





# وجود و عدم

از محمد علی صالح غفاری

ویرایش دوم، مردادماه ۱۳۹۴ مصادف با شوال ۱۴۳۶



## فهرست مندرجات

مقدمه .....	۹
فصل اول .....	۱۰
بحث درباره مفهوم وجود و عدم و شناسایی وجود خدا .....	۱۰
فصل دوم .....	۱۵
بحث درباره مفهوم خدا و خلق .....	۱۵
فصل سوم .....	۱۹
انسان و حوادث جهان .....	۱۹
فصل چهارم .....	۲۴
آفریننده هست یا نیست؟ .....	۲۴
سئوالاتی چند درباره علم ذاتی خداوند متعال .....	۲۶
وحدت ذاتی علم و معلوم .....	۲۹
اثر ذاتی علم خداوند متعال .....	۳۲
پیدایش علم در وجود انسان .....	۳۴
وحدت علم و عالم و معلوم از نظر فلسفه و اسلام .....	۳۶

۳۹	فصل پنجم .....
۴۰	فرق بین فرضیه‌های علمی فلسفه و فرضیه‌های علمی اسلام .....
۴۱	کیفیت علم خدا و انسان به معلومات .....
۴۷	فصل ششم .....
۴۷	اراده و قدرت خداوند متعال .....
۴۹	دلایل طرفین .....
۵۴	اراده و اختیار .....
۵۵	فرق بین صفات سه‌گانه .....
۶۲	فصل هفتم .....
۶۲	علم و مشیت و اراده .....
۶۹	فرق بین اراده و مشیت .....
۷۷	نتیجۀ بحث .....
۷۹	فصل هشتم .....
۷۹	شرح اسماء خداوند متعال .....
۸۲	اسم ذات و اسم صفات .....
۸۸	در بیان رحمانیت و رحیمیت .....
۱۰۴	فصل نهم .....
۱۰۴	مصالح اولیۀ جهان آفرینش .....
۱۰۵	تصور وجود خدا و وجود خلق .....
۱۰۸	و حالا آن اشکالات .....
۱۰۸	دربارۀ فرض وجود خلق در برابر وجود خالق بدون تراحم و تصادم .....
۱۱۹	فصل دهم .....

- تعدد اصول و هستی‌های اول خلایق عالم ..... ۱۱۹
- اختلاف صوری و اختلاف ذاتی چه فرقی با یکدیگر دارند؟ ..... ۱۲۱
- اختلاف ذاتی اشیاء با یکدیگر ..... ۱۲۱
- فصل یازدهم ..... ۱۲۷
- علل چهارگانهٔ آفریدگان، غائی، مادی، صوری، فاعلی. کمیت و کیفیت ..... ۱۲۷
- علت مادی ..... ۱۳۲
- فصل دوازدهم ..... ۱۴۷
- و حالا در بیان کشف و استخراج اصول اولیه و اثبات تعدد آن‌ها ..... ۱۴۷
- صورت هر چیزی راهی است برای کشف حقیقت همان چیز ..... ۱۴۸
- اصل اول: ماده ..... ۱۴۹
- و اما نظر دانشمندان عصر اتم و فضا ..... ۱۵۰
- خواص ذاتی ماده ..... ۱۵۸
- آیات و اخباری که از تعدد اصول هستی خبر می‌دهد ..... ۱۶۸
- خواص ذاتی روح ..... ۱۷۱
- اصول آفرینش و کیفیت پیدایش رنگ در هستی ..... ۱۸۲
- احادیثی در مورد کیفیت رنگ ..... ۱۸۸
- معرفی اصول ششگانهٔ خلقت ..... ۱۹۱





## مقدمه

بهترین و عالی‌ترین راه شناخت خداوند متعال شناخت خلقت و آفرینش است. عالم خلقت کتاب تکوینی خداوند متعال است. تک تک مخلوقات، کلمات آن می‌باشد. ارتباط کلمات با یکدیگر عبارات است. مصالح و مواد اولیه این کلمات، حروف این کلمات است. کتاب تکوینی کتابی است که معانی‌اش در خودش و همراه خودش می‌باشد، مانند کتاب‌های خطی نیست که معنایش در جای دیگر باشد.

هر مخلوقی از مخلوقات در وجود خود چهار کلمه را می‌پروراند، اول اینکه، معرف وجود خداوند متعال است، زیرا او عامل و خالق است و هر مخلوقی خالق خود را معرفی می‌کند. هر مصنوعی با ساخت وجودی خود مصالح ساختمانی و مواد اولیه وجود را نشان می‌دهد و کیفیت ساخت خود را که هندسه خلقت باشد معرفی می‌کند. تعریف خالق و مصالح ساخت خلقت و کیفیت خلقت و هدف خدا از خلقت که چهار کلمه حکمت است، همه این‌ها از کتاب تکوین شناخته می‌شود و کتاب‌های خطی معرف آن‌ها می‌باشد.

این کتاب به نام «وجود و عدم» مواد و مصالح خلقت را به شما معرفی می‌کند. نمی‌گوییم فلسفه است بلکه کتاب حکمت قرآن است. شما را به حقیقت هستی و وجود خلق و خالق آگاه می‌کند. اصول خلقت را چنانکه هست به شما می‌نماید. شما را در جریان آفرینش و هدف خدا از آفرینش قرار می‌دهد. با دقت مطالعه کنید. خدا به دانش‌جویان و به حقیقت‌پژوهان وعده نصرت و کمک داده است.

این کتاب شما را به واقعیت هستی خالق و مخلوق هدایت می‌کند. حاوی مطالب ارزشمندی بر پایه حکمت قرآن است. درباره اصول ابتدایی آفرینش و تنزیه ذات مقدس پروردگار از مشابهت جنسی و وجودی با خلق خود مطالب مستدل و ارزنده دارد. با دقت مطالعه کنید و اگر اشکالی به نظرتان آمد، گزارش بدهید که علم و دانش همراه ایراد، و سؤال و جواب از ایراد رشد می‌کند.

برادر شما - محمد علی صالح غفاری

## فصل اول

بحث درباره مفهوم وجود و عدم و شناسایی وجود خدا

پیش از آنکه وارد بحث هندسه آفرینش جهان و انسان شویم، لازم می‌دانیم که بحثی درباره مفهوم وجود و عدم تقدیم داریم و بعد از روشن شدن این دو مفهوم، تحقیقات خود را از وجود و هندسه وجود شروع نموده و بر مبنای آیات قرآن و احادیث آل محمد (ص) و بر مبنای حکمت قرآن کریم، معلوم داریم که جهان و انسان به چه کیفیت و صورتی خلق شده‌اند و عاقبت به چه صورت خواهند رفت.

می‌گوییم هرکس تصمیم به کاری بگیرد و بخواهد عملی انجام دهد و صنعتی به وجود آورد، اولین مفهوم و معنایی که فکر و علم او را پر می‌کند و از آن مفهوم، جهش و فعالیت خود را آغاز می‌نماید، مفهوم وجود و مفهوم عدم است. عدم و وجود که دو مفهوم نقیض یکدیگر هستند، چنان تناقضی بین آنها پیدا شده که هر چه در وجود هست، در عدم نیست و هر چه در عدم نیست، در وجود ثابت است. درست مفهوم عدم و وجود مانند مفهوم شب و روز و مثبت و منفی و حرارت و برودت و نیستی و هستی است.

وجود و عدم از نظر مفهوم، ثابت و روشن بوده و احتیاجی به توضیح و تفسیر ندارد و فقط بحثی که لازم است در اینجا ایراد نماییم این است که آیا همچنانکه وجود هست و منشأ اثر است، عدم هم وجود دارد و بر آن هم اثری مترتب است و به عبارت دیگر می‌گوییم آیا مفهوم دو کلمه موجود و معدوم در خارج، بر دو شیئی قابل انطباق است؟

آنچنانکه در مقابل موجود چیزی هست، در مقابل معدوم هم چیزی وجود دارد یا این دو مفهوم در خارج یک مصداق بیش نیستند و فقط یک وجود است که قابل نفی و قابل اثبات است؟ بعضی از محققین و دانشمندان مفهوم عدم را در مقابل مفهوم وجود، منشأ اثر دانسته‌اند و تمام احکامی که بر وجود مترتب می‌شود، بر عدم هم قابل ترتب دانسته‌اند. فیلسوف سبزواری می‌گوید: **يعطي اشتراكه صلوح المقسم، كذلك اتحاد معني العدم**.<sup>۱</sup> مرحوم حاج ملاهادی سبزواری، یگانه فیلسوف قرن سیزده هجری، در مورد مقابله مفهوم عدم و وجود می‌گوید: به این دلیل، وجود، یک مفهوم و یک هستی بیش نیست که نقیض آن یعنی عدم، یک مفهوم بیشتر نیست. فیلسوف شهیر برای اثبات اصالت وجود و وحدت آن، استدلال به اصالت عدم و وحدت آن می‌نماید و می‌گوید همان طوری که عدم هست و یک مفهوم بیشتر نیست، وجود هم هست و بایستی یک حقیقت بیشتر نباشد و اگر ما قائل به اصالت وجود و اصالت ماهیت شدیم، به دو هستی اعتراف کردیم، لازمه‌اش این است که دو نقیض نسبت به یکدیگر تفاوت پیدا کنند و کفه یکی از آن‌ها بر دیگری چربیده باشد و این خلاف خاصیت وجودی دو نقیض است. پس به دلیل وحدت عدم، بایستی وجود هم یکی بیشتر نباشد، زیرا مفهوم عدم، یکی بیشتر نیست، پس بایستی وجود هم یک حقیقت بیشتر نباشد.

در اینجا مشاهده می‌کنید که فیلسوف نامبرده عدم را برابر وجود و نقیض وجود قرار می‌دهد و به دلیل وحدت مفهوم عدم، وحدت مفهوم وجود را اثبات می‌کند. سؤال می‌شود آیا عدم هست و عدم در فکر انسان و یا در خارج فکر انسان مفهوم و معنایی دارد؟ آیا می‌شود عدم را از نظر مفهوم ذهنی و یا مصداق خارجی منشأ اثر قرار داد و یا اینکه عدم مانند خود، عدم است و مفهوم و معنایی هم در خارج ندارد؟ اگر عدم مفهوم و معنایی ندارد، چرا برای آن، کلمه و لفظی ساخته‌اند و در اطراف آن مفهوم، بحث و گفتگویی راه انداخته‌اند تا جایی که آن را برابر وجود قرار داده‌اند و اگر عدم، مفهوم و مصداق دارد، جای آن مفهوم و مصداق کجاست؟ آیا در ذهن است و یا در خارج از ذهن قرار گرفته؟ در پاسخ می‌گوییم عدم مانند خود، عدم است. مفهومی

جداگانه از مفهوم وجود ندارد و در صورتی که مفهومی نداشته باشد، یقیناً مصداقی هم نخواهد داشت و در صورتی که مفهوم و مصداقی نداشته باشد، منشأ اثر هم نخواهد بود.

مفهوم عدم از حوادث و تغییرات وجود و موجود پیدا شده است. اگر اشیاء همیشه به یک حالت بودند و هیچ یک از هستی‌ها تغییر قیافه نمی‌دادند، صورتی را ناپود نمی‌کردند و صورتی دیگر به وجود نمی‌آوردند. کلمات «لا و لیس و منفی و معدوم» هم در عالم پیدا نمی‌شدند. کلمات منفی در مقابل مثبت از اینجا به وجود آمده است که حوادثی در عالم پیدا شده و در اثر آن حوادث، هستی‌های موجود و یا هستی‌های فکری و ذهنی و بیانی، صورتی را از دست داده‌اند، منفی و معدوم شده‌اند و صورت دیگری پیدا کرده‌اند. در نتیجه چنین حوادث و تحولاتی که مثبت به منفی تبدیل شده، کلمات نفی و عدم هم به وجود آمده است. بنا بر این تحقیقات، مفاهیم منفی از نظر حدوث و پیدایش، تابع ثوابت و تابع مثبت هستند، یعنی مفهوم عدم از نظر پیدایش در فکر و بیان و از نظر پیدایش در عالم، تابع حدوث و وجود بوده است. چون در عالم طبیعت شیئی پیدا شده و بعد از پیدا شدن ناپود گردیده است، در نتیجه برای گزارش از ناپودی آن شیئی، کلمه نیستی به وجود آمده است. پس با این حساب می‌گوییم همه جا مفاهیم عدم، در ذهن و یا در خارج، تابع مفاهیم ذهنی و خارجی حدوث و وجود است. با یک چنین برهانی، مفهوم عدم اگر می‌خواست ضد و یا نقیض مفهوم وجود باشد، لازم بود که هر دو با هم قدیم و یا حادث باشند. با هم به وجود آیند و با هم ناپود شوند و با هم موضوع بحث فیلسوف و یا منطقی قرار گیرند. پس ضدیت و تناقض درباره این دو مفهوم برخلاف حقیقت است، زیرا پیدایش مفهوم عدم بعد از پیدایش مفهوم وجود و از فروع پیدایش مفهوم وجود است، یعنی دو قضیه مثبت و منفی یک مصداق بیشتر ندارد. زید هست زید نیست من هستم من نیستم.

قضیه دوم از فروع و نتایج قضیه اول است و هرگز فروع، قابلیت تناقض با اصول ندارد. بایستی در مقابل مفهوم عدم، کلمه اعدام وضع گردد، برای اینکه عدم آنگاه مفهوم پیدا می‌کند که وجودی مصداق پیدا کند و آن وجود پس از پیدایش، معدوم و ناپود گردد و ما بتوانیم از همان مفهوم موجود، کلمه نیستی و معدوم را به وجود آوریم. پس همه جا عدم به معنای اعدام موجود است نه اینکه خود، مفهوم و مصداقی مستقل داشته باشد.

پس شایسته نیست که عدم در حوزه بحث وجود وارد شود (برابر وجود و یا قبل از وجود مورد گفتگو باشد) بلکه کلمات لا و لیس و منفیات و معدومات، در زمینه حوادث و تحولات بایستی مورد بحث قرار گیرد. مناسبتر به حال یک فیلسوف حکیم همین است که در مورد بحث از وجودات و هستی‌ها، درباره عدم سخنی نگویند، مگر گاهی که از زوال هستی‌ها بحث و گفتگویی به میان آوردند، چنانکه رویه قرآن هم درباره بحث از منفیات و معدومات چنین است. می‌فرماید: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهًا**، هلاک و نابودی را عارض بر اشیاء می‌داند. و جای دیگر می‌فرماید: **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَتَّبِعُ وَجْهَ رَبِّكَ**.<sup>۳</sup> در اینجا هم فنا و نابودی را عارض بر اشیاء می‌داند.

با این حساب، ما بحث درباره عدم و معدوم مقابل کلمه وجود و موجود را از کتاب خود خارج می‌سازیم و در انتهای بحث خود ثابت خواهیم کرد که اعدام و نابودی در مقابل آنچه به اراده خدا به وجود آمده، غلط و محال است، زیرا خدا آنچه را ساخته، برای بقاء و ابدیت ساخته است و هرچه حادث شده، ثابت است اگرچه آن هستی قابلیت نابودی داشته باشد. حوادث و مخلوقات قابلیت دارند که به اراده خدا معدوم گردند نه اینکه خدا هم اراده خواهد کرد موجود را معدوم سازد؛ مانند انسان‌های بهستی که قابلیت ذاتی دارند که به اراده خدا نابود شوند چنانکه گویی نبوده‌اند. لیکن خداوند متعال هرگز آن‌ها را نابود نخواهد کرد و حکم ابدیت آن‌ها را در بهشت صادر خواهد نمود. دلیل دیگر بر اینکه مفهوم عدم در برابر حدوث موجودات و فناء آن‌ها به وجود آمده، فرمایش مولای متقیان امیرالمؤمنان (ع) در وصف قدم ذاتی خداوند متعال است آنجا که در نهج البلاغه می‌فرماید: **سَبَقَ الْاَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمُ وَ جُودُهُ**<sup>۴</sup> یعنی وجود خدا بر زمان‌ها و بر عدم سبقت داشته است. ببینید اگر مفهوم عدم همراه مفهوم وجود باشد، لازم می‌آید که عدم مانند وجود، قدیم باشد. همان‌طور که مفهوم وجود، ازلی و ابدی است، مفهوم عدم هم بایستی ازلی و ابدی باشد با اینکه ازلیت مفهوم عدم با سبقت وجود خدا بر آن مفهوم منافات دارد، زیرا چیزی بر قدیم سبقت نمی‌گیرد با

۲. سوره قصص، آیه ۸۸

۳. سوره الرحمن، آیات ۲۶ و ۲۷.

۴. خطبه اول.

اینکه مولا می‌فرماید: وجود خدا بر عدم سبقت دارد. پس این جمله دلیل است که مفهوم عدم از حدوث و فناء موجودات پیدا شده نه اینکه از وجود و هستی انتزاع شده باشد چه برسد به اینکه در مقابل وجود باشد. نتیجه اینکه مفهوم عدم تابع حدوث و فناء موجودات است نه تابع وجود قدیم و ازلی. پس این مفهوم در برابر وجود خدا مانند متناقضین نیست.

## فصل دوم

### بحث درباره مفهوم خدا و خلق

چرا در تاریخ چنین کلمات و مفاهیمی پیدا شده است؟ خدا هست، مخلوق هست، آن خداست و آن بنده است، آن پروردگار است و آن پرورده شده است، آن قدیم است و آن حادث است، آن یکی عرض است و آن دیگری جوهر است، آن مفهوم، واقعی و حقیقی است و مفهوم دیگر، غیر واقعی و اعتباری است، آن یکی ازلی و ابدی است و آن دیگر حادث و زایل است و امثال این عبارات و مفاهیم؛ و به طور کلی مفاهیم مثبت و مفاهیم منفی از کی و از کجا به وجود آمده است.

تمام این مفاهیم و عبارات بر مبنای درک انسان و حوادثی است که در عالم به وجود آمده، به طوری که اگر تغییرات و تحولات از صحنه آفرینش برداشته شود و یا اینکه در محیط این تغییرات و تحولات، موجودی مُدرک و عالم نباشد، با نبودن یکی از این دو مفاهیم مثبت و منفی و ثابت و زایل، مفاهیم خدا و خلق هم از صحنه گیتی برداشته می‌شود، زیرا یا چنین تحولاتی نخواهد بود که مفهوم داشته باشد و یا اگر باشد، کسی آن را درک نخواهد کرد. شیئی نابود با شیئی غیر قابل درک، مساوی است. هستی اگر نباشد و یا اگر باشد و درک نشود، یکسان خواهد بود. بنابراین چون انسان عالم و مدرک هست و در محیط علم و درک او چنین تحولات و حوادثی به وجود آمده، مفاهیم نامبرده، بوده و خواهد بود و هرگز نخواهیم توانست آن مفاهیم و یا مصادیق آن را انکار کنیم. پس با قطعیت کامل می‌گوییم: من هستم، شما هستید، زمین و آسمان و کلیه موجوداتی که درباره آن‌ها بحثی به وجود آمده هستند و هرگز

این هستی‌ها قابل انکار نیست، زیرا ما عالمیم و ادراک می‌کنیم و در محیط علم و ادراک ما این همه تحولات به وجود آمده است و به وجود خواهد آمد. بنابراین، شبهات سوفسطائی‌ها و کسانی که خود و همه چیز را موهوم و معدوم می‌دانند، از درجه اعتبار ساقط خواهند بود. منفی و مثبت از کجا به وجود آمده؟ هست و نیست از کجا پیدا شده؟ او بود که من بودم؟ اگر او نبود، من هم نبودم؟ پس اینکه او خدا و قدیم است و من مخلوق و حادث هستم، از کجا سرچشمه گرفته است؟

قاعده کلی که در اینجا می‌تواند منشأ همه مفاهیم و اعتبارات باشد همین کلمه است. شیئی یا بایستی هرگز نباشد و یا اینکه مسبوق به عدم نباشد. یعنی همیشه باشد تا بتوانیم درباره چنین شیئی قضاوت کنیم که او خود به خود هست و یا خود به خود نیست و حالا که مشاهده می‌کنیم شیئی نبوده و به وجود آمده، چنین شیئی از نظر پیدایش، خرق عادت بوده، و چون نبوده و پیدا شده، درباره آن چنین قضاوتی به وجود آمده که بگوییم چگونه پیدا شده و از کجا پیدا شده و به چه دلیل پیدا شده، چه کسی آن را به وجود آورده. اگر بود او طبیعی و صلاح بود، لازم بود همیشه باشد و سابقه نبودی نداشته باشد و اگر نبود او طبیعی و صلاح بود، لازم بود که هیچ وقت نبوده باشد و هرگز هم نباشد. در این صورت، یک موجود مدرک و عالم مانند انسان هرگز به سراغ دلیل و علت و فاعل و جاعل و موجود غایب غیر قابل رویت نمی‌رفت. یعنی ما اگر همیشه بودیم و سابقه عدم نداشتیم، هرگز دنبال مفهومی به نام دلیل و علت نمی‌رفتیم و لازم هم نبود برویم. همین‌طور اگر نبودیم و لازم هم نبود که باشیم، قهرا بر اثر نبودی ما و عدم لزوم بود ما، باز هم یک‌چنان مفهومی پیدا نمی‌شد که بگویند فاعل و جاعل چیست و به چه دلیل و به چه علت پیدا شده. تمام این مفاهیم و اعتبارات و بحث و گفتگوها از همین جا به وجود آمده است که من مسبوق به عدم هستم. این همه حوادث نبوده‌اند و پیدا شده‌اند و باز هم من آمادگی دارم ملحق به عدم گردم. به میل خود نیامده‌ام، به میل خود باقی نیستم و به میل خود هم نخواهم رفت. پس سئوالاتی از این‌گونه به وجود خواهد آمد که کیست مرا آورده؟ چرا مرا آورده؟ چطور مرا به وجود آورده؟ از چه چیز مرا ساخته و خلق کرده؟ ترجمه این عبارات به عربی چنین است: *لِمَ خَلَقَ، بِمَ خَلَقَ، كَيْفَ خَلَقَ، مَنِ الْخَالِقُ لِهَذَا الْمَخْلُوقِ.* خوب دقت کنید. شما وقتی در خیابان و یا جایی حرکت می‌کنید، آنچه به نظر شما جزء ثوابت به شمار می‌آید و به یک حال است، شما را وادار به سؤال و پرسش نمی‌کند.



