

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1434

لیست آثار دیگری از همین مؤلف

آثار دیگر

- ❖ حکمت از دیدگاه قرآن و عترت
- ❖ برهان معراج و شق القمر
- ❖ شرح خطبه حضرت زهرا (س)
- ❖ تفسیر مختصر آیه الکرسی
- ❖ تفسیر خطبه اشباح
- ❖ شجره طوبی
- ❖ آزادی ثمره آگاهی است (آیات النساء)
- ❖ تفسیر سوره نور (شمع زندگی)
- ❖ تفسیر سوره دهر (انسان نمونه)
- ❖ ترجمه خطبه هایی از نهج البلاغه

تفسیر قرآن

- ❖ تفسیر سوره حمد
- ❖ تفسیر سوره قیامت
- ❖ تفسیر سوره کهف
- ❖ تفسیر سوره قاف
- ❖ تفسیر سوره مزمل و مدثر
- ❖ تفسیر سوره قلم
- ❖ زهره زهرا (تفسیر سوره نساء)
- ❖ تفسیر سوره حشر به انضمام مقاله اقتصاد اسلامی

شرح و تفاسیر ادعیه

- ❖ تفسیر دعای شعبانیه
- ❖ تفسیر دعای سیمات
- ❖ شرح دعای ندبه (در سه جلد)
- ❖ شرح دعای سحر
- ❖ تفسیر دعای صبح
- ❖ گنجینه معارف اهل بیت
- ❖ ترجمه و تفسیر دعای کمیل
- ❖ مدینه فاضله (دعای مکارم الاخلاق)

... و دهها شرح، تفسیر و مقالات علمی دیگر در موضوعات قرآن و معارف اهل بیت علیهم السلام. تمامی آثار فوق به انضمام چکیده‌ای از مباحثاتی در محضر ایشان، در وب سایت ایشان در دسترس می‌باشد. از خوانندگان محترم انتظار داریم سئوالات و انتقادات خود را مکتوم ننهاده و به سایت مقابل مراجعه کنند.

www.salehghaffari.com

مبادی آفرینش

اثر محمد علی صالح غفاری

ویرایش اول، تیرماه ۱۳۹۳ مصادف با ماه رمضان ۱۴۳۵

فهرست مندرجات

۹ مقدمه
۱۱ رئیس مطالب عنوان شده در کتاب
۱۵ معانی فقه و فقیه
۲۳ دلایل وجود خدا و یگانگی او
۳۴ وجود تغییرات در طبیعت
۳۷ ماده و صفات عرضی ماده
۴۶ حالت ماده در وضع اولیه خود
۵۰ ظهور موت و حیات
۶۶ آثار ذاتی وجودات اولیه و مبادی آفرینش
۶۹ عدد و مبدأ
۷۲ واحد مبدئی

۷۷ ظهور کیفیت‌ها از واحد مبدئی
۸۳ کیفیت نور
۸۷ انطباق انوار اربعه با طبیعت
۹۳ خواص ذاتی نورها و عدم تناهی آن‌ها
۹۷ خصایص دیگر نور در قیاس با ماده
۱۰۷ تداخل هستی‌ها و تزامم آن‌ها با یکدیگر
۱۱۱ تداخل ، تزامم ، تعانی
۱۱۷ اقسام محالات
۱۳۶ تزامم و تعانی از خصایص ذاتی ماده است نه مجردات
۱۴۰ خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته
۱۴۵ اصول سبعة هستی
۱۸۸ جدل، برهان، احتجاج و دلیل
۱۹۹ برهان‌های اثبات مبادی و ایجاد بدون سابقه
۲۵۵ خلاصه‌ای از طرح موضوع براهین
۲۶۷ ابداع، جعل و خلق
۲۷۰ دلایل نقلی ایجاد بدون سابقه
۲۷۸ خواص ذاتی ماده
۲۸۵ ربط حادث به قدیم از نظر زمان
۲۹۸ رابطه محدود با نامحدود از نظر مکانی
۳۱۱ کمیت‌ها و کیفیت‌ها

- ظهور مراتب کیفی و مبادی کیفیت‌ها..... ۳۱۶
- ارتباط کمیت‌ها و کیفیت‌ها به اراده خداوند متعال..... ۳۲۱
- کیفیت‌های فاقد کمیت..... ۳۲۳
- هدف خدا از آفرینش..... ۳۲۹
- تجهیزات وجودی انسان تا پیدایش رابطه بین او و خدا..... ۳۳۷
- مقابله هدف خداوند متعال با هدف انسان..... ۳۴۵
- اشتراک وجود..... ۳۶۲
- مبادی طبیعت چیست؟..... ۳۷۱
- مصالح ساختمانی و تکامل..... ۳۷۶
- فقر ذاتی و غنای ذاتی..... ۳۸۰
- رابطه فقر ذاتی با نیاز و احتیاج..... ۳۹۳

مقدمه

مبادی آفرینش کتابی است که کاملاً شما را به حقیقت مواد و مبادی عالم خلقت و مصالح ساختمانی آن آشنا می‌کند، آن‌چنان خلقت را برای شما تشریح می‌کند که گویی خودتان عالم را از طریق ترکیب مواد اولیه آن ساخته و قطعات آن را به یکدیگر متصل نموده‌اید.

این کتاب از طریق تصورات و تصدیقات منطقی که راه اهل منطق است و از طریق صورت‌های ذهنی وجود و ماهیت که راه اهل کلام و فلسفه است و از راه طبیعت و تجربه که راه علمای طبیعی و تجربی است، خلقت و طبیعت را برای شما تشریح نمی‌کند بلکه از راه کشف حقیقت و واقعیت، آن‌چنان که هست بر طبق توضیح و تشریح آیات قرآن و احادیث وارده از اهل بیت عصمت و طهارت، آفرینش را برابر چشم شما بر طبق قضاوت عقل شما اوراق و مونتاژ می‌کند و فهم شما را در جریان کیفیت خلقت عالم قرار می‌دهد. آن‌چنان که صنعت‌گران و یا داروسازان صنعت خود را برای شما تشریح می‌کنند و شما را در جریان ساخت صنایع قرار داده و به شما آگاهی می‌دهند که صنعت خود را از چه مواد و مصالحی ترکیب و چگونه و چگونه و چگونه آن را ساخته‌اند. این کتاب هم شما را به کیفیت ترکیب ذاتی و صوری ماده و

نیرو یا جسم و روح و کیفیت موت و حیات آگاه می‌کند، چنان‌که گویی خلقت را برابر چشم شما تجزیه و تحلیل نموده و شما را در جریان حقیقت و واقعیت خالق و مخلوق قرار می‌دهد. مندرجات این کتاب بی‌سابقه است، مدارک اصلی آن فقط کتاب خدا و احادیث وارده از اهل بیت عصمت و طهارت است. هیچ دانشمندی از علمای قدیم و جدید از خواندن و دانستن این کتاب مستغنی و بی‌نیاز نیست. امتیازات وجودی خدا و خلق خدا را در برابر عقول و افکار سالم به نمایش می‌گذارد. آن‌چنان مسائل توحیدی را در اختیار شما قرار می‌دهد که گویی شما را به حضور خدا می‌برد. اگر دوست دارید به خدا و خلق خدا آن‌چنان که هستند آشنا شوید این کتاب را با دقت و تکرار، مطالعه کنید ایرادات و انتقادات منطقی با تشکر از شما مورد قبول واقع شده و به اجازه خود شما در چاپ‌های بعدی منتشر خواهد شد.

برادر شما محمد علی صالح غفاری

رئوس مطالب عنوان شده در کتاب

معانی فقه و فقیه - دلائل وجوب تفقه - راه درک وجود خدا از طبیعت - اصول چهارگانه حکمت از کتاب کافی و تعدد اصول آفرینش - راه کشف اصول و مبادی آفرینش - وجود تغییرات و راه پیدایش آن و دلیل تضاد و تناقض - ماده و صفات ذاتی و عرضی آن - حرکت و حیات و نور از خارج ماده به آن تعلق می‌گیرد و قابل سلب است - ماده در وضع اولیه خود سکون مطلق است - ظهور موت و حیات و اثبات این که این دو، اثر ترکیبی مبادی حیات و موت است نه اثر ذاتی - ظهور نور و ظلمت و اثبات این که این دو، اثر ترکیبی نور و ماده هستند نه اثر ذاتی هر یک از آن دو - وحدت واقعی مبدأ نور و نیرو و حیات - تجزیه کمی و کیفی اجسام تا وصول به مبادی آفرینش - آثار ذاتی وجودات اولیه و مبادی آفرینش - عدد و مبدأ اعداد - واحد عددی و واحد مبدئی - ترکیب و تجزیه کمی و کیفی - برگشت ارواح و انوار مختلف به یک حقیقت - پیدایش رنگ‌ها و نورهای مختلف از انوار مختلف - حدیث از مولا در بیان انوار و رنگ‌های مختلف - نورهای مختلف سفید و سرخ و سبز و زرد



و بنفش منشأ پیدایش رنگ‌های مختلف می‌گردد- مقایسه نور با ماده برای کشف حقیقت آن‌ها- تناهی ماده و عدم تناهی نور- تقسیم نور بر اجسام تقسیم بی‌نهایت بر اعداد است که خارج قسمت بی‌نهایت خواهد بود- نوری که رشته اتصالی است و ماده انفصالی است- تمامی اجزاء عالم به وسیله نور، متصل به یکدیگر است- تعدد انوار و تجزیه دلیل انفصال نیست- مجرد علوم و مجرد انوار- در انوار تراحم و برخورد نیست- کیفیت تجزیه نور و انکسار- اثبات این حقیقت که وجود خدا مبدء هستی‌ها نیست بلکه مبدء آن‌ها است- مبدئیت خدا منافی سوره توحید است- آفرینش اثر ارادی خدا است نه اثر ذاتی او- تداخل اجسام در یکدیگر و امکان و امتناع آن- معانی تراحم و تداخل و تعانی- تصور عدم مانند خودِ عدم محال است- عدم متصور، یک وجود ذهنی است و عدم خطی و عدم لفظی وجوداتند که موضوع حکمت هستند- تعدد مجردات موجب تداخل و تعانی آن‌ها نیست- وجود و ماهیت و عدم تراحم آن‌ها- از یک اصل مطلق و بحث و بسیط ظهور اختلاف و تغییر محال است- تراحم و تعانی از خصایص ماده است در مجردات تراحم نیست- خلاصه‌ای از بخش‌های گذشته- اصول هستی و مبادی آفرینش و راه کشف آن‌ها- راه کشف وجود مبدء و مبدء آفرینش- ازلیت و ابدیت وجود خداوند متعال- آفرینش اثر ارادی خداوند است نه اثر ذاتی- اختلاف و تغییر دلیل حرکت کاروان آفرینش از مبدء به مقصد است- کیفیت حرکت از جهان ماده به ماوراء ماده- اشراق و شهود و حرکت به ماوراء طبیعت- احتجاجات و براهین- معانی برهان و حجت و جدل- طرح براهین بیست و چهارگانه اثبات مبانی بحث- برهان ظهور تضاد و تناقض- برهان عدم تعلق کمالات به عدم- ظهور مراتب کمی و کیفی در یک حقیقت بحث و بسیط ممتنع است- خروج شیئی از وضعیت ذاتی بدون استفاده از یک عامل خارجی محال است- تبدیل ذوات به یکدیگر محال است زیرا ذوات استقلال وجود دارند مانند انسان‌ها و این تبدیل ذوات غیر از اعدام و ایجاد است- استقلال ذوات- تغییر و تکامل- اجزاء

یک موجود مرکب به تنهایی فاقد اثر ترکیبی و اثر ذاتی هستند- حرکت اشیاء و اشخاص از حالت اشتراک به حالت تباین و از تباین به حال اشتراک- اختلاف مبادی آفرینش با یکدیگر اختلاف ماهوی و وجودی است نه فقط اختلاف صوری- اصول هستی در نمود و نمایش عین خود هستند نه چیزی سوای خود- حقایق ماوراء طبیعت- ماده به دلیل خودیت خود ظاهر و باطن ندارد ظاهر و باطن یکی است- پیدایش دو مفهوم ظاهر و باطن و جوهر و عرض جسم و روح و امثال آن دلیل چندگانگی مبادی طبیعت است- ایجاد مبادی آفرینش و مصالح ساختمانی خلقت- آفرینش و پیدایش بدون سابقه- آیات قرآن و احادیث در آفرینش بدون سابقه- معانی لغت جعل و خلق و ابداع- اشاره به آفرینش بدون سابقه که از آن تعبیر به جعل و ابداع می‌شود- استدلال به آیات قرآن و احادیث در نهج البلاغه بر اثبات آفرینش بدون سابقه- دلائل دیگر بر آفرینش بدون سابقه- ربط محدود به نامحدود و ربط حادث به قدیم از نظر فلاسفه - ربط حادث به قدیم در سه مرحله قابل تصور است (در زمان و مکان و هدف)- حدوث زمان و مکان دلیل حدوث وجودات زمان‌دار و مکان‌دار است- فقر ذاتی و وجودی موجودات، دلیل حدوث زمانی آنها است- محدودیت زمانی و مکانی از اشیاء قابل رفع نیست- محدودیت ماده دلیل قدرت ابداعی خداوند متعال است- اثبات اراده ابداعی خداوند متعال برای وصل حادث به قدیم- کیفیت ربط زمانی و مکانی محدود به نامحدود- ربط آفرینش به آفریننده از طریق علت غایی- هدف‌های کمی و کیفی - کیفیت ظهور کمیت و کیفیت و عوامل آن- کمیات و کیفیات متناسب با هدف خداوند متعال نیست- خداوند آن‌چنان که در وجود و علم و قدرت، نامتناهی است هدف او نیز بایستی نامتناهی باشد- خلقت انسان و عدم تناهی او- کیفیت پیدایش عرفان و معرفت- علم و عرفان مخلوقات به خالق یگانه عامل ربط حادث به قدیم است- تجهیزات وجودی انسان یا پیدایش رابطه- انسان یگانه مرکز پیدایش آگاهی و دانش است- خدا یگانه مقصد



انسان و انسان یگانه هدف خداوند متعال است- مقابله هدف انسان با هدف خدا- خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته- فواصل زمانی و مکانی و وجودی بین خلق و خالق- رابطه وجودی خلاق با یکدیگر- بین انسان و خدا رابطه ارادی هست و رابطه وجودی نیست- مبادی طبیعت چیست- راه شناخت مبادی خلاق- روح جلوه ارادی خداوند است نه این که جلوه ذاتی او باشد- کیفیت ساخت خلاق با علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری، غایی- فقر ذاتی و غنای ذاتی آن‌ها- مقابله غنا و فقر و نور و ظلمت و موت و حیات با یکدیگر- فیوضات و کمالات به عدم تعلق نمی‌گیرد بلکه به شیئی فاقد کمال تعلق می‌گیرد- مبادی آفرینش در ذات خود فقر محض‌اند- سیر نزول و صعود به کیفیتی که در فلسفه مطرح می‌شود با عقل و دانش و یا حرکات تکاملی عقلایی سازگار نیست زیرا آفرینش حرکت خود را از نقص به کمال شروع می‌کند در مبدأ صفر است و در انتها بی‌نهایت.

در اطراف کلمه فقه در چند مورد لازم است که بحث شود، ابتدا معنی لغوی فقه بعد تعریف اصطلاحی آن و در مرحله سوم تعریف قرآنی و حدیثی، ذکر می‌شود. در تعریف لغوی فقه، مفردات راغب می‌فرماید: «الْفَقْهُ هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمِ غَائِبٍ بِعِلْمٍ شَاهِدٍ فَهُوَ أَحْضٌ مِنَ الْعِلْمِ»^۱ یعنی فقه عبارت است از این که انسانی از علم محسوس به علم غیر محسوس پی ببرد یعنی از طبیعت به ماوراء طبیعت انتقال فکری و ذهنی پیدا کند. کتاب معیاراللغه در تعریف فقه می‌گوید:

«الْفَقْهُ ادْرَاكُثُ بِالْقَلْبِ»^۲ یعنی فقه یک ادراکات قلبی است که ضمیمه ذات انسان می‌شود هر چند که آن ادراکات به وسیله ادراکات مغزی و فکری باشد. اما تعریف اصطلاحی فقه، در کتاب معالم^۳ می‌فرماید: «الْفَقْهُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنَ الْإِدْلَهِ التَّفْصِيلِيَّةِ» یعنی فقه عبارت از آگاهی و آشنایی به احکام اسلام از طریق دلائل مفصلی که آن احکام را به کتاب و سنت مربوط می‌سازد.

اما تعریف‌های قرآن و احادیث از فقه: در آیات قرآن همه جا فقه در مورد روابط قلبی و ادراکات قلبی به ماوراء طبیعت استعمال شده است، خداوند در قرآن کسانی را که ماوراء طبیعت و وجود خدا و فرشتگان را درک نمی‌کند غیر فقیه می‌داند و در معرفی آن‌ها کلمات لایفقهون و لاتفقهون بکار می‌برد، در برابر آن‌ها کسانی که از

^۱ مفردات صفحه ۶۴۳

^۲ معیاراللغه، کریم خان کرمانی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی ۱۳۹۱۶۱ ن ۲۵۲

^۳ معالم اثری از شیخ حسن، فرزند شهید ثانی درباره اصول فقه است که بعنوان کتاب درسی در مورد علم اصول فقه به طلاب آموخته می‌شود.

طریق ادراکات قلبی به ماوراء طبیعت مربوط می‌شوند و علم قطعی به وجود خدا و فرشتگان و آخرت پیدا می‌کنند آن‌ها را فقیه می‌شناسد.

آیاتی که در این معنا بکار رفته است: ابتدا سوره نساء آیه ۷۸ در معرفی مصائب و ابتلائات، خداوند می‌فرماید: عده‌ای اگر خوشبختی و سعادت ببینند آن را از جانب خدا می‌دانند و اگر مصیبت ببینند آن را از جانب پیغمبر خدا می‌دانند یعنی بین رأی و عمل پیغمبران با عمل خدا جدایی می‌اندازند. درباره آن‌ها می‌فرماید: «فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا»^۴ یعنی چه شده است این جمعیت را که حقیقت را درک نمی‌کنند، سعادت و خوشبختی‌ها را به خدا نسبت می‌دهند و مصیبت‌ها را به پیغمبر خدا با این که آن‌چه به وسیله انبیاء واقع می‌شود به اراده خداوند متعال است. بدیهی است یک چنین تفکیکی بین اراده و عمل انبیاء و اراده و عمل خداوند متعال مربوط به جهل انسان‌ها و قضاوت سطحی آن‌ها است که فقط از طریق محسوسات قضاوت می‌کنند و عقل خود را بکار نمی‌اندازند مثلاً مصیبت‌های جنگی خود را به گردن پیغمبر می‌اندازند زیرا اوست که فرمان جنگ صادر می‌کند.

آیه دیگر مربوط به معرفی فقه در سوره انعام آیه ۶۵ خداوند می‌فرماید: او قدرت دارد که از بالای سر شما کفار و از زیر پای شما عذاب ایجاد کند و یا این که شما را گروه گروه نموده و به جان یکدیگر بیندازد. به وسیله گروهی گروه دیگر را معذب نماید و در آخر آیه می‌فرماید: «لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ»^۵ شاید مردم این حقیقت را درک کنند و در همین سوره آیه ۲۵ می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ»^۶ یعنی ما روی ادراکات قلبی آن‌ها حجاب‌ها و موانعی ایجاد کرده‌ایم که نتوانند حقیقت را درک

^۴ آیه ۷۸ سوره نساء

^۵ آیه ۶۵ سوره انعام

^۶ آیه ۲۵ سوره انعام



کنند. بدیهی است که ادراکات قلبی عبارت است از ادراکاتی که انسان را به ماوراء طبیعت برساند زیرا کسانی که روی دلشان پرده قرار گرفته است کسانی هستند که حقیقت و ماوراء طبیعت را نمی‌توانند درک کنند هرچند ادراکات سطحی و ظاهری آن‌ها زیاد باشد و باز همان کسانی که از عذاب‌های الهی نمی‌ترسند و قبول ندارند که ممکن است به تقدیر خدا عذاب آسمانی و یا زمینی بوجود آید خداوند آن‌ها را غیر فقیه می‌داند و می‌فرماید: حقیقت را نمی‌توانند درک کنند. همین‌طور در سوره اعراف آیه ۱۷۹ درباره کسانی که در اثر جهالت و نادانی گرفتار آتش جهنم می‌شوند و کافر از دنیا می‌روند می‌فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا»^۷ این‌ها صاحب دلی نیستند که بتواند حقیقت را درک کند. در تمام این موارد که خداوند کلمه فقه را استعمال می‌کند مربوط به ادراکات قلبی می‌شود یعنی کسانی که نمی‌توانند از ماوراء طبیعت آگاهی پیدا کنند فقیه نیستند و باز در حدیث مشهوری که در کتاب کافی امام صادق(ع) عقل را تعریف می‌کند^۸ همان تعقل را با تفقه بیان می‌کند و می‌فرماید: عاقل کسانی هستند که در دنیا از طریق ادراکات ایمانی خود، کسب فضیلت و درجات آخرتی می‌کنند اما کسانی که در زندگی دنیا کاسب عالم آخرت نیستند و برای کسب بهشت فعالیت نمی‌کنند آن‌ها عاقل نیستند گرچه ممکن است که عالم و یا زرنگ باشند. به‌طور کلی از تعریف احادیث و اخبار این‌طور استنباط می‌شود که ادراکات انسان در سه مرحله قرار می‌گیرد که می‌توانیم مراحل سه‌گانه را به نام‌های ادراکات ابتدایی - متوسطه و نهایی نام‌گذاری کنیم.

^۷ آیه ۱۷۹ سوره اعراف

^۸ اشاره به حدیث جنود عقل و جهل از امام صادق ع. تحف العقول عن آل رسول، صفحه ۴۰۰



ادراکات ابتدایی محسوس به کمک حواس پنج‌گانه است. آن‌چه می‌بینیم و می‌شنویم ادراکات ابتدایی است که با این ادراکات، چندان فرقی با حیوانات نداریم زیرا حیوانات هم به کمک حواس پنج‌گانه ادراکاتی دارند که با آن فعالیت می‌کنند. اما ادراکات متوسط که غالبا به کمک دستگاه‌های مغزی و فکری انجام می‌گیرد، ادراکات از محسوسات مرئی به محسوسات غیر مرئی است. در واقع استدلال‌ات از محسوس به محسوس دیگر که تمامی علوم ریاضی و طبیعی و بر پایه آن اختراعات و اکتشافات بوجود می‌آید از این قبیل است. با این استدلال‌ات می‌توانند بُعد ستارگان و وزن ستارگان و مواد تشکیل‌دهنده آن‌ها را کشف کنند و یا از آثار روی زمین به منابع زیرزمین پی ببرند، یک چنین ادراکاتی که آن را علوم طبیعی می‌دانند و مؤمن و کافر در این ادراکات مساوی هستند را علم و دانش می‌نامند. چنین انسان‌هایی را عالم می‌دانند ولیکن عارف و عاقل نمی‌دانند.

اما ادراکات نهایی، حرکت از محسوسات علمی و عینی طبیعت به ماوراء طبیعت است یعنی کسانی که از طریق طبیعت می‌توانند به ماوراء طبیعت پی ببرند. ماوراء طبیعت یعنی حقایقی که در طبیعت نمایش وجودی ندارند گرچه اثر ذاتی یا ارادی دارند. آن‌چه در طبیعت است اثر ذاتی و ارادی موجودات ماوراء طبیعت است که از آن‌ها به خدا و فرشتگان تعبیر می‌کنند. کسانی که از طریق طبیعت، ماوراء طبیعت را چنان می‌بینند و می‌دانند که گویی مشاهده می‌کنند، یک چنین ادراکاتی که به وسیله قلب انجام می‌گیرد فقه می‌نامند و صاحب چنین ادراکاتی را عارف و عاقل هم معرفی می‌کنند.

مشاهده می‌کنید که تعریفات قرآن و احادیث و کتب لغت، فقه را مربوط به ادراکات نهایی می‌کند. خداوند در قرآن کسانی را که ادراکات قلبی دارند و می‌توانند مقدرات را به اراده خدا مربوط کنند فقیه می‌داند و کسانی را که فاقد چنین ادراکاتی هستند را با کلمات لایفقهون، لایعقلون، لایبصرون نام می‌برد. در کتاب مفردات

راغب و معیاراللغه هم فرمودند که فقه آن ادراکات قلبی است که به وسیله ادراکات حسی کشف می‌شود. با این حساب‌ها، فقه، تکامل معلومات حسی و استدلالات از محسوس به محسوس دیگر است یعنی وقتی علم به حدّ کمال می‌رسد تبدیل به فقه و عقل می‌شود، به همین مناسبت هر فقیه‌ی عالم است و هر عالمی فقیه نیست. رابطه فقه و علم رابطه اعم و اخص مطلق^۹ است. هر جا فقه است علم است و هر جا علم است فقه نیست. وجود تفقه اخبار و احادیث، دلالت بر وجود تفقه می‌کند. مردی آمد خدمت امام صادق علیه‌السلام و از آن حضرت خواست که عقل را تعریف کند، حضرت فرمودند: «العقل ما عُبدَ به الرحمن و اکتسب به الجنان قال فما الذي في معاوية. فقال عليه السلام: تلك التكرار تلك الشيطانة وهي شبيهة بالعقل و ليست بالعقل»^{۱۰}

^۹ در علم منطق برای بیان رابطه بین دو مفهوم کلی، چهار حالت مطرح شده است که به نسبت‌های چهارگانه معروف است:

اول تساوی: وقتی تمام مصادیق دو مفهوم کلی کاملاً یکسان باشند. مثل انسان و حیوان متفکر. دوم تباین: برخلاف تساوی است. مثلاً انسان و درخت.

سوم اعم و اخص مطلق: وقتی که یکی از دو مفهوم نسبت به دیگری کاملاً اعم باشد و آن دیگری نسبت به این یکی، کاملاً و مطلقاً اخص باشد. مثل انسان و نامی (نمو کننده) که هر انسانی نامی است، اما هر نامی انسان نیست. یعنی از مصادیق نامی، می‌تواند گیاه و حیوان هم باشد. لذا نامی نسبت به انسان، اعم است و انسان نسبت به نامی، اخص است.

چهارم اعم و اخص من وجه: وقتی که هر یک از دو مفهوم کلی نسبت به دیگری از جهتی اعم است و از جهتی اخص. به عنوان مثال: انسان و آسیایی. برخی انسان‌ها آسیایی هستند و برخی هم نیستند. البته برخی آسیایی‌ها انسان هستند و برخی هم نیستند.

^{۱۰} بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الاثمه الاطهار، جلد ۱ صفحه ۱۱۶



یکی از اصحاب خدمت امام صادق(ع) عرض کرد: یابن رسول الله عقل را تعریف کنید. حضرت فرمودند: عقل آن نیرویی است که انسان را وادار به بندگی خدا و کسب بهشت می‌کند. سؤال کننده پرسید: یابن رسول الله پس معاویه عاقل نیست که با زرنگی و فطانت بر علی(ع) سبقت گرفت و خلافت به دست آورد؟ حضرت فرمودند: آن را شیطنت می‌نامند. آن عاملی است که انسان را به زشتی‌ها و به جهنم می‌کشاند، گرچه شباهت به عقل دارد که مردم آدم زرنگ را عاقل می‌شناسند ولیکن این زرنگی، عقل نیست.

حدیث دیگر: قال الامام جعفر بن محمد عليه السلام : «ما قَسَمَ اللهُ للعبادِ شيئاً افضَلَ مِنَ الْعَقْلِ»^{۱۱}

خداوند چیزی بهتر از عقل میان بندگانش قسمت نکرد. حدیث مشهور آن حضرت درباره معرفی جهل و لشکریان جهل و معرفی عقل و لشکریان عقل معروف است که فرمودند: خداوند جهل را از یک دریای تلخ و شور و تاریک انتخاب کرده یعنی ماده جهل را از یک چنین دریایی خلق کرد و عقل را از یک دریای شیرین و گوارا آفرید. برای عقل ۷۵ لشکر قرار داد یعنی عقل ۷۵ اقتضا و خاصیت دارد که اولین خاصیت آن ایمان به خداوند متعال است و دومین خاصیت آن خیرخواهی است. در برابر آن جهل ۷۵ خاصیت دارد که اولین خاصیت آن کفر به خداوند متعال است و بعد از کفر این که انسان طالب شرّ است. از این قبیل در باب اول کافی در تعریف عقل احادیث بسیار است. نظر به این که طلب عقل مساوی با طلب فقه است و عاقل و فقیه در یک خط حرکت می‌کنند و از یک سرمایه برخوردار هستند. اما در اخبار و احادیث دیگری مردم را به طلب فقه امر کرده‌اند از آن جمله در کتاب معالم حدیثی از امام صادق(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند:

^{۱۱} بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الاثمه الأطهار، جلد ۱ صفحه ۹۱



«تَفَقَّهُوا فِي دِينِكُمْ وَ لَا تَكُونُوا اَعْرَابِيَا فَانَّهُ مِنْ لَمْ يَتَّفَقَهُ فِي دِينِهِ لَمْ يَنْظُرِ اللهُ اِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُرَكِّ لَهُ عَمَلًا»^{۱۲} یعنی درس بخوانید تا در دینتان روشن شوید مانند اعراب بیابانی نباشید که از دین خود چیزی نمی‌دانند زیرا هر کس در دین خود روشن نشود روز قیامت خداوند به او اعتنا نمی‌کند و عمل او را پاک نمی‌سازد (پرورش نمی‌دهد).

حدیث دیگری از امام باقر(ع) در کتاب کافی است که ایشان فرمودند: «الْكَامِلُ كُلُّ الْكَامِلِ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ وَ الصَّبْرُ عَلَي النَّائِبَةِ وَ تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ»^{۱۳} یعنی آن کمالی که مافوق ندارد، هر کس آن سرمایه را داشته باشد در حد‌اعلای کمال قرار می‌گیرد سه چیز است:

روشن شدن در دین تا از اسارت تقلید برهد.

اندازه‌گیری در معاش تا احتیاج به کسی پیدا نکند.

صبر در تقدیرات الهی تا مبادا در اثر بی‌صبری از خط دین خارج شود و به کفر و گناه گرایش پیدا کند.

احادیث دیگر در تشویق مردم به تفقه و تعقل بسیار است و پیش از همه این‌ها کتاب خدا، مردم را به تفقه و تعلّم حقایق دین امر می‌کند که می‌توانیم بهترین آیه در وجوب تعلم و ارزش علم و علما را این دو آیه بشناسیم :

اول - «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۴}.

^{۱۲} بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار، جلد ۱ صفحه ۲۱۴

^{۱۳} اصول کافی، جلد ۱ صفحه ۳۲

^{۱۴} سوره زمر، آیه ۹

دوم- وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ
وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ.^{۱۵}

بگو آیا دانا و نادان مساوی هستند؟ بینا و نابینا (عالم و جاهل) مساوی نیستند. تاریکی و روشنایی (علم و جهل) مساوی نیستند. سایه سرد و گوارا با محیط آتش (حکومت صالح و فاسد) مساوی نیست. زندگان با مردگان (مؤمن و کافر) مساوی نیستند.

خداوند در این آیات، علم را تشبیه به سایه خنک و گوارا و جهل را تشبیه به مرگ می‌کند و در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»^{۱۶} یعنی فقط دانشمندان و روشنفکران هستند که عظمت خدا را درک می‌کنند. کلمه انما برای حصر است یعنی درک عظمت خدا مخصوص دانشمندان است. مردم جاهل و عوام نمی‌توانند عظمت خدا را درک نمایند.

بنابراین از طریق آیات قرآن و احادیث آل محمد علیهم السلام تفقه و تعلم در دین خدا واجب است. علماء شیعه در کتاب‌ها و رساله‌های خود تعلم اصول دین را بر هر مسلمانی واجب دانسته‌اند تا جایی که ازدواج یک زن و مرد را با یکدیگر پیش از تفقه اصول دین جایز ندانسته‌اند و بعضی از علما عقد آن‌ها را باطل دانسته‌اند.

فرمایش مشهور امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کتاب نهج‌البلاغه و کلمات قصار آمده است که آن حضرت به مردمی که صبح دنبال کار و تجارت می‌رفتند فرمود:
«مَعَاشِرِ النَّاسِ الْفَقَهُ ثُمَّ الْمَتَجِرِ»^{۱۷}

یعنی ای بازرگانان اول فقیه شوید پس از آن دنبال تجارت بروید.

^{۱۵} آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره فاطر

^{۱۶} آیه ۲۸ سوره فاطر

^{۱۷} روضه الواعظین و بصیره المتعظین، جلد ۲ صفحه ۴۶۵



از مجموعه آیات و اخبار چنین استفاده می‌شود که هیچ‌کس در مکتب شیعه حق ندارد در حال عوامی و نادانی باقی بماند، بر همه کس تعلّم واجب است، هر چند شبانه‌روزی یک ساعت یا دو ساعت، باید اشتغال به درس و دانش پیدا کند. زیرا در اولین مرتبه خداوند در قرآن دستور می‌دهد که از هر طایفه‌ای بایستی چند نفر به مراکز علم، هجرت کنند^{۱۸} و بعد از کسب علم و دانش به سوی قوم خود برگردند و به آن‌ها علم و دانش بیاموزند. مشاهده می‌کنیم که در این آیه خداوند اجازه می‌دهد که مردم یا عالم باشند یا متعلّم و اجازه زندگی در نادانی نمی‌دهد.

حدیث مشهور از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام هم مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند که دسته سوم را محکوم می‌دارد: عالم ربانی (فقیه و عادل)، شاگرد آن عالم ربانی و دسته سوم همج‌الرأع^{۱۹}، فقهاء مذهب شیعه هم در فتاوی خودشان فرموده‌اند: مردم یا بایستی مجتهد باشند و یا مقلّد. منظور از تقلید همان تعلّم است (یعنی یا عالم باشید یا در خط تعلّم) زیرا اگر ما مقلّد را عوام بشناسیم که دستور به دانش ندارد و کورکورانه اطاعت می‌کند بر خلاف فرمایش مولا (ع) است که فرمودند: مردم فقط دو دسته‌اند: عالم و متعلّم. پس مقلّد به معنای متعلّم است نه به معنای عوام.

دلایل وجود خدا و یگانگی او

بهترین راه برای هدایت فکر انسان به خدا و فرشتگان و کشف وجود آن‌ها و ماوراء طبیعت، حرکت به سوی آن‌ها از مسیر طبیعت است. طبیعت کتاب تکوینی خداوند متعال است و مطالعه این کتاب تکوینی بر همه واجب شده است. خداوند

^{۱۸} آیه ۱۲۲ سوره بقره

^{۱۹} آمالی المفید، صفحه ۲۴۷

متعال این کتاب تکوینی را ام‌الکتاب^{۲۰} و کتاب مبین^{۲۱} معرفی کرده است. ما هر وقت قرآن را باز کنیم در اولین برخورد، آیه‌ای از قرآن را مشاهده می‌کنیم که ما را به طبیعت ارجاع می‌دهد و می‌گوید قرآن را ببند و اوراق طبیعت را باز کن مانند آیات:

« أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ ۚ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »^{۲۴} و امثال این‌ها.

آیات بسیاری در قرآن کریم داریم که به ما دستور می‌دهد راه خود را به سوی خدا از خودمان و از طبیعت انتخاب کنیم. بهترین آیه که چنین دستوری را می‌دهد آیه پنجاه و سوم سوره فصلت «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۲۵} و آیه بیست و یکم سوره ذاریات می‌فرماید: «و فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۲۶} و امثال این‌ها. مولی امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «الصُّورَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ هِيَ أَكْبَرُ حُجَّةِ اللَّهِ عَلَي خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّتِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ»^{۲۷} یعنی این صورت و هیکل انسان، بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلق است و این هیکل انسانی، کتابی است که

^{۲۰} آیه ۷ سوره آل عمران

^{۲۱} آیه ۵۹ سوره انعام

^{۲۲} آیه ۸ سوره روم

^{۲۳} آیه ۱۸۵ سوره اعراف

^{۲۴} آیه ۱۶۴ سوره بقره

^{۲۵} آیه ۵۳ سوره فصلت

^{۲۶} آیه ۲۱ سوره ذاریات

^{۲۷} شرح اسماء الحسنی، سبزواری

خداوند بدست قدرت خود نوشته است. با این دلایل، بهترین راه حرکت به سوی خدا و بهترین طریق استدلال و برهان توحیدی مطالعه در طبیعت و حرکت در طبیعت است. یک چنین حرکت استدلالی را برهان می‌گویند. برهان طرز استدلال قرآن و ائمه اطهار(ع) از طبیعت به سوی خدا است که درک این را حکمت می‌نامند.

حکمت درک چهار مسئله اساسی از طریق تغییرات طبیعی است.

مسائل چهارگانه که حکمت نامیده شده است عبارت است از:

مَنْ خَالِقٌ ، خَالِقٌ و آفریننده کیست؟ (سؤال از علت فاعلی و سازنده عالم)
بِمَ خُلِقَ ، از چه مصالحی خلق شدیم، (سؤال از علت مادی و مصالح ساختمانی)
كَيْفَ خُلِقَ ، چطور و به چه کیفیتی خلق شدیم، (سؤال از هندسه خلقت و قواعد هندسی آفرینش)

لِمَ خُلِقَ ، برای چه خلق شدیم، (سؤال از علت غایی)

آشنایی با این سؤال و جوابها حکمت نامیده شده است و کسی که به این کیفیت آشنایی پیدا می‌کند حکیم و فقیه و عاقل و عارف نامیده می‌شود.

طرز استدلال به ماوراء طبیعت و وصول به جوابهای سؤالات بالا حرکت از تغییرات طبیعت به ماوراء طبیعت است. آن چه در نظر ما و در نظر هر عاقل و دانشمندی واضح و مسلم است، وجود تغییرات طبیعی است، هیچ کس نمی‌تواند بگوید که طبیعت به یک حال ثابت است و هیچ وقت تغییر نکرده و نمی‌کند. تغییرات طبیعت و کشف حرکت در طبیعیات امری است بسیار محسوس، قابل لمس و قابل مشاهده .

حرکات طبیعی دو قسم است : حرکت از زمان به زمان که به تبعیت آن از مکان به مکان هم پیدا می‌شود. دوم، حرکت از حال به حال که آن را حرکات جوهری و تکاملی می‌نامند.

حرکت از زمان به زمان مانند حرکت ما انسان‌ها از امروز به فردا یا حرکت وضعی و انتقالی زمین و سیارات. حرکت از حال به حال و یا حرکت از نقص به کمال و یا حرکت از بی‌شکلی به شکل مانند حرکت خاک و مواد دیگر به عالم گیاهی و حرکت گیاه به عالم حیوانی و انسانی و حرکت ما انسان‌ها از نطفه به جنین و از جنین به صورت‌های بهتر و کامل‌تر. احساس این دو حرکت در عالم طبیعت، محسوس و مشهود است و قابل انکار نیست. اگر طبیعت ابدی و ازلی بود و احتیاج به محرک و مغیر نداشت لازم بود که از ازل تا به ابد به یک‌حال باشد تا ما از این حال ثابت و ساکت کشف کنیم که بجز طبیعت و مواد تشکیل‌دهنده آن چیزی نیست و هر چه هست همین طبیعت است زیرا یک موجود بی‌نیاز و مستغنی از غیر خود، بایستی در عین حالی که کامل است ثابت هم باشد و در ذات خود نیاز و احتیاجی نداشته باشد تا برای رفع نیاز حرکت کند و در ذات خود تغییراتی بوجود آورد، با این‌که مشاهدات عینی ما خلاف این تصور است. می‌بینیم همه چیز در طبیعت نیازمند و برای رفع نیاز خود در حرکت است و از این حرکت به نیاز خود می‌رسد و بعد از رسیدن به نیاز خود یک موجود کامل می‌شود که ما آن را صنعت خدا و یا صنایع طبیعی می‌دانیم. با این حساب حرکت و تغییر در عالم طبیعت محسوس و ملموس است که ما از طریق همین حرکات و تغییرات می‌توانیم به مسائل چهارگانه بالا پی ببریم که از جمله آن مسائل، درک وجود خدا و درک روح و فرشتگان و درک زندگی آخرت است.

هر متغیر، نیازمند به مغیر و مصالح تغییر است، بدون مواد و مصالحی که با آن تغییر و تکامل حاصل می‌شود و بدون عامل تغییردهنده، ظهور تغییر و تغیر محال است. عامل تغییردهنده و هدفی که با آن تغییر حاصل می‌شود هر دو در خارج وجود شیئی متغیر است مثلاً آیا ما انسان‌ها بدون استفاده از عوامل تغییردهنده می‌توانیم مقداری یخ را تبدیل به آب کنیم و یا آب را به یخ تبدیل نماییم؟ رابطه بین آب و یخ رابطه‌ای بسیار ساده و نزدیک است که این دو با یکدیگر هیچ فاصله‌ای ندارند. در



عین حال اگر قطعه‌ای یخ را به شما بدهند که بدون استفاده از هیچ عامل خارجی آن را تبدیل به آب و مقداری آب را تبدیل به یخ نمایید این تبدیل بدون استفاده از عامل تغییردهنده و مابه‌التغیر ممتنع و محال است.

اصول چهارگانه حکمت ضمن یک حدیثی در کتاب کافی از امام هفتم (ع) نقل شده است:

دو اصل از اصول چهارگانه حکمت در قیاس با طبیعت قابل کشف و قابل مشاهده است و دو اصل دیگر آن در ماوراء طبیعت است که در ابتدای ظهور صنایع طبیعی و یا انسانی قابل مشاهده نیست. دو اصل قابل مشاهده که راه به سوی آن دو اصل غیر قابل مشاهده است عبارت است از :

علت مادی و علت صوری ، که این دو علت در لسان حدیث با جمله بم خلق و کیف خلق بیان شده است. کشف هر چهار کلمه حکمت را در طبیعت و ماوراء طبیعت فقه می‌نامند که موضوع علم انبیاء و اولیاء خدا و موضوع علم فقها و مؤمنین است.

دو کلمه از آن چهار کلمه که طبیعت را تشکیل می‌دهد موضوع علم علمای طبیعی است، خواه مؤمن باشد یا نباشد. دو اصل قابل مشاهده ، راه حرکت به سوی آن دو اصل غیر قابل مشاهده است. دو اصل قابل کشف در طبیعت عبارت است از علت مادی و علت صوری.

کشف علت مادی ساده‌تر و آسان‌تر از کشف علت صوری است. از راه کشف علل مادی طبیعت به علل صوری آن پی می‌بریم و از کشف علل صوری به علت فاعلی و علت غایی پی می‌بریم. در این جا سؤال می‌کنیم که طبیعت از چه ساخته شده است و چه مواد و مصالحی در ساخت طبیعت بکار رفته است؟ آیا طبیعت از یک مبدأ بوجود آمده و یک حقیقت است که خودبخود به این صورت‌ها ساخته شده است یا



این که اصول متعددی در طبیعت با یکدیگر ترکیب شده و از ترکیب آن اصول، جهان و انسان بوجود آمده است؟

مادیون عقیده دارند که طبیعت به یک اصل برمی‌گردد و از یک اصل بوجود آمده است، آن‌ها می‌گویند صورت‌ها و کیفیت‌ها حادث است ولیکن مبادی اولیه طبیعت که همان مواد تشکیل‌دهنده آن باشد ازلی و ابدی است ولیکن در لسان قرآن و احادیث ائمه اطهار(ع) گفته شده است که طبیعت از اصول متعدد و مختلف بوجود آمده و کلیه آثار و خاصیت‌ها از آن جمله حیات و شعور و ادراک اثر ترکیبی آن اصول مختلف با یکدیگر است. اگر طبیعت از یک اصل بوجود آمده باشد همه آثار و خاصیت‌ها اثر ذاتی آن یک اصل می‌شود و اثر ذاتی از ذات قابل سلب نیست. قابلیت سلب آثار و خاصیت‌ها دلالت بر اصول متعدد می‌کند.

ابتدا حدیثی در جلد چهارده بحار، کتاب السماء و العالم می‌آوریم^{۲۸} که در آن جا راوی از امام باقر(ع) سؤال می‌کند که یابن رسول‌الله اولین چیزی که در عالم ساخته شده است چیست؟

حضرت می‌فرمایند: همان اصلی که سایر مخلوقات از آن بوجود آمده است، اصلی که مبدأ پیدایش مخلوقات است و مخلوقات مشتق از آن مبدأ هستند. باز راوی سؤال می‌کند که آیا آن اصل یک حقیقت است و یا اصول مختلف است؟

امام می‌فرمایند: آن اصل تشکیل‌دهنده مخلوقات، متعدد است به دلیل این که منشأ پیدایش اختلافات شده است. اگر اصل اول در ذات خود میت بوده یعنی اثر

^{۲۸} حدیثی با همین مضمون از امام صادق ع در بحارالانوار یافته شده که برای ملاحظه متن کامل

آن می‌توانید به ضمیمه ۱۵ مراجعه کنید.

موتی داشته است پس حیات از کجا بوجود آمده و اگر آن اصل در ذات خود اثر حیاتی داشته موت از کجا بوجود آمده است؟

پیدایش موت و حیات و آثار دیگر دلالت می‌کند بر این که اصول تشکیل‌دهنده آن متعدد و مختلف است زیرا آن چه در فروع بوجود می‌آید از اصول سرچشمه می‌گیرد. اگر در سرچشمه تعدد و اختلاف نباشد در فروع و مجاری آن هم تعدد و اختلاف پیدا نمی‌شود.

بنابراین ظهور اختلافات و آثار ضد و نقیض دلالت می‌کند بر این که مبادی پیدایش اختلافات متعدد است. باز در حدیثی دیگر در کتاب بصائرالدرجات و در کتاب احتجاج طبرسی، سائلی که ظاهراً یک دانشمند یهودی است درباره عرش خدا از امیرالمؤمنین سؤال می‌کند^{۲۹} که سؤال و جواب آن طولانی است و ما قسمتی را که برای استدلال لازم است انتخاب می‌کنیم. سائل خیال می‌کند عرش خدا یک تخت است و خدا روی آن نشسته، مولا امیرالمؤمنین (ع) جواب می‌دهد که عرش خدا جسم نیست تا خدا روی آن بنشیند و فرشتگان آن را بردارند بلکه عرش خدا یک حقیقتی است که بوسیله آن، اراده خدا در طبیعت جاری می‌شود و از آن این همه شکل‌ها و رنگ‌ها بوجود می‌آید. در این جا می‌فرماید: عرش خدا نور است که از آن نور در عالم، حیات و قوه و الوان اربعه بوجود می‌آید. می‌فرماید: آن عرش چهار اصل است:

نور سفید که از آن رنگ سفید و نور سفید در عالم نمایان می‌گردد.

نور زرد که از آن رنگ زرد و نور زرد در مواد عالم پیدا می‌شود.

نور سرخ که از آن رنگ سرخ و نور سرخ در مواد عالم ظاهر می‌گردد.

نور سبز که از آن مواد عالم به نور سبز رنگین و نورانی می‌گردد.

^{۲۹} بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار، جلد ۵۵، صفحه ۱۰



اصول چهارگانه که بنام نور معرفی می‌شود مبدأ پیدایش حیات و قوت و سکون و حرکت در عالم طبیعت است. این حدیث دلالت می‌کند که مبادی مشتقات عالم طبیعت متعدد است و اگر در مبادی، تعدد و اختلاف نباشد در مشتقات آن اختلاف پیدا نمی‌شود. جلوتر از این احادیث، آیه شریفه قرآن اولین آیه سوره انعام دلالت می‌کند بر این که خداوند ابتدا دو اصل نور و ظلمت را آفریده است و این دو اصل را مبدأ سایر مشتقات قرار داده است. می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ»^{۳۰}

مورد استدلال در آیه شریفه، جمله جعل الظلمات والنور است. ظلمات یعنی ذرات و مواد عالم که در ذات خود فاقد نور هستند و به مناسبت فقدان نور، تاریک و سیاه دیده می‌شوند. نور هم یک حقیقتی است که ماده از آن رنگ و روشنایی پیدا می‌کند.

خداوند در این آیه خبر می‌دهد که این دو اصل را بدون سابقه ساخته و آن را مبدأ پیدایش مخلوقات قرار داده است.

برای یافتن مبادی آفرینش ابتدا لازم است که با طرح فرضیه‌های عقلی که در عین حال از کتاب خدا و فرمایشات پیشوایان معصوم کمک می‌گیرد و به همراه آن از طریق تجزیه کمی و کیفی موجودات طبیعت، به مبادی آفرینش راه پیدا کنیم و از طریق کشف مبادی آفرینش راه علمی و عقلی به وجود خداوند متعال را بیابیم.

آنچه در نظر تمامی دانشمندان مؤمن و غیر مؤمن روشن است این است که ما در برابر خود حقایقی را مشاهده می‌کنیم که جزء محسوسات عینی و حسی ما هستند. ما خود هستیم به دلیل این که وجود خود را درک می‌کنیم و غیر ما آن چه با ما



تماس دارند و ما با آنها در تماس هستیم، هستند و این هستی‌های محسوس قابل انکار نیست.

سوفسطائون کسانی هستند که منکر همین محسوسات عینی و حسی می‌باشند. می‌گویند ما و همه هستی‌ها خیالاتی بیش نیستیم، آنچه در خارج فکر ما هست مانند همان چیزهایی است که در تصورات ما بوجود آمده، همان‌طور که موجودات ذهنی ما مانند آب و آتشی که در ذهن خود تصور می‌کنیم خیالاتی بیش نیست، خود ما و سایر موجودات هم خیالاتی بیش نیستیم. عقاید آنها در نظر تمامی دانشمندان مردود و محکوم است. آنها برای اثبات ادعای خود می‌گویند آنچه در خارج وجود ما هست نقشه و حدود است که ما از آن به اعراض تعبیر می‌کنیم. عرض در واقع مساوی با عدم است، هرچند که خود را شیئی نشان می‌دهد ولیکن در واقع لاشیئی است، مثلاً ما که گل‌ها را بصورت خشت‌ها در می‌آوریم و آب‌ها را به قطره‌ها تقسیم می‌کنیم آیا در قالب خشت و قطره دو حقیقت است؟ یکی شکل و دیگری آب و خاک؟ یا این که فقط یک حقیقت است که در لباس مربعیت و کرویت جلوه نموده است؟ اگر همان حقیقت اول است چرا اسم آن را عوض کرده و آن را قطره و خشت نام‌گذاری کردید و اگر حقیقتی دیگر بنام شکل ضمیمه حقیقت اول شده است ما از کجا کرویت و یا مربعیت آوردیم؟ لازم بود همان‌طور که گل را از خاک تهیه می‌کنیم شکل مربع را هم از جای دیگر تهیه کنیم و با ترکیب این دو، خشت را بسازیم، با این که چنین کاری نکردیم و الان هم در قالب خشت بجز گل و خاک چیزی نداریم و باز این فرضیه را در وجود آب و خاک پیاده می‌کنیم، می‌گوییم آیا این که ما اسم این جسم را خاک و آن جسم دیگر را آب گذاشته‌ایم به دلیل شکل و هندسه است که در لباس این صورت، نام مخصوصی پیدا کرده یا به دلیل همان حقیقتی است که در لباس آب و خاک درآمده است؟ در این‌جا نیز همان فرضیه اول که شکل، چیزی نبود بلکه عرض و عدم بود قابل تطبیق است. شکل آب و خاک و

هر شکلی که در عالم می‌بینیم بجز هندسه و موازنه ذرات برابر یکدیگر چیزی نیست. پس در این‌جا نیز شکل و عرض است و هر چه عرضی باشد، عدم است. همین‌طور این فرضیه‌ها قابل تطبیق با هر شکل و هندسه‌ای می‌شود تا به آخر برسد. در انتها که خود را به آن ذراتی که از نهایت کوچکی نزدیک به صفر بوده و قابل تقسیم نیست می‌رسانید، می‌گوییم آیا این ذرات غیر قابل تجزیه و نزدیک به عدم به دلیل نمود و نمایش، ذره هستند و ما اسم آن را ماده گذاشتیم یا به دلیل حقیقتی که در این لباس جلوه کرده است؟ همان حرفی که درباره تمامی اشکال و صورت‌ها تا این‌جا دانستیم که همه آن‌ها عرض بوده و عرض هم عدم است در این شکل آخر هم فرضیه را پیاده می‌کنیم نتیجه آن که آخرین شکل و صورت در عالم مانند اولین شکل آن و آن‌چه در مسیر تا انتها قرار می‌گیرد همه این‌ها عرض و عدم است. پس آن‌چه هست عرض است و عرض در ذات خود عدم است. با این حساب در عالم چیزی نیست و این‌ها همه، نیستی هستند که به صورت هستی‌ها جلوه کرده‌اند و ما را کنار خود سرگردان و معطل گذاشته‌اند. این منطق سوفسطائی‌ها است که می‌گویند هستی، خیالاتی بیش نیست و در عالم بجز نیستی چیزی وجود ندارد.

دانشمندان در جواب آن‌ها گفته‌اند که گرچه شکل و هندسه عرضی بیش نیست و یک نمایش خلاف حقیقت و واقعیت است ولیکن تا جوهر نباشد عرض پیدا نمی‌شود، آن حقیقت است که شکل می‌گیرد، اگر حقیقتی نباشد شکل بوجود نمی‌آید. این هندسه‌ها و فرمول‌ها و قاعده‌ها که بر آن شکل‌ها و خانه‌ها نمودار می‌شود همه این‌ها بر چیزی منطبق می‌شود و در چیزی قرار می‌گیرد که یک واقعیت و حقیقت است. موجودات عالم مانند خط موهوم و یا نقطه موهوم نیستند بلکه مانند خط محسوس و نقطه محسوس هستند. اگر ماده و یا جوهری در اختیار ما نباشد آیا می‌توانیم خط و نقطه محسوس بوجود آوریم؟ آن یک حقیقت است که بنام کاغذ و جوهر یا بنام جسم دیگر به صورت خط و نقطه ظاهر می‌شود. بنابراین اگر جوهر یک



حقیقت، عرض‌پذیر نباشد عرض هم قابل ظهور نیست، گرچه ما آن حقیقت و جوهر عرض‌پذیر را نمی‌بینیم و آنچه قابل مشاهده است فقط شکل و عرض است لیکن به دلیل عقلی تا مواد و مصالح ساختمانی نباشد هیچ صنعتی بوجود نمی‌آید. همان‌طور که ما انسان‌ها در صنایع خود بدون مصالح ساختمانی نمی‌توانیم هندسه و فرمولی را پیاده کنیم و با آن شکلی بسازیم، خالق طبیعت نیز همین‌طور است بایستی چیزی در اختیار خدا و یا هر عامل آفریننده دیگر باشد تا این شکل‌ها و هندسه‌های فرضی را در آن پیاده کند و به این صورت‌ها درآورد.

جواب دیگر در ردّ کسانی که می‌گویند عالم همه شکل است و شکل، عرض است و عرض، عدم است، پس جهان خلقت، عدم است، این است که می‌گوییم عالم، حقیقت است و آن حقیقت، شکل و عرض است و آن شکل و عرض هم حقیقت است زیرا شکل و عرض از حدود زمانی و مکانی پیدا می‌شود و این حدود لازمه ذات ماده است. مواد عالم به همان دلیل ماده بودن، ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق) و به دلیل همان حرکات، زمان هستند. ابعاد ثلاثه ذات ماده است، زمان هم لازمه ذات حرکت است و باز حرکت، لازمه ذات ماده است. پس ماده به دلیل مادیت، بُعد است و به دلیل بُعد، شکل است. این یک تجزیه کاذب است که شما در فکر خود شکل را از ماده جدا می‌سازید و می‌گویید شکل حقیقتی است و ماده حقیقت دیگر است و چون آن حقیقت اول عدم است این عدم در همه جا خود را نمایش می‌دهد پس حقیقت اول هم عدم است. شما این تجزیه کاذب را رها کنید زیرا تجزیه وقتی درست است که در خارج هم پس از تجزیه، دو حقیقت موجود باشد مانند جدا کردن رنگ از جسمی که رنگ گرفته است. می‌توانیم در تجزیه، آن رنگ را از جسم رنگین جدا کنیم تا بعد از تجزیه مقابل چشم خود دو حقیقت داشته باشیم یعنی رنگ و جسمی که رنگ‌پذیر است. شما که شکل را از ماده جدا فرض می‌کنید این فرضیه وقتی درست است که از یکدیگر قابل تفکیک باشد در نتیجه پس از تفکیک دو

حقیقت شکل و ماده موجود باشد اکنون که چنین تفکیکی ممکن نیست و می‌گوییم این دو ملازم یکدیگر هستند هر جا ماده است شکل هم است و هر جا شکل است ماده هم است پس می‌گوییم ماده بُعد است و بُعد ماده است و هر کدام یک حقیقت بیشتر نیستند و این حقیقت محسوس و ملموس بنام ماده چیزی نیست که قابل انکار باشد. مواد عالم هست و به تبع آن اشکال عالم هست. این‌ها همه هست پس هستی‌ها وجود هستند نه عدم.

وجود تغییرات در طبیعت

همراه اثبات وجود ماده که ماده یک واقعیت و یک حقیقت است می‌گوییم تغییرات ماده هم یک حقیقت و واقعیت غیر قابل انکار است. هیچ‌کس نگفته و نمی‌گوید که مواد عالم در همان حالت یک‌نواختی و در همان بساطت اولیه خود باقی مانده است. خروج مواد عالم از بساطت اولی خود امری است قطعی و حتمی که از این خروج تعبیر به تغییر می‌شود.

تغییرات طبیعی یعنی حالات مختلفی که در موجودات طبیعت پیدا می‌شود و بر پایه این حالات مختلف، اشکال مختلفی ظاهر می‌گردد که آن شکل‌ها را صنایع طبیعت و یا مخلوقات خدا نامیده‌اند بنابراین وجود تغییر، یک واقعیتی غیر قابل انکار است.

در این‌جا می‌گوییم که پیدایش تغییر در هر جا و در هر شیئی سه چیز لازم دارد که بدون آن سه، پیدایش تغییر محال است، خواه آن تغییردهنده، خدا باشد یا خلق خدا، که عبارت است از :

شیئی تغییر پذیر؛

شیئی که با استعمال آن تغییر حاصل می‌شود؛

عامل تغییردهنده ؛

در صنایع انسان‌ها هر جا تغییری پیدا می‌شود بر پایه وجود همین سه عامل است. مثلاً فلزات که از معادن استخراج می‌شوند و به شکل‌های مختلف درمی‌آیند آن فلزات به حالت اول تغییرپذیر هستند. رنگ‌ها و شکل‌هایی که در آن فلزات پیدا می‌شود مابه‌التغییر است. عواملی مانند مهندسين و کارگران که فلزات را به شکل‌های مختلف تغییر می‌دهند عامل مغیر هستند. ممکن نیست ما در صنایع انسانی یا صنایع طبیعی تغییری پیدا کنیم که وجود آن و یا ظهور آن احتیاجی به این سه عامل نداشته باشد. وجود همین تغییرات در طبیعت، راه اساسی به‌سوی کشف مبادی مخلوقات و درک وجود خداوند متعال است. در لسان منطق و حکمت می‌گویند: «العالم مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ وَ كُلُّ حَادِثٍ يَحْتَاجُ إِلَى قَدِيمٍ أَوْ عَامِلٍ قَبْلَهُ فَالْعَالَمُ يَحْتَاجُ إِلَى وُجُودِ عَامِلٍ قَدِيمٍ قَبْلَهُ» یعنی عالم متغیر است و هر تغییری حادث است و هر حادثی احتیاج به یک موجود قدیم دارد پس عالم احتیاج به یک عامل پیش از خود دارد. ما همان عامل پیش از وجود را خدا می‌نامیم.

از طریق تغییرات طبیعت می‌توانیم به مبادی تغییرات و عامل تغییردهنده راه پیدا کنیم.

تغییرات یعنی خروج شیئی از وضع اول امری است محسوس و قابل مشاهده. پدیده‌های طبیعت که نام آن را تغییرات می‌گذاریم در قیاس با خود و با یکدیگر به نام‌های ضد و نقیض شناخته شده و این تضاد و تناقض در موجودات طبیعت نام دوم تغییرات است یعنی همان تغییرات را در قیاس با یکدیگر ضد و نقیض می‌نامند.

تناقض پیدایش دو حالت وجودی و عدمی در یک موضوع است. تضاد پیدایش دو حالت وجودی ضد یکدیگر در دو موضوع است. تناقض مانند ظهور نور و ظلمت، حرکت و سکون، موت و حیات، رنگ و بی‌رنگی، وجود و عدم. یعنی حالت دوم که از عدم وجود حالت اول ظاهر می‌گردد بطوری که عدم وجود یک حالی و یا یک شیئی برای وجود حالت دیگر کافی باشد و احتیاج به عامل دیگری نداشته باشد، این

دو حالت را در قیاس با یکدیگر نقیضین می‌نامند و می‌گویند اجتماع نقیضین محال است. مثلاً حالت سکون در یک جسمی از عدم حرکت، پیدا می‌شود، برای پیدایش سکون کافی است که حرکت را متوقف سازیم و بعد از متوقف ساختن حرکت، احتیاج به ایجاد سکون نیست زیرا خودبخود هست. همچنین برای پیدایش تاریکی، جلوگیری از تابش نور کفایت می‌کند، برای وجود تاریکی کافی است نور و روشنایی را از فضا برداریم، لازم نیست که یک عامل ایجادکننده ظلمت هم داشته باشیم که ظلمت بوجود آورد. همچنین برای پیدایش حالت موت در یک موجود زنده، رفع عامل حیات کفایت می‌کند و برای پیدایش سیاهی در اجسام، رفع رنگ‌های آن کافی است، به محض این‌که سفیدی یا سرخی یا رنگ دیگر را برداریم، سیاهی خودبخود ایجاد می‌شود. سیاهی حالت اولیه ماده است. برای پیدایش عدم، اعدام وضع موجود کفایت می‌کند، یک موجودی را که نابود کنیم عدم پیدا می‌شود. به همین مناسبت عمل اعدام روی یک موجود ثابت انجام می‌گیرد و اما تضادها از مقابله دو وجود با یکدیگر پیدا می‌شود. دو عامل ضد یکدیگر هر دو موجودند زیرا عدم و وجود، قابل ضدیت با یکدیگر نیستند. دو وجود ضد یکدیگر مانند رنگ سفید و رنگ سرخ و یا مانند شیئی متحرک و شیئی ساکن و مثل انسان زنده و انسان مرده، یا غنی و فقیر که دو موضوع هستند در دو حال مختلف با یکدیگر قرار می‌گیرند که ما آن دو موضوع را در برابر یکدیگر ضدین می‌نامند. ضدین یعنی دو شیئی که در یکجا قابل ظهور نیستند بلکه بایستی در دو موضوع ظاهر شوند. مجموعه این تضاد و تناقض‌ها را که بر پایه آن صنایع انسانی بوجود می‌آید تغییرات می‌نامیم. همین پدیده‌ها دو حقیقت را در ماوراء صنعت و طبیعت ثابت می‌کند که آن‌ها را مبادی طبیعت و یا عامل ایجادکننده آن می‌نامیم.



آنچه مسلم است این است که موضوع همه تغییرات و تحولات عالم طبیعت و چیزی که خدا و طبیعت و انسان‌ها روی آن کار می‌کنند و در آن تصرفات و تغییراتی بوجود می‌آورند، ماده و ذرات است. مواد عالم که پیکره جهان و انسان از آن سرچشمه گرفته و با آن بوجود آمده، موضوع تمامی تحولات و تصرفات خدا و انسان است. اگر در عالم طبیعت، ماده نباشد تغییر و تحول بوجود نمی‌آید، گرچه فلسفه و حکمت قرآن معتقد است که سوای جهان ماده، عالم مجردات است یعنی وجوداتی که مجرد از ماده هستند و زندگی می‌کنند ولیکن آن موجودات در ماوراء طبیعت است که تحولات جهان طبیعت از ماوراء جهان طبیعت بوسیله آن‌ها انجام می‌گیرد، اما بحث ما این‌جا درباره ماده است که همه دانشمندان با آن روبرو هستند و موضوع علم علما و تمامی کتاب‌ها و اختراعات و صنایع است.

در این‌جا سئوالی مطرح می‌شود که آیا ماده یک حقیقت بسیط یک‌نواختی است که بجز خود چیزی نیست و چیزی ندارد و چیزی به آن اضافه نمی‌شود و یا از آن کم نمی‌گردد و یا ماده در ذات خود یک حقیقت بسیط و یک‌نواختی نیست بلکه حقایق مختلف و انواع متفاوت است که با یکدیگر ترکیب می‌شود و از ترکیبات آن این همه صنایع مختلف ظاهر می‌گردد. یک حقیقت بسیط و یک‌نواخت به چیزی می‌گوییم که پیدایش تحول و تغییر در آن ممکن نیست زیرا آن یک حقیقت است و از یک اصل بسیط، فروع غیر بسیط ظاهر نمی‌گردد. یک اصل فلسفی که دانشمندان گفته‌اند: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»^{۳۱} ناظر به همین حقیقت است که از یک، بجز یک صادر نمی‌گردد یعنی در اصل یک حقیقت، دوئیت و اختلاف وجود ندارد، نه

^{۳۱} اصل این جمله برای اولین بار توسط افلاطون مطرح شد و توسط فارابی و ابن سینا پروراند. شد. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی.

می‌توانیم چیزی بسازیم و نه می‌توانیم از آن اصل بسیط، مشتقاتی بوجود آوریم که آن مشتقات از نظر خصایص ذاتی با هم اختلاف داشته باشند. فرمایش امام محمد باقر(ع) در جلد چهارده بحار ناظر به همین حقیقت است که می‌فرماید: اگر آن اصل اول که مبدأ پیدایش مخلوقات می‌گردد خاصیت حیاتی دارد، موت از کجا بوجود می‌آید اگر آن اصل اول خاصیت موتی دارد حیات از کجا بوجود می‌آید؟ یعنی از یک حقیقت فاقد حیات، حیات قابل ظهور نیست و یا از یک حقیقت فاقد موت، موت قابل ظهور نیست. بطور کلی از یک حقیقت، بجز یک حقیقت، قابل ظهور نیست. در صنایع انسانی برای انسان‌ها ممکن نیست بدون این‌که از مواد دیگری سوای آن ماده بسیط استفاده کنند اشیاء مختلف بسازند. مثلاً آیا از آب تنها با همان وضعیت آبی بدون این‌که ترکیبات داخلی آن را بهم بزنییم می‌توانیم مشتقاتی بوجود آوریم که یک‌جا آب و یک‌جا خاک باشد و یک‌جا چیزهای دیگر؟ فرض می‌کنیم که آب ماده سیال و بسیطی است که در ذات خود فاقد ترکیب است و اگر هم مرکب باشد ما نمی‌خواهیم آن ترکیبات را بهم بزنییم تا از آن صورت آب بودن خارج گردد، و به صورت‌های دیگری درآید، ما فقط آب داریم، می‌خواهیم بدون این‌که جزئی به آن اضافه یا کم کنیم از این ماده بسیط سیال بنا به فرض خودمان می‌خواهیم مشتقات مختلفی داشته باشیم یک‌جا بصورت گیاه و یک‌جا بصورت‌های دیگر، البته که ممکن نیست زیرا آب یک حقیقت است و از یک حقیقت، دو شیء و یا اشیاء مختلف قابل ظهور نیست. تمامی دانشمندان در تعریف ماده می‌گویند که ماده شیء است صاحب ابعاد ثلاثه، قابل تجسم و قابل تحیز. در تعریفات دیگر می‌گویند ماده شیء است متحیز یعنی مکان دارد، نمی‌تواند بدون مکان باشد. بهترین تعریف برای ماده این است که بگوییم شیء قابل تجسم همراه با ابعاد ثلاثه که از ترکیبات آن اجسام بوجود می‌آید و هرگز جسمانیت خود را رها نمی‌کند. بطور کلی شیء که از آن پیکره جهان و انسان ساخته می‌شود بنام ماده و یا ذرات نام‌گذاری شده است.

در این جا دو بحث داریم : یکی لوازم ذاتی ماده و دیگر لوازم عرضی و ترکیبی:

لوازم ذاتی به چیزهایی می‌گوییم که ماده در آن لوازم بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد و هرگز حالتی برای ماده دست نمی‌دهد که لازمه ذاتی خود را رها کند، هر جا ماده هست لازمه ذاتی آن هم هست و هر جا ماده نیست همراه عدم ماده ، لوازم ذاتی آن هم معدوم است. در برابر لوازم ذاتی، لوازم عرضی ماده است. لوازم عرضی ماده یعنی صفات و خصایصی که از ماده قابل سلب است و ماده در آن لوازم بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد. لوازم ذاتی ماده مانند بُعد و قابلیت تجسم. لوازم عرضی ماده مانند حیات و حرکت و نورانیت. می‌بینیم مواد عالم در ابعاد ثلاثه و قابلیت تجسم، بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد، ما نمی‌توانیم ماده را از بُعد و بُعد را از ماده جدا سازیم تا در جایی ماده فاقد ابعاد و در جایی دیگر واجد ابعاد باشد. از ذرات غیر قابل تجزیه تا تمامی جهان طبیعت، ابعاد ثلاثه همراه ماده است و از آن قابل سلب نیست ولیکن لوازم عرضی مانند حرکت و سکون، از ماده قابل سلب است چنان‌که قابل اثبات است یعنی می‌توانیم جسمی را ساکن و جسمی دیگر را متحرک سازیم و یا این‌که نور و حیات از ماده قابل سلب است می‌توانیم در جایی جسم زنده و جایی دیگر جسم مرده داشته باشیم و یا در جایی جسمی نورانی و در جایی دیگر ظلمانی. آنچه مواد عالم در داشتن و یا نداشتن آن بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد لوازم عرضی ماده می‌نامیم که به آن تعلق می‌گیرد و یا از آن سلب می‌گردد. آنچه مواد عالم در آن بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد آن را لوازم ذاتی ماده می‌نامیم. لوازم ذاتی مانند ابعاد ثلاثه از خارج به ماده تعلق نگرفته و از آن قابل سلب نیست، قابلیت سلب بعضی از صفات ماده مانند حیات و حرکت و عدم قابلیت سلب بعضی صفات دیگر مانند جسمانیت و ابعاد ثلاثه ، برهانی است روشن بر این‌که در جهان طبیعت سوای اصل ماده اصل دیگری هم هست که از آن اصل دیگر، صفات عرضی ماده، در ماده بوجود می‌آید و از آن اصل اول صفات ذاتی پیدا می‌شود.



گفته شد که مواد عالم موضوع علم و عمل خدا و انسان است. خدا و انسان‌ها در هر زمانی که بخواهند چیزی بسازند و صنعتی را بوجود آورند موضوع علم و صنعت آن‌ها مواد عالم است. ذرات و مواد عالم را گرفته و به آن شکل و خاصیت می‌دهند. بعد از پیدایش شکل و خاصیت، فایده خاصی در آن صنعت بوجود می‌آید که بر اساس همان شکل و فایده مخصوص، نام‌گذاری می‌شود و اسم معینی پیدا می‌کند. معنای ساختن و آفریدن، همین است که مواد عالم پیش از آن که در اختیار سازنده قرار گیرد و به شکل و صفت مخصوصی درآیند فاقد شکل و صفتی هستند که سازنده می‌خواهد با آن شکل و صفت، صنعت خود را بسازد و اگر صفات ذاتی و عرضی ماده پیش از آن که در اختیار سازنده قرار گیرد و ساخته شود به همین حالت شکل و خاصیت بعد از ساختمان باشد در این‌جا ساختن و سازندگی لغو می‌شود زیرا سازنده می‌خواهد به ماده حرکت بدهد حال آن‌که خودبخود متحرک است، می‌خواهد به ماده شکل مخصوصی بدهد در حالی‌که ماده خودبخود واجد همان شکل و خاصیت است.

در این‌جا فلاسفه و دانشمندان می‌گویند: تحصیل حاصل ممتنع است. منظور از تحصیل حاصل این است که انسان بخواهد چیزی بوجود آورد که هست و به ماده شکل و صفتی بدهد که آن شکل و صفت در ماده هست، بنابراین مفهوم اقدام به سازندگی و ساختن این است که سازنده چیزی می‌خواهد بسازد که وجود ندارد و صنعتی می‌خواهد که چنان‌که او می‌خواهد نیست و بایستی با علم و عمل آن‌چه می‌خواهد بسازد. اگر اقدام به ساختن و سازندگی نکند برای همیشه از وصول به هدف محروم است پس علم و عمل درجایی پیاده می‌شود که سازنده می‌خواهد چیزی بسازد که نیست. در این‌جا است که خدا و یا انسان می‌خواهند مواد عالم را به شکلی درآورند که یک صنعت مفید و قابل استفاده‌ای باشد. معنای این سازندگی این است که می‌خواهند به مواد عالم شکل و خاصیتی بدهند که در آن نیست.

این‌جا برای شکل دادن و خاصیت دادن به ماده ابتدا به دو چیز احتیاج داریم :

یکی ماده‌ای که از آن جسمی و شکلی بوجود آید؛

دیگر مایه‌ای که با آن به ماده خاصیتی بدهند که آن خاصیت قبلا در ماده وجود

نداشته است؛

در این‌جا سازنده بایستی ابتدا به وضع مواد عالم نظر کند که خودبخود چیست. در مقام ساختن و سازندگی به چه چیزی احتیاج دارد؟ یعنی مطالعه کند که خصایص ذاتی ماده چیست و خصایص عرضی آن چه است. منظور از صفات ذاتی ماده، آن صفت و خاصیتی است که خودبخود با ماده هست و برای استخراج آن، علم و عملی لازم نیست که قاعده و قانونی در این‌جا پیاده شود تا بر پایه آن قاعده و قانون، ماده شکل بگیرد و خاصیت خود را بروز دهد زیرا خواص ذاتی با ذات است و برای ظهور صفات ذاتی بجز این‌که ذاتی وجود داشته باشد به عمل دیگری احتیاج نیست. مثلا ماده خودبخود جسم است و قابل تجسم است این جسمانیت که به عبارتی دیگر ابعاد ثلاثه نامیده می‌شود صفت ذاتی ماده است. ماده خودبخود بُعد است و خودبخود جسم است خواه کوچک باشد خواه بزرگ، لطیف باشد یا کثیف. برای این‌که به ماده بُعد بدهیم و آن را به صورتی درآوریم که جسم قابل لمس باشد به چیزی جز خود ماده احتیاج نداریم. مواد عالم هست و به دلیل همان هستی جسم است، یعنی شیئی است بین ابعاد ثلاثه، پس برای بُعد دادن به ماده و جسمیت دادن به ماده به چیزی غیر ماده احتیاج نداریم. ماده هست، همراه آن بُعد و جسمانیت هست، اگر بخواهیم به ماده بُعد و جسمانیت بدهیم این را می‌گویند تحصیل حاصل و تحصیل حاصل، محال است. ماده در ذات خود بُعد است و همچنین در ذات خود انفصال است یعنی مواد عالم به همان دلیل مادیت از یکدیگر حالت جدایی دارند و از هم جدا هستند اتصال دادن آن‌ها به یکدیگر تا از آن اتصال، شکل بزرگ‌تری بسازیم و حجم بزرگ‌تری بوجود آوریم، احتیاج به عمل و علتی غیر مادی دارد چون مواد عالم در

حال انفصال از یکدیگر و خودبخود از هم جدا هستند، اتصال آن‌ها به یکدیگر با چیزی انجام می‌گیرد که غیر مادی است. مثلاً یک‌هزار دانه گندم را به شکل ماده در حالت اولیه آن فرض می‌کنیم. دانه‌های گندم هر یک عددی هستند بین ابعاد ثلاثه، می‌خواهیم از این اعدادی که از یکدیگر مستقل هستند یک شیء متصلی بسازیم که آن دانه‌ها به یکدیگر بچسبند و یک جسم متصل بوجود آید. مشاهده می‌کنیم که برای چسباندن آن‌ها به یکدیگر احتیاج به چیزی جدای آن دانه‌ها داریم. با نخی یا با جسمی یا با هر چیز دیگر که غیر از دانه‌های گندم است همه دانشمندان اتفاق دارند بر این که ذرات و مواد عالم در بدو آفرینش و در ابتدای خلقت به حال انفصال هستند که از آن‌ها به مواد اثیری یا ذرات اثیری تعبیر می‌کنند. ذرات اثیریه یعنی موادی که در انتهای انفصال هستند، غیر قابل تجزیه می‌باشند، چنان وضعی دارند که ابعاد ثلاثه آن تقریباً بصورت یک بُعد درآمده و این یک بُعدی مربوط به نهایت کوچکی آن است. ماده ابتدا در چنین وضعی قرار دارد که اگر بخواهیم به یک‌چنین موادی شکل و حجمی بدهیم که برای ما قابل رؤیت باشد بایستی آن ذرات جدا از یکدیگر را به یکدیگر وصل کنیم و حالت استمساک در آن‌ها بوجود آوریم تا یکدیگر را جذب کنند و کنار یکدیگر قرار بگیرند و با این جذب و اتصال، جسمی بوجود آید که ما آن را بنام جماد یا چیز دیگر نام‌گذاری کنیم. در این جا می‌گوییم چون وضع اولیه ماده و حالت اولیه آن انفصال است اتصال آن به یکدیگر به دلیل غیرمادی پیدا می‌شود، به همین مناسبت در احادیث وارده از ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است که می‌فرماید: اولین روحی که در ماده پیدا می‌شود و با آن روح، اولین خاصیت حیات را پیدا می‌کند روح استمساک است یعنی همان نیروی جذب و دفع یا مثبت و منفی.

از جمله صفات ذاتی ماده که به دلیل مادیت هست و به دلیل عدم مادیت نیست، محدودیت ماده و قابلیت اشاره و شماره بودن آن است. ماده از جزء تا کل و یا از

صفر تا عدد خیلی بزرگ محدود است. همه جا اجزاء کوچک و یا بزرگ توأم با ابعاد ثلاثه است که به دلیل خود در خارج خود نمی‌تواند اثر کند. پیدایش آثار در ماده به دلیل خارج از ماده بوجود می‌آید. محدودیت ماده، لازمه ذات اوست که هرگز این محدودیت قابل سلب نیست و ماده هم در این محدودیت بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد لذا نمی‌توانیم ذره‌ای کوچک یا بزرگ در عالم پیدا کنیم که فاقد همین محدودیت و ابعاد ثلاثه باشد. بر اساس همین محدودیت، مواد عالم و اجسام در خارج وجود خود و بیرون از حوزه محدودیت خود نمی‌توانند مؤثر باشند زیرا تأثیر هر موجودی در حوزه وجود خود قابل تصور است و اگر بخواهد در خارج از وجود خود اثری بوجود آورد لازم است که به یک نیرو و بال و پری مجهز شود که بتواند در خارج وجود خود مؤثر باشد. مثلاً یک جسمی که طول و عرض و عمق آن یک‌متر است آثار وجودی آن جسم هم در داخله همین یک‌متر مکعب است چطور در خارج از وجود خود می‌تواند اثر کند و تأثیر بگذارد؟ به همین مناسبت درباره وجود خداوند متعال گفته‌اند که او نامحدود و نامتناهی است، واحد است اما واحد عددی نیست زیرا اگر عدد باشد محدود است هرچند بزرگ باشد و همین که محدود شود در خارج از وجود خود نمی‌تواند تصرفاتی داشته باشد و روی چیزی که در خارج وجود اوست نمی‌تواند اثر بگذارد. پس وجود خدا نامحدود است تا در اثر همین نامحدود بودن قدرت نامحدود داشته باشد و در اثر همین قدرت نامحدود، به هر کاری قادر و توانا باشد. بنابراین ماده ذاتاً محدود است و این محدودیت لازمه ذاتی ماده است. به همین مناسبت موجودات زنده مانند حیوان و انسان به دلیل جسمانیت خود در خارج وجود خود نمی‌توانند اثری بوجود آورند. تصرفات آن‌ها در خارج از حدود خود به وسیله نیروی دیگری است که روح نامیده می‌شود و باز همین نیروی روح که با آن، انسان‌ها و حیوانات با خارج وجود خود تماس می‌گیرند و اثر می‌گذارند در جمادات با نیرویی بنام جاذبه است که نیروی جاذبه در جمادات و نباتات مانند روح در وجود

انسان‌ها و حیوانات است. پس محدودیت ماده لازمه ذات اوست که برای تماس با خارج از حدود جسمی خود احتیاج به نیرویی بنام روح و یا نیرویی بنام نیروی جاذبه دارد، لذا کلیه اجسام از نظر روح داشتن یا نداشتن و از نظر نیرو داشتن و نداشتن بین موت و حیات قرار می‌گیرند چنان‌که به یک حیوانی روح حیات داده می‌شود و یا از آن سلب می‌گردد و به یک جسمی هم نیروی حرکت و جاذبه داده می‌شود و از آن سلب می‌گردد.

یکی دیگر از آن صفات ذاتی ماده در مقایسه با حیات، موت است، باز همین صفت در مقایسه با حرکت، سکون نامیده می‌شود. حرکت و حیات در اجسام عالم یک حقیقت است که با ظهور دو اثر به دو نام نام‌گذاری می‌شود. از نظر این که نقل مکان می‌کند و یا تکامل پیدا می‌کند این نیرو را حرکت می‌خوانند و از نظر این که دارای احساس می‌شود جاذبه و دافعه پیدا می‌کند و از صادرات و واردات وجودی خود باخبر می‌شود و عکس‌العمل نشان می‌دهد حیات می‌نامند. پس به دلیل این که حیات و حرکت از ماده قابل سلب است، در یک‌جا واجد حیات و حرکت و در جای دیگر فاقد آن است. هر جسمی از جانب خدا و یا انسان‌ها تهدید به مرگ می‌شود. به این دلیل می‌گوییم که حالت اولیه اجسام و مواد عالم موت و سکون است یعنی ماده به دلیل خود، میت است و از خارج حیات می‌گیرد و همچنین به دلیل خود ساکن است و از خارج حرکت می‌گیرد، پس موت و سکون یکی از لوازم ذاتی ماده است یعنی این دو صفت موت و سکون از ماده قابل سلب نیست. می‌توانیم حرکت و حیات را از جسمی و یا ماده‌ای سلب کنیم اما نمی‌توانیم موت و سکون را از آن جسم یا ماده بگیریم لذا هر وقت بر حیوان یا نبات و جمادی ضربه‌ای وارد می‌شود اثر آن ضربه همین است که حرکت و حیات را از آن می‌گیرد و آن را متوقف می‌کند، بعد از این توقف ضربه دیگری لازم نیست و نمی‌شود که ماده را به چیز دیگری تهدید کرد.

همین‌طور یکی دیگر از صفات ذاتی ماده، ظلمانیت و تاریکی است یعنی ماده در ذات خود فاقد نور است و نور از جای دیگر به ماده تعلق می‌گیرد. اگر ماده به دلیل مادیت، نور و روشنایی بود ما به همان دلیل که جسمی و یا ماده‌ای داشتیم، نور و روشنایی هم داشتیم. مشاهده می‌کنیم که نور و روشنایی مانند حیات و حرکت در وجود اجسام عالم قابل سلب و قابل اثبات است. در یک‌جا جسمی داریم فاقد نور و روشنایی و در جای دیگر جسمی داریم واجد نور و روشنایی، پس پیدایش نور و روشنایی به دلیل پیدایش جسم نیست. اگر جسمانیت دلیل نور و روشنایی بود هر جا که دلیل باشد مدلول هم ظاهر می‌گردد و باز اجسام عالم از نظر داشتن و یا نداشتن نور بین نفی و اثبات قرار می‌گیرند که در یک‌جا جسمی داریم نورانی و در جای دیگر ظلمانی، به همین مناسبت خداوند متعال در کتاب خود خبر می‌دهد که او در طبیعت دو اصل بنام نور و ظلمت^{۳۲} ایجاد کرده است و از این دو اصل اجسام نورانی و یا ظلمانی را آفریده است.

برخی می‌گویند پیدایش ظلمت به دلیل عدم نور است و چون نور نیست ظلمت هست وقتی نور باشد، ظلمت خودبخود محو و نابود می‌شود پس برای ایجاد ظلمت کاری بجز آوردن نور و بردن آن نداریم. اگر ظلمت خودبخود چیزی بود پس از آن که روشنایی را از بین ببریم لازم بود که ظلمت هم ایجاد کنیم با این‌که به چنین کاری احتیاج نداریم پس ظلمت به معنای عدم نور است نه این‌که خود آن هم چیزی باشد. در جواب می‌گوییم منظور از ظلمت، جسمی و یا ماده‌ای است که نور را منعکس می‌کند و به طرف اشیاء دیگر برمی‌گرداند. ماده ظلمانی فاقد نور، غیر از نور است مثلاً در خلأ مطلق یعنی در فضایی که ماده‌ای وجود ندارد نور هم قابل ظهور نیست و در همان‌جا اگر جسم یا ماده‌ای در برابر تابش نور قرار دهیم آن جسم، نورانی

^{۳۲} اشاره به آیه یکم سوره انعام

می‌شود و در اثر انعکاس خود را و نور را نمایش می‌دهد ولیکن اگر ماده نباشد ماده و نور قابل نمایش نیستند. در این جا می‌گوییم ماده به خودی خود فاقد نور است که با جذب نور، هم خود را نمایش می‌دهد هم نور را. خداوند متعال در قرآن به انسان یا اجسام دیگر خطاب می‌کند و می‌گوید به شما نور می‌دهم و یا نور خود را از شما می‌گیرم، این جا که می‌گوید نورانی می‌کنم و ظلمانی می‌کنم دلیلی بر این است که در آن جا شیئی و یا جسمی فاقد نور وجود دارد که خدا آن را نورانی می‌کند و بعد از نورانی شدن باز آن را تهدید به ظلمانیت می‌کند و می‌فرماید: نور و روشنایی را از شما می‌گیرم و به شما می‌دهم. بنابراین شیئی که فاقد نور است، ظلمت است و شیئی که واجد نور است، جسمی نورانی و روشن است. با این حساب می‌گوییم که ظلمانیت و سیاهی از لوازم ذاتی ماده است که برای کسب نور و رنگ به چیز دیگری احتیاج دارد. در این جا تعریفی که برای نور کرده‌اند «التَّوْرُ ظَاهِرٌ بِتَفْسِيهِ مُظْهِرٌ لِغَيْرِهِ» مطابق با واقعیت نور نیست زیرا نور به تنهایی نه خود را ظاهر می‌سازد و نه غیر خود را، در صورتی خود را و غیر خود را ظاهر می‌سازد که با غیر خود، یعنی ماده ترکیب شود. پیش از ترکیب، ظاهرکننده خود و مظهرکننده غیر خود نیست.

حالت ماده در وضع اولیه خود

بر اساس مطالب گذشته و بر پایه تغییراتی که در ماده بوجود می‌آید، نسبت به آن تغییرات، ماده بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد، ماده در وضع اولیه خود ساکن و میت است زیرا حرکت در ماده یک عامل وجودی است یعنی متحرک در مقایسه با جسم ساکن در نهاد خود چیزی اضافه دارد که ما آن را نیروی حرکت می‌نامیم. جسم متحرک نیروی حرکت دارد و جسم ساکن فاقد آن نیرو است. بنابراین با اختلافی که این دو جسم با هم پیدا کردند که هر دو در جسمانیت و مادیت مشترک هستند و در سکون و حرکت با هم اختلاف دارند در این جا قضاوت می‌کنیم که نیروی حرکت در

جسم متحرک چیزی سواى جسمانیت و مادیت است که به جسم متحرک تعلق گرفته است و آن را به حرکت درآورده است. پس هر جسمی و ماده‌ای در وضع اولیه خود ساکن است که برای حرکت احتیاج به نیروی حرکت و عامل محرک دارد و اگر ماده یا جسم به دلیل مادیت و جسمانیت، حرکت بود برای پیدایش حرکت به چیزی سواى مادیت و جسمانیت احتیاج نداشت. در این جا برهانی نبود که در یک جا ساکن و در جایی دیگر متحرک باشد زیرا هر دو مجهز به یک دلیل هستند که آن جسمانیت و مادیت باشد. لازم است که به یک مدلول که حرکت باشد مجهز باشد زیرا این دو شیئی که در دلیل، اشتراک دارند بایستی در مدلول هم اشتراک داشته باشند. اگر مشاهده کردیم که دو شیئی در مدلول و معلول با هم اختلاف دارند اختلاف این دو، دلیل اختلاف آنها در علت است پس این دو جسم ساکن و متحرک، در جسمانیت مشترک هستند ولیکن در سکون و حرکت، مختلف هستند.

در این جا قضاوت می‌کنیم که نیروی حرکت در جسم متحرک علتی سواى مادیت دارد و حرکت به دلیلی سواى جسمانیت و مادیت بوجود آمده است این برهان، ما را دلالت می‌کند به این که در عالم طبیعت سواى اصل ماده که از آن اجسام ساخته می‌شود اصل دیگر غیرمادی هست که با آن نیروی حرکت در اجسام بوجود می‌آید. در این جا به دو اصل پی می‌بریم :

یکی محسوس و یکی غیرمحسوس یعنی اصل ماده و اصل نیرو .

اگر کسی بگوید که ماده ساکن و متحرک هر دو از یک مبدئی بنام نیرو بوجود آمده‌اند یعنی آن اصل، نیرو بوده است در یک جا که اصل نیرو تبدیل به ماده شده، ماده متحرک بوجود آمده و در جای دیگر که این تبدیل بوجود نیامده نیروی ساکن و یا ماده ساکن پیدا شده است با این فرض، ماده و نیرو به یک اصل برمی‌گردد و از یک اصل سرچشمه می‌گیرد.

در جواب یک چنین سئوالی می‌گوییم نیرو در ذات خود چیست؟ آیا نیرو در ذات خود حرکت است تا به صورت ماده متحرک درآید و یا در ذات خود سکون است تا به ماده ساکن تبدیل شود؟ اگر نیرو در ذات خود، حرکت باشد هرگز نمی‌تواند صفت ذاتی خود را با تبدیل به ماده از دست بدهد زیرا گفته شده که صفات ذاتی از یک ذات قابل سلب نیست چنانچه قابل اثبات نبوده است. صفات ذاتی همراه ذات پیدا می‌شود و در تجزیه کمی و کیفی قابل تفکیک نیست زیرا یک حقیقت است. یک از یک قابل سلب نیست چنانچه قابل اثبات نیست، پس نیرو پیش از تبدیل شدن به ماده اگر خودبخود حرکت است هرگز حالت سکون بر آن عارض نمی‌شود و اگر خودبخود ساکن است هرگز در مشتقات خود حالت حرکت پیدا نمی‌کند زیرا اصل هر چیزی، در فروع تغییر حالت نمی‌دهد مگر با علت دیگری که آن تغییر پیدا شود.

پس با فرض آن که نیرو قابل تبدیل به ماده باشد، در این تبدیل نمی‌تواند خصایص ذاتی خود را از دست بدهد یا خصیصه جداگانه‌ای پیدا کند زیرا نیرو یک حقیقت است و از یک بجز یک قابل ظهور نیست. مطابق یک قاعده عقلی و فلسفی که گفته‌اند: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»^{۳۳}

بنابراین اگر ماده پیش از مادیت خود، نیرو باشد، این برهان در آن نیرو هم قابل تطبیق است. اگر نیرو در ذات خود متحرک است، در مشتقات آن سکون قابل ظهور نیست و اگر ساکن باشد، حرکت قابل ظهور نیست، این تغییر حالت بین دو ماده ساکن و متحرک برهانی است روشن بر این که حرکت از جای دیگر سرچشمه می‌گیرد یعنی ماده متحرک دو حقیقت است: ماده و نیرو و ماده ساکن یک حقیقت

^{۳۳} تاریخ فلسفه در جهان اسلامی: این جمله اولین بار توسط افلاطون مطرح شد و توسط فارابی

است، فقط ماده . این دوگانگی یک واقعیت است که خداوند در آیه ۴۹ سوره ذاریات بیان فرموده است: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{۳۴}.

یعنی ما همه چیز را از دو زوج بوجود آوردیم. هر چیز دو حقیقت است. اگر زوجیت عمومیت نداشته باشد ظهور آثار مختلف از یک فرد و از یک حقیقت، ممتنع می‌گردد. تعدد آثار دلیل تعدد منبعی است که از آن منبع آثار متعدد پیدا می‌شود. مثلاً ما در برابر چشمه آبی قرار گرفته‌ایم که می‌جوشد، اگر این چشمه سرد باشد برهانی است بر این که برودت در منبع جوشش چشمه است و اگر گرم باشد برهانی بر این است که در منبع جوشش، حرارت وجود دارد یا اگر با ماده دیگری همراه باشد دلیل این است که در منبع جوشش چشمه آن، ماده وجود دارد. پس اگر در سرچشمه هستی‌ها یعنی مبادی آفرینش (و این مبادی آفرینش غیر از آفریننده است) تعدد و اختلاف وجود نداشته باشد در فروع و مشتقات آن تعدد و اختلاف قابل ظهور نیست. به همان برهانی که گفته شد از یک بجز یک قابل ظهور نیست. اگر کسی این‌جا بگوید که ساکن و متحرک یک حقیقت هستند که به دو صورت جلوه کرده‌اند و این اشتباه رؤیت ما است که یکی را ساکن و یکی را متحرک می‌دانیم و الا هر دو در واقع یا ساکن هستند یا متحرک، در جواب آن‌ها می‌گوییم که اگر ما این فرضیه را در عالم طبیعت قبول کنیم و بگوییم که این اشتباه رؤیت ما است و یا این‌ها جلوه‌هایی خلاف حقیقت است بایستی همان شبهه سوفسطاییان را قبول کنیم که می‌گویند: هر چه در عالم هست نمایشی است برخلاف حقیقت و خیالاتی بیش نیست و آن شبهه در نظر همه دانشمندان محکوم است. آن‌چه هست و خود را در لباسی جلوه می‌دهد به دلیل این است که هست. نیستی مانند خود، نیست. نیستی هرگز جلوه ندارد و هرگز به لباس هستی در نمی‌آید. این‌جا برابر دید ما یک جسمی ساکن و بی‌حرکت و



آن جسم دیگر متحرک است اگر ما این دو نمایش را یک حقیقت بدانیم و بگوییم اشتباه ما است که یکی را ساکن و دیگری را متحرک می‌بیند، در تمام هستی‌ها این فرضیه قابل تطبیق است و راه انکار حقیقت‌ها و واقعیت‌ها می‌شود که مقابل چشم ما هستند و ما آن‌ها را می‌بینیم و درک می‌کنیم.

حقیقت این است که جسم متحرک نیرویی اضافه بر جسم ساکن دارد و ممکن نیست این دو از یک سرچشمه بوجود آیند که ساکن باشند و یا متحرک. پس حرکت یک جسمی دلالت دارد بر این که در نهاد آن نیروی حرکت موجود است و آن نیروی حرکت در نهاد ماده و ماوراء ماده شناخته می‌شود. پس در ماوراء ماده متحرک سوای مادیت، اصلی بنام نیرو هست که آن نیرو از جنس ماده نیست و هر دو از یک سرچشمه پیدا نشده‌اند.

ظهور موت و حیات

همین بحث درباره موت و حیات هم بوجود می‌آید که مشاهده می‌کنیم اجسام عالم از نظر موت و حیات بین سلب و اثبات قرار می‌گیرند و از این نفی و اثبات بین موجودات عالم اختلاف بوجود می‌آید که خداوند زنده و مرده ایجاد می‌کند. در کتاب آسمانی هم در بسیاری از آیات از جمله آیه نوزدهم سوره روم به این حقیقت اشاره می‌شود که می‌فرماید: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»^{۳۵} و آیه دوم سوره تبارک می‌فرماید: «خلق الموت و الحياه»^{۳۶} یعنی خداوند از یک موجود مرده، زنده می‌سازد و از زنده، مرده بوجود می‌آورد.

^{۳۵} آیه ۱۹ سوره روم و آیه ۳۱ سوره یونس

^{۳۶} آیه ۲ سوره ملک



عارض شدن موت و حیات بر اجسام عالم و اختلاف اشیاء در موت و حیات برهانی است روشن بر این که حیات، اثر ذاتی مواد عالم و یا هر اصلی که از آن حیات بوجود می‌آید نیست. یعنی حیات اثر ذاتی مبادی آفرینش و اصولی که از آن‌ها موت و حیات سرچشمه می‌گیرد نیست. زیرا گفته شد که اثر ذاتی، آن چیزی است که از ذات شیئی قابل سلب نیست و قابل اثبات هم نیست، سلب و اثبات اثر و یا صفت از طریق ترکیب ظاهر می‌گردد و اساساً اشیاء از نظر صفات ذاتی قابل ساختن نیستند یعنی سازنده هرگز چیزی نمی‌سازد که در آن صفت ذاتی بوجود آورد مانند این که از آب، آب بسازد و از خاک، خاک. زیرا آب‌ها پیش از آن که سازنده روی آن کار کند آب است. برای آب به سازندگی احتیاج ندارد. همین‌طور سنگ‌ها و فلزات دیگر. پس آن‌جا که سازنده روی شکل کار می‌کند تا از آن چیزی بسازد و صنعتی بوجود آورد این سازندگی دلیل است که آن‌چه را که قبلاً نبوده، می‌خواهد بسازد. این سازندگی از راه ترکیب و عمل روی شیئی است که خاصیت ذاتی ندارد.

با این حساب توجه می‌کنیم به مبادی آفرینش یعنی آن چیزهایی که خداوند متعال روی آن کار می‌کند و از آن موجودات زنده یا مرده بوجود می‌آورد. مبادی آفرینش یعنی مصالح ساختمانی موت و حیات. فرض می‌کنیم هر یک از موجودات زنده از موجودات تک‌سلولی گرفته تا بزرگ‌ترین آن‌ها، هر یک از این‌ها صنعتی و ساختمانی هستند که خالق طبیعت به ارادهٔ حکیمانه خود آن‌ها را می‌سازد. همان‌طور که صنایع انسانی در ابتدا مصالح ساختمانی لازم دارد، آن مصالح ساختمانی در وجود خود فاقد شکل و اثر ساختمانی است صنایع الهی هم از یک نوع مصالح ساختمانی پیدا می‌شود که آن مصالح پیش از ساختن فاقد اثر ساختمانی یا شکل مخصوص به آن است. سازنده در علم خود می‌خواهد با ساختن شیئی، شکل و اثری بوجود آورد که قبلاً در مصالح ساختمانی آن نبوده، چرا که اگر هم شکل و اثری که از صنعت صانع پیدا می‌شود پیش از ساختن در مصالح ساختمانی آن موجود باشد در این‌جا

احتیاج به ساختن و سازندگی نیست زیرا اراده سازنده برای ایجاد اثر ذاتی شیئی نیست بلکه آن آثار ذاتی خودبخود هست و هدف سازنده از ساختن، ایجاد شکل و اثری است که در مبادی آن نبوده است. در این جا مشاهده می‌کنیم که خداوند متعال برابر چشم ما موجودی زنده می‌سازد و باز آن زنده را در برابر چشم ما می‌میراند در نتیجه حی و میت بوجود می‌آورد و در کتاب خود اظهار می‌دارد که من خدای شما از زنده، مرده خارج می‌سازم و از مرده، زنده. در این جا می‌گوییم آیا مبادی پیدایش موت و حیات یعنی همان مصالح ساختمانی موجودات زنده و مرده در ذات خود حیاتند یا در ذات خود موتند؟ یا شیئی هستند که نه حیات هستند نه موت؟ فرض می‌کنیم مبادی آفرینش پیش از آن که خداوند روی آن عملی انجام دهد خودبخود و به دلیل وجود خود زنده‌اند و یا مرده، در این جا درست نیست که خداوند از زنده، زنده بسازد یا از مرده، مرده بسازد زیرا گفته شد ساختن برای ایجاد شکل و اثری است که قبلا در وجود شیئی مورد عمل نیست، پس آن چیزی که خدا می‌خواهد از آن موجود زنده بسازد پیش از ساختن اثر حیات ندارد یعنی خودبخود و به دلیل وجود خود زنده نیست و خداوند متعال با علم و عمل، آن را زنده می‌کند. همچنین آن موجود زنده‌ای که خداوند می‌خواهد آن را بمیراند و اثر موتی بوجود آورد پیش از میراندن، خاصیت موتی ندارد و خودبخود میت نیست. اکنون مشاهده می‌کنیم موجودات پس از ساخته شدن زنده‌اند. این دلیل است که پیش از ساخته شدن زنده نیستند یعنی این حیات اثر ترکیبی مصالح ساختمانی با یکدیگر است نه اثر ذاتی. اثر ترکیبی از ترکیب اجزاء مرکب بوجود می‌آید که لااقل دو جزء لازم دارد یعنی دو جزئی که پس از ترکیب با یکدیگر اثر خاص و شکل مخصوصی پیدا می‌کنند. پیدایش این شکل و اثر پس از ترکیب برهانی است روشن بر این که اجزاء مرکب هر کدام به تنهایی فاقد آن شکل و اثر هستند که بعد از ترکیب پیدا می‌شود. با این حساب در عالم طبیعت شیئی

نداریم که خودبخود و به دلیل وجود خود، زنده باشد بلکه حیات در اشیاء عالم به دلیل ظهور اختلاف در موت و حیات اثر ترکیبی مبادی آفرینش است نه اثر ذاتی.

آیا ماده همچنان که به دلیل مادیت، ابعاد ثلاثه است به دلیل مادیت زنده است؟ اگر حیات در اجسام عالم مانند ابعاد ثلاثه باشد خودبخود هر ماده‌ای زنده است و در ایجاد حیات، احتیاج به ساختن و سازندگی ندارد چنان که می‌بینیم آب خودبخود آب است. درست نیست که ما از آب، آب بسازیم یا از خاک، خاک درست کنیم، پس اجسام عالم هم اگر مانند آب و خاک به دلیل جسمانیت و مادیت، حیات بودند برای پیدایش اثر حیاتی احتیاج به ساختن و یا سازندگی نداشته و خودبخود از سازنده غنی و مستغنی بودند و دیگر پیدایش موت و حیات درست نبود که اجسام عالم اثر حیاتی و یا اثر موتی خود را از دست بدهند و آیه *يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ*، مصداق پیدا نمی‌کرد و خدای عالم و یا طبیعت و یا هر عامل دیگر نمی‌توانست ادعا کند که من حیات بوجود آوردم و یک موجود زنده ساختم چنان که یک نجار یا یک آهنگر نمی‌تواند بگوید که من آهن یا هیزم ساختم زیرا آن‌ها خودبخود در طبیعت بوده است.

با این برهان، فرمایش امام محمد باقر(ع) در کتاب جلد چهاردهم بحار و همراه آن آیات قرآن به معنای ظهور موت و حیات مصداق پیدا می‌کند که امام (ع) می‌فرماید: اگر ماده اولی و مبادی آفرینش خودبخود زنده بودند، موت قابل ظهور نبود و اگر خودبخود مرده بودند حیات قابل ظهور نبود. پیدایش موت و حیات در اجسام عالم برهان این است که حیات اثر ترکیبی است که از راه ساختمان و سازندگی ظاهر می‌گردد و ماده اولیه برای حیات گرفتن به خالق حیات احتیاج دارد. پس لااقل از طریق پیدایش دو حال موت و حیات در ماده این حقیقت کشف می‌شود که پیش از ظهور حیات، دو اصل یا دو مبدأ بنام مبادی آفرینش و یا مصالح ساختمانی موجودات زنده در اختیار خالق هست که پیش از این که آن دو اصل را با

یکدیگر ترکیب کند هر دو فاقد حیات هستند و بعد از ترکیب اثر حیاتی پیدا می‌کند که خدا بعد از ترکیب آن دو اصل با یکدیگر و پیدایش اثر حیاتی ادعا می‌کند که شیئی حی بوجود آورده است (مصدق جمله يُخْرَجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) و بعد از بهم زدن ترکیب آن دو اصل و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر اثر موتی بوجود می‌آورد (مصدق جمله يُخْرَجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) به همین دلیل جهان و انسان در حیات گرفتن، احتیاج به سازنده و آفریننده دارند. بدون وجود خالق، حیات و پیدایش حیات ممکن نیست. همین برهان برای پیدایش نور و ظلمت است.

یکی دیگر از مواردی که اجسام و مواد عالم در آن با یکدیگر اختلاف ذاتی و اصولی دارند اختلاف مواد عالم در نورانیت و ظلمانیت است که بر اساس همین اختلاف خداوند متعال در قرآن ابتدای سوره انعام می‌فرماید: نور و ظلمت را ایجاد کردم و با آن نور و ظلمت روشنایی و تاریکی بوجود آوردم. دو شیئی نورانی و ظلمانی در اصل مادیت و جسمانیت و جرمانیت خود مشترک هستند. هر دو، جسم هستند و دارای وزن و خصوصیات دیگر ولیکن در عین حال یکی از آن‌ها تیره و تاریک است و آن جسم دیگر نورانی و روشن. برای نمونه قطعه‌ای آئینه را در برابر قطعه‌ای فلز سیاه قرار بدهید، این دو قطعه در جسمانیت مادی، مشترک هستند ولیکن یکی از آن‌ها در نهاد خود از صفا و روشنایی برخوردار است که آن دیگری برخوردار نیست، همین‌طور در بسیاری از اجسام مانند جرم خورشید و جرم ماه و ستارگان دیگر. همان‌طور که در آن دو بحث گذشته همه جا با متحرک و ساکن و حی و میت روبرو بودیم در این‌جا نیز با اشیاء ظلمانی و نورانی روبرو هستیم. ظلمانیت و نورانیت دو حقیقت مختلف با یکدیگر هستند که امکان ندارد هر دو از یک منبع واحد و اصل واحد بوجود آمده باشد و هر دو به یک اصل برگردد زیرا در این‌جا نیز همان برهان گذشته «الوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ اِلَّا الْوَاحِدُ» تکرار می‌شود زیرا می‌گوییم ماده در حالت اولیه اگر در ذات خود روشنایی است تاریکی قابل ظهور نیست یعنی نمی‌توانیم در



طبیعت به جسمی برخورد کنیم که سیاه و تاریک باشد زیرا آنچه در فروع و مشتقات دیده می‌شود از اصول سرچشمه می‌گیرد. پس حالت اولی ماده چنانکه بُعد است اگر روشنایی هم باشد در هر جا ماده‌ای یا مشتقات ماده پیدا شود بایستی خودبخود روشن باشد و عروض و بروز تاریکی محال باشد. به همان برهانی که گفته شد هرگز شیئی لازمه ذاتی خود را رها نمی‌کند و اشیاء در لوازم ذاتی با یکدیگر اختلاف پیدا نمی‌کنند پس به دلیل این که اجسامی کور و ظلمانی هستند و اجسامی دیگر روشن و نورانی می‌گوییم حالت اولی ماده، عدم نور است و برای این که ماده، نورانی شود و روشن گردد به منبع دیگر و اصل دیگر احتیاج داریم که از آن اصل دیگر در ماده روشنایی بوجود آوریم زیرا روشنایی حقیقتی است زائد بر وجود ماده، وقتی روشنایی به ماده تعلق می‌گیرد نورانی می‌گردد و همین که روشنایی از ماده سلب گردد، ماده به حالت ظلمانی برمی‌گردد یعنی تاریکی ماده به دلیل عدم نور است، تا روشنایی برطرف گردد خودبخود تاریکی در ماده بوجود می‌آید.

با این حساب می‌گوییم ماده در ذات خود فاقد نور است و این فاقد نور یعنی تاریکی که برای ایجاد روشنایی به اصل دیگری بنام نور احتیاج داریم تا نور با ماده ترکیب شود و از این ترکیب، جسمی نورانی بوجود آید. با این حساب نور و ظلمت دو حقیقت هستند که منشأ پیدایش اشیاء ظلمانی و نورانی هستند.

فلاسفه یونان در تعریف نور و ظلمت می‌گویند که نور وجود است و ظلمت عدم نور. نور از وجود پیدا می‌شود و ظلمت از عدم ظاهر می‌گردد و عدم چیزی نیست که قابل جعل باشد و بتوانیم آن را موجودی مستقل به حساب آوریم. برای پیدایش روشنایی کافی است که نور را ظاهر سازیم و برای پیدایش ظلمت کافی است که همان روشنایی را از بین برداریم. وقتی چراغ روشن می‌شود روشنایی است و چون خاموش گردد خودبخود تاریکی است. با این حساب تاریکی از عدم روشنایی ظاهر می‌گردد و در ذات خود چیزی نیست که خدا آن را خلق کند یا ما انسان‌ها بتوانیم

تاریکی بوجود آوریم. بنابراین از مسیر تاریکی و روشنایی فقط یک اصل قابل اثبات است یعنی نور و روشنایی اما آن اصل دیگر که تاریکی باشد در واقع عدم نور است نه این که خود هم چیزی باشد.

در جواب آن‌ها می‌گوییم که اولاً خداوند متعال در کتاب خود خبر می‌دهد که نور و ظلمت را ایجاد کردیم، تاریکی ساختیم و روشنایی بوجود آوردیم، جسمی را نورانی می‌کنیم و جسمی دیگر را ظلمانی. نسبت جاعلیت به هر یک از این دو اصل داده است «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورِ»^{۳۷} ما می‌دانیم که عدم، قابل جعل نیست، خدا یا هر سازنده دیگر نمی‌توانند بگویند که ما عدم ساخته و اعدام بوجود آورده‌ایم گرچه می‌توانند بگویند چراغ را خاموش و روشن کردیم ولی نمی‌توانند بگویند که تاریکی بوجود آوردیم. خداوند در این جا به همان میزان که نور و روشنایی را مجعول به جعل خود می‌داند ظلمات و تاریکی را هم مجعول به جعل خود می‌داند.

دیگر این که منظور ما از تاریکی، عدم روشنایی نیست منظور ما از تاریکی جسم فاقد نور است یعنی جسمی که از ذرات و مواد عالم بوجود آمده فاقد روشنایی است که قهرا جسمی سیاه و تاریک است و آن جا جسمی دیگر از ذرات و مواد عالم بوجود آمده که نورانی و روشن است. ظلمات مورد بحث ما اینجا ذرات تاریک و اجسام فاقد نور هستند نه عدم روشنایی که به معنای ظلمت است. می‌پرسیم اگر این مواد و ذرات به دلیل مادیت، نور باشند چنان که خود را رها نمی‌کند و هر جا هستند و خود را به صورت ذرات و مواد نمایش می‌دهند بایستی به همان دلیل مادیت، خود را روشن نمایش دهند و هرگز روشنایی از آن‌ها قابل سلب نباشد و اجسامی در عالم نباشد که از نظر تاریکی و روشنایی با یکدیگر اختلاف داشته باشند پس منظور ما از روشنایی یعنی جسم روشن و از تاریکی یعنی جسمی سیاه و تاریک.

در این جا می‌گوییم اگر مواد تاریک از همان اصلی بوجود آمده باشند که اجسام نورانی از آن پیدا شده‌اند لازمه‌اش این است که یک حقیقت در دو لباس جلوه کند و این جلوه بر خلاف قاعده‌الواحد لا یصدُرُ مِنْهُ الا الواحد است. زیرا یک حقیقت ساده و بسیط در دو لباس جلوه ندارد یا به عبارتی دیگر در لباسی از نور و برهنه از آن در لباسی جلوه کرده است. دو جسمی که از یک منبع بوجود می‌آیند واجد همان خصوصیات هستند که در منبع آن وجود داشته است اگر منبع پیدایش اجسام، نور است جسم تاریک قابل ظهور نیست و اگر تاریک است، جسم نورانی قابل ظهور نیست. در نتیجه ما انسان‌ها به یک‌چنین اختلاف فاحشی در طبیعت برخورد نمی‌کردیم که یک‌جا جسم نورانی و جایی دیگر جسمی ظلمانی باشد و اجسام در این جلوه ذاتی با یکدیگر اختلاف پیدا کنند. بنابراین می‌گوییم منبع پیدایش اجسام خودبخود ظلمت و عدم نور است که اگر خدا یا هر عامل دیگر بخواهند جسمی را نورانی کنند برای روشنایی دادن به آن جسم از یک منبع دیگری بایستی استفاده کنند یعنی اصل نور و روشنایی. پس ماده خودبخود تاریک است، خداوند گاهی نور و ماده را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از این ترکیب جسم نورانی و روشن ظاهر می‌گردد و گاهی آن ترکیب را به هم می‌زند، از این تجزیه و جدایی نور از ماده، ماده به حالت اولیه خود برمی‌گردد درست مانند چهره ماه در آسمان که اگر نور خورشید را بگیرد و منعکس کند چهره‌ای نورانی دارد و اگر در برابر تابش خورشید قرار نگیرد و نتواند نور را منعکس نماید چهره‌ای ظلمانی دارد، تمام ذرات عالم از کوچک و بزرگ در مقابله با نور همین حالت را دارند که اگر اصل نور با ماده ترکیب شود چهره ماده روشن می‌گردد و مجهز به شعاع نور می‌شود و اگر چنین انعکاس و ترکیبی ممکن نباشد نه نور می‌تواند خود را نمایش دهد نه هم ماده فاقد نور می‌تواند خود را آشکار سازد. با این حساب اختلاف اشیاء عالم در نورانیت و ظلمانیت، ما را لاقلاً به دو اصل در مبدأ آفرینش و در سرچشمه پیدایش مخلوقات هدایت می‌کند، یکی نور و دیگری

ظلمت، یعنی ماده فاقد نور. باز ترکیب این دو اصل با یکدیگر نشان‌گر عاملی است که آن دو را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از ترکیب، اشیاء نورانی بوجود می‌آورد. پس با اختلاف چشم‌گیری که اجسام عالم در نورانیت و ظلمانیت دارند منشأ قضاوت عقل ما به وجود دو اصل در طبیعت برمی‌گردد و کتاب خدا نیز به این دو اصل اشاره می‌کند که او نور و ظلمت آفریده است. می‌توانیم صددرصد یقین پیدا کنیم به این که مبادی پیدایش مخلوقات متعدد هستند که از آن تعدد، اختلاف ظاهر می‌گردد.

باز این‌جا تکرار می‌کنیم که مبادی آفرینش غیر از آفریننده است مبادی آفرینش یعنی مواد و مصالحی که خداوند ابتدا آن‌ها را آفریده، بعد مخلوقات را از آن‌ها ساخته است.

آیا نور و نیرو و حیات یک حقیقت هستند که به آثار مختلف ظاهر می‌گردند یا این که حقایق مختلفی هستند که هرکدام منشأ پیدایش اثری خاص هستند؟

زیرا می‌دانیم که قاعده‌ها و قانون‌ها و فرمول‌ها و احکامی که برای بکار بردن این قاعده‌ها وضع می‌شود برای استفاده و یا استخراج آثار ترکیبی دو شیء و یا چند شیء با یکدیگر است ولیکن برای استفاده از آثار ذاتی شیء که بسیط و یا مجرد است قاعده و قانونی بکار نمی‌رود یا اصلاً در این‌جا قاعده و قانون لازم نیست مثلاً اگر بخواهیم آب را با چیز دیگری ترکیب کنیم تا از این ترکیب فایده و خاصیتی ظاهر گردد قانون و قاعده لازم است تا با نظم و ترتیب خاصی که رابطه مستقیم با ظهور فایده و خاصیت دارد اجزاء مرکب را با یکدیگر ترکیب کنیم و از آن ترکیب نتیجه بدست آوریم. پس از ترکیب و بروز فایده ادعا می‌کنیم که ما چیزی ساختیم و صنعتی بوجود آوردیم و بر اساس همین نظم و ترتیب علم و دانش بوجود می‌آید که انسان‌ها از طریق آن علم و دانش‌ها خود را به صنایع مطلوب می‌رسانند و بهره می‌گیرند. این همه قانون و قاعده و علم و دانش از این‌جا پیدا شد که تصمیم گرفتیم آب و خاک و چند جزء دیگر را با یکدیگر ترکیب کنیم و از ترکیب، نتیجه بدست

آوریم و اگر نخواستیم این اجزاء را با یکدیگر ترکیب کنیم همه این قاعده‌ها و قانون‌ها و همراه آن حرکت و عمل انسان لغویت پیدا می‌کند. چنان‌که گفته شد لازم نیست کسی از آب، آب بسازد و یا از خاک، خاک درست کند. یک شیئی به حالت بساطت و یکنواختی قابل استفاده نیست و کسی روی آن کار نمی‌کند زیرا آن شیئی خودبخود هست و چیزی که هست دائم به یک حال است. با این حساب همه جا کار و کوشش برای استفاده از خواص ترکیبی اجزاء مرکب با یکدیگر است نه برای استفاده از خواص ذاتی. در این جا می‌توانیم بگوییم یک حقیقت بدون ترکیب و پیش از ترکیب فاقد اثر است. بروز آثار همه جا در زمینه ترکیب اجزاء با یکدیگر است و اگر ترکیبی نباشد علم و صنعت و آثاری که از این راه بدست می‌آید خودبخود لغو می‌شود. برای همین منظور خداوند متعال در طبیعت همه چیز را زوج آفریده است. زوج به معنای دو فرد قابل ترکیب با یکدیگر که پیش از ترکیب فاقد اثر هستند و بعد از ترکیب منشأ ظهور آثار می‌گردند. فرد به حال فردانیت آن چنان لغو و بی‌خاصیت است که حتی خود خداوند متعال در زمینه‌ای که مخلوقات نباشند آثار ارادی خود را بروز نمی‌دهد زیرا امکان بروز آثار ارادی خداوند در جایی ممکن است که سوای خدا کسی دیگر یا چیزی دیگر باشد. در جایی که کسی نیست خداوند با چه کسی سخن بگوید و برای چه کسی آثار ذاتی خود را بروز دهد. به همین مناسبت فرموده است که من گنجی مخفی و بی‌اثر بودم دوست داشتم شناخته شوم ، برای پیدایش شناسایی و معرفت، خلق را آفریدم .

«كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»^{۳۸}.

با این حساب قانون زوجیت از عالم خدایی تا عالم خلق عمومیت دارد. کسی نگوید که اگر در عالم خدایی هم زوجیت باشد خلاف وحدانیت خدا است. منظور از

^{۳۸} مصباح الشریعه، ترجمه عبدالرزاق گیلانی، صفحه ۱۰۶ و کتاب اسرار الامامه



زوجیت در عالمِ خدایی، دوگانگی خدا نیست. خدا یک حقیقت است ولیکن این حقیقت برای بروز دادن علم و آثار وجودی خود مانند خلاقیت و رزاقیت و امثال آن کسی غیر خود را لازم دارد یعنی مخلوقی که غیر خالق است هرچند که آن غیر را به اراده خود بوجود می‌آورد ولیکن این خلق خدا هستند که مایه بروز رزاقیت و خلاقیت و سایر آثار وجودی خدا هستند. با این حساب، قاعده و قانون زوجیت در اشیاء و اشخاص عمومیت دارد. فرد به حالت فردانیت، خنثی و بی‌اثر است. خداوند در قرآن می‌فرماید: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**^{۳۹}، پس تنها زوجیت اشیاء است که منشأ بروز حکمت و اثر در آن دو زوج و یا تزویج دهنده ازدواج می‌گردد.

