً محال است که یک امر حادث، ازلی و قدیم باشد و این مستلزم تناقض است. چه اینکه خوانش ملاصدرا با بیان مطرح شده در روایت نیز همخوانی ندارد. چراکه امام علیه‌السلام می خواهد بگوید اوّلاً مستقل از اینکه خلقی خلق شود و معلوم و مسموع و مقدوری پدید آید

خداوند عالم و قادر و سمیع است و ثانیاً علم او به اشیاء قبل و بعد از پیدایش آنها تغییر نمی کند. بنابراین مطرح‌نمودن رابطه تضایف و مثال او برای بیان این حقیقت، اصلاً صحیح نمی باشد.

در باب دوری خدا در عین نزدیکی ملاصدرا این‌گونه عنوان می‌کند که خداوند به سبب شدّت نورش به اشیاء نزدیک است و هر آنچه نورش شدیدتر است نزدیک‌تر است. در طرف مقابل دور بودن او نیز به سبب شدّت نور او و ضعف قوّه ادراکی ما است. به‌عنوان نقد مبنایی بر این خوانش ملاصدرا بر خلاف نظر او شدّت نور لزوماً دلیل نزدیکی نیست. به همین دلیل مثالی هم که مطرح می‌کند یعنی مثال خورشید و چراغ، دارای اشکال است. زیرا اگرچه نور و گرمایی بیشتری را از خورشید نسبت به چراغ حس می‌کنیم ولی همچنان درک می‌کنیم که فاصله خورشید نسبت به چراغ از ما بیشتر است. همین‌طور بسیاری از ستاره‌ها هستند که نور بیشتر و شدیدتری از خورشید دارند ولی به سبب فاصله بیشتر آنها از ما، نور آنها همچون نقطه‌ای به ما می‌رسد. پس صرف شدّت نور نمی‌تواند موجب قرب و نزدیکی باشد. علّت وارد بودن این اشکال به ملاصدرا این است که او می‌خواهد نور الهی را با نور مادّی و شدّت و ضعف آن و قُرب و بُعد خدا با اشیاء را با دوری و نزدیکی اشیاء مادّی مثل خورشید و چراغ مقایسه کند. در حالیکه نور خدا نسبتی با نور چراغ و خورشید ندارد و قرب و بُعد او مثل دوری و نزدیکی دو موجود جسمانی مثل خورشید و موجودات روی زمین نیست. همچنین ادّعای دور بدون خدا به سبب ضعف قوّه ادراکی ما نیز قابل‌قبول نیست. زیرا به لحاظ منطقی سه حالت ممکن است که در هیچ‌کدام از این حالات ادعّای ملاصدرا صادق نیست. حالت اوّل زمانی است که قوّه بینایی ما سالم است ولی از شدّت نور، چشمان خود را به روی منبع نور می‌بندیم. در این حالت از شدّت نور و میزان نزدیکی شیء نورانی آگاه هستیم و این حالت دوری و بُعد جسم نورانی را نشان نمی‌دهد. حالت دوم زمانی است که دارای ضعف در قوّه بینایی هستیم. در چنین حالتی نیز هرچند قوّه بینایی ما ضعیف باشد نور شدید را از نور ضعیف تشخیص می‌دهد؛ بنابراین ضعف بینایی موجب دوری نخواهد شد. حالت سوم نیز زمانی است که فاقد قوّه بینایی باشیم. در این حالت چه نور ضعیف باشد و چه شدید، اصلاً وجود نور را تشخیص نمی‌دهیم؛ بنابراین منبع با نور شدید یا ضعیف یا فاقد نور از نظر چنین موجودی به لحاظ قرب و بُعد، یکسان است. پس ثابت شد که ادّعای ملاصدرا مبنی بر اینکه ضعف یا فقدان قوّه بینایی در مواجهه با نور شدید نسبت به نور ضعیف، سبب دوری می‌شود، صحیح نیست؛ بنابراین بر خلاف نظر ملاصدرا در تبیین قرب خدا به اشیاء در عین علوّ می‌توان گفت علّت نزدیکی خداوند به اشیاء، احاطه قیوّمی او و وابستگی وجودی اشیاء

به او است. با این توضیح که قرب او در عین علوّ منزلت و مرتبت وجودی، طبق تعابیر قرآنی و روایی به نحوی اســت که می‌توان گفت او از خود ما به ما نزدیک‌تر اســت: "انّ الله یحول بین المرء و قلبه." این است که از طرفی او چنان احاطه به تمام شراشر وجودی خلائق دارد و از طرف دیگر چنان اشیاء به لحاظ وجودی به او وابسته‌اند و از خود هیچ ندارند که می‌توان گفت او از خود اشیاء به آنها نزدیک‌تر و احاطه بیشتر و سلطه بیشتری به وجود آنها دارد. در تبیین قسمت دوم این عبارت یعنی دوری او از اشیاء در عین نزدیکی نیز می‌توان گفت علّت این امر همان مسئله بینونت و عدم سنخیت وجودی خدا با اشیاء است که در عین نزدیکی و احاطه وصف‌ناپذیر به وجود اشیاء نه داخل در آنها است و نه با آنها ممزوج می‌شود که این عدم سـنخیت او مانع از یکی‌شـدن با خلائق می‌شـود و همیشـه این فاصـله و بینونت میان او خلائق وجود دارد.

در نقد نظریه غالب در وحدت وجود با استناد به بیان امام رضا علیه‌السلام که می‌فرمایند خدای متعال با تغییر مخلوقات تغییر نمی‌کند، همان‌طور که حدود اشیاء او را محدود نمی‌کند، می‌توان گفت اوّلاً خداوند موجودی است تغییرناپذیر و علی‌رغم اینکه همه اشیاء و مخلوقات در حال تغییر هستند، تغییر مخلوقات در خدا تغییری ایجاد نمی‌کند: "لاَ یَتَغَیَّرُ اَللَّهُ بِانْغِیَارِ اَلْمَخْلُوقِ" و از این روست که در ادامه همین حدیث و در احادیث متعدّد دیگر به این نکته کلیدی و مهم اشاره شده است که مثلاً علم خدا قبل و بعد از خلقت اشیاء تغییری نمی‌کند. ثانیاً امام علیه‌السلام می‌فرماید خداوند با حدود اشیاء و مخلوقات محدود نمی‌شود: "لاَ یَتَحَدَّدُ بِتَحْدِیدِ اَلْمَحْدُودِ"، این عبارت همان شاه‌کلیدی است که نظریه عمده عرفا و فلاسفه‌ای که نامحدودبودن خدای متعال را دلیلی برای نظریه وحدت وجود گرفته‌اند، نقض می‌کند. استدلال عرفا و فلاسفهٔ هم نظر آنها برای طرح نظریه وحدت شخصیه وجود این است که اگر یک وجود واحد بی‌نهایت و نامحدود داشته باشیم که همان وجود خدای متعال است دیگر جا برای غیر باقی نمی‌ماند؛ بنابراین فرضیه، وجود همه خلائق را منکر شده و به این نتیجه می‌رسند که طبق بیان ملاصدرا کل وجود، ذات و صفات و افعال خدا است. چه اینکه در جای دیگر وجود ماسوی‌الله را منکر می‌شود. در حالیکه در لسان روایات چه در این حدیث شریف و چه در موارد متعدّد دیگر این نکته بسیار مهم اشاره شده است که محدودیت اشیاء و خلائق سبب محدودیت خدای متعال نمی‌شود و وجود آنها را حدّی برای وجود نامحدود الهی نمی‌داند: "لاَ یَتَحَدَّدُ بِتَحْدِیدِ اَلْمَحْدُودِ." علّت گرایش این دسته از عرفا و فلاسفه به نظریه وحدت وجود با این فرض که وجود نامحدود خدا جایی برای غیر نمی‌گذارد به دلیل دو نگرش ناصحیح است. اوّل اینکه وجود را

مانند یک مادّه فیزیکی که همه فضا را اشغال کرده و جایی برای غیر نمی گذار، یک حقیقت واحد با نگاه مادی‌انگارانه فرض کرده‌اند. از مثال‌هایی هم که مطرح می‌کنند نظیر مثال آب دریا این طرز فکر مادی‌انگاری وجود، کاملاً مشهود است که به سبب این طرز فکر غلط است که نامحدودبودن خدای متعال را معارض وجود خلائق محدود می‌دانند و برای خلائق وجودی قائل نیستند و از آن تعبیر به ظهور یا تجلّی همان وجود واحد می‌کنند. علّت دیگر این نگرش غلط، هم سنخ دانستن وجود حضرت حق با خلائق است. در حالیکه اگر وجود حضرت حق با خلائق هم‌سنخ نباشد کما هوالحق که مستند است به دلائل عقلی و نقلی فراوان، وجود بیکران حضرت حق تداخلی با وجودهای محدود خلائق نخواهد داشت و این وجودات آن وجود را محدود نخواهند کرد.

در باب نسبت صفات الهی با ذات، ملاصدرا صفات را عین ذات می‌داند و احدی الذات بودن خدای متعال را به وحدت حقیقت وجود تعریف می‌کند که این حقیقت وجود می‌تواند دارای کمال و نقص و شدّت و ضعف باشد. این در حالی است که به این بیان ملاصدرا این نقد مبنایی وارد است که وحدت ذات خداوند یا احدی الذات بودن او، وحدتی نیست که دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد. در واقع بزنگاه بحث در خصوص وجود خداوند که ملاصدرا و دیگر فلاسفه و عرفای هم نظر با او در این دام افتاده‌اند همان پندار نادرست مشترک بودن وجود است که وجود را یک امر مشترک میان همه موجودات می‌پندارند که در یکی ضعیف‌تر و در یکی شدیدتر است. در حالیکه اگر چنین چیزی بود ذات خداوند، احد نبود، بلکه ذات واحد بود مثل بقیه ذوات و موجودات، منتهی با شدّت وجودی بیشتر و کمال وجودی بیشتر. در حالیکه احدی الذات بودن خدای متعال جای هیچ‌گونه شباهت و اشتراکی را میان او و دیگران برجای نمی‌گذارد. در نقد دیدگاه ملاصدرا در نسبت صفات الهی با ذات چند نکته دیگر وجود دارد. اوّل اینکه ملاصدرا در تبیین عینیت صفات با ذات ابتدا الهیات تنزیهی را نفی می‌کند و از نظر او این نگرش باعث تعطیل در شناخت خدا می‌شود. در حالیکه به‌عنوان نقد مبنایی به این نظر ملاصدرا می‌توان ادّعا نمود هر معنایی غیر از معنای تنزیهی از صفات الهی ارائه بدهیم دچار تشبیه شده‌ایم که دارای اشکال است. این یعنی نه‌تنها الهیات تنزیهی منجر به تعطیل نمی‌شود بلکه تنها راه درست تبیین صفات الهی از راه تنزیه این صفات و نفی مشابهت آنها با صفات مخلوقات است. نکته دوم در قالب نقد مبنایی نظر ملاصدرا این است که او برای تبیین نظریه عینیت صفات با ذات، نظریه نیابت ذات از صفات را نیز نفی می‌کند. در حالیکه به نظر می‌رسد تبیین درست از صفات ذاتی خدا همان نظریه نیابت است.

زیرا این صفات از یک وجود واحد احد انتزاع می‌شود. به این معنی که آن ذات واحد احد است که این صفات بر او بار می‌شود و در واقع آن حقیقت احدی الذات است که به تعبیری نائب است از برای اطلاق صفات مختلف بر او؛ و ما صفات مختلف در ذات نداریم بلکه یک ذات واحد احد است که نائب مناب این صفات می‌شود؛ بنابراین نظریه نیابت به شکل صحیح‌تری رابطه صفات با ذات را تبیین می‌کند؛ و این نظریه تطبیق بیشتری با این بیان امیرمؤمنان دارد که فرمودند: "کمال التوحید نفی الصفات عنه." زیرا چه بخواهیم به تعبیر ملاصدرا در ذیل این جمله حضرت علی علیه‌السلام، صفات با وجود زائد بر ذات، مانند علم و قدرت در انسان را از خدا نفی کنیم، چه اینکه بخواهیم مطلق تکثّر مفهومی صفات را در مرتبه ذات الهی از او نفی کنیم و به‌نوعی عینیت قائل شویم (درحالی‌که تکثّر مفهومی صفات، قابل نفی به طور مطلق نیست. زیرا در این صورت نیازی به بیان این‌همه صفات متکثّر نبود؛ و بیان این‌همه صفات الهی از جانب خود او نشان‌دهنده وجود این حیثیّات و شئون مختلف است. ولی چون تکثّر در ذات الهی راه ندارد، بدون اینکه بخواهیم این صفات متکثّر را عین هم بدانیم) که دچار تعارض شویم، باید آن ذات واحد احد را شایسته توصیف به چنین صفات و کمالاتی بدانیم. این یعنی به تعبیر نظریه نیابت آن ذات واحد احد، نائب مناب است برای این صفات؛ بنابراین نظریه نیابت تعبیر صحیح‌تری ارائه می‌دهد؛ و تعبیر درست از نظریه عینیت نیز به نظریه نیابت باز می‌گردد زیرا اگر عینیت به این معنی باشد که صفات با وجود تکثّر مفهومی، عین هم هستند، نمی‌تواند قابل‌پذیرش باشد، زیرا مفهوم علم و قدرت و حیات عین هم نیستند و قاطبه فلاسفه این را می‌پذیرند. بلکه تعبیر درست از نظریه عینیت این است که این صفات با وجود تکثّر مفهومی به یک وجود واحد موجودند – که همان نظریه نیابت است – و تکثّر در آن وجود واحد راه ندارد. نه اینکه این صفات با وجود تکثّر، عین آن وجود واحد باشند. نکته سوم در نقد کلام ملاصدرا در تبیین عینیت صفات با ذات این است که او در پاسخ به این پرسش که کنه ذات الهی برای ما مجهول است ولی مفهوم علم برای ما معلوم است، پس چگونه می‌تواند این دو عین هم باشند، می‌گوید آنچه از مفهوم علم نزد ما معلوم است، یک مفهوم کلی مشترک و مشکّک است که بر افرادش به‌تناسب وجود آنها اطلاق می‌شود. مانند مفهوم وجود که یک مفهوم مشترک است که در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است؛ و علم و قدرت، کمالات وجود هستند که در وجود تامّ الهی اوّلاً و بالذات موجود هستند. این بیان ملاصدرا حداقل از دو جهت دارای اشکال است. اوّل اینکه طرح این سؤال از جانب او اشکال دارد. زیرا در نظریه عینیت صفات با ذات، به دنبال عینیت

مفهوم علم با حقیقت ذات الهی نیستیم که این سؤال پیش آید که مفهوم علم برای ما روشن است و حقیقت و کنه ذات الهی برای ما مجهول و این دو چگونه می‌تواند عین هم باشد؛ بنابراین این سؤال از اساس اشکال دارد. ثانیاً به‌عنوان نقد بِنایی اگر قرار باشد علم نیز مانند وجود یک حقیقت مشکّک باشد که در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض، پس همان‌طور که وجود واجب از سنخ وجود ممکن نیست و وجود جوهر از سنخ وجود عرض نیست، پس حقیقت علم نیز متناسب وجود عالِم از سنخ‌های مختلف است. یعنی حقیقت علم واجب متناسب وجود او از یک سنخ است که با حقیقت علم ممکنات متفاوت است. ازاین‌رو چون کنه ذات الهی برای ما مجهول است، حقیقت علم او نیز بر ما مجهول است و صرفاً می‌توانیم بگوییم که او به همه چیز آگاه است و چیزی بر او پوشیده نیست یعنی به هیچ‌چیز جهل ندارد ولی اینکه این آگاهی به چه نحوی است برای ما معلوم نیست. این همان الهیات تنزیهی است که ملاصدرا آن را نفی می‌کند که نه‌تنها منجر به تعطیل نمی‌شود بلکه خود ملاصدرا نیز ناچار است به آن معترف باشد زیرا او قائل به نظریه عینیت صفات با ذات است که طبق آن، همان طور که کنه ذات الهی و وجود او برای ما مجهول است، کنه علم او نیز که عین ذاتش است باید برای ما مجهول باشد.

ملاصدرا در بیان غیریت اسماء و صفات الهی با ذات حضرت حق، عنوان می‌کند که معنا و مفهوم اسماء و صفات با ذات الهی مغایر است. دلیل اوّل او برای این مغایرت این است که اسماء و صفات برای حدود و مفهومات وضع می‌شوند ولی ذات الهی چون حد ندارد پس اسم و صفت نیز بر او بار نمی‌شود. استدلال دوم او برای مغایرت اسماء و صفات با ذات این است که اسماء و صفات همگی ذیل جنسی از اجناس و مقولات واقع می‌شوند. یا مقوله اضافه و یا کیف ولی ذات الهی چون حدّ ندارد تحت هیچ جنس و مقوله‌ای نمی‌گنجد و بنابراین اسماء و صفات نمی‌توانند عین ذات باشند. دلیل سوم او نیز برای مغایرت اسماء و صفات با ذات این است که اسماء و صفات را می‌توان شناخت ولی ذات الهی را نمی‌توان شناخت. در نقد بیان ملاصدرا در باب غیریت اسماء و صفات و با ذات، اوّلین نکته‌ای که به نظر می‌رسد همان‌طور که اشاره شد این است که او در اینجا تغایر صفات با ذات را به دایره معنا و مفهوم برده است که از جهتی درست است زیرا در اینکه مصداق همه این اسماء و صفات، ذات واحد حق‌تعالی است کسی شک ندارد و دعوایی در مصداق آن نیست. این نه‌تنها نظریه عینیت نیست بلکه حتی فراتر از نظریه نیابت است. زیرا لفظ نائب و نیابت درخور مقام ذات الهی نیست و ذات الهی نائب هیچ‌چیز

نمی‌تواند باشد و نائب و منوب عنه باید دو وجود مستقل داشته باشند تا نیابت معنا پیدا کند. در حالیکه اسماء و صفات الهی و ذات حق، دو وجود مستقل ندارد که یکی نائب از دیگری باشد، بلکه لفظ اسماء و صفات مخلوق حق‌تعالی است و صرفاً ابزاری برای معرفی او به خلائق است و حقیقت اسماء و صفات نیز شئون ذات حق‌تعالی می‌باشد. همین اشکال در مستقل پنداری اسماء و صفات سبب شده است که قائلین به نظریه زیادت، به تعدّد قدما حکم بدهند و از غیریت اسم و صفت با موصوف به زیادت به معنای وجودهای مستقل و قدیم برسند. بلکه معنای درست نسبت اسماء و صفات به ذات حق‌تعالی همان‌طور که در لسان روایات به آن تکیه شده است، این است که این اسماء و صفات مخلوقاتی هستند که صرفاً جنبه معرفی خداوند برای خلائق را دارند تا هرکس به اندازه فهمی که از این اسماء و صفات برایش حاصل می‌شود بتواند با او ارتباط برقرار کند؛ بنابراین نه‌تنها شناخت ذات نامحدود خداوند برای خلائق ممکن نیست و ذاتش دست‌نایافتنی است بلکه خود این معرفتی که از طریق اسماء و صفات برای خلائق حاصل می‌شود نیز مراتب دارد. زیرا هم خود اسماء و صفات به دلیل مغایرت و دوگانگی با موصوف نمی‌تواند عین آن حقیقت باشد و هم فهم و ادراک محدود خلائق نمی‌گذارد معرفتی که از طریق اسماء و صفات حاصل می‌شود، معرفت کامل و تمامی باشد. ازاین‌رو انسان موحّد، منسوب بودن اسماء و صفات را به حق‌تعالی می‌پذیرد و درعین‌حال غیریت ذات با اسماء و صفات را نیز قبول دارد. پس این تغایر یک معنا بیشتر نمی‌تواند داشته باشد و آن این است که آنچه از اسماء و صفات الهی به ما معرفی شده است صرفاً اوصافی از حق‌تعالی را برای ما روشن می‌سازد که این اوصاف و تصوّر و ادراکی که از این اوصاف برای ما حاصل می‌شود، عین آن حقیقت محض نیست و صرفاً وصفی برای اوست. به همین خاطر است که در موارد متعدّد در لسان اهل‌بیت به این مهم اشاره شده است که صفت با موصوف دوگانگی دارد و عین هم نیست و توحید خالص از نفی صفات حاصل می‌شود؛ و به اذعان خود ملاصدرا نیز ذات الهی به دلیل نامحدودبودن در وصف نمی‌گنجد و با اسم و صفت نمی‌توان آن ذات را شناخت؛ بنابراین طبق این معنا نظریه عینیت اسماء و صفات با ذات زیر سؤال می‌رود و ملاصدرا نمی‌تواند در عین قائل بودن به نظریه عینیت، غیریت اسماء و صفات با ذات را نیز بپذیرد.

در ادامه مبحث غیریت ذات با اسماء، ملاصدرا در توضیح این کلام امام که خدا جز با خودش شناخته نمی‌شود: " إِنَّمَا عَرَفَ اَللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ" عنوان می‌کند چون برای خداوند هیچ صورتی قابل تصوّر نیست و نه جنس دارد و نه فصل و نه جزء و نه ماهیت و نه حدّی برای او متصوّر است، چیزی جز خود

او نمی‌تواند او را تعریف کند، زیرا ذاتش اظهر از هر شیء دیگری است بنابراین چیزی غیر از او نمی‌تواند سبب ظهور او شود و ظهور او عین ذات او است و کسی که تصوّر کند می‌تواند خدا را به‌واسطهٔ ای بین او و خلقش یا صورت عقلی یا مثالی بشناسد، دچار شرک شده است و از دایره توحید خارج گشته است. زیرا غیر خدا را در جایگاه خدا قرار داده است. چنانچه اگر قرار باشد امری به‌واسطهٔ امر دیگر شناخته شود، باید بین معرَّف و معرِّف مماثلت و مشابهتی و اتحادّی وجود داشته باشد وگرنه نمی‌تواند معرِّف آن شیء واقع شود؛ و چون خدا ذاتش مجرّد از ماسوا است، پس حجاب او و مثال او و صورت او غیر او است. زیرا هیچ مشارکت و مشابهتی بین او و غیر او در جنس و فصل و مادّه و موضوع و عارض وجود ندارد؛ بنابراین او احدی الذات و منفرد از ماسوا است. در نقد این بیان ملاصدرا می‌توان گفت اگرچه کلیّت کلام او در اینکه خدا را باید به‌واسطهٔ خدا شناخت که همان کلام معصوم است، درست است ولی حداقل دو نقد مبنایی و بِنایی بر کلام او وارد است. نقد اوّل به‌عنوان نقد مبنایی این است که اگر مظهریت ماسوی‌الله را برای خدا انکار کنیم، این کلام دو معنا می‌تواند داشته باشد. یا باید بگوییم اصلاً ماسوی‌اللهی وجود ندارد و هرچه هست ذات حق‌تعالی است. یعنی به‌طورکلی وجود اشیاء را منکر شویم. که در این صورت تکثّر اشیاء و وجود آنها به‌کلی زیر سؤال می‌رود که قابل توجیه نخواهد بود. به‌خصوص که ملاصدرا تأکید می‌کند که ظهور خدا عین ذات اوست که با این بیان قطعاً اشیاء متکثّر نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. زیرا در ذات الهی کثرت راه ندارد. حالت دوم این است که اشیاء وجود دارند و وجود آنها را منکر نشویم ولی بااین‌حال به همان دلیلی که ملاصدرا می‌گوید یعنی مجردّ محض بودن ذات حق و نداشتن هیچ‌گونه مشابهت و مماثلت بین اشیاء و ذات او، هیچ شیئی نمی‌تواند مظهر او باشد. این حالت دوم نیز با فرض اینکه در عالم، یک وجود واحد بسیط بیشتر نداریم که ملاصدرا یکی از قائلین به این نظریه است (در مرحله بعد از قائل بودن به نظریه وحدت تشکیکی وجود) و مابقی اشیاء همگی مظاهر آن وجود واحد هستند در تعارض کامل است. این تعارض از اینجا است که طبق نظریه مظهریت عالَم برای خداوند متعال، از طرفی اشیاء، وجودشان انکار نمی‌شود و درعین‌حال مظهر حق‌تعالی هستند؛ طبق این نظریه وقتی چیزی مظهر چیز دیگر می‌شود او را نشان می‌دهد و به‌وسیله مظهر است که شیء ظاهر می‌شود و شناخته می‌شود. ولی در طرف مقابل ملاصدرا ادعّا کند هیچ شیئی نمی‌تواند واسطه شناخت حق‌تعالی باشد چون اوّلاً هیچ شیئی هیچ مماثلت و مشابهتی در هیچ زمینه با حضرت حق ندارد تا بتواند مظهر او باشد و او را به ما معرفی کند و ثانیاً ذات او اظهر همه اشیاء است و دیگر اشیاء به‌واسطهٔ او

شناخته می‌شود و نه او به‌واسطهٔ اشیاء. ممکن است این اشکال گرفته شود که ملاصدرا و قائلین به نظریه مظهریت اشیاء برای حق‌تعالی، نگفته‌اند که اشیاء مظهر ذات حق هستند بلکه مظهر اسماء و صفات او هستند. جوابی که به این اشکال می‌توان داد این است که ملاصدرا قائل به عینیت صفات با ذات است؛ و بحث بر سر مظاهر مفاهیم صفات نیز نیست بلکه مظهر مصداق و حقیقت اسماء و صفات که همان ذات است، مراد است؛ بنابراین طبق نظریه عینیت، هرآنچه مظهر اسماء و صفات است مظهر ذات نیز هست. ولی اگر همان‌طور که بیان شد، ذات را غیر از اسماء و صفات دانستیم اگر شیئی مظهر اسماء و صفات بود، مظهر ذات حق‌تعالی نخواهد بود و اشکالی ایجاد نمی‌شود. امّا نقد بِنایی بر این کلام ملاصدرا نیز این است که او می‌گوید به دلیل اینکه ذات حق‌تعالی مجردّ از ماسوا است، ماسوای او هیچ مماثلت و مشابهتی با او ندارند که بخواهند معرِّف او باشند. این بیان ملاصدرا با نظر او در خصوص سنخیت علّت و معلول در تعارض جدّی است. طبق نظریه سنخیت علّت و معلول، معلول از سنخ علّت است و طبق همین نظریه ملاصدرا و قائلین به نظریه صدور، به سنخیت صادر اوّل و وجود حق‌تعالی رأی داده‌اند. طبق این نظریه همه عالم معلول خدای متعال است و چون معلول با علّت خود هم سنخ است می‌توان از وجود معلول به وجود علّت شناخت حاصل نمود. در حالیکه در ذیل این حدیث ملاصدرا به‌کلی شناخت خدا را از طریق هر واسطه‌ای منکر می‌شود و به‌صراحت اذعان می‌کند هیچ نوع مماثلت و مشابهت و اتّحادی یعنی هیچ نوع سنخیتی میان خلائق و ذات حق وجود ندارد. زیرا خدای متعال مجرّد محض است؛ بنابراین وسائط که همان خلائق هستند نمی‌توانند معرِّف ذات حق‌تعالی باشند. امّا به نظر می‌رسد هر دو راهی که ملاصدرا رفته یعنی هم نظریه صدور و ظهور و هم اینجا که کلاً مظهریت اشیاء و واسطه بودن آنها را برای شناخت خدا منکر می‌شود، دارای اشکال است. اما به اشکالات نظریه صدور و همچنین ظهوری که از دل وحدت شخصی وجود بیرون می‌آید، قبلاً اشاره شد ولی در خصوص انکار وجود وسائط برای شناخت خدا، این اشکال به ملاصدرا وارد است که او این فرض را در نظر نمی‌گیرد که درست است خدا را باید با خدا شناخت ولی اگر خدا خودش بخواهد خودش را به‌واسطهٔ وسیله‌ای معرفی نماید چه اشکالی دارد؟ و آیا اصلاً غیر از این، امکان شناخت خدا وجود دارد؟ اگر وجود حضرت حق یک وجود لایتناهی است چگونه خلائق می‌توانند یک حقیقت محض لایتناهی را با ابزار محدود و ظرف محدود وجودی ادراک نمایند و شناخت واقعی نسبت به او حاصل کنند؟ عقلاً امکان شناخت وجود نامتناهی توسط وجود متناهی وجود ندارد. پس شناخت حقیقت ذات الهی چه باواسطه و چه بی‌واسطه عقلاً و نقلاً

محال است و بنابراین منظور از شناخت خدا آن مقدار از شناخت ضروری است که ما را به یگانگی او و در نتیجه به عبودیت او رهنمون سازد و این شناخت ضروری جز از طریق وسائطی که خدا برای شناخت خود معرفی نموده حاصل نمی‌شود. چه اینکه ائمه معصومین علیهم‌السلام خود را وسیله شناخت خدا و توحید او و عبودیت او معرفی نموده‌اند: "أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام یَقُولُ: بِنَا عبدالله وَ بِنَا عُرِفَ اَللَّهُ وَ بِنَا وُحِّدَ اَللَّهُ تبارک‌وتعالی وَ مُحَمَّدٌ حِجَابُ اَللَّهِ تبارک‌وتعالی." اینجا در واقع خدا خودش را دارد این‌چنین معرفی می‌کند تا قابل شناخت برای ظرف محدود خلائق باشد؛ و شناختی که از این طریق حاصل می‌شود با غیر او حاصل نشده است بلکه خدا را به‌واسطهٔ خود او شناخته‌ایم؛ و این بیان، تعارضی نیز با بیان معصوم علیه‌السلام که خدا را باید با خدا شناخت ایجاد نمی‌کند. ولی این با بیان ملاصدرا که هر نوع واسطه‌ای را در شناخت خدا منکر می‌شود تفاوت اساسی دارد.

ملاصدرا در تکمیل این بحث بسیار مهم در تمایز وجودی بین خدا و خلائق می‌گوید هیچ‌چیز مشترکی بین خدا و خلائق وجود ندارد. چه به لحاظ اشتراک ذاتی که ذات خداوند، حقیقت بسیط و محض است و چه به لحاظ عرضی که امور عرضی جز سلوب و اضافات چیزی نیست. سپس این سؤال را مطرح می‌کند که مگر وجود، امر مشترک بین خالق و مخلوق نبود؟ او در جواب این سؤال می‌گوید آن امر مشترک، همان امر عامّ بدیهی است (یعنی مفهوم وجود) که از معقولات ثانی و اعتباری ذهنی است. ولی اگر منظور از وجود، وجود حقیقی است (یعنی مصداق وجود) هیچ اشتراکی بین خالق و مخلوق در این زمینه نیست. چگونه ممکن است بین این دو در نحوه وجود اشتراک باشد؟ به همین منظور است که امام می‌فرماید: خدا اشیاء را از شیئی که قبلاً وجود داشته خلق ننموده است، تا این پندار نادرست ایجاد نشود که خداوند مادّه ممکنات و خلائق است. این بیان ملاصدرا به‌درستی به تمایز وجودی خدای متعال و خلائق و عدم سنخیت وجودی میان او و خلائق اشاره می‌کند. ملاصدرا در اینجا به‌صراحت بیان می‌کند هیچ اشتراکی میان وجود حق‌تعالی و خلائق نیست؛ و هر آنچه در مورد اشتراک معنوی وجود گفته شده است در خصوص مفهوم وجود است که یک امر انتزاعی و ذهنی است ولی در خصوص وجود حقیقی، اشتراکی بین وجود حضرت حق که یک حقیقت محض است و دیگر موجودات که وجودشان آمیخته با نواقص و محدودیت است، وجود ندارد. در انتها نیز ملاصدرا به این جمله امام علیه‌السلام اشاره می‌کند که خداوند اشیاء را از وجود قبلی نیافریده است که این وجود قبلی وجود خود خدا را نیز شامل می‌شود. این بیان به این معنا است که نه‌تنها اشیاء از یک وجود دیگر که خودش مخلوق است آفریده نشده‌اند،

طبق آنچه در نظریه صدور است که ابتدا عقل اوّل صادر شده و بقیه اشیاء به ترتیب در سلسله طولی از عقل اوّل پدید آمده‌اند، بلکه از وجود خدا به این معنا که در نظریه صدور است که اشیاء از وجود حضرت حق صادر شده‌اند که نوعی معنای زایش را تداعی می‌کند و یا با این تعبیر نادرست که صادر اوّل سر ریز وجود حضرت حق است نیز نیستند؛ و همچنین معنایی از نظریه وحدت وجود که وجودات اشیاء را محاط در دایره وجود حضرت حق می‌انگارند نیز مردود است. بلکه خلقت یعنی ایجاد اشیاء بدون مادّه و وجود قبلی و بدون سنخیت با وجود حضرت حق که این بیان هم می‌تواند وجود لایتناهی حضرت حق را توجیه کند و هم وجودات محدود اشیاء را. امّا این بیان ملاصدرا که می‌گوید مفهوم وجود، یک امر مشترک عام است ولی مصداق وجود یا همان وجود حقیقی هیچ اشتراکی ندارد، به‌نوعی همان بیان شیخ اشراق است که چندین قرن است بدون اینکه به اصل کلام او پی ببرند او را تخطئه می‌کنند که او قائل به اصالت ماهیت بوده و اصالت از آن وجود است. درحالی‌که ملاصدرا نیز در اینجا همین بیان را دارد و هر عقل سلیمی نیز با تتبّع در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام به این نکته پی می‌برد که مصداق وجود حقیقی که حضرت حق باشد با مصادیق دیگر وجود که اشیاء و خلائق باشند هیچ اشتراک و سنخیتی ندارد؛ و آن مصداق یا تعیّن وجودی یا نحوه وجود که ملاصدرا از آن یاد می‌کند همان ماهیت به معنای "ما به الشی هو هو" یا هو هویّت است که شیخ اشراق نیز او را اصیل می‌داند. همچنین تمایز وجود حضرت حق و اشیاء همان‌طور که از فلسفه مشاء این برداشت نادرست شده است، نباید این پندار نادرست را ایجاد کند که در صورت تباین ذات اشیاء، آنها باید از هم فاصله و بینونت مکانی داشته باشند. در این زمینه سخن فلاسفه مشاء نیز به‌درستی فهمیده نشده است و چندین قرن است که آنها را به خاطر نظریه تباین وجودی و ذاتی مورد تخطئه قرار داده‌اند. درحالی‌که این برداشت غلط به علّت مادی‌انگاری وجود ایجاد می‌شود که انگار وجود، یک شیء مادّی دارای ابعاد است و فضا را اشغال می‌کند و در صورت تباین ذات اشیاء، آنها باید از هم فاصله و بینونت مکانی داشته باشند. فرض غلط قائلین به نظریه وحدت وجود که با فرض یک وجود بسیط نامتناهی، جا برای غیر باقی نمی‌ماند نیز به دلیل مادی‌انگاری وجود و توهّم جا و فضا اشغال‌کردن وجود حاصل می‌شود. در حالیکه نظریه تباین ذاتی را می‌توان با تباین در سنخ ذات تفسیر نمود نه تباین مکان ذات چراکه خداوند مکان ندارد. پس تباین وجود او با اشیاء نمی‌تواند از نوع تباین و جدایی مکانی باشد. این تفسیر نادرست از تباین وجودی یعنی تباین را در فاصله و جدایی مکانی دیدن، با عبارت "داخل بالاشیاء لا بالممازجه" تعارض دارد. درحالی‌که تباین وجودی میان حضرت حق و اشیاء از

سنخ تباین مکانی نیست بلکه از نوع تباین صفات این وجودات است یعنی سنخ وجودی آنها با هم متفاوت است. از همین رو است که امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید تباین بین حضرت حق و خلائق تباین عزلت و فاصله مکانی نیست بلکه تباین صفات و ویژگی‌ها است.

در باب صفات مشترک بین خدا و خلائق، ملاصدرا ذیل حدیثی از امام رضا علیه‌السلام مطرح می‌کند نه‌تنها اگر اوصافی که دو موصوف به آنها متّصف هستند معانی مختلف داشته باشد، شباهت بین دو موصوف از بین می‌رود بلکه حتی اگر صفات در شدّت و ضعف هم با هم متفاوت باشند دیگر شباهتی بین موصوف‌ها نخواهد بود. به این بیان ملاصدرا هم نقد مبنایی وارد است و هم بِنایی. نقد مبنایی از آنجاست که شدّت و ضعف و کمال و نقص نمی‌تواند به‌طورکلی شباهت را کنار بزند بلکه برخلاف آنچه ملاصدرا ادعّا می‌کند تا شباهتی میان شدید و ضعیف و کامل و ناقص نباشد اطلاق شدّت و ضعف و کامل و ناقص، بی‌معنا خواهد بود و نمی‌توان گفت که آن وجود، شدید شده آن وجود ضعیف است یا آن وجود، کامل شده آن وجود ناقص است. لاجرم باید میان این وجودات اشتراکی باشد تا بتوان اطلاق شدّت و ضعف و کمال و نقص را بر آنها کرد. امّا نقد بِنایی این است که در جای دیگر ملاصدرا می‌گوید صفات خدا همان صفات خلائق است ولی به وجه اعلی و ابسط و اشرف. در حالیکه این ادعّا نیز همان‌طور که بیان شد نادرست است و در خیلی از موارد همان‌طور که در حدیث " قَدْ جَمَعَنَا اَلاِسْمُ وَ اِخْتَلَفَ اَلْمَعْنَی" از امام رضا علیه‌السلام مفصّلاً بیان شده، اصلاً و رأساً این صفات در مورد خدا به یک کیفیت و معنای دیگر است. به‌عنوان نمونه امام صادق علیه‌السلام در مورد معنای صفت غضب در مورد خداوند می‌فرمایند: "فَرِضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ." همان‌طور که ایشان در ذیل آیه "فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ" می‌فرماید: "تأسّف خداوند مانند تأسّف انسان‌ها نیست؛ بلکه او اولیایی را برای خودش آفریده است که اندوهگین و شاد می‌شوند. آن‌ها آفریده و تربیت شده‌اند. خداوند، رضایت آن‌ها را به‌عنوان رضایت خودش و خشم آن‌ها را به‌عنوان خشم خودش قرار داده است. زیرا به آن‌ها دستور داده است تا مردم را به‌سوی او دعوت کنند و راهنمایانی برای مردم به‌سوی او باشند. به همین دلیل آن‌ها به چنان جایگاهی دست یافته‌اند. این بدان معنی نیست که خداوند مانند انسان‌ها شاد یا غمگین می‌شود؛ بلکه این، معنای آیه فوق است. امام علیه‌السلام در ادامه روایت به ذکر موارد دیگر ازاین‌دست اشاره می‌کنند. نظیر آیات "مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ" و " إِنَّ اَلَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اَللّهَ يَدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" و در ذیل آنها علّت مبّرا بودن ذات الهی از توصیف به این صفات را این‌گونه عنوان می‌کنند که این صفات بیانگر تغییر در ذات می‌باشد و اگر قرار

باشد تغییر در ذات الهی راه یابد، ذات الهی از زوال و نابودی نیز در امان نخواهد بود در آن صورت، فرق بین خالق و مخلوق مشخّص نمی‌شود. این بیان امام صادق علیه‌السلام حکایت از آن دارد هر صفتی که نشان‌دهنده تغییر در ذات الهی را دارد، باواسطه خلائق به خدا منتسب می‌شود و آن تغییر در خلائق رخ می‌دهد و نه در خدا. همان‌طور که در حدیثی از امام حسین علیه‌السلام آمده است که: "لاَ یُوصَفُ بِشَیءٍ مِنْ صِفَاتِ اَلْمَخْلُوقِینَ وَ هُوَ اَلْوَاحِدُ اَلصَّمَدُ مَا تُصُوِّرَ فِي اَلْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلاَفُهُ."

در باب عبادت معنا و عبادت اسماء اشکالاتی در قالب نقد مبنایی و بِنایی بر بیان ملاصدرا وارد است. از جمله اینکه او ادّعا می‌کند چون ما صورت ذهنی مطابق با ذات الهی نداریم، پس لفظی که دلالت کند بر انطباق صورت ذهنی بر حقیقت خارجی که ذات الهی باشد نیز وجود ندارد. این ادّعا نادرست است. چراکه اولاً این اشکال در درجه اوّل به فلاسفه از جمله ملاصدرا بر می‌گردد که برای ذات الهی عناوین و توصیفاتی نظیر هویّت مطلقه، هویّت وجودیه، واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات... استفاده می‌کنند که جز از طریق تحلیل عقلی ذات، حاصل نشده است. ثانیاً در خصوص اسماء و صفات الهی که به ما رسیده است، ما آنها را ما وضع نکرده‌ایم که از مطابقت صورت ذهنی ما به حقیقت خارجی پدید آمده باشد بلکه این الفاظ را خود خدا به ما تعلیم داده تا با این الفاظ او را مورد خطاب قرار دهیم. پس نیازی نیست در به‌کاربردن این اسماء و صفات، حقیقت ذات الهی بر ما منکشف شده باشد تا بتوانیم این الفاظ را بکار بریم و در غیر این صورت این الفاظ ساقط باشد. ثالثاً ما تا ادراک و تعقّلی از خداوند نداشته باشیم نمی‌توانیم او را عبادت کنیم. پس به‌کاربردن این الفاظ که همان اسماء الهی هستند هر چند با شناخت اندک و ناقص ما همراه باشد چون از جانب خود خداوند تجویز شده است، از جانب ما جائز است و بر خلاف نظر ملاصدرا این الفاظ ساقط نیستند. اشکال دیگری که دراین‌خصوص در قالب نقد مبنایی به بیان ملاصدرا وارد است این است که او ادّعا می‌کند بعد از فناء سالک از تعیّن ذات خویش و اندکاک انیّت و هویّتش در طریق حق، امکان مشاهده صریح ذات الهی برای او میسّر است. این ادّعا نیز که البته در موارد دیگر نیز تکرار شده است به نظر نادرست است؛ زیرا اگر فنای ذاتی سالک به معنای نابودی ذات سالک باشد که اصلاً سالکی بعد از آن وجود نخواهد داشت که حالا بخواهد مشاهده‌ای داشته باشد. اگر هم فنا و اندکاک ذات سالک به معنای ترکیب‌شدن ذات سالک با ذات الهی باشد نیز به‌وضوح باطل است. همان‌طور که مثال سخیف قطره و دریا را در یکی‌شدن ذات سالک با ذات الهی مطرح می‌کنند، چراکه ذات الهی را همانند یک مادّه قابل‌ترکیب انگاشته‌اند؛ چه اینکه

این پندار نادرست از ذات الهی هیچ نسبتی با توحید ندارد و دارای تالی فاسدهای متعدّد است؛ و اگر هم فناء به این معنا باشد که سالک صرفاً متوجه ذات و هویّت و تعیّن خود نباشد ولی درعین‌حال این ذات و تعیّن برای او باقی باشد تا بتوان اسم سالک را بر او نهاد، در چنین حالتی هم باز به دلیل محدودیت وجود سالک و نامحدودبودن وجود حق، امکان مشاهده ذات حق‌تعالی کما هی ذات وجود ندارد؛ و این اشکال بزرگی است که متوجه ملاصدرا و هم‌فکران او است که فکر می‌کنند سالک با فنای ذات خود، می‌تواند ذات حق‌تعالی را صراحتاً مشاهده کند. در همین رابطه اشکال دیگری که در قالب نقد مبنایی به بیان ملاصدرا وارد است این است که او این‌گونه می‌پندارد سالک تا وقتی که در حجاب وجود و تعیّن خویش است، الفاظ و اسمائی که برای خدا به کار می‌برد، کارایی ندارد و هنگامی هم که فانی شد دیگر اثری از او برای دیگران باقی نمی‌ماند تا گزارش شهود خود را بدهد. ضمن اینکه به تعبیر ملاصدرا در آن مقام اسم و رسم و صفتی وجود ندارد که بخواهد از آنها بهره ببرد. این بیان نیز دارای اشکال است. از جمله اینکه اوّلاً همان‌طور که ذکر شد، هیچ مخلوقی به‌هیچ‌عنوان به دلیل محدودیت ذاتی دسترسی به مقام ذات و هویّت مطلقه الهی را ندارد تا بخواهد ذات الهی را شاهد باشد و شهود خود را وصف نماید. ثانیاً اسماء و صفات الهی همگی بازگشتشان به ذات الهی است و اصولاً اسم یا صفتی که نسبتی با ذات الهی نداشته باشد نمی‌تواند اسم و صفت خدا باشد. پس درهرحال بر خلاف نظر ملاصدرا انسان فقط از این الفاظ و اسماء می‌تواند برای خطاب قرار دادن خداوند و وصف او استفاده کند و وصف الهی جز از طریق همین الفاظی که خود خدا آنها را معرفی نموده جایز نیست؛ و این بحث نباید با بحث عینیت صفات با ذات مخلوط شود. چراکه هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که اسم عین مسمّی یا صفت عین موصوف باشد؛ و اینکه در روایات گفته شده است که اسم غیر مسمّی است و عبادت حقیقی عبادت معنی بدون اسم است و عبادت اسم به‌تنهایی و عبادت اسم و معنی با هم ردّ شده است، علّتش این است که ما برای عبادت خدا، معنی یا همان وجود خارجی حقیقی خدا را عبادت می‌کنیم ولی برای خطاب قراردادن این وجود حقیقی خارجی نیاز به اسم و صفت داریم و واضح است که این الفاظ و اسماء، صرفاً وسیله‌ای است برای خطاب و ندای آن حقیقت خارجی و به‌خودی‌خود این الفاظ، وجودی ندارند چه برسد به اینکه بخواهند مورد عبادت قرار گیرند. به‌عنوان‌مثال لفظ علیم و قدیر که امکان ندارد مورد عبادت واقع شود، حتی مفهوم آنها نیز به‌خودی‌خود نمی‌توانند معبود واقع شود. بلکه خدا یا همان وجود حقیقی خارجی که صفاتی چون علیم و قدیر از او برای ما روشن شده است، معبود واقع می‌شود.

ملاصـدرا در ادامه در خصـوص تغایر اسـم و مسـمّی به این مطلب اشـاره می‌کند که در حمل ذاتیات، می‌بایسـت بین موضـوع و محمول، اتحّاد وجود داشـته باشـد. به‌عنوان‌مثال وقتی می‌گوییم زید، انسـان اسـت، بین زید و انسـانیت باید اتحّاد وجود داشـته باشـد. زیرا وجود زید در خارج همان وجود ذاتیاتش هسـت؛ و این ذاتیات هسـت که ذات و ماهیت او را می‌سـازند. امّا به وجود خدا که می‌رسـد این‌گونه بیان می‌کند که آنچه از اسـماء و صـفات بر او اطلاق می‌شـود، اگرچه از ذات او که واحد بسـیط است انتزاع می‌شـود و بر او حمل می‌شـود و ازاین‌جهت شـبیه حمل ذاتیات بر ذات اسـت ولی چون خدا ماهیت ندارد پس ذاتیات نیز ندارد. در نقد این ادّعای ملاصـدرا در قالب نقد مبنایی و همچنین بِنایی می‌توان گفت که چه‌طور می‌شـود از یک ذات واحد بسـیط این مفاهیم مختلف انتزاع شـود و بر او حمل شـود ولی هیچ اتحّادی میان مفاهیم این اسـماء و صـفات با آن ذات احدی نباشـد؟ اگر بین مفهوم اسـم یا صـفتی که بر خدا حمل می‌شـود هیچ نحوی از اتحاّد با ذات احدی نباشـد، چه‌طور این مفهوم بر آن ذات حمل می‌شـود؟ ملاصـدرا نه‌تنها به این سـؤال پاسـخ نداده بلکه با طرح این موضـوع که خدا ماهیت ندارد خواسته صـورت مسئله را به‌زعم خود پاک کند. ولی نه‌تنها صـورت مسئله پاک نمی‌شـود بلکه با بیان این جمله که این مفاهیم متکثّر و متخالف از ذات او منتزع شـده و بر او حمل می‌شـود، تناقض و تعارض جدّی در کلام او به وجود می‌آید. برای حلّ این مشـکل همان‌طور که قبلاً نیز به آن اشـاره شـد و با کلام معصـومین نیز تطابق دارد، نباید ذات احدی را فاقد ماهیت فرض کرد که با چنین تناقضـاتی مواجه شـویم. بلکه هر موجودی از جمله وجود خدای متعال واجد ماهیت به معنی ما به الشـیء هو هو یا همان نحوه وجود است. اینکه ما نمی‌توانیم از نحوه وجود ذات او آگاهی یابیم همان‌طور که از نحوه وجود ذات اشیاء غیر از خدا نیز از جمله ذات خود نیز عاجزیم، دلیل نمی‌شـود که ذات الهی فاقد ماهیّت یا همان نحوه وجود باشـد. او در ادامه اشـاره می‌کند که این مفهومات اسـماء و صـفات علی‌رغم اینکه به لحاظ مفهومی متکثّر و متخالف هستند ولی هویّت بسیط ذات احدی به این اسماء دلالت کرده زیرا همه این اسماء بر آن ذات واحد بسیط صدق می‌کنند، اگرچه به لحاظ مفهومی همه این اسماء و صفات غیر از آن ذات هستند. چراکه این مفهومات صـرفاً در ذهن وجود دارند. او بلافاصـله بعد از این ادّعا عنوان می‌کند که این مفهومات و ماهیات نه در ذهن و در خارج موجود نیسـتند! و همانا موجود در هر موطنی نحوی از انحاء وجود بدون ماهیت اسـت که از آن ماهیت نیز به عین ثابت تعبیر می‌شـود؛ و به همین سـبب اسـت که گفته‌اند عین ثابت رائحه وجود را هم استشمام نکرده است. در نقد بِنایی این سخن باید گفت که بالاخره

این مفاهیم در ذهن موجود هستند یا خیر؟ چراکه در یک جمله ملاصدرا عنوان می‌کند که مفاهیم اسماء و صفات صرفاً در ذهن موجودند و در جمله بعد وجود ذهنی آنها را نیز منکر می‌شود. نمی‌شود که نه در ذهن موجود باشند و نه در خارج. چیزی که نه در ذهن است و نه در خارج چگونه راجع به آن می‌شود صحبت کرد؟ از آن بالاتر پس چگونه این مفاهیم اگر هیچ وجودی ندارند بر ذات الهی حمل می‌شود؟ بعد ملاصدرا ادّعا می‌کند که موجود در هر موطنی نحوی از انحاء وجود است بدون ماهیت. همین نحوی از انحاء وجود بیانگر داشتن ماهیت است وگرنه نحوی از انحای وجود چگونه محققّ می‌شود؟ بعد ادّعا می‌کند که این ماهیت که از آن تعبیر به عین ثابت می‌شود، رائحه وجود را هم استشمام نکرده است. به تعبیر دیگر او منکر وجود عین ثلبت می‌شود. پس اگر عین ثلبت وجود ندارد، پس چگونه موجودات به آن منتسب شده‌اند؟ آیا امکان دارد موجود به عدم منتسب شود؟ بنابراین همان‌طور که ملاصدرا و دیگر قائلین به نظریه عین ثابت به آن معترفت‌اند چنانچه عیون ثابته اموری در علم الهی است که موجودات به آن منتسب‌اند، پس باید نحوی از انحاء وجود را داشته باشد و نمی‌تواند به تعبیر ایشان رائحه وجود را استشمام نکرده باشد.