درباره زمین و مواد فضا و نور و ثوابت دیگر سؤال و پرسش ندارید. اما اگر یک مرتبه زلزله‌ای به وجود آید و شکافی در زمین احداث گردد و جمعی را نابود سازد، به ناگاه شما عوض شده، در فکر و وجود شما هم تکان و حادثه‌ای پیدا می‌شود. می‌پرسید چیست؟ چرا پیدا شده؟ چگونه پیدا شده؟ کی آن را به وجود آورده؟ همه این سؤالات را با تکرار و برابر هم ایراد می‌کنید و در مقابل هر کدام از آن‌ها جواب قانع‌کننده‌ای می‌خواهید. ابتدا می‌پرسید چیست؟ اگر کسی به شما جواب بدهد هیچ نبوده، حادثه‌ای پیدا نشده، اوضاع مانند سابق است، شما در حالی که تعجب می‌کنید می‌گویید یا من دیوانه هستم و روی خیال حرف می‌زنم و یا اینکه تو دیوانه یا دروغگو هستی. این تکان چه بود؟ این صدا از کجا آمد؟ چرا زمین شکاف برداشت و مردم را به خود فرو برد؟ پس هرگز شما و دیگران نمی‌توانید منکر واقعه و حادثه‌ای باشید که اتفاق افتاده. سؤال دوم شما این است که چه کسی و چه عاملی این حادثه را به وجود آورد؟ چه بود و که بود که زمین را تکان داده و در آن شکاف ایجاد نمود؟ باز در جواب شما بگویند هیچ کس نبود و هیچ عاملی در آنجا نبود و هیچ قدرتی زمین را تکان نداد و هیچ کس و هیچ چیز نبود، اوضاع به همان حال سابق و ثابت است، چنین جوابی درست مانند جواب اول مورد مسخره و یا تعجب شما واقع می‌شود، زیرا انکار عامل و یا جاعل درست مانند انکار عمل و جعل است. می‌گویی من گیجم و یا دیوانه‌ام که خیال می‌کنم چیزی بوده و یا تو دیوانه و دروغگو هستی که چنین حادثه‌ای را انکار می‌کنی. این حادثه است و به همان دلیل که خود هست عامل ایجاد کننده آن هم بایستی باشد. در اینجا انکار عامل، درست مانند انکار عمل است.

سؤال سوم شما این است: چرا چنین زلزله‌ای پیدا شد؟ چرا زمین را تکان دادند و مردم را کشتند؟ علت غائی این حادثه چه بود؟ از این زلزله چه منظوری در کار بود؟ و باز در جواب بگویند هیچ برهانی ندارد، دلیل برای پیدایش آن نیست، آن نیز خود به خود و بدون هدف اتفاق افتاده است. این جواب هم مانند آن جواب گذشته مورد استهزاء و تمسخر شما قرار می‌گیرد، زیرا هر حادثی عامل و محدثی لازم دارد و هر حادثه‌ای، به دلیل، اتفاق می‌افتد. در جواب همه این سؤالات اگر دلیل قانع‌کننده‌ای به دست نیاورید، آرام نخواهید شد.



## فصل سوم

### انسان و حوادث جهان

فکر انسان از کجا شروع می‌شود و به کجا خاتمه پیدا می‌کند و کی خواهد بود که ما آرام بنشینیم، زیرا همه کس و همه چیز و همه دلائل و مدلول را دانسته‌ایم و در نتیجه آرام شده‌ایم. حوادث جهان، انسان را به کجا می‌کشاند و چه سئوالاتی به وجود می‌آورد و جواب‌های قانع‌کننده آن چیست؟ سئوالاتی که در مقابل حوادث و صنایع به وجود می‌آید و هر کدام از آن‌ها جواب قانع‌کننده‌ای لازم دارد و تا وقتی که فکر انسان، با آن جواب مستدل و قانع‌کننده برخورد نکرده است آرام نمی‌شود، چهار چیز است.

صبح اول بهار که انسان از خانه خود خارج شده و در صحنه بیابان به تفریح و گردش مشغول می‌شود، منظره گل‌های رنگارنگ و معطر فصل بهار که زمین را به رنگ‌های خود آرایش داده است، نظر انسان را کاملاً جلب می‌کند و انسان را به فکر وامی‌دارد تا از قدرت مغز خود یا از دانشمندی که می‌تواند به او دسترسی داشته باشد سئوالاتی کند. می‌گوید پیش از این در فصل خزان که ما در صحنه بیابان حرکت می‌کردیم، به جز خاک ساده و زمین خشک و علف‌های خشکیده و پوسیده چیزی نمی‌دیدیم و مشاهده می‌کردیم که قامت بیابان از هر نوع لباس و زینتی بری و عاری است و جز خاک و سنگ‌های خشن چیزی به چشم ما نمی‌خورد و اکنون در فصل بهار که در همان بیابان گردش می‌کنیم، این همه چمن‌های سبز، درخت‌ها و گل‌های رنگارنگ و معطر به وجود آمده است.

سؤال اول: در اولین مرتبه می‌پرسیم این کدام استاد و نقاش دانا و توانا است که صحنه بیابان خشک را به یک‌چنین گل‌ها و گیاهانی مفروش و آرایش کرده است؟ آفریننده این گل‌ها و مناظر سبز و خرم کیست و چیست؟ در مقابل این سؤال، قدرت

فکر و عقل ما و یا آن دانشمند که طرف گفتگوی ما قرار گرفته است بایستی جواب قانع‌کننده‌ای بدهد. در اینجا عامل و یا مهندسی را به ما معرفی کند که بسیار دانا و توانا و توانا و محیط و مسلط است و بایستی در نظر ما ثابت و روشن کند که آفریننده، سوا و جدا از این خاک‌ها و گیاه‌ها و هوا و نور و آفتاب است، زیرا آن‌ها هر کدام مصالح ساختمانی پیدایش گل‌ها و سبزه‌ها هستند و مصالح ساختمانی هرگز نمی‌تواند خود، مهندس و آفریننده گل‌ها باشد.

سؤال دوم: از خود و یا دانشمندی که برابر ما ایستاده است می‌پرسیم این گل‌ها و گیاه‌ها، صنایع تازه‌ای که در صحنه بیابان به وجود آمده‌اند، از چه مواد و اصولی ساخته شده‌اند؟ چه مصالحی بوده که با یکدیگر ترکیب شده و این همه زیبایی به وجود آورده است؟ رنگ گل‌ها از کجا به وجود آمده؟ عطر گل‌ها و برگ و ساقه گل‌ها از چه مواد و اصولی ساخته و ترکیب شده است؟ این سؤال در جمله عربی با کلمه *بِمَ افْتِتَاح* می‌شود. می‌گویند: *بِمَا خُلِقَ هَذِهِ النَّبَاتَاتُ وَ اَوْرَاقُهَا وَ اَوْرَادُهَا؟* در مقابل این سؤال هم بایستی جواب قانع‌کننده‌ای به ما بدهد و جوابگوی ما بایستی مصالح اولیه بنای این صنایع و گل‌ها را به ما معرفی کند آن طوری که مهندس یک ساختمان مصالح آن را به ما معرفی می‌نماید و اگر کسی به ما بگوید این‌ها هیچ است و از هیچ به وجود آمده، هرگز فکر ما آن را نمی‌تواند قبول کند، زیرا هیچ، از اصل هیچ، قابل نمود و نمایش نیست.

سؤال سوم: از خود و یا دانشمندی که برابر ما ایستاده است می‌پرسیم این گل‌ها و گیاهان از نظر فنی چطور مهندسی و ساخته شده است؟ روی چه قانون و فرمولی مصالح اولیه بنای گل‌ها را پهلوی هم چیده و با یکدیگر ترکیب کرده‌اند؟ اگر مواد اولیه و اتم‌های اولیه این گیاهان را به آجرهای ساختمان و یا یدکی‌های یک ماشین تشبیه کنیم، آن نیرو و ملاطی که هریک از این ذرات و اتم‌ها را به یکدیگر متصل کرده و آن‌ها را پهلوی هم چیده و طبق یک‌چنین شکل و خاصیتی آن را به وجود آورده چیست؟ روی چه فرمولی ذرات این برگ‌ها با یکدیگر ترکیب و روی چه نقشه‌ای رنگ آمیزی شده‌اند و عطر گل‌ها روی چه فرمول و قانونی به وجود آمده‌اند و رنگ آن‌ها از کجا پیدا شده است و آن کیست که رنگ‌های گل‌ها را به آن زیبایی رنگ آمیزی نموده است؟

در این جا جوابگوی ما به کیفیت گیاه سازی و گل سازی از نظر فنی بایستی آشنایی کامل داشته باشد و فرمول این صنعت را آن طوری که قانع کننده و روشن کننده باشد

برای ما بیان کند، همان طوری که سازندهٔ یک ماشین می‌تواند قطعات یدکی ماشینی را ضمن پیاده و سوار نمودن از نظر فنی برای ما نیز تشریح کند.

سؤال چهارم: سؤال چهارم ما اینجا پرسش از علت غائی پیدایش گل‌ها و یا صنایع دیگر است. علت غائی را چنین تعریف می‌کنند: چیزی است که در تصور آفریننده، پیش از وجود مصنوع پیدا می‌شود و اما در پیدایش و ظهور در خارج، بعد از وجود گرفتن مصنوع، ظاهر و آشکار می‌گردد. در اینجا از خود و یا دانشمند مقابل سؤال می‌کنیم که چرا و به چه منظور این گل‌ها و گیاهان به وجود آمده‌اند؟ سازنده و آفریننده چه نتیجه‌ای را در نظر داشته و چه فایده‌ای از صنعت گل‌ها و سایر مخلوقات می‌برد؟ این سؤال که در عربی با کلمهٔ *لِمَ* افتتاح می‌شود: *لِمَ* یعنی برای چه. *لِمَ خُلِقَ النبات و لِمَ أَخْضَرَّتْ أوراقها و أَحْمَرَّتْ أَوْ أَصْفَرَّتْ أورادها*. برای چه این گیاه‌ها خلق شده‌اند و برای چه برگ‌ها به رنگ‌های سبز یا قرمز و یا زرد، رنگ‌آمیزی شده‌اند و گلبرگ‌ها به رنگ‌های مختلف مزین گشته است؟ در اینجا نیز جوابگوی ما بایستی نتایج و فواید پیدایش گل‌ها و گیاهان را در نظر ما مجسم کند و خیلی واضح و روشن بیان دارد که چه فواید و نتایجی بر این گل‌ها مترتب و قابل ظهور است، به میزانی که پیدایش گل‌ها از لغویت خارج شده و یک عمل حکیمانه و عاقلانه معرفی شود. ابتدا بایستی این حقیقت را بدانیم که سئوالات چهارگانه در مقابل یک صنعت و یا یک عمل حکیمانه است، ولیکن حوادث تصادفی و صناعی که به اتفاق و تصادف به وجود می‌آید، چنان وضع و خاصیتی ندارد که بیننده را به این سئوالات وادار کند. برای مثال شما در خیابان حرکت می‌کنید و چشمتان به یک دسته قطعات شیشه‌های خرد شده و نامنظم می‌افتد، چنان قطعاتی که هیچ یک از آن‌ها شکل و وضع مخصوصی ندارند و هیچ یک قابل استفاده نیست و از طرف دیگر شیشه‌هایی را مشاهده می‌کنید که شیشه‌ای به قطعات منظم بریده شده و وضع و اندازهٔ هر کدام از آن‌ها معلوم و معین گشته و هر کدام از آن‌ها قابل استفاده است. شما که در مقابل این دو حادثه قرار می‌گیرید (شیشه خرد شده‌های نامنظم و شیشه‌های بریده شده با شکل و اندازهٔ معین) هرگز دربارهٔ شیشه‌های خرد شده سؤال و پرسش ندارید. شما نمی‌پرسید که چه کسی شیشه‌ها را بریده است، زیرا می‌دانید یک عامل و یک انسان باراده و باشعور هرگز قطعه شیشه را آن‌طور خرد نمی‌کند و می‌داند که یک عمل تصادفی و بدون اراده و

شعور بوده است. پس هرگز از عامل و فاعل سؤال نمی‌کنید و هم سؤالی ندارید که به چه حساب و کیفیتی شیشه‌ها این طور ریز ریز و قسمت شده است، زیرا خرده شیشه‌ها هیچ کدام از نظر فنی طبق قاعده شکسته نشده‌اند و همین‌طور سؤالی ندارید که به چه منظوری شیشه‌ها خرد شده. پس تمام سؤالات چهارگانه در اینجا لغو و بی‌فایده است و آن سؤالات، مربوط به حادثه است که روی نظام و حکمت باشد. اکنون نظری اجمالی به حوادث و مصنوعات حادث جهان خلقت می‌نماییم و بعد از یک بررسی می‌گوییم که آیا این‌ها تصادف و بدون ارادهٔ عامل و بدون علت غائی به وجود آمده است. یک عمل تصادفی با نظام و حکمت سازگار نیست. قطعات عالم همه جا مرتب و منظم‌اند. خطوط و اشکال هندسی عالم همه جا روی حساب و اندازه است یک‌چنان حساب عجیبی که اگر کمی از این وضع موجود کمتر و یا زیادتر باشد، نظام عالم به هم خورده و به جای صلاح، مایهٔ پیدایش فساد است. آیا کرهٔ زمین در حرکات سالیانه و شبانه‌روزی خودش نامنظم است و آیا این کره با فاصله‌ای که بایستی با خورشید داشته باشد کم و یا زیاد است؟ اگر فاصله از این مقدار بیشتر باشد، به برودت و انجماد می‌گراید و حیات این کره تعطیل می‌گردد. همین‌طور اگر به چشمهٔ خورشید نزدیک‌تر باشد، حرارت و تابش آفتاب آن را نابود می‌سازد. کرهٔ ماه در حرکات و سکنااتی که دارد، سایر کرات هم در جای خود به همین حساب و نظام گردش می‌کنند. حوادث روی کرهٔ زمین و آنچه در این عالم تکون می‌یابد، به همین حساب و نظام است. گیاه‌ها و گل‌ها چطور منظم‌اند؟ عناصر و اتم‌ها چطور مرتب‌اند؟ آیا واقعا شما در این کرهٔ خاکی می‌توانید حادثه یا موجودی را پیدا کنید که برخلاف نظم و حساب باشد؟ وجود و پیدایش آن مانند آن شیشه‌های خرد شده در مثال باشد؟ نه. همه چیز و هر چیز روی حساب و نظام است. بر مبنای همین حساب و نظام، سؤالات چهارگانهٔ خود را شروع می‌کنیم و در پاسخ هر سؤالی دلائل و علل حوادث جهان و علت غائی آن را به دست می‌آوریم.



## فصل چهارم

آفریننده هست یا نیست؟

اولین سؤال دربارهٔ عاملی که حوادث جهان را به وجود می‌آورد. آیا او هست؟ آیا او ازلی و ابدی است؟ آیا او کامل است؟ آیا قادر و عالم و حکیم است؟ آیا او مرید و فعال است؟ آیا او از صنایع و موجوداتی که می‌سازد هدف و مقصدی دارد؟ آیا او در ذات خود غنی و بی‌نیاز است؟ آیا در خلقت و آفرینش به کمک بندگان و اولیاء خود نیاز دارد؟ و سایر سئوالات دیگری که در پاسخ هر سئوالی کمالی از کمالات وجودی خداوند متعال قابل درک و قابل کشف گردد و در ضمن کشف هر کمالی، صفت و اسمی از اسماء و صفات خداوند متعال روشن گردد.

در بعضی احادیث مشهور از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده که هر کس بتواند ده اسم از اسماء خدا را بشمارد و بشناسد، بهشت بر او واجب می‌شود و منظور از بیان حضرت رسول (ص)، شناسایی آن صفات و اسماء و آشنایی به علم و قدرت خداوند متعال است و آلا ردیف کردن الفاظ، مایهٔ کمال نیست و استحقاق ثوابی هم به وجود نمی‌آورد. جهان آفرینش مانند ساختمان است و بهتر این است که پیش از بررسی، به شکل این ساختمان و طرز بنای آن، آفرینندهٔ عالم را مختصری بشناسیم و به صفات و اسماء او از طریق بروز حوادث و صنایع آشنا گردیم.

اولین سؤال: آیا در عالم یک عامل آفریننده و خلق کننده و به وجود آورندهٔ حوادث، سوا و جدا از حوادثی که به وجود آمده هست و یا اصلاً چنین عاملی به نام خدا یا چیز دیگری وجود ندارد؟ آیا ما همچنانکه از دیدن صنایع انسانی پی به وجود صانع آن می‌بریم و از مشاهدهٔ آنچه را که انسان ساخته، یقین به وجود آن انسان پیدا می‌کنیم، می‌توانیم از دیدن صنایع طبیعی هم به وجود خالق طبیعت اقرار و اعتراف کنیم و وجود آن صانع را همراه مصنوعات طبیعی ببینیم یا اینکه چنین نیست و چنین حقی نداریم؟

سابقاً اشاره کردیم که اگر عالم هستی دائم به یک حال و به یک صورت در حال آرامش و سکون بود و هیچ حادثه‌ای به وجود نمی‌آمد، قهراً در فکر انسان‌های عامل و عالم هم یک حادثه‌ای که به دنبال آن سؤال و پرسش داشته باشند به وجود نمی‌آید، لیکن حوادث عالم طبیعت قهراً حادثه‌ای در افکار به وجود آورده که انسان‌های دانا حق



دارند عامل پیدایش آن حادثه را بشناسند و در جستجوی آن عامل، قدمی بردارند. ما در زندگی خود دائم با حوادث و بروزات و ظهورات بدون سابقه روبه‌رو هستیم اما با یک نظر عمیق و دقیق، آنچه در عالم دیده و شنیده نمی‌شود سکون و آرامش است. عالم تماما حادثه است. اجزاء عالم، تمام حادث هستند و به دلیل همین حوادث مرئی یا غیرمرئی، این همه نمود و نمایش پیدا شده و ما را متوجه به خود کرده است. ما و میلیون‌ها صنایع طبیعی مانند ما، پیش از این نبودیم و حالا هستیم. چه عاملی ما را به وجود آورده است؟ اگر ما به دلیل خود و یا به دلیل هستی‌های موجود در عالم بودیم، لازم بود که همیشه باشیم و مسبوق به عدم نباشیم، پس ما به دلیل خود نبودیم. ما خود نبودیم که بتوانیم هستی خود را درک کنیم و حالا هستیم و خود را درک می‌کنیم. چرا هستیم و چه عاملی ما را به وجود آورده است؟ حتما همراه وجود ما و بود ما و پیدایش ما، عامل موجد و پدید آورنده ما هم هست. اگر نیست، می‌خواست ما هرگز نباشیم و یا همیشه باشیم. شیئی حادث مانند عرض و حرکت است و در منطق عقل و حکمت ثابت شده که عرض و حرکت نمی‌تواند به خود متکی باشد، بایستی به غیر خود که از جنس خودش نباشد اتکا داشته باشد. حادث نمی‌تواند متکی به حادث باشد. حرکت را حرکت به وجود نمی‌آورد. ابعاد از ابعاد پیدا نمی‌شوند، زیرا این‌ها همه عرض‌اند. اعراض همه جا بایستی به یک ذات ثابت متکی باشند و حالا من که انسان هستم، نبودم، حادث شدم و بود شدم. تمام اجزاء و اعضای وجود من از نظر کمیت و کیفیت و شکل و ترکیب حادث‌اند و در معرض حدوث هستند. چه کسی مرا به وجود آورد؟ پس آنجا کسی هست و عاملی هست که لااقل بایستی یکی دو ساعت یا بیش‌تر، پیش از من وجود داشته باشد تا بتواند مرا به وجود آورد و همین قضاوت درباره خودم، درباره تمام عوامل و صنایع عالم صادق است. پس آنجا پیش از حوادث، عامل آفریننده‌ای وجود دارد.