در این‌جا در بحث‌های گذشته از طریق اختلاف اشیاء در سکون و حرکت و در موت و حیات و در نور و ظلمت پی بردیم به دوگانگی اصول طبیعت و دوگانگی مبادی آفرینش. منظور از مبادی آفرینش منبع برداشت اشیایی است که در عمل و صنعت با یکدیگر ترکیب می‌شود و از آن ترکیب، خاصیت و اثر ظاهر می‌گردد. با این حساب که ظهور حرکت و حیات و نور بعد از ترکیب ظاهر می‌گردد پس در اجزاء مرکب به تنهایی حرکت و حیات و نورانیت نیست زیرا این حیات و حرکت و نورانیت اثر ترکیبی است نه اثر ذاتی. با برهانی که گفته شد ذوات در حال تنهایی فاقد اثر هستند و روی آن‌ها عمل و کاری صورت نمی‌گیرد. اثر، بعد از ترکیب اجزاء با یکدیگر است نه پیش از ترکیب. بنابراین ماده در ذات خود پیش از آن‌که با غیر خود ترکیب شود ساکن و میت و تاریک است و این سکون و موت و ظلمت خاصیت ذاتی آن است که به منظور بی‌اثر بودن، چنین نام‌هایی پیدا می‌کند. چون حرکت نمی‌کند می‌گوییم ساکن است و چون حیات و روشنایی ندارد می‌گوییم میت و تاریک است. همین‌طور ظهور خاصیت ترکیبی، ما را هدایت می‌کند که آن جزء دیگر مرکب هم

در حال فردانیت و تنهایی فاقد حرکت و حیات و نورانیت است زیرا اگر آن جزء هم خودبخود حرکت بود لازم نبود که برای پیدایش حرکت، کاری انجام گیرد و قاعده و قانونی بکار افتد همچنین اگر خودبخود حیات و نور بود لازم نبود که برای پیدایش نور و حیات، عملی انجام گیرد. از این جا از طریق اختلاف اشیاء با یکدیگر دو حقیقت غیر قابل انکار کشف می‌شود. طبیعت پیش از ترکیب لااقل دو جزء متباین با یکدیگر است. آن دو جزء متباین هر یک به تنهایی فاقد خاصیت و اثر هستند که آن خاصیت و اثر بعد از ترکیب ظاهر می‌گردد. پس پیش از ترکیب، آثار و خاصیتی در کار نیست یعنی آن دو اصلی که با ترکیب و ادغام منشأ بروز حیات و حرکت و نورانیت شده‌اند پیش از ترکیب واجد حیات و حرکت و نورانیت نیستند. پس نور به تنهایی روشنایی نمی‌دهد. شما در خلأ مطلق در جایی که ذره‌ای و ماده‌ای و جسمی وجود ندارد شعاع نور را رها کنید، خواهید دید که فضا به همان تاریکی خود باقی است. نور هست ولیکن روشنایی وجود ندارد. یعنی در آن جا اگر شما بخواهید چیزی را در تاریکی ببینید و بیابید این دیدن و یافتن برای شما با این که چراغ خود را روشن کرده‌اید ممکن نیست مگر این که بین شعاع نور و چیزی دیگر رابطه برقرار شود و نور با ماده برخورد کند تا از آن برخورد انعکاس و از انعکاس نورانیت و روشنایی ظاهر گردد، همین‌طور است حیات و حرکت. فرض کنید که ما نیرویی داریم که با آن می‌توانیم در شیئی حرکت بوجود آوریم و حالا اگر شیئی نباشد که به آن نیرو بدهیم و آن را به حرکت آوریم چطور ما می‌توانیم از آن نیرو استفاده کنیم. پس نیرو در ذات خود و خودبخود ساکن است مگر این که با چیزی ترکیب شود و بعد از ترکیب، حرکت بوجود آید، همچنین است حیات. ظهور نقص و کمال در مواد عالم از مسائل بدیهی و ضروری است که مواد عالم از نقص به کمال می‌روند و از کمال به نقص برمی‌گردند. برای پیدایش خرابی و نابودی از کمال به نقص برمی‌گردیم و برای پیدایش کمال و آبادی از نقص به کمال می‌رویم. برای پیدا کردن حالات اولیه ماده بایستی از کمال

به نقص حرکت کنیم و با تجزیه کمی و کیفی، حالات اولیه ماده را بدست آوریم تا بدانیم ماده در حالات اولیه خود چیست و کمالات آن از کجا و به چه وسیله شروع می‌شود.

تجزیه کمی به معنای این است که حجم اجسام عالم و مقادیر کمی آن را بهم بزیم که در این بهم زدن، اشیاء از بزرگی به کوچکی و از کوچکی به کوچک‌تر انتقال پیدا می‌کنند، جسمانیت خود را به میزانی که محسوس و ملموس است از دست می‌دهند تا به اجزاء غیرقابل تجزیه انتقال پیدا کنند. در هر تجزیه‌ای فقط شکل را رها می‌کنیم تا به جایی برسد که قابل تجزیه نیست. در آن حال می‌شود گفت ابعاد سه‌گانه ماده به صورت یک بُعد جلوه می‌کند یعنی ماده در آن حال، شیئی است که فاصله‌ای بین طول و عرض آن نمی‌شود پیدا کرد اگر هم پیدا شود یک فاصله موهوم است نه محسوس. یعنی در همان‌جا که طول است، عرض و عمق هم است که این حالت ماده در سخنرانی حضرت زهرا (س) در مسجد مدینه به انتهای عدم معرفی شده، آن‌جا که می‌فرماید: «إِذَا الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ وَ بَسْتِرِ الْأَهْوَالِ مَصُونَةٌ وَ بِنَهَائِتِ الْعَدَمِ مَقْرُونَةٌ»^{۴۰} یعنی زمانی که خلائق در غیب جهان پوشیده و مکنون بودند و در وادی‌های هولناک نابودی تحت حفاظت خدا مستور بودند و به انتهای عدم نزدیک شده بودند. انتهای عدم که از ابتدا شروع می‌شود همان حالت مفروضی است برای ماده که تجزیه آن با نابودی‌اش مساوی است. یعنی چه به اراده خدا و چه به اراده خلق تجزیه شود نابود می‌شود. زیرا بُعد موهومی است که قابلیت انفصال در آن نیست و از اجزایی ترکیب نشده تا ترکیب آن را بهم بزیم و به حالت پیش از ترکیب برگردانیم. یک چنین تجزیه‌ای را تجزیه کمی می‌نامیم که در این تجزیه، حجم اشیاء و شکل آن‌ها نابود می‌شود و در وضعی قرار می‌گیرند که فقط با

^{۴۰} الاحتجاج علی اهل اللجاج، جلد ۱، صفحه ۹۹: فرازی از خطبه حضرت زهرا س

قدرت علم و عقل می‌توانیم برای آن حجمی تصور کنیم. همراه این تجزیه کمی، تجزیه کیفی هم قابل تصور است.

تجزیه کیفی به معنای سلب کمالات ماده است. حرکت ماده، جاذبه و دافعه ماده، حیات و نورانیت و رنگ ماده و ظهور یک‌چنین حالتی در ماده را کمال می‌نامیم که با سلب آن به نقص برمی‌گردد. تجزیه کیفی در حالی روی ماده انجام می‌گیرد که حجم و شکل آن به حال خود باقی است مثلاً آنجا که حرکات یک ماشین ضعیف می‌شود یا به کلی حرکت از آن سلب شده و به سکون برمی‌گردد. این سلب حرکت را تجزیه کیفی می‌نامیم که نیروی حرکت، یک واحد از هزاران هزار واحد آن کم می‌شود و همین‌طور این کم شدن ادامه پیدا می‌کند تا به صفر می‌رسد و در آن صفر، جسم متحرک ساکن می‌شود. همان‌طور که حرکت یک ماشین از حجم آن قابل سلب است نیروی حرکت یک ماده هم از حجم آن قابل سلب است مانند عروض موت و حیات بر انسان. از آن زمانی که جوان‌ها به‌سوی پیری می‌روند در وجود آن‌ها تجزیه کیفی بوجود می‌آید. نیروی حرکت و حیات و شعور و ادراک و کمالات دیگر کم کم از آن‌ها سلب می‌شود تا در انتها به حال موت کامل انتقال پیدا کنند. سلب حیات و حرکت را تجزیه کیفی می‌نامیم. همین‌طور نور جسمی و نور چراغی ضعیف و قوی می‌شود تا در انتهای ضعف به تاریکی کامل برمی‌گردد. رنگ اجسام هم از آن‌ها قابل سلب است. سرخی و سفیدی و سایر رنگ‌ها از جسم برداشته می‌شود تا در انتها به سیاهی مبدل شود. در این تجزیه کمی و کیفی آن‌چه در آخر کار باقی می‌ماند اگر با چشم قابل رؤیت نباشد با عقل قابل درک است که آن را مبادی خلقت یا مصالح ساختمانی نام‌گذاری می‌کنیم.

ماده وقتی از نظر کمی تجزیه شود و در انتهای عدم قرار گیرد در آن انتها یک نقطه طبیعی نزدیک به موهوم، یعنی شیئی است نه قابل رؤیت و نه قابل احساس ولیکن قابل درک است. این‌که گفتیم نقطه طبیعی موهوم در برابر نقطه موهوم

غیرطبیعی است، یعنی شیئی یک بُعدی که با فکر خودمان می‌توانیم تصور کنیم و فقط در ذهن ما پیدا می‌شود ولیکن در خارج وجود ندارد. از میلیون‌ها و میلیاردها نقطهٔ موهوم، یک خط بسیار کوچک یک میلی‌متری هم نمی‌شود در خارج بوجود آورد زیرا آن نقطهٔ موهوم است که وجود آن فقط به درک ما بستگی دارد و به محض این‌که ادراک خود را رها کنیم آن نقطهٔ موهوم هم رها می‌شود و به همراه آن میلیون‌ها میلیون حجم و سطح خط موهوم هم رها می‌شود زیرا آن یک نقطهٔ موهوم غیر طبیعی است که وجود خارجی ندارد، فقط وجود ذهنی دارد و وجود ذهنی هم یک رابطهٔ بیشتر نیست. اما نقطهٔ موهوم طبیعی آن ذره غیر قابل تجزیه است که با ذهن خود یا نیروی فکر خود وجود آن را درک می‌کنیم ولیکن در خارج برای ما قابل رؤیت نیست ولی وجود خارجی دارد. آن ذره در طبیعت هست و با ترکیب ذراتی مانند خود حجم بزرگ‌تر پیدا می‌کند و این حجم بزرگ‌تر ادامه دارد تا روزی که بصورت شیئی قابل رؤیت و قابل لمس در نظر ما جلوه کند بنابراین ذره در انتهای عدم خود یک نقطهٔ طبیعی و خارجی است نه عدم محض و یا نه فقط یک رابطهٔ ذهنی مانند نقطهٔ موهوم. این ماده یک موجودی است در انتهای عدم، تجزیه آن با اعدام آن مساوی است. بنابراین اجسام عالم در تجزیه کمی به یک حالی انتقال پیدا می‌کنند که بجز خود چیزی نیستند.

اما در تجزیه کیفی پس از آن‌که نیروی حرکت را از آن گرفتیم و ترکیب ماده را با نیرو بهم زدیم، پس از بهم خوردن ترکیب دو چیز لازم داریم و آن را اجزاء مرکب می‌نامیم.

یکی ماده در انتهای عدم، یکی هم نیروی حرکت. وقتی نیروی حرکت از ماده سلب می‌شود مثل این‌که نیروی برق را از کارخانه‌ها و سیم‌ها بگیریم و ماشین‌های مولد برق را هم از کار بیندازیم در این‌جا که نیروی برق را از ماشین‌ها و سیم‌ها گرفتیم دو چیز باقی مانده است یکی نیروی برق در حال جدایی از ماشین‌ها و در

حال عدم ترکیب با اجسام ، یکی هم سیم‌ها و ماشین‌آلات. آنجا که نیروی حرکت را از ماده بگیریم غیر از وجود ماده چیزی داریم بنام نیرو که قابلیت تحریک در آن هست ولیکن حرکت نیست. نمی‌توانیم بگوییم آنچه با ماده ترکیب می‌شود و از آن ترکیب در ماده حرکت ظاهر می‌گردد آن عدم است و لاشیئی است زیرا از لاشیئی ، شیئی بوجود نمی‌آید و لاشیئی منشأ اثر نیست پس آن شیئی است که پس از ترکیب با ماده در ماده حرکت بوجود می‌آورد مانند نیروی برق که بعد از رها شدن در سیم‌ها و ماشین‌ها حرکت بوجود می‌آورد.

در این‌جا می‌گوییم نیرو در حال انفصال از ماده چیست؟ آیا همان ماده است ؟ در سابق گفتیم که اگر نیرو از جنس ماده باشد حرکات آن هم ذاتی است و آثار ذاتی از ذات قابل سلب نیست چنان‌که قابل اثبات هم نیست زیرا آثار ذاتی همراه ذات است بعد از پیدایش ذات عمل دیگری لازم نیست که آثار ذاتی ظاهر گردد. قابلیت سلب و اثبات نیروی حرکت از ماده و برگشتن ماده به حالت سکون برهانی است روشن بر این‌که حرکت در ماده اثر ترکیبی است نه اثر ذاتی. حالا که ترکیب را بهم زدیم و اجزاء مرکب از یکدیگر جدا شدند می‌پرسیم ماده پس از تجزیه کمی و کیفی چیست و چه حالی دارد؟ همچنین نیرو پس از جدا شدن از ماده چیست و چه حالی دارد؟ نیرو را به حال تنهایی و جدایی از ماده بررسی می‌کنیم، همچنین ماده را به حال تنهایی و جدایی از نیرو بررسی می‌کنیم.

در این‌جا دو اصل در طبیعت برای ما ثابت می‌شود که یکی از آن دو را ماده و دیگری را نیرو نام‌گذاری می‌کنیم. به همین کیفیت تجزیه کیفی مواد عالم از حیات و سایر کمالات.

حیات از جسم قابل سلب است تا به انتها برسد که آن را موت می‌نامیم. پس از رسیدن به انتها آن چیست که از آن، حیات بوجود می‌آید و بعد از ورود به جسم، جسم از ورود آن اثر حیاتی پیدا می‌کند؟ با همین حساب رنگ‌ها و نورها. آیا پس از

تجزیه کمی و کیفی با عدم مطلق روبرو می‌شویم یا با اشیایی که اثر ترکیبی خود را رها کرده‌اند و فاقد اثر شده‌اند روبرو می‌شویم؟ اگر با عدم مطلق روبرو شویم معنی آن این است که عدم با عدم ترکیب می‌شود و وجودات از عدم ظاهر می‌گردد و این معنی خلاف عقل است زیرا عدم مانند خود عدم است و منشأ اثر نمی‌شود. پس در آن‌جا وجوداتی هستند که می‌توانیم آن‌ها را مصالح ساختمانی عالم و یا مبادی آفرینش نام‌گذاری کنیم. آن‌جا برای پیدا کردن خصایص ذاتی این وجودات پیش از ترکیب به آثار نگاه می‌کنیم که از ترکیب این وجودات با یکدیگر پیدا می‌شوند، از طریق همین آثار، خاصیت وجودی آن مصالح ساختمانی قابل کشف می‌گردد که با بررسی آثار وجودی آن‌ها پی می‌بریم که مبادی آفرینش در ذات خود چیست و از ترکیب آن چه آثاری پیدا می‌شود و تفاوت ذاتی آن مبادی آفرینش با وجود آفریننده و خالق متعال چیست.

آثار ذاتی وجودات اولیه و مبادی آفرینش

از طریق اختلاف اشیاء در حرکت و سکون و موت و حیات و نور و ظلمت و از راه تجزیه کمی و کیفی در انتهای این تجزیه دو حقیقت اثبات شد که از ترکیب آن دو حقیقت اختلاف بوجود می‌آید و حالا در معرفی آن دو حقیقت که منشأ بروز اختلافات در طبیعت می‌شود می‌گوییم آن دو در ذات خود چیستند که بعد از ترکیب به صورت موت و حیات، حرکت و سکون و نور و ظلمت جلوه می‌کنند؟ در تعریف ذاتی و واقعی آن دو حقیقت، موجودات را در بدو آفرینش به بسیط و مجرد تقسیم کرده‌اند.

بسیط یعنی یک حقیقت یک‌نواختی که در بررسی اجزاء آن با یکدیگر اختلافی مشاهده نمی‌شود و دیگر این‌که قابل تجزیه به اجزایی که با یکدیگر اختلاف داشته باشند نیست ولیکن نمی‌تواند مجرد از زمان و مکان باشد زیرا خواهی نخواهی با

زمان و مکان توأم است. در مقابل بسیط، مجرد یک حقیقتی است غیرقابل تجزیه و مجرد از زمان و مکان، بی‌قید مطلق که هرگونه قیدی بر خلاف حقیقت و واقعیت آن است.

این‌جا برای درک حقیقت اصول آفرینش آثاری که از ترکیب آن اصول پیدا می‌شود حذف می‌کنیم تا برسیم به آثار پیش از ترکیب. می‌بینیم که از ترکیب آن اصول، موت و حیات ظاهر می‌شود، پس در اجزاء مرکب یعنی در اصول اولیه، موت و حیات نیست. همین‌طور می‌بینیم که از ترکیب آن اصول، نور و ظلمت ظاهر می‌گردد پس در خود آن اصول، نور و ظلمت به این معنی نیست. باز مشاهده می‌کنیم که از ترکیب آن اصول، حرکت و سکون و رنگ‌ها و روشنایی‌ها و جلوه‌های دیگر ظاهر می‌گردد پس در خود اصول اولیه چنین آثار و جلوه‌هایی که در مشتقات آن پیدا می‌شود نیست. همین‌طور از حوادثی که در این مشتقات اتفاق می‌افتد مبدأ و منتهای زمانی ظاهر می‌گردد، پس در خود آن‌ها یک‌چنین مبدأ و منتهایی نیست. از این راه که تمام صفات و قیده‌ها و خاصیت‌ها از ترکیب اجزاء با یکدیگر ظاهر می‌شود برای شناخت واقعیت آن اصول اولیه حذف تمام این قیود و صفات ضروری است. به همین مناسبت فلاسفه اصل اول آفرینش را پیش از نمود و نمایش و پیش از شکل‌گیری، مجرد از تمامی این صفات و تغییرات دانسته‌اند، پس می‌گوییم تمام صفات و خصایصی که در جهان طبیعت مشاهده می‌شود در چهارچوب زمان و مکان و رنگ و عوارض دیگر و حرکات ظاهر می‌گردد. ظهور این صفات از ترکیب اجزاء با یکدیگر و در چهارچوب زمان و مکان دلیل است بر این‌که همه این عوارض و صفات در اصول اولیه پیش از ترکیب نیست.

در این‌جا در تعریف ذاتی ماده می‌گوییم آن شیئی است ساکن و میت و ظلمانی و منفصل و دارای ابعاد ثلاثه قابل تجسم. چنین صفاتی را برای ماده از این‌جا قائل می‌شویم که نقیض یک‌چنین صفاتی در آن احتیاج به عمل دارد که روی آن انجام

گیرد یعنی حرکت ماده بعد از وجود ماده در آن ظاهر می‌گردد، پس خودبخود فاقد نیروی حرکت است که آن را ساکن می‌نامند. همین‌طور حیات و نورانیت و رنگ عارض بر وجود ماده می‌شود، پس بخودی خود فاقد حیات و رنگ و نورانیت است و از این فقدان تعبیر به موت و ظلمانیت و سیاهی می‌کنیم. باز اتصال اجزاء ماده به یکدیگر و ظهور آن‌ها به صورت یک جسمی قابل لمس است، عارضه‌ای است که در آن بوجود می‌آید و نتیجه عملی است که روی آن اجزاء منفصل انجام می‌گیرد. پس می‌گوییم ماده در وضع اولیه و از نظر خصیصه ذاتی، اجزاء منفصل از یکدیگر هستند که اتصال آن اجزاء با یکدیگر محتاج به حقیقت دیگری است که با آن ترکیب شود، از این راه می‌گوییم که ماده خودبخود ساکن، میت، ظلمانی و بی‌رنگ است که از این بی‌رنگی تعبیر به سیاهی می‌شود. پس اصل دومی که مبدأ پیدایش این صفات در ماده می‌شود ذاتاً واجد خصایصی است که بعد از ترکیب در ماده ظاهر می‌گردد نظر به این که ماده خودبخود ساکن است و برای حرکت احتیاج به نیروی حرکت دارد می‌گوییم اصل دوم نیرو است چون در ماده قرار گیرد حرکت بوجود می‌آورد و جذب و دفع در ماده ایجاد می‌کند و نظر به این که ماده اجزاء منفصل نسبت به یکدیگر است اتصال آن با عمل دیگری ظاهر می‌گردد می‌گوییم اصل دوم که پایه اتصال اجزاء ماده با یکدیگر می‌شود خودبخود متصل است یعنی اصل دوم مانند ماده صاحب اجزایی نیست که از یکدیگر انفصال داشته باشند بلکه یک رشته اتصالی است که از ترکیب آن با ماده در ماده هم اتصال بوجود می‌آید و باز می‌گوییم اصل دوم بخودی خود نور است که از ترکیب آن با ماده در ماده نورانیت بوجود می‌آید و همین‌طور اصل دوم منشأ حیات است که از ترکیب آن در ماده، حیات و حرکت پیدا می‌شود. با این حساب می‌گوییم که مواد عالم در ذات خود فاقد کمال است که نور در ماده منشأ پیدایش کمالات می‌گردد.

در یک تعریف دیگر می‌گوییم که ماده، ظلمت است و آن اصل نور، منشأ نورانیت و منشأ حیات و سایر کمالات دیگر در ماده می‌گردد. با این دلایل می‌توانیم اصل ماده را واحد عددی و اصلی که منشأ پیدایش کمالات است واحد مبدئی نام‌گذاری کنیم که باز وجود خداوند متعال که آفریننده این عدد و مبدأ است به عنوان آفریدگار و خالق آن دو نامگذاری کنیم. در این‌جا لازم است قدری توضیح دهیم که چرا ماده را واحد عددی و اصل نیرو و حیات را واحد مبدئی شناخته‌ایم.

عدد و مبدأ

واحد عددی به آن اصلی می‌گوییم که در ذات خود اجزایی منفصل و محدود و قابل اشاره و قابل شماره است. این‌ها صفت موادی است که از اتصال آن‌ها با یکدیگر اجسام عالم بوجود می‌آید. ذرات و مواد عالم در انتهای کوچکی خود محدود هستند یعنی شیئی هستند بین ابعاد ثلاثه که این ابعاد ثلاثه از لوازم ذاتی آن است، در انتهای کوچکی محدودند و در انتهای بزرگی هم محدودند و بین این دو حجم بسیار بزرگ مثل تمامی عالم و بسیار کوچک مانند جزء غیر قابل تجزیه، ابتدا و انتها هرچه هست محدود و قابل اشاره و قابل شماره است، لذا مادیون عالم که ماده را ازلی می‌دانند و همین ماده را مبدأ و منتهای آفرینش می‌شناسند نتوانستند با فرضیه‌های علمی و با دید حسی، خود را از دایره عدد خارج کنند و نتوانستند ماده را در وضعی ببینند یا فرض کنند که قابل اشاره و قابل شماره و محدود نباشد زیرا ماده یعنی محدودیت، یعنی اجزاء منفصل، یعنی حجمی بین ابعاد ثلاثه و چون ابعاد سه‌گانه و محدودیت، لازمه ذاتی ماده هست این لازمه از آن قابل سلب نیست. پس در جهان ماده، نامتناهی وجود ندارد. جهان ماده در داخل و خارج متناهی است، از جزء تا کل متناهی است. کسی نمی‌تواند در متناهی طالب نامتناهی باشد، به این مناسبت ماده را واحد عددی می‌نامیم که خودبخود عدد است و اعداد کوچک و بزرگ از ماده بوجود



می‌آید. منظور ما از عدد، عدد لفظی یا خطی نیست بلکه عددی است که در واقع معدود الفاظ و خطوط است. از یک تا آن‌چه بخواهی و بتوانی قابل شماره است و چون قابل شماره است قابل اشاره هم است و چون قابل اشاره است در ذات خود محدود و متناهی است. خداوند در کتاب خود خبر می‌دهد که شمارش تمام مخلوقات و مشخصات وجودی آن‌ها را می‌داند، آن‌چه خلق کرده است شمرده است و این شمارش را به انتها رسانده است. در آیات سوره مریم می‌فرماید: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا»^{۴۱} یعنی هرچه هست در آسمان‌ها و زمین‌ها بنده خدا است و خداوند همه آن‌ها را احصاء نموده و آخرین شماره آن را می‌داند. این آیه شریفه در شمارش مخلوقات عالم وقتی درست است که آن مخلوقات متناهی و محدود باشند زیرا نامتناهی قابل شماره نیست چه به اراده خدا باشد و چه به اراده خلق خدا. اگر کسی بگوید که من شماره نامتناهی را می‌دانم و می‌توانم تا بی‌نهایت بشمارم این ادعا در واقع تناقض است زیرا نامتناهی یعنی نامحدود و نامحدود یعنی فوق عدد و بدون شماره، نامتناهی یعنی چیزی که عدد نیست و عدد نمی‌پذیرد، چیزی که نامحدود است فوق عدد است و چیزی که فوق عدد باشد قابل شماره نیست چه به اراده خدا و چه به اراده خلق خدا. پس قابلیت شماره دلیل محدودیت و تناهی آحاد و افرادی است که شمرده شده است.

در این آیه شریفه که خداوند ادعا می‌کند شمارش مخلوقات خود را می‌داند و آمار آن‌ها را ثبت کرده است این ادعا وقتی درست است که جهان عدد و محدود باشد تا قابلیت شمارش داشته باشد. نامتناهی یعنی چیزی که به صورت عدد جلوه نمی‌کند تا این‌که قابل شماره و اشاره باشد. لذا امیرالمؤمنین (ع) در وصف وحدانیت خداوند

^{۴۱} آیات ۹۳ و ۹۴ سوره مریم



متعال می‌فرماید: «واحدُ بلا عدد»^{۴۲}، یعنی خدا واحد است اما نه این که واحد عددی باشد یعنی شیئی محدود و قابل اشاره نیست و چون ذات خدا نامحدود است قابلیت اشاره و شماره ندارد، پس واحد عددی نیست. این که می‌گویند خدا واحد است از نظر این است که نمی‌توانند کلمه‌ای پیدا کنند که نمایشگر وحدانیت خدا باشد لذا کلمه واحدی که برای عدد بکار می‌رود درباره وجود خدا استعمال کرده‌اند. پس او نامتناهی است، عدد نیست که واحد عددی باشد ولیکن جهان خلق و عالم مخلوقات یعنی فضایی که اشیایی قابل اشاره و شماره دارد، عدد است و عدد، محدود است. پس جهان ماده از جزء تا کل محدود است و اعداد موجودات از ماده بوجود می‌آید و به‌سوی ماده برمی‌گردد. آن‌جا که خدا و یا انسان‌ها بخواهند جسمی یا شیئی بسازند قابل اشاره و شماره که نمود و نمایش داشته باشد اجزاء ماده را با یکدیگر ترکیب و به یکدیگر متصل می‌کنند از اتصال و ترکیب آن اجزاء، شیئی می‌سازند که قابل اشاره و هم قابل تکرار باشد. از یک تا آن‌چه امکان شمارش داشته باشد از این اجزاء می‌سازند و در معرض نمایش می‌گذارند. ما انسان‌ها که جزئی از عالم هستیم، عددیم. در داخله وجود ما اعدادی خلق شده که خود ما هم ترکیبی از همان اعداد هستیم. در ابتدا به خود اشاره می‌کنیم می‌گوییم یک و دیگران را با خود ضمیمه می‌کنیم و باز این یک عدد را تجزیه می‌کنیم، می‌بینیم هم‌چنان که خود ما عدد هستیم از اعداد بوجود آمده‌ایم. اجزای داخلی ما نیز از این اعداد بوجود آمده‌اند و این اعداد داخلی وجود ما و شمارش آن‌ها ادامه دارد تا به آن اجزاء اولیه غیرقابل تجزیه برسد که تجزیه آن مساوی با اعدام است. پس ما خود عددی هستیم از میلیاردها میلیارد عدد. جهان خارج هم عددی است از میلیون‌ها میلیون عدد که باز همین عدد است که از اعداد ساخته شده. هواها و دریاها و صحراها و آن‌چه هست در جهان ماده



بجز عدد چیزی نیست کسی نمی‌تواند خود را با مَرَكَبِ فکری و عقلی و یا با دید حسی از دایره عدد خارج کند. به همین مناسبت ماده را از ابتدا یعنی از کوچکترین شکل تا انتها یعنی بزرگ‌ترین شکل‌ها که حجم تمامی عالم باشد می‌توانیم واحد عددی نام‌گذاری کنیم که خودبخود است و مبدأ پیدایش اعداد بزرگتر و کوچکتر می‌شود تا آن‌جا که شمارش آن از عهده انسان‌ها خارج می‌شود و فقط خدا است که می‌تواند آخرین شماره را بدست بیاورد و احصائیه تمام اعداد عالم را ضبط کند.

این‌که می‌گویند عدد نامتناهی است به معنای قدرت شمارش است نه آن‌چه ساخته‌اند و شمرده‌اند. در این‌جا می‌گوییم آن‌چه شمرده شده و ساخته شده است متناهی است ولیکن قدرت شمارش و ساختن به انتها نمی‌رسد، پس قدرت خدا در ایجاد اعداد، نامتناهی است ولیکن اعدادی که بوجود آورده و ساخته متناهی است. از عدد یک شروع می‌شود تا آنجا که خود او می‌شناسد و می‌شمارد و بالاخره به انتها می‌رسد. پس نظر به متناهی بودن اعداد است که خداوند ادعا می‌کند که شماره مخلوقات خود را دارد «لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا»^{۴۳}. پس در این‌جا جهان ماده را واحد عددی می‌شناسیم زیرا حقیقتاً از جزء تا کل محدود و متناهی است.

واحد مبدئی

واحد مبدئی به آن اصلی می‌گوییم که منبع برداشت کمالات وجودی ماده است که ماده از آن نیرو و حیات و نورانیت و رنگ می‌گیرد. سابقاً گفته شد که ظهور تغییرات در جهان طبیعت و در وجود انسان‌ها دلیل صنعت و سازندگی است و این تغییرات برهانی است روشن بر این‌که جهان در یک حالت بسیط و یکنواخت نیست زیرا اگر عالم و صحنه جهان به یک حال بود و تغییراتی در آن بوجود نمی‌آمد در



انسان‌ها نیز تحولات فکری پیدا نمی‌شد و قضاوتی بوجود نمی‌آمد که بگویند آن حادث است و آن قدیم. اگر انسان یا هر موجود عالم دیگر در فضایی قرار گیرند که در آن فضا کوچکترین تحولی پیدا نشود، فضایی یکسان و یک‌نواخت باشد، در آن فضا در شخص عالم و دانشمند حالت تفکر پیدا نمی‌شود. ظهور تفکرات در انسان‌ها بر پایه تحولات و تغییرات طبیعت است. وقتی که در سطح دریا و بیابان حرکت می‌کنید و یا با چیزی روبرو می‌شوید که غیر از آب و خاک است همان شیئی غیر آب و خاک مایه تحول فکری انسان می‌گردد و اگر میدان گردش یک‌نواخت باشد تفکر و یا حادثه فکری در انسان پیدا نمی‌شود.

با این حساب جهان و انسان مظهر تحولات و تغییرات بی‌شماری هستند که بنام‌های مختلف نامیده می‌شوند. سابقاً گفته شد که پیدایش هر تغییر مبتنی بر وجود سه اصل است که بدون وجود آن سه اصل تغییر بوجود نمی‌آید. اول، شیئی تغییرپذیر، دوم، شیئی که ماده و مایه پیدایش تغییرات است. سوم، عامل مغیر و تغییردهنده .

شیئی تغییرپذیر این‌جا مسلماً ماده و اجسام عالم است. همین ماده است که مظهر پیدایش این همه تغییرات و تحولات قرار می‌گیرد و حالات ضد و نقیض بر آن عارض می‌گردد، یک‌جا ساکن و یک‌جا متحرک و یک‌جا زنده و یک‌جا مرده و عوارض دیگر. تمام موجودات عالم و اشیاء طبیعت که در مسیر تجزیه کمی و کیفی قرار می‌گیرند با این تجزیه حالات موجود خود را از دست می‌دهند و به ماقبل برمی‌گردند. در این برگشت به قهقراء و یا برگشت از صورت‌های جدید به صورت‌های قدیم در انتها یک وضع مشترکی پیدا می‌کنند که در آن وضع مشترک، ما آن‌ها را ماده یا ذره نام‌گذاری می‌کنیم. برگشت تمامی موجودات به حالت بسیط و یک‌نواختی مورد اتفاق تمامی دانشمندان عالم هست، به همین دلیل علمای طبیعت فقط یک اصل در طبیعت قائلند که همان اصل ماده باشد و آن را قدیم و ازلی می‌دانند. همان‌طور که برای برگشت دادن ماده به حالات قدیم و به حالت بساطت و

یک‌نواختی تجزیه کمی و کیفی لازم است تا در هر یک از این تجزیه‌ها شکلی اعدام شود و صنعتی از بین رود، برای حرکت دادن ماده از حالت یک‌نواختی و بسیط به حالاتی که در آن شکل خاصی و صفت خاصی پیدا کند ترکیب کمی و کیفی لازم است.

تجزیه کمی و کیفی برای برگرداندن جهان به حالت اول است، یعنی به حالتی که در آن شکلی و صنعتی وجود ندارد، و در برابر، ترکیب برای حرکت دادن ماده از حالت بسیط و یک‌نواختی به حالاتی که در آن شکل مخصوصی و صفت خاصی پیدا کند. اگر درست دقت کنیم این تجزیه‌ها و ترکیب‌ها دائما مقابل چشم ما در طبیعت واقع می‌شود که در تجزیه‌ها موجودات طبیعت به‌سوی نابودی می‌روند و در ترکیب‌ها به سوی کمال و اظهار وجود حرکت می‌کنند. مثلا گیاه از خاک بوجود می‌آید، تحولاتی در آن پیدا می‌شود تا به صورت درخت و میوه جلوه کند. تمام تحولات آن از خاک تا میوه در مسیر ترکیبات کمی و کیفی قرار می‌گیرد. موادی که تشکیل‌دهنده حجم درخت است با اضافاتی که از آن تعبیر به خاصیت و حرکت و نما و رنگ و چیزهای دیگر می‌شود مجموعا حجم و صفاتی بوجود می‌آورد که بر پایه همان حجم و صفات، ما آن شیئی را درخت یا حیوان و یا انسان می‌نامیم. همه این تحولات از طریق ترکیبات کمی و کیفی انجام می‌گیرد. از ترکیبات کمی، حجم درخت و وزن آن افزایش پیدا می‌کند. از وزن یک گرمی به چندین تن می‌رسد و از ترکیبات کیفی، کمالاتی در آن حجم پیدا می‌شود که بر پایه همان کمالات، درخت یا میوه نامیده می‌شود. به همین کیفیت اشیاء در تجزیه کمی و کیفی به اصول اولیه برمی‌گردند و از ترکیبات کمی و کیفی کمالاتی در آنها بوجود می‌آید تا یک انسان کامل و بالاتر از آن گسترش پیدا می‌کند.

اصول اولیه همان اشیای فاقد کم و کیف هستند نه حجمی از خود نشان می‌دهند که آن را به چیزی نام‌گذاری کنیم و نه هم کمالاتی در آنها هست که اثر و

خاصیتی داشته باشد. در یک حالت بی‌اثری و بی‌خاصیتی، فاقد کمّ و کیف قرار گرفته‌اند که آن اصول اولیه را تشبیه به حروف (پیش از آن‌که در تلفظ و یا در کتابت ظاهر گردد) می‌کنند. به حروف تلفظی و خطی خوب نگاه کنید. پیش از تلفظ و نوشتن چیستند؟ چیزهایی هستند که قابل نام‌گذاری نیستند، به دلیل این‌که فاقد کمّ و کیف هستند، نه شکلی از آن‌ها نمودار است نه خاصیت، در وضعی قرار گرفته‌اند که اگر بخواهیم در بیان خود و یا در خط خود یکی از آن حروف را معرفی کنیم بایستی روی آن عملی انجام دهیم تا ضمن آن عمل در بیان ما و خط ما ظاهر گردد و منشأ اثر باشد.

این‌جا در تعریف حروف طبیعت و یا آن اصول یک‌نواخت و بسیط و فاقد کمّ و کیف حضرت علی ابن موسی الرضا(ع) می‌فرماید: اولین چیزی که خدا ابداع کرده، در واقع چیزی هست و چیزی نیست، شیء هست بین وجود و عدم، حروف اولیه است که آن حروف، خودبخود برای خود چیزی نیستند و بعد از ترکیب به‌صورتی ظاهر می‌گردند و بنام مخصوصی نام‌گذاری می‌شوند. امام علیه‌السلام آن حروف تکوینی را که مبدأ پیدایش کلمات طبیعت می‌شود تشبیه به حروف تلفظی می‌کند و می‌فرماید: «لَمْ يَجْعَلِ لِلْحُرُوفِ فِي إِبْدَاعِهِ لَهَا مَعْنَى غَيْرِ أَنْفُسِهَا»^{۴۴} یعنی آن حروف بجز خود معنایی ندارند. یکی از دانشمندان آن محضر بنام عمران صابی از آن حضرت سؤال می‌کند که یابن رسول‌الله بفرمایید حروفی که بجز خود معنی ندارند یعنی چه؟ حضرت آن حروف را به حروف تلفظی تشبیه می‌کند می‌فرماید: به الفباء نگاه کن پیش از آن‌که در بیان تو و یا در خط تو موجودیت پیدا کند چیزی بجز خود نیست و بر چیزی غیر خود دلالت نمی‌کند. اگر تو بخواهی آن حروف، موجودیت پیدا کند و در این موجودیت منشأ دلالت و اثری باشد، مجبوری آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کنی

تا از آن ترکیب، کلمه‌ای بسازی که آن کلمه منشأ اثر باشد. اصول اولیه طبیعت در آن حالی که فاقد کمّ و کیف است از این جهت که ترکیبی پیدا نکرده و شکلی به خود نگرفته مانند همین حروف تلفظی و تهجّی هستند که بجز خود چیزی نیستند و منشأ اثر نمی‌باشند. از نظر این که فاقد کمّ و کیف هستند و به‌صورتی و خاصیتی ظاهر نشدند مساوی با عدم هستند و از نظر این که آمادگی کامل برای ظهور شکل‌ها و صورت‌ها را دارند شیئی بیرون از عدم هستند، به همین حساب می‌توانیم بگوییم که آن شیئی است نه موجود و نه معدوم. موجود نیست از این که منشأ اثر و خاصیت نشده است و نمود و نمایش ندارد پس قابل نام‌گذاری نیست، موجود است از این که شیئی است آماده و سرمایه‌ای است برای استخراج و استنباط تمام چیزهایی که لازم داریم و قابل استفاده هستند. بنابراین اصول اولیه در حالت اول و در آن حالی که خود فاقد کمّ و کیف هستند مبدأ پیدایش کمّیات و کیفیات می‌شوند. در آن اصول و وضع اول شیئی هستند بین وجود و عدم که در بیان حضرت زهرا(س) اشاره شد که فرمودند: «إِذَا الْخَلَائِقُ الْمَكْنُونَةُ وَ بَسْتَرِ الْأَهْوِيلُ مَصُونَةٌ وَ بِنَهَايَةِ الْعَدَمِ مَقْرُونَةٌ»^{۴۵}. یعنی در انتهای عدم قرار گرفته بودند. در این حالت است که ما می‌توانیم اصول را به حال پیش از ترکیب و بدون کمّ و کیف با یکدیگر در نظر بیاوریم و پس از آن بخواهیم در آن اصول تصرفاتی کنیم، کمّیت و کیفیت بسازیم و شیئی بوجود آوریم قابل نمود و نمایش. در این‌جا اصلی که مایه ظهور کمّیات است واحد عددی نام‌گذاری می‌کنیم که به عبارتی دیگر ماده و ذره خوانده می‌شود و آن اصلی که مبدأ پیدایش کیفیات است واحد مبدئی نام‌گذاری می‌کنیم. اصلی که از آن حجم موجودات و جسم ظاهر می‌گردد و اصلی که از آن حیات و حرکت و کمالات دیگر ظاهر می‌گردد.

^{۴۵} اةحجاج علی أهل اللجاج، جلد ۱، صفحه ۹۹: فرازی از خطبه حضرت زهرا س



نظر به این‌که در مشتقات آن اصل، یعنی موجودات عالم طبیعت با همین کمّیات و کیفیات روبرو هستیم. مشاهده می‌کنیم که هر جسمی سوای جسمانیت، کمالات مخصوصی دارد که بر اساس همان کمالات منشأ اثر و خاصیت می‌شود. از طریق همین کمّیات و کیفیات به عقب برمی‌گردیم و خود را در ابتدای حرکت و تحول قرار می‌دهیم تا بدانیم حجم موجودات از کجا سرچشمه می‌گیرد و کمالات آن‌ها از کجا. یعنی واحد عددی مبدأ پیدایش مقادیر و حجم‌ها و هندسه‌ها و فرمول‌ها و واحد مبدئی، مبدأ پیدایش حیات و حرکت و رنگ و نور و خاصیت و صفات دیگر. با این حساب واحد مبدئی آن اصل و منبعی است که از آن در جهان ماده کیفیت و صفت ظاهر می‌گردد که هر شیئی با همان کیفیت و صفت، ارزش وجودی پیدا می‌کند.

در تعریف ماده می‌گوییم شیئی در انتهای عدم، در انتهای بُعد و منهای حرکت و حیات و نور و رنگ و منهای جذب و دفع است.

در تعریف واقعیت واحد عددی می‌توانیم بگوییم که شیئی است محدود منهای کلیه عوارض و کمالات شیئی که بجز خود چیزی نیست و تمام آثار وجودی آن از ترکیب با غیر خود ظاهر می‌گردد.

در تعریف واحد مبدئی می‌گوییم شیئی است مبدأ و منبع برداشت عوارض و کمالات برای ماده و مایه ظهور خواص و آثار از طریق ترکیب آن با مواد عالم که آن هم از نظر ذاتی فاقد کمّ و کیف است زیرا آن‌چه گفته شد کمّ و کیف از ترکیب و سازندگی پیدا می‌شود.

واحد مبدئی و واحد عددی یعنی اصول اولیه مخلوقات پیش از ترکیب، یعنی پیش از آن‌که کمّ و کیف در عالم بوجود آید و بر پایه آن کمّ و کیف چیزی شکل بگیرد و نام‌گذاری شود، پس اصول اولیه فاقد کمّ و کیف هستند.



واحد مبدئی یعنی اصلی که از آن کیفیت‌ها بوجود می‌آید چنان که از واحد عددی کمیت‌ها پیدا می‌شود. این‌جا در اطراف حقیقت واحد مبدئی که آیا آن در ذات خود یک اصل است و یا اصول مختلفی است که مبدأ پیدایش کیفیت‌های مختلف می‌گردد بایستی بگوییم که اگر توانستیم کیفیت‌ها را مانند کمیت‌ها به یک اصل مشترک برگردانیم می‌توانیم قضاوت کنیم که کمیت‌ها از یک اصل بوجود می‌آید و کیفیت‌ها هم از یک اصل، معلوم می‌شود که ما در طبیعت پیش از ترکیب مواد اولیه با یکدیگر دو اصل بیشتر نداریم و اگر نتوانستیم کیفیت‌ها را بر اثر اختلاف ذاتی که با هم دارند به یک اصل برگردانیم بایستی اعتراف به وجود اصول مختلف در منبع و مبدأ پیدایش کیفیت‌ها داشته باشیم.

کیفیت‌ها یعنی شیئی که به دلیل وجود آن مواد عالم و اجسام جهان رنگ و خاصیت پیدا می‌کند. اصول کیفیت‌ها چهار چیز است:

اول، حرکت که از همین حرکت، مزه‌ها از قبیل تلخی و شوری و شیرینی و امثال آن در ماده بوجود می‌آید.

دوم، حیات که از آن مجموعه ادراکات و احساسات و عکس‌العمل‌ها در جهان ماده ظاهر می‌گردد.

سوم، نور و روشنایی که آن هم مایه تولید حرارت‌ها و روشنایی‌ها به اقسام مختلف می‌گردد.

چهارم، رنگ‌ها که از آن در عالم ماده این همه الوان مختلف ظاهر می‌گردد. پس در ابتدای امر، ما در جهان کیفیت با نمایش‌های مختلف روبرو هستیم که سابقاً هم گفتیم این آثار و نمایش‌ها ممکن نیست که خاصیت ذاتی ماده باشد زیرا ماده در این صورت در بروز خواص ذاتی خود احتیاج به ساختن و سازندگی ندارد. هر چیزی به همان دلیل که خود او هست خاصیت ذاتی آن هم هست. گفته شد که اشیاء در خواص ذاتی با یکدیگر اختلاف پیدا نمی‌کنند و خواص ذاتی، منشأ بروز

اختلافات نخواهد بود. اختلافات موجودات عالم در خواص و نمایش‌ها دلیل وجود اختلاف در مبادی پیدایش آن‌ها است و از همین راه ثابت کردیم که در طبیعت پیش از پیدایش کمّ و کیف و پیش از پیدایش ترکیب، دو حقیقت است که منشأ بروز اجسام مختلف می‌گردد.

همان‌طور که از طریق اختلاف عالم در حرکت و سکون و موت و حیات، دو اصل در طبیعت پیش از ترکیب ثابت شد، از طریق اختلاف کیفیت‌ها با یکدیگر به همین طریق نیز اصول متعددی در مبادی آن ثابت می‌شود که آن اصول متعدد منشأ بروز کیفیت‌های متفاوت و متعدد می‌گردد. ما در طبیعت با حرکت و حیات و نور و ظلمت روبرو هستیم، می‌توانیم حیات و حرکت را به یک اصل برگردانیم یعنی همان چیزی که در جهان ماده منشأ حرکت آن می‌گردد منشأ حیات هم هست و اساسا حیات و حرکت یک حقیقت است که در دو لباس نمایش می‌دهد که ما به دلیل دو نمایش مختلف دو نام مختلف روی آن می‌گذاریم، از این رو در اخبار و احادیث وارده از ائمه اطهار(ع) حیات و حرکت به یک نام معرفی شده است. فرموده‌اند: روح استمساک، روح حیات، روح حرکت، روح علم، روح ایمان، روح‌القدس.

روح استمساک در تعریف به نیرویی گفته شده است که با آن نیرو، ذرات و مواد عالم یکدیگر را جلب و جذب می‌کنند، مثبت و منفی یا غالب و مغلوب بوجود می‌آید که مواد مثبت با نیروی غالب خود مواد منفی را در محور خود نگه می‌دارد و می‌چرخاند و با این جذب مواد در محور خود جسمی بوجود می‌آورد که خود را از پاشیدگی می‌تواند حفظ کند. بدیهی است چنین نیرویی که آن را جاذبه می‌نامیم همان نیرویی است که می‌توانیم آن را حرکت بدانیم مثلا جرم خورشید جاذبه دارد و سیارات را در اطراف خود نگه می‌دارد و می‌گرداند. همین‌طور جاذبه مرموزی بین تمام کرات و ذرات است که با آن جاذبه جلب و جذب یکدیگر شده و صورت‌های مختلفی بوجود آورده‌اند. پس نیروی جذب و انجذاب در واقع عین نیروی حرکت



است زیرا جاذبه یک نوع حرکت است که جاذب و مجذوب را بسوی خود می‌کشد و آن را به حرکت درمی‌آورد و باز همان نیروی حرکت منشأ حیات می‌گردد زیرا حیات همان حرکت‌هایی است توأم با عکس‌العمل‌ها و یا جذب ملایم و دفع ناملایم. یعنی اگر هسته‌های مرکزی، آن‌چه را جذب کنند و در محور خود نگهدارند غیر از این کار دیگری انجام نگیرد رشدی در آن‌ها ظاهر نمی‌گردد که حجم آن‌ها کوچک و یا بزرگ شود در این‌جا آن شیئی را که ظاهراً فاقد رشد کمی است جماد و یا جسم نام‌گذاری می‌کنند و اگر به اضافه جسمانیت دارای رشدی باشد که در دو جهت کمی و کیفی و یا کیفی تنها رشد کند و بالا رود آن را گیاه می‌نامیم و نیرویی که باعث رشد آن می‌شود را قوه نامیه نام‌گذاری می‌کنیم. پس نماء اجسام از این ظاهر می‌گردد که موادی، مواد دیگر را بخود جلب نموده و از آن‌چه به خود جذب می‌کند شکل‌ها و صورت‌هایی بوجود می‌آورد که ما آن را گیاه و درخت نام‌گذاری می‌کنیم. پس می‌توانیم قوه نامیه را به همان قوه جاذبه و نیروی حرکت برگردانیم و بگوییم همان چیزی که منشأ حرکت در ذرات و مواد عالم شده منشأ جذب و دفع و منشأ نماء و پرورش هم شده است، و باز آن قوه نامیه را که باعث نماء و تولیدمثل می‌گردد اگر بیشتر توسعه دهیم و از نظر هندسه داخلی وضعیت آن را تغییر دهیم که در داخل وجود آن عکس‌العمل‌هایی به وجود آید و مخابراتی ظاهر گردد نام آن را احساس می‌گذاریم، می‌توانیم بگوییم که قوه نامیه و یا روح نباتی یا روح حیوانی و یا نیروی حرکت همه این‌ها یک حقیقت است که از طریق ترکیبات و هندسه‌های مختلف به صورت‌های مختلف ظاهر می‌گردد.

به چه دلیل ما یک جسمی را زنده می‌دانیم و نام آن را حیوان می‌گذاریم؟
 به دلیل این‌که علاوه بر نماء و تولیدمثل دارای عکس‌العمل و احساسات شده است، در برخورد با اشیاء خارجی عکس‌العمل نشان می‌دهد و از آن‌چه در بیرون وجود او هست برداشت‌های مختلفی دارد. همه این عکس‌العمل‌ها مربوط به



مخابراتی است که از طریق اعصاب در برخورد با اشیاء خارجی به هسته مرکزی وجود آن حیوان مخابره می‌شود و در این مخابرات برای جذب مواد ملایم و دفع ناملایم عکس‌العمل نشان می‌دهد و باز همه این مخابرات خاصیت همان نیروی مرموز است که در داخل این جسم جذب و دفع و حرکت بوجود آورده پس در واقع روح حیات و حرکت و روح جذب و دفع که در بیان امام از آن به روح استمساک تعبیر شده است همه این روح‌ها در واقع یک حقیقت هستند که با یکدیگر تفاوت درجات و مراتب دارند.

مولا امیرالمؤمنین علیه‌السلام در یک حدیثی خاصیت نور عرش را بیان می‌کند و می‌فرماید: نور همان حقیقتی است که سبب پیدایش نیرو و حیات و حرکت و علم و شعور و سایر ادراکات می‌گردد. همان‌طور که انسان‌ها در صنایع خود از یک حقیقت بنام نیرو در صنایع مختلف بهره‌برداری‌های مختلف دارند و یا با نیروی بدن خود کارهای مختلفی انجام می‌دهند. این برداشت‌های مختلف و صورت‌های متفاوت دلیل تعدد آن یک حقیقت بنام نیرو نیست. نیروی طبیعت هم درست از نوع نیروی بدن ما و یا صنایع ما است زیرا ما و صنایع ما جزئی از طبیعت هستیم که آن‌چه در وجود خود و یا در صنایع خود ذخیره داریم از منابع طبیعت برداشت کرده‌ایم. مشاهده می‌کنید که نیروی برق یک‌جا حرکت و جایی دیگر روشنایی و جای دیگر جاذبه و دافعه بوجود می‌آورد، ظاهراً در لباس‌های مختلف خود را نمایش می‌دهد که همه نمایش‌ها مربوط به کمیت و کیفیت صنعتی است که منشأ نمایش نیروی برق شده است. پس نیروی برق یک حقیقت بیشتر نیست که در لباس‌های مختلف جلوه می‌کند. همین‌طور طبق بیان مولا علیه‌السلام نیروی حرکت و نیروی حیات و نیروی علم و ادراک در طبیعت یک حقیقت بیشتر نیستند که در لباس‌های مختلف بر اساس صنعت و سازندگی طبیعت جلوه می‌کند.



تا این‌جا توانستیم ارواح شش‌گانه: استمساک، حرکت، نماء، حیات، روح‌القدس و روح‌الایمان را به یک حقیقت برگردانیم و بگوییم که این روح‌ها و نیروها پیش از آن‌که به ماده تعلق بگیرد و در هندسه‌های مخصوصی نمایش خاصی پیدا کند در ذات خود یک حقیقت است که پس از ترکیب با ماده، جلوه‌های مختلف دارد.

در این‌جا بحث را درباره وحدت نور و نیرو و حیات ادامه می‌دهیم.

تا این‌جا توانستیم حیات و حرکت را به یک حقیقت مربوط کنیم که بگوییم همان چیزی که در اجسام عالم و مواد جهان منشأ پیدایش حرکت می‌گردد و ما از طریق حرکت، آن را نیرو یا قوه نام‌گذاری می‌کنیم منشأ پیدایش حیات هم می‌شود زیرا حیات در واقع شعبه‌ای از حرکت است که با نیروی بیشتر و کیفیت زیادتر در مصنوع بنام حیات خوانده می‌شود، در اصطلاح احادیث و اخبار همه این‌ها با یک کلمه بنام روح معرفی می‌شوند و در برخی آیات قرآن، علم و ایمان هم به عنوان روح علم و روح ایمان خوانده شده است مثلاً در معرفی علم قرآن که خداوند به پیغمبر عنایت فرموده می‌فرماید:

«و کذلک أنزلنا إلیک روحاً من أمرنا ما کنت تدري ما الکتاب ولا الایمان»^{۴۶}

یعنی ما این چنین از عالم امر خود، روحی بنام قرآن بر تو نازل کردیم که پیش از نزول این روح تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست.

با این حساب می‌گوییم همان نیرویی که در اشیاء حرکت بوجود می‌آورد منشأ حیات هم می‌شود و هر چیزی که منشأ حیات می‌شود منشأ علم و ایمان در درجات مختلف خود می‌گردد و این نام‌گذاری‌های مختلف از نظر این است که نیروی حیات و حرکت، خود را در لباس‌های مختلف نشان می‌دهند مانند نیروی شنوایی و بینایی و نیروی تفکر و اندیشه و سایر احساسات، همه این نیروها خاصیت ذاتی روح است که



در بدن انسان پیدا شده است. همان روح از طریق سامعه کار شنوایی انجام می‌دهد و از طریق باصره کار بینایی و از طریق شامه و ذائقه کار ذوق و استشمام و از طریق مغز کار تفکر و به وسیله قلب کار ایمان را انجام می‌دهد. پس نمایش‌ها و آثار مختلف به دلیل تعدد حقیقتی نیست که به وسیله آن این آثار و نمایش‌های مختلف ظاهر می‌گردد لذا با یک کلمه وقتی روح در بدن انسان است و انسان زنده است هر یک از اعضاء درونی یا بیرونی کار خود را انجام می‌دهند و به محض این‌که روح از بدن انسان خارج شد کار تمامی اعضاء داخلی و خارجی هم تعطیل می‌گردد.

کیفیت نور

آیا می‌توانیم نور را هم با نمایش‌های مختلفی که دارد به همان اصل حیات و حرکت برگردانیم و بگوییم همان حقیقتی که منشأ پیدایش حیات و حرکت می‌شود منشأ پیدایش نور هم می‌گردد؟ این حقیقت هم کاملاً معلوم است که نور و نیرو یک حقیقت هستند که در دو لباس جلوه می‌کنند. در صورتی که فقط منشأ حرکت باشد آن را نیرو می‌دانیم و چون خود را جلوه می‌دهد و روشنایی بوجود می‌آورد آن را نور می‌خوانیم. چشمه خورشید با همان جلوه نورانی خود منشأ پیدایش حرکات و رشد گیاهان و حیات حیوانات و انسان‌ها می‌شود و در صنایع انسانی هم همان نیروی برق که منشأ حرکت می‌گردد منشأ نور و روشنایی هم می‌شود. در یک‌جا نور و جایی دیگر نیرو خوانده می‌شود. با این حساب نور و نیرو و حرکت از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرد. یک حقیقت است که از آن در اجسام عالم نور و حیات و روشنایی پیدا می‌شود ولیکن مشاهده می‌شود که نور در تابش خود جلوه‌های مختلف دارد که در آن جلوه‌ها، خود را به رنگ‌های مختلف و یا به نورهای مختلف نمایش می‌دهد، نور سفید و نور سبز و نور سرخ و و نور زرد و بنفش و سایر رنگ‌ها و یا نورها. ارتباط رنگ با نور یک واقعیت غیر قابل انکار است که در واقع نور، رنگ بوده است و رنگ

هم نور است. رنگ‌ها از نورها پیدا می‌شوند. همان‌طور که نور در تابش خود رنگ بوجود می‌آورد اگر همان رنگی که از تابش نور در اجسام پیدا شده ثابت بماند در عین حال که نور است رنگ هم است. اختلاف رنگ و نور در همین است که رنگ در اجسام و مواد عالم یک نور ثابت است اما روشنایی ثابت نیست، تابش پیدا می‌کند و با پیدایش مانع، تابش جلوه او از بین می‌رود. آیا ما می‌توانیم رنگ‌ها و نورهای مختلف را به یک حقیقت برگردانیم و بگوییم همان نوری که خود را در لباس سفید نمایش می‌دهد همان در لباس سرخ و زرد و رنگ‌های دیگر ظاهر می‌سازد. ظاهراً دانش دانشمندان طبیعی در عین حال که نور و ماده را یک حقیقت می‌دانند و می‌گویند ماده عین نور و نور عین ماده است در دو جلوه مختلف، نور را هم مادی می‌دانند و ماده می‌شناسند، نور و نیرو را هم یک حقیقت می‌دانند و قائل به تبدیل نیرو به ماده و یا تبدیل ماده به نیرو هستند، انوار مختلف و یا رنگ‌های مختلف را هم جلوه یک حقیقت می‌دانند و می‌گویند نور و ماده یک حقیقت است. نور ذره است که در امواج مختلف با رنگ‌ها و نورهای مختلف خود را نمایش می‌دهد. حال اگر شدت موج و اهتزاز آن خیلی تند و زیاد باشد به صورت نور سفید و اگر ضعیف‌تر باشد به صورت نور سبز و زرد و در انتهای زردی به صورت نور سرخ و در صفر که موج اهتزاز نداشتند باشد به صورت سیاه جلوه می‌کند.

پس دانشمندان علوم طبیعی عقیده دارند که اولاً نور و نیرو و ماده یک حقیقت است که همه این اختلافات از نمایش آن ظاهر می‌گردد و باز عقیده دارند که رنگ‌ها و نورهای مختلف یک حقیقت است در جلوه‌های مختلف.

ما در بحث‌های گذشته ثابت کردیم که یک حقیقت منشأ بروز اختلافات نمی‌شود و از یک حقیقت دو جلوه مختلف ظاهر نمی‌گردد مگر این‌که این جلوه‌ها از ترکیبات کمّ و کیفی ظاهر گردد که این ترکیبات هم دلیل دوگانگی اصولی است که با یکدیگر ترکیب می‌شوند.

چطور ممکن است نیرو که به دلیل تحریک، نیرو نامیده می‌شود به صورت ماده یا جسم درآید و حالت سکون بر آن عارض گردد؟ در واقع شیئی خاصیت ذاتی خود را از دست بدهد. مطلب دیگری هم که در جای خود از آن بحث خواهد شد این است که تبدیل یک ذات به ذات دیگر محال و ممتنع است یعنی هرگز شیئی حقیقت خود را از دست نمی‌دهد و تبدیل به حقیقتی که متباین با وضع اولیه خود باشد نمی‌گردد. آیا نور خودبخود ظلمت می‌شود و یا ظلمت خودبخود نور می‌گردد؟ آیا یک ماده ممکن است که موجودیت خود را از دست بدهد و به صورتی ظاهر گردد که برخلاف وضع ذاتی خود باشد؟

با این حساب هرگز در طبیعت چیزی خاصیت ذاتی خود را از دست نمی‌دهد و در خواص ذاتی بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرد. ظهور اختلافات در عالم طبیعت برهانی است روشن بر این که سرچشمه پیدایش این اختلافات از یک حقیقت بیشتر و زیادتر است ما نمی‌توانیم این فرضیه را قبول کنیم که یک حقیقت بسیط و یک‌نواخت، دو جلوه مختلف داشته باشد مگر این که در پیدایش این جلوه‌ها با غیر خود ترکیب گردد که در واقع جلوه‌های مختلف از ترکیبات مختلف بوجود آید. آیا شما در خلاً مطلق در جایی که هیچ نیست و چیزی وجود ندارد می‌توانید نور را به غیر نور جلوه دهید؟ می‌توانید از یک حقیقت به اسم نور، نمایش‌های مختلف بوجود آورید و یک حقیقت را به رنگ‌های مختلف نمایش دهید؟

اختلاف نمایش‌ها در طبیعت اثر ترکیب دو حقیقت با یکدیگر و اثر دوگانگی موجودات طبیعت است. شما آب را در ظرف‌های بی‌نهایت بزرگ یا بی‌نهایت کوچک قرار دهید. بین این بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک اختلاف مراتب است که می‌گوییم این قطره و آن دریا است ولیکن در این مراتب بزرگ و کوچک برخلاف حقیقت خود جلوه‌ای ندارد. همه جا آب است و فقط آب و اگر جایی به صورت بخار یا مایع دیگر جلوه کند مربوط به ترکیب و یا اختلاط آب با غیر خود است. با این

حساب یک حقیقت هرگز نمی‌تواند برخلاف حقیقت واقعی خود جلوه مخصوصی پیدا کند مگر این‌که آن جلوه در ارتباط و ترکیب با غیر خود باشد. نور اگر یک حقیقت باشد مثلاً سفید، در این چراغ تا میلیاردها چراغ دیگر و چشمه خورشید همه جا به رنگ سفید و نور سفید جلوه می‌کند و در شدت و ضعف واقعیت خود را از دست نمی‌دهد. همین‌طور اگر نور در واقعیت خود سبز یا سرخ یا به رنگ دیگر باشد. پس در اینجا می‌توانیم همان بیان مولا علیه‌السلام را تصدیق کنیم و به آن ارزش، واقعیت و حقیقت بدهیم که حضرت می‌فرماید: خداوند نورهای مختلف آفریده و آن نورهای مختلف منشأ پیدایش رنگ‌های مختلف می‌گردد و هر کدام از آن نورها که منشأ پیدایش رنگ مخصوصی می‌گردد منشأ پیدایش حیات و حرکت هم است. ایشان ضمن یک حدیثی که به قسمتی از آن در مباحث گذشته اشاره شد می‌فرمایند: عرش خدا نور عالم طبیعت است و این نور عالم طبیعت که در وضع ذاتی خود نامتناهی است در واقع چهار نور است که منشأ پیدایش چهار رنگ اساسی می‌گردد و آن چهار رنگ باز در ترکیبات مادی خود منشأ پیدایش رنگ‌های مختلف می‌شود. بهتر است که ابتدا عین حدیث را در این‌جا از کتاب احتجاج طبرسی نقل کنیم و بعد در ارتباط این حدیث با طبیعت صحت فرمایش آن بزرگوار را ثابت کنیم.

می‌فرماید: إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ أَرْبَعَةِ نُورٍ أبيضٌ منه أبيضٌ والبياضُ و نور أخضرَ منه أخضرَت الحُضْرَة و نور أصفرَه منه اصْفَرَّتِ الصُّفْرَة و نور أحمرٍ منه احْمَرَّت الحُمْرَة و هو حياثٌ كُلِّ شَيْءٍ و نور كل شَيْءٍ سبحانه وتعالى عما يقولون عُلُوا كِبْرًا.^{۴۷}

یعنی خداوند متعال عرش خود را از چهار نور آفرید که از هر یک رنگ مخصوصی و یا نور مخصوصی ظاهر می‌گردد. اول نور سفید که از آن سفیدی‌ها پیدا می‌شود،

^{۴۷} برای ملاحظه متن کامل حدیث عرش به ضمیمه ۳ مراجعه شود.



دوم نور سبز که از آن رنگ‌های سبز ظاهر می‌گردد، سوم نور زرد که از آن زردی‌ها نمایان می‌شود، چهارم نور سرخ که از آن سرخی‌ها ظاهر می‌گردد و همین نور عرش منشأ پیدایش حیات و حرکت و علم و دانش در هر چیزی می‌شود. این حدیث از مولا دلالت بر این دارد که اولاً نور و حیات و علم و حرکت یک حقیقت است و ثانیاً نور در وضع ذاتی خود چهار نور است که منشأ پیدایش رنگ‌ها و نورهای مختلف می‌گردد.

انطباق انوار اربعه با طبیعت

بهترین دلیل صحت فرضیه‌های علمی و یا احادیث و اخبار و آیاتی که از واقعیت خبر می‌دهد انطباق آن با طبیعت است. صحت یک فرضیه و یا یک حدیث از آنجا کشف می‌شود که آن حدیث و یا فرضیه صددرصد منطبق و موافق با طبیعت باشد. به هر میزانی که این انطباق بهتر و زیادتر باشد صحت حدیث و فرضیه‌ها محرزتر می‌شود و به هر میزانی که انطباق ضعیف‌تر باشد، عدم صحت فرضیه‌ها به همان میزان ضعیف‌تر.

آیات قرآن و احادیث وارده در تفسیر همین آیات از آن جهت صددرصد درست و روشن است که مطابق با طبیعت است مثل این که آیات قرآن و مفسرین آن، طبیعت را برابر چشم ما اوراق می‌کنند و حقایق آن را برای ما تشریح و روشن می‌سازند. واحد مبدئی که سرچشمه پیدایش حرکت و رنگ و روشنائی در عالم طبیعت می‌گردد در لسان ائمه اطهار(ع) به عنوان یک نور نامتناهی معرفی شده است. یکی در لسان مولا (ع) طبق حدیث گذشته که فرمودند عرش خدا چهار نور است که این چهار نور مبدأ پیدایش رنگ‌ها و نورها در عالم طبیعت می‌شود و درست مانند همین حدیث فرمایش امام صادق(ع) در تفسیر حروف طبیعت، که منشأ پیدایش مخلوقات و موجودات عالم می‌شود. می‌فرمایند: آن یک اسم نامتناهی و یک نور نامتناهی است



که در نهاد خود چهار جزء است^{۴۸} و این اجزاء به ترتیب اجزاء ماده نیست که یک ذراتی کنار یکدیگر قرار گیرند و هر کدام مکان مخصوصی داشته باشند بلکه این اجزاء هر کدام در ذات و نهاد خود یک موجود مستقل هستند بطوری که اجزاء چهارگانه آن داخل یکدیگر است، بدون این که مزاحم با یکدیگر یا مزاحم با مواد عالم باشند.

در تعریف این چهار جزء می‌فرماید: رنگ است نه رنگ‌آمیزی، نور است نه این که شیئی نورانی باشد، خودبخود مستور است بدون این که حجابی داشته باشد، حروف است، بدون این که لفظ یا عبارتی باشد که در بیان و کتابت جاری گردد، مشخص است نه این که مانند اجسام و مواد عالم جسم و جسدی باشد که حدود زمانی یا مکانی داشته باشد. جمله‌ای که این حدیث را به حدیث عرش از مولا (ع) مربوط می‌کند این عبارت است که می‌فرماید: لَوْنٌ غَیْرُ مَصْبُوعٌ ، یعنی رنگ است نه رنگ‌آمیزی، مولا(ع) هم در جملات خود فرمودند: نور عرش چهار جزء است که طبیعت از آن رنگ‌آمیزی می‌شود. فرمودند: عرش چهار نور است: نور سرخ که از آن سرخی‌ها بوجود می‌آید، نور سبز و زرد و سفید که از آن‌ها سبزی و زردی و سفیدی‌ها ظاهر می‌شود. سرخی‌ها و سفیدی‌ها یعنی همان موادی که در طبیعت رنگ‌آمیزی شده و ما از آن بهره‌برداری می‌کنیم. موادی که در طبیعت به رنگ سرخ ، خود را نمایش می‌دهند یک مواد مصبوع و رنگ‌آمیزی شده است. این ماده رنگین پیش از این که رنگ‌آمیزی می‌شود چیست؟ آن رنگی که ماده با آن رنگ‌آمیزی می‌شود چیست؟ به عبارت دیگر اجسام سفید و سرخ و سبز، اجسامی هستند که در طبیعت، رنگ‌آمیزی شده‌اند و با همین رنگ‌آمیزی خود را در لباس رنگ‌های مختلف نمایش می‌دهند. اگر ما از مواد طبیعت رنگ را بگیریم آن رنگ پس از آن که از

طبیعت جدا می‌شود چیست؟ ماده رنگین پس از آن که رنگ خود را رها می‌کند چیست؟ همان‌طور که در محیط تابش نور با همان تابش نور، رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود اگر جلوی تابش نور را بگیریم محل تابش نور به سیاهی برمی‌گردد، ذرات رنگین طبیعت هم به همین حالت است زیرا رنگ از نور پیدا می‌شود. اگر از ماده، رنگ‌های مختلف را بگیرند به سیاهی برمی‌گردد، یعنی اگر بتوانیم سفیدی و صفای هوا را از هوا بگیریم مولکول‌های هوا به تاریکی و سیاهی برمی‌گردد و اگر رنگ سرخ و نور سرخ را از جسمی بگیریم آن جسم به سیاهی برمی‌گردد. از این‌که هر ماده‌ای یا هر محیط روشنی بعد از سلب نور و رنگ به سیاهی برمی‌گردد دانسته می‌شود که حالت اولیه جسم، سیاهی است یعنی رنگ سیاهی، بی‌رنگی است که در برابر رنگ به صورت سیاهی نمایش پیدا می‌کند. ماده همان‌طور که در ذات خود ساکن است و از نور، حرکت می‌گیرد، در ذات خود میت است که از نور، حیات می‌گیرد و در ذات خود بی‌رنگ است یا تاریک است که از نور، رنگ و روشنایی می‌گیرد. با این حساب در طریق انطباق حدیث با طبیعت مشاهده می‌کنیم که مواد طبیعت به رنگ‌های مختلف خود را نمایش می‌دهند و هر یک با این رنگ‌ها در برابر تابش نور، شدت بیشتری پیدا می‌کند یعنی رنگ سرخ در برابر تابش نور خورشید با سرخی بیشتر جلوه می‌کند، همین‌طور اجسام رنگین دیگر.

در این حدیث می‌فرماید: چهار رنگ اساسی از نور پیدا می‌شود که طبیعت با آن رنگ‌آمیزی می‌شود ولیکن در مکاشفات طبیعی از طریق تجزیه نور، رنگ بنفش و نور بنفش هم قابل رؤیت است که آن هم درگوشه‌ای از منشور تجزیه نور، خود را نمایش می‌دهد. این رنگ بنفش به عبارت عربی ازرق خوانده می‌شود. پنج رنگ اساسی از پنج نور به نام‌های ابیض - احمر - ازرق - اصفر و اخضر است که در برابر این پنج رنگ یک رنگ بی‌رنگی بنام اسود وجود دارد. در نتیجه از طریق نمایش



طبیعت شش رنگ اساسی کشف می‌شود. مبادی پیدایش رنگ‌های شش‌گانه شش اصل است که از ترکیب آن‌ها با هم سایر رنگ‌ها ظاهر می‌گردد و آن شش اصل:

ماده که خود را به رنگ سیاهی و تاریکی نشان می‌دهد.

رنگ سفید که از نور سفید ظاهر می‌گردد و مواد طبیعت با نور سفید رنگ‌آمیزی می‌شود و سفید جلوه می‌کند.

رنگ سبز یا نور سبز که از ترکیب با مواد طبیعت رنگ‌های سبز و نورهای سبز ظاهر می‌شود.

رنگ بنفش یا نور بنفش که از ترکیب آن با مواد عالم به رنگ یا نور بنفش جلوه می‌کند.

رنگ سرخ یا نور سرخ که مواد عالم با آن ترکیب و رنگ یا نور سرخ جلوه می‌کند. رنگ زرد یا نور زرد که مواد عالم از ترکیب با آن به رنگ یا نور زرد جلوه می‌کند. باز از اختلاط و ترکیب این رنگ‌ها و نورها با یکدیگر رنگ‌های مختلف دیگر ظاهر می‌گردد. پس از این راه کشف می‌شود که واحد مبدئی که مبدأ و منبع پیدایش رنگ‌ها و نورها و حرکات می‌شود در نهاد و در ذات خود پنج نور است که طبیعت با آن رنگ‌آمیزی می‌شود و در مقابل آن یک بی‌رنگی بنام سیاهی هست که خاصیت ذاتی مواد طبیعت است.

در این جا برای ردّ فرضیه طبیعیون و مادیون که می‌گویند فقط یک حقیقت بنام ماده است که در لباس و حرکات و عوارض به این شکل‌ها خود را نمایش می‌دهد، در جواب آن‌ها همان دلایل و براهین گذشته تکرار می‌شود که هرگز یک حقیقت نمی‌تواند در دو لباس و دو جلوه مختلف ظاهر گردد زیرا عوارض و جلوه‌ها نمایش یک حقیقت است و این جلوه‌ها فرعی است که از یک اصل ظاهر می‌گردد و به تعبیری دیگر اصولی است که در لباس فروع خود را آشکار می‌سازد. همان‌طور که ممکن نیست مثلاً آب را در جلوه‌های مختلف که غیر آب است به نمایش درآوریم یا

خاک را در جلوه‌های مختلف، با همین برهان نمی‌توانیم یک حقیقت را در دو جلوه مختلف ظاهر سازیم مگر این‌که آن یک حقیقت با غیر خود ترکیب شود و از ترکیب، دو جلوه مختلف یا بیشتر ظاهر گردد. بنابراین اگر نور در ذات خود فقط رنگ سفید و نور سفید است ما از این نوری که در ذات خود فقط سفید است نمی‌توانیم جلوه‌های دیگر بنام سرخی یا زردی یا سیاهی و چیز دیگر ظاهر کنیم زیرا از یک رنگ، دو رنگ قابل پیدایش و نمایش نیست. پس، از منبع نور سفید، سرخی‌ها و زردی‌ها قابل ظهور نیست مگر این‌که هر یک از آن‌ها منبع جداگانه‌ای داشته باشند. همان برهانی که در پیدایش حرکت و رنگ و حی و میت، ایراد شد در این‌جا هم وارد است که می‌گوییم مبدأ پیدایش نور اگر ذاتا جلوه سفیدی دارد که نور سفید و رنگ سفید است، سرخی و زردی از کجا ظاهر می‌شود؟ یا اگر آن منبع ذاتا سرخ است یا سفیدی یا زردی و سیاهی از کجا ظاهر می‌شود؟ تعدد و اختلاف رنگ‌ها و نورها با هم دلیل تعدد و اختلاف مبدأ پیدایش رنگ‌ها و نورها است.

با این حساب در تطبیق فرمایش مولانا (ع) با طبیعت می‌گوییم خداوند متعال نورهای مختلف آفریده که از آن نورها، رنگ‌های مختلف بوجود می‌آید.

کسانی که می‌گویند سفیدی یا جلوه‌های سفید از یک منبع نیست بلکه این رنگ و روشنایی سفید از ترکیب رنگ‌ها و از ترکیب روشنایی‌های سرخ و زرد و بنفش و غیره پیدا می‌شود که وقتی همه رنگ‌ها و نورها با هم ترکیب شوند یا مخلوط گردند از این اختلاط و ترکیب، سفیدی ظاهر می‌گردد، در جواب آن‌ها می‌گوییم با همان برهان گذشته البته ممکن است دو شیئی یا چند چیز دیگر وقتی با هم ترکیب شود پس از ترکیب در لباس دیگری جلوه کند ولیکن همین ترکیب و تجزیه که شما با منشور نور آن را از یکدیگر جدا می‌کنید و هر کدام را جداگانه از نورهای دیگر به نمایش در می‌آورید خود همین تجزیه دلیلی است روشن بر این‌که اولاً نورها و رنگ‌ها در ذات خود مختلف و متفاوتند که در جلوه‌های مختلف ظاهر می‌گردند زیرا

تجزیه به معنای جدا کردن اجزاء از یکدیگر است اگر نور در ذات خود یک حقیقت باشد تجزیه امکان ندارد و در تجزیه فقط صورت خود را جلوه می‌دهد پس منشور نور، انوار مختلفی را در برابر ما جلوه‌گر می‌سازد و ثابت می‌کند که در طبیعت نورهای مختلفی هستند که منشأ پیدایش رنگ‌های مختلف می‌گردند و اکنون که نور سرخ یا زرد یا بنفش، نورهای مستقلی هستند چرا نور سفید یک نور مستقل یا رنگ مستقلی نباشد؟ دلیل استهلاک رنگ‌ها و نورهای دیگر در نور سفید این نیست که نور سفید مجموعه نورها و رنگ‌های دیگر است بلکه اگر ما طبیعت را به یک رنگ و به یک نور از این رنگ‌ها و نورها رنگ‌آمیزی کنیم طبیعت در لباس همین رنگ‌ها جلوه می‌کند و سایر رنگ‌ها در آن اکثریت مستهلک می‌گردد یعنی اقلیت در برابر اکثریت نمایش ندارند، اقلیت هست ولی در اکثریت مستهلک شده و بدون نمایش می‌ماند. خداوند اکثریت مواد طبیعت را چه آن که هوا از آن بوجود می‌آید چه آب‌ها یا چیزهای دیگر این اکثریت را به رنگ سفید و نور سفید مجهز کرده است در نتیجه فقط یک رنگ و یک نور به عنوان اکثریت خود را نمایش می‌دهد و اقلیت‌ها در این اکثریت بدون نمایش می‌مانند. منشور تجزیه نور یا قوس قزح جهت تابش نور سفید را تغییر می‌دهد. در این تغییر جهت تابش، نورهایی که در اقلیت است به نمایش درمی‌آید یا به عبارت دیگر می‌گوییم لباس طبیعت سفید است که خدا یکسره آن را به نور سفید شارژ کرده^{۴۹} و در برابر تابش نور، همان رنگ سفید و نورسفید بیشتر از نورها و رنگ‌های دیگر جلوه می‌کند. طبیعت درست مانند شیشه است که اگر به رنگ سرخ مجهز باشد نور سرخ را فقط منعکس می‌کند و اگر به نور زرد و سبز باشد همان نور را منعکس می‌کند، اگر به نور سفید باشد نور سفید را منعکس می‌کند و نورهای دیگر در لباس اقلیت مشخص و بدون نمایش می‌مانند.

واحد مبدئی پنج نور اساسی است که به ضمیمه ماده شش اصل می‌شود که از ترکیب این‌ها طبیعت بوجود می‌آید.

خواص ذاتی نورها و عدم تناهی آنها

بهترین راه کشف حقیقت نور، مقایسه آن با ماده است. در واقع نور و ماده یا به عبارت قرآن نور و ظلمت در قیاس با یکدیگر گرفتار تناقض و تضاد هستند یعنی آن‌چه در عالم ماده وجود ندارد در نور موجود است و آن‌چه در نور نیست در ماده وجود دارد. این دو اصل در واقع مثبت و منفی است که آن‌چه در نور هست یا از نور بوجود می‌آید در ماده نیست و از ماده ظاهر نمی‌گردد. اولین تناقض نور با ماده این است که در قیاس با هم متناهی و نامتناهی هستند یعنی ماده ذاتا از جزء تا کل محدود است، ملازم با ابعاد ثلاثه است، در جهان ماده فرض یک وجود نامتناهی غلط و محال است یعنی در جهان ماده و اشیایی که از ماده بوجود می‌آید و به ماده برمی‌گردد، عدم تناهی نیست بلکه جهان ماده هر چقدر هم که زیاد باشد و رسیدن به انتهای آن از عهده انسان خارج باشد ذاتا محدود و متناهی است به همین مناسبت جهان ماده یا مواد عالم را واحد عددی نام‌گذاری کرده‌اند. اعداد عالم از ماده بوجود می‌آید و به ماده برمی‌گردد، ماده یعنی عدد و عدد یعنی ماده. نمی‌شود کاری کرد که ماده از قابلیت شماره و اشاره ساقط گردد چون این قابلیت مانند ابعاد ثلاثه لازمه وجود ماده است که به دلیل ظهور مادیت ظاهر می‌گردد و با فناء ماده از بین می‌رود. پس جهان ماده از ذره بی‌نهایت کوچک گرفته تا بزرگ، محدود و معدود است و قهرا متناهی است و در قیاس نور با ماده، نور در ذات خود نامتناهی و مجرد از زمان و مکان است. این ضعف و شدتی که در نور مشاهده می‌شود از طریق تعلق نور به ماده پیدا می‌شود، یعنی وقتی نور به ماده تعلق می‌گیرد در این تعلق، تنزل پیدا می‌کند و ظاهرا از خود محدودیت نشان می‌دهد که در چهارچوب زمان و مکان قرار می‌گیرد،

این محدودیت برای نور از طریق تنزل در جهان ماده و از طریق تعلق به ماده ظاهر می‌گردد مانند دریا که از طریق لوله یا نهر کوچکی در اختیار ما قرار می‌گیرد. دریا بزرگ است ولیکن با ظرف کوچک مقدار کمی در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

نظر به این که وجود ماده ملازم محدودیت و تناهی است نوری هم که به ماده تعلق می‌گیرد در اثر این تعلق، محدودیت پیدا می‌کند و در مراتب شدت و ضعف قرار می‌گیرد با این که ذاتا محدود نیست، پس نور در ذات خود نامحدود است برای همین در علم و قدرت خداوند هم نامحدود است. در این جا می‌توانیم حقایق جهان را از نظر محدودیت و عدم محدودیت به سه قسمت کنیم و برای هر یک نام مخصوصی قائل شویم :

متناهی به حدود

نامتناهی به حدود و متناهی به وجود

نامتناهی مطلق

منظور از متناهی به حدود، شیئی است که در چهارچوب بُعد مکانی قرار می‌گیرد و صاحب محدودیت زمانی و مکانی می‌شود یعنی ابتدا و انتهای زمانی و مکانی دارد. می‌شود از نقطه‌ای شروع کرد و از نظر شمارش یا طی مسافت آن را به انتها رسانید زیرا حقیقتا اول و آخر و ابتدا و انتها دارد. محدودیت از لوازم ذاتی آن است و آن جهان ماده و اجسام عالم است. اما نامتناهی به حدود و متناهی بوجود، جهان نور است. نور از نظر حدود، نامتناهی است. یعنی ابتدا و انتهای مکانی ندارد که با قطع مسافت در مسیر حرکت به آخر برسد زیرا خدا نور را بدون آخر و بدون حدّ مکانی آفریده است، چیزی که خدا آن را نامحدود آفریده نمی‌توان برایش حدّی پیدا کرد. منظور ما از متناهی به وجود، تناهی به وجود خداوند متعال و قرار گرفتن در محاصره قدرت مافوق است یعنی نور در برابر ذات خدا و قدرت خدا به آخر می‌رسد و این به آخر رسیدن غیر از حدّ مکانی و محدودیت ذاتی است.

برای کشف تناهی به وجود و نامتناهی به حدود می‌توانیم دو انسان را در قیاس با هم مشاهده کنیم مثلا اگر انسان در بیابان تنها باشد و یک انسان نیرومند و قدرتمند باشد این انسان در قیاس با جهان یا بیابانی که در آن زندگی می‌کند نامحدود است نمی‌شود به انسان گفت از کجا تا کجا هستی و از کجا تا کجا مال تو است، او در جواب می‌گوید من فوق همه چیزم و از همه جا تا همه جا مال من است، چیزی نمی‌تواند مرا محدود کند و جلوی قدرت و متصرفات مرا بگیرد. در واقع این انسان نسبت به ماسوای خود نامحدود است زیرا همه چیز مال اوست و او فوق همه چیز قرار گرفته است و بر تمام اشیاء حاکم و مسلط است، ولیکن همین انسانی که در قیاس با اشیاء نامحدود است در مقابل انسان دیگر به محدودیت باز می‌گردد، چنین انسانی را می‌گوییم نامتناهی به حدود و متناهی به وجود. یعنی اگر تنها باشد نامتناهی است ولیکن وقتی در برابر مقامی و قدرتی مثل خود قرار می‌گیرد به محدودیت و تناهی برمی‌گردد یعنی آزادی و قدرت این انسان بوسیله قدرت و آزادی انسان دیگری مانند خود محدود و متناهی می‌شود چنین محدودیت را تناهی به وجود می‌نامیم که اگر آن انسان دیگر نباشد نامتناهی است و اکنون که انسان دیگری هست متناهی می‌شود. در واقع شخصیت‌های بزرگ عالم مانند پیغمبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) در دایره علم و قدرت خود و در قیاس با خود و سایر موجودات نامتناهی هستند ولی همین انسان‌ها در برابر قدرت خداوند متعال متناهی و محدود می‌شوند. این تناهی را تناهی به وجود می‌نامیم، زیرا از نظر زمان و مکان و طی مسافت حدودی ندارد و ابتدای و انتهایی در برابر آن قابل تصور نیست ولیکن در برابر انسانی مانند خود یا قدرت بالاتری مانند خدا محدودیت و تناهی پیدا می‌کند. جهان نور و انوار در ذات خود نامتناهی است و در ذات خود فاقد شدت و ضعف و تجزیه و مراتب است. ماده در قیاس با جهان نور مانند قیاس صفر با عدد نامتناهی است. این را می‌دانیم که عدد هرچند زیاد باشد اگر بر بی‌نهایت قسمت شود خارج

قسمت به صفر می‌رسد و اگر بی‌نهایت بر عدد قسمت شود خارج قسمت بی‌نهایت است. این تقسیم عدد بر بی‌نهایت یا تقسیم بی‌نهایت بر عدد، موقعیت و خاصیت تعلق نور به ماده است. نور که در ذات خود بی‌نهایت است چون بر اجسام عالم تقسیم شود بی‌نهایت می‌شود (هر جسمی به کمک نور بی‌نهایت می‌شود). به همین مناسبت انسان‌ها با این‌که در دایره جسمانیت و مادیت خود محدود هستند از طریق روحانیت و نورانیت و از طریق کمالات وجودی خود که آن کمالات از راه تعلق نور به ماده پیدا شده است نامتناهی می‌شوند و مافوق آن‌ها فقط خداوند متعال است پس وقتی جهان نور را بر ماده قسمت می‌کنند یعنی نامتناهی بر متناهی قسمت می‌شود، در نتیجه خارج قسمت چنین تقسیمی بی‌نهایت است و اگر ماده را بر نور قسمت کنند خارج قسمت صفر است زیرا عدد بر نامتناهی قابل تقسیم نیست. با این حساب جهان نور در ذات خود و در وضع ذاتی خود نامحدود است. در تعریف نامحدودیت نور امام صادق (ع) ضمن حدیثی در کتاب کافی که آن را تعریف می‌کند می‌فرماید:

«مَنْفِي عَنهُ الْإِقْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنهُ الْحُدُودُ»^{۵۰}.

یعنی از جهان نور چه محدودیتی بنام ابعاد ثلاثه باشد و چه محدودیتی بنام کرویت و دایره بودن برداشته می‌شود. یعنی نور در ذات خود نامتناهی و نامحدود است فقط به وجود خدا متناهی می‌شود، یعنی ذات خدا حاکم بر نور و فوق نور قرار گرفته و از همین فوقیت در کتاب خود تعریف می‌کند که «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^{۵۱}. یعنی عرش خدا نور خدا است و از آن در جهان ماده حیات و حرکت پیدا می‌شود، محکوم به امر خداوند متعال و مغلوب به اراده او هست. به همین مناسبت می‌گوییم نور از نظر حدود مکان و قطع مسافت فاقد ابتدا و انتها است

^{۵۰} اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۱۱۲

^{۵۱} آیه ۵ سوره طه

ولیکن منتاهی به وجود خداوند است و این را تناهی به وجود می‌نامیم نه تناهی حدودی و مکانی.

اما نامنتاهی مطلق که از نظر زمان و مکان بدون اول و آخر است، ذات مقدس خداوند متعال است که ابتدا و انتهای زمانی برایش قابل تصور نیست یعنی خداوند متعال به علم و قدرت خود در ذات خود تناهی و محدودیت پیدا نمی‌کند. پس وجود خدا از نظر حدود، نامنتاهی است و از نظر وجود هم نامنتاهی است یعنی بالاتر از هر کس و هر چیزی است و خود او فردی در برابر خود یا بالاتر از خود نمی‌شناسد و پیدا نمی‌کند، پس او نامنتاهی مطلق است. در این جا اولین حقیقتی که در قیاس نور با ماده پیدا می‌شود همین تناهی و عدم تناهی است لذا جهان ماده را واحد عددی و جهان نور را واحد مبدئی نام‌گذاری کرده‌ایم.

خصایص دیگر نور در قیاس با ماده

دومین خصیصه نور در قیاس با ماده این است که نور یک رشته اتصالی نامنتاهی است. یک نوع اتصالی که پیدایش انفصال و قطع آن از یکدیگر ممکن نیست و این اتصال نظیر اتصال اجسام و مواد با یکدیگر نیست که عین متصل بودن قابل انفصال باشد. رشته اتصالی نور یک اتصالی است که از انفصال بوجود نیامده است در نتیجه پیدایش انفصال در آن ممکن نیست به نحوی که آن انفصال از اتصال بوجود آمده باشد.

همان طوری که گفته شد ماده ذاتا اجزاء منفصله از هم است که اتصال آن اجزاء به وسیله خود مواد ممکن نیست. نور هم یک رشته اتصالی نسبت به یکدیگر است که امکان انفصال در آن بوسیله خود نور ممکن نیست و باز این انفصال و اتصالی که در نورها مشاهده می‌شود از طریق اتصال و انفصال با ماده است یعنی نور در تعلق با ماده از آن وضع ذاتی خود تنزل پیدا می‌کند و بوسیله ماده کم و زیاد شده و یا اتصال

و انفصال در آن بوجود می‌آید که در واقع این انفصال هم نمایش انفصال است نه انفصال واقعی. مشاهده می‌کنید که با هیچ وسیله‌ای نمی‌شود شعاع نور را از مرکز تابش آن قطع کرد مثلا نور خورشید که از مرکز تا هزاران سال نوری تابش می‌کند ممکن نیست رشته اتصالی تابش آن را که از چشمه خورشید تا سال‌های نوری ادامه دارد قطع کنید چنان‌که در اثر قطع این رشته اتصالی، قسمتی از شعاع نور در مقابل وسیله قطع‌کننده و قسمتی در مابعد آن‌ها قرار گیرد. اگر بتوانیم رشته اتصالی نور را از مرکز تابش آن قطع کنیم معنای قطع اتصال این است که پس از قطع شعاع نور از مرکز مدتی فضا روشن باشد زیرا شعاع خورشید که فضا را روشن کرده مثلا در موقعی که کسوف بوجود می‌آید کره ماه جلوی تابش خورشید را می‌گیرد بایستی فضا لااقل برای مدتی در حال روشنایی باقی بماند زیرا کره ماه، شعاع نور را قطع کرده در نتیجه باید قسمتی از این شعاع در آن طرف کره ماه و قسمتی در طرف مقابل باقی بماند در نتیجه به‌زودی تاریکی بوجود نیاید و یا اصلا تاریک نشود. اگر هم با وسیله‌ای بتوانیم چهره خورشید را بپوشانیم لازم است روشنایی آن در کائنات به حال خود باقی باشد زیرا با پوشاندن چهره خورشید در نزدیک جرم خورشید، شعاع آن که در کائنات پخش شده بایستی به‌جای خود و به حال خود باقی باشد مانند نهر آبی که از بالا آن را قطع کنید و آب‌هایی که از محل قطع جریان در این‌طرف بوده به حال خود باقی است شما نمی‌توانید با قطع جریان آب، آب‌های جاری شده را بلافاصله به سرچشمه جوشش آب‌ها برگردانید. مواد عالم چه از نوع گازها باشد و چه از نوع هواها یا آب و اجسام دیگر و چه از نوع عطریات و بوهای بد و خوب، همه این‌ها از یکدیگر قابل قطع است و بعد از قطع جریان، قسمتی در آن‌طرف و قسمتی در طرف دیگر باقی می‌ماند ولیکن شعاع نور با یک‌چنین کیفیتی قابل قطع نیست. نور بوسیله اسباب و ابزاری که می‌خواهیم آن را از مسیر تابش قطع کنیم انعکاس پیدا می‌کند یعنی بلافاصله شعاع نور از محل تابش به مرکز تابش برمی‌گردد. مثلا اگر کسی

دست خود را روی چهره خورشید بگذارد و یا پرده‌ای روی آن بکشد تمام انواری که از خورشید به کائنات رفته بلافاصله به مرکز آن برمی‌گردد و قطع آن ممکن نیست. شما وقتی خودتان برابر تابش آفتاب ایستاده‌اید در قسمت دیگر سایه شما پیدا می‌شود. پیدایش سایه برای این است که بدن شما مانع تابش نور شده نه این که شعاع نور را قطع کرده باشید که اگر قطع شده طرف دیگر هم بایستی به حال روشنایی باقی بماند یا مثلاً نیروی برق که در سیم‌ها جریان دارد اگر ما سیم را قطع کردیم این قطع سیم نبایستی مانع وجود نور در قسمت‌های قطع شده باشد. نیروی برق که در سیم جریان پیدا می‌کند از جنس نور است که مشاهده می‌کنیم در لامپ‌ها تبدیل به نور می‌شود. پس اگر یک رشته سیم یک میلیون کیلومتری اتصال به منبع برق پیدا کند و نیروی برق در آن‌ها جاری شود و بلافاصله بعد از جریان، برق را قطع کنیم بلافاصله آن رشته سیم یک میلیون کیلومتری فاقد نیروی برق یا نور برق می‌شود. پس با قطع جریان، شعاع نور را به مرکز نور برمی‌گردانیم نه این که بتوانیم از یکدیگر قطع کنیم. در هر صورت نور با وسیله‌هایی که جلوی تابش آن را می‌گیریم منعکس می‌گردد و به مرکز تابش برمی‌گردد نه این که قطع شود که قسمتی در این طرف و قسمتی در طرف دیگر باقی بماند. پس می‌گوییم نور یک رشته اتصالی غیر قابل انفصال است که با همین خاصیت ذاتی خود همه کائنات را به یکدیگر متصل کرده است و تمام اجرام منفصله اجسام را به یکدیگر وصل نموده است، بطوری که نمی‌توانیم دو جرم آسمانی را در فاصله میلیاردها سال نوری از یکدیگر جدا و منفصل بشناسیم، بلکه ابتدا و انتهای عالم و یا ابتدا و انتهای تاریخ بوسیله همین شعاع نور با یکدیگر متصل است با این که اجرام ماده از یکدیگر فاصله دارند، درعین انفصال از یکدیگر بوسیله شعاع نور و یا نیروی جاذبه به یکدیگر متصل هستند در نتیجه پیدایش خلأ مطلق در عالم نور ممکن نیست. نمی‌توانیم جایی پیدا کنیم یا پیدا کنید و جایی بسازید که از همه چیز خالی باشد. ممکن است خلأ از ماده



و یا ذرات آن پیدا شود ولیکن خلأ از وجود نور و نیرو یا بالاتر از آن خلأ از وجود خداوند متعال ممکن نیست. در نتیجه جهان آفرینش ملاً است و پیدایش خلأ ممکن نیست. این خلأ مرسوم که ظرفی را خالی می‌کنند خلأ از وجود ذره و ماده است. پیدایش خلأ از وجود نور و نیرو ممکن نیست. به همین مناسبت می‌گوییم نور در ذات خود یک رشته اتصالی است که انفصال در آن راه ندارد و کسانی که مانع تابش نور می‌شوند نمی‌توانند آن طرف تابش را از طرف دیگر قطع کنند بلکه با ایجاد حجاب جلوی نور، شعاع نور را به مبدأ برمی‌گردانند نه این‌که بتوانند آن را از مبدأ قطع کنند.

خداوند متعال در آیه‌الکرسی در سوره بقره، نور را به عنوان عروه‌الوثنی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنْفِصَامٍ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^{۵۲} یعنی نور رشته محکمی است که قابلیت انفصال در آن راه ندارد و این عروه‌الوثنی همان رشته است که قلب انسان را به خداوند متعال اتصال می‌دهد یعنی رشته نور ایمان که روح ایمان هم معرفی شده شعاعی از نور است که قلب انسان را به وجود کائنات مربوط می‌سازد. خداوند آن رشته را بنام عروه‌الوثنی معرفی می‌نماید. در هر صورت خاصیت نور، اتصالی است و با همین خاصیت، جهان ماده را یا افراد و اعدادی که در این جهان بوجود آمده به کائنات و به بی‌نهایت وصل می‌کند و ماده با این‌که با جرم‌انیت و جسم‌انیت خود محدود و متناهی است از این ارتباط و اتصال با نور نامحدود و نامتناهی می‌شود؛ پس نور یک رشته اتصالی است و در این خاصیت بین نور و ماده تباین و تناقض پیدا می‌شود. نور متصل و ماده منفصل، خاصیت ذاتی ماده، انفصال و خاصیت ذاتی نور، اتصال است که بعد از ترکیب نور با ماده مواد عالم بوسیله نور اتصال پیدا می‌کنند و از طریق همین اتصال، می‌تواند پیام و سخن خود را



به کائنات برساند. اگر چه می‌گویند سخن و کلام فقط موج است که از جایی به جای دیگر حرکت می‌کند ولیکن بایستی بگوییم که این موج، حرکتی است که بر جوهر عارض شده و این حرکت، مرکب لازم دارد. اگر بین شنونده و گوینده خلأ کامل باشد و در آن خلأ رابطی وجود نداشته باشد مبادله فکر و پیام هم بین آن‌ها ممکن نیست، حتی این مبادله بین خدا و بندگان خدا هم امکان ندارد. در خلأ مطلق موج بوجود نمی‌آید. این موج در واقع یک حرکت و تکان مخصوصی است که گاهی در هوا پیدا می‌شود و گاهی در نور. موجی که در شعاع نور پیدا می‌شود اهتزاز می‌نامند و موجی که در هوا بوجود می‌آید مانند موجی که در دریا پیدا می‌شود یک حرکت و تکان دایره‌ای است در اجزاء هوا، عاقبت مستهلک می‌شود و از بین می‌رود. در هر صورت دو نفر که یکی در غرب عالم و دیگری در شرق آن قرار گیرند و بین این دو نفر میلیون‌ها سال نوری فاصله باشد در این فاصله امکان دارد که یکدیگر را ببینند و با یکدیگر سخن بگویند، سخن آن‌ها بوسیله موج و اهتزاز می‌آید که در نور بوجود می‌آید بوسیله شنونده قابل درک و قابل ثبت است. رؤیت آن‌ها نیز به همین نحو است. شما آن‌جا که به ستاره‌های آسمان نگاه می‌کنید و بلافاصله دورترین ستاره‌ها را می‌بینید آن رشته‌ای که شما را به ستارگان متصل کرده شعاع نور است. همان‌طور که شعاع نور، شما را به ستارگان ارتباط می‌دهد پیام شما را به ستارگان و یا موجوداتی که چندین هزار برابر ستارگان از شما فاصله دارند ارتباط می‌دهد. امواج یا اهتزازاتی که در هواها و نورها بوجود می‌آید یک حرکت و یا یک عرض بیشتر نیست که عرض و حرکت هم بدون شیئی که عرض‌پذیر و یا حرکت‌پذیر باشد امکان ندارد. با این حساب می‌گوییم نور یک رشته نامتناهی اتصالی است که تمامی اجزاء ماده و کرات عالم را به یکدیگر متصل و مربوط ساخته است.

براساس بحث‌های گذشته گفته شد که نور در ذات خود نامتناهی و یک رشته اتصالی غیر قابل قطع است. می‌گوییم که شاید این فرضیه با تعدد انوار یا تجزیه آن



سازگار نیست ما از طریق نمایش نور در رنگ‌های مختلف ثابت کردیم که نور در ذات خود متعدد است و تعداد آن به پنج اصل می‌رسد. نور سفید و سرخ و زرد و سبز و بنفش و از طرفی منشور تجزیه نور یا قوس قزح، تجزیه انوار و تعدد آن را نشان می‌دهد. این تجزیه انوار و تعدد آن مساوی محدودیت است و محدودیت مساوی متناهی بودن و زمان و مکان داشتن است. پس فرض نامتناهی بودن نور با تعدد و تجزیه آن سازگار نیست و در واقع اجتماع نقیضین است زیرا می‌گوییم نور، نامتناهی است و باز می‌گوییم نور قابل تجزیه است.

در جواب چنین اشکالاتی می‌گوییم اولاً بحث ما در نور، مجرد از ماده است که گفتیم ماده، بسیط است ولیکن نور، مجرد است. مجرد به معنای نداشتن اجزاء کوچک و بزرگ و به معنای فاقد زمان و مکان محدود است. شیئی مجرد یعنی نامحدود. یکی از خصایص مجرد، عدم تزامم آن‌ها و فوق زمان و مکان بودن آن است. شیئی بدون مکان و محیط به همه مکان‌ها، شیئی است نامحدود و نامتناهی و این یک اصل اساسی است که در مجردات تضاد و تزامم نیست. مجردات در حدّ وجود یکدیگر قرار می‌گیرند بدون این‌که با یکدیگر برخوردی داشته باشند. شما به حوزه فکر خود و مرکز علم و دانش خود مراجعه کنید. علم و دانش از مجردات است. نه از نوع عرض است نه از نوع عکسبرداری است. یعنی صورت‌های ذهنی شما که آن را علم می‌نامند و معلومات شما را تشکیل می‌دهد، این علم و معلومات، از نوع مجردات است. اگر معلومات شما صورت‌های ذهنی از نوع عکسبرداری باشد آن صورت‌های ذهنی که در سازمان مغز شما و یا فکر و قلب شما عکس‌برداری شده مزاحم با یکدیگر است زیرا وقتی در صفحه‌ای عکسی بوجود آید عکس دوم در همان جای عکس اول قابل ظهور نیست مگر آن‌که عکس اول، محو شود یا در نوار ضبط صدا که صدایی ضبط می‌شود در همان محلی که صدای اول ضبط شده صدای دوم قابل ضبط نیست مگر آن‌که صدای اول یا عکس اول را محو کند.

اگر ما سازمان وجودی انسان را که نفس یا روح نامیده می‌شود از نوع نوار بدانیم که سخن‌ها در آن ضبط می‌شود یا از جنس فیلمی که در آن عکس‌برداری می‌شود این‌جا در معلومات ما تراحم بوجود می‌آید و معلومات دوم با معلومات اول برخورد پیدا می‌کند. معلومات دوم در محل معلومات اول قابل ورود نیست مگر آن‌که معلومات اول محو شود. ما می‌بینیم که معلومات ما و مرکز اندیشه ما به عکس این است، هر چه معلومات ما زیادتر می‌شود آمادگی ما برای درک معلومات، بیشتر است پس اگر کیسه فکر ما مانند نوار ضبط صدا یا صفحه عکس‌برداری باشد در معلومات ما تراحم بوجود می‌آید و بعد از تراحم، تراکم پیدا می‌شود و این تراحم و تراکم ما را از کسب معلومات بیشتر بازمی‌دارد حال آن‌که چنین نیست. اگر ما تمام موجودات عالم را در وجود خود عکس‌برداری کنیم و آن‌چه در عالم هست در ذهن ما ضبط گردد در سازمان فکر ما و مرکز معلومات ما تراحم بوجود نمی‌آید. گرچه ما انسان‌ها از نظر مادیت و جسمانیت محدود و متناهی هستیم ولیکن از نظر نفس ناطقه و از نظر روحانیت، نامتناهی و مجرد می‌باشیم. در مجردات تراحم و تراکم وجود ندارد، هر چه معلومات بیشتری بدست آوریم وسعت فکری ما زیادتر می‌شود. ما از همان روز تولد تا بی‌نهایت زندگی، آن‌چه فهمیده‌ایم و دانسته‌ایم و دیده‌ایم به خاطر ما هست. در هر زمانی که بخواهیم می‌توانیم به حافظه خود مراجعه کنیم و از معلومات خود بهره‌برداری نماییم. پس معلومات آینده چه از نوع صورت‌های ذهنی باشد و چه از نوع محفوظات و چه از نوع ادراکات، این صورت‌ها و معلومات آینده در همان ظرف معلومات گذشته قرار می‌گیرد و تراحمی بین آن‌ها وجود ندارد زیرا روح ما یا نفس ناطقه ما گرچه به جسم ما تعلق گرفته و بوسیله جسم فعالیت می‌کند ولیکن از نوع مجردات است. به مکان تعلق می‌گیرد ولیکن فوق مکان است همچنین به زمان تعلق می‌گیرد ولیکن فوق زمان است. از همین راه یعنی از طریق نفس ناطقه و



روحانیتِ انسانی، جسم و مادیت بدن ما به نامتناهی متصل می‌گردد و در نتیجه نامتناهی می‌شود.

انوار عالم از نوع نیروها و از نوع معلومات و از نوع روح‌هایی که در وجود خلق بوسیله آن حیات و شعور پیدا می‌شود از مجردات است. و تا زمانی که به ماده تعلق نگیرد محدودیت پیدا نمی‌کند و وقتی به ماده تعلق می‌گیرد همراه ماده از طریق تعلق، خود را محدود نمایش می‌دهد مانند شعاع نوری که به شمع ما تعلق گرفته است خود را محدود و ضعیف نشان می‌دهد ولیکن این ضعف و محدودیت از طریق تعلق نور به ماده ظاهر می‌شود و بعد از سلب تعلق حالت اولیه خود را که نامتناهی بودن است پیدا می‌کند.

انسان‌ها همان‌طور که روح را از طریق بدن درک می‌کنند نور را هم از طریق ماده کشف می‌کنند و تا زمانی که انسان بدن را رها نکند و یا روح را در حالت جدایی از ماده درک ننماید به حقیقت تجرد آن آگاه نمی‌شود و بالاخره انوار عالم در حال عدم تعلق به اجسام و مواد عالم، مجرد و نامتناهی هستند و به دلیل تجرد، در وجود یکدیگر قرار می‌گیرند و بین آن‌ها برخورد و تزاخمی پیدا نمی‌شود یعنی ما فرض می‌کنیم یک نوع نور در عالم بیشتر نیست که این نور همه جا را گرفته و در ذات خود نامتناهی است اگر ما در حد این یک نور بخواهیم میلیون‌ها میلیون انوار دیگر قرار دهیم ورود این انوار بر یکدیگر تزاخم و تداخل بوجود نمی‌آورد زیرا این تزاخم و تداخل از خصائص ماده است که محدود است و مکان دارد اما نور که نامحدود بوده و فوق زمان و مکان است تزاخم بوجود نمی‌آورد. پس در هر جا یکی از این نورها باشد نور دیگر هم هست و در همان جا خدا هم هست، فرشتگان هم هستند و تمامی ارواح و نفوس و نورها و نیروها که مجموعه آن‌ها واحد مبدئی است هستند، چون همه این‌ها از نوع ماده نیستند، با یکدیگر برخورد ندارند پس تجزیه نور غیر از تجزیه ماده است.

تجزیه ماده به معنای این است که ماده‌ای را از کنار ماده دیگر برداریم و بین این دو ماده جدایی مکانی به معنای فاصله ایجاد کنیم تا از یکدیگر دور شوند و هر کدام در مکان معینی قرار گیرند و ترکیب مواد با یکدیگر به معنای این است که مواد چه از نوع گازها یا هواها یا چیزهای دیگر باشد، آن چیزها را در کنار یکدیگر قرار دهیم تا از این راه، ترکیب بوجود آید. ولیکن تجزیه نور به معنای این نیست که نوری از نور دیگر جدا شود و هر کدام در مکان و حد معین قرار گیرد. تجزیه نور به معنای نشان دادن اطوار نور است و این نشان دادن به وسیله ماده انجام می‌گیرد. در منشور تجزیه نور و یا قوس قزح، نورها پس از این‌که به ماده تعلق می‌گیرند انکسار پیدا می‌کنند و در این انکسار در جهت معینی تابش پیدا می‌کنند.

سابقا گفته شد که خداوند اکثر مواد عالم را به نور سفید شارژ کرده است مانند آینه‌ای که نور سفید را منعکس می‌کند. این طبیعت هم با نور سفید شارژ شده و نور سفید را منعکس می‌کند. این همه انوار از چشمه نور سفید بر طبیعت می‌تابد. طبیعت و هوا در مقابل چشمه خورشید مانند یک آینه صاف و سفید است که فقط نور سفید را جذب نموده و منعکس می‌نماید. منشور تجزیه نور که غالبا یک شیشه سفید و نورانی است، نور سفید را در جهت معینی منعکس نموده و با این انکسار، نور سفید را در جهت خود تابش می‌دهد و یا قطرات باران که درست مانند منشور تجزیه نور است در جهت دید انسان و یا در مسیر رؤیت، نور سفید را منکسر نموده و از جهت تابش طبیعی خود منحرف می‌کند و با این انکسار و انحراف از انوار دیگر پرده‌برداری نموده و آن را در برابر دید انسان نمایش می‌دهد. اگر این انکسارات و انحرافات در مسیر رؤیت نباشد و ما بتوانیم نور را به وضع عادی و طبیعی خود پیش از تعلق گرفتن آن به ماده ببینیم خواهیم دید که در یک جهان نامتناهی قرار گرفته‌ایم که در آن زمان و مکان وجود ندارد یعنی ما در عالم مجردات و فرشتگان قرار می‌گیریم. مثلا در وصف فرشتگان مشاهده می‌کنید اخبار و احادیث چگونه آن‌ها را به صورت

یک موجودات مجرد بدون تزاخم معرفی می‌کند.^{۵۳} شاید هر سلولی از سلول‌های بدن با هزاران هزار فرشته و یا عامل مجرد، اتصال داشته باشد. در حوزه وجود یک ذره که از شدت کوچکی غیرقابل تجزیه است یک جهان نامتناهی، وجود دارد که همان ذره از طریق اتصال با آن جهان نامتناهی، خود را به عالم نامتناهی وصل کرده و از کائنات خاصیت می‌گیرد و به کائنات خاصیت می‌دهد، در عین حال که از جهان منقطع است به آن متصل است. این رشته اتصال که ذره را به نامتناهی وصل کرده همان خاصیت ذاتی نور یا وجود فرشته است. فرشته‌ها را مولا امیرالمؤمنین(ع) در خطبه مربوط به خلقت عالم با کلمه اطوار معرفی می‌کند و می‌فرماید:

«فملاهنَّ اطوارا من ملائکته»^{۵۴} کلمه اطوار، مبین مجرد بودن و نامحدود بودن فرشته است. اگر فرشته‌ها تمثال‌های محدودی بودند هر چند که از نوع صورت‌های عالم خواب باشد لازم بود که بجای کلمه اطوار، افراد بکار برده شود و بفرماید که آسمان‌ها را از افراد فرشتگان پر کرده‌اند ولیکن آن حضرت جای کلمه افراد که برهان محدودیت و عدد است کلمه اطوار را بکار برده است. اطوار به معنای حالات و درجات در یک حقیقت است. مانند روح ما که صاحب اطوار است. روح نباتی ما، روح حیوانی ما، روح انسانی یا روح ادراکات و معلومات ما، همه این نیروها در ماوراء طبیعت بدن یک حقیقت است که از طریق تعلق گرفتن به جسم ما در حالات مختلف قرار می‌گیرد و نمایش‌های مختلف دارد. پس روح در بدن ما دارای اطوار است ولیکن ماده در بدن ما دارای اجزاء و افراد است. بدن ما از نوع واحد عددی بوده و روح ما از نوع واحد مبدئی است. همین مراتب و درجات مختلفی که روح ما در بدن ما دارد فرشتگان هم در پیکره جهان دارند. فرشتگان در جهان طبیعت مانند روح در

^{۵۳} اشاره به آیه ۳۸ سوره نبأ

^{۵۴} فرازی از خطبه یکم نهج البلاغه صفحه ۴۲



بدن ما انسان‌ها هستند و نظر به این‌که از نوع مجردات هستند مولا(ع) آن‌ها را به صورت اطوار معرفی می‌کند نه به صورت افراد.

نتیجه بحث این‌که چون انوار در ذات خود غیرمادی هستند درجهان نور تراکم و تزامم و محدودیت پیدا نمی‌شود. تجزیه نور از نوع جدا ساختن اجزاء آن از یکدیگر نیست بلکه تجزیه به معنای نشان دادن حقیقت نور است که از طریق محدودیت چشم ما، خود را به صورت محدود نمایش می‌دهد. با این حساب، تجزیه نور یا تعدد انوار، منافات با نامتناهی بودن آن ندارد در عین حال که نامتناهی است، متعدد است نه به شکل واحد عددی و در عین حال که متعدد است نامتناهی است. هر یک از این انوار در ظرف وجود نور دیگر و در حدّ وجود آن قرار می‌گیرد بدون این‌که با یکدیگر تزامم و برخوردی داشته باشند. از طریق همین مسئله عدم تزامم مجردات، نامتناهی بودن وجود خدا و احاطه وجودی او بر زمان‌ها و مکان‌ها ثابت می‌گردد.

تداخل هستی‌ها و تزامم آن‌ها با یکدیگر

تا این‌جا معلوم شد که مبادی پیدایش صنایع طبیعت متفاوت و مختلف است و از طریق اختلاف و تعدد مبادی آفرینش، اختلاف و تعدد در موجودات عالم ظاهر شده است زیرا صنایع طبیعت از مسیر نمایش و تکامل مانند نه‌ری هستند که از سرچشمه اولیه خود جاری شده‌اند. بدیهی است که تمام خواص و خاصیت‌ها که در نهر قابل رؤیت است از سرچشمه آن بوجود آمده است، اگر در سرچشمه یک حقیقت بیشتر نباشد در مجاری آن، اختلاف قابل رؤیت نیست. با این حساب اختلاف فروع و مشتقات با یکدیگر دلیل اختلاف مبادی آن مشتقات با یکدیگر است. پس کسانی که سرچشمه هستی‌ها را فقط یک حقیقت بنام ماده یا وجود می‌دانند و اختلاف را در مبدأ هستی‌ها جایز نمی‌دانند ظاهراً در اشتباه هستند مگر این‌که منظورشان از مبادی آفرینش وجود آفریننده باشد نه مصالح آفرینش. البته آفریننده یک حقیقت است و در



آن حقیقت اختلاف و تعدد و کمیت و کیفیت و تمامی خصوصیات که در طبیعت مشاهده می‌شود وجود ندارد. او یک حقیقت مطلق است، نه کمیت قبول می‌کند و نه مبدأ کمیت‌ها می‌شود. نه کیفیت می‌پذیرد و نه مبدأ کیفیت‌ها می‌شود. ذات مقدس خداوند متعال فقط یک حقیقت است، تعدد قبول نمی‌کند و تجزیه‌بردار نیست، کسانی که در مبادی آفرینش اعتقاد به یک حقیقت دارند و می‌گویند یک حقیقت و یک هستی به صورت این همه موجودات ظاهر می‌شود اگر منظورشان از مبدأ هستی وجود خداوند متعال است، درست نیست، وحدانیت آن ذات مقدس قابل تردید نیست ولیکن آن ذات واحد، مبدأ آفرینش نیست بلکه مُبدع مخلوقات است یعنی او آفریننده است نه این که مصالح آفرینش باشد. منظور ما از مبادی آفرینش و یا مصالح، مواد خام عالم طبیعت است که آفریننده متعال از آن مبادی این همه مشتقات و مخلوقات را ظاهر می‌سازد. پس آفریننده هستی‌ها و مخلوقات فقط یک حقیقت است و آن ذات مقدس خداوند متعال است که در ذات خود بجز خود چیزی نیست. تمام وجود او علم است و در عین علم بودن، قدرت است. تمام وجود او شنوایی و بینایی و دانایی و حیات است. این اسماء مختلف و صفات متفاوت برای ذات مقدس خداوند متعال مربوط به آثار مختلفی است که به اراده خود ایجاد کرده است. تعدد آثار ارادی غیر از تعدد و تجزیه در ذات مقدس است. خداوند با همان دلیل که می‌داند، می‌شنوند، می‌بیند و می‌تواند. ذات خدا عین وجود اوست که در آن ذات کمیت و کیفیت راه ندارد. از ذات خدا چیزی جدا نمی‌شود تا مبدأ مشتقاتی شود که از آن ذات مقدس جدا شده است و همچنین به ذات خداوند چیزی بر نمی‌گردد تا ذات خداوند مرجع مشتقاتی باشد که به آن برگردد و در آن فانی شود. مانند نهر و قطره آب که از دریا جدا می‌شود و به سوی آن برمی‌گردد، پس دریا مبدأ پیدایش نهرها و مرجع برگشت همان قطره‌ها و نهرها است. خداوند در ایجاد هستی‌ها و آفرینش موجودات عالم از وجود خود مایه نمی‌گذارد و ذات خود را به صورت موجودات و مخلوقات دیگر جلوه

نمی‌دهد. در این رابطه مولا امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: «کیف یجری علیه ما هو أجراء، و یعودُ فیهِ ما هو أبداه و یحدُثُ فیهِ ما هو أحدثُهُ إذا التَّفَاوُتُت ذاتهِ و لیتَجَرَّ کُنْهُ لامتَّعَ مِنَ الازلِ مَعناه»^{۵۵}. یعنی چطور می‌شود آن‌چه آفریده شده است از ذات خدا بوجود آید و ذات خدا مبدأ آفریدگان و مخلوقات باشد و چطور می‌شود که مخلوقات عالم بعد از تکامل به ذات خدا بازگردند و در آن ذات مستهلک شوند؟ اگر چنین باشد در ذات خدا تجزیه بوجود می‌آید و ازلیت و ابدیت او لغو می‌گردد. لازمه چنین فرضیه‌ای این است که در عین حال که خالق است به صورت مخلوق ظاهر شود و در عین مخلوق بودن جلوه خالقیت داشته باشد. پس آن ذات مقدس مبدأ هستی‌ها نیست که همچون دریا یا چشمه خورشید باشد که این همه قطرات و نورها از سرچشمه ذات او خارج شوند و به ذات او برگردند. جمله لم یلد ولم یولد درسوره توحید از وجود خداوند متعال نفی مبدئیت و مرجعیت می‌کند. با جمله لم یلد نشان می‌دهد که مبدأ هستی‌ها نیست و از ذات او چیزی خارج نشده است چنان‌چه آثار نور از نور و آثار ماده از ماده ظاهر می‌گردد. با کلمه لم یولد نشان می‌دهد که ذات او مانند مخلوقات عالم از یک مبدئی بوجود نیامده تا همچون فرعی باشد که از اصلی ظاهر می‌گردد. پس ذات او نسبت به موجودات عالم مانند اصلی نیست که موجودات عالم از او متفرع شوند و از وجود او ظاهر گردند. همچنین آن ذات مقدس نسبت به اصلی که مافوق او باشد جنبه فرعیت ندارد. او نه اصل موجودات عالم است و نه هم از اصلی بوجود آمده است. جملات زیبای مولا(ع) درست تفسیری از این آیه شریفه در سوره توحید است. پس خدا یک حقیقتی است که از ذات خود در آفرینش هستی‌ها مایه نمی‌گذارد یعنی خدا در عالم اثر ذاتی ندارد بلکه آن‌چه هست اثر ارادی و اثر فاعلیت او است. اثر ذاتی مانند روشنائی از چشمه خورشید و مانند حرارت از



شعله آتش است و اثر ارادی مانند صنایع به اراده سازنده و مانند سخن و کلام به اراده گوینده است. اگر ما ذات مقدس خداوند متعال را مبدأ هستی‌ها و موجودات عالم بشناسیم این مخلوقات اثر ذاتی خدا هستند نه این که اثر ارادی او باشند. لازمه یک چنین فرضیه‌ای این است که خداوند متعال ذات خود را تجزیه کند تا از آن ذات، آثار ذاتی ظاهر گردد. اگر خداوند متعال را مُبدع هستی بشناسیم یعنی آفریننده موجودات و خالق مخلوقات، تمامی موجودات و مخلوقات عالم در این صورت اثر ارادی خداوند هستند و در ذات خود با ذات خدا تباین دارند یعنی بین ذوات مخلوقات و وجود آن‌ها مشابهت و مجانستی با ذات خداوند وجود ندارد، ذات او به تمام معنا از مشابهت با ذوات مخلوقات منزه و مبرا است. پس او یک حقیقت است. آفریننده آن چه می‌سازد با اراده خود می‌سازد و در این سازندگی مختار مطلق و فعال و آزاد است که هیچ عاملی در ذات او تأثیر نمی‌گذارد که او را به کاری وادار کند. به اراده خود می‌آفریند و به اراده خود آفرینندگان را تربیت می‌کند. در وجود موجودات عالم اثری از ذات خدا وجود ندارد بلکه هر چه هست اثر ارادی او است.