در باب علم الهی به اشیاء، اشکالات متعدّدی به خوانش ملاصدرا وارد است. اوّل اینکه به‌عنوان نقد مبنایی این ادّعا که علم الهی از نوع علم حصولی و تجربی و استدلالی و انفعالی نیست بلکه از نوع علم شهودی و رؤیت است، به‌نوعی تعیین کیفیّت و نحوه علم الهی است که از مقایسه آن با خلائق حاصل شده است و با اصل کلی "لیس کمثله شیء" در تعارض است. چراکه معنای شهود و رؤیت در خدای متعال قطعاً با شهود و رؤیت در خلائق متفاوت است و هذا اوّل الکلام. بنابراین این بیان در تعیین کیفیت علم الهی به اشیاء به نظر صحیح نمی باشد و اگر ملاصدرا می گفت علم الهی به اشیاء، بی‌واسطه است، شاید با مسامحه بتوان از این علم به علم حضوری یاد کرد. یعنی حضور ذات معلوم نزد عالم. ولی باز کیفیت و نحوه این علم (یعنی علم خدا به اشیاء) قطعاً با علم حضوری که فلاسفه در خصوص علم انسان به نفس خود بیان می‌کنند بسیار متفاوت است. چراکه در مقایسه علم خدا به اشیاء و علم انسان به خودش اوّلاً اگر منظور علم نفس به خودش باشد، که طبق بیان فلاسفه در اتحّاد علم و عالم و معلوم در واقع، عالِم و معلوم یکی است، ولی در مورد علم خدا به اشیاء، عالِم و معلوم یکی نیستند. ثانیاً علم به نفس اگر از طریق مشاهده به‌واسطهٔ قوای نفس و تحلیل مشاهدات این قوا در ابزاری نظیر مغز صورت پذیرد که در آن صورت علم حضوری نخواهد بود و باواسطه و شناخت ابزار صورت پذیرفته است. دوم

اینکه در خصـوص این ادّعا که خداوند با علم به ذات خود علم به معلول یا مجعول اوّل پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول اوّل چون معلول اوّل در سلسله علل، سبب پیدایش معلول دوم است علم به معلول دوم پیدا می‌کند و از طریق علم به معلول دوم علم به معلول سـوم پیدا می‌کند و این روند تا سـطح پایین‌ترین معلولات ادامه پیدا می‌کند، حداقل دو اشکال مبنایی می توان به این نظر ملاصدرا گرفت. اوّل اینکه فاعلیت خدا در پیدایش مخلوقات را در قالب سلسله علل طولی و باواسطه می بیند و به تعبیر خودش ذات الهی سبب همه اشیاء است یا باواسطه و یا بی‌واسطه: "ذاته سبب لکل شيء امّا بغیر وسط او بوسط" این اشکال سبب پیدایش اشکال دوم در خصوص نحوه علم الهی به اشیاء شده است که علم الهی به اشیاء را هم در سلسله طولی و باواسطه علل میانی می بیند. یعنی طبق تعریف خودش خدا به معلول سوم از طریق معلول دوم علم پیدا می‌کند و به معلول چهارم از طریق معلول سوم و این تا ادنی مرتبه موجودات ادامه می یابد. در حالیکه این دقیقاً بر خلاف مفاد همین آیه ای است که به آن استناد می‌کند. یعنی عبارت " هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير" بیانگر نفوذ و احاطه علمی خدا به تک‌تک اشیاء به نحو بی‌واسطه است. نه اینکه خدا علمش از طریق وسائط و علل میانی باشد. این درست است که خداوند برخی از اشیاء و پدیده ها را به‌تدریج و در قالب توالی سلسله علل و معلولات ایجاد نموده است ولی این اصلاً به این معنی نیست که اوّلین خلقت خدا که از آن به اوّل ما خلق الله تعبیر شده است علّت به معنی خالق سایر مخلوقات است. بلکه علّت پیدایش هر مخلوقی خود خداوند است چون مفیض وجود فقط اوست و اینکه طبق برخی تعابیر نظیر روایت " لولاک لما خلقت الافلاک" گفته شده است اگر به‌عنوان‌مثال نور وجود حضرت ختمی‌مرتبت خلق نشده بود دیگر اشیاء نیز خلق نمی شد، این بدین معنی نیست که مخلوق اوّل، خالق مخلوق دوم است بلکه به این معنی است که ارج و منزلت چنین مخلوقی این‌قدر بالا است که اگر چنین مخلوقی وجود نداشت، بقیه عالم ارزش وجود پیدا نمی کرد و در واقع به برکت و یُمن وجودی چنین مخلوق ارزشمندی است که بقیه موجودات به طفیل وجود او امّا توسط خدای متعال موجود شده‌اند. این بر خلاف نظر مشهور بین فلاسفه در سلسله طولی علل است که مخلوق قبلی را خالق مخلوق بعدی می بیند. در حالیکه این تصوّر از اصل باطل است و این تصوّر غلط سبب شده است در خصوص علم الهی به اشیاء نیز دچار مشکل شوند و رابطه بی‌واسطه خدا با اشیاء را منکر شده و علم الهی به اشیاء را از طریق وسائط سلسله طولی علل توصیف کنند. در حالیکه از اعلی مرتبه خلقت تا ادنی مرتبه آن همگی بلاواسطه توسط خدای متعال ایجاد شده‌اند و آن به آن نیز دوام وجودشان وابسته به دوام

فیض الهی به نحو بی‌واسطه به آنها است و هیچ مخلوقی خالق مخلوق دیگر نیست بلکه خالق فقط یکی است و او خدای متعال است. چه اینکه طبق نص صریح قرآن: "الله خالق کل شیء" و "الله خلقکم و ما تعملون." ممکن است این سؤال در اینجا ایجاد شود که پس اعمال اختیاری موجودات مختار چه می‌شود؟ صرفاً در اینجا می توان به‌عنوان پاسخ کوتاه به این مطلب اشاره کرد که اختیار و توان تصمیم‌گیری انسان نیز مخلوق خدا است. بنابراین اختیار انسان با این اصل کلی که همه چیز مخلوق خدا است منافاتی ندارد. یعنی انسان و دیگر موجودات مختار می توانند در حیطه ای که خداوند به آنها اذن داده تصمیم بگیرند و اراده کنند و این تولنایی تصمیم‌گیری خودش یک خلقت خدای متعال است که به انسان و دیگر موجودات مختار در حیطه اختیارشان اعطا شده است و هر زمان هم بخواهد این توانایی از آنها سلب می‌شود که: "و لا حول و لا قوّه الّا بالله العلی العظیم." سومین اشکال در قالب نقد مبنایی به این ادّعا وارد است که وحدت ذاتی خداوند مثل علم او است که نفس ذاتش می باشد، بنابراین معنای آیه "وسع کلَّ شیء علماً" می شود: "وحدته الذاتیة وسعت کلَّ شیء"؛ یعنی ذات الهی همه اشیاء را فرا گرفته است. این ادّعا حداقل به سه دلیل قابل‌قبول نیست. زیرا اوّلاً از این روایت و آیه مورد نظر، نمی توان برداشت نمود علم مورد اشاره در این آیه همان ذات الهی است و چون علم الهی همه اشیاء را فراگرفته پس ذات الهی همه اشیاء را فراگرفته است. زیرا در خصوص ذات بسیط الهی اگر بگوییم همه اشیاء را فراگرفته، دیگر وجود اشیاء معنا نخواهد داشت و لاجرم باید نظریه وحدت وجود که یک وجود و یک ذات بیشتر در عالم نیست را قبول کنیم که همان طور که بیان شد، قابل‌قبول نیست. زیرا اگرچه حضرت حق به همه اشیاء احاطه دارد و زمام امورشان در دست او است و نفوذ در ذات آنها دارد، ولی این اشیاء، وجودشان از سنخ وجود حضرت حق نیست و این با اینکه بگوییم یک وجود بیشتر در عالم نیست، بسیار تفاوت دارد. چون در آن صورت دیگر اشیائی نیستند که آن وجود واحد بسیط بخواهد آنها را فرابگیرد. دلیل دومی که نشان می‌دهد علم مورد نظر در این آیه همان ذات الهی نیست، این است که این عبارت در قرآن کریم برای رحمت الهی هم آمده است که رحمت من همه اشیاء را فراگرفته است: "رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيءٍ؛" که در ذیل این آیه امام صادق علیه‌السلام می فرماید من آن رحمت هستم، که کنایه از همه ائمه معصومین علیهم‌السلام است؛ همچنین اگر قرار بود این رحمت معادل ذات الهی باشد، مقابل نباید داشته باشد. زیرا ذات الهی مقابل ندارد، در حالیکه در طرف مقابل رحمت، عذاب آمده است: "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيءٍ." پس این رحمت واسعه و علم واسعی که در آیه: "وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلْماً" بیان شده

نمی تواند معادل وحدت ذاتی حضرت حق باشد چرا که هر دو در مقام فعل هستند و متعلَّق آنها اشیاء است؛ دلیل سومی که نشان می‌دهد علم ذکر شده در آیه نمی تواند همان ذات الهی باشد این است که اشیاء، عین ذات الهی نیستند که علم به آنها بخواهد عین ذات الهی باشد. اگرچه به جهت سعه وجودی حضرت حق که حدّی برای آن متصوّر نیست، می توان ادّعا کرد که چیزی خارج از او به معنی بینونت و استقلال وجودی کامل و تامّ وجود ندارد ولی این دلیل نمی‌شود که چون علمی از خارج از ذات او برایش حاصل نمی‌شود، علم او به اشیاء، عین ذاتش باشد. زیرا مقابل خارج از ذات، عین ذات نیست. این پندار نادرست نیز نباید ایجاد شود پس حالا که عین ذات نیست، پس جزء ذات است و ذات الهی تقسیم شده است. بلکه برخاسته و منبعث از ذات است که به معنی عینیت آن با ذات نیست. این توهمّات همگی از مادی‌انگاری ذات الهی است. اینکه ذات الهی چه خصوصیاتی دارد و ارتباط او با اشیاء به چه نحوی است از حیطه علم بشر خارج است چون دسترسی به آن ذات وجود ندارد، ولی همین‌قدر قابل اثبات است که ذات الهی مستقل از اشیاء است و اگر حتی هیچ مخلوقی نیز خلق نمی شد، ذات الهی موجود بود، پس علم به اشیائی که به دلیل استقلال ذات از آنها خارج از ذات الهی تعریف می شوند، نمی تواند عین ذات الهی باشد. چهارم اینکه در نقد مبنایی و همچنین بِنایی این ادّعا که برای توجیه عدم تغییر علم الهی به اشیاء با وجود تغییر آنها، علم الهی را علم کلی به جزئیات می داند که از طریق اسباب حاصل می‌شود، می توان گفت اوّلاً علم کلی به جزئیات با علم به جزئیات، متفاوت است و علم الهی از نوع دوم است. مثال هایی هم که ملاصدرا مطرح نموده همگی قابل مناقشه است و به ایضاح مطلب کمکی نمی کند. از جمله اینکه می گوید علم به حرکت، حرکت نیست. در جواب باید گفت کسی ادّعا ننموده که علم به حرکت، حرکت است، چون سنخ علم با حرکت متفاوت است ولی علم به حرکت می‌تواند متغیر باشد و می توان نباشد همین‌طور سایر مثال هایی که مطرح می‌کند نظیر علم به عدم و امکان، عدم و امکان نیست، این مثال نیز وجهی ندارد، چه اینکه این مثال اول از همه متوجه کسانی است که قائل به وحدت علم و عالم و معلوم و عقل و عاقل و معقول هستند که ملاصدرا نیز جزء این دسته است. پس در درجه اوّل این ایراد به‌عنوان نقد بنایی به خود او بر میگردد. ثانیاً در خصوص این نظر ملاصدرا که قائل است برای عدم تغییر علم الهی به جزئیات لازم است علم او کلی باشد، می توان گفت که چنین فرضی مشکل علم الهی به جزئیات را حل نمی کند. زیرا او علم جزئی به جزئیات دارد و نه علم کلی از طریق اسباب و علل به جزئیات. بلکه جواب این مطلب این است که به علّت اینکه خدای متعال یک موجود فرازمانی و

فرامکانی است، علم او به اشیاء که محدود به زمان و مکان هستند، محدود به زمان و مکان نمی‌شود. فهم این مطلب برای ما که موجودات در زمان و مکان هستیم، تقریباً می‌شود گفت غیرممکن است ولی برای یک موجود مجرّد محض، این امر، قطعی است. چه اینکه گذر زمان و تغییر، برای موجوداتی معنا دارد که در زمان باشند و متغیر. ولی موجودی که گذر زمان برای او معنا ندارد، گذشته و حال و آینده برای او یکسان است، پس علم او بنا به‌ظاهر در گذشته همان است که در حال و آینده است. از این روست که معصوم می فرماید: علم او قبل از خلقت با علم او بعد از خلقت تفاوتی ندارد. این بر خلاف نظر ملاصدرا به این معنی نیست که او از طریق اسباب و علل، علم کلی به اشیاء دارد، بلکه به دلیل فرازمانی بودن محدود به گذر زمان و تغییراتی که زمان ساز هستند نمی‌شود. در خصوص موجودات دیگر نیز می توان گفت هر موجودی به اندازه تجرّدش از مادّه و زمانیات، می‌تواند به گذشته و آینده اشراف داشته باشد و چون خداوند متعال دارای تجرّد محض است، اشراف او به گذشته و آینده، به طور مطلق است یعنی ازل و ابد و حال در نزد او یکی است. چنین تجرّد محضی فقط برای خداوند سزا است و دیگر موجودات در حدّ خود می توانند از تجرّد نسبی برخوردار باشند و به همان میزان نیز از گذشته و آینده با خبر باشند. پنجم اینکه در خصوص رتبه‌بندی ملاصدرا از علم الهی به اشیاء، می توان گفت اشکالات عدیده ای در قالب نقد مبنایی و بِنایی و خوانشی به این ادّعا وارد است. اشکال اوّل به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا این است که او با استناد به برخی آیات و روایات که تعابیر مختلفی از ثبت و ضبط اشیاء و اعمال و رفتار آنها در عوالم مختلف بیان شده است، مانند مرتبه ام‌الکتاب یا مرتبه محو و اثبات و سایر تعابیری که دراین‌خصوص آمده است این‌گونه پنداشته است که اینها مراتب علم الهی هستند. در حالیکه علم الهی یک علم ذاتی و لایتغیر است و این تعابیر به عوالمی مربوط می‌شود که هر کدام مخلوق خدای متعال است و نه اینکه مرتبه ای از ذات او و علم او باشند که بر اساس آن بتوانیم علم خدا را تقسیم به این مراتب کنیم. او بر اساس این برداشت ناصحیح، علم الهی به اشیاء را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند. اشکال دوم در خصوص ادّعای علم اجمالی خدا به ذات خودش است. در حالیکه اگر ذات الهی یک ذات لایتناهی و بی‌نهایت است پس علم به ذات الهی که عین ذات او نیز هست یک علم بی‌نهایت خواهد بود و نمی تواند علم اجمالی باشد؛ و اصلاً واژه اجمالی برای ذات الهی و علم او بی‌معنا است. این ادّعا از ملاصدرا در جاهای دیگر نیز تکرار شده است. از جمله در ذیل حدیثی از امام هادی علیه‌السلام که خطاب به شخصی که گفته بود "الحمد الله منتهی علمه"، فرمودند نگو "منتهی علمه" زیرا علم خدا انتها

ندارد بلکه بگو "الحمدلله منتهی رضاه." ملاصدرا در ذیل این حدیث دوباره این ادّعا را تکرار می نماید که علم خدا به ذاتش که عین ذات او است، علمی اجمالی است. در حالیکه این ادّعا از اساس نادرست است. زیرا همان‌طور که اشاره شد علم به ذات لایتناهی، که طبق نظر خود ملاصدرا نیز عین ذات الهی است، لاجرم لایتناهی است پس هیچ‌گاه نمی تواند مجمل باشد. اصلاً اجمال با لایتناهی جمع نمی‌شود؛ و اگر این نظر ملاصدرا صحیح بود ذات الهی می بایست مجمل می بود که سخنی بس بی‌معنا است. اشکال سوم در خصوص این ادّعا است که ذات الهی به نحوی است که همه اشیاء را شامل می‌شود و خداوند با علم به ذات خود به همه اشیاء علم پیدا می‌کند؛ ملاصدرا با استناد به یک نظریه قابل نقد یعنی "بسیط الحقیقه کل الاشیاء"، ذات ناشناخته و دست‌نایافتنی الهی را این‌گونه توصیف می‌کند که این ذات همه اشیاء است و سپس این‌گونه نتیجه می گیرد که با علم به این ذات، علم به همه اشیاء ولی به نحو اجمالی و بسیط حاصل می‌شود. درحالی‌که برخلاف نظر ملاصدرا ذات الهی نه‌تنها همه اشیاء نیست بلکه از سنخ وجودی متفاوت و یک ذات کاملاً مستقل از اشیاء است و چه اشیاء خلق می شدند و چه نمی شدند، ذات الهی همان ذات بود. همین‌طور علم الهی نیز همانند ذاتش ناشناخته است و اینکه گفته شود خدا به ذاتش علم دارد و چون ذاتش همه اشیاء است پس به همه اشیاء از طریق علم به ذاتش علم دارد سخنی نادرست است. اشکال چهارم این است که او تصوّر می کند با قائل‌شدن به علم اجمالی بسیط، دیگر کثرت نخواهیم داشت و به ذات الهی خللی وارد نمی‌شود، در حالیکه این تصّور از اساس نادرست است. زیرا همان‌طور که گفته شد اوّلاً علم اجمالی برای ذات الهی بی‌معنا است و ثانیاً اگر ذاتش همه اشیاء است و قرار است با علم به ذات به همه اشیاء علم پیدا کند دیگر علم اجمالی بسیط چه معنایی خواهد داشت؟ یا از طریق علم ذاتی‌اش به همه اشیاء علم دارد یا خیر. اگر به همه اشیاء علم دارد پس کثرت اشیاء باید لحاظ شود و دیگر علم اجمالی بسیط نخواهد بود و اگر به همه اشیاء علم ندارد پس ذاتش همه اشیاء نیست و این علم اجمالی بسیط یک عبارت و جعل اصطلاح خودساخته و بی‌معنا خواهد بود صرفاً برای رفع این پندار نادرست که اگر قائل به علم اجمالی باشیم آنگاه کثرات در ذات الهی راهی ندارند. درحالی‌که علم بی‌نهایت الهی اوّلاً اجمالی نیست بلکه به همه جزئیات اشیاء علم دارد و این علم تفصیلی و جزئی نیز خللی در ذات او وارد نمی کند و علم حصولی نیز نیست که از خارج از ذاتش کسب نموده باشد و زائد بر ذاتش باشد. بنابراین این تعبیر ملاصدرا از ذات الهی و علم ذاتی او بسیار تعبیر نادرست و دارای اشکالی است و خداوند متعال از آن مبّرا و منّزه است. اشکال پنجم مربوط به این ادّعا است که

خداوند در مرتبه دوم علمش که از آن تعبیر به امالکتاب نموده است به‌صورت های همه اشیاء به نحو تفصیلی و عقلانی علم دارد. در حالیکه این ادّعای نادرستی است. زیرا یک علم بی‌نهایت لایتغیّر که به اذعان خود فلاسفه نظیر ملاصدرا عین ذات او است چگونه ممکن است دارای رتبه‌بندی باشد و در یک مرحله علم خدا اجمالی باشد، در یک مرحله تفصیلی ولی فقط به صور اشیاء به نحو عقلانی و ثابت و در یک مرحله تفصیلی به‌صورت های اشیاء به نحو جزئی و متغیّر و در یک مرحله به‌صورت های مادّی به همراه عوارض جسمانی و احوال شخصی و اوضاع آنها در زمان و مکان. این رتبه‌بندی ناصواب از علم الهی همان‌طور که اشاره شد از این پندار نادرست نشئت گرفته که ملاصدرا تصوّر نموده وقتی در آیات و روایات از مرتبه امالکتاب صحبت شده یا از عالم محو و اثبات صحبت شده این مراتب در عالم خلقت منطبق با مراتب علم الهی است. در حالیکه اینها مراتبی از عالم خلقت هستند و نه مراتب علم الهی. زیرا خداوند علمش ذاتی است و این‌طور نیست که اگر به ذاتش علم داشته باشد فقط علم اجمالی از اشیاء برای او حاصل شود و اگر به مرتبه امالکتاب دسترسی داشته باشد در آن فقط صور تفصیلی و عقلانی اشیاء را ببیند و اگر به مرتبه سوم علم داشته باشد به صور جزئی و متغیّر اشیاء دسترسی داشته باشد. این رتبه‌بندی برای مخلوقات است و نه خدا. چون اصلاً رتبه‌بندی علم الهی برای یک ذات بسیط لایتناهی معنا ندارد. بلکه این رتبه‌بندی در نظام خلقت است و خدای متعال این مراتب را خلق نموده و بیان نموده که بر اساس دسترسی خلائق به هر یک از این مراتب چه مواردی برای آنها معلوم می‌شود. یعنی موجودی که دسترسی به مرتبه امالکتاب دارد علمش با موجودی که دسترسی به مرتبه محو و اثبات دارد متفاوت است. ولی این به این معنا نیست که علم الهی نیز دارای رتبه‌بندی است و خود خدا نیز برای اینکه بخواهد مثلاً صور تفصیلی عقلانی اشیاء را درک کند باید به مرتبه دوم علمش دسترسی داشته باشد و اگر بخواهد به‌صورت تفصیلی و جزئی و متغیّر اشیاء علم داشته باید به مرتبه سوم علمش دسترسی داشته باشد! این طرز نگاه به علم الهی بسیار غلط است و از فیلسوفی مثل ملاصدرا مطرح‌نمودن همچنین نظریه ای بسیار دور از انتظار می باشد. اشکال ششم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا در توصیف مرتبه سوم علم الهی است که این‌گونه بیان می‌کند در این مرتبه خدا به‌صورت های جزئی و متغیّر اشیاء علم دارد. در نقد این سخن می توان گفت اوّلاً مگر می‌شود علم الهی را به گونه ای تقسیم نمود که در مرتبه ای به جزئیات اشیاء علم نداشته باشد ولی در مرتبه دیگر علم داشته باشد؟ ثانیاً صور تفصیلی عقلانی اشیاء اصلاً چه معنا و مفهومی دارد؟ مگر خدا مثل انسان است که صورت اشیاء در ذهنش نقش ببندد؟

مگر خدا تعقّل می‌کند؟ عقل، خودش مخلوق خدا اســت. چگونه ملاصــدرا به خود اجازه داده صــفات انســانی نظیر تعقّل و ادراک صــور را به خدا نسـبت دهد؟ مگر خدا ذهن دارد که صـورت ذهنی بخواهد داشته باشد؟ این رتبه‌بندی کاملاً منطبق با ساختار ذهنی انسان است؛ و تعجّب از این است که هر چه خدا در قرآن و امامان معصـــوم علیهم‌الســـلام در روایات ما را از اینکه خدا را شـــبیه مخلوقات کنیم برحذر داشـته‌اند باز می بینیم فیلسـوفان بزرگی نظیر صـدرا در این دام گرفتار شـده‌اند. مگر از امام معصـوم (ع) نرسیده است که هر آنچه در مورد خدا فکر می کنیم ساخته‌وپرداخته ذهن ما و آن تصوّر از خدا، مخلوق ما است و تصّور صحیحی از خدا نیست : " كلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فی أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ." پس چطور ملاصـدرا برای خدا مثل ذهن انسـان صـور عقلانی و صـور ذهنی و جزئی چه متغیّر و چه غیر متغیّر ترســـیم می کند و بر اســـاس آن علم الهی را طبقه‌بندی می کند؟ حتی اگر خدا و اهل‌بیت علیهم‌السـلام هم از چنین موضـوعی ما را برحذر نداشـته بودند، عقل آدمی حکم می‌کند که رتبه‌بندی علم الهی از اسـاس غلط اسـت. اشـکال هفتم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصـدرا در خصـوص این ادّعا است که علم الهی به اشیاء در مرتبه اوّل و دوم ثابت است و در مرتبه سوم و چهارم متغیّر. سپس در ادامه این‌گونه عنوان می‌کند که این تغییرات در صـور اشـیاء به خود آنها برمی‌گردد و از منظر خدا همه اشـیاء با همه تغییراتشـان درآن‌واحد موجودند. از بخش اوّل کلام صـدرا این‌گونه اسـتنباط می‌شـود که علم الهی در مرتبه سـوم و چهارم با تغیّر اشـیاء تغییر می‌کند و در بخش دوم ملاصـدرا این‌گونه ادّعا می‌کند که نسـبت این اشـیاء با خدا ثابت اسـت و همه اشـیاء با تغییراتشـان درآن‌واحد معلوم او هسـتند؛ که این دو ادّعا با هم تعارض دارند، زیرا اگر علم الهی نسـبت به اشـیاء متغیّر، ثابت فرض شـود پس دلیلی ندارد ادّعا شـود که مرتبه ای از علم خدا که ملاصـدرا از آن به مرتبه سـوم و چهارم علم الهی یاد می‌کند، با این اسـتدلال که علم جزئی به اشیاء در قالب زمان است، متغیّر باشـد. بالاخره اگر معلوم متغیّر سبب تغییر در علم می‌شـود پس علم خدا به‌تناســـب تغییر در معلوم باید تغییر کند و اگر علم خدا با تغییر معلومات تغییر نمی کند و ثابت است، پس رتبه‌بندی ملاصدرا در خصوص علم الهی به اشیاء وجهی ندارد. زیرا در توضیح این کلام از معصـــوم که علم خدا قبل و بعد از خلقت تغییری نمی کند، ملاصـــدرا در رتبه‌بندی علم خدا به مخلوقات، مرتبه اوّل و دوم علم الهی را ثابت می دلند که قبل و بعد از خلقت تغییر نمی کند ولی مرتبه سـوم و چهارم را متغیّر می داند. ولی درعین‌حال چون خدا محیط به زمان و زمانیات اسـت، درآن‌واحد به همه این تغییرات علم دارد و نسبت او با این اشیاء ثابت است. پس این تعارض درکلام ملاصدرا همچنان

وجود دارد. اشکال هشتم مربوط به این ادّعا است که او عالم کائنات و ماسوی‌الله را محدود به مجموعه اجرام و نفوس و قوای متعلّق به آن می داند. زیرا از نظر او فقط این مجموعه حادث و متغیّر است. با این بیان، او عقل اوّل و مراتب عقلی بعد از او را از ماسوی‌الله و حادث نمی داند. که تعارضی جدّی در کلام او و بیان معصومین علیهم‌السلام است. زیرا به‌صراحت روایات که "اوّل ما خلق الله العقل"، عقل اوّل با همه تعابیر دیگری که ملاصدرا نیز آنها را ذکر نموده نظیر روح اعظم یا قلم اعلی یا حقیقت محمدیه و همچنین تمامی مراتب عقلی بعد از آن همگی مخلوق خدای تعالی هستند و نمی‌شود موجودی مخلوق باشد ولی حادث نباشد و جزء ماسوی‌الله و عالم ممکنات نباشد. اشکال دهم به رتبه‌بندی علم الهی از جانب ملاصدرا این است که او با این تعبیر که عالَم روحانی عقلی، محل قضاء الهی است که خود، محلّ جمیع صورت هایی است که در علم خداست، تصوّر نادرستی از علم الهی ارائه داده است؛ او در مقایسه ناصحیح نحوه علم الهی با علم انسان به‌صراحت می گوید همان‌طور که انسان، کلیات را به هنگام عزم بر انجام کاری در ذهن خود حاضر می سازد، صور کلی که در لوح محفوظ و عالم قضاء هستند نیز در نفوس سماوی نگاشته می‌شود. همچنین همان‌طور که در قوّه خیال ما به هنگام عزم جازم برای انجام یک فعل معیّن صورت های جزئی اشیاء نقش می بندد، در نفوس سماوی نیز نقوش جزئی اشیاء نقش می بندد. این در حالی است که از نظر ملاصدرا عالم قضاء و لوح محفوظ و نفوس سماویه همگی مراتب علم الهی در آن رتبه‌بندی چهارگانه هستند. این تصوّر نادرست از مقایسه علم الهی با انسان که محلّی برای صور اشیاء دارد، حاصل شده است. در حالیکه همان‌طور که ذکر شد بارها در روایات رسیده از ائمه معصومین(ع)، ما را از این قیاس باطل بر حذر داشته‌اند، ولی متأسفانه فیلسوفان بزرگی همچون صدرا در آن گرفتار شده‌اند.

در باب صفت اراده الهی خوانش ملاصدرا در ذیل این بیان از معصومین علیهم‌السلام که اراده را صفت فعل و حادث می‌دانند این است که اراده نیز مانند علم، ذاتی است و اراده خدا بر اشیاء همان علم اوست به اشیاء و این‌طور تصوّر می‌کند معنایی که او از اراده الهی ارائه داده سطحش از افهام عموم مردم بالاتر است و امامان معصوم (ع) نیز چون در سطح عقول مردم صحبت می‌کنند این معنای عالی را متذکر نشده‌اند. در نقد این سخن از ملاصدرا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد که اوّلاً این اشکال در قالب نقد بِنایی به او وارد است که او در مقدمه سخن خود مبتنی بودن اراده بر علم را قبول می‌کند ولی در نتیجه‌گیری به‌جای اینکه بگوید اراده، مسبوق به علم است می‌گوید اراده همان علم است که این نتیجه از

این استدلال حاصل نمی‌شود. زیرا همه افعال خداوند مبتنی بر علم است و اگر قرار بود هر فعل مبتنی بر علم، عین علم باشد پس صفات فعل الهی همگی از صفات ذات بودند، در حالیکه چنین نیست. اشکال دوم این است که او بیان خود را فراتر از درک جمهور می‌داند. درحالی‌که اوّلاً استدلال او در خصوص ذاتی بودن اراده مخدوش است و ثانیاً حتی اگر استدلالش هم درست بود این سخن که مطلبی که من بیان می‌کنم فراتر از فهم مردم است و امام (ع) نیز در حد فهم مردم سخن گفته، سخنی ناروا است. چراکه حداقل باید این احتمال را بدهد که مخاطب امام (ع) در این احادیث مردم عادی نبوده‌اند. اشکال سوم این است که امام (ع) با استدلال متقن به تبیین دیدگاه خود پرداختند و فارغ از مخاطب این روایت، اصل استدلال امام (ع) مبنی بر اینکه اراده الهی مانند انسان نیست که مسبوق به فکر و اندیشه و تأمل باشد و عین حدوث اشیاء است، کافی است که ملاصدرا این ادّعا را مبنی بر اینکه اینجا امام (ع) در سطح فهم مخاطب، این مطلب را فرمودند، مطرح نکند. زیرا در واقع استدلال امام (ع) را زیر سؤال برده نه فهم مخاطبانش را. اشکال چهارم این است که صرفاً یک روایت واحد در زمینه صفت فعل بودن اراده الهی نداریم که ملاصدرا ادّعا کند در اینجا امام (ع) متناسب فهم مخاطب این مطلب را فرمودند. بلکه می‌توان ادّعا نمود در همه‌جا در روایات، اراده الهی به‌عنوان صفت فعل او معرفی شده است. اشکال پنجم این است که دقیقاً همان چیزی که او مردم را با آن تخطئه می‌کند که به‌واسطهٔ فهم مردم از اراده در انسان که امری حادث است، امام (ع) نیز متناسب فهم آنها فرموده اراده خدا حادث است، خودش دچار این مقایسه شده است و این نتیجه‌گیری غلط و اصرار بر آن نیز به دلیل تشبیه صفت اراده در انسان با اراده الهی است. زیرا بر خلاف نظر صدرا بیان امام (ع) دقیقاً بر اساس این مطلب صحیح است که اراده الهی از سنخی متفاوت از اراده انسان است و بر خلاف اراده انسان که مسبوق به تفکّر و تأمّل است، در خداوند چنین نیست و اراده او عین فعل او است. ولی ملاصدرا اراده حادث را به‌تنهایی نمی‌تواند بپذیرد زیرا تصوّر می‌کند خدا برای خلق اشیاء باید حتماً یک اراده قبل از اراده فعلی داشته باشد. این مقایسه غلط به نظر می‌رسد باعث شده ملاصدرا به ازلی بودن و ذاتی بودن اراده الهی حکم کند. قائل‌شدن به اراده ازلی قبل از اراده فعلی برای خدای متعال به این معنی است که قبل از اینکه اراده کند شیئی را خلق کند باید اراده کند که این اراده را داشته باشد. اگر ملاصدرا منظورش از اراده ازلی همان علم ازلی الهی است که دیگر چه لزومی دارد از واژه اراده به‌جای علم استفاده کند درحالی‌که در روایات این‌همه تأکید شده است که اراده با علم متفاوت است. اگر خدای متعال بخواهد طبق علم خود عمل کند باز اراده، صفت ذاتی

نمی‌شود و صفت فعل است. زیرا مسبوق به علم است و این استدلال ملاصدرا که یک اراده ذاتی و ازلی داریم و یک اراده فعلی، در واقع خلط بین علم و اراده است. در حالیکه اگر قرار بود برای اراده فعلی یک اراده مسبوق به آن نیز در نظر بگیریم این اراده‌ها به تسلسل می‌انجامید که مستلزم محال بود و هیچ شیئی با این توصیف در خارج پدید نمی‌آمد. چراکه برای تحقّق شیء خارجی، هر اراده خودش مسبوق به یک اراده قبلی است. ولی اگر بیان امام (ع) را در نظر بگیریم چنین مشکلی پدید نمی‌آید چراکه اراده، معادل حدوث اشیاء و حادث است و علم است که ازلی و ذاتی است نه اراده. اشکال ششم این است که اگر اراده، عین علم، صفت ذاتی ازلی خدا بود باید اشیاء از ازل موجود می‌بودند چون علم الهی به اشیاء ازلی است و اراده ازلی نیز باید به آنها تعلّق می‌گرفت. در حالیکه اشیاء ذاتاً حادث و مسبوق به عدم هستند؛ و به نظر می‌رسد اصرار ملاصدرا برای ازلی بودن اراده با اینکه به‌صراحت در روایات ما ازلی بودن آن نفی شده است، خدشه واردنشدن به نظریه ازلی بودن خلقت است. در حالیکه به‌روشنی، عقل نیز این مطلب را تأیید می‌کند که وقتی اراده همان فعل الهی باشد، چون فعل، حادث و مسبوق به عدم است، پس عقلاً محال است ازلی باشد.

در خصوص اطلاق عنوان تعقّل بر خدای متعال در ذیل مبحث اراده الهی، ملاصدرا نظرش این است که خداوند نظام خیر را تعقّل می‌کند و سپس بر اساس این تعقّل و به‌تبع آن، موجودات تکوّن می‌یابند. در حالیکه به این سخن هم نقد مبنایی و هم نقد بِنایی وارد است. چراکه هم با مبانی مطرح شده در آیات و روایات در خصوص کیفیّت اراده و فعل الهی بسیار فاصله دارد و هم با آنچه ملاصدرا از ویژگی‌های عقل که ذیل روایات عنوان داشته و پذیرفته، همخوانی ندارد. زیرا اوّلاً عنوان تعقّل و تفکّر برای خدای متعال روا نیست و هیچ کجا در نظام وحیانی چه در آیات قرآن و چه در لسان معصومین علیهم‌السلام از عنوان تفکّر و تعقّل برای خدا استفاده نشده و به او نسبت داده نشده است. ثانیاً طبق آنچه از کلام معصومین علیهم‌السلام راجع به عقل مطرح شد که مورد پذیرش ملاصدرا نیز بود، عقل مخلوق خدای متعال و در مقام فعل او تعریف می‌شود و نمی‌تواند مانند علم، وصف ذات حضرت حق قرار گیرد. ثالثاً عقل اساساً قوّه تمییز و تشخیص حق از باطل و طبق بیان روایات وسیله و ابزاری است که ما را به عبودیت و بندگی خدای متعال و اکتساب بهشت رهنمون می‌سازد؛ بنابراین خداوند نمی‌تواند به چنین ابزاری که برای هدایت خلق، جعل نموده متّصف شود. زیرا خدای متعال، فعلیّت محض و مجرّد محض است و اطلاق هر گونه قوّه و ابزاری برای شناخت و عمل بر اساس آن، نارواست. رابعاً همان‌طور که در

احادیث فراوان به این مطلب اشاره شده است، خداوند مثل انسان‌ها با تفکّر و تعقّل و روّیه اقدام به فعل نمی‌کند؛ همان‌طور که از امام رضا علیه‌السلام نقل شده که می‌فرمایند بر خلاف اراده در انسان که امری درونی است و مسبوق به فکر و تأمّل است و سپس فعل از انسان سر می‌زند در مورد خدای متعال صرفاً اراده او همان احداث او است و نه چیزی بیشتر. چراکه خداوند با روّیه و تفکّر و همّت، اقدام به فعل نمی‌کند؛ و اساساً خداوند داری قوّه عاقله و تفکّر به این معنی که برای افعال خود ابتدا فکر و تعقّل کند و سپس بر اساس آن فعلش را انجام دهد نیست. در همین حدیث شریف که ملاصدرا در ذیل آن این نظر را عنوان نموده امام علی علیه‌السلام می‌فرماید اراده و مشیت الهی از روی همّت و قصد به معنی آنچه ما در انسان‌ها تصوّر می‌کنیم نیست؛ بنابراین باتوجه‌به دلائل فوق، اطلاق عنوان تفکّر و تعقّل به خدای متعال که به تعبیر ملاصدرا بر اساس این تعقّل و به‌تبع آن، موجودات تکوّن می‌یابند، نادرست است.

فصل سوم: در باب افعال الهی

۳-۱- مقدمه

ازآنجاکه در باب افعال الهی، یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث، مسئله کیفیت حدوث و خلقت اشیاء است، این فصل را با بررسی مسائل پیرامون آن آغاز نموده و ابتدا به احادیثی که دراین‌رابطه وارد شده است پرداخته و سپس به نقد و بررسی خوانش ملاصدرا دراین‌خصوص می‌پردازیم. ادّله نقلی در حدوث اشیاء و نفی ازلیّت خلقت، فراوان است که می‌توان آنها را در چند دسته جای داد. دسته اول احادیثی است که وجود هر نوع شیء ازلی را غیر از خدای متعال نفی می‌کنند. دسته دوم احادیثی است که خلق‌شدن را نافی ازلیّت می‌دانند. دسته سوم احادیثی است که ابتداء داشتن خلقت را دلیلی بر نفی ازلیّت آن می‌دانند. دسته چهارم احادیثی است که حدوث خلقت را دلیلی بر ازلیّت خدای متعال می‌دانند. دسته پنجم احادیثی است که ازلیّت خلقت را ناقض وحدانیت خدای متعال می‌دانند. دسته ششم احادیثی است که ازلیّت خلقت را ناقض خالقیت خدای متعال می‌دانند. دسته هفتم احادیثی است که جمع بین حادث و ازلی را نفی می‌کند و دسته هشتم احادیثی است که تغییر خلائق را دلیل نفی ازلیّت آنها می‌داند. بعد از بیان این ادّله نقلی که کاملاً منطبق با عقل است به نقد و بررسی خوانش ملاصدرا خواهیم پرداخت. از دیگر مسائل پیرامون مسئله خلقت، مفهوم خلقت "لا من شیء" است که به آن می‌پردازیم؛ و در انتها پس از ذکر مواردی که به مسئله حدوث و خلقت اشیاء به طور مطلق مربوط می‌شود، به طور خاصّ به مسئله خلقت انسان و نسبت او با خدای متعال خواهیم پرداخت.

۳-۲- در باب حدوث و خلقت اشیاء

بحث حدوث اشیاء از دیرباز از مباحث مهم فلسفی و کلامی بوده به‌نحوی‌که بخش عمده‌ای از مباحث فلسفی و کلامی به طور مستقیم یا غیرمستقیم به این مبحث مربوط می‌شود[۱]. ازآنجاکه تمرکز ما در این رساله مقایسه نظرات ملاصدرا و مبانی مطرح شده در روایات است، لذا به مقایسه نظرات ملاصدرا و سایرین از جمله استاد او میرداماد که برای حل معضل حدوث، نظریه حدوث دهری را مطرح می‌کند و

[۱] رجوع کنید به: برنجکار، «***سیری در مساله حدوث و قدم عالم در تاریخ فلسفه***»، ص ۳

همچنین آراء متکلّمین دراین‌رابطه به‌تفصیل نخواهیم پرداخت. ازاین‌رو در ادامه ابتدا به بیان مبانی مطرح شده در روایات و سپس به طرح دیدگاه ملاصدرا در مسئله حدوث و نقد خوانش او خواهیم پرداخت. ولی به طور اجمال برای روشن‌شدن سیر بحث می‌توان گفت که غالب متکلّمین به دلیل صراحت روایات در خصوص مسئله حدوث، قائل به حدوث زمانی اشیاء شده‌اند. از آن طرف فلاسفه مسائل و ایراداتی را در زمینه حدوث زمانی مطرح کرده‌اند که بیشتر ناظر به تعریف و ماهیت زمان است که در ادامه نشان خواهیم داد که این ایرادات همان‌طور که ملاصدرا نیز به آن معترف است، وارد نمی‌باشد. مهم‌ترین دلیلی که باعث شده غالب فلاسفه نظریه حدوث زمانی به این معنی که عالم مسبوق به عدم واقعی است را کنار گذاشته و نظریه حدوث ذاتی را مطرح کنند، مسئله دوام فیض الهی است. با این استدلال که اگر عالم حادث زمانی باشد به این معنی که مسبوق به عدم واقعی باشد، مستلزم این خواهد بود که در برهه‌ای قبل از خلقت اشیاء هیچ مخلوقی وجود نداشته باشد و این به معنی انقطاع فیض الهی است. سپس باتکیه‌بر این استدلال نظریه حدوث ذاتی را مطرح کرده‌اند که در ادامه به نقد آن خواهیم پرداخت. قبل از ورود به طرح نظر ملاصدرا و نقد آن و بیان روایات در این زمینه لازم به ذکر است ما در این رساله عمداً به‌جای استفاده از اصطلاح حدوث زمانی در بیشتر مواقع از عنوان حدوث مسبوق به عدم واقعی بهره گرفته‌ایم. چراکه استفاده از اصطلاح حدوث زمانی این شائبه را ایجاد می‌کند که زمانی وجود داشته که زمان وجود نداشته و شبهاتی که پیرامون پیدایش زمان و تعریف آن پیش می‌آید. ازاین‌رو یکبار در اینجا به این شبهات پاسخ می‌دهیم ولی در ادامه بیشتر به‌جای استفاده از اصطلاح حدوث زمانی که ممکن است برخی را به‌اشتباه بیفکند از اصطلاح حدوث مسبوق به عدم واقعی که حکایت از معنای واقعی حدوث دارد بهره می‌بریم. امّا این شبهه از آنجا ناشی می‌شود که برخی پنداشته‌اند زمان یک هویّت مستقل دارد و می‌توان آن را جدای از عالم جسمانی و حرکت اجسام فرض نمود؛ بنابراین در بحث حدوث به این اشتباه میفتند که پس تکلیف زمان چه می‌شود و چگونه ممکن است زمانی باشد که زمان نباشد؟ پاسخ به این شبهه می‌تواند این باشد که اصلاً این سؤال از اساس اشتباه است و زمان هیچ هویّت مستقلی ندارد. بلکه زمان با وجود اجسام و حرکت آنها معنا پیدا می‌کند و اگر هیچ جسمی در عالم نباشد و به‌تبع آن هیچ حرکتی در عالم رخ ندهد، زمان نیز وجود نخواهد داشت؛ بنابراین زمان بعد از تکوّن اشیاء و حرکت آنها معنا پیدا می‌کند. از این بالاتر اگر فرض کنیم کل عالم از حرکت باز ایستد و ثابت شود و هیچ حرکتی نکند، زمان نیز از بین می‌رود. یعنی در عالمی که همه چیز ثابت و بدون تغییر است زمان معنا ندارد. ازاین‌رو است که

خدا به‌عنوان موجود ثابت و لایتغیّر، یک موجود فرازمانی است و زمان برای او معنا ندارد. ادّعای ما این است که غیر از خدا، هیچ موجود ثابت و لایتغیّری در عالم نداریم؛ بنابراین تنها موجود ثابت و فرازمانی خدای متعال است و مابقی موجودات به فراخور تغییرات و تحوّلات و تبدّلاتشان، زمانی محسوب می‌شوند. چه این حرکت درونی و جوهری باشد و چه حرکتشان بیرونی و انتقالی باشد. در هر دو صورت به دلیل واجد حرکت بودن، متغیّر محسوب شده و زمان برای آنها قابل تعریف است. زیرا در اصل، زمان به معنای اندازه حرکت است و فرقی نمی‌کند که این حرکت در جوهر و درون اشیاء رخ دهد یا به سبب انتقال از مکانی به مکان دیگر باشد. در هر دو حالت یک شیء دارد از وضع الف به وضع ب حرکت می‌کند و انتقال از وضع الف به وضع ب با زمان سنجیده می‌شود. در اینجاست که برخلاف نظر فلاسفه که عقول یا ملائکه را امور ثابت می‌انگارند، هیچ موجود ثابتی در عالم فرض ندارد. زیرا اوّلاً اگر ثابت بود باید ازلی و مستقل می‌بود، چون خود خلقت دلیل بر عدم ثبات است و تکوّن و صیرورت آن شیء را نشان می‌دهد. ثانیاً به لحاظ ادبیات دینی نیز خلقت عقل اوّل به‌عنوان اوّلین خلق یا همان نور حضرت محمد صلی‌الله علیه و یا تعابیر دیگری که در روایات به اوّلین مخلوق خدا نسبت‌داده‌شده و سیر تطوّرات آن مخلوق اوّل، همگی دالّ بر حرکت آن شیء است. چرا که سیر حرکت این مخلوق که در برهه‌ای در عالم ناسوت به‌عنوان نبی گرامی اسلام نام‌گرفته از آن نور ابتدایی آغاز شده و تا "قاب قوسین او ادنی" تداوم یافته؛ چه اینکه به دلالت عبارت "او ادنی" انتهایی هم برای این سیر یا بهتر بگویم صیرورت، متصوّر نیست. ازاین‌رو همه اشیاء از اوّلین آنها که نور حضرت مصطفی (ص) باشد، در حال حرکت و صیرورت هستند و این حرکت دلالت بر عدم ثبات آنها و زمانی بودن و جسمانی بودن آنها دارد. چراکه موجود ثابت، فرض حرکت و صیرورت ندارد و ثبات با سیر و حرکت در تناقض است. ثالثاً همین که خدا برای خلقت ابتدا قائل شده است و فرموده "اوّل ما خلق الله" ، نشان از مسبوقیت به عدم واقعی و نفی ازلیّت خلائق است، چرا که موجود ثلبت ازلی که ابتدا ندارد. عقل نیز این مطلب را درک می‌کند و مؤیّد آن است. در تأیید این معنا امام صادق علیه‌السلام در خصوص معنای هو الاوّل و الاخر می‌فرماید که همه چیز متغیّر است و فقط ذات حق‌تعالی است که ازلاً و ابداً ثابت است[1]. امام کاظم

[1] "انه لیس شیء الا یبید او یتغیر او یدخله التغیّر و الزوال او ینتقل من لون الی لون و من هیئة الی هیئة و من صفة الی صفة و من زیادة الی نقصان و من نقصان الی زیادة الا ربّ العالمین فانّه لم یزل و لا یزال بحالة واحدة، هو الاول قبل کل شیء و هو الآخر علی ما لم یزل و لا یختلف علیه الصّفات و الاسماء کما تختلف علی غیره " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۶۵)

علیه‌السلام نیز در حدیثی می‌فرمایند: "خداوند نازل نمی‌شود و نیازی هم به نزول ندارد چراکه دوری و نزدیکی برای او معنا ندارد و چنین وصفی برای اشیاء است که دارای نقصان و کمال هستند و هر متحرّکی یا محرّک می‌خواهد یا به‌وسیله‌ای حرکت می‌کند[1]." از این بیان امام (ع) می‌توان فهمید که خداوند به دلیل اینکه مکان‌مند نیست و تغییرپذیر نیز نیست، نه قرب و بُعد مکانی برای او معنا دارد و نه حرکت. پس هر شیئی که مشمول قرب و بُعد مکانی شود و همچنین حرکت داشته باشد، یعنی هم مکان‌مند است و هم تغییرپذیر؛ بنابراین همه اشیاء غیر از خدای متعال چون وجودشان محدود است، پس هم مشمول قرب و بُعد مکانی هستند و هم حرکت دارند، چون نمی‌شود شیئی که ظرف وجودش محدود است، وجودش همه عوالم را پرکرده و همه‌جا حاضر و فاقد مکان باشد. چه اینکه همه اشیاء غیر از خدای واحد صمد، فی الذات اجوف و تو خالی هستند و نه‌تنها همه عالم را پر نکرده‌اند بلکه حتی وجود خودشان را نیز پر نکرده‌اند. از همین رو است که خدا می‌فرماید: "أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ[2]." بنابراین همه اشیاء، تغییرپذیرند و شیء ثابت و تغییرناپذیر و غیرمکان مند، فقط خدای متعال است.

۳-۳- ادلّه نقلی در نفی ازلیّت خلقت

بررسی دلائل نقلی که همگی منطبق با عقل نیز هست، چنان واضح و آشکار ازلیّت خلقت را نفی می‌کند که استدلال مطرح شده در حتی یکی این احادیث کفایت می‌کند تا جای هیچ شکّ و شبهه‌ای را در نفی ازلیّت خلقت و حدوث مسبوق به عدم واقعی اشیاء باقی نگذارد؛ ولی ما برای نشان‌دادن تواتر روایات در این زمینه به بعضی از آنها خواهیم پرداخت.