سؤال دوم: آیا آن آفریننده از جنس آفریده شدگان و مانند آن‌ها است؟ و یا اینکه نمی‌تواند از جنس آن‌ها و مانند آن‌ها باشد؟ سؤال ما از اینجا به وجود آمد که خود و یا شیئی حادث دیگر، نظر ما را جلب کرد و چون مشاهده کردیم که ما و اجزاء این عالم، نظیر ما نبودند و حالا پیدا شده‌اند، قهرا سؤال از آفریننده به میان آمد که آیا او هست و یا نیست و آیا نظیر و مانند ماست و یا اینکه غیر ماست. در اینجا همین

عوامل پیدایش، در نظر سائل و طریق استدلال به آفریننده جهان، ایجاب می‌کند که ما او را سوای خود و سوای حوادث دیگر بشناسیم، زیرا اگر او از جنس ما و مانند ما باشد، قهرا خود او هم مدرکی می‌شود که از وجود او، وجود آفریننده او را پیدا کنند. ما خود جزئی از این عالم هستیم و این عالم با تمام اجزاء داخلی و خارجی خود، نظیر ما و مانند ماست. پس همه با هم و روی هم یک حقیقت بیش نیستیم. وجود ما حادث است و در معرض تغییر و تغیر است. خود، حادث و محل حدوثِ حوادث دیگر هستیم. خودمان عرض می‌باشیم و نمی‌توانیم به خود متکی باشیم. این اجزاء و افراد نظیر هم، با هم، برهان بر اثبات وجود آفریننده‌اند. پس آن آفریننده نمی‌تواند جزئی از این عالم و یا فردی از افراد آن باشد. قهرا حساب آفریننده و هستی او از حساب آفریده شدگان جداست. پس او سوای ما، و ما، سوای او هستیم. همان‌طور که هر صانعی از مصنوع خود سوا و جدا است.

سؤال سوم: آیا آفریننده قدیم و ازلی است و یا ممکن است او هم مانند سایر موجودات حادث و مسبوق به عدم باشد؟ این سؤال هم مانند سؤال بالا، و جواب آن، نظیر همان جواب است. اگر او نیز حادث و مسبوق به عدم باشد، از جنس سایر حوادث و نظیر آنها خواهد بود. پس او هم در ردیف صنایع و حوادثی قرار می‌گیرد که بایستی وجود او را راهی برای اثبات وجود خدای قدیم ازلی قرار داد. پس با همان برهان که ثابت شد از آفریدگان سوا و جدا است، قهرا حساب حدوث و قدم او هم، از حساب حوادث جدا است. او قدیم است. او بر همه زمان‌ها سبقت دارد. هر چیزی غیر او مسبوق به عدم است. مفهوم عدم پیش از همه موجودات بوده و بر همه آنها سبقت داشته و خدا بر همه اوقات و اعدام سبقت دارد. در این باره مولا (ع) می‌فرماید: **سَبَقَ الْاَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمُ وَجُودُهُ**، پس وجود او بر زمان‌ها و معدومات سبقت داشته و دارد. منظور از این اعدام که وجود خدا بر آن سبقت دارد، عدمی است که از حدوث موجودات، قابل فرض و قابل تصور است و در واقع عدم، مضاف بر حوادث است و الا عدم خود به خود چیزی نیست که قابل فرض و بیان باشد و وجود خدا بر آن سبقت داشته باشد. پس خدا مانند خلق مسبوق به عدم نیست.

سئوالاتی چند درباره علم ذاتی خداوند متعال

آیا خدا به ذات خود عالم است و علم او محیط به تمام موجودات و حوادث آینده است؟ آیا علم او ذاتی است و قابلیت ندارد کم و زیاد گردد و یا ممکن است که علم او هم مانند علم انسان رو به فزونی و افزایش باشد؟

کلمه علم از ماده علم و علامت به معنای نشان و نشانه چیزی است. علم و نشانه چیزی می‌گویند که راهی برای اثبات چیز دیگری باشد. علامت از همین ماده به معنای نشانه علائم یعنی نشانه. پس اگر در بیابان به علامت و نشانه‌ای برخورد کردیم که از آن حقیقتی را فهمیدیم، می‌توانیم نام آن را علم و علامت بگذاریم؛ مانند پرچم که علامت لشکر است و مانند آثار که علامت مؤثر است. لیکن شیئی که نتوان از وجود آن حقیقتی را کشف کرد مانند خاک و سنگ بیابان که نشان‌گر صنعت انسان نیست، آن را علم و نشانه نمی‌گویند. علم از همین ماده یعنی چیزی که خود به خود نشانه و راهنمای چیز دیگر است به وجود. علم از نظر موجودیت خود و از نظر انتساب به عالم و ارتباط به معلوم، قهراً سه حالت پیدا می‌کند: علم، عالم، معلوم. علم همان نیرو و حقیقتی است که سرمایه کشف غیر خود است. نور و نیرویی که حقیقتی را کشف کرده و در اختیار کاشف می‌گذارد، علم می‌گویند. در اینجا عالم به کسی می‌گویند که صاحب یک‌چنین نور و قدرتی کشف‌کننده است و معلوم، نام کسی یا چیزی است که علم، آن را برای عالم کشف کرده است. مثلاً اگر در تاریکی چراغی به دست شما بدهند که در شعاع خود اشیائی را به شما نشان دهد و به کمک شعاع خود، شما را به چیزی غیر خود راهنمایی کند، در اینجا چراغ به جای علم، چراغ‌دار به جای عالم و آنچه کشف شده به جای معلوم است. علم به این معنی و عالم و معلوم به این حساب، هر یک حقیقتی سوا و جدا از دیگری می‌باشند و در واقع یک‌چنین علمی ترکیبی است از سه حقیقت که اگر یکی از آن حقایق سه‌گانه نباشند، علم موجودیت پیدا نمی‌کند. چراغ باشد و چراغ‌دار نباشد، آیا چراغ، خود می‌تواند بیننده و داننده باشد؟ البته خیر. و یا اگر چراغ و چراغ‌دار باشد و آنجا چیزی نباشد که به وسیله نور چراغ برای چراغ‌دار کشف گردد، باز هم علم و عالم در اینجا موجودیت پیدا نمی‌کنند، زیرا کسی و یا چیزی نیست که به وسیله نور چراغ، برای چراغ‌دار معلوم و روشن گردد. علمی که در انسان و موجودات دیگر پیدا شده، از ترکیب این سه حقیقت است. خداوند انسان آفریده و در وجود انسان، نور و نیروی دانستن قرار داده و در برابر او

موجودات دیگری که معلومات او را تشکیل داده‌اند آفریده. هریک از این سه حقیقت اگر نباشند، علم موجودیت پیدا نمی‌کند. پس در واقع علم خاصیت ترکیب این سه حقیقت است و ما می‌دانیم که اجزاء مرکب اگر نباشند، موجودیت مرکب با نبودن یکی از آن اجزاء از بین می‌رود و از طرفی می‌دانیم که هر مرکبی برای موجودیت خود به هریک از اجزاء خود محتاج است و این احتیاج لازمه ذاتی مرکب است و از طرفی پیدایش اثر، بعد از پیدایش مرکب و اجزاء آن است. پس در واقع ظهور مرکب و اثر ترکیب، بعد از پیدایش تمام اجزاء خواهد بود. می‌خواهیم از طریق یک‌چنین علم و عالم و معلومی، راه به سوی علم خداوند متعال پیدا کنیم.

می‌گوییم اولاً چطور این همه مخلوقات و موجودات طبق یک‌چنین حکمت و نظام، بری و عاری از تصادف و اتفاق بوده و برهانی است روشن بر اینکه آفریننده یک‌چنین علم و عالم و معلومات، بایستی عالم و دانا باشد و اگر عالم نبود، نمی‌توانست در عالم یک اثر علمی از خود داشته باشد. نظام حکیمانه و عالمانه موجودات، برهانی روشن بر علم خداوند متعال است.

سابقاً اشاره کردیم که یک عمل تصادفی و اتفاقی نمی‌تواند توأم با نظام و حکمت باشد، مانند جام شیشه‌ای که به تصادف خرد می‌شود و آن جام دیگری که طبق اراده مهندس به قطعاتی منظم قسمت می‌گردد، قهراً قطعات دوم دلیل است که مهندس، عالم و دانا بوده و قطعات اول یک‌چنین دلالت نخواهد داشت. ما و جهان ما خیلی مرتب و منظم آفریده شده‌ایم. تمام قطعات این عالم روی حساب و علم، ساخته و بریده شده است. قهراً یک‌چنین حساب و نظام، دلیلی است واضح بر اینکه مهندسی که آن‌ها را بریده و ساخته، دانا و حکیم است. پس علم او به دلیل علم ما ثابت و روشن است و اگر عالم نبود، نمی‌توانست آفریننده یک‌چنین جهانی باشد و یا اگر یک عامل تصادفی عالم را به وجود آورده باشد و لازم بود که آن عامل تصادفی هم غیر از موجودات و مخلوقات باشد، عامل تصادف اگرچه لازم نیست عالم باشد، اما لازم است که پیش از وقوع عمل تصادفی، وجود داشته باشد و اگر آن عامل تصادف عالم نبود، نمی‌توانستیم در این عالم به حساب و نظامی برخورد کنیم. نظام عالم همراه بی‌نظمی آفریننده، خود به خود محو و نابود شده بود. پس خدای آفریننده، دانا و حکیم است.

در اینجا دربارهٔ چگونگی خدا و علم او سؤالی دیگر پیدا می‌شود. آیا همان طوری که علم انسان‌ها یک خاصیت عرضی و ترکیبی است که بعد از پیدایش اجزاء سه‌گانهٔ اولیهٔ خود به وجود می‌آید، علم خدا هم چنین است؟ آیا علم او مانند نور و روشنایی ارتباط به ذات مقدسش دارد و خدا از طریق یک چنین ارتباطی به حقایق عالم و آنچه ساخته است مربوط شده است؟ در این صورت، او نیز در علم خود مانند سایر علما و دانشمندان خواهد بود.

در اینجا علم خدا نمی‌تواند غیر از علم انسان باشد بلکه آن علم هم دلیل خواهد بود که از طریق ترکیب در ذات خدا به وجود آمده. همان طور که ما به دلیل حدوث خود، قدم خدا را اثبات کردیم، بایستی به دلیل علم ترکیبی خود، علم ذاتی خدا را اثبات کنیم، زیرا اگر علم خدا هم مرکب از اصول سه‌گانهٔ گذشته باشد، پس یک علمی است حادث که در اثر ترکیب اجزاء پیدا شده و پیش از ترکیب، چنان علمی وجود نداشته است. پس او و علم او هم مانند سایر حوادث است که یا اصلاً بایستی نباشد و یا اینکه مانند ما آفریننده‌ای داشته باشد. هر یک از آثار و خواص ترکیبی وجود ما، دلیل آثار و خواص ذاتی خداوند متعال است. پس علم خدا نمی‌تواند اثری باشد که از ترکیب اجزاء سه‌گانه به وجود آمده باشد. این حالت، منافات با ازلیت خدا دارد. علم خدا همراه خود خدا و به دلیل وجود خدا خواهد بود، یعنی علم خدا عین ذات خدا است. در اینجا علم و عالم و معلوم یک حقیقت بیشتر نخواهد بود. نتیجه آنکه خدا عالم است و علم خدا عین ذات اوست.

#### وحدت ذاتی علم و معلوم

در اینجا سؤالی دیگر پیدا می‌شود و آن این است که اگر علم خدا عین ذات خدا و ذات خدا عین علم او باشد و این علم و عالم، یک هستی و یک حقیقت باشند، لازم‌اش این است که یک چنین عالمی یا اینکه معلومی نداشته باشد و یا اینکه معلومات هم عین علم او و ذات او باشد و لازمهٔ چنین فرض این است که علم و عالم و معلوم، یک هستی و یک حقیقت بیشتر نباشند و یک چنین فرضی برخورد می‌کند به اینکه هستی خلق عین هستی خدا و هستی خدا عین هستی خلق باشد. در ضمن

اثباتِ وحدتِ ذاتیِ علم و عالم و معلوم، وحدتِ ذاتیِ خلق و خالق و مخلوق هم اثبات می‌شود.

نتیجهٔ این فرضیهٔ پشت سرهم همین است که خلق عین خالق و خالق عین خلق باشد و دلیل و مدلول یک حقیقت باشند و اختلاف ذاتی هستی‌ها و دلیل و مدلول‌ها از میان برود. برای اینکه خدا عالم است و علم خدا عین ذات خدا است و این علم قهراً معلومی لازم دارد. معلومات خدا مخلوقات او هستند. اگر این مخلوقات نباشند، چطور برای علم، معلومات پیدا می‌شود و اگر معلومات نباشد، چطور می‌تواند علم خدا موجودیت پیدا کند و اگر علم موجودیت نداشته باشد، لازمه‌اش این است که عالمی که عین آن علم است موجودیت نداشته باشد و یا اینکه همراه علم او معلومات هم باشند و در نتیجه امر دایر است بین دو قضاوت، یا اینکه علم و عالم و معلومات یعنی خلق و خالق و مخلوقات، یک حقیقت باشند و یا اینکه به دلیل عدم مخلوقات، معلومات هم نباشد و به دلیل عدم معلومات، علم نباشد و به دلیل عدم علم، عالم نباشد. پس یا اینکه بایستی خدا نباشد و یا اینکه هستی خدا و وجود او عین هستی خلق باشد.

جواب واقعی آن چیست؟ مگر ما نمی‌دانیم که این مخلوقات حادث‌اند و همین مخلوقات هم معلومات را به وجود آورده‌اند. پس پیش از حدوث مخلوقات، معلومات نبوده و پیش از حدوث معلومات، علم نبوده و آنجا که علم نبوده، عالم نبوده. پس ما بایستی قائل به ازلیت خلق باشیم که در این صورت، احتیاج به وجود خدایی سوای وجود خلق نیست، زیرا هستی خلق ازلی است و لازمهٔ این ازلیت، استغنائی آن از خالق است و یا اینکه همراه حدوث مخلوقات و معلومات، قائل به حدوث علم و عالم باشیم و این هر دو به معنای انکار توحید است.

جواب: از اینکه دانستیم علم و عالم و معلوم در عالم و در انسان خاصیت‌هایی هستند که از ترکیب نیروی علم با ذات انسان و پیدایش معلومات در خارج از این ذات به وجود آمده است، ثابت کردیم که آفرینندهٔ یک‌چنین علم و عالمی نمی‌تواند به علم ترکیبی مجهز باشد، زیرا آنچه در مصنوع از نقص مشاهده می‌شود، در مقابل آنچه که دلیل کمال است، بایستی در صانع باشد. دیگر اینکه یک‌چنین خاصیتی به نام علم، بعد از پیدایش اصول سه‌گانه و ترکیب آن‌ها با هم پیدا می‌شود. بنابراین، یک‌چنین خاصیتی به نام علم، حادث است که اجزاء به وجود آورندهٔ آن، بر خود آن مقدم می‌باشد و با استدلال به

یک چنین علم حادث و مرکب اثبات می‌شود که عامل آفریننده آن بایستی بر آن سبقت داشته باشد، پس حدوث این علم دلالت می‌کند بر قدم علم آفریننده. چنانکه گفتیم نقص مصنوع دلیل کمال صانع است. همچنین ترکیب اصول سه‌گانه برای پیدایش علم، دلیل است بر عدم ترکیب علم آفریننده، زیرا اگر علم آفریننده هم به حدوث و ترکیب باشد، او هم مانند مصنوع خود حادث است و بایستی آفریننده دیگری داشته باشد. پس علم آفریننده بایستی قدیم و غیرمرکب باشد، یعنی علم او در مقابل علم حادث، قدیم و در مقابل علم مرکب، بسیط و مجرد باشد. پس از این راه ثابت شد که علم خدا عین ذات خدا و ذات خدا عین علم خدا می‌باشد و در اینجا ثابت شد که علم خدا نسبت به دو جزء مرکب یعنی علم و عالم، سوا از علم مخلوق است، یعنی علم مخلوق که سه حقیقت بود (نیروی علم و صاحب آن نیرو و معلوماتی که در شعاع علم شناخته شده) نسبت به دو جزء آن (نیروی علم و عالم) یک حقیقت ثابت قدیم بیش نیست و هم ثابت شد که در این امتیاز، علم خدا از حدوث و ترکیب، منزه بوده و علم انسان که حادث و مرکب است ناقص است. برای اینکه شیئی حادث پیش از حدوث خود نمی‌تواند زنده و عالم باشد و شیئی قدیم به دلیل قدم و عدم احتیاج به ترکیب، زنده و عالم است، پس علم و عالم در وجود خدا یک حقیقت است و در وجود انسان دو حقیقت.

در اینجا بحث دیگری دربارهٔ جزء سوم علم یعنی معلومات به وجود می‌آید که آیا آنچنانکه علم و عالم در ذات خدا یک حقیقت بیش نیست، به دلیل همین وحدت حقیقی، معلومات خدا خود به خود پیش از پیدایش خلق مکشوف و معلوم‌اند و یا اینکه ظهور علم الهی مانند علم انسان، متوقف بر ظهور و بروز معلومات است؟

در اینجا بایستی دربارهٔ حقیقت دیگری بحث کنیم و آن بحث پیرامون این موضوع است که یک شیئی از نظر خواص ذاتی چیست و از نظر خواص ترکیبی چه خواهد بود. تغییر هر چیز به دلیل خود چیست و چه می‌باشد و به دلیل غیر خود چه خواهد بود. مثلاً دربارهٔ ماده و جسم می‌گوییم ماده به دلیل خود، حدود است و به دلیل خود، ظلمت است و به دلیل خود، سیاه است و هم به دلیل خود، ساکن و آرام است. این اسم‌ها نام ماده است به دلیل خود. بعد می‌گوییم همین ماده به دلیل نیرویی در وجود خود، متحرک است و به دلیل نور، روشن و رنگین است و به دلیل همان نیرو، حی و

زنده است و این اسم‌ها برای جسم و ماده به دلیل غیر خود است. همین‌طور دربارهٔ خاصیت نور می‌گوییم یک شعاع نور به دلیل خود، رنگ است و به دلیل خود، روشنایی است و به دلیل خود، تابندگی و نیرو است، هرچند ظهور این آثار توقف دارد بر اینکه با ماده ترکیب شود و همین شعاع نور به دلیل ترکیب با ماده، مادهٔ رنگین، مادهٔ روشن، مادهٔ زنده و متحرک می‌باشد. پس ماده به دلیل خود، ظلمت است و نور به دلیل خود، روشنایی است و این دو حقیقت بعد از ترکیب با یکدیگر، جسم زنده و نیرومند به وجود می‌آورند که نور، منشأ پیدایش اثر حیات و نیرو می‌باشد. پس به طور کلی، هرچیز به دلیل خود دارای اثر و خاصیتی می‌باشد و به دلیل ترکیب با غیر خود، اثر و خاصیت دیگری به وجود می‌آورد.

#### اثر ذاتی علم خداوند متعال

ثابت شد که خدا خود، علم است و به دلیل خود، عالم است. آیا این علم و عالم می‌توانند پیش از وجود مخلوقات، معلوماتی هم داشته باشند یا اینکه آن معلومات توقف دارد بر پیدایش مخلوقات؟ می‌گوییم اثر ذاتی وجود خدا حیات و قدرت است و همچنین اثر ذاتی خدا علم و دانش است. در صورتی که اثر ذاتی خدا علم و دانش باشد، لازمهٔ ذاتی علم یعنی کشف معلومات پیش از ظهور و بروز آن‌ها.

ما این حقیقت را دربارهٔ علم خود مقایسه می‌کنیم. آیا علم ما حقایق است که در این عالم، موجود است و قابل مشاهده است یا اینکه ممکن است قسمتی از معلومات ما حقایق باشد که هنوز به وجود نیامده است؟ ما هم اکنون می‌دانیم که روز است. فلان روز از ماه و برج و همین‌طور روز بعد از امروز خود را هم می‌دانیم که چه روزی از ماه و برج خواهد بود. ما در اینجا نسبت به آینده معلوماتی داریم که هنوز در این عالم نیستند و خلق نشده‌اند. همین‌طور دربارهٔ صنایعی که خود می‌سازیم و آن را به وجود می‌آوریم، پیش از پیدایش آن صنعت، شکل و هندسهٔ آن را می‌دانیم و حتی می‌توانیم آن شکل و هندسه را بر روی کاغذ ترسیم کنیم. در اینجا یک مهندس و یک سازنده پیش از آنکه صنعت خود را به منصهٔ ظهور برساند، از شکل و وضع و کیفیت آن از نظر فنی آگاه است، می‌تواند شکل تمام قطعات آن را بر روی کاغذ ترسیم کند. در اینجا مهندس دو نوع معلومات دارد؛ معلومات اول یعنی صنایعی که هنوز آن را به وجود نیاورده و نساخته و فقط خودش می‌داند و خودش به حقیقت آن‌ها آگاه است. و حالا ببینیم معلومات دوم در علم انسان



چیست. آنچه مسلم است هنوز در عالم ظاهر نشده و کسی نمی‌تواند مطالعه نماید، ولی در علم سازنده و مهندس وجود دارد. آیا معلومات علمی حقیقتی سوای علم ذاتی است و یا اینکه این معلومات خاصیت ذاتی علم است؟ اگر معلومات علمی حقیقتی سوای علم باشد، پس آن حقیقت در کجاست و چطور با علم ذاتی انسان ترکیب شده که پیش از ظهور آن‌ها به وجود آن پی برده است؟ پس بایستی اعتراف کنیم که آن معلومات، عین علم است و علم، عین همان معلومات است.