با این حساب که خلاق، صنایع خدا و اثر ارادی او هستند لازم است که مبادی آفریدگان غیر از وجود خداوند متعال باشد و این مبادی آفرینش با ذات خدا تباین داشته باشد، با این دلیل است که می‌گوییم مبادی آفرینش متعدد و مختلف است و ذات مقدس خداوند متعال فقط یک حقیقت است. خداوند متعال ابتدا هستی‌های اول و یا مبادی آفرینش را ایجاد می‌کند و از ترکیب آن هستی‌ها با یکدیگر انواع موجودات و مخلوقات را ظاهر می‌سازد. در این جا بحث ما در همان هستی‌های اول است که سرچشمه پیدایش این همه موجودات و مخلوقات می‌شود.

در بحث‌های گذشته از طریق ظهور اختلاف و تعدد موجودات عالم ثابت شد که مبادی این موجودات، متعدد و مختلف است زیرا اگر در سرچشمه اختلاف نباشد در مجاری، اختلاف بوجود نمی‌آید. اختلاف موجودات در حرکت و سکون و موت و



حیات و رنگ‌ها و نورها دلیل این است که در سرچشمه این موجودات یک‌چنین اختلافاتی وجود دارد یعنی خداوند اصول متعدد و مختلفی بنام ماده و نورهای مختلف آفریده است و از ترکیب آن‌ها با یکدیگر این همه موجودات بوجود آمده است. هستی‌های اول آفرینش بر اساس بحث‌های گذشته شش اصل است. این شش اصل که مبادی آفرینش است به اضافه وجود خداوند متعال که یک حقیقت مطلق ازلی و ابدی شناخته می‌شود هفت اصل به حساب می‌آید که یکی از آن‌ها آفریننده و بقیه، مخلوقات و موجوداتی هستند که به اراده او ظاهر شده‌اند. بر مبنای اصول سته بالا بحث تداخل هستی‌ها و تراحم و تعانی آن‌ها با یکدیگر مطرح می‌گردد که در اثبات عدم تداخل و تراحم اصول سبعة بالا بحث خود را ادامه می‌دهیم.

اگر در عالم طبیعت یک حقیقت بیشتر نباشد تداخل و تراحم هم از بین می‌رود زیرا در یک حقیقت تحول پیدا نمی‌شود تا از این تحول، تراحم ظاهر گردد. در این‌جا برای نشان دادن مفهوم برخورد شیئی یا اشیاء مختلف با یکدیگر لغات سه‌گانه تداخل، تراحم و تعانی بوجود می‌آید که هر لغت معنی خاصی دارد و آن معنی، مفهوم برخورد دو شیئی با یکدیگر را منعکس می‌کند.

تداخل ، تراحم ، تعانی

تداخل به معنای ورود دو شیئی در یکدیگر است. چنان‌که جسمی داخل جسم دیگر شود و ماده‌ای در ماده دیگر داخل گردد و یا نور در ظرف وجود ماده قرار گیرد. مانند روح که در جسم انسان و حیوان داخل می‌شود و یا نیروی برق که وارد فلزات و اجسام هادی و برق‌گیر می‌گردد و امثال این‌ها. یعنی ورود دو شیئی در ظرف وجود یکدیگر نه در کنار یکدیگر و یا برخورد با یکدیگر.



فرض می‌کنیم یک جسم مکعب یک‌میلی‌متری داریم که در داخل آن جسم، خلائی وجود ندارد و ذرات آن متصل به یکدیگر هستند و از هم فاصله ندارند، ما در این جسم مکعب یک‌میلی‌متری، جسم دیگری را با همین حجم وارد می‌کنیم بطوری که جسم وارد، داخل در حجم جسم اول شود و در آن گشادگی بوجود نیاید یعنی جسم اول، جسم دوم را در وجود خود راه بدهد و با این راه یافتن و یا راه دادن، حجم جسم اول از یک‌میلی‌متر مکعب بیشتر نشود و حجم جسم دوم هم در هنگام ورود به جسم اول از یک‌میلی‌متر مکعب کمتر نشود که در این جا گوینده بگویید اگر این حجم یک‌میلی‌متری جسم اول است پس حجم دوم کجا رفت و اگر جسم دوم است جسم اول کجا رفته و اگر جسم اول، ضمیمه جسم دوم است و متصل به آن شده باشد لازمه این اتصال این است که بر حجم جسم دوم اضافه شود، آیا ممکن است که جسمی جسم دیگر را در وجود خود راه دهد بدون این که بر حجم خود بیفزاید و در آن جسم گشادگی و تنگی پیدا شود؟ بدیهی است که هر جسمی ظرف وجودی دارد که آن ظرفیت مخصوص خود جسم یا ماده است. در آن ظرف وجود، ممکن نیست که چیز دیگری راه بیابد و در این راه یافتن برخوردی و تأثیراتی پیدا نشود. پس در این جا می‌گوییم تداخل دو جسم در ظرف وجود یکدیگر از طریق تماس جسمی با جسم دیگر و ماده‌ای با ماده دیگر ممتنع است زیرا هر جسمی و یا ماده‌ای ظرف مخصوص به خود دارد که آن جسم و ماده را با ظرفیت خود، ابعاد ثلاثه و یا مکان می‌نامند. در این ظرف مخصوص به خود ماده‌ای دیگر را راه نمی‌دهد مگر این که خود او از بین برود، در این صورت چیزی نیست که قابل برخورد با چیز دیگر باشد، پس در قیاس مواد و اجسام با یکدیگر تداخل ممتنع است مگر این که در ظرف شیئی مدخول فضایی و فاصله‌ای باشد تا شیئی داخل در آن فضا و فاصله قرار گیرد مانند ورود آب در هوا و هوا در آب و ورود گاز بر یکدیگر و یا ورود هواها و گازها به داخل اجسام. می‌بینیم که هوا داخل آب می‌شود و یا آب داخل هوا

می‌گردد. ورود هوا و آب بر یکدیگر از طریق فاصله‌هایی است که بین مولکول‌های آب و هوا وجود دارد. اجزاء هوا به یکدیگر متصل نیستند، چنان‌که اتصال آنها بین اجزاء فاصله‌ای نباشد. همین‌طور اجزاء آب و اجسام دیگر. گرچه در ظاهر، خود را به صورت یک جسم متصل نشان می‌دهند ولیکن در داخل اجزاء آن فاصله بسیار است که در این فاصله، اجزاء دیگر را به خود راه می‌دهد و می‌پذیرد، در این پذیرش، اختلاط و ترکیب بوجود می‌آید. ورود اشیاء بر یکدیگر از طریق فاصله‌ای که اجزاء با یکدیگر دارند ممتنع نیست و همه ترکیب‌ها از همین راه بوجود می‌آید.

تداخل ممتنع به معنای این است که بین اجزاء یک جسمی فاصله‌ای نباشد و اجزاء آن جسم در شدت اتصال با یکدیگر باشند چنان‌که امکان تصور خلاء در فاصله بین ذرات داخلی آن جسم نباشد و در عین حال جسم دیگر را و یا شیئی دیگر را به وجود خود راه دهد و دو جسم در ظرف وجود یکدیگر قرار گیرد بدون این‌که در حجم آنها گشادگی و یا تنگی ظاهر گردد. پس تداخل دو ماده و یا دو جسم با یکدیگر ممتنع است زیرا معنای یک‌چنین تداخل این است که یک ظرف یک‌میلی‌متری در عین حال که یک‌میلی‌متر است دو میلی‌متر باشد و در عین دو میلی‌متر بودن یک‌میلی‌متر باشد و این را اجتماع مثلین یا نقیضین می‌گویند. اگر این ظرف یک‌میلی‌متر است پس دو میلی‌متر نیست و اگر دو میلی‌متر است یک میلی‌متر نیست. اجتماع مثلین و اجتماع نقیضین در قضاوت عقل و علم ممتنع است. در این رابطه یک نفر از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که یابن رسول‌الله آیا خدا می‌تواند کره زمین را در یک تخم مرغی چنان جای بدهد که حجم کره زمین کوچک نشود و حجم تخم مرغ هم بزرگ نگردد؟

امام (ع) که یک چنین سؤالی را جاهلانه می‌داند و سؤال‌کننده را می‌شناسد که به موقعیت ظرفیت‌ها آگاهی ندارد یک جواب اقناع‌کننده و یا ساکت‌کننده می‌دهد و می‌فرماید: خداوند بر بیشتر از این کارها قدرت دارد مگر نمی‌بینی که حدقه چشم تو

از یک تخم مرغ کوچک‌تر است در عین حال تمام دیدنی‌ها را در خود جای می‌دهد و به خود راه می‌دهد. سؤال‌کننده قانع و ساکت می‌شود، ولیکن در حقیقت این جواب مربوط به سؤال سائل نمی‌شود زیرا دیدنی‌ها در داخل چشم بیننده قرار نمی‌گیرد بلکه بین بیننده و دیدنی‌ها رابطه بوجود می‌آید و هر کدام بدون تداخل در جای خود هستند. در این‌جا می‌گوییم خداوند قدرت دارد حجم کره زمین را آنقدر کوچک کند که در داخل تخم مرغ قرار گیرد در صورتی‌که بین اجزاء و ذرات تخم مرغ فاصله‌ای وجود داشته باشد مانند فاصله الکترون‌ها و پروتون‌ها با یکدیگر، اگر فاصله‌ای وجود نداشته باشد و حجم کره زمین هم کوچک نشود این سؤال منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و معنای آن این است که با این‌که قطر کره زمین حدود دوازده هزار کیلومتر است یک‌میلی‌متر باشد و در عین این‌که یک‌میلی‌متر باشد دوازده هزار کیلومتر و همین را اجتماع نقیضین می‌گویند و در همین اجتماع نقیضین می‌گوییم چیزی در حال نبودن، باشد یا این‌که در حال بودن، نباشد، در عین حال که قطر دوازده هزار کیلومتر است، یک‌میلی‌متر باشد و در عین این‌که یک‌میلی‌متر است دوازده هزار کیلومتر. یکی از دو طرف قضیه درست است، بودن یا نبودن، طرف دیگر غلط است.

با این حساب می‌گوییم تداخل دو ماده یا دو شیئی در داخل وجود یکدیگر بدون این‌که در آن وجود داخل خلائی باشد محال و ممتنع است. هر موجودی ظرف وجودی لازم دارد که در ظرف وجود خود شیئی دیگر را راه نمی‌دهد والا ظرف وجود خود را لغو کرده است و معنای این لغویت اعدام مظروف و نابودی مظروف و یا ظرف است پس تداخل دو جسم و یا دو ماده در ظرف وجود یکدیگر محال و ممتنع است.

اما کلمه تزاحم از ماده زحمت به معنای این است که دو جسم یا دو ماده در برخورد با یکدیگر مزاحم هم باشند و این مزاحمت از طریق تداخل پیدا می‌شود یعنی اگر جسمی و ماده‌ای خود را در ظرف وجود ماده دیگر وارد کند در این ورود، تزاحم

بوجود می‌آید و تراحم دو جسم با یکدیگر ممتنع نیست زیرا در این تراحم آن دو جسم کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را کنار می‌زنند نه این‌که در ظرف وجود یکدیگر باشند.

اما کلمه تعانی از ماده عناء به معنای رنج بردن دو شیئی از برخورد با یکدیگر است چنان‌که دست خود را روی جسمی بگذارید، در دست شما و در آن جسم تأثر بوجود آید که همین تأثر را رنج و عناء می‌نامند، یعنی شما از برخورد کسی یا چیزی متأثر شوید و آن هم از برخورد با شما متأثر گردد.

در این‌جا در اعتقاد به تعدد هستی‌های اول لازم است که یکی از این لغات ثلاثه و یا هر سه لغت را قبول کنیم و اعتراف کنیم که در صورت تعدد هستی‌ها و تعدد مبادی آفرینش، تداخل و تراحم و تعانی وجود دارد زیرا اگر درست دقت کنیم کل عالم پر است و هرگز در جایی خلائی وجود ندارد که در آن خلأ چیز دیگر جای بگیرد. هستی‌های اول و مبادی آفرینش یعنی همان اصول و مصالحی که هر کدام از آن‌ها در همه جا هستند و تصور خلأ از وجود هیچ‌کدام ممکن نیست تا این‌که در این تصور در ایجاد صنایع طبیعت نقل مکان بوجود آید و خداوند ماده‌ای را از جایی به جایی انتقال دهد یا این‌که نور یا روحی را از جایی به جای دیگر منتقل کند، مانند ما انسان‌ها که در ایجاد صنایع خود مواد اولیه آن را از جایی به جایی نقل مکان می‌کنیم تا این‌که در وجود خود ما که سازنده و آفریننده هستیم و یا در آن مصالح ساختمانی از این نقل و مکان حرکت بوجود آید و از جایی به جای دیگر حرکت کند. آیا اگر خداوند بخواهد در جای معینی، گیاهی یا حیوانی یا چیز دیگری بسازد مواد اولیه‌ای که آن حیوان یا گیاه از آن بوجود می‌آید را نقل مکان می‌دهد؟ مثلاً ماده را از آن‌جا بیاورد و یا نور را از جای دیگر و ماده و نور را با یکدیگر ترکیب کند و از ترکیب آن‌ها، گیاه و یا حیوان بسازد تصور یک‌چنین معنایی غلط است زیرا اولاً خداوند تبارک و تعالی همه جا هست و مبادی آفرینش و یا مصالح ساختمانی

موجودات هم در همه جا هست، احتیاج به نقل مکان در مبادی آفرینش و آفریننده نیست. در این رابطه مولا (ع) در معنای فاعلیت خداوند متعال می‌فرماید: «فاعل لا باضطراب حرکه»^{۵۶} یعنی خداوند ایجادکننده و سازنده صنایع است بدون این که در وجود او حرکتی پیدا شود و یا اسباب و ابزاری بکار رود زیرا حرکت شیئی از جایی به جای دیگر به معنای آن است که آن شیئی در جای دوم نیست که می‌خواهد خود را به آن‌جا انتقال دهد، این معنا با ذات خداوند که یک وجود نامتناهی است سازگاری ندارد. او در همه جا هست، محیط به زمان و مکان است پس احتیاج به حرکت دادن خود از جایی به جایی ندارد. همچنین در مبادی آفرینش ثابت شد که نورها و نیروها نامتناهی هستند و یک رشته اتصالی می‌باشند که از وجود آن‌ها پیدایش خلأ در عالم ممکن نیست. با فرض نامتناهی بودن مصالح آفرینش و متصل بودن آن‌ها احتیاج به انتقال آن مصالح و مبادی از جایی به جای دیگر نیست یعنی خداوند در هر جا هر چه بسازد سازنده و مصالح سازندگی در همان جا هستند که آن‌ها را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از ترکیب آن‌ها موجودات زنده را می‌سازد. پس با قبول تعدد مبادی آفرینش و جدا بودن آن مبادی از ارتباط با ذات مقدس خدا مسائلی مانند تداخل و تزامم و تعانی چگونه حل می‌گردد و جواب این پرسش‌ها چیست و چطور می‌شود که خدا همه جا باشد و بین او و سایر هستی‌ها برخوردی پیدا نشود؟ چطور می‌شود که مبادی آفرینش متعدد باشد و همه جا وجود داشته باشد و بین آن‌ها تداخل یا تزاممی پیدا نشود؟ جواب این سؤالات و مشکلات چیست؟

^{۵۶} تحف العقول، فرازی از خطبه امیر المؤمنین ع در إخلاص توحید صفحه ۶۱

محالات بر سه قسم است :

در توضیح آیه «ان الله علی کل شیءٍ قدیر» بعضی دانشمندان گفته‌اند این آیه شریفه هم به عمومیت خود باقی نیست و ما نمی‌توانیم قدرت خدا را همه جا گسترش بدهیم و بگوییم او بر همه جا و همه چیز توانا است زیرا در بعضی از موارد علم و قدرت خدا به محالات تعلق نمی‌گیرد. ما نمی‌گوییم که خدا بر ایجاد محالات قادر نیست ولیکن می‌گوییم قدرت خدا به محال تعلق نمی‌گیرد تا محال قابل وجود و ایجاد باشد. در این فرضیه، هستی‌ها را از نظر قابلیت ایجاد و عدم قابلیت ایجاد به سه قسمت واجب - ممکن - ممتنع تقسیم کرده‌اند.

- واجب به آن وجودی می‌گویند که خودبخود هست و عامل ایجادکننده لازم ندارد مانند وجود خداوند متعال.

- ممکن به آن وجودی می‌گویند که با اجتماع شرایط وجود ایجاد می‌شود. شرایط ایجاد عبارت است از : علت فاعلی - علت مادی - علت صوری - علت غایی.

- ممتنع‌الوجود: ممتنع یعنی چیزی که با ایجاد شرایط هم قابل ایجاد نیست و قدرت الهی به آن تعلق نمی‌گیرد مانند اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و شریک‌الباری (شریک خدا) این چهار چیز قابل وقوع نیست. قدرت خدا و خلق خدا به ایجاد آن تعلق نمی‌گیرد هر چند که شرایط چهارگانه بالا موجود باشد. حال با این فرضیه که این چهار چیز جزء محالات است عمومیت قدرت خداوند متعال را به امتناع وجود محالات چهارگانه بالا تخصیص داده‌اند و گفته‌اند خداوند بر هر چیزی و هرکاری قدرت دارد مگر این چهار چیز.



آیا خداوند می‌تواند در یک ظرف زمانی چیزی را هم موجود کند و هم معدوم، بطوری که در حال وجود، عدم باشد و در حال عدم، وجود. یعنی عدم و وجود هر دو در یک ظرف زمانی و مکانی قرار نمی‌گیرند. این محال است.

آیا خداوند می‌تواند دو شیء را چنان نمایش دهد که یک شیء در حالی که دو است، یک باشد؟ چنان امتیازات زمانی و مکانی و حدودی شیء را لغو کند که در حال دو بودن یک باشد و باز در حال یک بودن، دو باشد؟ این محال است و قدرت خدا به محال تعلق نمی‌گیرد.

همچنین آیا خدا قدرت دارد که دو شیء ضد یکدیگر و غیر یکدیگر را در یک ظرف مکانی قرار دهد مانند دو رنگ در یک ماده رنگ‌پذیر بطوری که جسمی در حال سرخ بودن، زرد باشد و در حال زرد بودن، سفید، بطوری که دو رنگ ضد یکدیگر در یک جسم قرار گیرند و هر دو خود را چنان که هستند نمایش بدهند؟ این محال است و قدرت خدا به محال تعلق نمی‌گیرد. شریک‌الباری (شریک خدا) آیا خدا قدرت دارد که خدای دیگری مانند خود و در حدّ وجود خود بسازد تا چنان که او هست خدای مصنوع او هم باشد و چنان که خود او به هر کاری قادر و توانا است آن خدایی هم که ساخته به هر کاری قادر و توانا باشد و چنان که خداوند متعال نامحدود است آن خدای ساخته شده هم نامحدود باشد و بالاخره چنان دو خدایی باشند که در عین دو خدا بودن یک باشند و در عین یک بودن دو.

این محال و ممتنع است و قدرت خدا به محالات تعلق نمی‌گیرد زیرا آن خدایی که می‌سازد مخلوق است و مخلوق نمی‌تواند خالق باشد، این که یک شیء هم خالق باشد و هم مخلوق اجتماع نقیضین است که جمع آن یا رفع آن ممکن نیست. بر پایه محالات چهارگانه بالا موجودات قابل فرض و قابل تصور را به سه قسمت واجب‌الوجود - ممکن‌الوجود - ممتنع‌الوجود تقسیم کرده‌اند. در جواب مفروضات بالا

می‌گوییم که آیه شریفه به عمومیت خود باقی است که خداوند بر هر کاری قادر است و موجودات فقط به دو دسته واجب و ممکن تقسیم می‌شوند.

ممتنع‌الوجود در واقع تصور عدم به‌جای وجود است و تصور عدم محال است زیرا آن‌چه تصور می‌شود وجود است نه عدم. عدم قابل تصور نیست تا قابل وقوع باشد و ما وجودی نداریم که وقوع آن به اراده خداوند متعال ممتنع باشد.

مفروضات چهارگانه بالا وجود نیستند که قابل تصور باشند تا آن‌که ما آن را ممتنع بدانیم و غیر آن را ممکن بشناسیم زیرا امتناع و امکان، هر دو صفت موجود است نه این‌که صفت عدم باشد. محالات چهارگانه بالا از این جهت محال است که عدم است و شما از خدا عدم می‌خواهید. از خدا تقاضا می‌کنید که عدم‌ها را بوجود آورد و به عدم‌ها شکل بدهد. خداوند بر هر وجودی قادر است آیا بر عدم هم قادر است؟ عدم خواهی و عدم خواستن از خداوند متعال یا از هر قادر توانایی غلط است. عدم مانند خود عدم است. اعدام نه در عالم تصور قابل تصور است نه در عالم خارج قابل وقوع است و نه در خط و کتابت و نه در لفظ.

آیا شما می‌توانید عدم را بگویید و یا تصور کنید و یا بسازید؟ آن‌چه تصور کردید یا نوشتید یا گفتید موجود است نه عدم، لفظ عدم که نوشته می‌شود وجود است و آن عدمی که تصور کرده‌اید در عالم تصور شما وجود است و می‌تواند موضوع حکمی از احکام قرار گیرد. لذا گاهی انسان دنبال خیالات خود حرکت می‌کند به جایی می‌رود به خیال این‌که در آن‌جا متاعی هست بردارد و ببرد. در این‌جا همان وجود خیالی که در عالم خارج عدم محض است انسان را حرکت می‌دهد و می‌برد و می‌آورد. از او می‌پرسند چرا رفتی و آمدی، جواب می‌دهد خیال کردم در آن‌جا چیزی هست. پس تصورات و خیالات ما یک موجودات تصوری و خیالی هستند که در عالم خیال موجودند گرچه در عالم خارج نیستند. دروغ‌ها و اباطیل همان موجودات خیالی و تصوری هستند که در عالم کتابت و یا بیان و یا تصور موجودند ولیکن در عالم خارج



موجود نیستند به دلیل این که در عالم خیال و یا تلفظ و کتابت موجود هستند، منشأ فعالیت انسان‌ها می‌شوند و موضوع حکمی از احکام قرار می‌گیرند و به دلیل این که در خارج نیستند انسان‌ها را به هلاکت می‌اندازند. پس آنچه ما در عالم خیال تصور می‌کنیم و یا بر لفظ و کتابت جاری می‌سازیم آن‌ها وجودات خیالی و یا خطی و یا لفظی هستند. عدم، آن چیزی است که بر زبان جاری نمی‌شود و وجود خیالی هم پیدا نمی‌کند. درست دقت کنید آیا چنین عدمی در خیال و در خط و در لفظ هست؟ و اگر هست چرا می‌گوییم عدم و اگر نیست چرا می‌گوییم عدم نیست. خود این جمله که عدم نیست و هست اجتماع نقیضین است. قسمت اول جمله از نیستی خبر می‌دهد و قسمت آخر از هستی و در واقع نیستی موضوع حکم هستی قرار گرفته است. پس عدم آن چیزی است که در علم خدا و یا در ذهن انسان و یا در خط و کتابت وجود ندارد. به همین مناسبت مولا (ع) تصور عدم را مانند تصور موجودات حادث می‌داند و می‌گوید عدم‌ها به اضافه وجود پیدا شده‌اند یعنی عدم‌ها صفت وجودات هستند. وقتی موجودی خلق می‌شود به دلیل حدوث و به دلیل این که نبوده و پیدا شده عدم آن قابل تصور است. می‌گوییم فلانی هست و فلانی نیست، نیستی عارض بر هستی می‌گردد و این را می‌گویند عدم مضاف یعنی وقتی موجودی حادث گردد برای آن وجود حادث ماقبل و مابعدی که نبوده و نخواهد بود قابل تصور است و اگر چنین وجودی حادث نمی‌شد مفهوم عدم بر زبان انسان جاری نشده بود. پس مفاهیم عدم در ارتباط با وجودات، حادث شده است. عدمی که قدرت خدا بر آن تعلق می‌گیرد در واقع اعدام است یعنی خداوند متعال چیزی را که ساخته اعدام می‌کند. پس معنای عدم، فرع معنای وجود حادث است. اگر عدم مطلق، شیئی بود که در ظرف چهارگانه بالا قابل وقوع بود (یعنی در ظرف بیان و خط و تصور و عالم خارج) مفهوم عدم بر آن اطلاق نمی‌شد و در این جا لازم بود که مفهوم عدم هم مانند مفهوم وجود خدا قدیم باشد. لذا مولا (ع) در صفت قدّم خداوند متعال می‌فرماید:

«سَبَقَ الْاَوْقَاتُ كَوْنَهُ وَالْعَدْمُ وُجُودُهُ»^{۵۷} یعنی وجود خدا بر عدم سبقت گرفته است اگر عدم در لسان مولا(ع) عدم مطلق باشد و بگوییم عدم مطلق قابل تصور است فرمایش مولا(ع) غلط می‌شود زیرا عدم مطلق مانند خدا قدیم است و سبقت وجود خدا بر عدم مطلق محال است مگر این که بگوییم تصور عدم مطلق محال است. این عدم‌هایی که ما حکمی بر آن حمل می‌کنیم عدم مضاف هستند که به وجود، شیئی می‌گردند نه به عدم مطلق. در این صورت فرمایش مولا (ع) قابل تصور است چون خدا بر عدم مضاف یعنی عدم اشیاء سبقت دارد. با این حساب عدم مطلق، عدم است و در ظرف چهارگانه بالا قابل ظهور نیست. محالات چهارگانه بالا از این جهت محال است که شما عدم مطلق را ضمیمه وجود کرده‌اید و از خدا عدم می‌خواهید، عدم خواهی غلط است زیرا عدم مانند خود، عدم است فاعل و جاعل لازم ندارد. می‌گویید اجتماع نقیضین یعنی نیستی من توأم با هستی من باشد. زمانی که شما نبودید، نبودید، فاعل و جاعل لازم نداشتید حالا که هستید قدرت خدا به ایجاد شما تعلق گرفته و شما را ساخته است. اگر از خدا اعدام خود را بخواهید باز قدرت خدا به اعدام وجود شما تعلق می‌گیرد یعنی خدا روی شیئی موجود کاری انجام می‌دهد و آن موجود را اعدام می‌کند. اما عدم مطلق یعنی چه؟ عدم که مانند خود عدم است و قابل تصور و درک نیست. اجتماع نقیضین از این جهت محال است که شما همراه وجود مطلق، عدم مطلق می‌خواهید و این تصور شما غلط است. همچنین در اجتماع مثلین می‌گویید دو شیئی باهم چنان اجتماع کنند که در حال دو بودن، یک و در حال یک بودن، دو باشند، می‌گوییم دو شیئی با یکدیگر امتیازات وجودی دارند که بر پایه همان امتیازات دو فرد یا دو مثل شناخته می‌شوند. دو بودن و دو ساختن به دلیل حدود و امتیازات است، دو شیئی با یکدیگر امتیازات زمانی و یا مکانی و یا مشخصات

دیگر دارند و به دلیل همان امتیازات و حدود، دو شناخته می‌شوند. شما می‌گویید یک شکل در حالی که یک است دو باشد و در حالی که دو است یک باشد، فرض این مسئله به اجتماع نقیضین برمی‌گردد یعنی می‌خواهید بگویید حدود امتیازات بین دو شیء باشد و نباشد. باز از خداوند عدم خواسته‌اید. عدم مطلق قابل جعل نیست زیرا اگر جعل شود وجود است و اگر نشود فرض نبودن آن غلط است. اجتماع ضدین هم به همان اجتماع نقیضین برمی‌گردد یعنی می‌گویید دو شیء در حالی که هستند، نباشند و در حالی که نباشند، باشند. این رنگ سرخ است و رنگ زرد و یا نور زرد ظرف زمانی و مکانی دیگر دارد. در اجتماع ضدین هم همراه وجود، عدم خواسته‌اید و این عدم خواهی غلط است.

شریک‌الباری (شریک خدا) هم به همین مسأله برمی‌گردد. خدا یک حقیقت قدیم و نامتناهی است. او می‌تواند مخلوقی بسازد و به آن مخلوق چنان قدرت بدهد که کار خدایی انجام دهد و چنان که او دانا و تواناست او هم دانا و توانا باشد مانند یک انسان کامل که به مقام خلافت‌اللهی رسیده است اما می‌گویند او خدا است یک خدای دیگر در حدّ وجود خود مانند خود بسازد.

از جمله صفات ذاتی خدا این است که او نامتناهی، قدیم و غیرمجموع است و بالاتر از خود ندارد که به اراده او ساخته شود. آیا آن خدایی که خدا می‌خواهد او را بسازد ممکن است که مانند خدا قدیم و نامتناهی باشد؟ معنای قدیم و نامتناهی این است که مافوقی ندارد و این مافوق نداشتن با فرض حادث شدن و مجموعیت، سازگار نیست. پس در این جا شما می‌گویید هم قدیم باشد هم حادث، هم متناهی باشد هم نامتناهی. باز اجتماع نقیضین تصور می‌کنیم یعنی از خدا عدم می‌خواهید و عدم قابل تقاضا و تصور نیست.

بر پایه مسائل بالا، تداخل هستی وجود خدا و هستی وجود خلق مطرح می‌شود.

آیا فرض دو وجود و دو هستی و یا بیشتر ممکن است یا ممتنع؟

یکی از موضوعات اساسی بحث فلسفه، وجود و ماهیت است. فلسفه عقیده دارد که یک حقیقت و یک اصل بنام وجود هست که همان حقیقت در لباس نمود و نمایش، به این صورت‌ها ظاهر شده است که ما آن‌ها را مخلوق خدا می‌نامیم. تمامی موجودات و مخلوقات از همان ماده و جسم تا جهان روح و فرشتگان و عقل و روح‌القدس و عرش و کرسی و هرچه هست، تمامی آن‌ها که ما آن‌ها را خلق خدا می‌نامیم و برای هر کدام اسمی وضع کرده‌ایم همه این‌ها نمایش وجود خالق و به عبارت دیگر تجلی وجود است که در این قالب‌ها و در این صورت‌ها نمایان شده است. قالب‌ها و صورت‌ها و هندسه‌ها و فرمول‌ها و تمامی کمیت‌ها و کیفیت‌ها، وجودات اعتباری و یا وجودات عرضی هستند نه این‌که آن‌ها در ذات و نهاد خود یک حقیقت مستقل و ممتاز از اصل وجود باشند. هر چیزی که خود را در لباس محدودی نمایش بدهد به دلیل همان محدودیت ما آن را مخلوق خدا می‌دانیم. این لباس، یک عرض و یک اعتبار است و یک ربطی بین ما و وجود است. موازنه‌ها و رابطه‌ها و حدود اشیاء با یکدیگر در لباس زمان و مکان وجودات مستقلی نیستند بلکه یک وجودات عرضی و اعتباری هستند. برای مثال مشاهده می‌کنیم که ماده در شکل‌های مختلف و در قالب‌های متفاوت ظاهر می‌گردد. آیا آن‌چه واقعیت و حقیقت است فقط ماده است و شکل‌ها و قالب‌ها عرضی و اعتباری هستند یا این‌که شکل‌ها و قالب‌ها مانند موادی که شکل‌پذیر هستند این‌ها هم وجوداتی مستقل و ممتاز از ماده هستند که در واقع مواد عالم با شکل و حدود خود ترکیب می‌شود و از این ترکیب، صورت‌ها نمایان می‌گردد. آیا شکل و قالب که از حدود و ابعاد ماده ظاهر می‌گردد مانند ماده یک وجود مستقل است یا فقط ماده است که شکل گرفته است و این شکل بجز ظهور ماده و نمایش آن چیزی نیست. بدیهی است که ماده در لباس شکل و قالب بجز ماده چیزی نیست. وقتی بخواهیم مواد عالم را به شکل مخصوص مربع یا مثلث ظاهر سازیم احتیاج نداریم که ماده را از جایی تهیه کنیم و شکلی بنام

مثلث و مربع از جایی دیگر بیاوریم و این دو را ترکیب کنیم تا از این ترکیب، ماده را در شکل‌های مختلف ظاهر سازیم بلکه فقط وجود ماده برای ظهور در شکل‌های مختلف کفایت می‌کند و اشکال وجودات مستقل و جدا از ماده نیستند. در این جا است که می‌گوییم وجود شکل‌ها که مجموعه‌ای از هندسه‌ها و فرمول‌ها و رابطه‌ها و موازنه‌ها است تمامی این‌ها اموری است اعتباری و وجوداتی است که در تصور ما حقیقت و واقعیت دارد نه در خارج. همان‌طور که ماده خودبخود در شکل‌های مختلف ظاهر می‌گردد و برای شکل‌گیری به غیر خود احتیاج ندارد وجود مطلق و یا هستی اول هم در شکل‌های مختلف و متفاوت ظاهر می‌گردد و این شکل‌ها فقط حدود و نمایش هستند نه این که حقایقی مستقل و جدا از وجودی باشند که در این شکل‌ها و صورت‌ها ظاهر شده است. در این جا فلسفه دو اصل قائل شده است که یکی از این دو، اعتباری است و دیگری حقیقی و واقعی.

وجود اعتباری یعنی چیزی که در واقع نیست ولیکن خود را در لباس هستی نمایش می‌دهد، وجودی که موجودیت آن به فرض و اعتبار بستگی دارد.

وجود واقعی یعنی حقیقتی که هست و مستقل است و بی‌نام و نشان. اگر آن حقیقت بخواهد خود را جلوه دهد و نمود و نمایش پیدا کند در این جلوه، شکل‌ها و رابطه‌ها ظاهر می‌گردد یعنی نمایش وجودی بدون شکل‌گیری ممکن نیست چنان‌چه آب خود را در لباس بخار و قطره نمایش می‌دهد. پس اگر آب اقیانوس لازم باشد که بصورت باران درآید بایستی در لباس قطرات روی زمین بریزد تا ما آن را باران بدانیم و آن را غیر دریا و غیر اقیانوس بشناسیم. در این جا برای این که آب دریا به صورت باران ریزش کند، به چیزی جز شکل و حدود احتیاج ندارد و آن شکل و حدود هم بجز آب باران در لباس رابطه‌ها و فرضیه‌ها بیشتر نیست. اصل ماهیت در اصطلاح فلسفه یعنی وجود در لباس نمایش اصل وجود. در این مکتب یعنی وجود مطلق بدون قید و بدون لباس و حدود، وجود را به اعتبار این که هستی مطلق است و بجز

خود چیزی نیست و هنوز جلوه‌ای نیافته و نمود و نمایش پیدا نکرده معرفی می‌کنند و با حساب بی‌قیدی آن را وجود می‌گویند که بی‌قیدی مطلق نه قابل درک است و نه قابل رؤیت و نه قابل لمس و نه قابل تصور. بجز خود چیزی نیست که اسمی سوای خود پیدا کند و نمایش غیر خود داشته باشد. وجود مطلق در حال اطلاق و بی‌قیدی قابل نام‌گذاری نیست. چنان‌که حاج ملا هادی سبزواری در تعریف وجود مطلق می‌گوید:

مُعَرَّفُ الوجودِ شَرَحَ الاسْمِ و لیس بِالْحَدِّ و لا بِالرَّسْمِ مَفهُومُهُ مِنْ اَظْهَرِ الاشْیَاءِ و كَمْبُهُ فِیغَايَةِ الحَقَاءِ^{۵۸}. یعنی ما وجود و هستی مطلق را نام‌گذاری و آن را معرفی می‌کنیم. در واقع اسمی و لفظی برای آن وجود وضع کرده‌ایم و همان لفظ را برای مردم شرح می‌دهیم و الا در وجود مطلق حدی که در آن حد نمایش پیدا کند و یا رسم و علامتی که با آن علامت شناخته شود نیست. از نظر مفهوم در ادراک انسان خیلی واضح و روشن است ولیکن از نظر کنه ذات و حقیقت بی‌نهایت مخفی و مجهول است.

در اصطلاح فلسفه، وجود آن هستی مطلق است که بجز خود چیزی نیست نه شکلی یافته و نه حد و حدودی پیدا کرده است، نه قیدی و نه صورت و رابطه‌ای و نه چیزی بجز خود یافته است. این حقیقت مطلق بدون نمایش را که در خود هم بجز خود چیزی نیست، وجود می‌نامند. این وجود مطلق که در نهایت خفاء و کتمان است و هیچ اسم و رسمی ندارد تصمیم می‌گیرد که خود را نمایش بدهد و در شکل و صورتی ظاهر گردد. بدیهی است که در این نمایش و شکل‌گیری، محدودیت پیدا می‌کند و بر اساس همان محدودیت، نام بخصوصی سوای بی‌نام و نشانی اولیه خود پیدا می‌کند، همچنان‌که دریا در لباس قطره نمایش پیدا کند و یا نور مطلق در لباس

لمعه و شعاع ظاهر گردد، همان‌طور که نور و آب مطلق برای ظاهر شدن و نمایش پیدا کردن محدودیت پیدا می‌کند و بر اساس همان محدودیت، اسمی بنام لمعه و بنام قطره پیدا می‌کند وجود مطلق هم در زمانی که خود را نمایش می‌دهد در این نمایش محدودیت پیدا می‌کند و به جلوه و شکل خاصی ظاهر می‌گردد ولیکن این جلوه و شکل چیزی سواى همان وجود نیست، همچنان‌که قطره و آب و لمعه نور چیزی بجز آب مطلق و نور مطلق نیست. در این‌جا مکتب فلسفه وجود مطلق را در نمود و نمایش بنام ماهیت می‌شناسد و پیش از نمود و نمایش، وجود مطلق می‌داند و عقیده دارد که هستی خلق همین نمایش‌ها و تجلیات و صورت‌های گوناگون و رابطه‌های مختلفی است که بر وجود ظاهر شده است و این صورت‌ها و شکل‌ها و رابطه‌ها وجودات مستقلی نیستند که قابلیت تراحم با وجود مطلق داشته باشند و چیزی سواى آن وجود باشند. هرگز شکل‌ها و حدود و صورت‌های مزاحم، شیئی نیستند که شکل گرفته و صورت پیدا کرده زیرا در واقع حدود و اشکال چیزی نیستند، عرض و عدم هستند که خود را به صورت وجود و موجود نمایش داده‌اند. پس آن وجود در لباس ماهیت‌ها و شکل‌ها بنام مخلوق شناخته می‌شود که ما آن را ماهیت می‌نامیم و پیش از شکل‌گیری و صورت‌پذیری بنام وجود شناخته می‌شود که ما آن را وجود و هستی مطلق می‌دانیم. گرچه ما این‌جا دو اسم و دو نام بوجود آورده‌ایم و می‌گوییم وجود و ماهیت، ولیکن این دو اسم یک شیئی و یک حقیقت بیشتر نیست و بالاخره فلسفه می‌گوید یک هستی مطلق بنام وجود هست که بقیه آن چه هست تجلی او و نمایش او است. همه این تجلیات اثر ذاتی آن وجود مطلق است نه این‌که اثر ارادی او باشد. بر پایه همین فرضیه‌ها مباحث فلسفه در اطراف دو موضوع وجود و ماهیت دور می‌زند.

هیچ یک از فلاسفه عقیده ندارند که وجود و ماهیت دو حقیقت متباین با یکدیگر است بلکه تمامی آن‌ها عقیده دارند که یک حقیقت است بنام وجود و یا بنام ماهیت

و این اسم دوم عرضی و اعتباری است. بر مبنای همین بحث، بین فلاسفه اختلاف بوجود آمده که آیا اصل ماهیت حقیقی و واقعی است و اصل وجود، اعتباری است یا این که اصل وجود حقیقی و واقعی است و اصل ماهیت اعتباری است؟ در این جا بحثی بنام اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح شده است که فلاسفه هم به دو قسمت تقسیم شده‌اند. بعضی وجود را اصل می‌دانند و ماهیت را اعتباری می‌شناسند و برخی ماهیت را اصل می‌دانند و وجود را اعتباری. مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در این رابطه می‌گوید: «إِنَّ الوجودَ عندنا أصيْلٌ لِدَلِيلٍ مَن خالَفْنَا عَلِيلٍ»^{۵۹}. یعنی عقیده ما این است که وجود، اصالت و واقعیت دارد اما ماهیت، عرضی است. دلایل کسانی که مخالف ما هستند و می‌گویند که ماهیت، یعنی همین شکل‌ها اصالت دارد ولیکن وجود عرضی و اعتباری است، علیل و ناتوان است و نمی‌تواند عقیده خود را به کرسی بنشاند.

حکمت قرآن در این رابطه معتقد به اصول متعدد و هستی‌های متفاوت است که عقیده دارد تمامی موجودات و مخلوقات عالم اثر ارادی خدا هستند نه این که اثر ذاتی او باشند.

کسانی که فقط به یک اصل بنام وجود معتقدند و مخلوقات را اثر ذاتی و نمایشی از همان اصل می‌دانند فلاسفه یونان یا مادیون عالم هستند .

در استدلال‌های خودشان می‌گویند که ما در طبیعت مشاهده می‌کنیم که همه چیز از یک اصل شروع می‌شود و به صورت‌های مخلوقی بنام جماد و نبات و حیوان جلوه می‌کند دو مرتبه همه مشتقات به همان یک اصل برمی‌گردند. آن‌ها می‌گویند کثرت اعداد و تعدد موجودات دلیل کثرت و تعدد مبادی آن‌ها نیست. چنان‌چه ما می‌توانیم نور خورشید را از روزه‌های مختلف در جلوه‌های متعدد و مختلف آشکار سازیم و یا

^{۵۹} شرح منظومه ملاهادی سبزواری

مثلاً آب را در ظروف مختلف و متعدد جلوه‌گر نماییم در این جلوه‌گری، کثرت افراد دلیل کثرت اصلی نیست که از آن بوجود آمده است. یک منبع نور بنام خورشید جلوه‌های مختلف دارد همچون یک منبع آب و خاک، جلوه‌ها و افراد مختلف دارد پس همان‌طوری که ما می‌توانیم از یک حقیقت و یک مبدأ افراد کثیر و مختلفی بوجود آوریم که این افراد در لباس نمود و نمایش، مختلف باشند و به یک اصل برگردند، می‌توانیم بگوییم که در جهان آفرینش یک حقیقت بیشتر نیست که آن یک حقیقت در جلوه‌های مختلف و در صورت‌های متعدد آشکار می‌شود، از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد و به یک مبدأ برمی‌گردد. تعدد و تکثر افراد دلیل تعدد مبادی آن‌ها نیست. اگر ما جهان طبیعت را همچون قطره‌ها بهم بزنییم و این شکل‌ها و صورت‌ها را اعدام کنیم پس از اعدام شکل‌ها و صورت‌ها، یک حقیقت بیشتر باقی نمی‌ماند که آن یک حقیقت را طبیعین، ماده می‌دانند و فلاسفه چیزی بالاتر از ماده بنام وجود معرفی می‌کنند. فلاسفه در استدلالات خود می‌گویند که تمام این نمایش‌ها و جلوه‌ها به صورت عقل و روح و نور و فضا و ماده و اجسام همه این‌ها مراتب یک وجود و حقیقت هستند. تفاوت همه این افراد با یکدیگر مانند تفاوت شمع‌ها و چراغ‌های مختلف است که در یک‌جا چراغ یک شمعی و در جای دیگر چراغی مانند خورشید و در عوالم بالاتر چراغ‌هایی مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و باز در مراتب بالا یک چراغ نامتناهی بنام وجود. از چراغ ضعیف یک شمعی تا آن چراغ نورانی نامتناهی آن‌چه بین این دو مبدأ و متنها قرار می‌گیرد مراتب وجود یعنی جلوه‌های ضعیف و قوی بوده است و بالاخره حقیقت فقط یک چیز است و این جلوه‌ها، صورت‌های همان وجود.

با دلایل گذشته در جواب چنین فرضیه‌هایی ثابت شد که یک حقیقت به تمام معنی حقیقتی است که در ذات خود بجز خود چیزی نیست، به اصطلاح فلاسفه بحث و بسیط و مطلق است. آن یک حقیقت بدون قید و صورت و بدون بُعد و هر

چیزی غیر خود هست. حال این حقیقت به تمام معنی بسیط و مطلق که فاقد شکل و صورت و بُعد و قید است چطور می‌تواند شکل بگیرد و در صورت‌های مختلف جلوه کند؟ ساده‌ترین چیزهایی که یک حقیقت به خود می‌گیرد ابعاد ثلاثه است یعنی در لباس شکلی بنام بُعد خواه شکل کروی یا غیر کروی ظاهر گردد. آن یک حقیقت که شما می‌گویید، نامتناهی است. معنای نامتناهی بودن این است که در ذات خود محدودیت ندارد و محدودیت نمی‌پذیرد زیرا محدودیت به معنای تناهی است و این تناهی با عدم تناهی سازگار نیست. نامتناهی یعنی یک حقیقت متصل فاقد کمّ و کیف، حقیقتی که اثر ذاتی آن اتصال است، حقیقتی که در ذات خود نافی حدّ و بُعد است زیرا حدود و بُعد دلیل انفصال است، انفصال دلیل تناهی است هرچند که این تناهی در یک جزء باشد. یک حقیقت متصل نامتناهی چگونه انفصال می‌پذیرد و یک حقیقت فاقد شکل و بُعد و فاقد حدّ و حدود چگونه با شکل‌ها و ابعاد مختلف ظاهر می‌گردد؟ زیرا ثابت شد که فروع هر شیئی نمایش‌گر اصول همان شیئی است و فروع زائد بر اصل محال است. قطرات از اقیانوس دارای همان خاصیتی هستند که در مبدأ آن‌ها بوده است. اگر در اقیانوس آب شیرین نباشد چگونه می‌توانیم در قطراتی که از آن جدا شده است اثر شیرینی و یا هر نوع خاصیتی که در اصل آن نبوده است بوجود آوریم. آن یک حقیقت مطلق که در ذات خود نامتناهی است بایستی در اجزاء خود نامتناهی باشد و اصلاً تجزیه و جزءپذیری یک ذات نامتناهی غلط و محال است زیرا تجزیه در اجزاء، دلیل محدودیت در کل است و شما که اصل اول را بنام وجود، نامتناهی می‌دانید چگونه آثار تناهی و محدودیت و مبدأ و منتها در اجزاء آن ظاهر شده است؟

ماده در طبیعت به صورت‌های مختلف بزرگ و کوچک ظاهر می‌گردد. ظهور اجزاء و محدودیت در مشتقات ماده به این دلیل است که اصل ماده در ذات خود غیر متصل و متناهی است. ماده از همان ابتدا بُعد است و از همان ابتدا جزء. همین

خاصیت ابتدایی در تمام فروع و مشتقات آن ظاهر می‌گردد. پس بطور کلی نمی‌توانیم فرع زائد بر اصل قبول کنیم و از فروع، آثار و خاصیت‌هایی بدست آوریم که در اصل نبوده است. اگر در اصل نامتناهی، شکل نیست و این همه اشکال مختلف در فروع آن پیدا شده است از کجا آمده است؟ در اصل نامتناهی، اجزای منفصله وجود ندارد زیرا انفصال اجزاء و یا قابلیت انفصال برخلاف قاعده نامتناهی بودن است پس این همه انفصالات و اجزاء منفصل از کجا آمده است؟ به عقیده شما در اصل نامتناهی رنگ وجود ندارد زیرا رنگ قید است و در آن اصل قید و حدی نیست. پس این همه رنگ‌ها از کجا بوجود آمده است؟ اگر شما آن اصل نامتناهی را حی و زنده می‌دانید و حیات را اثر ذاتی آن می‌شناسید چگونه در اجزاء و مشتقات آن موت بوجود آمده است و چگونه یک حقیقت می‌تواند اثر ذاتی خود را رها کند؟

بنابر استدلال امام محمد باقر(ع) که می‌فرمایند: اگر آن اصل در ذات خود حی است موت از کجا پیدا شده و اگر موت است حیات از کجا پیدا شده است؟ اگر آن اصل در ذات خود حرکت است سکون از کجا ظاهر است و اگر سکون است حیات از کجا پیدا شده است؟ چگونه آن یک حقیقت بر خلاف خود که موت و حیات باشد ظاهر شده است؟ اگر آن اصل نامتناهی را نور می‌شناسیم که خاصیت ذاتی آن نورانیت و روشنایی است پس این ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چگونه و از کجا ظاهر شده است؟ آن اصل نامتناهی چگونه وجود نامتناهی خود را جمع کند و در جای محدودی قرار دهد چنان‌چه در جایی باشد و در جایی نباشد تا ما بگوییم در آن‌جا که نیست ظلمت است و در آن‌جا که هست روشنایی است. لازمه این محدودیت و جهت‌گیری این است که آن اصل بنام وجود در جایی باشد و روشنایی بوجود آورد و در جایی دیگر نباشد و از این نبودن، تاریکی ظاهر گردد. اگر می‌گویید اصل وجود و آن یک حقیقت، همه جا هست لازمه‌اش این است که بر خلاف خاصیت ذاتی خود در جایی تاریک باشد و در جایی روشن، اگر آن وجود در ذات خود روشن است پیدایش

تاریکی محال است زیرا لازمه آن تاریکی، پیدایش خلأ از آن وجود است که این خلأ خلاف فرض نامتناهی بودن وجود مطلق است و یا این که جلوه‌ای بر خلاف اثر ذاتی خود داشته است. این هم محال است که چیزی بنام وجود، خاصیت ذاتی خود را از دست بدهد برای این که خاصیت‌های وجودی همان‌ها است که با وجود پیدا شده است و با وجود از بین می‌رود، کمیت و کیفیت نمی‌پذیرد. براساس یک اصل فلسفی که خود فلاسفه گفته‌اند الواحد لا یصدُر منه الا الواحد. ما بایستی یا منکر تعدد موجودات شویم و منکر جلوه‌های مختلف در لباس‌ها و نمود و نمایش‌های مختلف باشیم یا این که بگوییم مبادی پیدایش مشتقات، مختلف و متعدد است و این اختلافات و تعددی که در مشتقات نمایش شده چیزی است که از مبادی آن فروع و مشتقات، جاری و ساری شده است. ما انسان‌ها که با طبیعت روبرو هستیم چطور ممکن است منکر آن همه اختلافات ذاتی و صوری باشیم؟ ظهور تغییرات و اختلافات در طبیعت و در متن عالم از ضروریات و بدیهیات است. حی و میت، متحرک و ساکن، ظلمانی و نورانی با یکدیگر اختلاف ذاتی و اصولی دارند. شکل‌ها با یکدیگر اختلاف صوری و حدودی دارند. رنگ‌های متفاوت با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. مبدأ و منشأ پیدایش این اختلافات از یک حقیقت، بنام وجودِ بحت و بسیط و مطلق، ممتنع است. پس یا بایستی منکر اختلافات و تغییرات شویم و یا این که بگوییم این تغییرات و اختلافات از مبادی اول پیدا می‌شود یعنی در مبادی پیدایش عالم، رنگ‌های مختلف هست که جلوه‌های مختلف پیدا می‌کند. همچنین در مبادی پیدایش موجودات آثاری بنام موت و حیات و حرکت و سکون است که در فروع و مشتقات آن چنین آثاری ظاهر شده است، نظر به این که نمی‌توانیم منکر تغییرات و اختلافات در عالم طبیعت باشیم مجبوریم که قائل به تعدد مبادی این تغییرات و اختلافات شویم زیرا اگر اختلافات در فروع و مشتقات هست و این اختلافات در مبادی و اصول نیست این را می‌گویند اجتماع نقیضین. اجتماع نقیضین در مکتب

فلسفه و حکمت باطل است. پس این‌جا چاره‌ای نیست که یا اقرار و اعتراف به این حقیقت کنیم که مبادی مشتقات و اصولی که فروع موجودات از آن سرچشمه گرفته است در ذات خود متعدد و مختلف است که این تعدد و اختلاف همان حقیقتی است که ما آن را مبادی سته و یا به همراه وجود آفریننده اصول سبعة آفرینش نام‌گذاری کرده‌ایم یا منکر ظهور اختلافات و تغییرات در عالم طبیعت باشیم که خلاف ضرورت و بدهات است. البته نظر به این‌که ظهور اختلافات و تغییرات در عالم طبیعت قطعی است، مجبوریم اعتقاد به تعدد مبادی آن داشته باشیم و اعتقاد به تعدد مبادی آفرینش منجر به بحث‌هایی از جمله تداخل وجودات متباین می‌شود که مجبوریم در جواب کسانی که تداخل وجودات متباین را ممتنع و غیر ممکن می‌دانند بحث خود را ادامه دهیم.

تزامم مخصوص ماده است و در مجردات بوجود نمی‌آید. مانند این‌که در یک جعبه شیشه‌ای هر قدر نور بتابد باز جای تابیدن نورهای دیگری را دارد، پس خداوند که در همه جا هست وجودش التزامی با اشیاء و انسان‌ها ندارد، ولی اگر در جعبه‌ای سنگی بیندازیم چون ماده است التزام پیدا می‌کند و هوا را بیرون می‌کند.

در این‌جا فلاسفه برای ردّ کسانی که قائل به دو حقیقت متباین و یا بیشتر باشند می‌گویند هر حقیقتی خواه متناهی باشد و یا غیر متناهی، ظرف وجودی مخصوص به خود لازم دارد که در آن ظرف وجود، نمی‌تواند غیر خود را راه بدهد و اگر غیر خود را در ظرف وجود خود راه بدهد از این راه دادن، التزام و برخورد دو وجود پیدا می‌شود که بایستی در این برخورد یکی از این دو، وجود دیگری را خارج کند که در این خارج نمودن، هر دو وجود، محدود می‌شوند و هر کدام در ظرف مخصوص به خود قرار می‌گیرند یا این‌که هر کدام در حدّ و وجود دیگری قرار می‌گیرند که باز این‌جا لازمه‌اش این است که دو وجود متباین در حدّ وجود یکدیگر باشند که لازمه این فرض اجتماع مثلین است و اگر یکی از این دو وجود در حدّ وجود خود باشد و در



عین بودن، نباشد لازمه‌اش اجتماع نقیضین است که اجتماع نقیضین و مثلین هر دو محال است. ما وجود خدا را یک وجود نامتناهی می‌دانیم. معنای این که خدا یک وجود نامتناهی است این است که خلاً فضایی از وجود خدا ممکن نیست. نمی‌شود ظرف زمانی یا ظرف مکانی پیدا کرد که خالی از وجود خدا باشد تا در آن ظرف خالی زمانی و مکانی غیر خدا قرار گیرد. ظرف خالی زمانی به معنای این است که در میلیاردها سال پیش از آن ظرف، خدا نبوده و یا میلیاردها سال بعد از این خدا نیست. اگر برای وجود خدا قبل و بعد قائل شویم و اول و آخری در نظر بگیریم، معنای آن قبل و بعد این است که خداوند مانند مخلوقات، حادث باشد که در این صورت خدا مانند خلق خود، خالق لازم دارد. آن کیست یا چیست که آفریننده خدا بوده است؟ خداوند از نظر زمان و مکان نامتناهی است که این عدم تناهی را با کلمه ازلیت و ابدیت اظهار می‌کند که اول و آخر زمانی ندارد.

اما عدم تناهی مکانی به معنای این است که خلاً از وجود خدا محال و ممتنع است. امکان ندارد جای بسیار کوچک به اندازه ظرف وجود یک اتم یا جای بسیار بزرگ مانند فضای عالم پیدا کرد که در یکی از دو ظرف، وجود خدا نباشد. پس تمامی فضاهای زمانی و مکانی ملاً است و پیدایش خلاً ممکن نیست. اکنون که وجود خدا محیط به زمان‌ها و مکان‌ها بوده و هست و این خدای محیط نامتناهی می‌خواهد مخلوقی چه از نوع نور و چه از نوع ماده و چه از نوع انسان و فرشته بسازد، این مخلوقی که غیر و سوای اوست و در وجود خود غیر خدا است در کجا قرار گیرد و خدا آن مخلوق را در کجا جای دهد؟ خدا که خود مانند یک نور و روشنایی فضا را احاطه کرده است، انوار دیگر را در کجا خلق کند و یا این فضایی که پر از نور است ماده را در کجا ایجاد کند؟ در صورتی که خدا می‌تواند مخلوق و موجودی سوای خود بسازد باید که یک فضای خالی و یا ظرف خالی از وجود او و یا از وجود فرشتگان باشد تا در آن ظرف خالی سوای خود را خلق کند. تصور وجود خلاً

از ذات مقدس خداوند محال است و لازمه تصور خلاً این است که خداوند محدودیت پیدا کند و یک فضایی خالی از وجود خدا باشد. چطور در آن فضای خالی از وجود خود می‌تواند تصرف کند؟ این تصور خلاً منجر به محدودیت وجود خدا می‌شود که این محدودیت با عدم تناهی وجود خدا سازگار نیست. هر موجودی ظرف وجودی لازم دارد خواه آن موجود، خدا باشد یا خلق خدا. درباره وجود خدا می‌گوییم او نامتناهی است یعنی تصور خلاً از وجود او ممکن نیست. پس با این فرضیه که زمان خالی و فضای خالی در عالم نیست و وجود خداوند همه زمان‌ها و مکان‌ها را گرفته خلق خدا در کجا قرار گیرد و در کجا خلق شود؟ آیا تصور غیر خدا در جهان طبیعت مایه برخورد این دو وجود متباین با یکدیگر نیست که یکی از این دو وجود که غیر خدا است یا وجود خدا، متباین است و بین این دو وجود متباین تزامم و برخورد پیدا می‌شود مگر این که مانند فلاسفه یونان براساس فرضیه‌های وحدت وجود بگوییم که یک حقیقت نامتناهی بنام وجود بیشتر نیست و بقیه آن چه هست جلوه ذاتی همان حقیقت است که در این فرضیه هرگز یک حقیقت با جلوه‌های خود مزاحم نیست چنانچه وجود آب با اشکالی بنام قطره بودن یا جوی و نهر بودن تزامم و برخورد ندارد و یا این که جوهر با عرض تزامم ندارد زیرا عرض نمایش جوهر است چنانچه مربعیت و مثلثیت و ابعاد دیگر نمایش ماده است. وجود از نوع جوهر است و ماهیت از نوع عرض. وجودی اعتباری و عدمی است، چیزی نیست که با جوهر تزامم و برخورد داشته باشد. پس اگر قبول کنیم که یک هستی بنام وجود بیشتر نیست و بقیه موجودات نمایش همان هستی و جلوه همان وجود هستند در این فرضیه و اعتقاد، مسائل تزامم و تباین حل می‌گردد و اشکالی بوجود نمی‌آید. اگر بگوییم وجود خلق از خالق جدا است و این وجود مخلوق است که به این صورت‌ها ساخته می‌شود و آن وجود خالق است که این موجودات را می‌سازد. در اعتقاد به تباین وجودی خلق و خالق مسئله تداخل و تزامم مطرح می‌شود که لازمه آن این است که یکی از این

دو وجود متباین در حدّ وجود آن دیگر قرار گیرد. این تداخل و تزامم با موجودیت یک حقیقت نامتناهی سازگار نیست.

در جواب اشکالات بالا می‌گوییم که اولاً ما به دلیل اختلافات و تغییرات در عالم طبیعت نمی‌توانیم معتقد به یک اصل و یک حقیقت در مبادی این مشتقات باشیم زیرا لازمهٔ این تصور، این است که یک فرع زائد بر اصل داشته باشیم و در مشتقات یک اصل چیزهایی بیابیم و پیدا کنیم که در مبدأ آن مشتقات نباشد مثل کلمه مصدر در بوجود آمدن مشتقات. در مصدر فقط سه حرف داریم ولیکن در یقتلان و یضربان شش حرف داریم. این سه حرف زائد از کجا آمده است؟ شما چطور می‌توانید بگویید که این سه حرف زائد هم از همان سه حرف اصلی پیدا شده است مگر اعتراف کنیم به این که سه حرف اصلی با سه حرف زائد دیگر با یکدیگر ترکیب شده و از این ترکیب، مشتقاتی از نوع فاعل و ضارب و یا یضربان و یقتلان پیدا شده است فرع زائد بر اصل محال است. همان طوری که ما در مشتقات لفظی و ادبی احتیاج به مبادی متعدد داریم در مشتقات طبیعی هم چنین نیازی داریم.

در مباحث بالا گفته شد که ما فقط آب داریم نه چیز دیگر. آیا از همین آب تنها می‌توانیم یخ بسازیم؟ آیا بدون استفاده از حرارت می‌توانیم از یخ، آب بسازیم؟ اگر در آب، حرارت پیدا کنیم لازمه‌اش این است که اعتراف به فرع زائد بر اصل کنیم و بگوییم حرارت یک چیز دیگری است که با یخ ترکیب شده است و آن را به صورت آب درآورده است. در این جا باز همان برهان امام باقر(ع) تکرار می‌شود که اگر اصل اول خاصیت حیاتی دارد موت از کجا پیدا می‌شود و اگر خاصیت موتی دارد حیات از کجا ظاهر می‌گردد؟ پس به دلیل وجود اختلافات در مشتقات طبیعی مجبوریم اقرار و اعتراف کنیم که مبادی این مشتقات با یکدیگر اختلاف دارد و آنچه در فروع ظاهر شده از اصول سرچشمه گرفته است. به دلیل اختلافات، مبادی موجودات عالم با یکدیگر مختلف است یعنی در مبادی مشتقات به اضافه سه حرفی که مصدر را

وجود آورده مانند ضرب و قتل حروف دیگری هم در یضربان و یقتلان هست که از ترکیب حروف اصلی با حروف زائد، مشتقات آن پیدا شده است. پس علم و دانش به دلیل اختلافات در موجودات طبیعت اجازه نمی‌دهد که مبادی این مشتقات را فقط یک حقیقت بنام وجود و یا جوهر و یا ماده و یا هیولا و ماهیت و چیزهای دیگر بدانیم. چاره‌ای نداریم بجز اعتراف کردن به تعدد مبادی آفرینش. در این اعتراف باید مسائلی مانند تزامم و تباین مبادی را به شکل دیگری و از راه دیگری حل کنیم.

در این جا لازم است ببینیم تزامم و تداخل از کجا و به چه دلیل پیدا می‌شود. آیا در تمامی هستی‌ها چه از نوع ماده و چه از نوع نور و مجردات، تزامم پیدا می‌شود یا این که تزامم و تداخل از خصایص ذاتی مواد و اجسام عالم است؟ مواد عالم در برخورد با یکدیگر تزامم پیدا می‌کنند ولیکن در مجردات تزامم و تداخل نیست. اکنون با مطالعه در خصایص ذاتی ماده و نور یا مادیات و مجردات مسئله تزامم و تباین موجودات کاملا حل می‌شود که می‌توانیم بگوییم وجود خدا و فرشتگان غیر از وجود ماده و اجسام است و این دو وجود با تباین ذاتی و وجودی که دارند با یکدیگر برخورد نمی‌کنند که از این برخورد مسائل سه‌گانه گذشته، تزامم و تداخل و تعانی پیدا شود. در ارتباط با حل همین مشکل بیانات توحیدی آیات قرآن و نهج‌البلاغه کاملا حل شده و روشن می‌گردد.

تزامم و تعانی از خصایص ذاتی ماده است نه مجردات

خدا و فرشتگان از نوع مجردات هستند نه از نوع مواد و اجسام عالم. برای کشف حقیقت لغات سه‌گانه تزامم و تداخل و تعانی، لازم است که در عالم طبیعت دلیل برخورد دو شیئی را با یکدیگر کشف کنیم که آیا این برخورد از لوازم ماده و جسم است یا این که علاوه بر مواد و اجسام در روحانیات و مجردات و نور و روشنایی هم برخورد پیدا می‌شود. تعانی به معنای این است که دو شیئی در برخورد با

یکدیگر از یکدیگر رنجیده شوند، تماس دو جسم را با یکدیگر بدون این که برای یکدیگر زحمتی ایجاد کنند تعانی می‌نامند.

در این جا مشاهده می‌کنیم که صفات سلبيه خداوند متعال عدم تعانی است. در شعری که صفات سلبيه و صفات ثبوتیه خدا را ذکر می‌کنند می‌گویند :

نه مُرکب بود و جسم، نه مرئی نه مُجَل، بی‌شریک است و مُعانی تو غنی دان
خالق^{۶۰}.

یعنی از صفات ثبوتیه خداوند متعال این است که غنی است و مرکب نیست و جا و مکانی ندارد و بدون معانی است. کلمه معانی را بعضی با فتح می‌خوانند. معانی جمع معنی است و اسم فاعل از باب مفاعله است. از مصدر معاناة مانند مفاجاه ، معانی که جمع معنی است با ذات خداوند متعال تناسب ندارد، کسی نمی‌گوید که خداوند در وجود خود دارای معنی است اما معاناة که به معنای برخورد دو شیئی با یکدیگر است کلمه‌ای است که ائمه اطهار(ع) خدا را با آن وصف کرده‌اند. در بیانات توحیدی مولا(ع) آمده است که می‌فرماید :

«انه تعالی لا يُعاني الاشیاء بنفسه» یعنی خداوند برخورد ذاتی با اشیاء ندارد. خداوند در تماس با موجودات و مخلوقات خود مانند تماس دو جسم با یکدیگر و یا تماس نور با ماده نیست. او به اراده خود در ذرات عالم تغییرات بوجود می‌آورد بدون این که در ذات او کوچکترین تغییر و حرکتی پیدا شود و یا برخوردی ذاتی با مواد عالم داشته باشد زیرا این برخورد در صورتی ممکن است که خدا از جنس ماده و یا از جنس نور باشد با این که بین هستی خلق و وجود خالق تباین ذاتی است نه تجانس که همجنس یکدیگر باشند و نه هم تشابه که شباهتی به یکدیگر داشته باشند. در نتیجه چون از جنس یکدیگر و شبیه به یکدیگر نیستند با یکدیگر برخورد ندارند.

اما کلمه تزاحم به معنای برخوردی است که شیئی وارد، بر شیئی دیگر می‌کند و شیئی وارد می‌خواهد مورد را از جای خود خارج کند چنان‌که ظرفی پر از هوا است آب وارد می‌شود و هوا را خارج می‌کند یا جسمی دیگر وارد بر ظرف آب شده به میزان حجم خود آب ظرف را خارج می‌کند. این ورود و خروج از طریق تزاحم دو جسم با یکدیگر ظاهر می‌گردد. در این‌جا باید دانست که بین خداوند و موجودات عالم یک چنین تزاحمی وجود ندارد البته وقتی برخورد نباشد مزاحمت هم نیست.

اما تداخل به معنای ورود دو شیئی در حدّ وجود یکدیگر است بدون این‌که با این ورود، یکدیگر را از محل و مکان خود خارج کنند. چنان‌که آب جذب خاک می‌گردد و یا عناصر خاکی جذب گیاه و حیوان و انسان. وقتی دو شیئی در داخل وجود یکدیگر قرار گیرند بطوری‌که در حجم آن‌ها گشادگی محسوس پیدا نشود ورود آن دو جسم را بر یکدیگر به این کیفیت تداخل می‌نامند یعنی یکی از آن‌ها داخل در وجود دیگری شود. این تداخل در صورتی ممکن است که در وجود مدخول خلایی باشد که شیئی داخل در آن قرار گیرد چنان‌چه آب در خاک نفوذ کند.

مشاهده می‌کنیم که معانی بالا مخصوص اجسام و مواد عالم است که از جنس یکدیگر هستند، با یکدیگر برخورد دارند و مزاحم با یکدیگر می‌شوند و از این برخورد و تزاحم گاهی تداخل پیدا می‌شود. هوا وارد آب و آب وارد بر هوا می‌شود همچنین تمامی مواد و اجسام عالم خواه لطیف باشد یا کثیف باشد با یکدیگر برخورد دارند، هر کدام از آن‌ها جای معینی را اشغال کرده که در مکان مخصوص به خود جسم دیگر یا ماده دیگر را راه نمی‌دهد ولیکن در روحانیت و مجردات و انوار عالم، تزاحم و برخورد نیست. مشاهده می‌کنیم که در یک ظرفی، انوار مختلف با شدت و ضعف وارد بر یکدیگر می‌شوند، مزاحم یکدیگر نیستند. نور وارد بر هوا یا آب است به هر میزانی که بخواهیم می‌توانیم نور و روشنایی را وارد کنیم بدون این‌که در روشنایی با

آب یا هوا تزاممی پیدا شود. گاهی نور ذرات عالم را تحریک می‌کند و از این تحریک، حرارت پیدا می‌شود ولیکن این تحریک از تزامم و تداخل جدا است. تزامم به معنای این است که با ورود نور و روشنایی جایی برای هوا یا جسم دیگر نباشد. هرگاه روشنایی وارد شود، هوا را خارج کند و یا هرگاه هوا وارد شود، روشنایی خارج شود. انواری که در عالم قابل رؤیت است با این که به وسیله ذرات و مواد، وارد هوا یا آب می‌شود تزامم پیدا نمی‌شود. در عین حال شعاع‌های مختلف نور با رنگ‌های مختلف وارد بر یکدیگر می‌شود و تزاممی بین آنها نیست. این طور نیست که شعاع نور بر ظرفی وارد شود نور قبلی را خارج کند و یا بین انوار مختلف تزامم و تداخل ظاهر گردد. فضای عالم از نور ستارگان پر است، نور خورشید در این فضا وارد می‌شود بدون این که نور ستارگان را خارج کند. با این دلائل معلوم می‌شود که تزامم و تعانی و تداخل از خواص ماده و جسم است. اجسام با یکدیگر برخورد می‌کنند و مزاحم یکدیگر می‌شوند ولیکن در روحانیات و مجردات و فرشتگان و عقول و از همه بالاتر ذات مقدس خداوند متعال تزامم و تعانی نیست زیرا مجردات از جنس مادیات نیستند. روح در بدن انسان وارد می‌شود بدون این که فشاری در بدن ایجاد کند، مواد عالم به نیرو مجهز می‌شوند بدون این که تحت فشار آن نیرو قرار گیرند و یا از باری که بنام نیرو برداشته‌اند احساس ثقل و سنگینی و یا گشادگی و تنگی ظاهر می‌کنند. اگر حجم و وزن بدن یک انسان زنده را اندازه‌گیری کنند که باید چه وزنی باشد و با چه ابعادی، و بعد از اندازه‌گیری، آب بدن این انسان را بگیرند، در حجم بدن او کوچکی و سبک وزنی ظاهر می‌گردد ولیکن اگر روح انسان از بدن او خارج شود با خروج روح، در بدن سبکی و کوچکی پیدا نمی‌شود زیرا روح و نیرو و عقل انسان و روشنایی‌ها همه این‌ها از مجردات است و در مجردات تزامم و تعانی نیست. با این وصف گرچه وجود خدا و هستی او با هستی خلق و موجودات عالم تباین ذاتی دارد و هیچ شباهتی بین هستی خدا و هستی خلق نیست در عین

حال با این تباین ذاتی کوچک‌ترین برخوردی بین وجود خدا و وجود مادیات عالم پیدا نمی‌شود و کوچک‌ترین شباهتی بین این دو وجود نیست. در این جا است که در عین ملاً بودن فضا و بدون خلأ بودن آن، می‌توانیم بحث اصول سبعة هستی را مطرح کنیم.

خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته

معنی فقه و وجوب تفقه - فقه ادراکات مربوط به ماوراء طبیعت است که به عبارت دیگر آن را عقل و تعقل یا ادراکات قلبی می‌گویند. خداوند در قرآن همه جا کلمه فقه و تفقه را در ادراکات قلبی بکار برده است. از طریق آیات قرآن و اخبار آل محمد(ص) تفقه بر هر انسانی از زن و مرد واجب است. مذهب شیعه که همان اسلام واقعی است از فقه اسلام و تفقه مردم رشد می‌کند و در برابر جهل و نادانی، تشیع و مذهب شیعه تنزل می‌کند تا به صفر برسد.

دلایل وجود خدا و یگانگی او - بهترین راه برای ارتباط به وجود خدا و ماوراء طبیعت، حرکت از مسیر طبیعت است، علمی که از این حرکت پیدا می‌شود حکمت نامیده می‌شود. حکمت چهار کلمه است، لِمَ ، بِمَ ، کَيْفَ ، و مِّنَ است. لِمَ ، سؤال از علت غایی است. بِمَ ، سؤال از علت مادی است. کَيْفَ ، سؤال از کیفیت خلقت است و مِّنَ سؤال از آفریننده است. همان‌طور که ما و جهان هستیم تغییرات و تحولات در عالم هست. وجود تحولات و تغییرات مانند خود هستی از بدیهیات است.

اصول عقاید اسلامی - اصول عقاید، معتقدات قلبی به حقایق موجودات است به کیفیتی که صددرصد مطابق واقعیت و حقیقت باشد - هستی‌ها هست و راه حرکت به سوی آن از مسیر طبیعت است. نظر سوفسطاییان خلاف حقیقت و واقعیت است. اهل سفسطه می‌گویند هر چیزی که در لباس هستی نمایش پیدا می‌کند آن نمایش به

دلیل عرض و کیفیت است و این عرض و کیفیت، عدم است. پس همه چیز عدم است. دانشمندان در جواب آن‌ها می‌گویند گرچه نمود و نمایش به دلیل عرض است ولیکن عرض بر عدم پیاده نمی‌شود و عدم، عرض نمی‌پذیرد- پس آن‌جا حقیقتی هست که در لباس نمود و نمایش درمی‌آید پس وجود جوهر یعنی حقیقتِ عرض‌پذیر، هست و حتمیت دارد گرچه عرض در واقع عدم باشد. جواب بهتر این است که در جهان طبیعت عرض وجود ندارد، هرچه هست حقیقت است و همه چیز حقیقت خود را نمایش می‌دهد پس هر چیزی در لباس نمود و نمایش عین همان چیز است یعنی ماده در نمایش، خود ماده است. همچنین نور و روح و عقل و چیزهای دیگر در نمایش، خود آن‌ها هستند نه چیزی سوای آن‌ها. البته آثار عقل و روح غیر از نمایش آن‌ها است.

ماده در وضع اولیه خود، ماده است و ذاتا محدود است. ماده شیئی است قابل تجسم. ماده در ذات خود انفصالی است یعنی دارای اجزایی است بی‌نهایت کوچک. ماده در ذات خود ظلمت است که در لباس تاریکی و سیاهی ظاهر می‌گردد. ماده در ذات خود ساکن است به دلیل این‌که بعد از سلب حرکت به سکون برمی‌گردد. ماده در ذات خود میت است به دلیل این‌که بعد از سلب حیات به موت برمی‌گردد.

حرکت از ماده به ماوراء ماده برای کشف واحد مبدئی - تمام کمالات وجودی ماده از خارج ماده به آن تعلق می‌گیرد. از طریق سلب کمالات ماده و عروض آن کمالات بر ماده این حقیقت روشن می‌شود که برای آفریدن و خلق کردن و حیات و حرکت بوجود آوردن، حقیقت دیگری سوای ماده در طبیعت هست. جسم هر چیزی از ماده ساخته می‌شود و کمالات جسم مانند حرکت و حیات از اصل دیگر. ظهور کمالات در جهان ماده اثر ترکیبی دو اصل ماده و روح و یا ماده و نیرو با یکدیگر است. در این‌جا می‌توانیم اصل ماده را از نظر محدودیت ذاتی و قابلیت تجزیه و انفصال، واحد عددی نام‌گذاری کنیم و اصلی که منشأ پیدایش کمالات در عالم ماده است واحد مبدئی

بنامیم. واحد عددی، جهان ماده و واحد مبدئی، جهان نور است. واحد مبدئی از طریق واحد عددی قابل کشف است. پس از مطالعه در وجود ماده و قابلیت سلب و اثبات کمالات، این حقیقت کشف می‌شود که در جهان طبیعت اصل دیگری بنام نور و یا نیرو هست که از ترکیب آن با ماده این همه کمالات ظاهر می‌گردد. قابلیت سلب و اثبات کمالات وجودی ماده بنام حرکت و نورانیت ما را به وجود اصل دوم یعنی واحد مبدئی راهنمایی می‌کند.

نور و نیرو و حیات یک حقیقت هستند یعنی خاصیت‌هایی است که از ترکیب واحد مبدئی با واحد عددی ظاهر می‌گردند زیرا در اجسام به دلیل حرکت، حیات ظاهر می‌شود و به دلیل حیات، علم و ادراک. پس حرکت و حیات و علم و ادراک یک حقیقت است. برای ظهور آثار ذاتی ماده و یا آثار ذاتی هر چیزی دیگر احتیاج به عمل و اجرای قاعده و قانون نیست. کلیه اعمال و قاعده و قانون‌ها برای استخراج خاصیت ترکیبی آن‌ها است زیرا خواص ذاتی به دلیل ذات هست و احتیاج به عمل دیگری سوای بودن ذات نیست. مثلاً آب بخودی خود آب است و خاک بخودی خود خاک، درست نیست که از آب، آب بسازیم و از خاک، خاک. پس وجود اعمال از خدا و بندگان خدا و اجرای قانون‌ها و قاعده‌ها و همه فعالیت‌ها برای استخراج آثار ترکیبی اشیایی است که بدون ترکیب فاقد اثر هستند. ظهور تغییرات در جهان طبیعت به وجود سه اصل نیازمند است که بدون آن‌ها پیدایش تغییر محال است. الف- شیئی تغییرپذیر ب- شیئی که بوسیله آن تغییر ظاهر می‌گردد ج- شیئی و یا شخصی که از ترکیب دو شیئی اول با یکدیگر تغییرات بوجود می‌آورند.

راه حرکت به سوی مبادی هستی- هستی‌های اول چیزهایی هستند فاقد کمّ و کیف. نظر به فقدان کمّیت و کیفیت فاقد خاصیت و اثر هستند. جهان طبیعت محصول کمیت و کیفیت است. کمّیات یعنی حجم موجودات عالم و پیکره آن‌ها که به اجزاء کوچکتر و بزرگتر قابل تجزیه است. کیفیات یعنی کمالات موجودات که آن

هم به مراتب کوچک‌تر و بزرگ‌تر قابل تجزیه است. حیات در موجودات عالم از مراتب قوی‌تر به سوی ضعیف‌تر در حرکت است که این حرکت را فلاسفه حرکت جوهری می‌نامند. نیروی حرکت در اجسام عالم از قوی‌تر به ضعیف‌تر و همچنین نورانیت و روشنایی از مراتبی بسیار قوی و روشن مانند چهره خورشید به مراتبی بسیار ضعیف‌تر نزدیک به ظلمت در حرکت است و اجسام عالم از حجمی بسیار بزرگ مانند حجم تمامی عالم به حجمی بسیار کوچک مانند حجم یک ذره اتمی و کوچک‌تر از آن در تحول است. تجزیه کمی به معنای این است که اجسام عالم را کوچک‌تر و کوچک‌تر کنیم تا خود را به جزئی برسانیم که در آن جزء، ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق بصورت یک بُعد جلوه می‌کند و دیگر قابل تجزیه نیست چنانچه تجزیه آن مساوی اعدام آن باشد. جهان ماده از آن جزء غیر قابل تجزیه تا حجم بسیار بزرگ و بزرگ‌تر از آن قابل گسترش است. اما تجزیه کیفی به معنای سلب کمالات از اجسام عالم و مواد آن است که در انتهای این تجزیه، کمالات ماده به صفر می‌رسد. از حیات به موت برمی‌گردد و از حرکت به سکون و از روشنایی به تاریکی و از رنگ به بی‌رنگی یعنی سیاه‌ظلمانی می‌رسد. آنچه در انتهای تجزیه باقی می‌ماند مبادی آفرینش است، به عبارت دیگر مصالح ساختمانی جهان طبیعت قابلیت تجزیه کمی و کیفی ندارد. نفی کمیات و کیفیات برهان این حقیقت است که مبادی آفرینش فاقد کمیت و کیفیت است زیرا اگر کمیت و کیفیت خاصیت ذاتی موجودات عالم باشد خاصیت‌های ذاتی قابل سلب نیست و چون قابل سلب نیست قابل اثبات هم نیست پس در ارتباط با خواص ذاتی موجودات، صنعت و آفرینش لغو و محال می‌گردد.

ظهور نقص و کمال در آفرینش از مسائل بدیهی و ضروری است، موجودات از کمال به نقص به سوی نابودی و از نقص به کمال به سوی بودی در حرکت هستند.

تجزیه کمی و کیفی حرکت به سوی نقص بوده و ترکیب کمی و کیفی حرکت به سوی کمال است.

بیان حضرت زهرا (س) از موجودات در انتهای عدم یعنی نقطه موهوم، عدم محض نیست بلکه ماده غیرقابل تجزیه است. ماده در انتهای عدم چیست؟ نیرو و حیات در حال انفصال از ماده چه حقایقی هستند؟ آیا در انتهای تجزیه کمی و کیفی با عدم مطلق روبرو می‌شویم یا شیئی بسیط و مجرد و غیر قابل تجزیه؟ شیئی غیر قابل تجزیه، هستی اول است و آن شیئی است بدون قابلیت تجزیه نه عدم مطلق زیرا وجود از عدم قابل ظهور نیست. پس مبادی آفرینش هستی‌های غیر قابل تجزیه هستند بنام بسیط و مجرد. ماده در انتهای تجزیه بسیط است و نور در انتهای تجزیه از ماده، مجرد است.

آثار ذاتی وجودات اولیه - مبادی هستی و یا مصالح ساختمانی خلقت به بسیط و مجرد تقسیم می‌شود. بسیط یعنی شیئی فاقد ترکیب، مجرد یعنی شیئی فاقد تعلق و تقید به زمان و مکان و یا هر نوع شرط و قید دیگر. ماده بسیط با موادی مانند خود ترکیب می‌شود و با ترکیب از حالت بساطت خارج می‌گردد، مجردات به ماده تعلق می‌گیرند و با آن ترکیب نمی‌شوند. ماده در ذات خود ساکن و میت و ظلمانی است، ظلمت به معنای عدم نور نیست بلکه به معنای شیئی فاقد نور است. ساکن و میت به معنای عدم حرکت و عدم حیات نیست بلکه به معنای شیئی فاقد حرکت و حیات است.

ماده در ذات خود محدود و متناهی است، ابعاد ماده لازمه ذاتی آن است نه شیئی که با آن ترکیب شده است. ماده در وضع اولیه خود قابل اشاره و شماره است، در نتیجه محدود و متناهی است. ذرات عدد هستند و اجسام مشتقات از آن هستند. ذرات ماده و مشتقات آن تا انتها قابل اشاره و شماره هستند.

واحد مبدئی مجرد است و در ماوراء وجودی واحد عددی است. ماوراء وجودی ، ماوراء زمانی و مکانی نیست بلکه به معنای دو وجود داخل یکدیگر که یکی از آنها قابل رؤیت و دیگری غیر قابل رؤیت است مانند روح در ماوراء بدن و یا نیروی برق در ماوراء سیم‌ها و ماشین‌ها. واحد مبدئی در ذات خود اتصالی و نامتناهی و غیر قابل تفکیک است. واحد مبدئی به معنای نور و نیرو ، منشأ حیات و نیرو و روشنایی در جهان ماده است و در ذات خود فاقد حیات و روشنایی است یعنی نور به تنهایی روشن نیست بلکه بعد از تعلق به ماده روشنایی می‌دهد. همچنین نیرو و حیات به تنهایی نیرو و حیات نیستند بلکه بعد از تعلق گرفتن به ماده تبدیل به حرکت و حیات می‌شوند. واحد مبدئی حروف عالم طبیعت است و موجودات عالم کلمات و عباراتی هستند که از این حروف بوجود آمده‌اند. (تشابه حروف تکوینی به حروف تلفظی و کتابت) واحد مبدئی، مبدأ پیدایش کیفیات در عالم ماده است. نیروی جاذبه و نامیه و حیات حیوانی و انسانی از واحد مبدئی سرچشمه می‌گیرد. در احادیث وارده از نیروی جاذبه یعنی عامل تشکل اجسام، به روح استمساک تعبیر شده است.

بحث تزامم و تعانی - تزامم و تعانی و تداخل از خصایص ماده است و در مجردات تزامم و تعانی و تداخل نیست، نور و نیرو در همه جای عالم تا بی‌نهایت هست و لازم نیست که نور و نیرو را از جایی به جایی انتقال دهند تا در جایی خلأ بوجود آید و در جایی دیگر تراکم ظاهر گردد. نور و نیرو و روح به ماده تعلق می‌گیرد و اثر خود را ظاهر می‌سازد بدون این که با او ترکیب شود. تعلق غیر از ترکیب است.

اصول سبعة هستی

دنباله بحث‌های گذشته می‌توانیم در حال ملاً بودن فضا و بدون خلأ بودن آن، بحث اصول سبعة هستی را مطرح کنیم. در مباحث گذشته ثابت کردیم که می‌توانیم از طریق تجزیه کمی و کیفی خود را به اصولی برسانیم که در ذات خود فاقد قابلیت

تجزیه کمی و کیفی هستند زیرا تجزیه و ترکیب دو لغت متقابل و مقابل با یکدیگر هستند، همان‌طور که مبدأ دارند منتها دارند و همان‌طور که منتهی دارند مبدأ دارند پس در مبدأ و منتها، تجزیه و ترکیب نیست. مثلاً ترکیب از مبدأ شروع می‌شود تا خود را به شکل‌های معین برساند آن‌چنان که ترکیب گیاه و درخت از خاک و آب و هوا و نور و حرارت شروع می‌شود و به‌صورت شجره‌ای جلوه می‌کند. مبدأ این ترکیب، آب و خاک و هوا است. مشاهده می‌کنیم که در آن مبدأ یعنی در دل خاک و آب و هوا و نور و حرارت چیزی بنام درخت وجود ندارد. در این‌جا می‌گوییم آن‌چه در وسط و یا در منتها است در مبدأ نیست زیرا مبدأ پیدایش درخت، آب و خاک بوده است که در این مبدأ شجره‌ای وجود ندارد وسط و ابتدای این ترکیب، رشد شجره و پیدایش آن از مبدأ است که به‌صورت گیاه رشد می‌کند تا به شکل درختی ظاهر شود و گل و میوه بدهد. از مبدأ که گذشتیم در وسط و منتها چیزی می‌بینیم بنام درخت، کوچک باشد یا بزرگ همان‌طور که ترکیب اشیاء از مبدأ شروع می‌شود و مبدأ فاقد ترکیب است در وسط و منتها ترکیباتی بوجود می‌آید که بر اساس آن شکلی بنام درخت یا حیوان و انسان ظاهر می‌گردد و باز به‌عکس ترکیب، اگر از طریق تجزیه، اشکال موجود را بهم بزیم در این‌جا نیز مبدأ و وسط و منتهی قابل تصور است که باز آن‌چه در مبدأ و وسط است در منتهی نیست. فرض کنید درختی را تجزیه می‌کنید اجزاء داخلی و ترکیبات آن را بهم می‌زنیم تا آن را به عالم خاک و آب و هوا برگردانیم آن‌جا که کار خود را شروع می‌کنیم شکلی در اختیار ما هست قابل تجزیه که در دو جهت کمی و کیفی آن را تجزیه می‌کنیم تا آن را برگردانیم به حالی که قابل تجزیه نیست یعنی به همان مبدأ اول که در ترکیب، مبدأ شناخته می‌شود و در منتهای تجزیه یعنی آن حالتی که تجزیه کمی و کیفی ما روی آن شکل به آخر می‌رسد و دیگر کم و کیفی وجود ندارد که قابل تجزیه باشد. موجودات عالم در آن حال، هستی شناخته می‌شوند. هستی یعنی وجود فاقد کم و کیف، وجود فاقد قید و

شرط . هستی‌های اول یعنی همان چیزهایی که بجز خود چیزی نیستند و اگر به شکلی سوای خود جلوه کنند بایستی ترکیباتی روی آن بوجود آید وجود و هستی نامیده می‌شوند که ما آن‌ها را بنام اصول سبعة هستی نامیده‌ایم زیرا همان خودها چون فاقد کمّ و کیف هستند فاقد شکل و نمود و نمایش شده‌اند. آن هستی اول یک حقیقت و یک چیز نیست بلکه حقایق مختلف و متعدد است که تعداد آن‌ها را در مباحث گذشته ثابت کردیم و گفتیم که آن چه هستی خلق را تشکیل می‌دهد شش اصل است که خلائق و موجودات از ترکیب این شش اصل بوجود می‌آید. اصل ماده، اصل نور سفید، اصل نور سبز، اصل نور سرخ ، اصل نور زرد، اصل نور بنفش. و در برابر این شش اصلی که مصالح ساختمانی جهان طبیعت است اصل هفتم وجود خداوند متعال است که خلق آن شش اصل هستی و ترکیبات و مشتقاتی که از آن اصول بوجود می‌آید به اراده اوست و همه آن‌ها روی هم اصول سبعة هستی نامیده می‌شود یعنی هستی و وجود خالق که آفریننده است و اصول شش‌گانه دیگر که مصالح ساخت موجودات است.

ایراد فلسفه یونان و وحدت وجودی‌ها بر تعداد اصول هستی :

از مباحث گذشته معلوم شد که هستی‌ها همان اصول اولیه آفرینش و یا مبادی خلقت هستند که آفرینش جهان و انسان از آن سرچشمه می‌گیرد و به این شکل‌ها و صورت‌ها ظاهر می‌گردد. هستی‌های اول را وجود می‌نامند. وجود یا هستی‌ها همان اصولی هستند که فاقد کمّ و کیف هستند و به لباس نمود و نمایش در نیامده‌اند هنوز به شکلی ظاهر نشده‌اند تا برای موجودات ادراک‌کننده، سوای خداوند متعال قابل درک و قابل احساس باشند. به حقیقت می‌شود گفت این اصول مطلق بدون کمّ و کیف و بدون قید و شرط و بدون هر نوع جلوه و نمایش هستند . در تعریف آن شاعر می‌گوید:

باز مرحوم ملاهادی سبزواری در تعریف وجود می گوید :

مُعَرَّفُ الْوُجُودُ شَرَحَ الْإِسْمِي وَ لَيْسَ بِالْحَدِّ وَ لَا بِالرَّسْمِي مَفْهُومُهُ مِنْ أَظْهَرِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْحَقَاءِ. یعنی ما با کلمات و الفاظ می توانیم وجود و هستی را معرفی کنیم ولی با هیچ کلمه و جمله ای نمی توانیم حقیقت و صفات ذاتی وجود را برای دیگران تعریف کنیم. اصول هستی از نظر بودن در نهایت ظهور هستند زیرا به دلیل درک هر چیزی ادراک می شوند ولیکن حقیقت آن ها بی نهایت مخفی است و اصول هستی از این جهت غیر قابل درک و غیر قابل نمایش است که درک و نمایش آن وقتی است که کیفیتی بپذیرند و بصورتی ظاهر شوند و این کیفیت پذیری و ظهور به صورت معین خواه کوچک باشد و یا بزرگ و خواه در ذهن انسان ظهور پیدا کند و یا در خارج ، همه این ها در صورتی است که عملی روی آن انجام بگیرد و ترکیب و یا جعلی روی آن واقع شود و در صورتی که عملی روی اصول هستی انجام نگیرد قابل درک و نمایش نیست.

در مباحث گذشته یادآوری شد که اصول هستی مانند حروف تلفظی و یا کتابتی ما پیش از آن که ذهن، آن را تصور کند و یا بر زبان و قلم جاری گردد هست. حروف تلفظی، پیش از قرار گرفتن در ذهن گوینده و یا جاری شدن بر زبان و قلم چیست؟ آن چه مسلم است، هست. زیرا اگر نباشد بر زبان و قلم جاری نمی شود ولیکن چنان هست که گویی نیست، حالتی است بین عدم و وجود از نظر این که قابل تصرف است و عملی روی آن انجام می گیرد هست و از نظر این که صورتی بخود نگرفته تا روی آن صورت درک و احساس بوجود آید، نیست. می توانیم بگوییم شیئی بین وجود و عدم. از این جهت که نمود و نمایش پیدا نکرده است، نیست و از این جهت که قابل نمود و نمایش است، هست. یک چنین هستی را وجود می نامند که هرگز روی آن نمی شود بحث کرد و یا آن را موضوع حکمی از احکام قرار داد. کشف و درک آن هستی ها فقط از طریق نمود و نمایش و شکل هایی که از آن اشتقاق یافته است

ممکن است. اگر این شکل‌ها و آفرینش‌ها نبود و خداوند مخلوقی بنام انسان خلق نمی‌کرد و یا اگر خلق می‌کرد به قامت آن هستی‌ها لباسی نمی‌پوشانید، علم و ادراک بکلی باطل می‌شد و یک‌چنین مفاهیمی هم در ذهن انسان و یا در متون کتاب و کتابت بوجود نمی‌آمد. اثبات هستی‌های اول بوسیله موجودات ادراک‌کننده سوای خداوند متعال از طریق نمود و نمایش آن‌ها و از طریق تشکل آن‌ها به شکل‌های مختلف و گوناگون است. در هر صورت عقل انسان چاره‌ای ندارد جز این‌که به وجود خداوند متعال و مبادی آفرینش اعتراف کند زیرا اگر خداوند و مبادی آفرینش نبودند مفهومی بنام من و شما یا زمین و آسمان و چیزهای دیگر پیدا نمی‌شدند و این همه سر و صدا و علم و دانش و خط و کتابت بوجود نمی‌آمد. این همه مخلوقات از طریق همین هستی‌ها که به لباس‌های مختلف در نظر ما جلوه نموده است و خود ما بزرگ‌ترین رقم آن هستیم بوجود آمده‌اند و ما چاره‌ای نداریم بجز اعتراف کردن به مبادی مخلوقات و آفریننده آن مبادی. در این‌جا ما می‌توانیم با نیروی عقل به عالم هستی‌ها سفر کنیم تا آن‌ها را چنان‌که هست بدانیم و بشناسیم و یا لااقل وجود آن‌ها را اثبات کنیم زیرا اگر اصول و مبادی نبودند، فروع و مشتقات آن، ظهور پیدا نمی‌کرد. وجود فرع، بدون اصل و یا معلولات بدون علت، محال و ممتنع است چون این همه مخلوقات و موجودات در لباس معلولیت و فرعیت جلوی چشم ظاهر شده‌اند تا ما یقین کامل به وجود آن مبادی و یا وحدت و تعدد آن‌ها پیدا کنیم و نتوانیم منکر یک‌چنین ضرورت و بذاهتی باشیم زیرا آن‌چه به چشم می‌بینیم فروعی هستند که ظهور آن بدون اتکاء به اصول ممکن نیست. روی یک قاعده عقلی بدیهی که گفته‌اند: «كُلُّ حَادِثٍ يَحْتَاجُ إِلَى قَدِيمٍ قَبْلَهُ وَ يَأْكُلُ مَا هِيَ بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا هِيَ بِالذَّاتِ».

یعنی هر چیزی که در لباس فرعیت جلوه می‌کند بایستی منتهی شود به اصلی که در لباس جلوه و فرعیت نیست زیرا آن‌چه در فرع قابل کشف است در اصول قابل

کشف نیست و اگر آن چه در فروع ظاهر می‌گردد در اصول هم ظاهر باشد در این جا هم اصل و فرع به یک صورت ظاهر می‌شوند و باز یک‌چنین تفکیکی غلط است که نام قسمتی از حقایق را فروع و نام قسمتی دیگر را اصل بنامیم. موجودات عالم از طریق توالد و تناسل و یا از طریق تحقق و تکون در لباس فرعیّت و یا مخلوقیت جلوه نموده‌اند. نمی‌توانیم در عالم به چیزی برخورد کنیم که دائماً به حالت سابق باقی بماند و تحولی پیدا نکند و روی آن عملی انجام نگیرد. خاک‌ها مانند آب‌ها و مانند جمادات و کوه‌ها و فلزات دیگر همه این‌ها ساخته شده است و دائماً در حال تکون و تحول و در حال تغییر لباس هستی خود است. به دلیل همین اختلاف قابل مشاهده در جمادات و نباتات و حیوانات قضاوت می‌کنیم که تمامی آن چه هست از مخلوقات ساخته شده است و هر کدام از آن‌ها به صورت مخصوصی جلوه نموده‌اند که پیش از آن به این صورت نبوده‌اند. بر پایه همین فرعیّت و مخلوقیت موجودات قابل درک و احساس برای هر مخلوقی ابتدا و انتهای پیدا کرده‌اند و تا اندازه‌ای توانسته‌اند عمر کوه‌ها و دریاها را بدست آورند پس آن چه در عالم هست و ما آن را درک می‌کنیم در لباس فرعیّت و معلولیت و مخلوقیت جلوه نموده است و همین فرعیّت، فکر و عقل انسان را به اصول اول و یا مبادی آفرینش می‌کشاند و اثبات می‌کند که اگر اصلی نبود، فروع ظاهر نمی‌شد و اگر اصول در لباس فروع باشد تفکیک بین اصل و فرع محال و ممتنع است که در بحث‌های گذشته گفته شد از طریق تجزیه کمی و کیفی می‌توانیم لباس فرعیّت و معلولیت را از تن موجودات عالم بکنیم و آن‌ها را به حالت اول و یا مبادی آفرینش برسانیم.

پس با برهان عقلی نمی‌توانیم منکر اصولی شویم که این همه مشتقات و فروع از آن پیدا شده است و باز نمی‌توانیم منکر آفریننده‌ای باشیم که اصول را در لباس فروع جلوه داده است و این همه کمّ و کیف در عالم بوجود آورده است. تمام دانشمندان طبیعی و مادی و طرفداران مکاتب و فلاسفه و اهل کلام همه این‌ها اتحاد رأی و

وحدت نظر دارند که در بدو آفرینش، اصلی بوده است که مبدأ این همه فروع و مشتقات شده است یعنی تمامی دانشمندان و فلاسفه الهی و یا طبیعی قائل به یک اصل مسلم فاقد کمّ و کیف هستند و همه آنها اتحاد رأی دارند که در متن عالم و در عمق آفرینش بیرون از زمان و مکان و حرکت و سکون چیزی هست که به این صورت‌ها و شکل‌ها درآمده است. هیچ‌کس منکر این یک اصل نیست. مادیون می‌گویند ماده اصل اول است و ماده ازلی و ابدی است، می‌گویند مشتقات ماده حادث است ولیکن ماده قدیم است. فلاسفه و وحدت وجودی‌ها کمی از عالم ماده بالا رفته‌اند و ماده را در حالت تجرد از مادیت تصور کرده‌اند و گفته‌اند اصل اول همان چیزی است که در لباس تنزل به صورت ماده ظاهر می‌شود زیرا ماده، خواهی نخواهی شکل و بُعد است و این شکل و بُعد، عرض است. اگر بخواهیم مبدأ را از این شکل و عرض منزه و مبری بدانیم بایستی از جهان شکل و عرض به بالاتر سفر کنیم و بگوییم حقیقت اولی و یا مبدأ آفرینش فاقد شکل و عرض و فاقد هر نوع شکل و بُعد است. به همین مناسبت فکر خود را از مادیت عالم به بالاتر انتقال داده و گفته‌اند اصل اول از ماده و مادیت مجرد و مبری است. حقیقتی است که در لباس تجلی و تنزل پس از چندین مرتبه در مراحل آخر و یا آخرین مرحله تنزل به صورت ماده جلوه می‌کند پس آنها نیز مانند مادیون فقط قائل به یک اصل هستند که نام آن را وجود می‌گذارند و می‌گویند وجود حقیقتی است چندین مرتبه بالاتر از ماده که در اولین جلوه به صورت عقل و علم ظاهر می‌شود و در دومین جلوه به صورت روح و حیات و علم و ادراک و در سومین جلوه به صورت نیروی حرکت و شاید در چهارمین یا پنجمین جلوه خود باشد که به صورت ماده اولی ظاهر می‌گردد و بر مبنای همین فرضیه‌ها طبیعیون و مادیون عالم هم می‌گویند نیرو تبدیل به ماده می‌شود و ممکن است ماده به نیرو برگردد بر همین مبنای اهل عرفان و یا بسیاری از وحدت وجودی‌ها قائل به عالم ملکوت و عالم ناسوت و عالم جبروت و امثال آن شده‌اند که منظورشان

از این عالم‌ها تجلیات و تحولات اصل اول است که در آخرین مرتبه به صورت عالم ناسوت جلوه می‌کند که در آن این همه مخلوقات و موجودات به نمایش درآمده است و بالاخره تمامی دانشمندان طبیعی و فلاسفه قائل به یک اصل بیشتر نیستند و می‌گویند یک حقیقت است که به این صورت‌ها ظاهر شده و آن یک حقیقت را به نام‌های علت‌العلل یا مبدأالمبادی و یا اسم‌های دیگر معرفی می‌کنند، در نتیجه می‌گویند وجود خدای عالم یا مبادی آفرینش مانند مصدر است و آنچه ظاهر شده است مانند الفاظ و کلماتی است که از آن مصدر مشتق شده و در نهایت قائل به اشتراک وجود هستند یعنی می‌گویند خلق و خالق در وجود یک حقیقت هستند و در لباس و نمایش دو حقیقت. ما به دلیل نمود و نمایش می‌گوییم عالم و آنچه در آن هست مخلوق است و اگر این لباس‌ها و نمود و نمایش‌ها را رها کنیم همه چیز به یک حقیقت برمی‌گردد که آن را وجود یا مبدأالمبادی می‌نامند. پس تمامی فلاسفه یا دانشمندان طبیعی و مادیون عالم در مبدأ هستی یک اصل بیشتر قبول ندارند ولیکن چنان‌که در مطالب گذشته روشن شد آیا یک حقیقت آن هم بحث و بسیط و مجرد قابل نمایش به شکل و صورتی خلاف واقعیت و حقیقت خود هست یا نه؟ در این‌جا بحث خود را درباره تعدد و یا عدم تعدد اصول هستی ادامه می‌دهیم.

بی‌شک اولین هستی ثابت ازلی و ابدی و منهای اول و آخر وجود خداوند تبارک و تعالی است، همان وجودی که در قیاس با او سایر موجودات عالم شناخته می‌شوند و در این شناسایی نسبت به موجودات دیگر که در شناسایی، فرع وجود هستند، اصل است، چنان‌که در ایجاد حدوث متکی به او هستند. اگر ما در عالم با موجودات حادث و متغیر روبرو نمی‌شدیم و این همه محدثات و متغیرات مقابل ما جلوه نمی‌کردند انگیزه‌ای در ما بوجود نمی‌آمد که پی به آن وجود ثابت قدیم ببریم که همه این موجودات مبتنی بر وجود او هستند. هر حادثی نسبت به دو اصل فرعیت پیدا می‌کند که بدون وجود آن دو اصل، وجود حادث محال و ممتنع است. دو اصلی که حادثات

متکی به آن هستند: یکی مبادی حادث است دیگری ایجادکننده حوادث است. در صنایع ما انسان‌ها نیز هر صنعتی که حادث می‌شود مبتنی بر همین دو اصل است که وجود آن بایستی پیش از صنایع ما محرز باشد و الا ظهور صنایع ما نیز محال و ممتنع است. مثلاً برای ایجاد یک بنا و ساختمان، اول وجود مصالح ساختمانی، پیش از بنا موجود است و دوم سازنده و ایجادکننده آن ساختمان که مهندس و معمار است. پس ظهور صنایع ما انسان‌ها فرعی است که مبتنی بر این دو اصل است و اگر این دو اصل نباشد پیدایش صنایع ما که فرع بر آن دو است محال و ممتنع است. از طریق همین برهان از صنایع موجود طبیعی که هر کدام مسبوق به عدم بوده و حادث شده‌اند و فرعیت آن‌ها محرز شده پی به آن دو اصلی می‌بریم که بدون آن دو، پیدایش صنایع مانند صنایع انسانی محال و ممتنع است یعنی وجود سازنده و مصالح ساختمانی که آن‌ها را به عنوان مُبدع و مبدأ می‌شناسیم. آنچه در نظر ما انسان‌ها کاملاً محرز و مشهود است حدوث صنایع طبیعی و صنایع انسانی است ولیکن این که آیا مبادی این صنایع و ایجادکننده آن مبادی مانند صنایع طبیعی حادث است یا قدیم، مطلبی است که با نیروی عقل و برهان یا تعبد به گفته خدا و پیغمبران بایستی حقیقت آن را درک کنیم. در این جا ما با مشتقاتی روبرو هستیم که حتماً مسبوق به عدم بوده است. این که آیا مبادی مشتقات یعنی هستی‌های اول هماهنگ با هم مسبوق به عدم هستند و یا بعضی از آن‌ها حادث و بعضی از آن‌ها قدیم هستند بحث خود را ادامه می‌دهیم.

بی‌شک آفریننده هستی‌ها و ایجادکننده صنایع طبیعی قدیم و ازلی است. عقل و برهان به ما اجازه نمی‌دهد که آفریننده عالم را مانند خودِ عالم، حادث و مسبوق به عدم بدانیم زیرا اگر آفریننده مانند صنایع خود مسبوق به عدم باشد دلیلی ندارد که صنایع او را مصنوع او بدانیم و خود او را به عنوان مصنوعیت شناسیم. مصنوع به چیزی می‌گویند که نبوده و پیدا شده است، مسبوق به عدم بوده است و اگر آفریننده

نیز مسبوق به عدم باشد مانند صنایع خود مصنوع صانع دیگر است که پیش از او بوده است. به دلیل حدوث مصنوعات و اتکاء این حادثات به یک مبدأ قدیم، کشف می‌کنیم که وجود آفریننده، قدیم است یعنی مسبوق به عدم نیست. پس آفریننده یعنی کسی که مسبوق به عدم نبوده و خود او آفریننده ندارد و آفریدگار تمامی موجوداتی است که به اراده خود ساخته است. بر مبنای قاعده کُلُّ یَحْتَاجُ اِلَى قَدِیمِ قَبْلَهُ و یا کَلِمَا هِی بِالْعَرَضِ یَنْتَهی اِلَى مَا هِی بِالذَّاتِ که معنای فارسی آن چنین است، هر چیزی که وجود آن مسبوق به عدم است و به دلیل اتکاء و عرضیت ظاهر می‌گردد بایستی بوجود کسی یا چیزی بستگی داشته باشد که اصالت و استقلال دارد و مسبوق به عدم نیست، اگر چنین باشد که هر حادثی متکی به حادث دیگر باشد و باز آن حادث به حادث دیگر و همین اتکاء تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند این را تسلسل می‌گویند که در لسان حکمت و برهان عقل باطل است زیرا ما تمامی محدثات آفرینش را در طول تاریخ ایجاد عالم مانند یک حادث، فرض می‌کنیم که همه این‌ها در حادث بودن مشترک هستند. همان‌طور که وجود یک فرد، حادث شده و یک صنعت بدون اتکاء به فرد قدیم، قابل ظهور نیست تمامی محدثات تاریخ و صنایع مسبوق به عدم همین حکم را پیدا می‌کند یعنی تمامی موجودات عالم مانند یک موجود هستند همچنان که یکی از آن‌ها بدون آفریننده ایجاد نمی‌شود تمامی آن‌ها نیز بدون آفریننده قابل ظهور نیستند، تصادف هم این‌جا محال است زیرا تصادف اگر هم قابل ظهور باشد یک حادثه و عرضی است که بایستی مبتنی بر اصل قدیم باشد مانند سقوط سنگی از آسمان و یا کوه‌ها و شکستن یک بنا و یک ساختمان. اگر سنگی در عالم نباشد سقوط تصادفی آن هم محال و ممتنع است. اساساً تصادف نمی‌تواند یک حادثه‌ای علمی و بر وفق نظام و حکمت باشد، زیرا تمامی موجودات عالم روی یک نظام عجیب علمی مطابق حکمت خلق شده‌اند. با این حساب حدوث موجودات عالم دلیل قِدَمِ آفریننده و خالق آن‌ها است. در این‌جا از طریق حدوث عالم،

اولین صفتی که برای آفرینندهٔ آن‌ها ثابت می‌گردد و عقل انسان آن را اثبات می‌کند قدم اوست یعنی او مسبوق به عدم نیست و ایجادکننده و آفریننده ندارد. او خودبخود بوده است. نه خود آفریننده خود است و نه هم آفریننده‌ای سوای خود دارد زیرا اگر آفریننده‌ای سوای خود داشته باشد تسلسل پیش می‌آید و اگر خود آفریننده خود باشد بحث دور بوجود می‌آید یعنی وجود شیئی متکی بخود آن شیئی باشد و این خلاف قدمت آفریننده است زیرا اگر خود خالق خودش باشد بایستی پیش از خودش وجود داشته باشد و اگر پیش از خودش وجود داشته باشد احتیاج به وجود خود ندارد که آن را بیافریند. با این حساب وجود یک هستی ثابتِ قدیمِ ازلی که اول و آخر ندارد و پیش از هر مفهومی و معنایی وجود داشته و خواهد داشت یک امری مسلم و روشن است.

حدوث عالم، یک‌چنین هستی قدیمی را بنام آفریننده نشان می‌دهد که اگر منکر او شویم منکر ضروریات و بدیهیات شده‌ایم. شاید برای انکار وجود خودمان و یا مخلوقات دیگر راهی داشته باشیم که مانند سوفسطاییان منکر حقیقت بشویم ولیکن انکار وجود آفریننده محال و ممتنع است. کسانی هم که این حقیقت را انکار کرده‌اند می‌دانند که یک انکار لفظی بیشتر نیست، بر زبان آن‌ها جاری می‌شود و دل آن‌ها گواهی نمی‌دهد زیرا خود آن‌ها هستند و به دلیل خود آن‌ها، آفریننده آن‌ها هم هست.

در این‌جا برای پیدایش سایر هستی‌ها و یا مبادی مخلوقات عالم بحث‌های دیگری پیش می‌آید که یکایک آن‌ها را مطرح می‌کنیم.

آیا آن هستی قدیم و ازلی همان‌طور که از نظر زمان نامتناهی است و محدود به حدی نمی‌شود از نظر مکان هم نامتناهی است یا ممکن است یک موجود محدود در یک مکان نامتناهی باشد؟

مسئله اگر وجود اول را و هستی قدیم را از نظر زمان متناهی بشناسیم که مسبوق به عدم باشد یا ملحق به عدم گردد این محدودیت زمانی سابق و یا لاحق مغایر با قدم ذاتی آن آفریننده است. معنای قدیم بودن او این است که مسبوق به عدم نیست پس او از نظر گذشته‌ها که معنای ازلیت است نامتناهی است و از نظر ثبوت ذاتی خود که متغیر نبوده و تغییرپذیر نیست، ملحق به عدم هم نیست که بگوییم در آینده خود را نابود می‌کند و یا عامل دیگری او را نابود خواهد کرد زیرا شیئی که قابلیت حدوث نداشته قابلیت عدم هم نخواهد داشت. این دو قابلیت توأم با یکدیگر است. او عامل آفریننده نداشته، خودش خود را نیافریده و عامل دیگری هم او را ایجاد نکرده است پس آن چه عاملی است که در آینده می‌خواهد او را نابود کند که در اثر این نابودی محدودیت زمانی پیدا کند. پس او از نظر زمان‌ها نامتناهی است که از این عدم تناهی تعبیر به ازلیت و ابدیت می‌شود.

اما از نظر مکان، آیا او یک شیئی محدودی است که در یک مکان محدود مانند کره زمین و کرات دیگر و یا مانند اجرام نورانی که تا یک مسافت محدود و معینی خود را نمایش می‌دهد و در خارج آن مسافت محو و نابود می‌گردد، آیا نظیر محدودیت وجودی یا محدودیت مکانی که کرات و اجرام عالم دارند، وجود خدا هم چنین محدودیتی دارد یا این محدودیت مکانی مانند محدودیت زمانی او محال و ممتنع است؟

برای ظهور معنای محدودیت وجودی آفریننده عالم لازم است که در اطراف خلأ مطلق و یا عدم مطلق بحث خود را ادامه دهیم.

خلأ در برابر ملاً دو کلمه نقیض یکدیگر به معنای پر بودن و خالی بودن است. قهرا در حاشیه این معنی، ظرفی قابل تصور است که آن ظرف پر باشد یا خالی. در این جا خلأ به معنای عدم است، به معنای لاشیئی، جایی که هیچ نیست و چیزی وجود ندارد و در حاشیه این کلمه که چیزی نیست و چیزی وجود ندارد کلمه جا و

مکان یا ظرف هم کلمات موهومی هستند که در برابر آن معنایی نیست زیرا زمان و مکان که در آینده از آن بحث خواهد شد یک مفاهیم انتزاعی و اعتباری است. وقتی کسی یا چیزی باشد برای او یا برای آن شیئی زمان و مکان هم قابل تصور است زیرا ظرفی لازم دارد تا وجود خود را در آن ظرف قرار دهد، همچنین زمانی لازم دارد تا در آن حادث شود و حرکت خود را ادامه دهد. از این حرکت و محل وجود، تعبیر به زمان و مکان می‌کنند، در صورتی که شیئی یا شخصی نباشد ظرف زمان و مکان هم لازم نیست و خودبخود لغو می‌شود. در هر صورت در آن‌جا که خداوند متعال اراده می‌کند خلق خود را بیافریند برای آفرینش مخلوقات فضایی لازم است که در آن فضا کسی و یا چیزی نباشد، به معنای دیگر، خلأ باشد تا در آن ظرف، موجودات و مخلوقات خود را بیافریند زیرا هر موجودی ظرف وجود لازم دارد.

در ارتباط با این بحث لازم است در مقدمه دو بحث دیگر مطرح شود تا پس از تکمیل این دو بحث، درباره ظرف وجود هستی‌های آفرینش بحث خود را ادامه دهیم.

بحث اول این‌که آیا مخلوقات و موجودات اثر ارادی خدا هستند یا اثر ذاتی او؟

بحث دوم این‌که آیا فضای عدم و خلأ مطلق منتهای است یا نامتناهی است؟

ادامه بحث در آفرینش و ظرف وجود آفرینش در صورتی لازم است که ثابت شود آفرینش عالم و موجودات جهان اثر ارادی خدا هستند نه این‌که اثر ذاتی او باشند. در صورتی که آفرینش اثر ارادی خدا باشد برای آن‌چه می‌آفریند و یا آفریده است ظرف وجود لازم دارد که بدون آن، آفرینش محال و ممتنع است.

اما در مورد بحث اول: آیا موجودات عالم اثر ذاتی خدا هستند یا اثر ارادی خداوند

هستند؟

برای توضیح بیشتر در تفکیک اثر ارادی و یا اثر ذاتی می‌گوییم اثر ذاتی به معنای بروز شیئی یا خاصیتی از شیئی که اراده و اختیاری در کار نباشد بلکه شیئی اول که اثر

ذاتی خود را بروز می‌دهد بجای علت باشد و شیئی دوم به‌جای معلول و این علت و معلول در حالی که دو مفهوم مختلف باشند یک حقیقت بیشتر نیستند مانند ظهور حرارت از آتش و یا ظهور روشنایی از نور یا ظهور برودت از یخ، در این‌جا برودت اثر یخ است و همچنین حرارت و روشنایی اثر ذاتی نور و آتش است. نور و آتش در بروز آثار ذاتی خود اختیار و اراده ندارند. از هر زمانی که خود آن‌ها باشند اثر ذاتی آن‌ها هم هست. آن ذات را علت می‌نامند و اثر ذاتی را معلول.

در این‌جا زمان بین معلول و علت قابل تصور نیست که بین علت و معلول فاصله‌ای بوجود آید تا در آن فاصله علت باشد و معلول نباشد.