---

[1] "ان اللّه لا ينزل و لا يحتاج الى ان ينزل انما منظره في القرب و البعد سواء، لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد. اما قول الواصفين انه ينزل تبارك و تعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص أو زيادة و كل متحرك محتاج الى من يحركه أو يتحرك به " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۰۰)

[2] قرآن، انفال، ۲۴

[3] در معنای آیه أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ امام صادق علیه‌السلام می فرماید: "آن چیزی است که بنده با گوش و چشم و زبان و دست به انجام آن رغبت پیدا می‌کند و در عین حالی که آن را انجام می دهد، قلبش از آن متنفّر است و می‌داند که آن کار حقّ نیست".(مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۶۷، ص۵۸)

۳-۳-۱- نفی ازلیّت خلقت با عنوان "کان الله و لاشیء"

از امام محمد باقر علیه‌السلام سؤال می‌شود که آیا خدا بود و هیچ چیزی نبود و امام (ع) پاسخ می‌دهند که بله خدا بود و هیچ چیزی نبود. سپس سؤال‌کننده از مکان می‌پرسد و در جواب امام (ع) می‌فرماید از مکان پرسیدی در حالیکه مکان وجود نداشت[۱].

در این حدیث شریف چند نکته بسیار مهم وجود دارد. اوّل اینکه امام علیه‌السلام قدیم بودن و ازلی بودن وجود هر شیئی را غیر از خدای متعال نفی می‌کند. زیرا نفرموده که فقط دسته خاصی از اشیاء مثلاً اشیاء مادی وجود نداشتند بلکه می‌فرماید خدا بود و هیچ شیئی نبود؛ بنابراین طبق این حدیث شریف هر آنچه در دایره شیئیت قرار می‌گیرد، غیر از خدای متعال حادث به معنای مسبوق به عدم واقعی است و وجود هر شیئی را به هر نحوی در ازل نفی نموده است. چون غیر از این هم ممکن نیست و وحدانیت خدای متعال در آن صورت زیر سؤال می‌رفت. نکته دوم این است که امام (ع) در این حدیث شریف، علی‌رغم احادیث دیگری نظیر "كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ مَعَهُ خَلْقٌ[۲]" که از واژه معیت استفاده نموده‌اند، از این واژه استفاده ننموده است. به این معنا که امام (ع) نخواسته‌اند نفی معیت با خدای متعال بکنند تا برخی از عرفا این‌گونه استدلال کنند که هیچ‌چیز، هیچ‌وقت با خدا معیت ندارد و در ادامه حدیث این جمله را بیفزایند که: "هو الآن کماکان [۳]". یعنی نه‌تنها در ازل هیچ‌چیز با خدا نبوده الان هم هیچ‌چیز با خدا معیت ندارد. ولی طبق این حدیث شریف که مطلق وجود شیء غیر خدا را در ازل نفی می‌کند، دیگر جای این شبهه نیست که بگوییم منظور امام (ع)، نفی ازلیّت اشیاء نیست بلکه نفی معیت با خدای متعال است که همیشه صادق است. دراین‌خصوص عده‌ای نیز با بیان حدیثی از امام کاظم علیه‌السلام که می‌فرمایند: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی

---

[۱] " عَلِيُّ‌بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ أَ كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ شَيْ‌ءَ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لاَ شَيْ‌ءَ قُلْتُ فَأَيْنَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَ كَانَ مُتَّكِئاً فَاسْتَوَى جَالِساً وَ قَالَ أَحَلْتَ يَا زُرَارَةُ وَ سَأَلْتَ عَنِ اَلْمَكَانِ إِذْ لاَ مَكَانَ ." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۰۱)

[۲] "عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ اَلثَّانِي عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ فِي حَدِيثِ أَسْمَاءِ اَللَّهِ وَ صِفَاتِهِ قَالَ: إِنْ قُلْتَ: إِنَّهَا لَمْ تَزَلْ فِي عِلْمِ اَللَّهِ وَ هُوَ مُسْتَحِقُّهَا فَنَعَمْ، وَ إِنْ كُنْتَ تَقُولُ: لَمْ يَزَلْ تَصْوِيرُهَا وَ هِجَاؤُهَا وَ تَقْطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اَللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْ‌ءٌ غَيْرُهُ بَلْ كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ مَعَهُ خَالِقٌ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ، يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ." (همان، ص۲۶۸)

[۳] "و من نظر على البحر وعرف انّها أمواجها و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنها اعدامٌ ظهرت بالوجود، فليس عنده الاّ الحق سبحانه وما سواه عدمٌ يُخيّل أنّه موجود متحقق فوجوده خيالٌ محض والمتحقّق هو الحق لا غير. لذلک قال الجنيد، «الآن كما كان» عند سماعه حديث رسول الله...، كان الله، ولم يكن معه شيءٌ." (جامی، ***نقد النصوص***، ص۶۶)

كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ هُوَ الآنَ كماكان[1]" تلاش نموده‌اند، عبارت "هو الان کماکان" را برای حدیث "کان الله و لم یکن معه شیء" توجیه کنند. در حالیکه حدیث مذکور از امام کاظم علیه‌السلام نفی زمان و مکان از خدای متعال می‌کند که ازلاً و ابداً یک گزاره صادق است و هیچ ارتباطی به ازلی بودن خلقت و معیت او با اشیاء در ازل ندارد.

نکته سوم این است که امام (ع) می‌فرماید، خدا بود و مکان نبود. این جمله به‌وضوح بیانگر این حقیقت است که هر آنچه در دایره جسم قرار می‌گیرد که حائز مکان است، نمی‌تواند ازلی باشد. چون خود مکان که هویّت مستقلی ندارد. بلکه مکان از پیدایش اجسام پدید می‌آید. وقتی هیچ جسمی وجود نداشته باشد پس مکان نیز وجود نخواهد داشت. از طرفی می‌توان گفت هر موجودی که مکان دارد، جسم است و می‌توان ادّعا نمود که همه اشیاء غیر از خدای متعال، جسم هستند. زیرا همه اشیاء دو مشخصه اصلی اجسام را دارند یعنی تغییر و حرکت و دیگری واجد مکان بودن. امّا همه اشیاء در حال تغییرند به این دلیل که اوّلاً حادث‌اند یعنی نبودند و بود شدند و ثانیاً باید لحظه‌به‌لحظه فیض وجودی دریافت کنند تا باقی باشند و ثالثاً آنچه از موجودات واقعی بر می‌آید، چه در جمادات و نباتات و حیوانات و انسان‌ها که حرکت و تغییر آنها برای ما مشهود است و چه برای موجوداتی نظیر ملائکه که علی‌رغم اینکه به‌ظاهر دارای ثبات مقام هستند ولی حرکت و سیر آنها از در عوالم مختلف مثل حرکت از عالم ملکوت به ناسوت و بالعکس، اثبات شده است. همان‌طور که جبرائیل در سیر نبی اکرم به معراج تا مراحلی او را همراهی کرده است و مثال‌های متعدّدی از نزول و صعود ملائکه که در قرآن و روایات به‌وفور یافت می‌شود که دلالت بر حرکت آنها می‌کند؛ و امّا همه اشیاء غیر از خدای متعال دارای مکان هستند به این معنی که محدود بوده و درآن‌واحد نمی‌توانند در همه‌جا حضور داشته باشند.

ازاین‌رو طبق این حدیث شریف امام باقر علیه‌السلام حدوث مسبوق به عدم واقعی هر آنچه در دائره شیئیت است غیر از خدای متعال را بیان می‌کند. در همین رابطه از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده است که می‌فرماید سپاس خدایی را که بود قبل از آنکه بودی باشد. ازاین‌رو واژه بود را نمی‌شود در وصف او به کار برد. یعنی بودی که معنی تکوّن و زمان‌مند بودن را بدهد از خداوند به‌دور است. خداوند اوّلی است که چیزی او را به وجود نیاورده بلکه او همه اشیاء را به وجود آورده قبل از آنکه وجودی داشته باشند و همان‌طور که او موجودشان کرد، موجود شدند. او به آنچه موجود شده و آنچه موجود

[1] صدوق، توحید، ص ۱۷۸

می‌شود، آگاه است. او وجود داشت هنگامی که هیچ چیزی و هیچ نطق کننده‌ای وجود نداشت و در واقع هیچ موجودی که بتوان اطلاق بود بر آن کرد نبود[1].

در این حدیث شریف امام صادق علیه‌السلام ضمن بیان این نکته که خداوند قابل‌ادراک به‌وسیله حواس پنج‌گانه نیست، تأکیدی بر وجود خداوند قبل از ایجاد اشیاء و خلائق دارند. امام (ع) با این تعبیر که خداوند بود قبل از اینکه بودی باشد: " كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ" و یا این عبارت که: "كانَ إِذْ لاَ كَانَ" ، به دنبال اثبات این مطلب هستند که قبل از آنکه شیئی غیر از خدا بخواهد خلق شود که معنای وجودیافتن و تکوّن و به‌تبع آن زمان و مکان تحقق یابد، او بوده است. اگرچه در ادامه، امام علیه‌السلام عبارت او بود در حالیکه هیچ شیئی نبود را نیز می‌آورد: " كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ" که تأکیدی بر حدوث مسبوق به عدم واقعی اشیاء است، ولی عبارت اوّلی که: " كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ" یا عبارت "كانَ إِذْ لاَ كَانَ" معنای عمیق‌تری را به همراه دارد و نه‌تنها شیء ازلی را نفی می‌کند بلکه شائبه هر نوع وجود ازلی را غیر از خدا نفی می‌کند. یعنی در عبارت " كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ" شیء ازلی که به‌نوعی اشاره به نحوه وجود است نفی می‌شود ولی در عبارت: " كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ" یا عبارت "كانَ إِذْ لاَ كَانَ" مطلق وجود ازلی غیر از خدا را نفی می‌کند.

نکته دیگری که از این حدیث شریف قابل برداشت است این است که امام (ع) می‌فرماید خداوند به اشیاء وجود بخشید و آنها همان‌طور که می‌بایست وجود یافتند: " كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا." این عبارت در کنار اینکه تأکیدی است بر حدوث مسبوق به عدم واقعی اشیاء با عبارت بعدی که او به آنچه خلق شده و آنچه خلق خواهد شد علم دارد: "عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ" این‌گونه تکمیل می‌شود که یکی از دلایلی که خدا علمش به مخلوقات قبل از خلقت آنها با عملش به مخلوقات بعد از خلقت آنها تفاوتی نمی‌کند این است که طبق عبارت قبلی یعنی " كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا" خداوند اشیاء را به وجود می‌آورد و آنها همان‌طور که قرار بود به وجود آیند به وجود آمدند. پس می‌توان نتیجه گرفت که چون اشیاء مطابق علم خدا به وجود آمده‌اند پس عمل خدا قبل و بعد از خلقت آنها تفاوتی نخواهد کرد.

---

[1] "عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي لاَ يُحَسُّ وَ لاَ يُجَسُّ وَ لاَ يُمَسُّ - لاَ يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ اَلْخَمْسِ وَ لاَ يَقَعُ عَلَيْهِ اَلْوَهْمُ وَ لاَ تَصِفُهُ اَلْأَلْسُنُ فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَّتْهُ اَلْحَوَاسُّ أَوْ جَسَّتْهُ اَلْجَوَاسُّ أَوْ لَمَسَتْهُ اَلْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اَللَّهُ هُوَ اَلْعَلِيُّ حَيْثُ مَا يُتَنَعَى يُوجَدُ وَ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ لَمْ يُوجَدْ لِوَصْفِهِ كَانَ بَلْ كَانَ أَوَّلاً كَائِناً لَمْ يُكَوِّنْهُ مُكَوِّنٌ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بَلْ كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ فِيهِ نَاطِقٌ فَكَانَ إِذْ لاَ كَانَ." (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص ۵۹)

در همین رابطه امام صادق علیه‌السلام در حدیث دیگری می‌فرماید که خداوند بود و هیچ شیئی غیر او نه معروف بود و نه مجهول. خدا بود ولی نه مرید و نه متکّلم و نه جاعل و نه متحرّک بود، زیرا همه این صفات حادث هستند[1].

در این حدیث شریف امام صادق علیه‌السلام به‌وضوح می‌فرماید که خداوند بود و نه معروفی غیر او بود و نه مجهول. وقتی هیچ معروف غیر از خدای متعال و حتّی هیچ مجهولی وجود نداشته (برای خدا معنا ندارد چیزی مجهول باشد و همه چیز در نزد او معلوم و معروف است بلکه این بیان حکایت از آن دارد که چه آنچه از نظر ما شناخته شده است و چه آنچه به‌ظاهر از نظر ما جزء ناشناخته‌ها و مجهولات است نیز وجود نداشته) به این معنی است که برهه‌ای قبل از خلقت اشیاء وجود داشته که در آن برهه هیچ خلقی وجود نداشته و این یعنی خلقت اشیاء مسبوق به عدم واقعی است. در ادامه امام صادق علیه‌السلام این بیان را تکمیل می‌فرمایند که صفاتی نظیر مرید و متکلّم و جاعل نیز در آن برهه به خدای متعال بار نمی‌شده است. چون در لسان معصومین اراده الهی همان فعل اوست. پس وقتی هیچ مخلوقی خلق نشده و هیچ جعلی صورت نپذیرفته و هیچ کلامی از جانب خدا خلق نشده به‌تبع آن صفات متناظر آن نیز نظیر مرید و جاعل و متکلّم نیز حادث نشده‌اند.

در همین رابطه حضرت رضا علیه‌السلام بیان می‌کنند که خداوند بود و هیچ شیئی همراه او نبود، سپس شروع به خلق نمود با حدود و اعراض مختلف[2].

این فراز از این حدیث شریف به‌وضوح به این مطلب اشاره دارد که خلقت اشیاء ازلی نیست و نقطه آغاز و ابتدا دارد. اینکه امام (ع) تأکید دارند بگویند در برهه‌ای قبل از خلقت اشیاء، خدا بوده در حالیکه هیچ شیئی غیر از او وجود نداشته، بیانگر قدیم نبودن خلقت است و هدف امام (ع) جاانداختن معنای ازلی و قدیم است و نشان‌دادن امتناع اشیاء و خلائق از ازلی و قدیم بودن است. ضمن اینکه امام علیه‌السلام با اطلاق عنوان " كَائِناً لاَ شَيءَ مَعَهُ" این مطلب را تأکید می‌کنند که در برهه‌ای قبل از خلقت اشیاء هیچ موجودی غیر از خدا نبود. یعنی نفی موجودیت هر آنچه بتوان اطلاق موجود بر او نمود که شامل همه موجودات اعمّ از مادی و غیرمادی یا به تعبیر فلاسفه، مجرّدات نیز می‌شود.

---

[1] "كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ شَيءَ غَيْرَ اَللَّهِ مَعْرُوفٌ وَ لاَ مَجْهُولٌ كَانَ اَللَّهُ وَ لاَ مُرِيدَ وَ لاَ مُتَكَلِّمَ وَ لاَ جَاعِلَ وَ لاَ مُتَحَرِّكَ، فَجَمِيعُ هَذِهِ اَلصِّفَاتِ مُحْدَثَةٌ" (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۲۲۶)

[2] "أَمَّا اَلْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كَائِناً لاَ شَيءَ مَعَهُ بِلاَ حُدُودٍ وَ لاَ أَعْرَاضٍ وَ لاَ يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقاً مُبْتَدِعاً مُخْتَلِفاً بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ" (همان، ص۴۱۷)

امام رضـا علیه‌السـلام در ادامه این حدیث در تکمیل فراز پیشـین می‌فرمایند خداوند بود و هیچ شـیئی با او نبود. نه معلومی بود و نه مجهول، نه محکمی بود و نه متشـابه، نه شـیء قابل ذکری بود و نه فراموش شده و در یک کلام هیچ چیزی که بتواند عنوان شیئیت بر او اطلاق کرد، وجود نداشت. نه زمانی وجود داشت و نه مکانی و همه اینها قبل از خلقت است که هیچ شیئی غیر از خدا وجود نداشت[1].

در این فراز امام رضا علیه‌السلام به‌وضوح برهه‌ای را که قبل از آغاز خلقت اشیاء است، به نحوی وصـف می‌کنند که جای هیچ توّهمی باقی نماند که خلقت، ازلی اسـت. امام علیه‌السـلام با این بیان که در برهه قبل از آغاز خلقت، هیچ معلوم و مجهول و مذکور و منسیّ وجود نداشت، وجود هر نوع مخلوقی را نفی می‌کنند. قطعاً این دسـته‌بندی امام (ع) از منظر خدا نیسـت. چون برای خدا چیزی مجهول و منسّـی یا فراموش شـده نیسـت بنابراین اگر موجود باشـد قطعاً معلوم اسـت و این طبقه‌بندی برای خود اشـیاء اسـت یعنی اصـلاً شـیئی وجود نداشـته که بخواهد در یکی از قالب‌های معلوم یا مجهول یا مذکور یا منسیّ قرار بگیرد؛ بنابراین وقتی نه معلومی باشـد و نه مجهول و نه مذکوری باشـد و نه منسیّ پس در واقع هیچ شـیئی وجود نداشـته اسـت. چون نمی‌شـود شـیئی وجود داشـته باشـد در حالیکه نه معلوم باشـد و نه مجهول زیرا ارتفاع نقیضـین حاصـل می‌شـود و عقلاً محال است. در ادامه نیز امام علیه اسـلام این بیان را تکمیل می‌کنند که هیچ شـیئی که بتوان اطلاق شیئیت بر او کرد وجود نداشـت. از همین رو چون هیچ شـیئی وجود نداشـته پس زمان و مکان نیز وجود نداشـته اسـت. زیرا زمان و مکان به‌تبع وجود اشـیاء حاصـل می‌شـود و قابل تعریف هستند. سپس امام (ع) دوباره برای تأکید بیشتر می‌فرماید همه اینها قبل از آغاز خلقت بوده چراکه بعد از خلقت، اشیاء در قالب معلوم و مجهول و محکم و متشابه و مذکور و منسیّ جای گرفتند و زمان و مکان به‌تبع آنها تعریف شد.

بنابراین این دیدگاه که برخی[2] خواسته‌اند عبارت "کان الله و لم یکن معه شیء" که طبق بیان امام (ع) به برهه قبل از آغاز خلقت مربوط می‌شود را با جمله "هو الان کماکان" تکمیل کنند نیز کاملاً ردّ می‌شود.

---

[1] "قَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ إِنَّ اَللَّهَ اَلْمُبْدِئَ اَلْوَاحِدَ اَلْكَائِنَ اَلْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِداً لاَ شَيْءَ مَعَهُ فَرْداً لاَ ثَانِيَ مَعَهُ لاَ مَعْلُوماً وَ لاَ مَجْهُولاً وَ لاَ مُحْكَماً وَ لاَ مُتَشَابِهاً وَ لاَ مَذْكُوراً وَ لاَ مَنْسِيّاً وَ لاَ شَيْئاً يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ شَيْءٍ مِنَ اَلْأَشْيَاءِ وَ لاَ مِنْ وَقْتٍ كَانَ وَ لاَ إِلَى وَقْتٍ يَكُونُ وَ لاَ بِشَيْءٍ قَامَ وَ لاَ إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ وَ لاَ إِلَى شَيْءٍ اِسْتَنَدَ وَ لاَ فِي شَيْءٍ اِسْتَكَنَّ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ قَبْلَ اَلْخَلْقِ إِذْ لاَ شَيْءَ غَيْرُهُ" (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص۴۱۷)

[2] "و من نظر علی البحر وعرف انّها أمواجها و الأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنها اعدامٌ ظهرت بالوجود، فلیس عنده الاّ الحق سبحانه وما سواه عدمٌ یُخیّل أنّه موجود متحقق فوجوده خیالٌ محض والمتحقّق هو الحق لا غیر. لذلک قال الجنید، «الآن کما کان» عند سماعه حدیث رسول الله...، کان الله، ولم یکن معه شیءٌ." (جامی، ***نقد النصوص***، ص۶۶)

زیرا امام علیه‌السلام به‌وضوح برهه قبل از خلقت اشیاء را که هیچ موجودی غیر از خدای متعال نبود را با عباراتی نظیر اینکه هیچ معلوم و مجهول و محکم و متشابه و مذکور و منسیّ وجود نداشت، با برهه بعد از خلقت اشیاء که همه این دسته‌ها موجود هستند یعنی مخلوقات در قالب معلوم یا مجهول یا مذکور یا منسیء وجود پیدا کرده‌اند، کاملاً متمایز ساختند. همین‌طور از معصوم علیه‌السلام روایت شده است که خدا قبل از اینکه زمانی شکل بگیرد (قبل از وجود زمان) و قبل از اینکه موجودی غیر از او به وجود آید، بوده است؛ و او اشیاء را به وجود آورد هنگامی که هیچ شیئی وجود نداشت[۲۱].

اوّلاً در این حدیث شریف عبارت " كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونُ كَانَ لاَ يُوجَدُ لِوَصْفِهِ كَانَ بَلْ كَانَ إِذْ لاَ كَائِنٌ" بیانگر این مطلب است که "کان" ملازم "کائن" است و خدا کائن به معنی پدیدآمده نیست بلکه مکوّن همه کائنات است. ثانیاً در این حدیث شریف "کان" در عبارت "لاَ يُوجَدُ لِوَصْفِهِ كَانَ" به معنی بودن زمانی است و کائن نیز موجودی است که حادث است و مسبوق به عدم. برای همین است که امام (ع) لفظ "کان" به معنی بودن زمانی را از خدا نفی می‌کند و وجود زمانی را ملازم کائنات که در واقع با پدیدآمدن آنها زمان نیز پدید می‌آید، می‌داند. سوم اینکه در انتهای حدیث مجدّداً امام (ع) برای تأکید بر این مطلب که تکّون اشیاء، مسبوق به عدم واقعی است، عنوان می‌کنند که خداوند اشیاء را پدید آورد بعد از آنکه هیچ شیئی وجود نداشت: "كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ"

در همین ارتباط از امام هادی علیه‌السلام نقل شده است که خداوند تنها بود درحالی‌که هیچ‌چیز با او نبود، سپس شروع به خلقت اشیاء نمود و بهترین اشیاء را برای خود انتخاب نمود. در ادامه مجدداً امام (ع) تأکید می‌فرمایید که خدا موجود بود، سپس اراده نمود و اشیاء را پدید آورد[۳]. در این حدیث شریف نیز به‌وضوح به حدوث اشیاء و نفی ازلیّت خلق اشاره می‌کند. در ادامه نیز عبارت "خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ بَدِيعاً وَ اِخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ اَلْأَشْيَاءِ" حکایت و اشاره به نظام احسن خلقت دارد. چه اینکه از ظاهر این عبارت

---

[۱] "وَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ، لاَ يُوجَدُ لِوَصْفِهِ كَانَ بَلْ كَانَ إِذْ لاَ كَائِنٌ، لَمْ يُكَوِّنْهُ مُكَوِّنٌ، جَلَّ ثَاؤُهُ بَلْ كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ." (حر عاملی، ***الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)***، ج ۱، ص ۱۵۶)

[۲] "عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ : اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ كَانَ لَمْ يُوجَدْ لِوَصْفِهِ كَانَ بَلْ كَانَ أَوَّلاً كَائِناً لَمْ يُكَوِّنْهُ مُكَوِّنٌ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بَلْ كَوَّنَ اَلْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ فِيهِ نَاطِقٌ فَكَانَ إِذْ لاَ كَانَ ." (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص ۵۹)

[۳] "قَالَ: وَ سُئِلَ أَبُو اَلْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا اَلسَّلاَمُ، فَقِيلَ: لَمْ يَزَلِ اَللَّهُ وَحْدَهُ لاشيء مَعَهُ، ثُمَّ خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ بَدِيعاً وَ اِخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ اَلْأَشْيَاءِ، أَوْ لَمْ تَزَلِ اَلْأَسْمَاءُ وَ اَلْحُرُوفُ مَعَهُ قَدِيمَةً؟ فَكَتَبَ: لَمْ يَزَلِ اَللَّهُ مَوْجُوداً ثُمَّ كَوَّنَ مَا أَرَادَ." (حر عاملی، ***الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)***، ج ۱، ص ۱۵۳)؛ (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج ۵۴، ص ۸۳)

بر می‌آید که خداوند گزینه‌های زیادی برای خلقت داشـــت ولی بهترین آنها را خلق نمود. یعنی آنچه که خلق شده است از میان تمام گزینه‌هایی که می‌توانستند خلق شود، بهترین آنها بوده است.

۳-۳-۲- ابتداء داشتن خلقت دلیلی بر نفی ازلیّت آن

از امام محمد باقر علیه‌السلام سؤال شده است که اوّلین خلق خدا چه بوده است؟ امام (ع) در جواب قبل از اینکه به اوّلین خلق اشاره کند تأکید می‌کند که خدا بود و هیچ‌چیز غیر از او نبود. خدا خالق بود ولی هیچ مخلوقی نبود. سپس اوّلین خلق خود را پدید آورد و آن آب بود که همه اشیاء از آن پدید آمدند. سپس سؤال‌کننده می‌پرسد، آیا این خلقت را از چیزی پدید آورد یا از هیچ‌چیز به وجود آورد؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: خداوند آن شیء را خلق نمود بدون اینکه شیئی قبلش وجود داشته باشد که بخواهد از آن شیء آن را به وجود آورد و اگر خدا آن شیء را از شیء قبلی پدید می‌آورد، آنگاه این توالی اشیاء انقطاع نمی‌یافت و تا ازل ادامه می‌یافت و آنگاه همان‌طور که خدا از ازل موجود است شیئی همراه او نیز از ازل وجود می‌داشت در حالیکه خدا بود و هیچ شیئی با او نبود[۲۱].

در این حدیث شریف نیز چند نکته وجود دارد که قابل ذکر است. اوّل اینکه در اینجا نیز امام (ع) می‌فرماید خدا بود و هیچ شیئی غیر از او نبود. این جمله به‌روشنی حکایت از این واقعیت می‌کند که هر آنچه در دایره شیئیت است و غیر خدای تعالی است یعنی مخلوقات، مسبوق به عدم واقعی هستند. دوم اینکه امام (ع) می‌فرماید: "خدا خالق بود ولی هیچ مخلوقی نبود." این جمله و نظائر آن حکایت از این واقعیت دارد که صفتی نظیر خالقیت به دلیل اینکه کمال حضرت حق محسوب می‌شود، مستقل از وجود مخلوق در او وجود دارد و او متّصف به این صفت است. یعنی حتی اگر خداوند هیچ مخلوقی را هم هنوز خلق نکرده باشد یعنی وقت خلقت خلائق فرا نرسیده باشد او واجد کمال خالقیت است و این صفت بر او بار می‌شود. علّت این امر این است که خداوند واجد همه کمالاتی است که در شأن او است و خداوند همیشه و از ازل متصف به آنها می‌باشد. حتی آنچه از این صفات که مربوط به پیدایش

---

[۱] "عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ فِي حَدِيثٍ: اَنَّ رَجُلاً سَأَلَهُ، مَا أَوَّلُ مَا خَلَقَ اَللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: إِنَّ اَللَّهَ عَلاَ ذِكْرُهُ كَانَ وَ لاشيء غَيْرُهُ وَ كَانَ عَزِيزاً وَ لاَ عِزَّ، لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ وَ كَانَ خَالِقاً وَ لاَ مَخْلُوقَ فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ، اَلشَّيءُ اَلَّذِي جَمِيعُ اَلْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ اَلْمَاءُ. فَقَالَ اَلسَّائِلِ: فَالشَّيءَ اَلَّذِي خَلَقَهُ، مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لاشيء؟ فَقَالَ: خَلَقَ اَلشَّيءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ لَوْ خَلَقَ اَلشَّيءَ مِنْ شَيْءٍ، إِذاً لَمْ يَكُنْ لَهُ اِنْقِطَاعٌ أَبَداً وَ لَمْ يَزَلِ اَللَّهُ إِذاً وَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ لَكِنْ كَانَ اَللَّهُ وَ لاشيء مَعَهُ". (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۶۶)

[۲] کلینی، ***الکافی***، ج۸، ص۹۴

مخلوقات می‌شود به دلیل اینکه مخلوقات، ازلی نیستند و از ازل همراه خداوند نیستند مستقل از پیدایش ظاهری اشیاء و خلقت آنها چون خداوند فرازمانی است، همیشه متصف به صفاتی است که حتی یک طرف آنها مربوط به مخلوقات می‌شود. سوم اینکه امام (ع) می‌فرماید اوّلین مخلوق که از آن تعبیر به آب شده است مخلوقی است که دیگر اشیاء از آن پدید آمده‌اند و این تأییدی است بر آیه قرآن که می‌فرماید: "من الماء کل شیء حیّ[1]"، این تعبیر اوّلین مخلوق نیز همان‌طور که اشاره شد حکایت از این دارد که خلقت اشیاء، آغاز دارد و هر آنچه آغاز دارد نمی‌تواند ازلی باشد. چراکه ازلی بنا بر تعریف، آغاز ندارد. چهارم اینکه امام (ع) با یک استدلال منطقی بیان می‌کنند که اگر خلقت انقطاع نداشت و آغازی برای او متصوّر نبود آنگاه از ازل خلائق همراه خدا وجود داشتند، در حالیکه خدا بود و هیچ شیئی غیر از او نبود و سپس شروع به خلقت اشیاء نمود و خلقت نیز از یک نقطه آغاز شده و به مخلوق اوّل موسوم شده است که تعابیر مختلفی راجع به این مخلوق اوّل وجود دارد که نافی یکدیگر نیست و قابل‌جمع است و به وجوه مختلف مخلوق اوّل اشاره می‌کند.

در همین رابطه امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید که وجود خلائق حجابی است بین آنها و خدا و سبب این مباینت و جدایی به یک بیان، انّیت و وجود خود اشیاء است و به بیان دیگر اینیّت و مکان‌مندی آنها است. همچنین امام (ع) می‌افزاید اینکه برای خلائق نقطه آغاز وجود دارد دلیلی است بر اینکه خداوند ازلی است و نقطه آغاز ندارد و اینکه هر موجودی که به بیان امام (ع)، مُبْتَدَأ باشد یعنی ابتدا داشته باشد یعنی مسبوق به عدم واقعی باشد نمی‌تواند آغازگر موجودی دیگر باشد یعنی موجود دیگری را از کتم عدم خارج نموده و در واقع خالق او باشد[2].

این فراز از خطبه امام (ع) نیز بسیار حائز اهمیت است و دارای نکات بسیار مهمی است. اوّل اینکه امام (ع) خود وجود خلائق را حجابی بین آنها و خدای متعال می‌دلند: "خَلَقَ اَللَّهُ اَلْخَلْقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ" که در عبارات بعدی این حجاب بودن را تبیین می‌نمایند که سبب این مباینت و جدایی بین خدای متعال و مخلوقین یا به یک بیان انّیت و وجودشان است که به دلیل محدودیت و اینکه از سنخی متفاوت از وجود خدای متعال هستند، این بینونت و جدایی بین خدا و خلائق حاصل می‌شود؛ علی‌رغم اینکه خداوند به آنها احاطه کامل علمی دارد و این خلائق وابستگی کامل وجودی به او دارند؛ و در بیان دیگر

---

[1] قرآن، انبیاء، ۳۰

[2] "خَلَقَ اَللَّهُ اَلْخَلْقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ وَ اِبْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لاَ اِبْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَإٍ عَنِ اِبْتِدَاءِ غَيْرِهِ"(صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

اگر در عبارت "مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ" انّیّت نباشد و اینّیت منظور شود، امام علیه‌السلام مکان‌مندی خلائق و محدود بودن به مکان و زمان را دلیلی بر مباینت آنها و خدای متعال معرفی نموده است که این عبارت ضمن اینکه بینونت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال را بیان می‌کند، نشان می‌دهد که همه خلائق مکان‌مند هستند و لذا هیچ موجود مجرّدی غیر از خدای متعال وجود ندارد. اگرچه هر کدام از این دو عبارت منظور شود دلیل محکمی بر بینونت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال است. ولی باتوجه‌به جمله قبلی که امام علیه‌السلام وجود خلائق را حجاب بین آنها و خدای متعال دانستند، اگر در جمله بعد "انّیّت" خوانده شود، تطابق معنایی بیشتری خواهد داشت اگر چه اینّیت و مکان‌مندی خلائق و عدم مکان‌مندی خدای متعال نیز خود دلیل مستقلی بر مباینت و مفارقت بین خلائق و خدای متعال است. چراکه خداوند در مکان نیست ولی همه خلائق دارای مکان هستند. پس همین مکان‌مندی و عدم مکان‌مندی عامل بینونت و جدایی خلائق و خداوند متعال می‌باشد.

نکته مهم دیگر این است که امام علیه‌السلام می‌فرماید همه خلائق دارای ابتدا و نقطه آغاز هستند. به بیان دیگر مسبوق به عدم واقعی هستند و از اینکه همه خلائق دارای نقطه آغاز و ابتدا در تکوّن هستند نتیجه می‌گیرد که خدای متعال دارای نقطه آغاز و ابتدا نیست و ازلی است و فرق موجود ازلی و غیر ازلی اینجا معلوم می‌شود که موجود ازلی اوّلاً دارای نقطه آغاز نیست و ثانیاً بنا به فرمایش امام علیه‌السلام موجودی که خودش دارای ابتدا و آغاز است نمی‌تواند خالق یک موجود دیگر باشد و موجودی مسبوق به عدم واقعی پدید آورد؛ بنابراین خلقت فقط کار خدا است که موجود ازلی است و هیچ موجودی قادر به خلق به معنی پدیدآوردن یک شیء مسبوق به عدم واقعی نیست.

نکته مهم دیگر این است که از اینکه همه خلائق دارای نقطه آغاز و ابتدا در خلقت هستند، این نتیجه حاصل می‌شود که خلقت نمی‌تواند ازلی باشد. چراکه اوّلاً در بیان معصومین برای خلائق اوّلیّت قائل شده‌اند و از آن به "اوّل ما خلق الله" یاد شده، پس مجموعه خلقت دارای نقطه آغاز است و نمی‌تواند ازلی باشد و ثانیاً حتی اگر چنین گزاره‌ای هم به ما نرسیده بود همین که هر مخلوقی به‌تنهایی دارای نقطه آغاز و ابتدا در آفرینش است و مسبوق به عدم واقعی است پس هیچ مخلوقی را نمی‌توان فرض کرد که ازلی باشد، پس مجموع خلقت نیز نمی‌تواند ازلی باشد. زیرا اگر خلقت ازلی بود باید حداقل یک مخلوق یافت می‌شد که ازلی باشد یعنی نقطه آغاز نداشته باشد و مسبوق به عدم واقعی نباشد و این خلاف فرض

اوّلیه است که همه خلائق نقطه آغاز دارند وگرنه مخلوق نبودند و این برهانی است عقلی بر ازلی نبودن خلقت.

در همین رابطه از امام جواد علیه‌السلام نقل شده است که خداوند تنها بود و هیچ مخلوقی نبود آنگاه محمد، علی و فاطمه صلوات الله علیهم اجمعین را خلق نمود. سپس هزار دهر بر آنها گذشت تا خداوند جمیع اشیاء را خلق نمود و این حضرات را شاهد خلق دیگر اشیاء نمود و اطاعت از ایشان را بر خلائق فرض نمود[1].

در این حدیث شریف نیز به‌وضوح امام جواد علیه‌السلام این مطلب را بیان می‌کنند که خلقت اشیاء ازلی نیست و اینکه خلقت، آغاز دارد و اوّلین خلائق نیز مشخص هستند و ترتیب خلائق و جایگاه آنها نیز مشخص شده است که ابتدا حضرات معصومین پا به عرصه وجود نهاده‌اند و پس از گذشت زمانی، دیگر خلائق پدید آمده‌اند که می‌بایست از این حضرات پیروی نمایند. در همین رابطه از امام رضا علیه‌السلام در خصوص ترتیب خلائق این‌گونه عنوان شده است که اوّلین خلق موسوم به ابداع است که ملموس و محسوس نبوده است و قابل اشاره نمی‌باشد و پس از آن الفاظ خلق شدند که وزن و رنگ ندارند و قابل رؤیت نیستند و صرفاً قابل شنیدن هستند و پس از آن انواع محسوس و ملموس و قابل رؤیت، پدید آمدند. سپس امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید که خداوند، سابق بر خلقت و ابداع است. چراکه نه قبل از خدا چیزی است و نه همراه او[2].

۳-۳-۳- حدوث خلائق دلیل ازلیّت خدای متعال

امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مخلوقات خدا را دلیل وجود او و حدوث این مخلوقات را دلیل ازلیّت خدا می‌داند[3].

---

[1] "قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ اَلثَّانِي عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَأَجْرَيْتُ اِخْتِلاَفَ اَلشِّيعَةِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اَللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ اَلْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا اَلْحَدِيثَ ." (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۴، ص۶۵)

[2] "فِي عُيُونِ اَلْأَخْبَارِ فِي بَابِ مَجْلِسِ اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ مَعَ أَهْلِ اَلْأَدْيَانِ وَ اَلْمَقَالاَتِ فِي اَلتَّوْحِيدِ كَلاَمُ اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ مَعَ عِمْرَانَ يَقُولُ فِيهِ: فَالْخَلْقُ اَلْأَوَّلُ مِنَ اَللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: اَلْإِبْدَاعُ، لاَ وَزْنَ لَهُ وَ لاَ حَرَكَةَ وَ لاَ سَمْعَ وَ لاَ لَوْنَ وَ لاَ حِسَّ، وَ اَلْخَلْقُ اَلثَّانِي حُرُوفٌ لاَ وَزْنَ لَهَا وَ لاَ لَوْنَ، وَ هِيَ مَسْمُوعَةٌ مَوْصُوفَةٌ غَيْرُ مَنْظُورٍ إِلَيْهَا، وَ اَلْخَلْقُ اَلثَّالِثُ مَا كَانَ مِنَ اَلْأَنْوَاعِ كُلِّهَا مَحْسُوساً مَلْمُوساً ذَا ذَوْقٍ مَنْظُوراً إِلَيْهِ، وَ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى سَابِقٌ بِالْإِبْدَاعِ لِأَنَّهُ لَيْسَ قَبْلَهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لاَ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ اَلْإِبْدَاعُ سَابِقٌ لِلْحُرُوفِ وَ اَلْحُرُوفُ لاَ تَدُلُّ عَلَى غَيْرِ نَفْسِهَا." (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص۴۱۷)

[3] "قَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ" (***نهج البلاغة***، خطبه ۱۴۴)

این حدیث نیز به‌روشـــنی غیرقابل‌جمع بودن ازلیّت را با حدوث بیان می‌کند. با این اســتدلال که اصلاً حدوث اشیاء یعنی پدیدآمدن اشیاء بعد از نبودن و عدم واقعی، دلیلی بر قدیم بودن و ازلیّت خداوند متعال اســت. چراکه از این طریق خداوند نشـان می‌دهد او همیشــه بوده اســت و آغازی برای او متصــوّر نیســت ولی اشــیاء، خلق شــده‌اند یعنی نبودند و بود شــده‌اند. ازاین‌رو فقط یک موجود ازلی اســت و آن خداوند متعال است.

همین معنا در حدیث دیگری از امام علی علیه‌السلام نقل شده است که می‌فرمایند سپاس خدایی را که از چیزی به وجود نیامده و آنچه به وجود آورده را نیز از چیزی به وجود نیاورده. به‌واســطهٔ حدوث اشــیاء ازلیّت و با خلقت آنها قدیم بودن خود را اثبات نموده اســت[1]. در این حدیث شــریف نیز امام علی علیه‌السلام حدوث اشیاء و خلقت آنها را دلیل بر ازلیّت و قدیم بودن خدا می‌داند.

۳-۳-۴- ازلیّت خلقت، ناقض وحدانیت خدای متعال

از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل شده است که خداوند علم ازلی به اشیاء دارد ولی خلقت اشیاء مسبوق به عدم واقعی است و از چیزی صورت نگرفته است. چراکه در این صورت آن شیء که دیگر اشــیاء از آن پدید می‌آمدند، موجودی قدیم و ازلی می‌شــد و با خداوند در هویّتش معیت پیدا می‌کرد که این جز کفر و زیرسؤال‌بردن وحدانیت خدا پیامدی ندارد[2].

نکته قابل توجهی که در این حدیث به آن اشاره شده است، عبارت: " لَوْ كَانَ ذَلِكَ اَلشَّيءُ اَلَّذِي خَلَقَ مِنْهُ اَلْأَشْيَاءَ قَدِيماً مَعَهُ فِي أَزَلِيَّتِهِ وَ هَوِيَّتِهِ، كَانَ ذَلِكَ أَزَلِيّاً" است که نشان می‌دهد ازلی بودن، مخصوص خدا است و بیانگر هویّت اوســت و چنانچه شــیء دیگری بخواهد ازلی و قدیم باشــد در واقع باید هویّت خدا را داشته باشد و این نافی وحدانیت خدا است؛ لذا امام (ع) می‌فرماید این اعتقاد معادل کفر است.

---

[1] "خَطَبَ أَمِيرُ اَلْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ اَلنَّاسَ فِي مَسْجِدِ اَلْكُوفَةِ فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي لاَ مِنْ شَيءٍ كَانَ وَ لاَ مِنْ شَيءٍ كَوَّنَ مَا كَانَ مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ اَلْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ وَ بِفُطُورِهَا عَلَى قِدْمَتِهِ اَلْخُطْبَةَ" (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۴ ، ص۴۶)

[2] "قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِماً، خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اَللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ، خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ اَلشَّيءُ اَلَّذِي خَلَقَ مِنْهُ اَلْأَشْيَاءَ قَدِيماً مَعَهُ فِي أَزَلِيَّتِهِ وَ هَوِيَّتِهِ، كَانَ ذَلِكَ أَزَلِيّاً، بَلْ خَلَقَ اَللَّهُ اَلْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لاَ مِنْ شَيْءٍ" (صدوق، ***علل الشرائع***، ج۲، ص ۶۰۷)

۳-۳-۵- ازلیّت خلقت، ناقض خالقیت خدای متعال

امام رضـا علیه‌السـلام در حدیثی می‌فرماید که خداوند قدیم اسـت و قدیم بودن دلیلی اسـت بر اینکه هیچ شیئی قبل و همراه او از ازل نبوده است. زیرا در غیر این صورت خدا نمی‌تواند خالق آن شیء باشد، چراکه از ازل با او بوده است[۱].

شاه‌کلید این حدیث شریف از امام رضا (ع) در اثبات حدوث اشیاء به معنی مسبوقیت آنها به عدم واقعی این عبارت است که خداوند چگونه می‌تواند خالق موجودی باشد که از ازل با او بوده است؟ : "فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ" این حدیث نیز به‌روشنی بر این مطلب تأکید می‌کند که شیء ازلی نمی‌تواند مخلوق باشد. زیرا شیء ازلی به دلیل ازلی بودن و مسبوق به عدم نبودن، وابسته به غیر نیست و موجودی که وابسته به غیر نباشد، واجب‌الوجود بالذات است؛ بنابراین جز خدای متعال هیچ موجودی نمی‌تواند ازلی باشد.

۳-۳-۶- در نفی جمع حادث و ازلی

امام رضا علیه‌السلام در خطبه‌ای در باب توحید ایراد فرمودند که ما به فراخور این بحث صرفاً به فرازهایی از آن اشاره می‌کنیم[۲].

فراز اوّل:

در این فراز امام (ع) می‌فرماید شـیء حادث، شـهادت می‌دهد که ازلی نیسـت و حدوث با ازلیّت جمع نمی‌شود[۳].

این عبارت کاملاً یک گزاره عقلی است و نمی‌شود به اتّکای اینکه کلام معصوم است آن را دلیل نقلی دانست. زیرا امام رضا علیه‌السلام در این گزاره این مطلب عقلی را بیان می‌کنند که امر حادث، ممتنع

---

[۱] "عَنْ أَبِي اَلْحَسَنِ اَلرِّضَا عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ أَنَّهُ قَالَ: إِعْلَمْ عَلَّمَكَ اَللَّهُ اَلْخَيْرَ أَنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ اَلْقِدَمُ صِفَةٌ ذَلَّتِ اَلْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لاَ شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لاَ شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ اَلْعَامَّةِ مَعَ مُعْجِزَةِ اَلصِّفَةِ أَنَّهُ لاَ شَيْءَ قَبْلَ اَللَّهِ وَ لاَ شَيْءَ مَعَ اَللَّهِ فِي بَقَائِهِ وَ بَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقاً لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ اَلْأَوَّلُ ذَلِكَ اَلشَّيْءَ لاَ هَذَا وَ كَانَ اَلْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقاً لِلْأَوَّلِ اَلثَّانِي." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۳ ، ص۲۸۶)

[۲] صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج ۱، ص۱۴۹

[۳] " شَهَادَةِ اَلْحُدُوثِ بِالِامْتِنَاعِ مِنَ اَلْأَزَلِ اَلْمُمْتَنِعِ مِنَ اَلْحُدُوثِ " (همانجا)

است که ازلی باشد. زیرا اگر یک شیئی هم حادث باشد و هم ازلی باشد در نتیجه باید هم حادث باشد و هم حادث نباشد چون ازلی ممتنع است که حادث باشد و منجر به اجتماع نقیضین می‌شود که عقلاً محال است.

فراز دوم:

در این فراز امام رضا علیه‌السلام در خصوص خدای متعالی می‌فرماید که وجود او بر زمان‌ها سبقت گرفته است و همچنین مسبوق به عدم نیست و ازلیّت او نشان‌دهنده این است که برای او ابتدا و نقطه آغاز فرض ندارد[1].

این فراز از کلام امام (ع) نیز حاوی این نکته است که زمان، حادث مسبوق به عدم است و زمان و زمانیات ازلی نیستند و وجود خدا سبقت دارد بر زمان. علّت این که خدا یک موجود فرازمانی است این است که خداوند یک موجود ثابت ازلی است. به دلیل ثبات وجودی‌اش و عدم تغییرش، خارج از زمان است و امّا همه خلائق به دلیل اینکه حادث مسبوق به عدم واقعی هستند پس ازلی نیستند و زمان نیز هویّت مستقل ندارد و با تغییر اشیاء معنا پیدا می‌کند. یعنی چنانچه خدا بود و هیچ موجودی را خلق نمی‌نمود، زمان نیز وجود نداشت. یا به تعبیری اگر همه عالم ثابت بود و هیچ تغییری در آن رخ نمی‌داد، نه‌تنها زمان نیز وجود نداشت بلکه قابل تعریف هم نبود و زمان با پیدایش اشیاء و از تغییر آنها حاصل شده است. پس زمان نیز به‌تبع همه خلائق که ازلی نیستند نمی‌توانند ازلی باشد و حادث و مسبوق به عدم است. چون همه اشیاء ابتدا دارند و موجودی که ابتدا و آغاز برایش تعریف می‌شود نمی‌تواند ازلی باشد زمان نیز به‌تبع آنها دارای نقطه آغاز است، یعنی شرایطی وجود داشته که قبل از خلقت اشیاء به دلیل اینکه هیچ خلقی موجود نبوده است نه زمان قبلی تعریف بوده و نه مکان و بعد از پیدایش مخلوقات و تغییر آنها (چه حرکت جوهری و چه عرضی و چه انتقالی) زمان و مکان نیز قابلیت پیدا کرده‌اند.

فراز سوم:

در این فراز امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند هنگامی که هیچ مربوبی نبود معنای ربوبیت بر او اطلاق می‌شد. هنگامی که هیچ بنده و معبودی نبود معنای اله و معبود بر او اطلاق می‌شد. هنگامی که هیچ معلومی (معلوم غیر از ذات یعنی ما سوالله) نبود معنای عالم بر او اطلاق می‌شد. هنگامی که هیچ مخلوقی

[1] "سَابِقَ ٱلْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَ ٱلْعَدَمَ وُجُودُهُ وَ ٱلِابْتِدَاءَ أَزَلُهُ"(صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام*** ، ج۱، ص۱۴۹)

نبود معنای خالق بر او اطلاق می‌شـد. در حالیکه هیچ مسـموعی نبود حقیقت سـمع بر او اطلاق می‌شـد. عنوان خالقیت از هنگام خلقت اشیاء بر او اطلاق نمی‌شود[1].

امام (ع) در ادامه این فراز علّت دائمی بودن صـفات الهی را فرازمانی بودن خدا معرفی می‌کند و او را از همه قیود زمانی نظیر: " مذ، قد، لعّل، متی، حین، مع " بریء می‌داند[2]؛ و در ادامه به این نکته تأکید می‌ورزند همین که برای اشیاء، آغازی هست و قیود زمانی نظیر " مذ" و " قد" برای آنها معنا دارد، دلیلی بر قدیم نبودن و ازلی نبودن آنها است[3].

در این فراز امام رضـا علیه‌السـلام نکات مهمی را بیان می‌کنند. نکته اوّل این اسـت که در ابتدا به صفاتی از خدای متعال اشاره می‌کنند نظیر ربّ، اله، عالم، خالق، باریء و سمیع و سپس به این نکته بسیار مهم اشاره می‌کنند که خداوند مستقل از پیدایش مخلوقات در بستر زمان، واجد این صفات است. به این معنی که قبل از آنکه هیچ مخلوقی خلق شده باشد می‌تواند عنوان ربّ، اله، عالم، خالق، باریء و سمیع و سـایر صـفات الهی را بر او اطلاق نمود. همان‌طور که مشـخص اسـت همه این صـفات در تقسـیم‌بندی فلاسفه تحت قالب صفات ذاتی قرار نمی‌گیرند. زیرا حضرت نفرمودند که خداوند صفات ذاتی نظیر عالم و قادر و حیّ، را مستقل از وجود مخلوقات، واجد اسـت. بلکه صـفاتی که امام (ع) مطرح می‌کنند همگی به‌نوعی با مخلوقات تعریف می‌شـوند و اگر طرف دیگر نباشـد، ظاهراً معنا پیدا نمی‌کنند. یعنی عالم بدون معلوم، خالق بدون مخلوق، ربّ بدون مربوب، اله بدون مألوه و سمیع بدون مسموع و... معنا پیدا نمی‌کند. با این توصیف، امام (ع) می‌فرماید همه این صفات مستقل از پیدایش طرف دوم برای خدا معنا دارد است. اسـتدلال امام (ع) این اسـت که خداوند به دلیل اینکه فراتر از زمان اسـت و در قیود زمان و زمانیات قرار نمی‌گیرد، مسـتقل از پیدایش مخلوقات در طول زمان، او همیشـه متّصـف به این صـفات اسـت. این همان معنای فرازمان و فرامکان بودن خدای متعال اسـت. چون قبل و بعد برای موجود متغیّر زمانی معنا دارد ولی موجودی که در زمان نباشد، قبل از پیدایش اشیاء و حین پیدایش اشیاء و بعد از پیدایش آنها برای او تفاوتی نمی‌کند. ازاین‌رو هر صـفتی که حین و بعد از پیدایش اشـیاء به آن متّصـف می‌شـود، قبل از پیدایش اشیاء نیز واجد آن خواهد بود و به آن متّصف است.