در اینجا درباره علم انسان سؤال دیگری پیدا می‌شود که اول بایستی آن سؤال را مطرح کرده جواب آن را بدهیم و سپس درباره علم خداوند متعال سخن بگوییم. و آن سؤال این است که در صورتی که معلومات علمی خاصیت ذاتی علم باشد بایستی به محض پیدا شدن یک چنین اقتضایی به نام نیروی علم، آن معلومات در فکر انسان پیدا شود و لازمه پیدایش معلومات علمی همراه علم این است که به محض پیدایش نیروی علم، اول تمام معلومات به وجود آید و ثانیاً برای انسان عارضه‌ای از قبیل جهل و فراموشی پیدا نشود، زیرا تا وقتی که نیروی علم در وجود انسان است، خاصیت ذاتی آن نیرو که همان معلومات علمی است بایستی همراه علم انسان وجود داشته باشد و ما به طریق حس و مشاهده می‌بینیم که نیروی دانستن در ماست و خواص ذاتی این نیرو که معلومات علمی باشد وجود ندارد، مگر وقتی که آموزگاری همان معلومات علمی را هم به ما تذکر دهد و در حافظه ما قرار گیرد. چطور می‌شود معلوماتی که احتیاج به تذکر آموزنده داشته باشد خاصیت ذاتی علم باشد؟ اگر معلومات ما خاصیت ذاتی علم بود، احتیاج به تذکر نداشت و همراه پیدایش نور علم در وجود ما، پیدا می‌شد و ما برای همیشه اولاً به تمام حقایق دانا بودیم و ثانیاً عروض جهل و نسیان بر وجود ما امتناع داشت. پس در اینجا بایستی بگوییم که نیروی علم در وجود انسان لازمه ذاتی ندارد، برای اینکه اگر معلومات علمی از لوازم ذاتی علم انسان بود، همراه علم به وجود می‌آمد و بعد از پیدایش علم، به تذکر و یادآوری محتاج نبود.

پس بر پایه اینکه انسان به نیروی علم مجهز است و باز هم معلومات او قابل کم و زیاد شدن می‌باشد، دلیل اینکه جهل و نسیان بر وجود او عارض می‌شود چیست؟ یا بایستی بگوییم که معلومات علمی، غلط و محال است و هرچه هست همین معلومات خارجی و تذکری می‌باشد و یا اینکه انسان، مجهز به نیروی علمی که سوا و جدا از

آشنایی به مخلوقات خدا باشد نیست و در گذشته ثابت کردیم که علم انسان ترکیبی از سه حقیقت است: ۱. خود انسان ۲. نیروی دانستن ۳. معلومات تذکری و یا موجودات خارجی

### پیدایش علم در وجود انسان

در اینجا می‌گوییم که علم انسان ترکیبی است از این سه قسمت:

۱- انسان در ذات خود، جسم و ماده‌ای فاقد حیات و نیرو و معلومات است

۲- پیدایش نیروی حیات و علم

۳- آشنایی انسان به کمک این نیرو به معلومات ذهنی و خارجی

ترکیب انسان از این سه حقیقت، غیرقابل انکار است ولی در اینجا می‌توانیم از باب نمونه ثابت کنیم که خاصیت ذاتی علم، آشنایی به معلومات است پیش از آنکه در خارج ظاهر شود، چون علم انسان عرضی و اکتسابی است همان معلومات هم به عرض و اکتساب پیدا می‌شود و این تذکر و اکتساب از باب احتیاج نیروی علم نیست بلکه از باب احتیاج ذات انسان به این نیرو و لوازم ذاتی آن است. برای نمونه می‌بینیم جسم در ذات خود تاریک است ولی در اثر تعلق نور و روشنایی، روشن می‌گردد. در اینجا نور به ذات خود روشن است ولی جسم تیره، به این روشنایی و آنچه به وسیله نور کشف می‌شود محتاج است. نور به ذات خود آنچه برابر او است کشف می‌کند ولی جسم به کمک نور و روشنایی، آن مکشوفات را پیدا می‌کند. ذات انسان مانند جسم بوده و نیروی علم و دانش مانند نور است. اگرچه علم به خاصیت ذاتی خود، به معلومات، پیش از وقوع آن آگاه است ولی آگاهی انسان به معلومات، به خاصیت ذاتی خود نیست بلکه به کمک نیروی علم است که خدا در ذات او قرار داده است. انسان بایستی به نیروی علم مجهز گردد و به کمک این نیرو به معلومات آگاه شود تا به خاصیت آن علم هم مجهز گردد و چون این خاصیت، خاصیت تعلق و ترکیبی است، ممکن است جزء مرکب در ذات خود کامل باشد ولیکن ترکیب با آن جزء به نحو کامل انجام نگیرد و ترکیب ناقص باشد و بر اثر نقص ترکیب، پیدایش نتیجه هم به طور ناقص انجام گیرد، یعنی دو جزء مرکب لازم نیست تمام آثار ذاتی خود را با یکدیگر مبادله کنند. ذات انسان با نیروی علم ترکیب می‌شود. در این ترکیب، قسمتی از خواص ذاتی علم، آن هم به تدریج، در ذات انسان به وجود می‌آید و چون این خاصیت، اثر ترکیبی است، کم‌کم خواص ذاتی نیروی علم در ذات انسان قرار

می‌گیرد. نتیجه اینکه برای نمونه همین قدر کافی است که آن عالم به کمک دانش خود می‌تواند به حقایق، پیش از ظهور آن آگاه گردد هرچند این آگاهی موکول به تعلیم و تذکر باشد. همین قدر ثابت می‌شود که معلومات، منحصر به مخلوقات و موجودات خارجی نیست و ممکن است قسمتی از معلومات، حقایقی باشد که هنوز در خارج پیدا نشده است. و حالا اینکه می‌توانیم آن را معلومات علمی نام‌گذاری کنیم، دربارهٔ انسان به دلیل فکر و تذکر پیدا می‌شود و دربارهٔ علم خدا محتاج به فکر و تذکر نیست. پس به طور کلی می‌گوییم: هرچیز در عالم لوازم ذاتی دارد که قابل انفکاک از آن ذات نیست، چون علم و قدرت و حیات خدا یک حقیقت بیش نیست. از لوازم ذاتی علم خدا کشف معلومات است پیش از آنکه احتیاج به تذکر داشته باشد و یا در خارج ظاهر گردد. این حقیقت، اثر ذاتی علم است. علم یعنی دانستن پیش از توانستن. قدرت یعنی توانستن بعد از دانستن. همه جا دانایی بر توانایی مقدم است و از لوازم ذاتی دانایی، آشنایی به مقدرات و معلومات است پیش از آنکه در خارج ظاهر شوند و مورد تعلق علم و قدرت قرار گیرند. خداوند به خودی خود و به ذات خود، دانایی است و به دلیل همان دانایی، علم به تمام معلومات دارد و آن معلومات، پیش از ظهور در خارج، خاصیت ذاتی علم است، نظیر ابعاد ثلاثه برای اجسام و نظیر رنگ و روشنایی برای نور و نظیر قدرت تحریک و تحرک برای نیرو. همان‌طور که جسم به خاصیت ذاتی خود، ابعاد است و نور به خاصیت ذاتی خود، روشنایی است، علم خدا هم به خاصیت ذاتی خود، کشف معلومات است پیش از آنکه در خارج ظاهر گردد. لذا دربارهٔ وصف علم خدا گفته‌اند: *عِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ كَعِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ.*

در اینجا حکمت و فلسفه، موجودات عالم را پیش از ظهور در خارج، به نام «اعیان ثابت» معرفی می‌کند و می‌گوید آنچه در خارج به وجود آمده و ظاهر گشته، عین آن و هستی آن، پیش از ظهور، در ذات مقدس خداوند متعال بوده، مانند وجود هستی قطره در دریا و هستی لمعه نور در مبدأ نور و روشنایی و مانند هستی افعال مشتقه در مصادر اولیه، و این هستی‌ها پیش از ظهور و پیش از آنکه نسبت به یکدیگر امتیازی پیدا کنند و به نامی خوانده شوند، در علم خدا یعنی در ذات خدا ثابت‌اند و خدا آن هستی‌ها را که عین علم است و عین عالم است و عین معلوم است، طبق همان عینیت ذاتی و انیت وجودی، در عالم ظاهر می‌سازد و از طریق همان اعیان ثابت، در ذات مقدس

خود علم به خصایص موجودات و مخلوقات دارد، چنانکه دریا از طریق ذات خود به قطراتی که از آن جدا می‌شود آشنایی دارد.

در اینجا یکی از فلاسفه در یکی از کتاب‌های فلسفه خود، درباره هستی‌های خلق در علم خالق، چند بیت اشعار فارسی می‌گوید که عینا آن را نقل می‌کنیم. او درباره بودن انسان در علم خدا چنین می‌گوید:

آن روز که بود ما نبودی      بود تو ز ما جدا نبودی  
تا بود تو بود بود ما بود      کی بود که بود ما نبودی

در اینجا کلمه بودن به جای کلمه کون و وجود استعمال شده است (کان: بود، یکون: می‌باشد) این جملات در فلسفه قدیم پیش از اسلام به معنای وجود هستی‌های خلق است در هستی خالق. نظر به اینکه فلسفه (آنچنانکه در کتاب توحید مفصلاً شرح داده شد) مخلوقات را به نمایش و عرض می‌شناسد و ذات مقدس خدا را به وجود و هستی معرفی می‌کند و می‌گوید نمایش و عرض که همان ماهیت‌ها و وجود خلق است، بر وجود و هستی که حقیقت وجود خالق است استوار می‌باشد و می‌گوید وجود به ذات خود تجلی می‌کند و از آن تجلی این همه نمود و نمایش به نام مخلوق پیدا می‌شود. روی این حساب، اعیان ثابته در نظر فلسفه، هستی‌های خلق است در هستی خالق، مانند هستی‌های قطره در دریا و هستی‌های خشت‌ها در گل‌ها و این هستی‌ها نظر به اینکه حدودی و امتیازی ندارند و فاقد ماهیت و شیئیت خصوصی می‌باشند، عین هستی خالق و هستی خالق عین هستی مخلوق می‌باشد. در اینجا علم و عالم و معلوم را یک واحد بسیط و مجرد دانسته‌اند و گفته‌اند علم، همان وجود و وجود، همان علم و این علم و وجود، همان هستی‌های خلق است پیش از آنکه بروز و نمایش پیدا کند و این فرضیه‌ها در فلسفه قدیم پیش از اسلام، بر مبنای همان وحدت وجود است که در بعضی از مذاهب و ادیان پیدا شده است.

وحدت علم و عالم و معلوم از نظر فلسفه و اسلام

وحدت علم و عالم و معلوم بر مبنای فلسفه، از وحدت علم و عالم و معلوم بر مبنای توحید اسلام جدا است. چنانکه بیان شد، در ذات مقدس خداوند متعال، علم و عالم و معلوم، یک حقیقت است. علم یعنی خدا، عالم یعنی همان خدا، معلومات علمی هم یعنی همان خدا و این سه نام برای یک حقیقت، از فرضیه فلاسفه جدا می‌باشد. فلسفه

می‌گوید هستی یکی بیش نیست و همان هستی در نمایش، به میلیاردها فرد و نوع ظاهر می‌شود. همه این انواع و افرادِ ظاهر شده، در حدود و امتیازات، خلق‌اند و در هستی، خالق‌اند و می‌گویند خلق با خالق در هستی، مشترک و در بروز و نمایش، مختلف می‌باشند. پس آن‌ها می‌گویند که مخلوق به هستی خود، عین هستی خالق است، چنانکه قطره به دلیل آب عین همان اقیانوس، و چون این هستیِ خلق عین هستی خالق است، خالق به دلیل خودشناسی، خلق خود را می‌شناسد همچنانکه اقیانوس به دلیل آب‌شناسی، هستی قطرات را می‌داند و این هستی‌ها در وجود، اعیان ثابت هستند. پس وحدت علم و عالم و معلوم بر مبنای فلسفه مانند وحدت آب دریا با قطرات در پیدایش معانی اقیانوس می‌باشد.

و اما وحدت این سه کلمه در ذات خدا بر مبنای توحید اسلام چنین است که خداوند در ذات خود مجرد است و از تجزیه و تبعیض کمی و کیفی منزّه و مبرا می‌باشد و این هستی به ذات خود، قائم و به ذات خود، متکی است و به ذات خود، علم و به ذات خود، قدرت است. همان‌طور که خدا در ذات خود علم است، در ذات خود آشنایی به معلومات یعنی آشنایی به مخلوقات است. مخلوقات به وجود علمی خود در ذات خدا هستند نه اینکه به هستی خود در ذات خدا باشند و آن معلومات علمی، عین علم و از لوازم وجود علم است. پس مخلوقات خداوند تبارک و تعالی به معنای موجودات خارجی، به تمام هستی‌ها، از علم خدا جدا هستند و این‌ها وجودات علمی است که خدا در عالم ظاهر ساخته، یعنی خلقی ساخته و نیروی علمی به وجود آورده و آن نیرو را به بندگان خود عنایت می‌کند و بر اساس آن نیرو، بندگان خدا علم به مخلوقات پیدا می‌کنند. آنچه اکنون در عالم هست و قبل از این هم بوده، همه آن‌ها معلومات خارجی خداوند متعال هستند و معلومات به این معنا یعنی مخلوقات به تمام مراحل وجودِ هستی خود، از هستی خدا جدا و سوايند و این هستی‌های خلق و مخلوقات، از لوازم ذاتی علم خدا نیستند تا در نتیجه از لوازم وجود خدا باشند. در اینجا عالم یعنی خدا، از معلومات خود یعنی از هستی‌های خلق جدا است. معلومات به این معنی حادث‌اند. خدا و علم ذاتی خدا قدیم است. عالم یعنی خدا. معلومات یعنی لوازم وجودی آن‌ها. دو هستی و دو حقیقت‌اند، جدا و ممتازند که یکی از آن‌ها هستی خلق و دیگری هستی خالق. هستی خلق، حادث و هستی خالق، قدیم است. در اینجا بین

ذات خدا و ذات خلق واسطه‌ای سوای ذات مقدس وجود ندارد، برای اینکه خدا خود، علم است و علم به معنای کشف است. پس خدا به ذات خود آنچه هست می‌بیند و به دلیل همان دیدن می‌داند و می‌شناسد. انسان در ذات خود حقیقتی جدا از علم و دانش است و این انسان که ذاتا تیره و ظلمانی است و ذاتا جهل و ناتوانی است، برای ارتباط به مخلوقات و کشف موجودات عالم، به نیرو و قدرتی سوا و جدا از وجود خود محتاج است تا به کمک آن نیرو و قدرت بتواند جنبش و حرکتی داشته باشد و به کمک همان نیرو بتواند با معلومات خود تماس و رابطه پیدا کند. پس انسان و علم و معلومات خارجی، سه حقیقت هستند که با یکدیگر جمع و ترکیب می‌شوند و انسان برای کشف معلومات، نیروی علم لازم دارد و بدون واسطه چون در ذات خود ظلمانی است نمی‌تواند خود و غیر خود را ببیند و بداند، ولی ذات مقدس خداوند متعال، خود علم است و چون ذاتا علم است ذاتا کشف است. پس او برای ارتباط به معلومات به معنی مخلوقات و موجودات خارجی، واسطه لازم ندارد. در این علم، یعنی علم خدا، معلومات یعنی موجودات عالم که از نظر هستی دو حقیقت بیش نیستند؛ یکی به نام هستی خالق و دیگری به نام هستی مخلوق.

و اما ذات مقدس خدا و معلومات علمی خدا یک حقیقت بیش نیست و این معلومات علمی به معنای علم به وجود خلق و هستی‌های خلق است، پیش از آنکه آن هستی‌ها ساخته شود و به وجود آید. در اینجا معلومات علمی همان لوازم ذاتی علم است که عین وجود خداوند متعال می‌باشد. پس اعیان ثابت بر مبنای توحید اسلام، یعنی علم خدا به حقایق هستی‌ها پیش از آنکه آن هستی‌ها به وجود آید، نظیر علم مهندس به ساختمان‌ها و مصنوعات که بعد از این آن‌ها را خواهد ساخت. بر مبنای توحید اسلام و قرآن، انسان و موجودات، به وجود علمی در ذات خدا بوده است، سپس به هستی و حدود و عوارض خود در عالم ظاهر گشته‌اند. یک‌چنین معلوماتی برای علم خدا غیر از معلوماتی است که فلسفه آن را دانسته و مطرح کرده است. فلسفه می‌گوید موجودات به اصول و وجودات اولیه در ذات خدا هستند، مانند وجود قطره در دریا. توحید اسلام می‌گوید موجودات به وجود علمی خود در ذات خدا بوده‌اند، مانند وجود علمی ساختمان در ذهن مهندس و وجود علمی مصنوعات در فکر صانع و این دو فرض کاملا از یکدیگر جدا و ممتاز است.

## فصل پنجم

### فرق بین فرضیه‌های علمی فلسفه و فرضیه‌های علمی اسلام

۱. بر مبنای فلسفه، هستی خالق عین هستی خلق است و هستی خلق عین هستی خالق است و وجود هستی‌های خلق در هستی خالق، به معنای معلومات علمی خدا و به معنای اعیان ثابت می‌باشد. لیکن بر مبنای توحید اسلام، هستی‌های خلق از هستی خالق جدا است و این دو هستی با یکدیگر تباین وجودی دارند. خلق به تمام وجود و ماهیت، معلومات خارجی خدا است و پیش از این، هستی‌ها معلومات علمی خداوند است.

۲. فلسفه، ذات مقدس خدا را در هستی، عین هستی خلق می‌داند و قائل به تنزیه هستی خالق از هستی خلق نیست، لیکن توحید اسلام هستی ذات خدا را از هستی مخلوق جدا و منزه می‌داند.

۳. فلسفه و وحدت وجود ارتباط هستی خدا را به هستی خلق از طریق اشتراک وجود و وحدت وجود می‌داند. می‌گوید خدا به این دلیل عالم به خلق است که خلق از نظر وجود و هستی، نمونه وجود خدا و عین آن است چنانکه دریا از طریق درک خاصیت آب خود، آشنا به خاصیت آب قطرات است و این ارتباط از نظر اشتراک وجود است. لیکن توحید اسلام ارتباط علم خدا را به هستی مخلوقات، از طریق کشف و مشاهده می‌شناسد. می‌گوید چون خدا ذاتا علم است و خاصیت وجودی علم کشف معلومات است، خداوند از طریق یک‌چنین خاصیت وجودی، به حقایق موجودات و مخلوقات آگاهی پیدا می‌کند. مثلا خداوند متعال در انسان درد و آلم به وجود می‌آورد، آتش می‌سازد و انسان را با آن می‌سوزاند. در اینجا خدا می‌داند که انسان به چه دردی مبتلا شده. انسان‌های دیگر هم می‌دانند که این آدم سوخته شده به چه دردی مبتلا شده. علم خداوند متعال به یک‌چنین عذابی که به وجود آمده از طریق کشف و مشاهده است، یعنی او فقط می‌داند که آتش‌ها با گوشت‌های تن انسان چه می‌کند و می‌داند که انسان از این آتش‌ها چه درد و سوزشی پیدا می‌کند، ولی علم انسان به وجود یک‌چنین عذاب از طریق تألم و تأثر است و از طریق داشتن نمونه آن عذاب است. یعنی انسان خود می‌سوزد و از طریق سوختن، عذاب سوختن را می‌داند، لیکن خداوند متعال خود نمی‌سوزد. منزه است از اینکه تأثیر و تأثری در وجودش راه پیدا کنند، ولی صرفا از طریق دانایی از وجود یک‌چنین عذابی آگاه است و آن را می‌سازد و به وجود می‌آورد. همان طوری که بدون سوختن، حقیقت آن را می‌داند، بدون ارتباط هستی وجودی با هستی خلق، حقایق وجود خلق را می‌داند. یک‌چنین علمی



که علم ذاتی خداوند متعال است مانند ذات خدا قابل تجزیه و تبعیض نیست. کم نیست تا زیاد شود و زیاد نیست تا کم گردد. همراه وحدانیت ذاتی خدا چیزی زیاد یا کم نمی‌شود، لیکن معلومات خارجی یعنی موجودات و مخلوقات، دائماً در معرض تغییر و تغیر و در معرض کسری و فزونی می‌باشند. همان‌طور که خدا در ذات خود کفو و نمونه‌ای ندارد، در علم و دانش ذاتی خود هم کفو و نمونه‌ای ندارد.