فلاسفه یونان که ظهور مخلوقات را از وجود خالق اثر ذاتی می‌دانند بین حادث و قدیم فاصله زمانی قائل نیستند بلکه فاصله رتبی قائلند. می‌گویند گرچه در ابتدا مجبوریم وجود علت را مقدم بر وجود معلول بدانیم ولیکن این تقدم و تأخر یک مسأله اعتباری است از این رو که موجودات عالم به تجلی ذات خدا و ظهور اثر ذاتی او به معنای علیت و معلولیت هستند نمی‌توانیم زمانی هرچند بسیار کم باشد را پیدا کنیم که در آن زمان، علت بدون معلول باشد. همان‌طور که خدا قدیم است خلق خدا هم قدیم است. اگر فاصله‌ای بین علت و معلول قائل باشیم معنای تصور این فاصله این است که در یک میلیارد ثانیه و یا کمتر، علت بدون معلول و مؤثر بدون اثر هست و این فرض، غلط و محال است زیرا شیئی یا شخص در بروز اثر ذاتی خود اختیار و اراده ندارد دیگر این که اثر ذاتی عین ذات است نه چیزی غیر از ذات. مثلاً حرارت عین آتش است، آتش یعنی حرارت و حرارت یعنی آتش و این تفکیک بین حرارت و آتش مربوط به ادراک است. همچنین روشنایی عین نور و نور عین روشنایی است. ادراک انسان بین این دو فاصله انداخته است که یکی را از دیگری جدا می‌داند. اگر موجودات عالم اثر ارادی خدا باشند اولاً بین مرید و مراد فاصله زمانی وجود دارد هرچند که آن فاصله زمانی بسیار کم و اندک باشد و دیگر این که

بین مرید و مراد علیت و معلولیت لغو می‌شود بلکه صانعیت و مصنوعیت مطرح می‌گردد و دیگر این‌که حقیقت مراد با مرید تباین وجودی دارد یعنی هر کدام حقیقتی جدا و ممتاز از حقیقت دیگر است، بین آن دو اشتراک وجود ممکن نیست و دیگر این‌که دو وجود متباین که یکی از آن‌ها را وجود خلق و دیگری را وجود مخلوق می‌نامیم هر کدام ظرف مخصوص به خود لازم دارند یک چنان ظرفیتی که قابل برخورد با یکدیگر نباشند تا از این برخورد تراحم و تعانی ظاهر گردد پس در این‌جا اگر ظهور مخلوقات را از وجود آفریننده اثر ذاتی بدانیم بحث ما درباره وجود خلأ و یا ظرف و مظلوف لغو می‌گردد و به چنین بحثی احتیاج نداریم زیرا آثار ذاتی عین ذات است و یا این‌که معلول عین وجود علت است، دو شیئی متباین نیستند تا در نتیجه دو ظرف متباین و یا دو صفت متباین داشته باشند. مثلاً ما انسان‌ها وقتی که در برابر یکدیگر می‌نشینیم بین ما دو اثر بوجود می‌آید که یکی از آن دو اثر، ذاتی و دیگری اثر ارادی ما است. اثر ذاتی ما مانند ظهور وجود ما همراه خود ما در برابر انسان مقابل و نمایش حجم بدن ما و لباس ما و قیافه ما چه زشت باشیم چه زیبا باشیم. ما در ظهور و یا اظهار یک‌چنین آثاری از خود، اختیار و اراده نداریم از همان زمانی که خود ما هستیم لوازم وجود ما مانند حجم بدن و کوتاهی و بلندی قد ما یا زشتی و زیبایی ما خودبخود همراه ما هست و ما در اظهار یا اخفاء یک‌چنین آثاری از خود اراده و اختیار نداریم.

اما اثر ارادی مانند حرف زدن، قیام و قعود، رفتن و آمدن، خندیدن و نگاه کردن و یا سایر صنایع عملی، اثر ارادی ما است که اولاً این‌ها خودبخود نیستند بلکه به اراده ما پیدا می‌شوند و دیگر این‌که بین ما و عمل ما فاصله زمانی وجود دارد. ما هستیم و چنین آثاری ظاهر نمی‌کنیم یا هستیم آثار ارادی خود را ظاهر می‌کنیم. مشاهده می‌کنید که ما در بروز آثار ذاتی خود احتیاج به ظرف زمان یا مکان نداریم زیرا آن آثار، خود ما هستیم و تا ما هستیم همراه ما هستند و در همان ظرف زمان و مکانی

قرار گرفته‌اند که ما قرار گرفته‌ایم. نمی‌توانیم خود را از آثار ذاتی و وجودی خود جدا بدانیم و در این خودیت خود که یک شیء بسیط و مجرد است تجزیه و تفکیکی قائل شویم تا در نتیجه آثار ذاتی خود را از خود جدا بدانیم. پس آثار ذاتی ما یعنی خود ما و ظهور یک‌چنین آثار ذاتی همراه خود ما و بدون اراده و اختیار ما است. اگر ما بخواهیم آثار وجود خود را نمایش بدهیم تا در نتیجه زشتی و زیبایی و حجم بدن ما ادراک و احساس شود در صورتی ممکن است که در برابر ماسوای ما کسی دیگر باشد تا آثار ذاتی ما درک شود و اگر چنین کسی نباشد ما هستیم و فقط ما از ازل تا به ابد. در این‌جا نه احساسی وجود دارد و نه ادراکی و نه نمایشی و نه خود ما به فکر این هستیم که خود را با آثار وجودی خود درک کنیم و بین خود و آثار ذاتی خود فاصله‌ای قائل شویم. پس تفکیک بین ذات و آثار ذاتی منوط و مربوط به این است که سوای ما کسی دیگر در برابر ما باشد تا بین ما و او قهرا یک‌چنین آثاری مبادله شود او به ما نگاه کند و ما به او نگاه کنیم و در اثر این نگاه یکدیگر را به بدی یا خوبی بشناسیم، در صورتی که چنین کسی نباشد ما تا به ابد هستیم و جز خود چیزی نیستیم.

اما آن‌جا که بخواهیم آثار ارادی خود را ظاهر سازیم مانند سخنان و کلمات خود و یا نگاه کردن و شنیدن، رفتن و آمدن، ساختن و آفریدن برای تمامی این آثار ظرف وجود و ظرف زمان و مکانی سوای خود لازم داریم تا در آن ظرف سخنان ما گفته شود و یا رؤیت ما بوجود آید و یا صنایع ما ظاهر گردد، همچنین ظرف زمان لازم است زیرا خواهی نخواهی بین ما و آن‌چه به اراده خود می‌سازیم فاصله زمانی هست زیرا آن‌چه می‌سازیم و می‌گوییم ممکن نیست که در داخله وجود خود بسازیم و بگوییم. پس آثار ارادی ما در خارج وجود ما قابل ظهور است نه در داخل وجود ما. اکنون درباره آثار ذاتی و آثار ارادی خداوند متعال بحث خود را ادامه می‌دهیم.

ما در تعریف ذات خداوند تبارک و تعالی با استفاده از این که خود را تعریف کرده است می‌گوییم او یک حقیقتی است بحت و بسیط و مجرد، حقیقتی که بجز خود چیزی نیست نه قابل تجزیه کمی است که اجزاء یا ابعادی از او قابل انفکاک باشد یا از وجود خود چیزی جدا کند و ذراتی رها کند تا در این جا تجزیه کمی بوجود آید و مانند مواد عالم و یا انوار جهان قابل قسمت باشد و نه قابل تجزیه کیفی است تا از آن وجود مطلق خاصیت‌هایی ظاهر گردد و رنگ و رونقی از خود ظاهر سازد، ضعف و فتوری در آن ذات راه پیدا کند که اگر نیرویی یا روحی از خود خارج کند در نتیجه این خروج ضعف و فتور در ذات او پیدا شود تا برای جبران آن نیرو و انرژی که از خود ظاهر ساخته است احتیاج داشته باشد از جای دیگر جبران کند تا به همان حالت اول برگردد.

بسیط و مجرد به این معنی است که در ذات مقدس او هرگز تجزیه و تفکیک قابل امکان نیست، ذاتی است متصل و انفصال‌ناپذیر ذاتی که بجز خود چیزی نیست، نه مبدأ می‌شود تا مشتقی داشته باشد و نه مبدئی دارد تا از آن مبدأ به ظهور آمده باشد. بر اساس چنین معانی لغات سه‌گانه بالا در تعریف ذات مقدس خداوند متعال پیدا شده است که می‌گویند بسیط الحقیقه و مجرد و بدون قید. هرگز شرط نمی‌پذیرد و حدّ زمانی و مکانی قبول نمی‌کند. مولا امیرالمؤمنین(ع) در تعریف آن ذات مقدس می‌فرماید: «واحد احدی الذات»^{۶۱}، جای دیگر می‌فرماید: واحد بلا عدد و موجود لا عن عدم ساکن لا عن حرکه، معنای واحد بلا عدد همان عدم قابلیت تجزیه کمی و کیفی یا عدم محدودیت است زیرا واحدهای عددی اولاً اشیاء محدودی هستند که قابل اشاره و شماره هستند و این قابلیت از آن‌ها قابل سلب نیست و ثانیاً واحدهای عددی قابل تفکیک به صورت‌هایی بزرگ‌تر و کوچک‌تر

^{۶۱} التوحید للصدوق، باب القدره، صفحه ۱۳۲

هستند اما ذات مقدس خداوند متعال احدی‌الذات است نه محدودیت خارجی دارد تا در نتیجه شیئی بین ابعاد ثلاثه و به شکلی قابل ظهور باشد و نه هم محدودیت داخلی دارد تا در نتیجه موجودی باشد محصول کمّ و کیف، در نتیجه قابلیت تجزیه داشته باشد، پس او یک حقیقت است به تمام معنا یک حقیقت چنان وحدانیتی که قابل تشبیه به واحدهایی که ما آن را می‌بینیم و می‌دانیم نیست. در ذات خود نامتناهی است خلأ زمانی و مکانی در وجود او قابل تصور نیست و امکان ندارد در جایی بیشتر باشد و در جایی کمتر یا اصلاً در جایی نباشد. تمامی لغات و کلماتی که دلالت بر محدودیت زمانی و مکانی او کند از نظر انطباق به آن وجود مقدس لغو و بی‌معنی می‌شود و این جملاتی که در وصف او می‌گویند مانند قائم و عالم و سمیع و بصیر و امثال آن، بین صفات ما انسان‌ها و صفات خداوند متعال اشتراک لفظی و اختلاف معنوی است یعنی او قائم است نه مانند قیام ما و عالم است نه مانند علم ما و حی قادر است نه مانند حیات ما، تباین معنوی و اشتراک لفظی.

حال درباره یک‌چنین وجود مجرد و مطلق بحث خود را ادامه می‌دهیم که آیا امکان بروز اثر ذاتی و نمایش وجودی در آن ذات مقدس هست یا نه؟ آیا ممکن است که موجودات عالم اثر ذاتی او باشند نه اثر ارادی تا در نتیجه بین هستی خلق و هستی خالق، اشتراک وجود معنوی قابل تصور باشد؟ نمی‌دانیم که فلاسفه یونان چگونه موجودات عالم را اثر ذاتی آفریننده و مشتق از وجود او دانسته‌اند در نتیجه خداوند را به عناوین مبدأ المبادی و علت العلل معرفی کرده‌اند. انطباق یک‌چنین جملاتی به ذات مقدس خداوند متعال برهان این حقیقت است که مخلوقات خدا تجلیات وجود او و نمایشی از آن ذات مقدس هستند. به همین دلیل موجودات عالم را به عنوان نمایش و حدود ذاتی و یا ظاهری که به عنوان ماهیت شناخته می‌شود مخلوق می‌دانند، می‌گویند هستی خدا وجود مطلق است منهای ماهیت و هستی خلق ماهیت است منهای وجود، در آن زمان در تعریف ماهیت می‌گویند ماهیت در

برابر وجود مانند عرض در برابر جوهر و ابعاد سه‌گانه و شکل‌ها و صورت‌ها در مقابل حقیقتی که بُعدپذیر و شکل‌پذیر است و می‌گویند هر شیئی به دلیل نمود و نمایش و به دلیل حدود داخلی و خارجی مخلوق شناخته می‌شود و به دلیل حقیقتی که یک‌چنین نمایشی پیدا کرده است وجود شناخته می‌شود در نتیجه دو حقیقت قائل هستند. ماهیت و وجود، و برای یکی از این دو، واقعیت قائلند و دیگری را عرض و اعتبار می‌دانند. نتیجه بحث تمامی فلاسفه و مادیون عالم و یا وحدت وجودی‌ها این است که یک هستی در عالم بیشتر نیست و همان هستی اصالت و واقعیت است بقیه عرض و اعتبار بنام ماهیت است. ماهیت در برابر وجود مانند قطره در برابر دریا است که از نظر آب بودن مساوی دریا و از نظر شکل و مشخصات که معرف عنوان قطره است غیر از دریا است پس قطره با دریا اشتراک وجودی دارد که هر دو آب هستند و اختلاف ماهوی دارد که دریا آب است منهای قطره و قطره همان مشخصات منهای وجود آب است. حالا یک حقیقت و یک هستی که در ذات خود سوای خود چیزی نیست یک حقیقت است منهای همه چیز، غیر قابل تجزیه و فاقد کمّ و کیف، چگونه یک‌چنین حقیقت بحث و بسیط، نمود و نمایش پیدا می‌کند زیرا ظهور وجود در لباس تجلّی ذاتی و یا در لباس نمود و نمایش به عنوان ماهیت در صورتی ممکن است که خلأیی از وجود او قابل تصور باشد در صورتی که آن وجود نامتناهی است و ملأ مطلق است، صمد و نامحدود است، در خارج وجود او خلأیی وجود ندارد تا حدّپذیر و شکل‌پذیر باشد و همین‌طور در داخل او خلأیی نیست تا نیروپذیر و قدرت‌پذیر باشد تا در نتیجه حدود داخلی به عنوان حدود ذاتی مانند حیوانیت برای جسم و ناطقیت برای انسان یا حدود خارجی به عنوان رسم پیدا کند مانند پیدایش قد و قامت مانند انسان و یا شکل‌های مخصوص مانند موجودات دیگر. پیدایش یک‌چنین شکل‌ها در ظاهر شیئی یا یک‌چنان نمود و نمایش‌ها مانند حیات و شعور در باطن شیئی در صورتی ممکن است که آن شیئی در ظاهر و در باطن خود خلأیی داشته باشد مثلاً در

داخل وجود خود شیئی باشد منهای حیات و قدرت و در ظاهر وجود خود شیئی باشد منهای شکل و ابعاد تا برای نمود و نمایش و ظهور در لباس یک ماهیت مخصوص تحولات داخلی و خارجی پیدا کند و در اثر همان تحولات بنام مخصوص نامیده شود مثلا آب‌ها در اقیانوس در داخل وجود خود منهای آب چیز دیگری نیستند و یا امکان دارد در داخله آب‌های اقیانوس تحولی پیدا شود که صورتی سوای آب پیدا کند بدون این‌که در آن تحول محتاج به اضافاتی سوای املاح آبی داشته باشد فرض کنید اقیانوس فقط آب خالص است و بجز آب چیزی نیست چگونه این آب در داخل اقیانوس به املاح تبدیل می‌شود یا تبدیل به انسان آبی یا حیوانات دریایی دیگر می‌گردد؟ ما می‌بینیم در وجود حیوانات دریایی چیزهایی سوای آب وجود دارد که به دلیل همان اضافات به شکل حیوانات جلوه نموده‌اند. در داخل وجود حیوانات دریایی املاح مخصوص سوای آب است و مواد دیگری که از ترکیب آن‌ها با یکدیگر و ترکیب همه آن‌ها با رطوبت دریا حیوانی مانند نهنگ یا ماهی ظاهر شده است، همچنین در داخله وجود آن‌ها حیاتی مانند حیوانیت و یا شعور و ادراک پیدا شده که یک چنین شعور و ادراکی در آب دریا وجود ندارد در حالی که ما دریا را فقط آب خالص می‌شناسیم منهای کلیه مواد و املاح غیر آبی که از ترکیب آن‌ها جسم بوجود می‌آید و منهای کلیه حقایقی بنام روح حیات و شعور ادراک و نور و روشنایی و غیره. یک شیئی بسیط یک‌نواختی که بجز خود چیزی نیست چگونه می‌تواند جلوه غیر خودی داشته باشد و به شکل لباسی غیر از حقیقت و واقعیت خود جلوه کند.

وجود خداوند متعال آن‌چنان مجرد و یک حقیقت صاف و خالص است که به قول شاعر هیچ قید و شرطی و هیچ وصف و صفتی منهای ذات و حقیقت خود نمی‌پذیرد. آیا علم خدا چیزی غیر از ذات خدا است و یا قدرت و حیات او چیزی غیر از ذات او است؟ در این‌جا مولا(ع) می‌فرماید:

وَلْتَجَزَّ أَكْبَهُهُ وَ لَا مَتَّعَ مِنْ الْأَزَلِ مَعْنَاهُ ۶۲. یعنی در این صورت که ما در ذات خدا علم و صفتی سوای ذات قائل باشیم و بگوییم که او وجودی است منهای علم که در اثر تحول عالم می‌شود یا وجودی است منهای قدرت که مانند انسان‌ها در اثر تکامل و تحول قدرت پیدا می‌کند و یا صفاتی دیگر مانند اراده و حیات در این صورت در ذات او تجزیه بوجود می‌آید. باز آن خدا هم در ذات خود ترکیبی از چیزهایی سوای ذات خواهد بود که با علم یا حیات و قدرت ترکیب می‌شود، همچنین این را می‌دانیم که هر نوع تحول و ترکیب داخلی یا خارجی یا به اصطلاح دیگر ترکیب کمی و کیفی به دلیل حدوث است نه به دلیل قدم که در این صورت ازلیت وجود خداوند متعال ممتنع می‌گردد و در اثر ترکیب، قابلیت تجزیه پیدا می‌کند. همه این‌ها صفت خلق است، حقیقت ذات او سوای صفات و تحولات او است. خدا که در ذات خود بحت و بسیط است قابلیت تجزیه کمی و کیفی ندارد. چگونه قابلیت تحول و ترکیب پیدا می‌کند تا در اثر آن تحول و ترکیب نمایشی پیدا کند که خلاف حقیقت او باشد آیا او بجز خود چیزی هست؟ آیا خلاً از وجود خدا ممکن است تا در آن خلاً جلوه وجودی پیدا کند؟ مانند ظهور نور در ظلمت‌ها و ظهور حیات در اجسامی که فاقد حیات ذاتی است. جلوه و ظهور در صورتی ممکن است که در محل تجلی و ظهور شیئی خلایی از وجود همان شیئی قابل تصور باشد و تصور یک‌چنین خلاً با عدم تناهی ذات خداوند متعال منافات دارد، دیگر این که ظهور شیئی به شکل و لباسی خلاف حقیقت خود در صورتی ممکن است که آن حقیقت با آن چه ما آن را شکل و لباس می‌نامیم یا ماهیت و عرض می‌شناسیم ترکیب شود تا در اثر این ترکیب جلوه‌ای خلاف حقیقت خود پیدا کند، در صورتی که چنین شیئی بنام حدود و ابعاد و یا بنام شکل و نیروی حرکت در ذات او وجود ندارد و بجز او در جهان آفرینش کسی و چیزی

نیست. سوای او چیزی وجود ندارد تا در اثر ترکیب با آن شیئی جلوه‌ای خلاف حقیقت خود داشته باشد، گاهی جلوه خالقیت و گاهی جلوه مخلوقیت. بالاخره چگونه می‌توانیم یک‌چنین مسائلی را قبول کنیم که آن حقیقت بحت و بسیط، تحول داخلی و در اثر آن جلوه ظاهری پیدا کند تا ما آن وجود را در لباس جلوه و نمایش بنام مخلوق بشناسیم و در لباس پیش از تحول و نمایش بنام خالق.

تمامی این فرضیه‌ها و تصورات منافی وضعیت ذاتی خداوند متعال است زیرا اگر در این صورت مشتق از یک مبدئی نباشد و ما او را از نظر وجود و هستی ازلی و ابدی بشناسیم مبدأ سایر مشتقات خواهد بود و در اثر همین تجلی و اشتقاق می‌توانیم او را به نام‌های مبدأالمبادی و علت‌العلل معرفی کنیم. یک‌چنین تعریفاتی علاوه بر این که خلاف علم و منطق است، برخلاف سوره توحید هم است زیرا در آن سوره شریفه خداوند متعال با جمله لم یلد و لم یولد از وجود خود نفی مبدئیت می‌کند همچنان که خود را مشتق از مبدئی سوای خود نمی‌داند. در این جا برای پیدایش هستی مخلوقات و اصولی که مبدأ تمامی مشتقات و تغییرات می‌شود فرض وجود خلاً لازم است تا در آن خلاً هستی‌ها بوجود آید و آن هستی‌ها سرچشمه پیدایش تمامی مخلوقات گردد چه آن مخلوقات از جنس ماده و مادیات باشند یا از جنس روح و مجردات. در مباحث گذشته ثابت شد که مبدأ پیدایش مخلوقات یعنی اصلی که از آن اصل، موجودات عالم ساخته می‌شود و به عبارت دیگر مصالح ساختمانی جهان آفرینش، متعدد است و این مخلوقات ترکیبی از همان اصول متعدد است که در نتیجه تمامی کمیت‌ها مانند حجم و مقادیر و کیفیت‌ها مانند حرکت و حیات و شعور و ادراک خاصیت ترکیبی همان اصول متعدد است که خداوند آن‌ها را بدون سابقه ایجاد کرده است و از ترکیب آن‌ها با یکدیگر انواع مخلوقات را بنام جنّ و فرشته و انسان و جماد و نبات و حیوان و آن‌چه قابل تصور و درک است ایجاد نموده است.

در این جا دو بحث اساسی مطرح می‌شود، یکی فرض وجود خلاً برای پیدایش هستی‌ها و یا مشتقات آن‌ها. دوم ایجاد بدون سابقه و یا ایجاد لامن شیئی چگونه قابل تصور است.

آیا بدون مبدأ و بدون سابقه چیزی قابل ظهور است یا چاره‌ای بجز مبدأ هستی‌ها نیست زیرا ما می‌گوییم آن چه در عالم ظاهر شده فروع مشتقاتی است که از اصول و مبادی آن ظاهر شده است، پس تمامی این فروع و مشتقات بدون سابقه نیست زیرا اصول بر فروع سبقت دارد همچنین مبادی مشتقات پیش از ظهور مشتقات بوده است. اگر در طبیعت یک اصول ازلی وجود داشته باشد که خالق، آن اصول ازلی را به عنوان مصالح ساختمانی عالم و به عنوان مبادی مشتقات در اختیار خود قرار دهد و از آن اصول و مبادی این همه تغییرات و ترکیبات بوجود آورد مطلب شاید تا اندازه‌ای آسان شود ولی ما در این جا فقط می‌توانیم شکل مخلوقات و ترکیبات آن‌ها را مجعول و یا مخلوق خدا بدانیم نه مبادی آن‌ها را که از ازل بوده و تا ابد هستند و اگر این طور تصور کنیم که مخلوقات و مبادی آن‌ها هر دو با هم مجعول و مخلوق خداوند متعال هستند و این مخلوقات از نظر کمیت و کیفیت و از نظر ترکیبات داخلی و خارجی و از نظر مبادی هستی مجعول به جعل خدا و مخلوق به اراده خداوند متعال هستند در این فرضیه دو بحث اساسی مطرح می‌شود :

پیدایش هستی‌ها و دیگر ایجاد لامن شیئی و یا پیدایش مبادی مخلوقات بدون سابقه تا در نتیجه جهان هستی و تمامی آن چه هست اثر ارادی خدا باشد نه اثر ذاتی او. اما در مورد اول یعنی فرض وجود خلاً یک چنین فرضیه‌ای در صورتی مطرح می‌شود که بین هستی خلق و هستی خالق تراحم و برخوردی قابل تصور باشد.

ما در مباحث گذشته ثابت کردیم که مجردات با یکدیگر و با مادیات قابل برخورد نیستند زیرا با یکدیگر تباین وجودی دارند. دو شیئی که از نظر وجود با یکدیگر تباین داشته باشند مانند روح و جسم و یا مانند نیرو و ماده داخل یکدیگر قرار می‌گیرند و با

یکدیگر برخورد ندارند. فرض تداخل هستی‌ها گرچه در اجسام و مادیات ممتنع است ولیکن در مجردات و معنویات قابل تصور است که در مباحث گذشته روشن شد. در این‌جا ابتدا درباره وجود خلاً می‌گوییم که فضای عدم و یا خلاً مطلق مانند وجود خدا نامتناهی است زیرا تمامی این صفات محدودیت و تناهی و یا عدم تناهی طول و عرض و مبدأ و منتهی زمان و مکان، در صورتی قابل ظهور است که در آن‌جا شیئی باشد اول و آخر زمانی و مکانی و یا محدودیت و عدم محدودیت پیدا کند، این‌ها همه صفت شیئی است که جا و مکان لازم دارد، ولیکن لاشیئی چیزی نیست که ما برای آن اول و آخر پیدا کنیم با این حساب می‌گوییم آن خلاً و عدم و یا فضای موهومی را که ما آن را لاشیئی می‌دانیم تا در نتیجه میدان ظهور مبادی اشیاء باشد آن فضا نامتناهی است. لاشیئی نامتناهی است، عدم مطلق نامتناهی است، کلمه نیست و نیستی‌ها و ندارم و نمی‌دانم، همه این‌ها در واقع منفیات هستند، نامتناهی هستند پس در این‌جا می‌گوییم خلاً نامتناهی است یعنی اگر بگوییم خداوند تمام هستی‌ها را نابود کند و به عدم مطلق برگرداند و دیگر کسی و چیزی نباشد و خدا در برابر خود کسی و چیزی را نبیند در این‌جا خداوند متعال با یک فضایی بنام خلاً روبرو می‌شود که آن خلاً مانند وجود نامتناهی است. البته این فضا، فضای موهوم است. فضایی که علم آن را درک می‌کند نه این‌که موجودی باشد برابر وجود خدا مانند خلق آینده که در علم شما هستند نه در برابر چشم شما. کسی در این‌جا نگوید که خلاً نامتناهی با وجود نامتناهی خداوند متعال برابری می‌کند پس آن خلاً هم چیزی هست در برابر وجود خدا که خدا آن را خلق نکرده است.

در جواب می‌گوییم که در این‌جا خلاً و فضا و عدم، شیئی نیستند که مانند خدا ازلی و ابدی باشند. همیشه عدم در برابر وجود قابل تصور است ولیکن عدم، چیزی نیست که بگوییم برای وجود رقیبی پیدا شده است که مانند آن ازلی و ابدی است. پس در این‌جا از تصور شیئی در برابر وجود خدا صرف‌نظر می‌کنیم و می‌گوییم میدان

پیدایش هستی‌ها و مخلوقات خدا نامتناهی است همان‌طور که وجود خداوند متعال نامتناهی است. بعد در این‌جا بحث وجود لامن شیئی مطرح می‌شود که بگوییم خداوند از ازل هست و خواهد بود او یک موجودی است ازلی و ابدی که در علم خود، برای خودش اول و آخری وجود ندارد. یعنی اگر از خدا بپرسند که تو از کی بوده‌ای و تا چه زمانی هستی و از او بخواهند که اول و آخر زمانی و مکانی خود را گزارش دهد جواب خدا این است که اول و آخر و امثال آن کلماتی که دلالت می‌کند بر محدودیت زمانی و مکانی و وجودی، همه این کلمات، صفات شیئی حادث است که نبوده و پیدا شده است. کمیت‌ها و کیفیت‌ها به هر تقدیری صفت وجود حادث است اما در وجود قدیم، تصور تمامی این کلمات و معانی آن‌ها لغو است. در این رابطه در کتاب کافی امام علیه‌السلام در نفی وجود زمان و مکان و کیفیت از وجود خداوند متعال می‌فرماید: «هو ائین الایین بلا این و کیفالکیف بلا کیف فلا یعرف بالکیفوفیه و لا بأینوفیه و لا یدرک بحاشه و لا یفأس بشئ»^{۶۳}، یعنی خداوند همه مکان‌ها و کیفیت‌ها را بوجود آورده است و تمامی این صفات و این کیفیت‌ها صفت خلق است و خالق از همه این‌ها منزه و مبری است. پس ما در وجود خداوند متعال هرگز نباید لغتی بکار ببریم که حکایت از محدودیت زمانی و مکانی و کمی و کیفی داشته باشد. فکر خود را از وجود خالق جدا می‌کنیم و درباره مبادی مخلوقات بحث می‌کنیم و می‌گوییم خدا خود بوده است و کسی و چیزی با او نبوده است در این موقع اراده کرده است که کسی و چیزی را بیافریند که همراه خود مخلوقی داشته باشد و از وجود خود اثری ظاهر سازد چنان‌که در حدیث قدسی آمده است، «کُنْتُ کَآزَا مَخْفِیَا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَالِقَ لِكِي أُعْرَفَ»^{۶۴}، یعنی من نهان و پنهان بودم،

^{۶۳} اصول کافی، جلد ۱، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، صفحه ۷۲

^{۶۴} مصباح الشریعه، ترجمه عبدالرزاق گیلانی صفحه ۱۰۶



منظور از این نهانی و پنهانی یعنی کسی نبود که مرا بشناسد، دوست داشتم شناخته شوم، این مخلوقات را برای شناسایی خود خلق کردم. پس در آن جا که خود بوده است و کسی و چیزی نبوده است شناسایی و معرفت و علم و حکمت و تمامی این تصورات و ادراکات بنام علم و شعور نبوده است و باز در این رابطه در مجلسی که مأمون عباسی تشکیل داد و علماء را جمع کرد تا با حضرت رضا(ع) بحث کنند، یکی از آن دانشمندان بنام عمران صابی با حضرت رضا(ع) بحث می‌کرد، عرض می‌کند یابن رسول‌الله آیا هستی اول که خداوند متعال باشد پیش از آن که خلقی را خلق کند خودش را می‌شناخت و خودش را می‌دانست؟ از این سؤال معلوم می‌شود که فلاسفه یا وحدت وجودی‌ها مانند مادیون قائل به علم و شعور ذاتی نیستند بلکه ظهور علم و شعور را اثر ترکیبی می‌دانند و چاره‌ای هم غیر از این ندارند زیرا در مشتقات مبادی اول پیدایش علم و ادراک اثر ترکیبی است نه اثر ذاتی، آن چه در اثر ترکیب پیدا می‌شود در ذات ماقبل ترکیب وجود ندارد.

حضرت رضا(ع) فرمودند: «إِنَّمَا الْعِلْمُ لِنَفِي الْخِلَافِ وَ لَيْسَ هُنَاكَ شَيْءٌ يُجَالِفُهُ

فَيَعْلَمُهُ»^{۶۵}

یعنی ظهور علم برای این است که خود را از غیر خود جدا و ممتاز بشناسیم و آن شیئی که غیر من است خلاف من است از خود نفی کنیم، در آن جا که خدا هست و چیزی نیست یک‌چنین مسئله‌ای هم لازم نیست مطرح شود که آیا خدا علم بخود دارد یا خود را می‌شناسد؟ تمامی این لغات می‌دانم در مقایسه شیئی با اشیاء دیگر قابل ظهور است مثلاً اگر یک انسانی در بیابان تک و تنها باشد، با کسی و با چیزی روبرو نشود یک‌چنین تصویری در او پیدا نمی‌شود که من کیستم و او کیست؟ همه این تصورات بنام علم در مقایسه شیئی با اشیاء دیگر پیدا می‌شود. در آن جا که خدا

خود هست و کسی یا چیزی همراه او نیست آیا می‌توانیم بگوییم خدا خود را می‌دانست؟ این خود را می‌دانست اگر منظور علم ذاتی خداوند متعال باشد که آن علم خود خدا است و همان‌طور که خود خدا ازلی و ابدی است علم ذاتی او هم ازلی و ابدی است و اگر این علم به معنای معلوم است یعنی علم خدا به غیر خدا در صورتی یک‌چنین علمی ممکن است که غیر خدا باشد تا آن غیر را سوای خود و غیر خود بشناسد. سؤال عمران صابی در این‌جا مربوط به علم به معنای معلوم است که حضرت رضا(ع) در جواب می‌فرماید: پیدایش علم برای نفی خلاف است و در آن‌جا چیزی خلاف خدا نیست پس ما در این‌جا که خدا هست بجز خدا کسی و چیزی نیست بایستی هر نوع لغتی و هر نوع ادراکی و شیئی که برای آن لغتی وضع می‌شود و یا کلامی بوجود می‌آید را نفی کنیم.

ممکن است شما در این‌جا در ارتباط با نفی کلیه لغات و کلمات بگویید که آیا در آن‌جا که بجز خدا کسی و چیزی نیست کلمه الله هم نیست؟ یک‌چنین لغتی هم بوجود نیامده است؟ می‌گوییم خداوند که این کلمه را وضع کرده است وضع آن در ارتباط با مخلوقات بوده است تا خلق خدا او را با یک‌چنین کلمه‌ای بنامند و بخوانند و اما در آن‌جا که خلقی وجود ندارد، یک‌چنین لفظ و اسمی وجود ندارد و لازم نیست وجود داشته باشد. اساسا الفظ تابع معانی است. بعد از وجود معانی، الفظ پیدا می‌شود، پیش از وجود معانی لفظی هم وجود ندارد. ما بحث خود را از این‌جا شروع می‌کنیم که فقط خدا هست و کسی و چیزی غیر خدا نیست. می‌گوییم در این‌جا غیر خدا چگونه و از کجا و به چه کیفیت پیدا می‌شود؟ اما این‌که آیا خداوند متعال پیش از ایجاد مخلوقات، اسم و صفتی و یا لفظی وضع کرده است یا نه، می‌گوییم این الفظ برای دیگران وضع می‌شود تا خدای خود را با آن نام بخوانند نه برای خود خدا تا خود را بنام الله بخواند، همین اسم‌هایی که شما روی خودتان می‌گذارید برای این

است که دیگران شما را با این الفاظ بخوانند و اگر فقط خودتان تنها باشید وضع اسم و لغت هم برای شما لازم نیست.

از جمله بحث‌های مشکل و شاید لاینحل فلسفه ایجاد شیئی بدون مبدأ و یا ایجاد مبادی اشیاء بدون سابقه است. این را می‌دانیم که هر عددی مبدأ لازم دارد و هر مشتقی مشتق‌منه و یا هر فرعی، اصلی لازم دارد که بدون مبادی و اصول اولیه پیدایش فروع و مشتقات ممکن نیست، به عبارت دیگر هر ساختمانی سراسر صنعت است، اشیاء و اشکال و صورت‌ها و ماشین‌هایی است که نبوده بعد پیدا شده است. صنایع به چیزی می‌گوییم که مسبوق به عدم باشد و بعد از مدتی که نبوده ایجاد شده باشد ما تا هر جا که با اختلافات و تغییرات روبرو باشیم می‌توانیم قضاوت کنیم که این اختلافات و تغییرات مسبوق به عدم است و به دلیل همین مسبوقیت نام آن را تغییر و اختلاف می‌گذاریم مثلاً آب و خاک با یکدیگر اختلاف دارند، اجزای داخلی آب که از آن ترکیب شده با یکدیگر اختلاف دارند، آب و هوا با یکدیگر اختلاف دارند، مولکول‌های هوا و فلزات و اجسام دیگر با یکدیگر اختلاف دارند ما می‌توانیم با اجرای تجزیه کمی و کیفی اختلاف را از میان برداریم و اشیاء را به صورتی برگردانیم که در آن صورت و حالت یک حال و یک‌نواخت باشند و در آن با یکدیگر اختلاف نداشته باشند، همان‌طور که گیاهان به دلیل اختلاف با خاک‌ها ساخته شده‌اند خاک‌ها نیز به دلیل اختلاف با آب‌ها و آب‌ها با هواها، همه جا و هر جا که اختلاف و تغییر مشاهده می‌شود همان تغییرات و اختلافات دلیل است که اشیاء متغیر و مختلف، مسبوق به عدم بوده و حادث شده است. شیئی ازلی به چیزی می‌گوییم که از ازل تا به ابد یک‌نواخت و به یک‌حال باشد زیرا مسلماً حالات همه جا حادث هستند ولیکن ممکن است که ذوات، قدیم باشند. شیئی قدیم یعنی شیئی که تغییربردار نیست و اختلاف در آن راه نمی‌یابد و در حالات مختلف قرار نمی‌گیرد زیرا تغییر دلیل حدوث است و حرکت شیئی متغیر یعنی شیئی که در ذات خود فاقد کمال و

صفتی است دلیل بر این است که از خط تغییر و حرکت می‌خواهد خود را به حالی برساند که در آن حال کامل باشد و به صفت مطلوب خود رسیده باشد. مثلاً اگر آب‌ها بخواهند خود را به عالم نباتی و یا حیوانی برسانند برای رسیدن به این عالم، حرکت و تغییر لازم است بایستی تحولی در آن‌ها ایجاد شود تا در اثر همان تحول صفتی را پیدا کنند که طالب آن بوده‌اند بطور کلی می‌توانیم بگوییم هر جا که تغییر و اختلاف بین دو شیء به چشم می‌خورد همان تغییر و اختلاف دلیل این است که در آن دو شیء و یا در یکی از آن‌ها حرکتی بوجود آمده و تحولی پیدا کرده تا در اثر حرکت و تحول خود را به صفتی برساند که فاقد آن بوده است. چون ما انسان‌ها هر جا در ظاهر و باطن عالم و در دل ذرات و هواها و آب‌ها با این تغییرات و اختلافات روبرو هستیم می‌توانیم بطور قطع و یقین قضاوت کنیم که کاروان آفرینش و موجودات عالم از یک‌حال و از یک مبدئی حرکت کرده‌اند که در آن مبدأ فاقد این همه شکل‌ها و تغییرات و صفات بوده‌اند و بوسیله حرکت خواسته‌اند که خود را به این صفات مطلوب برسانند. اگر هر آن‌چه در مقصد پیدا می‌شود در مبدأ حرکت وجود داشته باشد دلیلی برای حرکت از مبدأ به سوی مقصد وجود ندارد و هر جا که دلیل نباشد مدلول هم نیست. در این صورت ما موجودات و مخلوقات عالم را بایستی در مبدأ مشاهده کنیم یعنی در دوران پیش از حرکت نه در وسط راه و نه هم در مقصد. در صورتی که اشیاء عالم در مبادی حرکت باشند و برای رسیدن به مقصد، حرکت در آن‌ها بوجود نیامده باشد دلیل عدم حرکت و توقف در مبدأ، عدم وجود تغییرات و اختلافات است. پس اگر ما و تمامی موجودات عالم در مبدأ بودیم و حرکتی در ما بوجود نمی‌آمد تغییر صورت و تغییر حالی هم در ما و اشیاء عالم پیدا نمی‌شد در این صورت قضاوتی بوجود نمی‌آمد، تضاد و اضداد پیدا نمی‌شد، مثبت و منفی وجود نداشت، ناقص و کامل ظاهر نبود و اختلاف و تغییری قابل احساس و مشاهده نبود. پس وجود این همه تغییرات و اختلافات و تناقض و اضداد و مثبت و منفی دلیل

حرکت کاروان آفرینش به سوی یک مقصد معلوم و یا نامعلوم است. در این رابطه سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه می‌فرماید: «الهي عَلِمْتُ بِاِخْتِلَافِ الْاَثَارِ وَ تَنَقُّلَاتِ الْاَطْوَارِ اَنْ مُرَادَكَ مِنِّي اَنْ تَتَعَرَّفَ لِيْ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتِي لَا اَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ»^{۶۶} یعنی الهی به دلیل پیدایش این همه اختلافات و حالات مختلف و به دلیل پیدایش صفات جوراجور دانستم که هدف تو از این همه تغییرات که در حال من و حال طبیعت می‌دهی منظورت این است که خود را به من معرفی کنی تا مبادا در نظارت بر اشیاء عالم، جاهل به تو باشم و در مشاهده هر چیزی اراده تو را بشناسم.

با این حساب می‌گوییم ما هر جا در طبیعت با اختلاف و تغییری روبرو هستیم آن اختلاف و تغییر دلیل حرکت دو شیئی مختلف و متغیر از مبدأ است. پس مبدأ آن جایی است که در آن تغییر و اختلافی قابل رؤیت و قابل درک نیست. مبادی آفرینش یعنی اشیاء منهای حرکت و تغییر.

در مباحث گذشته گفتیم که فرق مبادی با مشتقات این است که در مبادی، کمیت و کیفیت وجود ندارد، کمیت و کیفیت از خصایص مشتقات است که با تجزیه کمی و کیفی، اشیاء عالم به مبادی برمی‌گردد و با ترکیب کمی و کیفی مبادی عالم به سوی مشتقات و فروع حرکت می‌کند، پس مبادی آفرینش یعنی شیئی و یا اشیائی منهای کمیت و کیفیت یعنی منهای تغییر و اختلاف.

بحث ما در آن مبادی منهای تغییر و اختلاف است که اگر کسی با آن‌ها روبرو شود اثری از علم و صنعت و اعمال قدرت مشاهده نمی‌کند و در آن‌جا دلیلی بر اثبات وجود آفریننده و یا حرکت‌دهنده اشیاء ندارد، چنان‌چه وقتی ما در سطح کویر و بیابان حرکت می‌کنیم فضا و صحرا را بطور یک‌نواخت مشاهده می‌کنیم در ما چنین خاطره‌ای پیدا نمی‌شود که در این‌جا آفریننده و سازنده‌ای بوده است ولیکن اگر با

^{۶۶} مفاتیح الجنان فرازی از دعای شریفه عرفه

خانه و ساختمانی روبرو شویم که در آن خانه و ساختمان مشاهده کنیم طبیعت از وضع اولیه خود خارج شده، خاک و بیابان بوده و این جا به صورت ساختمان درآمد همان تغییر حالت، ما را ملزم می‌کند که اعتراف به وجود یک آفریننده و سازنده پیدا کنیم که طبیعت را از حالت اول خاک و بیابان بودن به حالت دوم خانه و ساختمان شدن انتقال داده است. در این جا می‌گوییم مبادی آفرینش یعنی شیئی و یا اشیاء به حالت بساطت اولیه و تجرد که منهای تغییر و اختلاف است و در این جا فکر خود را در آن مبادی متمرکز می‌کنیم که آیا از ازل بوده است یا به اراده آفریننده ایجاد شده است. باز در مقدمه بحث در حدوث و یا قدم مبادی لازم است درباره ظهور اختلاف و ظهور کمیت‌ها و کیفیت‌ها بحث مختصری ایراد شود که آیا تغییرات و اختلافات فقط محصول کم و کیف است تا اگر کمیت‌ها و کیفیت‌ها مرتفع گردد در مبادی که منهای کمیت و کیفیت است اختلاف وجود نداشته باشد و یا این که اختلاف و تغییر در کمیت‌ها و کیفیت‌ها از مبادی سرچشمه می‌گیرند که اگر در مبادی دوئیت و اختلاف نباشد در مشتقات از آن مبادی، اختلاف ظاهر نمی‌شود. در این رابطه فلاسفه می‌گویند اختلافات و تغییرات از خصایص ماهیت‌ها است و آن جا که ماهیت‌ها از بین برود و همه چیز در مسیر برگشت به وجود باشد که در وجود فانی گردد، اختلافات و تغییرات هم فانی می‌شود و در آن جا بجز یک حقیقت بنام وجود چیزی نیست. آن‌ها می‌گویند وقتی که وجود تجلی می‌کند و تحولی در خود و از خود ظاهر می‌سازد وجود در آن تجلی و تحول، ظاهراً جلوه‌ای خلاف واقعیت خود دارد که ما وجود را در لباس جلوه و تجلی، ماهیت می‌نامیم و آن را به نام‌هایی مانند نور، عقل، لوح، قلم، ملکوت، جبروت و در مراحل نازل تر ناسوت و ماده و جسم و چیزهای دیگر می‌نامیم. تمامی آن چه در عالم دیده می‌شود یا درک می‌گردد همه این‌ها مراتب وجود است مانند نور که از یک شمع ضعیف تا چشمه خورشید و بالاتر بی‌نهایت انواع مختلف در جلوه خود دارد که تمامی این انوار در حقیقت نورانیت یکی

هستند ولیکن در جلوه‌ها، مختلف می‌باشند تا آن‌جا که جلوه نور به صفر می‌رسد و در آن صفر، ظلمت بوجود می‌آید. پس تمامی این انوار در لباس تجلی یک حقیقت هستند که در جلوه قوی‌تر و ضعیف‌تر با یکدیگر اختلاف دارند. فلاسفه می‌گویند که اختلاف اشیاء با یکدیگر اختلاف ماهوی است یعنی اختلافی است که به دلیل شکل گرفتن و در مراتب مختلف قرار گرفتن با یکدیگر پیدا کرده‌اند. اگر ما با نیروی عقل و یا با اعمال قدرت، همه این جلوه‌ها و شکل‌ها را از مراتب بگیریم و آن را به سرچشمه اصلی برگردانیم در آن سرچشمه یک حقیقت بنام وجود بیشتر نیست. پس بر اساس فرضیه‌های فلاسفه، مبدأ هستی‌ها یک حقیقت بیشتر نیست و در مبدأ، عدد و تعدد، کمیت و کیفیت و قابلیت احصاء و شماره‌گذاری وجود ندارد.

در این رابطه ملای رومی می‌فرماید: گر که این رنگ از میان برداشتی، موسی و فرعون کردند آشتی، تا که بی‌رنگی اسپر رنگ شد، موسی‌ای با عیسی‌ای در جنگ شد.

در توضیح شعر ملا نمی‌توانیم درست قضاوت کنیم که آیا این شعر را بر پایه وحدت وجود و فرضیه فلاسفه گفته است و یا در بیان خاصیت قیدها و امتیازات، که بیشتر همین قیدها و رنگ‌ها در زندگی انسان‌ها مایه جنگ و نزاع شده است که ایشان برای رفع اختلاف از زندگی انسان‌ها اشاره می‌فرمایند که بهتر این است که مردم قیدها و رنگ‌ها را رها کنند و چنان‌که یک حقیقت هستند به صورت یک حقیقت هم با هم زندگی کنند، زیرا حقیقت بجز یک به تمام معنی بیشتر نیست و در لباس‌ها و جلوه‌های مختلف خود را متعدد نشان می‌دهد. در این رابطه فلاسفه قائل به اشتراک وجود معنوی و اختلاف در ماهیت هستند و می‌گویند ماهیت‌ها که از بین برود، وجود یکی بیشتر نیست. در این‌جا بهترین دلیل و راهنما که آیا مبادی کمیت‌ها و کیفیت‌ها متعدد و مختلف هستند یا این‌که اختلاف و تغییر، مستقیماً محصول کمیت‌ها و کیفیت‌ها است. در فرمایش امام باقر(ع) در جلد چهارم بحار است که



ایشان در جواب سؤال از این که آیا موجودات عالم فرع از یک اصل است یا از اصول متعدد سرچشمه می‌گیرند می‌فرمایند: اگر اصل اول که مبدأ فروع و مشتقات می‌شود خاصیت حیاتی دارد و ذاتا حی است پس موت از کجا پیدا می‌شود و اگر اصل اول فاقد خاصیت حیات است و در ذات خود موت است حیات از کجا بوجود می‌آید؟ در این جا حضرت می‌فرماید که : خاصیت‌های ذاتی قابل سلب و اثبات نیست. آنچه قابلیت سلب و اثبات دارد خاصیت ترکیبی است نه خاصیت‌های ذاتی. مثلا نمی‌توانیم روشنی را از روشنایی بگیریم و تاریکی را از تاریکی سلب کنیم و یا جسمانیت را از جسم و روحانیت را از روح بگیریم. آنچه داده می‌شود و گرفته می‌شود و از این دادن و گرفتن، تغییر و اختلاف بوجود می‌آید خاصیت ترکیبی است نه خاصیت ذاتی. در این جا که ما می‌گوییم مبادی اشیاء یک حقیقت است، اگر آن یک حقیقت خاصیت حیاتی داشته باشد پیدایش موت ممکن نیست و اگر خاصیت موتی داشته باشد پیدایش حیات ممکن نیست. ظهور موت و حیات و حرکت و سکون و نور و ظلمت و رنگ‌های مختلف در اجسام، برهان این حقیقت است که تمامی این اختلافات محصول کمیت و کیفیت است که آن کمیت و کیفیت از ترکیب پیدا می‌شود و ترکیب بدون اجزاء مرکب ممتنع است. پس در مبادی اول که ترکیب بوجود می‌آید و موجودات عالم در جلوه‌های مختلف ظاهر می‌گردند اجزاء مختلف وجود دارد و لااقل باید دو جزء یا بیشتر باشد که با یکدیگر ترکیب شود و از ترکیب آن‌ها چنین آثاری ظاهر گردد.

ما در مباحث گذشته از طریق اختلافات اصولی و ذاتی اشیاء با یکدیگر مانند موت و حیات، حرکت و سکون و رنگ‌های مختلف ثابت کردیم که مبادی شش اصل است که از ترکیب هر یک از آن‌ها با یکدیگر این همه اختلافات بوجود می‌آید که آن مبادی سته به همراه وجود خداوند متعال به عنوان اصول سبعة مطرح شده که از این هفت اصل، وجود خداوند متعال است که ازلی و ابدی است و آفریننده و خالق



است. آن شش اصل دیگر علل مادی موجودات عالم هستند که به اراده خداوند متعال بدون سابقه ایجاد شده‌اند.

در این جا برای رفع اشکالات کسانی که می‌گویند ایجاد شیئی بدون سابقه و ایجاد شیئی لامن شیئی ممتنع است بحث خود را ادامه می‌دهیم .

تا این جا ثابت شد که موجودات عالم در مبادی و در مشتقات با یکدیگر اختلاف ذاتی و وجودی دارند و اگر در مبادی، اختلاف وجود نداشته باشد، در مشتقات آن مبادی اختلاف ظاهر نمی‌شود. گفتیم اگر اقیانوس فقط آب خالص باشد و املاحی غیر آب وجود نداشته باشد در داخل آب برای آب هیچ‌گونه تغییری حاصل نمی‌شود که در داخل اقیانوس آب‌ها منجمد شوند و به شکل بخار و قطره درآیند. همه این تحولات در خارج اقیانوس و از ترکیب آب به غیر آب ظاهر می‌گردد.

در این جا درباره ایجاد مبادی آفرینش بدون سابقه بحث می‌کنیم. بحث‌های مشکل فلسفه که می‌شود گفت با فکر بشری در طول مدت تاریخ همانطور لاینحل باقی مانده و کسی نتوانسته است واقعیت آن را درک کند بر سه قسم است :

ایجاد بدون سابقه و یا خروج اشیاء از کتم عدم

برگشت اشیاء به عدم تا آن چنان که نبوده نابود گردد

جعل ماهیت و یا تغییر ذوات.

در این رابطه امام باقر(ع) می‌فرماید: «لَنْ يُخْرَجَ الْأَشْيَاءُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ وَ لَنْ

يَخْرُجَهُ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ وَ لَنْ يَجْعَلَ الشَّيْءُ شَيْئًا إِلَّا اللَّهُ»^{۶۷}

ترجمه حدیث همان است که گفته شد یعنی قدرت انسانی به این حقیقت تعلق نمی‌گیرد که اشیاء را بدون سابقه ایجاد کند و یا اشیاء را به عدم برگرداند یا این که از مرده، زنده بسازد و یا از زنده، مرده بوجود آورد. این سه عمل اختصاص به اراده

خداوند متعال دارد. آنچه قابل درک و یا قابل تصرف انسان‌ها واقع می‌گردد و می‌توانند با فکر و اراده، روی آن کار کنند، از این سه مرحله به بعد است. انسان‌ها بعد از این که اراده خدا روی طبیعت کار کند می‌توانند صنایعی بسازند و اشیاء را از این سه مرحله بیرون کشند، همچنین انسان‌ها می‌توانند اشیاء را تا مرز این سه مرحله به عدم برگردانند ولیکن اعدام مطلق یا ایجاد مطلق یا ایجاد ذوات از عهده آن‌ها بیرون است در این‌جا مشاهده می‌کنیم که امام باقر(ع) و مانند ایشان ائمه دیگر در بیانات عالی علمی خود که از حکمت قرآن سخن می‌گویند علم انسان‌ها را تا پیش از این سه مرحله قابل ظهور می‌دانند و در این رابطه خداوند متعال در کتاب مقدس خود در سوره فرقان میدان فعالیت علمی و عملی بشر را تا بدان‌جا می‌داند که به مرز حقیقت و ماوراء طبیعت برسند و بعد از رسیدن به این مرز فرمان ایست به همه آن‌ها می‌دهد نه فرمانی که جلوی فعالیت و اعمال قدرت آن‌ها را بگیرد بلکه فرمان قهری و تکوینی است که بیشتر از آن امکانی برای فعالیت بشر وجود ندارد و به میزان بالاتر از آن در صورتی می‌تواند حرکت کند که دست خود را به خدا بدهد تا خدا او را به بالاتر این مرحله ببرد. آیه بیست و دوم سوره فرقان می‌فرماید:

«و یوم یرون الملائکة لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجرا محجورا»^{۶۸}

یعنی آن روزی که کفار و مجرمین در مسیر فعالیت، خود را از مرز مادیت جهان خارج کنند و به جایی برسند که جای حقیقت و فرشتگان است، در آن‌جا فرشتگان مانع حرکت بیشتر کفار می‌شوند و به آن‌ها می‌گویند حجرا محجورا یعنی تا همین‌جا؛ از این‌جا به بعد ممنوع است و قدرت حرکت از شما سلب می‌شود.

در مباحث گذشته ثابت شد که مؤمن و فقیه به کسی می‌گویند که در ارتباط با خدا باشد و به اراده خدا بتواند به ماوراء طبیعت سفر کند و از آن ماوراء طبیعت سرّی



درآورد و خبری کسب کند. کسانی که فقط در میدان ماده و طبیعت فعالیت می‌کنند و از این میدان نمی‌توانند به فکر خود و یا عمل خود قدمی بالاتر بروند نمی‌توانند از خدا و توحید و ملائکه و روح و آن نیروهایی که حاکم بر طبیعت و حاکم بر ابعاد است سری درآورند و نمی‌توانند از آن‌جا با خبر شوند.

گفتیم که ماوراء طبیعت به معنای ماوراء وجودی است نه ماوراء زمانی و مکانی. ماوراء وجودی یعنی حقیقتی در ماوراء وجود ماده به‌طوری که بین ماده و آن ماوراء وجودی کوچک‌ترین فاصله زمانی و یا مکانی نباشد. چنان حقیقتی که در ظاهر و باطن ماده هست و در عین حال با فکر ماده‌گرا و نظر مادیت قابل کشف نیست. در این رابطه امام صادق (ع) در معرفی مجرداتی که بنام روح و فرشته در ماوراء ماده و طبیعت هستند می‌فرماید: «لون غیر مصبوغ شخص غیر مجسد مستتر غیر مستور»^{۶۹} یعنی مجردات ماوراء طبیعت رنگ است پیش از آن که رنگ‌ریزی و رنگ‌آمیزی باشد. یعنی رنگ خالص است که ماده و اجسام با آن رنگین می‌شود و باز می‌فرماید: آن وراء طبیعت در داخل و خارج طبیعت مشخص است یعنی شخص واضح و آشکار است نه این‌که جسمانی و جسدانی باشد، شخص است اما جسد نیست. معنای شخص بودن یعنی مشخص بودن و ارزش داشتن و معنای جسدانی نبودن یعنی حقیقتی است غیر ماده، ماده جسد و جسم است که از ترکیب آن با یکدیگر جهان و انسان ساخته می‌شود ولیکن آن حقیقت ماوراء ماده، ماده و مادی نیست. ماده از آن حقیقت، حیات، نورانیت و حرکت می‌گیرد پیش از آن‌که در خود حیات و حرکتی داشته باشد. در جمله سوم می‌فرماید: مستتر غیر مستور، یعنی ماوراء طبیعت در طبیعت پنهان است بدون این‌که حجابی و یا پرده‌ای بین طبیعت و آن‌ها باشد. بدون حجاب و مانع آشکار مستور است. این جمله در بیان حضرت که

می‌فرماید: بدون حجاب مستور است نشان‌گر این حقیقت است که مجرداتِ ماوراء طبیعت محیط به ماده و طبیعت هستند و در ظاهر و باطن عالم و در داخل و خارج عالم مانند روح در بدن هستند. اگر در کیفیت ارتباط روح با بدن مطالعه و دقت کنیم می‌بینیم که در ظاهر بدن، روح است و همچنین در باطن بدن، در ظاهر تمام سلول‌های بدن و در داخل تمامی آن‌ها، ما بوسیله روح می‌بینیم، این چشم فقط یک عینک است، ما به وسیله روح می‌شنویم، گوش ما فقط یک سمعک است، بوسیله اعصابی که املاح بدن ما را به یکدیگر مربوط کرده درک می‌کنیم و این اعصاب ما فقط یک سلسله سیم‌کشی‌های مخابراتی است که مخابره آن‌ها از خارج به داخل و یا از داخل به خارج بوسیله روح است. روح در اعصاب تن ما به چندین میلیارد مرتبه لطیف‌تر از نیروی برق در داخل سیم‌ها است. پیش از این که ما با تن یک انسانی تماس پیدا کنیم اول با روح او تماس پیدا می‌کنیم، پیش از آن که به او نزدیک شویم ما را می‌بیند و ما را می‌داند و از وضعیت ما باخبر می‌شود و همه این مخابرات از خارج بدن به داخل، بوسیله روح انجام می‌گیرد. پس پیش از بدن و همراه بدن، روح هست و در انتهای بدن باز هم روح هست. چنانچه هیچ ذره‌ای و ماده‌ای در داخل بدن ما بدون روح، قوام ندارد. با همه این‌ها روح در بدن ما قابل کشف نیست و با هیچ یک از حواس پنج‌گانه و یا با نیروی تفکر و عقل نمی‌توانیم حقیقت روح را لمس کنیم، گرچه می‌توانیم وجود آن را درک کنیم. پس روح در بدن، بدون حجاب، مستور است و یک‌چنین استتاری را به زبان عربی مستتر می‌گویند یعنی استتار بدون ساتر و احتجاب بدون حجاب.

این قسمت از فرمایش امام باقر(ع) و امام صادق(ع) مربوط به معرفی وجودات ماوراء طبیعت است که طبیعت از تعلق به آن‌ها جان می‌گیرد و نیرو پیدا می‌کند بدون این که در ذات خود جان یا نیرویی داشته باشد. یک‌چنین جایی را که مجردات ماوراء طبیعت گرفته‌اند ماوراء وجودی می‌نامند یعنی وجودی در ماوراء وجود دیگر و



اصلی در ظاهر و باطن فرع‌ها بدون این‌که حجابی یا ساتری داشته باشد، یک‌چنین اصولی را مجردات می‌نامند که در تعریف مجردات گفتیم شیئی است منهای حدّ و محدودیت و منهای بُعد زمانی و مکانی و منهای هر نوع قید و شرطی که آن را در ذات خود محدود کند و یا متوقف سازد. این مجردات همان حقایقی هستند که در ارتباط با ظهور آن‌ها به نام‌های مختلف نامیده می‌شوند. کلمات روح و نیرو و فرشته و ملکوت و نور و حیات و امثال این‌ها کلیه عبارات و کلماتی که از کیفیت اشیاء خبر می‌دهد حکایت از همین مجردات ماوراء طبیعت می‌کنند که در حدیث ابتدای این مقاله و یا آیه سوره فرقان خداوند خبر می‌دهد که کفار و مجرمین با فکر و اندیشه خود از ورود به ماوراء طبیعت محروم هستند، میدان فعالیت و کوشش آن‌ها فقط و فقط ماده و طبیعت است که تا اندازه‌ای می‌توانند به فضای طبیعت و یا باطن مواد آن سفر کنند و به تحرکات و سکانات داخلی و خارجی آن آگاه شوند ولی آن‌جا که تصمیم بگیرند با فکر و اندیشه خود یا با علم و عمل خود از مرز ماده خارج شوند و به آن جهان نامتناهی که مبدأ پیدایش حیات و محل زندگی روح و فرشتگان و یا مرکز اراده خدا و عالم امر است وارد شوند با یک محرومیت و ممنوعیتی طبیعی و قهری روبرو می‌شوند، ممنوعیتی که مربوط به استعداد آن‌ها و قصور فهم و ادراک آن‌ها است. به آن‌ها می‌گویند حجرا محجورا یعنی بالاتر از این دیگر جای شما نیست از این‌جا به بعد با نیروی ایمان و با تسلیم به اراده و قدرت خدا و با نیروی علم و حکمتی که از جانب خدا افزوده می‌شود می‌توانید حرکت کنید و بالاتر بروید، با سلاح طبیعت و مادیت که تنها اسلحه قدرت‌های کفر و مادیت است نمی‌توانید بر عالم مجردات پیروز شوید، زیرا مادیت عالم محاط به مجردات آن است و محاط هرگز محیط نمی‌شود، محدود بر نامحدود غلبه نمی‌کند. جهان مجردات نامتناهی است، ماده و طبیعت، متناهی است. متناهی در برابر نامتناهی صفر است هر چند که زیاد باشد. بنابراین آیه شریفه در سوره فرقان و دو حدیث دیگر از امام باقر(ص) و

امام صادق(ص) خبر می‌دهد که انسان با نیروی فکر و قدرت علمی و عملی خود نمی‌تواند به باطن جهان یا به جهان مجردات و فرشتگان سفر کند مگر این‌که از آنجا به بعد راه و رسم خود را عوض کند یعنی از خط خودرایی و خودمختاری به خط اطاعت و تسلیم درآید، از خدا کمک بگیرد و با کمک خدا یک‌چنین سفر معراجی را آغاز کند که بتواند از عالم فرشتگان و خدا آگاهی پیدا کند. باز در این رابطه مولا امیرالمؤمنین(ع) در معرفی راسخون در علم می‌فرماید: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّاغِبِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ»^{۷۰}

یعنی بدان که راسخون در علم کسانی هستند که پشت ماوراء طبیعت به حالت ادب و تسلیم هستند، خداوند آن‌ها را از حرکت به آن‌طرف حجاب‌ها بی‌نیاز کرده است و باز می‌فرماید: خداوند آن ادب و تسلیم ما را به کلمه راسخون فی العلم تعریف می‌کند یعنی آن‌ها به حال ادب و تسلیم از خدا کمک می‌خواهند تا خدا آن‌ها را در کشف ماوراء طبیعت کمک کند و پرده را از جلوی چشم آن‌ها بردارد و در آن‌ها آگاهی بوجود آورد. خلاصه این‌که از مجموعه اخبار و آیات و روایات قرآن چنین استفاده می‌شود که برای حرکت به ماوراء ماده و آگاهی به آن‌ها انسان بایستی از خدا کمک بگیرد و با کمک خدا بالاتر برود تا بهتر و بیشتر بفهمد و این کمک‌خواهی و یا عجز انسان به معنای این نیست که با نیروی مادیت خود می‌تواند برود اما نمی‌گذارند برود بلکه به معنای عجز ماده از حرکت و رفتن به جهانی است که در خارج از وجود اوست و در حیطه تصرف او نیست. از این‌جا به بعد بایستی به بال و پر دیگری مجهز شود تا بتواند بهتر و بیشتر بداند و پرواز کند.

در ارتباط با بحث گذشته سؤالاتی مطرح می‌شود که چاره‌ای بجز جوابگویی نیست تا در ضمن سؤال و جواب معلوم شود که انسان‌ها با فکر و اندیشه خود

می‌توانند در اطراف مبادی آفرینش و ایجاد بدون سابقه و یا ترکیب ماهوی این موجودات بحث کنند یا نه؟ از نتیجه بحث بالا به استناد حدیث امام باقر(ع) و آیه قرآن و توضیحاتی که در اطراف آن‌ها داده شد معلوم می‌گردد که از مرز ماده به بالاتر، راه حرکت بر انسان‌ها بسته است و با توسن فکر و اندیشه خود نمی‌توانند بالاتر بروند و حقایق ماوراء طبیعت یا فوق آن را که وجود خداوند متعال است درک کنند. چطور می‌شود این فرضیه را قبول کنیم که در بعضی موارد و مواقع سدّ و مانعی جلوی درک و دانش انسان بوجود آمده که حرکت از آن‌جا به آن طرف و بالاتر ممکن نیست. در جواب این ایراد می‌گوییم حرکات علمی بر دو قسم است:

حرکت به کمک استدلال و برهان و حسابگری‌ها که انسان پیش از آن که آن‌ها را ببیند بتواند در دایره این حرکت آن‌چه در محیط و اطراف عالم است درک کند و وجود آن‌ها را اثبات نماید همچنان که وجود خداوند متعال از این راه ثابت می‌شود بدون این که قابل رؤیت و قابل درک باشد.

حرکت به طریق کشف و مکاشفه و به طریق رؤیت قلبی و یا رؤیت عینی که انسان در این حرکت آن‌چه هست، چنان که هست ببیند. روح را چنان که هست ببیند و فرشتگان را چنان‌چه هستند ببیند و بین انسان و وجود خداوند متعال از طریق رؤیت قلبی حالت مکاشفه بوجود آید و حالت لقاءاللهی برای او دست دهد که شاید به اصطلاح فلاسفه بتوانیم این دو نوع حرکت را بنام مشاء و اشراق نام‌گذاری کنیم که یکی از این دو نفر با نیروی استدلال و حسابگری جلو می‌رود هرچند که آن‌چه را دلیل و برهان به او نشان می‌دهد نمی‌بیند و از کیفیت آن باخبر نیست و دومی از طریق کشف و شهود و به اصطلاح خودش از طریق تابش و اشراق نور علم، تا هر آن‌چه که هست با چشم ظاهری و یا با ادراکات قلبی حقیقت آن را ببیند و بداند.

بر مبنای علم و حکمت قرآن و بیانات ائمه اطهار(ع) این هر دو راه به‌روی انسان

باز است.

راه اول با نیروی استدلال و برهان که خداوند در سوره نساء این صفت را معرفی می‌کند و می‌فرماید: «یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا»^{۷۱}

این آیه شریفه استدلال و برهان را به انسان نشان می‌دهد. به دلیل کلمه برهان و به دلیل ورود نور علم بر انسان‌ها از فاصله دور می‌فرماید: و انزلنا الیکم نورا مبینا، با توجه به کلمه الیکم این‌طور کشف می‌شود که انسان‌ها علم به وجود حقایق پیدا می‌کنند بدون این‌که آن حقایق را ببینند و درک کنند زیرا وقتی نور علم به طریق اشراق و مکاشفه بر انسان‌ها تابش می‌کند یک‌چنین تابشی مناسب کلمه الی نیست هرچند مناسب کلمه علی است. خداوند در معرفی علمی که بر قلب پیغمبر نازل می‌کند کلمه علی بکار می‌برد. می‌فرماید: و نزلنا علی عبدنا^{۷۲}.

در معرفی نزول علم بر امت کلمه الی استعمال می‌کند. الی نشانگر یک فاصله است که از مبدأ تا انتها است و کلمه علی نشانگر تابش علم است بدون فاصله و معنای فاصله و عدم فاصله در نزول علم. همین حقیقت است که عده‌ای با نیروی دلیل و برهان به جهان حقایق حرکت می‌کنند و عده‌ای از طریق مشاهده و شهود در جهان حقایق قرار می‌گیرند و آن‌چه هست از نزدیک می‌بینند. طرح معراج رسول خدا نشانگر حرکت به سوی حقایق و مشاهده آن‌ها است که می‌بینیم در حالات معراجی رسول خدا(ص) فاصله و واسطه‌ای بین پیغمبر و خدا وجود ندارد تا جایی که از واسطه نزول قرآن یعنی جبرائیل نقل می‌کنند که در یک مقامات مخصوص، پیغمبر را در حرکت معراجی تنها گذاشت و او بالا نرفت. رسول خدا(ص) از جبرائیل سؤال کرد که چرا او را تنها می‌گذارند؟ جواب داد که حرکت من فقط تا این‌جا است و اگر از

^{۷۱} آیه ۱۷۴ سوره نساء

^{۷۲} آیه ۲۳ سوره بقره

این‌جا بالاتر بروم در فروغ نور تجلی خدا می‌سوزم. جمله اول «و دَنَوْتُ بِقَدَرِ أَمَلِهِ لِحَاثَرَتُ^{۷۳}»، نمایشگر این حقیقت است که در آن حالات معراجی، علم، بدون واسطه بر پیغمبر نازل شده است و بدون واسطه یعنی اشراق و شهود. آیه شریفه بالا مربوط به شاگردان آن حضرت و آیه «نزلنا علی قلبک» مربوط به خود آن حضرت است. حضرت رسول(ص) و ائمه اطهار(ع) با نیروی برهان و استدلال حقایق جهان طبیعت و ماوراء طبیعت را به انسان‌ها آدرس داده‌اند و برای انسان‌ها ثابت کرده‌اند که جهان منحصر به همین طبیعت و مادیت نیست بلکه سوای طبیعت از نظر زمانی و مکانی جهان نامتناهی وجود دارد که انسان بایستی به‌سوی آن حرکت کند. آن جهان نامتناهی به دنباله تکامل علم انسان بنام بهشت و آخرت و مدینه فاضله در اختیار انسان قرار می‌گیرد. همان‌طور که در حرکات محسوس و مسافرت‌ها فقط راه برای انسان معلوم است نه مقصد، همان راه نمایشگر مقصد است، در حرکات تکاملی و مسافرت به‌سوی علم و دانش هم فقط راه‌ها بر شاگردان این مکتب قابل رؤیت است نه مقاصد. در زمانی مقصد قابل رؤیت قرار می‌گیرد که مردم در راه‌ها حرکت کنند و به استاد خود بفهمانند که ما طالب علم و دانش هستیم. در اثر این حرکت و احترام به دلایل و براهین، خداوند متعال سالکین راه به‌سوی حقیقت را یاری می‌کند. آن‌ها را می‌برد و می‌برد تا در حالات کشف و شهود قرار دهد. در این‌جا راهنمایی قرآن به سالکین راه حقیقت این‌طور می‌گوید: شما که می‌خواهید خود را از مرز عالم ماده به آن‌طرف ببرید و به آن‌سو حرکت کنید. حرکت به آن‌سو ایمان لازم دارد شما باید بعد از این به قوه ایمان حرکت کنید تا در حال رکود و توقف در کفر و مادیت نباشید، نظر به این‌که عقیده به مقصد ندارید حرکت هم نمی‌کنید و نیروی حرکت در شما پیدا نمی‌شود ولیکن اگر با قبول کردن مقصد و ایمان به خداوند متعال به ماوراء

^{۷۳} احتجاج، ترجمه غفاری مازندرانی، جلد ۱، داستان معراج پیامبر، صفحه ۱۷۳

طبیعت حرکت کنید در این ایمان و حرکت ابتدا دلایل و براهین علمی که در واقع نمایشگر راه و حرکت است در اختیار شما قرار می‌گیرد و بعد از ارائه طریق در صورتی که به خدای خود ایمان دارید و به حرکت خود ادامه می‌دهید خداوند شما را کمک می‌کند و به مقصد می‌رساند و در حالات کشف و شهود قرار می‌دهد. موانع حرکت که در بحث بالا مطرح شد همان کفر و مادیت است که خداوند می‌فرماید: کفار نیروی حرکت به ماوراء طبیعت ندارند یعنی آن‌ها به دلیل کفر و ماده‌پرستی فقط طبیعت و مادیت را مقصد خود قرار داده و به این مقصد رسیده‌اند. دلیل عدم قدرت آن‌ها در حرکت به ماوراء طبیعت این است که آن‌ها ماوراء را قبول ندارند و به مقاصد مادی خود هم رسیده‌اند، بدیهی است که هیچ‌کس نمی‌تواند به آن طرف هدف و مقصد خود حرکت کند. هدف و مقصد بر سالک راه و مهاجر و مسافر حاکمیت دارد. تمامی تلاش و کوشش‌ها فقط برای رسیدن به هدف و مقصد است. در صورتی که هدف و مقصد انسان‌ها فقط طبیعت و مادیت باشد چطور می‌توانند به ماوراء طبیعت یعنی به سوی چیزی که قبول ندارند و ایمان به آن ندارند حرکت کنند. این‌جا است که قرآن به مجرمین می‌گوید حجرا محجورا ولی این جمله را به اهل ایمان نمی‌گوید. اهل ایمان با نیروی ایمان خود که هدف معراجی و آخرتی دارند می‌توانند حرکت کنند ولیکن کفار در طبیعت و جهان و مادیت هلاک و مستهلک می‌شوند. با این فرضیه، راه حرکت به سوی مبادی آفرینش چه به کیفیت استدلال و برهان و چه به طریق کشف و مشاهده، بر اهل ایمان و تقوی پوشیده نیست.



جدل، برهان، احتجاج و دلیل

در توضیح برهان و حجت گفته می‌شود که خداوند متعال در موارد متعددی در کتاب خود و در ارتباط با پیغمبران خبر می‌دهد که قرآن مجهر به برهان است و پیغمبران مجهر به حجت هستند ولیکن کفار که از احتجاج و برهان محروم هستند با پیغمبران به مجادله برمی‌خیزند و مجادله هرگز قدرت ندارد که احتجاج و برهان را بکوبد و آن را از بین ببرد بلکه احتجاج و برهان بر مجادله‌ها و استدلال بی‌پایه غلبه دارد و آن را می‌کوبد. اینجا ابتدا توضیحی در معانی سه‌گانه برهان، احتجاج و مجادله ایراد می‌کنیم و پس از آن برای این که چگونه خط برهان و احتجاج در اختیار تمامی افراد بشر و هر کسی که مجهر به نیروی فهم است است بحث خود را ادامه می‌دهیم.

برهان به معنای مطالبی است که به میزان وضوح خود نمایشگر مدلول است، چنان رابطه‌ای که نمی‌توانیم از نظر واضح بودن و روشن بودن بین دلیل و مدلول فاصله‌ای قائل شویم، به هر میزانی که روشن باشد مدلول هم روشن است مانند دلالت مصنوع بر صانع و دلالت اثر بر مؤثر و دلالت حرکت بر محرک. این دلالت‌های طبیعی که در آن مدلول‌ها وابستگی صددرصد کامل و قطعی به دلیل دارد برهان نامیده می‌شود.

وقتی شما در بیابان حرکت می‌کنید و ردّ پای انسانی یا حیوانی را در راه می‌بینید صددرصد یقین پیدا می‌کنید که انسان یا حیوانی از این‌جا عبور کرده است و یا اگر اثر دیگری مانند بنایی که بوجود آمده و ساختمانی که ساخته شده یا هوایی که در حرکت است یا آبی که در جریان است همه این حوادث و حرکات صددرصد نشانگر عامل سازنده و اجراکننده آن است.

در صنایع انسانی مشاهده می‌کنید که هرگز نمی‌توانید بین صانع و مصنوع فاصله بوجود آورید، به هر میزانی که مصنوع در نظر شما ثابت است صانع هم ثابت می‌شود، هرچند که صانع را ندیده‌اید و هرگز نمی‌توانید ببینید ولیکن دلالت مصنوع بر صانع و دلالت حرکت بر محرک یک عامل قهری و طبیعی است که امکان تغییر آن یا تفکیک بین دلیل و مدلول وجود ندارد. این دلالت به جعل انسان و یا به جعل خداوند متعال نیست که به اراده جاعل از بین برود بلکه یک دلالت صددرصد قهری و طبیعی است که تا زمانی که صانع و مصنوع باشند این دلالت هست و اگر صانع و مصنوع از بین بروند وجود علمی و فطری دلالت ثابت است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را لغو کند. یک چنین دلالت‌ها را می‌گویند از لوازم ماهیت است که احتیاج به جعل و جاعل ندارد یعنی آفریننده فقط مخلوقی ایجاد می‌کند، همراه ایجاد مخلوق لوازم آن هم خودبخود هست، مانند زوجیت برای اربعه و فردیت برای ثلاثه و خمسه و محدودیت برای جسم و ماده. این‌ها لوازم ماهیت است که قابل رفع نیست، کسی نمی‌تواند زوجیت را از چهار و ده و بیست جدا کند همین‌طور دلالت را از مصنوع بر صانع نمی‌شود جدا کرد. علت‌های چهارگانه که قسمتی از بحث آن گذشت به نام‌های علت فاعلی - علت مادی - علت صور - علت غایی از لوازم مصنوع است. هر چیزی که ساخته می‌شود و اثری بوجود می‌آورد برای پیدایش اثر، علت‌های چهارگانه بالا لازم است و خود مصنوع هم به‌طور قهری و طبیعی دلالت بر علل نامبرده می‌نماید. یک چنین دلالتی را برهان می‌نامند که خداوند در سوره نساء می‌فرماید: قد

جاءکم برهان من ربکم. ۷۴

اما احتجاج - کلمه احتجاج از ماده حج و حجت اشتقاق پیدا کرده است. اهل لغت، حج را گفته‌اند به معنای قصد است. کسی که قصد حرکت به جایی دارد از آن قصد

حرکت تعبیر به حج می‌کنند، خداوند در سوره آل عمران با این کلمه مردم را مأمور می‌کند به طرف بیت‌الله حرکت کنند. می‌فرماید: «وَلِلَّهِ عَلِي النَّاسِ حَجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا».^{۷۵}

یعنی انسان‌ها در صورت استطاعت وظیفه دارند که قصد حرکت به خانه خدا را داشته باشند ولیکن با توجه به کلمه احتجاج از ماده حج این لغت دلالت بر مقاصد تکاملی و همراه آن حرکات تکاملی می‌کند. کسی که به‌سوی علم سفر می‌کند و حرکت معراجی دارد یا به‌سوی مظاهری که در آن مظاهر می‌تواند انسان را به مقصد علمی و فکری ارتباط دهد. حرکت به سوی علم و دانش که به تعبیردیگر هجرت نامیده شده است به معنای حج است یعنی قصد حرکت به جایی که از آن‌جا می‌توانیم به مقاصد بالا پی ببریم و در واقع قصد حرکت به‌سوی دلیل‌ها و از دلائل به‌سوی مدلول‌ها. یک‌چنین معنایی برای کلمه حج و احتجاج مربوط به استعمال این لغت در قرآن است. معانی اصلی کلمات عربی را فقط می‌توانیم از قرآن و از بیانات ائمه اطهار(ع) استخراج کنیم زیرا آن‌ها همان‌طور که در علم و کمال اکمل تمام مردم هستند در لغات و ادبیات هم اکمل تمامی اهل ادب و اهل لغت هستند. خداوند ضمن آیه‌ای در قرآن به عرب‌های فصیح و بلیغ اشاره می‌کند و می‌فرماید: این عربیت شما و ادعای فصاحت و بلاغت شما در ایراد شعرهای عربی یا ادبیات عرب در برابر این قرآن عجمیت شناخته می‌شود. عربی صددرصد درست و کامل همین قرآن است، در سوره نحل می‌فرماید: «لِسَانَ الَّذِي يُلْجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٍّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مَبِينٌ».^{۷۶} پس به دلیل همین آیه و به دلیل این‌که خداوند متعال در هر علمی اکمل بوده است و قابل قیاس با انسان نیست، لسان قرآن در بیان معانی و لغت و

^{۷۵} آیه ۹۷ سوره آل عمران

^{۷۶} آیه ۱۰۳ سوره نحل

ادبیات، کامل‌ترین زبان است. چرا خداوند برای حرکت به طرف خانه خدا کلمه حج را بکار برده است و یک‌چنین زیارتی را حج نامیده است؟ دلائل و براهین پیغمبران را احتجاج می‌نامند و برای آن‌ها کلمه حجت را بکار می‌برد. می‌گویند حجت خدا بر خلق خدا، با این که ممکن بود خداوند کلمه زیارت خانه و یا حرکت به خانه خدا را استعمال کند. بنابراین لغت حج در مواردی بکار برده می‌شود که انسان را به سوی هدف‌های برتر و بالاتر هدایت می‌کند. از نظر قضاوت قرآن مشاهده می‌کنیم که سفر حج یک سفر تکاملی و معراجی است. هر یک از مناسک حج انسان را به یک حقیقت علمی هدایت می‌کند که ارتباط عمل حج با آن مقصد علمی مانند ارتباط دلیل با مدلول است یعنی از زیارت خانه می‌توانیم به جای دیگر و به سوی هدف و مقصد دیگر حرکت کنیم که آن خانه راه حرکت به سوی آن مقصد است. قرآن می‌فرماید: از زیارت بیت به سوی اهل‌البیت حرکت کنید و باز می‌فرماید: از زیارت اهل‌البیت به سوی خدای خود حرکت کنید. خانه خدا راه به سوی اهل‌البیت است و اهل‌البیت راه به سوی خدا.^{۷۷} مشاهده می‌کنید که این سفر یک سفر تکاملی و معراجی است همین‌طور مناسک حج مانند رمی جمره دلیل است برای رمی شیطان، و رمی شیطان به معنای این است که موانع حرکات تکاملی را از پیش پای خود برداریم و به سوی خدا حرکت کنیم. پس در واقع حج به معنای حرکت تکاملی و معراجی به سوی خداوند متعال است که در زیارت خانه خدا متبلور شده است. احتجاجات پیغمبران هم از همین رابطه پیدا می‌شود یعنی پیغمبران از بیانات خود دلائلی بوجود می‌آورند که آن دلائل با مدلول خود یعنی خداوند متعال ارتباط مستقیم دارد. دلائلی که در انسان حرکت معراجی بوجود می‌آورد و به انسان کمال می‌دهد مانند استدلال‌ات حضرت ابراهیم(ع) که برای ردّ الوهیت خورشید و ماه و ستاره در

^{۷۷} اشاره به آیه ۳۷ سوره ابراهیم

سوره بقره می‌فرماید: این‌ها به دلیل این‌که خود را از بندگان خود پنهان می‌سازند و غروب می‌کنند، خدا نیستند.^{۷۸} خدای قیوم و قیوم کسی است که هرگز بین او و بندگانش جدایی نمی‌افتد یک‌چنین استدلالی که اگر خدا بود چرا افول کرد و من خدای افول‌گر و پنهان‌شونده را دوست ندارم، در انسان‌ها حرکت فکری و علمی بوجود می‌آورد که به خود بگویند چرا ما معتقد به الوهیت یک‌چنین اجرام محدودی هستیم، خداوند عالم نمی‌تواند افول و غروب داشته باشد که جایی باشد و جایی نباشد و رابطه‌اش با بندگان خدا قطع گردد یا آن‌جا که نمرود در جواب ابراهیم می‌گوید: اگر خدای تو انسانی را زنده می‌کند و انسانی دیگر را از بین می‌برد، من هم می‌توانم انسانی را بکشم و آن دیگری را آزاد بگذارم.^{۷۹}

ابراهیم در جواب می‌گوید: خدای من خورشید را از مشرق بسوی مغرب می‌برد اگر تو می‌توانی برگردان. در این‌جا نمرود مات و مبهوت می‌شود. خداوند همین دلائل ابراهیم را با کلمه حجت معرفی می‌کند و در سوره انعام می‌فرماید:

«و تلک حجتنا آتیناها ابراهیم».^{۸۰} با این حساب هر عبارت و کلمه‌ای که انسان را به یک حقیقت غیبی راهنمایی کند به‌طوری که بین آن کلمه و مدلول آن ارتباط مستقیم وجود داشته باشد یک‌چنین عبارات و کلماتی را بدون ارتباط به گوینده برهان می‌نامند و ضمن ارتباط به گوینده که آن برهان را به زبان خود جاری کند احتجاج می‌نامند. احتجاج به معنای حجت‌گیری. یعنی گوینده دلائلی را به خود می‌گیرد و آن را دلیل به‌سوی مدلول قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر احتجاج، دلائلی را

^{۷۸} اشاره به آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره انعام

^{۷۹} آیه ۲۵۸ سوره بقره

^{۸۰} آیه ۸۳ سوره انعام

می‌گویند که برای استدلال‌کننده حجیت و حاکمیت بوجود می‌آورد و برای او اثبات حقانیت می‌کند مانند احتجاجات پیغمبران بر حقانیت خود و خدای خود که برای آن‌ها اثبات حاکمیت می‌کند.

اما کلمه جدل بعد از کلمه برهان و احتجاج درست به معنای پافشاری بر اثبات دلیل است بدون این‌که ارتباطی با مدلول داشته باشد. جدل در لغت به معنای تاییدن طناب برای محکم شدن و ساختن بنا برای استحکام و اعمالی از این قبیل است. مشاهده می‌کنید که انسان سازنده بنا با تاییدن نخ و ریسمان فقط به فکر این است که بنای خود را محکم کند بدون این‌که بنا یا ریسمان برای او مدلول و معنایی سواى خود داشته باشد.

برهان و احتجاج در نوع خود یک استدلال تکاملی است، دلیل از نظر ارتباط با مدلول صحت دارد، به مناسبت ظهور مدلول همراه دلیل، یک‌چنین استدلالی را برهان نامیده‌اند ولیکن جدل فقط پافشاری بر استدلال و اثبات مدعا و دلیل است، خواه ارتباط با مدلول داشته باشد یا نداشته باشد، از این جهت جدل در ادعاهای باطل اجراء می‌شود ولیکن در دعاوی به حق قابل اجراء نیست. جدل عمل کفار و اهل باطل است که با استدلالاتی بنام جدل می‌خواهند دعاوی باطل خود را به کرسی بنشانند و یا اهل حق را فقط در دایره دلیل متوقف سازند در واقع جدلی‌ها از مجادله خود دو نقش را ایفاء می‌کنند:

یکی دور زدن فقط در محور دلیل و استدلال برای استحکام دلیل خود بدون این‌که ارتباط با مدلول داشته باشد و یا اثبات مدلول از راه دلیل بدون این‌که بین دلیل و مدلول رابطه طبیعی وجود داشته باشد. جدلی‌ها گاه بنای کاذبی می‌سازند و دلیلی را بوجود می‌آورند و به آن استحکام می‌دهند که اولاً دلیل آن‌ها پایه‌ی اساسی ندارد و با فرض داشتن پایه اساسی مرتبط با مدلول نیست. مثلاً در اثبات این‌که آیا طبیعت قدیم است یا حادث، به اشیایی که ظاهراً در طول تاریخ تغییرپذیر نبوده و به

یک حال ثابت باقی مانده است استدلال می‌کنند و می‌گویند که کوهها و صحراها و دریاها قدیم است به دلیل این که تغییر پیدا نمی‌کنند و هرچه قدیم باشد از آفریننده بی‌نیاز است. موجود ثابت غیرقابل تغییر آفریننده لازم ندارد. پس جهان طبیعت، آفریننده لازم ندارد. مشاهده می‌کنید که ظاهراً دلیل با مدلول ارتباط دارد. در صورتی که دلیل درست باشد مدلول هم درست است ولیکن اثبات دلیل به کیفیتی که آن‌ها می‌گویند تا آن را به مدلول مرتبط سازند قابل تشکیک است. آیا حقیقتاً خاک‌ها و آب‌ها غیرمتغیرند و در داخل و ظاهر آن‌ها تغییراتی بوجود نیامده است؟ آیا اجزای خاک و آب مانند انواع گیاهان و حیوانات نیستند که با یکدیگر اختلاف دارند؟ آیا ما می‌توانیم آب و خاک را یک شیء بسیط یک‌نواخت بدانیم یا پس از مراجعه و تحقیق مشاهده کنیم که همان اختلافی که در داخل انواع گیاه و حیوانات وجود دارد در داخل اجزای آب و خاک هم وجود دارد. پس ادعای اول که خاک و آب و کوه و صحرا به یک حال ثابت باقی مانده و غیر قابل تغییر است درست نیست. در صورتی که پایه‌های دلیل خراب شود استدلال و مدلول هم خودبخود از بین می‌رود کدامیک از این قضاوت‌ها درست است؟ یکی می‌گوید جهان متغیر است و دیگری می‌گوید جهان غیر قابل تغییر است. گوینده اول از تغییر عالم، وجود خدا را اثبات می‌کند و گوینده دوم از عدم تغییر عالم، عدم وجود خدا را اثبات می‌کند. بدیهی است که سخنان گوینده اول صددرصد مطابقت با طبیعت و حقیقت دارد زیرا ما همه جا با تغییرات عالم و اجزای داخلی و خارجی آن روبرو هستیم و اثری از ثبات و عدم تغییر در عالم مشاهده نمی‌کنیم. ما که خود جزئی از اجزای عالم هستیم به دلیل تغییر پیدا شده‌ایم و دائماً در معرض تحویل و تحول هستیم. بنابراین ادعای ثبات ذاتی و عدم تغییر موجودات عالم خلاف حقیقت است. آنچه هم با این ادعا اثبات می‌شود خلاف حقیقت است، اگر هم آب و خاک و کوه و صحرا به یک حال ثابت باشند و در آن تغییر راه نیابد باز این ادعا مربوط به مدلول آن نیست، زیرا ثبات یک شیء در ظاهر،

دلیل استغنائی آن از سازنده نیست. ممکن است سازنده یک چیزی بسازد که دائم به یک حال باقی بماند و تغییری در آن پیدا نشود و به عکس ممکن است چیزی بسازد که دائما در معرض تغییر و تغییر باشد. جدلی‌ها امثال یک‌چنین دلیل و مدلول‌ها را بوجود می‌آورند و بر اثبات آن پافشاری می‌کنند. دلائل آن‌ها درست مانند دلائل طبیعیون و مادیون عالم است که می‌گویند هر چیز از ماده بوجود می‌آید و به ماده برمی‌گردد، پس ماده ازلی است و تغییراتی هم که در آن پیدا می‌شود خودبخود و بدون اراده عامل است زیرا ما نمی‌توانیم ماده‌ای را به عدم صرف برگردانیم و همچنین نمی‌توانیم از عدم، ماده‌ای را بوجود آوریم، پس به دلیل امتناع ایجاد ماده و اعدام ذاتی آن می‌گوییم ماده ازلی است و همه تغییرات آن خودبخود و بدون اراده عامل و سازنده است. در جواب آن‌ها می‌گوییم که اگر ماده و مشتقات آن سازنده و آفریننده‌ای داشته باشد آن آفریننده بایستی چه کار کند که صنایعی بوجود آورد و اشیاء عالم را بسازد، مگر نه این که سازنده ابتدا بایستی مصالح ساختمانی موجودات را ایجاد کند و بعد آن مصالح را با یکدیگر ترکیب نموده و با آن ترکیبات، صنایع طبیعت را بسازد؟ اگر آفریننده‌ای لازم بود آیا لازم نبود که تمامی این تغییرات و تحولات طبیعت را برای رشد صنایع خود بوجود آورد و آن‌ها را از نقص به کمال برساند؟ ما در صورتی می‌توانیم بگوییم ماده خودبخود بوده و تمامی تحولات آن با یک عوامل داخلی انجام می‌گیرد که اگر سازنده و آفریننده باشد احتیاج به ساختن ماده و ایجاد تغییرات درونی آن نداشته باشد، با این که اگر آفریننده‌ای باشد آن آفریننده برای آفرینش بایستی همین کارهایی را انجام دهد که ما خیال می‌کنیم خودبخود انجام می‌گیرد. بنابراین عجز ما انسان‌ها از ایجاد ماده بدون سابقه و یا برگردانیدن آن به عدم دلیل ازلیت ماده نیست، همچنین ناتوانی ما انسان‌ها از درک کیفیت تغییرات داخلی ماده و عدم قدرت بر ایجاد یک‌چنین تغییراتی، دلیل عدم وجود عامل این تغییرات نیست، پس آن‌ها به دلیل عجز خود از ایجاد و اعدام ماده و

به دلیل عدم قدرت بر ایجاد تغییرات داخلی آن استدلال می‌کنند که خدا نیست و ماده ازلی است با این‌که چنین استدلالی پایه و اساسی ندارد، زیرا ما جهان را در دو حال قرار می‌دهیم: اگر آفریننده نباشد موجودات عالم چگونه ساخته می‌شوند و یا اگر باشد چگونه ساخته می‌شوند؟ اگر توانستیم بین این دو فرض عدم و وجود آفریننده، تغییری در آفرینش احساس کنیم و بگوییم که اگر خدا باشد بایستی این‌طور ساخته شود و اگر نباشد جور دیگر ساخته شود شاید در این‌جا بتوانیم احتمال بدهیم که آفرینش از آفریننده بی‌نیاز است با این‌که اگر آفریننده باشد بایستی جهان را به همین کیفیتی بسازد که ساخته شده است و اگر هم نباشد که آفرینش محال است. یک‌چنین دلائلی که ارتباط با مدلول ندارد و پایه‌های دلیل محکم نیست و قابل تخطئه است جدل می‌نامند. پس در واقع جدل یک معجونی است از حق و باطل و یا از باطل محض که به کمک قیاس علمی و عینی که در عین حال آن قیاسات ارتباط با نتیجه ندارد ترکیب می‌شود. مثلاً قطعه شیشه‌ای از دست انسانی می‌افتد و خودبخود به قطعات نامنظم و یا منظم قسمت می‌شود می‌گویند همان‌طور که این جام شیشه بدون عامل خرد شده است، جهان طبیعت هم با همین کیفیت خرد شده است، کسی نیست به آن‌ها بگوید که اولاً به چه دلیل جام شیشه خودبخود خرد شده است، آن خرد شدن نیز عاملی دارد هر چند که از نظر ما مخفی است بخصوص گذشتگان نتوانستند آن عامل را که عبارت است از جاذبه زمین، کشف کنند. پس اگر قطعه شیشه روی زمین باشد به اراده انسان خرد می‌شود و اگر از دست انسان سقوط کند با جاذبه زمین خرد می‌شود. کجا می‌توانیم تغییری را بدون مغیر و یا عملی را بدون عامل پیدا کنیم تا از این راه شک و شبهه‌ای در وجود خداوند متعال داشته باشیم. از نظر راهنمایی آیات قرآن و اهل‌البیت عصمت و طهارت مجادله و جدال مکروه و یا حرام شناخته شده است مخصوصاً در مراسم حج حرمت دارد که خداوند در سوره بقره می‌فرماید:

«فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»^{۸۱} یعنی این سه عمل، ارتباط با زن‌ها، اعمال فسق و فجور، مجادله در حج، جایز نیست و در عین حال که در مناسک حج جدال حرمت دارد برهان و احتجاج از واجبات حج بشمار می‌آید که مردم مأموریت دارند در این اجتماع عظیم با یکدیگر تبادل فکری و علمی داشته باشند. حقایق دینی و زندگی را با یکدیگر مذاکره کنند. مخصوصاً در این رابطه امام باقر(ع) می‌فرمایند: حجی که توأم با علم و دانش نباشد حج جاهلیت است. حاجی‌ها هنگام برگشت از زیارت خانه خدا بایستی خود را بررسی کنند که آیا درجه علم و ایمان آن‌ها بالا رفته است؟ آیا در این عمل دینی حقایقی را درک کرده‌اند و یا این‌که در آن‌ها فکر تازه‌ای که بهتر و بیشتر، آن‌ها را به حقیقت مربوط کند بوجود نیامده است؟

در کتاب کافی ضمن حدیثی، راوی نقل می‌کند که امام باقر (ع) کنار کعبه ایستاده و بر آن ازدحام و اجتماع حاجی‌ها برای طواف و استلام سری تکان دادند و فرمودند: «هکذا کانوا یطوفون فی الجاهلیه». ^{۸۲} یعنی در جاهلیت پیش از اسلام هم، چنین مراسمی بوده است. شنونده‌ای عرض کرد که یابن رسول‌الله چه عیبی در عمل حج آن‌ها مشاهده می‌شود که قابل پسند شما نیست و آن را حج جاهلیت می‌دانید؟ حضرت فرمودند: خداوند بر مسلمانان واجب کرده است که بعد از زیارت بیت، به زیارت اهل بیت بروند. با ما آل محمد(ص) تماس بگیرند، حلال و حرام خود را و عقاید دینی خود را بر ما عرضه بدارند و آگاهی به حقیقت دین پیدا کنند. پس در واقع یکی از فرائض حج، تماس گرفتن با مظاهر علم و دانش است که این فراگیری از راه احتجاج و برهان پیدا می‌شود.

^{۸۱} آیه ۱۹۷ سوره بقره

^{۸۲} اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۳۹۲

نتیجه بحث این که در اسلام و قرآن برهان و احتجاج هست ولیکن جدال و مراء وجود ندارد. مسلمانان بایستی از خط برهان و احتجاج حقایق دینی خود را درک کنند، ابتدا در اطراف آن چه که دلیل و حجت قرار می‌دهند پافشاری کنند و تا دلیل را با تمام صفات دلیل بودن، درک نکنند آن را به‌عنوان یک دلیل قبول نمایند.

اولین قدم تفقه و علم در اسلام، شناختن دلیل با خصایص دلیلیت و حجیت است، تا دلیل و حجیت را با تمام صفات و خصایص داخلی و خارجی آن کشف نکنیم حق نداریم آن دلیل را پایه استدلال و برهان خود قرار دهیم لذا در دین اسلام شناختن اصول دین که در واقع پایه‌های استدلال و برهان است اجتهادی است و تعبّد و تقلید در آن نیست. مثلاً ابتدا یک پیغمبر و یا امام یا نائب آن‌ها را باید با تمام دلائل و خصائص حقانیت بشناسد و بعد از شناسایی کامل قول و عمل او را حجت قرار دهد و اگر اصول، چنانچه هستند شناخته نشوند نمی‌توان اطمینان به صحت گفته‌ها و فروع احکامی پیدا کرد که مبتنی بر آن اصول ناشناخته است. پس از این جا قدری درباره مطالبی که گفته شده است اظهار نظر می‌کنیم که آیا از نوع برهان و احتجاج است یا از نوع جدل و مغالطه؟

همه جا لازم است که موضوع استدلال که بنام دلیل شناخته می‌شود بررسی شود که یک موضوعی صددرصد مطابق حقیقت و واقعیت باشد زیرا موضوع حکم که پایه استدلال است اگر باطل و یا مخلوط با باطل باشد استدلالات و تمامی نتایجی که از آن بوجود می‌آید باطل خواهد بود پس موضوع استدلال که دلیل نامیده می‌شود بایستی صددرصد مبرا و منزّه از اباطیل باشد. موضوع بحث، دلائل وجود خداوند متعال و راه حرکت به‌سوی او و به‌سوی مبادی آفرینش و هستی‌های موجود و محسوس است.

برهان‌های اثبات مبادی و ایجاد بدون سابقه

اولین برهان، این حقیقت است که آیا ما هستیم و آن چه می‌بینیم هست؟ در اعتراف به این هستی‌ها اشتباه نکرده‌ایم یا چنان چه بعضی‌ها می‌گویند ما و آن چه در برابر ما دیده می‌شود فقط خیالات و موهومات است؟ بطوری که در گذشته اثبات شد هستی ما و هستی موجودات اطراف ما غیر قابل انکار است. ما و آن چه هست، حقیقت داریم و به دلیل این که هستیم، فکر می‌کنیم هستیم و سخن می‌گوییم و سوای ما هستند که درباره آن‌ها بحث کنیم. در این جا داریم اعتراف به هستی خود و ماسوای خود می‌کنیم و یک‌چنین اجباری غیرقابل رفع است. اگر شما نبودید مسئله اقرار و انکار هستی بوجود نمی‌آمد. پس ما هستیم که چنین مسائلی طرح کرده‌ایم.

برهان دوم- آیا هستی‌ها به حقیقت ذاتی خود نمود پیدا کرده‌اند یعنی خود، حقایقی هستند که دیده می‌شوند و محسوس هستند یا حقایق در لباس جلوه‌هایی وانمود شده‌اند که آن جلوه‌ها بجز عرض و عدم چیزی نیست؟ اگر هستی‌ها هستند، در لباس عرض و عدم، آشکار شده‌اند و خود وانمود نیستند و اکنون که در لباس عرض و عدم وانمود شده‌اند از کجا می‌توانیم اعتراف کنیم که هستی‌ها هستند؟ شاید حقایق هم مانند لباس‌های خود که عرض و عدم است نباشند؟

جواب این است که هر چیزی به دلیل خود و به ذات خود آشکار و نمودار می‌شود، لباسی بنام عرض و عدم وجود ندارد که شما بگویید حقایق در لباس عرض و عدم پنهان است. ماده و حدود آن همین‌ها است که دیده می‌شوند. ماده در تمامی اجسام، لطیف و کثیف و بزرگ و کوچک، به حقیقت خود آشکار شده است نه این که در لباسی بنام عرض و عدم باشد، انوار و روشنایی‌ها همچنین به حقیقت خود آشکار شده‌اند. نور و روشنایی چنان است که دیده می‌شود و آشکار شده است. در این جا لباسی بنام عرض و عدم وجود ندارد که نور و ماده آن را به قامت خود بیوشند و



بوسیله آن آشکار شوند. نور همان است که آشکار شده، ماده همان است که دیده می‌شود، اگر بخواهیم از طریق تجزیه کمی و کیفی لباس را از قامت نور و ماده درآوریم یک‌چنین لباسی وجود ندارد، هر چه هست همان هست که دیده می‌شود زیرا عرض و عدم مانند نام خودِ عدم است، عدم قابل ظهور نیست چه برسد به این که یک حقیقت موجود خود را بوسیله آن آشکار سازد. دیگر این که عرض نام دوم ارتباط دو حقیقت با یکدیگر است مانند سنگ با جسم و ارتباط نیرو با ماده و یا ارتباط حیات با بدن انسان. اگر حقیقت ماده و حیات نباشد یک‌چنین رابطه‌ای بوجود نمی‌آید. پس برهان دوم این است که حقایق به واقعیت خود و حقیقت خود جلوه پیدا کرده‌اند، همه چیز چنان است که هست و چیزی سوای آن چه خود را نمایش می‌دهد، نیست. یک‌چنین لباسی بنام عدم و عرض وجود ندارد که هستی‌ها از یک‌چنین شیئی موهومی استفاده کنند. شاید بگویید که حدود و ابعاد مانند مثلثیت و مربعیت یا کرویت، همان اعراض به معنای اعدام هستند، چنین اشکالی وجود واقعی ندارند، هرچه هست همان خاک و گل است. جواب می‌دهیم که حدود و ابعاد از لوازم وجودی همان خاک و گل است، شما نمی‌توانید ماده را منهای بُعد و حدود پیدا کنید، پس این ابعاد عین مواد هستند.

برهان سوم- تغییرات در عالم طبیعت مانند خود طبایع و حقایق غیرقابل انکار است. وجود تغییرات همراه وجود حقایق است. چیزی در حال اولیه خود که سکون و موت باشد متوقف نشده است، همه چیز از حال اولیه یعنی سکون و موت خارج شده و به حالات دوم و سوم یعنی حرکت و حیات انتقال پیدا کرده است. این تغییر عبارت دوم، حرکت و حیات در همه جای طبیعت است. طبیعت از مواد اولیه و به حال اولیه گرفته تا انتهای تکامل که مقصد است. همه جا مانند کاروان در حرکت است و ما نمی‌توانیم به شیئی برخورد کنیم که به حالت موت و سکون باشد گرچه موت و سکون چیزی است که قابل وقوع است یعنی می‌توان اشیاء متحرک را به سکون و



اشیاء زنده را به حالت موت برگرداند ولی این سکون و موتی که مشاهده می‌شود سکون و موت بعد از حرکت و حیات است نه سکون مطلق و موت مطلق. بنابراین تغییر و تغیر هستی‌ها مانند خود هستی‌ها غیر قابل انکار است و چنان که هستی‌ها هستند تغییر و تحولات آن‌ها هم هست.

برهان چهارم- پیدایش هر نوع تغییر، خواه تغییر کمی مطلق باشد و یا تغییر کیفی مطلق و یا تغییر کمی و کیفی باهم، مبتنی بر وجود سه اصل است که بدون اتکاء به این سه اصل، پیدایش تغییر محال و ممتنع است.

اصل تغییردهنده و یا عامل مغیر هر چه باشد و هر که باشد.

شیئی تغییرپذیر یعنی اصلی که تغییرات از آن ظاهر می‌شود و بر آن واقع می‌شود، خواه تغییر کمی باشد مانند بزرگ شدن حجم اجسام یا تغییر کیفی مانند رشد اجسام در پیدایش آثار و خاصیت‌ها بنام حیات و حرکت. اگر شیئی تغییرپذیر وجود نداشته باشد پیدایش تغییر محال است. مثلاً شما می‌خواهید به ماده‌ای حجم بدهید یا رنگ و خاصیت، بایستی مادهٔ دیگر سوای مادهٔ اول باشد که از طریق اضافه شدن، حجم آن بزرگ شود و بایستی چیزی در اختیار داشته باشید که ماده را بوسیله آن حیات و حرکت بدهید، اگر شیئی فاقد تغییر یا به عبارتی دیگر شیئی تغییرپذیر نباشد تغییر به چه چیزی واقع شود؟ مثلاً پارچه‌ای باید باشد که رنگ شود یا جسمی که حیات و حرکت پیدا کند.

مابه‌التغییر: مثلاً اگر بخواهیم به ماده ساکن و یا مرده، حرکت و اثر دیگر بدهیم، تا بوسیله آن نیرو حرکت کند و یا روحی افاضه کنیم تا بوسیله آن روح، حیات پیدا کند یا همچنین رنگ و روشنایی تا ماده بوسیله آن رنگین شود یا روشنایی پیدا کند مانند نیرو برای حرکت و رنگ و نور برای روشنایی، پس به تعارف و بدون هیچ، تغییر قابل ظهور نیست. خدای انسان‌ها و انسان‌ها اگر بخواهند جسمی را از حالت



اولیه در حالت دوم قرار دهند در آنجا اصل دیگری لازم است تا بوسیله آن در اشیاء تغییری حاصل گردد و به اصطلاح ترکیبی بوجود آید.

برهان پنجم- یک حقیقت در داخل خود به کمک خود و بدون غیر خود قابل تغییر نیست پیدایش تحول و تغییر در یک هستی و یا در یک حقیقت بدون استفاده از شیئی سوای آن حقیقت محال است. بر اساس قاعده مشهور فلسفی که از بیان امام باقر(ع) استخراج شده است که گفته‌اند:

الواحد لا یصدر منه الا الواحد- یعنی از یک حقیقت بجز همان حقیقت قابل ظهور نیست و کسی نمی‌تواند از منبع یک حقیقت چیزی سوای آن حقیقت (چه عرض باشد و چه نمود و نمایش) بوجود آورد. بیان امام علیه‌السلام شاید از قاعده فلسفی رساتر باشد که حضرت می‌فرماید: اگر مبدأ اول و یا اصل اول که مبدأ پیدایش موجودات شده است و تمامی مشتقات از آن اصل بوجود آمده‌اند اگر آن مبدأ خاصیت حیاتی داشته باشد خودبخود و به دلیل خود حی و زنده باشد ظهور موت در مشتقات آن ممتنع و محال است و یا اگر مبادی آفرینش در ذات خود فاقد حیات بوده و خاصیت موت و سکون داشته باشد پیدایش حیات و حرکت در مشتقات آن ممتنع و محال است. پس به دلیل خواص و آثار مختلفی بنام موت و حیات و تغییرات دیگر می‌توانیم بگوییم که مبادی آفرینش متعدد و مختلف هستند، زیرا اگر یک حقیقت بود از آن یک حقیقت، اختلاف بوجود نمی‌آمد که کلمات دو و سه و بیشتر قابل استعمال باشد. پس به دلیل ظهور تغییرات و اختلافات در مشتقات مبادی آفرینش استنباط می‌کنیم که مبادی آفرینش متعدد و مختلف است، زیرا یک حقیقت، از یگانگی خود هرگز قابل ظهور و خروج نیست مگر این‌که آن ظهور و خروج از وحدانیت ذاتی و یگانگی آن اصل به کمک غیر خود باشد. در این‌جا باز این توضیح لازم است که منظور ما از این مبدأ واحد، ذات مقدس خداوند متعال نیست بلکه



مبادی آفرینش است یعنی اصول و هستی‌هایی که از آن اجسام، موجودات و ارواح مخلوقات ظهور می‌کند.

برهان ششم- به دلیل ظهور اختلافات و تغییرات در مشتقات مبادی، اعتراف می‌کنیم که مبادی مشتقات، متعدد است و از طریق ترکیبات کمی و کیفی، این همه اختلافات و تغییرات بوجود می‌آید و اساسا دلیل موت و حیات همین است که کلیه آثار در عالم طبیعت آثار ترکیبی است که با پیدایش ترکیب، چنین آثاری پیدا می‌شود و با تجزیه آن ترکیب یک‌چنین آثاری از بین می‌رود که ما آثار ترکیبی را بنام حیات و حرکت می‌نامیم و آثار تجزیه و رفع آن ترکیب کمی و کیفی را بنام موت و سکون. در یک حقیقت، ترکیب و تجزیه محال و ممتنع است. ظهور ترکیب لااقل دو جزء مرکب لازم دارد که اگر این دو جزء نباشد ترکیب محال است و اگر ترکیب نباشد ظهور یک‌چنین آثاری محال و ممتنع است. پس از طریق تناقض در اشیاء عالم می‌توانیم قضاوت کنیم که لااقل دو جزء قابل ترکیب در مبادی آفرینش هست که از ترکیب آن‌ها با یکدیگر اثری بنام حیات و حرکت و از تجزیه آن اثری بنام موت و سکون پیدا می‌شود که ما این دو اثر را درمقابل یکدیگر تناقض می‌دانیم. پس با این برهان، تناقض در طبیعت وجود دارد و برای ظهور این تناقض لااقل دو اصل بنام اجزاء مرکب ثابت می‌شود و از یک حقیقت ظهور تناقض محال و ممتنع است.

برهان هفتم- وجود تضاد :

وجود تضاد در عالم طبیعت مانند مسائل گذشته از ضروریات و بدیهیات است که قابل انکار نیست. تضاد و تناقض دو مسئله است که همراه هم از تحولات و تغییرات طبیعی خبر می‌دهد. تناقض بین وجود و عدم پیدا می‌شود و تضاد بین دو وجود مخالف یکدیگر، به عبارتی دیگر تناقض در یک موضوع قابل وقوع است مانند متحرک و ساکن ولیکن تضاد در یک موضوع و در یک زمان معین قابل ظهور نیست بلکه دو موضوع لازم دارد مانند جسم سفید و جسم سرخ و یا جسم ساکن و

جسم متحرک. تضاد بین دو وجود واقع می‌شود. دو وجود متباین با یکدیگر را خواه تباین از ناحیه صفات آن دو وجود باشد مانند عالم و جاهل و یا این تباین مانند دو وجود نسبت به یکدیگر باشد مانند دو رنگ سرخ و سفید و یا دو نور سبز و بنفش. تضاد از یک حقیقت و در یک حقیقت بدون عامل خارجی قابل ظهور نیست. نمی‌توانیم از یک جنس به تمام معنا بسیط و ساده دو شیئی متضاد ایجاد کنیم مثلاً در اجسام عالم از نظر جسمانیت، تضاد بوجود نمی‌آید. تمامی اجسام و مواد در جسمانیت و مادیت، مشترک هستند و دو شیئی مشترک با یکدیگر تباین و تضاد ندارند. منشأ پیدایش تضاد، دو حقیقت است. اگر بخواهیم دو جسم ساکن و متحرک و یا دو جسم به دو رنگ متفاوت و یا دو نور متفاوت بوجود آوریم منشأ پیدایش اختلاف دو جسم با یکدیگر بایستی دو حقیقت باشند یعنی بر جسم ساکن نیرویی وارد کنیم تا با جسم متحرک ضدیت پیدا کند و یا بر جسم فاقد رنگ، رنگی اضافه کنیم تا با آن رنگ دیگر تضاد پیدا نکند. با این برهان پیدایش تضاد از یک مبدأ محال و ممتنع است. به همین مناسبت از طریق ظهور تناقض و تضاد قضاوت می‌کنیم که مبادی پیدایش تضاد و تناقض متعدد و مختلف است.

برهان هشتم- مفهوم عدم مانند خودِ عدم است و این مفهوم که در ذهن ما پیدا شده است به اضافه وجود ظاهر شده، یعنی عدم از نظر مفهومی حادث است و تابع وجود حادث است. اگر موجودی حادث در عالم پیدا نمی‌شد مفهوم عدم هم پیدا نمی‌شد. با این حساب بایستی بگوییم که پیدایش مفهوم عدم بعد از ظهور موجود حادث بوده و وجود بر عدم سبقت دارد. به همین مناسبت مولا امیرالمؤمنین(ع) در وصف قدم وجود خداوند متعال می‌فرماید: وجود خدا بر عدم سبقت دارد اگر مفهوم عدم مانند مفهوم وجود ازلی و قدیم بود سبقت وجود خدا بر عدم محال و ممتنع بود و در این جا لازم بود که بگوییم عدم همراه وجود، قدیم است و قدیم بر دو قسم است. وجود و عدم.

در برابر موجود قدیم و ازلی تصور عدم، محال و ممتنع است زیرا یک تصویری است که مفهوم و مصداق ندارد و اساساً پیدایش مفهوم عدم در ذهن انسان به اضافه مفهوم وجود، حادث است. شما هر جا که عدمی تصور می‌کنید عدم یک شیئی موجود است نه عدم مطلق. پس نمی‌توانیم مفهوم عدم را نقیض مفهوم وجود مطلق بدانیم چنان‌که بعضی از فلاسفه تصور کرده‌اند و گفته‌اند نظر به این‌که عدم یک حقیقت است و عدم، نقیض وجود است پس وجود هم یک حقیقت است و با این حساب عدم را نقیض وجود ازلی و ابدی شناخته‌اند. در جواب می‌گوییم که در برابر وجود ازلی یک‌چنین مفهومی بنام عدم، قابل ظهور نیست تا قابل رقابت باشد. ظهور مفهوم عدم تابع وجود حادث است که بعد از پیدایش، ماقبل و مابعدی برای آن تصور می‌شود و از این ماقبل و مابعد مفهوم عدم ظاهر می‌گردد. وجود مطلق خداوند متعال ماقبل و مابعد ندارد که عدم او قابل تصور باشد. پس همان‌طور که منفی فرع مثبت است عدم هم فرع وجود است. پس وجود بر عدم سبقت دارد. عدم مطلق نه وجود ذهنی دارد نه خارجی.

برهان نهم – در قیاس با تبعیت مفهوم عدم نسبت به وجود حادث، می‌گوییم بین وجود حادث و عدم مطلق تناقض بوجود نمی‌آید بلکه تناقض، بین وجودی است که دارای صفت خاصی است با وجودی که فاقد آن صفت است. مانند موت و حیات یک موجود زنده در دو حال و یا یک جسم از نظر حرکت و سکون در دو حال یا از نظر قیام و قعود در دو حال. پس مصداق تناقض، یک شیئی موجود است در دو حالی که واجد یا فاقد صفت خاص باشد مثلاً جسمی نورانی و ظلمانی نه جسمی بین وجود و عدم مطلق، زیرا ثابت شد که عدم مطلق محال است. همه جا عدم، عدم مضاف است و این عدم مضاف مانند یک شیئی موجود موضوع حکم لازم دارد مثلاً بگوییم جسم نورانی و جسم ظلمانی. این جسم دارای حیات است و همین جسم دارای حیات

نیست، پس حیات یک جسم بین وجود و عدم قرار می‌گیرد و موضوع حکم مثبت و منفی واقع می‌شود که می‌گوییم زنده هست یا زنده نیست.

در این جا کلمه معدوم که به تبع کلمه موجود ظاهر می‌گردد نسبت به عدم مطلق قابل تصور نیست زیرا عدم مطلق حکمی است بدون موضوع. آن جا که می‌گویید نیست بایستی ثابت کنید که آن چیست که نیست، اگر موضوع نفی شیئی موجود باشد حکم نفی به صفتی از صفات آن تعلق می‌گیرد چنان که می‌گوییم این جسم، زنده نیست، متحرک نیست، اگر موضوع حکم، عدم مطلق باشد عدم مطلق فاقد موضوع است و نظر به این که فاقد موضوع است فاقد مفهوم هم هست، اگر عدم مطلق مفهوم داشته باشد آن مفهوم مانند وجود خدا قدیم است. لازمه آن در این جا پیدایش دو شیئی قدیم است که فلاسفه آن را تعدد قدما نامیده‌اند و تعدد قدما را محال می‌دانند دیگر این که این فرمایش مولانا (ع) که وجود خدا بر عدم سبقت دارد مصداق و معنایی پیدا نمی‌کند پس تصور عدم مطلق محال و ممتنع است. تمامی مفاهیم عدم، عدم مضاف است که موضوع لازم دارد پس پیدایش تناقض در یک موضوعی است که واجد صفت خاصی و یا فاقد همان صفت باشد مانند ساکن و متحرک و یا نورانی و ظلمانی. نتیجه آن که از یک حقیقت به تمام معنا بحث و بسیط پیدایش تضاد، محال و ممتنع است. مثلاً شما آن یک حقیقت را چگونه جلوه‌گر سازید که فاقد صفت یا واجد صفتی باشد تا مفهوم تناقض و تضاد در صفت آن دو پیدا شود و یا چگونه آن یک حقیقت را در دو صفت متضاد مانند دو رنگ ظاهر سازید تا موضوع تضاد پیدا شود. از یک حقیقت پیدایش دو مفهوم متناقض و متضاد محال و ممتنع است. برای ظهور این دو مفهوم از یک حقیقت احتیاج به مبدأ دیگر یا اصل دیگر داریم تا از حقیقت دوم صفتی در حقیقت اول ایجاد شود و باز همان صفت اعدام گردد تا مفهوم تناقض بین دو صفت پیدا شود. برای پیدایش دو شیئی متضاد لااقل احتیاج به سه اصل داریم تا بین آن دو شیئی وجه مشترکی باشد مانند جسمانیت در



دو صفت مختلف و متضاد دیگر مانند دو نور و دو رنگ. در این جا ممکن است سئوالی مطرح شود که چگونه برای پیدایش مفهوم تناقض لااقل دو اصل لازم است تا این که یکی از آن دو اصل مورد تعلق صفتی قرار گیرد آن وقت از نظر بودن و نبودن مفهوم صفت تناقض بوجود آید؟ مانند جسم در حال نورانیت و ظلمانیت و در حال موت و حیات که بگوییم جسمی نورانی و همان جسم ظلمانی است یا انسانی زنده و همان انسان مرده جواب این است که تناقضات مرسوم بین فلاسفه که می‌گویند نورانی و ظلمانی و یا حی و میت آن‌ها می‌گویند موت به معنای عدم حیات است نه شیئی که حیات ندارد و ظلمت به معنای عدم نور است نه شیئی که فاقد نورانیت باشد و عدم حرکت به معنای سکون است نه شیئی ساکن .

برهان نهم در ارتباط با یک چنین فرضیه‌ای بوجود آمده است که می‌گوییم حیات و نورانیت که یک امر وجودی است به عدم تعلق نمی‌گیرد تا حیات بوجود آید بایستی یک شیئی موجود دیگر منهای حیات باشد تا حیات به آن تعلق بگیرد تا مفهوم موت و حیات ظاهر گردد. همچنین بایستی یک چیزی منهای روشنایی باشد تا روشنایی به آن تعلق گیرد. موت و ظلمت دو شیئی وجودی هستند که حیات و روشنایی به آن تعلق می‌گیرد نه عدم محض. خداوند متعال در قرآن این هر دو را که فلاسفه امر عدمی می‌دانند مخلوق خود می‌داند می‌فرماید: خلق الموت و الحیاه^{۸۳} و «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ»^{۸۴}. همیشه اشیاء از نظر داشتن و نداشتن صفت، بین وجود و عدم قرار می‌گیرند که ما آن را تناقض می‌گوییم نه وجود محض و عدم همان وجود، گرچه آن هم تناقض است ولیکن هستی موضوع دارد، نیستی موضوع ندارد.