---

[1] "لَهُ مَعْنَى اَلرُّبُوبِيَّةِ إِذْ لاَ مَرْبُوبَ وَ حَقِيقَةُ اَلْإِلَهِيَّةِ إِذْ لاَ مَأْلُوهَ وَ مَعْنَى اَلْعَالِمِ وَ لاَ مَعْلُومَ وَ مَعْنَى اَلْخَالِقِ وَ لاَ مَخْلُوقَ وَ تَأْوِيلُ اَلسَّمْعِ وَ لاَ مَسْمُوعَ لَيْسَ مُذْ خَلَقَ اِسْتَحَقَّ مَعْنَى اَلْخَالِقِ وَ لاَ بِإِحْدَاثِهِ اَلْبَرَايَا اِسْتَفَادَ مَعْنَى اَلْبَرَائِيَّةِ"(صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج ۱، ص۱۴۹)

[2] " كَيفَ وَ لاَ تَغِيبُهُ مُذْ وَ لاَ تُدْنِيهِ قَدْ وَ لاَ يَحْجُبُهُ لَعَلَّ وَ لاَ تُوقِّتُهُ مَتَى وَ لاَ يَشْتَمِلُهُ حِينٌ وَ لاَ تُقَارِنُهُ مَعَ" (همانجا)

[3] " مَنَعَتْهَا مُذُ اَلْقَدِيمَةِ وَ حَمَتْهَا قَدُ اَلْأَزَلِيَّةِ" (همانجا)

نکته دوم تأکید مجدّد امام (ع) بر این مطلب بسیار مهم است که اشیاء و خلائق به دلیل اینکه نقطه آغاز برای آنها قابل تعریف است و قیود زمانی شامل حال آنها می‌شود، پس هیچ‌گاه نمی‌توانند ازلی و قدیم باشند: "مَنَعَتْهَا مُذُ اَلْقَدِيمَةِ وَ حَمَتْهَا قَدُ اَلْأَزَلِيَّةِ" این بیان امام (ع) یک نتیجه مهّم دیگر نیز دارد و آن این است که همه اشیاء غیر از خداوند متعال در بند قیود زمانی نظیر " مُذ (هنگامی که، از زمانی که یا از آن زمان)" و "قَد (شاید ، گاهی)" هستند و بنابراین هیچ شیئی مجرّد محضی غیر از خدای متعال نداریم.

فراز چهارم:

در این فراز امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید هر آنچه در مخلوق یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شود یا حتّی امکان تحقّق و اتّصافش در مخلوق است در خالق وجود ندارد. ازاین‌رو امام (ع) در ادامه می‌فرمایید که حرکت و سکون در خدا معنایی ندارد. چه‌طور ممکن است چیزی را که خودش جاری ساخته و به وجود آورده بر خودش بار شود. در این صورت یعنی اگر خداوند دارای حرکت و سکون بود در ذاتش تغییر حاصل می‌شد و دارای اجزاء می‌شد و دیگر نمی‌توانست موجود ازلی باشد[1].

در این فراز امام علیه‌السلام به نکته‌ای اشاره می‌کنند که مبنا و معیار بسیار مهمی برای خداشناسی است و آن معیار این است که آنچه در مخلوقات یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شوند، خدای متعال به آن متصّف نمی‌شود. یعنی بر خلاف نظر قاطبه حکما و فلاسفه که قائل به قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود، هستند، لسان آیات و روایات این قاعده را به‌صراحت رد می‌کند. مثالی که حضرت رضا علیه‌السلام در این خطبه بیان می‌کنند این است که مخلوقین دارای حرکت و سکون هستند و اگرچه محرّک حقیقی خدای متعال است ولی خودش متّصف به حرکت و سکون نمی‌شود و مثال‌های متعدّد دیگری نظیر اجزاء داشتن مخلوقات و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء در قالب یک شیء مثل نبات یا حیوان و انسان. خلق این اجزاء و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء، فعل خدای متعال است ولی خودش فاقد اجزاء و ترکیب و صورت است. پس معطی شیء می‌تواند فاقد آن باشد و این قاعده حداقل در مورد خدای متعال کاملاً غلط است. چون او خالق، باریء و مصوّر است و آنچه خلق می‌کند، واجد صفاتی است که خداوند فاقد آن صفات می‌باشد و این فقدان نه‌تنها موجب نقص نیست بلکه عین

---

[1] "فَكُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لاَ يَجْرِي عَلَيْهِ اَلْحَرَكَةُ وَ اَلسُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ اِبْتَدَأَهُ إِذاً لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لاَمْتَنَعَ مِنَ اَلْأَزَلِ مَعْنَاهُ" (صدوق، ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***، ج۱، ص۱۴۹)

کمال است. از همین‌جا این نتیجه حاصل می‌شود که صفات الهی نه‌تنها وجه مشترکی با صفات مخلوقات ندارد بلکه هر آنچه در مخلوق است را به‌صراحت آیاتی نظیر "لیس کمثله شیء" و روایاتی نظیر "فَكُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ" باید از او نفی کنیم و صرفاً باید به شکل سلبی و تنزیهی معنا شود.

نکته دیگری که در این روایت به آن اشاره شده است، این است که امام علیه‌السلام ازلیّت خدای متعال را منوط به جزء نداشتن و متغیّر نبودن ذات او می‌کنند. به بیان دیگر معلوم می‌شود هر آنچه دارای جزء است و متغیّر است، ازلی نمی‌تواند باشد و هر آنچه ازلی نیست یعنی همه خلائق پس دارای اجزاء بوده و متغیّر می‌باشند و موجودی که دارای جزء باشد و تغییر کند پس لاجرم هم‌مکان دارد و هم زمان. درنتیجه هیچ موجود بسیطی و مجرّدی غیر از خدای متعال وجود ندارد.

در تأیید همین سخن روایتی است که از امام باقر علیه‌السلام نقل شده مبنی بر اینکه همه چیز جز خدای متعال دارای اجزاء است و تقسیم‌پذیر است، پس فقط یک موجود بسیط در عالم هست و آن ذات خدای متعال است[1].

فراز پنجم:

در ادامه امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید چگونه ممکن است موجودی ازلی باشد در حالیکه امکان حدوث دارد[2].

این عبارت نیز به‌وضوح نفی ازلیّت از اشیاء و خلائق می‌کند و همان‌طور که بارها و به انحاء مختلف بیان شد، این یک حکم عقلی است که معصوم نیز دارد آن را بیان می‌کند که شیء حادث نمی‌تواند ازلی باشد و ازآنجاکه همه اشیاء حادث‌اند پس هیچ شیء ازلی وجود ندارد، بنابراین مجموعه خلائق نیز به‌حکم عقل نمی‌تواند ازلی باشد.

فراز ششم:

در این فراز امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید در بینونت و جدایی خدا و خلق، حق کسی ضایع نشده است. زیرا ممتنع است که دو موجود ازلی داشته باشیم و اینکه موجودی که آغاز و ابتدا ندارد، دارای ابتدا باشد[3].

---

[1] "ما سوی الواحد متجزئ و اللّه واحد لا متجزئ " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۶۸)

[2] "كَيْفَ يَسْتَحِقُّ اَلْأَزَلَ مَنْ لاَ يَمْتَنِعُ مِنَ اَلْحُدُوثِ" (همانجا)

[3] "لاَ فِي إِبَانَتِهِ عَنِ اَلْخَلْقِ ضَيْمٌ إِلاَّ بِامْتِنَاعِ اَلْأَزَلِيِّ أَنْ يُثَنَّى وَ لِمَا لاَ بَدْأَ لَهُ أَنْ يُبْتَدَأَ" (همانجا)

این بیان امام (ع) نیز به‌روشنی و صراحت اوّلاً بینونت میان خدا و خلق را اثبات می‌کند. به‌واسطهٔ اینکه خدا یک موجود ازلی است و خلائق ازلی نیستند. پس میان آنها لاجرم یک بینونت و جدایی حاصل می‌شود. ثانیاً بر خلاف نظر قاطبه فلاسفه که خلقت را ازلی می‌دانند و برای توجیه آن واژه حدوث ذاتی را ابداع نموده‌اند و دلیل آنها بر ازلیّت خلقت، دوام فیض الهی است، امام (ع) به‌صراحت می‌فرماید اینکه خلقت ازلی نیست مشکلی را ایجاد نمی‌کند و حق کسی پایمال نمی‌شود. زیرا محال است که دو موجود ازلی داشته باشیم بنابراین عقلاً خلقت نمی‌تواند ازلی باشد.

در همین رابطه امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند اشیاء یا باید از چیزی درست شده باشند یا از چیزی درست نشده باشند. چنانچه اشیاء بخواهند از چیزی پدید آیند، آن چیز لاجرم باید ازلی و قدیم باشد و شیء قدیم و ازلی نمی‌تواند حادث باشد و فناپذیر و تغییرپذیر نیز نخواهد بود[1]. در ادامه این حدیث سؤال‌کننده از حضرت می‌پرسد پس چه‌طور است که می‌گویند اشیاء ازلی هستند؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرمایند این گفتار کسانی است که خدا را انکار کرده و پیامبران را دروغگو خطاب کردند و کتب ایشان را اسطوره پنداشتند و آیینی بر اساس خوشایند و رأی و نظر خود ساختند[2]. در آخر این حدیث شریف نیز امام (ع) به این نکته تأکید می روزند که موجود ازلی، تغییرپذیر نیست و هیچ‌وقت از بین نمی‌رود[3].

این حدیث شریف نیز حاوی نکات بسیار ارزنده است از جمله اینکه اوّلاً در ردّ ادّعای افرادی که خلقت را ازلی می‌پندارند، امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید، اگر اشیاء خلق نشده باشند یعنی مسبوق به عدم واقعی نباشند و هر شیئی از شیء دیگر پدید آمده باشد، لاجرم آن شیء نخستین که اشیاء دیگر از آن پدید آمده‌اند، باید موجود ازلی و قدیم باشد. (در ادبیات مادیون این شیئ که همه اشیاء از آن پدید آمده‌اند را مادّه نخستین می‌نامند و در ادبیات حکماء و فلاسفه اسلامی از آن تعبیر به عقل اوّل می‌کنند که ابتدا سلسله عقول از آن پدید آمده‌اند و سپس دیگر اجسام و اجرام در مراتب بعدی از آن عقول پدید آمده‌اند). در غیر این صورت اگر آن شیء نخستین، خودش مخلوق و مسبوق به عدم واقعی باشد و از

---

[1] " إِنَّ اَلْأَشْيَاءَ لاَ تَخْلُو أَنْ تَكُونَ خُلِقَتْ مِنْ شَيءٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَيءٍ فَإِنْ كَانَ خُلِقَتْ مِنْ شَيءٍ كَانَ مَعَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ اَلشَّيءَ قَدِيمٌ وَ اَلْقَدِيمُ لاَ يَكُونُ حَدِيثاً وَ لاَ يَفْنَى وَ لاَ يَتَغَيَّرُ" (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۴، ص۷۷)

[2] "قَالَ فَمِنْ أَيْنَ قَالُوا إِنَّ اَلْأَشْيَاءَ أَزَلِيَّةٌ قَالَ هَذِهِ مَقَالَةُ قَوْمٍ جَحَدُوا مُدَبِّرَ اَلْأَشْيَاءِ فَكَذَّبُوا اَلرُّسُلَ وَ مَقَالَتَهُمْ وَ اَلْأَنْبِيَاءَ وَ مَا أَنْبَئُوا عَنْهُ وَ سَمَّوْا كُتُبَهُمْ أَسَاطِيرَ اَلْأَوَّلِينَ وَ وَضَعُوا لِأَنْفُسِهِمْ دِيناً بِرَأْيِهِمْ وَ اِسْتِحْسَانِهِمْ"(همانجا)

[3] "إِنَّ اَلْأَزَلِيَّ لاَ تُغَيِّرُهُ اَلْأَيَّامُ وَ لاَ يَأْتِي عَلَيْهِ اَلْفَنَاءُ" (همانجا)

شـــیء دیگری پدید نیامده باشـــد که ادّعای ما یعنی حدوث مســـبوق به عدم اشـــیاء ثابت و خلقت ازلی نخواهد بود. زیرا تعریف ازلی و قدیم این اســـت که آغاز نداشـــته باشـــد و چون برای خلقت آغاز و ابتدا قابل تصـوّر اسـت چنان‌که در بیان معصـومان نیز از آن به "اوّل ما خلق الله" تعبیر شـده اسـت، پس خلقت، ازلی نخواهد بود. دوم اینکه امام علیه‌السلام این نکته بسیار مهم را متذّکر می‌شود که اگر شیئی ازلی باشد، لاجرم تغییرناپذیر و فناناپذیر خواهد بود. این نکته بســـیار مهمی اســـت که قاطبه حکماء از آن غفلت ورزیده‌اند و بنابراین در تصوّر ازلی بودن خلقت دچار اشتباه شده‌اند و رأی به ازلیّت خلقت و دوام آن از ازل داده‌اند. در حالیکه موجود ازلی طبق بیان معصوم که البته عقل نیز آن را تأیید می‌کند، به‌ناچار باید یک موجود ثابت و تغییرناپذیر و فناناپذیر باشـد که این ویژگی فقط در مورد خدای متعال صـدق می‌کند. یعنی اگر قرار بود موجود دیگری از ازل وجود داشـــت، اطلاق خلقت برای او بی‌معنا بود چون برای وجودش آغازی متصـوّر نیسـت، پس چنین موجودی که آغاز و ابتدایی برای پیدایشـش طبق تعریف قدیم و ازلی وجود ندارد، پس باید بی‌نیاز از غیر باشد چون اگر بخواهد وابسته به غیر باشد باید توسط غیر، به وجود آمده باشـد و موجودی هم که به وجود آمده باشـد مسـبوق به عدم واقعی اسـت و بنابراین ازلی نیسـت. اشـــتباه دیگری که اکثر حکمایی که رأی به ازلیّت خلقت داده‌اند مرتکب شـــده‌اند، این اســـت که خدا را موجودی تصوّر کرده‌اند که یک سری موجودات از ازل به او آویزان شده‌اند و به خیال خود چنین تصوّر بسیار نادرستی از خدای متعال، نشان‌دهنده فقر ذاتی اشیاء است و می‌تواند با ازلیّت وجود آنها جمع شود. یعنی در ضمن اینکه وجودشان بالغیر است ولی ازلی هستند. این یک تناقض آشکار است. زیرا اگر وجود بالغیر ازلاً موجود می‌بود دیگر وجودش بالغیر نمی‌شـد و مسـتقلاً موجود بود. این پندار نادرسـت از درک ناصـحیح معنای ازل و قدیم حاصـل می‌شـود که شـخص توّهم می‌کند که یک موجود هم می‌تواند ازلی باشـد وهم وجودش از خودش نباشـد و بالغیر باشـد. ردّ این پندار نادرسـت به انحای مختلف در لسـان روایات ما آمده اسـت. اینکه این نگرش یعنی ازلیّت خلقت یک پندار بسـیار نادرسـت اسـت به این دلیل است که قائل به این نظر یا باید در کنار خدا یک خدای دیگر قرار دهد، چون ازلی یعنی موجود مستقل و تغییرناپذیر که فقط ویژگی خدا است و اگر دو موجود ازلی داشته باشیم به‌وضوح یعنی دو خدا داریم؛ یا باید خدا را همانند یک موجود جسـمانی و تقسـیم‌پذیر تصـوّر کنند که موجودات و خلائقی که به‌زعم آنها ازلی هستند به او همچنان تکه‌هایی که به یک موجود جسمانی متّصل هستند، وابسته و متّصل باشند و به همین دلیل به‌صـراحت در همین حدیث و موارد مشابه آن آمده است که امام (ع) می‌فرماید قول به ازلیّت

خلقت از جاحدان حق است که انبیاء و کتب ایشان را تکذیب کردند و بر اساس رأی و نظر و پسند خود دین و آیین ابداع نمودند. چنین بیان سنگینی از امام صادق علیه اسلام خطا و اشتباه بزرگ تفکر کسانی را که قائل به ازلیّت خلقت هستند را نشان می‌دهد. در انتهای حدیث نیز امام (ع) برای تأکید بیشتر مجدداً این نکته را گوشزد می‌کنند که موجود ازلی نمی‌تواند تغییرپذیر و فناپذیر باشد؛ بنابراین طبق این بیان نمی‌توان هیچ موجود ازلی جز خدای متعال فرض نمود چون همه اشیاء و مخلوقات غیر از خدای متعال تغییرپذیر و فناپذیر هستند و لحظه‌ای فیض حق به آنها نرسد نابود و فانی می‌شوند.

۳-۳-۷- تغییر خلائق دلیلی بر نفی ازلیّت آنها

از جمله دلایلی که در نفی ازلیّت خلقت می‌توان به آن استناد نمود، تغییرپذیری خلائق و جمیع آنچه حادث است و در طرف مقابل تغییرناپذیری موجود ازلی یا همان خدای متعال است. در بیان تغییرپذیری همه اشیاء امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند همه اشیاء، تغییر می‌کند مگر خداوند که پروردگار عالمیان است[۱].

این حدیث شریف بیانگر این موضوع مهم است که بر خلاف نظر فلاسفه که برخی از اشیاء را به‌عنوان مجردّات، ثابت فرض کرده‌اند، موجود ثابت غیر از خدای متعال در عالم نداریم و همه اشیاء در حال تغییر و تبدیل هستند که البته این مطلب با مبانی خود فلاسفه نیز قابل اثبات است. چراکه قاطبه حکما و فلاسفه و همچنین عرفا قائل به این هستند که فیض وجود، آن به آن باید از جانب خداوند به خلائق افاضه شود. زیرا مخلوقات چه در پیدایش و چه در بقاء نیازمند افاضه فیض وجود هستند؛ بنابراین طبق نظر خود فلاسفه اگر به تعبیر مسامحی، لحظه‌ای و آنی این فیض قطع شود، خلائق نابود می‌شوند. زیرا خداوند هم علّت موجده اشیاء است و هم علّت مبقیه؛ بنابراین موجودی که لحظه‌به‌لحظه باید فیض وجود از جانب دیگری دریافت کند و در صورت انقطاع فیض وجود، معدوم می‌شود، چنین موجودی لحظه‌به‌لحظه در حال تغییر است و چگونه می‌توان چنین موجودی را ثابت فرض نمود؟ تنها یک موجود ثابت قابل فرض است و آن هم خداوند متعال است. زیرا ثبوت بیانگر ازلیّت است و تنها موجود ازلی، می‌تواند ثابت باشد. زیرا در غیر این صورت مخلوق است و هر مخلوقی متغیّر.

---

[۱] " مَا مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یَبِیدُ أَوْ یَتَغَیَّرُ أَوْ یَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَی لَوْنٍ أَوْ مِنْ صِفَةٍ إِلَی صِفَةٍ أَوْ مِنْ زِیَادَةٍ إِلَی نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَی زِیَادَةٍ، إِلاَّ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِینَ. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۶۵)

در طرف مقابل، تغییرناپذیری خدای متعال را می‌توان در قالب این موارد ذکر نمود. اوّل اینکه خدا به دلیل اینکه موجود ازلی است و هر موجود ازلی ثابت و تغییرناپذیر است، تغییر در او راه ندارد. در همین رابطه از امام صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید موجود ازلی، تغییرپذیر نیست و هیچ‌وقت از بین نمی‌رود[1]. دوم اینکه گذشت زمان سبب تغییر در او نمی‌شود. در همین رابطه امام علی علیه‌السلام به تغییرناپذیری خداوند متعال در گذر زمان اشاره می‌کند که از وجوه صمدیت او است: " اَلصَّمَدُ اَلَّذِي لاَ يُغَيِّرُهُ صُرُوفُ اَلْأَزْمَانِ[2]" و اینکه او هرگز نابود و فانی نمی‌شود: "اَلَّذِي لاَ يَبِيدُ وَ لاَ يَنْفَدُ[3]" در حالیکه همه اشیاء در گذر زمان تغییر می‌کنند. سوم اینکه تغییر خلائق، تغییری در او ایجاد نمی‌کند. در همین رابطه امام رضا علیه‌السلام در حدیثی می‌فرماید که خداوند با تغییر خلائق، تغییر نمی‌کند و این خلائق هستند که متغیّر هستند[4]. این عبارت حکایت از آن دارد که اوّلاً خداوند به لحاظ وجودی یک موجود ثابت است، ثانیاً همه خلائق در حال تغییرند بنابراین هیچ موجود ثابتی غیر از خدای متعال وجود ندارد، ثالثاً اگرچه خداوند خالق همه خلائق و مبدأ فیض همه آنها است ولی تغییر آنها موجب تغییر خداوند نمی‌شود. امام رضا علیه‌السلام در جواب این سؤال که آیا خداوند به‌واسطهٔ خلقت خلائق، تغییر در او حاصل می‌شود، ضمن پاسخ صریح که در بالا به آن اشاره شد که تغییری به‌واسطهٔ خلقت اشیاء در او ایجاد نمی‌شود، برای روشن‌شدن مطلب مثالی مطرح می‌کنند که آیا آتش خودش را می‌سوزاند یا حرارت خودش را گرم می‌کند؟ آیا بیننده، چشم و ابزار دیدن خود را هم می‌بیند[5]؟ این بیان امام (ع) و مثال‌هایی که مطرح می‌کنند نشان می‌دهد که حتی در عالم مادّه نیز وقتی یک عاملی در محیط، تغییر حاصل می‌کند، مثل سوزاندن آتش، لزوماً همان تغییر بر خود او مؤثر نیست، یعنی آتش خودش را نمی‌سوزاند. این مثال برای روشن‌شدن این مطلب است که قرار نیست هر تغییری عامل تغییر را نیز متوّجه همان تغییر کند. پس خدا هم می‌تواند عامل پیدایش اشیاء باشد ولی خودش از این پیدایش و خلقت، متأثر نباشد.

---

[1] "إِنَّ اَلْأَزَلِيَّ لاَ تُغَيِّرُهُ اَلْأَيَّامُ وَ لاَ يَأْتِي عَلَيْهِ اَلْفَنَاءُ" (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۴، ص۷۷)

[2] کلینی، ***اصول کافی***، ترجمه مصطفوی، ج ۱، ص ۱۸۴

[3] همانجا

[4] "لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَ جَلَّ بِخَلْقِ اَلْخَلْقِ وَ لَكِنَّ اَلْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ" (صدوق، ***التوحید***، ج ۱، ص۴۱۷)

[5] "قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي فَإِنَّ اَلَّذِي كَانَ عِنْدِي أَنَّ اَلْكَائِنَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي فِعْلِهِ عَنْ حَالِهِ بِخَلْقِهِ اَلْخَلْقَ قَالَ اَلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَحَلْتَ يَا عِمْرَانُ فِي قَوْلِكَ إِنَّ اَلْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهٍ مِنَ اَلْوُجُوهِ حَتَّى يُصِيبَ اَلذَّاتَ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ يَا عِمْرَانُ هَلْ تَجِدُ اَلنَّارَ يُغَيِّرُهَا تَغَيُّرُ نَفْسِهَا أَوْ هَلْ تَجِدُ اَلْحَرَارَةَ تُحْرِقُ نَفْسَهَا أَوْ هَلْ رَأَيْتَ بَصِيراً قَطُّ رَأَى بَصَرَهُ" (همانجا)

۳-۴- دیدگاه ملاصدرا در باب حدوث عالم

ملاصدرا در ذیل حدیثی از امام باقر علیه‌السلام با این مضمون که خدا بود و هیچ‌چیز نبود[۱] که اشاره به حدوث زمانی اشیاء دارد، می‌گوید: تبیین این موضوع که اشاره به حدیث مشهور نبوی: "کان اللّه و لم یکن معه شیء" دارد از غامض‌ترین مباحث فلسفی است که تا کنون با آن برخورد داشته‌ام و در آثار گذشتگان نیز تبیین و تفسیر قابل قبولی از آن نیافتم. او در ادامه صرفاً به کتب دیگر خود ارجاع می‌دهد و در شرح اصول کافی این مبحث را باز نمی‌کند[۲]. از دیگر آثار او این‌گونه استنباط می‌شود که از نظر ملاصدرا بنا به نظریه حرکت جوهری، کل موجودات جسمانی، در حال تغییر و تبدل‌اند و فیض وجود باید آن به آن به خلائق افاضه شود و این فیض نیز منقطع نیست[۳]. از طرفی او مواردی را که از نظرش جسمانی نیستند از دایره کون و فساد خارج می‌کند که مشمول تجدّد و حدوث زمانی نمی‌شوند و از آنها با تعابیر مختلفی از جمله: کلمات الله، علوم الهی، صور الهی و انیّات مفارقه، یاد می‌کند[۴].

از نظر ملاصدرا عالم جسمانی می‌تواند شامل بسائط و مرکّبات، مادّه و صورت، فلک و عنصر و همچنین نفوس و طبائع باشد که همه این موارد از نظر او مسبوق به عدم زمانی هستند[۵]. از طرفی فیض

---

[۱] " أ کان اللّه و لاشیء قال نعم کان و لاشیء قلت فاین کان یکون قال و کان متکئا فاستوی جالسا و قال احلت یا زرارة و سألت عن المکان إذ لا مکان." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۱۰۱)

[۲] "اعلم ان تبیین هذا المرام و تحقیق هذا الکلام و هو الموافق للحدیث المستفیض المشهور عن النبی صلی‌الله علیه و آله من قوله: کان اللّه و لم یکن معه شیء، من العلوم الغامضة التی لم ار فی مدة عمری و قد بلغ خمسا و ستین علی وجه الارض من کان عنده خبر عنه و لم اجد أیضا فی کتاب من کتب السابقین و اللّاحقین ان یثبت فیه ما یشفی العلیل و یروی الغلیل فی هذه المسألة، و لقد افادنی اللّه من لدنه بفضله و رحمته و فتح باب کشفه علی قلبی، فاوردت هذه المسألة العظیمة و الدرة الفاخرة الیتیمة فی بعض کتبی و رسائلی مبرهنا علیها کاشفا قناع الخفاء عن وجهها حامدا للّه شاکرا لنعمته." (همان، ص ۱۰۲)

[۳] همو، ***الحکمة المتعالیة***، ج ۷، ص ۲۸۳-۲۸۴.

[۴] "لم ینقطع و لا ینقطع فیضه عما سواه أبدا و لا یتعطل عن الفعل دائماً مع أن العالم متجدد کائن فاسد و إنما الذی لا یبید و لا ینقص و لا ینفد أبدا هی کلمات الله التامات و علومه الباقیات و هی لیست من جملة العالم و ما سوی الحق کما أشرنا إلیه مرارا. فالإنّیّات المفارقة و الصّور الإلهیّة کلها من الجلایا القدسیّة و الأشعّة الإلهیّة و أمّا العالم بجمیع جواهره المادیّة و الصّوریة و النّفسیّة و الجرمیّة و أعراضها، فهی حادثة متجدّدة فی کلّ حین؛ و لا یوجد فی شیء من العالم قدیم بشخصه واحد بالعدد، بل یوجد منه فی کلّ آن شخص آخر." (همو، ***رساله حدوث***، ص ۱۱۱و ۱۱۲)

[۵] "أن جمیع الهویات الجسمانیة التی فی هذا العالم سواء کانت بسائط أو مرکبات و سواء کانت صورا أو موادا و سواء کانت فلکیة أو عنصریة و سواء کانت نفوسا أو طبائع فهی مسبوقة بالعدم الزمانی فلها بحسب کل وجود معین مسبوقیة بعدم زمانی غیر منقطع فی الأزل ففی الأزل أعدام جمیع الأشخاص الجسمانیة و الهویات الطبیعیة إذ کلها علی الاستغراق الشمولی الأفرادی و الجمعی مما یصدق علیها أنها مسبوقة بعدم أزلی فکلها حادثة لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود و لا حقیقة ثابتة الهویة فإن المسمی بالکلی الطبیعی و الماهیة لا بشرط لیس لها فی ذاتها من حیث ذاتها وجود و لا وحدة و لا کثرة و لا استمرار و ثبات و لا أیضا انقطاع و حدوث بل هی فی جمیع هذه الصفات تابعة لأفرادها موجودة بعین وجودها واحدة بوحدتها کثیرة بکثرتها قدیمة بقدمها حادثة بحدوثها." (همو، ***الحکمة المتعالیة***، ج ۷، ص ۲۸۵)

الهی را دائم و غیرمنقطع می‌داند[1]؛[2] و برای ماهیّات و اعیان ثابته، وجودی قائل نیست[3]؛ و درعین‌حال به ماهیات، صفت امکان، اطلاق می‌شود[4]. ولی امور مفارق یعنی مجرّدات، ماهیت ندارند[5]؛ و به تعبیری مفارقات، جزء این عالم (جسمانی) نیستند و هر آنچه در عالم است حادث و در حال تغییر و تجدّد است[6].

از جمع موارد فوق این‌گونه نتیجه حاصل می‌شود که ملاصدرا عالم را دو دسته می‌کند که یکی عالم جسمانی و دیگر عالم مفارقات. حدوث زمانی از نظر ملاصدرا مربوط به عالم جسمانی می‌شود و عالم مفارقات را که از آن تعبیر به کلمات الهی و صور و اشعّه الهیه می‌کند، جدای از خدای متعال نمی‌بیند تا عنوان حدوث بر آنها صدق کند؛ بنابراین وقتی از حدوث صحبت می‌کند، عالم جسمانی را در نظر دارد که تک‌تک اجزاء این عالم حادث زمانی بوده و طبق حرکت جوهری دائماً در حال تغییر و تجدّد هستند. از طرفی به دلیل عدم انقطاع فیض الهی، ابتدایی برای این عالم نمی‌توان فرض کرد و لذا خلقت از ازل بوده است.

امّا در نقد این نظریه می‌توان گفت که اوّلاً در بیان جزئیات عالم جسمانی، ملاصدرا بسائط و نفوس و صور را نیز جزء این عالم می‌داند. سؤال اینجاست که یک موجود بسیط چه‌طور می‌تواند جسمانی باشد؟ طبق تعریفی که خود ملاصدرا از جسم ارائه می‌دهد، جسم هم‌مکان دارد یعنی در سه بُعد طول و عرض و ارتفاع گسترش دارد و هم قابلیت حرکت که هم حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر

---

[1] "أن جوده دائم و فیضه غیر منقطع." (ملاصدرا، ***الحکمة المتعالیة***، ج ۷، صص ۲۸۳-۲۸۴)

[2] "فالفیض من عند اللّه باق دائم؛ و العالم متبدّل زائل فی کلّ حین، و إنّما بقاؤه بتوارد الأمثال." (همان، ص ۳۲۸)

[3] "و ثبت أنّ الموجود من کلّ شیء موجود هو "وجوده"؛ و لیس للمسمّاة عندهم ب «الماهیّات» و عند الصّوفیة ب "الأعیان الثّابتة" وجود أصلا - لا فی العین و لا فی الذّهن" (همو، ***رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)***، ص ۱۱۱)

[4] "لا کحال الماهیّات، حیث یکون لها فی أنفسها الإمکان" (همان، ص ۱۱۲)

[5] "إذ لا ماهیّة للأمر المفارق إلاّ الهویّة المتعلّقة بهویّة الحقّ الأوّل" (همانجا)

[6] "فالإنّیّات المفارقة و الصّور الإلهیّة کلها من الجلایا القدسیّة و الأشعّة الإلهیّة و أمّا العالم بجمیع جواهره المادیّة و الصّوریة و النّفسیّة و الجرمیّة و أعراضها، فهی حادثة متجدّدة فی کلّ حین؛ و لا یوجد فی شیء من العالم قدیم بشخصه واحد بالعدد، بل یوجد منه فی کلّ آن شخص آخر." (همان، صص ۱۱۱و ۱۱۲)

و هم حرکت جوهری را شامل می‌شود[1]؛[2] هر موجود مکان‌مندی به دلیل اینکه دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و ارتفاع) است، قابل‌تقسیم می‌باشد. ازاین‌رو پس هر جسمی قابل‌تقسیم به اجزاء کوچک‌تر است. از طرفی طبق تعریف بسیط در مقابل مرکّب، امری است که قابل انقسام نباشد. پس چه‌طور ممکن است جسم مکان‌مند قابل انقسام، بسیط یعنی غیر قابل انقسام باشد؟ این یک تناقض در دسته‌بندی اجسام است و اشکال اوّلی است که به این نظریه وارد است. پس تا اینجا معلوم شد که جسم بسیط نداریم و از طرفی طبق نظریه ملاصدرا همه اجسام، حادث زمانی هستند. یعنی هر آنچه می‌توان اطلاق جسم بر او کرد اوّلاً به دلیل مکان‌مند بودن و واجد حرکت بودن، زمان‌مند نیز هست و بنابراین حادث زمانی است. ثانیاً از نظر ملاصدرا ما سوای خداوند همگی در عالمی قرار می‌گیرند که همه اجزاء آن دائماً طبق نظریه حرکت جوهری در حال تغییرند و بنابراین حادث زمانی هستند[3]. امّا دسته دوم که ثابتات باشند، دستخوش تغییر نمی‌شوند و از آن با تعابیری نظیر: کلمات الله و علوم الهی یاد می‌کند که اصلاً جزء این عالم نمی‌داند[4].

بنابراین تا اینجا روشن شد که طبق نظر ملاصدرا امر ثابت که دستخوش تغییر و تبدّل و نقصان و زیادت نشود در این عالم نداریم و آنچه تغییرناپذیر است مربوط به علم خدای متعال می‌شود که از بحث حدوث خارج است؛ بنابراین ملاصدرا حدوث عالم به معنی مسبوقیت به عدم واقعی را می‌پذیرد و ثابتات را جدای از عالم می‌داند. بااین‌همه سؤال اینجا است که ملاصدرا که همه عالم را سیال و در حال تغییر می‌داند و ثابتات و مفارقات را از دایره عالم یا همان ماسوالله خارج می‌کند و منحصر به علم الهی می‌داند، چگونه قائل به قدیم بودن یک امر حادث یعنی خلقت اشیاء است؟ در خصوص مفارقات نیز نقدی که به دیدگاه ملاصدرا می‌توان وارد کرد این است که اگر بگوید مفارقات صرفاً محدود به علم الهی می‌شود که از بحث حدوث خلائق خارج می‌شود. ولی اگر مفارقات در دایره مخلوقات قرار گرفتند و هویّت مستقلی

---

[1] "الکون فی المکان لا یوصف به إلا الجسمیة أعنی الجوهر الطویل العریض العمیق و کذا الوضع أعنی نسبة أجزاء الشیء بعضها إلی بعض و إلی أمر خارج و کذا الانتقال من مکان إلی مکان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة" (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة ، ج ۳، صص ۴۳- ۴۴)

[2] "فنقول کل شخص جسمانی یتبدل علیه هذه المشخصات کلاً أو بعضاً کالزمان و الکم و الوضع و الأین و غیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إیاها بل عینه بوجه فإن وجود کل طبیعة جسمانیة یحمل علیه بالذات أنه الجوهر المتصل المتکمم الوضعی المتحیز الزمانی لذاته فتبدل المقادیر و الألوان و الأوضاع یوجب تبدل الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی و هذا هو الحرکة فی الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر کما أن وجود العرض عرض. إن کل جوهر جسمانی له طبیعة سیالة متجددة" (همان، صص ۱۰۵-۱۰۴)

[3] همو، رساله حدوث صص ۱۱۱و ۱۱۲

[4] "إنما الذی لا یبید و لا ینقص و لا ینفد أبدا هی کلمات الله التامات و علومه الباقیات و هی لیست من جملة العالم و ما سوی الحق کما أشرنا إلیه مرارا " (همو، ***الحکمة المتعالیة***، ج ۷، ص ۲۸۲)

غیر از خدای متعال برای آنها قائل شدیم، آن امر به‌ظاهر مفارق تحت هر عنوانی نظیر عقل یا ملک غیر از خدای متعال است و بنابراین باید هویّتی غیر از خدا داشته باشد، آنگاه دوباره همان مسئله مطرح است که اولاً چگونه یک امر ثابت و غیرقابل‌تغییر می‌تواند مخلوق واقع شود به‌نحوی‌که مسبوق به عدم واقعی باشد، چون خود خلقت بیانگر تغییر و صیرورت از نبودن به بودن و از نیستی به هستی است. پس یک امر ثابت ازلی و ابدی هیچگاه نمی‌تواند خلق شود. چون از ازل موجود است و موجودی که از ازل موجود است نمی‌تواند موجود شده باشد چون تحصیل حاصل محال است. ثانیاً اگر فرض کنیم امر ثابت با هویّت جداگانه از خدا نداریم یعنی موجودی به‌عنوان عقل یا ملک که تغییرناپذیر و ازلاً موجود باشد نداریم، کما هوالحق که در غیر این صورت تعدّد قدما پیش‌آمده و وحدانیت خدای متعال زیر سؤال می‌رفت، بااین‌همه دیگر توجیهی برای قدیم بودن و ازلی بودن خلقت باقی نمی‌ماند. چون همان‌طور که بارها به آن اشاره شد اگر موجودی مسبوق به عدم واقعی نباشد نمی‌توان عنوان مخلوق بر او نهاد زیرا او یک موجود ازلی و مستقل خواهد بود که فقط یک موجود می‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد و آن هم خدای متعال است. ولی همان‌طور که ذکر شد مهم‌ترین دلیلی که از طرف ملاصدرا و دیگر فلاسفه‌ای که قائل به ازلیّت عالم خلقت هستند مطرح می‌شود، ازلی بودن فیض الهی و دوام و عدم انقطاع آن است که این دلیل نیز نه عقلاً و نه باتوجه‌به صراحت روایات قابل‌پذیرش نیست. زیرا به لحاظ برهان عقلی که این برهان نیز ریشه در روایات در این زمینه دارد، عقلاً حدوث با ازلی بودن قابل‌جمع نیست. زیرا حدوث وقتی معنا پیدا می‌کند که شیء حادث، مسبوق به عدم واقعی باشد. در حالیکه موجود ازلی نمی‌تواند مسبوق به عدم واقعی باشد و عقل حکم می‌کند که حدوث با ازلیّت قابل‌جمع نیست. اصلاً موجودی که ازلی است، اطلاق حادث بر او محال است و موجب اجتماع نقیضین می‌شود. تعبیراتی نظیر حدوث ذاتی و عدم مجامع که فلاسفه خواسته‌اند با آن این مشکل و تناقض را حل کنند نیز نه‌تنها مشکل را حل نمی‌کند بلکه ایجاد مشکل مضاعف می‌کند. به این دلیل که منظور فلاسفه از حدوث ذاتی همان فقر ذاتی اشیاء است. موجودی که ذاتاً فقیر است یعنی وابسته به غیر است، نمی‌تواند ازلی باشد و برعکس اگر موجودی ازلی باشد نمی‌تواند وابسته به غیر باشد. مگر اینکه وحدانیت خدای متعال را زیر سؤال برده و بگوییم یک سری از موجودات از ازل همراه خدا بوده‌اند. اگر این موجودات عین خدا هستند که دیگر حدوث و فقر ذاتی به آنها اطلاق نمی‌شود و اگر غیر خدا هستند به این معنی خواهد بود که خدا به همراه یک سری موجوداتی غیر از خود از ازل با هم بوده‌اند که به تعدّد قدما منجر خواهد شد و وحدانیت خدای متعال زیر سؤال می‌رود. این

تناقض آشکار است و هر عقل سلیمی آن را درک می‌کند که موجودی که خلق شده است و مسبوق به عدم واقعی است، اطلاق واژه ازلی بر او بی‌معنا است و موجودی که مسبوق به عدم است درعین‌حال نمی‌تواند مسبوق به عدم نباشد. این یعنی موجودی داریم که هم مسبوق به عدم واقعی است و هم مسبوق به عدم واقعی نیست و اسم این را بگذاریم عدم مجامع! بنابراین وقتی معلوم شد تک‌تک مخلوقات، حادث و مسبوق به عدم واقعی هستند که این گزاره را ملاصدرا نیز قبول نموده است[1]، مجموعه خلائق یا همان خلقت نیز حادث و مسبوق به عدم واقعی خواهند بود. زیرا همان‌طور که در لسان روایات آمده است و فلاسفه نیز به آن اذعان نموده‌اند، خلقت نقطه آغاز دارد و از اوّلین مخلوق به اوّل ما خلق الله با تعابیر مختلف یاد می‌شود. پس وقتی معلوم شد خلقت نقطه آغاز دارد و هر مخلوقی نیز از جمله اوّلین مخلوق مسبوق به عدم واقعی است پس مجموعه خلقت نیز مسبوق به عدم واقعی است و نمی‌تواند ازلی باشد؛ بنابراین وقتی عقلاً محال شد که خلقت ازلی باشد، ازلیّت فیض، محلی از اعراب نخواهد داشت و خودبه‌خود منتفی می‌شود. ضمن اینکه فیض الهی در مقام فعل او است و فعل الهی در مرتبه ذات الهی نیست که ازلی و ابدی باشد و هیچ برهان عقلی و نقلی نیز بر ازلیّت فیض الهی دلالت نمی‌کند. زیرا اوّلاً می‌توان ادّعا نمود همه فلاسفه و حکماً قائل به این هستند که خالقیت از صفات فعل خداوند است و نه از صفات ذاتی. پس دلیلی وجود ندارد که خداوند باید دائماً در حال خلق باشد. ثانیاً اگر فیض را به معنی مطلق آن[2] یعنی جریان و فیضان (پُر شدن) خیر در نظر بگیریم، طبق مبانی قاطبه فلاسفه و حکماً که ملاصدرا نیز از آنها است، موجودی که وجود محض و خیر محض شد، اطلاق فیاضیت حتی اگر هیچ مخلوق خارجی به معنی ماسوالله هم وجود نداشته باشد، بر او بار می‌شود چرا که او کل الخیر و کله خیر است؛ بنابراین با این نگرش، دیگر معنا ندارد که حتماً باید موجودی سوای حق باشد تا اطلاق فیاضیت بر او شود چرا که او کل خیر است و فیض وجودش به وسعت بی‌کران وجودش همه هستی را فراگرفته

---

[1] "أن جمیع الهویات الجسمانیة التی فی هذا العالم سواء کانت بسائط أو مرکبات و سواء کانت صورا أو موادا و سواء کانت فلکیة أو عنصریة و سواء کانت نفوسا أو طبائع فهی مسبوقة بالعدم الزمانی فلها بحسب کل وجود معین مسبوقیة بعدم زمانی غیر منقطع فی الأزل ففی الأزل أعدام جمیع الأشخاص الجسمانیة و الهویات الطبیعیة إذ کلها علی الاستغراق الشمولی الأفرادی و الجمعی مما یصدق علیها أنها مسبوقة بعدم أزلی فکلها حادثة لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود و لا حقیقة ثابتة الهویة فإن المسمی بالکلی الطبیعی و الماهیة لا بشرط لیس لها فی ذاتها من حیث ذاتها وجود و لا وحدة و لا کثرة و لا استمرار و ثبات و لا أیضا انقطاع و حدوث بل هی فی جمیع هذه الصفات تابعة لأفرادها موجودة بعین وجودها واحدة بوحدتها کثیرة بکثرتها قدیمة بقدمها حادثة بحدوثها." (ملاصدرا، ***الحکمة المتعالیة***، ج ۷، ص ۲۸۵)

[2] فیض در لغت به معنای پر شدن و جاری شدن است.(ابن منظور، ***لسان العرب***، چ بیروت، الاعلمی، ج۷، ص۲۱۰)؛ (قرشی، ***قاموس قرآن***، ج۵، ص۲۱۵) ، (راغب اصفهانی، ***المفردات***، ص۶۴۸)

است؛ بنابراین مستقل از اینکه مخلوقی علی‌الظاهر در عالم باشد یا نه او همیشه منبع فیض و فیاض علی‌الاطلاق است.

۳-۵- نقد دیدگاه ملاصدرا در جمع حادث و ازلی

ملاصـــدرا بین حادث ذاتی یا همان ممکن‌الوجود و حادث زمانی تفاوت قائل شـــده و می‌گوید حادث ذاتی می‌تواند قدیم زمانی یا ازلی باشد[1].

در نقد این دیدگاه ابتدا باید به این سؤال پاسخ داده شود که آیا می‌شود موجودی حادث باشد ولی درعین‌حال قدیم زمانی باشد و آیا این نحوه خوانش ملاصدرا با مبانی مطرح شده در احادیث تطبیق دارد؟ در جواب باید گفت طبق حکم عقل و همچنین نظام وحیانی و آنچه از احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام به ما رسیده، موجود قدیم، نمی‌تواند حادث باشد و این یک گزاره بدیهی است. زیرا قدیم بودن با حدوث، جمع نمی‌شود و جمعشان منجر به تناقض می‌شود. چراکه معنای حادث بودن این است که موجودی مسبوق به عدم باشد، چه این حدوث را به تعبیر فلاسفه، ذاتی بنامیم و چه زمانی، فرقی از این بابت نمی‌کند، به‌هرحال موجود حادث چه حدوثش ذاتی باشد و چه زمانی، مسبوق به عدم است وگرنه حادث نیست و موجودی که مسبوق به عدم است نمی‌تواند قدیم باشد. چه اینکه اصلاً موجودی تحت عنوان حادث ذاتی که حادث زمانی نباشـــد، فرض ندارد. یعنی حدوث ذاتی ملازم حدوث زمانی است. زیرا اوّلاً طبق مبانی مطرح شده در روایات اسلامی که کاملاً منطبق با عقل است، موجود قدیم زمانی یا ازلی، بی‌نیاز از علّت می‌شود و فقط خدای متعال دارای چنین صفتی است و ثانیاً وقتی موجودی آن به آن و لحظه‌به‌لحظه برای حدوث و بقاء، نیازمند افاضه وجود باشد، نمی‌تواند مستقل از زمان فرض شود و آن را حادث ذاتی و نه زمانی نامید در حالیکه هر لحظه در حال نو شدن و دریافت وجود است؛ بنابراین این ادّعای فلاسفه از جمله ملاصدرا که خواسته‌اند حدوث ذاتی را با قدم زمانی جمع کنند، اصلاً قابل‌قبول نیســت و به آشــکاری منجر به تناقض می‌شــود. ضــمن اینکه خود ملاصــدرا در جای دیگر به‌صراحت اعلام می‌کند که یک شیء حادث، قبل از حدوثش که عدم بوده با بعد از حدوثش که به وجود

---

[1] "فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا يجامع البعد القبل في الحصول، و مقابله القدم الزّماني، فالقديم الزماني ما لا يكون لوجوده بدء زماني، و ثانيهما الغير الزّماني منهما و يسمّيان بالحدوث و القدم الذّاتين، فالحدوث الذّاتي ما يكون وجود الشيء مستندا الى غيره، و القدم الذّاتي ما لا يكون كذلك بل يكون موجودا بذاته لا بغيره، فالحادث الذّاتي ما لا يقتضي ذاته وجوده و لا عدمه فيكون ممكن الوجود، و القديم الذاتي ما يقتضي ذاته الوجود و هو الواجب الوجود" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۷)

آمده، قابل‌جمع نیســت[1]. پس وقتی خود او معترف به مســبوقیت امر حادث به عدم واقعی و غیر مجامع اسـت، چطور یک امر حادث می‌تواند ازلی باشـد به این معنی که قبلی برای او تعریف نشـود و نقطه آغاز نداشته باشد؟

حال باید دید باتوجه‌به تعریف فلاسفه از حادث ذاتی، آیا می‌شود موجودی داشته باشیم که ازلی باشـد ولی درعین‌حال ممکن‌الوجود باشـد؟ می‌توان اثبات کرد که ممکن‌الوجود نمی‌تواند یک موجود ازلی باشـد و این مبنا با مبنایی که در روایات اسـلامی دراین‌خصـوص معرفی شـده اسـت، منطبق اسـت. برای اثبات این مدعّا فرض کنید دو تا موجود داریم با نام‌های الف و ب که هر دو قدیم زمانی یا ازلی هسـتند. در اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات، این ادّعا که دو تا واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم، ردّ می‌شود، پس به‌ناچار یکی از این دو تا قدیم زمانی باید ممکن‌الوجود باشـــد. حال می‌خواهیم اثبات کنیم که این حالت نیز امکان ندارد که یکی ممکن‌الوجود و یا به تعبیر فلاسفه حادث ذاتی باشد و وجودش وابسته به غیر باشـد. برای اثبات ابتدا فرض می‌کنیم که موجود الف، به تعبیر فلاســفه واجب‌الوجود بوده و موجود ب، ممکن‌الوجود باشـــد. اگر ب ممکن‌الوجود باشـــد، بنا بر تعریف امکان، باید نســبت به وجود و عدم لااقتضا باشـد. سؤال اساسی که در اینجا مطرح است این است که چه‌طور ممکن است که یک شیء که نسبت به وجود و عدم لااقتضا است، ازلاً موجود باشد یا به تعبیر دیگر ضرورت ازلی داشته باشد؟ فلاسفه در ظاهر به این سـؤال این‌گونه پاسـخ می‌دهند که این شـیء باواسـطه غیر موجود اسـت. ولی این جواب نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا باید ابتدا به این پرسش پاسخ داده شود آیا ممکن است موجودی که نسبت به وجود و عدم لااقتضاء بوده، مسبوق به عدم نباشد؟ بدیهی است موجودی که مسبوق به عدم نیست، یعنی ضرورت ازلی دارد در نتیجه وجودش وابسته به غیر نیست چون همیشه بوده است و موجودی که همیشه بوده اسـت نمی‌تواند مخلوق باشـد و چنین موجودی ضـرورتاً موجود اسـت و ضـروری الوجود نمی‌تواند لااقتضاء نسبت به وجود و عدم باشـد. در حالیکه موجودی که بنفسـه اقتضاء وجود ندارد، ضـرورت ازلی نداشته یعنی وجودش ضروری نیست و بنابراین نمی‌تواند ازلی باشد. اینکه موجودی ازلاً موجود باشـد و درعین‌حال وابسته به غیر باشد اصلاً قابل اثبات نیست، در حالیکه عکس این قضیه بداهتاً قابل اثبات است

[1] "و بالجملة فسائر القبليات و البعديات يجوز بحسبها اجتماع القبل و البعد فی الوجود، الا قبلية عدم الحادث علی وجوده" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۲۰)

زیرا اصل بر این است که موجودی که مسبوق به عدم نیست و همیشه موجود بوده، نیازی به غیر نداشته است.