#### کیفیت علم خدا و انسان به معلومات

در اینجا لازم است بحثی دیگر مطرح گردد و آن کیفیت علم خداوند متعال به معلومات و کیفیت علم انسان به همین معلومات است. آیا ارتباط خداوند متعال به حقایق معلومات نظیر ارتباط علم انسان است و یا اینکه این دو ارتباط با یکدیگر فرق بسیار دارند؟ ابتدا معلومات را از نظر کلی و جزئی بررسی می‌کنیم تا در نتیجه، علم به کلیات و علم به جزئیات از یکدیگر جدا و ممتاز شوند. ما می‌دانیم که تمام موجودات عالم و اجزائی که قابل اشاره و شماره هستند، با یکدیگر یک جهت اشتراک و یک جهت اختلاف دارند که در آن جهت مشترک، همه با هم یک هستی و یک حقیقت‌اند و در آن جهت اختلاف، از یکدیگر جدا می‌باشند. مثلاً انسان و حیوانات در حیوانیت که نیروی درک و احساس باشد مشترک‌اند و از نظر شکل و قیافه و کمی و زیادی درک و معلومات با یکدیگر اختلاف دارند. همین‌طور انسان و حیوانات و نباتات در خاصیت نماء و قوه نامیه با یکدیگر مشترک‌اند، زیرا همه مثل هم و مانند هم رشد ذاتی و بدنی دارند. همه با هم می‌رویند و بزرگ می‌شوند و باز هر کدام از نظر شکل و خصوصیات دیگر، امتیازات مخصوص به خود دارند. همین‌طور جمادات و نباتات و حیوانات و تمام ذرات و کرات عالم و به طور کلی آنچه در عالم قابل شماره و اشاره است، در جسمیت مطلق که همان جوهره وجود باشد با یکدیگر مشترک‌اند و همان جسم مطلق و یا جوهر فرد وجود آن‌ها در هر نوعی، امتیازات مخصوص به خود پیدا می‌کند. از این راه، همه موجودات و مخلوقات نسبت به یکدیگر جهت اشتراک و جهت اختلاف پیدا کرده‌اند. درک جهت وحدت همه این موجودات را علم کلی می‌گویند و درک امتیازات و جهات اختلاف را علم جزئی می‌نامند. از این راه، دو عنوان کلی و جزئی در عالم راه یافته است و می‌گویند اشیاء به حالت اشتراک و کلیت، نامتناهی و به حالت اختلاف و جزئیت، متناهی می‌باشند و می‌گویند جزئیات به حساب مفهومی و به حساب هستی

اول، عین کلیات می‌باشند و به حساب حدود و خصوصیات دیگر، جزئی می‌باشند. در این صورت می‌گویند انسان از طریق کشف حقایق کلی در جزئیات، می‌تواند به تمام هستی‌ها و جزئیات مربوط به آن‌ها آگاه شود، ولیکن از طریق درک جزئیات به خصوصیت جزئی، نمی‌تواند به کلیات و جزئیات دیگر آگاه شود. در اینجا یک قاعده کلی به وجود آورده‌اند که در منطق می‌گویند: الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً، یعنی افراد و جزئیات، انسان را به افراد و جزئیات دیگر آگاه نمی‌کند و با همین افراد و جزئیات، از طریق درک نمی‌توان به حقایق کلی آگاه شد. صحت این قاعده بر مبنای این است که تمام موجودات و مخلوقات عالم، با امتیازات وجودی و خصوصیات فردی خود، نسبت به یکدیگر تباین دارند و قابل اجتماع نیستند. روی این تباین نمی‌شود از درک امتیازات و خصوصیات یک فرد به امتیازات و خصوصیات فرد دیگر پی برد، زیرا متباینین به دلیل تباین، هر کدام از دیگری جدا می‌باشند و نمی‌توانند معرف یکدیگر باشند. به این حساب، همه می‌دانند و دانسته‌اند که از طریق کشف امتیازات یک فرد، نمی‌توان به امتیازات فرد دیگر آگاه شد، ولی از طریق درک حقایق کلی می‌توان به حقایق اجزاء آگاهی پیدا کرد. یعنی اگر بتوانیم جهت اشتراک دو فرد یا هزاران فرد را بشناسیم، به دلیل شناسایی آن جهت می‌توانیم تمام افرادی که از آن حقیقت کلی به وجود می‌آیند، به آن حصه اشتراکی که نسبت به یکدیگر دارند بشناسیم. مثلاً ما دو یا چند نفر انسان را می‌بینیم که روی دو پا راه می‌روند و به قدرت بینایی و دانایی مجهزند. همه این افراد در جهت دانایی و بینایی، به اصطلاح در جنس و فصل کیفی حیوانیت و انسانیت، یکی هستند. از طریق آشنایی به این حقیقت مشترک می‌توانیم از حقیقت تمام انسان‌های گذشته و آینده به میزان جهت اشتراکی که با یکدیگر دارند آگاه شویم. همه انسان‌ها را به اعتبار جهت مشترک، نوع می‌خوانند و آن جهت مشترک را از نظر مفهوم، کلی می‌دانند و همین انسان‌ها را به دلیل جهت امتیازی که با یکدیگر دارند فرد می‌خوانند و آن را از نظر مفهوم، جزئی می‌دانند. در اینجا می‌گویند ارتباط انسان به حقایق عالم و به موجودات گذشته و آینده، از طریق کلیات و درک جهت اشتراک است، یعنی ما فقط می‌توانیم بدانیم اجسام آینده و گذشته از نظر جسمیت چیست و همین‌طور نباتات و حیوانات گذشته و آینده از نظر قوه نباتیه و حیوانیه چیستند. روی همین قاعده، از طریق اشتراک هستی‌ها نسبت به یکدیگر و جهت اشتراکی که موجودات با یکدیگر دارند می‌توانیم به هستی‌های مشترک آگاه شویم، ولی به دلیل

این آگاهی نمی‌توانیم به خصوصیات اجزاء و امتیازات افراد موجود در زمان و یا گذشته و آینده آگاه شویم. پس کلیات، به حقیقت برای انسان معلوم‌اند و قابل درک می‌باشند ولیکن جزئیات، به خصوصیات و امتیازات فردی، در نظر انسان معلوم نیستند و قابل درک نمی‌باشند و این ارتباط علمی، از نظر وحدت در جهت اشتراک موجودات می‌باشد؛ یعنی چون انسان خود فردی از کلیات است و در نتیجه از حقایق هستی همه افراد سهمی دارد، از طریق این سهم و دارایی، به حقایق نظیر آن آگاهی پیدا می‌کند. لذا از طریق ارتباط حقیقت خود به حقایق سایر موجودات، به حقیقت آن‌ها پی برده ولی نمی‌تواند امتیازات فردی و خصوصیات آن‌ها را بشناسد. پس درک انسان از کلیات به کلیات است و نمی‌تواند از جزئیات به جزئیات و یا از کلیات به جزئیات آگاهی پیدا کند.

آیا علم خدا به حقایق هستی موجودات عالم نظیر علم انسان و یا اینکه ارتباط علمی خدا به حقایق هستی، از ارتباط علمی انسان به آن حقایق و هستی جدا می‌باشند؟ عده‌ای از فلاسفه چنین نظر داده‌اند که خداوند از طریق کشف حقایق کلی، به جزئیات جزئی و افراد، آگاه شده و علم خدا به جزئیات، از طریق ارتباط به کلیات است، آنچنانکه اگر جزئیات و افراد موجود جهت مشترکی نداشته باشند و نتوانند در کلیت شریک و سهیم باشند، خدا نیز نمی‌تواند امتیازات خصوصی و فردی را بشناسد. عده‌ای دیگر چنین نظر داده‌اند که اصلاً خداوند متعال به خصوصیات جزئی و امتیازات فردی آگاهی ندارد، زیرا او فقط مانند انسان حقایق کلی را می‌داند و او برای به وجود آوردن جزئیات، همان حقایق کلی و هستی را واسطه قرار می‌دهد. می‌گویند این حقایق کلی و هستی‌های مشترک است که افراد و اجزاء را به وجود می‌آورد و آن‌ها را ساخته و مهندسی می‌کند. لیکن خداوند این اجزاء و افراد را به امتیازات خصوصی و فردی نمی‌شناسد و آن‌ها را به وجود نیاورده است و ارتباط علم خدا به حقایق هستی عالم و یا به خصوصیات اجزاء و افراد، از طریق اشتراک هستی خود با هستی خلق می‌باشد و می‌گویند خدا به این دلیل به هستی‌ها آگاهی دارد که آن هستی‌ها سهمی از هستی خود او می‌باشد، چنانکه انسان از طریقی که وجود خودش سهمی از حقایق کلی و هستی می‌باشد، به آن کلیات و هستی‌ها آگاهی یافته است. پس بر مبنای فرضیه و نظریه آن‌ها، ارتباط علم خدا به معلومات، از طریق اشتراک هستی آن

معلومات به هستی خداوند متعال است. چون دو هستی یک حقیقت هستند، به حقیقت یکدیگر آگاهی پیدا کرده‌اند. روی این حساب، تمام حقایق جزئی با حقیقت ذات خدا اشتراک هستی و وجودی دارد و به حساب وجود و کلیت، معلومات عین علم و علم عین معلومات می‌باشد، آنچنانکه هستی انسان، عین هستی تمام انسان‌هاست و هستی تمام انسان‌ها و موجودات دیگر، عین هستی انسان می‌باشد. ولی توحید اسلام با یک‌چنین فرضیه‌ها مخالف بوده و آن را غلط و باطل و بلکه عقیده به آن را کفر می‌شناسد.

اسلام می‌گوید: خداوند متعال به تمام هستی خود، از هستی غیر خود، جدا و ممتاز است. خلق در هستی‌های خود نمی‌توانند جهت اشتراکی با هستی خدا داشته باشند. خدا با خلق خود، اشتراک هستی و وجودی ندارد. بنابراین، هستی خدا با هستی خلق مانند هستی دو انسان یا دو حیوان نسبت به یکدیگر نیست. خدا به تمام حقایق وجودی خود، از حقایق وجود خلق، جدا و ممتاز است. هیچ نمونه‌ای از هستی خدا در هستی خلق نیست. همچنین نمونه‌ای از هستی خلق در هستی خالق وجود ندارد. پس خدا و خلق با یکدیگر تباین هستی دارند: **لَنْ يَكْفُرَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقًا مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ**.<sup>۵</sup> بنابراین، ارتباط علم خدا به معلومات و مخلوقات از طریق مشارکت هستی خدا با هستی مخلوقات نیست بلکه از طریق کشف آن هستی‌ها و کشف فروع آن هستی‌ها برای ذات مقدس می‌باشد. خداوند متعال به علم ذاتی خود پیش از آنکه خلق را بیافریند به وجود آن‌ها آگاه است، زیرا علم خدا عین ذات خداست و به دلیل علم ذاتی بایستی به معلومات آگاه باشد و اگر به علم ذاتی خود، معلومات را پیش از وقوع آن‌ها در خارج نداند، لازمه‌اش این است که آن علم، جهل باشد، زیرا علم به معنای کشف معلوم است و در صورتی که معلوم در نظر علم، مکشوف و روشن نباشد لازمه‌اش این است که علم بدون معلوم باشد و علم بدون معلوم با جهل مساوی است؛ چنانکه از شما پرسند آیا شما می‌دانید در خانه شما چیست؟ آیا شما می‌دانید چند نفر فرزند دارید؟ آیا شما از دوستان خودتان خبر دارید؟ و آن وقت شما در جواب همه این سؤالات بگویید نمی‌دانم و من فقط استعداد دانستن دارم ولیکن چیزی نمی‌دانم. در این صورت خواهند گفت که شما چون نمی‌دانید پس جاهل هستید. همین‌طور از یک مهندس و طبیب اگر پرسند آیا شما به نقشه ساختمان‌ها که در آینده

می‌سازید آگاهید و آیا شما اقسام دارو و مرض‌ها را می‌شناسید؟ در جواب می‌گوید من استعداد دانستن دارم ولیکن هیچ یک از این‌ها را نمی‌دانم. به او می‌گویند پس علم با جهل مساوی است، زیرا شما هم مانند آن جاهل، نمی‌دانید و آگاهی ندارید. بنا بر دلایل، خاصیت ذاتی علم، کشف معلومات است پیش از آنکه در خارج ظاهر گردد. به همین حساب خاصیت علم ذاتی خداوند متعال، خداوند چون به ذات خود، علم است و علم عین وجود خداوند متعال است، به همان دلیل علم ذاتی، همه حقایق و همه معلومات را پیش از وقوع می‌داند. و ما ثابت کردیم که معلومات ذاتی عین ذات است، ازلا و ابداً همراه علم خداوند متعال هست، زیرا اگر از ازل معلومات و حقایق آینده را نداند، لازمه‌اش این است که جاهل به آینده و جاهل به حقایق باشد، با اینکه اول ثابت کردیم خداوند به ذات خود عالم است و علم اثر ذاتی خداوند متعال است. پس به همان دلیل علم، معلومات را پیش از وجود می‌داند و بر مبنای همان علم ذاتی، آنچه می‌خواهد به وجود می‌آورد و تمام موجودات عالم را می‌سازد و بعد از آنکه موجودات را ساخت، به دلیل کشف همان موجودات، به وجود آن‌ها آگاهی دارد، زیرا هر چه هست خدا به وجود آورده و در نظر خدا مکشوف است.

انسان اگر بخواهد به حقایق معلومات آگاهی پیدا کند، پیدایش این آگاهی منوط به این است که نمونه‌ای از آن حقیقت در ذات انسان باشد تا از طریق مقایسه آن نمونه، به حقیقتی که نمونه آن را در اختیار دارد آگاه شود. اگر بخواهیم بدانیم حرکت یعنی چه، بایستی حرکتی در ما به وجود آید و همین‌طور اگر بخواهیم به معنای سکون و آرامش آگاهی پیدا کنیم، آن سکون و آرامش بایستی در وجود ما ظاهر شود. همین‌طور مصنوعات و منظورات بایستی هر کدام اثری در وجود ما به وجود آورد تا بر مبنای همان اثر، به حقیقت آن‌ها آگاه شویم. پس از طریق برخورد موج هوا به سامعه خود، اثری در سامعه پیدا می‌شود و مغز ما آن را ضبط می‌کند. همین‌طور انعکاس از مرئیات در باصره ما پیدا می‌شود و آن انعکاس را باصره ما حفظ می‌کند و ملموسات و مذوقات، همه این‌ها از طریق تأثیر و تأثر است.

ولی آیا علم خداوند به یک‌چنین محسوسات و ملموسات از طریق تأثر است و یا از طریق کشف است؟ انسان‌ها سخن می‌گویند، پرندگان ترنم می‌کنند و این همه امواج از طریق رادیو و تلویزیون و حوادث دیگر در عالم پیدا می‌شود. افکار انسان به این

حوادث برخورد کرده و آنها را ضبط می‌کند و آگاهی به دست می‌آورد. خدا چطور این حوادث را می‌داند؟ آیا امواج سخنان انسان و آواز پرندگان به ذات مقدس خدا برخورد می‌کند و از طریق برخورد، آگاهی حاصل می‌شود؟ یک‌چنین برخورد بین خلق و خالق محال است، زیرا که در کتاب توحید ثابت کردیم که هستی خدا با هستی خلق تباین دارد و دو شیئی متباین قابل برخورد به یکدیگر نیستند. وقتی دو شیئی با یکدیگر برخورد می‌کنند که سنخ یکدیگر و از جنس هم باشند و اگر چنین سنخیتی نباشد، برخورد هم پیدا نمی‌شود، مانند برخورد نور به نور و هوا به هوا و امثال آنها. اگر امواج و حوادث یک برخوردی به ذات مقدس خدا داشته باشند، لازمه‌اش این است که وجود خدا از جنس وجود خلق باشد و بین وجود خدا و خلق تزاخم و تعانی به وجود آید و این معانی با وجود خداوند متعال منافات دارد. خداوند در خلق خود نمونه و کفوی ندارد و ذات مقدس او از مشابَهت به مخلوقات منزّه و مبرا است و از این جهت که برای ذات مقدس نمونه و کفوی در عالم خلق پیدا نمی‌شود، بین هستی‌های خلق و هستی خدا تزاخم و برخوردی به وجود نمی‌آید. پس علم خدا به حقایق معلومات، از طریق برخورد آن معلومات به ذات خدا نیست بلکه از طریق کشف آن معلومات است. یعنی امواج سخن و امواج نظر و دیدن و امواج خاطر و نیت‌ها، همه برای خدا کشف است. حرکات جوهری اتم‌ها و جذب و انجذاب ذرات و این همه فعل و انفعال که در عالم طبیعت به وجود می‌آید، همه آنها مکشوف ذات مقدس خداوند است. هر کدام از آنها به اراده و مشیت خدا به وجود می‌آید، زیرا خداوند متعال در داخل و خارج همه موجودات، محیط به تمام آنهاست و پیش از ظهور حوادث، به علم ذاتی خود همه آنها را می‌داند آنچنانکه از ازل تا به ابد، یک علم تازه و یک معلوم بی‌سابقه برای خداوند متعال به وجود نمی‌آید. امام (ع) در وصف علم ذاتی خدا می‌گوید: علمه بالاشیاء قبل الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد الاشیاء. بنابراین، همان‌طور که ذات مقدس خدا در عالم نمونه‌ای ندارد، علم و قدرت ذاتی خدا هم در عالم خلق بدون نمونه است.

## فصل ششم

اراده و قدرت خداوند متعال

اراده یعنی چه؟ مشیت چیست؟

إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا وَإِنَّهُ تَعَالَىٰ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا وَإِنَّهُ قَضَاءٌ وَقَدَرٌ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا.  
خدا گاهی چیزی را می‌خواهد و گاهی اراده می‌کند و گاهی مراد خود را مهندسی

می‌نماید و تصمیم قطعی بر ایجاد مراد خود می‌گیرد. یکی از بحث‌های عجیب علم توحید، بحث اراده و مشیت خداوند متعال است که آنچه را می‌سازد، ابتدا علم به آن مخلوق دارد و بعد، وجود آن مخلوق را می‌خواهد و سپس اراده می‌کند که آن مخلوق باشد و بعد، فرمان، قطعیت پیدا می‌کند و وجود آن مخلوق را مهندسی کرده و در صفحهٔ عالم ظاهر می‌سازد.

اولاً در آنجا سؤال به وجود می‌آید که آیا خداوند متعال در ایجاد صنایع خود آزاد و مختار است و یا اینکه در ایجاد صنایع مجبور است و آزادی ندارد؟ آیا خدا آنچه ساخته به اختیار ساخته یا به اجبار و بدون آزادی به وجود آورده؟ این بحث توقف دارد که ثابت کنیم که آیا این مخلوقات و موجوداتی که در عالم پیدا شده‌اند، همه اثر ذاتی و معلول ذات خداوند متعال‌اند و یا اینکه آن‌ها اثر ارادی خدا هستند؟ برای اینکه فرق بین اثر ذاتی و اثر ارادی را بشناسیم مثال می‌زنیم.

یک نفر که احتیاج به آتش دارد برای رفع سرما و یا برای روشن کردن، چراغ روشن می‌کند و آن چراغ علاوه بر روشن کردن اطاق، سرما را برطرف نموده و حرارت به وجود می‌آورد و می‌شود با آن، غذا طبخ نمود. ما در اینجا می‌توانیم دو اثر و دو موثر بیابیم. اما آن دو اثر، یکی روشن شدن چراغ و بعد از آن، روشن شدن اطاق و پیدایش حرارت و طبخ غذا و آن دو موثر، یکی کسی که چراغ را روشن کرده و دیگر نفت و شعله‌ای که حرارت و روشنائی را به وجود آورده. حرارت و روشنائی اثر شعلهٔ چراغ است. خود چراغ و روشن شدن آن، اثر انسانی است که چراغ و روشنائی را به وجود آورده. در اینجا پیدایش چراغ را نسبت به سازنده و روشن کنندهٔ آن، اثر ارادی و اختیاری می‌نامیم و در مقابل، حرارت و روشنائی را اثر ذاتی و غیراختیاری می‌دانیم. حرارت و روشنائی، اثر ذاتی شعلهٔ چراغ است که در ایجاد آن، اراده و اختیاری ندارد. تا وقتی که شعله می‌سوزد، حرارت و روشنائی هم خود به خود است. لیکن اصل پیدایش چراغ و روشن شدن آن، اثر ارادی و اختیاری سازنده و روشن کننده است و حالا ما متوجه می‌شویم که در عالم طبیعت میلیاردها میلیارد چراغ روشن شده، انسان‌ها و حیوانات زنده، جمادات و نباتات و بالاخره همه چیز به وجود آمده و هر کدام از این موجودات زنده و چراغ‌های تابنده، محیط خود را گرم و روشن کرده‌اند و هر کدام به اثر ذاتی و خواص وجودی خود، عامل مهمی از عوامل مری جهان و انسان به شمار می‌آیند. خورشید با چهرهٔ درخشان و شعلهٔ فروزان



خود، زمین و همه موجودات روی آن را تربیت می‌کند و آن‌ها را به مدارج ترقی و تکامل بالا می‌برد. این‌ها همه چراغ‌هایی هستند که در عالم طبیعت روشن شده‌اند. خواص و آثاری که از این عوامل و چراغ‌های روشن به وجود آمده، هر کدام اثر ذاتی و غیر ارادی شناخته می‌شوند و هر کدام از این خواص و آثار، نسبت به علت‌ها (یعنی همان چراغ‌ها و موجودات اولیه) معلول می‌باشند.