^{۸۳} آیه دوم سوره ملک

^{۸۴} آیه یکم سوره انعام



برهان دهم - روی یک حقیقت به تمام معنا بسیط، فعل و انفعال بوجود نمی‌آید یعنی یک حقیقت قدیم یا حادث (که اگر قدیم است بدون عامل بوده و اگر حادث است به اراده عامل) قابل تغییر و تغیر و تحویل و تحول به صورتی که سوای حقیقت خود باشد نیست. یک حقیقت اگر بخواهد تحولی پیدا کند خواه آن تحول خودبخود باشد و یا به اراده عامل، یعنی در حالی قرار گیرد که غیر از ماقبل خود و ماسوای خود باشد، پیدایش یک چنین تحول در یک حقیقت محال و ممتنع است و به تبعیت آن اراده سازنده یا عمل عامل به یک چنین تحولی تعلق نمی‌گیرد. شما خود را این چنین فرض کنید که سازنده و آفریننده هستید و در اختیار شما بجز آب ساده و بسیط نیست. خوب دقت کنید در این ظرف آب چه به اراده شما و چه با عامل دیگر پیدایش تحول محال و ممتنع است مگر این که برای ایجاد آن تحول از یک حقیقت دیگری بهره‌برداری شود مثلاً اگر بخواهید آن آب ساده را بصورت یخ درآوردید بایستی چیزی بنام حرارت که غیر از آب است از آن خارج کنید. آن حرارت چه حرکت ذرات آبی باشد و چه ذرات متحرکی که از آن کم شده باشد در هر صورت نیروی حرکت و یا ذرات متحرک غیر از آن آب است و یا اگر بخواهید قطعه یخ را به صورت آب درآوردید، یا بایستی در درون ذرات آن، حرکت ایجاد کنید که آن حرکت چیزی سوای یخ است یا ذرات متحرک در آن قطعه یخ رها کنید که باز آن ذرات هم چیزی سوای آب است نتیجه آن که در یک حقیقت به تمام معنا بحت و بسیط پیدایش تحول چه خودبخود باشد چه به اراده عامل، محال و ممتنع است.

برهان یازدهم - کمالات به عدم تعلق نمی‌گیرد و عدم قابل تکمیل و تکامل نیست. طرح این برهان بر پایه این است که فلسفه یونان می‌گوید همه چیز از مسیر تناقض رشد می‌کند. تناقض حکم بین وجود و عدم است که یک طرف قضیه امر وجودی و طرف دیگر امر عدمی است. در حرکت و سکون می‌گوییم حرکت وجودی است و سکون، عدم حرکت است. در نور و ظلمت می‌گوییم نور وجودی است و

ظلمت عدم نور است. به همین حساب موت و حیات و جهل و علم و رنگ و بی‌رنگی و دارایی و ناداری در تمام موارد ظهور معنای تناقض بین وجود و عدم و مثبت و منفی است. با این حساب فقط در طبیعت یک حقیقت است بنام ماده یا وجود که خودبخود و در داخل خود تحولات ذاتی و یا حرکاتی جوهری پیدا می‌کند. در هر مرحله‌ای از این مراحل و تحولات که خود را نمایش بدهد آن نمایش وجود است و ماقبل و مابعد آن نمایش عدم است. با این حساب ظهور تضاد و تناقض فقط در یک حقیقت است. نمایش وجود در هر لباسی بنام وجود است و عدم همان نمایش بنام عدم است پس در واقع عدم به معنای عدم وجود است نه شیئی که فاقد وجود باشد. ظلمت یعنی عدم نور نه شیئی که فاقد نور باشد و موت یعنی عدم حیات نه شیئی که فاقد حیات باشد باز همچنین سکون و بی‌رنگی یعنی عدم حرکت و عدم رنگ نه شیئی که فاقد حرکت و رنگ باشد. طرح این فرضیه‌ها برپایه اعتقاد به یک مبدأ و یک اصل که ریشه تمام تحولات است بوجود آمده است.

در جواب آن‌ها می‌گوییم که اولاً در مطالب و براهین گذشته ثابت شد که در یک هستی و در یک حقیقت، تحول و تکامل قابل ظهور نیست زیرا تحول به معنای این است که یک حقیقت و یک شیئی خود را به چیزی برساند که فاقد آن است و همین‌طور حرکات جوهری یعنی مثلاً ماده با حرکت، خود را به چیزی برساند که فاقد آن است. با این‌که وجود و هستی که مبدأ تمامی مشتقات است در ذات خود واجد تمام لوازم ذاتی خود است، وجودی که در اصطلاح فلسفه به عنوان مبدأ شناخته شده در ذات خود بسیط و کامل است. این حقیقت بحت و بسیط که در ذات خود کامل است و همراه تمام لوازم ذاتی خود است فاقد چه چیزی هست که می‌خواهد در تحول و حرکت، خود را به آن برساند. اگر حیات از لوازم ذاتی آن است تحول برای رسیدن به حیات معنا ندارد، همچنین حرکت و نورانیت اگر از لوازم هستی وجود است حرکت و تحول برای رسیدن به چیزی که با خود و همراه خود



دارد محال و ممتنع است. همه جا پیدایش این تحول و حرکت برای رسیدن به کمالی است که پیش از حرکت فاقد آن است، در صورتی که مبدأ موجودات عالم در تمام صفات، کامل است و در ذات خود همه چیز است پیدایش حرکت و تحول در آن محال و ممتنع است. چاره‌ای نداریم که یا منکر حرکت و تحول باشیم که این انکار حرکت و تحول خلاف ضرورت و بدهت است و یا اعتراف به این حقیقت که پیدایش تحول و حرکت برای رسیدن به صفت یا حالی است که فاقد آن است. در این جا چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم صفات تکاملی بنام حیات و حرکت و رنگ و نورانیت از خارج ماده به ماده تعلق می‌گیرد. ماده که مظهر تمامی تحولات و تغییرات است در ذات خود فاقد هر نوع کمالی است و برای رسیدن به کمالات تحول و حرکت در آن بوجود می‌آید. با این حساب خدای عالم، ماده را فاقد هر نوع کمالی است در مسیر تکامل حرکت می‌دهد تا آن را به کمال مطلق برساند. ماده در ذات خود فاقد نور است، فاقد نور این جا به معنی یک شیئی ظلمانی است نه این که فقط عدم نور باشد این شیئی ظلمانی برای رسیدن به روشنایی و نورانیت حرکت می‌کند و بعد از رسیدن به روشنایی حالت دیگری پیدا می‌کند که در آن حالت تعبیر به یک شیئی نورانی و یک جرم نورانی می‌کنیم. همچنین حالات موت و سکون، میت یعنی شیئی فاقد حیات نه فقط عدم حیات و یا شیئی که فاقد رنگ و حرکت است، نه فقط عدم رنگ و حرکت، این شیئی فاقد حیات و حرکت برای رسیدن به حیات و حرکت تکامل پیدا می‌کند یعنی پس از آن که از منبع دیگری بنام چشمه حیات به اراده خداوند متعال نیرو و حیات گرفت با آن نیرو و حیات در ماده حرکت بوجود می‌آید تا خود را به کمالات مطلوب برساند، در این جا است که می‌گوییم کمالات به عدم تعلق نمی‌گیرد بلکه به شیئی تعلق می‌گیرد که فاقد کمال است. در عدم، تکامل بوجود نمی‌آید و در یک حقیقت تحول و تکامل غلط است پس با اعتراف به ضرورت تمام حرکات تکاملی و تحول اجسام بسوی کمالات، چاره‌ای نداریم جز این که اعتراف

کنیم که در آن‌جا شیئی فاقد کمال هست که به اراده خدا در آن کمالات پیدا می‌شود و با حیات و حرکتی که در آن قرار می‌گیرد تکامل کمی و کیفی پیدا می‌کند. پس با این برهان است که می‌گوییم کمالات به عدم تعلق نمی‌گیرد و در یک حقیقت بحث و بسیط تحول و تکامل پیدا نمی‌شود، ظهور تمامی حرکات تکاملی برهان دوگانگی طبیعت در اصل و مبدأ است که در یکی از آن‌ها که فاقد کمال است کمال پیدا می‌شود و از اصل دیگری که منشأ پیدایش کمالات است تکامل ظاهر می‌گردد. نتیجه بحث این‌که ظهور تناقض بین وجود و عدم مطلق نیست بلکه تناقض در شیئی پیدا می‌شود که فاقد کمال باشد تا واجد کمال گردد و بعد از کمال گرفتن امکان برگشت به عدم کمال در آن ممکن باشد یا این‌که بود و نبودش در دو حال فرض شود که آن هم عدم فرضی است نه عدم واقعی.

برهان دوازدهم- وجود تضاد و ظهور آن در عالم طبیعت لااقل برهان تعدد مبادی طبیعت است و تضادهای مختلف در طبیعت یگانه وسیله‌ای برای راه‌یابی به سوی مبادی آفرینش است. گفته شد که تضاد بین دو امر وجودی دایر می‌گردد نه بین دو عدم و نه بین یک وجود و عدم و نه در یک حقیقت بحث و بسیط، بلکه فقط بین دو وجود ناقص و کامل.

دلیل این‌که در یک حقیقت ظهور تضاد محال و ممتنع است در مباحث گذشته بیان شد که تضاد یعنی نمایش دو چیز به دو جلوه است و در یک حقیقت ظهور چنین نمایشی محال و ممتنع است زیرا در یک چیز بجز یک چیز وجود ندارد. دلیل این‌که گفتیم پیدایش تضاد بین دو وجود و عدم محال و ممتنع است برای این‌که عدم با وجود قابل رقابت نیست و عدم چیزی نیست که در برابر وجود نمایان گردد تا از این نمایش، دوگانگی بنام تضاد پیدا شود و همچنین تضاد بین دو وجودی که هر دو فاقد کمیّت و کیفیت هستند محال است زیرا مبادی تجردند و مجردات تضاد ندارند. همه جا پیدایش تضاد در تحولات و مشتقات طبیعت است نه در مبادی آن.



مثلا می‌گوییم رنگ و بی‌رنگی، رنگ و شیئی که فاقد رنگ است. رنگ پیش از آن‌که به طبیعت تعلق بگیرد و ترکیب بوجود آید قابل نمایش نیست بایستی شیئی که فاقد رنگ است رنگ بپذیرد تا در این پذیرش رنگ به شکل یکی از رنگ‌ها نمایش پیدا کند، همچنین شیئی که فاقد نور است بایستی روشنایی بگیرد تا در اثر پذیرش روشنایی نمایش پیدا کند و در این نمایش بنام شیئی روشن شناخته شود. یا مثلا می‌گوییم موت و حیات، موت، شیئی که فاقد حیات است بایستی حیات پیدا کند تا پس از پیدایش حیات، نمایش یک موجود زنده را داشته باشد با این حساب تضاد در موجودات طبیعت به دلیل نمایش مبادی آفرینش به دو صورت است نه به دلیل وجودی مبادی، مبادی رنگ و نور در حال تجردند و مجردات با یکدیگر تضاد ندارند زیرا نمایش ندارند که تضاد داشته باشند. مبادی آفرینش که در ذات و وجود خود فاقد کمیّت و کیفیت است^{۸۵} فاقد نمایش هم است، در صورتی نمایش پیدا می‌کند که در آن ترکیب کمی و کیفی پیدا شود. ترکیب یعنی کمال گرفتن شیئی فاقد کمال و رنگ گرفتن شیئی فاقد رنگ و همچنین حیات و حرکت گرفتن شیئی فاقد حیات و حرکت، پس در این‌جا چاره‌ای نداریم که بگوییم پیدایش تضاد در صفات اشیاء است نه در ذوات آن‌ها. ذوات یعنی مبادی بدون نمایش، صفات یعنی آن مبادی در لباس نمود و نمایش. پس در این‌جا بین شیئی که فاقد حیات است با شیئی که واجد حیات است تضاد بوجود نمی‌آید و چون این دو شیئی در مادیت مشترک هستند می‌گوییم آن‌جا اصل دیگری هست که منشأ حیات است همچنین تضاد بین دو شیئی که هر کدام صفت معینی دارند قابل ظهور است مانند یک جسم نورانی به نور سبز و جسم دیگر نورانی به رنگ سفید، می‌گوییم این دو شیئی نورانی یا دو جسم رنگین با یکدیگر تضاد دارند و قابل اجتماع در یک محل و در یک لباس نیستند. هر کدام از

این رنگ‌ها و نورها جای معینی دارد. این دو جسم رنگین و نورانی از نظر مادی و جسمانیت، یک حقیقت هستند که در جسمانیت و مادیت با یکدیگر تضاد و تناقض ندارند اما در نمایش در لباس دو نور و دو رنگ با یکدیگر تضاد پیدا کرده‌اند با این حساب آن جسمی که به نور سبز یا به رنگ سبز مجهز است رنگ و نور خود را از مبدأ مخصوص بدست آورده است همچنین آن جسمی که به نور سفید و رنگ سفید و یا نور دیگر مجهز است رنگ و نورانیت خود را از مبدأ دیگری بدست آورده است. پس در این‌جا وجود تضاد بین دو جسم که هر دو وجه مشترکی دارند و در لباس دیگر مخالف یکدیگر هستند، برهان چندگانگی طبیعت است یعنی آن‌جا اصلی وجود دارد بنام ماده فاقد رنگ و نور و اصل دیگری که از آن نور سبز و رنگ سبز پیدا می‌شود، باز اصل دیگری که از آن نور سفید و همین‌طور به میزان تعدد رنگ‌ها. در صورتی که محصول اختلاط یکدیگر نباشند ناچاریم که بپذیریم، در طبیعت پیش از تحول و تکامل، نورهای متعدد وجود دارد تا از هر نوری لباس مخصوصی و رنگ معینی ظاهر گردد.

برهان سیزدهم- پیدایش مراتب کمی و کیفی در یک حقیقت محال و ممتنع است. زیرا مراتب کمی که اضافه شدن حجم یک شیء و مقدار آن باشد دلیلی ندارد و این اضافه حجم، بدون ثمر و بدون خاصیت است همچنین پیدایش مراتب کیفی و کیفیت از این‌جا پیدا می‌شود که آثار نقص و کمال در یک شیء ظاهر می‌گردد. یک شیء از نظر پذیرش رنگ و یا نور و حرکت در مراتب مختلف قرار می‌گیرد و می‌توانیم بگوییم که آن مراتب از حدّ صفر تا بی‌نهایت است، مانند حرکت از صفر تا بی‌نهایت و همچنین نور و رنگ و حیات از صفر تا بی‌نهایت. می‌توان جسمی را آنقدر رنگین کرد که رنگ آن در بی‌نهایت قابل رؤیت باشد و همچنین می‌شود جسمی را نیرو داد به میزانی که در بی‌نهایت حرکت کند. پیدایش مراتب کیفی از طریق ترکیب ماهوی دو حقیقت با یکدیگر است زیرا در حقیقت یک شیء کمال پیدا می‌شود، در

دو بحث بالا گذشت که کمال به عدم تعلق نمی‌گیرد، بایستی شیئی باشد که حرکت و حیات و نورانیت و آثار مربوط به آن را بپذیرد و در پذیرش و پیدایش آثار، مراتبی بوجود آید که ما بگوییم آن جسم صد واحد نیرو دارد و آن دیگری هزار و یا بیشتر. در صورتی که شیئی نباشد که در آن شیئی کمالاتی بوجود آید پیدایش مراتب در شیئی که منشأ کمال می‌شود محال و ممتنع است و این برهان مربوط به این است که عده‌ای از فلاسفه که قائل به یک حقیقت و یک مبدأ برای موجودات هستند می‌گویند این همه تفاوت اشیاء با یکدیگر و اختلافی که با یکدیگر دارند مربوط به اختلاف مراتب همان وجود است. وجود، در خود به مراتبی بزرگ و کوچک قسمت می‌شود مانند تقسیم نور در مراتب مختلف از شمع تا چشمه خورشید و همچنین تقسیم آب‌ها و یا مواد عالم در مراتب مختلف از ماده کوچک تا کوه‌ها و کرات بزرگ و کوچک. می‌گویند ظهور این همه اختلافات و تغییرات دلیل تعدد در مبدئی نمی‌شود که آن مبدأ به این همه مراتب تقسیم شده است. مراتب چه کمی و چه کیفی همه در یک حقیقت است که در تنزل و تعالی خود این همه تغییرات پیدا می‌کند. به آن‌ها می‌گوییم اولاً ظهور مراتب در یک حقیقتی که در داخل و خارج آن خلأیی وجود ندارد و وجودی است به اصطلاح اهل توحید و فلسفه ملاً و صمد، خلأ ندارد تا احتیاج به پُری داشته باشد و در این پُر شدن مراتبی بوجود آید مانند پیدایش یک مخروطی در فضای خالی و همچنین محدودیت تا در خارج وجود آن خلأیی ظاهر گردد و در آن خلأ مراتبی بوجود آید پس یک چنین وجودی که پُر و نامتناهی است چگونه ممکن است که به مراتب کوچک و بزرگی تقسیم شود تا ما آن مراتب را از فوق صفر تا بی‌نهایت بنام مخلوق، و حقیقتی را که به این مراتب تقسیم شده است بنام خالق بشناسیم. پیدایش مراتب کمی و کیفی در خلأ داخلی و خارجی قابل وقوع است که تمامی فلاسفه چه اهل کلام و چه فلاسفه یونان وجود مطلق را منزه

از خلأ داخلی و خارجی می‌دانند و تمام آیات توحیدی را مانند سوره توحید و آیات دیگر را بر همان وجود بحث و بسیط منطبق می‌نمایند.

در این‌جا می‌گوییم یک چنین وجودی که محدودیت داخلی و خارجی ندارد چگونه به مراتب داخلی و خارجی قسمت می‌شود زیرا پیدایش مراتب داخلی که در آن مراتب قسمتی متراکم و بزرگ شود و قسمت دیگر غیر متراکم و کوچک، در صورتی ممکن است که خلأ داخلی داشته باشد مانند مواد عالم که نسبت به یکدیگر در فواصل مختلف قرار گرفته‌اند و به دلیل همان فواصل گاهی تراکم پیدا می‌کنند بصورت جسمی سنگین و کثیف گاهی فواصل ذرات با یکدیگر زیادتر می‌شود و به صورت جسمی لطیف مانند آب و هوا جلوه‌گر می‌گردد. پیدایش این دو حجم کثیف و لطیف مربوط به فواصل ذرات با یکدیگر است و اگر یک چنین فواصلی وجود نداشته باشد مواد عالم به اجسام کثیف و لطیف یا بزرگ و کوچک قابل تقسیم نیست. پس در این‌جا که شما آن وجود مطلق را بدون خلأ و بدون محدودیت داخلی و خارجی و غیرقابل تجزیه می‌دانید چگونه اعتقاد پیدا می‌کنید که آن وجود مطلق قابل تقسیم است و به مراتب بزرگ و کوچک قسمت می‌شود؟ دیگر این که پیدایش مراتب کمی به دلیل اضافه حجم و مقدار است و این کم و زیادی حجم، باز محصول وجود خلأ در داخل وجود مطلق است که اگر ذرات وجود ذاتا منفصل از یکدیگر هستند مانند مواد عالم اتصال آن‌ها با یکدیگر بدون شیئی که با آن اتصال پیدا شود و یا عاملی که آن‌ها را با یکدیگر متصل کند قابل وقوع نیست و اگر اجزای داخلی آن ذاتا اتصالی هستند که با قید صفت اتصال کلمه اجزاء داخلی و خارجی قابل استعمال نیست. با این اتصال ذاتی وجود، در داخل وجود خود چگونه انفصال بوجود می‌آید تا در این اتصال و انفصال مراتب کمی و کیفی پیدا کند، مراتب کیفی، محصول نقص و کمال است، در آثار و حرکات و حیات و رنگ‌ها و نورها و امثال آن، نقص و کمال ظاهر می‌شود، پیدایش نقص و کمال هم در یک حقیقت محال و ممتنع است، در

آنجا بایستی شیئی فاقد کمال باشد تا در جهت کامل شدن، مراتبی پیدا کند زیرا پیدایش این مراتب و کمالات در عدم مطلق محال و ممتنع است. با این فرض پیدایش مراتب چه کمّی و چه کیفی در یک حقیقت بحث و بسیط ممتنع است و ظهور یکچنین مراتبی مبتنی بر دوگانگی و چندگانگی مبادی آفرینش شده است.

باز در اینجا کسی نگوید که اگر قائل به تعدد مبادی آفرینش باشیم از خط توحید خارج شده‌ایم که بارها گفتیم مبادی آفرینش غیر از آفریننده است. آفریننده یک حقیقت است، منزّه و مبری از شباهت وجودی و صفاتی به مخلوقات خود است. او آفریننده است ولیکن برای ایجاد مخلوقات که محصول کمّ و کیف و ترکیب هستند لازم است که مبادی متعدد برای آفرینش مخلوقات ایجاد کند تا از ترکیب آن مبادی با یکدیگر این همه کمّیت‌ها و کیفیت‌ها را بوجود آورد.

نتیجه این برهان این است که ظهور مراتب کمّی و کیفی در یک حقیقت بحث و بسیط محال و ممتنع است.

برهان چهاردهم - خروج شیئی از وضعیت ذاتی و صفات ذاتی خود محال و ممتنع است مگر این که این خروج بوسیله ترکیب دو اصل با یکدیگر انجام گیرد.

در توضیح این برهان می‌گوییم هر شیئی یک لوازم ذاتی دارد که آن لوازم ذاتی عین همان شیئی است مانند ابعاد برای ماده و زوجیت برای اربعه و حدود برای شیئی محدود، یک اصل و یا یک حقیقت، آن چیزی است که با یک اراده بوجود می‌آید که ما اگر عمل عامل را به واحدها قسمت کنیم تا هر عملی واحدی باشد و از هر واحدی چیزی بوجود آید در اینجا می‌گوییم یک حرکت یک عمل است و یک عمل یک حقیقت است. مثلا در صنایع انسانی اگر بخواهیم معجونی بسازیم که مرکب از چند گیاه باشد با یک اراده یک گیاه را آماده می‌کنیم و با اردهٔ دوم گیاه دوم و ، آنچه از این واحدها لازم داریم در اینجا شماره اجزایی که از اجتماع آنها با یکدیگر داروی مورد نیاز ما پیدا می‌شود به شماره همان اجزاء اعمالی انجام گرفته است. یک

عمل یک واحد صنعتی با عمل دوم واحد دوم و با عمل سوم واحد سوم. همچنین خداوند متعال برای ایجاد صنایع خود گاهی شیئی بسیط می‌سازد و گاهی شیئی مرکب. آن شیئی بسیط گاهی اجزاء متعدد دارد و گاهی یک حقیقت مجرد است. گرچه خداوند متعال در یک صد هزارم ثانیه و کمتر میلیون‌ها اعمال ضد و نقیض و مختلف انجام می‌دهد و در برابر هر عملی اراده‌های ضد و نقیض و مختلف هم دارد ولیکن مطلب مورد بحث ما یک اراده و یک عمل است. در آن‌جا که خداوند با اراده خود فقط ماده را بوجود می‌آورد و آن ماده که با یک اراده و یک عمل بوجود آمده است و ما آن را یک واحد صنعتی نام‌گذاری می‌کنیم آن واحد، به تمام معنا حقیقی است یعنی واحدی است که در ذات و نهاد خود چه به اراده خالق و چه به اراده خلق تجزیه کمی و کیفی نمی‌پذیرد زیرا جزیی ندارد که روی آن تجزیه واقع شود از نظر مقدار آنقدر کوچک است که تجزیه‌اش مساوی با اعدامش است و از نظر آثار هم آن‌چنان در حد صفر است که فاقد خاصیت و اثر بزرگ و کوچک است. پس نمی‌توان عملی روی آن انجام داد تا اثر از آن سلب شود و یا مقدارش کوچک‌تر گردد. آن یک واحد صنعتی است که برای ایجاد شدن فقط یک حرکت بنام اراده لازم دارد و اگر بخواهد در جهت کمی و کیفی پیش برود عمل دوم و سوم و چهارم لازم دارد. یک‌چنین شیئی را می‌گوییم در وضعیت ذاتی خود قرار گرفته که لوازم ذاتی آن عین ذات است و امکان تجزیه علمی و عملی در آن راه ندارد. می‌گوییم خروج یک‌چنین شیئی از وضعیت ذات خود بدون کمک گرفتن از یک عامل خارجی یا شیئی دیگر که بر آن اضافه شود و آن را از وضعیت ذاتی خود خارج نماید محال و ممتنع است. ماده و لوازم ذاتی آن این‌چنین تعریف می‌شود که می‌گوییم شیئی منفصل از اجزای دیگر آن‌چنان که انفصال از لوازم ذاتی آن است و در وضع اول قابل تجزیه نیست. شیئی که در ذات خود فاقد رنگ است، از بی‌رنگی تعبیر به سیاهی می‌شود یعنی رنگ سیاهی به ماده نداده‌اند تا از آن سلب کنند و دو عمل روی ماده در وضع اولیه انجام

نگرفته است تا با یک عمل، ماده بوجود آید و با عمل دیگر سیاهی، پس سیاهی و تاریکی از لوازم ذاتی ماده است، به طور کلی سیاهی یعنی بی‌رنگی زیرا در خلأ مطلق که ماده‌ای وجود ندارد اگر نوری نباشد آن خلأ مطلق به تاریکی می‌گراید که در آن جا می‌گوییم تاریکی یعنی عدم نور، خلأ مطلق، بی‌رنگی. پس سیاهی و تاریکی شیئی نیست که بر ماده اضافه شده باشد. سیاهی از لوازم ذاتی ماده است و همچنین محدودیت و بُعد یا ابعاد از لوازم ذاتی ماده است. ماده یعنی شیئی محدود که از این محدودیت به ابعاد ثلاثه تعبیر می‌کنند. ماده در وضع اول و در وضع ذاتی خود محدود بوده و قابل اشاره و شماره است. خروج این ذرات و مواد که ذاتا منفصل و ساکن و میت و محدود هستند از وضع ذاتی خود بدون عامل خارجی یا اصل دیگری که از آن اصل در ماده کمال پیدا شود و ما با این خروج بگوییم ماده به حرکت آمده یا حیات و رنگ و نور گرفته محال و ممتنع است. پس در این جا می‌گوییم لوازم ذاتی یعنی آن چیزهایی که عین ذات است که در واقع به تعبیر ما انسان‌ها دو شیئی و دو حقیقت جلوه می‌کند ولی یک حقیقت است. ذات و لوازم ذاتی یعنی حقیقتی که با یک عمل پیدا شده و عمل دوم روی آن انجام نگرفته است به همین مناسبت در تعریف ذات خداوند متعال می‌گوییم آن ذات عین علم و حیات و قدرت است و این علم و حیات و قدرت گرچه با سه تعبیر و سه لغت ادا می‌شود ولیکن در ذات خدا یک حقیقت بیشتر نیست. ذات است، علم است، حیات است، قدرت است، سمیعیّت و بصیریت و امثال آن‌ها است. لذا در ذات مقدس خداوند متعال از ازل تا به ابد کوچک‌ترین تغییری حادث نمی‌شود و در آن ذات کوچک‌ترین تحولی ظاهر نمی‌گردد چون کمالات از لوازم ذاتی او است. پس در این برهان می‌گوییم خروج شیئی از وضع ذاتی خود چه آن شیئی ذات خدا باشد و چه ذات خلق باشد بدون یک عامل خارجی و یا یک شیئی که بوسیله آن خروج واقع گردد محال و ممتنع است. دلیل محال بودن تغییر در ذات مقدس خداوند متعال این است که خروج ذات خدا از

وضع ذاتی خود بایستی به طرف کمال باشد یا برگشت به طرف نقص و این هر دو در ذات مقدس خداوند متعال غلط و محال است. اما این خروج نسبت به مبادی آفرینش که در ذات خود نقص هستند و احتیاج به کمال دارند بدون اراده خارج‌کننده و بدون شیئی که بر آن اضافه شود و یا از آن کم گردد تا در نتیجه به سوی کمال و یا نقص برود محال و ممتنع است.

برهان پانزدهم- تبدیل ذوات به یکدیگر محال و ممتنع است. این برهان در اطراف موضوع تبدیل ذوات طبیعت به یکدیگر است. منظور از تبدیل این است که یک ذاتی مانند ماده تبدیل به نور شود و یا تبدیل به غیر خود که آن غیر، جسم دیگر و ماده دیگر باشد یا آن غیر، نور یا روح دیگر باشد. تبدیل به معنای این است که موجودیت یک ذاتی، ذات دیگر گردد آن چنان که یک ذاتی که یک واحد عددی است همان واحد عددی، عدد دیگر گردد نه این که خاصیت واحد دیگری را پیدا کند. درست متوجه واحدهای عددی باشید. هر عددی در ذات خود یک است، مشخص و ممتاز از اعداد دیگر؛ ممکن است این مشخصات، زمانی و مکانی و عددی و عرضی و یا ارتباطی باشد. هر قید و صفتی که این عدد را از اعداد دیگر ممتاز می‌سازد مخصوص او است. قهرا این دو عدد در دو مکان مختلف قرار می‌گیرد و روابط مختلف با اعداد دیگر در رنگ‌های مختلف و در دو زمان مختلف دارد، در صورتی که بین آن‌ها مقابله بوجود آید و یا در دو عنوان مختلف مثلا دو عدد گردد که در تمام مشخصات مانند یکدیگر هستند اما عدد دوم در یک مکان خاصی قرار می‌گیرد که عدد اول نیست و همچنین عدد اول و عنوان اول و عدد دوم عنوان دوم دارد که آن را فردیت و زوجیت می‌نامند. هیچ یک از این دو عنوان از اعداد قابل سلب نیست. این عناوین را لوازم ماهیت نامیده‌اند. مشاهده می‌کنیم که هرگز قدرت خدا و یا قدرت انسان قابل تعلق به این موضوع نیست که عناوینی که از لوازم ماهیت هستند بتوانند سلب کند. ما نمی‌گوییم که قدرت خدا و قدرت خلق خدا ناقص است بلکه



می‌گوییم عناوین بالا لازمه ماهیت و حقیقت شیئی است که یا بایستی شیئی نباشد و یا اگر باشد با همین عناوین باشد. در این جا باشد و نباشد اجتماع نقیضین و یا مثلین است که بحث امتناع وقوع آن در بالا گذشت. در این بحث، تبدیل ذات حتی یک درجه مشکل‌تر از اجتماع مثلین است یعنی در صورتی که اجتماع مثلین محال باشد تبدیل ذاتی به ذات دیگر از آن محال‌تر است زیرا تبدیل ذات به این معنی است که شیئی و یا یک واحد، موجودیت خود را رها کند و به موجودیت دیگر شود که در این جا می‌گوییم آن خود که موجودیت خود را رها کرد کجا رفت و آن دیگر که همان موجودیت اول است چگونه به‌عنوانی دیگر شناخته شد، خود و دیگری دو واحد هستند در یک واحد، این دو عنوان قابل ظهور نیست زیرا اگر دیگر است، خود نیست و اگر خود است، دیگر نیست. چگونه یک ذاتی موجودیت خود را رها می‌کند؟ اگر آن ذات فانی مطلق گردد و ذات دیگر بوجود آید که از موضوع بحث خارج است زیرا فردی اعدام شده و فرد دیگری ایجاد گردیده است، هر کدام از آن‌ها مشخصات مربوط به خود را دارد. یکی از آن‌ها به دیگری تبدیل نشده است و اگر همان واحد اول و ذات اول، دوم شده است درست این جا دو محال و دو امتناع بوجود می‌آید که ممتنع بودن آن دو برابر اجتماع نقیضین و مثلین مشکل است زیرا ابتدا بایستی از طریق تبدیل ذاتی به ذات دیگر اجتماع مثلین بوجود آید که آن محال است و بعد از اجتماع مثلین، اجتماع نقیضین یعنی عدد اول و دوم هر دو باشند و نباشند و این هر دو محال است. با این حساب تبدیل ذات به ذات دیگر محال است. ذوات اعداد در موجودیت خود چه با لوازم ذاتی و چه با لوازم عرضی استقلال وجود دارند یعنی هر شیئی و هر حقیقتی از ذرات غیر قابل تجزیه گرفته تا هر موجودی بزرگ‌تر و کوچک‌تر از آن همه این‌ها در ذات خود استقلال دارند هر چند متکی به اراده خداوند متعال باشد. چگونه یک شیئی مستقل و ثابت، ثبوت ذاتی و استقلال وجودی خود را رها می‌کند، چنان رها کند که فنای ذاتی پیدا کند و از آن فنای ذاتی که عدم است

وجود دیگری ظاهر گردد که وجود دوم ارتباطی با وجود اول نداشته باشد و عین اول باشد؟ معنای یک چنین تبدیلی این است که شیئی به عدم برگردد، چنان که عدم مطلق باشد و باز آن عدم مبدأ پیدایش شیئی دیگر گردد که هر دو در لسان حکمت محال است. اراده خداوند متعال گرچه قابل تعلق به اعدام ذوات است همان‌طور که ذوات را بدون سابقه ایجاد کرده است ولیکن آن ذواتِ معدوم مبدأ پیدایش موجودی دیگر نمی‌شود و لازمه این فرض این است که عدم مبدأ وجود باشد و این در لسان حکمت باطل است که لاشیئی مبدأ شیئی گردد چنان‌که می‌گویند ذات نایافته از هستی‌بخش کی تواند که شود هستی‌بخش.^{۸۶} مبدأ شیئی بایستی نسبت به مشتقات خود موجودیت داشته باشد تا چنین قابلیت پیدایش شود که اصلی مبدأ فروغ گردد. یک مبدأ عدمی مانند خود عدم است. هرگز عدم مبدأ وجود نخواهد بود. پس کسانی که قائل به تبدیل ذوات به یکدیگر هستند و قائل به تناسخ ارواح شده‌اند مجبورند که تبدیل ذاتی به ذات دیگر را قبول کنند مثلاً می‌گویند انسان ذات انسانی خود را رها کند و تبدیل به ذات حیوانی شود، اعتقاد به این معنی از نظر سلب کمالات یک انسان ممکن است چنان‌که انسان‌ها ترقی می‌کنند، تنزل می‌کنند ولیکن از نظر تبدیل یک انسان به انسان دیگر و یا به یک حیوان محال و ممتنع است که موجودیت اول تبدیل به موجودیت دوم گردد.

برهان شانزدهم - بحث استقلال ذوات :

بر پایه بحث گذشته که ثابت شد تبدیل ذات به ذاتی دیگر ممتنع است استقلال ذوات موجودات مخصوصاً ذات انسان‌ها مطرح می‌شود که هر واحدی از واحدهای عددی از همان ذرات اولیه گرفته تا حجم‌های بسیار بزرگ در ذوات و خصوصیات خود مستقل هستند و این استقلال لازمه ذاتی و ماهوی آن‌ها است که غیر قابل رفع



است مانند فردیت برای واحدها و زوجیت برای جفت‌ها. منظور ما از استقلال ذوات، حفظ موجودیت هر ذاتی است در هر لباسی و شکلی که جلوه می‌کند. آن‌چه بر مواد و اجسام عالم عارض می‌شود تغییرات است مانند انسان‌ها که لباس‌های مختلف می‌پوشند و در حالات متفاوت قرار می‌گیرند و این تغییرات در ذوات اشیاء غیر از تبدیل ذوات به یکدیگر است و غیر از برطرف شدن استقلال ذوات است.

ابتدا در این‌جا برای توضیح مطلب در تعریف ذات می‌گوییم آن شیئی است واحد به تمام معنا که تجزیه کمی و کیفی نمی‌پذیرد زیرا تجزیه در صورتی اجراء می‌شود که در ذات آن شیئی ترکیباتی وجود داشته باشد تا بتوانیم آن اجزاء مرکب را از یکدیگر جدا کنیم.

در مباحث گذشته روشن شد که اشیاء عالم در مسیر تجزیه به جایی می‌رسند و در وضعی قرار می‌گیرند که بجز خود چیزی نیستند، تجزیه کمی قبول نمی‌کنند زیرا در انتهای خردی و کوچکی قرار گرفته‌اند و تجزیه کیفی هم نمی‌پذیرند زیرا خاصیت و اثری ندارند که آن خاصیت و اثر قابل رفع باشد. در این حال که ذرات عالم در انتهای کوچکی و خردی قرار گرفته‌اند یک‌چنین شیئی را که بجز خود چیزی نیست ذات می‌گویند، حال اگر بخواهیم به شکلی در عالم درآید که منشأ و مبدأ اثری باشد، شکل‌گیری آن شیئی از طریق ترکیب بوجود می‌آید یعنی خداوند ابتدا در نهاد آن ماده نیرویی ایجاد می‌کند. ترکیب نیرو با آن ماده را ترکیب ماهوی یا جعل ماهیت می‌نامند. بر پایه آن جعل ماهیت، اولین روح که در لسان احادیث بنام روح استمساک یا به اصطلاح علماء نیروی جاذبه می‌گویند در ماده پیدا می‌شود و بر اساس همان نیرو، فعل و انفعالاتی پیدا می‌کند و در خط تکامل بالا می‌رود و بالا می‌رود تا به صورت شیئی درآید که مطلوب و قابل استفاده باشد.

منظور ما از ذات، ذرات عالم در وضع اولیه خود است، پیش از آن که ترکیبی روی آن واقع شود. این ذرات در وضع اولیه خود وجودات مستقلی هستند که به اراده خدا

ایجاد شده‌اند و این استقلال در مسیر تمامی تحولات به حال خود محفوظ است. آن ذرات در وضع اولیه خود عرض و عدم نیستند و یا شیئی بین عدم و وجود نیستند، حقایقی هستند که خدا آن‌ها را ایجاد کرده است زیرا اگر عدم باشد، عدم مبدأ وجودات و تحولات نمی‌گردد و اگر هم عرض باشد که یک رابطه بیشتر نیست مانند ربط اعداد به یکدیگر و این عرض هم بدون ارتباط با شیئی موجود مستقل قابل ظهور نیست. کسی در این‌جا ایراد نگیرد که اعتراف به استقلال ذوات با عقیده به توحید و استقلال وجود خداوند متعال منافات دارد زیرا در مسائل توحیدی فقط وجود خدا را واجب و مستقل می‌دانند و ماسوای او را در خط عرض و عدم قرار می‌دهند و می‌گویند ثابت و مستقل فقط خداوند متعال است که موت نمی‌پذیرد و در معرض حوادث قرار نمی‌گیرد، اگر ما سایر موجودات را یک اصول ثابت و مستقل بدانیم استقلال ذاتی وجودات، منافی فرض توحید است و لازمه این فرضیه این است که دو وجود مستقل در برابر یکدیگر قرار گیرد، در این صورت برهانی ندارد که یکی از این دو وجود را بنام خالق و آن موجود دیگر را بنام مخلوق بشناسیم زیرا مستقل، مستغنی است و مستغنی، محتاج به آفریننده نیست. پس وجودات مستقلی که در این فرضیه‌ها مطرح می‌شود مستغنی از وجود خالق است و این استغناء با فقر ذاتی موجودات منافات دارد زیرا فقر ذاتی اشیاء است که نمایشگر توحید است، اگر قائل به استقلال و استغناء ذاتی موجودات باشیم فقر ذاتی آن‌ها برطرف می‌گردد و از وجود خالق مستغنی و بی‌نیاز است، پس ما برای حفظ اصالت وجود خدا و استغناء و استقلال ذاتی او مجبوریم که سوای او را فقیر و محتاج بدانیم و این فقر و احتیاج، با استقلال وجود آن‌ها سازگار نیست.

در جواب این ایراد می‌گوییم که اولاً منظور ما از استقلال وجودات، استقلال آن‌ها بعد از ایجاد و بعد از آفرینش است نه استقلال به معنای بی‌نیازی از اراده سازنده. مثلاً می‌گوییم خداوند ذره‌ای که ما آن را ماده می‌شناسیم ایجاد می‌کند، این ذره و

ماده‌ای که ایجاد شده و تکامل خود را از صفر شروع می‌کند چیست؟ آیا فقط رابطه است، چنانچه شما می‌گویید رابطه قطره با دریا، موجودیت قطره نسبت به دریا فقط یک رابطه است نه چیزی دیگر. کسی که از دریا، بخار یا قطره بوجود می‌آورد او بخار ایجاد نکرده است و ذرات قطره را نیافریده است بلکه او فقط یک رابطه بوجود آورده است که اعداد را از مبادی آن جدا ساخته و از ارتباط آن اعداد با یکدیگر و یا مبادی عدد، اشیایی بوجود آورده. پس کسی که چنین کارهایی انجام داده خالق ذوات نبوده است بلکه آفریننده رابطه‌ها بوده است و صنایع او مانند صنایع انسانی بجز روابطی بیشتر نیست. در این صورت مبادی پیدایش این روابط مستغنی از ذات خداوند متعال است. آیا خداوند متعال فقط یک روابطی ایجاد کرده است؟ پس بایستی بگوییم ذرات عالم از اول بوده‌اند و خداوند متعال در صنایع خود بین آن ذرات و مواد، روابطی بوجود می‌آورد و با آن روابط، طبیعت را می‌سازد. پس در این جا آفریننده، آفریننده روابط است نه آفریننده ذوات.

ما می‌گوییم خداوند متعال به اراده خود ذوات را ایجاد می‌کند نه فقط روابط آن ذوات را با یکدیگر. یعنی خداوند ماده را بدون سابقه ایجاد می‌کند، نور و نیرو که منشأ کمالات مواد عالم می‌گردد را هم بدون سابقه ایجاد می‌کند، نور یک ذات است، یک حقیقت است نه فقط رابطه و عرض. مواد عالم هم یک ذات و یک حقایقی هستند نه فقط روابط با یکدیگر. این ذوات ایجاد شده که به اراده خدا پیدا شده‌اند پس از ایجاد، موجودات مستقلی هستند. استقلال وجود آن‌ها یعنی اشیایی که به اراده خدا پیدا شده‌اند و اگر خدا آن‌ها را نابود نکند تا ابد هستند مگر این که خدا آن‌ها را نابود کند. شما به خود نگاه کنید آیا شما هستید یا نیستید؟ البته که هستید، آیا شما فقط یک روابط و ضوابط هستید؟ در این جا می‌پرسیم که آن روابط و ضوابط در کجا بوجود آمده است؟ زیرا گفتیم روابط، عرض است و عرض به عدم تعلق نمی‌گیرد پس یا بایستی اعتراف کنیم من و شما و امثال ما فقط عدم هستیم و

لاشئی می‌باشیم در این صورت چطور می‌توانیم منکر هستی و منکر موجودیت خود باشیم؟ پس ما عدم نیستیم بلکه وجودیم، اکنون که ما وجود هستیم، مستقل هستیم اگر کسی کاری به ما نداشته باشد و عامل مخربی بوجود نیابد این موجودیت تا ابد به حال خود باقی است زیرا یک شیئی همچنان که عامل ایجادکننده لازم دارد عامل اعدام‌کننده هم لازم دارد تا از دیار وجود خود حرکت کند و به دیار عدم برگردد. همان‌طور که اگر عامل ایجادکننده نباشد، وجود اشیاء تا ابد محال و ممتنع است اگر عامل اعدام‌کننده هم نداشته باشد فناء آن‌ها هم تا ابد محال و ممتنع است. اکنون که ما و تمامی موجودات عالم، عامل ایجادکننده داشته‌ایم و بوجود آمده‌ایم اگر عامل اعدام‌کننده نباشد تا ابد به حال خود باقی هستیم. خداوند متعال اعدام‌کننده اشیایی نیست که آن‌ها را ایجاد کرده بلکه تغییردهنده و تکامل‌دهنده موجودات است. پس اکنون که ما و شما و تمامی موجودات هستیم، وجودات مستقلی هستیم. هرگز چنان نخواهد شد که ذوات خود را رها کنیم یا به ذوات دیگری تبدیل شویم زیرا تبدیل ذات به ذات دیگر محال بوده و با محال بودن تبدیل بایستی بگوییم که ذوات ذرات و مواد عالم، مستقل هستند و آنچه در طبیعت واقع می‌شود فقط تکامل و تغییراتی است که بر پایه آن تکامل پیدا می‌شود نه نابودی اشیاء و نه هم تبدیل ذوات به یکدیگر. پس می‌گوییم هر ماده‌ای پس از آن که به اراده خدا ایجاد شده است موجودیت آن ماده و ذرات تا ابد در هر شکل و لباسی باشد محفوظ است. فناء و نابودی ذوات ممکن نیست مگر به اراده خداوند متعال که خدا هم خیر داده است که ذوات را نابود نمی‌کند بلکه آن‌ها را ترقی و تنزل می‌دهد به همین مناسبت از بهشتی‌ها که موجودات مترقی هستند تعبیر به خلود و ابدیت می‌کند و می‌فرماید: خالدين فيها ابدًا . بر پایه این فرض هر ذره‌ای و هر ماده‌ای و آنچه از این ذرات و مواد بوجود آمده است از آن جمله انسان بایستی بدانند که تا ابد هستند نه به چیزی تبدیل می‌شوند چنان که تناسخی‌ها می‌گویند و نه هم استقلال ذات وجود خود را از

دست می‌دهند چنان‌که مادیون قائل به فناء ذوات و تبدیل آن‌ها به یکدیگر هستند. پس کلمه خلود و ابدیت در ارتباط با هر ذاتی ثابت و روشن است.

برهان هفدهم - تغییر و تکامل :

آن‌چه از تغییرات و تحولات در طبیعت مشاهده می‌شود تمامی این‌ها تغییر مواد طبیعت در مسیر تکامل است نه این‌که فقط حرکت جوهری و تبدیل باشد. فلاسفه این‌چور فکر کرده‌اند که در طبیعت یک حقیقت بیشتر نیست که آن یک حقیقت در ذات خود بصورت یک شیئی که بالاتر از حالات اول باشد تبدل و تغییر پیدا می‌کند. به عنوان مثال اینگونه تعبیر می‌کنند که وجود مطلق از حالت اطلاق خود به‌جای دیگری که در آن حال مقید است، از خط اطلاق خارج شده تنزل پیدا می‌کند یعنی وجود مطلق مقید می‌شود و باز آن وجود مقید، مقیدتر و مشروط‌تر و همچنین در مسیر تقید و اشتراک تنزل پیدا می‌کند تا در آخرین مرتبه به‌صورت ماده جلوه می‌کند. صورت مادیت و جسمانیت بر اساس فرضیه فلاسفه یونان و وحدت وجودی‌ها آخرین مرحله تنزل وجود مطلق است یعنی وجود مطلق در اولین تنزل خود به‌صورت عقل اول و عقل کامل درمی‌آید و مخصوصاً حضرت خاتم‌الانبیاء که می‌گویند سازمان روحانیت و ادراکات پیغمبران و خاتم پیغمبران، اولین تجلی وجود مطلق است و باز آن سازمان عقل اول در مسیر تنزل، تجلی دیگری پیدا می‌کند که در آن تجلی به‌صورت دیگری بنام روح که منشأ حیات است جلوه می‌کند و باز آن روح کلی عالم در ذات خود تنزل و تبدیل دیگری پیدا می‌کند و در این تنزل و تبدیل به‌صورت نفس جلوه می‌کند. نفس از مقام نفسانیت تنزل پیدا می‌کند و به‌صورت نیروی حرکت و فعل و انفعال جلوه می‌کند که در جهان ماده اثر خود را ظاهر می‌سازد، باز آن نیرو تنزل بیشتری پیدا می‌کند و در این تنزل، تبدل ذاتی به ذات دیگر پیدا می‌شود یعنی نیرو به ماده تبدیل می‌گردد و نیروی مطلق در لباس ماده جلوه می‌کند که با این فرضیه، جهان ماده نمایشی است از وجود مطلق که در اثر

تبدیل و تحول ذاتی و به‌صورتی که در هر تبدیلی، تنزل پیدا کند، از مرحله عالی‌تر به مرحله نازل‌تر انتقال پیدا کند. و باز از آن مرحله نازل به مرحله نازل‌تر و در آخرین مرحله تنزل بصورت جهان طبیعت در جهان ماده که آن را عالم ملک و عالم ناسوت خوانده‌اند. این تنزلات را که در واقع تبدیل و تبدل است یعنی شیئی عالی‌تر، علو ذاتی خود را رها کرده به‌صورت شیئی نازل‌تر جلوه می‌کند تا در آخرین نزول خود قرار گیرد، سیر نزولی نامیده‌اند، به معنای این‌که وجود مطلق که کمال مطلق است در مسیر تحولات و تنزلات قرار می‌گیرد و در آخرین تنزل بصورت ماده و جهان طبیعت جلوه می‌کند. پس از آن‌که وجود مجرد مطلق تبدیل به ماده شد و در انتهای سیر خود قرار گرفت دو مرتبه حالت برگشت به مبدأ اول در ماده بوجود می‌آید و باز این ماده‌ای که آخرین مرتبه تنزل وجود است سیر صعودی پیدا می‌کند، یعنی در ماده حرکتی و در هر حرکتی، عروجی پیدا می‌شود. ماده در سیر صعودی خود ابتدا به‌صورت جمادات جلوه می‌کند و باز از صورت جمادات به‌صورت حیوانات و از حیوانات به انسان‌ها و از انسان‌ها به روحانیت انسان‌ها و از روحانیت به عقلانیت انسان‌ها و از آن مرحله عقلانیت که بالاتر از مقام فرشتگان است به عالم ربوبیت یعنی همان مبدأ اول صعود می‌کند مانند برگشت قطره به دریا، سرازیر دریای وجود می‌شود باز این حرکت را سیر صعودی یا قوس صعودی و معراجی نامیده‌اند. برپایه این فرضیه موجودات عالم از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند و باز به‌سوی همان حقیقت برمی‌گردند و کسی نیست که بگوید چرا از آن مرحله کامل و مقام کامل که وجود مطلق است تنزل پیدا کند با این‌که نقص بعد از کمال خلاف قضاوت عقل است. چرا تنزل پیدا کند و از اصل و حقیقت خود خارج شود که دو مرتبه اجبار پیدا کند که به اصل اول برگردد و در اینجا به آن قطره‌ای که ابتدا دریا بوده و خود را در مسیر تنزل بصورت قطره درآورده و دومرتبه به دریا برگشته به این قطره می‌گوییم که تو چرا رفتی که دو مرتبه برگشتی چرا تنزل پیدا کردی تا بعد، ترقی کنی، اکنون



که برگشته‌ای چه چیزی و چه خاصیتی به همراه خود آورده‌ای که در ابتدا فاقد آن بوده‌ای؟ پس بر پایه این فرضیه موجودات عالم ترکیب ذاتی و ترکیب ماهوی ندارند. از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند و در این تنزل، تبدل پیدا می‌کنند. در واقع تمامی تحولات و تغییرات در طبیعت چه در سیر نزولی باشد و چه در سیر صعودی، بر پایه تبدل و تبدل انجام می‌گیرد و این تبدل و تبدل به معنای این است که یک حقیقتی خاصیت ذاتی خود را رها کند و خودیت خود را از دست بدهد و به‌صورتی درآید که غیر از خود اول و غیر از ذات اول باشد، مانند این که شیئی که در ذات خود متحرک است ساکن گردد، چنان که آن سکون هم اثر ذاتی آن شیئی باشد و باز شیئی که در ذات خود ساکن است بدون استفاده از یک عامل خارجی و بدون ترکیب با شیئی دیگری تحرک ذاتی پیدا کند، ذات ساکن، متحرک و ذات میت، زنده و یک ذات و حقیقت ظلمانی، نورانی گردد. یک چنین تغییراتی که در آن شیئی، ذات خود را رها نموده و به‌صورت ذات دیگری جلوه می‌کند تبدل و تبدل می‌گویند. مثلاً می‌گوییم ماده در ذات و نهاد خود ساکن است مشاهده می‌کنیم که در یک وضعیت دیگر، متحرک است، فکر خود را روی این جسم و ماده‌ای که بر اثر خاصیت ذاتی خود ساکن بوده و الان متحرک شده متمرکز می‌کنیم و می‌گوییم این حرکت در ذات ساکن به چه دلیلی پیدا شده است؟ شیئی که ابتدا نیرو بود چگونه ماده شده و الان که ماده است چگونه تبدل به نیرو می‌شود یا شیئی که در ذات خود ظلمانی بوده چگونه نورانی شده و الان که نورانی است چگونه به ظلمت و ظلمانی برگشت؟ آیا این تغییر ذات بر پایه تبدل ذات است که بگوییم ذات اول که ساکن و میت بوده خاصیت ذاتی خود را رها کرد. یعنی آن شیئی در وضع ساکن بودن و میت بودن نابود شد و از آن شیئی بوجود آمده که در نهاد خود متحرک و زنده است؟ تبدل ممتنع و محال که بحث آن گذشت همین است که شیئی خودیت و موجودیت خود را رها کند، خود دیگر و موجود دیگری شود که گفته شد یک چنین تغییری که بر پایه تبدل است

به دو مسئله محال و ممتنع برخورد می‌کند: محال اول اعدام امتیازات یک ذات و یک حقیقت که آن محال است زیرا امتیازات لازم ماهیت است و لازم ماهیت آن قابل اعدام نیست. محال دوم ایجاد ذوات دیگر از آن عدم که در واقع شیئی به عدم برگردد و از عدم بوجود آید که در این جا عدم در یک صورت مرجع و در صورت دیگر مبدأ باشد. این هر دو محال است پس تبدیل و تبدل ذوات به این معنی محال است و اگر می‌گویید که این تبدیل که در آن شیئی کامل ناقص می‌شود مانند تنزل وجود یا شیئی ناقص کامل می‌گردد مانند ترقی وجود، در قوس صعودی این تحول بر پایه تبدل نیست بلکه بر پایه تغییر ماهیت و تغییر ذات است که شیئی که در ذات خود فاقد حرکت و حیات بوده، واجد حرکت و حیات می‌گردد و باز آن شیئی که در ذات خود واجد حرکت و حیات بوده فاقد حرکت و حیات گردد. می‌گوییم پیدایش یک‌چنین تغییری در یک حقیقت و از یک حقیقت محال است زیرا یک‌چنین تغییراتی، تغییرات ذاتی و نهادی است. یعنی ماده در ذات خود سکون است می‌خواهد متحرک شود و یا در ذات خود میت است می‌خواهد زنده شود می‌گوییم که یک‌چنین تغییر ذاتی و نهادی بدون استفاده از یک عامل خارجی و بدون مایه‌گذاری در نهاد ماده از یک سرمایه دیگر محال و ممتنع است زیرا آن حرکت اگر از لوازم ذاتی ماده باشد پیدایش سکون محال است و اگر از لوازم ترکیبی و عرضی باشد جزیی که مایه حرکت شده قابل سلب است و با سلب آن جزء اضافه شده که در اثر ضمیمه شدن در ماده حرکت و حیات بوجود آمده، ماده به سکون و موت برمی‌گردد. نظر به امتناع سلب لوازم ذاتی از ذات می‌گوییم که تغییر و تحول ماده برپایه ترکیب انجام می‌شود و از مسیر ترکیب ظاهر می‌گردد. پیدایش یک‌چنین ترکیبی لااقل دو جزء مرکب لازم دارد که پیش از ترکیب هر دو فاقد اثر ترکیبی باشند و بعد از ترکیب واجد اثر ترکیبی می‌شوند. با این حساب تبدیل یک ذات به ذات دیگر آن‌چنان که خودیت و ذاتیت خود را رها کند و خودیت دیگری پیدا کند محال است. همچنین پیدایش تغییر



نهادی و ذاتی در یک ذات بدون استفاده از یک عامل خارجی آن هم محال است زیرا ذاتیات نه قابل سلب است و نه هم قابل اثبات. ذاتیات چیزهایی است که به دلیل ذات و همراه ذات بوجود آمده است. اگر ماده به دلیل اثر ذاتی و نهادی، متحرک است، پیدایش حالت سکون محال است زیرا حرکت را به ماده نداده بودند که از آن سلب کنند و باز اگر در ذات و نهاد خود ساکن و میت است، پیدایش حرکت و حیات بدون استفاده از یک عامل خارجی محال است. با این حساب آنچه در طبیعت بوجود می‌آید و اشیاء در لباس‌ها و جلوه‌های مختلف قرار می‌گیرد همه این جلوه‌ها از مسیر تغییر و تکامل است و این تغییر و تکامل یعنی این که ذوات موجودات در ذات خود ترکیب ماهوی دارند و کلیه آثاری که در این مسیر بوجود می‌آید و برپایه آن آثار، هر شیئی کمالی از خود ظاهر می‌سازد تمامی این آثار اثر ترکیبی اصول مختلف بر یکدیگر است نه تبدیل ذاتی به ذات دیگر و نه هم اثر ذاتی یک حقیقت. زیرا پیدایش دو حالت ضد و نقیض در یک حقیقت محال است و تبدیل حقیقتی به حقیقت دیگر آن‌چنان که موجودیت حقیقت اول نابود شود و حقیقت دوم پیدا شود آن هم محال است و از مسیر این دو امر محال و ممتنع این حقیقت پیدا می‌شود که تمامی نمایش‌ها و آثار و خاصیت‌ها در عالم طبیعت اثر ترکیبی است و این اثر ترکیبی، اجزاء مرکب لازم دارد که آن اجزاء در ذات خود فاقد اثر ترکیبی هستند و بعد از ترکیب چنین آثاری بوجود می‌آید که باز با سلب ترکیب که آن را تجزیه می‌نامیم به حالت اول برمی‌گردند. پس در این برهان می‌گوییم که تمامی تحولات طبیعت بر پایه تغییر و تکامل است که از ترکیب اجزاء با یکدیگر صورت می‌گیرد.

برهان هجدهم- اجزاء مرکب فاقد اثر ترکیبی و ذاتی هستند.

در توضیح این برهان می‌گوییم که مسلماً عالم طبیعت سراسر صنعت است.

چیزهایی است که نبوده و بوجود آمده است. آنچه در ظاهر و باطن عالم هست

مسبق به عدم بوده و ملحق به عدم خواهد شد. روی این حساب همه چیز بین ابتدا و انتها قرار گرفته است. ابتدا نبوده بعد پیدا شده و در انتها رو به فنا و نابودی می‌رود. بین این ابتدا و انتها بجز حرکت و تحول و تکامل چیزی نیست. همین سه مسئله ابتدا- انتها و حرکت در مسیر، دلیل مصنوع بودن جهان آفرینش است. مصنوع بودن عالم از مسائل ضروری و بدیهی است که هیچ‌کس در آن شک و تردید ندارد. علماء و دانشمندان برای هر پدیده‌ای عمری پیدا کرده‌اند، همچنین مدت معینی برای ادامه زندگی آن‌ها در نظر گرفته‌اند، گرچه بعضی چیزها بین ابتدا و انتهای کوتاه‌تر و طولانی‌تر قرار گرفته‌اند مانند نباتات و جمادات که عمر جمادات بیشتر از نباتات است ولیکن پس از بررسی به وضع هر چیزی کاملاً معلوم می‌شود که همه چیز از ابتدا حرکت کرده و به سوی انتها می‌رود و همه چیز در این که عمری دارند مشترک هستند. منطق قرآن هم براساس همین مشاهدات علمی همه چیز را در گرو ابتدا و انتها قرار داده و فرموده است که همه چیز به سوی آخر عمر خود می‌رود. همین مصنوعیت موجودات عالم و قرار گرفتن آن‌ها بین ابتدا و انتها و تحولات آن‌ها در مسیر، نمایشگر این حقیقت است که کلیه آثار در عالم طبیعت ترکیبی است نه ذاتی. این که ما مشاهده می‌کنیم در داخل و خارج هر مخلوقی دو نوع تجزیه کمّی و کیفی انجام می‌شود که در تجزیه کیفی آثار خود را رها می‌کند و در تجزیه کمّی، حجم خود را از دست می‌دهد. وقوع همین تجزیه و از بین رفتن آثار کمّی و کیفی برهان این حقیقت است که تمامی آثار موجود در عالم، اثر ترکیبی اجزاء مرکب با یکدیگر است نه اثر ذاتی. با این حساب که کلیه خواص و آثار اثر ترکیبی هستند و اگر ترکیب بوجود نیاید اثر ذاتی نیست یا اگر هست منشأ اثر و مایه ظهور نیست برهانی ندارد که اجزاء را با یکدیگر ترکیب کنیم تا پس از ترکیب، همان آثاری را داشته باشیم که پیش از ترکیب داشته‌ایم این را می‌گویند تحصیل حاصل که محال و ممتنع است. تحصیل حاصل به معنای این است که شما دنبال چیزی



بروید که در اختیارتان هست در صورتی که اجزاء مرکب پیش از ترکیب همان آثاری را داشته باشند که بعد از ترکیب دارند برهانی ندارد که ترکیب بوجود آید و بر پایه آن چیزی ساخته شود که قبلاً وجود نداشته است. پس با این برهان می‌گوییم که اجزاء یک موجود مرکب فاقد اثر ترکیبی هستند و بعد از ترکیب با یکدیگر واجد اثر خاصی می‌شوند که با آن اثر، ما آن مصنوع را به نام‌های مختلف نام‌گذاری می‌کنیم و می‌دانیم که تمامی نام‌های مختلف بر این خاصیت‌ها و آثار مختلف بوجود آمده است. از مسیر همین برهان که اجزاء مرکب هر یک به تنهایی فاقد اثر ترکیبی هستند، ما حرکت قهقرایی خود را در مسیر طبیعت آغاز می‌کنیم و می‌دانیم که این حرکت از طریق تجزیه کمی و کیفی انجام می‌گیرد تا خود را به آغاز ترکیب برساند یعنی طبیعت را به حالی برگردانیم که در آن حال، هیچ ترکیب و صنعتی وجود ندارد و هر جزیی در ذات خود بجز یک حقیقت بیش نیست. نه تجزیه کمی دارد که بر اثر آن حجمی کوچک‌تر پیدا کند و نه هم تجزیه کیفی تا در اثر آن، خاصیت و اثر خود را مانند حرکت و حیات از دست بدهد. اشیاء را در این حال به نام‌های بسیط و مجرد نام‌گذاری می‌کنیم که در مباحث گذشته معانی آن واضح شده است. پس آن‌جا که خود را در آغاز حرکت و ترکیب قرار داده و یا به مبادی آفرینش رسیده‌ایم برهان ترکیب و تجزیه، این حقیقت را برای ما واضح می‌سازد که مبادی آفرینش در ذات خود فاقد آثار ترکیبی است زیرا در ذات خود بسیط و مجردند و بسیط و مجرد یعنی فاقد جزء کمی و کیفی نسبت به مواد عالم و فاقد تعلق و اتصال نسبت به مجردات. در این‌جا می‌گوییم اگر مجردات مانند نور و نیرو یا عقل و روح و همچنین بسائط مانند ذرات و مواد غیر قابل تجزیه، در ذات خود واجد تمامی آثاری باشند که از ترکیب بوجود می‌آید دلیلی ندارد که روی آن‌ها یک‌چنین تحولات و ترکیباتی انجام گیرد تا یک‌چنین آثاری بوجود آورد زیرا تحول و ترکیب برای رسیدن به خاصیت‌ها و آثاری است که پیش از تحول و ترکیب وجود ندارد و اگر همین خاصیت‌ها و آثار



ترکیبی در اجزاء پیش از ترکیب وجود داشته باشد حرکت و تحول برهانی ندارد که خدا یا ما انسان‌ها مبادی طبیعت را در مسیر تحول و تغییر قرار دهیم. پس در این برهان می‌گوییم که تا هر جا تجزیه امکان داشته باشد از همان جا ترکیب هم شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند. کلیه آثاری که از ترکیب بوجود می‌آید در اجزاء مرکب نیست و می‌گوییم مبادی آفرینش یعنی چیزهایی منهای کلیه آثار و یا بی‌نتیجه بودن آثار ذاتی. پس در آن‌جا که جهان طبیعت حرکت خود را از صفر شروع می‌کند بایستی منهای طبیعت و منهای مبادی طبیعت یک عامل کامل بی‌نیاز از همه کس و همه چیز وجود داشته باشد تا طبیعت را در مسیر تحول و تکامل قرار دهد و آن را به کلیه آثار ترکیبی برساند.

برهان نوزدهم - اختلاف موجودات عالم با یکدیگر به کیفیتی که باهم وجه اشتراکی داشته باشند برهان این حقیقت است که اشیاء از حالت اولیه خود که همان وجه مشترک باشد به حالت دوم و سوم و چهارم یا بیشتر انتقال پیدا کرده است و این حرکت و انتقال دلیل مصنوعیت آن‌ها و دلیل حرکت آن‌ها است که ما برای کشف حالات اولیه موجودات طبیعت، بایستی از طریق حرکت قهقرای و بردن اشیاء به این حالت قهقراء خود را به جایی و به حالی برسانیم که در آن حال وجه مشترکی بین اشیاء متباین وجود نداشته باشد و اگر هم با هم اختلاف داشته باشند اختلافشان با یکدیگر تباینی باشد نه اختلاف بصورت اعم و اخص که وجه مشترکی میان هر دو وجود داشته باشد. اختلاف تباینی به معنای این است که بین دو شیئی وجه مشترکی پیدا نمی‌شود مانند وجود خدا و وجود خلق، نمی‌توانیم بین این دو وجود، وجه مشترکی پیدا کنیم که در آن، خدا با خلق خدا یک حقیقت باشند هر چند که از نظر ضعف و قوت با یکدیگر اختلاف داشته باشند. سوای این اختلاف تباینی، اختلاف به معنای اعم و اخص مطلق است که دو شیئی با یکدیگر مبدأ مشترکی داشته باشند و در جهات دیگر مختلف باشند مانند اشتراک حیوانات و جمادات در جسمانیت و

اختلاف آن‌ها با یکدیگر در حیات و حرکت، تا زمانی که بین دو شیئی و یا چند شیئی، اختلاف به هر دو معنی وجود داشته باشد، همین اختلاف دلیل این است که هردوی آن‌ها یا یکی از آن‌ها خود را از حالت اولیه‌ای که در آن حال با یکدیگر شریک هستند خارج نموده و به حالت دوم و سوم انتقال پیدا کنند.

در این‌جا از طریق تجزیه حسی و عینی نمی‌توانیم موجودات عالم را به حالی انتقال دهیم که در آن حال با یکدیگر وجه مشترکی نداشته باشند بلکه در این حرکت قهقرایی از طریق تجزیه همه جا به وجه مشترک روبرو هستیم، این وضع ادامه دارد تا زمانی که موجودات عالم از نظر کمی و کیفی قابل تجزیه نباشند که در آن حال موجودات عالم با چشم مسلح و یا غیرمسلح قابل کشف و قابل رؤیت نیستند و در آن حال بایستی با نیروی برهان عقلی حرکت کنیم تا اشیاء را به جایی و به حالی برسانیم که در آن حال وجه مشترکی نداشته باشند و اختلافشان با یکدیگر اختلاف تباینی باشد نه اختلاف اعم و اخص مطلق. ما از طریق تجزیه کمی و کیفی می‌توانیم تا اندازه‌ای اشیاء را به قهقراء ببریم و ما با استفاده از آیه ۱۴۳ سوره بقره که می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^{۸۷} می‌توانیم کشف کنیم که ما انسان‌ها از نظر خلقت و آفرینش در حدّ وسط قرار گرفته‌ایم یعنی در مسیر قهقرایی تا مبادی آفرینش همان قدر راه داریم که از طریق حرکت تکاملی و پیشروی تا انتهای آفرینش داریم. در این‌جا شما خود را مرکز عالم قرار دهید و در دو خط حرکت کنید تا در این حرکت کشف کنیم که به کدامیک از این دو مقصد نزدیک‌تر هستیم. فرض کنیم که شما مرکز دایره عالم هستید و از این مرکز، دو شعاع یکی به طرف مبادی آفرینش که از آن‌جا اشیاء عالم و موجودات جهان حرکت می‌کنند تا به حدّ کمال می‌رسند و حرکت دیگر به انتهای آفرینش است این دو حرکت که از مرکز

^{۸۷} آیه ۱۴۳ سوره بقره

عالم و یا حدّ وسط و اعتدال شروع می‌شود یکی به طرف نقص می‌رود تا ابتدای حرکت و دیگری به طرف کمال تا انتهای حرکت.

در این‌جا ما دو خط حرکت را از نظر حجم عالم بررسی می‌کنیم یعنی حرکت به‌سوی کمّیت، چه حجم بسیار بزرگ باشد مانند حجم تمامی عالم یا حجم بسیار کوچک باشد مانند حجم ماده در بدو آفرینش پیش از حرکت به‌سوی کمال، از این مرکز که ما این دو حرکت را آغاز می‌کنیم به کدام یک از این دو مقصد نزدیک‌تر هستیم؟ آیا به مقصد انتهای حجم عالم که از آن‌جا به بعد جسمی و صورتی وجود ندارد نزدیک‌تریم یا به مقصد ابتدای عالم که در آن‌جا اشیاء از نظر حجم در ابتدا و در حال اول هستند یعنی در حالی که قابل تجزیه نیستند؟

شاید عده‌ای از دانشمندان این‌طور فکر کنند که حرکت در هر یک از این دو مسیر، حرکت به‌سوی بی‌نهایت است و حرکت به‌سوی بی‌نهایت و بی‌انتهای با نیروی برهان یا با نیروی حسّ و رؤیت یک حرکت بدون مقصد بوده است و یک‌چنین حرکتی عبث است زیرا اگر در این مسیر مقصدی وجود داشته باشد آن مقصد دلیل تمام شدن حرکت است و به آخر رسیدن حرکت دلیل محدودیت عالم خلقت است و اگر مقصدی در این مسیر وجود نداشته باشد به دلیل این‌که جهان آفرینش نامتناهی است و ما اعدادی هستیم که در این دو بی‌نهایت حرکت می‌کنیم یک‌چنین حرکتی لغو و عبث است زیرا انتهای وجود ندارد که ما بتوانیم خود را به آن انتها برسانیم بهتر این است که در حرکت، خود را متوقف سازیم یا این‌که بدون فرض مقصد حرکت کنیم.

در جواب یک‌چنین دانشی یا دانشمندانی می‌گوییم که جهان آفرینش از نظر کمّیت که در ابتدا عدد بوده و به‌صورت اعداد بزرگ‌تر و کوچک‌تر جلوه کرده است از این جهت که معدود است، محدود است هرچند فوق سرعت و فوق حرکت انسان باشد. زیرا حرکت با این کیفیت یعنی حرکت از حجم بسیار کوچک به حجم بسیار

بزرگ عالم، خواهی نخواهی خود را به صورت عدد نمایش می‌دهد و عدد هم محدود است هرچند که با استعداد انسان قابل شماره نباشد. مثلاً شما می‌گویید آیا موجودات زنده عالم یا از آن‌ها کوچک‌تر واحدهایی که از ترکیب و اجتماع آن‌ها با یکدیگر جمادات و نباتات و حیوانات و چیزهای دیگر بوجود می‌آید، محدود هستند یا نامحدود؟ اگر بگویید نامحدود هستند می‌گوییم نامحدود چیزی است که به صورت واحد عددی قابل ظهور نیست، آنچه به صورت‌های واحد عددی جلوه نموده است محدود است زیرا هر حکمی که در جزء عالم جاری باشد در کل عالم هم جاری است و جزء عالم اگر چیزی بیشتر از کل عالم نداشته باشد کمتر از آن ندارد زیرا پیدایش کل از اجتماع اجزاء است. این اجزاء عالم هستند که با یکدیگر متحد و مجتمع شده و خود را به صورتی نشان می‌دهند که آن را کل می‌نامند. هر حکمی که در اجزای عالم جاری است در کل عالم هم جریان دارد، مثلاً یک قطره از آب اقیانوس محدود است، قابل اشاره و شماره است، از طریق محدودیت همان قطره حکم می‌کنیم که تمام اقیانوس یا تمامی آب‌هایی که در آفرینش هست محدود است زیرا تمامی آب‌های عالم از اجتماع همین قطرات بوجود آمده و ممکن نیست که در کل آب‌ها حکم و خاصیتی وجود داشته باشد که در جزء آن‌ها نباشد. در غیر این صورت رابطه کل و جزء بهم می‌خورد و با قطع این رابطه نمی‌توانیم جزء را از کل یا کل را از جزء شناسایی کنیم، پس با شناخت جزئی از اجزاء عالم یا عددی از اعداد جهان می‌توانیم قضاوت کنیم که کل عالم با جزء آن مشترک است. ما می‌توانیم از موجودات زنده عالم یکی یا دو تا ده تا بشماریم و به آخر برسانیم، در این شمارش می‌گوییم که این‌ها واحد عددی هستند و محدود. همان‌طور که تا هزارتا شمردیم و به آخر رساندیم تا صد هزار و صد میلیون و صدمیلیارد و آنچه بخواهیم می‌توانیم بشماریم و به آخر برسانیم زیرا تمامی آحاد عالم مانند همین یک واحد یا ده واحد قابل اشاره و شماره هستند. به دلیل این‌که ده واحد و صد واحد محدود و متناهی هستند تمامی

آحاد عالم محدود و متناهی می‌باشند. پس ما اگر بخواهیم حرکت خود را در فضای اعداد و آحاد عالم آغاز کنیم و جهان آفرینش را از نظر کمّیت و مقدار بررسی نماییم به دلیل این که صد واحد و هزار واحد محدود و متناهی هستند، تمامی آحاد، محدود و متناهی می‌باشند. در این جا قضاوت می‌کنیم که جهان آفرینش از نظر کمّیت، محدود است و هر محدودی متناهی است و از این جهت عالم اجسام و عالم ذرات محدود و متناهی هستند پس ما در حرکت خود به‌سوی مبادی آحاد موجود عالم یا به‌سوی انتهای آن دارای مقصد هستیم و می‌توانیم خود را به یکی از این دو مقصد یا هر دو برسانیم. بطور کلی می‌گوییم جهان ماده از نظر عدد یا از نظر کمّیت، محدود است و این محدودیت لازمه ذات ماده است و این لازمه ذات از آن قابل سلب نیست. پس حرکت ما در این دو مسیر به‌سوی ابتدای ماده و یا انتهای آن به آخر می‌رسد و ما می‌توانیم در این ابتدا و انتها ماده را در وضعیت ذاتی خود ببینیم. با این حساب تا زمانی که بین دو شیئی یا اشیاء دیگر وجه مشترکی وجود داشته باشد وجود وجه مشترک برهان این حقیقت است که انسان در حرکت خود از طریق تجزیه کمّی و کیفی به مبادی آفرینش نرسیده است زیرا مبادی آفرینش یعنی جاها و چیزهایی که با یکدیگر در حال تباین هستند و وجه مشترکی باهم ندارند مانند تباین اصل نور با ماده و یا اصل نور و ماده با ذات مقدس خداوند متعال.

وجه مشترک بین دو شیئی قابل ترکیب با یکدیگر از این جا پیدا می‌شود که آن دو شیئی قابل ترکیب در حال ترکیب با یکدیگر مجتمع هستند و به‌صورت یک حقیقت جلوه می‌کنند مانند تمامی ترکیبات شیمیایی و فیزیکی و چیزهای دیگر که وقتی دو فرد از آن‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شود معلوم می‌گردد که در مادیت یا در روحانیت و در حرکت و چیزهای دیگر با یکدیگر مشترک هستند. اما پس از آن که ترکیب شیئی با اشیاء مختلف بهم خورد و همه آن‌ها برگشتند به‌جایی که فاقد کمّ و کیف هستند، در آن حال در وضعی قرار می‌گیرد که با یکدیگر تباین دارند و نمی‌توانند با یکدیگر



وجه مشترکی داشته باشند زیرا وجه مشترک دلیل این است که یک دوم از اجزاء مرکب با یکدیگر یک حقیقت هستند و در آن یک دوم دیگر با یکدیگر اختلاف دارند مانند انسان و جماد که وجه مشترک آنها جسمانیت است و آن وجه غیرمشترک روحانیت است. در هر صورت اگر ما با اِعمال نیروی فکر و عقل یا با اِعمال قدرت از طریق تجزیه کمی و کیفی بتوانیم اشیاء را به حالی برگردانیم که در آن حال، کمیت و کیفیت نابود شده باشد و چیزی بنام کم و کیف وجود نداشته باشد و به دلیل این که ماده در انتهای عدم است غیرقابل تجزیه بوده و فاقد حرکت و نیرو یا جاذبه و دافعه است، در آن حال خود را به مبادی آفرینش رسانده ایم. مبادی آفرینش یعنی جایی که خاصیت ترکیبی وجود ندارد، چون فاقد خاصیت ترکیبی است فاقد خاصیت ذاتی هم هست. در آنجا فکر خود را متمرکز می‌کنیم که آیا جهان آفرینش به یک حقیقت برگشته است و فقط یک چیز هست که به این صورتها جلوه نموده یا در آنجا اصول مختلف و متعدد هستند که به دلیل فقدان اثر ترکیبی، فاقد اثر ذاتی هم هستند و کلیه آثاری که از آنها بوجود می‌آید فقط اثر ترکیبی است نه اثر ذاتی.

برهان بیستم- اگر در مبادی آفرینش تعدد و اختلاف وجود نداشته باشد در فروع و مشتقات آن هم تعدد و اختلاف پیدا نمی‌شود. منظور ما از تعدد و اختلاف دوجور بودن و به دو حال و دو صفت بودن مبادی آفرینش است نه آن که اختلافشان با یکدیگر صوری یا به اصطلاح اختلاف کمی یا کیفی باشد زیرا اعداد و کمیتها که به صورت عدد جلوه می‌کنند همه اینها از مبادی بوجود می‌آید. ما از آنجا که عدد یک و دو تا آنچه می‌خواهیم می‌سازیم و بوجود می‌آوریم از خود می‌پرسیم که فوق عدد یک چیست؟ پیش از عدد یک چه حقیقتی بوده است که اعداد از آن مشتق و جدا شده‌اند؟

جواب می‌دهیم پیش از اعداد فقط مبادی اعداد هستند، مبادی اعداد یعنی اصلی که محیط به تمام اعداد است، عدد یک تا آنچه بخواهیم، از آن جدا می‌شود و به

عبارت دیگر، مشتقات آن است. عدد نام آن چیزی است که از مبادی جدا شده باشد و پیش از اشتقاق نام عدد بر آن اطلاق نمی‌شود و اگر هم اطلاق شود یک اطلاق لفظی است که از نظر معنی مخالف با مفهوم عدد است. در ارتباط با همین معنی مولا(ع) در وصف احدیت ذات مقدس خدا می‌فرماید که : واحد بلا عدد، یعنی او واحد است ولیکن واحد عددی نیست مثلاً ما شروع کنیم به شمارش قطره‌ها از یک قطره تا آن‌چه بخواهیم و این عدد یک تا آن‌چه بوجود آمده عددی است که از مبدأ پیدا شده است. مبدأ چیزی است که محیط به تمام اعداد است پس مبدأ به عنوان عدد شناخته نمی‌شود بلکه عدد نام چیزی است که از مبدأ جدا شده است. در این رابطه می‌گوییم اختلاف مبادی آفرینش با یکدیگر اختلاف عددی نیست بلکه یک نوع اختلاف دیگری است که می‌توانیم آن اختلاف را اختلاف ماهوی یا اختلاف وجودی دو حقیقت با یکدیگر نام‌گذاری کنیم. یعنی مبادی، ماهیت‌های متفاوت با یکدیگر یا حقایق مخالف با یکدیگر هستند، هنوز ترکیب نشده و از آن مبادی چیزی جدا نشده است که ما بتوانیم آن را بدلیل اشاره و شماره واحد عددی نام‌گذاری کنیم. مبادی آفرینش یعنی مصالح ساختمانی عالم یعنی در آن‌جا که اصول آفرینش به اراده خدا ایجاد شده است ولیکن از آن مبادی هنوز مخلوقی بنا فرشته و یا عقل و یا زمین و آسمان و جن و انسان و چیزهای دیگر بوجود نیامده است. در این‌جا که مشتقات عالم از طریق اختلاف با یکدیگر به ما می‌فهماند که آن مبادی با یکدیگر مختلف است این اختلاف مبادی آفرینش را با یکدیگر اختلاف ماهوی و حقیقی نام‌گذاری می‌کنیم نه اختلاف عددی که یکی از آن‌ها به شکل زمین و دیگری به شکل آسمان و آن یکی به شکل انسان یا حیوان باشد. پس می‌گوییم مبادی آفرینش یا مصالح ساختمانی جهان و انسان با یکدیگر اختلاف ماهوی دارند و از ترکیب آن‌ها این همه موجودات مختلف بوجود می‌آیند.

برهان بیست و یکم - مبادی آفرینش با یکدیگر اختلاف ذاتی و نهادی دارند، به عبارتی دیگر تباین وجودی دارند نه اختلاف صوری یا اختلاف زمانی و مکانی. تمامی موجودات عالم بدست قدرت خداوند متعال خلق شده و هر کدام شکل مخصوصی بخود گرفته‌اند که بر اساس آن شکل، قابل شماره و اشاره هستند یا هر کدام خاصیت و اثر معینی دارند که بر اساس آن اثر و خاصیت در علم و دانش انسان قابل تفکیک از یکدیگر هستند. اختلاف همه این‌ها باهم اختلاف صوری و هندسی است یعنی خداوند هر مخلوقی را براساس نقشه و هندسه معین آفریده که بر اساس آن، خاصیت مخصوصی یا شکل معینی پیدا کرده است. تمامی موجودات از این قبیل در برابر دید انسان یا در برابر درک انسان قابل اشاره و شماره هستند که به آن‌ها واحدهای عددی می‌گوییم. هر یک از آن‌ها محدود به حدود حسی یا علمی است. حدود حسی مانند شکل و نقشه دو ساختمان و حدود علمی مانند دو نوع خاصیت و دو اثر مختلف از دو وجود هرچند که در یک شکل و در یک قیافه باشند مانند اختلاف آثار وجودی دو نفر با یکدیگر. تمامی این‌ها در حدود معین و اشکال معین قابل اشاره و شماره هستند که خداوند ضمن دو آیه قرآن یکی در سوره مریم و دیگری در سوره یاسین خبر می‌دهد که شماره همه آن‌ها را می‌داند و آمار تمامی آن‌ها را با مشخصات ظاهری و باطنی تشخیص داده و با دقت گزارش داده است. «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ».^{۸۸} احصائیه به معنی شمارش شیئی با تمام مشخصات ظاهری و باطنی است نه به معنای شمردن. تنها اختلاف تمامی موجودات عالم با یکدیگر اختلاف شکلی و هندسی در محدوده کمیت و کیفیت است ولیکن اختلاف مبادی آفرینش با یکدیگر اختلاف ذاتی و نهادی است. اختلاف ذاتی یعنی اختلاف دو شیئی با یکدیگر که آن اختلاف، محصول کمیت و کیفیت نیست بلکه

محصول وضع ذاتی و وضع وجودی آن‌ها با یکدیگر است. مشاهده می‌کنید که مایهٔ اختلاف تمامی اشیاء با یکدیگر کمّیت و کیفیت است. نظر به این که هر موجودی در هندسه و خاصیت معینی ساخته شده و با موجود دیگر که در هندسه و خاصیت دیگری قرار گرفته اختلاف دارد و این اختلاف محصول کمّ و کیف دو شیء با یکدیگر است هرچند که از یک مبدأ بوجود آمده باشند (مانند اختلاف شکلی و هندسی دو ماشین با یکدیگر و یا مانند دو انسان یا حیوان که در مصالح ساختمانی با یکدیگر مساوی هستند و در کیفیت ساختمان با یکدیگر اختلاف دارند) ولیکن اختلاف نهادی و ذاتی که محصول کمّ و کیف نیست و بر اساس نقشه و هندسه بوجود نیامده است با اختلاف کمّی و کیفی فرق دارد. اختلاف ذاتی و نهادی دو شیء با یکدیگر مانند اختلاف وجودی خدا با خلق خدا است. بی‌شک خداوند متعال در ذات و حقیقت و در نهاد ذاتی خود با موجودات و مخلوقات که آفریده است اختلاف دارد. گرچه فلسفه بر پایه اعتقاد به یک هستی و مشتقات همان هستی قائل به اشتراک وجود است و می‌گوید خلق با خالق اختلاف صوری و هندسی و اشتراک وجودی دارند مانند اصل و فرع و مانند قطره و دریا. ولیکن آیات قرآن و دلائل علمی و توحیدی ائمه اطهار(ع) بین وجود خدا و وجود خلق خدا اختلاف وجودی قائل است و می‌گوید وجود خدا با مبادی آفرینش دو حقیقت هستند که هیچ‌کدام از آن‌ها قابل ترکیب و قابل اختلاط با یکدیگر نیست. وجود خداوند متعال یک حقیقت بسیط و مجرد است منهای کمّیت و کیفیت و منهای قبول کمّیت و کیفیت. یعنی آن ذات مقدس، محصول کمّ و کیف نیست مانند صنایع طبیعت و همچنین کمّیت و کیفیت‌پذیر نیست مانند مبادی آفرینش و ماسوای خدا. یعنی موجودات و مخلوقات عالم یا محصول کمّ و کیف هستند یا این که قابلیت ترکیب کمّی و کیفی با یکدیگر

را دارند. در نتیجه ضمن یک حدیثی^{۸۹} از امام(ع) می‌فرماید: بین وجود خدا و وجود خلق خدا تباین وجودی است و هیچ نوع شباهتی با یکدیگر ندارند، نه شباهت صوری و هندسی مانند دو نفر انسان و یا چیز دیگر و نه هم شباهت ذاتی و وجودی مانند دو جسم یا دو شیئی نورانی و یا دو موجود زنده که اگر با یکدیگر شباهت صوری و هندسی نداشته باشند و هر کدام از آن‌ها شکل مخصوصی داشته باشند شباهت ذاتی و وجودی دارند، یعنی در مصالح ساختمانی و مبادی آفرینش یک حقیقت هستند. همچنین ماده‌ای که جسم آن‌ها را بوجود آورده از یک جنس است. نیرویی هم که در آن‌ها حرکت و حیات ایجاد کرده یک حقیقت است، پس اگر با یکدیگر اختلاف صوری داشته باشند اختلاف ذاتی و وجودی ندارند و دو وجود مشترک و متحد هستند ولیکن بین وجود خدا و وجود خلق در هیچ‌یک از این دو مرحله (صوری و وجودی) شباهتی نیست زیرا دو حقیقت هستند که با یکدیگر تباین وجودی دارند و قابل ترکیب و اختلاط با یکدیگر نیستند. یک‌چنین اختلافی را اختلاف نهادی و وجودی می‌نامیم. یعنی اختلاف دو حقیقت با یکدیگر بدون این‌که هیچ یک از آن‌ها شکل و هندسه‌ای پیدا کرده باشد و کمیت و کیفیت پذیرفته باشد. یک‌چنین اختلافی را اختلاف وجودی و اختلاف نهادی می‌نامند که قابل تبدیل به یکدیگر نیستند. مبادی آفرینش با یکدیگر اختلاف نهادی و وجودی دارند مانند اختلاف جسم و روح ولیکن مبادی آفرینش با یکدیگر قابل ترکیب هستند. آیا می‌توانیم بگوییم که جسم انسان و روح او از یک مبدأ بوجود آمده است و از یک سرچشمه جاری شده است؟ مانند دو جسم و دو هیکل که گرچه با یکدیگر اختلاف صوری دارند ولیکن از یک مبدأ بنام ماده بوجود آمده‌اند، اگر منبع برداشت جسم انسان با منبع برداشت روح، یک حقیقت باشد و ما بگوییم یک چیز است که براساس هندسه و ترکیب در یک‌جا

به صورت جسم و جای دیگر به صورت روح نمایش می‌دهد بصورتی که روح با جسم نسبت به یکدیگر اختلاف هندسی و ترکیبی دارد نه اختلاف وجودی و ذاتی، در اینجا بایستی بگوییم که هر دو، جسم و روح از یک حقیقت و از یک مبدأ بوجود آمده‌اند و با این عقیده بایستی قائل به تبدیل ذاتی به ذات دیگر شده باشیم. در مباحث گذشته تبدیل ذوات را به یکدیگر محال و ممتنع دانستیم زیرا هرگز شیئی خاصیت ذاتی خود را رها نمی‌کند تا شیئی دیگر شود یعنی موجودیت قبلی اعدام شود و موجودیت دیگری ایجاد گردد. آنچه در طبیعت مشاهده می‌شود مبادله خواص ذوات با یکدیگر است نه تبدیل ذوات. مثلاً نور به ماده نورانیت می‌دهد و ماده به نور جرم‌انیت و شکل می‌بخشد، پس هر یک از آن دو، خاصیت ذاتی خود را در اختیار دیگری می‌گذارد و با این تبادله، شکل مخصوصی پیدا می‌کنند. اما تبدیل ذات به ذات دیگر به معنای این است که شیئی اول به تمام معنا نابود گردد و شیئی دیگری ایجاد شود که آن هم محال و ممتنع است زیرا شیئی دوم چیزی است که سوای شیئی اول ایجاد شده نه آن که شیئی اول به شیئی دوم تبدیل شده باشد. با این حساب نمی‌توانیم بگوییم که روح با جسم و نور و نیرو با ماده از یک مبدأ بوجود آمده‌اند بلکه دو مبدأ هستند که با یکدیگر ترکیب شده‌اند. پس ماده و روح از دو مبدأ پیدا شده است.

در اینجا بدلیل تعدد نمایش‌ها و اختلافات در طبیعت که محصول ترکیب دو شیئی با یکدیگر است، معتقد شدیم که مبادی مشتقات طبیعی متعدد و مختلف هستند و تعدد مبادی را با یکدیگر اختلاف نهادی و ذاتی دانستیم. ماده در ذات و نهاد خود غیر از نور و نیرو است همچنین جسم در ذات و نهاد خود غیر از روح است، همچنین انوار که هر کدام منشأ پیدایش رنگ مخصوصی می‌شوند و ضمن رنگ‌آمیزی ماده و تعلق گرفتن به جسم به الوان مختلف جلوه می‌کند و آن انوار هم با یکدیگر اختلاف ذاتی و وجودی دارند، یک چنین اختلافاتی را به عنوان اختلاف وجودی و نهادی نام‌گذاری می‌کنیم که در مسیر تجزیه کمی، موجودات عالم را پس

از آن که به انتها رساندیم و کمّ و کیف موجودات عالم را تا مرحله صفر پیش بردیم، در آن جا که کمّ و کیفی وجود ندارد و تمامی ترکیبات از بین رفته است با اختلاف ذاتی و نهادی مبادی آفرینش روبرو می‌شویم که می‌بینیم هر یک از آن اصول سبعة در ذات و حقیقت خود با یکدیگر اختلاف دارند و تمامی مبادی آفرینش با ذات خدا و وجود خداوند متعال اختلاف ذاتی و وجودی دارند که ذات خدا ازلی و ابدی و عین علم و حیات و قدرت است ولیکن ذوات مبادی آفرینش ازلی نبوده و حادث شده و کمالاتی که از آن‌ها بوجود می‌آید مانند حیات و قدرت، محصول کمّیت و کیفیت و یا ترکیب آن‌ها با یکدیگر است. پس در این برهان می‌گوییم موجودات عالم در ظاهر طبیعت با یکدیگر اختلاف صوری و هندسی دارند و در باطن طبیعت اختلاف ذاتی و نهادی.

برهان بیست و دوم - اصول هستی در نمود و نمایش عین خود هستند نه چیزی سوای خود.

منظور از طرح این برهان اثبات وجودات اعتباری و وجودات حقیقی و واقعی است. اعتباریات یک مسائلی است که انسان‌ها را در اطراف خود نگه می‌دارد و سرگردان می‌کند و در واقع بجز عرض و عدم چیزی نیست. اعتباریات را به عنوانی که از ترکیب و روابط اشیاء نسبت به یکدیگر پیدا می‌شود تشبیه می‌کنند یعنی در واقع یک موضوعات علمی که به جعل و قرارداد انسان بوجود آمده نه به طبیعت و واقعیت. زیرا جعلیات بر دو قسم است :

جعل طبیعی و قهری مانند طبیعت و آن چه در طبیعت بوجود می‌آید.

جعلیات اعتباری و قراردادی که به جعل و قرارداد انسان‌ها بستگی دارد و تا آن جعل و قرارداد لغو شود آن جعلیات هم لغو می‌گردد.

جعلیات قراردادی و اعتباری مانند شکل اعداد و وضع لغات و کلمات و اسم‌هایی که انسان‌ها برای مخلوقات خدا وضع کرده‌اند و مانند روابطی که انسان‌ها در

آفرینش و ترکیبات خود بوجود می‌آورند. موجودیت الفاظ و لغات، طبیعی و واقعی نیست یعنی طبیعت غیر از لفظ است. طبیعت غیر قابل تغییر است ولیکن لغات و الفاظ که به جعل انسان‌ها بوجود آمده تغییرپذیر نیستند. مشاهده می‌کنیم امت‌ها لغات مختلفی برای معانی واحد وضع کرده‌اند. معانی لغات مانند زمین و تمامی موجودات کره زمین در همه ممالک به یک شکل و به یک حقیقت است ولیکن لغات و الفاظی که برای آن حقایق وضع شده است متفاوت و مختلف است و در عین تفاوت و اختلاف باز هم در معرض تغییر و اختلاف است تا روزی که در مسیر تکامل زندگی انسان‌ها و در مسیر پیدایش یک تمدن واقعی و الهی آن‌چه ناقص است جای خود را به آن‌چه کامل است بسپارد و نواقص به‌کلی از بین برود. اعتباریاتی نمونه همین چیزهایی است که به جعل انسان‌ها درست می‌شود و معاهدات و قراردادهای بین‌المللی پشتیبان موجودیت آن‌ها است و به محض این‌که این معاهدات و قراردادها لغو شود موجودیت آن جعلیات هم از بین می‌رود. اما طبیعیات و واقعیات چیزهایی است که به اراده خداوند متعال بوجود آمده است که آن‌ها را مخلوقات خداوند متعال می‌دانیم. طبیعت بر اساس نقشه و هندسه الهی خود و برپایه حقایقی که خداوند متعال بوجود آورده و طبق آن خلق خود را می‌سازد به کمال می‌برد غیرقابل تغییر و غیر قابل تبدیل است. چنان‌که در آیه‌ای خداوند برای اثبات بقاء و دوام دین مقدس اسلام می‌فرماید: «لَتَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ»^{۹۰} یعنی همان‌طور که خلقت مخلوقات عوض نمی‌شود دینی هم که بر پایه این خلقت حکم می‌کند قابل تغییر و قابل تبدیل نیست. منظور ما از طرح این برهان این است که ما انسان‌ها آن‌چه در خود و آن‌چه در طبیعت مشاهده می‌کنیم عین حقیقت و واقعیت است نه این‌که تنها صورت‌ها و رابطه‌هایی باشد که با تصور انسان، موجودیت آن ثابت است و با عدم تصور،

^{۹۰} آیه ۳۰ سوره روم

موجودیت آن لغو می‌شود. بعضی از فلاسفه خواسته‌اند موجودات و مخلوقات طبیعی و عینی را مانند تصورات ذهنی یا مانند جعلیاتی بدانند که به وضع و قرارداد انسان‌ها بوجود آمده و با لغو آن معاهدات و قراردادها از بین می‌روند. مسلماً ماسوای چیزهایی که در متن کتاب‌ها و لغت‌ها به جعل انسان‌ها ساخته شده چیزهایی هم در تصورات و افکار خود ترسیم می‌کنیم که مجموعه آن را تصورات ذهنی می‌نامیم. موجودیت موجودات ذهنی ما فقط به تصور ما بسته است که اگر آن را در ذهن خود تصور کنیم هستند و با عدم تصور، نیستند. در این رابطه مرحوم ملا هادی سبزواری فیلسوف مشهور می‌فرماید: هر چیزی در چهار جا و در چهار محل موجودیت دارد:

موجودیت لفظی در زبان و بیان انسان‌ها مانند لغات و کلمات در بیان و زبان.

موجودیت خطی و کتابتی در نقوش و الواح و صفحات کتاب.

موجودیت ذهنی و فکری مانند آب و آتشی که انسان در ذهن خود تصور می‌کند.

موجودیت عینی و طبیعی مانند مخلوقات و موجوداتی که خداوند متعال در طبیعت خلق کرده است.

در این جا می‌گوییم سه هستی از هستی‌های چهارگانه بالا یک موجودیت جعلی و اعتباری به اعتبار انسان‌ها هستند. یعنی با توجه انسان‌ها هستند و با عدم توجه انسان‌ها نیستند. موجودیت لفظی و خطی و ذهنی به وجود انسان‌ها بستگی دارد، اگر انسان‌ها باشند و با یکدیگر یک‌چنین معاهدات و قراردادها و یا تصورات داشته باشند موجودیت‌های سه‌گانه بالا هستند و اگر این معاهدات و قراردادها لغو شود آن‌ها هم لغو می‌شود. وجودات سه‌گانه بالا سوای عینیات و طبیعیات هستند. اگر یک نفر به یک عالم و به یک کره غیر مسکونی سفر کند که در آن جا انسان خواننده و دانایی وجود ندارد مشاهده خواهد کرد که آن سه موجودیت بالا کاملاً لغو و عبث است و اصلاً نیست، نه لفظی و نه لغتی و نه تصور خط و کتابت. یک‌چنین موجودیت‌هایی را اعتباریات می‌نامند که وجود آن‌ها به تصور و عمل انسان بستگی

دارد. اگر تصور و عمل نباشد آن‌ها هم نیستند. در اینجا برخی از فلاسفه بدلیل بی‌پایه و بی‌مایه بودن موجودات سه‌گانه بالا گفته‌اند که وجودات عینی هم مانند همان وجودات ذهنی و قراردادی بی‌پایه و بی‌مایه هستند که با تصور انسان هستند و بدون تصور نیستند یعنی وجود عالم بنام خدا و یا بنام ماده و طبیعت مولود تصور و تفکر انسان است. این تصور ما است که می‌گوید من هستم و جهان طبیعت هست. اگر یک‌چنین رابطه‌ای بین طبیعت و ذهن انسان نباشد انسان و طبیعت هم نیست. بر پایه این فرضیه می‌توانیم بگوییم که اگر انسان نباشد وجودات ذهنی و لفظی و خطی نیست، طبیعت هم مانند آن‌ها نیست و از آن جمله خود انسان هم نیست.

در جواب یک‌چنین فرضیه‌هایی که اعتباریات را از خط و کتابت و ذهن و تصور به طبیعت و خلقت گسترش داده‌اند می‌گوییم: اولاً گفته شما درست مانند گفته سوفسطائیان است که می‌گویند موجودیت هر چیزی مولود خیال انسان است که اگر انسان نباشد آن موجودیت هم نیست.

ثانیاً شما که می‌گویید موجودیت هر چیزی مولود فکر و ذهن انسان است، خودتان اعتراف دارید که این فکر و ذهن و یا وجودات تصویری و قراردادی به موجودیت انسان بستگی دارد یعنی همه این‌ها آثار وجودی انسان است. انسان است که اگر فکر کند تصور وجودات دیگر هست و اگر فکر نکند، نیست پس چاره‌ای ندارید که بگویید پیش از وجودات سه‌گانه بالا و یا پیش از تصورات و تفکرات، انسان صاحب تصور و تفکر هست. من و شما هستیم که این‌چنین تصور می‌کنیم، یک‌چنین الفاظ و عباراتی بوجود می‌آوریم. اگر موجودیت خود ما هم مولود تصور و تفکر ما باشد این را دور می‌گویند که با تفکر و تصور، ایجاد می‌شود. در این‌جا اگر وجود موجودات ذهنی بر موجودیت موجودات ذهنی توقف داشته باشد، عناوین اصل و فرع و اثر و مؤثر به کلی لغو می‌شود. علت‌ها اصالت دارند. علت‌ها و معلول‌ها، با اصالت، موجودیت پیدا می‌کنند. در این‌جا تصورات و تفکرات ما معلول است و اثر وجودی ما

انسان‌ها است، پس ما انسان‌ها چیزی غیر از تصورات و تفکرات خود هستیم. ما اصل هستیم که یک‌چنین فروع و مشتقاتی بنام تصورات ذهنی یا مجعولات جعلی و قراردادی از ما بوجود آمده است، پس چاره‌ای نیست که بگوییم ما پیش از تصورات و تفکرات خود هستیم، ما هستیم که از ما این همه آثار بوجود آمده است. ما خود جزئی از طبیعت هستیم، طبیعت هم مانند ما هست و این همه مخلوقات و موجودات هستند که در ذهن ما یا تصور و تفکر ما وارد می‌شوند. در این‌جا مصیبت بزرگ از این‌جا پیدا شده است که عناوین عَرَضی و اعتباری را از طبیعیات و از طبیعت جدا نکرده‌اند و نگفته‌اند که اگر معانی نباشد الفاظ هم نیست. الفاظ شکل معانی است که ما برای آن شکل‌ها، الفاظ و لغاتی درست کرده‌ایم. ما نیاستی عناوین عرضی را از معروضات جدا کنیم تا گرفتار چنین تصورات و خیالات بشویم که در نتیجه جهان خلقت و زندگی را به هیچی و پوچی برگردانیم و بر اساس آن خود طبیعت را هیچ و پوچ بدانیم. در این‌جا می‌گوییم آن‌چه ما انسان‌ها در معاهدات و قراردادهای در تصورات و لغات بوجود آورده‌ایم مانند شکل و عرض است که از نمود و نمایش طبیعت پیدا می‌شود، این شکل و عرض که در واقع نمایش خود طبیعت و حقیقت است چیزی سوای طبیعت نیست، آیا اشکالی مانند مربعیت و مثلثیت و کرویت و چیزی جدا از طبیعت هستند؟ بلکه این خود مواد طبیعت است که در اصل خلقت حدود و ابعاد است و با همان حدود و ابعاد که لوازم ذاتی و طبیعی آن است خود را نمایش می‌دهد. شما در صورتی می‌توانید حدود و ابعاد را از طبیعت جدا بدانید که در طبیعت قابل تفکیک باشد، یعنی جسمی در عالم پیدا کنید که فاقد شکل و حدود باشد تا بتوانید بگویید شکل و حدود هیچ است و این را مقدمه هیچ و پوچی طبیعت قرار دهید. طبیعت یعنی حقایقی که به این شکل‌ها خود را جلوه می‌دهد نه اشکالی منزه‌ای حقیقت و واقعیت. پس در این‌جا می‌گوییم هر چیزی که خود را به شکلی از اشکال نشان می‌دهد عین همان شکل است یعنی طبیعیات و واقعیات کنار یکدیگر

به یک‌چنین صورت و اشکالی ظاهر شده‌اند و ما از هر جای طبیعت شروع کنیم و تا هر جا که برویم شکل و حدود و ابعاد و روابط است. اگر می‌گویید این‌ها وجودات اعتباری هستند این گفته در صورتی درست است که شما بتوانید منهای طبیعت در ذهن خود و یا در طبیعت یک‌چنین حدود و ابعادی بوجود آورید. اگر واحدهای عددی در طبیعت نبودند چطور شما می‌توانستید اعدادی بنام الفاظ یک و دو یا بیشتر بوجود آورید و اگر این حقایق در طبیعت نبودند شما چطور می‌توانستید یک‌چنین روابطی بسازید که از آن روابط این همه شکل و حدود پیدا شود. پس ما آن‌جا که دو عدد گردو را کنار یکدیگر می‌گذاریم و به دلیل ارتباط، آن دو عدد را دو یا زوج می‌شناسیم این دوئیت و زوجیت همان دو عدد گردو هستند که دو خوانده می‌شوند اگر جدا شوند به‌عنوان یک خوانده می‌شوند. واحدیت ملازم وجود آن‌ها است یعنی یک واحد و دو واحد و ده واحد و بیشتر. عناوین اعداد یا عبارات مانند حدود و ابعاد ماده است که می‌گوییم ماده یعنی بُعد و بُعد یعنی ماده و همین ابعاد است که ملازم وجود ماده است در شکل‌های بسیار بزرگ و کوچک. یعنی همان‌جا که خداوند متعال ماده و اجسام را ایجاد کرده با همان جعل و ایجاد اول، حدود و ابعاد هم پیدا شده‌اند که ما انسان‌ها وقتی از دو جهت به آن‌ها نگاه می‌کنیم می‌گوییم جسم و مربع و مثلث و اشکال دیگر. در این‌جا می‌گوییم طبیعت در حقیقت و واقعیت خود همین است و همین‌ها است که خود را جلوی چشم ما نمایش می‌دهد ما هستیم و همین که هستیم طبیعت هم هست و این‌ها هست که مشاهده می‌شود. الفاظ و عبارت‌های ما هم رنگ و عنوانی است که بوسیله خود ما ملازم طبیعت شده است. ما در این‌جا می‌گوییم صرف‌نظر از وجودات جعلی و قراردادی که به قرارداد و جعل انسان‌ها بوجود آمده است، طبیعت همین‌ها است که ما خود جزیی از آن‌ها هستیم. نور همین است که خود را نمایش می‌دهد و ظلمت هم همین‌ها است که دیده می‌شوند. اجسام و مادیات همین‌ها هستند که با لوازم وجودی خود که شکل و ابعاد است خود را

نمایش می‌دهند، روح و روحانیات هم همین‌ها هستند که با آثار ذاتی خود که حرکت و حیات باشد خود را نمایش می‌دهند. پس در این‌جا تفکیک بین عناوین و نمایش‌ها و حقایقی که به این عنوان‌ها و نمایش‌ها جلوه کرده‌اند یک نوع گول زدن و گول خوردن است که بگوییم به دلیل این‌که اگر لفظ دو و سه در زبان ما پیدا نشود چنین لفظی وجود ندارد. پس معدود این دو و سه یعنی طبیعت هم وجود ندارد. طبیعت هست و آن‌چه هم در تصورات و تفکرات ما درآمده یا مقابل چشم ما دیده می‌شود همه این‌ها واقعیات و حقیقت‌ها است. این تفکیک‌ها وقتی درست است که در طبیعت نمونه‌ای از این تفکیکات وجود داشته باشد. بتوانیم ابعاد ماده را از ماده بگیریم یا اشکال را از اجسام جدا کنیم و بگوییم که این شکل و این طبیعت است و به دلیل این‌که شکل یک نمایش بی‌اساس است بگوییم طبیعت هم یک نمایش بی‌اساس است. در این برهان می‌گوییم ما و هر آن‌چه در طبیعت هستند واقعیات و حقیقت‌ها هستند که اگر ما به دنبال خود و طبیعت حرکت کنیم به سوی حقیقت و واقعیت رفته‌ایم نه به سوی هیچ و پوچ.

برهان بیست و سوم - وجود ظاهر و باطن یا مادیت و معنویت و مفاهیم دیگری مانند روح و جسم، همه این‌ها برهان این حقیقت است که در ماوراء وجودی عالم طبیعت حقایق دیگر غیر مادی به نام‌های روح و بدن و یا جوهر و عرض وجود دارد که از ادغام و ارتباط آن حقایق در ماده این همه حرکت و حیات بوجود آمده است. پیدایش مفهوم ظاهر و باطن در اجسام به معنای چیست؟ آیا ماده خودبخود می‌تواند ظاهر و باطن داشته باشد و یا این‌که ماده و جسم هم ظاهر و هم باطن است؟ ظاهر ماده چیست که باطن آن حقیقتی دیگر است؟ شما اجسام را از طریق تجزیه کمی و پراکنده نمودن مواد و ذرات آن در نظر بگیرید، آیا در این جسم، ظاهری غیر از باطن و یا باطنی غیر ظاهر قابل ظهور است؟ دل‌کره زمین را بشکافید تا هر جا می‌خواهید جلو بروید آن‌چه در ظاهر کره زمین بنام سنگ و خاک و مواد دیگر هست در باطن

آن هم هست و اگر مواد و املاح مختلف در ظاهر کره زمین یا در باطن آن هست، همه آن اختلافات فقط اختلاف صوری و هندسی است، در ظاهر و باطن ماده چیزی سوای ماده وجود ندارد و در عین حال که ظاهر و باطن جسم یک حقیقت هستند، چرا یک‌چنین لغات و مفاهیمی بنام ظاهر و باطن یا روح و جسم و جوهر و عرض پیدا شده است؟ پیدایش دو لغت و دو مفهوم مختلف از این‌جا پیدا می‌شود که ما در طبیعت با دو شیئی مخالف یکدیگر خواه مخالفت آن‌ها صوری یا ذاتی باشد روبرو می‌شویم، اگر با حقایق مخالف با یکدیگر روبرو نشویم دو لغت مخالف برای آن‌ها وضع نمی‌کنیم. به همین مناسبت لغاتی که در یک زبان برای اجسام وضع می‌شود یکی بیشتر نیست. می‌گوییم خاک و سنگ و کوه و دریا. اگر در دل کوه‌ها و دریاها با چیرهای دیگری روبرو شدیم مانند روبرو شدن با ماهی‌ها در دریا یا فلزات در دل کوه‌ها برای آن‌ها لغات دیگری وضع می‌کنیم. پس وقتی برای شیئی لغتی وضع کردیم تا زمانی که در آن شیئی با چیزی غیر آن روبرو نشویم لغت دیگری وضع نمی‌کنیم. اگر هم لغت دیگری وضع شود یک عمل عبث است. پس ما آن‌جا که با خاک‌ها و سنگ‌ها روبرو می‌شویم و یا با گیاهان و حیوانات مواجه می‌شویم لغت دوم در برابر لغت اول از چه مفهومی حکایت می‌کند؟

جسمی که شما با آن روبرو هستید گیاه است که در ظاهر و باطن از یک سلسله سلول‌های گیاهی ترکیب یافته است، همچنین جسم دیگر حیوان یا انسان. در کالبدشکافی انسان و یا حیوان آیا با چیزی غیر از گوشت و استخوان و یا مواد دیگری که مشابه آن‌ها هستند روبرو می‌شویم؟ به همین مناسبت مادیون عالم که به هر جا تاخته‌اند بجز جسم و ماده چیزی پیدا نکرده‌اند، قائل به یک اصل بنام ماده شده‌اند و همان را ازلی و ابدی دانسته‌اند. در این‌جا می‌گوییم لغات ظاهر و باطن و یا جوهر و عرض از کجا پیدا شده است؟ چرا می‌گوییم این ماده یا این جسم یا این حیوان و انسان ظاهر و باطن دارد و چرا فلاسفه قائل به حرکات جوهری شده‌اند و

جهان را به دو مفهوم جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند؟ آن‌ها در توضیحات خود می‌گویند پیدایش عرض بدون جوهر ممکن نیست و اگر جوهر نباشد عرض هم قابل نمود و نمایش نیست، به آن‌ها می‌گوییم در تجزیه یک گیاه و یا یک جسم دیگر در آن‌جا که مواد و املاح آن را از یکدیگر جدا می‌کنیم آیا در این تجزیه در آخر کار چیزی بنام جوهر و عرض باقی می‌ماند. آن‌چه در تجزیه بدست ما آمده است مانند ذرات و املاحی که پیکره گیاهان از ترکیب آن‌ها با یکدیگر ساخته شده است، آن‌چه بدست آمده جوهر است یا عرض؟ فقط ماده است و یا چیزی دیگر؟ همچنین در تجزیه یک مشت خاک و یا چند قطره آب، بجز این‌که ذرات ترکیب شده را از یکدیگر جدا می‌کنیم چیز دیگری داریم؟ پس شما به چه دلیل این ذرات تجزیه شده را به دو نام جوهر و عرض و یا ظاهر و باطن نام‌گذاری می‌کنید؟ در برابر لغت ظاهر چه چیزی وجود دارد که در برابر لغت باطن نیست؟ آیا پیدایش یک گیاه بجز ترکیب و تجمع اجزاء گیاهی با یکدیگر چیزی هست؟ همچنین در پیدایش تمامی اجسام. ما در صنایع خود اگر چند دانه گندم یا چیزهای دیگر را به یکدیگر بچسبانیم و آن‌ها را به شکل مخصوصی درآوریم آیا به دلیل همین تغییر شکل می‌توانیم برای شکلی که بوجود آورده‌ایم لغت ظاهر و باطن یا جوهر و عرض وضع کنیم یا مجبوریم بگوییم که آن یک شکلی است که در ظاهر و باطن بجز حبوبت اولیه چیزی نیست؟ مثلاً نجارها که از چوب، میز و مبل می‌سازند می‌توانند برای شکل‌هایی که بوجود آورده‌اند یک‌چنین لغاتی وضع کنند و بگویند در ظاهر این میز و مبل چوب‌هایی هست که در باطن آن نیست؟ چوب‌ها و هیزم‌ها را به هر شکلی درآورند بجز چوب‌ها چیز دیگری نیست، همین‌طور برای بقیه اجسام طبیعی.

برهان این‌که در مواد عالم و اجسام جهان دو لغت ظاهر و باطن یا جوهر و عرض وضع کرده‌اند چیست؟ مصادیق این دو لغت در اجسام طبیعت چه چیزی هست؟ ما انسان‌ها که برای موجودیت خود دو لغت بنام جسم و روح وضع کرده‌ایم مصادیق

این دو لغت در وجود ما و یا حیوانات دیگر چیست؟ اگر ما فقط انبوهی از مواد و ذرات طبیعت هستیم که به شکل مخصوصی درآمده‌ایم برای نشان دادن موجودیت ما فقط یک لغت بنام جسم و یا روح کافی بود. وضع این لغات نمایشگر حقایقی دیگر در ماوراء طبیعت است که آن حقایق چیزی غیر از مادیت اجسام است. یعنی در نهاد هر ذره‌ای و هر ماده‌ای یک حقیقت غیر مادی نهفته است که با بودن آن حقیقت می‌گوییم آن ماده زنده و متحرک است یا با نبودن آن حقیقت می‌گوییم آن ماده مرده و ساکن است. پیدایش دو مفهوم کمّیت و کیفیت هم برهان دوگانگی یا چندگانگی حقایق طبیعت است. زیرا پیدایش دو مفهوم از یک اصل ممکن نیست. با مواد عالم فقط کمّیت بوجود می‌آید. از اجتماع مواد و ذرات، محصولی بجز بزرگ شدن حجم و مقدار نخواهیم داشت. یک میلیون ماده ساکن همه در ارتباط با یکدیگر ساکن هستند و اگر در وضع اول متحرک باشند باز در ارتباط با یکدیگر متحرک هستند و یا چندین هزار انسان زنده همه با هم به هر شکلی که درآیند زنده هستند و اگر میت باشند در اجتماع با یکدیگر میت هستند. از یک‌چنین اجتماع و ترکیبی فقط کمّیت و مقدار پیدا می‌شود ولیکن لغات دیگر مانند حیات و حرکت و اثر و خاصیت قابل ظهور نیست. در این‌جا می‌گوییم ترکیب و هندسه برای استفاده از خاصیت‌ها و حرکاتی است که در دل ذرات بوجود آمده است نه این‌که اجتماع مواد و ذرات با یکدیگر مولد حرکت و خاصیتی باشد که در دل ذرات و مواد نبوده است. اگر مواد عالم در نهاد خود حیات و حرکت نداشته باشند، ما از مهندسی آن مواد در اجتماع با یکدیگر نمی‌توانیم مفهومی مانند حیات و حرکت ایجاد کنیم. یعنی هزار ماده ساکن به هر شکلی که درآیند ساکن هستند و اگر از اجتماع آن‌ها بر طبق هندسه معین، حرکت و حیات بوجود آید با پیدایش حرکت و حیات قضاوت می‌کنیم که آن ذرات و مواد مهندسی شده در نهاد خود و حقیقت خود چیزی غیر از عناوین مادیت و جسمانیت بوده‌اند. پس در این برهان می‌گوییم که در باطن موجودات عالم

چیزهایی هست که در ظاهر آن نیست و در ظاهر آن، چیزهایی هست که در باطن آن‌ها نیست. به همین مناسبت لغات ظاهر و باطن و جوهر و عرض بوجود آمده است، گرچه فلاسفه مفهوم عرض و مادیت عالم را اعتباری می‌دانند و برای آن مصداقی منهای جوهر قائل نیستند ولیکن به آن‌ها می‌گوییم منظور شما از اعتباری بودن مفهوم عرض چیست؟ اگر می‌گویید عرض در ذات و نهاد خود لاشیء و عدم محض است می‌گوییم برای عدم مفهوم و معنایی قابل ظهور نیست و اگر می‌گویید مفهوم و معنای عرض یک شیء وجودی است که با مفهوم دیگری بنام جوهر ترکیب شده است این خود برهان دوگانگی حقایق طبیعت است. مثلاً شما از اجتماع چند ماده با یکدیگر چه چیزی بنام عرض پیدا می‌کنید که سوای مادیت آن باشد؟ شما از گل‌ها، کوزه درست می‌کنید آیا این کوزه یا شکل آن بجز همان گل‌ها چیز دیگر هست؟ گرچه نام آن را عوض کرده‌اید و می‌گویید کوزه ولیکن این نام دوم شکل‌گیری گل است که آن شکل بجز گل چیزی نبوده است. گل‌ها از همان ابتدا شکل بوده‌اند، به شکل کره یا مربع یا مثلث یا چیزهای دیگر یعنی همان ابعاد ثلاثه. پس ابتدا گل‌ها را به دلیل شکل معین با کلمه گل نام‌گذاری کرده بودید و حالا همان گل‌ها را به دلیل شکل معین بنام کوزه نام‌گذاری می‌کنید. این‌جا اگر در نهاد کوزه بجز گل و شکل چیز دیگری نیست مفهوم عرض و جوهر یا ظاهر و باطن از کجا پیدا شده است؟ با این حساب می‌گوییم موجودات عالم در نهاد و در باطن خود حقیقت دیگری غیر از جسمانیت و مادیت هستند که آن حقیقت را بنام‌های حیات و حرکت و جوهر و چیزهای دیگر نام‌گذاری می‌کنیم. مفهوم عرض از شکل‌گیری اشیاء بوجود آمده است که آن شکل‌گیری محصول اجتماع ذرات و مواد عالم براساس هندسه و قاعده معین است و مفهوم جوهر و یا حرکت و حیات از ظهور خاصیت‌هایی بوجود آمده که مبدأ پیدایش آن خاصیت‌ها اصل دیگری بنام روح و حیات هست که آن روح و حیات مفهومی منهای مادیت و جسمانیت موجودات عالم است.

آیات قرآن و احادیثی که در تفسیر آن آیات بوجود آمده همه این‌ها نمایشگر زوجیت و دوگانگی حقایق طبیعت است. زیرا مفهوم زوجیت از ترکیب دو حقیقتِ مخالف یکدیگر پیدا می‌شود نه دو حقیقتِ یک‌نواخت و یک شکل نسبت به یکدیگر. تزویج از اجتماع دو فرد از یک جنس قابل ظهور نیست مگر این‌که آن دو فرد، فرق نهادی و ذاتی با یکدیگر داشته باشند. مثلاً دو نفر مرد یا دو نفر زن یا دو فرد دیگر از یک جنس و مشخصات قابل ترکیب با یکدیگر نیستند و بین آن‌ها تزویج قابل ظهور نیست یعنی اگر مبدأ جهان آفرینش فقط یک ماده بحت و بسیط باشد که آن مواد با یکدیگر اختلاف ذاتی و نهادی نداشته باشند از اجتماع آن‌ها ترکیب و تزویج قابل ظهور نیست. با این‌که عبارات قرآن حکایت از یک زوجیت عمومی در تمامی اشیاء عالم دارد. در آیه ۴۹ ذاریات می‌فرماید: « و من کل شیئ خلقنا زوجین اثنین » و در آیه ۳۶ سوره یاسین می‌فرماید: « خلق الازواج کلها مما تنبت الارض ». پس با این حساب می‌گوییم پیدایش لغات عرض و جوهر و ظاهر و باطن در لسان فلاسفه و مادیون برهان دوگانگی یا چندگانگی مبادی طبیعت است.