ملاصدرا در بیان اینکه خلائق نمی‌توانند قدیم ذاتی باشند می‌گوید اشیاء به دلیل اینکه نسبت به خدای متعال فقر ذاتی دارند، لاجرم متأخر از او بوده و بنابراین حادث هستند و ماسوالله همگی وجود بعد از عدم ذاتی دارند. [1] او در تکمیل این استدلال مطرح می‌کند که غیر از خدای متعال، قدیم بالذات نداریم و اگر در وصف موجودی گفته شود قدیم است، منظور قدیم عرفی و نسبی است یعنی نسبت به موجود دیگر از قدمت بیشتری برخوردار است. [2] از نظر ملاصدرا خدا قدیم زمانی نیست، چون زمان مخلوق او و متأخر از ذات او است[3].

نقدی که به این سخن ملاصدرا وارد است همان جمع بین قدم زمانی و حدوث ذاتی است در حالیکه وقتی اشیاء حادث ذاتی شدند پس حادث زمانی هم هستند. چون موجود شدن یعنی وجود بعد از عدم، حکایت از تغییر می‌کند و هر آنچه متغیّر است، زمانی است. یعنی پیدایش اوّلین موجود، خودش دلالت بر پیدایش زمان دارد. چون زمان طبق تعریف یعنی اندازه تغییر؛ بنابراین وقتی هیچ مخلوقی ازلی و قدیم نباشد، پس مجموعه خلقت نیز ازلی نیست و اصولاً خلق، محال است ازلی باشد. چون ازلی یعنی موجودی که وابسته به غیر نیست و اوّل و ابتدا برای او متصوّر نیست در حالیکه خلق نه‌تنها وجودش وابسته به غیر است بلکه به دلیل موجود شدن بعد از عدم، ابتدا برای او متصوّر است؛ بنابراین محال است موجودی در عین مخلوق بودن ازلی و قدیم باشد.

ملاصدرا در ادامه توجیهاتی که برای جمع بین ازلیّت و حدوث عنوان نموده، ذیل فرمایش امام علی علیه‌السلام که می‌فرماید حدوث خلق نشان‌دهنده ازلیّت خداوند است: "الدّالّ علی وجوده بخلقه و

---

[1] "المعية الذاتية بين شيئين هو ان لا يمكن انفكاك احدهما نظرا الى ذاته عن صاحبه. اذ كل ما سواه مفتقر الذات إليه فيكون متأخرا عنه فيكون حادثا، فكل ما سواه ايس بعد ليس ليسية ذاتية، فكل ما سواه متأخرة عنه تعالى بالذات." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۹۰)

[2] "فقول القائل: العالم قديم، باطل محض، لانه ان اراد به انه قديم بالذات فهو يناقض كونه عالما مفتقرا الى غيره، و ان اراد ان ذاته مع ذات البارئ فحيث ذات البارئ لم يكن له في تلك المرتبة وجود اصلا، و ان قال انه قديم بالزمان فالزمان ليس الا كمية الحركة و عددها و الحركة ليست حقيقتها الا الحدوث و التجدد، فكذلك كل ما فيها او معها و أيضا البرهان قائم على ان الاجسام و قواها و نفوسها متناهية القوى و الافاعيل و الانفعالات فلا بقاء و لا استمرار لها، فبطل كون العالم قديما. فظهر ان لا قديم بالذات الا الاول تعالى، و اذا اطلق على غيره كان بمعنى ثالث نسبي غير حقيقي، و هو ان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود شيء اخر و هو القديم العرفي، فقد اتفق الاسم و اختلف المعنى، و هكذا حال سائر الاسماء المشتركة بين الاول تعالى و بين الخلق." (همان، ص ۲۹۱)

[3] "فالحق تعالى اذ هو به مبدأ كل شيء كان الزمان مخلوقا متأخرا عنه فلم يكن قديما بالزمان فهو قديم بالذات" (همان، ص۲۹۰)

بحدوث خلقه علی ازله" بر خلاف مفاد این فرمایش یک نتیجه‌گیری عجیب را مطرح می‌کند که حدوث، مسبوق به یک حرکت دائمی و ازلی است و فاعل این حرکت ازلی نیز فیضش ازلی است[1].

این تعبیر از ملاصدرا که برای حدوث اشیاء، قائل به یک حرکت ازلی و بدون ابتداء شده است نشان می‌دهد که نه به معنای خلقت توجه لازم را معطوف داشته و نه به معنای ازلیّت. زیرا ازلیّت هیچگاه با حدوث و حرکت جمع نمی‌شود. چراکه نقیض یکدیگرند و اجتماع نقیضین نیز محال است. زیرا هر دو عنوان حرکت و حدوث نقطه آغاز دارند برخلاف ازلی که نقطه آغاز ندارد. بر خلاف نظر ملاصدرا نه‌تنها حدوث اشیاء، مبتنی بر حرکت ازلی نیست بلکه برعکس، حرکت، مبتنی بر حدوث اشیاء است. زیرا امر ثلبت ازلی که تغییر ندارد. پس حرکت نیز برای او بی‌معنا است. حرکت و تغییر جز در امور قلبل تغییر یعنی جسمانیات رخ نمی‌دهد و جسمانیات نیز حادث‌اند. پس حرکت خودش حادث است و حادث نیز ازلی نیست. پس عنوان حرکت ازلی یک مفهوم متناقض است. چه اینکه خود ملاصدرا در ذیل فرازی دیگر از این روایت به عارض بودن حرکت بر جسم تأکید دارد[2].

امّا بزنگاه این بحث در خصوص مفارقات است که از آنها به عقول و مجرّدات نیز یاد می‌کنند. ملاصدرا به‌صراحت، امکان عدم آنها و خلقت آنها یعنی مسبوقیت به عدم آنها را زیر سؤال می‌برد. با این استدلال که چون علّت تامّه آنها یعنی خدای متعال همیشه موجود است پس اینها نیز همیشه موجودند و به‌صراحت عنوان می‌کند که اینها ابقاء نمی‌شوند بلکه باقی به بقاء خدا هستند و امکان نیستی و عدم برای آنها نیست[3].

این سخن دارای اشکالات عدیده است. اوّلین اشکال به‌عنوان نقد مبنایی این است که لازمه این سخن آن است که مفارقات همانند خدا موجودات قدیم ذاتی باشند چون طبق نظر ملاصدرا اصلاً امکان

---

[1] "قوله: و بحدوث خلقه علی ازله، اشارة الی ما ذکرنا من دلالة حدوث الشیء علی سبق الحرکة التی لا بدایة لها و علی فاعله الازلی الّذي لا ینقطع فیض رحمته و جوده ازلا ابدا. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۸۳)

[2] "و قوله: و الخالق لا بمعنی الحرکة، لان خلقه الابداع و الافاضة لا المباشرة و التعمل، و لان الحرکة من عوارض الاجسام و ما یتعلق بها و هو منزه عن الجسمیة و عن التعلق بها. " (همان، ص۸۸)

[3] "اذ کل ما جاز عدمه بعد ان وجد فذلك بسبب عدم شیء من اسباب وجوده و اجزاء علّته التّامة، ضرورة ان العلة التامة للشیء ما دامت باقیة یمتنع عدمه لاستحالة انفکاك المعلول عن علّته التامة. فاذن لو فرض عدم المفارق العقلی فذلك یستلزم عدم شیء من اسباب وجوده و هی الفاعل و الغایة و المادة و الصورة، لکنه لا مادة له لتجرده عن المحل و الموضوع و لا صورة له لبساطته و عدم ترکبه الخارجی، بل ذاته نفس الصورة المجردة عن المواد، و اما فاعله: فهو ذات واجب الوجود و کذا علّته التمامیة ذاته تعالی. فاذن لا سبب له الا فاعله و غایته و هما شیء واحد ممتنع العدم بالذات، فهو واجب البقاء ببقائه تعالی – لا بابقائه – اذ لیس فیه امکان العدم." (همان، ص۱۴۵)

عدم و نیستی ندارند، موجودی که امکان نیستی نداشته باشد لاجرم مثل خدا ازلی و ابدی هستند. دومین اشکال در قالب نقد بِنایی این است که از نظر صدرا به‌این‌علت امکان نیستی و عدم ندارد که علّت تامّه آنها خدا است و خدا هم همیشه موجود است پس اینها همیشه موجودند. در حالیکه این استدلال را می‌توان برای همه موجودات به کار برد. زیرا علّت تامّه همه موجودات اعمّ از مفارق و غیر مفارق، خدای متعال است چون تا خدا نباشد و اراده او تعلّق نگیرد هیچ موجودی موجود نشده و هیچ فعلی انجام نخواهد شد و خدا هم همیشه موجود است پس همه موجودات باید طبق استدلال ملاصدرا همیشه موجود بوده و ازلی و ابدی باشند. در حالیکه این استدلال نادرست است. زیرا اوّلا همه موجودات و افعال آنها حادث‌اند پس همیشه موجود نیستند. ثانیاً علّت تامّه بودن خدا برای موجودات و افعال آنها به این معنی نیست که ذات حضرت حق بنفسه علّت تامّه موجودات است و چون حق‌تعالی همیشه موجود است پس موجودات و افعال آنها باید همیشه موجود باشند. بلکه مشیت و اراده الهی که خود صفت فعل حضرت حق‌تعالی محسوب می‌شود، علّت تامّه وجود موجودات و تحقّق افعال آنها است. سومین اشکال نیز در قالب نقد مبنایی این است که ملاصدرا به‌صراحت می‌گوید این موجودات یعنی مفارقات باقی به ابقاء الله نیستند بلکه باقی به بقاء الله است. این جمله یعنی چنین موجودی باید واجب‌الوجود بالذات باشد. زیرا اگر وابسته به غیر باشد باید نیاز به ابقاء داشته باشند و تنها واجب‌الوجود بالذات است که نیاز به ابقاء ندارد است.

ملاصدرا عنوان می‌کند که نمی‌شود ممکن‌الوجود صرفاً در حدوث، به علّت نیاز داشته باشد و در بقاء، بی‌نیاز از علّت باشد و در ادامه مطرح می‌کند که موجودات عالم جسمانی دائماً در حال تغییرند و آن به آن نیازمند افاضه وجود[1].

این سؤال را باید اینجا مطرح کرد که آیا صرفاً عالم جسمانی نیازمند افاضه وجود برای بقاء است؟ آیا موجودات به‌ظاهر غیرمادی (یا غیرجسمانی) با فرض اینکه چنین موجوداتی در عالم وجود داشته باشد (که البته به این فرض در جای خود پرداختیم و بیان نمودیم که تنها خدای متعال است که می‌توان به او اطلاق غیرجسمانی نمود و مابقی موجودات همگی بهره‌ای از جسمیت دارند.) برای بقاء، نیازمند افاضه لحظه‌به‌لحظه نیستند؟ اگر ملاصدرا بگوید که صرفاً موجودات مادی نیازمند افاضه آن به آن برای بقاء هستند که سخن خود را مبنی بر احتیاج همه ممکنات به علّت در حدوث و بقاء، نقض نموده

---

[1] "الثانية انّ الحادث بكلا المعنيين يحتاج الى سبب مؤثر في وجوده، لانّ منشأ الافتقار له الى السبب انّما هو ذاته لصفة الامكان، و ذلك لا يختصّ بزمان حدوثه دون زمان بقائه كما توهّمه أكثر علماء العامة و زعموا انّ الشيء اذا حصل عن موجده استغنى عنه في البقاء و الا يلزم تحصيل الحاصل، حتّى انّهم تجاسروا في القول بانّه لو جاز العدم على البارئ لما ضرّ عدمه وجود العالم، تعالى عمّا يقوله الظّالمون علوّا كبيرا." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۷)

اســـت؛ بنابراین اگر همه موجودات برای بقاء نیازمند افاضـــه وجود لحظه‌به‌لحظه از جانب فیاض علی‌الاطلاق هستند، چرا ملاصدرا میان موجودات مادی و غیرمادی در این مورد فرق قائل شده و صرفاً موجودات عالم جسمانی را دراین‌خصوص ذکر نموده است؟ در حالیکه اگر همه موجودات حادث‌اند و وابســـته به غیرند همان‌طور ملاصـــدرا به آن اذعان دارد، پس تفاوتی بین ابقاء آن به آن موجود مادی و غیرمادی وجود ندارد.

طبق نظر ملاصدرا عالم جسمانی، وجودش و خلقتش تدریجی است ولی امر الهی و کلمات الله و قضای الهی از مراتب علم ازلی هستند و مصون از تجّدد و حدوث[1].

این نظر ملاصـدرا از دو جهت دارای اشـکال اسـت. اوّل اینکه طبق تصـوّر او هر آنچه وجود و پیدایشـش تدریجی نباشـد لاجرم باید غیر حادث و ثابت باشـد: "کلمة اللّه و امره و قضائه مصون عن التجدد و الحدوث" در حالیکه می‌تواند یک موجود خلقت و پیدایشش دفعی باشد و همین خلقت نشان از حدوث او است؛ در عین اینکه در بقای وجودش آن به آن به افاضه وجود از جانب حضرت حق محتاج است و بنابراین نمی‌تواند وجودش ثابت باشد. دوم اینکه نظر ملاصدرا با قرآن و روایات نیز تطبیق ندارد. زیرا چه در قرآن کریم و چه در کلام معصـــومین به‌صـــراحت امر الهی و اراده را حادث و از صـــفات فعل معرفی کرده‌اند.

۳-۶- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب نسبت خدا با زمان و مکان

در خصـــوص عدم زمان‌مندی و مکان‌مندی خداوند، از جمله اســـتدلالی که در روایات مطرح می‌شود این است که اوّلاً او خالق زمان و مکان است و ثانیاً به دلیل عدم تغییر در ذات او زمان‌مندی برای او بی‌معنا است[2].

---

[1] "فاذن ثبت و تحقق ان وجود العالم الجسماني، فلكيا كان او عنصريا، تدريجي الوجود و اما الامور الربانية و الأشعة الالهية فهي من مراتب علمه الازلي و كلمات اللّه التامات، و كلمة اللّه و امره و قضائه مصون عن التجدد و الحدوث." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۱۲۲)

[2] "اخبرني عن ربك متى كان و كيف كان و على اي شيء كان اعتمادّه فقال ابو الحسن عليه السلام ان اللّه تعالى اين الأين بلا اين و كيف الكيف بلا كيف اخبرني عن ربك متى كان قال ويلك انما يقال لشيء لم يكن متى كان ان ربي تبارك و تعالى كان و لم يزل حيا بلا كيف و لم يكن له كان و لا كان لكونه كون كيف و لا كان له اين و لا كان في شيء و لا كان على شيء و لا ابتدع لمكانه مكانا و لا قوي بعد ما كون الاشياء و لا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا و لا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا و لا يشبه شيئا مذكورا و لا كان خلوا من الملك قبل إنشائه و لا يكون منه خلوا بعد ذهابه لم يزل حيا بلا حياة و ملكا قادرا قبل ان ينشئ شيئا و ملكا جبارا بعد انشائه للكون فليس لكونه كيف و لا له اين و لا له حد و لا يعرف بشيء يشبهه و لا يهرم لطول البقاء و لا يصعق لشيء بل لخوفه يصعق الاشياء كلها." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، صص ۸۵و ۸۶)

برای تبیین نظر ملاصدرا دراین‌خصوص و نقد آن نیاز است ابتدا زمان و مکان و مفاهیم مرتبط با آن از منظر او روشن شود. در تعریف زمان‌مند بودن، ملاصدرا زمان را دارای هویّت مستقل می‌داند و مقوله زمان‌مند بودن را نسبت متغیّرات با آن هویّت مستقل می‌پندارد[1]. از نظر او به دلیل اینکه زمان، مقدار حرکت است، علّت تغیّر اشیاء به لحاظ زمانی است و نه برعکس یعنی تغیّر اشیاء علّت پدیدآمدن زمان نیست. او زمان را دارای یک هویّت مستقل می‌داند که البته بنفسه متغیّر است. همین‌طور در مورد مکان نیز قائل است که مکان علّت تکثّر اشیاء به لحاظ مکانی است و نه برعکس. یعنی اشیاء علّت پدیدآمدن مکان‌های متعدّد نیستند[2].

به نظر می‌رسد این بیان ملاصدرا دارای اشکال باشد. زیرا درست بر خلاف نظر ملاصدرا تغیّر اشیاء است که زمان را می‌سازد و نه اینکه یک هویّت مستقلی به نام زمان داشته باشیم که علّت تغیّر اشیاء باشد. چراکه اگر اشیاء همگی ثابت بودند و در عالم هیچ تغییری رخ نمی‌داد، زمان نیز وجود نداشت و مفهوم زمان بی‌معنا می‌شد. همان‌طور که در مورد موجود لایتغیّری به اسم خدا، زمان معنا و مفهوم ندارد. در مورد مکان هم همین‌طور برخلاف نظر ملاصدرا نه‌تنها هویّت مستقلی به نام مکان وجود ندارد که بخواهد علّت تکثّر مکانی اشیاء باشد، بلکه این اشیاء مکان‌مند هستند که مکان به توسط آنها ساخته می‌شود و باز اگر همه اشیاء مجردّ از مادّه بودند همان‌طور که در مورد خدا این موضوع صدق می‌کند، اصلاً مکان بی‌معنا بود و قابل تعریف نبود.

ملاصدرا بر خلاف نظرش در بالا که برای زمان و مکان هویّت مستقل قائل شد، در جای دیگر این‌گونه مطرح می‌کند که اگر در عالم، جوهر جسمانی نبود، حدوث و زمان و حرکت نداشتیم[3] و زمان

---

[1] "ان متی لما کان عبارة عن نسبة المتغیرات الی الزمان" (همان، ص ۸۷)

[2] "و بالجملة الزمان لکونه مقدار الحرکة علة تغیر الاشیاء الزمانیة و لا علة لتغیره، لانه بنفسه متغیر و بهویته امر غیر قار الذات، و ان المکان علة تکثر الاشیاء المکانیة و لا علة لتکثره و انقسامه، لانه بنفسه قابل للتکثر و بهویته ذا اجزاء متباینة في الوضع" (همانجا)

[3] "لو لم یکن من الجواهر الجسمانیة جوهر صوری نحو وجوده التجدد و الانصرام لم یوجد حادث فی العالم و لا زمان و لا حرکة" (همان، ج۴، ص ۲۲)

همان مقدار حرکت است [1] و وجود مستقل ندارد[2]. امّا از نظر او حرکتی که حافظ زمان است باید حرکت دائمی و غیر حادث و غیرمنقطع باشد[3].

اشکالی که به این نظر ملاصدرا مبنی بر دوام حرکت برای توجیه وجود زمان، وارد است این است که می‌گوید اگر زمان حادث باشد، باید عدم هم زمانی باشد: " فیکون قبلیهٔ العدم زمانیهٔ فیکون قبل کل زمان زمانا" یعنی باید یک زمانی باشد که زمان نباشد. در حالیکه این استدلال از اساس دارای اشکال است و عدم زمان نیازی به زمانی بودن ندارد. بلکه طبق بیان خود ملاصدرا، زمان مقدار حرکت است پس زمان هویّت مستقل ندارد و حرکت هم منوط به وجود جسم است پس اگر جسمی نباشد، یعنی تغییری نیست پس حرکتی نیست پس زمانی نیست. او با این استدلال نادرست که بیشتر به دلیل ضیق در لفظ و کلام است وقتی گفته می‌شود زمانی بود که هیچ‌چیز نبود، به یک نتیجه‌گیری نادرست هم رسیده که زمان غیرمنقطع است و آغاز و انجامی ندارد، و همچنین مستقلاً موجود نیست و نیاز به یک قابل دارد و این قابل باید یک جسم واحد غیرمنقطع باشد که دائماً در حال تغییر است و دارای قوّه امکانی نامتناهی است و چنین جسمی همان فلک است که حرکت دایره‌ای دارد[4].

این استدلال و تالی فاسد آن ازآن‌جهت دارای اشکال است که برای توجیه یک امر غیرمستقل یعنی زمان که به تعبیر خود ملاصدرا اندازه حرکت است، قائل به وجود جسمی شده است که دارای تعارضات عدیده است. اشکال اوّل این است که می‌گوید این جسم واحد غیرمنقطع دائماً در حال تغییر است. چه‌طور ممکن است جسمی دائماً در حال تغییر باشد ولی درعین‌حال، واحد غیرمنقطع باشد. اصلاً تغییر یعنی انقطاع از حالت قبلی و ورود به حالت جدید وگرنه اگر انقطاعی رخ ندهد، تغییر معنا ندارد. نمی‌شود یک جسم در عین اینکه حالت قبلی را حفظ نموده است حالت جدید را نیز واجد باشد. لاجرم باید از حالت قبلی منقطع شده تا حالت جدید برای او حاصل شود وگرنه تناقض رخ داده و درآن‌واحد

---

[1] "فهذا الامر کمیة متصلة غیر قارة هی مقدار الحرکة و هو المعنّی بالزمان" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی*** ، ج۴، ص ۲۱)

[2] "اما کونه مقدار الحرکة: لانه مقدار و لیس مقدارا لجوهر و الا لوجد المتقدر بدون مقداره، لان الجوهر موجود فی کل آن من آنات زمانه و الزمان لیس بموجود فی ان فضلا عن کل ان" (همانجا)

[3] "ثم لا بدّ ان یکون الحرکة الحافظة للزمان حرکة غیر منقطعة و لا حادثة، و الا لکان وجودها بعد عدمها الغیر المجامع لوجودها، فیکون قبلیة العدم زمانیة فیکون قبل کل زمان زمانا و قبل کل حرکة حرکة من غیر انفصال لا فی البدایة و لا فی النهایة و لا فی الاوساط" (همانجا)

[4] "ان الزمان لعدم انقطاعه فی الطرفین و اتصاله الوحدانی لا بد ان یکون قابله جسما واحدا دائم التغیر غیر منقطع الذات ذا قوة امکانیة غیر متناهیة، و لیس الا الجسم المستدیر الابداعیالفلکی و فاعله موجودا قدیما غیر جسم و لا جسمانی ذا قوة غیر متناهیة فی التأثیر بلا تغیر فی ذاته و ما یلزم ذاته." (همان، ص ۲۳)

هم حالت قبلی را داراست و هم حالت جدید را که مستلزم محال است. دومین اشکال این است که این جسم دارای قوّه لایتناهی است. واضح است که همه خلائق محدود هستند. به‌تبع آن جسم و جسمانیات نیز محدود هستند. پس یک امر محدود نمی‌تواند واجد قوّه نامحدود باشد. چه اینکه ملاصدرا نام این جسم را فلک نهاده که در صورت وجود، قطعاً موجودی محدود با قابلیت‌هایی محدود است و نمی‌تواند قوّه امکانی نامحدود داشته باشد که همان‌طور که گفته شد حتی اگر نامی برای چنین جسم ناممکنی بر نمی‌گزید نیز فرقی نمی‌کرد چون چنین جسمی با چنین خصوصیاتی امکان تحقّق و وجود ندارد. اشکال سوم به این استدلال به تعریف جسم فلک بر می‌گردد که خودش طبق تعریف قائلین به آن که ملاصدرا نیز یکی از آنها است، وجودش متأخر از نفس فلک و آن نیز وجودش متأخر از وجود عقل در سلسله عقول است. چه اینکه خود عقل اوّل نیز مخلوق حق‌تعالی است. پس چطور ممکن است، موجودی که وجودش متأخر از حداقل برخی مخلوقات دیگر است و حادث است، غیرمنقطع و بدون آغاز و انجام باشد و برای توجیه زمان بدون آغاز و انجام به کار رود؟

امام رضا علیه‌السلام در حدیثی[1] مطلبی را مطرح می‌کنند که در مباحث توحیدی از اهمیت به سزایی برخوردار است. امام علیه‌السلام در جواب سؤال‌کننده از مورد مکان داشتن و کیفیت خداوند، عنوان می‌دارند که مکان به واسطه خداوند مکان شده است و مکان‌مندی مخلوق خداوند است. همچنین کیفیت به واسطه او کیفیت شده است و کیفیت را او ایجاد نموده است؛ بنابراین چنین موجودی که خود، خالق مکان است چگونه ممکن است در مکان باشد؟ همچنین موجودی که خالق کیفیت است چگونه ممکن است خودش دارای کیفیت باشد. او قابل‌درک با حواس نیست و با هیچ‌چیز قابل‌مقایسه نیست. در ادامه سؤال‌کننده از امام (ع) می‌پرسد، پس چنین موجودی اصلاً وجود ندارد چون با قابل‌ادراک با حواس نیست. امام (ع) در جواب می‌فرماید، همین که او قابل‌درک با حواس ظاهری نیست نشان‌دهنده این است که او به خلاف سایر اشیاء است.

---

[1] "فقال رحمك اللّه اوجدني كيف هو و اين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت إليه غلط هو اين الاين بلا اين و كيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفوفية و لا باينونية و لا يدرك بحاسة و لا يقاس بشيء فقال الرجل فاذن انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس فقال ابو الحسن عليه السلام ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۳)

ملاصـــدرا در شـــرح این حدیث در تعریف مکان‌مند بودن، می‌گوید، بودن در مکان ملاک مکان‌مندی اسـت و نه وجود خود اشـیاء و با این تعریف خدا را فاقد مکان معرفی می‌کند[1]. او در تفسـیر کلام امام رضا (ع) در خصوص اینکه چرا خالق مکان و کیفیت، خودش فاقد هر دوی اینها است، دو دلیل ذکر می‌کند. اوّل اینکه تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید و دوم اینکه فاعل و قابل، یکی خواهند شد[2].

در نقد این کلام ملاصدرا به نظر می‌رسد این تعریفی که ملاصدرا از مکان‌مندی ارائه نموده یعنی اگر شیئی در مکان باشد پس مکان‌مند است، تعریف ناقصی از مکان‌مندی است چه اینکه در ادامه ادّعا می‌کند وجود فی‌نفسه اشیاء به معنای مکان داشتن آنها نیست؛ لذا به نظر می‌رسد تا معنای مکان مشخص نشود، بودن در مکان نیز روشن نخواهد شد. زیرا بحث اصلی در این است که خود مکان چیست که اگر چیزی در آن باشد، می‌شود مکان‌مند؟ یا به تعبیر دیگر آیا هر شیء فی حدّ نفسه مکان‌مند است؟ یعنی اگر در عالم فقط یک شـیء مثلاً فقط یک انسـان داشـتیم و دیگر هیچ‌چیز دیگری نبود، آیا این انسـان که به تعبیری معلق در فضـا اسـت، دارای مکان اسـت یا خیر؟ اگر بخواهیم با مفاهیم ریاضـی مدل خود را بیان کنیم، می‌توان کل فضا را در سه بعد ترسیم نمود و به‌تبع آن این انسان در این فضای بیکران بر اساس یک مبدأ فرضی دارای مختصات طول و عرض و ارتفاع از آن مبدأ فرضی است و بنابراین دارای مکان نسبی اسـت. امّا اگر خود انسـان را به‌عنوان یک شـیء سـه‌بعدی دارای حجم در نظر بگیریم، فارغ از اینکه این انسان نسبت به کدام مبدأ سنجیده شود، خودش فضایی را اشغال نموده و به‌تبع آن دارای مکان است و این مکان از خود آن شیء که در این مثال انسان است، نشئت می‌گیرد. یعنی بر خلاف نظر ملاصدرا که بودن یک شیء در یک مکان را تعریف مکان می‌داند، این، تعریف بودن یک شیء در یک مکان است نه تعریف مکان. بلکه محدوده شیء خودش مکان ساز است و وجود مکان، یک شیء جداگانه‌ای نیست که بودن در آن، مکان را به وجود آورد. چراکه در غیر این صورت تسلسل به وجود می‌آید. زیرا همان‌طور که اشاره شد می‌توان گفت خود مکان از کجا به وجود آمد؟ بنابراین همان‌طور که معلوم شد، مکان، چیز جداگانه‌ای از اشیاء این عالم نیست. بلکه خود این اشیاء به دلیل داشتن بُعد، مکان‌ها را می‌سازند. بحثی

---

[1] "و امّا الاین فرسمه کون الشيء في المكان، و هذا الكون غير وجود الشيء في نفسه، فان كون الانسان في الاعيان، وجوده في نفسه، و كونه في المكان، اضافة عرضت له بعد كونه انسانا من حيث ان احدهما حاو و الاخر محمول" (همان، ص ۲۵)

[2] "و امّا براءته عنهما: فلان موجد الشيء متقدم عليه بالوجود، فيستحيل ان يكون المكيف بالكسر، اي فاعل الكيف مكيفا بالفتح، اي منفعلا، و الا لزم تقدم الشيء على نفسه و كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا لشيء واحد، و هما محال، و كذا الكلام في الاين بل الكلام فيه ابين و اظهر." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۲۶)

که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا فقط اشیاء مادی، مکان‌مند هستند؟ در جواب این سؤال باید عنوان داشت که بنا به فرض نگارنده که در این رساله نیز به دنبال اثبات آن باتوجه‌به معارف وحیانی است همه اشیاء عالم غیر از خدای متعال جسمانی هستند. یعنی اوّلاً محدودند و ثانیاً بهره یا نسبتی با مادّه دارند و به تعبیر دیگر اصلاً موجود مجرّد تامّ از مادّه، غیر خداوند که مطلقاً نه مادی باشد و نه متّکی بر مادّه باشد و نه منسوب به مادّه باشد نداریم و همه موجوداتی که فلاسفه از آنها تعبیر به مجردّات می‌کنند نظیر عقول و ملائکه همگی جسمانی هستند و جسم نیز دارای حدّ و بُعد است، پس مکان‌مند است. پس همه اشیاء غیر از خدای متعال، مکان‌مند هستند.

در خصوص عدم مکان‌مندی خداوند، امام صادق علیه‌السلام همان‌طور که عرض شد بیان فرمودند، احاطه خداوند به اشیاء به این معنی نیست که وجود او در مکان است (همانند یک شیء سیال و لطیف که در جسمی نفوذ می‌کند)، بلکه احاطه و اشراف علمی به اشیاء دارد. امّا ملاصدرا در ادامه نظریه اشتراک وجودی خدا و ماسوای او، بر خلاف نظر امام علیه‌السلام عدم مکان‌مندی خدا را این‌گونه توصیف می‌کند که حصول خدا در یک مکان نفس حصول او در مکان دیگر است[1]. در حالیکه این عبارات از اساس نادرست است و خداوند حصول در مکان ندارد. بلکه اشراف و احاطه به مکان و مکانیات دارد.

در تکمیل این بحث می‌توان گفت فلاسفه طبق تعریف، نسبت متغیّر به متغیّر را زمان و نسبت متغیّر به ثابت را دهر و نسبت ثابت به ثابت را سرمد می‌نامند[2]. از طرفی در روایت از پیامبر اکرم صلی‌الله علی و آله نقل شده است که به دهر دشنام ندهید که خدا همان دهر است[3]. از این روایت باتوجه‌به معنای دهر که امر ثابت عالم هستی است که حوادث و تغییرات را به او نسبت می‌دهند و این امر ثابت، خدا معرفی شده است می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که تنها موجود ثابت در عالم هستی، خدای متعال هست و مابقی موجودات در حال تغییرند و البته چون هر تغییری را نیز می‌توان در قالب زمان تعریف نمود، پس همه موجودات به غیر خدای متعال زمان‌مند هستند.

---

[1] "بل حصوله هاهنا و حضوره لهؤلاء نفس حصوله هناك و حضوره لاولئك" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۱۶)

[2] "نسبة المتغيّر الى المتغيّر زمان، و نسبة المتغيّر الى الثابت دهر، و نسبة الثابت الى الثابت سرمد، و لعلّ المراد من الزمان مدّة دوام المتغيّرات و من الدّهر بقاء معيّة المتغيّر بالثابت كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت و ان كان أحدهما متجدّدا في كل حين و الآخر مستمرّا، و من السّرمد البقاء المطلق الّذي لا تغيّر فيه اصلا." (همان، ص۸)

[3] "لا تسبّوا الدهر فانّ اللّه هو الدّهر " (سید رضی، ***المجازات النبویة***، ج ۱، ص۲۲۲)

ملاصدرا در ذیل روایت فوق می‌گوید این روایت مربوط به اعتقاد دهریون و زنادقه است که حوادث روزگار را به دهر نسبت می‌دادند و به همین مناسبت به دهر اهانت می‌کردند و پیامبر در ردّ عمل آنها چنین بیانی را فرموده است چون نازل‌کننده حوادث، خدای متعال است[1].

در حالیکه مخاطب این روایت بر خلاف نظر ملاصدرا به نظر نمی‌رسد دهریون و زنادقه باشند. چراکه اوّلاً به دهریه و زنادقه[2] که منکر وجود خدا هستند، معنی ندارد که بگوییم چون دهر همان الله است، به دهر توهین نکنید. چون خدای موحدان یا الله برای آنها تعریف نشده است و اهانت به دهر نمی‌تواند اهانت به خدای موحدان باشد. ثانیاً اگر پیامبر بخواهد از طریق این روایت، اعتقاد دهریون را ردّ نماند، نمی‌تواند بگوید خدای ما همان دهر است. چون در این صورت میان دهریون و موحدان تفاوتی وجود نخواهد داشت و همگی به یک چیز معتقدند با نام‌های مختلف. در حالیکه این دو اعتقاد از اساس و ریشه متفاوت است؛ و اگر پیامبر بخواهد اعتقاد آنها را ردّ کند باید بگوید چیزی به‌عنوان دهر وجود ندارد که مثلاً حوادث از او نشئت بگیرد، بلکه همه امور در دست خدای متعال است که دارای صفات خاص خود است؛ بنابراین این استدلال ملاصدرا که به دلیل اینکه دهریون حوادث زمانه را به دهر نسبت می‌دادند و چون حوادث زمانه به دست خداست، پس پیامبر هم به همین مناسبت گفته است که دهر همان خداست و به دهر توهین نکنید چون به خدا توهین کرده‌اید، به نظر استدلالی ناتمام است. بلکه باتوجه‌به معنای دهر که نزد همه مشترک است که یک امر ثابت در این عالم است که همه حوادث و تغیّرات بر اساس آن سنجیده می‌شود، معنای روایت دهر همان خداست همان‌طور که ذکر شد این می‌شود که آن امر ثابت عالم هستی که حوادث و تغییرات را به او نسبت می‌دهند همان الله است؛ بنابراین با این تعریف توهین به دهر توهین به خداست که قطعاً مخاطب این روایت باید شخص موحدّ و معتقد به الله باشد. ضمن اینکه در روایت مربوطه[3] در اصول کافی نیز امام صادق علیه‌السلام، در ردّ نظریه دهریه که معتقدند دهر منشأ پیدایش

---

[1] "و الوجه في ذلك: انّهم اذا اصابتهم قوارع الدهر و حوادث الزمان و نوائبه نسبوها الى الدهر و سبّوه بذلك و يكثرون ذلك في اشعارهم و خطبهم فنهاهم النبي صلّى اللّه عليه و آله عن ذمّ الدهر و سبّه ان لا تسبّوا فاعل هذه الاشياء، فانكم اذا سبّبتموه وقع السب على اللّه تعالى لانّه الفعّال لما يريد لا الدهر. فيكون تقدير الرواية الاولى: فانّ جالب الحوادث و منزلها هو اللّه لا غير، فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذلك، و تقدير الرواية الثانية: فانّ اللّه هو جالب الحوادث لا غيره، ردّا لاعتقادهم: انّ جالبها هو الدّهر. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، صص ۸ و۹)

[2] "بنا به تعريف زنديق كه ملاصدرا آن را پذيرفته است : قال الليث: و زندقة المرء ان لا يؤمن بالاخرة و وحدانيّة الخالق، و عن تغلب معناه ما يقوله العامة: ملحد و دهريّ، و هذا المعنى الثاني اولى، فانّ المراد به من ينكر الصّانع اصلا، لا من اعتقده اثنين كالثنوية القائلين بالهين اثنين. " (همان، ص۸)

[3] "ثم قال أبو عبد اللّه عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تتحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و

شب و روز و حرکت ماه و ستارگان در مدار خود است، می‌گوید اگر دهر یک موجود فاقد شعور و غیر مختار است، چه‌طور این نظم را در سراسر عالم پدید آورده است؟ از عبارات امام (ع) معلوم می‌شود که دهری که دهریون به آن معتقدند که فاقد شعور و اختیار است را ردّ می‌نماید. ازاین‌رو روایت دهر همان خداست، نمی‌تواند باتوجه‌به معنایی که دهریون از دهر می‌فهمند، منطبق باشد بلکه باتوجه‌به معنای عام آن که بیانگر وجه ثابت در نظام هستی است، قابل توجیه می‌باشد.

ملاصدرا در شرح حدیث فوق برای استناد نظم این عالم به یک موجود غیرجسمانی، موجودات جسمانی را مضطرّ عنوان می‌کند و افعال صادره از این موجودات را از نفس می‌داند که از نظر او موجودی غیرجسمانی و از عالم امر است. چه اینکه از نظر او موجود جسمانی نمی‌تواند تحت تسخیر و مقهور موجود جسمانی دیگر باشد و لاجرم باید تحت تسخیر یک موجود غیرجسمانی باشد[1].

این در حالی است که اوّلاً جسمانی بودن تلازمی با اضطرار ندارد و حداقل می‌توان گفت موجوداتی غیر مضطری نظیر انسان و جنّ که جسمانی هستند وجود دارد و در مقابل، موجودات غیرجسمانی از نظر فلاسفه نظیر ملائکه (اگرچه ملائکه نیز در روایات ما با جسم لطیف عنوان شده‌اند، بنابراین جسمانی محسوب می‌شوند) نیز هستند که مضطر و مسخرّند و از خود اختیاری ندارند. ثانیاً این گزاره که موجود جسمانی نمی‌تواند تحت تسخیر و مقهور موجود جسمانی دیگر باشد نیز نادرست است. زیرا همان‌طور که در قرآن کریم خداوند متعال خطاب به انسان می‌گوید، آنچه در آسمان‌ها و زمین است را مسخّر شما گردانیدیم: "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ[2]" معلوم می‌شود موجود جسمانی می‌توان تحت تسخیر موجود جسمانی دیگر باشد. ضمن اینکه حتیّ موجودات به‌ظاهر فاقد شعور و

لا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما اللّه ربهما و سيدهما قال: فآمن الزنديق على يدي أبي عبد اللّه عليه السلام "(ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۶)

[1] "انّ الذي سمّيتموه الدهر و جعلّتموه فاعل الافاعيل و جاعل الآثار و الحركات اذا لم يكن عندكم مرتفع الذات عن الجسم و الجسمانيّات و لا خارج الهويّة عن عالم الارض و السّماوات فيجب ان يكون مضطرّا في ذاته و فعله مسخرا في شأنه و صنعه، اذ كل ما في هذا العالم كذلك، فانّه مقصور على حده محدود مضطرّا في شأنه. كلّ ما في الارض و السماء من ذوات الاجرام و طبائعها، فالجميع مسخّرات مجبورات و مضطرات مقهورات لما هو خارج عنها و عمّا في الارض و السّماء. فاذن لمّا ثبت و تحقق ان المسمى بالطبيعة الّتي بمنزلة إله الطبيعيين او الدّهر الذي هو معبود الدهريين ليس الّا مسخّرا مضطرّا في فعله مجبورا مقهورا في صنعه و اثره كما بيّن، و لا بدّ لكلّ مسخّر مضطر ممّن سخّره و اضطره، فيجب ان يكون ذلك المسخر القاهر لطبائع الاشياء الممسك للسماء ان تقع على الارض و ممسكهما ان تزولا امرا خارجا عن عالم الجسمية غير واقع تحت الدهر و الطبيعة، و الّا لزم التسلسل او الدور فينتهي الامر لا محالة الى وجود الرّب تعالى. ليست هذه الافاعيل المختلفة صادرة عن اجسادها و لا عن طبائعها الجرمانيّة و انما هي صادرة عن نفوسها و ارواحها الخارجة عن عالم الاجسام و طبائعها الجرمانيّة، و ليست الاجسام و لا الطبائع الّا مسخرة مقهورة تحت ايدي النفوس و الارواح و عالمها عالم الامر الالهي" (همان، ص۱۴)

[2] قرآن، جاثیه،۱۳

اختیار و به تعبیر ملاصدرا مضطر و مسخّر نظیر زمین و آسمان نیز به تعبیر قرآن کریم، همگی اوّلاً دارای شعور هستند: " کل قد علم صلاته و تسبیحه[1]" و ثانیاً دارای اختیار، چراکه در مورد خلقت آسمان‌ها و زمین، خدای متعال می‌فرماید: "و آن گاه به خلقت آسمان‌ها توجه کامل فرمود که آسمان‌ها دودی بود، پس به آسمان و زمین فرمود که همه به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند: ما با کمال شوق و میل می‌شتابیم[2]." امام علی علیه‌السلام نیز در تأیید این مطلب می‌فرماید از نشانه‌های آفرینش خداوند، خلقت آسمان‌هاست که بدون ستون برجا و بدون تکیه‌گاه برپاست، خداوند آن‌ها را به اطاعت خویش دعوت فرمود و آن‌ها مطیع و با اقرار، بدون درنگ و تأخیر پاسخ دادند، و اگر اقرار آسمان‌ها به ربوبیّت و اعترافشان به فرمانبرداری از او نبود آن‌ها را محلّ عرش خویش، و جایگاه فرشتگان، و محلّ بالارفتن گفتار نیکو و کردار شایستهٔ بندگانش قرار نمی‌داد[3]. در همین رابطه از امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ مخلوقاتی غیر از انسان‌ها و جنّیان که خدا با آن‌ها سخن گفته است، سؤال شد. امام (علیه‌السلام) فرمود: "آسمان‌ها و زمین! خداوند می‌فرماید: اِئْتِیَا طَوعًا أَو کَرْهًا قَالتَا أَتَیْنَا طَائِعِینَ[4]." همچنین در همین رابطه امام سجاد علیه‌السلام در صحیفه سجادیه در خطاب به هلال ماه رمضان می‌فرمایند: "ایها الخلق المطیع الدائب السریع[5]." که همگی دلالت بر این دارد که آنچه به نظر فلاسفه در دایره جسمانیات قرار می‌گیرد نیز بر خلاف نظر فلاسفه مضطر نبوده بلکه با طوع و رغبت در حال صیرورت هستند.

ملاصدرا در ذیل این بیان معصوم که می‌فرماید مخلوقات، اجوف و مرکّب هستند و بدین واسطه امکان نفوذ در آنها هست، می‌گوید هر مخلوق جسمانی یک جنبه عدمی دارد و آن فقر و حاجت اوست که از آن به امکان یا قوّه استعدادی تعبیر می‌شود و چون این امر عدمی نمی‌تواند قائم به نفس خود باشد

---

[1] قرآن، نور، ۴۱

[2] "ثمّ اسْتَوَى إِلَى السّمَاءِ وَهِيَ‌دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (قرآن، فصلت،۱۱)

[3] "فَمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مُوَطَّدَاتٍ بِلَا عَمَدٍ قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ دَعَاهُنَّ فَأَجَبْنَ طَائِعَاتٍ مُذْعِنَاتٍ غَيْرَ مُتَلَكِّئَاتٍ وَلَا مُبْطِئَاتٍ وَ لَوْ لَا إِقْرَارُهُنَّ لَه بِالرُّبُوبِيَّهْ وَ إِذْعَانُهُنَّ بِالطَّوَاعِيَهْ لَمَا جَعَلَهُنَّ مَوْضِعاً لِعَرْشِهِ وَ لَا مَسْكَناً لِمَلَائِكَتِهِ وَ لَا مَصْعَداً لِلْكَلِمِ الطَّيِّبِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ مِنْ خَلْقِهِ" (***نهج البلاغة***، خطبه ۱۷۳)

[4] "وَ قَدْ سُئِلَ أَبُوالْحَسَنِ‌الرِّضَا (علیه‌السلام) عَمَّنْ كَلَّمَ اللَّهَ لَا مِنَ الْجِنِّ وَ لَا مِنَ الْإِنْسِ فَقَالَ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ فِي قَوْلِهِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ" (مجلسی، ***بحارالأنوار***، ج۵۴، ص۶۰)

[5] ***الصحیفة السجادیة***، ص ۱۸۲

لاجرم باید قائم به شیء دیگر باشد و آن شیء دیگر، صورت است؛ بنابراین هر صورت جسمانی یک مادّه عدمی دارد که به واسطه آن مادّه عدمی احوال مختلف را می‌پذیرد[1].

چند اشکال به این بیان صدرا وارد است. اشکال اوّل این است که اگر قوّه استعدادی اشیاء یک امر عدمی است چه‌طور از آن به قوّه استعدادی یاد می‌شود؟ مگر می‌شود یک امر عدمی قوّه یا امکان استعدادی داشته باشد؟ این قوّه استعدادی در کجا ذخیره شده که می‌توان هم به آن قوّه اطلاق شود یعنی توان نهفته و هم استعداد یعنی قابلیت شکوفایی؟ اگر امر عدمی باشد چگونه می‌تواند توان نهفته و قابلیتی برای شکوفایی یک امر وجودی باشد؟ اشکال دوم این است که اگر قوّه یا امکان استعدادی یک امر عدمی است چه‌طور یک امر عدمی می‌تواند قیام به یک امر دیگر داشته باشد که از آن تعبیر به‌صورت می‌کند؟ اشکال سوم این است که ملاصدرا می‌گوید هر صورت جسمانی دارای یک مادّه عدمی است. مادّه عدمی به چه معنا است؟ اگر عدم است که معنا ندارد متعلَّق صورت باشد. اگر عدم نیست پس چرا از آن تعبیر به مادّه عدمی نموده؟ اشکال چهارم این است که ملاصدرا علی‌رغم اینکه از این مادّه یا همان قوّه استعدادی تعبیر به مادّه عدمی می‌کند، درعین‌حال این مادّه عدمی از نظر او حالات مختلف را قبول می‌کند. یعنی حالات مختلف صورت به‌واسطهٔ این مادّه عدمی است. چه‌طور ممکن است یک امر عدمی، پذیرنده حالات مختلف باشد و به‌واسطهٔ آن، صورت از حالتی به حالت دیگر تغییر کند؟ اشکال پنجم این است که اگر واقعاً مادّه، امر عدمی است و صورت امر وجودی، پس این تفکیک مادّه و صورت از اساس دارای اشکال است. زیرا چه لزومی دارد در کنار یک امر وجودی یک امر عدمی را بااین‌همه تعارضات، فرض نماییم؟ اینها سؤالات و اشکالاتی است که به ملاصدرا در تبیین نظریه تفکیک مادّه و صورت وارد است.

---

[1] "ذلك لان كل مخلوق جسماني فيه امر عدمي هو جهة فقره و حاجته و يقال له الامكان و القوة الاستعدادية، و لكونه امرا عدميا نسبيا لا يقوم بنفسه فيحتاج الى ما يقوم به و هو الصّورة.فكل صوره جسمانية لها مادة عدمية بها تقبل كل ما يرد عليها من الاحوال، و لو كانت الصورة مجرّدة بلا مادة لم تقبل شيئا اخر اصلا و لم يتغيّر من حال الى حال " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۲۲۹)

۳-۷- خلقت "لا من شیء"[۱]

در بیان خلقت "لا من شیء" امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند خدا از چیزی به وجود نیامده و آنچه به وجود آورده را نیز از چیزی به وجود نیاورده. به‌واسطهٔ حدوث اشیاء ازلیّت و با خلقت آنها قدیم بودن خود را اثبات نموده است[۲]. امام محمد باقر علیه‌السلام نیز در این زمینه می‌فرمایند خداوند علم ازلی به اشیاء دارد ولی خلقت اشیاء مسبوق به عدم واقعی است و از چیزی صورت نگرفته است. چراکه در این صورت آن شیء که دیگر اشیاء از آن پدید می‌آمدند، موجودی قدیم و ازلی می‌شد و با خداوند در هویّتش معیّت پیدا می‌کرد که این جز کفر و زیرسؤال‌بردن وحدانیت خدا پیامدی ندارد[۳]. در جای دیگر از ایشان سؤال شده است که آیا خدا اولین شیئی که خلق نمود را از چیزی پدید آورد یا از هیچ‌چیز به وجود آورد؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: خداوند آن شیء را خلق نمود بدون اینکه شیئی قبلش وجود داشته باشد که بخواهد از آن شیء آن را به وجود آورد و اگر خدا آن شیء را از شیء قبلی پدید می‌آورد، آنگاه این توالی اشیاء انقطاع نمی‌یافت و تا ازل ادامه می‌یافت و آنگاه همان‌طور که خدا از ازل موجود است شیئی همراه او نیز از ازل وجود می‌داشت در حالیکه خدا بود و هیچ شیئی با او نبود[۴و۵].