آیا همان‌طور که درخشندگی خورشید و پرورش نباتات، اثر ذاتی خورشید است، مخلوقات عالم هم اثر ذاتی خدای آفریننده هستند و در واقع همه هستی‌ها معلول هستی خالق می‌باشند یا اینکه این‌ها اثر ارادی خداوند متعال می‌باشند؟ اگر ثابت شد که هستی‌ها اثر ارادی خدا هستند، لازمه یک‌چنین عقیده این است که بین هستی‌های طبیعت و خالق و آفریننده، فاصله زمانی بوده است، همچنانکه بین مصنوعات انسان و وجود انسان، فاصله زمانی در کار است. و اگر ثابت شد که هستی‌ها اثر ذاتی خداوند متعال است، مانند شعاع از چهره خورشید و حرارت از بوته آتش، لازمه یک‌چنین عقیده این است که بین هستی خدا و هستی جهان طبیعت، فاصله زمانی در کار نیست و همان‌طور که خدا در اصل وجود خود ازلی و ابدی می‌باشد، هستی‌های عالم طبیعت هم در اصل هستی و نمایشات، ازلی و ابدی هستند. یکی از مواردی که بین طرفداران مکتب فلسفه و حکمت بشری با طرفداران مکتب وحی و الهام یعنی پیغمبران، اختلاف به وجود آمده همین حقیقت است که فلسفه، حکمت پیدایش همه مخلوقات را مانند پیدایش معلول از علت، یعنی هستی خلق را اثر ذاتی هستی خالق می‌داند. لیکن پیغمبران و تربیت شدگان در مکتب وحی و الهام، پیدایش خلق و هستی‌های طبیعت را اثر ارادی و اختیاری خداوند متعال می‌دانند و می‌گویند خدا به اراده خود هستی‌ها را به وجود آورده و بین هستی خلق و هستی خالق، فاصله زمانی در کار بوده است.

#### دلایل طرفین

مکتب فلسفه و حکمت از نظر اینکه یک هستی در عالم بیش‌تر قائل نیست و از نظر اینکه مخلوقات را در اصل وجود، مشتق از وجود خدا می‌داند و قائل به اشتراک وجود است و از نظر اینکه وجود خلق را ماهیت‌ها و عرض‌های اعتباری غیرواقعی می‌شناسد و از نظر اینکه خلق و هستی‌های خلق را به جای معلول، مانند حرارت

نسبت به آتش، و خالق را به جای علت می‌شناسد، مانند وجود آتش نسبت به حرارت، و از نظر اینکه خدا را به جای مبدأ و خلق را به جای مشتقات و اعداد جدا شده از آن مبدأ می‌داند، به این دلایل، بین پیدایش خلق و وجود خالق، فاصله زمانی قائل نیست و هستی خلق را اثر ذاتی غیر ارادی خداوند متعال می‌داند. فقط قائل به حدوث رتبی شده است و می‌گوید چون وجود، اصل و ماهیت، فرع بر آن اصل است، فاصله بین وجود و ماهیت مانند فاصله بین آتش و حرارت است. ابتدا وجود آتش و بعد از آن، وجود حرارت است و بین این قبل و بعد، فاصله آن و زمانی وجود ندارد. روی این حساب، مکتب فلسفه و حکمت یونان نمی‌تواند پیدایش خلق را مربوط به اراده و اختیار خدا بداند. چاره‌ای ندارد جز این که اراده خدا را مانند علم خدا اثر ذاتی خدا دانسته و در نتیجه مراد خدا یعنی مخلوقات را هم اثر ذاتی غیراختیاری خدا بداند. در تمام مراحل و مواردی که فلسفه درباره هستی و خالق اظهار نظر می‌کند، هستی خلق را به جای عرض (مانند ابعاد نسبت به جسم و مانند حرکت نسبت به متحرک) و هستی خالق را به جای ذات و اصل می‌شناسد و قاعده مشهور «كُلُّ مَا هِيَ بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَيْهِ مَا هِيَ بِالذَّاتِ» و این قاعده مشهور دیگر «الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ»، را در همین جا پیاده می‌کند.

لازمه یک‌چنین فرضیه این است که اولاً تمام مخلوقات، در هستی و وجود خالق باشند هر چند در حدود و أعراض، رنگ‌ها و شکل، به صورت مخلوق نمایش می‌دهند. دوم: لازمه این فرضیه این است که خدای آفریننده کلیه اعمال و افعال و اقوال و تحریکات و تحرکاتی که به وجود آورده و آنها را به صورت خلق نمایش داده است، همه این تحولات را بر هستی خود جاری و عارض ساخته باشد، یعنی کلیه اعمال خدا بر اصل هستی خود جاری شده باشد. خدا خود را به صورت جسم و ماده و به صورت سایر موجودات جلوه داده باشد و لازمه این فرض این است که هستی خود خدا، مبدأ و مرجع این همه تحولات قرار گرفته باشد. سوم: روی این فرضیات، معلوم نیست خلق چیست و مخلوق کدام است و خالق کیست و اراده خالق یعنی چه و صفات ذاتی و صفات فعلی خدا، صفات ثبوتی و صفات سلبی، هر کدام چه مفهوم و چه معنایی دارند. خلق یعنی چه، خدا چه کرده و چه مخلوقی به وجود آورده است. خود خدا یعنی چه و غیرخدا یعنی چه. در این جا همه مفاهیم به صورت موهومات جلوه می‌کند و لازم‌هاش این است که حقیقتی و واقعیتی در کار نباشد و صداقتی وجود نداشته باشد، زیرا ما که خلقیم، در ذات خود

نیستیم، زیرا که ما به دلیل عرضی و به دلیل ماهیت و با دلایل عدمی و اعتباری خلق شده‌ایم. ما که به این حساب نیستیم و اموری خیالی و عدمی می‌باشیم، از کجا معلوم است خالق هست و از کجا معلوم او مانند ما عدمی و اعتباری نیست. خدای متعال چگونه و چطور نیستی‌ها را به صورت هستی جلوه داده است و آن‌ها را به صورت موجوداتی غیر خود و سواى خود در برابر خود بپا داشته، با آن‌ها سخن می‌گوید و با آن‌ها نطق بیان دارد؟ آیا خدا حرف می‌زند و خود را طرف خطاب قرار می‌دهد؟ ما مخلوقات و موجودات به دلیل هستی و به دلیل وجود خدا هستیم؟ و به دلیل عرض و ماهیت، یعنی به دلایل اعتباری و نیستی، خلق خدا شناخته شده‌ایم؟ آیا خدا با ما به دلیل هستی ما و به دلیل وجود ما با ما سخن می‌گوید و ما را به دلایل هستی و به دلیل وجود، مخلوق و موجودی سواى خود می‌داند؟

بر مبنای مبدئیت و اعتقاد این عقیده، خلق موجودیت ندارد، زیرا عدد با مبدأ عدد از نظر هستی یکی بیش نیستند. پس اگر خلق، خود را به دلایل وجود و هستی، خلق می‌داند، این عقیده فرض اول را خراب می‌کند که قائل به اشتراک وجود شده‌اند و هستی خلق را عین هستی خدا دانسته‌اند. لازمه این فرض این است که خدا از یک طرف هستی خود را به جای خالق و از طرف دیگر همان هستی را به جای مخلوق بشناسد. اگر وجود و هستی، هستی خالق است، نمی‌تواند هستی مخلوق باشد و اگر هستی مخلوق است، نمی‌تواند هستی خالق باشد و لازم است که خداوند متعال مخلوقات را به دلایل عرضی و عدمی و اعتباری، مخلوق بداند و مخلوق به این معنی، نیست و وجود ندارد، زیرا عرض نمی‌تواند در مقابل ذات، خود را هستی و وجود بداند و نمی‌تواند برای خود موجودیتی قائل شود. عرض به دلیل ذات هست و به دلیل عدم ذات، نیست. پس مخلوقات که به دلیل عرض مخلوق‌اند و به دلیل ذات و وجود، وجود خدا هستند، خدا چگونه نیستی‌ها را به جای مخلوق می‌شناسد و نیستی‌ها چگونه قابل نمود و نمایش هستند و چطور خدا می‌تواند غیر خود را مخلوق و خود را خالق بداند و با غیر خود حرف بزند با این که غیر خود او نیست. نیستی‌ها چگونه قابل مخاطبه و قابل نمایش می‌باشند و چطور اراده خدا به نیستی‌ها تعلق گرفته و یک‌چنین نیستی‌ها و نبوده‌ها را بود شناخته؟ آیا ما انسان‌ها به دلیل حدود و عرض، انسانیم و یا به دلیل ذات و هستی؟ اگر به دلیل حدود، انسان هستیم، حدود بدون محدود نمی‌تواند

موجودیت داشته باشد با اینکه ما موجودیت داریم و ما هستیم و خود را مخلوق خدا و سوای خدا و مجعول به جعل خدا می‌دانیم. فلسفه با این عقیده چاره‌ای ندارد جز اینکه منکر هستی خلق گردد و در صورتی که منکر هستی و واقعیت مخلوق گردد، راهی برای اثبات وجود خالق ندارد و در صورتی که مخلوقات، همه عرض و موهوم‌اند، عوارض و موهومات هرگز دلیل برای واقعیت و حقیقت نمی‌شوند. پس فلسفه هرگز نمی‌تواند وجود مورد نظر خود یعنی همان وجودی که اصل و هستی موجودات است، به کرسی الوهیت بنشانند و هرگز نمی‌تواند آن وجود موهوم مدلول به دلائل عرض و نمایش را، لباس واقعیت و حقیقت بپوشاند، زیرا وجود مورد نظر فلسفه هرگز نتوانسته حقیقت و واقعیتی بسازد و آن را دلیل و آیت وجود خود بداند. فلاسفه الهی‌نما بر مبنای یک‌چنین فرضیه‌هایی که دارند، به حدیث مشهور و معروف «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»<sup>۶</sup> جمله «وَالان كَمَا كان» را اضافه کرده‌اند، یعنی می‌گویند اکنون هم با خدا کسی و چیزی نیست. در تأیید این حدیث شریف، شعری را از حسان بن ثابت، شاعر پیغمبر اکرم در صدر اسلام، مورد استدلال قرار داده‌اند و می‌گویند حسان در حضور پیغمبر اکرم چنین شعری سروده و مورد تشویق هم واقع شده. این شعر به کمک تصدیق پیغمبر، دلیل است که چیزی به نام خلق و مخلوق وجود ندارد و هرچه به عنوان خلق شناخته شده، پوچ و موهوم است. شاعر در وصف دنیا و در وصف اعمال و هدف‌هایی که برخلاف نظریه خدا و اسلام است می‌گوید: **الاکل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل**، یعنی همه چیز غیر خدا باطل است و همه نعمت‌ها رو به زوال می‌رود. به بیت اول استدلال کرده‌اند که شاعر می‌گوید سوای خدا هر چیز باطل است. پس این شعر دلیل است که فقط خدا هست و خدا حق است و ثابت، و غیر خدا چیزی نیست و اگر چیزی خود را به لباس هستی نشان بدهد، در واقع نیست. هستی‌های خلق باطل‌اند و باطل‌ها نیستند. می‌گویند چون خلق در واقعیت خود، حدود و اعراضی بیش نیست و این حدود و اعراض، خود را به صورت شیئی نشان می‌دهند و در واقع لاشیئند، این خود برهان است که سوای خدا که همان وجود است، همه ماهیات، اعتباری و لاشیئی و عین ماهیات هستند که خود را غیر خدا و سوای خدا نشان می‌دهند. پس در واقع این‌ها باطل‌اند، برای اینکه شیئی اعتباری

مساوی با لاشیئ است. روی این حساب، در تعبیر حدیث نامبرده، «كان الله و لم يكن معه شيء»، می‌گویند: الان هم چنان است که بوده، یعنی همان‌طوری که خدا در ازل بوده و با او چیزی نبوده، الان هم با خدا چیزی نیست و هر چه است هستی خداست، هستی خلق، موهوم و اعتباری می‌باشد.

نمی‌دانم چطور جرأت کرده‌اند که بر بیان امام معصوم جمله‌ای اضافه کنند، آن هم جمله‌ای که نقیض جمله امام می‌باشد. امام در اثبات حدوث ذاتی و حدوث زمانی مخلوقات می‌فرماید که مخلوقات همه حادث‌اند، نبوده‌اند و پیدا شده‌اند و خدا قدیم است، خدا خود بوده و با او هیچ نبوده. منظور از این جمله که با خدا هیچ نبوده، یعنی موجودی ازلی و ابدی با خدا وجود ندارد که خدا همه وقت با خود چیزی ببیند و چیزی بداند. ازلیت و ابدیت ذاتی، مخصوص خداوند متعال است. خدا که خود بوده و هیچ با او نبوده اراده‌اش تعلق گرفته است که مخلوقات را بیافریند. حدیث می‌خواهد قدم و ازلیت خدا و حدوث زمانی خلق را اثبات کند. در نتیجه از وجود خداوند متعال در دو حال گزارش داده است. یک حال، ظاهر حدیث، دوم جمله‌ای که از ظاهر حدیث کشف می‌شود. ظاهر حدیث مربوط به ازلیت خداوند متعال است که می‌گوید خدا خود بوده و با او هیچ نبوده. مفهوم حدیث مربوط به حدوث خلق است، یعنی الان آنچه هست و لباس هستی پوشیده، این‌ها همه حادث‌اند و قدیم نیستند. پس حدیث می‌گوید زمانی فقط خدا خود بوده و الان مخلوقات با خدا هستند. بنابراین جمله اضافی «و الان کماکان» غلط و محال است، زیرا اگر الان هم با خدا چیزی نباشد و مخلوقی وجود نداشته باشد، عبارت اول غلط است. در صورتی که خدا همیشه هست و کسی را خلق نکرده که با او باشد، لازم نیست یک‌چنین گزارشی تهیه شود آن هم از امام معصوم و حکیم. پس امام با بیان این جمله می‌فرماید: الان مخلوقات هستند و پیش از مخلوقات فقط خدا بوده و کسی با او نبوده است.

و اما شعر نامبرده، به دلیل بیت دوم، درباره بی‌اعتباری دنیا و سازمان‌های فریبنده آن می‌باشد. شاعر که آشنا به رفتار و اخلاق رسول خدا بوده و بی‌اعتنایی آن حضرت را نسبت به دنیا مشاهده می‌کرده است، در تأیید بی‌اعتنایی پیغمبر (ص) این شعر را سروده و می‌خواهد اثبات کند هر عملی و هر هدفی که غیر خدا باشد باطل است و همه نعمت‌های دنیا رو به زوال می‌رود. شعر شاعر مربوط به وجود و ماهیت فلسفه

نیست، زیرا یک‌چنین علمی به نام وجود و ماهیت در زمان پیغمبر اکرم (ص) در سرزمین عربستان وجود نداشته و این علم از یونان پیدا شده و در قرن دوم هجری وارد اسلام نشده است. مسلمان‌های قرن اول و دوم چه عالم بوده‌اند و چه عوام، به مبانی فلسفه آشنایی نداشته‌اند و سرودن یک‌چنین اشعاری مربوط به وجود و ماهیت، مطابقت با افکار آن‌ها نداشته است. پس شعر «حسان بن ثابت» اگرچه مورد تصدیق پیغمبر واقع شده، مربوط به وجود و ماهیت نیست. حدیث هم که درست نظریه فلسفه را رد می‌کند و وجود خلق را با وجود خدا اثبات می‌نماید و می‌گوید الان خدا هست و خلق خدا هم هست. چطور می‌شود خداوند متعال بعد از آنکه خلقی آفرید، در اراده و وجود خود مانند زمانی باشد که مخلوقی نیافریده است؟ چه کسی با خدا بوده که این همه خداوند با او حرف زده و بر او کتابی نازل کرده و این همه دعاها در کتاب خدا یعنی چه که خداوند خود را بر هر کاری قادر و توانا می‌داند؟ و اوست که این همه مخلوقات و موجودات در زمین و آسمان آفریده و همین‌طور آفرینش ادامه دارد تا وقتی که همه چیز را به انتهای کمال برساند. بنابراین، مخلوقات هستند همان‌طوری که خدا وجود دارد. فرق هستی مخلوقات با هستی خدا، در حدوث و قدم می‌باشد، زیرا مخلوق با اراده خدا حادث شده، ولی خداوند در ذات خود قدیم بوده.

بر اساس برهان اثبات هستی خلق و اثبات اینکه مخلوقات در وجود خود، ترکیبی از عرض و وجود می‌باشند، این حقیقت اثبات می‌شود که هستی خلق، اثر ذاتی خداوند متعال نیست بلکه اثر ارادی خدا می‌باشد و هم اثبات می‌شود که بین پیدایش هستی خلق و هستی خالق فاصله زمانی بوده که در آن فاصله عنوان حدوث و قدم به وجود آمده است. حدوث منطبق شده است بر موجودی که نبوده و پیدا شده. قدم انطباق یافته است بر وجودی که در ازل بوده و حادث را به وجود آورده. و همین‌طور ثابت می‌شود که خداوند متعال در ایجاد هستی مخلوقات، مرید و مختار است. هر وقت اراده‌اش تعلق گرفته، خلق را آفریده و در صورتی که نخواسته، نیافریده است. در صورتی که خداوند مرید و مختار باشد و اراده و اختیار هم مانند خلاقیت و رزاقیت، صفات حادث غیر قدیم باشند، این حقیقت مورد اثبات و تأیید واقع می‌شود که خلق در هستی‌های خود اثر ارادی خدا هستند و بین هستی خلق و هستی خالق، فاصله زمانی وجود داشته است.

اراده و مشیت و اختیار، صفات قابل اثبات و قابل سلب از ذات مقدس خداوند متعال می‌باشد. می‌توانیم بگوییم خواست و نخواست، اراده کرد و نکرد، اختیار نمود و اختیار نکرد، و اگر این صفات مانند علم و حیات صفت ذاتی خداوند متعال باشد، قابل سلب نیستند. چنانکه نمی‌توانیم بگوییم دانست و ندانست یا زنده بود و زنده نبود، زیرا آن علم و حیات عین ذات است و اراده و مشیت، به خاطر ظهور فعل، از خداوند متعال ظاهر می‌شود. در صورتی خداوند را مرید و شائی و مختار می‌گویند که بخواهد فعلی انجام دهد و غیر خود را به وجود آورد و اگر خداوند خلقی را خلق نمی‌کرد و چیزی نمی‌خواست و اراده نمی‌کرد، هرگز یک چنین صفاتی برای او پیدا نمی‌شد.

#### فرق بین صفات سه‌گانه

بین اختیار و مشیت و اراده فقط یک فرق اعتباری است. در آنجا که خداوند متعال به علم خود چیزی را می‌خواهد که باشد و واقع شود، هرچند هنوز خواست خود را ظاهر نکرده باشد، به این مناسبت او را شائی و صاحب مشیت می‌خوانند. مشیت خدا ممکن است مربوط به فعل خودش و یا مربوط به فعل انسان باشد، یعنی عمل انسان را خدا انجام نمی‌دهد ولیکن می‌خواهد که به وسیله انسان انجام گیرد، ولی عمل خود را که می‌خواهد واقع شود خودش هم آن را واقع می‌سازد مشیت نامیده است. برای ظهور چیزی در عالم که خداوند در علم خود می‌داند، این چنین مصنوعی و یا حادثه‌ای مناسب است که واقع شود و وقوع آن در حکمت خدا از نظر اراده خود خدا و یا از نظر اراده انسان‌ها صلاح است. لذا مشیت خدا به فعل بندگان تعلق می‌گیرد، راضی به گناه و معصیت بندگان نیست، ولی مشیت و خواست او اجازه می‌دهد که بندگان باشند هر چند مرتکب گناه و معصیت می‌شوند. راضی نیست که پیغمبران و ائمه و سایر اولیاء خدا کشته شوند ولی مشیتش تعلق می‌گیرد و می‌خواهد یک چنین قتل و یا جنایت‌ها باشد. خواستن به معنای این است که می‌تواند مانع ظهور کفر و گناه شود ولی نمی‌شود. در شعاع خواست و مشیت او، دشمنان و جنایت‌کاران اعمال جنایت‌کارانه خود را انجام می‌دهند و خدا از آن اعمال راضی نیست و آن‌ها را در مقابل کفر و گناه لعنت می‌کند. درباره گناه آدم در کتاب کافی این چنین حدیث وارد شده است که خداوند آدم را نهی کرد از نزدیکی به شجره خبیثه ولیکن خواست و

مشیتش تعلق گرفت که آدم چنین گناهی را مرتکب شود و او هم مرتکب شد.<sup>۷</sup> همین‌طور آدم را امر کرد که در بهشت باشد و همان‌جا زندگی کند ولیکن نخواست که او در بهشت بماند و خواست که اخراج شود. آدم هم گناهی مرتکب شد و خدا او را به سبب گناه اخراج نمود. بعد از ظهور توبه فقط به او وعده داد که وارد بهشت خواهد شد. و حالا چطور خواست خدا تعلق به وقوع فعلی می‌گیرد ولی از وقوع آن فعل راضی نیست مطلبی است بسیار علمی و شیرین.