خلاصه‌ای از طرح موضوع براهین

تعریف برهان :

برهان و حجت به معنای حرکت از مسیر دلیل و استدلال به سوی حقایق است. وضوح مدلول از مسیر دلیل مانند وضوح صانع از طریق مصنوع و اثر از طریق مؤثر، برهان خوانده شده است. حرکت علمی از مسیر یک‌چنین دلیل و مدلولی احتجاج نامیده می‌شود. حرکات علمی از مسیر دلیل بدون ارتباط به مدلول و یا ارتباط کاذب، جدل خوانده شده است. حرکات علمی انبیاء و مؤمنین از مسیر برهان و احتجاج شروع می‌شود. حرکات علمی کفار از مسیر جدل و مجادله است.

برهان اول : اعتراف به وجود و تمام هستی‌ها ، انکار هستی‌ها درست به معنای یک جنون فکری و علمی خوانده می‌شود.

برهان دوم : هستی‌ها به حقیقت خود جلوه نموده‌اند، نه در لباسی بنام عرض و عدم. اگر عرض به معنای حقیقت نباشد، عدم است و عدم بخودی خود و بوسیله چیز دیگری قابل نمایش نیست.

برهان سوم : ظهور تغییرات در طبایع و حقایق مانند خود حقایق غیر قابل انکار است. هیچ حقیقتی در وضع اولیه خود متوقف نشده بلکه همه چیز به سوی کمال در حرکت است.

برهان چهارم : پیدایش هر نوع تغییر متوقف بر وجود سه اصل است:

۱- عامل مغیر ۲- شیء تغییرپذیر ۳- شیء که تغییر به کمک آن انجام می‌گیرد.

مثلا برای پیدایش حیات و حرکت در ماده ، اول اصلی که با آن حیات و حرکت پیدا می‌شود مانند روح و نیرو. دوم اصلی که در آن حیات ظاهر می‌گردد مانند ماده. سوم عاملی که از این ترکیب ، حیات و حرکت بوجود می‌آورد، مانند خداوند متعال. برهان پنجم - یک حقیقت بحت و بسیط بوسیله خود و به کمک خود بدون استفاده از دو عامل خارج وجود خود قابل تحول نیست. زیرا هر چیزی سوای خود چیزی نیست. ظهور تحول برای دستیابی به حقیقتی غیر خود است. تحول شیء برای رسیدن به خود و آثار ذاتی خود تحصیل حاصل است.

برهان ششم - ظهور اختلافات و تغییرات در مشتقات طبیعت، برهان این حقیقت است که مبادی حقیقت متفاوت و مختلف است زیرا ظهور تغییرات کمی و کیفی از یک حقیقت و در یک حقیقت محال و ممتنع است. اگر این تغییرات برای رسیدن به صفات ذاتی باشد تحصیل حاصل است و اگر برای رسیدن به صفاتی غیر صفات ذاتی باشد لازم است که آن حقیقت از خارج وجود خود کمک و مایه بگیرد.

برهان هفتم - پیدایش تضاد و تناقض در یک حقیقت بحت و بسیط محال و ممتنع است. زیرا پیدایش تضاد در یک حقیقت، مخالف با بساطت ذاتی آن است. دو شیئی متضاد جدا از یکدیگر هستند. مثلاً دو ماده در مادیت ضد یکدیگر نیستند و همچنین دو نور و روشنایی در نورانیت ضد یکدیگر نیستند. با این حساب، مبادی مختلف لازم است تا بر اساس آن در موجودات عالم تضاد و تناقض ظاهر گردد و چون در طبیعت همه جا با تضاد و تناقض روبرو هستیم از این راه کشف می‌کنیم که مبادی آفرینش با یکدیگر در تضاد و تناقض هستند.

برهان هشتم : مفهوم عدم مانند خود عدم است و این لفظ عدم که مفهوم پیدا کرده است عدم مضاف به وجود است نه عدم مطلق. پس عدم مطلق چیزی نیست که نقیض وجود باشد. با این برهان وجود خدا بر عدم سبقت دارد و یک‌چنان عدمی در عالم مفهوم یا در عالم خارج وجود ندارد که مانند وجود خدا ازلی و ابدی باشد.

برهان نهم : بر اساس براهین بالا در ارتباط با وجود و عدم، بین وجود و عدم مطلق تناقض پیدا نمی‌شود. پیدایش تناقض در یک حقیقت و در یک موضوع ممکن نیست مگر آن که آن یک موضوع از نظر صفت و حال در دو حال منفی و مثبت قرار گیرد مانند حی و میت، ساکن و متحرک. با این حساب، ساکن شیئی است منهای وجود حرکت نه عدم حرکت. میت هم شیئی است منهای وجود حیات نه فقط عدم حیات. همین‌طور ظلمت و ظلمات موادی هستند منهای نور و روشنایی نه فقط عدم نور و روشنایی.

برهان دهم : روی یک حقیقت بحت و بسیط فعل و انفعال بوجود نمی‌آید زیرا کار و فعالیت برای رسیدن حقیقت به شکل و وصفی است که فاقد آن است مانند مصالح ساختمانی که چون خانه و ساختمان نیستند روی آن فعل و انفعال صورت می‌گیرد با این حساب ظهور افعال خدا و ظهور فعل و انفعال در طبیعت نمایشگر تعدد مبادی

آفرینش است تا از ترکیب آن‌ها با یکدیگر فعل و انفعال صورت گیرد و انسان و خدای انسان روی آن مبادی فعل و عملی انجام دهد.

برهان یازدهم : کمالات و صفاتی که با ظهور آن‌ها تکامل صورت می‌گیرد، به عدم تعلق نمی‌گیرد. لازم است شیئی باشد منهای کمال تا با ظهور آن‌ها تکامل پیدا کند. پس پیدایش حیات و حرکت و نور و نورانیت که کمال است در شیئی قابل ظهور است که آن شیئی به ذات خود بالفعل و بالقوه فاقد صفت کمال باشد تا آفریننده از مسیر اضافات کمی و کیفی با استفاده از مبادی دیگر، آن شیئی فاقد کمال را به کمال برساند.

برهان دوازدهم : وجود تناقض در طبیعت برهان دوگانگی اصول طبیعت بوده و وجود تضاد، لااقل برهان سه‌گانگی اصول طبیعت است. زیرا با حسابی که گفته شد تناقض به معنی بودن و نبودن صفتی در شیئی است نه نبودن مطلق. پس در آن‌جا که می‌گوییم موت و حیات، به معنای حیات و عدم حیات نیست یا نور و ظلمت، به معنای نور و عدم نور نیست بلکه به معنای شیئی واجد حیات و فاقد آن است. تصور عدم شیئی و وجود همان شیئی که معمولاً تناقض باشد یک عدم و وجود وقوعی است نه یک عدم و وجود. هیچ وقت وجود شیئی عدم نمی‌شود فرض وجود عدم هم محال است. نفی و اثبات به صفت اشیاء تعلق می‌گیرد نه به وجود آن‌ها، زیرا عدم، وقوعی ندارد تا این که فرضی داشته باشد.

برهان سیزدهم : پیدایش مراتب کمی و کیفی در یک حقیقت بحت و بسیط محال و ممتنع است زیرا ظهور مراتب از مسیر حرکت انجام می‌گیرد و ظهور حرکت به این منظور است که شیئی متحرک می‌خواهد خود را به چیزی برساند که فاقد آن است. و آن چیزی که متحرک برای رسیدن به آن حرکت می‌کند در خارج وجود خودش است. زیرا اگر در داخل وجود باشد حرکت لغو بوده و تحصیل حاصل است که محال و ممتنع است.

برهان چهاردهم : خروج شیئی از وضعیت ذاتی خود محال است مگر این که این خروج به کمک عاملی خارج از وجود خود یا مایه‌گذاری از غیر خود باشد زیرا چنان که گفته شد خروج، یک نوع حرکت است و حرکت برای رسیدن به مقصد است. مقصد چیزی است که در مبدأ حرکت وجود ندارد. پس حرکت شیئی در خود و به وسیله خود تا با این حرکت از وضعیت ذاتی خود خارج گردد محال و ممتنع است زیرا تحصیل حاصل است.

برهان پانزدهم : تبدیل ذوات به غیر خود محال و ممتنع است. منظور از تبدیل ذوات این است که شیئی خودیت خود را رها کند و غیر خود گردد. این تبدیل غیر از تغییر و تکامل است زیرا تغییر و تکامل به معنی این است که شیئی با حفظ موجودیت اصلی خود به سوی کمال حرکت کند. تبدیل خلاف استقلال ذاتی ذوات است زیرا در تبدیل، شیئی اول بایستی به عدم برگردد و شیئی دوم بوجود آید اگر چنین شود شیئی اول و دوم ارتباط با یکدیگر ندارد. با این حساب تبدیل صورت نگرفته است و اگر شیئی صفت شیئی دیگر را پیدا کند، تغییر و تکامل است نه تبدیل ذوات.

برهان شانزدهم : هر چیزی در ذات خود ثابت و مستقل است یعنی اشیاء طبیعت استقلال ذاتی و وجودی دارند نه این که فقط عرض و عدم باشند، موجودات طبیعت نمایش وجود خدا نیستند بلکه اثر ارادی او هستند. مخلوقات با خالق خود تباین وجودی دارند نه فقط تباین ماهوی و اشتراک وجود. استقلال ذوات مبادی آفرینش منافات با مخلوقیت آنها ندارد که کسی بگوید ذات مستقل فقط خداوند است. خداوند در ذات خود مستقل و مستغنی است ولیکن ذوات مخلوقات را به اراده خود آفریده است. آفریدگان، بعد از آفرینش، مستقل هستند. رابطه ذوات موجودات با خدا مانند رابطه قطره با دریا نیست بلکه رابطه مصنوع با صانع است. ذوات مخلوقات اصول حقایقی است که خدا آفریده است نه این که فقط عوارض و ماهیات اعتباری

باشند. براساس استقلال ذوات گرچه ذوات موجودات ازلی نبوده‌اند و به اراده خدا پیدا شده‌اند ولیکن ابدی هستند مگر این که خدا به اراده خود آن‌ها را نابود کند.

برهان هفدهم : تکامل موجودات از طریق اضافات کمی و کیفی تحقق پیدا می‌کند نه این که فقط از مسیر تحول و حرکات وجودی و جوهری باشد. آن چه از تغییر و تکامل در موجودات و مخصوصا در انسان‌ها پیدا می‌شود محصول افاضه نور و نیرو و اضافه هندسه وجودی و استعداد است نه این که تحول ذوات ماده یا تجلی وجود خدا در آن‌ها باشد. صعود و نزول به معنی اشتقاق از ذات خدا و برگشت به آن ذات نیست بلکه به معنی حرکت شیئی از صفر به سوی بی‌نهایت است.

برهان هجدهم : اجزای مرکب در ذات خود فاقد اثر ترکیبی هستند، آن چه از ترکیب بوجود می‌آید در ذوات اجزاء مرکب نیست با این حساب مبادی آفرینش هر یک به تنهایی فاقد کلیه آثاری هستند که در آفرینش از طریق ترکیب بوجود آمده است. اصل نیرو پس از ترکیب با ماده، حرکت است نه این که در ذات خود، حرکت باشد، همچنین روح حیات پس از ترکیب با جسم، حیات است نه آن که در ذات خود حیات باشد. اگر اصل روح و اصل نیرو پیش از تعلق با جسم و ماده، حیات و حرکت باشد ترکیب این دو اصل با ماده لغو و عبث است زیرا منظور ما از ترکیب نیرو با ماده ایجاد حرکت است و اگر نیرو در ذات حرکت باشد چنین ترکیبی صورت نمی‌گیرد و براساس آن پیدایش سکون محال و ممتنع است.

برهان نوزدهم : اختلاف مشتقات طبیعت با یکدیگر اختلاف اعم و اخص مطلق است. تمامی آن‌ها چه در مادیات و چه در روحانیات با یکدیگر وجه مشترک دارند و براساس همین وجه مشترک، اختلاف تباینی بین مخلوقات وجود ندارد. پیدایش یک چنین اختلاف و اشتراک از مسیر ترکیب مبادی طبیعت صورت می‌گیرد ولیکن اختلاف مبادی طبیعت با یکدیگر اختلاف تباینی است و وجه مشترکی با یکدیگر ندارند.

برهان بیستم : اگر در مبادی آفرینش تعدد و اختلاف نباشد در فروع و مشتقات آن تعدد و اختلاف قابل ظهور نیست زیرا همه جا فروع و اجزاء از اصول بوجود می‌آیند و اضافه بر اصول چیزی به همراه خود ندارند.

برهان بیست و یکم : اختلاف مشتقات طبیعت با یکدیگر اختلاف صوری و هندسی است و اختلاف مبادی طبیعت با یکدیگر اختلاف ماهوی و حقیقی است نه فقط اختلاف عرضی و اعتباری مانند اختلاف اعداد.

برهان بیست و دوم : اصول و هستی در نمود و نمایش عین خود هستند نه این‌که در لباس نمود و نمایش فقط موجودات اعتباری و عدمی باشند. تمامی هستی‌ها در طبیعت، خود را نمایش می‌دهند. ماده در حقیقت خود همان است که در اجسام و ابعاد مشاهده می‌شود. نور هم در حقیقت خود همان است که روشنایی یا حرکت بوجود می‌آورد. تفکیک میان نمایش حقیقت و حقیقت یک عملی خلاف واقعیت است.

بحث درباره ایجاد اصول اشیاء و صورت هندسی آن‌ها بدون سابقه و بدون نقشه موجود قبلی :

این بحث از اساسی‌ترین بحث‌های مشکل و شاید لاینحل فلسفه است و بجز قرآن و پیشوایان معصوم(ع) کسی درباره آن نظر نداده است. بحث ما در اینجا دو قسمت است:

ایجاد اصول آفرینش یا مصالح ساختمانی و جهان و انسان؛

پیدایش هندسه‌ها و صورت‌ها و ترکیب‌ها تا رسیدن به اشکال موجود در عالم طبیعت؛

در بحث‌های گذشته ثابت شد که مبادی آفرینش و مصالح ساختمانی متعدد است و ثابت شد که پیدایش اختلاف و دوئیت از یک واحد و از یک حقیقت، محال و ممتنع است. همچنین ثابت شد مبادی آفرینش بجز ذات مقدس خداوند متعال شش

اصل است که به اضافه وجود خداوند که اصل ازلی و ابدی و بدون سابقه است اصول سبعة آفرینش نامیده شد.

اصول سبعة ثابت شده در مباحث گذشته عبارت بودند از :

اصل وجود خداوند متعال، آفریننده موجودات و مخلوقات عالم، وجود عظیم و نامتناهی فاقد کمّ و کیف و شکل و صورت و هر قید و شرطی که محدودیت علمی یا حسی در ذات مقدس او پیدا شود. حقیقتی که بنا به تعریف قرآن در سوره توحید، صمد است. به تفسیر امام باقر(ع) صمد یعنی خلأ داخل و خارج ندارد. معنای نداشتن خلأ داخلی به تعبیر امام (ع) که فرمودند: لا جوف له^{۹۱} یعنی در داخل وجود خدا خلایی وجود ندارد که به معنی نقص ذاتی یا صفتی باشد. چنان نقصی که برای برطرف شدن آن نیاز به غیر خود داشته باشد تا از غیر کمک بگیرد و نقص وجودی خود را برطرف سازد. یکچنین خلأیی یا نقصی در ذات مقدس او نیست. اما محدودیت خارجی یا نداشتن خارج به معنای این است که اگر فرض کنیم وجود خداوند متعال خارج دارد که در جایی تمام می‌شود و از آنجا به بعد خدا نیست و وجود خدا به آن خارج احاطه ندارد. معنای نداشتن یکچنین خارج وجود، محدودیت وجودی و ذاتی خداوند متعال است که می‌توانیم برای او در پهنه وجودش داخل و خارج فرض کنیم که در داخل وجود ناقص است و از یک مسافتی به آن طرف هرچند که میلیاردها سال نوری باشد وجودش به آخر می‌رسد و خارج پیدا می‌کند. فرض یکچنین داخل و خارجی در ذات مقدس خداوند متعال ایجاب می‌کند که نقص داخلی و محدودیت خارجی پیدا کند مانند ما انسان‌ها؛ که نقص داخلی و محدودیت خارجی داریم یعنی از داخل وجود نیازمندیم، دارای جوف و خلأ هستیم که اگر برطرف نشود خلأ وجودی به حال خود باقی می‌ماند، همچنین محدودیت خارجی

^{۹۱} التوحید للصدوق صفحه ۹۰

داریم اگر ما تا یک مسافت معینی در خارج وجود خود تصرف داشته باشیم دیگر بیرون از آن مسافت برای ما قابل تصرف نیست. معنای صمد، طرد همین دو فرض از ذات مقدس اوست یعنی خلأ داخلی و محدودیت خارجی ندارد و این خود به معنای بی‌نیازی ذاتی است که همین بی‌نیازی ایجاب می‌کند که ازلی و ابدی باشد زیرا اگر مسبوق به عدم باشد برای ظهور، احتیاج به عاملی سواى خود پیدا می‌کند. همچنین اگر ملحق به عدم باشد باز برای نابود شدن و به عدم رفتن عاملی برای خود لازم دارد و این دو محدودیت زمانی، درست به معنای دو محدودیت وجودی است که همه این محدودیت‌ها با بی‌نیازی ذاتی او سازگار نیست. پس او یک حقیقتی است مطلق و مجرد نافی هر نوع محدودیت زمانی و مکانی و وجودی و امثال آن. چنان است که در سوره توحید خود را تعریف می‌کند، احد است نه این که عدد باشد، پُر است نه این که پُری بعد از نقص و خلأ باشد. مبدأ ظهور موجودات نیست که ذات و وجود خود را به صورت مخلوقی جلوه دهد چنان که آب‌ها از خود بخار و قطره بوجود می‌آورد و یا مواد عالم برای پیدایش مشتقات، از وجود خود مایه می‌گذارند. پس خداوند متعال برای ایجاد مخلوقات از خود مایه‌گذاری نمی‌کند که او به جای علت باشد و موجودات به جای معلول و مشتقات. همچنین از اصلی سواى خود بوجود نیامده که مسبوق به عدم باشد و مشتق از یک مبدئی سواى خود باشد مانند موالید طبیعت که مبدأ اشتقاق دارند. با این حساب در جهان آفرینش نمونه‌ای و کفو و همتایی ندارد. اگر در داخل و خارج عالم میلیون‌ها سال در جستجو باشیم نمی‌توانیم در طبیعت به چیزی برخورد کنیم که نمونه ذات خدا یا اثر ذاتی او باشد چنان که حرکت و حیات در موجودات عالم اثر ذاتی روح است و جسمانیت اثر ذاتی ماده است. خدا در طبیعت نه اثر ذاتی دارد نه هم نمونه ذات خود، بلکه همه چیز در طبیعت اثر ارادی او است. او چنان است که خود را در کتاب خود وصف کرده است و جایز نیست که انسان‌ها خدا را به چیزی سواى آنچه خود را وصف کرده است

توصیف و تعریف کنند^{۹۲}. اثر ذاتی به معنای این که خداوند از وجود خود در چیزی سرمایه‌گذاری کند. مثلاً نور در چراغ‌ها اثر ذاتی دارد، برق در صنایع و فلزات اثر ذاتی دارد و یا روح در بدن اثر ذاتی دارد که چون وارد بدن می‌شود به جسم، حیات می‌دهد. خداوند این چنین در اشیاء و اشخاص اثر ذاتی ندارد که مثلاً وجودش را به قلب ما تعلق دهد و از شنوایی و دانایی ذات خود در ما شنوایی و دانایی بوجود آورد چنان که حلولی‌مذهب‌ها گفته‌اند بلکه عالم هر چه هست اثر ارادی خداوند متعال است مانند صنایع انسان‌ها که اثر ارادی آن‌ها است. اثر ذاتی مانند حرارت آتش در وجود ما و اثر ارادی مانند روشن کردن آتش در برابر ما.

اصل دوم : که مصالح ساختمانی جهان و انسان است اصل نور است. طبق مشاهدات عینی و بیانات امیرالمؤمنین(ع) اصل نور در ذات خود پنج اصل است که این پنج اصل هم واحدهای عددی نیستند که هر کدام محدودیت خارجی داشته باشند. اصل نور، مبدأ پیدایش نیروها و حرکت و حیات و روشنایی‌ها و رنگ‌ها و هر نوع کمالی است که در جهان ماده پیدا شده. این پنج اصل که بنام انوار سفید و سبز و زرد و سرخ و بنفش نامیده شده است منبع برداشت رنگ‌ها و شکل‌ها و حرکت و حیات در جهان ماده است.

اصل هفتم، ماده است که در ذات خود فاقد هر نوع کمالی است، در مقابل نورانیت، ظلمت است و در برابر نیروهایی که در آن حرکت و فعالیت بوجود می‌آورد فاقد نیرو است که ساکن نامیده می‌شود و در قیاس با ظهور حیات ذاتا میت است و در قیاس با ظهور رنگ‌ها ذاتا بی‌رنگی است که آن بی‌رنگی به سیاهی تعبیر می‌شود و در قیاس با عدم تناهی ذاتی انوار عالم، محدودیت ذاتی دارد. واحدهای عددی از آن بوجود می‌آید و جرم‌انیت و جسم‌انیت عالم چه لطیف باشد و چه کثیف باشد از آن

سرچشمه می‌گیرد. منبع و مبدأ برداشت تمامی مواد و اجسام عالم است، پیکره جهان آفرینش و مشتقات داخلی آن از این اصل سرچشمه می‌گیرد و حیات و حرکت موجودات عالم از اصل نور، سرچشمه می‌گیرد.

بحث ما این‌جا درباره این حقیقت است که آیا اصول نامبرده که مصالح ساختمانی موجودات عالم است مانند وجود خدا ازلی و ابدی بوده یا این اصول مسبوق به عدم بوده و ملحق به عدم خواهد بود. با فرض مسبوق و ملحق بودن به عدم، بدون سابقه ایجاد شده است، اولیت زمانی دارد و اعدام ذاتی و وجودی خواهد شد و در نتیجه محدودیت زمانی خواهد داشت. آیا مصالح جهان آفرینش بدون سابقه ایجاد شده است یا با سابقه بوده است؟ اگر آن اصول، بدون سابقه بوده است و مانند ذات خدا ازلی و ابدی بوده و احتیاج به ایجاد نداشته، اعدام هم نخواهد شد یا این‌که از نظر زمان، ازلی و ابدی نیست، مسبوق به عدم بوده و به اراده ابدعی و ایجاد خدا و بدون این‌که مبدئی داشته باشد بوجود آمده است و چون به اراده خدا ایجاد شده به اراده او اعدام خواهد شد. پس در نتیجه اول و آخر زمانی خواهد داشت.

ایجاد شیئی بدون مبدأ و بدون سابقه فرضیه‌ای است که فقط در آیات قرآن و بیانات علمی ائمه اطهار(ع) به آن اشاره شده است ولیکن دانش بشری از هر گروهی، آن را قبول نکرده‌اند. مادیون گفته‌اند: ماده مبدأ پیدایش جهان است، صورت‌ها و شکل‌ها از این ماده حادث است ولیکن اصل ماده که مبدأ پیدایش صورت‌ها و شکل‌ها است ازلی و ابدی است. همین ماده آفریننده تمامی مشتقات است که از آن سرچشمه گرفته است اما فلاسفه یونان هم که قائل به وجودی فوق ماده هستند و ماده را یک مرحله نازل‌تری از آن وجود می‌دانند می‌گویند: وجود، یک حقیقت است که در ذات خود بحت و بسیط بوده، فاقد همه محدودیت‌های حسی و علمی است. همان وجود مبدأ پیدایش تمامی مشتقات عالم، از جمله ماده و مشتقات آن است. می‌گویند وجود یک حقیقت است و آن یک حقیقت مبدأ تمامی موجودات است و

آنچه می‌سازد از خود مایه می‌گذارد، آن وجود بدون شرط و قید، خالق نامیده شده است و در لباس شرطها و قیدها مخلوق است. می‌گویند جهان آفرینش از نظر شکل و حدود و قید و شرط حادث است و از نظر وجود و هستی، قدیم. پس آنها نیز مانند مادیون قائل به یک حقیقت هستند که مبدأ موجودات است، ازلی و ابدی است. بسیاری از عرفای وحدت وجود مباحث فلسفی و علمی خود را بر این اصل وجود و ماهیت پایه‌گذاری کرده‌اند. با این حساب در دنیای فلسفه و مادیت، اعتقاد به این حقیقت که پیدایش اصلی بدون سابقه امکان دارد وجود ندارد. می‌گویند مشتقات از مبادی، حادث است نه این که مبادی هم حادث باشند. فلاسفه و مادیون ارتباط حادث را به وجود قدیم، ارتباط رتبی یا ارتباط علت و معلولی می‌دانند نه ارتباط زمانی یا ارتباط مصنوع با صانع یا به عبارت دیگر می‌گویند موالید عالم و مخلوقات جهان اثر ذاتی خدا هستند مانند حرارت در قیاس با آتش و روشنایی در قیاس با نور. نه اثر ارادی مانند ارتباط مصنوع با صانع و ارتباط سخن با گوینده .

ما در اینجا برای اثبات این که مبادی آفرینش بدون سابقه ایجاد شده و ارتباط مبادی با ذات خدا ارتباط رتبی و علت و معلولی نیست ابتدا آیاتی از قرآن و احادیثی از ائمه اطهار(ع) ایراد می‌کنیم و به شرح و بیان آن می‌پردازیم.

اولین کلمه‌ای که در معرفی پیدایش بدون سابقه در قرآن استعمال می‌شود کلمه بدیع و ابداع است.

لغاتی که برای ایجاد شیئی و در معرفی صنعت استعمال شده است سه نوع است :
اول، ابداع که به مناسبت آن خدا را بدیع می‌گویند و می‌فرماید: «بدیع السموات
والارض».^{۹۳}

دوم، جعل که به مناسبت آن خدا را جاعل می‌نامند مانند آیات «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ
وَالنُّورَ»^{۹۴}، «والم نجعل الارض محادا»^{۹۵} و «جعل الليل سكونا».^{۹۶}

سوم، کلمه خلق که به مناسبت آن خدا را خالق می‌نامند مانند آیات: خلق
السموات و الارض و امثال آن. در حاشیه این سه لغت، به تناسب، کلمات براء، باری
، ذره، ذاری، صور، مصور و امثال آن بکار می‌رود. کلمات ابداع و جعل و خلق در
طول یکدیگر قرار می‌گیرد یعنی پیدایش کلمه دوم پیش از پیدایش کلمه اول محال
است زیرا ظهور معنی دوم متوقف بر ظهور معنی اول است ولیکن کلمات دیگر مانند
صفت ترکیب و تصور و هندسه و امثالهم در عرض کلمات بالا بکار می‌روند. ابداع به
معنای پیدایش شیئی بدون سابقه است. ایجاد ماده‌ای یا نوری یا شیئی دیگر که در
طبیعت سابقه ندارد و نمونه‌ای برای آن جز در علم خدا پیدا نمی‌شود. یک‌چنین
پیدایشی را از نظر ارتباط با فاعل، ابداع و از نظر ارتباط با مجعول، بدعت نامیده‌اند.
کلمات بدیع و ابداع در آیات قرآن همه‌جا در موردی استعمال می‌شود که خداوند
شیئی و یا شکلی را بدون سابقه و بدون نقشه و نمونه قبلی آفریده است و بدعت هم
از نظر ارتباط با جعل قانون بدون سابقه از همین ماده است. یعنی جعل قانونی که

^{۹۳} آیه ۱۱۷ سوره بقره

^{۹۴} آیه یکم سوره انعام

^{۹۵} آیه ۶ و ۷ سوره نبأ

^{۹۶} آیه ۹۶ سوره انعام

نمونه طبیعی در طبیعت یا دینی در کتاب خدا ندارد. قانونی که بدون ارتباط با طبیعت انسان یا کتب آسمانی جعل می‌شود بدعت نامیده‌اند. اما کلمه جعل در ارتباط با حقیقت دادن و خاصیت دادن به شیئی استعمال می‌شود مانند موردی که خداوند مرده را زنده کند یعنی یک جسم و ماده که فاقد خاصیتی بنام حیات یا شعور و ادراک است، حیات می‌دهد، مرده را زنده می‌کند یا زنده را می‌میراند. زیرا شکل‌گیری برپایه خاصیت‌های ذاتی ممکن است. اگر شیئی فاقد خاصیت ذاتی باشد مهندسی آن به صورت و شکلی معین خاصیت بوجود نمی‌آورد. پس هندسه و مهندسی برای استخراج خاصیت‌های ذاتی است نه برای ایجاد آن خاصیت‌ها. جعل در استعمالات خود بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب.

جعل بسیط به معنای ایجاد شیئی بدون سابقه و بدون ماده اولیه است.

جعل مرکب به معنی تغییر دادن ذوات از حالی به حال دیگر مانند تبدیل آب و خاک به گیاه و تبدیل گیاه به حیوان و امثال آن. جعل بسیط در استعمالات خود یک مفعولی است زیرا عمل عامل روی یک حقیقت انجام می‌گیرد مانند جعل الماء و جعل الحیاه و امثال آن.

اما جعل مرکب دارای دو مفعول است زیرا عامل روی دو شیئی کار می‌کند که شیئی اول را از حال اول به حال دوم انتقال می‌دهد مانند کلمات، جعل التراب فاکهة، جعل الجبال اوتادا.

اما کلمه خلق در مهندسی و شکل‌گیری اشیاء بکار می‌رود. شکل دادن به چوب‌ها تا به صورت میز و مبل درآید، شکل دادن به مصالح ساختمانی تا به صورت ساختمان درآید یا شکل دادن به مواد خام طبیعت تا به صورت مطلوب درآید خواه این شکل‌گیری به وسیله انسان باشد یا به وسیله طبیعت. آن‌جا که خداوند متعال مواد اولیه موجود و مجعول را در هندسه‌های مختلف به صورت‌های مختلف مهندسی می‌کند از

آن مواد اولیه گازهای مختلف و از گازهای مختلف هواها و آبها و عناصر دیگر می‌سازد، این شکل‌گیری که برای استفاده و استخراج خواص مواد اولیه بوجود می‌آید خلق می‌نامند. خلق از ماده خلق و خلقت به معنای رها کردن صورت اول و پیدایش صورت تازه است. جامهٔ کهنه را ثوب خلق می‌گویند به تناسب این که حالت اولیه خود را که نو بوده است رها کرده است. در مهندسی اشیاء و صورت‌گیری آن‌ها مشاهده می‌کنیم که مواد اولیه در صنایع طبیعی و انسانی، صورت‌های اولیه خود را رها می‌کنند و صورت تازه‌تری می‌گیرند، لذا کلمات خلق و یخلق غالباً در حالت دوم اشیاء که با مهندسی خالق بوجود آمده استعمال می‌شود. اگر همراه کلمه خلق بخواهند مواد اولیه شیئی را که به صورت تازه درآورده‌اند معرفی کنند کلمه مین را بکار می‌برند مانند: خلق من الماء بشرا و خلق من التراب فاکهة و امثال آن.

کلمه جعل و ابداع به‌وسیله انسان و با علم و قدرت او بدون مداخله خدا و عوامل طبیعت ممکن نیست، یعنی انسان نمی‌تواند جاعل و مبدع باشد زیرا پیدایش مفهوم جعل و ابداع به‌وسیله انسان ممکن نیست یعنی انسان نمی‌تواند شیئی بدون سابقه ایجاد کند یا این که خاصیت ذاتی در اشیاء بوجود آورد که از آن تعبیر به جعل ماهیت می‌کنند. انسان‌ها همه جا می‌توانند از مواد مجعول در طبیعت استفاده کنند و با مهندسی خود آن مواد مجعول را به صورت‌های مختلف درآورند و استفاده‌های متفاوت داشته باشند. مثلاً انسان‌ها نمی‌توانند موادی بسازند تا آن را به شکل آب و هوا درآورند یا موادی بسازند تا از ترکیب آن‌ها با یکدیگر خاک و آب یا چیزهای دیگر بسازند بلکه می‌توانند از مواد مجعول در طبیعت استفاده کنند و از طریق تجزیه و ترکیب آن‌ها با یکدیگر صورت‌هایی بسازند. پس بر اساس تفکر و اراده خود نمی‌توانند جاعل و مبدع باشند ولیکن می‌توانند خالق و صانع و مهندس باشند.

در این رابطه امام باقر(ع) می‌فرماید: «لَنْ يُخْرَجَ الْأَشْيَاءُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ وَ لَنْ يُخْرَجَ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ وَ لَنْ يُجْعَلَ الشَّيْءُ شَيْئًا إِلَّا اللَّهُ»^{۹۷} یعنی ایجاد شیء بدون سابقه مخصوص خداوند متعال است، همچنین اعدام ذوات تا مرحله عدم، چنان اعدامی که تفاله‌ای و ماده‌ای از آن باقی نماند مخصوص خداوند متعال است. این سه عمل را با استعمال کلمه الّا در انحصار خداوند معرفی فرموده که با مفهوم خود دلالت می‌کند انسان‌ها از این سه مرحله به بعد روی طبیعت می‌توانند کار کنند و صناعی بوجود آورند. در ارتباط با کلمات بالا و استدلال به آیات قرآن و احادیث موضوع جعل مواد و ذوات بدون سابقه مطرح می‌شود.

دلایل نقلی ایجاد بدون سابقه

اولین آیه‌ای که از جعل بدون سابقه و بدون مبدأ خبر می‌دهد آیه اول سوره انعام است. خداوند می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ»^{۹۸} این آیه شریفه آفرینش آسمان‌ها و زمین‌ها را با کلمه خلق و آفرینش نور و ظلمت را با کلمه جعل معرفی می‌کند. این را می‌دانیم که آسمان‌ها و زمین‌ها به دلیل شکل و هندسه آسمان و زمین است نه به دلیل مواد اولیه یا مصالح ساختمانی زیرا آسمان و زمین و کرات آسمانی، ساختمانی است که به اراده خداوند متعال ساخته شده و به شکل‌های مخصوص درآمده است. آسمان را به دلیل فضا و به دلیل کراتی که موجودیت آن را تشکیل داده‌اند آسمان می‌نامند. کرات آسمان از ذرات و موادی مانند کره زمین تشکیل یافته است که به دلیل اجتماع گازهای مختلف به صورت خورشیدها و به دلیل تراکم مواد و اجسام

^{۹۷} خطبه اول نهج البلاغه

^{۹۸} آیه اول سوره انعام

مختلف به صورت زمین‌ها درآمده است اما فضای آسمان یا خلأ مطلق است یا گازهای رقیق و کثیف به صورت هوا.

در جمله دوم مواد اولیه‌ای که تشکیل‌دهنده تمامی فضاها و موجودات فضایی است تحت جمله «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» تذکر می‌دهد. ظلمات طبق تعریفاتی که گذشت، ذرات و موادی هستند فاقد نور و نیرو. در آن‌جا روشن شد که ماده را به دلیل فقدان نور، ظلمت می‌نامند نه این‌که به دلیل عدم نور، ظلمت باشد یعنی ظلمت، شیئی فاقد نور است نه عدم نور و مواد عالم به دلیل فقدان نور به تاریکی و سیاهی می‌گراید و به دلیل ترکیب با نور، روشنایی پیدا می‌کند. نور در خلأ مطلق، روشنایی بوجود نمی‌آورد زیرا پیدایش روشنایی از انعکاس نور در ماده یا ترکیب آن با ماده پیدا می‌شود نه به دلیل نور مطلق. با این حساب موجودیت آفرینش و نهاد اصلی آن را نور و ماده تشکیل می‌دهد و تمامی موجودات از ترکیب این دو اصل با یکدیگر پیدا می‌شود. نور و ماده اصول اولیه جهان آفرینش هستند. در این آیه خداوند این دو اصل را با کلمه جعل بسیط یادآوری می‌فرماید: جعل النور، جعل الظلمات. اگر نور و ظلمت از مبدأ دیگری بوجود می‌آمدند و خداوند ابتدا مبادی نور و ظلمت را خلق می‌کرد و از آن مبادی، نور و ظلمت را می‌آفرید لازم بود که از خلقت نور و ظلمت با کلمه جعل مرکب یادآوری کند. یعنی جعل دو مفعولی که مفعول اول اشاره به مبادی باشد و مفعول دوم به صورتی و بنایی که از آن مبادی ساخته شده است. خداوند در این دو جمله، نور و ظلمت را در وضع اصلی خود معرفی می‌کند. زیرا مواد عالم چنان‌که در مباحث گذشته روشن شد در انتهای کمی و کیفی خود که نور و نیرو و حیات و روشنایی خود را از دست داده‌اند به ظلمت محض تبدیل می‌شوند و نور و نیرو و حیات هم به نور مطلق و یا روح مطلق تبدیل می‌شوند. با این حساب اصل نور در ذات خود نور است و این نورانیت حالت اولیه آن است و اصل ماده در ذات خود ظلمت است پس نور و ظلمت حالت اولیه مواد عالم و مصالح آفرینش است. یعنی نور



و ظلمت مبدأ است نه این که از مبدئی بوجود آمده باشد که در مباحث گذشته اصل نور به‌عنوان واحد مبدئی و اصل ماده یا ظلمت به‌عنوان واحد عددی معرفی شد. پس در این آیه خداوند با کلمه جعل بسیط خبر می‌دهد که دو اصل نور و ظلمت بدون سابقه و بدون این که مبدأ دیگری داشته باشند آفریده شده و این دو اصل مبدأ سایر مشتقات و موالید عالم گردیده است.

آیات دیگر در این رابطه، ارتباط دو آیه یکی در سوره مریم و یکی در سوره دهر با یکدیگر است و تفسیری که از امام باقر(ع) از این دو آیه شده است. آیه اول سوره دهر که ترجمه آن در این جا ذکر می‌شود این است که خداوند انسان را متوجه سابقه خود پیش از حیات می‌کند و می‌فرماید: آیا روزگاری بر انسان گذشت که از او نام و نشانی در عالم نبود.^{۹۹} امام باقر(ع) در تفسیر لم یکن شیئاً مذکوراً می‌فرماید: پس انسان پیش از این شیئی بوده ولیکن مذکور نبوده و نام و نشانی نداشته است زیرا حرف نفی در این آیه به شیئیت انسان نمی‌خورد بلکه مربوط به قید آن شیئی است یعنی مربوط به کلمه مذکور می‌شود که می‌فرماید: لم یکن شیئاً مذکوراً ، مذکوریت شیئی را برمی‌دارد نه شیئیت آن را. پس انسان پیش از این به‌عنوان شیئی بوده است ولیکن به‌عنوان انسان که به انسانیت شناخته می‌شود و نام و نشانی از او در عالم باشد نبوده است. شیئی بوده و انسان نبوده و یا به تعبیر دیگر مصالح ساختمانی بوده و ساختمان نبوده است مانند صنایع انسانی که پیش از ساخته شدن شیئی هستند نه آن چیزی که ما ساخته‌ایم و آن را اسم‌گذاری کرده‌ایم. اما آیه ۶۷ سوره مریم که اشاره به ماقبل خلقت انسان می‌شود و نفی شیئیت می‌کند این است که می‌فرماید: «وَلَا يَذُكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا»^{۱۰۰} ، آیا انسان به خاطر نمی‌آورد که

^{۹۹} آیه اول سوره انسان

^{۱۰۰} آیه ۶۷ سوره مریم

پیش از این او را خلق کردیم در حالی که اصلاً چیزی نبوده است با این که اشیاء عالم پیش از آفرینش به صورت مبادی و مواد اولیه هستند و لا شیء مطلق نیستند. مشتقات خاکی پیش از اشتقاق، خاک هستند و عناصر آب و هوا و گازها پیش از ظهور به این صورت‌ها، مواد اولیه هستند. با این حساب از تمامی مشتقات طبیعی و صنایع انسان در اشاره به ماقبل، نفی اسم و عنوان و نفی موجودیت به شکل مخصوصی می‌شود و نفی شیئیت نمی‌شود. این آیه شریفه ضمن اشاره به ماقبل ظهور انسان نفی شیئیت می‌کند نه نفی انسان بودن یا چیزی دیگر. پس به این حقیقت اشاره می‌کند که انسان در گذشته‌ها پیش از آن که خلق شود چیزی نبوده، یعنی مواد اولیه‌ای هم نبوده است که از آن انسان ساخته شود. آیات نامبرده در ارتباط به روایات مکرر و مؤکدی که از پیشوایان معصوم رسیده است همه جا اشاره می‌شود به این که جهان آفرینش چه از نوع صورت‌ها و هندسه‌ها و چه از نوع مبادی، بدون سابقه و بدون مبدأ خلق شده است. حضرت زهرا(س) در یک سخنرانی عظیم و علمی که در مسجد برای احقاق حق خود ایراد فرمودند این جمله را یادآوری کردند که ، «ابتدع الاشياء لامن شیئ کان قبلها»^{۱۰۱}. خداوند اشیاء را بدون مبادی و سابقه قبلی خلق فرموده است و همچنین در موارد زیادی در نهج‌البلاغه مولا (ع) فرمودند: «خلق الاشياء لا من اصول ازلیه و لا من اوائل ابدیه» ، یعنی اشیاء را بدون این که یک مبدأ ازلی و بدون سابقه داشته باشند خلق فرموده و اصول ازلی یعنی مبادی بدون زمان و بدون اول، یعنی مبادی که مسبوق به عدم نبوده است. وصف خداوند متعال با کلمه ازلیت به دلیل این است که ذات خدا مسبوق به جعل جاعل و آفریننده نیست و ابدیت خدا هم یعنی آن ذات پاک ملحق به عدم نخواهد بود. به دلیل عدم محدودیت زمانی در گذشته و آینده، ازلی و ابدی شناخته شده

^{۱۰۱} احتجاج علی أهل اللجاج، جلد ۱، صفحه ۹۸، فرازی از خطبه حضرت زهرا س

است. در این جمله مولا(ع) از مبادی آفرینش نفی ازلیت و ابدیت می‌کند و می‌فرماید: «لا من اصول ازلیه و اوائل ابدیه»^{۱۰۲}. استعمال کلمه ابدیت در مبادی آفرینش تنها به اعتبار نامتناهی بودن آن در آینده‌ها نیست بلکه محدودیت زمانی آن را اثبات می‌کند یعنی مبادی آفرینش مانند وجود خدا از نظر زمان نامحدود نیست بلکه محدود است و باز نظیر این جمله در خطبه دیگر می‌فرماید: «إِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا وَأَنْشَأَهَا بِلَا أَحْتِدَاءٍ امْتِلَاءٍ امْتِثْلَهَا». یعنی خداوند متعال موجودات عالم را بدون سابقه و بدون مبادی همچنین بدون وجود نقشه‌هایی که قبلاً باشد آفریده است. در این جا مشاهده می‌کنیم که برای تأکید مسبوقیت به عدم و بدون سابقه، حرف نفی را بر من شیئی مقدم می‌دارد و می‌فرماید: لا من شیئی. ممکن بود که بگویند من لا شیئی که فرمود لا من شیئی اگر می‌فرمود: من لا شیئی و من را بر لا شیئی مقدم می‌داشت لازمه‌اش این بود که عدم مبدأ وجود باشد. در این جا راه اشکال برای مادیون عالم باز می‌شد که بگویند عدم مبدأ وجود شده است و چون مبدئیت عدم، محال و ممتنع است بگویند پس عدم شیئی بوده که ارزش شیئیت نداشته و خدا آن را مبدأ موالید طبیعت قرار داده است و آن شیئی که ارزش شیئیت نداشته، مواد اولیه طبیعت است در وضعی که فاقد کمّ و کیف باشد. زیرا شیئیت یا ارزش اشیاء به دلیل کمّیت و کیفیت است و این کمّیت و کیفیت که عرض است بدون معروض قابل ظهور نیست. پس معروض کمّیت‌ها و کیفیت‌ها آن قدر بی‌خاصیت و بی‌ارزش است که اطلاق شیئیت بر آن جایز نیست برای این که راهی برای این اشکالات و خیالات پیدا نشود و مردم گمان نکنند که مبادی آفرینش مجعول نبوده است. امام(ع) حرف نفی را بر من مقدم می‌دارد و می‌فرماید: لا من شیئی، یعنی اصلاً شیئی

^{۱۰۲} فراز اول نهج البلاغه

نموده که خدا آن را به صورت‌های موجود طبیعت درآورد بلکه ابتدا مبادی را بدون سابقه آفریده و مشتقات مبادی را از آن مبادی بوجود آورده است.

حدیث دیگر در این رابطه در کتاب بحار جلد ۱۷ (چاپ قدیم) در صفحات ۱۶ و ۱۷ مرد دانشمندی خدمت امام باقر(ع) می‌رسد و عرض می‌کند:

ما هو اول شیئ خلقه الله تعالی - فقال علیه السلام الاصل الذی بدء الاشیاء.

در این حدیث سائل از اولین چیزی که خداوند در عالم خلق فرموده سؤال می‌کند. امام جواب می‌دهد که اولین مخلوق همان اصلی است که مبدأ موجودات عالم شده و مخلوقات از آن سرچشمه گرفته است پس از آن در همین حدیث حضرتش ادامه می‌دهد و می‌فرماید: اگر موجودات عالم از یک اصل ازلی و بدون سابقه خلق شده باشند، آن اصل ازلی که مبدأ مشتقات عالم قرار گرفته است مخلوق خدا نیست و خدا نمی‌تواند مدعی جعل یک اصلی باشد که از ازل همراه او بوده است. با این که خداوند در کتاب مقدس خود ادعا می‌کند که تمامی موجودات عالم را از ذوات و شکل‌ها و صورت‌ها آفریده و آن‌ها را خلق فرموده است. لازم بود که در این ادعا فقط بگوید خالق شکل‌ها و ماهیت‌ها هست نه خالق ذوات و حقیقت‌ها. باز در همین حدیث می‌فرماید: اگر بگوییم خداوند متعال موالید و مشتقات عالم را از ذات خود بیرون داده و بوجود آورده است لازم‌ه‌اش این است که ذات خالق به صورت مخلوق درآید و ذات مخلوق، جزیی از خالق باشد. یک‌چنین آفرینش و جلوه‌ای هم برخلاف حقیقت ذات مقدس خداوند متعال است زیرا او یک حقیقتی است مجرد، فاقد کمّ و کیف و فاقد هر نوع ترکیب. یک اصل مجرد نمی‌تواند جلوه‌ای خلاف واقعیت خود داشته باشد. پس وجود خدا مبدأ موجودات و مخلوقات نیست بلکه مُبدع تمامی آن‌ها است. پیش از این حدیث خداوند در سوره توحید با جمله لم یلد، از وجود خود نفی مبدئیت می‌کند و نشان می‌دهد که موجودات عالم جلوه ذاتی او نیستند و از ذات او بوجود نیامده‌اند بلکه جلوه ارادی او هستند مانند رابطه مخلوق با خالق. دراین

رابطه مولاعلی(ع) در ردّ کسان‌ی که ذات خدا را مبدأ و معاد موجودات عالم می‌دانند و می‌گویند موجودات از وجود خدا شروع و به وجود او برمی‌گردند می‌فرماید: «کیف یجری علیه ما هو أجراءه و یعودُ إلیه ما هو أبدأه و یحدّث فیه ما هو أحدثه إذا لتفاوتت ذاته و لتجزّ أکمه و لامتنع من الازل معناه»^{۱۰۳}.

با جمله تعجب که دلالت بر امتناع یک‌چنین فرضیه‌ای دارد می‌فرماید: چطور و چگونه از ذات او جدا می‌شود چیزی که به اراده خود ایجاد کرده تا مبدأ موجودات باشد و چگونه به ذات او برمی‌گردد چیزی که به اراده خود در مسیر تکامل و تحول جاری ساخته است به‌گونه‌ای که ذات او معاد باشد. اگر چنین باشد که ذات او مبدأ و معاد باشد پس ازلیت وجود او لغو می‌گردد زیرا آن شیئی که بدون سابقه ظاهر شده است و در معرض حدوث حوادث قرار گرفته نمی‌تواند ازلی و ابدی باشد. پس ذات او مبدأ مشتقات نیست زیرا مشتق و مشتق‌منه در حقیقت یک جزء است و آثار ذاتی یک حقیقت هستند و نمی‌توانند مخالف یکدیگر باشند. این جمله از نهج‌البلاغه با جمله لم یلد، در سوره توحید همراه حدیث بالا از امام باقر(ع) یک حقیقت را می‌پروراند و آن این‌که ذات خدا به‌صورت مخلوق جلوه نمی‌کند و آن ذات مبدأ موالید و مشتقات عالم نیست.

در مباحث گذشته هم روشن شد که جلوه ذاتی خدا ممتنع و محال است زیرا جلوه به معنای ظهور شیئی است در جایی که نیست و در خلایق که فاقد ظهور آن شیئی است تا در آن خلأ ظاهر گردد و خود را نشان بدهد و یک‌چنین خلایق نسبت به ذات مجرد و نامتناهی خداوند متعال محال است زیرا کجا هست که او نیست تا در آن‌جا جلوه کند یا چیزی از خود بروز دهد.

^{۱۰۳} نهج‌البلاغه، بخشی از خطبه ۱۸۶

اگر ذات خدا مبدأ اولین موجود یا موجوداتی باشد که از آن مشتق و متولد شده است اولاً چطور ممکن است یک حقیقتی آثار ذاتی خود را رها کند و به آثار غیر ذاتی جلوه کند؟ او که در ذات خود بسیط و مجرد است و بجز خود چیزی نیست چطور می‌تواند جلوه غیرخودی داشته باشد؟ این موجودات که مشتقی یا جلوه‌ای از ذات او هستند امر دایر است بین این دو حقیقت که یا خود او باشند یا غیر او. چگونه با این همه عیوب و نقائص و کمبودها خود او هستند؟ آیا می‌شود آتش در جایی آتش نباشد و یا آب با این که آب است خاصیت آبی خود را رها کند؟ قطره که از دریا جدا می‌شود حامل کلیه آثار و املاحی است که در دریا وجود دارد، آب است و غیر آب نیست. ما اگر این چنین قطره‌ای از آن ذات مجرد و بسیط باشیم بایستی واجد تمامی آثار ذاتی و وجودی خدا باشیم، علم، قدرت، حکمت، مجرد و مبری از تمامی نواقص و آثار غیر ذاتی، هم‌چنان که قطره در تمامی آثار ذاتی دریا با دریا شریک است. اگر ظهور شیئی از ذات خدا به اضافه یا منهای اثری از آثار ذاتی خدا باشد تا با این اضافه و یا منهای غیریتی بوجود آید که مثلاً خداوند اثری از آثار ذاتی خود را از مشتق بردارد یا اضافه کند با این که محال است (زیرا آثار ذاتی از ذات قابل رفع نیست) در این صورت در ذات خود تجزیه بوجود می‌آورد که شیئی منهای هر نوع کمیت و کیفیت، کمیت و کیفیت‌پذیر می‌گردد و اگر در این جلوه یا اشتقاق چیزی بر ذات خود اضافه کند تا غیریتی بوجود آید و فرقی باشد بین مبدأ و مشتق، آن اضافه از کجا بوجود آمده و از چه منبعی برداشت شده است؟ اگر آن اضافه از یک اصل ازلی باشد که لازمه‌اش این است که با خدا، غیر خدا باشد و اگر آن اضافه از یک اصل حادث باشد لازمه‌اش اثبات قدرت ابداعی خداوند است که او می‌تواند در خلأ مطلق بدون اصل و سابقه چیزی ایجاد کند. پس با فرض مبدئیت وجود خداوند متعال و امتناع ایجاد شیئی بدون سابقه، ظهور غیریت که به دلیل اضافه یا منهای نسبت به مبدأ پیدا می‌شود محال و ممتنع است. پس بایستی از ذات مقدس خداوند



متعال نفی مبدئیت کنیم و بین وجود او و تمامی موجوداتی که در عالم پیدا شده است تباین وجودی قائل شویم و تمامی موجودات عالم را اثر ارادی او بدانیم و بین مخلوق و خالق فاصله زمانی قائل شویم نه فقط فاصله رتبی. تمامی این فرضیه‌ها اثبات می‌کند که خداوند متعال به قدرت ابداعی مجهز است و می‌تواند بدون سابقه چیزی را ایجاد کند و آن را به هر صورتی که می‌خواهد درآورد زیرا او خود را در کتاب مقدس خود با کلمات بدیع و جعل بسیط در آیه اول سوره انعام و لم یلد و لم یولد در سوره توحید با ادعای این حقیقت که او آفریننده تمامی ذوات و موجودات است معرفی نموده است. بنابراین از محتوای این جملات این حقیقت معلوم می‌گردد که مبادی مشتقات عالم بدون سابقه ایجاد شده و از آن مبادی این همه ترکیبات بوجود آمده است.

همچنین، محدودیت مواد عالم و ذرات جهان بیان‌گر این حقیقت است که خداوند متعال به قدرت ابداعی مجهز است زیرا محدود جواب‌گوی نامحدود نیست.

خواص ذاتی ماده

ثابت شد که ماده و مشتقات ماده در ذات خود محدود و متناهی هستند و این محدودیت از لوازم ذاتی ماده است که از آن قابل رفع نیست.

ماده یعنی محدودیت بین ابعاد ثلاثه و همان ابعاد ثلاثه یعنی ماده . ماده و بُعد ماده دو حقیقت نیستند که با یکدیگر ترکیب شده باشند تا از یکدیگر قابل سلب باشند. ماده و بُعد ماده به یک اراده ابداعی و یک واحد صنعتی بوجود می‌آید. آن‌جا که خداوند مواد عالم را با یک اراده کن فیکونی ایجاد می‌کند با همان ابعاد آن هم موجود است. اگر ما مواد عالم را با نیروی داخلی آن و ابعادی که دارد مقایسه کنیم خواهیم دانست که نیروی ماده یک مبدأ غیر مادی دارد که مانند افاضه روح در بدن یا جریان برق در سیم به ماده افاضه می‌شود.

با افاضه، ماده به نور مجهز می‌گردد و حرکت و خاصیت در آن بوجود می‌آید، نظر به این که نیروی ماده، اصلی جدای ماده است که با آن ترکیب شده، قابل سلب هم هست. در این جا ساخت ماده با یک اراده بوجود می‌آید و شارژ آن، با اراده دیگر، این را می‌گوییم دو واحد صنعتی، یک واحد ساخت ماده و واحد دیگر شارژ آن با نیرو. چون دو اصل ماده و نیرو با یکدیگر ترکیب شده‌اند از یکدیگر قابل سلب هم هستند و با این سلب و ترکیب، موت و حیات بوجود می‌آید. اما ماده با ابعاد سه‌گانه یک واحد صنعتی بیشتر نیست. به محض این که ماده ساخته می‌شود ابعاد آن هم به دلیل همان مادیت ایجاد می‌گردد. چون بُعد ماده با ماده ترکیب نشده از ماده قابل سلب هم نیست زیرا بُعد ماده از لوازم ذاتی آن است و لوازم ذاتی از ذات قابل سلب نیست، آن لوازم به ذات شبیه داده نشده تا از آن قابل سلب باشد به این تناسب می‌گوییم ماده در ذات خود، محدود است و محدودیت از ماده به اراده خدا یا به اراده خلق خدا قابل رفع نیست. پس ماده ماده محدود است و محدود، متناهی است و متناهی در قیاس با یک موجود نامتناهی قیاس صفر با عدد است. یعنی متناهی هر چند که زیاد باشد باز هم در قیاس با نامتناهی به صفر برمی‌گردد. متناهی تقسیم بر نامتناهی خارج قسمت صفر است و نامتناهی تقسیم بر متناهی خارج قسمت نامتناهی است، زیرا نامتناهی یعنی یک اصل غیر قابل تجزیه و متناهی یعنی اصل قابل تجزیه، به همین مناسبت ماده و مشتقات آن را واحد عددی شناخته‌ایم که در شمارش آن‌ها عدد بکار می‌رود و قابلیت شمارش و احصاء پیدا می‌کند و مبدأ پیدایش نور و نیرو را واحد مبدئی شناختیم که ماده از آن واحد نیرو و حیات می‌گیرد. واحد عددی خواهی نخواهی متناهی است هر چند که انسان قدرت شمردن و به آخر رساندن آن را نداشته باشد ولیکن شمارش آن‌ها در علم خداوند متعال ثابت است. خداوند در کتاب مقدس خود در آیه ۹۳ سوره مریم ادعا می‌کند که شماره تمامی مخلوقات و موجودات را می‌داند و می‌فرماید: «ان کُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ



عَبْدًا»^{۱۰۴} و در آیه ۱۲ سوره یاسین می‌فرماید: «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ»^{۱۰۵}

این دو آیه شریفه در قیاس با موجودات نامتناهی درست نیست زیرا خداوند نامتناهی را نامتناهی می‌داند و متناهی را متناهی. اگر عالم اعداد یعنی موجودات قابل شمارش، نامتناهی باشند قابلیت احصاء و شمارش ندارند، بر اساس همین عدم قابلیت شمارش، آیه شریفه هم درست نمی‌شود. یک حقیقت نامتناهی را چطور خداوند متعال با ادعای شمارش، متناهی می‌داند! همان‌طور که عدد سی و چهل در علم ما و شمارش ما محدود است در علم خدا و شمارش خدا هم محدود است. نامتناهی یعنی چیزی که عددپذیر نیست و به‌صورت عدد و محدودیت جلوه نمی‌کند و این شیئی که در ذات خود محدودیت نمی‌پذیرد شمارش هم قبول نمی‌کند و چون ذاتاً شمارش قبول نمی‌کند در علم خدا هم شمارش قبول نمی‌کند. پس آن‌چنان که نامحدود در ذات خود نامحدود است در علم خدا هم نامحدود است. اگر شیئی در ذات خود نامحدود و قابل شمارش باشد در علم خدا هم محدود و قابل شمارش است. پس در آیه شریفه که خداوند متعال خبر می‌دهد شماره تمامی موجودات زمین و آسمان را می‌داند این خود، برهانی است روشن بر محدودیت و معدودیت تمامی موجودات و مخلوقات که خداوند متعال آفریده است. به این دلیل می‌گوییم جهان عدد یعنی چیزی که برای شمارش آن عدد بکار می‌رود، محدود است که خداوند شماره آن را می‌داند و قابلیت شمارش دارد. دیگر این‌که ما وقتی به ده یا بیست یا سی اشاره کنیم مثلاً سی عدد یا چهل عدد از ستارگان و سایر مشتقات جهان ماده را بشماریم همان‌طور که سی عدد ستاره قابل شمارش و محدود هستند تمامی ستارگان یا

^{۱۰۴} آیه ۹۳ سوره مریم

^{۱۰۵} آیه ۱۲ سوره یس

موجودات قابل شماره و اشاره ، محدود و معدود هستند. این محدودیت هم چنان که گفته شد از لوازم ذاتی جهان ماده است و لوازم ذاتی از ذات قابل رفع نیست زیرا همراه ذات بوجود می‌آید و همراه ذات نابود می‌شود. نتیجه این که جهان ماده در داخل و خارج خود محدود است. ما از طریق تجزیه یا تکثیر کمی به هر جای عالم سفر کنیم به انتها می‌رسیم اگر ما نرسیدیم علم خدای ما به انتهای ماده و مشتقات آن می‌رسد. رسیدن به انتهای جهان ماده که از قابلیت شماره پیدا می‌شود دلیل متناهی بودن آن است. مسافرت به داخل جهان ماده از طریق تجزیه کمی انجام می‌شود. ماده از داخل و خارج به انتها می‌رسد، کوچک و کوچکتر می‌شود و باز کوچکتر تا در حدی قرار بگیرد که قابل تجزیه نیست و تجزیه آن مساوی با اعدام باشد. در این جا است که ما خود را در این سفر حرکت به داخل جهان ماده به انتها رسانده‌ایم و از انتها به آن طرف چیزی نداریم. سفر به خارج عالم از طریق تکثیر یا ترکیب مواد صورت می‌گیرد. این جا کره زمین و آن جا ماه و خورشید و آن جا ستاره‌ها، می‌توانیم در مسیر خود یا در شمارش خود همه این‌ها را پشت سر بگذاریم و به انتها برسیم زیرا ما در جهان عدد حرکت کرده‌ایم و جهان عدد نامتناهی نیست، می‌توانیم به جایی برویم که به آن طرف دیگر ماه و خورشید یا ستاره‌ای یا جسم دیگری وجود ندارد و بجز خدا، کسی و چیزی وجود ندارد. شاید هم در گوشه‌ای از سیر معراجی حضرت رسول اکرم(ص) به انتهای این مسافرت اشاره شده باشد که می‌فرماید: زمین‌ها و آسمان‌ها پشت سر گذاشتیم تا جهان نور و فرشتگان، تا جایی که از جبرائیل جلو افتادم در جایی یا در حالی که بجز من و خدای من کسی و چیزی نبود. با این مقدمه می‌گوییم جهان ماده محدود و متناهی است و با این محدودیت می‌پرسیم کیفیت ربط محدود به نامحدود چطور و چگونه است و این همان مسأله‌ای است که اگر قدرت ابداعی یا ایجادی خدا ثابت نشود برای همه لا ینحل است.

ربط محدود به نامحدود :



منظور از ربط محدود به نامحدود سنخیت زمانی و مکانی با خالق است و دیگر این‌که نتیجه‌ای که از این خلقت عاید می‌شود مناسبت با خالق و آفریننده داشته باشد. در این رابطه سه مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد، اول- ربط حادث به قدیم که آیا زمانی است یا غیر زمانی.

دوم- ربط محدود به نامحدود، سوم- ارتباط نتیجه حاصل شده به هدف خالق و آفریننده.

این حقیقت کاملاً معلوم شد که خداوند از نظر زمان و مکان و از نظر هدف، نامحدود است و همین نامحدودیت ایجاب می‌کند که زمان و مکان و عدد در نظر خداوند متعال و در ارتباط با او لغو گردد زیرا اگر از نظر زمانی برای خداوند متعال اول و آخری قائل شویم خداوند محدود بین این دو اول و آخر قرار می‌گیرد و اشکالی بوجود می‌آید که ماقبل اول چه بوده و چه عاملی را او را بوجود آورده یا ما بعد آخر چه خواهد بود و چه عاملی خدا را نابود خواهد کرد یا این‌که خدا در ماقبل اول و مابعد آخر تصرفی نداشته باشد که دلیل عجز او است. در نتیجه صفات خالقیت به‌صورت مخلوقیت تنزل می‌کند و درباره عامل ایجادکننده یا نابودکننده بحث ما مطرح می‌گردد و این منافات با قضاوت عقل و برهان لم یلد و لم یولد، دارد. زیرا با جمله لم یولد، نشان می‌دهد که پیش از هر اولی، اول بوده است و از هر قدیمی، قدیم‌تر است. پس چاره‌ای نیست که از ذات مقدس خداوند متعال نفی هر نوع محدودیت زمانی بشود. به این مناسبت می‌گوییم ازلی و ابدی. در این رابطه مولاعلی(ع) می‌فرماید: *سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وُجُودُهُ*.^{۱۰۶} یعنی وجود خدا پیش از زمان‌ها و عدم‌ها بوده است.

^{۱۰۶} فرازی از خطبه ۲۲۸ نهج البلاغه

اما نامحدودیت مکانی که قبلاً به‌عنوان خلأ داخلی و خارجی در قیاس با وجود خداوند متعال مطرح شد و در این‌جا به آن اشاره می‌شود. منظور از محدودیت مکانی این است که خداوند متعال از نظر سعه وجودی در داخل وجود یا در خارج وجود، محدودیت پیدا کند به‌گونه‌ای که داخل و خارج، از تصرف خداوند خارج گردد. مانند موالید طبیعت و یا موجودات قابل رؤیت جهان که محدودیت داخلی و خارجی دارند. هر مخلوقی در داخل وجود خود فاقد خلأ نیست، چنان نیست که موجودات ملاً مطلق باشند. هنوز دانشمندان به جسمی یا جرمی برخورد نکردند که در داخل وجود آن خلأ نباشد یعنی بین ذرات داخلی آن فاصله‌ای وجود نداشته باشد. دانشمندان می‌گویند در داخل یک جسم فاصله ذرات و مواد از یکدیگر همان‌قدر زیاد است که فاصله کرات از یکدیگر. می‌گویند اگر کره زمین را آن‌قدر تحت فشار قرار دهند که آن فاصله‌ها محو شود شاید کره زمین به اندازه یک توپ فوتبال یا کوچک‌تر گردد.

اما خلأ خارجی به معنی این است که موجودات عالم از داخل به خارج و از خارج به داخل ابتدا و انتها دارند. از مرکز کره زمین و کرات دیگر به خارج، انتها دارد همچنین از خارج به داخل. نظر به همین دو انتها می‌گوییم خلأ خارجی و داخلی و معنای نامحدودیت خداوند متعال در وجود خود به معنی لغو این دو نوع خلأ است که درست معنای صمدانیت خداوند متعال است. در تفسیر صمد فرموده‌اند که لا جوف له، یعنی در داخل وجود، خلأ ندارد بلکه ملاً مطلق است و در خارج وجود هم انتها ندارد و نامتناهی است یعنی خداوند متعال به آن علم و قدرتی که دارد نمی‌تواند وجود خود را به آخر برساند و بگوید که من فقط تا آن‌جا هستم و از آن‌جا به بعد نیستم. او هم‌چنان که نامتناهی است، خود را عظیم و نامتناهی می‌داند پس او از نظر سعه وجود نامتناهی است.

اما عدم تناهی خدا در هدف - هدف یعنی منظور سازنده و آفریننده از سازندگی و

چرا این خانه را ساخته و آن درخت را کاشته؟ نتایجی که آفریننده از آفرینش در نظر دارد و به منظور رسیدن به آن نتیجه، می‌آفریند و خلق می‌کند هدف نامیده‌اند. همه‌جا بین سازنده و هدف یا بین مسافر و مقصد بایستی یک تناسبی وجود داشته باشد. هدف سازنده از سازندگی یا بایستی بیشتر و بزرگ‌تر از خود او باشد یا لااقل مساوی او باشد. حرکت وجودی بزرگ برای رسیدن به هدفی کوچک بی‌تناسب و نامعقول است، مانند این است که شهر بزرگ را که در آن تمامی امکانات فراهم است رها کنند و به سوی ده یا بیابان حرکت نمایند. یک‌چنین حرکتی را تنزل یا قهقراء می‌نامند. هدف خدا از خلقت جهان و انسان چیست؟ آن چه نتیجه‌ای است که لیاقت دارد هدف خدا را پر کند و خدا برای رسیدن به آن نتیجه خلق می‌کند و حرکت می‌نماید؟ اگر بگوییم شمارش اعداد در نظر خدا مطرح است یعنی هدف خدا این است که چند میلیارد انسان و به همین تعداد جهانی داشته باشد که انسان‌ها در آن زندگی کنند مانند ما انسان‌ها که در فعالیت و حرکات خود غالباً هدف کمی یا کیفی محدود داریم. چند میلیون تومان و به چه کیفیت آسایش. اگر هدف خدا از خلقت عالم کمی باشد یعنی منظور او آفرینش چند عدد عالم و انسان باشد یک‌چنین هدفی در ارتباط با وجود نامحدود خداوند متعال نامناسب است زیرا عدد هر چند که زیاد باشد در برابر یک وجود نامتناهی صفر است و یک‌چنین هدفی در ارتباط با آن وجود کامل مانند ارتباط یک ده کوچک یا کمتر با یک انسانی است که از تمام کره زمین بزرگ‌تر است. اعداد از نظر محدودیت و معدودیت و قابلیت شمارش، نامتناسب با هدف یک موجود نامتناهی هستند.

اما هدف کیفی - به معنای بهره‌برداری از وجود مخلوقات که آفریننده به دست خود آفریده است آن‌چنان که ما انسان‌ها برای بهره‌برداری از خانه‌ها و درخت‌ها، خانه می‌سازیم و درخت می‌کاریم. در واقع نیازمند به فوائد صنایع خود هستیم. یک‌چنین بهره‌برداری متناسب با ذات مقدس خداوند متعال نیست زیرا این بهره‌برداری به

معنای نیاز و احتیاج به نتایجی است که به اراده خود بوجود می‌آورد آن چنان که انسان نیازمند به خانه‌ای است که می‌سازد. خداوند آن چنان غنی و بی‌نیاز است که هیچ نوع بهره‌برداری کمی و کیفی از مخلوقات خود ندارد. او در فضای تاریک آن چنان می‌بیند و می‌داند که در فضای روشن. تغییر حالتی در او به طرف نقص یا کمال قابل ظهور نیست پس او غنی مطلق است. در این جا یک چنین مسئله‌ای مطرح می‌شود که آن چیست که می‌تواند هدف خدا را پر کند و خدا را به سوی خود جلب نماید؟

توضیح این سه مسأله همان ربط حادث به قدیم است که بین وجود حادث و قدیم در جهات سه گانه بالا بایستی تناسب وجود داشته باشد تا این که در هدف خداوند متعال خلائی قابل ظهور نباشد.

ربط حادث به قدیم از نظر زمان

از نظر فلاسفه و وحدت وجودی‌ها ربط حادث به قدیم فقط از نظر زمان مطرح می‌شود نه از نظر مکان و نه از نظر هدف آفریننده. ولیکن در این بحث ربط حادث به قدیم در سه مرحله زمان و مکان و هدف مطرح می‌شود. منظور از ربط مکانی حادث با قدیم مقابله وجود خلق با خالق است مانند مقابله وجود مصنوع با صانع یا مقابله کرات و اعمار منظومه شمسی با خورشید، و منظور از ربط هدف، رابطه هدف آفریننده با نتایج حاصله از موجودات است و منظور از ربط زمانی ربط آفریننده در ارتباط حادث با قدیم است که اگر این روابط معلوم نگردد در سه مرحله بالا خواهی نخواهی بین خالق و مخلوق خلأ بوجود می‌آید و بین حادث و قدیم فاصله زمانی و مکانی یا هدفی حاصل می‌شود که وجود همین فاصله‌ها مسأله ربط حادث را به قدیم در نظر فلاسفه و وحدت وجودی‌ها مشکل نموده است. می‌گویند اگر بین حادث و قدیم فاصله زمانی باشد یعنی فاصله‌ای که در آن فاصله خداوند خلقی را خلق

نفرموده و عملی انجام نداده است در این فاصله زمانی، فیض فیاض تعطیل می‌شود که این تعطیل فیض متناسب با وضع ذاتی خداوند متعال نیست زیرا تفکیک اثر از مؤثر یا معلول از علت محال و ممتنع است و از طرفی افاضه فیض بر فیاض مطلق واجب تکوینی است. فرض وجود فاصله زمانی یا خلأ زمانی بین حادث و قدیم با مفروضات بالا سازگار نیست. از این جهت فاصله زمانی بین حادث و قدیم ممتنع است.

در مورد فاصله مکانی هم می‌گویند: در صورتی که ما مخلوقات خداوند متعال را محدود و معدود بشناسیم و این‌طور تصور کنیم که تمامی خلائق قابل اشاره و شماره و متناهی هستند، پس از انتهای این اعداد به آن طرف که عددی و معدودی وجود ندارد بین خدا و خلق خلأ مکانی بوجود می‌آید و این خلأ مکانی که از رابطه محدود با نامحدود ناشی می‌شود درست مانند همان خلأ زمانی مایه تعطیل فیض می‌گردد. زیرا از انتهای جهان محدود به آن طرف چیزی وجود ندارد و بجز خدا کسی و چیزی نیست. باز مسأله تعطیل فیض و تفکیک معلول از علت مطرح می‌شود که با علیت وجودی خدا سازگار نیست.

اما ربط نتایج حاصله از جهان آفرینش با هدف خداوند متعال - در این رابطه یک‌چنین مسأله‌ای مطرح می‌شود که آیا علت غایی، یعنی ظهور نتایج مصنوعات و مخلوقات خدا بایستی متناسب با هدف آفریننده باشد یا یک‌چنین تناسبی لازم نیست؟ ممکن است آفریننده نامحدود، هدف محدود داشته باشد یا آفریننده عظیم و بزرگ هدف صغیر و کوچک داشته باشد؟ اگر بگوییم هدف یک موجود نامتناهی و نامحدود مانند وجود نامتناهی و نامحدود، بایستی نامتناهی و نامحدود باشد یک‌چنین مسأله‌ای مطرح می‌شود که آیا ظهور نتایج و فوائد نامتناهی از خلق متناهی قابل تصور است یا نه؟ آیا می‌توانیم بگوییم که یک موجود محدود و متناهی نتایج نامحدود داشته باشد تا آن نتایج نامحدود متناسب با آفریننده نامحدود باشد؟ اگر

نتوانستیم از شجره آفرینش نتایج نامتناهی و نامحدود پیدا کنیم لازمه‌اش این است که بگوییم یک وجود نامحدود ممکن است هدف محدود داشته باشد و باز در ارتباط این هدف محدود با خدای نامحدود خلأ مفروض پیدا می‌شود که در فاصله زمانی و مکانی مطرح شد. در هر صورت تصور هر نوع خلأ و فاصله‌ای بین مخلوق و خالق براساس فرضیه‌های بالا محال و ممتنع است. با یک‌چنین فرض محالی چطور ربط حادث را به قدیم مطرح کنیم که منجر به تعطیل فیض فیاض و خلأ زمانی یا مکانی یا هدفی نگردد.

در توضیح مسائل بالا این حقیقت بایستی باز هم کاملاً روشن و بررسی گردد که آیا خلائق و موجودات عالم اثر ذاتی خدا هستند یا اثر ارادی او؟ به تعبیر دیگر رابطه مخلوق با خالق، آیا مانند رابطه حرارت با آتش یا رابطه روشنایی با چشمه خورشید است؟ یا این رابطه نظیر رابطه مصنوع با صانع یا کلام با متکلم است؟ در مباحث گذشته روشن شد که از یک حقیقت و یک ذات مجرد و بحت و بسیط که جز خود و سوای خود چیزی نیست و در داخله وجود خود کمّ و کیف نمی‌پذیرد و در دو جهت کمّی و کیفی قابل تجزیه نیست. از یک‌چنین ذات مجرد و بسیط ظهور شیئی که از نظر صوری یا از نظر ذاتی غیر او و سوای او باشد محال و ممتنع است. شما فرض کنید آن غیری که اثر ذاتی خدا بوده و از ذات خدا بوجود آمده است کیست و چیست؟ آیا آن غیر مفروض عین ذات خدا و آفریننده است؟ که با فرض غیریت، عینیت ممتنع است. عینیت و غیریت دو مفهوم متناقض با یکدیگر هستند. اگر آن غیری که اثر ذاتی خداوند متعال است عین وجود خدا است پس چرا با عنوان غیریت آن را مخلوق و خدا را خالق می‌دانیم و اگر غیر وجود خدا است که فرض غیریت غلط و محال است در نتیجه پیدایش اثر ذاتی از یک ذات مجرد غلط و محال می‌گردد. دیگر این که ظهور یک اثر ذاتی از ذات خدا مانند ظهور حرارت از آتش یا روشنایی از چشمه خورشید است. پیدایش یک‌چنین اثری در ارتباط شیئی به خارج



وجود خود ممکن است یعنی بایستی ما خارج وجودی برای چشمه خورشید تصور کنیم تا در آن خارج، نور خورشید ظاهر گردد یا در ارتباط با وجود آتش خارج وجودی تصور کنیم تا در آن خارج، حرارت ظاهر گردد. اگر همه جای عالم، آتش باشد پس حرارت آتش در کجا ظاهر گردد تا بین علت و معلول تفکیکی بوجود آید یا اگر همه جا جرم خورشید و چشمه خورشید است و خلأیی از وجود خورشید قابل تصور نیست، پس روشنایی که اثر ذاتی خورشید است در کجا ظاهر گردد؟ با تصور یک وجود نامتناهی که در بحث گذشته ثابت کردیم خلأ داخلی و خارجی ندارد، پیدایش اثر ذاتی محال و ممتنع است زیرا آن اثر ذاتی که شما آن را جلوه ذات می‌دانید در کجا ظاهر گردد تا بین آن جلوه و جلوه‌کننده غیریتی محسوس شود؟ جلوه در خلأ از یک ذات در ارتباط با آن ذات ممکن است، در صورتی که فرض یک چنین خلأیی محال و ممتنع باشد که ما آن وجود را نامتناهی و نامحدود شناختیم، اثر ذاتی در چه فضایی ظاهر گردد که در آن فضا ذات مجرد خدا نباشد؟ پس با تصور یک وجود نامتناهی که خلأ داخلی و خارجی و زمانی ندارد تصور ظهور اثر ذاتی غلط و محال است.

دیگر این که اگر بخواهیم از یک ذات مجرد، ظهور اثر ذاتی تصور کنیم که از آن ذات اثری بوجود آمده که غیر آن ذات است خواه این غیریت، (غیریت کمی باشد یا کیفی، غیریت کمی مانند غیریت قطره به دریا و غیریت کیفی مانند غیریت نور ضعیف با نور قوی یا یک انسان ضعیف با یک انسان قوی). آیا این دو غیریت منشأ ظهور تجزیه در آن ذات مجرد نامتناهی نیست و ذاتی که منشأ ظهور کمیت و کیفیت باشد در معرض حدوث حوادث قرار نمی‌گیرد؟ باز این حدوث حوادث با مجرد و عدم تنهایی آن ذات مجرد متناسب نیست. در ارتباط با همین مسئله است که خداوند متعال در سوره توحید خود را با جملات *الله الصمد و لم یلد و لم یولد*^{۱۰۷} معرفی

می‌کند. مولا امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «کیف یجری علیه ما هو أجراءه و یعودُ فیه ما هو أبداه و یحدثُ فیه ما هو أحدثه إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ کبته و لامتنع من الأزل معناه»^{۱۰۸} با بیان تعجب آمیز که دلالت بر امتناع یک‌چنین مسئله می‌کند می‌فرماید: چطور می‌شود چیزی را که خدا ایجاد کرده از ذات او بوجود آمده باشد و چطور می‌شود چیزی که خدا آن را در مسیر خلقت به صورت مخلوق جاری ساخته دو مرتبه مانند قطره به سوی دریا به آن ذات برگردد و داخل ذات شود؟ فرض یک‌چنین مسئله‌ای باعث می‌شود که آن ذات مجرد در معرض تجزیه و تبعیض قرار گیرد و محل حدوث حوادث گردد که در نتیجه ازلیت ذاتی او لغو می‌شود. پس تصور یک‌چنین مسائلی نسبت به ذات مقدس غلط و محال است. دیگر این که هیچ شیئی و یا هیچ شخصی در بروز دادن آثار ذاتی خود اراده و اختیار ندارد. آیا خورشید می‌تواند جلوی تابش خود را بگیرد یا آتش می‌تواند مانع حرارت ذاتی خود گردد یا شما از این که هستید و قابل رؤیت می‌باشید، می‌توانید مانع بروز و ظهور خود گردید و در مقابل بینندگان دیده نشوید و ظاهر نگردید؟ آیا اجسام می‌توانند از جسمانیت خود جلوگیری کنند و یا انوار می‌توانند مانع ظهور روشنایی خود باشند؟ هرگز شیئی یا شخصی نمی‌تواند مانع بروز آثار ذاتی خود گردد زیرا آثار ذاتی عین ذات است، همراه ذات بوده و خواهد بود. موجودات عالم و ما انسان‌ها اگر اثر ذاتی آفریننده باشیم چگونه ممکن شده است که بین ما و آن ذات مجرد میلیون‌ها سال فاصله زمانی و مکانی باشد، او باشد و ما که اثر ذاتی او هستیم نباشیم؟ او در ایجاد یک‌چنین آثار ذاتی اراده و اختیار داشته باشد و ما نداشته باشیم؟ پس تصور این حقیقت که موجودات عالم اثر ذاتی خدا هستند غلط و محال است. در مباحث گذشته هم ثابت شد که از یک حقیقت ظهور دو حقیقت یا دو شیئی که لااقل با یکدیگر اختلاف

^{۱۰۸} خطبه توحید نهج البلاغه

صوری داشته باشند محال و ممتنع است یعنی یک ، منشأ دو نیست و از یک ، دو ظاهر نمی‌گردد. در همین رابطه فلاسفه می‌گویند الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

یعنی از یک حقیقت بجز یک حقیقت قابل ظهور نیست مثلاً از قطعات یخ بجز قطعات یخ قابل استخراج نیست و از روشنایی بجز روشنایی قابل ظهور نیست. اگر ما بخواهیم از یخ فقط آب بوجود آوریم با این که فاصله این دو با یکدیگر خیلی نزدیک است به طوری که می‌توانیم بگوییم فاصله ذاتی است باز هم ظهور آب از یخ بدون استفاده از چیز دیگری بنام حرارت یا تبدیل آب به یخ بدون اخراج حرارت محال و ممتنع است. پس اگر ما دیدیم که یخ‌ها آب شده و از یک حقیقت دو حقیقت ظاهر گشته است بایستی بگوییم که در آن جا سوای یخ‌ها چیزی به نام حرارت بوده است که با یخ‌ها ترکیب شده و یک چنین غیریتی بوجود آمده است.

وجود اختلافات ذاتی و صوری در جهان طبیعت کاملاً واضح و روشن است. اختلاف ذاتی مانند اختلاف حی و میت و نور و ظلمت و اختلافات صوری مانند اختلاف صوری اشیاء با یکدیگر مانند سنگ و خاک. چگونه ممکن است از یک منبع و یک حقیقت، یک چنین اختلافاتی ظاهر گردد؟ پس در نتیجه می‌گوییم خلاق اثر ذاتی خالق نیستند بلکه اثر ارادی او هستند.

بر اساس بحث‌های گذشته و امتناع این که هستی خلق و مخلوقات اثر ذاتی خدا و جلوه ذاتی او باشند اثبات می‌شود که خلاق از همان ابتدای هستی تا انتهای تمامی تحولات، اثر ارادی خدا هستند که به اراده و مشیت خود آن‌ها را ایجاد کرده و براساس همین ایجاد بدون سابقه بدیع و مُبدع شناخته شده است. پس با این حساب چاره‌ای جز اعتقاد به فاصله زمانی بین هستی خلق و خالق نیست و بایستی به این حقیقت اعتراف کنیم که خداوند خود بوده و کسی و چیزی با او نبوده، پس از آن خواست که همراه او کسی و چیزی باشد تا شناخته شود. ابتدا هستی خلاق یا مبادی آفرینش را ایجاد کرد و از آن مبادی این همه طبایع و خلائق را بوجود آورد.

حدیث وارده در این رابطه ابتدا حدیث مشهور قدسی است که فرموده: «کُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»^{۱۰۹}. یعنی من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلاق را آفریدم تا در محیط فکر و دانش آن‌ها شناخته شوم. منظور از نهان بودن خدا، عدم قابلیت رؤیت نیست زیرا این عدم قابلیت رؤیت همراه خلق و بدون خلق ادامه دارد. خلاق باشند یا نباشند خدا مخفی است و قابل رؤیت نیست. پس منظور از این کنز مخفی اولا اشاره به وجود خداوند متعال است و بیان این حقیقت که او یک وجودی است پر قیمت و ارزنده که می‌تواند مبدأ تمامی ارزش‌ها باشد مانند گنج‌ها که گرچه زیر خاک مدفون است ولیکن ارزشمند است و منظور خدا از مخفی بودن، این حقیقت است که در یک زمانی فقط او بوده و کسی و چیزی نبوده، خلاق را آفریده تا به وسیله آن‌ها شناخته شود. این حدیث اشاره می‌کند به این حقیقت که بین هستی خلق و خالق فاصله‌ای بوده است هرچند که آن فاصله برای انسان‌ها قابل درک و قابل شمارش نباشد. باز حدیث دیگر در این رابطه از امام (ع) مشهور است و ظاهراً در کتاب کافی روایت شده است که فرموده است:

«كان الله و لم يكن معه شيء»^{۱۱۰}

خدا بود و چیزی با او نبود. این جا عمومیت مفهوم کلمه شیئی اثبات می‌کند که با خداوند متعال کسی و چیزی نبوده و فقط خدا بوده است، پس از آن برای اثبات علم و قدرت خود و برای این که شناخته شود مخلوقات را آفریده و چون این مخلوقات بنا و ساختمان‌هایی هستند که به دست قدرت او ساخته و مهندسی شده‌اند پیش از خلق

^{۱۰۹} منهج النجاج فی ترجمه مفتاح الفلاح، مقدمه ع صفحه ۸۱

^{۱۱۰} کتاب توحید صدوق، باب ۲۸، حدیث ۱۲، صفحه ۱۷۸

مخلوقات لازم بوده است که مبادی آفرینش را خلق کند و از آن مبادی موالید و مشتقات طبیعت را بوجود آورد.

در این رابطه احادیث بسیار است که از آن جمله امام(ع) می‌فرماید:
 «ان الله تبارک و تعالی و هوَ اَیْنَ الایْنَ و لا اَیْنَ و هوَ کَیْفَ الکیْف و کانَ و لا کَیْف»^{۱۱۱}

یعنی خداوند متعال مکان‌ها را و کیفیت‌ها را آفرید بدون این‌که خود مکانی و کیفیتی داشته باشد. در این‌جا می‌دانیم که زمان و مکان از لوازم ذاتی و وجودی خلق است در صورتی‌که خلق آفریده شود با همان آفرینش، زمان و مکان هم بوجود می‌آید و اگر خلق نباشد زمان و مکان هم نیست زیرا زمان و مکان از لوازم ذاتی و وجودی موجود حادث است. همراه حدوث شیئی، ابتداء بوجود می‌آید که آن را زمان می‌نامیم و همراه محدودیت شیئی، ابعاد ثلاثه پیدا می‌شود که آن را مکان می‌نامند. اگر چنین شیئی حادث نشود زمان و مکان هم مفهوم پیدا نمی‌کند زیرا اگر ما زمان و مکان را مخلوق خدا بدانیم و آن دو را یک موجود مستقل فرض کنیم خود آن زمان و مکان هم که مخلوق باشند زمان و مکان لازم دارند و باز آن زمان و مکان قبلی، زمان و مکان همین‌طور تا بی‌نهایت که این را تسلسل نامیده‌اند و تسلسل هم در برهان عقل ممتنع است زیرا موجود حادث بایستی به قدیم مربوط شود یا این‌که اصلا نباشد. پس زمان و مکان یک موجود حادث نیست. اگر شما توانستید زمان را به تنهایی پیدا کنید یا هم‌چنین مکان را، می‌توانید به استقلال آن اعتراف کنید. زمان شما همراه وجود شما فرض می‌شود در واقع زمان هر موجودی با محدودیت آن موجود، زمان و مکان او را تشکیل می‌دهند که سه بُعد مکانی همراه یک بُعد زمانی ابعاد اربعه نامیده می‌شود. به این مناسبت زمان را بُعد چهارم نامیده‌اند. سه بُعد

^{۱۱۱} احتجاج علی اللجاج، جلد ۲ صفحه ۳۹۶

طول و عرض و عمق، محدودیت شیئی موجود است که هیچ مخلوقی نمی‌تواند خود را از این سه بُعد برکنار کند و بُعد چهارم هم دلیل حدوث شیئی موجود است که چون حادث شده ابتدا پیدا می‌کند و چون محدود است ابعاد ثلاثه بنام مکان می‌یابد. با توضیح دیگر می‌گوییم زمان و مکان به جعل جاعل و اراده خدا پیدا نشده است. خداوند فقط خلقی را خلق فرموده و آن را در مسیر تحول و تکامل به راه انداخته است. از لوازم وجودی این خلق که با جعل ذات پیدا می‌شود نه به اراده دیگر همین ابعاد اربعه است که آن را زمان و مکان می‌نامند که همراه خلائق پیدا می‌شود و همراه خلائق نابود می‌شود. درست مانند شناسنامه‌ها و تاریخ‌هایی که ما برای خود و اطفال خود بوجود می‌آوریم. طفلی که برای ما متولد می‌شود ما ابتدای تولد او را نام‌گذاری می‌کنیم و شناسنامه صادر می‌کنیم و چون از دنیا برود ختم زندگی او را اعلام می‌کنیم. در این‌جا می‌گوییم آیا خداوند متعال همراه تولد انسان برای او بدو و ختم آفریده یا کاری را که خدا انجام داده است فقط ایجاد مخلوقی بنام انسان بود و همان انسان یعنی ابعاد ثلاثه، و حدوث همان انسان یعنی بُعد زمانی. پس پیش از آن که خداوند خلقی را خلق کند بحث زمان و مکان غلط است و باز بهترین جمله در این که زمان موجودیت مستقل ندارد و چون موجودیت مستقل ندارد پس مخلوق خدا نیست، فرمایش مولا(ع) است که در وصف قدمت ذاتی خدا می‌فرماید: «سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ» یعنی وجود خداوند متعال، بر زمان‌ها و عدم‌ها سبقت داشته است. در این جمله مولا(ع) زمان و عدم را حادث می‌داند با این‌که عدم اگر مفهوم داشته باشد و استقلال وجود داشته باشد بایستی قدیم باشد زیرا عدم یعنی نیستی و نیستی یعنی چیزی که کسی آن را نیافریده است و چیزی را که کسی نیافریده بایستی قدیم باشد زیرا قدیم هم یعنی چیزی که کسی آن را نیافریده است. خدا قدیم است و کسی او را نیافریده است، هستی خدا و عدم، قدیم هستند که کسی آن را نیافریده است در عین حال مولا(ع) عدم را حادث می‌داند زیرا مفهوم عدم،

همراه مفهوم وجود پیدا می‌شود. زمانی که وجودی خلق می‌شود ما قبل و مابعدی برای آن موجود مخلوق قابل تصور است که ما آن ماقبل و مابعد را عدم می‌دانیم و همان ماقبل و مابعد را زمان هم می‌شناسیم. اگر موجود حادثی نبود ما قبل هم برای او تصور نمی‌شد و با این عدم تصور، مفهومی بنام عدم و یا زمان، قابل ظهور نبود. پس این دو مفهوم در ارتباط با وجود حادث، حادث می‌شود و به دلیل همین حدوث مولا(ع) می‌فرماید:

وجود خدا بر مفاهیم زمان و عدم، سبقت دارد با این حساب ابعاد ثلاثه و بُعد زمان از لوازم وجودی حادث است که همراه آن پیدا می‌شود و همراه آن از بین می‌رود. پس در آن‌جا که امام باقر(ع) می‌فرماید: زمان‌ها و مکان‌ها و کیفیت‌ها را خدا آفریده و پیش از آن، مسکن و مکانی نبوده است این حدیث هم برهانی است روشن بر این‌که خلاق اثر ارادی خدا هستند و با اثبات این‌که اثر ارادی او باشند برای آن‌ها ماقبلی تا بی‌نهایت و مابعدی تا بی‌نهایت قابل تصور است و اعتراف به حدوث رتبی خلاق و هستی‌ها وقتی ممکن است که هستی خلق اثر ذاتی او باشد نه اثر ارادی، در مباحث گذشته ثابت شد که اثر ذاتی محال و ممتنع است پس روشن می‌شود که موجودات با تمام حقایق ذاتی و هندسی خود حادث هستند و بین آن‌ها و وجود خداوند متعال فاصله زمانی قابل تصور است و این برهانی است روشن بر اراده ابدعی خدا و این‌که مخلوقات بدون سابقه ازلی ایجاد شده‌اند. برهان دیگر در اثبات اراده ابدعی خدا، اشتراک جزء و کل در مسائل و عوارض مربوط به یکدیگر است. اشتراک کل و جزء در مسائل مربوط به یکدیگر از براهین علمی اساسی به شمار می‌آید. ما از طریق خصایصی که در اجزاء موجودات است می‌توانیم پی به خصایصی ببریم که در کل این اجزاء وجود دارد زیرا با یک حساب، اجزاء مقدمه پیدایش کل و با حساب دیگر، کل مقدمه پیدایش اجزاء است. در پیدایش مفهوم جزء و کل به وسیله انسان‌ها، مفهوم اجزاء مقدمه پیدایش مفهوم کل است و در پیدایش وجود اجزاء در طبیعت که

نسبت به کل فرعیت دارد کل مبدأ پیدایش اجزاء است. آفریننده جهان که اجزاء را از مبادی بوجود می‌آورد ابتدا بایستی مبادی را بیافریند و بعد از آن اجزاء را از مبادی بوجود آورد و انسان‌ها در پیدایش دو مفهوم جزء و کل حرکت علمی خود را از اجزاء شروع می‌کنند تا به کل برسند. جزء و کل با هم رابطه مستقیم دارند. تمامی آنچه در اجزاء است در کل هم هست و تمامی آنچه در کل هست در اجزاء هم هست. اگر ما در اجزاء اثر و خاصیتی پیدا کنیم که در مبادی و در کل نیست رابطه اجزاء با کل بهم می‌خورد، هم‌چنین نمی‌توانیم پیدایش اجزاء را فرع بر پیدایش مبادی بدانیم و رابطه اصل و فرع یا جزء و کل بوجود آوریم. رابطه اجزاء با کل درست مانند قطره با دریا یا لعه نور با انوار کلی جهان است. قطره از دریا بوجود آمده پس واجد تمامی خصایص دریا است حتی شکل. یعنی قطره در دریا گرچه قابل رؤیت نیست ولیکن قابل ادراک است. ما می‌توانیم قطره را در دریا از دریا مجزا بدانیم و به دلیل همین علم، به سوی دریا سفر کنیم و از اعماق دریا قطره را اخراج کنیم و بعد از اخراج قطره نمی‌توانیم بگوییم که شکل قطره برای قطره چیزی بوده که بعد از استخراج به آن اضافه شده است بلکه می‌گوییم این شکل در دریا همراه قطره بوده و با شکل واقعی خود استخراج شده است. پس نمی‌توانیم در قطره خاصیت یا رنگ و شکلی پیدا کنیم که در دریا نبوده است. با این حساب از طریق کشف خصایصی که در قطرات موجود است می‌توانیم به خصایص دریا پی ببریم و تمامی قضاوت‌هایی که درباره قطره داریم به دریا نیز منتقل کنیم. مشاهده می‌کنیم که اجزاء عالم و مشتقات مبادی آفرینش فقر ذاتی دارند و حادث به حدوث زمانی هستند. پس در ذات خود محتاج به مبادی یا بالاتر از مبادی هستند که می‌بینیم روی هر ذره‌ای از ذرات آن یا خاصیتی که در آن ذرات هست بایستی کاری انجام گیرد تا ابتدا دارای خاصیتی گردد و با آن خاصیت در هندسه خلقت قابل انتفاع باشد. پس می‌بینیم موجودات عالم تقریباً در دو جا فقر ذاتی دارند. فقر ذاتی به معنای این که اگر روی آن‌ها عملی انجام نشود

تا واجد خاصیت معین گردد تقریباً عدم صرف یا نزدیک به عدم است. پس ذراتی که در هندسه خلقت بکار می‌رود هر کدام از آن‌ها دارای نیروی معین و به اصطلاح شارژ مخصوص است و در این شارژ و نیرو، اجزاء با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند و در اثر همان اختلاف نام‌های متفاوت مانند مثبت و منفی دارند. پس در شارژ ابتدایی خود نیاز ذاتی و وجودی دارند، عاملی بیرون از آن‌ها لازم است که آن‌ها را در شارژهای مختلف و شکل‌های متفاوت قرار دهد و بعد از آن، آن‌ها را به‌عنوان مصالح ساختمانی در بنای موجودات بکار ببرد و باز در مرحله دوم در هندسه خلقت نیاز وجودی به مهندس و آفریننده دارند. درست مانند مصالح ساختمانی ما انسان‌ها که بایستی ابتدا اجزاء اولیه و یوکی‌های مخصوص به بنا را مانند آجرها و آهن‌ها و چیزهای دیگر بوجود آوریم و در مرتبه دوم هر یک از آن اجزاء را براساس هندسه ساختمانی در جای مخصوص به خود نصب کنیم تا بنای مطلوب حاصل گردد. در این‌جا می‌گوییم اجزاء ساختمان در دو مرحله نیاز ذاتی و وجودی به آفریننده خود دارند. ابتدا در شکل‌گیری و بعد از آن جهت نصب در جای مخصوص به خود تا از آن شکل‌گیری و نصب در جای معین بنای مطلوب ما حاصل شود. در این‌جا می‌توانیم همان حکمی را که درباره یک جزء از اجزاء ساختمان داریم، درباره کل ساختمان داشته باشیم. پس یک جزء از اجزای ساختمان در قیاس با آفریننده حدوث زمانی دارد و دیگر این‌که اثر ارادی او است. ما در هر جزئی از اجزاء جهان آفرینش مطالعه کنیم با همین نیاز ذاتی مخلوقات و اجزای داخلی آن‌ها روبرو می‌شویم، می‌بینیم همه‌جا اجزاء با یکدیگر اختلاف شکل و اختلاف ذاتی دارند که همان اختلاف دلیل این است که ساخته شده‌اند و این سازنده بوده که هر یک از آن اجزاء را به شکل معین و با خاصیت مخصوص ساخته است. در هر جا اثری از آثار اختلاف به چشم ما می‌خورد همان اختلاف، دلیل مصنوعیت بوده و مصنوعیت دلیل فقر ذاتی است و به دلیل پیدایش نیاز ذاتی و نیاز هندسی می‌گوییم که آن شیئی محتاج به سازنده و

آفریننده است و در پیدایش، از سازنده تأخر زمانی دارد و در این جا تا آخر زمانی یعنی احساس وجود فاصله در قیاس با آفریننده و احساس این حقیقت که این شیئی به دلیل مصنوعیت اول دارد و به دلیل اعدام، آخری پیدا می‌کند، دیگر به دنبال این حقیقت نیستیم که از آن اول تا آفریننده چقدر فاصله است زیرا هرگز این فاصله قابل ظهور نیست، نه به علم انسان و نه به علم خداوند متعال. دلیل عدم قابلیت ظهور فاصله، عدم تناهی آن است. وقتی ما می‌گوییم آفریننده از نظر زمان نامتناهی است معنای عدم تناهی به معنای عدم امکان ظهور فاصله است یعنی عدم محدودیت فاصله. شما می‌گویید از بدو آفرینش تا ازل چه مقدار راه است؟ مثلاً دیگری در جواب شما عدد و مقداری را به زبان می‌آورد کم یا زیاد، بیان این عدد و مقدار برهان این حقیقت است که پیش از آن اولی که ما برای آفرینش فرض کردیم اول دیگری موجود است که شما از آن اول تا بدو آفرینش عددی یا مقداری بر زبان آوردید و آن فاصله را معین کردید، همین‌طور از آن اول تا ازل و به هر میزانی که بخواهید جلوتر بروید امکان پیدایش اولیت وجود دارد زیرا این قیاس محدود با نامحدود است. نامحدود یعنی بدون اول. پس این فاصله یک امری است قهری که به اراده خدا یا به اراده خلق خدا قابل رفع نیست. نمی‌توانیم بگوییم خدا برای خود اول زمانی ایجاد کند زیرا ایجاد این اولیت منافات با عدم تناهی زمانی او دارد و نمی‌توانیم از خدا بخواهیم که فاصله بین خود و مراد خود، یعنی مصنوع خود را از بین ببرد که باز رفع این فاصله هم برهان این حقیقت است که خداوند محدود را نامحدود و نامحدود را محدود جلوه دهد که این هم به معنی تناقض است و تناقض امتناع ذاتی و وقوعی دارد. پس فاصله حتمی است و قابل رفع نیست، چیزی که قابل رفع نیست چه کم باشد چه زیاد، اراده خدا به آن تعلق نمی‌گیرد با این حساب تعطیل فیض خدا در آن فاصله حتمیت دارد، زیرا هنوز اراده نکرده تا مراد خود را بوجود آورد و افاضه فیض کند و این تعطیل فیض هم به اراده خدا قابل رفع نیست چه برسد که با فرضیه

انسان‌ها قابل رفع باشد. پس در این جا می‌گوییم به دلیل وجود و ظهور فقر ذاتی در اجزاء جهان آفرینش کل جهان آفرینش هم فقر ذاتی دارند زیرا کل بر جزء نبایستی چیزی اضافه یا کم داشته باشد که رابطه کل با جزء از بین می‌رود و با یکدیگر تباین ذاتی پیدا می‌کنند. در این صورت از کل، جزیی بوجود نمی‌آید و از جزء هم مفهومی به نام کل قابل ظهور نیست و به دلیل فقر ذاتی کل آفرینش می‌گوییم همان طور که جزء از وجود آفریننده فاصله زمانی دارد، (این جزء، اول دارد و آفریننده بدون اول است). کل آفرینش هم در ارتباط با وجود سازنده فاصله زمانی دارد، این کل آفرینش مبدأ دارد و وجود خدا ازلی و منهای مبدأ است. پس نتیجه می‌گیریم که آفرینش اثر ذاتی خدا نیست که در این صورت آفرینش جزء وجود خدا باشد، تمام خصایصی که در اجزاء هست در کل هم هست پس آفرینش اثر ارادی خداوند متعال است و با اثبات این که اثر ارادی او است، با وجود آفریننده فاصله زمانی داشته و به اراده ابدعی خدا ایجاد شده است. پس رابطه خلق با خالق رابطه حدوث زمانی و قدم است. حدود زمانی و مکانی از جهان آفرینش قابل رفع نیست پس وجود فاصله حتمی و غیرقابل رفع است.

رابطه محدود با نامحدود از نظر مکانی

اما رابطه محدود با نامحدود از نظر مکانی – قبلا این حقیقت کاملا روشن و معلوم شده است که جهان ماده و جهان اسماء و کلمات خداوند متعال یعنی آن چه خلق کرده و آن چه آفریده و آن چه از مسیر اراده و اعمال قدرت خداوند متعال بوجود آمده است چه در شکل ذرات و چه در اشکال بزرگتر از آن یک چنین جهانی که برای شمارش و معرفی آن، عدد بکار می‌رود و قابلیت اشاره و شماره پیدا می‌کند محدود است. محدودیت در ابعاد ثلاثه که از آن به مکان تعبیر می‌کنیم و محدودیت در بُعد زمانی و حرکت که از آن هم به زمان تعبیر می‌کنیم. این محدودیت، از

موجودی‌ها قابل رفع نیست هر چند که میلیاردها مرتبه ضرب در یکدیگر شده و تکثیر پیدا کنند زیرا در جهان عدد، قلت و کثرت مطرح نیست بلکه محدودیت و نامحدودیت مطرح است. از این اعداد و جهانی که از این اعداد پر شده رفع محدودیت ممتنع است و خداوند متعال هم جهان اسماء و کلمات یعنی مخلوقاتی که آفریده به صورت عدد معرفی می‌کند و مدعی است که شماره آن‌ها را می‌داند و تمامی آن‌ها را با تمام مشخصات شکلی و ذاتی احصائیه نموده است. خداوند متعال در قرآن دو آیه می‌آورد که در یک آیه از محدودیت و در آیه دیگر از نامحدودیت آفریدگان خبر می‌دهد. آیاتی که از محدودیت و قابلیت شماره و تمام شدن اعداد خبر می‌دهد همان چند آیه در سوره مریم و در سوره یاسین است که قبلاً گفته شد. خداوند می‌فرماید: «قَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا» و «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ».

یعنی شماره تمامی مخلوقات خود را در زمین و آسمان می‌داند. علم خدا به شماره افراد مخلوقات دلیل محدودیت افراد موجودات است نه دلیل محدودیت علم خدا. اگر مخلوقات عالم تا آخر شماره نداشتند و قابل شمارش نبودند یک‌چنین گزارشی یا ادعایی هم از خداوند متعال موضوع نداشت که بگوید شماره تمامی مخلوقات را می‌داند.

اما آیه‌ای که از عدم تناهی کلمات خدا خبر می‌دهد می‌فرماید:

قابل تمام شدن و به آخر رسیدن نیست. آیه ۱۰۹ سوره کهف می‌فرماید:

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

اگر دریاها برای شمارش کلمات و مخلوقات خدا به جای مرکب بکار برود و



درخت‌ها به جای قلم، باز امثال این دریاها و درخت‌ها تکرار شود کلمات خدا به آخر نمی‌رسد. می‌فرماید: اگر هم دریاها و درخت‌ها تکرار شود و یا امثال دریاها پشت هم تکرار شود منظور از تکرار دریاها به صورت هفت دریا یا مانند هم، بیان عدد معین نیست که بگوییم اگر هفت دریا باشد کلمات خدا به آخر نمی‌رسد ولیکن اگر هشت دریا یا بیشتر باشد آن کلمات به آخر می‌رسد. منظور آیه شریفه مقایسه محدود با نامحدود است زیرا دریاها اگر هفت مرتبه یا بیشتر تکرار شود باز هم محدود است که جواب‌گوی کلمات خداوند متعال نیست. یعنی اعداد هر چند تکرار شوند محدود هستند و کلمات خدا نامحدود هستند. در آیات سوره مریم از محدودیت موجودات عالم و قابلیت شمارش آن‌ها خبر می‌دهد و در این آیات از عدم محدودیت و عدم قابلیت شمارش سخن می‌گوید. آیات سوره مریم به موجودات و مخلوقات که خدا آفریده است اشاره می‌کند زیرا حقیقتاً آن‌چه خدا آفریده نظر به این که تمامی آفریدگان اعداد و افرادند و قابلیت شمارش دارند، خداوند به علم خود شماره آن‌ها را می‌داند ولیکن آیات دوم در ارتباط به قدرت آفرینندگی خداوند متعال است زیرا خداوند در ارتباط با آفرینش و آفرینندگی نامتناهی است. خلاق هر چه بیشتر بشمارند و تصرف کنند او بیشتر می‌آفریند و خلق می‌کند، محدود به نامحدود نمی‌رسد. دریاها برای شمردن کلمات خداوند هر چند که تکرار شود محدود است و به آخر می‌رسد ولیکن قدرت آفرینندگی خداوند متعال هرگز به انتها نمی‌رسد، کم و زیاد شدن در آن‌جا مطرح نمی‌شود. تقریباً قدرت آفرینندگی خدا مثل قدرت شمارش ما انسان‌ها است. آن‌چه خدا آفریده است مانند اعدادی که ما شمرده‌ایم و آن را در دفاتر ثبت و ضبط نموده‌ایم. ما انسان‌ها از نظر شمردن و تکرار کردن اعداد بی‌نهایت هستیم و در این شمردن، اعداد ما به آخر نمی‌رسد یعنی اگر میلیون‌ها شمارنده تا ابد زنده باشند می‌توانند بشمارند و به جایی نمی‌رسند که در شمارش متوقف شوند و اعداد قابل تکرار نباشد. در این رابطه دانشمندان می‌گویند عدد، بی‌نهایت است



منظورشان از عدد یعنی قدرت شمارش تکرار اعداد. ولیکن ظرف میلیاردها سال و میلیاردها نفر آن چه شمرده‌اند و ثبت کرده‌اند از اولین عدد تا آخرین عددی که شمرده شده محدود است. آن چه شمرده‌اند اول و آخر دارد ولیکن قدرت شمارش اول و آخر ندارد و تا ابد قابل تکرار است. آفرینندگی خداوند مانند قدرت شمارش ما انسان‌ها و تسلط بر تکرار اعداد است و آن چه را خدا آفریده و خلق کرده مانند اعدادی است که ما انسان‌ها شمرده‌ایم و ثبت کرده‌ایم. آن چه ما شمرده‌ایم در چهار بعد زمانی و مکانی محدود است، اول و آخر دارد و همچنین آن چه خدا خلق فرموده در همین چهار بعد، اول و آخر دارد. البته بعد زمان با تصور آخر نسبت به اول است یعنی موجودات از نظر ظاهر، اول دارند ولیکن آخر ندارند مگر این که خداوند تمامی آن چه آفریده نابود کند و بساط آفرینش را برچیند در این صورت برای بُعد زمان هم اول و آخر پیدا می‌شود ولیکن با اعلام ابدیت آفریدگان خدا و این که آن چه آفریده است هست و نمی‌خواهد آن‌ها را اعدام کند بُعد زمان اول دارد و آخر ندارد مگر این که چنین آخری فرض شود که می‌گویند فرض محال، محال نیست. در هر صورت تمامی آن چه خدا آفریده در همین چهار بُعد زمانی و مکانی قرار می‌گیرد و قهرا محدود است مانند اعدادی که شمرده‌ایم ولیکن قدرت آفرینندگی خدا مانند قدرت شمارش و شمارندگی ما نامحدود است. ما به جایی نمی‌رسیم که عددی برای شمارش نباشد و خدا هم به جایی که قدرت آفرینندگی تمام یا ضعیف شود نمی‌رسد. پس می‌گوییم آفرینش در ارتباط با آفریننده و آفرینندگی نامحدود است و در ارتباط به آن چه آفریده شده محدود است.

تا این جا روشن شد که در ارتباط محدود به نامحدود، محدودیت زمانی و مکانی از موجودات عالم قابل رفع نیست. قدرت خدا به این تعلق نمی‌گیرد که خلاق خود را بدون اول قرار دهد زیرا اگر خلاق بدون اول باشد، قدیم می‌شود و قدیم از آفریننده بی‌نیاز است. در این صورت عنوان خلق و عنوان خلاق مصداق پیدا نمی‌کند و



استعمال یک‌چنین کلماتی بنام خالق و مخلوق لغو می‌گردد. پس رفع عنوان اولیت مخلوقات و ابتدائیت زمانی ممتنع و محال است زیرا خواهی نخواهی خداوند صانع و آفریننده است و آفرینش اثر ارادی او است. تأخر زمانی مصنوع از صانع امری است قهری و غیر قابل رفع. با این حساب فاصله مخلوق با خالق حتمی است زیرا چاره‌ای غیر از رابطه محدود با نامحدود نیست.

اما محدودیت مکانی به معنای محدود شدن خلائق در سه بُعد که از آن به مکان تعبیر می‌شود. این محدودیت هم مانند همان محدودیت زمانی قابل رفع نیست پس قدرت خداوند متعال به این حقیقت تعلق نمی‌گیرد که از آن چه آفریده است رفع محدودیت نماید زیرا محدودیت از لوازم ذاتی و وقوعی آفرینش است مانند این است که از خدا بخواهیم کاری انجام دهد که عدد ده و بیست نامحدود باشد که این تناقض است. وقتی شما می‌گویید ده، صد، هزار یعنی محدود و از خدا می‌خواهید نامحدود باشد یعنی درخواست متناقض از خدا غلط است و محال وقوعی است. پس جهان مخلوقات و آن چه خدا آفریده و با نام و نشان آن را مشخص کرده است خواهی نخواهی محدود است و از انتهای حد خلاً مکانی مانند همان خلاً زمانی بوجود می‌آیند که این دو خلاً قابل رفع نیست. پس نمی‌توانیم و علم اجازه نمی‌دهد که فاصله بین محدود و نامحدود لغو گردد و این تأخر زمانی یا مکانی از بین برود. در این جا می‌گوییم ربط حادث به قدیم از مسیر قدرت آفرینش است نه از مسیر آفریدگان و آن چه خلق شده است. محدودیت عالم ماده و مشتقات آن برهانی است روشن بر اثبات قدرت ابداعی خداوند متعال. (توضیح بیشتر دو آیه بالا را مرور کنید)

سابقاً گفته شد که ماده در وضع اولیه خود و تمامی مشتقاتی که از آن بوجود می‌آید به‌عنوان یک موجود و یک مخلوق محدود است و عدم تناهی با آن سازگار نیست زیرا محدودیت لازمه ذاتی ماده است نه چیزی که از نامحدود به محدودیت انتقال پیدا کرده باشد. محدودیت یک عرضی نیست که با ماده ترکیب شود و از آن



قابل انفکاک باشد. ماده به دلیل مادیت، محدود است و امکان این که از خدا بخواهیم آن را نامحدود و نامتناهی خلق کند نیست. بر اساس همین محدودیت ذاتی ماده می‌گوییم جهان ماده و تمامی مشتقات آن محدود است و محدود در ارتباط به یک وجود نامحدود قابل مقایسه نیست و قهراً در خارج حدود، خلأ مکانی تا بی‌نهایت پیدا می‌شود که گفته شد جهان مخلوقات و موجودات به دلیل این که اثر ارادی خداوند متعال هستند بین آن‌ها و وجود خدا خلأ مکانی و زمانی بوجود می‌آید که این دو خلأ قابل رفع نیست. اگر شما بگویید ممکن است ابعاد ماده و محدودیت آن چیزی خارج از ماده باشد که با آن ترکیب شده باشد مانند قالب‌های مختلف که در آن قالب‌ها، اجسام شکل خاصی پیدا می‌کنند مثلاً گل‌ها به صورت خشت و فلزات به صورت دیگر، در این جا می‌گوییم قالب‌های معین مسدس و مربع و کریت و امثال آن همراه فلزات نبوده است و به وسیله قالب‌ساز و مهندسی بر ماده عارض شده است پس ماده، مربع و یا مکعب نبوده و این شکل‌ها بر آن عارض شده است. اگر سؤال کنیم شاید ماده در وضع اولیه خود و در بدو آفرینش نامحدود است و حدی در ذات آن وجود ندارد ولیکن سازنده و آفریننده با مهندسی و قالب‌های معین، نامحدود را به صورت محدود جلوه می‌دهد و به شکل‌های مخصوص درمی‌آورد. پس این شکل و محدودیت در ابعاد ثلاثه از لوازم ذاتی ماده نیست بلکه از لوازم عرضی و ترکیبی آن است که در واقع جسم محدود دو حقیقت به اسم جسم و محدودیت است.

در جواب سؤال می‌گوییم که این محدودیت یا شکل‌های مخصوص از کجا آمده که با ماده ترکیب شده است؟ اگر ماده در وضع اولیه خود اتصالی و نامتناهی است که این اتصال از لوازم ذاتی آن است چگونه انفصال پیدا می‌کند تا به شکل مخصوصی درآید و اگر در وضع اولیه خود انفصالی است که در این صورت محدودیت از لوازم ذاتی آن است و اتصال اجزاء آن به یکدیگر یک عامل خارجی لازم دارد. زیرا در بحث‌های گذشته روشن شد که خواص ذاتی شیء و آنچه در هر

ذاتی به دلیل همان ذات پیدا می‌شود از آن قابل سلب و اثبات نیست مثل این که نورانیت از نور گرفته شود یا به نور داده شود اگر نورانیت از نور گرفته می‌شود بعد از سلب نورانیت چه چیزی باقی می‌ماند و اگر به آن داده می‌شود پیش از پیدایش نورانیت چیست؟ یا اگر جسمانیت و مادیت که همان محدودیت است از ماده گرفته شود پس از آن چیست که منهای جسمانیت و مادیت باشد و اگر به آن داده می‌شود پیش از آن که شکل و حدوث بر آن عارض شود چیست؟ باز این شکل و حدود در ذات خود چیست که بر ماده عارض می‌گردد؟ سلب ذاتیات از ذات شیئی یا اثبات ذاتیات در ذوات غلط است مگر این که شیئی موجود فاقد خاصیتی باشد و با اعمال چیزی دیگر در آن خاصیت بوجود آید که در این جا نفی و اثبات بوجود می‌آید. مانند رنگ دادن به جسمی که فاقد رنگ است و یا گرفتن رنگ از جسمی که واجد رنگ است. اگر ماده در وضع اول خود و در ساخت ابتدایی خود شیئی است اتصالی و منهای حدود، در این جا حدودی که غیر ماده باشد و به آن تعلق گیرد و بعد از تعلق و ترکیب محدودیت پیدا کند و باز این محدودیت از ماده قابل سلب باشد چنان که اثبات شده است، در نتیجه ماده نسبت به ابعاد ثلاثه در دو حال قرار می‌گیرد:

محدود و دارای ابعاد ثلاثه و نامحدود منهای ابعاد ثلاثه. آیا آن چنان که اجسام در ارتباط با حرکت و حیات بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد در ارتباط با ابعاد ثلاثه هم بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد که جسمی فاقد بُعد و جسم دیگر واجد ابعاد باشد؟ چنین نیست، زیرا اگر ابعاد ثلاثه و شکل‌های مربوط به آن چیزی غیر از ماده باشند که با آن ترکیب شده باشند بایستی قابل سلب باشند و ما در تجزیه‌های کمی و کیفی، آن چنان که خواص ماده را از آن سلب می‌کنیم و حجم آن را تجزیه می‌نمائیم بایستی بتوانیم یا امکان داشته باشد که بُعد ماده را از ماده جدا سازیم، در نتیجه حالت اتصالی در آن بوجود آوریم که چیزی منهای ابعاد ثلاثه باشد که این کار ممکن نیست و ماده در هیچ شکل و وضعی منهای بُعد قابل مشاهده نیست. اگر ما



بخواهیم مواد عالم را به شکل‌های مخصوصی مانند مربع و مثلث درآوریم که در واقع این شکل‌ها تنظیم همان ابعاد ثلاثه است بجز ماده به چیز دیگری احتیاج نداریم زیرا ماده یعنی شکل، و ابعاد ثلاثه یعنی همان ماده. پس می‌گوییم ابعاد از لوازم ذاتی ماده است، به محض این که خداوند مواد عالم را ایجاد می‌کند با همان ایجاد اول، ملازم بُعد است نه آن که با یک اراده، ماده ایجاد شود و با اراده دیگر ابعاد با آن ترکیب گردد. یعنی لااقل دو عمل روی ماده انجام گیرد تا بین ابعاد ثلاثه محدود گردد.

در توضیح متناهی و نامتناهی گفته شد که از خواص ذاتی نامتناهی عدم قابلیت انفصال و از خواص ذاتی متناهی عدم قابلیت اتصال است زیرا عروض حالت انفصال بر ذوات نامتناهی، آن را متناهی می‌کند و این تناهی و محدودیت با عدم تناهی آن سازگار نیست. از طرفی عروض حالت اتصالی و عدم قابلیت انفصال بر شیئی محدود و متناهی آن را نامحدود و نامتناهی می‌کند و این فرضیه منجر به وجود تناقض می‌گردد که می‌گوییم محدود و نامحدود. اگر شیئی ذاتا نامحدود است که محدودیت نمی‌پذیرد و اگر محدود است عدم محدودیت نمی‌پذیرد. محدود و نامحدود دو مفهوم متناقض است که بر یک شیئی و بر یک حقیقت قابل عروض نیست به همین مناسبت می‌گوییم جهان مخلوقات محدود و ذات خدا نامحدود است. نه وجود نامحدود از وضع ذاتی خود قابل تنزل است که محدودیت پیدا کند نه هم وجود محدود در وضع ذاتی خود قابل ترقی است که نامحدود گردد. اوضاع ذاتی هر چیزی از آن ذات قابل سلب نیست.