ملاصدرا در خصوص نحوه حدوث و خلقت اشیاء، می‌گوید جمع کثیری بر این باورند که حدوث و خلقت از یک اصل و سنخ اوّلیه به وجود می‌آید که یک عده خداوند را مادّه ممکنات می‌دانند و عده دیگر که قائل به ثنویت هستند، نور و ظلمت را به‌عنوان دو اصل قدیم و اصیل می‌پندارند. امّا گروه اوّل را به بخشی از عرفا و صوفیه نسبت می‌دهد که خلائق، صورت‌ها و تعیّناتی هستند که عارض بر موجود

---

[۱] رجوع کنید به: برنجکار، ***قواعد کلامی (توحید)***، ص ۱۶۷

[۲] "خَطَبَ أَمِيرُ اَلْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ اَلنَّاسَ فِي مَسْجِدِ اَلْكُوفَةِ فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ اَلَّذِي لاَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لاَ مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا كَانَ مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ اَلْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ وَ بِفُطُورِهَا عَلَى قِدْمَتِهِ اَلْخُطْبَةَ" (مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۵۴، ص۴۶)

[۳] "قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِماً، خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اَللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ، خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ اَلشَّيْءُ اَلَّذِي خَلَقَ مِنْهُ اَلْأَشْيَاءَ قَدِيماً مَعَهُ فِي أَزَلِيَّتِهِ وَ هَوِيَّتِهِ، كَانَ ذَلِكَ أَزَلِيّاً، بَلْ خَلَقَ اَللَّهُ اَلْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لاَ مِنْ شَيْءٍ" (صدوق، ***علل الشرائع***، ج۲، ص ۶۰۷)

[۴] "عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ فِي حَدِيثٍ: اَنَّ رَجُلاً سَأَلَهُ، مَا أَوَّلُ مَا خَلَقَ اَللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: إِنَّ اَللَّهَ عَلاَ ذِكْرُهُ كَانَ وَ لاشيء غَيْرُهُ وَ كَانَ عَزِيزاً وَ لاَ عِزَّ، لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ وَ كَانَ خَالِقاً وَ لاَ مَخْلُوقَ فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ، اَلشَّيْءُ اَلَّذِي جَمِيعُ اَلْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ اَلْمَاءُ. فَقَالَ اَلسَّائِلِ: فَالشَّيْءُ اَلَّذِي خَلَقَهُ، مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لاشيء؟ فَقَالَ: خَلَقَ اَلشَّيْءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ لَوْ خَلَقَ اَلشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ، إِذاً لَمْ يَكُنْ لَهُ اِنْقِطَاعٌ أَبَداً وَ لَمْ يَزَلِ اَللَّهُ إِذاً وَ مَعَهُ شَيْءٌ وَ لَكِنْ كَانَ اَللَّهُ وَ لاشيء مَعَهُ". (همو، ***التوحید***، ج۱، ص۶۶)

[۵] کلینی، ***الکافی***، ج۸، ص۹۴

حقیقی که خدای متعال باشند شده‌اند که از نظر ملاصدرا این تفکر باطل است چراکه خداوند نمی‌توان به‌عنوان چیزی لحاظ شود نظیر مادّه المواد که موجودات از آن خلق شده باشند. از نظر ملاصدرا مذهب محققین از صوفیه و عرفا که مورد تأیید او است این است که همان‌طور که در احادیث آمده وجود خداوند به نحوی است که در ضمن معیّت با اشیاء، قرین با آنها نیست و نسبت او با اشیاء مثل نسبت مادّه با صورت نیست[1].

این بیان ملاصدرا اگر چه از این بابت که وجود خداوند از سنخ خلائق نیست و او به‌مثابه مادّه المواد که خلائق از وجود او خلق شده باشند نیست، صحیح است ولی اگر عمیق به آن نگاه کنیم، چه در نظریه وحدت تشکیکی وجود که یک وجود واحد ذومراتب برای خدا در نظر می‌گیرند و چه در نظریه وحدت شخصی وجود که طبق آن به یک وجود، بیشتر قائل نیستند و سایر اشیاء را مظاهر آن وجود واحد می‌دانند، اگر چه در ظاهر از کلمه ظهور و تجلّی به‌جای صورت و تعیّن استفاده شده ولی در واقع همان اشکال بر قائلین به این نظریه‌ها نیز وارد است. در تأیید این سخن می‌تواند به این عبارت از ملاصدرا اشاره نمود که خدا اشیاء را به ذات خودش آفرید[2]. این عبارت از این لحاظ که خداوند اشیاء را به‌واسطهٔ شیء دیگر یا از شیء دیگری غیر از خودش نیافریده، صحیح است ولی باتوجه‌به نظریه وحدت تشکیکی وجود یا وحدت شخصی وجود که طبق آن یک وجود در عالم بیشتر وجود ندارد و آن وجود خداوند متعال است، چه معنایی می‌توان بر این سخن که خداوند اشیاء را به ذات خود خلق نمود، در نظر گرفت؟ خدا اشیاء را به ذاتش یا با ذاتش آفرید، آیا خلقت "لا من شیء" را نشان می‌دهد؟ باتوجه‌به اینکه خداوند نیز شیء است اگر منظور ملاصدرا این باشد که وجود خداوند به‌عنوان همان اصل و سنخی است که اشیاء از آن پدید آمده‌اند که هم با حرف او در بالا و نگاه مادّه المودای به وجود خداوند تعارض دارد و اینکه وجود خداوند از سنخ بقیه اشیاء نیست – البته در جای خود نشان خواهیم داد که ملاصدرا بر این باور است که سنخ وجودی همه اشیاء و خداوند متعال، یکی است و تفاوت آنها فقط در شدّت و ضعف است – و هم

---

[1] "و اعلم ان کثیرا من الناس زعموا ان کل حادث، لا بدّ ان یکون له اصل ای سنخ یوجد منه، فحدوث شیء لا من سنخ محال، فلزم علیهم احد الامرین: اما القول بکونه تعالی مادة الممکنات و اما القول بوجود اصل قدیم ازلی غیر البارئ. اما القول الثانی: فذهب الثنویة القائلین باصلین قدیمین: احدهما یسمی عندهم بالنور و الاخر یسمی بالظلمة، و اما القول الاول: فذهب إلیه قوم من المتصوفة القائلین بان الموجودات الامکانیة هی صور و تعینات و هیئات عارضة للموجود الحقیقی و هو مادة المواد و هیولی الهیولیات، و هذا اشنع المذاهب و اقبحها، فان الهیولی اخس الموجودات و انزلها مرتبة، و الله تعالی اجل و أعلی من ان یتلبس بغیره او یتلوث ذاته بالامور الدنیة و اما مذهب المحققین من الصوفیة من کونه تعالی مع کل شیء لا بمقارنة کما ورد فی کلامه علیه السلام، فذلك شیء غامض دقیق لا یعلمه الا الراسخون فی العلم، و لیست تلك النسبة، نسبة المادة الی الصور و الهیئات." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۹)

[2] "اللّه تعالی یخلق و یصنع الاشیاء کلها بذاته لا بشیء اخر و لا من شیء اخر" (همان، ج۳، ص۲۸۶)

با این اصل که خداوند اشیاء را "لا من شیء" خلق نموده است. اگر قرار باشد خداوند اشیاء را از وجود خودش خلق نموده باشد تالی فاسدهای زیادی دارد از جمله اینکه وجود خداوند از بساطت و وحدت حقّه حقیقیّه خارج می‌شود و ثانیاً دیگر خلقت "لا من شئ" معنا ندارد بلکه خلقت من شئ است و آن شیء همان وجود خداوند است.

ملاصدرا در توضیح این بیان امام (ع) که خدا به هیچ شیئی احتیاج ندارد می‌گوید این عدم احتیاج به دیگر اشیاء به این خاطر است که همه اشیاء از او حاصل شده‌اند و او منبع و اصل همه اشیاء است[1].

این خوانش ملاصدرا نیز به خاطر باور به این مطلب است که اصل وجود در خدا و دیگر اشیاء، یکی است. در حالیکه وقتی سنخیتی میان وجود خدا و خلائق نباشد، واژه صدور و حصول جای خود را به واژه خلق می‌دهد. خلائق، حاصل وجود خدا نیستند و خدا منبع وجود خلائق نیست به‌نحوی‌که خلائق از وجود او پدید آمده باشند، بلکه معنای خلقت همان‌طور که بارها به آن اشاره شد و کلام معصومین نیز مؤید آن است، پدیدآوردن موجودی بدون وجود و مادّه سابق است به‌نحوی‌که موجود خلق شده هم سنخ خالق آن نیست. این‌طور نیست که خدا از یک بخش وجود خودش یک موجود دیگری پدید آورد که در این صورت بساطت ذات احدی زیر سؤال می‌رود. بلکه وجود لایتناهی ذات احدیت سر جای خودش است و خداوند موجود جدید ولی غیر هم سنخ با خود خلق می‌کند و می‌آفریند و چون ذات احدیت و موجود خلق شده از یک سنخ نیستند، تزاحمی بین این دو وجود یعنی ازیک‌طرف وجود لایتناهی حضرت حق و از طرف دیگر وجود محدود مخلوق و اشکالاتی که قائلین به وحدت وجود با آن مواجه هستند نیز پدید نمی‌آید.

ملاصدرا در خصوص صدور خلائق می‌گوید که دو نوع صدور داریم یکی مبدعات که صرف امکان ذاتی آنها برای قبول وجود کفایت می‌کند و بدون مهلت صادر می‌شوند و بر این باور است که ابداع، نوعی به‌وجودآمدن است که موجود از عدم مطلق به وجود می‌آید و مبدعات، حادث زمانی نیستند[2].

---

[1] "انما قلنا انه لم يحتج الى شيء لان ما سواه من الاشياء كلها انما حصلت منه و هو اصلها و منبعها" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۰۱)

[2] "انّ أعلى ضروب الايجاد هو الابداع و هو تأييس الشيء من الليس المطلق و العدم المحض، لانّه يطرد العدم عن الذات الممكنة رأسا لا كالاحداث الذي يزيل العدم عنها في وقت دون وقت." (همان، ص۷)

دسته دوم موجودات زمان‌مند هستند که صرف امکان آنها برای قبول وجود کفایت نمی‌کند بلکه باید استعداد قبول وجود برای آنها در طول زمان شکل بگیرد[1].

در نقد دیدگاه ملاصدرا در خصوص صدور خلائق اوّلاً قبلاً اشاره شد که استعمال واژه صدور به‌جای خلق در مورد خدای متعال، نادرست است. ثانیاً در خصوص این ادعّا که لبداع، نوعی از به‌وجودآمدن است که موجود از عدم مطلق به وجود می‌آید و مبدعات، حادث زمانی نیستند، به‌عنوان نقد مبنایی، این سؤال وارد است که چگونه موجودی که مسبوق به عدم مطلق است و بعد وجود یافته، می‌تواند حادث زمانی نباشد؟ چراکه زمان بر اساس تغییر اشیاء تعریف می‌شود و اگر حالتی که شیء الف عدم محض بوده را زمان الف و حالتی که موجود شده را زمان ب فرض کنیم، پس قطعاً هر موجودی که موجود نبوده و سپس موجود شده را می‌توان حادث زمانی نامید. پس در خصوص مبدعات نیز بر خلاف نظر ملاصدرا می‌توان گفت باتوجه‌به سبق عدم، همگی حادث زمانی هستند. ثالثاً اگر منظور از اینکه امکان ذاتی مبدعات برای پذیرش و قبول وجود کفایت می‌کند این باشد که این موجودات ازلی هستند که با عنوان صدور و خلق در تعارض است، چون خلق شیء بعد از نبودن آن شیء معنا می‌دهد. چه اینکه با تعریفی که ملاصدرا از ابداع دارد که به معنی موجود شدن بعد از نیستی محض است نیز سازگار نیست: "انّ أعلی ضروب الایجاد هو الابداع و هو تأییس الشیء من اللیس المطلق و العدم المحض[2]." پس نمی‌تواند موجود مخلوق، ازلی باشد چون مسبوق به عدم و نیستی محض است. در غیر این صورت خلقی رخ نداده و موجودی که موجود بوده، موجود شده که تحصیل حاصل رخ می‌دهد که محال است. رابعاً اگر منظور از مبدعات و صدور بدون مهلت، خلق دفعی برخی اشیاء است به این معنی که زمان‌مند نیستند، این نیز سخنی نادرست است. زیرا همین که شیئی وجود نداشته و سپس موجود شده پس زمان برای او تعریف می‌شود و نمی‌تواند فاقد زمان یا به‌طورکلی مجرّد از زمان باشد. زیرا موجود شدن مسبوق به عدم یعنی تغییر در وجود شیء و هر نوع تغییری دلالت بر زمانمندی می‌کند. چون معنای زمان یعنی لندازه تغییر. چه اینکه هر موجودی بعد از خلقت نیز نمی‌تواند بدون تغییر باشد. چون هر موجودی مخلوقی، نه‌تنها هر

---

[1] "لان الموجودات الصادرة عنه تعالی علی قسمین: احدهما المبدعات و هي التي یکفي امکانها الذاتي في استحقاقها لقبول الوجود فلا جرم صدرت بلا مهلة. و ثانیهما الکائنات الزمانیة و هي التي لا یکفي امکانها لقبول الوجود بل من استعداد مادة و سبق حرکة فلکیة و زمان فیقال للقسم الاوّل سلسلة البدو و للثاني سلسلة العود." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۲۶)

[2] همان، ص۷

لحظه باید فیض وجود دریافت کند وگرنه نابود و مضـــمحل می‌شـــود و این خودش بیانگر عدم ثبات و تغییر در هر آن و لحظه اســـت، بلکه هر موجود محدودی به دلیل محدودیت وجودی، واجد زیادت و نقصان و در حرکت از کمال به نقص یا نقص به کمال است. پس هر موجود محدودی در حرکت است و حرکت هم دلالت بر تغییر دارد و زمان چیزی نیســـت جز اندازه این تغییر. رابعاً اگر ملاصـــدرا صـــرفاً به خلقت دفعی و تدریجی اشـــیاء اشـــاره می‌کند، باز همگی چه تدریجاً خلق بشـــوند و چه دفعتاً بنا بر استدلالات قبلی، زمان‌مند خواهد بود پس دو دسته نخواهد بود که یکی زمان‌مند باشد و دیگری مجرّد از زمان.

۳-۸- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب غرض خدا از خلقت

در خصوص غرض خدا از خلقت ملاصدرا این‌گونه استدلال می‌کند که یا وجود و عدم این غرض به نسبت به خدای متعال یکسان است و یا اینکه حصول غرض برای خدا اولوّیت دارد نسبت به عدم آن. هر دو حالت از نظر ملاصدرا باطل است. زیرا در حال نخست اگر وجود یا عدم وجود غرض نسبت به خدای متعال یکسان باشد، ترجیح بلامرجّح رخ داده که محال است و در حالت دوم نیز اگر حصول غرض برای خدا نسبت به عدم آن اولوّیت داشته باشد، ذات خدا باید از این غرض به کمال برسد که این هم محال است[۱]. سپس ملاصدرا این‌گونه استدلال می‌کند که ذات عالی که از دانی، استکمال نمی‌یابد بلکه عالی به اعلی نگاه می‌کند برای استکمال و چون اعلی از وجود خدا وجود ندارد پس ذات او استکمال نمی‌یابد. ازاین‌رو غرض از خلقت صرفاً ذات خود او است؛ و در وهله اوّل چیزی جز حبّ و ابتهاج به ذات نیست و به سبب این حبّ و ابتهاج به ذات است که در وهله دوم آنچه از ذاتش صادر شده نیز محبوب بالتبع او خواهد بود[۲].

---

[۱] "اما البرهان علی نفی الدواعی و الغرض عن فعله: فلانه لو فعل لغرض لا یخلو اما ان یکون وجود ذلك الغرض و عدمه بالنسبة إلیه تعالی علی سواء او لیس کذلك، و الاول باطل و الا لکان حصول الغرض له دون عدمه ترجیحا من غیر مرجح. و الثانی أیضا باطل لانهما اذا لم یستویا فی حقه تعالی کان حصول الغرض اولی به من لا حصوله، فحینئذ یکون ذاته یستفید من فعله غرضا معتبرا فی کماله و یکون بدونه فاقد کمال و عادم مقصد، فیکون ناقصا فی ذاته" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص ۴۰)

[۲] "بل ان کان غرض و مقصد للعالی فذلك لا بد ان یکون له فی ما هو اعلی و اجل منه، فلا التفات للعالی الی السافل، بل الی ما هو اعلی منه، و اذ لیس للاول تعالی ما هو اعلی منه، لانه اعلی العوالی و مبدأ المبادی فلیس لفعله غایة غیر ذاته و لا له محبة و ابتهاج بالقصد الاول الا لذاته الّذي هو منبع کل خیر و کمال،

در نقد این استدلال می‌توان گفت که چند اشکال به آن وارد است. اوّل اینکه ملاصدرا به‌طورکلی در غرض خلقت یا به‌طورکلی، افعال الهی دو حالت فرض نموده که حالت اوّل لازم است باشد ولی حالت دوم مورد اشکال است. زیرا حالت اوّل یعنی اینکه افعال الهی باید غرض داشته باشد واضح است و نمی‌شود که فعل الهی نسبت به داشتن غرض یا نداشتن آن یکسان باشد یا به تعبیری خلقت او بدون قصد و غرض باشد. امّا حالت دوم یعنی اینکه اگر فعل الهی غرض داشته باشد، مستلزم استکمال حق‌تعالی به‌واسطهٔ آن فعل و رسیدن از نقص به کمال است، مطلب نادرستی است. زیرا لزوماً فعل فاعل به ذات او بر نمی‌گردد و لزوماً غرض فاعل از فعل متوجه ذات فاعل نیست بلکه می‌تواند غرض از فعل متوجه مفعول باشد. چه اینکه در خصوص حق‌تعالی قطعاً این امر صدق می‌کند چراکه ذات او لایتغیّر است و اصلاً قابلیت در او فرض ندارد که بخواهد استکمال یابد. ازاین‌رو هر آنچه از افعال از او سر می‌زند، متوجه مخلوق است. پس فاعل می‌تواند فعلی از او با غرض سر بزند ولی آن غرض متوجه ذات مفعول باشد و نه ذات فاعل.

اشکال دوم این است که حتی اگر بتوان در خصوص بقیه فاعل‌ها غیر از حق‌تعالی چنین ادّعایی را با مسامحه پذیرفت که غرض از فعلشان، نه ذات بلکه متوّجه ذات خودشان است – زیرا خود ذات که نمی‌تواند غرض فعل باشد چرا که قبل از صدور فعل موجود است بلکه امری مربوط به ذات نظیر استکمال ذات یا حبّ ذات شاید بتواند غرض از فعل باشد – برای چنین فاعل‌هایی هم اغراض دیگر که متوجه غیر ذات فاعل باشد متصوّر است. نظیر فداکاری و ایثار که شخصی خواسته‌ها و نیازهای خود را نادیده گرفته و حتی جان خود را فدای دیگری می‌کند. پس حتی در دیگر موجودات ناکامل نیز غرض از فعل می‌تواند چیزی غیر از حبّ ذات باشد. ولی در خصوص حق‌تعالی این ادّعا که غرض از فعل او ذات او است به‌طریق‌اولی نادرست است. چراکه خدا کامل محض است پس غرض از فعل او نمی‌تواند ذاتش باشد و چیزی به ذات او بر نمی‌گردد. زیرا در اینجا راجع به غرض و هدف از صدور فعل صحبت می‌کنیم نه راجع به منشأ صدور فعل که فاعل است. توضیح ملاصدرا در خصوص صدور فعل از جانب حق‌تعالی به سبب ابتهاج و حب ذاتی نیز نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا اوّلاً ذات با حبّ و ابتهاج به ذات تفاوت دارد و یکی نیست. ثانیاً حتی اگر بتوان معنای انفعالی حبّ ذات و ابتهاج ذاتی را از خداوند تنزیه نمود، با فرض اینکه خداوند حبّ به ذات دارد، ذات الهی و حبّ به ذات مرتبه‌اش از خلائق بالاتر است و نمی‌تواند غرض از

و بتوسط عشقه و ابتهاجه بذاته یحبّ و یرید ما یصدر عن ذاته بالقصد الثانی، لان کل ما یصدر عن المحبوب محبوب بالتبع. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۴، ص۴۰)

خلقت باشد. بلکه غرض از خلقت متوجه خود خلائق است. اینکه ذات الهی یک ذات کامل است و به‌هیچ‌عنوان منفعل نمی‌شود و از هیچ‌چیز تأثیر نمی‌پذیرد، مورد پذیرش صدرا است؛ بنابراین خلقت هم به‌عنوان فعل الهی در مرتبه ذات نیست و بود و نبودش تأثیری در ذات الهی ندارد. پس نمی‌توان گفت که ابتهاج ذاتی غرض از خلقت است. زیرا نه‌تنها این تعبیر یک نوعی انفعال را در ذات الهی نشان می‌دهد بلکه باعث می‌شود یک امر پایین‌تر از مرتبه ذات یعنی فعل الهی سبب تأثیر در ذات شده و باعث ابتهاج آن شود. ذات به ذات مبتهج است و ربطی به خلقت خلائق ندارد و بود و نبود خلائق دخلی در ابتهاج ذاتی نداشته و تأثیری در آن ندارد پس نمی‌تواند غرض از خلقت، ابتهاج ذاتی باشد چراکه ابتهاج ذاتی مستقل از فعل او و خلقت است و این دو یعنی ابتهاج ذاتی و خلقت ربطی به هم ندارند. پس لاجرم غرض از خلقت باید متوجه خود خلائق باشد و اگرنه به نحوی اثبات انفعال و تأثیرپذیری ذات الهی از فعل او را پذیرفته‌ایم که با عدم تأثیرپذیری و کامل محض بودن ذات الهی در تناقض است.

۳-۹- در باب خلقت انسان

۳-۹-۱- بیان روایات در خصوص حقیقت روح و آیه "نفخت فیه من روحی"

از امام صادق علیه‌السلام در خصوص روح که در آیه "نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي[۱]" آمده است، سؤال شد و ایشان در جواب فرمودند که این روح، مخلوق است. [۲] در همین رابطه از ایشان در خصوص کیفیت نفخ روح در این آیه سؤال شده است که ایشان در جواب می‌فرماید روح همانند ریح (باد) متحرّک است و به همین سبب به آن اطلاق روح می‌شود چون از ریح مشتق شده است؛ و علّت اینکه خدا به نفس خودش اضافه نموده برگزیدن روح آدمی از میان سایر ارواح است؛ همان‌طور که در خصوص خانه کعبه می‌فرماید خانه من[۳].

---

[۱] قرآن، الحجر، ۲۹

[۲] "سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الروح التي في آدم قوله: فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* قال: هذه روح مخلوقة و الروح التي في عيسى مخلوقة" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۷۵)

[۳] "سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قوله اللّه عزّ و جلّ: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* كيف هذا النفخ؟ فقال: ان الرّوح متحركة كالريح و انّما سمّى روحا لانه اشتق اسمه من الريح و انّما اخرجه على لفظة الرّيح لانّ الارواح مجانسة للريح و انما اضافه الى نفسه لانّه اصطفاه على سائر الارواح كما قال لبيت من البيوت: بيتي و لرسول من الرسل خليلي و اشباه ذلك و كل ذلك مصنوع محدث و كل مخلوق مربوب مدبر." (همان، ص۳۸۴)

از این روایات نه‌تنها این نکته به‌تصریح ذکر شده که روح مخلوق است بلکه به حرکت آن هم اشاره شده که دلیل دیگری است بر اینکه روح، جسمانی است. (البته قبلاً اثبات شد که همه مخلوقات جسمانی هستند و موجود مجردّ محض فقط وجود حضرت حق‌تعالی است) و انتساب آن به خدا همان‌طور که در کلمه "روحی" آمده است نیز به‌تصریح روایات دلالت بر شرافت آن دارد همان‌طور که خداوند درخصوص بیت‌الله می‌گوید بیتی. نه اینکه خدا از روح خود دمیده، به این معنی باشد که روح به ذات خدا منتسب باشد و از ذات الهی چیزی در وجود انسان دمیده شده باشد. بلکه روح همانند دیگر خلائق صرفاً یک مخلوق است که به دلیل شرافتش خدا آن را به خود منتسب کرده است؛ و بیان صریح روایاتی که در ذیل آیاتی نظیر: "وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْه" و "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ[1]" و "فَنَفَخْنا فِيهِ مِنْ رُوحِنا[2]" آمده است، حکایت از مخلوق بود روح می‌کند.

۳-۹-۲- دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت روح و نحوه خلقت آن

ملاصدرا می‌گوید به دلیل اینکه در وصف روح آمده است "قل الروح من امر ربی" پس روح از عالم امر است و هر آنچه از عالم امر است برای بقاء است و فنا ندارد. پس برای همین است که اختلاف است که روح حادث است یا قدیم[3]. او در ادامه می‌گوید که همه ارواح مخلوق از روح نبی اکرم هستند[4]؛ و روح نبی اکرم هم اوّلین مخلوق خدا است[5].

در توضیح این کلام می‌توان گفت باتوجه‌به اینکه به‌تصریح خود او، روح مخلوق است پس نمی‌تواند قدیم باشد و بنابراین اختلاف در اینکه روح حادث است یا قدیم، اختلاف قابل اعتنایی نیست. چون حتی اگر بپذیریم که روح از عالم امر است، عالم امر و آنچه مربوط به امر الهی می‌شود نیز بنا به آیه: "انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون" ، مسبوق به عدم هستند و بنابراین حادث‌اند. پس هیچ اختلافی نباید در حادث بودن روح وجود داشته باشد. چه اینکه او در ادامه در ذیل بیان امام (ع) در

---

[1] قرآن، سجده، ۸

[2] قرآن، تحریم، ۱۲

[3] "فهوية الروح نشأت من امر اللّه، و لهذا وقع الاختلاف في كونها قديمة أو حادثة. " (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۸۲)

[4] "فاعلم انّ الارواح كلّها مخلوقة من روح واحدة هي روح النبي صلّى اللّه عليه و آله" (همانجا)

[5] "و ذلك ان اللّه لمّا خلق روح النّبي صلّى اللّه عليه و آله كان اللّه و لم يكن معه شيء آخر حتى ينسب او يضاف إليه الرّوح غير اللّه، بل كان روحه اوّل شيء تعلقت به القدرة الازلية، و لذلك شرفه بتشريف الاضافة الى نفسه فسمّاه: روحي" (همان، ص۳۸۳)

خصوص مصنوع و محدث و مخلوق بودن روح، به حادث بودن روح اذعان دارد[1]؛ و معنای حادث را نیز این‌گونه تعریف می‌کند که وجودش متأخر از لاوجود (عدم) او باشد[2]. (یعنی همان مسبوق به عدم واقعی که ما در سرتاسر این رساله به آن تأکید ورزیده‌ایم.) همچنین مربوب بودن روح را دلیل بر کمال تدریجی آن می‌داند[3].

در تکمیل این بحث می‌توان گفت به نظر می‌رسد بحث در مورد قدمت روح، بر سر قدیم بودن در مقابل حادث بودن نیست، بلکه بحث بر سر خلقت روح قبل از خلقت ابدان است که در برخی احادیث به آن اشاره شده است که ملاصدرا به مسئله خلقت ارواح قبل از ابدان اشاره نموده و آن را ردّ می‌کند. استدلال او چنین است که ارواح بشر اگر قبل از خلقت ابدان، خلق شده باشند یا باید واحد باشند یا کثیر. که از نظر ملاصدرا هر دو قسم آن باطل است[4]. استدلال او در ابطال هر دو قسم نیز چنین است که اگر روح واحد باشد محال است بعد از تعلّق به بدن نیز واحد بملند. به این دلیل که مثلاً زید به موضوعی، عالِم است ولی عمرو به آن موضوع، جاهل است و اگر روح همچنان واحد بود باید زید و عمرو یا هر دو به یک موضوع جاهل بودند یا هر دو به آن عالم. زیرا در غیر این صورت، اجتماع ضدین در جوهر واحد رخ داده که محال است. امّا اگر روح بعد از تعلّق به بدن متکثّر شود نیز محال است. زیرا شیء واحد در صورتی کثرت می‌پذیرد و تقسیم می‌شود که مثل اجسام، دارای مقدار باشد و قابلیت تقسیم داشته باشد. فرض کثرت ارواح قبل از خلقت ابدان نیز از نظر ملاصدرا محال است، زیرا این ارواح یا مثل هم هستند یا مغایر هم. ارواح، مثل هم نمی‌توانند باشند زیرا اصلاً دو وجود نمی‌تواند مثل هم باشد زیرا دوگانگی، اقتضای مغایرت می‌کند[5]؛ و اصولاً دو موجود نمی‌توانند مثل هم باشند مگر با اضافه به یک

---

[1] "قوله عليه السلام: و كل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر، اي كلّ واحد من تلك الارواح سواء الّذي اصطفاه أو سائر الارواح مخلوق مصنوع، و انما ذكر هذه الالفاظ الخمسة تأكيدا و توضيحا لنفي كونه قديما، حيث وصف الارواح بصفات متعدّدة دالة على الحدوث و الافتقار" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۹۰)

[2] "اما كونها محدثة: فمعناه انّ وجودها متأخر عن لا وجودها" (همانجا)

[3] "امّا كونها مربوبة: فالتربية عبارة عن تبليغ الشيء الى كماله على التدريج، فالارواح البشرية تتكامل لا دفعة و هي قابلة للتّرقي و التوجه الى غايتها الاصلية و التّقرب الى اللّه تعالى" (همانجا)

[4] "انّ الارواح البشرية لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت امّا كثيرة و امّا واحدة، و كلا الشقين باطل" (همان، ص۳۹۱)

[5] "لان وجود المثلين محال في الاصل لانّ الاثنينية تقتضي مغايرة" (همانجا)

امر دیگر[1]. قسمت دوم که تغایر ارواح قبل از خلقت ابدان بود نیز از نظر ملاصدرا باطل است چون این تغایر یا به دلیل اختلاف انواع است یا به دلیل اختلاف عوارض و احوال خارج از ماهیت و لوازم آن است[2]. اختلاف به نوع که نمی‌توانند داشته باشند، چون نفوس انسانی در نوع و حدّ، متّفق هستند. پس نمی‌تواند قبل از خلقت ابدان با یکدیگر ماهیتاً و حقیقتاً اختلاف داشته باشند. امّا اختلاف به عوارض خارجی هم نمی‌توانند داشته باشند زیرا تقسیم بر اساس عوارض خارجی بر امور جسمانی یا آنچه که به جسم تعلّق دارد، صورت می‌پذیرد؛ و وقتی شیئی جسمانی و دارای اجزاء نباشد، قبول تکثّر نیز نمی‌کند.

۳-۹-۳- نقد دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت روح و نحوه خلقت آن

بر استدلال ملاصدرا در خصوص بطلان خلقت ارواح قبل از ابدان، اشکالات مبنایی و بِنایی متعدّدی وارد است:

اشکال اوّل به‌عنوان نقد بِنایی این است که ملاصدرا می‌گوید، روح واحد نمی‌تواند بعد از تعلّق به ابدان تکثر یابد و فقط اجسام هستند که قابل تکثّر هستند. این دلیل ملاصدرا قابل‌پذیرش نیست زیرا خود او قائل است به اینکه ارواح از یک روح واحد که همان روح نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله است یا به تعبیری عقل اوّل، خلق شده‌اند[3]؛ بنابراین مستقل از اینکه روح، جسمانی باشد یا نباشد، پیدایش ارواح متکثّر از روح واحد (یا پیدایش کثرت از عقل اوّل و دیگر عقول مجرد) را ملاصدرا پذیرفته است.

اشکال دوم این است که ملاصدرا می‌گوید اگر همچنان روح بعد از تعلّق به ابدان، واحد بماند، مستلزم اجتماع ضدّین در یک وجود واحد است. این دلیل ملاصدرا نیز قابل اعتنا نیست، چون موضوعاً از بحث خارج است و قرار نیست ارواح انسان‌ها بعد از تعلّق به ابدان، یک روح واحد باشند. زیرا در این صورت اطلاق ارواح بر آنها جائز نبود و هویّت فردی انسان‌ها نیز زیر سؤال می‌رفت.

---

[1] "فليس فيالوجود مثلان مطلقا بل بالإضافة، كقولنا: زيد و عمرو مثلان، اي في الانسانية، و سواد الحبر و الغراب مثلان، اي في السواديّة." (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۹۲)

[2] "الثاني باطل أيضا، لانّ تغايرها امّا باختلاف الانواع أو باختلاف العوارض و الاحوال الخارجة عن الماهية و لوازمها" (همانجا)

[3] "فاعلم انّ الارواح كلّها مخلوقة من روح واحدة هي روح النبي صلّى اللّه عليه و آله" (همان، ص ۳۸۲)

اشکال سوم در قالب نقد بِنایی در ردّ استدلال ملاصدرا این است که اساس استدلال او برای محال بودن خلقت ارواح قبل از ابدان بر این استوار است که لازمه چنین خلقتی این است که روح باید به‌مثابه یک جسم مادّی قابل‌تقسیم باشد که هر تکّه و قسمتش یک روح، فرض شود. این فرض نیز باطل است، همان‌طور که عقول متکثّره (با تعریفی که خود فلاسفه از جمله ملاصدرا پذیرفته‌اند) به‌عنوان اشیاء بسیط محدود، مستقل از وجود مادّه اوّلیه، قابلیت خلق‌شدن دارند، پس تکثّر موجودات بسیط محدود، بدون لزوم وجود مادّه اوّلیه که این اشیاء از انقسام آن پدید آمده باشند با مبانی پذیرفته شده از جانب ملاصدرا قابل اثبات است. ارواح نیز می‌توانند در این دسته قرار بگیرند. چه اینکه اصولاً جسم بسیط را می‌توان در مقابل جسم مرکّب این‌گونه تعریف نمود که به جسمی اطلاق می‌شود که در عین محدودیت، قابلیت انقسام ندارد.

اشکال چهارم در ردّ این مطلب است که ملاصدرا می‌گوید اگر ارواح قبل از خلقت ابدان موجود بودند یا باید مثل هم می‌بودند و یا متغایر؛ و دو موجود، از همه لحاظ نمی‌تواند مثل هم باشد و اگر نه دو موجود نمی‌شدند. تغایر هم نمی‌توانند داشته باشند چون این تغایر یا به اختلاف نوع است که چون نفوس انسانی در نوع و حدّ، متّفق هستند، پس نمی‌تواند قبل از خلقت ابدان، با یکدیگر ماهیتاً و حقیقتاً اختلاف داشته باشند، یا به اختلاف در عوارض خارجی است که انقسام بر اساس عوارض خارجی نیز بر امور جسمانی یا آنچه که به جسم تعلّق دارد، صورت می‌پذیرد، و وقتی شیئی جسمانی و دارای اجزاء نباشد، قبول تکثّر نیز نمی‌کند. این استدلال ملاصدرا از چند جهت دارای اشکال است. اوّل اینکه این گزاره که هیچ دو موجودی نمی‌توانند از همه جهات مثل هم باشند، واضح است و جای مطرح‌کردن ندارد. چون در این صورت دو موجود نبودند بلکه یک موجود بود چه اینکه دوگانگی فرع بر غیریت است و کسی بر این مطلب شک ندارد. پس همان‌طور که اشیاء تحت یک نوع به دلیل شباهت‌هایی در یک مجموعه قرار می‌گیرند، ارواح انسانی نیز به دلیل شباهت‌هایی که دارند در یک مجموعه واقع می‌شوند. چه اینکه اصلاً عمده وجه تمایز نوع انسان از دیگر انواع حیوانات، همان روح انسانی او است. پس غیریت اشخاص ارواح، بر خلاف نظر صدرا می‌تواند به تمایز ذاتی آنها برگردد و لزوماً غیریت اشخاص تحت یک نوع به عوارض خارجی نیست. همان‌طور که طبق مبانی خود او، این غیریت برای عقول مجرّد چه در عرض هم و چه در طول هم، وجود دارد و به همه اطلاق عقل می‌شود. دوم اینکه همین اشکال باعث شده است ملاصدرا و دیگر هم‌فکران او ملائکه را که از سنخ عقول مجرّد می‌دانند، تحت قالب یک نوع ندانند و هر مَلَک را یک

نوع منحصربه‌فرد بدانند که سخنی نادرست است. زیرا هیچ استبعادی ندارد که در ذیل عنوان ملائکه، انواع ملائکه وجود داشته باشند و چنین نیز هست و در قرآن و روایات آنها را معرفی نموده‌اند که تحت هر نوع، اصناف و اشخاص متعدّدی از آن نوع وجود دارد. نظیر ملائکه‌ای که کارشان تسبیح است و فقط به یک ذکر خاص مشغول‌اند یا فقط در رکوع‌اند، یا فقط در سجودند، یا ملائکه‌ای که مدبرّات امر هستند یا حامل وحی هستند، یا قابض ارواح هستند، یا ارزاق بندگان را تقسیم می‌کنند یا از بندگان خدا محافظت می‌کنند و دسته‌های دیگر که همگی دلالت بر این دارد که نه‌تنها هر ملک به‌تنهایی نوع منحصربه‌فرد نیست بلکه تحت هر نوع از ملائکه اصناف و اشخاص متعدّدی وجود دارد. همین‌طور است ارواح که خود ملاصدرا نیز به دسته‌های مختلف آنها اشاره می‌کند که نفوس به نفس حیوانی، نفس ناطقه مدرک معقولات، نفسی که به تعبیر صدرا عقل صرف یا روح محض است و یا به بیان دیگر خود او این دسته‌بندی ارواح را در قالبی دیگر با استناد به حدیثی از امام علی عنوان می‌کند که می‌توان نفوس را به چهار دسته روح نباتی، روح حیوانی، نفس ناطقه قدسی و نفس کلیه الهیه تقسیم نمود: "النامیة النباتیة و الحسیة الحیوانیة و الناطقة القدسیة و الکلیة الالهیة[1]" که همگی دلالت بر این دارد که ارواح نیز انواع مختلف دارند و تحت هر نوع، اشخاص متعدّدی موجود است که درست نیز همین است که تمایز بین انسان‌ها بر اساس روح آنها شکل می‌گیرد و اگر تمایز بین انسان‌ها به بدن آنها بود که در این صورت هر کس که دارای بدن قوی‌تر و کامل‌تر بود باید در انسانیت نیز افضل می‌بود در حالیکه اصلاً چنین نیست. این روح می‌تواند قبل از خلقت ابدان، خلق شده باشد و یا هم‌زمان با تکوّن بدن خلق شده و به او تعلّق یافته باشد. امّا دلیل اینکه مدّعی هستیم روح نیز جسمانی است و البته جنسی متفاوت از بدن دارد این است که اوّلاً در جای خود نشان داده شد، هیچ موجود مجرّد محضی غیر از خدای متعال در عالم وجود ندارد. ثانیاً محدود بودن خلائق و حرکت و تکامل آنها از جمله نفس آدمی، دالّ بر جسمیت آنها است. زیرا حرکت و تکامل از مختصّات جسم است و طبق نظر ملاصدرا و دیگر فلاسفه هم نظر با او موجود مجرّد، فعلیت محض است و تکامل نمی‌یابد. ضمن اینکه همان‌طور که در بالا اشاره شد ملاصدرا پرورش‌یافتن روح را دلیل بر کمال تدریجی آن می‌داند؛ بنابراین موجودی که وصف تکامل تدریجی بر او صادق است، نمی‌تواند موجودی مجرّد محض و غیرجسمانی باشد. ثالثاً در خصوص نفس آدمی، تأثیرپذیری آن از بدن مادی دلیل دیگری بر جسمانیت او است. زیرا مجرّد محض، فعلیت محض است و منفعل نیست تا تأثیر پذیرد؛ و این تأثیرپذیری از بدن صرفاً

[1] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۸۰

محدود به این دنیا نیز نمی‌شود؛ بنابراین برخلاف نظر ملاصدرا که حدوث نفس را فقط جسمانی می‌داند، بقاء آن هم جسمانی است. زیرا در عوالم بعدی یعنی برزخ و قیامت نیز بدنی متناسب آن نشئه، روح را همراهی می‌کند. چه اینکه حتی معراج نبی اکرم (ص) به عوالم بالا نیز با همراهی بدن صورت پذیرفته است که ظاهراً حکایت از آن دارد که نفس یا روح آدمی درصورتی‌که بخواهد منشأ اثر باشد و فعل انجام دهد لاجرم باید ملازم بدن و از طریق بدن (چه مادی و چه مثالی و برزخی و چه بدن مربوط به عالم قیامت) فعل انجام دهد.

اشکال پنجم به خوانش ملاصدرا در خصوص آیات و روایاتی که دلالت بر خلقت ارواح قبل از ابدان می‌کند نظیر آیه میثاق یا روایت پیامبر مبنی بر اینکه: "کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین[1]" و روایاتی که دلالت بر تقدم خلقت نوری ذوات مقدس بر خلقت ناسوتی آنها دارد، نظیر "اوّل ما خلق الله نوری[2]" یا "خلقکم الله انوارا فجعلکم بعرشه محدقین[3]" که ملاصدرا دراین‌خصوص می‌گوید اینها اشاره به وجود آنها در عالم تقدیر یا اصل و منبع وجود آنها دارد[4]. این استدلال نیز نمی‌تواند درست باشد، چون در این موارد صراحتاً از عنوان خلق استفاده شده پس صرفاً یک وجود مقدّر که ظهور در عالم عین و خارج نداشته باشد نیست بلکه خلقت یعنی موجود شدن در عالم خارج و عین.

بنابراین باتوجه‌به اشکالات عدیده‌ای که بر نظر ملاصدرا وارد است نه‌تنها استدلال او مبنی بر امتناع خلقت ارواح قبل از اجساد، قابل‌قبول نیست، بلکه هیچ استبعادی نیز در این زمینه وجود ندارد که ارواح یا انوار یا عقول یا هر عنوان دیگری که به آن اطلاق می‌شود، قبل از خلقت ابدان خلق شده باشد و هیچ دلیل منطقی در ردّ آن وجود ندارد.

---

[1] مجلسی، ***بحار الأنوار***، ج۱۸، ص۲۷۸؛ همان، ج۱۶، ص۴۰۲

[2] همان، ج۲۵، ص۲۲

[3] همان، ج۹۹، ص۱۲۷

[4] ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۹۲

۳-۹-۴- خوانش ملاصدرا از روایت "انّ الله خلق آدم علی صورته[۱]"

امام باقر علیه‌السلام در خصوص روایت "انّ الله خلق آدم علی صورته" می‌فرماید این صورت، مخلوق خدا است که خداوند آن را از میان صورت‌های مختلف برگزیده است و به خود منتسب نموده است. همان‌طور که در مورد خانه کعبه می‌گوید: بیتی و در خصوص روح آدم می‌گوید: روحی[۲].

از این روایت استفاده می‌شود که همان‌طور که خانه کعبه هیچ شباهت و سنخیتی با خدای متعال ندارد و به صرف شرافتش به او منتسب شده است، روح آدمی نیز همین‌طور و خلقت آدم نیز همین‌طور. البته در این مورد، روایت‌های دیگر نیز وجود دارد که ضمیر هو در صورته به شخصی بر می‌گردد که در منازعه‌ای به او اهلنت شده بود و امام (ع) در توبیخ شخص توهین‌کننده می‌فرماید که خداوند آدم را به‌صورت او آفریده است[۳] که منظور از آدم می‌تواند حضرت آدم ابوالبشر باشد؛ و معنای روایت این‌گونه می‌شود که صورت این آدمی که به او توهین شده مشابه صورت حضرت آدم ابوالبشر است که درهرصورت از این روایت نمی‌توان برداشت نمود که وجه مشترکی و شباهتی میان خدا و خلقت آدم وجود دارد.

ملاصدرا در شرح این روایت ضمن تأکید بر عدم شباهت و مثل برای خدای متعال چه در ذات و چه در صفات، [۴] در ادامه عنوان می‌کند اگرچه خدا مثل ندارد ولی مثال دارد: "ولله المثل الاعلی" و اگر شباهتی میان انسان و خدا وجود نداشت که ما طبق روایت "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، نمی‌توانستیم با شناخت خود به خدای خود شناخت حاصل کنیم[۵]. ملاصدرا برای توجیه معنایی که از این روایت دریافت نموده به بیان مشابهت میان نفس آدمی و خدای متعال می‌پردازد که نفس آدمی در ذات و صفات و افعال،

---

[۱] آذرخشی و پهلوان، «***تحقیق در متن و اسناد حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» و نقد دیدگاه ابن عربی***» ، ص ۳

[۲] "سألت أبا جعفر علیه السلام عمّا یروون ان اللّه خلق آدم علی صورته فقال: هي صورة محدثه مخلوقة اصطفاها اللّه و اختارها علی سائر الصور المختلفة فأضافها الینفسه کما اضاف الکعبة الی نفسه و الروح الی نفسه فقال: بَیْتِيَ*، قال: وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِي* ."(ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص ۳۹۳)

[۳] "عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْماً یَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ فَقَالَ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِیثِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بِرَجُلَیْنِ یَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا یَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ یُشْبِهُکَ فَقَالَ لَهُ ص یَا عَبْدَاللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِیکَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ" (صدوق، ***التوحید***، ج۱، ص۱۵۲)

[۴] "ان اللّه منزّه عن المثل في الذات و عن الشبه في الصّفات" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۹۳)

[۵] "فاللّه منزّه عن المثل لا عن المثال و لهذا قال: وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلی، و لو لا بین نفس الادمیة و الرّب من المضاهاة لم یجب من معرفتها معرفته" (همانجا)

شبیه خداوند است. در ذات به دلیل تجرّدش از مکان و جسم[1]، در صفات، خدا او را عالم و قادر و حیّ و سمیع و بصیر آفریده که در این عالم با استفاده از ابزار می‌بیند و می‌شنود ولی به لحاظ باطنی، همه این امور به ذاتش حاصل می‌شود و نیازی به این ابزار ندارد[2]؛ و در افعال نیز انسان همانند خدا که افعالش از ذاتش صادر می‌شود، از مکمن غیب ذات او صادر شده و در مراتب بعدی به قلب او تنزّل نموده و بعد به خیال و سپس به حرکت اعضاء و جوارح او تنزل‌یافته شده و فعل در خارج تحقق می‌یابد[3] که این مشابه افعال خدا است که در مرتبه اوّل از آن به قضای الهی یاد می‌شود و سپس مرتبه لوح محفوظ و بعد از آن لوح محو و اثبات و در آخر، صورت حادث در عالم مادّه[4]. ملاصدرا این مشابهت را با بیان دیگر این‌طور مطرح می‌کند که نسبت عالم خلقت به خدا مثل نسبت بدن آدمی به نفس او می‌ماند. همین‌طور قلب آدمی همانند عرش برای خدا است، مغز او مانند کرسی برای خدا است، حواس نیز مانند ملائکه هستند؛ و همین‌طور مواردی دیگر از مشابهت را بر می‌شمرد[5].

۳-۹-۵- نقد خوانش ملاصدرا از روایت "انّ الله خلق آدم علی صورته"

چند اشکال به نحوه خوانش ملاصدرا از روایت فوق وارد است:

---

[1] "فالنفس مجرّدة عن المكان و الحيز و الجهة و الجسم، فليست بجسم و لا بعرض و لا بمتحيز في جهة و لا بقابل للاشارة الحسية و لا أيضا متصلة بهذا العالم و البدن و لا منفصلة و لا داخلة في العالم و لا خارجة و هذا كلّه من صفات التقديسية لذاته تعالى" (ملاصدرا، ***شرح اصول کافی***، ج۳، ص۳۹۴)

[2] "و امّا الصفات: فقد خلقها اللّه موجودا حيّا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما، اما في هذه النشأة البدنية: فبالآلات الجسمانية، فيتكلم باللسان و يبصر و يسمع بالجارحتين العين و الاذن و يقدر بالاعصاب و العضلات، اذ هذا غاية ما يمكن لها من المضاهاة في هذه النشأة. و اما النشأة الباطنة: فكلها حاصلة لها في ذاتها من غير حاجة لها الى آلة مباينة لذاتها، الا ترى انها في المنام، و هو جزء من اجزاء الآخرة، ترى و تسمع و تتكلم و تقدر بذاتها لا بآلة؟" (همانجا)

[3] "و اما الافعال: فقد ذكرنا في الكتاب الاول ان لافعال الانسان كما لا فعال اللّه عند صدورها منه و بروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب: لكونها أوّلا في مكمن روحه الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنه غير مشعور بها، ثم تنزّل الى حيز قلبه عند استحضارها و اخطارها بالبال كلّية، ثم تنزل الى مخزن خياله مشخّصة جزئية، ثم يتحرك اعضائه بحركة الاعصاب و الاوتار و العضلات عند إرادة اظهارها فيفعل في الخارج ما كان يقدره أولا. " (همانجا)

[4] "فكذلك الحال في الافعال الالهية التي تحدث في عالم الكون، اذ المرتبة الاولى بمثابة القضاء الالهي و المرتبة الثانية بمثابة صورة اللوح المحفوظ، و الثالثة بمثابة الصّورة القدر الرباني و لوح المحو و الاثبات و النفس المنطبعة السماوية، و الرابعة بمثابة الصورة الحائة في المواد العنصرية، " (همانجا)

[5] "و من استقرأ أفعال اللّه و كيفية احدائه للحيوان و النبات على الارض بواسطة تحريك السموات و الكواكب – و ذلك بصناعة الملائكة في تحريك السّماوات – علم انّ تصرف الادمي في عالمه، اعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر و هو مثله، و انكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش و نسبة الدّماغ نسبة الكرسي، و انّ الحواس كالملائكة الذين يطيعون اللّه طبعا و لا يستطيعون لامره خلافا و لا عصيانا، و الاعصاب و الاعضاء كالسماوات و القدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الاجساد ، و القلم و القرطاس و المداد كالعناصر التي هي امهات المركّبات في قبول الجمع و التركيب و التفرقة، و خزانة التخيل كاللوح المحفوظ. " (همان، ص۳۹۵)

اشـکال اوّل اینکه ملاصـدرا برای تأیید نظر خود به روایت "من عرف نفسـه فقد عرف ربّه" اشـاره می‌کند که فارغ از اشکالاتی که به سند این روایت وارد است و آن را به لحاظ سندی مرسل می‌دانند، این روایت هیچ دلالتی بر مشـابهت میان ذات انسـان و خدای متعال ندارد، بلکه این روایت گویای این مطلب اسـت که هر کس نفس خود را شـناخت یعنی به فقر ذاتی خود پی برد، پرورش‌دهنده آن نفس را نیز می‌شـناسـد؛ بنابراین نه‌تنها این روایت به شـباهت بین ذات انسـان و ذات الهی اشـاره نکرده بلکه صـرفاً به رابطه بین نفس و پرورش‌دهنده آن اشـاره کرده که شـناخت نفس یعنی پی‌بردن به فقر ذاتی نفس، موجب شـناخت و پی‌بردن به پرورش‌دهنده آن می‌شـود. چه اینکه اگر قرار بود بین نفس انسـان و ذات پروردگار شـباهت وجود داشـته باشـد پروردگار نیز مانند انسـان باید وابسـته محض به غیر و فقیر بالذات می‌بود. چه اینکه یکی نیاز و فقر محض و دیگری بی‌نیازی و غنی محض اسـت؛ بنابراین هیچ شـباهتی میان نفس انسان و ذات پروردگار نیست.