در حدیثی امام (ع) درباره وقوع اطاعت و معصیت می‌فرماید: **لَنْ يَطَاعَ بِأَكْرَاهٍ وَلَا يَعْصَى بِعَلْبَةٍ**<sup>۸</sup> یعنی خداوند متعال به دلیل غلبه مردم، مورد معصیت و نافرمانی واقع نمی‌شود، یا اینکه معصیت‌ها به دلیل غلبه خدا و واداری خدا در عالم واقع نمی‌شود، یعنی ظهور گناه و معصیت به این دلیل نیست که مردم خدا را از جلوگیری عاجز ساخته و بر اراده خدا غلبه کرده و او را از کار انداخته‌اند و همچنین معصیت‌ها به دلیل غلبه اراده و مشیت خدا بر معصیت‌کاران نیست که آن‌ها را وادار به گناه و معصیت کند و مردم را اسباب و ابزار خود قرار دهد. همچنین کسانی که خدا را اطاعت کرده‌اند، از روی اکراه و اجبار خدا را اطاعت نکرده‌اند، هر کدام به میل و آزادی خود بندگی خدا را اختیار کرده‌اند. همین‌طور به اراده و آزادی خود مرتکب گناه و معصیت شده‌اند و خدا خواسته است آن گناه و معصیت‌ها انجام شود. می‌توانسته کفار را از کفر خود و گناه‌کاران را از گناه و معصیت باز دارد و بین آن‌ها و اعمال جنایت‌آمیزشان مانعی به وجود آورده که نتوانند و توفیقی پیدا نکنند تا مرتکب گناه شوند، لیکن چون گناه و معصیت آن‌ها را خواسته که واقع شود، مانعی سر راه آن‌ها به وجود نیاورده و مأمور و پاسبانی برای جلوگیری آن‌ها نفرستاده.

و حالا چرا خدا می‌خواهد که یک‌چنین گناه و معصیتی واقع شود؟ چطور خدا ممکن است کاری را بخواهد ولی راضی نباشد و معصیت‌کار را عذاب کند بر معصیتی که وقوع

۷. **يَقُولُ الصَّادِقُ (ع):** أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ شَاءَ وَ لَمْ يَأْمُرْ إِلَّا لِيَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ وَ نَحَىٰ آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ\* امام صادق (ع) فرمود: ممکن است خدا امر کند و نخواهد و خواهد و امر نکند، شیطان را امر کرد که به آدم سجده کند و خواست که سجده نکند و اگر می‌خواست سجده می‌کرد. و آدم را از خوردن آن درخت نهی فرمود و خواست که از آن بخورد و اگر نمی‌خواست او نمی‌خورد. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۸، روایت ۳.

۸. امام حسن (ع). احقاق الحق، ج ۱۱، ص ۳۲۸.



آن را خواسته و در شعاع مشیت او انجام گرفته است؟ مشیت خداوند متعال به معنای ظهور علم او بر وقایع و حوادث است. خداوند روی حکمت عالیۀ خود، انسان را ساخته به او آزادی و اراده بخشیده و در واقع خداوند موجودی به نام انسان، برابر خود بپا صلاح و فساد زندگی انسان را به او آموخته و او را در کار خود آزاد ساخته که اگر از اخلاص و اطاعت وارد شود، به چه مقاصدی می‌رسد و اگر از طریق هوی و هوس شود، چه نتایجی از اعمال خود به دست می‌آورد. انسان در این حال که آزاد و مختار است، بدون اینکه عوامل غیر ارادی، او را به کاری وادار کند، یکی از این دو راه را می‌نماید، لیکن خداوند متعال به علم عجیب و عمیق خود می‌داند که انسان رأی و دانش خود را بر اطاعت و بندگی خدا مقدم می‌دارد و خدا می‌داند آنجا که انسان عملی را به نفع خود تشخیص دهد و چنین فکر کند که آن عمل، او را به نتایج خوبی می‌رساند انجام می‌دهد هرچند خدا او را از آن عمل باز داشته و نهی کرده باشد. خدا می‌داند که انسان علم خود را از اطاعت او محترم‌تر می‌شناسد، در نتیجه در پی علم و دانش خود می‌رود و به رأی خود کارها را انجام می‌دهد، ولی خدا دانست که کفر و گناه یکی از بهترین عوامل آموزنده است. معصیت‌ها آموزنده‌اند. چاه و چاله‌ها و سقوط‌ها و ضررها و خطرهای هر کدام به نوبۀ خود آموزنده و مفیدند چنانکه در عرف، مردم می‌گویند هر ضرری عقلی زیاد می‌کند. اگر در واقع ضررها و خسارت‌ها آموزنده باشند و عقل انسان را زیاد کنند، پس با کسب نیروی عقل و دانش، آن خسارت و ضرر جبران می‌شود و برای همیشه انسان را در مسیر سعادت و خوشبختی و فعالیت وادار می‌کند. خداوند از طریق راهنمایی به وسیلۀ انبیاء مردم را آگاه می‌کند که کفر و گناه چه خطراتی به وجود می‌آورد و ایمان و اطاعت چه نتایجی برای آن‌ها فراهم می‌سازد. اگر مردم به دعوت خدا احترام گذاشتند و از طریق اخلاص و بندگی فعالیت خود را شروع کردند، بدون اینکه ضرر و خطری متوجه آن‌ها بشود به سعادت و خوشبختی می‌رسند و یک زندگی ایده‌آل به نام بهشت در شعاع اطاعت خدا به وجود می‌آورند، ولی اگر از راه اخلاص و اطاعت وارد نشدند، دو حال دیگر برای آن‌ها قابل تصور است:

۱. حال وقفه و رکود که انسان ساکت و راکد بماند و هیچ فعالیتی در راه خیر و شر نداشته باشد و در نتیجه مانند جماد و یا حیوان زندگی کند.

۲. فعالیت در راه کفر و معصیت: در مسیر خلاف اراده خدا انجام وظیفه کند و بکوشد و بجوشد و برای خود زندگی بسازد و تمدن به وجود آورد تا به فکر خود و جوش و خروش خود و با پشتکار و جدیت با اراده و مشیت خود به نتایجی برسد هر چند در راه فعالیت خود به حوادث و خطراتی برخورد می‌کند و برای خود عذاب و جهنم می‌سازد، ولیکن این حوادث و خطرات و عذاب‌ها هر کدام در جای خود آموزنده و یک عامل اجباری است که او را از طریق کفر و گناه به سوی خدا برمی‌گرداند و با حال توبه و انابه متوسل به خدا می‌شود. بدیهی است که کفر و گناه آموزنده از وقفه و رکود بهتر است، زیرا از وقفه و رکود هیچ نتایج و علم و دانشی به دست نمی‌آید ولیکن از فعالیت برخلاف اراده و مشیت خدا، علم و دانش به وجود می‌آید و انسان را به سوی خدا توجه می‌دهد. پس راه دوم از راه اول بهتر است. روی این حساب، مشیت خدا تعلق گرفته است که انسان آزاد باشد و زندگی کند هر چند در زندگی خود مرتکب گناه و معصیت بشود. بر مبنای این عقیده، اخبار و روایات زیادی در کتاب کافی و غیره در دست داریم که آنچه از گناه و معصیت به وسیله انسان انجام می‌گیرد، خداوند متعال خواسته و مشیت او به همه این حوادث و اعمال تعلق گرفته است، از آن جمله درباره معصیت کردن آدم امام (ع) می‌فرماید: خداوند آدم را از نزدیکی به شجره خبیثه نهی کرد ولیکن خواست که آدم از میوه آن شجره بچیند و آنگاه که آدم به طرف آن شجره می‌رفت تا از میوه آن بچیند و گناهی مرتکب شود، فرشتگان عرضه داشتند پروردگارا این بنده تو آدم است که خود را مشرف به سقوط کرده است. به ما اجازه بده تا او را از این عمل بازداریم. خداوند فرمود او را واگذارید تا در کار خود آزاد باشد، مگر عقل و دانش ندارد و من او را از خوردن میوه این شجره نهی نکردم؟ در نتیجه آدم مرتکب معصیت شد و از بهشت هبوط کرد.

همین‌طور در احادیث، وارد شده که خداوند ابلیس را به سجده آدم امر کرد ولیکن خواست که ابلیس سجده نکند و تسلیم آدم نشود.<sup>۹</sup> خداوند مردم را از کشتن پیغمبران و عوامل دعوت به توحید نهی کرد و کشتن آن‌ها را گناه معرفی کرد، ولیکن خدا خواست که آن‌ها در راه خدا کشته شوند و همچنین مردم را از کشتن ائمه اطهار (ع) نهی کرد و اطاعت و محبت آن‌ها را بر مردم واجب نمود ولی خواست که آن‌ها کشته شوند و مشیت

خدا تعلق گرفت که یک‌چنین جنایت‌ها واقع شود. مردم را از کشتن امام حسین (ع) نهی کرد و آن قتل را در کتاب مقدس خود به نام طغیان کبیر معرفی نمود آنجا که فرمود: **وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا**،<sup>۱۰</sup> یعنی آن خانواده‌ای که در قرآن مشمول نفرین خدا قرار گرفته‌اند، ما آن‌ها را از عواقب گناه و معصیت می‌ترسانیم ولی دعوت ما بر ایمان و اخلاق آن‌ها به جز سرکشی بزرگ خیری نمی‌افزاید. شجره ملعونه به بنی امیه تفسیر شده. طغیان کبیر هم واقعه عاشورا و قتل حضرت سیدالشهدا (ع) شناخته شده است. کلمه «یزیدهم» از نظر لطافت و دقت بیان، به یزید بن معاویه منطبق گشته است هرچند در اینجا فعل مستقبل از کلمه «زیاده» است ولیکن فعلی است که چنان مصداقی در عالم پیدا کرده.

در اخبار و احادیث راجع به قتل حضرت سیدالشهداء (ع) مشهور شده است که حضرت رسول اکرم (ص) در عالم خواب به آن حضرت فرمودند: به سوی عراق حرکت کن که خدا می‌خواهد تو را در راه خود کشته ببیند. همین‌طور در موقع حرکت به سوی کربلا وقتی که عبدالله بن عباس سر راه آن حضرت ایستاده و مانع حرکت به سوی عراق می‌شود و علت یک‌چنین حرکتی را سؤال می‌کند، حضرت در جوابش می‌گوید: **شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرَانِي قَتِيلًا**، خدا می‌خواهد مرا کشته راه خود ببیند. و آنگاه که درباره حرکت دادن زن‌ها و اهل حرم به سوی کربلا پرسش می‌کند و می‌گوید آن‌ها را همراه خود نبر، حضرت جواب می‌دهد که: **شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرَاهُنَّ سَبِيًّا**، خدا می‌خواهد که آن‌ها را به حالت اسیری ببیند. حدیث مشهور دیگر درباره حوادث و واقعیات به فعل انسان یا به اراده خدا وارد شده که امام (ع) می‌فرماید: **لَا يَتَّعُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِمَشِيَةِ اللَّهِ**، هر چه در زمین و آسمان واقع می‌شود به خواست خدا و مشیت او واقع می‌شود. و از نظر برهان عقلی اگر عملی و حادثه‌ای از نوع گناه و معصیت یا از نوع بندگی و اطاعت برخلاف نظر و مشیت خدا واقع شود، لازمه یک‌چنین واقعه‌ای غلبه خواست‌ها و مشیت خلق بر خواست و مشیت خدا و لازمه یک‌چنین غلبه این است که خدا در انجام آنچه که می‌خواهد و می‌داند ناتوان و عاجز باشد. بدیهی است که خدای ناتوان نمی‌تواند خدای جهان باشد. برای رد یک‌چنین فکر و عقیده، امام (ع)

فرمودند معصیت‌ها به دلیل این نیست که مردم بر خدا غلبه کرده‌اند بلکه اراده و مشیت خدا در تربیت انسان چنین خواسته و اقتضا کرده که بشر به گناه و معصیت آلوده شود تا در ضمن این آلودگی، معنای خطر و ضرر را بچشد و بداند و از راه هلاکت و نابودی به سوی سعادت و خوشبختی برگردد، زیرا سقوطها و خطرات در جای خود آموزنده‌اند و تازیانه‌هایی هستند که انسان را از طریق هلاک به سوی نجات و سعادت برمی‌گردانند. خداوند متعال در کتاب مقدس خود به کفار و اعمال کفرآمیز آن‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: **لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**<sup>۱۱</sup> ما آن‌ها را به نتایج گناه و معصیت مبتلا می‌کنیم تا به خسارت اعمال خود مبتلا شوند، شاید به سوی خدا برگردند. پس به این مناسبت که کفر و گناه در جای خود برای انسان پرتگاهی به حساب آمد و انسان بعد از سقوط در این پرتگاه، به ضرر و خطر آن آگاه می‌شود و این آگاهی لااقل او را از کفر و گناه متنفر نموده، آماده می‌شود برای خود راهی غیر از کفر و گناه انتخاب کند و شاید در این آمادگی راه اطاعت و بندگی خدا را اختیار نماید. خداوند متعال اجازه داده است که انسان در مسیر فعالیت و کوشش خود آزاد باشد هرچند از این آزادی سوء استفاده نموده و راه کفر و گناه را اختیار کند. و به این حقیقت اشاره کردیم که انسان در راه فعالیت و آزادی ممکن است سه راه را انتخاب کند. یکی فعالیت توأم با بندگی خدا. دوم فعالیت در راه کفر و معصیت. سوم حالت وقوف و رکود که انسان در تمام عمر ساکت و بدون فعالیت باشد، چون از رکود و وقوف، رشد علمی و عملی برای انسان پیدا نمی‌شود و انسان در حال توقف و رکود، حق و باطل نمی‌فهمد و به هیچ حقیقتی آگاه نمی‌شود، ولیکن فعالیت هرچند در راه کفر و گناه باشد به جای خود آموزنده و فهماننده است. یک‌چنین فعالیتی از وقفه و رکود بهتر است و خداوند متعال آن را از تنبلی و کسالت بیشتر دوست دارد و مشیتش تعلق گرفته است که بشر دائماً بجوشد و بکوشد هر چند آن جوش و خروش در راه کفر و گناه باشد، زیرا وقتی باطل زنده شود آموزنده است و مردم را با خطرات و ضررهای خود، از خود می‌راند و آن‌ها را به سوی خدا سوق می‌دهد. پس بهتر این است که انسان بکوشد هرچند این کوشش و جوشش در راه پرورش کفر و گناه باشد. خداوند متعال چنین راهی را برای انسان اجازه داده و اختیار کرده است. در کتاب

مقدس خودش در مورد تقویت دو دسته اهل حق و باطل می‌گوید: **كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَخْظُورًا**<sup>۱۲</sup>، یعنی هر یک از دو دسته اهل حق و باطل را کمک می‌کنیم و هر دو را از سرمایه‌ها و بخشش‌های خود بهره‌مند می‌کنیم. بشر از لطف و عنایت خدا هرگز محروم نخواهد ماند. این آیه شریفه دلالت می‌کند که خداوند به کفار سرمایه و نیرو مرحمت می‌کند هرچند آن سرمایه‌ها را در راه تقویت کفر و پرورش باطل مصرف نمایند و به جای اینکه حق را بپروراند، باطل را می‌پروراند و نیروهای خود را در راه مبارزه با حق و خاموش کردن چراغ حقیقت مصرف می‌نمایند. اگر بگوییم خداوند چرا به فرعون‌ها عمر و سرمایه می‌دهد با اینکه ادعای خدایی می‌کنند و به معاویه‌ها و یزیدها قدرت می‌دهد هرچند مانع پیشرفت عدالت و آزادی می‌شوند، جواب این است که چون آن دسته اهل باطل به دلیل جهل و اشتباه خود یا به دلیل بغض و عناد خود به راه خدا و روش تقوا نرفته‌اند، راه کفر و گناه را اختیار کرده‌اند. فعالیت آن‌ها در راه کفر و معصیت از حال رکود و توقف بهتر است، زیرا از آن همه کفر و گناه، ضررها و خطرها و عذاب‌ها به وجود می‌آید که هر کدام از آن عذاب‌ها به جای خود، تازیانه و شلاقی است که مردم را به سوی خدا و عدالت سوق می‌دهد تا اینکه عاقبت الزاما و اجبارا حق را بپذیرند و روی کار بیاورند هرچند برخلاف میل و طبیعت آن‌ها باشد و این یگانه راهی است که عاقبت حق و عدالت به کرسی خواهد نشست و کفر و ظلم سقوط خواهد نمود.

به این مناسبت است که می‌گویند تاریخ آموزنده است. خداوند در کتاب مقدس خود می‌گوید: داستان گذشتگان برای شما آیندگان پل‌هایی است که روی وادی‌های عمیق و هولناک جهنم کشیده شده و می‌تواند شما را به سوی بهشت عبور دهد. ادعاهای فرعون به جای خود درس بزرگی برای پادشاهان آینده تاریخ شد که آن‌ها هرگز نتوانند ادعای خدایی کنند: **لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**.<sup>۱۳</sup> داستان گذشتگان برای عقلا و دانشمندان پل عبور به سوی نجات و خوشبختی است.

۱۲. سوره اسراء، آیه ۲۰.

۱۳. سوره یوسف، آیه ۱۱۱.

هیچ کس منکر امور زندگی و پند تاریخ نیست. همه می‌دانند که حوادث گذشته برای آیندگان درس عبرت است و این درس‌ها و پندها همه از طریق کفر و گناه به وجود آمده است. پس خدا می‌خواهد چنین حوادثی واقع شود هرچند برخلاف دستورات و مقررات دینی باشد.

## فصل هفتم

### علم و مشیت و اراده

بحث تفاوت اراده و علم خدا یکی از بحث‌های جالب فلسفه و حکمت است. چقدر دانشمندان تاریخ در این دریای عمیق غوطه‌ور بوده و فکر خود را به درک این حقیقت مشغول کرده‌اند که آیا اراده و مشیت عین علم است و مانند علم، قدیم است یا اینکه اراده و مشیت عین فعل است و مانند فعل، حادث است و یا اینکه اراده و مشیت حالتی بین علم و فعل است که از نظر ارتباط به علم، قدیم و از نظر ارتباط به فعل، حادث می‌باشد. کدام یک از این فرضیه‌ها درست است؟ هر کدام از آن‌ها در تاریخ طرفدارانی داشته و در اطراف آن، کتاب‌ها و فلسفه‌ها به وجود آمده است.

آنچه واضح و مسلم است این است که اراده و مشیت در وجود انسان نمی‌تواند نمونه اراده و مشیت در وجود خدا باشد، زیرا اراده و مشیت در انسان حالتی است که در او به وجود می‌آید. همه این حالات، مسبوق به عدم است و از این نظر که مسبوق به عدم است، مسبوق به جهل انسان است. ما ابتدا به مطلوب و مقصود خود علم پیدا می‌کنیم. پس این علم در وجود ما حادث و مسبوق به جهل است. به دنبال علم خود، به مطلوب و مقصود خود، میل و رغبت پیدا می‌کنیم و در نتیجه مطلوب و مقصود خود را می‌خواهیم و دوست داریم. این حالات که به نام میل و مشیت و خواهش و خواست معرفی می‌شوند، مسبوق به عدم هستند و چون مسبوق به عدم هستند، مسبوق به جهل نیز می‌باشند.

به دنبال خواست مطلوب خود، شوق و اشتیاق در ما به وجود می‌آید و به دنبال اشتیاق، تقدیر و مهندسی در اطراف و جوانب کار. بعد از آنکه در استعداد خود دیدیم که مانعی برای حصول به هدف نیست و مقتضیات کاملاً فراهم است، اراده و تصمیم قطعی در ما پیدا می‌شود. به دنبال اراده و تصمیم، مقصد خود را عملی می‌سازیم و به مطلوب خود می‌رسیم.