نتیجه بحث این که جهان مواد و مخلوقات محدود است یعنی محدود به حدود زمانی که اول و آخر دارد و محدود به حدود مکانی که همان ابعاد ثلاثه است. قهرا بین محدود و نامحدود تا بی‌نهایت فاصله است و این فاصله قابل رفع نیست. آنچه در این فرضیه مسلم می‌شود حدوث خلق و قدم خالق است و این حدوث و قدم به

اراده خدا قابل تغییر نیست زیرا منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و آن هم محال است. آیات فوق‌الذکر ظاهرا در صورت مثال و تشبیه این‌طور نشان می‌دهد که اگر درخت‌ها و دریاها به جای قلم و مرکب به کار رود و باز دریاها تکرار شود کلمات خدا به آخر نمی‌رسد. این آیات ظاهرا در لباس مثال و تشبیه است که اگر شما انسان‌ها بخواهید با قلم و کاغذ آمار مخلوقات خدا را بدست آورید ممکن نیست پیش از آن که این آمارگیری به آخر برسد دریاها و درخت‌ها تمام شود ولیکن با تعبیر دیگر می‌توانیم دریاها را به‌عنوان مصالح ساختمانی در نظر بگیریم که خداوند می‌فرماید: اگر تمامی دریاها و مواد موجود درجهان به‌عنوان مصالح ساختمانی در ایجاد خلایق به کار رود این دریاها و مواد موجود به آخر می‌رسد و کلمات خدا به آخر نمی‌رسد. منظور از مصالح ساختمانی یعنی مواد موجود در جهان آفرینش که در خلقت به کار می‌رود مانند چوب‌های عالم و یا فلزات معادن که برای ساخت صنایع چوبی و ماشین‌آلات به کار می‌رود. نظر به این که مصالح ساختمانی محدود است و قدرت آفرینندگی نامحدود، محدود نمی‌تواند جواب‌گوی نامحدود باشد. قبلا یادآوری شد که مواد موجود در جهان آفرینش که می‌شود گفت تمامی آن‌ها مصرف شده و به‌صورت مخلوقات متنوع و متفاوت درآمده است اگر هم مصرف نشده باشد مواد عالم ملازم با محدودیت است و نمی‌تواند بی‌نهایت باشد زیرا محدودیت از لوازم ذاتی مواد موجود عالم است که این محدودیت قابل رفع نیست. آیات شریفه بالا مواد عالم را که بنام دریاها ذکر می‌کند در ارتباط با قدرت سازندگی مهندسین و دانشمندان می‌داند همین‌طور که فلزات معادن عاقبت مصرف می‌شود و به آخر می‌رسد و این مصرف شدن مایه تعطیل کارخانجات می‌گردد، مواد موجود در عالم هم قابل مصرف شدن و تمام شدن است زیرا محدود است و هر محدودی به آخر می‌رسد. پس از تمام شدن و به آخر رسیدن، کارخانجات طبیعت و اراده سازندگی خدا تعطیل می‌گردد مگر این که در این‌جا به قدرت ابداعی و خلاقیت بدون سابقه اعتراف کنیم



که در این صورت اراده ابداعی خداوند متعال جواب‌گوی قدرت آفرینندگی او است. بحث ما در این جا در اثبات همین اراده ابداعی خداوند متعال است که او خلاق خود را بدون سابقه می‌سازد بدون این که یک مبادی ازلی داشته باشد، بلکه او قدرت دارد درخلاً مطلق و در آن جا که بجز او کسی و چیزی نیست ابتدا مبادی آفرینش یا مواد خام و مصالح ساختمانی را بدون سابقه ایجاد کند و بعد از ایجاد مبادی، مشتقات آن را به صورت این همه خلاق درآورد. پس آیات بالا این حقیقت را به ما معرفی می‌کند که هستی‌های موجود محدود است و قدرت سازندگی خدا نامحدود. اگر آفرینش در همین هستی‌های موجود خلاصه شود عاقبت منجر به تعطیلی می‌گردد مگر این که در برابر آفرینندگی نامحدود خداوند متعال مواد و مصالح نامحدود هم در نظر گرفته شود تا نامحدود جواب‌گوی نامحدود باشد و آن چیزی نیست مگر قدرت ابداعی خداوند متعال.

با این حساب برای ایجاد ارتباط محدود به نامحدود چه از نظر زمانی و چه از نظر مکانی و یا ابعاد ثلاثه می‌گوییم که آفرینش مربوط به اراده ابداعی خداوند متعال است و اراده ابداعی خدا مربوط به قدرت نامتناهی او است. این جا سه مطلب در طول یکدیگر مطرح می‌شود:

ابتدا مواد موجود و مصالح ساختمانی محدود عالم؛

دوم اراده ابداعی خداوند متعال که بدون سابقه قدرت آفرینندگی دارد؛

سوم قدرت لا یزال و نامتناهی ذات مقدس خداوند متعال ؛

اگر این سه مسئله را از بالا به پایین مطرح کنیم می‌گوییم: اول قدرت ذاتی و قدرت نامتناهی خدا، که این قدرت عین ذات است و ازلی و ابدی هست، نه محدودیت زمانی دارد و نه هم محدودیت مکانی، زیرا محدودیت ملازم عجز و ناتوانی است و این عجز و ناتوانی منافی با قدرت قاهره خداوند متعال است. از مرحله قدرت ذاتی که بگذریم و تنزل پیدا کنیم می‌رسیم به مشیت و اراده ابداعی خداوند



متعال که شاید در فلسفه و عرفان این مشیت و اراده را فیض اقدس نامیده‌اند. البته اراده و مشیت خدا هر چند که از علم و قدرت او پیدا می‌شود ولیکن، حادث است مانند ذات نیست که قدیم باشد. خدا همیشه قادر است ولیکن همیشه اراده‌کننده نیست گاهی اراده می‌کند و چیزی خلق می‌کند گاهی هم اراده نمی‌کند و چیزی خلق نمی‌کند. در تعریف اراده یا در تعریف صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند متعال حضرت رضا (ع) فرمودند: «هر فعل و صفتی که از خدا قابل سلب باشد آن صفات، فعل خدا است چنان‌که می‌گوییم خلق کرد و خلق نکرد، آفرید و نیافرید. هر صفتی که از خدا قابل سلب نباشد آن صفت ذاتی خداوند متعال است مانند علم و قدرت» می‌توانیم بگوییم خدا می‌داند اما نمی‌توانیم این دانستن و توانستن را از ذات خدا نفی کنیم. همه جا این دو صفت مثبت است و قابل نفی نیست. اراده و مشیت اگر چه به علم خدا مربوط می‌شود و از علم و قدرت او سرچشمه می‌گیرد ولیکن قابل نفی است می‌توانیم بگوییم اراد الله ولم یرد شاء الله ولم یشاء. خداوند اراده کرد و نکرد، خواست و نخواست. پس اراده خداوند متعال صفت ذاتی او نیست بلکه مربوط به فعل او است. با این حساب یک‌مرتبه یا یک‌درجه بعد از ذات مقدس قرار می‌گیرد و بین اراده خدا و قدرت او فاصله زمانی پیدا می‌شود. از مرحله اراده خدا پایین‌تر مواد موجود عالم و مبادی آفرینش مطرح می‌شود که گفتیم این مواد موجود محدود است و ذات خدا نامحدود. در این‌جا اراده خدا و قدرت ذاتی او نامحدود است ولیکن خلاق و موجودات عالم محدود. با این حساب خلاق به اراده خدا مربوط می‌شوند و اراده خدا به ذات خدا، این است کیفیت ربط زمانی و مکانی محدود به نامحدود که در یک‌چنین ربط زمانی و مکانی هرگز اشکال عقلی و منطقی قابل ظهور نیست. اگر شما بگویید که یک‌چنین ربط و رابطه‌ای دلیل پیدایش خلأ زمانی و مکانی است و آن خلأ مایه تعطیل فیض خدا می‌گردد جواب می‌دهیم که خلق خلاق موجود با اراده و مشیت خدا مربوط می‌شوند ولیکن اراده خدا مانند ذات خدا نیست که نامحدود

است و رابطه دو محدود و نامحدود یکی صفت و یکی ذات به یکدیگر منجر به ایراد و اشکال عقلانی و منطقی نمی‌شود و آن دو فاصله زمانی و مکانی بین مخلوق و ذات مقدس خداوند متعال از مسائلی است که قابل رفع نیست، آن‌چنان که قدرت خداوند به این حقیقت تعلق نمی‌گیرد که ذات محدود را جلوه نامحدود بدهد و این محدودیت ذاتی را نسبت به خلائق برطرف سازد که این همان مسئله اجتماع نقیضین است. پس می‌گوییم خلائق به اراده ابداعی خدا و اراده ابداعی خدا به ذات خدا مربوط می‌شود و از این رابطه هیچ اشکال و ایرادی قابل ظهور نیست. در این‌جا بحث سوم مطرح می‌شود و آن ارتباط نتایج آفرینش و علت غایی با هدف نامتناهی خداوند متعال است.

منظور از ارتباط حادث و قدیم، پیدایش تناسب زمانی و مکانی و هدفی بین خلق و خالق است زیرا وجود یک‌چنین تناسبی بین مصنوع و صانع یا مخلوق با خالق از ضروریات و بدیهیات است. هدف‌های کوچک، متناسب با شخصیت‌های بزرگ و شخصیت‌های کوچک متناسب با هدف‌های بزرگ نیستند، همچنین صنایع عظیم و نامتناهی متناسب با سازندگان کوچک و محدود نیست. به همین منظور بحث ربط حادث به قدیم یکی از مباحث مهم فلسفه بشری و حکمت الهی شناخته شده است. فلاسفه در این‌جا مطالب مهمی را مطرح کرده‌اند و از طریق همین عدم تناسب محدود به نامحدود فاصله زمانی و مکانی را بین خالق و مخلوق لغو کرده‌اند و لغویت این فاصله را از این‌جا شروع کردند که گفته‌اند خلائق و موجودات اثر ذاتی یا جلوه ذاتی خداوند متعال هستند و فاصله این‌ها با خدا فقط فاصله رتبی است نه فاصله وجودی به معنای پیدایش خلاً زمانی و مکانی. از این راه که خلق را اثر ذاتی و وجودی خالق دانسته‌اند گفته‌اند اثر صددرصد متناسب با مؤثر است در صورتی‌که وجود را نامتناهی بدانیم اثر آن وجود نامتناهی است و اگر وجود را متناهی بدانیم اثر ذاتی آن هم متناهی است مانند چراغ‌های بزرگ و کوچک که به میزان محدودیت



خود شعاع و روشنایی تولید می‌کند، یک چراغی به میزان یک شمع و هزاران شمعی به همان میزان روشنایی خواهد داد. نظر به این که وجود خالق را در زمان و مکان نامتناهی می‌دانند آثار وجودی او را هم نامتناهی می‌دانند که این بحث‌ها در سابق روشن شد. از جمله مسائل ربط حادث به قدیم تناسب نتایج آفرینش با هدف خداوند متعال است که وجود تناسب در این مورد از بزرگ‌ترین مسائلی است که بایستی تعقیب شود تا ضمن پیدایش یک نتیجه متناسب با هدف خداوند متعال استغناء ذاتی خداوند متعال از نتایج آفرینش کاملاً معلوم و روشن گردد.

این را دانسته‌ایم که یکی از علل تامه ظهور مصنوع و مخلوق به اراده خالق، علت غایی است. علت غایی به معنای نتایجی است که از صنعت ظاهر می‌گردد و همان نتایج، هدف آفریننده از آفرینش است. چنان‌که ما انسان‌ها هر مصنوعی را برای رسیدن به نتایج مخصوصی می‌سازیم که متناسب با ما و هدف ما است و با استفاده از آن نتایج نیاز خود را برطرف می‌کنیم و فکر می‌کنیم که به هدف خود از ایجاد آن مصنوع رسیده‌ایم. مانند نهال کاری برای بهره‌برداری از ثمرات و صنایع دیگر برای بهره‌برداری از نتایج مربوطه به آن. علت غایی از این جهت از علل تامه پیدایش مصنوع است که صانع، دانا و حکیم است و دانش و حکمت ایجاب می‌کند که صنعت صانع از سفاهت منزّه و مبری باشد. سفاهت به این معنا است که سازنده از سازندگی و ایجاد صنایع نفع و ضرری در نظر نمی‌گیرد و نسبت به پیدایش نتیجه کاملاً بی‌تفاوت است خواه صنعت برای او نافع یا مضرّ و یا بدون نفع و ضرر باشد. به همین دلیل وقتی از سازنده‌ای می‌پرسند که به چه منظوری این صنعت را ساخته است، اگر توانست جواب قانع‌کننده بدهد که برای چه نوع بهره‌برداری آفریده است، سؤال‌کنندگان ضمن سکوت و راضی شدن به جواب، او را حکیم و دانا می‌شناسند و اگر به جواب قانع‌کننده‌ای نرسیدند سازنده را سفیه و نادان می‌شناسند که وقت خود را و سرمایه‌های خود را برای ایجاد صنعتی مصرف کرده است که برای او سود و



نتیجه ندارد و یا فاقد خاصیت به مفهوم نفع و ضرر است. به همین منظور دانشمندان و حکماء تصور علت غایی و فایده‌نهایی را از مصنوع برای صانع واجب و لازم دانسته‌اند و گفته‌اند که آفریننده پیش از اقدام به آفرینش بایستی علم به وجود و ظهور نتایج قانع‌کننده از آفرینش خود داشته باشد و برای رسیدن به همان نتیجه، آفرینش خود را شروع کند. تصور همین فایده و نتیجه را علت غایی یا عامل محرک برای آفریننده از ایجاد مخلوقات شناخته‌اند.

در این‌جا برای جستن علت غایی و نتایج‌نهایی از آفرینش جهان و انسان که متناسب با آفریننده‌ای مانند خداوند متعال باشد بحث خود را ادامه می‌دهیم و می‌گوییم که صنعت و صنایع انسانی یا الهی نتیجه ترکیب دو چیز با یکدیگر است که از آن دو تعبیر به کمیت و کیفیت می‌کنیم. از کمیت، کیفیت بوجود می‌آید، کمیت مقدمه کیفیت است و کیفیت چیزی است که سازنده از آن بهره‌برداری می‌کند پس در این‌جا سه مسئله در طول یکدیگر مطرح می‌شود:

کمیت‌ها و کیفیت‌ها

اول این‌که کمیت‌ها چیستند و از چه مبدئی بوجود می‌آیند؟

دوم این‌که کیفیت این کمیت‌ها چیست و چگونه ظاهر می‌گردد؟

سوم این‌که بهره‌بردار و منتفع از این کمیت‌ها و کیفیت‌ها چه کسی است؟ آیا آفریننده نیاز به این کمیت‌ها و کیفیت‌ها دارد تا از آن بهره‌برداری کند چنان‌که اگر نتایج و فوائد نباشد آفریننده در خلأ قرار می‌گیرد و در خود کمی و کمبودی احساس می‌کند از این‌که هدفی داشته تا از آن بهره‌برداری کند ولیکن به هدف خود نرسیده است؟ پس از این‌که به هدف خود نرسیده در وجود خود خلأیی احساس می‌کند که همان احساس خلأ متناسب با غنای ذاتی او نیست. زیرا احساس خلأ از این‌که به هدف خود از آفرینش نرسیده و از آن بهره‌برداری ننموده است به معنای احساس فقر

است و احساس فقر متناسب با غنای ذاتی خداوند متعال نیست که در کتاب خود، خود را به این غنا وصف می‌کند. درباره تارکین سفر حج در آیه ۹۷ سوره آل عمران می‌فرماید: « و مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ».^{۱۱۳}

اگر مردم کافر شوند و با هدف الهی از زیارت خانه خدا نامتناسب باشند خداوند از تمامی آن‌ها غنی و بی‌نیاز است. پس در این جا سه بحث مطرح می‌شود:

کمیت‌ها و مبادی کمیت، کیفیت‌ها و مبادی کیفیت‌ها، بهره‌برداری و بهره‌بردار از این کیفیت‌ها.

در اطراف مباحث سه‌گانه بالا می‌گوییم کمیت‌ها عبارت است از حجم‌ها و وزن‌ها که غالباً برای سنجش آن‌ها مقیاس‌های معین بکار می‌رود و قابلیت تقلیل و تکثیر و یا تجزیه و ترکیب پیدا می‌کنند که می‌توانیم بگوییم معرف واقعی آن‌ها و قالب‌هایی که در آن قالب‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کند واحدهای عددی یا مراتبی هستند. کمیت‌ها از نظر بزرگی و کوچکی به اعداد بزرگ و کوچک تقسیم می‌شوند و از نظر بروز ظهور مراتب در این کمیت‌ها مواد عالم و ذرات هستند که آن‌ها را واحد عددی شناخته‌ایم، ذرات و مواد همین چیزهایی هستند که در اثر تراکم و ترکیب حجم‌های بزرگ و کوچک را تشکیل می‌دهند و از نظر نورانیت و حیات و نیرو یا ظهور رنگ‌ها مبدأ پیدایش مراتب می‌گردد. ظهور مراتب مانند ظهور حیات یا نور در مواد عالم به درجات مختلف، نور ضعیف و قوی، حرکات ضعیف و قوی، رنگ‌های ضعیف و قوی که این نورها و رنگ‌ها و حرکات در قیاس با یکدیگر مراتب و درجات مختلف بوجود می‌آورد. ممکن است مبدأ ظهور این درجات و مراتب یک حقیقت بیشتر نباشد که در لباس‌های مختلف جلوه می‌کند و ما آن‌ها را در قیاس با یکدیگر ضعیف و قوی می‌نامیم و به درجات مختلف و مراتب متفاوت قسمت می‌کنیم. گرچه ممکن است



مبدأ ظهور آن در لباس‌ها و نمایش‌های مختلف احتیاج به ترکیب داشته باشد، یعنی اصل دیگری که با آن ترکیب شود و به‌وسیله این ترکیب در درجات مختلف جلوه کند مانند نور و روشنایی که به حالت مجرد و انفصال از ماده یک حقیقت بسیط و مجرد است که اگر آن را در حالت مجرد مشاهده کنیم خواهیم دید که یک جلوه و یک حقیقت و یک نمایش است که در حال مجرد قابل تقسیم به درجات و مراتب قوی و ضعیف نیست. نور و نیرو به حال مجرد و پیش از ترکیبات ماده یک حقیقت مجرد و اتصالی و نامتناهی هستند که در وضع ذاتی خود پیش از تعلق به ماده و ترکیب با آن قابل نمایش به‌صورت واحدهای عددی یا مراتبی نیست. اگر بخواهیم نور و نیرو را در جلوه‌ها و نمایش‌های مختلف آشکار سازیم که قابل تقسیم به مراتب و یا اعداد باشند مجبوریم آن‌ها را با مواد عالم ترکیب کنیم و با این ترکیب و ادغام به‌وسیله مواد و ذرات که قابل تجزیه و ترکیب و همچنین قابل تکثیر و تقلیل است آن انور مجرد را در درجات مختلف از نور شمع تا خورشید و یا در اعداد مختلف مانند ستاره‌ها آشکار سازیم و اگر این ترکیب و ادغام با ماده صورت نگیرد انوار عالم و مبادی نور و نیرو یا روح و حیات به حال مجرد قابل نمایش و یا قابل تجزیه و ترکیب نیست تا از این ترکیبات واحدهای عددی در حجم‌های مختلف آشکار شود مانند آب‌های اقیانوس و شعاع آفتاب که در وضع ذاتی خود یک حقیقت بیشتر نیست. اگر بخواهیم شعاع آفتاب یا آب‌های اقیانوس را در قالب‌ها و صورت‌های متفاوت و مختلف آشکار سازیم ظهور این صورت‌ها و مقادیر و مراتب احتیاج به این دارد که مثلاً نور آفتاب یا آب اقیانوس در قالب‌های مختلف و متفاوت قرار گیرد تا نمایش‌های مختلفی پیدا کند. اما به حال بحت و بسیط در فضای نامتناهی و خلأ مطلق قابل ظهور به صورت‌ها و نمایش‌های مختلف نیست. پس ما این‌جا در معرفی کمیت‌ها و مبادی ظهور آن دو بحث داریم:

اول واحدهای عددی که معرف مقادیر و کمیت‌ها هستند چگونه و از کجا بوجود می‌آیند؛

دوم واحدهای مراتبی و درجات که معرف کیفیت‌ها هستند چگونه و از کجا ظاهر می‌شوند؛

در این‌جا می‌گوییم مبدأ پیدایش کمیت‌ها و واحدهای عددی که هر کدام در ابعاد ثلاثه خود فضای معینی را اشغال می‌کنند و قابل اشاره و شماره هستند همین ذرات و مواد عالم هستند که خاصیت ذاتی آن‌ها در بدو آفرینش محدودیت و انفصال است. مواد عالم چنان خلق شده‌اند که در وضع ذاتی خود اولاً محدود بوده و ملازم با ابعاد ثلاثه هستند، ثانیاً از یکدیگر منفصل و جدا هستند که ظهور آن‌ها در حجم بزرگ‌تر احتیاج به تراکم و تجمع دارد و از این تراکم و تجمع قهراً در جایی که مجتمع و متراکم می‌شوند به‌صورت جسمی جلوه می‌کنند و در فضای اطراف آن خلاً بوجود می‌آید. اگر بگوییم ذرات و مواد عالم در بدو آفرینش یک حقیقت نامتناهی و متصل به یکدیگر هستند، تجمع و تراکم از آن‌ها قابل ظهور نیست تا در یک‌جا به صورت‌های بزرگ جلوه کند و در جایی دیگر از آن‌ها خلاً بوجود آید. ظهور ماده در حجم‌های مختلف و متفاوت و پیدایش خلاً از آن‌ها در جای دیگر برهان این حقیقت است که اولاً ذرات و مواد عالم در وضع ذاتی خود محدود بوده ثانیاً از یکدیگر جدا و منفصل هستند که در همین فاصله‌ها تجمع و تراکم پیدا می‌کنند و این فاصله‌ها هر چه کمتر باشد تراکم ذرات و مواد بیشتر است و هرچه فاصله‌ها بیشتر باشد تراکم و تجمع ذرات و مواد کمتر است. تا جایی که در یک‌جا ذرات آن‌چنان در یکدیگر جذب و ادغام می‌شوند که جسم سنگینی بوجود می‌آورند و در جایی دیگر آن‌چنان از یکدیگر فاصله می‌گیرند که در آن فواصل، خلاً مطلق پیدا می‌شود و ذرات قابل ظهور و نمایش نیست. با این حساب می‌گوییم خداوند متعال مواد عالم را در بدو آفرینش به‌صورت ذرات بسیار کوچک و ریزی آفریده که در ذات خود ملازم

محدودیت و ابعاد بوده است، از یکدیگر منفصل و جدا هستند و اتصال آن‌ها به یکدیگر تا حجم بزرگ‌تری تشکیل دهد و جسمی بزرگ یا کوچک بوجود آورد احتیاج به عامل دیگری دارد تا با آن عامل بین آن ذرات منفصل، تراکم و تجمع ظاهر گردد. به همین مناسبت در اخبار و احادیث در معرفی روح‌ها و نیروها آمده است که اولین روحی که خداوند در اجسام عالم می‌دمد و با نفخ آن روح، حرکت و اتصال بوجود می‌آید روح استمساک است. استمساک یعنی دو شیئی که یکدیگر را در کنار یکدیگر حفظ و نگهداری کنند و مانع انفصال و پراکندگی یکدیگر گردند. مانند دو نفر انسان که یکدیگر را در یک‌جا نگه دارند و هرکدام دیگری را از جدا شدن و فاصله گرفتن حفظ کنند. روح استمساک در ذرات و مواد عالم همان نیروی جاذبه‌ای است که مشاهده می‌کنیم از جهان اتم و ذرات غیرقابل تجزیه تا سیارات و کهکشان‌ها، هسته‌های مرکزی بوجود آمده و مثبت و منفی پیدا شده است و در آن هسته مرکزی نیروی مرموز و عجیبی هست که ذرات را به خود جذب می‌کند و در محور خود می‌چرخاند و با این جذب و چرخش، جسمی بزرگ و کوچک می‌سازد. اگر این نیروی جاذبه در فاصله بین ذرات و کرات نباشد برهانی وجود ندارد که مثلاً کرات و سیارات در کرانه خورشید و یا الکترون‌ها در کرانه پروتون‌ها باقی بماند و از آن فاصله نگیرد. این عامل جذب و تراکم را امام(ع) روح استمساک نامیده‌اند که می‌شود گفت بهترین بیان معرف واقعیت جاذبه بین ذرات و کرات لغت استمساک است. پس می‌گوییم پیدایش واحدهای عددی و ظهور حجم‌ها و جسم‌های مختلف به‌وسیله ذراتی که در وضع ذاتی خود منفصل و محدود هستند به‌دلیل خود آن ذرات و مواد ممکن نیست بلکه عامل دیگری در آن‌جا لازم است تا آن ذرات منفصل را به یکدیگر ارتباط و اتصال دهد و تجمع و تراکم بوجود آورد. در این‌جا می‌گوییم مبدأ پیدایش کمیت‌ها و حجم و مقدارها، مواد عالم و ذرات اثیری منفصله از یکدیگر هستند که با واحد دیگری بنام نور و نیرو به یکدیگر متصل شده و تراکم پیدا

می‌کنند و از این اتصال و تراکم، کمیت‌ها پیدا می‌شود و به صورت واحدهای عددی جلوه می‌کند.

ظهور مراتب کیفی و مبادی کیفیت‌ها

مراتب در قیاس با اعداد عبارت است از تفاوت کیفیت‌ها نسبت به یکدیگر مانند شدت و ضعف یا ظهور و خفی یا بطئی و سرعت، ممکن است ظهور مراتب کیفی در قالب یک عدد و یا اعداد مختلف باشد مانند دو ماشین در قیاس با یکدیگر که یکی سریع و یکی کند حرکت می‌کند یا یک ماشین در دو حال سرعت و عدم سرعت و پیدایش مراتب و درجات مختلف در بطئی و سرعت در یکجا یا چند موجود متحرک یا یک چراغ در قیاس با مراتب روشنایی ضعیف و قوی و دو چراغ در قیاس با یکدیگر، در هر صورت مراتب، مربوط به کیفیتی است که متمرکز در کمیت‌ها می‌شود. ظهور کم و کیف در عالم یکی از براهین روشن و واضح تعدد مبادی آفرینش است که از یک مبدأ، کمیت‌ها و از یک مبدأ دیگر کیفیت‌ها ظاهر می‌گردد. اگر مبادی آفرینش به عقیده مادیون یا فلاسفه یک حقیقت بیشتر نبود، آن یک حقیقت نمی‌توانست مبدأ هم کمیت و هم کیفیت باشد، زیرا کیفیت‌ها از حرکت در برابر سکون و از نورانیت در برابر ظلمت و از رنگ در برابر بی‌رنگی و از حیات در برابر موت پیدا می‌شود، اگر آن یک حقیقت که مبدأ آفرینش است در وضع ذاتی خود موت باشد ظهور حیات از آن ممکن نیست و اگر حیات باشد ظهور موت ممتنع است، اگر آن یک حقیقت در وضع ذاتی خود ساکن باشد ظهور حرکت ممتنع بوده و اگر متحرک باشد ظهور سکون ممکن نیست و همین‌طور تاریکی و روشنایی. با این حساب پیدایش دو حالت در یک موضوع که یکی از آن دو را کم و یکی را کیف می‌نامیم برهان دوگانگی و یا چندگانگی مبادی آفرینش است که در مباحث گذشته کاملاً واضح و مدلل شده است.

در این‌جا می‌گوییم مراتب و درجات از کیفیت‌ها پیدا می‌شود که مبادی ظهور کیفیت‌ها غیر از مبادی ظهور کمیت‌ها است. مبادی ظهور کمیت، مواد عالم و ذرات بزرگ و کوچک جهان آفرینش است که با اجتماع خود طول و عرض و ابعاد زمانی و مکانی را تشکیل می‌دهد و از تراکم و تجمع آن‌ها موجودات قابل شماره و اشاره پیدا می‌شود که موضوع لغت اعداد است و برای معرفی آن‌ها اعداد به کار می‌رود. از عدد یک تا آن‌جا که ممکن است. ولیکن مبادی ظهور کیفیت‌ها حقیقتی سوا و جدا از مبادی اعداد (ماده) است. مثلاً در یک جسم، نور و روشنایی آن در مراتب شدت و ضعف یا حرکت و سکون آن در مراتب مختلف یا حیات و موت آن مربوط به کیفیت است. حیات جسم و نور و روشنایی از مقوله کیف است و حجم و مقدار آن در ابعاد ثلاثه از مقوله کم است. در این‌جا اگر بخواهیم به یک جسمی که از اجتماع ذرات ساکن و میت یا ظلمانی تشکیل شده است حرکت و حیات و نور و روشنایی بدهیم احتیاج به اصل دیگری سواى مادیت و جسمانیت آن داریم تا آن اصل دیگر مبدأ پیدایش روشنایی و حیات در جسم میت و ظلمانی باشد به همین مناسبت آیات قرآن همه جا از دوگانگی مبادی آفرینش خبر می‌دهد. ابتدا به‌طور عموم می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُؤُوسًا ثَنِينًا».^{۱۱۴}

همه چیز را ما جفت از دو چیز بوجود آورده‌ایم و جای دیگر می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِثُ الْأَرْضُ». یعنی منزه است خدایی که تمامی جفت‌ها را از زمین آفریده است و در سوره تبارک آیه ۲ می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ». . موت و حیات را آفریده است. در تفسیر آیه شریفه امام باقر(ع) در جلد چهارده بحار به دوگانگی مبدأ موت و حیات اشاره می‌کند و می‌فرماید: اگر اصل اول در ذات خود میت است، حیات از کجا پیدا می‌شود و اگر

حیات است موت از کجا ظاهر می‌گردد؟ پس موت و حیات دو اصل جدا از یکدیگر هستند که یکی از آن‌ها مبدأ پیدایش موت و دیگری مبدأ پیدایش حیات می‌گردد. یعنی موت و حیات در عالم در اثر ترکیبی دو اصل با یکدیگر است نه اثر ذاتی یک اصل و باز در آیه اول سوره انعام به دو مبدأ نور و ظلمت اشاره می‌کند و می‌فرماید: جعل الظلمات والنور. یعنی نور و ظلمت به اراده ابداعی خدا آفریده شده است و از ترکیب آن دو با یکدیگر موجودات نورانی و ظلمانی ظاهر شده است. در هر صورت، دلایل خیلی واضح و روشن است که مبادی پیدایش کیفیت از مبادی پیدایش کمیت جدا است. مبادی کیفیت‌ها مایه ظهور درجات و مراتب شدت و ضعف است که ممکن است این درجات و مراتب در یک جسم و یک عدد یا اجسام، مختلف باشد. یک نفر انسان که از نظر بدن و جسم یک فرد است از نظر قوی بودن و ضعیف بودن و جاهل و عالم بودن یا تاریک و روشن بودن در درجات مختلف قرار می‌گیرد همچنین در یک جسم رنگ‌های متفاوت ظاهر می‌شود. ظهور مراتب و درجات در یک جسم یا یک فرد انسان و حیوان مربوط به استفاده بیشتر یا کمتر از مبادی کیفیت است. مثلاً دو نفر انسان که از نظر حجم بدن و وزن آن ممکن است در یک حد قرار بگیرند، از نظر استعداد و قوی بودن و ضعیف بودن در درجات مختلف قرار می‌گیرند، یکی از آن‌ها ضعیف‌تر و یکی از آن‌ها قوی‌تر. مبدأ پیدایش نیرو که اصلی جدا از ماده است مایه ظهور درجات و مراتب در ضعف و قوه می‌گردد. خداوند نیروی بدن یک انسان را بیشتر و دیگری را کمتر قرار می‌دهد. در آیات مربوط به جنگ بدر یا در سوره قدر، خداوند تعلق نیروهای بیشتر را به سربازان اسلام به‌عنوان نزول فرشتگان ذکر می‌کند. فرشتگانی که در جنگ نازل شده و سربازان اسلام را یاری کردند یک هیولا و یا افرادی نبودند که کنار سربازان قرار گیرند و همراه آن‌ها با دشمن بجنگند بلکه نیروهایی بودند که در دل و بازوان سربازان پیاده شدند و مسلمانان در وجود خود نیروی بزرگی احساس کردند که ترس و وحشت از دل آن‌ها

برداشته شد و به جای آن قدرت و جرأت پیدا کردند. مولا امیر المؤمنین (ع) در قسمتی از بیانات خود راجع به فتح خیبر می‌فرماید: «وقتی من در میدان جنگ با حریف خود روبرو می‌شوم به نیروی فوق‌العاده‌ای سوای نیروی معمولی خود مجهز می‌شوم». در این رابطه می‌فرماید:

«قَلَعْتُ بَابَ حَيْبَرَ بِقُوَّةِ جَسَانِيهِ بَلْ بِقُوَّةِ رَبَانِيَّةٍ»^{۱۱۵}. یعنی نیروی جسد آن حضرت نیروی اولیه معمولی آن حضرت است و نیروی ربانی قدرت مخصوصی است که در مقابله با حوادث و جنگ‌ها پیدا می‌کند. در همین جا خداوند سربازان مؤمن میدان جنگ را وعده می‌دهد که اگر شما برای خدا و در راه خدا با دشمن کافر بجنگید من یک نفر از شما را به نیرویی دو برابر یا ده برابر کفار مجهز می‌کنم و بیشتر از این‌ها شما را نیرومند می‌سازم و باز در تفسیر علم و ایمان پیغمبر اکرم (ص) در آیه ۵۲ سوره شوری می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»^{۱۱۶}.

یعنی ما این چنین از عالم امر خود روحی بر قلب تو نازل کردیم که با نزول آن روح، درجه علم و ایمان تو بالا رفت و پیش از نزول آن، روح تو از جهان علم و کتاب و ایمان بی‌خبر بود و حقیقت آن را نمی‌شناخت.

مشاهده می‌کنیم که پیغمبران و اولیاء خدا اگرچه از نظر حجم بدن مساوی با سایر مردم و یا ضعیف‌تر از آن‌ها هستند ولیکن از نظر نیروی ایمان و علم و دانایی و استعداد چندین هزار مرتبه بهتر و بالاتر از آن‌ها هستند. روحانیت آن‌ها و ایمان آن‌ها و علم و دانش و استعداد آن‌ها مربوط به کیفیت است که خدا آن‌ها را پرنیرو و پر قدرت آفریده است. همچنین در سوره قدر آن‌جا که خداوند از فیض شب قدر خبر

^{۱۱۵} بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الاطهار، جلد ۵۵، صفحه ۴۷

^{۱۱۶} آیه ۵۲ سوره شوری

می‌دهد و آن فیض را بهتر و بالاتر از هزار ماه و بیشتر می‌داند می‌فرماید: «تنزل الملائكة و الروح فیها»^{۱۱۷}. فرشتگان و روح در آن شب حالت تنزل به خود می‌گیرند (کلمه تنزل از باب تفعل، حکایت می‌کند از تعلق روح و فرشته به قلب مؤمن و اگر فرشتگان افرادی باشند که از هوا و فضا نازل شوند معرف نزول آن‌ها کلمات نزل و ينزل است) این وعده‌ای است که خداوند به مؤمن می‌دهد که او را از فیض شب قدر بهره‌مند کند. فیض شب قدر عبارت است از تعلق روح به قلب مؤمن.

فرشته به معنای نیرویی است که فکر او را تأیید می‌کند تا در شناخت حق و باطل روشن شود. روح هم نیرویی است که قدرت حیات و ایمان او را زیادتر می‌کند تا در مقابله با حوادث، استقامت و ایستادگی داشته باشد و این قدرت و روشنایی مسلم است که از هزاران سال و ماه عبادت، بهتر است. پس با این مقدمات می‌گوییم مبادی پیدایش کیفیت‌ها غیر از مبادی پیدایش کمیت‌ها است که در مباحث گذشته آن را به‌عنوان واحد مبدهی شناختیم و گفتیم که جهان ماده و موجودات عالم از آن واحد، نور و نیرو می‌گیرند و با گرفتن آن نور و نیرو، در درجات و کمالات مختلف و متفاوت قرار می‌گیرند تا با آن درجات و مراتب، ارزش‌های بیشتر و کمتری بدست آورند.

در این‌جا لازم است که جهان آفرینش را از نظر کمیت و کیفیت با هدف خداوند متعال مرتبط سازیم و بدانیم که آیا هدف خدا از خلقت عالم، ظهور کمیت‌ها و کیفیت‌ها است و اگر یکی از آن‌ها مرتبط با هدف خدا باشد بایستی در چه حد و اندازه قرار گیرد تا هدف خدا را اشباع کند؟

ارتباط کمیت‌ها و کیفیت‌ها به اراده خداوند متعال

در این بحث، منظور بیان این حقیقت است که آیا آفرینش از نظر تعداد و کمیت و وسعت و گشادگی مطلوب خداوند متعال است یا از نظر کیفیت خوبی‌ها و بدی‌ها و رنگ‌ها و نور و روشنایی‌ها و دانستن و ندانستن انسان‌ها و سایر چیزهایی که ما آن را کیفیت می‌نامیم؟

این حقیقت معلوم است که همه جا کمیت به تبع کیفیت قرار می‌گیرد. کمیت‌ها از این جهت مطلوب انسان یا خدای انسان قرار می‌گیرد که واسطه ظهور کیفیت هستند. اگر کیفیت در کمیت‌ها نباشد کمیت به خودی خود مطلوب و مرغوب نیست. کمیت‌های بدون کیفیت مانند ذرات و اعدادی است که به شکل مخصوصی جلوه نکرده است، تجمع و تراکمی در آن‌ها بوجود نیامده و فاقد همه نوع خاصیت و حیات و نیرو هستند به طوری که فقط برای این که در حجم و مقدار اجسام قرار بگیرند مطلوب واقع می‌شوند و الاً به خودی خود هیچ است. کمیت‌های فاقد خاصیت پیش از آن که واجد اثر و خاصیتی باشند در اصطلاح قرآن و احادیث وارده بنام ظل یا سایه نام‌گذاری شده‌اند. خداوند در آیه ۴۵ سوره فرقان می‌فرماید: «الَّذِينَ تَرَى إِلَى زَيْتُونَةٍ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ ذَلِيلًا»^{۱۱۸}. یعنی پروردگار خود را ندیدی که چگونه در سایه، کشش و گسترش بوجود آورد، اگر می‌خواست می‌توانست سایه را در وضع اولیه خود ساکن و متوقف سازد (که نمایشی نداشته باشد) پس از آن خورشید را راهنمای موجودیت آن قرار دهد.

در این آیه، ظل به تعبیر دیگر ظلمت و سایه عبارت است از ذرات و مواد عالم به حالت اولیه، حالتی که در آن تحولی بوجود نیامده و نمود و نمایشی پیدا نکرده است. از نظر این که عدم نیست و چیزی هست، کلمه شیء یا ظل و ظلمت بر آن اطلاق



می‌شود و از نظر این‌که فاقد تمامی خاصیت‌ها و خصوصیت‌ها و حرکت و حیات است لاشیئی نامیده می‌شود زیرا شیئی هر شیئی مولود هندسه و ترکیب است. در آن ذرات هنوز ترکیب و هندسه‌ای اعمال نشده است و اراده خدا به آن تعلق نگرفته است تا آن ذرات را به‌سوی کمالات حرکت دهد. در این رابطه می‌فرماید:

«وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» یعنی خدای تو بود که ماده را از حالت بی‌حرکتی و بی‌خاصیتی که در واقع لاشیئی بود حرکت و گسترش داد و آن را در مسیر تکامل بالا برد تا موجودی شد دارای ارزش و خاصیت. اگر می‌خواست در همان حالت اولیه او را متوقف می‌کرد که نتواند خود را نمایش دهد و معرفی کند، در این صورت لازم بود که از طریق تابش نور خورشید یا نور علم و حکمت شناخته شود. در تفسیر این آیه امام (ع) می‌فرماید: الم تر الی ظلک شیئی و لیس بشیئی.

سایه خودت را نمی‌بینی که چیزی هست و در واقع چیزی نیست. سایه انسان آن جهتی است که فاقد تابش نور و روشنایی است یعنی جهتی که فقط ذرات و مواد هستند، بدون روشنایی.

در هر حال مواد عالم و ذرات اولیه پیش از آن‌که با نیروی نور و حیات شارژ شوند و در آن حرکت و حیات پیدا شود فاقد تمامی آثار و خاصیت‌ها هستند که آن را از نظر بی‌حرکتی، ساکن و از نظر فقدان حیات، میت و از نظر فقدان نور، ظل یا ظلمت نامیده است.

ذرات عالم در این حال و در این وضع، کمیت فاقد کیفیت هستند و چون کمیت‌ها از نظر کیفیت‌ها مطلوب انسان واقع می‌شود لغت کم و کیف هم بر آن قابل اطلاق نیست. شیئی است اما در واقع لاشیئی است که حرکت و خاصیتی ندارد و به شکل مخصوصی جلوه نکرده است.

بدیهی است که مواد عالم در یک چنین وضع و حالی مطلوب خدا یا انسان نیستند زیرا خدا یا خلق خدا از آن بهره‌برداری نمی‌کنند، حرکت و خاصیتی ندارد که مطلوب



خدا یا انسان قرار گیرد. وجود ذرات و مواد عالم در این حال از این جهت مطلوب است که در ساخت جهان و انسان بکار می‌رود. اصلی از اصول مصالح ساختمانی عالم است و اگر در ساخت عالم بکار نرود به‌خودی خود فاقد ارزش است که امام (ع) در تعبیر خود می‌فرماید: شیئی و لیس بشیئی.

کیفیت‌های فاقد کمیت

گرچه در این تعبیر هم مسامحه است زیرا کیفیت بدون کمیت و کمیت بدون کیفیت قابل ظهور نیست. در آن‌جا که کمیت و کیفیتی بوجود نیامده اطلاق لغت کمّ و کیف بر شیئی که فاقد کمّ و کیف است از باب مسامحه است. کیفیت بدون کمیت مانند نور پیش از نمایش و پیش از تعلق به اجسام و مواد نورانی که نور در این حال قابل رؤیت و قابل نمایش نیست، نه خود را نمایش می‌دهد و نه چیز دیگر را. گرچه فلاسفه در معرفی نور گفته‌اند: هو الظاهر فی نفسه و هو مُظهِرٌ لغيره. ^{۱۱۹}

نور چیزی هست که به‌خودی خود، خود را نمایش می‌دهد و غیر خود را هم نشان می‌دهد ولیکن این تعریف بر نور مطلق و نوری که مجرد و جدا از ماده است قابل انطباق نیست. نور به تنهایی پیش از برخورد یا ترکیب با ماده نه خود را نشان می‌دهد نه هم غیر خود را. تمامی روشنایی‌ها و جلوه‌ها از طریق انعکاس و ترکیب است. نور قابل رؤیت نیست هرچند که با نیروی علم و دانش قابل درک و کشف باشد، مانند وجود خداوند متعال که قابل رؤیت نیست ولیکن قابل درک است. پس روشنایی کیفیتی است که از طریق تعلق نور به ماده پیدا شده است یعنی کیفیت همراه کمیت. همچنین روح حیات و نیروی حرکت، مانند نور و روشنایی پیش از تعلق به جسم یا ماده، حیات و حرکت نیست. ظهور حیات بعد از تعلق و ترکیب است

که در مباحث گذشته روشن شد که حیات در عالم، اثر ترکیبی موجودات زنده است نه اثر ذاتی اجزاء مرکب. پس روحی که منشأ حیات می‌شود و در این لباس آن را کیفیت می‌نامیم یا نیرویی که منشأ حرکت می‌گردد و در لباس حرکت، کیفیت نامیده می‌شود هر دو به تنهایی و در حال تجرد از ماده، حیات و حرکت نیستند تا کیفیت نامیده شوند، در این جا هم می‌گوییم اصلی که منشأ و مبدأ کیفیت‌ها می‌شود، در ذات خود کیفیت نیست و در این حال مطلوب خداوند متعال هم نیست. زیرا آن مبدأ هم شیئی است که به‌خودی خود فاقد اثر و کیفیت است و تمامی آثار آن در ترکیب با مواد عالم ظاهر می‌گردد و به‌خودی خود حرکت و حیات و نور و روشنایی و رنگ نیست. امام(ع) در کتاب کافی از مبادی کیفیت‌ها تعبیر به حروف می‌کند و می‌فرماید: حروفی است که مبدأ کلمات و اسماء خدا می‌شود نه این که خود آن‌ها اسم و کلمه باشد. در عبارت دیگر می‌فرماید: لون غیر مصبوغ،^{۱۲۰} رنگ است نه رنگ‌آمیزی. مواد عالم که به رنگ‌های مختلف جلوه می‌کند در طبیعت رنگ‌آمیزی شده است، پس موادی که رنگ‌آمیزی شده پیش از رنگ‌آمیزی فاقد رنگ است و رنگی هم که با آن مواد طبیعت رنگ‌آمیزی شده است پیش از رنگ‌آمیزی رنگ نیست زیرا رنگ‌ها که از مقوله کیفیت‌ها هستند مانند نور و روشنایی در لباس ترکیب و رنگ‌آمیزی خود را نمایش می‌دهند و اگر ترکیب و انعکاس نباشد قابل نمایش نیستند. پس می‌گوییم مبادی کمیت‌ها که ذرات فاقد خاصیت هستند و همچنین مبادی کیفیت‌ها که انوار یا ارواح مجرد از ماده هستند به‌خودی خود مطلوب خدا یا قابل استفاده بندگان خدا نیستند. بایستی این هر دو اصل از وضع اولیه خود که فاقد کمّ و کیف هستند از طریق تحول و تکامل گسترش پیدا کنند و با روند تکامل، به‌صورت‌هایی قابل انتفاع و قابل استفاده درآیند که در این صورت‌ها ما آن‌ها را واحدهای عددی نام‌گذاری

می‌کنیم که هر واحدی به شکل و خاصیت مخصوصی جلوه کرده است و از این جلوه‌ها و خاصیت‌ها این همه اجناس و انواع در متن عالم و یا در فضای علم و دانش ظاهر شده که موضوع تفکر و مطالعه انسان‌های عالم و دانشمند قرار گرفته است.

در این‌جا بحث سوم مطرح می‌شود که آیا اعداد عالم و موجودات جهان از نظر کثرت و قلت عددی و از نظر کمتر و زیادتر بودن مطلوب خدا و انسان‌ها هست که در این‌جا بگوییم هدف خدا از آفرینش جهان، پیدایش واحدهای عددی و شکل‌های مخصوصی است که در عالم بنام زمین و آسمان و خورشید و ستاره‌ها و انواع نباتات و جمادات و حیوانات و انسان‌ها ظاهر شده است؟ آیا این اعداد، مطلوب خداوند متعال است که بگوییم پهنه جهان و افراد مخلوقات هرچه بیشتر و زیادتر باشد بیشتر و زیادتر مطلوب خدا واقع می‌شود و بایستی خدا جهان آفرینش را از نظر وسعت و تعداد مخلوقات به پایه‌ای برساند که آن را برای خود کافی و وافی بداند که باز در این فرضیه بحث ارتباط محدود به نامحدود مطرح می‌شود.

می‌گوییم جهان عدد و شمارش مخلوقات و موجودات از نظر این که ذاتا محدود و متناهی هستند در قیاس با ذات نامتناهی خدا قیاس صفر با نامتناهی است که هرگز نمی‌تواند از نظر شمارش و عدد قانع‌کننده خدا و جواب‌گوی خدا و انسان‌ها باشد. پس بیشتر از این بایستی به سراغ کیفیت و فایده‌ای برویم که آن کیفیت و فایده از نظر قیمت و ارزش واقعی خود می‌تواند قانع‌کننده خدا و بندگان خدا باشد تا در این‌حال جهان آفرینش از نظر یک‌چنان فایده بزرگی قابل ارتباط و اتصال با هدف نامتناهی خدا یا هدف نامتناهی انسان‌های عالم و کامل باشد.

در مقدمه این بحث لازم است روشن شود که خدا و انسان هر دو از نظر وجود و هدف، نامتناهی هستند. در ارتباط آفرینش با هدف خداوند متعال می‌گوییم آنچه مسلم و معلوم است این است که خداوند متعال در وجود و در علم و قدرت، نامتناهی است. نامتناهی بودن خداوند متعال امری است بسیار واضح و مسلم. علم او بی‌انتها و

قدرت و ذات او بی‌نهایت است. بی‌نهایت به مفهوم این است که اول و آخر و ابتدا و انتهای زمانی و مکانی برای او قابل تصور نیست زیرا اگر ابتدای زمانی داشته باشد حادث است، حادث به قدیم احتیاج دارد. خدای حادث احتیاج به خدای دیگری دارد که پیش از او باشد و او را بیافریند. اگر ابتدا و انتهای مکانی داشته باشد یعنی وجود خدا مانند فضای کرات عالم یا حجم کرات و اجسام دیگر از یک نقطه معینی شروع شود در نقطه دیگر خاتمه پیدا کند و تمام شود که در این‌جا خداوند متعال شیء باشد در ابعاد ثلاثه طول و عرض و عمق خواه به شکل کره یا به اشکال دیگر. لازمه این تناهی و محدودیت وجودی این است که خارج حدی برای خدا پیدا شود و در خارج از حدّ خود تصرفاتی نداشته باشد و این خارج حدّ، دلالت بر عجز و ناتوانی خدا می‌کند که آن هم در ارتباط با علم و قدرت مطلق محال است، در نتیجه بی‌نهایت است. ابتدا و انتهای علمی به معنای این است که بگوییم علم خدا مانند علم انسان، محدود است، از یک‌جای معین عالم تا جای معین دیگر، افراد مخلوقات را می‌داند و یا حقایق آفرینش را از یک حدّ معین تا حدّ دیگر می‌داند، مانند ما انسان‌ها که از کمیت‌ها و کیفیت‌ها و شماره موجودات و هندسه آفرینش و کیفیت خلقت از یک حدّی معین تا حدّ دیگر می‌شناسیم و از خارج آن حدود، آگاهی نداریم. مثلاً از چشمه خورشید و ستاره‌ها شکلی و عوارض مختصری می‌دانیم. پس دانش ما بدایت و نهایت دارد و محدود است. آیا دانش خداوند هم، چنین است که بدایت و نهایت دارد؟ مثلاً آینده‌ها را نمی‌داند مگر زمانی که خلق کند یا حوادث گذشته و گذشته‌ها از نظر او محو شده است و یا از موجودات به میزان یک‌هزارم یا بیشتر و کمتر می‌داند؟

در این‌جا می‌گوییم علم خدا مانند ذات او نامحدود است، چنان‌چه وجود او نامتناهی است دانش او هم نامتناهی است به همین مناسبت در بعضی آیات آمده است که امام می‌فرماید: خداوند صاحب علمی تازه یا فاقد علمی کهنه نیست.

گذشته‌ها را مانند آینده‌ها و آینده‌ها را مانند گذشته‌ها می‌داند و هرگز علم تازه‌ای از یک حادثه جدید برای او حاصل نمی‌شود، پس علم خدا هم نامتناهی است. قدرت و توانایی او هم مانند ذات او نامحدود است به همین مناسبت می‌فرماید: و هو علی کل شیءٍ قدير. یعنی هر کاری و هر چیزی که در علم شما انسان‌ها و یا در علم خدا شیئی باشد، خداوند بر ایجاد آن قادر و توانا است و در برابر هر پدیده‌ای که علم، آن را باور می‌کند و یا حادثه‌ای، عجز و ناتوانی ندارد. به همین مناسبت می‌بینیم لطیف‌ترین حیوانات را مانند حشرات کوچک ذره‌بینی یا بزرگ‌ترین آن‌ها را مانند حیوانات عظیم‌الجثه در دریا یا صحرا را به یک کیفیت می‌آفریند و مهندسی می‌کند. در آن حشرات ذره‌بینی چشم و گوش و اعصاب و خون و استخوان به همان کیفیتی آفریده که در فیل و شتر آفریده است و یا یک منظومه شمسی را که در حجم صدها سال نوری قرار گرفته در یکصد هزارم میلی‌متر خلاصه کرده است. از همه عجیب‌تر این‌که در آفرینش احتیاج به مبادی آن ندارد که مانند ما انسان‌ها از مصالح و مبادی موجود استفاده کند بلکه مبادی را بدون سابقه ایجاد می‌کند و از آن‌ها آنچه می‌خواهد می‌سازد. با این حساب می‌گوییم قدرت خدا مانند ذات او نامتناهی است. یک‌چنین موجود نامتناهی قهرا صاحب یک هدف نامتناهی است که در این‌جا می‌گوییم هدف‌های محدود مانند کمیت‌ها که در چهارچوب بُعد زمانی و مکانی یا عددی محدود است نمی‌تواند جواب‌گوی خدای نامحدود باشد. مانند این است که برای جا دادن یک حجم دو میلی‌متری فضایی بسازیم میلیون‌ها سال نوری. این فضای چندین میلیون سال نوری متناسب با حجم یک میلی‌متر مکعبی نیست. خدایی که در وجود و علم و قدرت نامتناهی است نمی‌تواند هدف محدود و متناهی داشته باشد یعنی فقط شیئی را بخواهد در یک مکان معین یا در یک زمان معین. مثلا بگوید در یک میلیون سال یک میلیارد انسان می‌خواهم و دیگر چیزی نمی‌خواهم. یک میلیارد نفر در یک میلیون سال در قیاس با زمان نامتناهی و مکان

نامتناهی و وجود نامتناهی قیاس صفر با بی‌نهایت است که صفر یا عدد کوچک متناسب با بینهایت نیست. همچنین کیفیات به معنای بهره‌برداری خدا از این کیفیت‌ها، مثلاً بگوییم آیا منظره عالم از نظر شکل‌های مختلف و رنگ‌های متفاوت آن‌چنان که مطلوب ما انسان‌ها هست، مطلوب خداوند متعال هم هست؟ خدا از این رنگ و شکل‌ها بهره‌برداری می‌کند آن‌چنان که ما انسان‌ها بهره‌برداری می‌کنیم؟ کیفیت‌ها در لباس رنگ و شکل یا نور و روشنایی به دو دلیل متناسب با ذات مقدس خداوند نیست و در اثر همین عدم تناسب نمی‌تواند که هدف اصلی خدا از آفرینش باشد زیرا رنگ‌ها و شکل‌ها و نور و ظلمت‌ها اولاً معدود و محدود است چرا که ظهور رنگ و شکل و نورانیت و ظلمانیت در ارتباط با ماده و جسم قابل ظهور است و به تبع اجسام و مواد عالم محدود و معدود می‌شود. یعنی همین واحدهای عددی هستند که هر کدام به رنگ یا شکل معین یا نورانیت و ظلمانیت، ظاهر می‌شوند که ما آن‌ها را واحدهای عددی می‌دانیم و واحدهای عددی از نظر محدودیت و معدودیت متناسب با وجود نامتناهی نیست و نمی‌تواند هدف او در آفرینش باشد. اما از نظر بهره‌برداری، اگر بگوییم خداوند متعال از روشنایی‌ها و شکل‌ها و رنگ‌ها و سایر آثار و خاصیت‌ها بهره‌برداری می‌کند چنان‌که ما انسان‌ها از صنایع خود و طبیعت بهره‌برداری می‌کنیم، این بهره‌برداری‌ها دلیل نیاز و احتیاج است هرچند که احتیاج به صناعی باشد که خودمان آن‌ها را ساخته‌ایم. ما برای استفاده از نور، چراغ روشن می‌کنیم، آیا خدا هم برای استفاده از روشنایی، خورشیدها را می‌سازد تا محل کار او را روشن کند و به کمک روشنایی ببیند یا از مناظر زیبای عالم لذت می‌برد که اگر این مناظر زیبا نباشد در فقر و احتیاج قرار می‌گیرد؟ همه این‌ها دلیل نیاز و احتیاج است که با ذات غنی و مستغنی خداوند متعال متناسب نیست. او در تاریکی‌ها آن‌چنان می‌بیند و می‌داند و می‌تواند که در روشنایی‌ها، تغییر حال اوضاع عالم در وجود خدا تغییر بوجود نمی‌آورد. می‌فرماید: شما انسان‌ها را در ظلمات سه‌گانه رحم و

شکم مادر و شب تاریک می‌آفرینم.^{۱۲۱} لطیف‌ترین ذرات و کارها را در تاریک‌ترین جاها می‌سازد و خلق می‌کند. پس می‌گوییم بهره‌برداری از کمیت‌ها و کیفیت‌ها صرف‌نظر از این‌که محدودیت متناسب با ذات نامحدود نیست از نظر غنا و بی‌نیازی خداوند متعال هم متناسب با ذات غنی و مستغنی خداوند متعال نیست. پس هیچ‌یک از این کمیت‌ها و کیفیت‌ها نمی‌تواند هدف خدا از آفرینش عالم باشد. بایستی به سراغ چیزی برویم که اولاً نامتناهی باشد تا از نظر بی‌نهایت بودن با وجود نامتناهی خدا تناسب داشته باشد و ثانیاً چیزی از نوع لذت و بهره‌برداری نباشد تا در وجود خدا نیازی نسبت به آن احساس شود. در این‌جا سؤالی مطرح می‌شود که چه چیزی و چه کسی ممکن است هدف خدا از آفرینش جهان و انسان باشد؟

هدف خدا از آفرینش

در ارتباط آفرینش با هدف خداوند متعال گفته شد که بر اساس تناسب هدف آفریننده با علم و قدرت آفریننده بایستی در آفرینش و در جهان خلقت موجودی را پیدا کنیم که در وجود خود نامتناهی است و فقط همین موجود نامتناهی تناسب با هدف و اراده خداوند متعال دارد اگر یک‌چنین مخلوق نامتناهی نباشد و همه چیز در وجود و حرکت محدود و متناهی باشد، بایستی اعتراف کنیم که نامحدود به محدود اکتفا نموده است و به این حقیقت اعتراف کنیم که محدود می‌تواند هدف نامحدود باشد و با این اعتراف بایستی برگردیم به این مطلب که یک وجود نامحدود به صفر اکتفا می‌کند یعنی هدف نامحدود به صفر برمی‌گردد و صفر هم عدم یا نزدیک به عدم است. بالاخره فرض این مسئله مایه برگشت وجود به عدم است که این در جهان علم و دانش قابل تصور و یا قابل تحمل نیست درست مانند این است که یک



اقیانوس نامتناهی بسازند تا فقط یک قطره یا یک جرعه آب را در آن جای بدهند پس بایستی در آفرینش به دنبال کسی یا چیزی برویم که در وجود خود نامتناهی باشد و براساس عدم تناهی می‌تواند جواب‌گوی قدرت و حکمت نامتناهی خداوند متعال باشد. در این‌جا اجبار داریم به سراغ انسان و تکامل نهایی او برویم تا ببینیم بدانیم انسان در مسیر تکامل خود به کجا می‌رسد و آیا پس از طی خط تکامل می‌تواند با علم و حکمت و دانش و قدرت خود هدف خدا را پر کند و متناسب با قدرت و هدف خدا باشد یا نه؟

آفرینش در لباس کمّ و کیف متناسب با اراده و قدرت خداوند متعال نیست و در کتاب مقدس خود یک‌چنین ارقامی را به‌عنوان هدف معرفی نفرموده است و آن را علت غایی نشناخته بلکه اشاره به اطاعت و عبادت و معرفت انسان می‌کند و این عرفان و عبادت را به‌عنوان علت غایی معرفی می‌کند یک‌جا می‌فرماید: انسان را در دایره موت و حیات قرار دادم، او را زنده کردم و به جهان مرگ بردم و باز او را زنده کردم تا بدانند که خدا بر هر کاری و بر هر چیزی قادر است. در سوره ذاریات می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».^{۱۲۲}

یعنی جنّ و انس را نیافریدم مگر به این منظور که در خط بندگی من باشند. در این‌جا مفسرین ليعبدون را به یعرفون تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند منظور از عبادت، معرفت است. کلمه عبد و عبودیت هم درمعنای واقعی و حقیقی خود به معنای حرکت در خط تکامل است و رابطه عبد و معبود مانند رابطه شاگرد با استاد است یعنی اطاعت برای فراگیری علم و حکمت.

پس هدف خدا از آفرینش عالم پیدایش علم و معرفت است. ابتدا از طریق آیات قرآن مشاهده می‌کنیم که خداوند متعال انسان را خلیفه خود شناخته است و در سوره



بقره خبر می‌دهد انسان خلیفه خدا است. در ابتدای آفرینش به فرشتگان فرمود :
«إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً».^{۱۲۳}

می‌خواهم در زمین برای خود جانشینی خلق کنم و بعد از آن آدم را آفریدم. همین خلیفه بودن انسان برای خداوند متعال برهان این حقیقت است که انسان در آفرینش و تکامل خود بایستی نامتناهی باشد یا نامتناهی بشود تا لیاقت خلافت و جانشینی خداوند متعال را داشته باشد زیرا منظور از خلافت این است که خلیفه در وضعیتی قرار بگیرد که بتواند کار خدا را تحویل بگیرد و در جای او بنشیند و مانند او آفرینش را اداره کند. مفهوم لغوی یا عرفی و علمی کلمه خلافت و جانشینی این است که کار و شغل مستخلف عنه را تحویل بگیرد و مانند او کار او را اداره کند. خلافت غیر از این مفهومی ندارد. پس این خدای نامتناهی که از نظر مدیریت و کار و هدف، نامتناهی است، آن کیست که می‌تواند در این مقام نامتناهی قرار گیرد و شغلی را که در کمیت و کیفیت نامتناهی است تحویل بگیرد مگر این که یک‌چنین موجودی در آفرینش خود یا در تکامل و تربیت خود نامتناهی باشد. پس از طریق آیات قرآن می‌توانیم بگوییم که انسان یک موجودی است نامتناهی که می‌تواند هدف خدا از آفرینش عالم باشد. در گزارشات معراجی حضرت رسول(ص) خداوند متعال آن حضرت را طرف خطاب خود قرار داد و فرمود : «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِإِجْلِكَ».^{۱۲۴}

یعنی من فقط تو را خواستم و فقط من و تو هستیم و بقیه آنچه هست به خاطر تو آفریدم .

^{۱۲۳} آیه ۲۸ سوره بقره

^{۱۲۴} الجواهر السنیه، کلیات حدیث قدسی، صفحه ۷۱۰



از این قبیل آیات و احادیث در قرآن و کتب حدیث زیاد است که هدف خداوند متعال از آفرینش عالم، انسان‌های کامل و عارف هستند. به همین منظور احادیث دیگری در معرفی پیشوایان معصوم آمده است که آن‌ها علت غایی آفرینش عالم هستند مانند حدیث «ولولا ما فی الارض ممّا لَسَاخَتْ الارضُ باهلها»^{۱۲۵} و یا جملات «بکم یمسک السماء أن تقع علی الارض، و بکم ینزل الغیث»^{۱۲۶} و امثال آن.

یعنی اگر آن‌ها نباشند زمین اهل خود را نبود می‌کند و اگر آن‌ها نباشند باران و روزی خلق نمی‌شود و زمین و آسمان در جای خود باقی نمی‌مانند. در این‌جا ناچاریم درباره انسان از چند جهت بحث خود را ادامه دهیم:

اول این‌که آیا انسان در خلقت خود متناهی است یا نامتناهی؟

دوم این‌که انسان به چه وسایلی مجهز می‌شود تا با آن تجهیزات بتواند خلیفه خدا در روی زمین باشد؟

خلقت انسان و عدم تناهی او در علم و حکمت تنها چیزی است که می‌تواند هدف خدا در آفرینش عالم باشد زیرا تنها موجودی که آمادگی کامل برای دانستن و توانستن دارد و لیاقت دارد که شاگرد مکتب خدا باشد و علم و دانش و صنعت و هنر او را بیاموزد همین انسان است و خداوند هم بجز یک‌چنین موجودی که می‌تواند او را بشناسد و مجری اوامر و فرامین او در تشریح و حکومت باشد چیز دیگری لازم ندارد. این حقیقت معلوم است که هدف خدا از آفرینش جهان و انسان پیدایش معرفت و شناسایی است. تنها کمبودی خدا این است که کسی نباشد او را چنان‌که شایسته است بشناسد و معرفت به او پیدا کند و الا در آفریدن و خلق کردن و اداره

^{۱۲۵} الاحتجاج علی اللجاج، جلد ۲، صفحه ۳۱۷

^{۱۲۶} عباراتی از فراز زیارت جامعه کبیره



کردن آفریدگان به کسی و چیزی محتاج نیست. او چنان قاهر و توانا و مجهز به علم و قدرت است که هر آنچه می‌خواهد با یک اراده می‌تواند بسازد و خلق کند. در یک‌هزارم ثانیه میلیاردها صنایع و خلائقی بوجود می‌آورد که هر یک از آنها در ارتباط با علم و حکمت انسان سال‌های سال طول دارد تا چنان ساخته شود که خدا ساخته است. مولا(ع) در وصف فعلیت خداوند متعال می‌فرماید:

«فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَابٍ حَرْكُهُ».^{۱۲۷} یعنی او آفریننده است و برای این که فعلی را انجام دهد و مخلوقی را بسازد کوچک‌ترین حرکتی در او بوجود نمی‌آید. زیرا حرکتِ فاعل برای انجام فعل در صورتی لازم است که در حوزه وجود مصنوع و مخلوق خود نباشد و این نبودن در جائی و بودن در جائی دیگر بر خلاف اراده قیوم خداوند متعال است که او محیط به ظاهر و باطن تمامی ذرات و موجودات است. دلیلی ندارد که بین اراده و مراد فاصله‌ای بوجود آید چرا که این فاصله دلیل ضعف و ناتوانی خداوند متعال است، و ضعف و ناتوانی در خداوند متعال وجود ندارد. پس او هرگز احتیاج ندارد که کسی یا چیزی را در آفرینش استخدام کند و از او کمک بگیرد. او خود، آفریننده و تربیت‌کننده است ولیکن پیدایش معرفت و شناسایی توقف بر کسی دارد که غیر خدا باشد و معرفت به خدا پیدا کند اگر چنین کسی نباشد که خدا را بشناسد و عظمت او را درک کند، پیدایش عرفان و شناسایی تا ابد ممتنع است. زیرا عرفان و شناسایی یک رابطه بین دو موجود مخالف با یکدیگر است نه بین یک موجود در ارتباط با خود. هیچ‌کس خود را نمی‌شناسد مگر در ارتباط با دیگران و دیگران را نمی‌شناسد مگر در ارتباط با خود. دو فرد مخالف یکدیگر و غیر یکدیگر لازم است تا بین آن دو، معرفت و شناسایی بوجود آید و هرکدام دیگری را چنان که هست بشناسد. برخی از دانشمندان اعتقاد دارند که خداوند متعال پیش از آفرینش، به خود

عشق و علاقه دارد و خود را می‌شناسد و دوست دارد، در همین رابطه سائلی در محضر مأمون از امام رضا(ع) سؤال می‌کند که آیا خدا پیش از آفرینش جهان و انسان، خود را می‌شناسد و عارف به خود هست؟^{۱۲۸}

حضرت می‌فرمایند: این عرفان و شناسایی به خود در صورتی است که غیر خود در آن‌جا باشد، کسی غیر از خدا باشد که خدا او را به غیریت بشناسد و خود را هم در غیریت با او بشناسد، در زمانی که چنین چیزی نیست و بجز خدا کسی و چیزی نیست پیدایش یک چنین شناسایی هم محال بوده و یا اصلاً لازم نیست که تحصیل حاصل است. ظهور علم و معرفت همه جا بین دو شخص یا دو چیز است. سوای من، کسی و چیزی باشد که او را بشناسم و او مرا بشناسد. به همین منظور خداوند متعال در حدیث معروف قدسی می‌فرماید: «فاحببت ان اعرف و خلقت الخلق لکی اعرف».^{۱۲۹}

یعنی دوست داشتم که شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم. اگر این شناخته شدن پیش از آفرینش ممکن باشد برای ظهور معرفت احتیاج به آفرینش جهان و انسان نیست. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که اگر مخلوقات خدا نباشند، انسان و فرشته‌ای وجود نداشته باشد، کسی و یا چیزی هست که معرفت به خداوند متعال داشته باشد. پس تنها چیزی که با خدا و همراه خدا پیش از خلقت عالم وجود ندارد، معرفت و شناسایی است که همین معرفت و شناسایی علت غایی یا ثمره نهایی از آفرینش است. خداوند متعال به مشیت و اراده خود مجهز به تمام وسایل آفرینندگی است ولی آن‌جا که خود او هست و کسی و چیزی نیست، معرفت و شناسایی هم نیست زیرا کسی نیست که خدا را بشناسد و بین او و خدا شناسایی بوجود آید. پس

^{۱۲۸} التوحید لصدوق صفحه ۴۳۲

^{۱۲۹} کتاب اسرار الامامه

می‌توانیم بگوییم که تنها نقص و کمبودی که پیش از آفرینش جهان و انسان وجود دارد ظهور علم و معرفت به خداوند متعال است. کسی نیست که خدا را بشناسد و عظمت او را درک کند. نظر به این که چنین شناسایی و معرفتی وجود ندارد خدا در عین حال که هست مانند این است که نیست زیرا موجود بی‌حرکت و بی‌اثر و بی‌خاصیت مساوی با عدم است. موجودیت هر موجودی به آثار او است. ظهور موجودیت هر کسی و هر چیزی متوقف بر دو اصل است :

اصل اول- او باشد و مجهز به تمام وسائلی باشد که قدرت کار و حرکت داشته باشد.

اصل دوم- آثار خود را بروز دهد، منشأ اثر باشد، بیافریند و خلق کند. اگر موجودیت نداشته باشد عدم محض است و اگر موجودیت داشته باشد و آثار خود را بروز ندهد و منشأ کار و حرکتی نباشد بازهم وجودش مساوی با عدم است. از این رو خداوند پیش از آفرینش، خود را به گنجی تشبیه می‌کند که زیر خاک دفن شده و منشأ اثر و خاصیت نیست، چون این بی‌اثری و بی‌حرکتی خلاف عقل و منطق است و وجود یک موجود را تا سرحدّ عدم تنزل می‌دهد. یعنی گنجی که استخراج نشده است مساوی با عدم گنج است. از این رو بر خدا واجب و لازم است که خود را از آن نهانی و پنهانی درآورد و چنان که هست شناخته شود و منشأ اثر و خاصیت باشد، تمامی این‌ها توقف دارد بر این که یک مخلوق توانایی داشته باشد که او را بشناسد و عظمت او را درک کند و از آن منبع خیر و برکت نامتناهی کسب فیض نماید. پس می‌گوییم اگر خداوند یک موجود عاقل و عارفی نداشته باشد، در نتیجه علم و عرفان بوجود نمی‌آید، این عدم شناسایی مساوی با عدم وجود خدا یا هر کسی و چیزی است که شناخته نشده و آثار خود را بروز و ظهور نداده است. پس در این‌جا چیزی که لیاقت و ارزش دارد هدف و مقصد خدا از آفرینش جهان و انسان باشد پیدایش علم و معرفت است هرچند که عامل ایجادکننده علم و عرفان خداوند متعال باشد. در

این جا می‌گوییم مخلوق عالم و مدرک و دارای علم و عرفان تنها چیزی است که می‌تواند هدف خدا را پر کند و او را در خلقت و آفرینش قانع نماید و چنان وضعی بوجود آورد که بگوییم خداوند از خلقت عالم و آفرینش جهان و انسان به هدف خود رسیده است و این کاروان آفرینش را تا وصول به مقصد حرکت داده است.

پس تنها ربط بین خلق و خالق یا حادث و قدیم، پیدایش علم و عرفان است. اگر این علم و عرفان نباشد ربط وجود حادث به قدیم یا مخلوق به خالق هرگز ممکن نیست. مثلاً شما که یک انسان عالم و دانا هستید خودتان را در بیابان یا خلأ مطلق فرض کنید، در جایی که فقط شما هستید و کسی نیست که شما او را بشناسید و او شما را بشناسد یعنی انسانی شاعر و مدرک مانند شما نیست، فقط شما هستید و جمادات و نباتات و حیواناتی که شما را نمی‌شناسند و نمی‌توانند با شما رابطه پیدا کنند، شما آن جا خود را در یک تنهایی و غربت عجیبی احساس می‌کنید، همه چیز با شما بیگانه و شما با آن‌ها بیگانه هستید، بین شما و چیزی رابطه بوجود نمی‌آید زیرا تناسب و سنخیت، بین شما و اشیاء دیگر نیست. در همان جا بناگاه انسانی عالم و مدرک پیدا می‌شود که از جنس شما و سنخ شما است و به تمام وسایل علم و عرفانی که شما به آن مجهز هستید، مجهز است. در همین جا بین شما و آن انسان یک رابطه‌ای بنام علم و معرفت و انس و آشنایی پیدا می‌شود که از آن غربت و تنهایی نجات پیدا می‌کنید.

در این جا می‌گوییم عامل ربط بین شما و انسانی که روبروی شما ایستاده است چیست؟ اگر فقط شیئیت و مخلوقیت است که شما قبلاً با آن همه اشیاء منهای انسان روبرو بودید و در خود غربت و تنهایی احساس می‌کردید، پس تنها عامل ربط، همان معرفت و شناسایی است که شما او را می‌شناسید و او شما را می‌شناسد. همان طور که در این جا عامل ارتباط بین دو موجود عالم فقط علم و معرفت است، بین خدا و خلق خدا هم عامل ارتباط فقط علم و معرفت است. اگر عرفان و شناسایی



بوجود نیاید، بین آفرینش و آفریننده رابطه‌ای پیدا نمی‌شود و همه جا غربت و بیگانگی است. در این جا می‌گوییم جهان آفرینش از طریق انسان به خدا مربوط می‌شود و انسان تنها موجودی است که می‌تواند هدف و مقصد خدا از آفرینش عالم باشد.

تجهیزات وجودی انسان تا پیدایش رابطه بین او و خدا

بی‌شک انسان شاهکار عالم خلقت است و خداوند موجودی بهتر و بالاتر و کامل‌تر از انسان ندارد. انسان تنها موجودی است که ارتباط با خدا پیدا می‌کند و بوسیله او علم و دانش رشد می‌کند و زنده می‌شود. در آفرینش فقط دو مرکز است که در آن دو مرکز، دانایی و توانایی بوجود آمده است و بین همین دو مرکز، فهم و دانش بوجود می‌آید و پیام و خطاب مبادله می‌شود. اگر یکی از این دو مرکز و یا هر دو از بین برود، علم و دانش هم محو و نابود می‌شود و دیگر پدیده‌ای بنام دانایی وجود ندارد. این دو مرکز یکی وجود انسان و دیگری وجود خداوند متعال است. انسان می‌داند و می‌تواند که بداند و نیرویی بنام علم و دانش در وجود او پیدا شده که با آن نیرو قابل مخاطبه و مقابله با خداوند متعال است. آن جا که خداوند سخن می‌گوید و از حقایق علمی خود خبر می‌دهد تنها مرکزی که موج سخن را می‌گیرد و از آن حقایق علم، آگاهی پیدا می‌کند فقط انسان است. گرچه شهرت دارد که جنّ و فرشتگان هم موجوداتی عالم و مدرک هستند و خدا با آن‌ها سخن می‌گوید و به آن‌ها فرمان می‌دهد ولیکن جای دیگری روشن می‌شود که جنّ طایفه‌ای از همین انسان‌ها هستند که هنوز به مقام عقل و ادراک نرسیده‌اند نه این که موجودات مستقلی سواى نوع بشر قابل مخاطبه و قابل مذاکره باشند. آنچه مسلم است خداوند در قرآن انسان‌ها را به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌کند و برای هر نوعی لغت مخصوصی بکار می‌برد مانند کلمات آدم، انسان، بشر، ناس، شیطان، عفريت و یکی

از آن لغات، جنّ است. در بعضی از احادیث به انسان‌های وحشی بیابانی اشاره می‌کند^{۱۳۰} و می‌فرماید: «انهم طائفة من الجنّ». آن‌ها طایفه‌ای از جنّ هستند.

اما درباره فرشتگان، خداوند متعال در مقایسه با آدم، حقیقت آن‌ها را روشن کرده است و نشان داده که آن‌ها به‌خودی خود نمی‌دانند. آن‌جا که به آدم دستور می‌دهد از حقایق اسماء و آنچه می‌داند خبر دهد و به فرشتگان هم چنین دستوری می‌دهد، در برابر این دستور، فرشتگان از اظهار علم و دانش عاجز می‌شوند و آدم زبان به علم و دانش باز می‌کند^{۱۳۱} گرچه خداوند از قول فرشتگان سخن می‌گوید و می‌فرماید: فرشتگان چنین و چنان گفتند ولیکن آیا این گفته‌ها زبان مقال است یا زبان حال؟ در اطراف آن تحقیق لازم است. خداوند از زبان زمین و آسمان و کوه و دریا هم سخن می‌گوید و می‌فرماید: زمین چنین گفت و آسمان چنان، ماه و خورشید خدا را تسبیح می‌کنند، درخت‌ها و نباتات و جمادات چنین و چنان می‌گویند. تمامی این گفته‌ها زبان حال است نه زبان مقال، چنان‌که ما انسان‌ها کتابی از زبان حیوانات بنام کلیله و دمنه نوشته‌ایم که شیر و روباه چنین و چنان گفتند با این‌که آن‌ها نگفتند، هرچند که از زبان حال آن‌ها چنین گفته‌هایی استخراج می‌شود. آن‌جا که میوه‌های درخت می‌رسد و موقع چیدن می‌شود یا زراعت‌ها آماده درو شدن، ما از زبان درخت و زراعت می‌گوییم که درخت‌ها و زراعت‌ها می‌گویند ما را جمع‌آوری کنید و از وجود ما بهره ببرید، با این‌که در آن‌ها یک‌چنین فهم و دانشی نیست که بگویند و بشنوند. کلمات قالت الملائكة^{۱۳۲} - قال الجبرائیل و میکائیل^{۱۳۳} مانند کلمات ما است که

^{۱۳۰} علل الشرائع، جلد ۲، صفحه ۵۲۷

^{۱۳۱} آیات ۳۱ و ۳۲ سوره بقره

^{۱۳۲} آیه ۴۲ و ۴۵ سوره آل عمران

^{۱۳۳} إرشاد القلوب إلى الصواب، جلد ۱، صفحه ۱۰۸

می‌گوییم : رادیو گفت ، تلفن خبر داد و امثال آن. رادیو می‌گوید اما نمی‌داند، فرشتگان نیز یک‌چنین وسایلی بین خدا و بندگان خدا هستند که موج مشیت خدا و پیام او را به قلب پیامبران و بندگان مؤمن خبر می‌دهند، مخابره بوسیله آن‌ها انجام می‌گیرد ولیکن هرگز دارای ادراک نیستند که خود آن‌ها بدانند و بفهمند. اگر چنین دانایی در آن‌ها بود مقام آن‌ها از مقام آدم یا پیغمبرانی که برای آن‌ها وحی و پیام می‌آوردند بالاتر بود. آن‌ها ابزار روحی و مخابرات هستند نه عالم به آن وحی و مخابرات. پس در آن‌جا که سوره الرحمن و یاسین بوسیله جبرائیل به پیغمبر اکرم(ص) وحی می‌شود، گوینده خداوند متعال است و شنونده، قلب آگاه پیغمبر و در این میان یک وسیله مخابره ضروری و طبیعی است زیرا هیچ کاری بدون سبب و واسطه قابل ظهور نیست مخصوصاً وحی و پیام و بیان و سخن، دو نفر انسان در خلأ مطلق قابل تماس با یکدیگر نیستند، نه یکدیگر را می‌بینند و نه می‌توانند که با یکدیگر سخن بگویند. بین آن‌ها واسطه‌ای لازم است که قیافه یا سخن آن‌ها را به طرف دیگر انتقال دهد، همچنین بین خدا و بندگان خدا. سخن چه از خدا باشد و چه از خلق خدا یک موجی است که عارض بر یک جوهر می‌شود که آن را واسطه می‌نامیم. گاهی این موج در هوا پیدا می‌شود که هوا واسطه انتقال سخن است و گاهی این موج بر نور وارد می‌شود که آن را اهتزاز می‌نامند. نور در این‌جا واسطه انتقال سخن است. در آن‌جا هم که به اراده خدا سخنی ایجاد می‌شود و کلامی بوجود می‌آید آن کلام هم موجی است که قلب پیغمبران آن را ثبت می‌کند و از پیام خدا آگاه می‌شوند هرچند که پیغمبر در حالت لقاءاللهی باشد. ولیکن در هر حال، کلام و سخن حادث است و هر حادثی عرض است و هر عرضی جوهری لازم دارد که معروض عرض باشد. در این‌جا جوهری که کلام خدا را انتقال می‌دهد انواری بنام فرشتگان هستند که روی اختلاف شغل و عملی که دارند نام‌های مختلفی پیدا کرده‌اند. پس نمی‌توانیم صددرصد یقین کنیم که فرشتگان آگاهی خود را به

پیغمبران تعلیم دهند بلکه آن‌ها حامل پیام هستند. تعبیرات قرآن و احادیث ائمه در بیان کیفیت دانایی و آگاهی فرشتگان، مختلف است مثلاً در یک‌جا می‌گوییم جبرائیل به پیغمبر تعلیم داد در سوره شعراء به این کیفیت تفسیر می‌شود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»^{۱۳۴}. «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» و امثال آن.^{۱۳۵}

باز در احادیث دیگر هست که حضرت علی(ع) استاد جبرائیل است و رسول خدا(ص) استاد علی(ع). یک‌چنین عباراتی چطور قابل توجیه است که استاد پیغمبر شاگرد علی(ع) باشد و از آن‌طرف فرشتگان در برابر آدم که باز آن آدم در قیاس با هر یک از پیشوایان معصوم شاگرد ضعیف و کوچکی بیش نیست می‌بینیم که آدم از نظر علم و دانش بر همه فرشتگان برتری دارد و فرشتگان مأمور می‌شوند که آدم را سجده کنند! تقریباً این سلسله اخبار و آیات نمایش‌گر تناقض است مگر این‌که هر کدام از آن‌ها توجیه شود که بگوییم آن‌جا که فرشتگان واسطه تعلیم هستند یعنی وسیله مخابره و انتقال پیام بین خدا و پیغمبران هستند و آن‌جا که پیغمبر و امام و آدم ابوالبشر می‌دانند و فرشتگان نمی‌دانند یعنی آن آگاهی ذاتی و قلبی. چنان‌که ما گاهی وسائط تعلیم را به‌عنوان معلم معرفی می‌کنیم و می‌گوییم از رادیو آموختم، از تلفن شنیدم یا ماشین حساب تمامی ارقام را برای من حساب کرد و امثال آن، با این‌که رادیو و تلفن نمی‌داند و هرگز آگاهی ندارد فقط شنونده و گوینده هستند که می‌دانند نه وسائط مخابره و انتقال پیام. با این حساب، مرکز آگاهی، حقیقتی جدای از وسائط و وسایل آگاهی هستند. مرکز آگاهی فقط انسان و خداوند متعال هستند. خداوند بر اساس آگاهی و علم ذاتی خود می‌گوید و در این گفتن آزادی دارد و انسان

^{۱۳۴} آیه ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعراء

^{۱۳۵} آیه ۵ سوره نجم

آن را درک می‌کند. باز این مدرکات خود را به اراده و آزادی خود برای دیگران بازگو می‌کند و می‌گوید و کتاب می‌نویسد. یک‌چنین دو مرکزی که آزادانه و مستقل کار می‌کنند و از حالت آلت و ابزار بودن خارج شده‌اند عالم و دانا هستند که به اراده خود می‌گویند و می‌شنوند. ماشین‌های حساب گرچه درست حساب می‌کنند اما هیچ‌یک از آن ارقام و حساب‌ها را نمی‌دانند حتی از شکل یک و دو آگاهی ندارند پس می‌گوییم وسائط علم یا تعلیم از مراکز علم و دانش جدا است. مرکز علم یعنی آن‌جا که در آن آگاهی بوجود می‌آید و شرح و بیان و تفسیر پیدا می‌شود و بر اساس همان آگاهی، آزادی و اختیار و استقلال بوجود می‌آید. این دو مرکز یکی خدا و دیگری انسان است. این است که مشاهده می‌کنیم بین خدا و مخلوقات دیگر از جمادات و نباتات و حیوانات تعلیم و تربیت بوجود نیامده و کتابی نازل نشده است و صفاتی که حکایت از دانایی و توانایی آن‌ها باشد پیدا نکرده‌اند. تمامی وحی و نزول کتاب و ارسال رسل و آموزگاران، همه جا بین خدا و انسان بوده است نه چیز دیگر. پس در این‌جا می‌توانیم بگوییم که تنها موجود دانا و آگاه که بر پایه خلقت و آفرینش خود می‌تواند بداند و آگاهی بدست آورد و قابل مخاطبه باشد همین انسان است. خداوند بر او حکومت می‌کند، معلم و آموزگار می‌فرستد، کتاب و قانون برای او می‌نویسد و او را به‌عنوان موجود مستقل و آزاد برابر خود واداشته است که با خدا معارضه و مبارزه داشته باشد. گاهی در خط اطاعت و گاهی در خط گناه و معصیت، گاهی در برابر کلام خدا کلامی دارد، در برابر کتاب او کتابی و در برابر حکومت او حکومتی. این‌جا می‌گوییم فقط انسان است که می‌داند یا می‌تواند بداند و بعد از آن که دانست، استقلال و آزادی پیدا می‌کند و بر پایه همین استقلال و آزادی مقام خلافت و نیابت الهی را احراز می‌کند. این را می‌دانیم که اسباب و ابزار گرچه مجری فرمان هستند ولیکن نمی‌توانند خلافت و نیابت پیدا کنند. خلیفه و جانشین به یک موجود مستقل و عالم و آزاد و آگاهی می‌گوییم که به اراده و آزادی خود و بر پایه علم و آگاهی، فرامین الهی

را اجرا می‌کند و بندگان خدا را مانند خدا اداره می‌کند. خلیفه خدا کسی است که خود می‌داند و خود امر می‌کند و خود کارها را اداره می‌نماید، کار خدا را در ارتباط با خلق خدا بر پایه آزادی و آگاهی انجام می‌دهد نه بر پایه امر و نهی و فرمانبری که در این صورت یک ابزاری بیش نیست. فرمان بر ابزار فرمان است و ممکن است که خود او از فرمان و معانی آن آگاهی نداشته باشد ولیکن خلیفه و جانشین، فرمانده است نه فرمان‌بر. کسی که در مقام فرماندهی قرار می‌گیرد و بر پایه علم و حکمت، بندگان خدا را اداره می‌کند خلیفه خدا است. لذا در این رابطه هم احادیث و اخبار بسیاری داریم که ائمه (ع) می‌فرمایند: ان الله فوض الينا امور عباده.^{۱۳۶}

یعنی خداوند متعال کار خود را به ما تفویض کرده است و آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{۱۳۷} و امثال آن از حقیقت آزادی و آگاهی آن‌ها سخن می‌گوید. انسان‌های کامل در انتهای کمال توافق علمی با خدای خود پیدا می‌کنند و بر پایه توافق علمی امر و نهی آن‌ها مساوی با امر و نهی خداوند متعال است. انسان گرچه از نظر حجم بدن و مقتضیاتی که از طریق مزاج و مادیت در او بوجود می‌آید متناهی و محدود است ولیکن از نظر روحانیت و مقتضیات علم و حکمت که از طریق روحانیت و نورانیت در او پیدا می‌شود نامحدود و نامتناهی است. عدم تناهی انسان در همین مقتضیات علم و ایمان ایجاب می‌کند که جواب‌گو و قانع‌کننده خداوند متعال در هدف او از آفرینش باشد و یگانه کسی و چیزی باشد که می‌تواند هدف خدا را در خلقت پر کند. خداوند متعال با آوردن انسان در آفرینش احساس کمبودی ندارد.

بحث ما این بود که چون خداوند متعال در علم و حکمت و قدرت و وجود و تمامی صفاتی که در او پیدا می‌شود نامتناهی است، بایستی در هدف هم نامتناهی

^{۱۳۶} بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار، جلد ۲۶ صفحه ۱۴

^{۱۳۷} آیه ۳۰ سوره بقره

باشد. معنی نامتناهی بودن خدا در هدف این است که آن محصول و ثمره‌ای که از خلقت عالم بوجود می‌آید که ما آن را علت غایی نامیده‌ایم آن ثمره و محصول نامتناهی باشد تا بتواند هدف خدای نامتناهی قرار بگیرد. اگر ثمره خلقت متناهی باشد و همین موجود محدود و متناهی هدف خدا در آفرینش عالم باشد دو مرتبه مشکلات گذشته تکرار می‌شود که گفتیم هدف محدود متناسب با ذات نامحدود نیست و از طریق همین عدم تناسب روشن شد که آفرینش در لباس کمیت و کیفیت و افراد مخلوقات محدود است و محدود در برابر نامحدود به وضعیت صفر در برابر نامتناهی برمی‌گردد و در نتیجه هدف خدا محو و لغو می‌شود. لازمه لغویت هدف خدا این است که خدای قادر و حکیم بی‌هدف باشد و بدون علت غایی موجودی را خلق کند که این بی‌هدفی و فقدان علت غایی، حکمت را به سفاهت برمی‌گرداند و برخلاف اقتضای علم و حکمت است زیرا حکیم به کسی می‌گوییم که هر عملی را در ارتباط با علت غایی (هدف) انجام دهد و بتواند از اعمال خود نتیجه‌ای بدست آورد که پرکننده هدف و قانع‌کننده حکمت او باشد. در این جا سفاهت به معنای بی‌هدفی است یا هدف بسیار کوچک و محدود که نامتناسب با یک خدای حکیم و نامحدود است. مسلماً خدا حکیم است و بدون هدف یا بدون ظهور علت غایی خلقی را خلق نمی‌کند و موجودی را نمی‌آفریند.

در گذشته ثابت شده است که آفرینش در لباس کمیت که به معنای تعداد مخلوق است و در لباس کیفیت که به معنای مناظر زیبای عالم و خاصیت‌ها و شکل‌ها است، محدود و معدود است و متناسب با اراده خدا نیست زیرا کیفیت‌ها برای بهره‌برداری بوجود آمده و خدا از این کیفیت‌ها بهره‌برداری نمی‌کند و نیازی به این کمیت‌ها و کیفیت‌هایی که آفریده است ندارد. پس بایستی به سراغ این حقیقت برویم که مصداق کامل علت غایی آفرینش و موجودی که می‌تواند هدف خدا در آفرینش باشد کیست و آن فقط انسان کامل است. انسان کامل از نظر علم و حکمت و از نظر

روحانیت و هدف، نامتناهی است. انسان مخلوقی است که فقط در ارتباط با خدا و جلب رضایت او آرامش و آسایش پیدا می‌کند و چنین احساس می‌کند که به هدف خود رسیده و ثمره زندگی خود را بدست آورده است. انسان کامل در مقابله با خداوند متعال و در حالتی که آن را لقاءالله نامیده‌اند احساس می‌کند که کاملاً به هدف خود رسیده و جیب خود را پر کرده است. منظور از پرشدن جیب انسان این است که اولاً انسان از طریق مقتضیات مزاج و ماده هدف‌های مادی پیدا می‌کند که باید از مادیات تغذیه شود و جواب‌گوی مقتضیات مادی خود باشد. در این رابطه خداوند متعال لذت مادی را در دنیا و آخرت برای انسان آفریده است و ثانیاً همین انسان از طریق مقتضیات روحی و فکری نیاز به غذاهایی پیدا می‌کند که متناسب با روحانیت و نورانیت او باشد. غذاهای متناسب با روحانیت و نورانیت انسان، علم و حکمت است که دوست دارد و می‌خواهد همه چیز را و همه کس را چنان‌که هست بشناسد و بداند و از کمّ و کیف آفرینش و همچنین از وجود آفریننده عالم آگاهی کامل پیدا کند. تا روزی که چنین احساسی در انسان هست که در عالم چیزی یا کسی هست که او نمی‌داند و از آن بهره‌برداری نمی‌کند در این احساس، حالت غنا و بی‌نیازی بدست نمی‌آورد مگر در صورتی‌که بداند به همه کس و همه چیز رسیده از آن جمله خدای خود را چنان‌که هست شناخته و محبوب و مطلوب او واقع شده است. در این‌جا است که می‌گوییم انسان از نظر روحانیت و غذاهای متناسب با روحانیت خود نامتناهی است و این روح انسان هرگز اشباع نمی‌شود مگر زمانی که آخرین هدف خود یعنی همان لقاءاللهی و ارتباط مستقیم و بدون واسطه با خدای خود را پیدا کند. این آخرین رقم را که در عین حال اساسی‌ترین ارقام جهان هستی است درک کند و در برابر او قرار گیرد، چنان درکی و چنان کشفی که ببیند و بداند خدا را چنان‌که هست شناخته و خود را چنان‌که متناسب با هدف خداوند متعال است قرار داده است. در این رابطه

مولا(ع) در قسمتی از دعاها و خواهش‌های خود می‌گوید: اللهم انت کما أحب
فاجعلنی کما تحب . ۱۳۸

یعنی پروردگارا تو چنان هستی که من دوست دارم و می‌خواهم، تو مرا چنان
تربیت کن که دوست داری و می‌خواهی. در این جا می‌گوییم که خدا آخرین مقصد
انسان است که می‌تواند قانع‌کننده انسان و اشباع‌کننده روحانیت او باشد. انسان نیز
آخرین و کامل‌ترین پدیده‌ای است که می‌تواند قانع‌کننده و اشباع‌کننده خدا در وصول
به هدف باشد تا این دو مرکز در برابر یکدیگر قرار نگیرند و انسان به انتهای کمال
خود از معرفت به خداوند متعال نرسد حالتی در دو طرف بوجود می‌آید که هیچ کدام
به مقصد خود نرسیده‌اند و بایستی سیرو حرکت از جانب انسان و لطف و کرم از
جانب خدا ادامه پیدا کند تا حالت لقاءاللهی در انسان بوجود آید. در این رابطه خداوند
در آیه ۶ سوره انشقاق می‌فرماید:

«يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» ۱۳۹ . یعنی تو ای انسان
بایستی در حرکت به سوی خدا باشی هر چند که این حرکت توأم با رنج و مشقت
باشد، تو عاقبت بایستی به ملاقات خدا برسی.

مقابله هدف خداوند متعال با هدف انسان

در این جا می‌توانیم مقابله دو هدف را با یکدیگر و یا اشباع دو هدف را از یکدیگر
قرآن اکبر بدانیم که خداوند یک‌چنین قرآنی را در سوره نجم که مربوط به معراج
تکاملی حضرت رسول اکرم (ص) است بیان می‌کند.

۱۳۸ الخصال، جلد ۲، صفحه ۴۲۰

۱۳۹ آیه ۶ سوره انشقاق

«وَ التَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّٰ صَاحِبُكُمْ وَ مَا عَوَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَ هُوَ بِالْأُنْفُوقِ الْأَعْلَىٰ».^{۱۴۰}

افق عالی در این آیه شریفه مرکزی است که از آن جا نور علم و حکمت بدون واسطه بر قلب حضرت رسول(ص) می‌تابد و برای آن حضرت رؤیت علمی یا رؤیت قلبی بوجود می‌آید که از آن تعبیر به لقاءالله می‌شود و در چند آیه بعد خداوند از این رؤیت قلبی خبر می‌دهد و می‌فرماید:

«ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ. لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ».^{۱۴۱} یعنی دل پیغمبر اکرم(ص) در گزارش از آن چه دید دروغ نگفت بلکه حقیقت بود که بیان کرد. آیا شما امت در صحت آن چه دیده است به شک می‌افتید و آن را خلاف واقع می‌دانید؟! آیات اول این سوره از ابتدا تا انتها از عروج علمی آن حضرت گزارش می‌دهد و تمام آن مربوط به تکامل آن حضرت است تا انتها که از آن تعبیر به تدلی می‌کند و می‌فرماید :

«ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ».^{۱۴۲}

تدلی در این آیه شریفه از کلمه دلو است به معنای آویزان شدن و متصل شدن و آب گرفتن. تمامی این هر سه مفهوم در ارتباط قلب پیامبر(ص) با خداوند متعال واقعیت پیدا می‌کند. بین آن حضرت و خداوند متعال اتصال بوجود می‌آید نه اتصال وجودی به معنای این که ذاتی به ذات دیگر تبدیل شود و دو وجود عینیت ذاتی پیدا کند. بلکه اتصال علمی و توافق کامل دو هدف با یکدیگر مانند اتصال شاگرد به استاد و پیدایش توافق علمی بین آن دو. رسول خدا(ص) در حالات معراجی خود یک‌چنین اتصال و ارتباطی با خدا پیدا می‌کند و توافق علمی برای او حاصل می‌شود،

^{۱۴۰} آیات ۱-۴ سوره نجم

^{۱۴۱} آیه ۱۱ و ۱۸ سوره نجم

^{۱۴۲} آیه ۸ و ۹ سوره نجم

چنان توافقی که همه چیز را آن چنان می‌داند که خدای او می‌داند و از هر چیزی چنان می‌گوید که خدای او می‌گوید. اختلاف بین او و خدای او مرتفع می‌گردد. این حالت اتصالی قلب حضرت رسول(ص) با خداوند متعال است. رشته اتصالی بین آن دو علم و محبت است که در ارتباط با ذات انسان از آن تعبیر به عشق و علاقه می‌شود.

مفهوم دوم رشته اتصالی بین او و خدا که از آن تعبیر به تدلی می‌شود به معنای آویزان شده، از همه چیز بریدن و به خدا پیوستن، همان حالتی که دلو در میان چاه دارد. به هیچ کس و هیچ چیز وابسته نیست، از همه کس و همه چیز منقطع است و به صاحب اصلی خود متصل است. یک چنین قطع علاقه‌ای از تمامی کائنات از خود و همه کس و همه چیز در آن حضرت بوجود آمده و به خدای خود اتصال و ارتباط پیدا کرده است. مانند گل یا میوه‌ای که متصل به درخت است از آن فیض می‌گیرد و رونق پیدا می‌کند. اما مفهوم سوم لغت دلو یعنی آب‌گیری و آب‌کشی است که آب حیات را می‌گیرد و در اختیار تشنگان بیابان و صحرا می‌گذارد و آن‌ها را از مرض تشنگی و مرگ قطعی نجات می‌دهد. فیوضاتی که به آن حضرت افاضه می‌شود آب حیات است یعنی علم و حکمت و دانش، راهنمایی‌ها و هدایت‌ها و تمامی آن چه از سوی خدا برای خلق خدا آورده است، مجموعه آن بنام قرآن در اختیار مردم قرار گرفته که تمامی مسائل آن حیات‌بخش است یعنی به انسان‌ها یک چنان ارزشی می‌دهد که در قانون الهی حق حیات و ادامه حیات در دنیا و آخرت پیدا می‌کنند و از مهالک می‌رهند. از این شدت ارتباط و اتصال و فیض‌گیری تعبیر به تدلی شده است. تدلی از باب تفعل یعنی ظهور معنای این لغت در انسان و گرفتن یک چنین حالتی و سپس ظهور پیدا کردن با آن حالت. رسول خدا(ص) در وضع و حالی قرار گرفته که مانند ثمره‌ای متصل به شجره وجود خدا است که از آن بهره می‌گیرد و بهره می‌رساند. پیدایش یک چنین وضعی در آفرینش بوسیله انسان، هدف واقعی خداوند

متعال است. یک‌چنان هدفی است که اگر نباشد و بوجد نیاید یا از بین برود تمامی کائنات از بین می‌رود زیرا لغویت پیدا می‌کند و عمل لغو در قانون خدا و حکمت خدا جایز نیست و از آن تعبیر به سفاهت و نادانی می‌شود: یعنی عملی انجام گیرد، صنعتی بوجد آید و خلقی خلق شود و فایده‌ای از آن ظاهر نگردد که متناسب با آفریننده باشد که از همین فایده تعبیر به علت غایی می‌شود. علت غایی در آفرینش شیئی به همان میزان مؤثر است که علت مادی و صوری و فاعلی مؤثر است. علت یعنی چیزی که اگر نباشد حرکت و جنبش بوجد نمی‌آید، خلقی خلق نمی‌شود و صنعتی بوجد نمی‌آید. اگر علت نباشد معلول نیست یعنی تمامی موجودیت معلول به تمامی موجودیت علت بستگی دارد. اگر یک هزارم فاعلیت از فاعل کم باشد یا کم شود، به همان میزان یک‌هزارم در مفعول نقص پیدا می‌شود. هر نقصی که در علت باشد کم یا زیاد، درست مساوی با آن در معلول نقص پیدا می‌شود. در این‌جا علت غایی یا نتیجه نهایی آن‌قدر مهم است که می‌شود گفت عامل اساسی و محرک اصلی فاعل در انجام فعل می‌گردد. می‌گوییم فاعل فعلی را انجام داد و باز می‌گوییم چه چیز باعث شد که فاعل اقدام به انجام فعل کرد و در او حرکت بوجد آمد تا عملی انجام دهد؟ در جواب سؤال دوم می‌گوییم تصور علت غایی و تصور نتیجه و ثمره‌ای که از عمل عامل بوجد می‌آید متناسب با عامل است. در این‌جا فاعل و عامل اصلی آفرینش جهان و انسان خداوند متعال است. خداوند است که تمامی علت‌ها را بوجد می‌آورد و معلول‌ها را از آن علت‌ها ایجاد می‌کند ولیکن محرک اصلی که بر اساس آن خداوند اقدام به آفرینش جهان و انسان می‌کند چیست؟ جواب می‌دهیم همان علت غایی که متناسب با ذات مقدس خداوند متعال است. آن آخرین ثمره، پیدایش علم و عرفان است. پیدایش مخلوقی که می‌تواند خدا را چنان‌که هست بشناسد و هدف خدا را پر کند و چنان وضعی بین او و خدا بوجد آید که مانند خداوند ببیند و بداند، با پیدایش یک‌چنین ثمره‌ای، به هدف اصلی و نهایی خود

رسیده است و با پیدایش هدف آفرینش، عالم از لغویت رها شده است چنان که در ارتباط با یک چنین هدفی عمل لغو و عبثی در عالم ظهور پیدا نمی‌کند و همه چیز و همه کس در خط علم و حکمت قرار می‌گیرند و به آخرین مقصد می‌رسند. در این جا می‌توانیم خدا و خلق را به دو کاروان تشبیه کنیم که در ازل یا در بدو تاریخ زمانی حرکت کرده‌اند تا به مقصد واقعی یا مدینه فاصله برسند.

کاروان اول - خدا

باید دانست که در وجود خداوند متعال چنان حرکتی که به معنای اضطراب یا اهتزاز باشد بوجود نمی‌آید. حرکت در این جا به معنای خلق کردن و آفریدن و ادامه دادن و پشت کار گرفتن تا روزی که به هدف و مقصد اصلی خود برسد.

کاروان دوم - انسان، آفرینش گرچه اسباب و ابزاری بدست خداوند متعال است و کسی است که خدا او را حرکت می‌دهد ولیکن این آفرینش در مسیر حرکت انسان و بوسیله انسان آزادی و استقلال پیدا می‌کند که اگر بخواهد حرکت می‌کند یا اگر بخواهد متوقف می‌شود یا به قهقراء برمی‌گردد. انسان در آفرینش مانند راننده در قطار و ماشین است که تمامی حرکات و سکنات به اراده او انجام می‌گیرد و عامل اصلی سیر و مسافرت است. خداوند انسان را آزاد آفریده و تمامی حرکات و سکنات او را در مسیر آزادی و آگاهی خواسته و رسمیت داده است. کاروان آفرینش بوسیله انسان از یک سوی عالم که آن را مبدأ نقص و ضعف و جهل می‌نامیم و آفرینندگی بوسیله خدا از سوی دیگر عالم که آن را مبدأ علم و حکمت و قدرت می‌شناسیم، هر دو هر روز به سوی یک مقصد و یک هدف در حرکت هستند، مقصدی که چون به آن جا رسیدند حالتی بوجود می‌آید که می‌توانیم از آن به هدف و مقصد تعبیر کنیم یعنی خداوند از آفرینش و در آفرینش به آن چه خواسته و مطلوب او بوده است رسیده است و انسان هم در حرکت و تکامل به آن چه مطلوب واقعی و حقیقی بوده است رسیده است. هر دو موجود مستقل و متحرک به هدف نهایی خود رسیده‌اند، چنان

هدفی که در هیچ یک از دو کاروان احساس نیاز و نقص و کمبودی نمی‌شود تا برای رفع آن حرکت دیگری آغاز گردد. فقط در همین مقابله یا مقارنه دو کاروان است که می‌توانیم ربط حادث را به قدیم و یا مخلوق را به خالق ترسیم کنیم. چنان ربطی که نه آفریننده را از آن قداست ذاتی تنزل می‌دهد که شباهت به مخلوق پیدا کند و نه هم آفرینش را از آن وضعیت ذاتی ترکیبی تعالی می‌دهد که سنخیت ذاتی با خالق پیدا کند و در این تعالی و تنزل یک جنسیت خدایی پیدا کند مانند ورود قطره به دریا، بلکه خدا در وضعیت ذاتی و مخلوق در وضعیت خلقی خود به آن چه خواسته‌اند رسیده‌اند. این‌جا است که تا انسان خود را به ثمر نرساند تقدیر الهی درباره او به آخر نمی‌رسد و خدا دست بر نمی‌دارد. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^{۱۴۳} در تکمیل آن است.

پس تا این‌جا در ارتباط محدود به نامحدود چهار بحث بوجود می‌آید تا ثابت شود که ارتباط حادث به قدیم در سه جهت غیر ممکن است و در یک جهت آن ممکن است یعنی در ارتباط محدود به نامحدود از نظر زمانی و مکانی و وجودی پیدایش خلأ و فاصله حتمی است. علم و قدرت اجازه نمی‌دهد که فاصله زمانی و مکانی و وجودی از حادث نسبت به قدیم مرتفع گردد.

بحث اول فاصله زمانی: در این‌جا می‌گوییم قدیم یعنی موجودی که هست و بوده است. حادث یعنی مخلوقی که نبوده و پیدا شده است. این‌که کسی بیاید این فاصله را لغو کند و بگوید بین حادث و قدیم فاصله‌ای وجود نداشته و نخواهد داشت به معنای لغویت فاصله زمانی است، لغویت حدوث و قدم است. اگر قائل به حدوث و قدم هستید و می‌گویید خدا قدیم و خلق حادث است، بایستی فاصله زمانی را بین حادث و قدیم قبول کنید. با قبول حدوث و قدم، اعتقاد به فاصله و قبول خلأ زمانی

حتمی است و با عدم قبول فاصله زمانی عدم قبول حدوث و قدم حتمیت پیدا می‌کند. اقرار به یکی از این دو مسئله ملازم انکار مسئله دیگر است. یا حدوث و قدم را قبول کنید پس مجبورید که فاصله زمانی را بپذیرید یا حدوث و قدم را انکار کنید که در این انکار هم مجبورید فاصله زمانی را منکر شوید. اعتقاد به فاصله رتبی مانند فاصله روشنایی با نور یک فرض غیر قابل قبول است زیرا اگر خلاق اثر ذاتی خدا باشند در این‌جا نه فاصله زمانی هست نه هم فاصله رتبی زیرا اثر ذاتی عین ذات است و چیزی جدای ذات نیست. با اعتقاد به فاصله رتبی باز مسئله به انکار حدوث و قدم منتهی می‌گردد که یا ما منکر قدم وجود خدا بشویم و وجود او را مانند وجود خلاق حادث بدانیم یا منکر حدوث خلق باشیم و خلاق را مانند خدا قدیم بدانیم.

انکار حدوث خلق یک ضرورت و بدهت است زیرا ما که خود جزئی از عالم و مخلوقی از مخلوقات جهان هستیم، حادث هستیم و با حساب قاعده ربط جزء به کل و اعتقاد به این که هرچه در جزء هست از کل سرچشمه می‌گیرد، جزء عالم که حادث است پس کل عالم هم حادث است. ناچار هستیم که اعتقاد به حدوث جهان و انسان داشته باشیم. بر پایه همین اعتقاد مجبوریم که اعتقاد به قدم وجود آفریننده پیدا کنیم و با اعتقاد به این دو اصل یعنی قدم وجود خدا و حدوث خلاق، اعتقاد به وجود فاصله زمانی حتمیت پیدا می‌کند و قابل انکار نیست. پس خواهی نخواهی بین حادث و قدیم خلاً زمانی هست و این خلاً زمانی قابل رفع نیست یعنی جزء محالات است که اراده خدا به آن تعلق نمی‌گیرد مانند اجتماع نقیضین و اجتماع مثلین.

بحث دوم: اعتقاد به وجود خلاً مکانی بین خلاق و وجود خداوند متعال مانند اعتقاد به وجود خلاً زمانی ضروری و بدیهی است زیرا چهار بعد که سه بعد مکانی و یک بعد زمانی باشد ملازم یکدیگر است و از یکدیگر قابل تفکیک نیست. هر چیزی که حادث شود و مسبوق به عدم باشد ملازم با محدودیت به معنای ابعاد ثلاثه و ملازم با حدوث زمانی است. زمان از حدوث بوجود می‌آید و چون حادث است مبدأ و

منتها پیدا می‌کند که از این محدودیت هم تعبیر به مکان می‌شود، یعنی ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق). در ارتباط محدود به نامحدود ناچار هستیم که قائل به فاصله مکانی بشویم. آن‌جا که با شیئی محدود روبرو می‌شویم از خارج حد آن شیئی تا بی‌نهایت فاصله پیدا می‌شود. مثلاً شما یک ستاره‌ای را به‌نظر آورید. این ستاره یک کره محدود است در ابعاد ثلاثه، از خارج ستاره تا بی‌نهایت فاصله است و این فاصله از محدودیت شیئی در ارتباط با عدم تناهی فضا پیدا شده است چون ستاره محدود است پس خارج حد ستاره نامحدود است و این عدم محدودیت فضا ملازم با محدودیت ستاره است. بیرون حد شیئی محدود را خلأ مکانی نام‌گذاری می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم حجم ستاره یک میلیارد متر مکعب را فراگرفته است و یکچنین فضایی را اشغال کرده است، پس از بیرون از این حد خلأ است. یعنی در آن‌جا ستاره‌ای و یا شیئی محدودی وجود ندارد اگر شما بگویید حجم این ستاره مانند حجم خارج ستاره نامحدود است اعتقاد به وجود محدود و نامحدود لغو می‌شود. یا بایستی منکر وجود خلأ نامتناهی شوید و یا منکر عدم محدودیت شیئی محدود بنام ستاره بشوید. با اعتقاد به این‌که حجم ستاره محدود است، اعتقاد به نامحدود بودن فضای خارج ستاره پیدا می‌شود و این دو اعتقاد هم مانند اعتقاد به وجود حادث و قدیم ملازم با یکدیگر است. اعتقاد به وجود قدیم، مایهٔ اعتقاد به وجود حادث می‌شود و اعتقاد به وجود حادث ملازم اعتقاد به وجود قدیم. در این‌جا هم اعتقاد به وجود حجم محدود ملازم اعتقاد به وجود فضای نامحدود است و باز اعتقاد به وجود فضای نامحدود ملازم اعتقاد به وجود حجم محدود می‌گردد. این را می‌دانیم که خلأ مطلق نامتناهی است زیرا خلأ یعنی عدم و عدم یعنی خلأ. خلأ نامتناهی است یعنی شما یا خدای شما نمی‌توانید خلأ را به انتها برسانید یعنی خود را به جایی برسانید که جا نباشد، خلأ و عدم نباشد، نیستی نباشد. این محال است زیرا نیستی و خلأ که هر دو یک معنا است نامتناهی است. محدودیت خلابی که در این خلأ یا در فضای نامتناهی به

اراده خدا پیدا شده‌اند ملازم به عدم محدودیت خلأ و فضا است. پس ما در خارج از حدّ عالم یعنی از آن‌جا که مخلوق به چشم نمی‌خورد و خدا خلقی نیافریده است ناچاریم که اعتقاد به بی‌نهایت فضا و خلأ داشته باشیم که در آن بی‌نهایت فضا، خدا تا بی‌نهایت میدانی دارد که خلائق خلق کند و آن‌ها را در پهنه گیتی ظاهر سازد. در این‌جا می‌گوییم با اعتقاد به این‌که خلأ زمانی ملازم با خلأ مکانی است، هر مخلوقی که محدودیت زمانی داشته باشد محدودیت مکانی هم دارد. ناچار هستیم که برای وجود خلائق که واحدهای عددی هستند خارج حدّی تصور کنیم. زیرا این خارج حدّ ملازم وجود محدود و مخلوق است و با فرض تصور خارج حدّ تا بی‌نهایت خلأ بوجود می‌آید که در آن بی‌نهایت مکانی، خداوند خلقی خلق نکرده است و موجودی نیافریده است در این‌جا هم کسی نگوید که لازمهٔ یک‌چنین تصویری این است که در آن بی‌نهایت فضا، فیض خدا تعطیل شود و خدا مخلوقی نیافریده باشد. می‌گوییم این تعطیل فیض از لوازم وجودی محدود در ارتباط با نامحدود است و مانند خلأ زمانی قابل رفع نیست. اگر ما بگوییم خداوند خلقی بیافریند که محدودیت نداشته باشد مثل این است که بگوییم خداوند خلقی بیافریند که حادث نباشد. تصور یک‌چنین مسائلی باز همان کلمه اجتماع نقیضین است که آن را علم و دانش از محالات شناخته است. محالات یعنی چیزهایی که به اراده خدا یا به اراده خلق خدا قابل رفع نیست. زیرا خلأ مکانی و زمانی از لوازم ذاتی مخلوق حادث است و لوازم ذاتی از ذات قابل رفع نیست والا بایستی یا منکر حدوث خلق یا منکر قدم خالق باشیم که این هر دو انکار بر خلاف ضرورت و بداهت علم است. پس فاصله مکانی بین خدا و خلق حتمی است.

مسئله سوم: فاصله وجودی است. منظور از فاصله وجودی، اعتقاد به تباین وجودی بین هستی خلق و هستی خالق است. تباین ذاتی به معنای این است که دو شیئی و دو حقیقت در هیچ مرحله‌ای از مراحل ذاتی و وجودی نمی‌توانند مثل هم و از جنس

هم باشند. بین آن دو، چنان تباینی وجود دارد که هیچ یک از آن‌ها قابل تبدیل به دیگری نیست و هر کدام در وضع ذاتی خود قرار گرفته و تا ابد اتصال و ارتباط ذاتی به یکدیگر پیدا نمی‌کنند. مانند تصور وجود و عدم. می‌گوییم بر فرض این که عدم یک وجود ذهنی باشد و بتوانیم برای آن موجودیت فکری و ذهنی قائل شویم بین وجود و عدم، تباین ذاتی وجود دارد. هرگز وجود، قابل تبدیل به عدم نیست و هرگز عدم قابل تبدیل به وجود نیست. یعنی دو حقیقت متباین هستند که هیچ کدام به یکدیگر برخورد نمی‌کنند و وجه مشترکی ندارند مانند وجه مشترکی که بین انسان و حیوان یا بین جماد و نبات پیدا می‌شود. جماد و نبات در جسمانیات یک حقیقت هستند. همچنین انسان و حیوان در حیوانیت. آب و هوا هم در مادیت یک حقیقت هستند و مادیت وجه مشترک بین آن دو است. آیا مانند وجه مشترکی که بین جسمانیات متفاوت و یا روحانیات مختلف هست، یک‌چنین وجه مشترکی بین وجود خلق و خالق قابل ظهور است یا این دو حقیقت آن‌چنان با یکدیگر متفاوت و متباین است که امکان ظهور وجه مشترکی در هیچ مرحله از مراحل وجودی و ذاتی یا صوری و عرضی قابل ظهور نیست؟ هستی خدا با هستی خلق دو حقیقت متباین هستند که هیچ کدام از دیگری مشتق نشده است و سنخیت ذاتی با یکدیگر ندارند. یک‌چنین فاصله‌ای را فاصله وجودی یا خلأ وجودی عنوان می‌کنیم که دو وجود، ارتباط ذاتی با یکدیگر ندارند و هیچ کدام اثر ذاتی آن دیگری نیست. بلکه یکی از آن‌ها اثر ارادی دیگری است مانند رابطه مصنوع با صانع. فاصله وجودی بین خدا و خلق خدا قابل رفع نیست زیرا بین این دو هستی وجه مشترکی پیدا نمی‌شود که یکی از آن‌ها قابل تبدیل و تحویل به دیگری باشد. دو وجود متباین، دو حقیقتی که از یک اصل بوجود نیامده‌اند به یک اصل قابل تحویل نیستند. در توضیح بیشتر فاصله وجودی دو شیء با یکدیگر و یا تباین وجودی آن‌ها می‌گوییم دو شیء متباین و حقیقتی که از یک اصل بوجود نیامده و به یک اصل قابل برگشت نیست در نتیجه

وجه مشترکی بین آن‌ها پیدا نمی‌شود و هیچ یک از آن دو یا مشتقاتی که از آن دو پیدا می‌شود قابل تبدیل به یکدیگر یا قابل تحویل به یکدیگر نیستند. مشاهده می‌کنیم که مشتقات مادی و مشتقات نوری هر کدام به دیگری قابل تحویل است و همه جا بین دو فرد از آن‌ها یا افرادی، وجه مشترکی پیدا می‌شود و می‌توانیم هر یک از آن‌ها را به صورت دیگری آشکار سازیم مانند وجه مشترک حیوانات در حیوانیت یا در جسمانیت. وجه مشترک تمامی مادیات در مادیت و ذرات اولیه، یا وجه مشترک مشتقات نوری و روحی در روحانیت و نورانیت. ما می‌توانیم وضع ساختمانی هر یک از موجودات مادی را بهم بزیم و آن را به صورت موجود دیگری ظاهر سازیم. مثلاً یک درخت را اعدام کنیم و از مواد اولیه آن یک حیوان یا یک انسان یا هوا و دریا بسازیم. یا صورت ساختمانی آب را بهم بزیم و از مواد آن هوا بسازیم یا بالعکس. تمامی موجودات مادی در جهان آفرینش به یکدیگر قابل تحویل هستند. مشاهده می‌کنیم که طبیعت دائماً در تحویل و تحول است. پدیده‌های آن از خاک بوجود می‌آید و دو مرتبه به خاک برمی‌گردد و در مرتبه سوم بصورت گیاهان دیگر یا حیوانات و جمادات و انسان‌های دیگر ظاهر می‌شود. تمامی این تحولات بر پایه این حقیقت است که موجودات مادی در مادیت مشترک هستند. تمامی آن‌ها از ماده بوجود آمده و به ماده برمی‌گردند و باز به صورت‌های دیگری غیر از صورت‌ها و لباس‌های اولیه ظاهر می‌شوند. مشتقات نوری و روحی نیز به همین صورت هستند. دو چراغ و دو شمع گرچه هر یک به صورت مخصوصی جلوه کرده‌اند ولیکن در نورانیت مشترک هستند. وجه اشتراک آن‌ها همان نورانیت است که به یکدیگر قابل تحویل هستند. تمامی موجودات عالم طبیعت در نورانیت و روحانیت مشترک هستند. یعنی روح یک حیوانی در قالب یک حیوان دیگر و روح آن حیوان در قالب این حیوان قابل ظهور است. مانند نیروی برق که در ماشین‌های مختلف جلوه‌های مختلف دارد در حالی که در این جلوه، یک حقیقت بیشتر نیست. اگر در مبادی نور و

نیرو، تجزیه را قبول کنیم و بگوییم همان طور که ترکیبات مادی و مشتقات مادی از طریق اشتقاق و تجزیه در ماده ظاهر می‌شود و ماده تقسیم شده و از هر قسمتی مخلوقی خلق می‌شود، بگوییم نور و نیرو هم در ذات خود تجزیه و تقسیم می‌شود و از هر قسمت، جسمی نورانی می‌گردد یا هر قسمتی بنام روح در قالب انسانی یا حیوانی قرار می‌گیرد، اگر قائل به یک چنین تجزیه و تقسیماتی در مبادی نور و نیرو باشیم باز هم هر یک از آن‌ها به دیگری قابل تحویل است. زیرا تمامی این آثار و خاصیت‌هایی که در ارواح بوجود آمده و روح انسان‌ها و حیوانات با یکدیگر اختلاف پیدا کرده تمامی این آثار و خواص از ارتباط روح با ماده ظاهر می‌گردد، یعنی روح و ماده به شکل‌های مخصوصی مهندسی می‌شود، برپایه آن هندسه‌های مخصوص، خاصیت‌های خاصی پیدا می‌کند که بر پایه همان خاصیت‌ها یکی را انسان و دیگری را حیوان می‌شناسیم. تمامی این تفاوت و اختلافات بین مشتقات مادی و روحی، مولود هندسه و ترکیب است. آن‌جا که هندسه و ترکیب بهم می‌خورد، اصل روح به مبادی روحانیت و اصل ماده به مبادی مادیت برمی‌گردد، در مبادی، که کمیت و کیفیت وجود ندارد و هندسه و ترکیب بهم خورده است و امتیاز هم از بین رفته، نمی‌توانیم بین روحی که از آن انسان‌ها یا حیوانات و جمادات بوجود آمده‌اند امتیازی پیدا کنیم. برگشت مشتقات طبیعت به مبادی اشتقاق، مانند برگشت قطره به دریاست که در صورت جدایی، از یکدیگر فاصله دارد و با هم فرق می‌کند به محض این‌که به مبادی خود برمی‌گردد امتیازات فردی خود را رها می‌کند. پس در هر جا و تا هر جا که بین دو شیئی یا اشیاء مختلف وجه مشترکی باشد، به یکدیگر قابل تحویل هستند و می‌گوییم که چنین اشیایی از یکدیگر فاصله وجودی ندارند و در اصل وجود و مبادی، مشترک هستند. ما می‌توانیم در جهان آفرینش بین تمام اجزاء و افراد آن از روحانیت و مجردات و فرشتگان و مادیات قائل به اشتراک وجود باشیم و بگوییم که موجودات عالم در مبادی آفرینش یکی هستند مانند قطراتی که در اصل آب بودن

یک حقیقت بیشتر نیستند. در این جا می‌گوییم بین موجودات عالم طبیعت تباین وجودی یا فاصله وجودی پیدا نیست و تمامی آن‌ها یک وجود و یک حقیقت هستند و یکی از آن‌ها به دیگری قابل تحویل و تبدیل است ولیکن آیا بین وجود خلق و خالق و بین هستی مخلوق و هستی خالق نیز مسئله همین‌طور فرض می‌شود؟ آیا می‌توانیم بگوییم بین هستی خلق و خالق وجه مشترکی هست که براساس آن وجه مشترک و اشتراک در هستی، هر یک از آن‌ها به دیگری قابل تحویل است؟ و یا بگوییم که بین خلق و خالق فاصله وجودی نیست، چنان‌که بین مشتقات طبیعت تباین وجودی یا فاصله وجودی پیدا نمی‌شود و در اصل وجود یک حقیقت بیشتر نیستند؟

فلاسفه وحدت وجود که قائل به یک هستی بیشتر نیستند، مجبورند که قائل به اشتراک وجود باشند و تباین وجودی را بین خلق و خالق منکر شوند و بگویند که گرچه خلاق در هندسه و صورت و به اصطلاح در ماهیت غیر از وجود هستند ولیکن در اصل وجود یک حقیقت بیشتر نیستند لذا تمامی آن‌ها قائل به اشتراک وجود هستند و فاصله وجود بین خلق و خالق مانند فاصله زمانی و مکانی را قبول ندارند و ربط حادث را به قدیم وحدت وجود و اشتراک وجود می‌دانند. آن‌ها از نظر مکانی و زمانی قائل به حدوث رتبی هستند، نه حدوث زمانی، تا فاصله‌ای بین خلق و خالق پیدا شود و نه هم فاصله مکانی تا خلاً مکانی بوجود آید. در این جا نمی‌توانند اعتقاد به فاصله وجودی یا تباین وجودی پیدا کنند. آن‌ها می‌گویند تمامی مخلوقات در اصل وجود، یک حقیقت بیشتر نیستند و با یکدیگر فاصله وجودی ندارند. خلق و خالق هم در اصل وجود یک حقیقت هستند و با یکدیگر فاصله وجودی ندارند.