اشـکال دوم این اسـت که ملاصـدرا ضـمن قبول عدم شـباهت میان خدا و دیگر خلائق در صـدر کلام خود، چه در ذات و چه در صفات، در ذیل کلام خود به بیان شباهت‌های ذاتی، صفاتی و فعلی میان خدا و انسان پرداخته است که این تعارض جدی با مبنایی است که خود او پذیرفته است.

اشکال سـوم این اسـت که او با اسـتناد به آیه "و له المَثَل الاعلی" می‌گوید خداوند درسـت اسـت که مثل ندارد ولی مَثَل یا مثال دارد. ازاین‌رو به بیان شـباهت میان انسـان و خدا می‌پردازد. در حالیکه اگرچه مَثَل، معانی مختلف دارد[1] ولی در این آیه به معنی دلیل و علامت اسـت. زیرا طبق اصـل کلی "لیس کمثله شیء" که از محکمات اسـت، خداوند از خود هر گونه شـباهت با مخلوقات را نفی نموده اسـت؛ بنابراین برای معنا نمودن دیگر آیات به‌ظاهر متشابه باید به این اصل کلی و آیه محکم رجوع نمود؛ بنابراین داشتن مَثَل یا مثال برای خدا معنایی جز علامت و دلیل برای او ندارد. از همین روسـت که ائمه طاهرین علیهم‌السـلام فرموده‌اند: "نحن مَثل الاعلی" یعنی ماییم آن مَثَل اعلی که در قرآن، خداوند از آن یاد نموده است. یعنی بزرگ‌ترین آیت و نشانه و دلیل بر وجود خدا هستیم.

اشکال چهارم در بیان شباهت‌هایی است که ملاصدرا بین ذات خدا و نفس انسان مطرح می‌کند. شباهت در ذات را مجرّد بودن نفس انسان و مجرّد بودن ذات باری‌تعالی می‌داند. در حالیکه همان‌طور که قبلاً بیان نمودیم، تنها موجود مجرّد محض خدای متعال است و بقیه موجودات همگی محدود، متغیّر، در

[1] قرشی، ***قاموس قرآن*** ، ج۶، ص ۲۳۳

حال حرکت و صیرورت و در نتیجه جسمانی هستند؛ جسمانی به معنای اعّم خود که شامل هر موجود محدود متغیّری می‌شود؛ و نفس انسان نیز از دائره جسمانیات، خارج نیست. زیرا هم محدود است و هم طبق اذعان ملاصدرا در حال حرکت و تکامل است؛ و هم اینکه به همراه بدن است و از آن تأثیر می‌پذیرد. در حالیکه یک موجود مجرّد هیچ‌کدام از این مشخصات را ندارد. دلیل دیگر بر جسمانی بودن همه اشیاء از جمله نفس انسان غیر از خدای متعال این است که موجود ثابت نمی‌تواند مخلوق باشد بلکه واجب بالذات خواهد بود چون خلق، یعنی تغییر وجودی از معدوم به موجود و ثانیاً بقای مخلوق نیز مستلزم افاضه آن به آن فیض وجود است. چون مخلوق، وابسته به غیر است، بنابراین نمی‌تواند وجوداً ثابت باشد بلکه دائماً در حال دریافت فیض و در نتیجه تغییر است و چنانچه فیض وجودی او از مبدأ اعلی قطع شود، مضمحل و نابود خواهد شد.

اشکال پنجم در بیان شباهت میان صفات الهی و صفات انسان است. ملاصدرا می‌گوید انسان نیز حیّ، قادر و سمیع و بصیر است و درست است که در این دنیا توسط ابزار چشم و گوش و لامسه، می‌بیند، می‌شوند و لمس می‌کند ولی در حقیقت این صفات از ذات او نشئت می‌گیرد. این سخن نیز نادرست است. زیرا نه حیات او و نه علم و قدرت و سایر صفات انسان، ذاتی او نیست و هیچ شباهتی میان حیات و علم و قدرت انسان با خدای متعال وجود ندارد. چه اینکه نه‌تنها خود علم و قدرت و حیات انسان، ذاتی او نیست و برخلاف نظر صدرا از ذات او نیز نشئت نمی‌گیرد و می‌تواند از او سلب شود بلکه حتی ابزار ادراکی که به واسطه آن انسان می‌خواهد به علم و معرفت دست یابد را نیز خداوند، جعل خود می‌داند که مستقل از خلقت نفس انسان به او اعطا شده و می‌تواند از او سلب شود. خدای متعال از جعل سمع و بصر و فؤاد یا قلب به‌عنوان ابزار ادراکی انسان یاد می‌کند: " هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ[1]" که نشان می‌دهد خلقت ذات انسان یک امر است و جعل این ابزار ادراکی امر دیگر. که از همین ابزاری که خدا در اختیار ما قرار داده سؤال می‌شود: "إِنَّ ٱلسَّمعَ وَٱلبَصَرَ وَٱلفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰئِكَ كَانَ عَنهُ مَسئُولا[2]" . این ابزار عاریه کجا و صفات ذاتی الهی کجا؟ و چه‌بسا انسان از همین ابزار عاریه ای هم استفاده نکند: " لَهُم قُلُوب لَّا يَفقَهُونَ بِهَا وَلَهُم أَعيُن لَّا يُبصِرُونَ بِهَا وَلَهُم ءَاذَان لَّا يَسمَعُونَ بِهَا[3]" و دلیل دیگر بر ذاتی نبودن این ابزار ادراکی برای نفس انسان این است که در حالیکه انسان به‌ظاهر انسان است خداوند بر این ابزار مهر زده و انسان دیگر نمی

[1] قرآن، ملک، ۲۳

[2] قرآن، اسراء، ۳۶

[3] قرآن، اعراف، ۱۷۹

تواند از آنها استفاده کند و بود و نبود آنها برایش فرقی نمی کند: "خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم و عَلَى سَمعِهِم و عَلَى أَبصَارِهِم[1]."

اشکال ششم در خصوص مقایسه میان افعال الهی و افعال انسان است که این مقایسه نیز باطل است. زیرا کیفیت افعال الهی بر ما روشن نیست. اینکه ملاصدرا در مقام مقایسه، نسبت ذات الهی با این عالم را به منزله نفس انسان با بدن او دانسته و همچنین سایر اعضا و جوارح و قوای انسان را با مواردی نظیر عرش و کرسی و ملائکه و غیره مقایسه نموده، قیاسی است که از اساس باطل است. زیرا همه این مواردی که ملاصدرا بر می‌شمرد به‌تصریح آیات و روایات، مخلوق خدای متعال هستند در حالیکه بدن و قوا و سایر اعضا و جوارح انسان، مخلوق او نیستند و نسبت انسان با بدن و قوا و اعضای و جوارحش، هیچ شباهتی با نسبت ذات الهی با مخلوقاتش ندارد. زیرا یک موجود مجرّد محض و قائم بللذات و مستقل از غیر را با یک موجود محدود جسمانی و قائم به غیر مقایسه نموده است و به دنبال شباهت میان این دو ذات می‌گردد که این قیاس از اساس باطل است.

۳-۱۰- نتیجه‌گیری

در باب حدوث اشیاء، فلاسفه از جمله ملاصدرا مسائل و ایراداتی را در زمینه حدوث زمانی مطرح کرده‌اند که بیشتر ناظر به تعریف و ماهیت زمان است که به نظر می‌رسد این ایرادات، وارد نیست. مهم‌ترین دلیلی که باعث شده غالب فلاسفه نظریه حدوث زمانی به این معنی که عالم مسبوق به عدم واقعی است را کنار گذاشته و نظریه حدوث ذاتی را مطرح کنند، مسئله دوام فیض الهی است. با این استدلال که اگر عالم حادث زمانی باشد به این معنی که مسبوق به عدم واقعی باشد، مستلزم این خواهد بود که در برهه‌ای قبل از خلقت اشیاء هیچ مخلوقی وجود نداشته باشد و این به معنی انقطاع فیض الهی است. سپس باتکیه‌بر این استدلال نظریه حدوث ذاتی را مطرح کرده‌اند. همان‌طور که اشاره شد ما در این رساله عمداً به‌جای استفاده از اصطلاح حدوث زمانی در بیشتر مواقع از عنوان حدوث مسبوق به عدم واقعی که حکایت از معنای واقعی حدوث دارد بهره گرفته‌ایم. چراکه استفاده از اصطلاح حدوث زمانی این شائبه را ایجاد می‌کند که زمانی وجود داشته که زمان وجود نداشته و شبهاتی که پیرامون پیدایش زمان

[1] قرآن، بقره، ۷

و تعریف آن پیش می‌آید؛ این شائبه از آنجا ناشی می‌شود که برخی پنداشته‌اند زمان یک هویّت مستقل دارد و می‌توان آن را جدای از عالم جسمانی و حرکت اجسام فرض نمود؛ بنابراین در بحث حدوث به این اشتباه می‌افتند که چگونه ممکن است زمانی باشد که زمان نباشد؟ پاسخ به این شبهه می‌تواند این باشد که اصلاً این سؤال از اساس اشتباه است و زمان هیچ هویّت مستقلی ندارد. بلکه زمان با وجود اجسام و حرکت آنها معنا پیدا می‌کند و اگر هیچ جسمی در عالم نباشد و به‌تبع آن هیچ حرکتی در عالم رخ ندهد، زمان نیز وجود نخواهد داشت؛ بنابراین زمان بعد از تکوّن اشیاء و حرکت آنها معنا پیدا می‌کند. از این بالاتر اگر فرض کنیم کل عالم از حرکت باز ایستد و ثابت شود و هیچ حرکتی نکند، زمان نیز از بین می‌رود. یعنی در عالمی که همه چیز ثابت و بدون تغییر است، زمان معنا ندارد. ازاین‌رو است که خدا به‌عنوان موجود ثابت و لایتغیّر، یک موجود فرازمانی است و زمان برای او معنا ندارد. ادّعای ما این است که غیر از خدا، هیچ موجود ثابت و لایتغیّری در عالم نداریم؛ بنابراین تنها موجود ثابت و فرازمانی، خدای متعال است و مابقی موجودات به فراخور تغییرات و تحوّلات و تبدّلاتشان، زمانی محسوب می‌شوند. چه این حرکت درونی و جوهری باشد و چه حرکتشان بیرونی و انتقالی باشد. در هر دو صورت به دلیل واجد حرکت بودن، متغیّر محسوب شده و زمان برای آنها قابل تعریف است. زیرا در اصل، زمان به معنای اندازه حرکت است و فرقی نمی‌کند که این حرکت در جوهر و درون اشیاء رخ دهد یا به سبب انتقال از مکانی به مکان دیگر باشد. در هر دو حالت یک شیء دارد از وضع الف به وضع ب حرکت می‌کند و انتقال از وضع الف به وضع ب با زمان سنجیده می‌شود. در اینجاست که برخلاف نظر فلاسفه که عقول یا ملائکه را امور ثابت می‌انگارند، هیچ موجود ثابتی در عالم فرض ندارد. زیرا اوّلاً اگر ثابت بود باید ازلی و مستقل می‌بود، چون خود خلقت دلیل بر عدم ثبات است و تکوّن و صیرورت آن شیء را نشان می‌دهد. ثانیاً به لحاظ ادبیات دینی نیز خلقت عقل اوّل به‌عنوان اوّلین خلق یا همان نور حضرت محمد صلی‌الله علیه و یا تعابیر دیگری که در روایات به اوّلین مخلوق خدا نسبت‌داده‌شده و سیر تطوّرات آن مخلوق اوّل، همگی دالّ بر حرکت آن شیء است. چرا که سیر حرکت این مخلوق که در برهه‌ای در عالم ناسوت به‌عنوان نبی گرامی اسلام نام‌گرفته از آن نور ابتدایی آغاز شده و تا "قاب قوسین او ادنی" تداوم یافته است؛ چه اینکه به دلالت عبارت "او ادنی"، انتهایی هم برای این سیر یا بهتر بگویم صیرورت، متصوّر نیست. ازاین‌رو همه اشیاء از اوّلین آنها که نور حضرت مصطفی (ص) باشد، در حال حرکت و صیرورت هستند و این حرکت دلالت بر عدم ثبات آنها و زمانی بودن و جسمانی بودن آنها دارد. چراکه موجود ثابت،

فرض حرکت و صیرورت ندارد و ثبات با سیر و حرکت در تناقض است. ثالثاً همین که خدا برای خلقت ابتدا قائل شده است و فرموده "اوّل ما خلق الله" ، نشان از مسبوقیت به عدم واقعی و نفی ازلیّت خلائق است، چرا که موجود ثابت ازلی که ابتدا ندارد. عقل نیز این مطلب را درک می‌کند و مؤیّد آن است. در تأیید این معنا امام صادق علیه‌السلام در خصوص معنای "هو الاوّل و الاخر" می‌فرماید که همه چیز متغیّر است و فقط ذات حق‌تعالی است که ازلاً و ابداً ثابت است؛ بنابراین تا اینجا این نتیجه حاصل شد که همه موجودات غیر از خدای متعال، متغیّر و دارای حرکت هستند. بعد از تغییر و حرکت، دومین شاخصه جسمانیت همه اشیاء، مکان‌مند بودن آنها است. برای اثبات مکان‌مند بودن همه اشیاء ابتدا به حدیثی از امام کاظم علیه‌السلام اشاره می‌کنیم که می‌فرمایند: "خداوند نازل نمی‌شود و نیازی هم به نزول ندارد چراکه دوری و نزدیکی برای او معنا ندارد و چنین وصفی برای اشیاء است که دارای نقصان و کمال هستند." از این بیان امام (ع) می‌توان فهمید که خداوند به دلیل اینکه مکان‌مند نیست، قرب و بُعد مکانی برای او معنا دارد. پس هر شیئی که مشمول قرب و بُعد مکانی شود، مکان‌مند است؛ بنابراین همه اشیاء غیر از خدای متعال چون وجودشان محدود است، مشمول قرب و بُعد مکانی هستند، چون نمی‌شود شیئی که ظرف وجودش محدود است، وجودش همه عوالم را پرکرده و همه‌جا حاضر و فاقد مکان باشد. در تأیید مکان‌مند بودن همه اشیاء غیر از خدای متعال، امام صادق علیه‌السلام در آن حدیث معروف که ابتدا می‌فرمایند خدا بود و هیچ شیئی نبود در ادامه حدیث در خصوص مکان می‌فرمایند خدا بود و مکان نبود: "سَأَلْتَ عَنِ اَلْمَكَانِ إِذْ لاَ مَكَانَ." این جمله به‌وضوح بیانگر این حقیقت است که اولاً هر آنچه در دایره جسم قرار می‌گیرد یعنی همه اشیاء، حائز مکان است، و ثانیاً هیچ شیئی نمی‌تواند ازلی باشد. چون خود مکان، هویّت مستقل ندارد. بلکه مکان از پیدایش اجسام پدید می‌آید. پس وقتی مکان نباشد یعنی هیچ جسمی وجود نداشته است؛ بنابراین اثبات شد که همه اشیاء غیر از خدای متعال، جسمانی هستند به دلیل اینکه دو مشخصه اصلی اجسام را دارند یعنی تغییر و حرکت و دیگری واجد مکان بودن. در تکمیل این بحث همان‌طور که اشاره شد، همه اشیاء در حال حرکت و تغییرند به این دلیل که اوّلاً حادث‌اند یعنی نبودند و بود شدند و ثانیاً باید لحظه‌به‌لحظه فیض وجودی دریافت کنند تا باقی باشند و موجوداتی نظیر ملائکه که به‌ظاهر دارای ثبات مقام هستند نیز حرکت و سیر آنها در عوالم مختلف مثل حرکت از عالم ملکوت به ناسوت و بالعکس، اثبات شده است. همان‌طور که جبرائیل در سیر جسمانی نبی اکرم (ص) به معراج صرفاً تا مراحلی توانسته او را همراهی کند و مثال‌های متعدّدی از نزول و صعود ملائکه که در قرآن و

روایات به‌وفور یافت می‌شـــود که دلالت بر حرکت آنها می‌کند؛ بنابراین همه اشـــیاء غیر از خدای متعال، جسمانی بوده و دارای مکان هستند به این معنی که محدود بوده و درآن‌واحد نمی‌توانند در همه‌جا حضور داشته باشند. چه اینکه همه اشیاء غیر از خدای واحد صمد، فی الذات اجوف و تو خالی هستند و نه‌تنها همه عالم را پر نکرده‌اند بلکه حتّی وجود خودشان را نیز پر نکرده‌اند. از همین رو است که خدا می‌فرماید: "أَنَّ اللهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ." بنابراین همه اشـیاء، تغییرپذیرند و شـیء ثابت و تغییرناپذیر و غیرمکان مند، فقط خدای متعال است.

در جمع‌بندی ادّله نقلی نفی ازلیّت اشیاء که کاملاً منطبق با عقل است می‌توان به این موارد اشاره نمود. دسته اول احادیثی است با عنوان "کان الله و لاشیء" و تعابیر نظیر آن که وجود ازلی هر شیئی را غیر از خدای متعال نفی می‌کنند؛ بنابراین هر آنچه در دایره شیئیت قرار می‌گیرد، غیر از خدای متعال، حادث به معنای مسبوق به عدم واقعی است و وجود هر شیئی را به هر نحوی در ازل نفی نموده است. حتّی از این تعبیر، عمیق‌تر نیز در روایات ما یافت می‌شود. همان‌طور که امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند خداوند بود قبل از اینکه بودی باشد: " کَانَ قَبْلَ أَنْ یَکُونَ کَانَ" و یا این عبارت که: "کانَ إِذْ لاَ کَانَ." به این معنی که در عبارت "کان الله و لاشیء" شیء ازلی که به‌نوعی اشاره به نحوه وجود است نفی می‌شود ولی در عبارت: " کَانَ قَبْلَ أَنْ یَکُونَ کَانَ" یا عبارت "کانَ إِذْ لاَ کَانَ" مطلق وجود ازلی غیر از خدا را نفی می‌کند. ضمن اینکه در این دسته روایات، علی‌رغم احادیث دیگری نظیر " کانَ اَللَّهُ وَ لاَ مَعَهُ خَلْقٌ" که از واژه معیّت استفاده نموده‌اند، از این واژه استفاده نشده است. به این معنا که امام (ع) نخواسته‌اند نفی معیّت با خدای متعال بکند تا برخی این‌گونه استدلال کنند که هیچ‌چیز، هیچ‌وقت با خدا معیّت ندارد و در ادامه حدیث این جمله را از جانب خود بیفزایند که: "هو الآن کماکان." بنابراین طبق این دسته از روایات که مطلق هر شیئی غیر خدا را در ازل نفی می‌کند، دیگر جای این شبهه نیست که بگوییم منظور امام (ع)، نفی ازلیّت اشیاء نیست بلکه نفی معیّت با خدای متعال است که همیشه صادق است. دراین‌خصوص عده‌ای تلاش نموده‌اند با ارجاع به حدیثی از امام کاظم علیه‌السلام که می‌فرمایند: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی کَانَ لَمْ یَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَکَانٍ وَ هُوَ الآنَ کماکان"، عبارت "هو الان کماکان" را برای حدیث "کان الله و لم یکن معه شیء" توجیه کنند. در حالیکه حدیث مذکور، نفی زمان و مکان از خدای متعال می‌کند که ازلاً و ابداً یک گزاره صادق است و هیچ ارتباطی به ازلی بودن خلقت و معیّت او با اشیاء در ازل ندارد.

دسته دوم احادیثی است که ابتداء داشتن خلقت را دلیلی بر نفی ازلیّت آن می‌داند. با این استدلال که از امام علیه‌السلام سؤال شده است که اوّلین خلق خدا چه بوده است؟ امام (ع) در جواب تأکید می‌کند که: "خدا بود و هیچ‌چیز غیر از او نبود. خدا خالق بود ولی هیچ مخلوقی نبود. سپس اوّلین خلق خود را پدید آورد." این روایت و نظائر آن حکایت از آن دارد که اوّلاً وقتی امام (ع) می‌فرماید: "خدا خالق بود ولی هیچ مخلوقی نبود." کاشف از این واقعیت است که صفاتی نظیر خالقیت به دلیل اینکه کمال حضرت حق محسوب می‌شود، مستقل از وجود مخلوق در او وجود دارد و او متّصف به این صفت است. علّت این امر این است که خداوند واجد همه کمالاتی است که در شأن او است و خداوند همیشه و از ازل متّصف به آنها می‌باشد. حتّی آنچه از این صفات که مربوط به پیدایش مخلوقات می‌شود باوجوداینکه مخلوقات، ازلی نیستند و از ازل همراه خداوند نیستند مستقل از پیدایش ظاهری اشیاء و خلقت آنها چون خداوند فرازمانی است، همیشه متّصف به صفاتی است که حتّی یک طرف آنها مربوط به مخلوقات می‌شود. ثانیاً این تعبیر اوّلین مخلوق نیز همان‌طور که اشاره شد حکایت از این دارد که خلقت اشیاء، آغاز دارد و هر آنچه آغاز دارد نمی‌تولند ازلی باشد. چراکه ازلی بنا بر تعریف، آغاز ندارد. امام (ع) با یک استدلال منطقی بیان می‌کنند که اگر خلقت انقطاع نداشت و آغازی برای او متصوّر نبود آنگاه از ازل خلائق همراه خدا وجود داشتند، در حالیکه خدا بود و هیچ شیئی غیر از او نبود و سپس شروع به خلقت اشیاء نمود و خلقت نیز از یک نقطه آغاز شده و به مخلوق اوّل موسوم شده است. حتّی اگر چنین استدلالی هم از معصوم به ما نرسیده بود، عقل آدمی حکم می‌کند همین که هر مخلوقی به‌تنهایی دارای نقطه آغاز و ابتدا در آفرینش است و مسبوق به عدم واقعی است پس هیچ مخلوقی را نمی‌توان فرض کرد که ازلی باشد، پس مجموع خلقت نیز نمی‌تواند ازلی باشد. زیرا اگر خلقت ازلی بود باید حداقل یک مخلوق یافت می‌شد که ازلی باشد یعنی طبق تعریف ازلی، نقطه آغاز نداشته باشد و مسبوق به عدم واقعی نباشد و این خلاف فرض اوّلیه است که همه خلائق نقطه آغاز دارند وگرنه مخلوق نبودند و این برهانی است عقلی بر ازلی نبودن خلقت.

دسته سوم احادیثی است که حدوث خلائق را دلیل ازلیّت خدای متعال می‌دانند. با این استدلال که حدوث اشیاء یعنی پدیدآمدن اشیاء بعد از نبودن و عدم واقعی، دلیلی بر قدیم بودن و ازلیّت خداوند متعال است. چراکه از این طریق خداوند نشان می‌دهد او همیشه بوده است و آغازی برای او متصوّر نیست ولی اشیاء، خلق شده‌اند یعنی نبودند و بود شده‌اند. ازاین‌رو فقط یک موجود ازلی است و آن

خداوند متعال است. به‌عنوان نمونه می‌توان به حدیثی از امام علی علیه‌السلام اشاره کرد که می‌فرمایند: " سپاس خدایی را که از چیزی به وجود نیامده و آنچه به وجود آورده را نیز از چیزی به وجود نیاورده. به‌واسطهٔ حدوث اشیاء ازلیّت و با خلقت آنها قدیم بودن خود را اثبات نموده است."

دسته چهارم احادیثی است که ازلیّت خلقت را ناقض وحدانیت خدای متعال می‌دانند. با این استدلال که به فرموده امام علیه‌السلام: "خداوند علم ازلی به اشیاء دارد ولی خلقت اشیاء، "لا من شیء" است و از چیزی صورت نگرفته است؛ و اگر موجودی غیر از خدای متعال، قدیم و ازلی می‌شد آنگاه با خداوند در هویّتش معیّت پیدا می‌کرد که این جز کفر و زیرسؤال‌بردن وحدانیت خدا پیامدی ندارد." این عبارت از معصوم علیه‌السلام به این معنی است که ازلیّت، بیانگر هویّت خدای متعال است و چنانچه شیء دیگری بخواهد ازلی و قدیم باشد در واقع باید هویّت خدا را داشته باشد و این نافی وحدانیت خدا است؛ لذا امام (ع) می‌فرماید این اعتقاد معادل کفر است.

دسته پنجم احادیثی است که ازلیّت خلقت را ناقض خالقیت خدای متعال می‌دانند. با این استدلال که خداوند قدیم است و قدیم بودن دلیلی است بر اینکه هیچ شیئی قبل و همراه او از ازل نبوده است. زیرا در غیر این صورت خدا نمی‌تواند خالق آن شیء باشد، چراکه از ازل با او بوده است. در همین رابطه امام رضا (ع) در اثبات حدوث اشیاء به معنی مسبوقیت آنها به عدم واقعی می‌فرمایند که خداوند چگونه می‌تواند خالق موجودی باشد که از ازل با او بوده است؟ : "کَیْفَ یَکُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ یَزَلْ مَعَهُ." این استدلال به‌روشنی بر این مطلب تأکید می‌کند که شیء ازلی نمی‌تواند مخلوق باشد. زیرا شیء ازلی به دلیل ازلی بودن و مسبوق به عدم نبودن، وابسته به غیر نیست و موجودی که وابسته به غیر نباشد، واجب‌الوجود بالذات است؛ بنابراین جز خدای متعال هیچ موجودی نمی‌تواند ازلی باشد.

دسته ششم احادیثی است که جمع حادث و ازلی را مطلقاً نفی می‌کنند. با این استدلال که به فرموده امام رضا (ع) شیء حادث، شهادت می‌دهد که ازلی نیست و حدوث با ازلیّت جمع نمی‌شود. این عبارت کاملاً یک گزاره عقلی است و نمی‌شود به اتّکای اینکه کلام معصوم است آن را دلیل نقلی دانست. زیرا امام علیه‌السلام در این گزاره این مطلب عقلی را بیان می‌کنند که امر حادث، ممتنع است که ازلی باشد. زیرا اگر یک شیئی هم حادث باشد و هم ازلی باشد در نتیجه باید هم حادث باشد و هم حادث نباشد چون ازلی ممتنع است که حادث باشد و منجر به اجتماع نقیضین می‌شود که عقلاً محال است.

دسته هفتم احادیثی است که تغییر خلائق را دلیلی بر نفی ازلیّت آنها می‌دانند. با این استدلال که اوّلاً همه اشیاء، تغییر می‌کند مگر خداوند: " مَا مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یَبِیدُ أَوْ یَتَغَیَّرُ أَوْ یَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَی لَوْنٍ أَوْ مِنْ صِفَةٍ إِلَی صِفَةٍ أَوْ مِنْ زِیَادَةٍ إِلَی نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَی زِیَادَةٍ، إِلاَّ اَللَّهَ رَبَّ اَلْعَالَمِینَ." ثانیاً اگر شیئی ازلی باشد، لاجرم تغییرناپذیر و فناناپذیر خواهد بود: "إِنَّ اَلْأَزَلِیَّ لاَ تُغَیِّرُهُ اَلْأَیَّامُ وَ لاَ یَأْتِي عَلَیْهِ اَلْفَنَاءُ" این نکته بسیار مهمی است که قاطبه حکماء از آن غفلت ورزیده اند و بنابراین در تصوّر ازلی بودن خلقت دچار اشتباه شده‌اند و رأی به ازلیّت خلقت و دوام آن از ازل داده‌اند. در حالیکه موجود ازلی طبق بیان معصوم که البته عقل نیز آن را تأیید می‌کند، به‌ناچار باید یک موجود ثابت و تغییرناپذیر و فناناپذیر باشد که این ویژگی فقط در مورد خدای متعال صدق می‌کند. یعنی اگر قرار بود موجود دیگری از ازل وجود داشت، اطلاق خلقت برای او بی‌معنا بود چون برای وجودش آغازی متصوّر نیست، پس چنین موجودی که آغاز و ابتدایی برای پیدایشش طبق تعریف قدیم و ازلی وجود ندارد، پس باید بی‌نیاز از غیر باشد چون اگر بخواهد وابسته به غیر باشد باید توسط غیر، به وجود آمده باشد و موجودی هم که به وجود آمده باشد مسبوق به عدم واقعی است و بنابراین ازلی نیست. اشتباه دیگری که اکثر حکمایی که رأی به ازلیّت خلقت داده‌اند مرتکب شده‌اند، این است که خدا را موجودی تصوّر کرده‌اند که یک سری موجودات از ازل به او آویزان شده‌اند و به خیال خود چنین تصوّر بسیار نادرستی از خدای متعال، نشان‌دهنده فقر ذاتی اشیاء است و می‌تواند با ازلیّت وجود آنها جمع شود. یعنی در ضمن اینکه وجودشان بالغیر است ولی ازلی هستند. این یک تناقض آشکار است. زیرا اگر وجود بالغیر ازلاً موجود می بود دیگر وجودش بالغیر نمی شد و مستقلاً موجود بود. این پندار نادرست از درک ناصحیح معنای ازل و قدیم حاصل می‌شود که شخص توّهم می‌کند که یک موجود هم می‌تواند ازلی باشد وهم وجودش از خودش نباشد و بالغیر باشد. ردّ این پندار نادرست به انحای مختلف در لسان روایات ما آمده است. اینکه این نگرش یعنی ازلیّت خلقت یک پندار بسیار نادرست است به این دلیل است که قائل به این نظر یا باید در کنار خدا یک خدای دیگر قرار دهد، چون ازلی یعنی موجود مستقل و تغییرناپذیر که فقط ویژگی خدا است و اگر دو موجود ازلی داشته باشیم به‌وضوح یعنی دو خدا داریم؛ یا باید خدا را همانند یک موجود جسمانی و تقسیم‌پذیر تصوّر کنند که موجودات و خلائقی که به‌زعم آنها ازلی هستند به او همچنان تکه هایی که به یک موجود جسمانی متّصل هستند، وابسته و متّصل باشند و به همین دلیل به‌صراحت در همین حدیث و موارد مشابه آن آمده است که امام (ع) می فرماید قول به ازلیّت خلقت از جاحدان حق است که انبیاء و کتب ایشان را تکذیب کردند

و بر اساس رأی و نظر و پسند خود دین و آیین ابداع نمودند. چنین بیان سنگینی از امام صادق علیه‌السلام خطا و اشتباه بزرگ تفکر کسانی را که قائل به ازلیّت خلقت هستند را نشان می‌دهد. در انتهای حدیث نیز امام (ع) برای تأکید بیشتر مجدداً این نکته را گوشزد می‌کنند که موجود ازلی نمی تولند تغییرپذیر و فناپذیر باشد. بنابراین طبق این بیان نمی توان هیچ موجود ازلی جز خدای متعال فرض نمود چون همه اشیاء و مخلوقات غیر از خدای متعال تغییرپذیر و فناپذیر هستند و لحظه ای فیض حق به آنها نرسد نابود و فانی می شوند. بنابراین بر خلاف نظر فلاسفه که برخی از اشیاء را به‌عنوان مجردّات، ثابت فرض کرده‌اند، موجود ثابت غیر از خدای متعال در عالم نداریم و همه اشیاء در حال تغییر و تبدّل هستند؛ که البته این مطلب با مبانی خود فلاسفه نیز قابل اثبات است. چراکه قاطبه حکما و فلاسفه و همچنین عرفا قائل به این هستند که فیض وجود، آن به آن باید از جانب خداوند به خلائق افاضه شود. زیرا مخلوقات چه در پیدایش و چه در بقاء نیازمند افاضه فیض وجود هستند. بنابراین طبق نظر خود فلاسفه اگر به تعبیر مسامحی، لحظه‌ای و آنی این فیض قطع شود، خلائق نابود می‌شوند. زیرا خداوند هم علّت موجده اشیاء است و هم علّت مبقیه. بنابراین موجودی که لحظه‌به‌لحظه باید فیض وجود از جانب دیگری دریافت کند و در صورت انقطاع فیض وجود، معدوم می‌شود، چنین موجودی لحظه‌به‌لحظه در حال تغییر است و چگونه می‌توان چنین موجودی را ثابت فرض نمود؟ تنها یک موجود ثابت قابل فرض است و آن هم خداوند متعال است. زیرا ثبوت بیانگر ازلیّت است و تنها موجود ازلی، می‌تواند ثابت باشد. زیرا در غیر این صورت مخلوق است و هر مخلوقی متغیّر.

امّا در خصوص دیدگاه ملاصدرا در باب حدوث عالم، او عالم را دو دسته می‌کند که یکی عالم جسمانی و دیگر عالم مفارقات. حدوث زمانی از نظر ملاصدرا مربوط به عالم جسمانی می‌شود و عالم مفارقات را که از آن تعبیر به کلمات الهی و صور و اشعّه الهیه می‌کند، جدای از خدای متعال نمی‌بیند تا عنوان حدوث بر آنها صدق کند؛ بنابراین وقتی از حدوث صحبت می‌کند، عالم جسمانی را در نظر دارد که تک‌تک اجزاء این عالم حادث زمانی بوده و طبق حرکت جوهری دائماً در حال تغییر و تجدّد هستند. از طرفی به دلیل عدم انقطاع فیض الهی، ابتدایی برای این عالم نمی‌توان فرض کرد و لذا خلقت از ازل بوده است.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اوّلاً در بیان جزئیات عالم جسمانی، ملاصدرا بسائط و نفوس و صور را نیز جزء این عالم می‌داند. سؤال اینجاست که یک موجود بسیط چه‌طور می‌تواند جسمانی باشد؟

طبق تعریفی که خود ملاصدرا از جسم ارائه می‌دهد، جسم هم‌مکان دارد یعنی در سه بُعد طول و عرض و ارتفاع گسترش دارد و هم قابلیت حرکت که هم حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر و هم حرکت جوهری را شامل می‌شود؛ هر موجود مکان‌مندی به دلیل اینکه دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و ارتفاع) است، قابل‌تقسیم می‌باشد. ازاین‌رو پس هر جسمی قابل‌تقسیم به اجزاء کوچک‌تر است. از طرفی طبق تعریف بسیط در مقابل مرکّب، امری است که قابل انقسام نباشد. پس چه‌طور ممکن است جسم مکان‌مند قابل انقسام، بسیط یعنی غیر قابل انقسام باشد؟ این یک تناقض در دسته‌بندی اجسام است و اشکال اوّلی است که به این نظریه وارد است. پس تا اینجا معلوم شد که جسم بسیط نداریم و از طرفی طبق نظریه ملاصدرا همه اجسام، حادث زمانی هستند. یعنی هر آنچه می‌توان اطلاق جسم بر او کرد اوّلاً به دلیل مکان‌مند بودن و واجد حرکت بودن، زمان‌مند نیز هست و بنابراین حادث زمانی است. ثانیاً از نظر ملاصدرا ما سوای خداوند همگی در عالمی قرار می‌گیرند که همه اجزاء آن دائماً طبق نظریه حرکت جوهری در حال تغییرند و بنابراین حادث زمانی هستند. امّا دسته دوم که ثابتات باشند، دستخوش تغییر نمی‌شوند و از آن با تعابیری نظیر: کلمات الله و علوم الهی یاد می‌کند که اصلاً جزء این عالم نمی‌داند. از این کلام معلوم می‌شود طبق نظر ملاصدرا امر ثابت که دستخوش تغییر و تبدّل و نقصان و زیادت نشود در این عالم نداریم و آنچه تغییرناپذیر است مربوط به علم خدای متعال می‌شود که از بحث حدوث خارج است؛ بنابراین ملاصدرا حدوث عالم به معنی مسبوقیت به عدم واقعی را می‌پذیرد و ثابتات را جدای از عالم می‌داند. بااین‌همه، سؤال اینجا است که ملاصدرا که همه عالم را سیّال و در حال تغییر می‌داند و ثابتات و مفارقات را از دایره عالم یا همان ماسوالله خارج می‌کند و منحصر به علم الهی می‌داند، چگونه قائل به قدیم بودن یک امر حادث یعنی خلقت اشیاء است؟ در خصوص مفارقات نیز نقدی که به دیدگاه ملاصدرا می‌توان وارد کرد این است که اگر بگوید مفارقات صرفاً محدود به علم الهی می‌شود که از بحث حدوث خلائق خارج می‌شود. ولی اگر مفارقات در دایره مخلوقات قرار گرفتند و هویّت مستقلی غیر از خدای متعال برای آنها قائل شدیم، آن امر به‌ظاهر مفارق تحت هر عنوانی نظیر عقل یا ملک غیر از خدای متعال است و بنابراین باید هویّتی غیر از خدا داشته باشد، آنگاه دوباره همان مسئله مطرح است که اوّلاً چگونه یک امر ثابت و غیرقابل‌تغییر می‌تواند مخلوق واقع شود به‌نحوی‌که مسبوق به عدم واقعی باشد، چون خود خلقت بیانگر تغییر و صیرورت از نبودن به بودن و از نیستی به هستی است. پس یک امر ثابت ازلی و ابدی هیچگاه نمی‌تواند خلق شود. چون از ازل موجود است و موجودی که از ازل موجود است نمی‌تواند موجود شده

باشد چون تحصیل حاصل محال است. ثانیاً اگر فرض کنیم امر ثابت با هویّت جداگانه از خدا نداریم یعنی موجودی به‌عنوان عقل یا ملک که تغییرناپذیر و ازلاً موجود باشد نداریم، کما هوالحق که در غیر این صورت تعدّد قدما پیش‌آمده و وحدانیت خدای متعال زیر سؤال می‌رفت، بااین‌همه دیگر توجیهی برای قدیم بودن و ازلی بودن خلقت باقی نمی‌ماند. چون همان‌طور که بارها به آن اشاره شد اگر موجودی مسبوق به عدم واقعی نباشد نمی‌توان عنوان مخلوق بر او نهاد زیرا او یک موجود ازلی و مستقل خواهد بود که فقط یک موجود می‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد و آن هم خدای متعال است. ولی همان‌طور که ذکر شد مهم‌ترین دلیلی که از طرف ملاصدرا و دیگر فلاسفه‌ای که قائل به ازلیّت عالم خلقت هستند مطرح می‌شود، ازلی بودن فیض الهی و دوام و عدم انقطاع آن است که این دلیل نیز نه عقلاً و نه باتوجه‌به صراحت روایات قابل‌پذیرش نیست. زیرا به لحاظ برهان عقلی که این برهان نیز ریشه در روایات در این زمینه دارد، عقلاً حدوث با ازلی بودن قابل‌جمع نیست. زیرا حدوث وقتی معنا پیدا می‌کند که شیء حادث، مسبوق به عدم واقعی باشد. در حالیکه موجود ازلی نمی‌تواند مسبوق به عدم واقعی باشد و عقل حکم می‌کند که حدوث با ازلیّت قابل‌جمع نیست. اصلاً موجودی که ازلی است، اطلاق حادث بر او محال است و موجب اجتماع نقیضین می‌شود. تعبیراتی نظیر حدوث ذاتی و عدم مجامع که فلاسفه خواسته‌اند با آن این مشکل و تناقض را حل کنند نیز نه‌تنها مشکل را حل نمی‌کند بلکه ایجاد مشکل مضاعف می‌کند. به این دلیل که منظور فلاسفه از حدوث ذاتی همان فقر ذاتی اشیاء است. موجودی که ذاتاً فقیر است یعنی وابسته به غیر است، نمی‌تواند ازلی باشد و برعکس اگر موجودی ازلی باشد نمی‌تواند وابسته به غیر باشد. مگر اینکه وحدانیت خدای متعال را زیر سؤال برده و بگوییم یک سری از موجودات از ازل همراه خدا بوده‌اند. اگر این موجودات عین خدا هستند که دیگر حدوث و فقر ذاتی به آنها اطلاق نمی‌شود و اگر غیر خدا هستند به این معنی خواهد بود که خدا به همراه یک سری موجوداتی غیر از خود از ازل با هم بوده‌اند که به تعدّد قدما منجر خواهد شد و وحدانیت خدای متعال زیر سؤال می‌رود. این تناقض آشکار است و هر عقل سلیمی آن را درک می‌کند که موجودی که خلق شده است و مسبوق به عدم واقعی است، اطلاق واژه ازلی بر او بی‌معنا است و موجودی که مسبوق به عدم است درعین‌حال نمی‌تواند مسبوق به عدم نباشد. این یعنی موجودی داریم که هم مسبوق به عدم واقعی است و هم مسبوق به عدم واقعی نیست و اسم این را بگذاریم عدم مجامع! بنابراین وقتی معلوم شد تک‌تک مخلوقات، حادث و مسبوق به عدم واقعی هستند که این گزاره را ملاصدرا نیز قبول نموده است، مجموعه خلائق یا همان خلقت نیز حادث و مسبوق به عدم

واقعی خواهند بود. زیرا همان‌طور که در لسان روایات آمده است و فلاسفه نیز به آن اذعان نموده‌اند، خلقت نقطه آغاز دارد و از اوّلین مخلوق به اوّل ما خلق الله با تعابیر مختلف یاد می‌شود. پس وقتی معلوم شد خلقت نقطه آغاز دارد و هر مخلوقی نیز از جمله اوّلین مخلوق مسبوق به عدم واقعی است پس مجموعه خلقت نیز مسبوق به عدم واقعی است و نمی‌تواند ازلی باشد؛ بنابراین وقتی عقلاً محال شد که خلقت ازلی باشد، ازلیّت فیض، محلی از اعراب نخواهد داشت و خودبه‌خود منتفی می‌شود. ضمن اینکه فیض الهی در مقام فعل او است و فعل الهی در مرتبه ذات الهی نیست که ازلی و ابدی باشد و هیچ برهان عقلی و نقلی نیز بر ازلیّت فیض الهی دلالت نمی‌کند. زیرا اوّلاً می‌توان ادّعا نمود همه فلاسفه و حکماً قائل به این هستند که خالقیت از صفات فعل خداوند است و نه از صفات ذاتی. پس دلیلی وجود ندارد که خداوند باید دائماً در حال خلق باشد. ثانیاً اگر فیض را به معنی مطلق آن یعنی جریان و فیضان (پُر شدن) خیر در نظر بگیریم، طبق مبانی قاطبه فلاسفه و حکماً که ملاصدرا نیز از آنها است، موجودی که وجود محض و خیر محض است، اطلاق فیاضیت حتی اگر هیچ مخلوق خارجی به معنی ماسوالله هم وجود نداشته باشد، بر او بار می‌شود چرا که او کل الخیر و کله خیر است؛ بنابراین با این نگرش، دیگر معنا ندارد که حتماً باید موجودی سوای حق باشد تا اطلاق فیاضیت بر او شود چرا که او کل خیر است و فیض وجودش به وسعت بی‌کران وجودش همه هستی را فراگرفته است. زیرا طبق بیان معصوم همان‌طور که خداوند **"كَانَ خَالِقاً وَ لاَ مَخْلُوقَ"** یعنی مستقل از اینکه مخلوقی علی‌الظاهر در عالم باشد اطلاق خالقیت بر خدای متعال صحیح است، در بیان فیض نیز چه فیض اصل حدوث خلائق را چه بقاء آنها را در نظر بگیریم، وصف فیاضیت علی‌الاطلاق به‌تبع خالقیت، مستقل از وجود مخلوقات بر خداوند صادق است و ضرورتی ندارد که خلق، ازلی باشد تا این وصف بر خدای متعال بار شود. در واقع اصل اشکالی که سبب شده ملاصدرا ادّعا کند حادث ذاتی می‌تواند قدیم زمانی یا ازلی باشد، این است که او بین حادث ذاتی یا همان ممکن‌الوجود و حادث زمانی تفاوت قائل شده است. در حالیکه در نقد این دیدگاه باید گفت طبق حکم عقل و همچنین نظام وحیانی و آنچه از احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام به ما رسیده، موجود قدیم، نمی‌تواند حادث باشد و این یک گزاره بدیهی است. زیرا قدیم بودن با حدوث، جمع نمی‌شود و جمعشان منجر به تناقض می‌شود. چراکه معنای حادث بودن این است که موجودی مسبوق به عدم باشد، چه این حدوث را به تعبیر فلاسفه، ذاتی بنامیم و چه زمانی، فرقی از این بابت نمی‌کند، به‌هرحال موجود حادث چه حدوثش ذاتی باشد و چه زمانی، مسبوق به عدم است وگرنه حادث نیست و موجودی که مسبوق به عدم است نمی‌تواند قدیم باشد. چه اینکه اصلاً

موجودی تحت عنوان حادث ذاتی که حادث زمانی نباشد، فرض ندارد. یعنی حدوث ذاتی ملازم حدوث زمانی است. زیرا اوّلاً طبق مبانی مطرح شده در روایات اسلامی که کاملاً منطبق با عقل است، موجود قدیم زمانی یا ازلی، بی‌نیاز از علّت می‌شود و فقط خدای متعال دارای چنین صفتی است و ثانیاً وقتی موجودی آن به آن و لحظه‌به‌لحظه برای حدوث و بقاء، نیازمند افاضه وجود باشد، نمی‌تواند مستقل از زمان فرض شود و آن را حادث ذاتی و نه زمانی نامید در حالیکه هر لحظه در حال نو شدن و دریافت وجود است؛ بنابراین این ادّعای فلاسفه از جمله ملاصدرا که خواسته‌اند حدوث ذاتی را با قدم زمانی جمع کنند، اصلاً قابل‌قبول نیست و به آشکاری منجر به تناقض می‌شود. ضمن اینکه خود ملاصدرا در جای دیگر به‌صراحت اعلام می‌کند که یک شیء حادث، قبل از حدوثش که عدم بوده با بعد از حدوثش که به وجود آمده، قابل‌جمع نیست. پس وقتی خود او معترف به مسبوقیت امر حادث به عدم واقعی و غیر مجامع است، چطور یک امر حادث می‌تواند ازلی باشد به این معنی که قبلی برای او تعریف نشود و نقطه آغاز نداشته باشد؟ همچنین می‌توان در ردّ ازلیت حادث ذاتی در کنار ادّله که در بالا مطرح شد، این استدلال منطقی را نیز در قالب نقد بِنایی طرح کرد که باتوجه‌به تعریف فلاسفه از حادث ذاتی، آیا می‌شود موجودی داشته باشیم که ازلی باشد ولی درعین‌حال ممکن‌الوجود باشد؟ می‌توان اثبات کرد که ممکن‌الوجود نمی‌تواند یک موجود ازلی باشد و این مبنا با مبنایی که در روایات اسلامی دراین‌خصوص معرفی شده است، منطبق است. برای اثبات این مدعّا فرض کنید دو تا موجود داریم با نام‌های الف و ب که هر دو قدیم زمانی یا ازلی هستند. در اثبات وحدانیت واجب‌الوجود بالذات، این ادّعا که دو تا واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم، ردّ می‌شود، پس به‌ناچار یکی از این دو تا قدیم زمانی باید ممکن‌الوجود باشد. حال می‌خواهیم اثبات کنیم که این حالت نیز امکان ندارد که یکی ممکن‌الوجود ازلی و یا به تعبیر فلاسفه حادث ذاتی ازلی و وجودش وابسته به غیر باشد. برای اثبات ابتدا فرض می‌کنیم که موجود الف، به تعبیر فلاسفه واجب‌الوجود بوده و موجود ب، ممکن‌الوجود باشد. اگر ب ممکن‌الوجود باشد، بنا بر تعریف امکان، باید نسبت به وجود و عدم لااقتضا باشد. از طرفی می‌دانیم که موجودی ازلی است که وجودش ضرورت ازلی داشته باشد. سؤال اساسی این است که چه‌طور ممکن است که یک شیء ممکن‌الوجود که طبق تعریف نسبت به وجود و عدم لااقتضا است، وجودش ضرورت ازلی داشته باشد؟ فلاسفه در ظاهر به این سؤال این‌گونه پاسخ می‌دهند که این شیء باواسطه غیر موجود است. ولی این جواب نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا باید ابتدا به این پرسش پاسخ داده شود آیا ممکن است موجودی که نسبت به وجود و عدم لااقتضاء بوده، مسبوق به عدم نباشد؟ بدیهی

است موجودی که مسبوق به عدم نیست، ضرورت ازلی دارد در نتیجه وجودش وابسته به غیر نیست چون همیشه بوده است و موجودی که همیشه بوده است نمی‌تواند مخلوق باشد و چنین موجودی ضرورتاً موجود است و ضروری الوجود نمی‌تواند لااقتضاء نسبت به وجود و عدم باشد. در حالیکه موجودی که بنفسه اقتضاء وجود ندارد، ضرورت ازلی نداشته یعنی وجودش ضروری نیست و بنابراین نمی‌تواند ازلی باشد.

ملاصدرا در بیان اینکه خلائق نمی‌توانند قدیم ذاتی باشند می‌گوید اشیاء به دلیل اینکه نسبت به خدای متعال فقر ذاتی دارند، لاجرم متأخر از او بوده و بنابراین حادث هستند و ماسوالله همگی وجود بعد از عدم ذاتی دارند. او در تکمیل این استدلال مطرح می‌کند که غیر از خدای متعال، قدیم بالذات نداریم و اگر در وصف موجودی گفته شود قدیم است، منظور قدیم عرفی و نسبی است یعنی نسبت به موجود دیگر از قدمت بیشتری برخوردار است. از نظر ملاصدرا خدا قدیم زمانی نیست، چون زمان مخلوق او و متأخر از ذات او است.

نقدی مبنایی که به این سخن ملاصدرا وارد است همان جمع بین قدم زمانی و حدوث ذاتی است در حالیکه وقتی اشیاء حادث ذاتی شدند پس حادث زمانی هم هستند. چون موجود شدن یعنی وجود بعد از عدم، حکایت از تغییر می‌کند و هر آنچه متغیّر است، زمانی است. یعنی پیدایش اوّلین موجود، خودش دلالت بر پیدایش زمان دارد. چون زمان طبق تعریف یعنی اندازه تغییر؛ بنابراین وقتی هیچ مخلوقی ازلی و قدیم نباشد، پس مجموعه خلقت نیز ازلی نیست و اصولاً خلق، محال است ازلی باشد. چون ازلی یعنی موجودی که وابسته به غیر نیست و اوّل و ابتدا برای او متصوّر نیست در حالیکه خلق نه‌تنها وجودش وابسته به غیر است بلکه به دلیل موجود شدن بعد از عدم، ابتدا برای او متصوّر است؛ بنابراین محال است موجودی در عین مخلوق بودن ازلی و قدیم باشد.

امّا بزنگاه این بحث در خصوص مفارقات است که از آنها به عقول و مجرّدات نیز یاد می‌کنند. ملاصدرا به‌صراحت، امکان عدم آنها و خلقت آنها یعنی مسبوقیت به عدم آنها را زیر سؤال می‌برد. با این استدلال که چون علّت تامّه آنها یعنی خدای متعال همیشه موجود است پس اینها نیز همیشه موجودند و به‌صراحت عنوان می‌کند که اینها ابقاء نمی‌شوند بلکه باقی به بقاء خدا هستند و امکان نیستی و عدم برای آنها نیست.