ولیکن آیات قرآن و مکتب ائمه (ع) و پیشوایان بزرگ اسلام بر پایه تنزیه ذاتی خدا و سُبُوْحِیَّتِ او و عدم تشابه در تمامی مراحل وجودی و صوری قائل به تباین وجود خلق با خالق و فاصله وجودی بین خلق و خالق هستند و می‌گویند دو وجود خلق و

خالق در اصل وجود و حقیقت آن‌چنان متباین هستند که هیچ یک از آن‌ها قابل تبدیل و تحویل به دیگری نیست. هرگز وجود خداوند متعال قابل تنزل و تحول نیست که در این تنزل و تحول به‌صورت مخلوق جلوه کند و وضع ذاتی خالق خود را رها سازد و وضع ذاتی مخلوقی پیدا کند آن‌چنان که ماده به‌صورت انسان تحول پیدا می‌کند و دو مرتبه از صورت انسانی به‌صورت خاک و جماد تنزل و تحول پیدا می‌کند. در ذات مقدس خداوند متعال کوچک‌ترین تحویل به معنای تنزل و تکامل قابل ظهور نیست. ذات او از ازل تا به ابد به یک حال و یک وضعیت است که کوچک‌ترین حادثه و پدیده‌ای هرچند زیاد شدن و کم شدن علم و دانش باشد در ذات او قابل ظهور نیست. برای نفی کلیه عوارض ذاتی، خداوند متعال سوره توحید را نازل فرمود. در این سوره خود را به صمدانیت معرفی نموده است. از آن‌طرف وجود خلق در ارتباط با وجود خالق کوچک‌ترین تشابهی ندارد، دو حقیقت متباین هستند که فاصله وجودی آن دو به اراده خدا یا اراده خدا قابل رفع نیست. از ذات خدا کوچک‌ترین جلوه‌ای یا ارتباطی در ذات مخلوق پیدا نمی‌شود و بین این دو هستی یعنی وجود خلق و خالق آن‌چنان تباین و فاصله هست که در هیچ مرحله عقلی و فکری وجه مشترکی قابل ظهور نیست که در آن وجه مشترک، هر دو یک حقیقت باشند که ما بتوانیم از آن تعبیر به اشتراک وجود کنیم. پس وجود خلق با وجود خالق نسبت به یکدیگر فاصله وجودی و تباین وجودی دارند که هیچ کدام از آن‌ها قابل تحویل به دیگر نیستند. فاصله وجودی مانند همان فاصله زمانی و مکانی قابل رفع نیست و از ازل تا به ابد به حال خود باقی است، نه یک چنان تحولی در ذات خلق پیدا می‌شود که شباهت ذاتی به خدا پیدا کند نه یک‌چنان تنزلی در ذات خدا پیدا می‌شود که شباهت ذاتی به مخلوق پیدا کند. هر کدام از آن دو در حد وجود خود هستند که هرگز قابل اشتراک و اتصال و ارتباط ذاتی نیستند.

در این جا فقط مسئله اشتراک خلق و خالق در هدف می ماند که در بحث های گذشته ثابت شده که ربط حادث به قدیم فقط از طریق هدف ممکن است و از راه های دیگر ممتنع.

هدف علم و دانش از طریق مسئله ربط حادث به قدیم کشف و کیفیت ارتباط موجودات به ذات مقدس خداوند متعال است تا از این ارتباط اطمینان حاصل شود که خلایق، مطلوب خداوند متعال و مجذوب او هستند. همچنان که خداوند مطلوب خلایق و مجذوب آن هاست. با کشف این حقیقت امید و اطمینان به بقاء موجودیت خلایق پیدا می شود، از آن جمله انسان ها که خود جزئی از خلایق و در رأس پدیده های طبیعت هستند صد درصد اطمینان به بقاء و دوام خود پیدا می کنند و با پیدایش این اطمینان می توانند امید به دوام خود داشته باشند و در معرض تهدید حوادث قرار نگیرند و به این وسیله عذاب های مقدر تهدید کننده یا نابود کننده را از حوزه زندگی خود رفع و دفع نمایند زیرا وقتی که انسان کیفیت ارتباط خود را با خدا دانست سعی می کند که آن کیفیت ارتباط دائماً محفوظ و باقی باشد مبادا از طریق رابطه، موجودیت او در معرض نیستی قرار گیرد.

در این جا می گوئیم آیا ارتباط خلایق و مخصوصاً انسان ها به وجود خداوند متعال ذاتی و تکوینی است یا این ارتباط ارادی و اختیاری است؟ ارتباط ذاتی و تکوینی مانند ارتباط هر فرعی نسبت به اصل آن یا هر مشتقی نسبت به مبدأ اشتقاق مانند رابطه شاخه و برگ درخت به تنه و ریشه آن یا ارتباط گیاه ها و علف ها و حیوانات با طبیعت، همچنین روابط اجزاء عالم با یکدیگر که همه این ها یک رابطه طبیعی و تکوینی است و بین اجزاء یک چنان ربطی بوجود آمده که از طریق طبیعت قابل تفکیک نیست مانند ربط اجزاء زمین به کوه زمین یا ربط کره زمین به خورشید و ماه و ستارگان به همین کیفیت ربط تمامی کرات به یکدیگر. مشاهده می کنیم که از طریق یک جاذبه عمومی تمام اجزاء عالم و کرات، یکدیگر را در محور خود حفظ

می‌کنند و نگه می‌دارند و هر کدام از آن‌ها روی یک پایه و ستونی قرار گرفته‌اند که قابل انفصال و انهدام نیست.

در تفسیر سوره رعد «رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»^{۱۴۴} حضرت علی ابن موسی‌الرضا می‌فرماید: آسمان و زمین روی ستونی قرار گرفته‌اند که شما آن پایه و ستون را نمی‌بینید. حضرت در تفسیر این آیه ما را متوجه همین ربط اجزاء عالم به یکدیگر می‌کند و می‌فرماید: تمامی موجودات عالم متصل به یکدیگر و حافظ یکدیگر هستند. همچنان که ستون‌ها و سقف‌ها را و سقف‌ها ستون‌ها را نگه می‌دارند. امروز دنیای علم و دانش می‌داند که تمامی اجزاء عالم در زمین و آسمان تحت یک رابطه یا یک جاذبه عمومی قرار گرفته‌اند که از طریق همان رابطه و جاذبه اولاً روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند و ثانیاً یکدیگر را حفظ می‌کنند. یک‌چنان رابطه‌ای است که به ارادهٔ انسان‌ها قابل انفصال نیست. آیا بشر می‌تواند عالمی یا جزئی از اجزاء عالمی را از یکدیگر جدا کند؟ مثلاً زمین را از خورشید و ماه را از کره زمین، البته که ممکن نیست. یک‌چنین ربطی را ربط تکوینی نام‌گذاری می‌کنند که به اراده و اختیار بوجود نیامده است و به اراده و اختیار قابل رفع نیست. ربط اجزاء عالم از این راه پیدا شده که تمامی موجودات و مخلوقات در اصول اولیه و مبادی آفرینش با یکدیگر مشترک هستند. تمامی آن‌ها فرزندان یک پدر و مادر هستند. در مبادی، از جنس هم و با هم هستند. مانند قطرات آب نسبت به اقیانوس یا مشتقات خاک نسبت به کره زمین. از همین راه که تمامی موجودات در اصول و مبادی همسان و همزاد هستند یک‌چنین رابطهٔ تکوینی بین آن‌ها بوجود آمده که قابل رفع نیست و تمامی اجزاء عالم یکدیگر را جلب و جذب کرده‌اند. در این رابطه صاحب مثنوی می‌گوید:

ذره ذره هر چه در ارض و سماء است جنس خود را همچو کاه و کهربا است

بدیهی است که همه مخلوقات و موجودات از یک جنس هستند و پیدایش بیگانگی بین آن‌ها مشکل یا ممتنع است، این را می‌گوییم رابطه تکوینی. مثلاً بین ما انسان‌ها از طریق ذات و خلقت و از طریق جسمانیت و جرمانیت و روحانیت و سایر هدف‌های مشترکی که داریم یک پیوند تکوینی و رابطه تکوینی بوجود آمده است که بر اساس همان رابطه، همه یکدیگر را می‌خواهیم و یکدیگر را جذب می‌کنیم و در خط حفظ بقاء و موجودیت خود هستیم، مگر این که یک عالم قوی و حاکم بر طبیعت بتواند این رابطه ذاتی را قطع کند.

در این جا می‌پرسیم آیا نظیر یک‌چنین رابطه و جاذبه‌ای که بین اجزاء عالم نسبت به یکدیگر هست، بین همین اجزاء عالم و خدای آفریننده هم یک‌چنین رابطه ذاتی و تکوینی وجود دارد که خداوند بدون اراده و اختیار، موجودات عالم را به خود جلب و جذب کند یا این که یک‌چنین رابطه تکوینی و پیوند طبیعی بین خدا و خلق نیست، بلکه در این جا یک رابطه ارادی و اختیاری بوجود می‌آید که خداوند به اراده و اختیار خود کسی یا چیزی را می‌خواهد و به طرف خود جذب می‌کند و یا نمی‌خواهد و از خود دفع می‌کند؟ جلب و جذب اختیاری و ارادی مانند پیدایش رابطه بین دو نفر انسان از طریق هدف مشترک است. شما مرا دوست دارید به دلیل این که در خط هدف شما و رضایت شما هستم و من هم شما را دوست دارم به همین دلیل. فلاسفه و مادیون که از همان‌ها هم وحدت وجودی‌ها پیدا شده‌اند در مسئله ربط حادث به قدیم خواسته‌اند یک رابطه تکوینی و طبیعی بوجود آورند که مبادی اشتقاق یک رابطه ذاتی دارند که یک جنس و یک حقیقت هستند و با یکدیگر اشتراک وجود دارند. اگر رابطه خلق با خالق چنین باشد یعنی خدا مبدأ باشد و موجودات عالم مشتق از آن مبدأ باشند یا خداوند مانند تنه و ریشه و شجره باشد و سایر مشتقات شاخ و برگ آن، در این صورت بر پایه اشتراک وجود و اشتراک خلق و خالق در اصل هستی، یک رابطه تکوینی بوجود می‌آید که از طریق همین رابطه، یکدیگر را جذب می‌کنند

و یکدیگر را می‌خواهند و روی یکدیگر اثر می‌گذارند و یک چنین رابطه‌ای قابل قطع نیست زیرا به اراده خدا پیدا نشده که به اراده خدا از بین برود. آن‌ها ربط حادث به قدیم را از همین راه ترسیم کرده‌اند که موجودات عالم جلوه ذاتی و اثر ذاتی خداوند متعال است.

مادیون عالم هم قائل به یک‌چنین رابطه‌ای هستند، آن‌ها اصل ماده را ازلی دانسته و پدیده‌های آن را مشتق از آن اصل شناخته‌اند. نظر به این که تمامی موجودات در مادیت مشترک بوده و یک حقیقت هستند، با یکدیگر رابطه ذاتی و تکوینی دارند که این رابطه به صورت جاذبه عمومی در دنیای علم کشف شده است.

ولیکن آیات قرآن و احادیث آل محمد(ص) از طریق تباین ذاتی و تباین هستی بین خلق و خالق یک‌چنین رابطه ذاتی تکوینی را نفی نموده است و به جای آن رابطه ارادی و اختیاری را ترسیم کرده‌اند و گفته‌اند رابطه بین خلق و خالق مانند رابطه بین مبدأ و مشتق نیست که از طریق جاذبه ذاتی و جنسی باشد بلکه این رابطه از طریق اشتراک در هدف پیدا می‌شود که اگر انسان یا موجودات عالم در خط هدف خدا قرار گیرند و چنان باشند که خدا می‌خواهد و از آن‌ها انتظار دارد از همین راه یک رابطه غیر قابل انهدامی بین خالق و مخلوق بوجود می‌آید که خلایق بر اساس آن رابطه می‌توانند امید به بقاء و دوام ابدی خود داشته باشند چنان‌چه خداوند می‌فرماید:

خالدین فیها ابداء.

اشتراک وجود

فلاسفه به این دلیل قائل به اشتراک وجود شده‌اند که می‌گویند اگر بین خلق و خالق رابطه وجودی نباشد عدم رابطه وجودی به معنی فاصله وجودی است و این فاصله وجودی برهان بینونت (جدایی و مفارقت) بین هستی خالق و هستی خلق است و این بینونت به معنای خلأ وجودی بین وجود خالق و مخلوق است. اگر چنین

خلائی باشد وسیله‌ای برای تأثیر اراده خدا در وجود خلق نیست. تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری، ممتنع می‌گردد و با این امتناع، هستی خلایق به رکود و سکون برمی‌گردد و هیچ نوع تغییر و تحولی در عالم پیدا نمی‌شود. اعتقاد به تباین وجودی درست به معنای قطع بین هستی خالق و هستی مخلوق است و این قطع رابطه به معنای عدم یکی از این دو وجود است یا عدم وجود خلق که به دلیل قطع رابطه ظاهر نشده است یا عدم وجود خالق که یا نبوده است که ارتباطی حاصل کند و یا اگر بوده نتوانسته با هستی خلق رابطه پیدا کند و از طریق همین رابطه، تحولات و تغییراتی در آفرینش بوجود آورد. اکنون مشاهده می‌کنیم که در داخل و از طریق وجود هر چیزی تحولات و تغییراتی بوجود می‌آید و آنچه در ظاهر آشکار می‌شود از باطن و نهاد هر چیزی سرچشمه می‌گیرد، از این راه کشف می‌کنیم که ربط بین مخلوق و خالق یک ربط وجودی است که خالق از طریق وجود هر چیزی و از نهاد هر چیزی تصرفاتی در آن انجام می‌دهد و بر پایه همان تصرفات نهادی و درونی، اشیاء را از درون به بیرون، به نمود و نمایش درمی‌آورد. اگر کسی قائل به فاصله وجودی بین خلق و خالق باشد بایستی اعتراف به قطع رابطه وجودی بین خلق و خالق داشته باشد و با این قطع رابطه، تأثیر از جانب آفریننده و تأثر از جانب آفرینش ممتنع می‌گردد و با امتناع تأثیر و تأثر، آفرینش متوقف می‌گردد و به سکون برمی‌گردد. پس چاره‌ای نداریم که برای اثبات رابطه بین خالق و مخلوق و برای اثبات قیومت ذاتی خداوند متعال اعتراف به اشتراک وجود پیدا کنیم و بگوییم که گرچه در ظاهر امر مخلوق غیر از خالق و خالق غیر از مخلوق است و در صورت ظاهر و قیافه مخلوق و خالق غیر یکدیگر هستند، مخلوق محدود است و خالق نامحدود، مخلوق عَرَض است و خالق پدیدآورنده این اعراض، مخلوق مولود هندسه و ترکیب است در قیافه‌ها و شکل‌های مختلف و خالق منهای هندسه و ترکیب، ولیکن تمامی این غیریت‌ها و خلف و مخالفت‌ها مربوط به ظاهر عالم آفرینش یا

بیرون وجود و هستی است ولی از درون و از نهاد و حقیقت، هستی مخلوق و هستی خالق یک حقیقت بیشتر نیست و خالق و مخلوق با یکدیگر اشتراک هستی و وجودی دارند یعنی آنجا که همه کمیت‌ها و کیفیت‌ها چه عینی و چه عقلی و علمی لغو گردد جهان آفرینش منهای هر نوع کمیت و کیفیت عینی و علمی به اصل وجود برمی‌گردد و در آن اصل یک حقیقت بیشتر نیست همچنان که تمامی کمیت‌ها و کیفیت‌ها و نمود و نمایش‌ها از اصل وجود سرچشمه گرفته است و اصل وجود به‌عنوان مبدأ تمامی کمیت‌ها و کیفیت‌ها شناخته شده است دو مرتبه به اصل وجود برمی‌گردد. در این رابطه شاعر می‌گوید:

به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند

قالب‌ها ۱۴۵

یعنی موجودات عالم به نمود و نمایش موجودیت دارند و از طریق شکل و قیافه یا کمیت و کیفیت هندسی، خود را به‌صورت مخلوق درآورده و ظاهرا از خود استقلال نشان داده‌اند ولیکن تمامی این هندسه‌ها و قاعده‌ها و فن و فنون‌ها و کمیت‌ها و کیفیت‌ها و هرچه در برابر چشم و یا در فضای علم و تفکر خود را به‌صورت، نمایش می‌دهد، همه این نمایش‌ها عرض است، حقیقت همان چیزی است که تمامی کمیت‌ها و کیفیت‌ها را در خود پذیرفته است و از خود بوجود آورده است. در آن زمان که تمامی قالب‌های کمی و کیفی تهی و خالی گردد، در انتها نه عرض می‌ماند و نه جوهر، نه وجود عینی می‌ماند و نه وجود علمی بلکه یک هستی و یک حقیقت منهای هر نوع کم و کیف و عرض و جوهر و منهای هر چیزی که قابل تصور و تعقل باشد. یک هستی و یک وجود مطلق و یک حقیقت ازلی و ابدی، یک وجود که بوده و خواهد بود، در ذات و حقیقت خود یک واحد احدی‌الذات است که عدد

نمی‌شود و عدد نمی‌پذیرد. با این حساب اگر منکر اشتراک وجود شویم و قائل به تباین وجودی بین هستی خلق و هستی خالق باشیم این تباین دلیل قطع رابطه خالق است پس در این جا فلاسفه می‌گویند خداوند با مخلوقات رابطه هستی و وجودی دارد. یعنی هستی، خلق اوست و وجود خلایق همان وجود است که نهاد هر موجودی را پر کرده است و از همین راه که وجود و نهاد هر موجودی را پر کرده، آن وجود را به نمود و نمایش درآورده و اگر خود را پس بگیرد و کنار بکشد به محض این کنار کشیدن و پس گرفتن آن چه داده، خلایق که نمایشی بیشتر نبودند به عدم مطلق برمی‌گردند و در انتها بجز خود مطلق چیزی نبوده، همچنان که در ابتدا بجز او کسی و چیزی نبوده است. مبدأ پیدایش یک چنین تصورات در کشف رابطه وجودی بین مخلوق و خالق چه بوده است؟

بدیهی است تمام کسانی که قائل به یک حقیقت و یک هستی هستند که همان یک حقیقت و یک هستی را مبدأ تمامی مشتقات و تحولات می‌دانند قائل به تحولات داخلی و نهادی یا باصطلاح حرکات جوهری هستند. زیرا بدیهی است که تحولات هر چیزی از نهاد و باطن آن شروع می‌شود چنان که اگر هم مادیون یا فلاسفه قائل به استقلال وجود خدا منهای وجود خلق باشند معتقدند که آن خدا یا اراده او در ذات اشیاء و نهان آن‌ها از داخل به خارج فعالیت می‌کند و ساخت و سازندگی هر چیزی را از داخل شروع می‌کند. مسلماً این حقیقت قابل انکار نیست که تحولات هر چیزی از داخل به خارج است نه از خارج به داخل. آن چه در وجود اجسام اضافه می‌شود از داخل به خارج اضافه می‌شود و اگر هم مواد اضافی از خارج جذب گردد باز هم به داخل اشیاء کشانیده می‌شود. هر چیزی از داخل گشایش پیدا می‌کند. اضافات کمی یا کیفی هر چیزی از داخل به خارج است. درست دقت کنید در هسته مرکزی که حبه یا نهال یا یک دانه گندم که به خاک سپرده می‌شود و در آینده حجمی چندین برابر حجم اولیه خود پیدا می‌کند، این جا دربارهٔ اضافات وجودی آن

حبه و درخت بایستی مطالعه و دقت داشته باشیم که آن اضافات از کجا به داخل جسم کشیده می‌شود و بر حجم آن اضافه می‌گردد؟ نمی‌توانیم منکر ازدیاد حجم اشیاء بشویم زیرا با همین اضافه شدن و کم شدن، حجم اشیاء بزرگ و کوچک می‌شود و بر پایه آن، وزن اشیاء تفاوت پیدا می‌کند، نطفه‌ای که در ابتدا دو گرم بیشتر نیست بعد از یکی دو ماه یک کیلو و در آینده تا هفتاد و صد کیلو وزن و حجم پیدا می‌کند، مسلماً بر مادیت آن اضافه شده است. مواد و ذرات در داخل اجسام جذب یکدیگر می‌شود در نتیجه تراکم پیدا می‌کند و در حجم اشیاء و وزن آن‌ها تفاوت به‌جود می‌آید. همان‌طور که هر صنعت و بنایی بدون مصالح ساختمانی قابل ظهور نیست، صنایع طبیعت هم همین‌طور است که بدون مصالح ساختمانی قابل ظهور نیست. به همین منظور یکی از علل چهارگانه آفرینش، علت مادی است یعنی مواد و اجزایی که در ساخت هر موجودی بکار می‌رود و بصورت مخصوص جلوه می‌کند.

در این‌جا بایستی درست تفکر و تأمل داشته باشیم که مصالح ساختمانی هر چیزی از کجا به داخل آن کشیده می‌شود که در داخل با یکدیگر ترکیب شده و بصورت مطلوب جلوه می‌کند؟ اگر در یک گلدانی که دو کیلو خاک دارد گلی بکاریم که در ابتدا بوته آن صد گرم وزن دارد و در آینده تا دو کیلو یا سه کیلو وزن پیدا می‌کند در این‌جا از خود می‌پرسیم بوته گل این اضافات را از کجا به خود جذب کرده است؟ آیا فقط از خاک گلدان جذب نموده و یا از آب‌ها و یا هواهای محیط به آن؟ بعد از آن که بوته گل به دو کیلو وزن می‌رسد ما خاک‌های اولیه آن را وزن می‌کنیم کشف می‌کنیم که از وزن خاک کاسته شده و بر وزن بوته گل اضافه شده است، البته که چنین است. به همان میزانی که زراعت‌ها و درخت‌ها حجم پیدا می‌کنند و به میزان موادی که از زمین جذب کرده‌اند از وزن خاک گلدان و یا خاک‌های محیط به درختان کاسته می‌شود. به خاطر همین کم شدن مواد قابل جذب، دو مرتبه آب و کود به زمین می‌دهند تا موادی که از آن کم شده جبران شود. پس به خوبی قابل

رؤیت است که مواد و مصالح ساختمانی هر جسمی و هر گیاهی از هواها و خاکها و آبهای اطراف به داخل آن کشیده می‌شود. در داخل، تحولات و ترکیباتی صورت می‌گیرد و به صورت گیاه یا حیوان جلوه می‌کند. گرچه تحولات و حرکات هر چیزی از داخل به خارج شروع می‌شود و هر جسمی حجم خود را از داخل می‌گیرد ولیکن تمامی مواد قابل جذب، مصالح ساختمانی پدیده‌های طبیعت هستند که به داخل هر جسمی کشیده شده و از داخل به خارج نمود و نمایش پیدا می‌کند. یک دانه گندم یا بوته گل یا نطفه یک حیوان در خلأ مطلق قابل تحول و تکامل نیست زیرا در محیط آن حبه گندم مواد قابل جذبی پیدا نمی‌شود تا از آن مواد جذب کند و ساخته شود.

پس در این جا می‌گوییم مبدأ مشتقات طبیعت و مصالح ساختمانی آن، همین ذرات و موادی هستند که در کره زمین و هوای محیط به آن متمرکز شده‌اند. اگر مبدأ پیدایش اجسام عالم یک حقیقت پر و غنی باشد که در داخل وجود خود کم و کسری نداشته باشد بایستی بدون استفاده از ذرات و مواد محیط، صنایع خود را از خود بوجود آورد و مصالح ساختمانی آن را از داخل وجود خود بگیرد و بسازد و در معرض نمود و نمایش درآورد.

کسانی که فقط ماده را مبدأ تمامی هستی‌ها و پدیده‌های طبیعت می‌دانند بایستی ثابت کنند که ماده در ذات خود یک حقیقت غنی و مستغنی است که می‌تواند هر چیز را از خود بوجود آورد و در خود بسازد و از خود نمایش بدهد و به چیز دیگری غیر خود نیاز نداشته باشد. پس گرچه ما ظاهراً می‌بینیم که تحولات هر چیزی از داخل به خارج شروع می‌شود و هر چیز در داخل خود تحول و تکامل پیدا می‌کند ولیکن نمی‌توانیم هر ماده‌ای را یا هر هسته و حبه یا نطفه‌ای را در داخل خود مجهز به تمامی مواد و مصالحی بدانیم که در آینده بصورت درخت یا حیوانی جلوه می‌کند، بلکه در بیرون هر چیزی عواملی وجود دارد که ابتدا مواد قابل جذب را از خارج به داخل می‌کشد و در داخل تحولاتی بوجود می‌آورد و بصورتی که می‌خواهد می‌سازد و

خلق می‌کند. در این جا می‌گوییم هر پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت احتیاج به مواد و مصالح ساختمانی دارد تا از خارج به داخل حمل گردد و در داخل ساخته شود. گرچه مادپون و طبیعیون می‌گویند که سلول‌های گیاهی یا حیوانی از خود، خود را می‌سازد و تولید می‌کند، هر سلول گیاهی در تحول و تکامل ابتدا به دو قسمت تقسیم می‌شود و باز هر قسمتی در مدت کوتاهی یک سلول نباتی یا حیوانی کامل می‌شود و باز از خود سلول دیگری تولید می‌کند و این تولیدات به‌طور مسلسل در عرض و طول گسترش پیدا می‌کند تا زمانی که به‌صورت یک درخت یا یک حیوان یا جسم دیگر ظاهر می‌شود. در این جا از آن‌ها می‌پرسیم اولین سلول گیاهی که می‌خواهد سلول دیگری تولید کند، مواد اولیه فرزند خود را از کجا تهیه می‌کند؟ آیا می‌تواند در خلأ مطلق و بدون استمداد و کمک‌گیری از خارج وجود خود سلول‌های دیگری تولید و ترکیب کند تا عاقبت خود را بسازد؟ البته که ممکن نیست. پس ابتدا مصالح ساختمانی خود را از هوا و طبیعت جذب می‌کند و این تولید ادامه دارد تا به‌صورت یک‌چنین حجم‌های بزرگ و بزرگ‌تری آشکار می‌گردد. پس چه چیزی در نهاد خود و در ذات خود ساخته می‌شود؟ تمامی اجزاء آن در اصل مادیت مشترک هستند ولیکن هیچ خودی را و هیچ موجودی را نمی‌توانیم از غیر خود بی‌نیاز و مستغنی بدانیم و چنین فرض کنیم که ماده در ذات خود بدون استمداد از خارج وجود خود تحولاتی صورت می‌دهد و برپایه آن تحولات، خود را می‌سازد.

حتی اگر هسته مرکزی هر جسمی از اجسام و هر مخلوقی از مخلوقات را به‌جای خود او فرض کنیم و آن را با شعور و ادراک بدانیم و بگوییم که هر چیزی یا هر ماده‌ای در داخل وجود خود صاحب ادراک و شعور است که می‌تواند حرکات تکاملی خود را انجام دهد و به هر صورتی که بخواهد خود را درآورد. در عین حال آن هسته مرکزی را نمی‌توانیم از محیط خارج وجود خود و اجزاء و موادی که در فضای خارج محیط است بی‌نیاز و مستغنی بدانیم. بلکه آن هسته مرکزی واجب است تا برای

ساخت خود و برای حرکت در مسیر تکامل، از خارج وجود خود کمک بگیرد و تمامی اضافات کمی و کیفی که در وجود خود لازم دارد از خارج وجود خود برداشت کند، اگر چنین انباری در محیط هسته‌های مرکزی نباشد و هسته مرکزی هر چیزی در خلأ مطلق قرار گیرد، هرگز قابل نمود و نمایش نیست و هرگز نمی‌تواند حرکات و تحولات تکاملی داشته باشد. زیرا آن هسته مرکزی بایستی از خارج وجود خود نیرو بگیرد و برحجم خود بیفزاید. از کجا کمک بگیرد و بر حجم خود اضافه کند؟

پس این‌جا می‌گوییم گرچه حرکات و تحولات و هرچیزی از داخل به خارج شروع می‌شود و هر جسم و پدیده‌ای در نهاد خود، خود را می‌سازد و پرورش پیدا می‌کند ولی چاره‌ای ندارد جز این‌که از خارج وجود خود کمک بگیرد. یعنی در برابر خود انباری داشته باشد پر و غنی از تمامی مواد و مصالحی که برای آن پدیده قابل جذب و قابل ترکیب باشد تا از آن انبار کمک بگیرد و بسازد. در این‌جا می‌توانیم نیاز هر ماده‌ای از مواد عالم و یا هر جسمی از اجسام آن که می‌خواهد خود را بسازد و به شکل خاصی درآورد، به دو قسمت تقسیم کنیم یعنی بگوییم هر ماده‌ای برای ساخت خود لااقل به دو اصل احتیاج دارد و این دو اصل، مصالح ساختمانی آن جسمی است که در آینده بصورت نبات و حیوان جلوه می‌کند.

ابتدا لازم است آن هسته مرکزی از خارج نیرو بگیرد که از آن نیرو تعبیر به روح می‌کنیم مثلاً می‌گوییم یک مورچه می‌خواهد خود را در حجم بدن و نیروی بدن به‌جای فیل برساند و به اندازه فیل قدرت و نیرو پیدا کند پس در این‌جا بایستی یک انبار پر قدرت و نیرو کنار او باشد تا از آن‌جا کسب قدرت و نیرو کند. در مرحله دوم برای این‌که برحجم تن خود بیفزاید و وزن خود را بالا ببرد و بدنی به اندازه تن فیل پیدا کند انبار دیگری پر از ماده و ذرات مختلف و متفاوت لازم دارد تا از آن برداشت کند و بر حجم تن خود بیفزاید. بدون وجود یک چنین انباری در خارج وجود آن مورچه یا هسته مرکزی، گسترش در دو جهت کمی و کیفی ممکن نیست. پس لازم

است که پدیده‌های قدرت و نیرو کنار او باشد تا از آن‌جا کسب قدرت و نیرو کند. در مرحله دوم برای این‌که بر حجم تن خود بیفزاید و وزن خود را بالا ببرد و بدنی به اندازه تن فیل پیدا کند انبار دیگری پر از ماده و ذرات مختلف و متفاوت لازم دارد تا از آن برداشت کند و بر حجم تن خود بیفزاید. بدون وجود یک‌چنین انباری در خارج وجود آن مورچه یا هسته مرکزی گسترش در دو جهت کمی و کیفی ممکن نیست. پس به دلیل این‌که پدیده‌های طبیعت از داخل به خارج حرکت می‌کنند و تمامی تحولات در داخل اجسام صورت می‌گیرد نمی‌توانیم آن را از خارج وجود غنی و بی‌نیاز بدانیم بلکه می‌گوییم هر پدیده‌ای برای ساخته شدن و آفریده شدن، به مصالح ساختمانی و چیزهایی که در ساخت آن بکار می‌رود نیازمند است و با تعارفات لفظی یا تصورات فکری نمی‌توانیم بگوییم هر چیزی به خود و به دلیل خود و درحال استغناء از غیر خود ساخته می‌شود. بلکه صنایع طبیعت درست مانند صنایع انسان است که ابتدا مصالح ساختمانی آن تهیه می‌شود و بعد از آن به داخل ساختمان حمل می‌گردد و بعد از حمل به داخل، به اراده مهندس ترکیب می‌گردد و شکل می‌گیرد. در این‌جا تصور این حقیقت لازم است که از خود پیرسیم و در طبیعت جستجو کنیم و ببینیم آن مبدأ اولیه که انبار مصالح ساختمانی جهان آفرینش هست چیست، از کجا آمده و چگونه آمده؟ اگر آن یک انبار غنی و مستغنی بوده است چه نیازی دارد که برای رسیدن به مقصد، در خود حرکت بوجود آورد و تحول پیدا کند؟ این را می‌دانیم که تمامی حرکات در اثر احتیاج پیدا می‌شود و این حرکات تا وصول به مقصد ادامه دارد. مقصد هم یعنی آن وضع و حالی که احتیاج در آن از بین رفته و حالت بی‌نیازی پیدا شده است. پس اگر مبادی طبیعت نیاز داخلی و وجودی نداشته باشد چه احتیاجی به حرکت دارد که در ذات خود غنی و مستغنی است؟ تمامی این حرکات و تحولات دلیل فقر و احتیاج است و فقر و احتیاج بدون استفاده از یک شیء غنی و مستغنی قابل رفع نیست. پس می‌گوییم مبادی طبیعت هرچه باشد و هرکه



باشد در ذات خود فقر محض و نیاز خالص است که برای رفع فقر و احتیاج حرکت می‌کند تا خود را به مقصد غنی و بی‌نیازی برساند.

مبادی طبیعت چیست؟

اشتباه فلاسفه و مادیون عالم در اعتقاد به یک هستی و مبدئیت همان هستی برای پیدایش مخلوقات از این‌جا پیدا شده است که مشاهده می‌کنید هر چیزی در ذات و نهاد خود تحول پیدا می‌کند و هر چیزی که در بیرون ظاهر می‌گردد از درون سرچشمه می‌گیرد. در این‌جا نتوانسته‌اند بین سازنده و مخلوقات و مصالح ساختمانی تفکیک قائل شوند، در نتیجه یکی از این دو را به‌جای دیگری اشتباه گرفته‌اند. آن‌ها می‌گویند گرچه ما می‌توانیم قبول کنیم که ماده هر چیزی از خارج به داخل کشیده می‌شود و در داخل تحول پیدا می‌کند، ولیکن درباره روح اشیاء و نیروی موجودات و کمالات ذاتی آن‌ها فرض بر این است که این کمالات از ماده جدا باشد. نمی‌توانیم بگوییم که کمالات وجودی ماده از خارج اشیاء به داخل آن‌ها کشیده می‌شود و این همه ترکیبات و تحولات در داخل انجام می‌گیرد. مادیون عقیده دارند که کمالات ماده بنام‌های نور و نیرو و حرکت و رنگ و روحانیت و شعور و ادراکات، تمامی این‌ها اثر ذاتی ماده است نه این‌که چیزی خارج ماده باشد که با ماده ترکیب شود و از ترکیب، این همه کمالات و تحولات ظاهر گردد. ولیکن فلاسفه و طرفداران تجرد وجود که این عقیده را قبول ندارند و برای روح استقلال قائل هستند می‌گویند روح هر جسمی از مواد آن جسم جداست ولیکن این‌ها هم باز قائل هستند که حیات جهان و حرکت تمامی موجودات اثری است که از ارتباط وجود خالق با خلق پیدا می‌شود. در واقع خالق را مبدأ پیدایش روح و علم و سایر کمالات ماده می‌داند و فقط ماده را از وجود جدا می‌شناسد که ضمن تعبیرات دیگر آن‌ها را حلولی مذهب هم می‌نامند یعنی می‌گویند تمامی کمالات عالم خلق و اجسام از ارتباط ذات خدا با ذات

ماده پیدا می‌شود. می‌گویند اگر ما اجسام و مواد را اثر ذاتی خالق ندانیم بایستی کمالات و روحانیات و نور و نورانیت و حیات و حرکت و نیروی فهم و ادراک همه این‌ها را اثر ذاتی خدا بدانیم و بگوییم که روح موجودات اثر وجود خالق است که از حیات ذاتی و از قدرت ذاتی خود در کالبد مواد و اجسام می‌دمد و از این دمیدن در جهان ماده، حیات و حرکت پیدا می‌شود. آن‌ها جملات و «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^{۱۴۶} و «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»^{۱۴۷} یا در حدیث نوافل که خدا می‌فرماید: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ»^{۱۴۸} و امثال آن را دلیل همین ادعا می‌دانند که کمالات وجود ماده و اجسام، اثر ذاتی خداوند متعال است و خاصیتی است که از ارتباط و اتصال ذات ماده با ذات خدا پیدا می‌شود. یعنی شنوایی‌ها و دانایی‌ها و حس و حرکات و شعور و ادراکات همه این‌ها خاصیت ذاتی روح است و روح هم شعاعی از وجود خداوند متعال است نه این‌که روح موجود مستقل و مخلوقی باشد که به اراده خدا خلق شود و منشأ حیات و حرکت در عالم باشد. در این‌جا سه بحث بوجود می‌آید:

اول این‌که مبادی اجسام چیست؟

دوم این‌که کمالات اجسام مانند حیات و حرکت و روح و روحانیت از کجا

سرچشمه می‌گیرد؟

سوم این‌که خدای آفریننده در این میان چیست و کیست و چه نقشی دارد؟

آیا این سه حقیقت یک حقیقت است که در لباس‌های مختلف گاهی به شکل

جسم و گاهی به شکل روح و گاهی به‌عنوان مبدأ هر دو جلوه می‌کند؟ یعنی

^{۱۴۶} آیه ۲۹ سوره حجر

^{۱۴۷} آیه ۱۴ سوره مؤمنون

^{۱۴۸} إرشاد القلوب إلى الصواب، جلد ۱، صفحه ۹۱



سرچشمه پیدایش مخلوقات یک حقیقت است و یا این که هر کدام از آن‌ها مبدأ مستقلی دارد و مبادی از یکدیگر جدا هستند؟ در این جا شاید تمامی دانشمندان که اعتقاد به وجود خدا دارند این حقیقت را باور کنند که مبدأ پیدایش اجسام، مواد و ذرات عالم است و این ذرات و مواد که از آن اجسام تشکیل می‌شود چیزی جدای از روح حیات و حرکت است. تمامی کسانی که اعتقاد به وجود خدا دارند ماده را از روح جدا می‌دانند و برای روح استقلال وجود قائل هستند ولیکن بسیاری از آن‌ها قبول نکرده‌اند که روح در برابر وجود خدا استقلال وجود دارد و چیزی است که از ذات مقدس خداوند متعال جداست، بلکه آن‌ها روح و تمامی کمالات ماده را مانند حیات و حرکت را اثر وجودی خدا می‌دانند و خدا را به‌عنوان مبدأ انورا و ارواح و عقول و شعور و ادراکات می‌دانند و قائل به استقلال وجود روح در برابر وجود خدا نیستند. می‌گویند اگر خدایی هست همان است که از وجود خود، در آفرینش حیات و حرکت ایجاد کرده و از ترشحات وجودی خود این همه آثار بنام حیات و حرکت و نور و نورانیت در عالم ایجاد کرده است ولیکن تنها در این میان، مکتب قرآن و انبیاء، وجود خداوند متعال را در هیچ مرحله‌ای از مراحل به‌عنوان مبدأ نمی‌شناسد و وجود خدا را در تمام مراحل ذات و وجود از روح عالم و از مواد جهان جدا و منزه می‌شناسد و هیچ نوع تشبیه و تشابهی را بین خدا و خلق در مراحل ذات و صفات قبول ندارد و می‌گوید:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلُقُ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقُ مِنْهُ»^{۱۴۹}.

یعنی هرگز چیزی از وجود خدا در داخل وجود خلق نیست و چیزی از وجود خلق در داخل وجود خدا نیست و این دو وجود در هیچ مرحله‌ای از مراحل با یکدیگر اتصال ذاتی و وجودی ندارد. ما مشاهده می‌کنیم که روح و ماده در یکدیگر ادغام شده‌اند، روح در جسم اثر می‌گذارد و جسم در روح، غم‌ها و غصه‌ها و افکار ناراحت‌کننده از

طریق روح ، بدن را ضعیف و لاغر می‌سازد، همچنین زخم‌ها و جراحات‌ها و مرض‌ها از طریق بدن، روح را ضعیف و ناتوان می‌کند. پس نمی‌توانیم بگوییم که جسم از روح خالی و یا روح از جسم خالی است بلکه هر دو در یکدیگر ادغام شده و وجود یکدیگر را پر کرده‌اند. در تمامی جاهایی که بدن هست، روح هم هست و در تمامی جاهایی که روح هست، بدن هم وجود دارد، روح و بدن با یکدیگر اتصال ذاتی دارند و بین آن‌ها اثر ذاتی مبادله می‌شود. آیا خدا هم در ارتباط با آفرینش چنین است یعنی جهان ماده و اجسام، با خدا ارتباط ذاتی دارند، یک‌چنان ارتباطی که آثار وجود خدا مانند علم و حکمت و حیات در جهان ماده و جسم ظاهر گردد یا آثار وجودی مواد و اجسام عالم در ذات خدا نمایان شود که بگوییم هر حادثه‌ای در ذات خدا پیدا شود در جهان ماده نمایان می‌گردد؟ حلولی مذهب‌ها یک‌چنین عقیده‌ای دارند و بسیاری از فلاسفه و طبیعیون هم می‌گویند اگر خدایی در جهان هست همان چیزی است که مبدأ حرکت و حیات و روح و روحانیت در جهان ماده شده است.

برای نفی چنین فرضیه‌هایی که با ذات خدا تناسب ندارد امام(ع) می‌فرماید: وجود خلق از وجود خدا خالی است و وجود خدا از وجود خلق خالی است. یعنی هیچ یک از دو وجود روی یکدیگر اثر نمی‌گذارد و بین این دو وجود، آثار ذاتی مبادله نمی‌شود که از این راه شما بگویید ذات مخلوقات به ذات خدا متصل شده است و از این اتصال و ارتباط این همه فیوضات بنام حیات و شعور و ادراک در جهان اجسام ظاهر شده است. مانند اتصال نیروی برق با فلزات و ماشین‌آلات. مکتب قرآن و ائمه(ع) همه جا کوشش می‌کنند که در تمامی مراحل ذات و وجود، خدا را از تشابه با وجود خلق و هر نوع اتصال و ارتباط ذاتی یا ادغام و ترکیب منزله و مبرا بشناسند و این دو وجود را از یکدیگر ممتاز و جدا بدانند. اشتباه فلاسفه یا حلولی مذهب‌ها هم از همین جا پیدا شده است که مشاهده می‌کنند چشمه حیات در ذات و نهاد هر جسم و ماده‌ای جوشش دارد. هر جسمی فیوضات و کمالات وجودی خود را از داخل وجود و از نهاد

خود می‌گیرد نه این که آب حیاتی باشد که از بیرون وجودات به اندرون آن‌ها منتقل گردد و در اندرون، ترکیب و ادغام صورت گیرد. شاید ما تا اندازه‌ای قبول کنیم که مصالح مادی و اجسام از خارج به داخل منتقل شده است و جذب و انجذاب در داخل صورت می‌گیرد و حجم اشیاء، بزرگ می‌شود زیرا با چشم خود می‌بینیم که هر موجودی از خارج وجود خود تغذیه می‌شود، درخت‌ها از خاک و آب و هوا تغذیه می‌شوند. همچنین است انسان و حیوان، ولی آیا می‌توانیم این مسئله را در باره روح و حیات و حرکت قبول کنیم که اگر قائل به استقلال روح و جدایی آن از ماده باشیم بگوییم روح مانند نیروی برق از یک منبع جداگانه‌ای که بیرون از حوزه وجود اجسام است سرچشمه می‌گیرد و به کیفیت انتقال به داخل اجسام وارد می‌شود و در این داخل، ترکیب و ادغام صورت می‌گیرد؟ شاید نتوانیم چنین تصویری را درباره مبادی حیات و حرکت داشته باشیم یا قبول کنیم. آیا آن‌جا که جنین در رحم مادر جان می‌گیرد، آن جان مانند مواد غذایی از بیرون به اندرون منتقل می‌گردد یا روح یک حقیقت مجردی است که همه جا هست و با هر ماده و ذره‌ای در ارتباط است. ما می‌توانیم این تصور را درباره فیوضات داخلی اجسام قبول کنیم که روح هر جسمی یا حیات هر ماده‌ای از داخل همان جسم و ماده در وجود ماده ظاهر می‌گردد، یعنی ظهور روح اجسام به کیفیت تعلق و اتصال است نه به کیفیت انتقال و ترکیب. آن‌جا خداوند متعال روح حیات را در جنین نفخ می‌کند و با نفخ روح به انسان حیات می‌دهد. لازم نیست که روح را از جای دیگر به داخل رحم منتقل سازد و بعد از انتقال، جنین را زنده کند بلکه روح اصلی است در داخل و خارج تمامی موجودات، جا و مکان ندارد تا این که در یک‌جا زیاد و در جای دیگر کم باشد و برای جبران کمی و زیادی انتقال و حرکت صورت گیرد و از جایی نقل شود.

تعریفات و تعبیرات قرآن و احادیث در شناخت روح چنان است که آن یک حقیقتی است مجرد و منزّه از خصایص جسم و ماده که به ماده قابل تعلق و اتصال است و از

اتصال، حیات و حرکت پیدا می‌شود. در هر صورت با فرض قبول این حقیقت که روح حیات و حرکت، چشمه‌ای است در ذات و نهاد هر جسم و ماده‌ای، باز هم بایستی قبول کنیم که چشمه حیات یک حقیقت جدا از وجود خالق و آفریننده است. آن چیزی است که خدا آفریده است و از ترکیب آن با اجسام، حیات و حرکت بوجود می‌آورد. نتیجه بحث این که آن چه در داخل و خارج اجسام ظاهر می‌گردد و در داخل وجود اجسام ترکیب و مهندسی می‌شود و یک‌چنین بناها و ماشین‌هایی در طبیعت ظاهر می‌گردد تمامی این‌ها بنام ماده و حیات و حرکت، مصالح ساختمانی جهان و انسان است نه این که آثار ذاتی و وجودی آفریننده و خالق باشد. مصالح ساختمانی جدا از خالق و ساختمان است.

مصالح ساختمانی و تکامل

دلیل تحول و تکامل هر چیزی از داخل و در داخل وجود خود این است که تمامی مواد و مصالح ساخت هر چیزی در حوزه خود همان چیز یا در ظرفی که در آن ظرف ساخته می‌شود قابل ایجاد است و احتیاج به این نیست که مواد و مصالح چیزی را در جای دیگر بسازند و از آن جا به مکانی انتقال دهند که در آن جا صنایع طبیعی ساخته می‌شود. فرض کنید خداوند می‌خواهد در رحم مادر یا در دل خاک، در یک ظرفی که می‌گوییم حجم آن بیست سانتی‌متر مکعب است انسان یا حیوانی بسازد. پیش از ساخت یک‌چنین مصنوعی ابتدا مواد و مصالح ساختمانی لازم است. ذرات و موادی را که خداوند آن‌ها را با یکدیگر ترکیب می‌کند یا نیرویی که با آن نیرو مواد منفصله را بیکدیگر ارتباط می‌دهد تا از این ارتباط و اتصال ترکیب بوجود آید، یا نیرو و روحی که در قالب وجود انسان و حیوان دمیده می‌شود و از نفخ آن حیات بوجود آید. تمامی این‌ها را که از ترکیب و مهندسی آن‌ها با یکدیگر انسان ساخته می‌شود، مصالح



ساختمانی می‌نامیم که در اصطلاح حکمت قرآن از آن به کلمه «بِمَ خُلِقَ»، یعنی این انسان با چه چیزهایی ساخته شده است تعبیر می‌شود.

در این‌جا حکما می‌گویند پیش از ساخت هر چیزی چهار علت لازم است که اگر آن چهار علت یا یکی از آن‌ها نباشد پیدایش مخلوق محال است. یکی از آن چهار علت، وجود آفریننده و خالق است، دوم، نقشه ساختمانی در علم آفریننده است. سوم، تصور علت غایی و تصور نتایج و فوایدی است که برای ظهور آن مصنوعی ساخته می‌شود و چهارم، مواد اولیه یا مصالح ساختمانی یعنی چیزهایی که از ترکیب و مهندسی آن‌ها با یکدیگر بر طبق نقشه ساختمانی، مصنوع مطلوب ما ظاهر می‌گردد و ساخته می‌شود.

سه علت از این چهار علت مربوط به فاعل و آفریننده است. زیرا او خود، سازنده است و به دلیل علم و دانش، نقشه ساختمانی آن را دارد و می‌داند و به دلیل این‌که عالم و حکیم است فواید و نتایج هر مصنوعی را در نظر می‌گیرد و تصور می‌کند. اما علت چهارم که مواد و مصالح ساختمانی است چیزهایی است که در خارج وجود سازنده بایستی باشد یا ایجاد شود. یعنی سازنده در اولین مرتبه بایستی مواد و مصالح ساختمانی صنعت خود را تهیه کند، خواه از چیزهایی که موجود است استفاده کند یا چیزهایی که خود آن را ایجاد می‌کند و می‌سازد.

ما در مباحث گذشته ثابت کردیم که خداوند به قدرت ابداعی مجهز است. یعنی مصالح ساختمانی هر چیزی را با اراده ابداعی خود بدون سابقه ایجاد می‌کند. ابتدا مصالح را می‌آفریند و بعد از آفرینش، آن‌ها را با یکدیگر ترکیب و مهندسی نموده و مخلوق مطلوب خود را ظاهر می‌سازد. این‌جا بحث در این است که آیا در همان ظرفی که خداوند مخلوق خود را می‌سازد، تمامی مصالح ساختمانی موجود است یا خداوند در همان ظرف زمانی و مکانی، آن‌چه لازم دارد ایجاد می‌کند؟ یا این‌که



مصالح ساختمانی در جای دیگر هست یا در جای دیگر خدا می‌سازد و از آن‌جا نقل مکان می‌دهد و آن‌ها را در ظرف مکانی صنعت خود حاضر می‌کند؟

توجه کنید که هر یک از موجودات عالم برای خود یک ظرف مکانی و زمانی لازم دارد، ظرف وجود من یعنی آن مقدار فضایی به میزان یک مترمکعب تا در آن فضا ساخته شوم، همچنین جسمی که مانند کره زمین میلیون‌ها متر مکعب حجم دارد و در میلیون‌ها متر مکعب حرکت می‌کند فضایی به میزان حجم خود و مسیر حرکت خود لازم دارد که آن را ظرف مکانی می‌نامند و از آن به مکان تعبیر می‌کنند. فرض کنید خداوند متعال انسان یا حیوانی می‌سازد که آن انسان یا حیوان یک متر مکعب، ظرف مکانی لازم دارد تا در آن‌جا ساخته شود. در این یک متر مکعب ظرف مکانی که انسان یا حیوان یا مخلوق دیگر در آن ساخته می‌شود، مواد و مصالح در آن ظرف متراکم شود و بعد از تراکم با یکدیگر ترکیب و مهندسی گردد در نهایت مصنوع دلخواه بوجود آید. مثلاً انسان یا حیوانی که صدکیلو گرم وزن دارد فضایی به میزان یک متر مکعب لازم دارد تا در آن مکان ساخته شود، مصالح ساختمانی چنین جسم صد کیلویی هم بایستی صد کیلوگرم باشد. بحث در این است که آیا این صد کیلوگرم مواد و مصالح ساختمانی در همان ظرفی که انسان یا حیوان ساخته می‌شود موجود است تا در همان ظرف، تحولات و ترکیبات بوجود آید یا بایستی مواد و مصالح در جای دیگر ساخته شود و از آن‌جا نقل مکان کند به فضایی که در آن فضا جسم صد کیلویی ساخته می‌شود؟ آن‌چه در طبیعت قابل رؤیت است این است که مواد غذایی یا مصالح ساختمانی هر چیزی در داخل وجود همان چیزی که ساخته می‌شود، هست و نقل و مکان به این معنی که مواد و مصالح را از جایی حمل کنند و در آن‌جا صنعت خود را بوجود آورند قابل مشاهده نیست. صنایع طبیعت به شکلی ظاهر می‌شود که گویی در ذات و نهاد خود به همه چیز مجهز است، در همان ظرف فضایی، آفریننده هست و باز در همان ظرف فضایی، مواد اولیه قابل ترکیب موجود

است و باز در همان جا نور و نیروی مواد اولیه و اجزای منفصله که با یکدیگر اتصال پیدا می‌کنند و از این اتصال و ترکیب، مصنوع دلخواه بوجود آید هست. هر چه بیشتر و زیادت‌ر دقت کرده‌اند کمتر توانسته‌اند برای تهیه مصالح ساختمانی طبیعیات نقل و انتقال مشاهده کنند که مثلاً خداوند متعال که در یک باغ درخت‌ها را می‌سازد، مواد اولیه آن را از بیابان‌ها و صحراها به داخل باغ انتقال دهد. هر چند تا اندازه‌ای نقل و انتقال در مواد اولیه یا مواد غذایی یک انسان یا حیوان و درخت‌ها قابل رؤیت است ولیکن برای مصالح دیگر مانند روحی که از آن حیات بوجود می‌آید یا نیرویی بنام جاذبه که بوسیله آن‌ها اتصالات ظاهر می‌گردد، نقل و انتقال قابل مشاهده نیست. گویی در ظرف وجود هر چیزی تمامی مواد و مصالح ساختمانی موجود است که در همان ظرف با یکدیگر ترکیب شده و مهندسی می‌شود و آنچه لازم است ساخته می‌شود.

یکی از مسائلی که حقیقتاً بشریت را به اشتباه انداخته و از این اشتباه منکر خالق شده‌اند یا مخلوق را بجای خالق شناخته‌اند همین است که ساخت هر چیزی از داخل و در داخل آن شروع می‌شود و نقل و انتقالی صورت نمی‌گیرد. آفریننده کجاست که به باغ ما بیاید و در آن باغ، میوه‌ها و درخت‌ها را بسازد یا رنگ‌های مختلف را از کجا به باغ ما می‌آورند و با آن برگ‌ها و گل‌ها و میوه‌های رنگارنگی بوجود می‌آورند یا آن رشته‌ها و طناب‌ها کجاست که با آن اجزای منفصله آب و خاک و هوا را به یکدیگر اتصال می‌دهند و به یکدیگر می‌چسبانند و از آن درخت‌ها و میوه‌ها را می‌سازند؟ آنچه برای انسان قابل مشاهده است همین است که گویی آن یک متر فضا، مجهز به تمامی مواد و مصالح است که از آن‌ها مصنوع دلخواه ساخته می‌شود. و از آن جمله وجود آفریننده و خدا، فاعل از کجا می‌آید و مواد و مصالح ساختمانی را از کجا می‌آورد و چگونه آن‌ها را با یکدیگر متصل می‌نماید، تا آخر آنچه لازم دارد، بسازد؟



در این جا بهترین وسیله برای کشف واقعیت‌ها آگاهی و آشنایی به ماوراء طبیعت از طریق تجزیه کمی و کیفی پدیده‌های طبیعت است. اگر ما در ظاهر و باطن هر چیزی از جمله وجود خود عمیقاً دقت نظر داشته باشیم و با نیروی علم و برهان یک حرکت تکاملی در خود ایجاد کنیم، خواهیم دید که اگر ماوراء طبیعت نباشد یا مصالح و موادی که در این ماوراء طبیعت ایجاد شده است از آن جمله خدای آفریننده، هرگز ذره‌ای یا ماده‌ای حرکت و حیات پیدا نمی‌کند و بصورت یک چنین اشکالی ظاهر نمی‌شود. آن‌چه در ماوراء طبیعت و ماده موجود است بی‌نهایت بیشتر و زیادتر است از آن‌چه در طبیعت ظاهر شده. زیرا ماوراء طبیعت مبادی طبیعت است و آن‌چه در مشتقات پیدا می‌شود از مبادی سرچشمه می‌گیرد.

در این جا باز اجبار داریم که بحث خود را در اثبات مجردات و وجودات غیر مادی عالم که از آن وجودات، مواد عالم حرکت و حیات می‌گیرد ادامه دهیم زیرا یکی از مختصات مکتب انبیاء و مکتب قرآن اثبات ماوراء طبیعت و وجودات مجرد غیر مادی است که در این ماوراء هستند و از داخل و نهاد هر چیزی طبیعت را می‌سازند و اداره می‌کنند. وجودات ماوراء طبیعت خیلی واضح‌تر و آشکارتر از خود طبیعت است زیرا با ضرورت و بدهت عقل می‌دانیم که اگر مواد و مصالح نباشد صنعت و ساختمان قابل ظهور نیست. یعنی همان چهار علتی که به ضرورت و بدهت عقل اثبات شده است. در این جا لازم است درباره اراده ابدعی خدا بحث خود را ادامه دهیم تا در این بحث ثابت شود که خداوند در ظرف وجود هر مخلوقی هر آن‌چه را که آن مخلوق از مواد و مصالح لازم دارد به اراده ابدعی خود می‌سازد و ایجاد می‌کند.

فقر ذاتی و غنای ذاتی

منظور از غنای ذاتی چیزی است که در ذات خود و به دلیل ذات خود مجهز به تمام صفات و وسائلی است که با آن صفات و وسائل، بر هر کاری قادر و توانا

می‌شود. غنی‌بالذات یعنی کسی یا چیزی که برای رسیدن به هر نوع مقصدی، کوچک باشد یا بزرگ، جزیبی باشد یا کلی، متناهی باشد یا نامتناهی، به غیر خود و به عاملی خارج از وجود خود نیاز و احتیاج ندارد، به خود متکی است و به ذات خود و در ذات خود همه چیز هست و مجهز به تمام صفات و وسایلی که هر آن‌چه می‌خواهد می‌داند و می‌تواند. ذاتی که از نقص و قصوری بوجود نیامده و به‌سوی نقص و قصور نخواهد رفت. خلأ مادی و معنوی در آن ذات پیدا نمی‌شود که احتیاج به ملاً داشته باشد، ساکن است نه سکونی که بعد از حرکت باشد، حیات است نه حیاتی که مسبوق به موت و یا ملحق به موت گردد، غنی است نه غنایی که بعد از فقر باشد، نور و روشنایی است نه مانند نور و روشنایی که مقابل ظلمت باشد، یک‌چنین ذاتی را غنی می‌نامند. غنای ذاتی نه غنای عرضی و ترکیبی و غنایی که مسبوق به فقر و نیاز باشد. در برابر یک‌چنین غنی بالذات و دانا و توانای ذاتی، فقر ذاتی مطرح می‌شود. زیرا در آفرینش، هر چیزی در مقابلهٔ ضد و نقیض خود قرار می‌گیرد. متناقضین ملازم یکدیگر هستند مانند نور و ظلمت، شب و روز، موت و حیات و امثال آن، از آن جمله غنی و فقیر. خداوند متعال وجود مطلق و غنی بالذات است. برای شناخت غنای ذاتی او فقر ذاتی لازم است، زیرا هر چیزی به ضد خود یا نقیض خود شناخته می‌شود.

نقیض یعنی عدم در برابر وجود مانند وجود و عدم، مثبت و منفی، هست و نیست و امثال آن. ضدّین یعنی دو شیئی وجودی در برابر یکدیگر که هر کدام از آن‌ها فاقد صفات و خصایصی باشد که دیگری به آن مجهز است مانند دو رنگ سبز و سرخ یا سفید و زرد یا نور و ظلمت، در صورتی که ظلمت را یک شیئی وجودی بدانیم که فاقد نور است نه ظلمت به معنای عدم نور. پس ضدّین هر دو وجودی هستند. یعنی دو شیئی موجودند غیر یکدیگر و ضدّ یکدیگر. اما متناقضین دو شیئی وجودی و عدمی هستند در برابر یکدیگر، یک شیئی وجودی به دلیل موجودیت خود در برابر یک



مفهوم عدمی قرار می‌گیرد. من هستم، من نیستم. نور هست، نور نیست. در واقع متناقضین صفت یک شیئی است و مرجع هر دو مفهوم متناقض یک حقیقت بیشتر نیست ولیکن متضادین دو شیئی وجودی هستند که این صفت ضدیت مربوط به دو شیئی موجود است در برابر یکدیگر. به تعبیر دیگر اگر در عالم یا در جایی یک حقیقت و یک چیز بیشتر نباشد، آن یک حقیقت در برابر خود نقیض پیدا می‌کند ولیکن با شیئی که ضد او باشد روبرو نمی‌شود. یک شیئی نقیض دارد ولیکن ضد ندارد. در صورتی با ضد خود روبرو می‌شود که سوای آن یک حقیقت کسی یا چیز دیگری باشد زیرا متناقضین یعنی وجود شیئی و عدم همان شیئی، ولیکن متضادین یعنی وجود شیئی مقابل وجود شیئی دیگر که ضد او باشد.

در این جا این مسئله مطرح می‌شود که آیا غنا و فقر و نور و ظلمت و سکون حرکت و موت و حیات در برابر یکدیگر متناقضین هستند یا متضادین یعنی به دلیل عدم حرکت، ساکن است یا شیئی است فاقد نیروی حرکت و یا به دلیل عدم حیات، میت است یا شیئی است فاقد روح حیات همچنین به دلیل عدم نور، ظلمت است یا شیئی است فاقد نور.

مقابله غنا و فقر :

مقابله غنا و فقر و موت و حیات و نور و ظلمت همه جا ضدین با یکدیگر است که اگر در یک جا قرار گرفت به معنای اجتماع ضدین است نه به معنای اجتماع نقیضین. در این جا می‌توانیم بگوییم که اجتماع نقیضین مصداق خارجی ندارد بلکه فقط یک مفهومی است از عدم خاص یا عدم مضاف که در برابر یک موجود قرار می‌گیرد و چون مصداق خارجی ندارد مصداق مفهومی آن قابل توجه و قابل اعتبار نیست. اگر مفهوم عدم در برابر وجود معتبر باشد و بتوان برای آن یک موجودیت خارجی یا مفهومی معتبر قائل شد بایستی بگوییم که در برابر وجود خدا که یک وجود ازلی و ابدی است وجود عدم یا مفهوم آن هم یک مفهوم یا یک موجودی ازلی و ابدی



است. در حالی که همیشه بایستی بگوییم، عدم در برابر خدا یک مفهومی است که به اعتبار وجود پیدا می‌شود نه این که استقلال مفهومی داشته باشد. به همین مناسبت مولای متقیان (ع) در قسمتی از بیانات خود در وصف قِدَمِ خداوند متعال می‌فرماید: «سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ»، وجود خدا بر عدم سبقت دارد؛ یعنی هستی خدا بر زمان‌ها و بر مفهوم عدم سبقت دارد. در این جمله مشاهده می‌کنیم که مولا (ع) برای عدم، استقلال مفهومی هم قائل نیست چه برسد به استقلال وجودی.

پس در این‌جا می‌گوییم اجتماع نقیضین به معنای وجود شیئی و عدم آن، استقلال مفهومی هم ندارد چه برسد به استقلال وجودی. پس در این‌جا اجتماع نقیضین را رها می‌کنیم و موت و حیات را به عنوان دو حقیقت و دو وجودی که در برابر هم قرار می‌گیرند در نظر بگیریم که یکی از آن‌ها موجودی است که حی است و آن دیگری ذاتا میت است، همچنین غنی و فقیر یعنی دو موجود خارجی و عینی که یکی از آن‌ها ذاتا غنی است و آن دیگری فقیر. همچنین نور و ظلمت یعنی دو حقیقت در خارج که یکی از آن‌ها در ذات خود روشنایی است و آن دیگری در ذات خود تاریکی است. کلمات جهل و علم یا عقل و جهل هم که از مشتقات آن کلمات عاقل و جاهل پیدا می‌شود به همین معناست، یعنی شیئی و حقیقتی موجود در خارج و مقابل چشم انسان یا خدای عالم که در ذات خود جهل است، فاقد علم و دانش و هر نوع ادراک دیگر، در برابر آن یک حقیقت و یک موجود دیگر که در ذات خود علم است. به همین معنا مصادیق ضعف و قوت و امثال آن. پیش از آن که به دلایل واقعیت آن بپردازیم از آیات و اخبار دلایلی که نمایش‌گر همین واقعیت است را ایراد می‌کنیم:

خداوند در کتاب مقدس خود موت و حیات و نور و ظلمت را مجعول جعل خود می‌داند. در ابتدای سوره انعام می‌فرماید: «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ». یعنی نور و ظلمت‌ها را بدون سابقه ایجاد کرده است و در ابتدای سوره ملک می‌فرماید: «خلق

الموت و الحیاة». او موت و حیات را آفریده است. به همین معنا آیات دیگر دلالت می‌کند بر این که موت و حیات و نور و ظلمت در برابر یکدیگر فقط دو مفهوم وجودی و عدمی نیستند بلکه دو حقیقت و دو واقعیت هستند که یکی از آنها منشأ حیات و دیگری منشأ موت یا یکی از آنها منشأ نور و دیگری منشأ ظلمت می‌گردد. زیرا درست نیست که خداوند متعال یک معدوم یا یک عدم را مجعول جعل خود بداند. اگر معنای این که خدا می‌فرماید: ایجادکننده ظلمت‌ها، ایجاد کننده عدم‌ها باشد، عدم چیزی نیست که مجعول الهی باشد. بلکه عدم‌ها در واقع بنا بر فرض فلاسفه اعدام هستند و اعدام مجعول به جعل جاعل نیست. از طرفی مبدأ مجعولات نیست تا خدا از آن حیات بوجود آورد یا حیات را به‌سوی آن برگرداند. آن‌جا که خدا می‌فرماید: از موت، حیات بوجود می‌آورد و از حیات، موت می‌سازد، موت و حیات هر دو را مبدأ قرار می‌دهد. پس در آن‌جا شیئی هست که میت است و از آن حیات بوجود می‌آید و شیئی دیگر هست که حیات است و آن را به موت برمی‌گرداند.

پس تمامی این آیات و نمونه آن و بسیاری از احادیث در کتاب کافی و در جلد چهارده بحار دلالت دارد بر این که یک چنین مفاهیمی بنام موت و ظلمت و جهل و امثال آن صرفاً یک مفاهیم عدمی در مقابل مفاهیم وجودی نیستند، بلکه آن‌ها نیز یک واقعیت و یک حقیقت هستند که مبدأ پیدایش نور و ظلمت و یا موت و حیات شده‌اند. در این‌جا ما معتقدیم که خداوند متعال در ذات خود یک حقیقتی است حی و قیوم، غنی و عالم، ذاتا حیات و قدرت و علم و حکمت است. او در ذات خود یک حقیقت بسیط و مجرد است، چیزی که زائد بر آن ذات باشد در آن وجود ندارد، چه زائد مفهومی و چه زائد واقعی و حقیقی. زائد مفهومی مانند ورود اعراض بر جواهر یا ابعاد ثلاثه بر ماده یا عروض بُعد چهارم (زمان) بر حرکت. این‌ها وجود مفهومی هستند نه حقیقی. مثلاً ما انسان‌ها که روز تولد تا روز مرگ خود را حساب می‌کنیم و از این محاسبه یک مفهومی بنام زمان استخراج می‌کنیم، این زمان چیست و

کجاست و چه کسی آن را خلق کرده است؟ خواهیم دید که وجود امثال آن فقط مفهومی و اعتباری است، نه وجود خارجی که مثلاً بگوییم خداوند زمان ایجاد کرده یا ابعاد ثلاثه به معنای مکان خلق فرموده و این ابعاد زمانی و مکانی را با ماده ترکیب نموده و از آن شیء ساخته است در قالب زمان و مکان. زمان و مکان یک مفاهیم عرضی و اعتباری هستند نه یک واقعیت و حقیقت. در ذات خدا یک چنین مفاهیمی وجود ندارد که بگوییم زائد بر ذات خداست. همچنین زوائد وجودی مانند این که بگوییم علم خدا یک چیزی است که در ذات خدا پیدا شده و قابل کم شدن یا زیاد شدن است مانند علم ما انسان‌ها یا بگوییم حیات و قدرت خدا در ذات خدا پیدا شده قابل کم و زیاد شدن است یا قابل نفی و اثبات است. خدا در ذات خود حی است و در ذات خود علم و قدرت است و در ذات خود یک حقیقت به تمام معنا بسیط و مجرد است که در آن ذات پاک، زوائد واقعی یا مفهومی راه ندارد. یک چنین حقیقتی را غنی مطلق، حی مطلق، قادر عالم مطلق می‌گوییم. در برابر یک چنین ذات غنی، یک ذات فقیر پیدا می‌شود که از وجود خدا کسب غنا می‌کند و در خط تکامل، خود را از فقر به غنا می‌رساند. همین‌طور در برابر آن ذات حی و عالم یک موجودی قرار می‌گیرد که در ذات خود فاقد حیات و علم است و از وجود خدا کسب علم و حیات می‌کند و در سیر تکامل به سوی علم مطلق یا حیات مطلق بالا می‌رود. در این جا می‌گوییم آن چیست که در ذات خود فقر است و به کمک خدا غنی می‌شود یا آن چیست که در ذات خود موت و جهل است و به کمک خدا حی و عالم می‌شود؟

اگر شما بگویید هیچ، ما یک چنین حقیقتی که در ذات خود میت و یا فقر و جهل مطلق باشد نداریم، چنین چیزی واقعیت ندارد و فقط خداست و در برابر او عدم محض است. می‌گوییم پس خدا چه چیزی یا چه کسی را غنی می‌کند یا به چه چیزی یا به چه کسی حیات می‌دهد؟ بخشش‌های الهی و فیوضات او به چه کسی و

به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ کیست که از قدرت خدا فیض حیات می‌گیرد یا علم و قدرت کسب می‌کند و در خط تکامل بالا می‌رود تا زمانی که به مقام خلافت الهی می‌رسد؟ فیض الهی در یک ظرفی بنام عدم قرار نمی‌گیرد، عدم، فیض‌پذیر نیست. عدم چیزی نیست که بتواند کسب حیات و قدرت کند و در خط تکامل و اکتساب حرکت نماید. عدم، مانند خود، عدم است. نه فیض است نه هم فیض‌گیر، نه کمال است نه هم کمال‌پذیر نه میت است نه حیات‌پذیر. عدم را رها کنید که مانند خود، عدم است. در این‌جا به سراغ چیزی بروید که یک حقیقت و یک موجود و یا یک هستی است منهای هر نوع فیض و کمال. شیئی است منهای حیات که آن را میت می‌نامند و شیئی است منهای غنا و قدرت که آن را فقر و ضعف می‌شناسند.

پس در اینجا می‌گوییم مبادی آفرینش یعنی همان چیزهایی که حیات می‌پذیرد و فیض الهی را قبول می‌کند و تکامل پیدا می‌کند. در ذات خود یک اصل به تمام معنا فقر و ضعف و جهل است و در برابر آن، وجود خداوند متعال یک حقیقتی است که آن هم به تمام معنا حیات و علم و قدرت است. خداوند به اراده خود یک‌چنین مبادی جهل و فاقد حیات را بسوی علم و قدرت و کمالات بالا می‌برد، حال خواه آن مبادی ازلی باشد یا مجعول به جعل خدا، در هر دو صورت در ذات خود فاقد هر نوع حیات و حرکت و خاصیت است که خدا به آن حیات و حرکت می‌دهد.

در این‌جا سؤالی مطرح می‌شود که آن مبادی در ذات خود چیست؟ آیا یک فقیر ازلی است که از ازل بوده و در ذات خود فاقد حیات است که خداوند به آن حیات داده است؟ یا ذاتی است که آفریده شده و به اراده خود تکامل پیدا کرده و به صورت جهان و انسان درآمده است؟ مبادی آفرینش چیست؟

در این‌جا لازم است این حقیقت کاملاً بررسی شود که مبادی آفرینش یا مصالح ساختمانی جهان و انسان در ذات خود فقر محض یا غنای محض است. قهراً از این دو حال خارج نیست. اگر فقر محض باشد که در وجود خود و تمامی مشتقات و

فروعی که از آن پیدا می‌شود احتیاج به غنی‌الذات دارد و اگر غنای محض باشد که در ذات خود غنی است و هر غنی از وجود آفریننده و هر نوع عامل خارجی که روی آن تأثیر می‌گذارد مستغنی است، وجود غنی و مستغنی احتیاج به خالق و آفریننده ندارد. به همین دلیل خداوند متعال آن‌جا که خود را به غنای ذاتی وصف می‌کند برای خود مبدأ نمی‌شناسد و با جمله لم یلد و لم یولد عنوان مَبْدِئیت و اشتقاق را از ذات خود نفی می‌کند و می‌فرماید: مبدئی نداشته که آفریننده او باشد و خود مبدأ موالید و مشتقات نیست. در این‌جا می‌گوییم اگر مبادی آفرینش در ذات خود و در وضع اولیه خود غنی باشد و مجهز به تمام صفات و خصایصی باشد که از آن تعبیر به حیات و قدرت می‌کنیم یک‌چنین مبادی، اولاً مستغنی از وجود آفریننده است و ثانیاً هر نوع تکامل و تغییر و تغیر یا تحوّل در ذات آن مبادی ممتنع است زیرا تحوّل و تغیر، حرکت است و حرکت به این منظور واقع می‌شود که شیئی متحرک می‌خواهد خود را به چیزی برساند که فاقد آن است. پس حرکت، دلیل بر احتیاج است و احتیاج منافات با غنای ذاتی و وجودی دارد. اگر غنی است بایستی ساکن و متوقف باشد و اگر فقیر است بایستی برای کسب غنا احتیاج به حرکت پیدا کند. پس در این‌جا نتیجه می‌گیریم که اولاً مبادی آفرینش که فیض الهی می‌گیرد و خود را در مسیر کسب فیض به‌صورت‌های مطلوب و مرغوب در می‌آورد این مبادی در ذات خود شیئی است نه فقط لاشیئی زیرا در بحث گذشته ثابت شد که غنی و فقیر دو وجود هستند ضد یکدیگر نه این‌که یکی از آن‌ها وجود و دیگری عدم باشد. پس مبادی آفرینش که فیض‌پذیر فیوضات الهی است از نوع وجود است نه عدم.

اکنون که موجودیت مبادی آفرینش ثابت می‌شود در مرحله دوم می‌گوییم مبادی آفرینش در ذات خود فقر است چنان‌که خدای آفریننده در ذات خود غنی است. دلیل فقر ذاتی مبادی آفرینش این است که غنای خود و کمالات و صفات خود را در مسیر حرکت و تحوّل بدست می‌آورد. تمامی حرکات جوهری یا حرکات طبیعی در جهان



آفرینش به منظور این است که حقایق طبیعت با این حرکت می‌خواهند خود را از فقر به غنا و از جهل به علم و از ضعف به قدرت و از ظلمت به نور برسانند در نتیجه به غنای مطلوب یا کمال مطلوب خود برسند. وجود حرکات و تغییرات در جهان آفرینش دلیل فقر ذاتی موجودات متحرک و متحول است زیرا اگر فقیر نبودند غنی بودند و اگر غنی بودند فقیر نبودند و ظهور هر نوع حرکت و تغییر در آن‌ها ممتنع و تحصیل حاصل بود که گفتیم حرکت برای رسیدن به چیزی است که موجود متحرک فاقد آن است و این فقدان که در اثر آن حرکت پیدا می‌شود مخالف با غنای ذاتی است پس به دلیل ظهور این همه تغییرات و تحولات که در اثر آن جهان آفرینش به سوی کسب کمال می‌رود می‌گوییم این موجودات متحرک و متحول در بدو حرکت فقیر و محتاج هستند. یک چنان فقری که از آن به فقر وجودی و ذاتی تعبیر می‌کنیم. مبادی آفرینش در ذات خود فقر هستند و این فقر ذاتی برهان این حقیقت است که مسبوق به عدم بوده‌اند و با عاملی خارج از وجود خود که اراده خدا باشد پیدا شده‌اند و بعد از آن که ایجاد شده‌اند باز فقر عَرَضی دارند یعنی در ذات خود یک حقیقتی هستند فاقد هر نوع صفت و عرض که از آن به کمالات تعبیر می‌کنیم. اگر شما منکر فقر وجودی و فقر عرضی مبادی آفرینش هستید چاره‌ای ندارید که اقرار به غنای وجودی و غنای عرضی مبادی آفرینش داشته باشید. با اعتراف به غنای وجودی مبادی آفرینش بایستی منکر هر نوع حرکت و تحویل و تحول در جهان آفرینش بشوید که این انکار، خلاف ضرورت و بداهت است زیرا خیلی روشن و ضروری است که آفرینش همچون کاروانی در حرکت است. حرکت به معنای انتقال از مکانی به مکان دیگر مانند حرکت انتقالی زمین و تمامی کرات و سیارات و هم حرکت به معنای تحول و تکامل که از آن تعبیر به حرکات جوهری و یا حرکت از قوه به فعل نموده‌اند. این دو نوع حرکت امری محسوس و قابل رؤیت است که انکار آن مساوی با انکار ضروریات و بدیهیات است. پس می‌گوییم به دلیل وجود حرکات و تغییرات در

کاروان آفرینش، موجودات متحرک در بدو حرکت خود، فقر ذاتی دارند که برای رفع فقر ذاتی، در آن‌ها حرکت بوجود می‌آید و فقر ذاتی برهان این حقیقت است که در ذات خود و کمالاتی که بعداً پیدا می‌کنند محتاج به عامل آفریننده و عامل محرک هستند. اگر شما بگویید که: هر چند مبادی آفرینش در ذات خود فقیر هستند و برای کسب کمالات حرکت می‌کنند ولی از ازل بوده‌اند و در ذات خود مستغنی از وجود آفریننده هستند، هر چند که برای کسب کمالات محتاج به عامل محرک هستند. در جواب شما می‌گوییم یک شیئی ازلی که مسبوق به عدم نیست و مستغنی از وجود آفریننده است، قهراً غنی است و تصور غنای ذاتی مخالف با تصور فقر ذاتی است زیرا تصور این دو معنی در یک وجود، اجتماع نقیضین یا ضدین است که یک‌چنین اجتماعی را علم و دانش قبول ندارد. پس چاره‌ای نداریم که اعتراف کنیم، مبادی آفرینش در ذات خود فقیر هستند و برای کسب کمالات احتیاج به حرکت و تحول پیدا می‌کنند و فقر ذاتی مبادی آفرینش به معنای اثبات غنای ذاتی آفریننده جهان است. پس، از فقر موجودات به غنای وجود خداوند متعال پی می‌بریم و از فقر ذاتی و وجودی مبادی آفرینش به قدم و ازلیت وجود خداوند متعال پی می‌بریم.

در این‌جا وجود خالق در حالی که از هر نوع شباهتی به وجود مخلوق، منزه و مبری باشد ثابت می‌گردد و این یک ثبوتی است که از طریق برهان علم و قضاوت عقل و با حساب دو دو تا چهار تا ثابت می‌شود و قابل رد و انکار نیست.

از مشتقات طبیعت هر چه خود را به مبادی نزدیک‌تر کنیم به فقر ذاتی نزدیک‌تر می‌شویم تا به مبادی اول یا مصالح ساختمانی آفرینش برسیم. مشاهده می‌کنیم که مبادی طبیعت در ذات خود فاقد کلیه آثار و خواصی هستند که در مشتقات طبیعت پیدا شده است. تمامی خواص و آثاری که در طبیعت پیدا شده‌اند مانند حیات و حرکت و نور و رنگ و آنچه از ناحیه حیات و حرکت پیدا شده است، اثر ترکیبی مبادی طبیعت با یکدیگر است نه این که اثر ذاتی باشد. نظر به اینکه کلیه خواص و

آثار اثر ترکیبی است، معلوم می‌شود که ذوات مبادی طبیعت در ذات خود فاقد تمامی این آثار هستند. از این رو می‌گوییم که هرچه به مبادی طبیعت نزدیک‌تر شویم، به فقر ذاتی طبیعت نزدیک‌تر شده‌ایم و هرچه از مبادی به طرف مشتقات و ترکیبات حرکت کنیم، به غنای اجزاء و اشخاصی که در طبیعت بوجود آمده است نزدیک‌تر می‌شویم. پس برای ظهور کلیهٔ آثاری که در طبیعت پیدا شده است بایستی از مبادی، به سوی ترکیبات و مشتقات حرکت کنیم و برای کشف فقر ذاتی مبادی طبیعت، از مشتقات و ترکیبات به سوی مبادی حرکت نماییم. حرکت از مبادی به طرف مشتقات، آشنایی به ترکیباتی است که در اجزاء مرکب پیدا شده است و حرکت از مشتقات به طرف مبادی، از طریق تجزیه آن ترکیبات صورت می‌گیرد. پس در این جا می‌گوییم، مبادی طبیعت هر چند که عدم مطلق نیستند ولی از نظر خواص و آثاری که موجودیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد صفرند، یعنی چیزهایی نزدیک به عدم هستند. در این حال برای مبادی طبیعت فرقی ندارد که هیچ باشند یعنی عدم مطلق، یا چیزی باشند فاقد خواص و آثاری که موجودیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. یعنی برای مبادی طبیعت که گرفتار فقر ذاتی هستند فرق ندارد که صفر باشند یا نزدیک به صفر. صفر به معنای این که هیچ نباشد که از آن هیچ بودن تعبیر به عدم مطلق در برابر وجود می‌شود. نزدیک به صفر به معنای این که شیئی باشد مانند لاشیئی یعنی چیزی باشد ولیکن فاقد کلیه خواص و آثاری که دلیل موجودیت و ارزش آن‌هاست.

طرح این بحث که هر چه از مشتقات به طرف مبادی حرکت کنیم بیشتر با فقر ذاتی موجودات روبرو می‌شویم در برابر بحثی است که در فلسفه بوجود آمده است که می‌گویند موجودات عالم از غنای مطلق در سیر نزولی خود به سوی ضعف و فقر حرکت می‌کنند و باز در سیر صعودی از فقر مطلق و جهل و ضعف بسوی غنا در حرکت هستند، در نتیجهٔ این دو حرکت، دو بحث به‌عنوان سیر نزولی و صعودی بوجود آمده که آفرینش در همین دو سیر خلاصه می‌شود. حرکت از مبدأ به سوی

مشتقات و ترکیبات و حرکت از ترکیبات و مشتقات به سوی مبادی آنها. آنها که عقیده دارند آفرینش از یک مبدأ بوجود آمده و به سوی همان یک مبدأ برمی‌گردد، مبدأ اول یا مبدأ المبادی را در ذات خود غنی مطلق می‌دانند و می‌گویند وجود (یعنی مبدأ آفرینش) در ذات خود غنی مطلق است، علم و حیات و قدرت و تمامی صفات جلال و جمال است. آنجا که آفرینش از این مبدأ سرچشمه می‌گیرد و مانند کاروانی به سوی مقصد حرکت می‌کند مانند دریاها به سوی قطره ضعیف‌تر و ضعیف‌تر تا نزدیک به صفر می‌رود. مشتقات آفرینش در مبدأ، غنای مطلق هستند و در سیر نزولی به فقر نزدیک‌تر می‌شوند تا در انتها به صفر درجه تنزل پیدا می‌کنند و دو مرتبه سیر صعودی موجودات آفرینش شروع می‌شود و به همان جایی حرکت می‌کنند که از آنجا آمده‌اند. پس با طرح این فرضیه، ما هر چه از طریق طبیعت به مبادی نزدیک‌تر شویم بایستی به غنای ذاتی موجودات نزدیک‌تر شده باشیم و وقتی که خود را به مبادی برسانیم، بایستی با غنای مطلق روبرو شویم نه با فقر مطلق.

علاوه بر این، فلاسفه بر پایه یک اصول علمی و فکری که مولود تفکر و تعقل بشر است نه این‌که از طریق وحی بوجود آمده باشد قائل به یک هستی و یک حقیقت هستند که آن حقیقت مطلق خودبخود و در ذات خود علل چهارگانه آفرینش است. یعنی همان حقیقت مطلق، علت فاعلی است و خود آفریننده است و باز همان حقیقت مطلق علت مادی و مبدأ آفرینش است یعنی از خود می‌سازد و از خود بوجود می‌آورد، آفرینش تجلی وجود او و اثر ذاتی اوست و همان مبدأ و حقیقت مطلق علت صوری و ترکیب تمامی مشتقات خود است. یعنی او در واقع جوهر مطلق است که تمامی اعراض را در خود می‌پذیرد و از خود بوجود می‌آورد و باز همان یک حقیقت و همان مبدأ، علت غایی آفرینش است، یعنی خود او هدف خود است که می‌خواهد آخرین ثمره‌ای باشد که از آفرینش بوجود می‌آید و خود علت غایی خود است. پس هر چه تغییر و تغیر و تحویل و تحوّل و تنزّل و تکامل در آفرینش صورت می‌گیرد از

همان مبدأ وجود و در همان مبدأ صورت می‌گیرد. نه در ابتدا بجز او کسی و چیزی بوده و نه در انتها. مانند قطراتی که از اقیانوس حرکت می‌کند و به سوی اقیانوس برمی‌گردد. بر اساس این فرضیه‌ها لازم است که آفرینش از غنا به سوی فقر حرکت کند و دو مرتبه از فقر به غنا برگردد. این‌جا ما نمی‌توانیم در هر دو طرف سیر و حرکت، قائل به غنای مطلق باشیم. بلکه اجبار داریم که در یکی از دو طرف سیر (حرکت از مبدأ به منتهی و برگشت از منتهی به مبدأ) قائل به غنای مطلق باشیم زیرا آن‌چنان که در مباحث گذشته روشن شد حرکت به هر شکلی که باشد برای رسیدن به مقصد است خواه حرکت از مبدأ به مقصد یا از منتهی به مبدأ. اگر هر آنچه در منتهی است در مبدأ باشد حرکت صورت نمی‌گیرد. یا آنچه در مبدأ است در منتهی باشد باز هم حرکت به معنای سیر صعودی صورت نمی‌گیرد. پس ممکن نیست که آفرینش در هر دو جهت مبدأ و منتهی غنای مطلق باشد بلکه در یک جهت غنی بوده و در جهت دیگر فقر مطلق است تا برای رسیدن به غنا، در فقیر حرکت بوجود آید و بتواند خود را به غنی برساند.

بر اساس فرضیه وجود و ماهیت که فلاسفه قائل به یک حقیقت و یک مبدأ هستند، آفرینش از غنا به فقر حرکت می‌کند نه از فقر به غنا. زیرا موالید طبیعت در مبدأ خود غنی هستند و در سیر نزولی خود به فقر و جهل نزدیک و نزدیک‌تر می‌شوند. به آن‌ها می‌گوییم این چه حرکتی است که هرگز علم و حکمت آن را نمی‌پذیرد که آنچه در مقصد حرکت هست، در مبدأ حرکت هم باشد. اگر هر آنچه که در مقصد است در مبدأ هم باشد، حرکت دلیل و معنایی ندارد و آن تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل هم ممتنع است. پس یا بایستی این فرضیه غلط را قبول کنیم و بگوییم تمامی تحولات و حرکات در همان یک وجود صورت می‌گیرد و یا این‌که بگوییم آن وجود مطلق ازلی و ابدی که در ذات خود غنای مطلق است، مبدأ طبیعت و مشتقات آن نیست. بلکه آفریننده مبادی طبیعت و مشتقات آن است. زیرا

اگر همان وجود، مبدأ باشد، لازمه‌اش قبول این فرضیه غلط است که حرکت از غنا به‌سوی فقر شروع می‌شود و از وجود به عدم. پس در این جا می‌گوییم مبادی آفرینش که در ذات خود فاقد کلیه خواص و آثاری هستند که در انتهای حرکت بدست می‌آورند در ابتدا فقر مطلق و صفر مطلق یا جهل و موت مطلق هستند و فاقد کلیه آثاری هستند که از حرکت و ترکیب بوجود می‌آید. پس اگر ما مبادی را ازلی بدانیم با این که قبول ازلیت آن مخالف قضاوت علم است باز هم بایستی این حقیقت را قبول کنیم که حرکت در آفرینش، از فقر مطلق به غنای مطلق است و آنچه از این حرکات و تحولات بوجود می‌آید در مبادی آن وجود ندارد. اگرهم مبادی ازلی باشند و قبول کنیم که خداوند اراده ابداعی (ایجاد بدون سابقه) ندارد باز هم آفرینش در بدو حرکت، فقر محض و صفر مطلق است و آنچه بدست می‌آورد، در سیر تحول و تکامل پیدا می‌کند.

هرچه ما از این راه به فقر طبیعت و مبادی آن نزدیک‌تر شویم، به نیاز و احتیاج طبیعت به یک مبدأ غنی نزدیک‌تر شده‌ایم. زیرا نیاز اشیاء به آفریننده غنی در حالت فقر بیشتر است. پس به‌طور قطع و یقین می‌گوییم که وجود آفریننده و مبدأ آفرینش خیلی واضح‌تر و روشن‌تر از وجود آفرینش و مشتقات آن است.

رابطه فقر ذاتی با نیاز و احتیاج

به هر میزانی که فقر ذاتی و وجودی یک شیئی بیشتر باشد نیاز آن به آفریننده بیشتر است و به هر میزان که فقر ذاتی و وجودی آن کمتر باشد نیاز آن شیئی به آفریننده کمتر است. منظور از فقر ذاتی در برابر غنای ذاتی این است که شیئی برای کوچک‌ترین نمود و نمایش و برای بدست آوردن کوچک‌ترین اثر و خاصیت، نیاز به عواملی خارج وجود خود داشته باشد. زیرا آن شیئی در ذات و وجود خود هیچ بوده و فاقد جمیع آثار و خاصیت‌هایی است که به آن وجود ارزش می‌دهد. پس برای پیدا

کردن ارزش‌های وجودی به عواملی خارج از وجود خود نیازمند است و به دلیل همین نیاز، آن عوامل خارجی که مایه رفع نیاز می‌شود بایستی در ذات خود غنی و مستغنی باشد. زیرا احتیاج فقیر به فقیر دیگری مانند خود، مایه ازدیاد فقر است و در برابر، فقر را دو برابر یا چند برابر می‌کند که در این رابطه مولا (ع) می‌فرماید:

«مَنْ تَفَاقَرَ افْتَقَرَ»^{۱۵۰} یعنی هر کسی فقر خود را ظاهر سازد دو برابر فقیر

می‌شود.

در اینجا می‌دانیم که ماده در وضع اولی ذاتی خود و از آن حالی که نبوده و پیدا شده، در نهایت فقر و نیاز است. اولین فقر ماده، فقر وجودی و نیاز ذاتی اوست، زیرا نیست و بایستی باشد و به اراده خداوند متعال پیدا می‌شود. در اینجا اگر ماده را در پیدایش و در اظهار وجود محتاج و نیازمند به غیر خود شناسید و فقر وجودی برای ماده قائل نشوید مجبور هستید که غنای وجودی قائل شوید. زیرا نفی و اثبات دو شیء متناقض، هماهنگ با یکدیگر است به هر میزانی که یکی از دو نقیض نفی شود نقیض دیگر اثبات می‌گردد و به هر میزانی که اثبات گردد نقیض دیگر نفی می‌شود.

می‌دانیم که دو مفهوم فقر و غنی نقیض یکدیگر هستند که در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. ما می‌گوییم ماده فقر ذاتی دارد و آن عامل خارج از وجود ماده که مایه رفع نیازی وجودی ماده می‌شود بایستی غنای وجودی داشته باشد. اگر شما بگویید ماده فقر ذاتی ندارد و نیازمند به عامل یا عواملی خارج از وجود خود نیست پس بایستی غنای ذاتی داشته باشد و در ذات خود واجد تمام خصایص و تجهیزات باشد که به کمک آن‌ها نمود و نمایش پیدا می‌کند. پس اگر فقر وجودی و نیاز ذاتی نداشته باشد، غنای وجودی دارد. غنای وجودی به معنای این است که احتیاج به عامل یا

عوامل خارج از وجود خود که از آن‌ها کمک بگیرد نداشته باشد زیرا غنی به چیزی می‌گوییم که نافی هر نوع نیاز و فقر در وجود خود باشد. چطور می‌توانیم یک‌چنین غنائی را برای ماده اثبات کنیم؟

یکی از خصایص غنای ذاتی این است که شیئی در یک وضع ثابتی قرار گیرد که از ازل تا به ابد وضع ثابت خود را رها نکند و تغییر و تغییری در آن بوجود نیاید زیرا ما گفتیم که هر نوع حرکت و تحویل و تحول برای رفع نیاز و احتیاج صورت می‌گیرد و این نیاز و احتیاج است که منشأ حرکت شیئی یا شخص می‌گردد. پس بایستی از این سوی عالم (از جهتی که مربوط به آن هستیم) منکر هر نوع حرکت و تغییر باشیم که انکار این حرکات و تغییرات انکار یک ضرورت و بداهت است. چاره‌ای نداریم بجز قبول حرکات و تغییرات در جهان ماده. با این حساب همراه پیدایش حرکت و تغییر، نیاز ذاتی شیئی متحرک اثبات می‌گردد و اثبات این نیاز با اثبات غنا متناقض است. پس به دلیل حرکت و تحول، ماده در ذات خود نیازمند است و همین نیازمندی منشأ اثبات غنای وجودی عاملی می‌گردد که رفع نیاز از وجود ماده و مادیات می‌کند. پس در این برهان قاطع می‌گوییم:

ماده به دلیل تغییر و تغیر و حرکات جوهری و انتقالی دچار فقر ذاتی و وجودی است و این فقر ذاتی و وجودی ماده ملازم با اثبات غنای ذاتی و وجودی عاملی است که خارج از حوزه وجود ماده است و ماده را به‌سوی غنا و بی‌نیازی حرکت می‌دهد و ما آن عامل خارج را که منشأ حرکت و غنای جهان آفرینش می‌گردد بنام خدا می‌شناسیم.

در این‌جا طبق یک برهان عقلی و یا قاعده فلسفی که می‌گویند «کل ما بالعرض لابدَّ إن ینتهي إلي ما بالذات» یعنی هر نوع حرکت و عرض یا خاصیتی که در خود شیئی و به دلیل خود آن شیئی قابل ظهور نیست، به عرض پیدا می‌شود و بر آن شیئی عارض می‌گردد. این ظهور عرض و پیدایش خاصیتی که همراه شیئی نبوده است و

بعدا پیدا می‌شود بایستی به اصلی مربوط شود که آن اصل خارجی صاحب غنای ذاتی باشد و به خود متکی باشد تا به دلیل همان ثبوت و غنای ذاتی بتواند منشأ حرکت و ظهور آثار و خاصیت‌ها در شیئی گردد که در ذات خود فاقد آن آثار و خاصیت‌ها بوده است. مثلاً شیئی که در ذات خود ساکن است برای به حرکت درآمدن، احتیاج به عاملی خارج از ذات خود دارد زیرا حرکت، عرض است که بر جوهر عارض می‌شود و هر عرضی که غیر ثابت است احتیاج به عامل ایجادکننده آن عرض یا حرکت دارد. آن عامل خارجی که منشأ ظهور عرض یا حرکت می‌گردد نمی‌تواند خود هم از نوع حرکت یا عرض باشد که در این صورت عامل و معمول هر دو مساوی با هم و مانند هم هستند. نمی‌شود یکی از آن دو عامل را غنی و دیگری را فقیر دانست. با این حساب می‌گوییم تمامی خاصیت‌ها و حرکت‌ها و آثار و رنگ‌ها و شکل‌ها و هرچه در جهان آفرینش نمود و نمایش دارد و مسبوق به عدم است تمامی این‌ها با هم فقر ذاتی ماده را اثبات می‌کند و بایستی منتهی به اصلی گردد یا به وجودی خارج از خود مربوط گردد که آن اصل خارجی بایستی مجهز به غنای ذاتی باشد، تا بتواند منشأ رفع تمامی نیازها در وجود ماده و جهان آفرینش گردد. پس با اثبات نیاز ذاتی و وجودی ماده می‌توانیم اولاً غنای ذاتی خدا را اثبات کنیم و ثانیاً بگوییم که ماده و تمامی خصایص و آثاری که بدست آورده، نبوده و بعدا پیدا شده است. زیرا اگر غنای ذاتی داشته به کوچک‌ترین حرکتی که در اثر آن تحول و تکاملی پیدا شود نیاز نداشته است با این‌که مشاهده می‌کنیم حرکت و تحول ملازم با ماده است. پس در مبدأ حرکت فقر محض بوده است. فقر محض یعنی مسبوق به عدم و این مسبوقیت، منشأ اثبات دو مسئله اساسی در علم و حکمت می‌گردد، یکی از آن‌ها اثبات وجود خدا و غنای ذاتی اوست و مسئله دیگر این حقیقت است که آفرینش و مبادی آن مسبوق به عدم است. همین موضوع، مسبوقیت اراده ابداعی خدا را اثبات می‌کند. یعنی خداوند مجهز به قدرت و نیرویی است که می‌تواند

آفرینش و مبادی آن را بدون سابقه ایجاد کند چنان که در سوره مریم می‌فرماید:
 «وَأَوَّلَ يُدَكِّرِ الْإِنْسَانَ أَتَا خَلْقَهُ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا».^{۱۵۱}

این حدیث و آیه با هم یک حقیقت را اثبات می‌کند و آن حقیقت این است که آفرینش و مبادی آن مسبوق به عدم بوده است و لامن شیئی بوجود آمده است. تبعیض در فقر و غنا درست نیست یعنی اگر شیئی توأم با فقر ذاتی باشد از بدو وجود تا تمامی مراحل، فقر است و اگر توأم با غنای ذاتی باشد از بدو وجود تا تمام مراحل، غنا است. اثبات فقر ذاتی با غنای ذاتی متناقض است که علم و عقل تناقض را قبول نمی‌کند.

برای توضیح بیشتر فقر ذاتی مواد طبیعت یا مصالح ساختمانی آفرینش لازم است قدری در اطراف ذات و ذاتیات و دنباله آن، اثبات این حقیقت که مواد عالم و مصالح ساختمانی آفرینش در اصل ذات و ذاتیات، فقر محض و نیاز مطلق است و در فقر ذاتی و نیاز عَرَضی موجودات عالم تبعیض وجود ندارد بحثی ایراد شود. تبعیض در فقر به معنای این که بگوییم مواد عالم در ترکیبات و عرضیات و پیدایش خاصیت‌ها فقیر هستند ولیکن در اصل ذات و وجود اولیه از آفریننده غنی و مستغنی هستند.

ذات و ذاتیات در برابر یکدیگر به معنای اصل شیئی و فروع و عوارض است که بر آن اصل استوار شده است یا در آن قرار می‌گیرد. اصل شیئی و عوارض آن اصل را با کلمه ذات یا وجود معرفی می‌کنند و خواص و عوارضی که بر آن اصل استوار می‌شود ذاتیات یا ماهیات می‌شناسند. در این‌جا کاملاً این حقیقت معلوم است که مواد عالم آفرینش در ذات خود فاقد تمام آثار و خاصیت‌ها از جمله فاقد تمامی شکل‌هایی است که در آینده پیدا می‌کند و بر پایه همان خواص و آثار بنام‌های معین نامیده می‌شوند. احتیاج ماده به خاصیت‌ها و آثار و شکل‌ها کاملاً روشن و محرز است

و قابل انکار نیست. همه می‌دانند که مواد اولیه آفرینش فاقد تمامی آثار و شکل‌ها و عوارضی هستند که در آینده پیدا می‌شود و بنام‌های زمین و آسمان و کوه و دریا یا نباتات و حیوانات و چیزهای دیگر شناخته می‌شوند. ولی آیا ماده همچنان که به این آثار و خاصیت‌ها نیاز دارد تا در این لباس‌ها نمایش پیدا کند و شناخته شود، در اصل ذات و ذاتیات هم نیازمند است یا این که در وضع اولیه خود و در ذات خود غنی و مستغنی از آفریننده جهان است تا در صورت استغناء ذاتی از آفریننده بتوانیم ماده را ازلی و ابدی بشناسیم و بگوییم که مصالح ساختمانی آفرینش از آن جمله ماده در ازل بوده‌اند فقط فروع و مشتقات ماده و شکل‌هایی که در آن ظاهر شده است حادث و مسبوق به عدم است؟

در این جا با اثبات این مسئله که مصالح ساختمانی در اصل وجود ازلی هستند و در فروع و اشتقاق نیازمند به آفریننده، تقریباً صنایع طبیعی درست مانند صنایع انسانی است که به اراده سازنده در مصالح ساختمانی پیدا می‌شوند و به شکل معینی جلوه می‌کنند. می‌گوییم مواد اولیه صنایع انسانی در طبیعت بوده است، به اراده سازنده پیدا شده است که به اراده او از بین برود. فقط شکل‌ها و مشتقات مواد اولیه بدست انسان پیدا می‌شود ولیکن مصالح ساختمانی و مواد اولیه، مجعول به جعل انسان نیست. آیا صنایع طبیعت هم مانند صنایع انسانی از نظر شکل و عوارض و خصوصیات دیگر مسبوق به عدم هستند و احتیاج به آفریننده دارند یا در این جا هم می‌توانیم بگوییم که مصالح ساختمانی آفرینش در ازل بوده است و مجعول به جعل خدا نیست؟ بلکه خداوند هم مانند انسان‌ها آن مواد و مصالح اولیه که در ازل بوده‌اند به اراده خود با یکدیگر ترکیب نموده و از آن ترکیبات آفرینش بوجود آمده است.

ابتدا لازم است که از طریق تجزیه کمی و کیفی پدیده‌های طبیعت را اوراق کنیم تا ببینیم پس از اوراق چه چیزهایی باقی می‌ماند و آن چه باقی مانده است می‌تواند مستغنی از آفریننده باشد یا آن‌ها نیز محتاج به آفریننده است و بگوییم خداوند متعال

ابتدا ذوات و مصالح آفرینش را ایجاد کرده و بعد از ایجاد مبادی، این همه فروع و مشتقات را بوجود آورده و آفرینش را ساخته است.

در بحث‌های گذشته ثابت شد که هر نوع اثر و خاصیت و شکل و قیافه و رنگ و بی‌رنگی که در جهان ظاهر شده است همه این آثار و خاصیت‌ها، خاصیت ترکیبی است نه خاصیت ذاتی. یعنی آفرینش در ابتدا چیزی است منهای تمامی کمیت‌ها و کیفیت‌ها، زیرا کمیت‌ها و کیفیت‌ها محصول ترکیب است و از ترکیب بوجود آمده است. آن‌گاه که ترکیبات بهم بخورد و اجزاء موجود در هر مخلوقی از یکدیگر جدا شود و به اصطلاح، ماشین آفرینش اوراق گردد. موجودات در وضعی قرار می‌گیرند که در آن فاقد کمّ و کیف هستند. کمیت ندارند یعنی چیزی نیستند که قابل اندازه‌گیری کمی باشند و به صورت حجم یا جرمی در چهارچوب بُعد زمانی یا مکانی آشکار گردد و فاقد کیفیت، یعنی چیزی هست منهای هر نوع اثر و خاصیت، نه حرکت و حیات و شعور و ادراک نه هم قاعده و هندسه. اشیائی که در ذات خود نمود و نمایش ندارند و قابل نام‌گذاری نیستند. امام رضا(ع) آفرینش را در این حال که فاقد کمّ و کیف و ترکیب است به حروفی تشبیه می‌کند^{۱۵۲} که در لفظ ما یا خط ما استعمال می‌شود می‌فرماید: حروفی که با آن تلفظ می‌کنید پیش از آن که در لفظ یا در کتابت قرار بگیرد چیست؟ اگر چیزی نیست پس شما کلمات خود را از چه می‌سازید و اگر چیزی هست، چیست؟ آیا می‌توانید شکلی برای آن تصور کنید پس در واقع بین شیئی هست و لاشیئی هست، گویی نیست و گویی هست. به اراده شما ایجاد می‌شود و به اراده شما نابود می‌گردد. طبیعت هم در انتهای اوراق شدن یا در بدو آفرینش به همین کیفیت است. مواد اولیه و مصالح ساخت آن هست و نیست. هست از این جهت که در صنعت و ساختمان موجودات بکار می‌رود و در اختیار سازنده (خدا) قرار می‌گیرد و



نیست از این جهت که نه قابل اشاره است نه شماره، نه کیفیت دارد نه کمیت و خاصیت و نه به شکلی از اشکال قابل نمایش است. خدا از آن تعبیر به سایه می‌کند و می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رِبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ظِلَّ و لَوْ شَاءَ لَجُمَلِهٖ سَاكِنًا»^{۱۵۳}.

یعنی آیا ندیدی پروردگار تو چگونه سایه را امتداد می‌دهد و آن را به‌سوی آفرینش می‌کشد؟ اگر می‌خواست می‌توانست که آن سایه را در وضع اولیه ثابت نگهدارد و به آن شکل و خاصیتی ندهد تا قابل نمود و نمایش باشد. آنچه مسلم است این حقیقت است که مواد عالم از کوچک‌ترین شکل و ضعیف‌ترین درجه حرکت و خاصیت نیازمند به آفریننده هستند. بایستی آفریننده در ماده نیرو قرار دهد تا در اثر آن نیرو، حرکت و جاذبه بوجود آید و در مسیر همین حرکت، به ماده شکل و خاصیت بدهد تا انتهای هر نوع شکل و خاصیتی که لازم دارد، ولیکن آیا در همان وضع اول که فاقد هر نوع شکل و اثر است و بجز خود چیزی نیست، باز هم نیازمند به آفریننده است؟ مانند مواد و مصالح صنایع انسانی که پیش از تصرف، از سازنده مستغنی هستند و برای شکل‌گیری محتاج به آفریننده و سازنده است؟

در این‌جا نیاز اولیه مبادی آفرینش را می‌توانیم نیاز ذاتی یا فقر ذاتی نام‌گذاری کنیم. نیاز ذاتی به معنای این است که شیئی در اصل ذات خود و در اصل وجود که برابر عدم قرار می‌گیرد، نیاز باشد. مسلماً مواد عالم در کسب حرکت و شکل و هر نوع خاصیت و اثر، نیازمند هستند. تا عملی روی ماده انجام نگیرد در ماده خاصیتی بوجود نمی‌آید. احتیاج ماده و مادیات به آثار و خاصیت‌ها و شکل‌ها و هر نوع عملی که بوسیله آن موجودیت و ارزش پیدا می‌کند روشن است. ولیکن آیا در اصل ذات پیش از این که کمیت و کیفیت پیدا کند باز هم احتیاج و نیاز هست؟ یا ممکن است که ماده در اصل ذات مستغنی از آفریننده باشد ولی در شکل‌گیری و تکامل در دو

جهت کمی و کیفی نیازمند باشد؟ بر پایه بحث‌های گذشته گفتیم که از طریق تجزیه کمی و کیفی می‌توانیم ماده را در وضعی قرار دهیم که بجز یک نقطه نزدیک به موهوم چیزی نباشد، نقطه‌ای که می‌شود گفت فاقد ابعاد ثلاثه است یا هر سه بُعد آن فقط به صورت یک بُعد قابل تصور است، طول آن مساوی با عرض و عرض آن مساوی با عمق آن است. آن چنان که با دقت عقلی و عمق تصور نمی‌توانیم جهتی برای آن درک کنیم چه برسد به این که در آن جهتی یا طرفی قابل رؤیت باشد. ماده در این حال چیست؟ آیا با کمیت و با مقیاس‌های دقیق و عینی و عقلی اندازه‌گیری می‌شود؟ خیر. می‌توانیم بگوییم موهوم نه به معنای عدم محض بلکه به تعبیر حضرت زهرا (س) در سخنرانی علمی و حقوقی و سیاسی که در مسجد مدینه ایراد فرمودند شیئی نزدیک به عدم محض، «إذا الخلاق بالغیب مکنونه و بستر الاهاویل مصونه و بنهایه العدم مقرونه»^{۱۵۴}. یعنی: پس آن روز که خلائق در انتهای عدم بودند، انتهای عدم یعنی وضع و حالتی برای ماده که فاقد کمّ و کیف باشد. پس اگر نتوانیم آن را عدم فرض کنیم، نزدیک به عدم است که در مسیر الهی کمّ و کیف می‌پذیرد و موجودیت پیدا می‌کند. در این جا می‌گوییم آیا ماده در یک چنین وضعی که دارد باز هم محتاج و نیازمند است یا در این وضع فقر ذاتی، در ذات خود از آفریننده بی‌نیاز است؟

اگر شما می‌گویید نیازمند است، می‌گوییم نیاز به معنای سلب و اثبات چیزی در چیز دیگر است. وقتی می‌گوییم فلانی نیازمند است یعنی احتیاج دارد که چیزی به او داده شود و وقتی می‌گوییم غنی است، یعنی با کسب چیزی رفع نیاز نموده است. پس فقر و غنا در ارتباط با سلب و اثبات چیزی از چیز دیگر است و ما ماده را در وضعی می‌بینیم که بجز خود چیزی نیست. تجزیه کمی و کیفی پیدا نمی‌کند و

چیزی از آن قابل سلب نیست تا بعد از سلب قابل اثبات باشد. آیا می‌توانیم بگوییم ماده در این حال و در این وضع به‌عنوان شیئی بین وجود و عدم، از آفریننده بی‌نیاز است و یک حقیقت ازلی است؟ یا نه، در این جا هم نیازمند است. یک نیاز وجودی که نبوده، بود شده و به اراده خدا بدون سابقه ایجاد گردیده است. اگر ما در این جا بگوییم ماده و سایر مصالح ساختمانی آفرینش در ذات خود نیازمند به آفریننده نیستند بلکه یک ذوات ازلی بوده‌اند که خداوند روی آن‌ها عمل نموده و به این صورت‌ها درآورده است. لازمه چنین تصویری این است که یک شیئی را در دو حال فقر و غنا قبول کنیم که گفتیم اجتماع فقر و غنا در یک شیئی و در یک حقیقت اجتماع نقیضین است. یعنی شیئی فقط در یکی از این دو حال قرار می‌گیرد: فقر یا غنا. اگر ذاتا فقر است که غنی نیست و اگر ذاتا غنی است که فقیر نیست. هم فقر هم غنا اجتماع نقیضین است که یکی از این دو مفهوم، طردکننده مفهوم دیگری است.

می‌گوییم ماده در چنین حالتی اگر غنا است چرا برای همیشه غنا نیست و مجهز به تمام صفات و خصایصی که لازمه وجود اوست، نیست. در این جا می‌توانیم یک برهان عقلی وضع کنیم و بگوییم شیئی ناقص، به تکوین سزاوارتر است تا به بودن و محتاج نبودن و شیئی کامل به بودن و محتاج نبودن سزاوارتر است تا به ایجاد شدن و ساخته شدن یا به عبارت عربی می‌گوییم:

الناقص بالتکوین اولى منه بالکون و الکامل بالکون اولى منه بالتکوین.

یعنی شیئی ناقص، به فقر و احتیاج سزاوارتر از غنای ذاتی است و شیئی کامل به غنای ذاتی سزاوارتر از فقر است. اگر بی‌نیاز بود که لازم بود مانند ذات خدا از ازل تا به ابد بی‌نیاز باشد و اگر فقر بود مناسب است که از ازل تا به ابد در خط فقر و نیاز باشد. تبعیض در فقر و غنا درست نیست که بگوییم شیئی در یک حالتی ذاتا غنی بوده و در حالات دیگر ذاتا فقیر است، مخصوصا شیئی ناقص به دلیل نقص ذاتی خود محتاج به شیئی کامل است زیرا در آن حالات نقص، عَرَض است و زائل است. شیئی

عرضی و زائل بایستی متکی به یک حقیقت ثابت باشد، زیرا اگر غنی است چرا همیشه فقیر است؟ اگر فقیر است، چگونه غنی است؟ فقر و غنا در یک حال، در وجود یک شیئی و یک حقیقت قابل اثبات نیست. زیرا به معنای اجتماع نقیضین است. پس می‌گوییم ماده از ابتدا تا انتها فقر است. فقر ابتدایی او به معنای این است که به اراده ابداعی خداوند متعال بدون سابقه ایجاد می‌شود و فقر عرضی او در مسیر تکامل، یعنی اینکه احتیاج دارد که خداوند روی ماده اعمالی انجام دهد تا در مسیر اراده و عمل خداوند شیئیت پیدا کند و به کمال مطلوب برسد. پس می‌گوییم ماده به دلیل قابلیت تجزیه کمی و کیفی، در نهایت عدم قرار می‌گیرد که در آن انتهای نزدیک به عدم، شیئی نیست که مستغنی از اراده خداوند باشد و به ذات خود متکی گردد. از بدو آفرینش تا انتها و یا بی‌نهایت، نیاز محض است. بر پایه همین براهین عقلی و علمی مشاهده می‌کنیم که آیات قرآن و احادیث وارده از ائمه اطهار(ع) آفرینش را در ابتدا تا انتها مسبوق به عدم می‌داند.

جمله «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَأَنَّ قَبْلَهَا» در بیانات علمی ائمه (ع) مخصوصاً در سخنرانی علمی حضرت زهرا (س) تکرار شده است. دیگر این که خداوند در سوره انعام با کلمه جعل بسیط که به معنای جعل ذات است خبر می‌دهد که نور و ظلمت یا نور و ماده را ایجاد کرده و با ایجاد این دو اصل این همه تضاد و تناقض در عالم بوجود آورده است. پس به دلیل مشاهدات عینی که آفرینش در تمامی مراحل، فقیر و نیازمند است و به دلیل براهین عقلی که فقر و غنا در یک موضوع قابل ظهور نیست و به دلیل آیات و احادیث وارده که می‌فرماید: آفرینش در اصول و فروع به اراده خدا ایجاد شده است و همچنین به دلیل این که خداوند خود را به صفت بدیع و مُبدع معرفی می‌کند و این لغت به معنای ایجاد شیئی بدون سابقه است. می‌گوییم مبادی آفرینش بدون سابقه به اراده ابداعی خداوند متعال ایجاد شده است و بین مبادی آفرینش با وجود خداوند متعال فاصله زمانی بوده است. همچنان که تا بی‌نهایت



فاصله مکانی و وجودی است و این فاصله‌ها قابل رفع و انکار نیست. زیرا اگر منکر فاصله زمانی و مکانی و وجودی بین خلق و خالق باشیم بایستی منکر فقر ذاتی موجودات عالم شده باشیم و بگوییم که مبادی آفرینش از ازل تا به ابد بوده‌اند یا این که اثر ذاتی خداوند متعال هستند که در هر دو صورت از جاعل و آفریننده مستغنی هستند و این غنا و استغناء مخالف با فقر و نیاز است که در سراسر آفرینش قابل رؤیت و مشاهده است.

در روایات دیگر آمده است که: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزَلِيَّةٍ، وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ

أَبَدِيَّةٍ».^{۱۵۵}

یعنی اشیاء را از اصولی نیافریده است که ازلی وابدی باشند بلکه به اراده خود، اصول و فروع را ایجاد کرده است. همچنین در جلد ۱۴ بحار از امام محمد باقر(ع) روایت شده است که وقتی سؤال کردند اولین چیزی که خدا خلق کرد چه بوده؟ جواب دادند اولین چیز همان اصلی است که تمام اشیاء از آن بوجود آمده است. تا این جا بحث مبادی آفرینش خاتمه پیدا می‌کند و بحث‌های آینده در اطراف هندسه آفرینش ادامه پیدا می‌کند.

و قد فرغنا من تصحيحه و تبويب ابوابه يوم الاولي من جمادى الاول سنة الف و اربعمائة و سبع من الهجرة النبوية، على هاجرهما الاف التحية و انا العبد محمد على صالح غفارى.