این سخن دارای اشکالات عدیده است. اوّلین اشکال به‌عنوان نقد مبنایی این است که لازمه این سخن آن است که مفارقات همانند خدا موجودات قدیم ذاتی باشند چون طبق نظر ملاصدرا اصلاً امکان عدم و نیستی ندارند، موجودی که امکان نیستی نداشته باشد لاجرم مثل خدا ازلی و ابدی هستند. دومین اشکال در قالب نقد بِنایی این است که از نظر صدرا به‌این‌علت امکان نیستی و عدم ندارد که علّت تامّه آنها خدا است و خدا هم همیشه موجود است پس اینها همیشه موجودند. در حالیکه این استدلال را می‌توان برای همه موجودات به کار برد. زیرا علّت تامّه همه موجودات اعمّ از مفارق و غیر مفارق، خدای متعال است چون تا خدا نباشد و اراده او تعلّق نگیرد هیچ موجودی موجود نشده و هیچ فعلی انجام نخواهد شد و خدا هم همیشه موجود است پس همه موجودات باید طبق استدلال ملاصدرا همیشه موجود بوده و ازلی و ابدی باشند. در حالیکه این استدلال نادرست است. زیرا اوّلا همه موجودات و افعال آنها حادث‌اند پس همیشه موجود نیستند. ثانیاً علّت تامّه بودن خدا برای موجودات و افعال آنها به این معنی نیست که ذات حضرت حق بنفسه علّت تامّه موجودات است و چون حق‌تعالی همیشه موجود است پس موجودات و افعال آنها باید همیشه موجود باشند. بلکه مشیت و اراده الهی که خود صفت فعل حضرت حق‌تعالی محسوب می‌شود، علّت تامّه وجود موجودات و تحقّق افعال آنها است. سومین اشکال نیز در قالب نقد مبنایی این است که ملاصدرا به‌صراحت می‌گوید این موجودات یعنی مفارقات باقی به ابقاء الله نیستند بلکه باقی به بقاء الله است. این جمله یعنی چنین موجودی باید واجب‌الوجود بالذات باشد. زیرا اگر وابسته به غیر باشد باید نیاز به ابقاء داشته باشند و تنها واجب‌الوجود بالذات است که نیاز به ابقاء ندارد است.

در خصوص عدم زمان‌مندی و مکان‌مندی خداوند، از جمله استدلالی که در روایات مطرح می‌شود این است که اوّلاً او خالق زمان و مکان است و ثانیاً به دلیل عدم تغییر در ذات او زمان‌مندی برای او بی‌معنا است. در همین رابطه امام رضا علیه‌السلام در جواب سؤال‌کننده از مکان داشتن خداوند، عنوان می‌دارند که مکان به واسطه خداوند مکان شده است و مکان‌مندی مخلوق خداوند است؛ بنابراین چنین موجودی که خود، خالق مکان است چگونه ممکن است در مکان باشد؟ امام علیه‌السلام در ادامه می‌فرماید او قابل‌درک با حواس نیست و با هیچ‌چیز قابل‌مقایسه نیست که سؤال‌کننده از امام (ع) می‌پرسد، پس چنین موجودی اصلاً وجود ندارد چون قابل‌ادراک با حواس نیست. امام (ع) در جواب می‌فرماید، همین که او قابل‌درک با حواس ظاهری نیست نشان‌دهنده این است که او به خلاف سایر اشیاء است.

در باب زمان‌مندی و مکان‌مندی، ملاصـدرا زمان را دارای هویّت مسـتقل می‌داند که البته بنفسـه متغیّر است و مقوله زمان‌مند بودن را نسبت متغیّرات با آن هویّت مستقل می‌پندارد. از نظر او به دلیل اینکه زمان، مقدار حرکت اسـت، علّت تغیّر اشـیاء به لحاظ زمانی اسـت و نه برعکس یعنی تغیّر اشـیاء علّت پدیدآمدن زمان نیسـت. همین‌طور در مورد مکان نیز قائل اسـت که مکان علّت تکثّر اشـیاء به لحاظ مکانی اسـت و نه برعکس. یعنی اشـیاء علّت پدیدآمدن مکان‌های متعدّد نیسـتند. از نظر او بودن در مکان، ملاک مکان‌مندی است و نه وجود خود اشیاء و با این تعریف خدا را فاقد مکان معرفی می‌کند.

در نقد دیدگاه ملاصدرا در باب زمان و مکان و نسبت آنها با خدای متعال می‌توان گفت اولاً به‌عنوان نقد مبنایی بر خلاف نظر ملاصدرا تغیّر اشیاء است که زمان را می‌سازد و نه اینکه یک هویّت مستقلی به نام زمان داشته باشیم که علّت تغیّر اشیاء باشد. چراکه اگر اشیاء همگی ثابت بودند و در عالم هیچ تغییری رخ نمی‌داد، زمان نیز وجود نداشت و مفهوم زمان بی‌معنا می‌شد. همان‌طور که در مورد موجود لایتغیّری به اسم خدا، زمان معنا و مفهوم ندارد. در مورد مکان هم همین‌طور برخلاف نظر ملاصدرا نه‌تنها هویّت مستقلی به نام مکان وجود ندارد که بخواهد علّت تکثّر مکانی اشیاء باشد، بلکه این اشیاء مکان‌مند هستند که مکان به‌توسط آنها ساخته می‌شود و باز اگر همه اشیاء مجردّ از مادّه بودند همان‌طور که در مورد خدا این موضوع صدق می‌کند، اصلاً مکان بی‌معنا بود و قابل تعریف نبود. ملاصدرا بر خلاف نظرش در بالا که برای زمان و مکان هویّت مستقل قائل شد، در جای دیگر این‌گونه مطرح می‌کند که اگر در عالم، جوهر جسمانی نبود، حدوث و زمان و حرکت نداشتیم و زمان همان مقدار حرکت است و وجود مستقل ندارد. امّا از نظر او حرکتی که حافظ زمان است باید حرکت دائمی و غیر حادث و غیرمنقطع باشد. اشکالی که به این نظر ملاصدرا مبنی بر دوام حرکت برای توجیه وجود زمان، وارد است این است که می‌گوید اگر زمان حادث باشد، باید عدم هم زمانی باشد. یعنی باید یک زمانی باشد که زمان نباشد. در حالیکه این استدلال از اساس دارای اشکال است و عدم زمان نیازی به زمانی بودن ندارد. بلکه طبق بیان خود ملاصدرا، زمان مقدار حرکت است پس زمان هویّت مستقل ندارد و حرکت هم منوط به وجود جسم است پس اگر جسمی نباشد، یعنی تغییری نیست، پس حرکتی نیست، پس زمانی نیست. او با این استدلال نادرست که بیشتر به دلیل ضیق در لفظ و کلام است وقتی گفته می‌شود زمانی بود که هیچ‌چیز نبود، به یک نتیجه‌گیری نادرست رسیده که زمان غیرمنقطع است و آغاز و انجامی ندارد و همچنین مستقلاً موجود نیست و نیاز به یک قابل دارد و این قابل باید یک جسم واحد غیرمنقطع باشد که دائماً در حال تغییر است و دارای قوّه

امکانی نامتناهی است و چنین جسمی همان فلک است که حرکت دایره‌ای دارد. این استدلال ازآن‌جهت دارای اشکال است که برای توجیه یک امر غیرمستقل یعنی زمان که به تعبیر خود ملاصدرا اندازه حرکت است، قائل به وجود جسمی شده است که دارای تعارضات عدیده است. تعارض اوّل این است که می‌گوید این جسم واحد غیرمنقطع دائماً در حال تغییر است. چه‌طور ممکن است جسمی دائماً در حال تغییر باشد ولی درعین‌حال، واحد غیرمنقطع باشد؟ اصلاً تغییر یعنی انقطاع از حالت قبلی و ورود به حالت جدید وگرنه اگر انقطاعی رخ ندهد، تغییر معنا ندارد. نمی‌شود یک جسم در عین اینکه حالت قبلی را حفظ نموده است حالت جدید را نیز واجد باشد. لاجرم باید از حالت قبلی منقطع شده تا حالت جدید برای او حاصل شود وگرنه تناقض رخ داده و درآن‌واحد هم حالت قبلی را داراست و هم حالت جدید را که مستلزم محال است. دومین تعارض این است که این جسم دارای قوّه لایتناهی است. واضح است که همه خلائق محدود هستند. به‌تبع آن جسم و جسمانیات نیز محدود هستند. پس یک امر محدود نمی‌تواند واجد قوّه نامحدود باشد. چه اینکه ملاصدرا نام این جسم را فلک نهاده که در صورت وجود، قطعاً موجودی محدود با قابلیت‌هایی محدود است و نمی‌تواند قوّه امکانی نامحدود داشته باشد. تعارض سوم مربوط به تعریف جسم فلک است که طبق تعریف قائلین به آن که ملاصدرا نیز یکی از آنها است، وجودش متأخر از نفس فلک و آن نیز وجودش متأخر از وجود عقل در سلسله عقول است. چه اینکه خود عقل اوّل نیز مخلوق حق‌تعالی است. پس چطور ممکن است، موجودی که وجودش متأخر از حداقل برخی مخلوقات دیگر است و حادث است، غیرمنقطع و بدون آغاز و انجام باشد و برای توجیه زمان بدون آغاز و انجام به کار رود؟

امّا در نقد مبنایی دیدگاه ملاصدرا در باب مکان‌مندی که اگر شیئی در مکان باشد پس مکان‌مند است، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که خود مکان چیست که اگر چیزی در آن باشد می‌شود، مکان‌مند. یا به تعبیر دیگر آیا هر شیء فی حدّ نفسه مکان‌مند است؟ یعنی اگر در عالم فقط یک شیء مثلاً فقط یک انسان داشتیم و دیگر هیچ‌چیز دیگری نبود، آیا این انسان که به تعبیری معلّق در فضا است، دارای مکان است یا خیر؟ اگر بخواهیم با مفاهیم ریاضی مدل خود را بیان کنیم، می‌توان کل فضا را در سه بعد ترسیم نمود و به‌تبع آن این انسان در این فضای بیکران بر اساس یک مبدأ فرضی دارای مختصات طول و عرض و ارتفاع از آن مبدأ فرضی است و بنابراین دارای مکان نسبی است. امّا اگر خود انسان را به‌عنوان یک شیء سه‌بعدی دارای حجم در نظر بگیریم، فارغ از اینکه این انسان نسبت به کدام مبدأ سنجیده شود، خودش فضایی را اشغال نموده و به‌تبع آن دارای مکان است و این مکان از خود آن شیء که در این مثال انسان

است، نشئت می‌گیرد. یعنی بر خلاف نظر ملاصدرا که بودن یک شیء در یک مکان را تعریف مکان می‌داند، این، تعریف بودن یک شیء در یک مکان است نه تعریف مکان. بلکه محدوده شیء خودش مکان ساز است و وجود مکان، یک شیء جداگانه‌ای نیست که بودن در آن، مکان را به وجود آورد. چراکه در غیر این صورت تسلسل به وجود می‌آید. زیرا همان‌طور که اشاره شد می‌توان گفت خود مکان از کجا به وجود آمد؟ بنابراین، مکان، چیز جداگانه‌ای از اشیاء این عالم نیست. بلکه خود این اشیاء به دلیل داشتن بُعد، مکان‌ها را می‌سازند. بحثی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا فقط اشیاء مادی، مکان‌مند هستند؟ در جواب این سؤال باید عنوان داشت که بنا به فرض نگارنده که در این رساله نیز به دنبال اثبات آن باتوجه‌به معارف وحیانی است همه اشیاء عالم غیر از خدای متعال جسمانی هستند. یعنی اوّلاً محدودند و ثانیاً بهره یا نسبتی با مادّه دارند و به تعبیر دیگر اصلاً موجود مجرّد تامّ از مادّه، غیر خداوند که مطلقاً نه مادّی باشد و نه متّکی بر مادّه باشد و نه منسوب به مادّه باشد نداریم و همه موجوداتی که فلاسفه از آنها تعبیر به مجردّات می‌کنند نظیر عقول و ملائکه همگی جسمانی هستند و جسم نیز دارای حدّ و بُعد است، پس مکان‌مند است. پس همه اشیاء غیر از خدای متعال، مکان‌مند هستند.

در بیان خلقت "لا من شیء" امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند خدا از چیزی به وجود نیامده و آنچه به وجود آورده را نیز از چیزی به وجود نیاورده. به‌واسطهٔ حدوث اشیاء ازلیّت و با خلقت آنها قدیم بودن خود را اثبات نموده است. امام محمد باقر علیه‌السلام نیز در این زمینه می‌فرمایند خداوند علم ازلی به اشیاء دارد ولی خلقت اشیاء مسبوق به عدم واقعی است و از چیزی صورت نگرفته است. چراکه در این صورت آن شیء که دیگر اشیاء از آن پدید می‌آمدند، موجودی قدیم و ازلی می‌شد و با خداوند در هویّتش معیّت پیدا می‌کرد که این جز کفر و زیرسؤال‌بردن وحدانیت خدا پیامدی ندارد. در جای دیگر از ایشان سؤال شده است که آیا خدا اولین شیئی که خلق نمود را از چیزی پدید آورد یا از هیچ‌چیز به وجود آورد؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: خداوند آن شیء را خلق نمود بدون اینکه شیئی قبلش وجود داشته باشد که بخواهد از آن شیء آن را به وجود آورد و اگر خدا آن شیء را از شیء قبلی پدید می‌آورد، آنگاه این توالی اشیاء انقطاع نمی‌یافت و تا ازل ادامه می‌یافت و آنگاه همان‌طور که خدا از ازل موجود است شیئی همراه او نیز از ازل وجود می‌داشت در حالیکه خدا بود و هیچ شیئی با او نبود.

ملاصـــدرا در خصـــوص نحوه حدوث و خلقت اشـــیاء، می‌گوید جمع کثیری بر این باورند که خلائق، صورت‌ها و تعیّناتی هستند که عارض بر موجود حقیقی که خدای متعال باشند شده‌اند که از نظر

ملاصـدرا این تفکر باطل اسـت. چراکه خداوند نمی‌توان به‌عنوان چیزی لحاظ شـود نظیر مادّه المواد که موجودات از آن خلق شده باشند. از نظر ملاصدرا مذهب محققین از صوفیه و عرفا که مورد تأیید او است این اسـت که همان‌طور که در احادیث آمده وجود خداوند به نحوی اسـت که در ضـمن معیّت با اشـیاء، قرین با آنها نیست و نسبت او با اشیاء مثل نسبت مادّه با صورت نیست.

این بیان ملاصـدرا اگر چه از این بابت که وجود خداوند از سـنخ خلائق نیسـت و او به‌مثابه مادّه المواد که خلائق از وجود او خلق شده باشند نیست، صحیح است ولی اگر عمیق به آن نگاه کنیم، چه در نظریه وحدت تشـکیکی وجود که یک وجود واحد ذومراتب برای خدا در نظر می‌گیرند و چه در نظریه وحدت شخصی وجود که طبق آن به یک وجود، بیشتر قائل نیستند و سایر اشیاء را مظاهر آن وجود واحد می‌دانند، اگر چه در ظاهر از کلمه ظهور و تجلّی به‌جای صـورت و تعیّن اسـتفاده شـده ولی در واقع همان اشـکال بر قائلین به این نظریه‌ها نیز وارد اسـت. در تأیید این سـخن می‌تواند به این عبارت از ملاصـدرا اشـاره نمود که خدا اشیاء را به ذات خودش آفرید. این عبارت از این لحاظ که خداوند اشیاء را به‌واسطهٔ شیء دیگر یا از شیء دیگری غیر از خودش نیافریده، صحیح است ولی باتوجه‌به نظریه وحدت تشکیکی وجود یا وحدت شـخصـی وجود که طبق آن یک وجود در عالم بیشـتر وجود ندارد و آن وجود خداوند متعال است، چه معنایی می‌توان بر این سخن که خداوند اشیاء را به ذات خود خلق نمود، در نظر گرفت؟ خدا اشیاء را به ذاتش یا با ذاتش آفرید، آیا خلقت "لا من شیء" را نشـان می‌دهد؟ باتوجه‌به اینکه خداوند نیز شـیء اسـت اگر منظور ملاصـدرا این باشـد که وجود خداوند به‌عنوان همان اصـل و سـنخی اسـت که اشـیاء از آن پدید آمده‌اند که هم با حرف او در بالا و نگاه مادّه الموادی به وجود خداوند تعارض دارد و اینکه وجود خداوند از سـنخ بقیه اشـیاء نیسـت – البته در جای خود نشـان دادیم که ملاصـدرا بر این باور است که سنخ وجودی همه اشیاء و خداوند متعال، یکی است و تفاوت آنها فقط در شدّت و ضعف است – و هم با این اصل که خداوند اشیاء را "لا من شیء" خلق نموده است. اگر قرار باشد خداوند اشیاء را از وجود خودش خلق نموده باشـد تالی فاسـدهای زیادی دارد از جمله اینکه وجود خداوند از بسـاطت و وحدت حقّه حقیقیّه خارج می‌شود و ثانیاً دیگر خلقت "لا من شیء" معنا ندارد بلکه خلقت من شئ است و آن شیء همان وجود خداوند است. در تأیید این مطلب، ملاصدرا در توضیح این بیان امام (ع) که خدا به هیچ شیئی احتیاج ندارد می‌گوید این عدم احتیاج به دیگر اشیاء به این خاطر است که همه اشیاء از او حاصـل شـده‌اند و او منبع و اصـل همه اشـیاء اسـت. این خوانش ملاصـدرا نیز به خاطر باور به این مطلب

است که اصل وجود در خدا و دیگر اشیاء، یکی است. در حالیکه وقتی سنخیتی میان وجود خدا و خلائق نباشد، واژه صدور و حصول جای خود را به واژه خلق می‌دهد. خلائق، حاصل وجود خدا نیستند و خدا منبع وجود خلائق نیست به‌نحوی‌که خلائق از وجود او پدید آمده باشند، بلکه معنای خلقت همان‌طور که بارها به آن اشاره شد و کلام معصومین نیز مؤید آن است، پدیدآوردن موجودی بدون وجود و مادّه سابق است به‌نحوی‌که موجود خلق شده هم سنخ خالق آن نیست. این‌طور نیست که خدا از یک بخش وجود خودش یک موجود دیگری پدید آورد که در این صورت بساطت ذات احدی زیر سؤال می‌رود. بلکه وجود لایتناهی ذات احدیت سر جای خودش است و خداوند موجود جدید ولی غیر هم سنخ با خود خلق می‌کند و می‌آفریند و چون ذات احدیت و موجود خلق شده از یک سنخ نیستند، تزاحمی بین این دو وجود یعنی ازیک‌طرف وجود لایتناهی حضرت حق و از طرف دیگر وجود محدود مخلوق و اشکالاتی که قائلین به وحدت وجود با آن مواجه هستند نیز پدید نمی‌آید.

ملاصدرا در خصوص صدور خلائق می‌گوید که دو نوع صدور داریم یکی مبدعات که صرف امکان ذاتی آنها برای قبول وجود کفایت می‌کند و بدون مهلت صادر می‌شوند و بر این باور است که ابداع، نوعی به‌وجودآمدن است که موجود از عدم مطلق به وجود می‌آید و مبدعات، حادث زمانی نیستند. دسته دوم موجودات زمان‌مند هستند که صرف امکان آنها برای قبول وجود کفایت نمی‌کند بلکه باید استعداد قبول وجود برای آنها در طول زمان شکل بگیرد.

در نقد دیدگاه ملاصدرا در خصوص صدور خلائق اوّلاً قبلاً اشاره شد که استعمال واژه صدور به‌جای خلق در مورد خدای متعال، نادرست است. ثانیاً در خصوص این ادعّا که ابداع، نوعی از به‌وجودآمدن است که موجود از عدم مطلق به وجود می‌آید و مبدعات، حادث زمانی نیستند، در قالب نقد مبنایی این اشکال وارد است که چگونه موجودی که مسبوق به عدم مطلق است و بعد وجود یافته، می‌تواند حادث زمانی نباشد؟ چراکه زمان بر اساس تغییر اشیاء تعریف می‌شود و اگر حالتی که شیء الف عدم محض بوده را زمان الف و حالتی که موجود شده را زمان ب فرض کنیم، پس قطعاً هر موجودی که موجود نبوده و سپس موجود شده را می‌توان حادث زمانی نامید. پس در خصوص مبدعات نیز بر خلاف نظر ملاصدرا می‌توان گفت باتوجه‌به سبق عدم، همگی حادث زمانی هستند. ثالثاً اگر منظور از اینکه امکان ذاتی مبدعات برای پذیرش و قبول وجود کفایت می‌کند این باشد که این موجودات ازلی هستند که با عنوان صدور و خلق در تعارض است، چون خلق شیء بعد از نبودن آن شیء معنا می‌دهد. چه اینکه با تعریفی که ملاصدرا

از ابداع دارد که به معنی موجود شدن بعد از نیستی محض است نیز سازگار نیست: "انّ أعلی ضروب الایجاد هو الابداع و هو تأییس الشیء من اللیس المطلق و العدم المحض." پس نمی‌تواند موجود مخلوق، ازلی باشد چون مسبوق به عدم و نیستی محض است. در غیر این صورت خلقی رخ نداده و موجودی که موجود بوده، موجود شده که تحصیل حاصل رخ می‌دهد که محال است. رابعاً اگر منظور از مبدعات و صدور بدون مهلت، خلق دفعی برخی اشیاء است به این معنی که زمان‌مند نیستند، این نیز سخنی نادرست است. زیرا همین که شیئی وجود نداشته و سپس موجود شده پس زمان برای او تعریف می‌شود و نمی‌تواند فاقد زمان یا به‌طورکلی مجرّد از زمان باشد. زیرا موجود شدن مسبوق به عدم یعنی تغییر در وجود شیء و هر نوع تغییری دلالت بر زمان‌مندی می‌کند. چون معنای زمان یعنی اندازه تغییر. چه اینکه هر موجودی بعد از خلقت نیز نمی‌تواند بدون تغییر باشد. چون هر موجودی مخلوقی، نه‌تنها هر لحظه باید فیض وجود دریافت کند وگرنه نابود و مضمحل می‌شود و این خودش بیانگر عدم ثبات و تغییر در هر آن و لحظه است، بلکه هر موجود محدودی به دلیل محدودیت وجودی، واجد زیادت و نقصان و در حرکت از کمال به نقص یا نقص به کمال است. پس هر موجود محدودی در حرکت است و حرکت هم دلالت بر تغییر دارد و زمان چیزی نیست جز اندازه این تغییر.

در باب عدم اتّصاف خصائص مخلوقات به خدای متعال، امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید هر آنچه در مخلوق یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شود یا حتّی امکان تحقّق و اتّصافش در مخلوق است در خالق وجود ندارد. ازاین‌رو امام (ع) در ادامه می‌فرماید که حرکت و سکون در خدا معنایی ندارد. چه‌طور ممکن است چیزی را که خودش جاری ساخته و به وجود آورده بر خودش بار شود. در این صورت یعنی اگر خداوند دارای حرکت و سکون بود در ذاتش تغییر حاصل می‌شد و دارای اجزاء می‌شد و دیگر نمی‌توانست موجود ازلی باشد.

در این فراز امام علیه‌السلام به نکته‌ای اشاره می‌کنند که مبنا و معیار بسیار مهمی برای خداشناسی است و آن معیار این است که آنچه در مخلوقات یافت می‌شود و به آن متّصف می‌شوند، خدای متعال به آن متصّف نمی‌شود. یعنی بر خلاف نظر قاطبه حکما و فلاسفه که قائل به قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود، هستند، لسان آیات و روایات این قاعده را به‌صراحت رد می‌کند. مثالی که حضرت رضا علیه‌السلام در این خطبه بیان می‌کنند این است که مخلوقین دارای حرکت و سکون هستند و اگرچه محرّک حقیقی خدای متعال است ولی خودش متّصف به حرکت و سکون نمی‌شود و مثال‌های متعدّد

دیگری نظیر اجزاء داشتن مخلوقات و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء در قالب یک شیء مثل نبات یا حیوان و انسان. خلق این اجزاء و ترکیب و صورت‌بخشیدن به این اجزاء، فعل خدای متعال است ولی خودش فاقد اجزاء و ترکیب و صورت است. پس معطی شیء می‌تواند فاقد آن باشد و این قاعده حداقل در مورد خدای متعال کاملاً غلط است. چون او خالق، باریء و مصوّر است و آنچه خلق می‌کند، واجد صفاتی است که خداوند فاقد آن صفات می‌باشد و این فقدان نه‌تنها موجب نقص نیست بلکه عین کمال است. از همین‌جا این نتیجه حاصل می‌شود که صفات الهی نه‌تنها وجه مشترکی با صفات مخلوقات ندارد بلکه هر آنچه در مخلوق است را به‌صراحت آیاتی نظیر "لیس کمثله شیء" و روایاتی نظیر "فَكُلُّ مَا فِي اَلْخَلْقِ لاَ يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ" باید از او نفی کنیم و صرفاً باید به شکل سلبی و تنزیهی معنا شود. نکته دیگری که در این روایت به آن اشاره شده است، این است که امام علیه‌السلام ازلیّت خدای متعال را منوط به جزء نداشتن و متغیّر نبودن ذات او می‌کنند. به بیان دیگر معلوم می‌شود هر آنچه دارای جزء است و متغیّر است، ازلی نمی‌تواند باشد و هر آنچه ازلی نیست یعنی همه خلائق پس دارای اجزاء بوده و متغیّر می‌باشند و موجودی که دارای جزء باشد و تغییر کند پس لاجرم هم‌مکان دارد و هم زمان. درنتیجه هیچ موجود بسیطی و مجرّدی غیر از خدای متعال وجود ندارد. در تأیید این سخن روایتی است از امام باقر علیه‌السلام که می‌فرمایند: " همه چیز جز خدای متعال دارای اجزاء و تقسیم‌پذیر است"، بنابراین فقط یک موجود بسیط در عالم هست و آن ذات خدای متعال است.

۳-۱۱- پیشنهادها

نظر به طیف وسیع مسائل مربوط به خداشناسی، اگرچه در این رساله سعی شده است به اهمّ مسائل این حوزه که امکان تطبیق دیدگاه نظام وحیانی و خوانش ملاصدرا با تمرکز به کتاب اصول کافی، وجود داشته مطرح شود، ولی این پژوهش حداقل می‌تواند در دو زمینه تکمیل شود. اول اینکه باتوجه‌به تمرکز این رساله روی روایات اسلامی می‌توانیم نحوه خوانش ملاصدرا از آیات قرآن در موضوع خداشناسی را تاحدی‌که به تکمیل این پژوهش کمک نماید، اضافه نماییم. دوم اینکه موضوعاتی که در این رساله کمتر پرداخته شده و مربوط به مبحث خداشناسی است، خصوصاً در باب افعال الهی، نظیر مبحث بداء، قضاوقدر و خیر و شر، نیز اضافه شود.

فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج‌البلاغه

صحیفه سجادیه

کتب:

۱) آمدی، عبدالواحد بن محمد، علی بن ابی‌طالب (ع)، ***غررالحکم*** ترجمه رسولی، هاشم، ۲ ج، تهران ایران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.

۲) ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، ***عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة***، مرعشی، شهاب‌الدین، و عراقی، مجتبی، ۴ ج، قم – ایران: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۳ق.

۳) ابن‌بابویه، محمد بن علی، ***التوحید***، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱هـ ق.

۴) ــــــــــ، ***علل‌الشرائع***، ۲ ج، کتاب‌فروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶ م.

۵) ــــــــــ، ***علل‌الشرائع***، ۲ مترجم ذهنی تهرانی، محمدجواد، ج، قم – ایران: مؤمنین، ۱۳۸۰ش.

۶) ــــــــــ، ***عیون أخبار الرضا***، رضایی، عبدالحسین، بهبودی، محمدباقر، ساعدی خراسانی، محمدباقر، ۲ ج، تهران – ایران: اسلامیه، ۱۳۷۷ش.

۷) ابن سینا، حسین بن عبدالله، ***التعلیقات*** (ابن سینا)، محقق عبدالرحمن بدوی، قم – ایران، مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ ق.

۸) ــــــــــ، ***منطق المشرقیین و القصیدة المزدوجة فی المنطق***، ۱ ج، قم – ایران: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۵ق.

۹) ــــــــــ، ***النجاة من الغرق فی بحر الضلالات***، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.

۱۰) ـــــــــــ، ***رسائل ابن سینا*** (بیدار)، ۱ ج، قم ایران: بیدار، ۱۴۰۰ ق.

۱۱) ـــــــــــ، ***الشفاء: الالهیات***؛ تصحیح قنواتی و سعید زاید؛ قاهره: الهیئه العامه لشئون للمطابع الامیریه، ۱۹۶۰م.

۱۲) ـــــــــــ، ***الإلهیات من کتاب الشفاء***، تحقیق و حسن‌زاده آملی، حسن، ۱ ج، قم ایران: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶–۱۴۱۸.

۱۳) ـــــــــــ، ***المبدأ و المعاد***؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ تهران: دانشگاه تهران،۱۳۶۳ش.

۱۴) ـــــــــــ؛ ***الاشارات و التنبیهات***؛ همراه با شرح نصیرالدین طوسی و شرح قطب‌الدین رازی؛ ۳ ج، قم: افست نشر البلاغه، ۱۳۸۳ش.

۱۵) ابن شهرآشوب، محمد بن علی، ***المناقب***، رسولی، هاشم، آشتیانی، محمدحسین، ۴ ج، قم – ایران: علامه، ۱۳۹۰ش

۱۶) ابن‌طاووس، علی بن موسی، ***إقبال الأعمال***، آخوندی، محمد، ۱ ج، تهران – ایران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۷ش.

۱۷) ابن کمونه، سعد بن منصور، ***الکاشف*** (الجدید فی الحکمة)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، تهران، ۱ ج، ۱۳۸۷ ش.

۱۸) ابن فارس، احمد، ***معجم مقاییس اللغة***، تحقیق عبدالسالم محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۹) ابن منظور، ***لسان العرب***، الناشر: دار صادر – بیروت، ۱۷ ج، الطبعة: الثالثة – ۱۴۱۴ق.

۲۰) امام خمینی، ***دیوان امام***، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمة الله علیه، خرداد ۱۳۷۲ ش.

۲۱) اصفهانی، راغب، ***المفردات فی غریب القرآن***، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولی، ۱۴۱۲ ق.

۲۲) بحرانی، هاشم بن سلیمان، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، مؤسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر، قم، ۱۴۱۵ ق.

۲۳) برقی، احمد بن محمد، ***المحاسن***، محدث، جلال‌الدین، ۲ ج، قم – ایران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش.

۲۴) برنجکار، رضا، و نصرتیان اهور، مهدی، ***قواعد کلامی (توحید)***، ۱ ج، قم ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۶ش.

۲۵) جامی، عبدالرحمن بن احمد، ***نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص***، ابن عربی، محمد بن علی، آشتیانی، جلال‌الدین، آشتیانی، جلال‌الدین، چیتیک، ویلیام سی، و چیتیک، ویلیام سی، ۱ ج، تهران – ایران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۰ش.

۲۶) جوادی آملی، عبدالله، ***عین نضاخ (شرح تمهید القواعد)***، مرکز نشر اسراء، ۳ ج، چاپ: چهارم، ۱۳۹۷ش.

۲۷) _____، ***سیره پیامبران در قرآن*** (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد هفتم)، مرکز نشر اسراء، ۱ ج، چاپ: نهم، ۱۳۹۷ ش.

۲۸) _____، ***تبیین براهین اثبات خدا***، مرکز نشر اسراء، چاپ: پنجم – ۱۳۸۶ ش.

۲۹) _____، "***تحفهٔ الحکیم***" ، در مجموعه‌مقالات آموزگار جاوید، یادنامهٔ آیت‌الله‌العظمی حاج میرزا هاشم آملی به اهتمام صادق لاریجانی، قم: مرصاد، ۱۳۷۷ش.

۳۰) حائری یزدی، مهدی، ***التعلیقات***، تهران: علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۳۱) _____، ***کاوش‌های عقل نظری***، تهران: مؤسسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۴ ش.

۳۲) حسن‌زاده آملی، حسن، ***الهی‌نامه***، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم، زمستان ۱۳۶۷ش.

۳۳) حرانی، ابن‌شعبه، حسن بن علی، ***تحف‌العقول***، ترجمه حسن‌زاده، صادق، ۱ ج، قم – ایران: آل علی (علیه‌السلام). ۱۳۸۲ ش

۳۴) حر عاملی، محمد بن حسن، ***إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات***، مرعشی، شهاب‌الدین، و اعلمی، علاءالدین، ۵ ج، بیروت – لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ق.

۳۵) ـــــــــــ، ***الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)***، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه‌السلام)، قم، ش.
۳۶) حکیم، سید محسن طباطبایی، ***مستمسک العروة الوثقی***، قم، مؤسسهٔ دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۷) حلی، حسن بن سلیمان، ***المحتضر***، و اشرف، علی، ۱ ج، قم – ایران: المکتبهٔ الحیدریهٔ، ۱۳۸۲ش.
۳۸) حویزی، عبدعلی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، ناشر: اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۳۹) خرمیان، جواد، ***قواعد عقلی در قلمرو آیات و روایات***، ۳ جلد، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۴۰) خویی، سید ابوالقاسم، ***معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة***، قم، مرکز نشر الثقافهٔ الاسلامیهٔ فی العالم، ۱۴۱۳ق.
۴۱) دکارت، رنه، ***تأملات در فلسفهٔ اوّل***، ترجمهٔ احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۱ ش.
۴۲) سهروردی، یحیی، ***مجموعه مصنفات شیخ اشراق***، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۴ ج، ۱۳۷۲ ش.
۴۳) ـــــــــــ، ***حکمة الاشراق***، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم‌انسانی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۴) ـــــــــــ، ***کلمة التصوف***، مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم‌انسانی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۴۵) ـــــــــــ، ***المشارع و المطارحات***، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم‌انسانی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۶) سید رضی، محمد بن حسین، ***المجازات النبویه***، تصحیح مهدی هوشمند، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق/ ۱۳۸۰ش
۴۷) شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ***الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة***، ۱۰ ج، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۴۱۰ق.

۴۸) شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ***الملل و النحل***، تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعو، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۶ ق

۴۹) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ***شرح أصول الکافی*** (صدرا) – تهران، چاپ: اوّل، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش

۵۰) _____، ***رسالة التصور و التصدیق***، بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.

۵۱) _____، ***مفاتیح‌الغیب***، ۱ جلد، مؤسسه تحقیقات فرهنگی – تهران، چاپ: اوّل، ۱۳۶۳ ش

۵۲) _____، ***الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة***، ۱ جلد، المرکز الجامعی للنشر – مشهد، چاپ: دوم، ۱۳۶۰ ش.

۵۳) _____، ***اسرار الآیات***، ۱ جلد، انجمن حکمت و فلسفه – تهران، ۱۳۶۰ ش

۵۴) _____، ***المبدأ و المعاد***، ۱ جلد، انجمن حکمت و فلسفه – تهران، ۱۳۵۴ ش

۵۵) _____، ***المشاعر***، ۱ جلد، کتابخانه طهوری – تهران، چاپ: دوم، ۱۳۶۳ ش

۵۶) _____، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، ۹ جلد، دار احیاء التراث – بیروت، چاپ: سوم، ۱۹۸۱ م

۵۷) طبرسی، احمد بن علی، ***الاحتجاج*** و موسوی خرسان، محمدباقر، ۲ ج، مشهد مقدس – ایران: نشر المرتضی. ۱۴۰۳ق

۵۸) طوسی، محمد بن حسن، ***الأمالی***، قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، ۱ ج، قم – ایران: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق

۵۹) غروی اصفهانی، محمدحسین، ***تحفة الحکیم*** با مقدمة محمدرضا مظفر، قم: آل‌البیت، ۱۳۷۷ق.

۶۰) غزالی، محمد، ***احیاء علوم الدین***، ۴ ج، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م.

۶۱) فارابی، محمد بن محمد، ***فصوص‌الحکم (فارابی)***، محقق محمدحسن آل یاسین، قم – ایران، بیدار، ۱۴۰۵ ق.

۶۲) فیاضی، غلامرضا، ***جستارهایی در فلسفه اسلامی***، ۱ ج، قم: حکمت اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۵ ش

۶۳) ـــــــــــ، ***هستی و چیستی در مکتب صدرایی***، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،۱۳۸۸ ش
۶۴) فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ***نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین***، انصاری قمی، مهدی، ۱ ج، تهران ایران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲ش.
۶۵) ـــــــــــ، ***الوافی***، علامه، ضیاءالدین، و فقیه ایمانی، کمال، ۲۶ ج، اصفهان ایران: مکتبة الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) العامة، ۱۴۰۶ق.
۶۶) ـــــــــــ، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، اعلمی، حسین، ۵ ج، تهران – ایران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
۶۷) قرشی بنابی، علی‌اکبر، ***قاموس قرآن***، ناشر: دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۷ ج، چاپ: ششم، ۱۴۱۲ ق.
۶۸) قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیر القمی***، جزایری، طیب، ۲ ج، قم – ایران: دار الکتاب، ۱۴۰۴ق.
۶۹) قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ***تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب***، درگاهی، حسین، ۱۴ ج، تهران – ایران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۳۶۷ش.
۷۰) قمی، عباس، ***هدیة الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی والالقاب والانساب***، نور مطاف، قم، ۱۳۸۸ش.
۷۱) کلینی، محمد بن یعقوب، ***أصول الکافی*** / ترجمه مصطفوی – تهران، چاپ: اوّل، ۱۳۶۹ ش.
۷۲) ـــــــــــ ، ***الکافی*** / مصحح: غفاری علی‌اکبر و آخوندی، محمد – تهران، چاپ: چهارم، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۷۳) ـــــــــــ ، آیت‌اللهی، مهدی، ***أصول کافی***، ۴ ج، تهران – ایران: جهان‌آرا، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
۷۴) ـــــــــــ، ***أصول کافی***، رسولی، هاشم، مصطفوی، جواد، کتابچی، محمود، ۴ ج، تهران – ایران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۶۹ ش.

۷۵) ـــــــــــ ، ***الهدایا لشیعة أئمة الهدی***، مجذوب تبریزی، محمد بن محمدرضا، درایتی، محمدحسین، و قیصری، غلامحسین،۲ ج، قم - ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۷ش.

۷۶) مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت،۱۳۶۸هـ ش.

۷۷) ـــــــــــ، ***مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول***، عسکری، مرتضی، ۲۷ ج، تهران - ایران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳ش.

۷۸) مصباح یزدی، محمدتقی، ***خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*** ؛ تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش.

۷۹) مفید، محمد بن محمد، ***تصحیح إعتقادات الإمامیة***، درگاهی، حسین، ۱ ج، قم - ایران: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۳۷۱ش.

مقالات:

۸۰) آذرخشی، مصطفی، و منصور پهلوان، «***تحقیق در متن و اسناد حدیث "ان الله خلق آدم علی صورته" و نقد دیدگاه ابن عربی***»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۳، شماره ۲، ۱۳۸۹ش

۸۱) آزادگان، علیرضا و مهدی عظیمی، «***نقد قاعده الواحد باتکیه‌بر آراء ابن سینا***»، دوفصلنامه علمی‌پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین/ سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۸۲) ـــــــــــ، «***بررسی آراء صدرالمتألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال باتکیه‌بر نقد قاعده الواحد***»، دوفصلنامهٔ علمی حکمت صدرایی، سال هشتم، شمارهٔ دوم، پیاپی،۵۹ بهار و تابستان ۱۳۹۹

۸۳) افضلی، علی، «***بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی دربارهٔ برهان وجودی***»، دوفصلنامه علمی‌پژوهشی حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۹۲

۸۴) ــــــــــ، «***شرح و بررسیِ تقریر حکیم غروی اصفهانی از برهان وجودی و انتقادات مهدی حائری یزدی به آن***»، دوفصلنامه علمی‌پژوهشی حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

۸۵) ــــــــــ، «***معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند***»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم، سال نهم، شمارهٔ اوّل، ۱۳۸۶ش.

۸۶) ــــــــــ، «***نقد نظریه حضوری بودن علم خداوند از دیدگاه عقل و نقل***»، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال نوزدهم، شماره ۷۴، بهار ۱۴۰۱ش

۸۷) برنجکار، رضا و جمالی، مصطفی، «***نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی***»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی انسان‌پژوهی دینی سال سیزدهم، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۳۹۵

۸۸) ــــــــــ، «***فطرت در احادیث***»، قبسات، سال دهم، تابستان ۱۳۸۴

۸۹) ــــــــــ، شاه‌چراغ، سیدمسیح، «***الهیات سلبی در مدرسه‌ی کلامی حلّه***»، فصلنامه علمی - پژوهی تحقیقات کلامی، زمستان ۱۳۹۵ش

۹۰) ــــــــــ، و فاریاب، محمد حسین، «***سیری در مساله حدوث و قدم عالم در تاریخ فلسفه***»، فصلنامه علمی - پژوهی معرفت فلسفی، سال نهم، شماره اوّل پاییز ۱۳۹۰ش

۹۱) ــــــــــ، و نوروزی، ابوذر، «***معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشهٔ علوی***»، پژوهشنامهٔ علوی، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی سال هفتم، شمارهٔ اوّل، بهار و تابستان،۱۳۹۵ ش

۹۲) ـــــــــــــ، و حجت خواه، حسین، «***بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی***»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی سال سوم، شمارهٔ اوّل، بهار و تابستان، ۱۳۹۱ ش

۹۳) ـــــــــــــ، و ترجمان، مکارم، «***مراحل فعل الهی در آیات و روایات***»، تحقیقات کلامی فصلنامه علمی‌پژوهشی انجمن کلام اسلامی حوزه سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵ ش.

۹۴) ـــــــــــــ، و چراغ خواه، سید مسیح، «***الاهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان***»، تحقیقات کلامی فصلنامه علمی‌پژوهشی انجمن کلام اسلامی حوزه سال پنجم، شماره هفدهم، تابستان ۱۳۹۶ ش

۹۵) ـــــــــــــ، «***کارکردهای عقل و نقش‌های آن در معرفت دینی***»، معرفت فلسفی، شماره ۳۶، ۱۳۹۱ش

۹۶) گوهری، عباس، «***نسبت معرفت آرمانی با معرفت دینی در اندیشه ملاصدرا***»، دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، دوره: ۶، شماره: ۱۳، ۱۳۹۶ش

۹۷) لوایی، شاکر، نوربالا، مریم، «***تحلیل انتقادی نظریه تداخل وجودی خداوند و مخلوقات***»، معرفت فلسفی سال بیستم، پاییز ۱۴۰۱

۹۸) عمیق، محسن، «***راهکارهای صدرالمتالهین در تلفیق عقل و روحی***»، خردنامه صدرا، شماره ۵۹، بهار ۱۳۸۹

۹۹) میناگر، غلامرضا، «***سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه***»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۸، ۱۳۸۸ش

۱۰۰) نصری، عبدالله، سعادتمند، مهدی، «***خوانش ملاصدرا از برهان حدوث متکلّمان***»، *فصلنامه علمی‌پژوهشی قبسات*، دوره ۲۱، شماره ۷۹، اردیبهشت ۱۳۹۵

۱۰۱) هندی، سید محسن، دانش شهرکی، حبیب الله، «***نقد و بررسی نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن باتوجه‌به معنای صحیح غیرمتناهی بودن حق متعال***»، پژوهشنامه فلسفه دین سال شانزدهم پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.

پایان‌نامه‌ها:

۱۰۲) آشتیانی، سیده صالحه، «***عالم ذر در حکمت متعالیه و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم: ۱۰۲ صفحه، ۱۳۹۰ش

۱۰۳) احمدی، عبدالهادی، «***بررسی حدوث روحانی یا جسمانی نفس از منظر حکما و تطبیق آن با آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم: ۱۳۶ صفحه، ۱۳۹۰ش

۱۰۴) اخوت، مهدی، «***تجلی آیات و روایات در حکمت متعالیه صدرا***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام‌نور: ۱۹۰ صفحه، ۱۳۸۴ش

۱۰۵) چشک، سمیه، «***بررسی تطبیقی اراده و مشیت الهی در حکمت متعالیه و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان: ۱۶۱ صفحه،۱۳۹۲ش

۱۰۶) حسینی، سیده نفیسه، «***هدایت و ضلالت از منظر حکمت متعالیه و کلام امامیه و تطبیق آن با آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد: ۱۹۱ صفحه، ۱۳۹۲ش

۱۰۷) حسینی، محسن، «***بررسی معاد عنصری در حکمت متعالیه و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد الهیات گرایش فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد: ۱۶۱ صفحه، ۱۳۸۷ش

۱۰۸) خیرخواه، مرضیه، «***وحدت حقه حقیقیه خداوند در حکمت متعالیه و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم: ۱۰۳ صفحه، ۱۳۹۳ش

۱۰۹) ذوالفقاری، محمد، «***تطبیق ضرورت علی و معلولی و بروز چالش جبر، در حکمت متعالیه و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان: ۱۳۳ صفحه، ۱۳۹۲ش

۱۱۰) رسولی، زهرا، «***علم خداوند به جزئیات از دیدگاه حکمت متعالیه و بررسی آن در آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته علوم حدیث، گرایش کلام و عقائد، دانشگاه قرآن و حدیث: ۱۵۵ صفحه،۱۳۹۲ش

۱۱۱) زارع، فاطمه، «***بررسی هماهنگی عقل و نقل در مسئله توحید از دیدگاه ملاصدرا***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد الهیات گرایش فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه شیراز: ۲۲۹ صفحه، ۱۳۹۱ش

۱۱۲) زینلی، روح ا... ، «***مبانی و پیامدهای خداشناسی صدرالمتألهین در حوزه شناخت و دلایل اثبات وجود خدا***»، رساله دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد: ۴۱۶ صفحه، ۱۳۹۴ش

۱۱۳) ضیایی نیا، ناصرالرضا، «***حرکت و تکامل نفس در حکمت صدرا و آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی: ۲۱۹ صفحه، ۱۳۹۵ش

۱۱۴) عباس‌آباد عربی، مریم، «***بررسی حیات در فلسفه، کلام، آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری دانشگاه فردوسی مشهد: ۹۷ صفحه، ۱۳۹۲ ش

۱۱۵) عاشورپور، ریحانه، «***تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم: ۱۵۶ صفحه، ۱۳۹۰ش

۱۱۶) قاسمی، طاهره، «***تأثیر آیات و روایات بر انسان‌شناسی و معاد شناسی در فلسفه ملاصدرا***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه اصفهان: ۷۴ صفحه، ۱۳۸۹ش

۱۱۷) مطلبی، مسعود رضا، «***ملاصدرا و آیات و روایات توحیدی***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه اصفهان: ۱۶۱ صفحه، ۱۳۸۹ش

۱۱۸) نوری، فاطمه، «***عالم حشر در اندیشه امام خمینی و ملاصدرا و مناسبات آن با آیات و روایات***»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم: ۱۷۳ صفحه، ۱۳۹۱ش

منابع انگلیسی:

۱۱۹) Anselm, ***Basic Writings***, Trans. S. N. Deane, USA: Open Court Publishing,۱۹۸٦

۱۲۰) Encyclopedia Britannica ۲۰۲٤

۱۲۱) Charles Hartshorne, ***Omnipotence and Other Theological Mistakes***, Albany: State University of New York, ۱۹۸٤

۱۲۲) Pinnock, C. Rice, R. Sanders, J. Hasker, W. Basinger, D. ***The Openness of God***, Illinois: InterVarsity Press, ۱۹۹٤.

۱۲۳) Pinnock, C, ***Most Moved Mover: A theology of God's openness***, Michigan: Baker Academic, ۲۰۰۱.

۱۲٤) Viney, Donald Wayne ,"Charles Hartshorne: ***Dipolar Theism***", Harvard Square Library, ۲۰۱۸.

۱۲٥) Whitehead,***Process and Reality***,Corrected Ed, New York: The Free Press,۱۹۷۸

Abstract

This treatise criticizes Mulla Sadra's reading of Islamic narrations in the field of theology with regard to his philosophical foundations. For several main reasons, including the reliability of the noble book Usul al-Kafi, direct access to the latest opinions, and Mulla Sadra's reading of narrations due to his commentary on this book as his last work, Mulla Sadra's commentary on Usul al-Kafi has been used as the main source of this treatise. Due to the critical structure of this treatise, the issues have been divided into three chapters: knowing God, divine names and attributes, and divine actions. First, we have presented the narrations of each chapter, then Mulla Sadra's reading of those narrations, and finally, we have criticized and examined his reading. In this treatise, we have tried to place the criticisms of Mulla Sadra's reading into three main categories; the first category is the criticisms called reading criticism that directly refers to his reading of narrations and his understanding of the meaning and apparent meaning of the narrations, independent of his philosophical foundations. The second group is the basic criticisms that his philosophical foundations have caused a conflict in the reading of the narrations, and the third group is the so-called constructive criticisms that deal with the conflict between his way of reading the narrations and his other principles. From all this criticism, it can be concluded that Mulla Sadra's way of reading Islamic narrations in some cases is significantly distant from the perspective of the revelation system; one of the most important reasons for this distance can be mentioned the influence of the philosophical background and mystical tradition that Mulla Sadra was influenced by, which has caused him to try to adapt his views in many cases or in some cases impose them on the narrations with his intellectual orientation, while if the views of both parties are examined impartially, the statements of the infallible Imams not only do not correspond to his view in many cases, but are also very distant.

Keywords: Critical review, Mulla Sadra, Theological narrations, Usul al-Kafi, knowing God, Divine names and attributes, Divine actions

Shahid Motahari University

PhD Thesis in Islamic Theology

Title

A Critical Study of Mulla Sadra's Reading of Islamic Narrations in Theology

(Based on the Explanation of Usul al-Kafi)

Supervisor:

Dr. Reza Berenjkar

Advisor:

Dr. Mahdi Azimi

Author:

Alireza Azadegan

Academic Year

۲۰۲٤-۲۰۲٥

۳۲۷