همه این لغات و الفاظ (مشیت، میل و اشتیاق، تقدیر و تدبیر، اراده و تصمیم) نام حالتی است که در ما به وجود آمده و همه این حالات، مسبوق به عدم بوده و هر کدام به جای خود کیفیت و اثری است در ذات ما که تحول و انقلابی به سوی مطلوب ایجاد کرده است. اگر بگوییم اراده و مشیت خدا، تقدیر و تدبیر او در انجام کارها، درست مانند همین حالتی است که در ما به وجود آمده و مانند همین عوارض و کیفیت‌ها است که در ذات ما پیدا شده، در اینجا اراده و مشیت خدا را با اراده و مشیت خود قیاس کرده‌ایم و این قیاس به جای خود باطل است، زیرا دلالت می‌کند بر اینکه علم و اراده خدا مسبوق به جهل و ناتوانی بوده و ذات مقدس خدا در معرض کیفیت‌ها و عروض حوادث قرار گرفته. در اینجا خدا مانند مخلوق شناخته می‌شود و امتیازی با انسان ندارد. بدیهی است که همه این تصورات و تحولات درباره خدا غلط است. یکی از صفات مخصوص ذات مقدس خداوند در مقابل صفات ما، سکون و آرامش است نه به معنای سکون که در انسان بعد از حرکت به وجود می‌آید و نه مانند آرامش که بعد از اضطراب و نگرانی در انسان پیدا می‌شود، سکون و آرامش مطلق،

یعنی در ذات مقدس خداوند متعال از ازل تا به ابد، تأثیر و تأثر و تحویل و تحول پیدا نمی‌شود. هرگز ممکن نیست عارضه و حادثه‌ای بر ذات خدا از جهش و پیدایش خلق به وجود آید که آن عارضه مسبوق به عدم بوده است. پس خداوند از ازل تا به ابد به یک حال و به یک وصف، باقی است. آرام، ساکن، مطمئن، دانا و توانا. هیچ یک از کمالات ذاتی خداوند متعال مسبوق به عدم نیست، تا حدوث آن کمال، تحولی در ذات خدا ایجاد کند و آینده او را با گذشته تغییر دهد. با یک‌چنین فرضی در توحید، آیا اراده و مشیت را صد درصد مربوط به علم و یا اینکه صد درصد مربوط به عمل و عین عمل و یا اینکه پنجاه درصد مربوط به عمل و پنجاه درصد مربوط به علم بدانیم؟ هر یک از این قضایا میدانی است برای تفکر و تأمل، تا به دنبال آن، درک کنیم که آیا اراده و مشیت عین علم و یا عین عمل و یا حالتی بین علم و عمل است.

آنچه خیلی روشن است این است که تمام حوادث و موجودات عالم به مشیت و اراده خدا پیدا شده‌اند، یعنی آن علم و اقتضائی که حدوث حوادث و پیدایش مخلوقات را واجب کرده و ظهور آن‌ها را در زمان مربوط به خود لازم شمرده، اراده و مشیت نامیده می‌شود. لذا اراده و مشیت به اضافه موجودات و مخلوقات، از صفات ذاتی خداوند متعال نیست بلکه از صفات حادث و مسبوق به عدم و قابل سلب از ذات مقدس الهی است. می‌توانیم بگوییم اراد الله و لم یرد، شاء الله و لم یشاء، خدا اراده کرد و اراده نکرد و خدا خواست و نخواست. در مناظره‌ای که سلیمان مروزی، دانشمند معروف و مشهور معاصر مأمون، (مطابق نقل احتجاج طبرسی) با حضرت رضا (ع) دارد، در همان مجلسی که مأمون تشکیل داده و علما را جمع‌آوری کرده تا با امام هشتم (ع) مباحثه کنند، مربوط به علم و اراده است. سلیمان چون از فلاسفه زمان خود بوده و ظهور خلق را از ذات خدا مانند ظهور حرارت از آتش، به طریق علت و معلول می‌دانسته است، اراده خدا را نظیر علم خدا می‌شناخته. خدمت حضرت عرض می‌کند که اراده مانند علم بوده و همراه ذات خدا قدیم است. حضرت در جواب می‌فرماید که اگر اراده مانند علم باشد، قابل سلب از ذات مقدس نیست، زیرا که ما می‌توانیم بگوییم خدا اراده کرد یا خدا اراده نکرد، ولی نمی‌توانیم بگوییم خدا دانست یا ندانست. این قابلیت سلب و عدم قابلیت، دلیل است که اراده، صفت فعل خدا و علم، صفت ذات مقدس است. پس اراده مانند علم نیست. سلیمان مروزی با



اینکه قابلیت سلب اراده و مشیت را قبول می‌کند، باز هم به گفته اول خود برمی‌گردد و اراده را مانند علم، قدیم می‌شناسد.

امام (ع) او را به برهان قابلیت سلب، مجاب و محکوم می‌کند تا عاقبت مجبور می‌شود قبول کند که اراده از صفات فعل و مسبوق به عدم است و علم از صفات ذات و مسبوق به عدم نیست. بنا بر این برهان، اراده و مشیت از صفات فعل است نه از صفات ذات. لیکن در اینجا بحثی دقیق و علمی پیدا می‌شود که آیا اراده و مشیت عین فعل است و صددرصد مربوط به فعل می‌باشد و یا اینکه به ذات مقدس هم ارتباطی دارد؟ اگر اراده و مشیت صددرصد عین فعل و مربوط به فعل بوده و ارتباطی به ذات مقدس ندارد، چطور شده که این دو صفت عنوانی است برای ذات خدا، غیر از عناوینی که از نظر فعل خدا برای خدا پیدا می‌شود؟ ما خدا را به دلیل اینکه خلق فرموده خالق می‌گوییم و به دلیل اینکه روزی داده رازق می‌نامیم و همچنین به دلیل صنعت، صانع و به دلیل قهر و غلبه، غالب و قاهر می‌گوییم. این صفات، عین فعل خدا است. اگر اراده و مشیت عین همین افعال است، پیدایش یک چنین عنوانی برای ذات مقدس خدا برهانی ندارد.

وقتی به لغت اراده و مشیت توجه کنیم می‌بینیم صفتی است که خواهی نخواهی ارتباط به ذات مرید و شائی دارد و روی این ارتباط می‌گوییم که آن را خدا اراده کرد و آن را خدا خواست و کارها را مقدر نمود. پس با وجود یک چنین ارتباطی، اراده و مشیت، صد درصد نمی‌تواند عین فعل و مربوط به فعل خدا باشد، لازم است که به ذات مقدس هم ارتباطی داشته باشد و اگر چنین ارتباطی برای اراده و مشیت پیدا کنیم، در یک مسئله مشکل و لاینحلی قرار می‌گیریم. می‌گوییم چطور اراده و مشیت بستگی به ذات خدا پیدا می‌کند. اگر ارتباط و بستگی به معنای حادثه‌ای در ذات مقدس باشد، لازمه‌اش این است که آن ذات پاک و منزّه در معرض کیفیت و حوادث قرار بگیرد و اگر این ارتباط به معنای صفتی در ذات خدا باشد، لازمه‌اش این است که همراه ذات و مانند ذات، قدیم باشد و لازمه این فرض این است که اراده مانند علم باشد و یا اینکه به میزان پنجاه درصد و یا کمتر و زیاده‌تر مانند علم باشد. در این صورت بایستی بگوییم قسمتی از اراده و مشیت، قدیم است و قسمتی حادث و باز

لازمهٔ این فرض، تجزیه در وجود مجردات و کیفیات است و این تجزیه با بساطت و مجرد سازگار نیست.

اراده و مشیت، یک حال بیشتر ندارد. اگر حادث است، تمام آن حادث است و اگر قدیم است، تمام آن بایستی قدیم باشد. خلاف علم و عقل است که قسمتی از آن حادث و قسمتی قدیم باشد. با این حسابها بایستی طوری مشیت و ارادهٔ خداوند متعال تشریح گردد که از طرفی انتساب به ذات مقدس داشته و از طرفی هم مربوط به فعل خدا باشد و در عین حال، اراده به تمام حقیقت خود، حادث و مسبوق به عدم باشد.

در اینجا قدری توجه می‌کنیم به معنای علم و قدرت و بعد از این توجه و بررسی در اقتضای علم و قدرت خدا، برمی‌گردیم به کیفیت پیدایش علم و صفت خداوند متعال. می‌توانیم علم و ارادهٔ خود را نمونه و قیاس برای علم و ارادهٔ خدا قرار دهیم. (البته با حذف نقائص علم و ارادهٔ خود از علم و ارادهٔ خداوند متعال) مثلاً برای کشف معنای علم و قدرت در ذات خدا به علم و قدرت خود مراجعه می‌کنیم. می‌گوییم ما علم داریم، معلومات ما در نظر ما کشف است و به کیفیت آن آگاهیم. ما قدرت داریم، می‌توانیم معلومات خود را به صورت‌هایی که مطلوب خود ما باشد درآوریم. نهایت علم ما مسبوق و ملحق به دو نقص است: یکی مسبوقیت به جهل و حدوث علم در ذات ما و دیگر اینکه علم، کیفیت و عارضه است که در سازمان فکر و نفس عارض می‌شود و ما را متأثر می‌سازد. این دو حالت در علم خداوند متعال وجود ندارد. علم خدا مسبوق به جهل نیست و به معنای عَرُوض و حدوث در ذات مقدس نمی‌باشد. با حذف این دو نقیصه از علم خداوند متعال، علم انسان نمونهٔ علم خدا و علم خدا نظیر علم انسان است. همین‌طور در مقایسهٔ اراده و مشیت نسبت به اراده و مشیت خداوند متعال، ما علم داریم به صلاح عملی که می‌خواهیم ساعتی دیگر انجام دهیم، لیکن هنوز محرکی در ما به سوی انجام عمل پیدا نشده، زیرا وقت آن نرسیده است. ناگاه ساعتی که بایستی کار خود را انجام دهیم، تحرکی در ما پیدا می‌شود و علم و صنعت ما به وجود می‌آید. در اینجا درست حالت پیش از انجام فعل و ساعت شروع به کار و انجام فعل را در نظر بگیرید. پیش از انجام فعل، فقط علم به صلاح آن در ساعت معینی دارید و بر اساس آن علم، در ساعت معینی شروع به کار می‌کنید. البته نفس فکر ما در این دو ساعت و دو حالت، مسبوق به حوادث و عوارض و ظهور کیفیت‌ها می‌باشد که همهٔ این عوارض و حوادث، از آن جمله فکر کردن

و تأمل نمودن و جوانب کار را رسیدگی کردن، مربوط به نقص سازمان وجود ما می‌باشد. هیچ یک از آن حوادث و عوارض در ذات مقدس خداوند متعال نیست. خداوند پیش از انجام کاری و پیش از ایجاد مخلوقی، فقط و فقط علم به صلاح آن مخلوق دارد. در اینجا جز علم در ذات مقدس خدا چیزی نیست. از ازل می‌داند که در فلان ساعت معین از روز و ماه و سال معینی بایستی گیاهی سبز شود و مخلوقی ایجاد گردد و چون ساعت و دقیقه معینی می‌رسد، فعلی که خداوند به وجود آن علم داشته واقع شده و خدا آن را واقع می‌سازد. آنچه در اینجا وجود دارد این دو حقیقت است که در آن ساعت معین، حادثه‌ای واقع شده و یکصد هزارم ثانیه پیش از آن حادثه و تا میلیون‌ها سال قبل، خدا علم به ایجاد حادثه در آن ساعت معین داشته است. سوای این دو حقیقت چیزی وجود ندارد که ما در معنای آن بحث کنیم و آن را مربوط به ذات و یا مربوط به فعل بدانیم. آنچه غیر از این دو حقیقت (فعل و علم به وجود فعل) در وجود ما پیدا شده از قبیل تأثیر و تأثر و فکر و تدبیر و رویه، مربوط به نقص سازمان وجود ما می‌باشد و در ذات خدا چنین نقائصی نیست. پس در اینجا اراده و مشیت به معنای حدوث، عین فعل خدا می‌باشد و پیش از حدوث فعل، به جز علم و دانایی در ذات خدا چیزی نیست. لذا در اخبار و روایات آمده که فرموده‌اند: *أَرَادَتْهُ فَعَلَهُ*،<sup>۱۴</sup> یعنی اراده خدا عین کار اوست و در قرآن هم می‌گوید: *إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*.<sup>۱۵</sup> یعنی خدا وقتی چیزی را می‌خواهد، آن خواست و خواهش به معنای ایجاد است و چون ایجاد کرد پس موجود است. مضمون آیه شریفه این است که فکر و تأمل و فرمان قولی در ذات مقدس خدا نیست و اینکه مخلوقی را در زمان مخصوصی می‌آفریند، مربوط به مصلحت وجود آن مخلوق است در زمان معینی، نه اینکه خداوند در تهیة آن مخلوق یک مقدمات فکری و علمی لازم داشته که آن مخلوق به وجود آید.

پس در اینجا اراده عین فعل است و از این جهت می‌گوییم مخلوقات به اراده خدا پیدا شده‌اند تا ثابت کنیم که پیدایش این موجودات به تصادف و اتفاق نبوده. یک

۱۴. *فَرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا عَيْرَ ذَلِكَ*، پس اراده خدا همان فعل اوست نه چیز دیگر. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸، روایت ۳.

۱۵. سوره یس، آیه ۸۲.

موجود تصادفی آن را می‌گویند که برخلاف نقشه و برخلاف علم و حکمت باشد. مانند جام شیشه‌ای که از دست انسان می‌افتد و خرد می‌شود، کسی نمی‌تواند بگوید این خرده خرده شیشه‌ها به اراده چه کسی بوده است. اگر چنین سئوالی کند، جواب می‌دهند که پیدایش قطعات شیشه بدون اراده و علم و به تصادف پیدا شده است، ولی اگر همان جام جام شیشه مطابق نقشه و روی حساب و نظام به قطعاتی قسمت شود، در مقابل سئوال، سئوال، جواب درستی پیدا می‌شود و می‌گویند این قطعات به اراده مهندس و طبق نقشه بوده است. بنابراین، بحث اراده و مشیت در علم توحید فقط برای این است که مرزی بین یک عمل تصادفی مانند پیدایش معلول از علت و یک عمل ارادی مانند پیدایش مصنوع به اراده صانع باشد و این دو عمل را از یکدیگر جدا و ممتاز سازد. اگر کسی بگوید نتیجه تحقیق این شد که اراده و مشیت عین فعل است و بایستی نظیر خالقیت و رازقیت باشد، دلیلی ندارد که آن را معنایی بین خالقیت و عالمیت بدانیم، جواب می‌دهیم که اراده و مشیت به معنای تعیین علم به معلوم است. مثلاً خدا از ازل می‌دانسته که من امروز پیدا می‌شوم و این علم ازلی عین ذات است. در اینجا خدا علم دارد و معلوم خارجی ندارد. علم بدون معلوم یعنی علم ازلی خداوند متعال، زیرا اگر ما برای علم ازلی خدا معلومی فرض کنیم، لازمه‌اش این است که آن معلوم خدا غیر خدا باشد. پس علم خدا در اینجا فقط علم بدون معلوم است و لازم نیست که توجهی به معلوم در ذات خدا باشد هرچند آن معلوم، ذات خودش باشد.

در مناظره حضرت رضا با علمای ادیان، عمران صابی عرض می‌کند: آیا خدا پیش از اینکه خلق را خلق کند علم به خودش داشته؟ حضرت جواب می‌دهد که لزوم علم به شیئی برای نفی چیزی، خلاف آن شیئی است. در آنجا چیزی خلاف ذات خدا نیست تا اینکه علم به ذات برای خدا لازم باشد.

در این جواب، آن حضرت اثبات می‌کند که خداوند از ازل علم مطلق است نه علم به معلوم، هرچند که آن معلوم ذات مبارک باشد. پس خدا در ازل یعنی علم مطلق نه علم به معلومات. پس از آن، روزگاری صلاح شد که معلومات مطابق علم خدا واقع شود، آن معلوم در خارج ظاهر می‌گردد. در اینجا ارتباط علم خدا را به آن معلوم خارجی مشیت و اراده می‌نامند، پس مشیت و اراده یعنی ارتباط علم خدا به آن معلوم خارجی بر اساس معلوم علمی، زیرا این ارتباط به دلیل حدوث معلوم خارجی، حادث شناخته می‌شود. پیش

از این، خدا علم به این معلوم داشته ولی ارتباطی بین علم خدا به این معلوم در کار نبوده، زیرا چنین معلومی به معنای شیئی خارجی وجود نداشته و اکنون آن ارتباط برقرار نشد. پس مشیت و اراده در اینجا حالتی بین علم و خالقیت است و از صفات فعل است نه فاعل.

#### فرق بین اراده و مشیت

در اینجا بحث دیگری به وجود می‌آید و آن فرق بین اراده و مشیت است، زیرا در بحث‌های توحیدی دانستن این حقیقت لازم است که در اخبار و روایات گفته شده فعل انسان مسبوق به مشیت خدا هست ولی مسبوق به اراده او نیست، یعنی مشیت خدا به فعل انسان تعلق می‌گیرد و اراده او به فعل انسان تعلق نمی‌گیرد. از این جملات معلوم می‌شود که بین اراده و مشیت بایستی فرق و امتیازی باشد. در اخبار مربوط به مشیت، جملاتی از ائمه اطهار (ع) وارد شده که از نظر علمی پراهمیت است. یک جا درباره مشیت فرموده‌اند: **خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَةِ وَ خَلَقَ الْمَشِيَةَ بِنَفْسِهَا<sup>۱۶</sup>**، یعنی خداوند همه چیز را به خواست خود ساخته ولیکن مشیت و خواست را به خودی خود آفریده است. هر کاری در عالم واقع می‌شود، خواه یک عمل طبیعی و الهی باشد یا یک صفت انسانی، مسبوق به مشیت خداست، ولیکن مشیت به خودی خود مسبوق به مشیت نیست. پس خلق مشیت به دلیل خود مشیت است، و خلق سایر افعال، مسبوق به مشیتی است که خدا آن را آفریده. حدیثی دیگر می‌فرماید: **لَا يَقَعُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِمَشِيَةِ اللَّهِ**. هیچ حادثه و عملی (مربوط به خدا یا انسان) در زمین و آسمان واقع نمی‌شود مگر به خواست خدا، و اگر خدا نخواهد، حادثه‌ای بد یا خوب در عالم واقع نمی‌شود. درباره معصیت آدم و شیطان چنین گفته‌اند:

**إِنَّ اللَّهَ هَمَىٰ آدَمَ عَنِ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا وَ أَمَرَ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ<sup>۱۷</sup>**، یعنی خداوند آدم را نهی کرد که از میوه درخت بخورد ولیکن خواست که آدم آن میوه را تناول کند و همین‌طور شیطان را امر کرد که آدم را سجده کند ولیکن خواست که سجده نکند. و حدیثی دیگر می‌گوید: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُطَاعُ بِأَكْرَاهٍ وَ لَا يُعْصَى**

۱۶. امام صادق (ع)، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹، روایت ۴.

۱۷. رجوع کنید به پاورقی شماره ۷.

بَعْلِيَه<sup>۱۸</sup> یعنی معصیت ما در عالم به دلیل این نیست که خدا مغلوب شده و معصیت کار بر خدا غلبه کرده و در میدان فعالیت، از خدا سلب اراده و اختیار نموده است. همین طور اطاعت‌ها و بندگی‌ها به دلیل اجبار و اکراه نبوده که خدا بندگان خود را به کارهای عبادتی عبادتی مجبور کند. این هر دو عمل با آزادی و اختیار انسان است طبق مشیت و خواست خواست خداوند متعال. نمونه این اخبار در روایات آل محمد (ع) در کتاب کافی و سایر کتاب‌ها بسیار است. همه جا گفته‌اند که آنچه از بد و خوب در عالم به اراده انسان واقع می‌شود، به خواست و مشیت خدا واقع می‌شود و کاری بر خلاف مشیت انجام نمی‌گیرد. همین طور با برهان عقلی می‌توانیم این حقیقت را ثابت کنیم که آنچه واقع شده، به خواست خدا بوده است. اگر خدا نمی‌خواهد جنگ و قتالی واقع شود و این مردم برخلاف مشیت خدا یکدیگر را به قتل برسانند و یا معصیت دیگری انجام دهند، لازمه آزادی انسان سلب آزادی خداست. پس خدا عاجز بوده که نتوانسته از وقوع عملی بر خلاف مشیت خود جلوگیری کند. البته عجز خدا برخلاف برهان عقل و نقل است. خدای عاجز نمی‌تواند خدا باشد. پس خدا می‌تواند از نوع معصیت‌ها و اعمال کفرآمیز انسان جلوگیری کند و می‌تواند مانعی سر راه انسان‌ها به وجود آورد تا نتواند به هدف شر و گناه خود واصل شود و اکنون که خدا می‌تواند از هر کاری جلوگیری کند ولی باز هم انسان را در راه هدف خود آزاد می‌گذارد، پس خدا می‌خواهد که انسان در راه خود و انجام کار خود آزاد باشد و به هدف خود نایل شود. بنا بر این برهان، به کمک اخبار و احادیث گذشته، اعمال انسان‌ها، بد یا خوب، بر طبق مشیت و خواست خدا انجام می‌گیرد و چون خدا خواسته، انسان توانسته است. اگر او نمی‌خواست که انسان مرتکب گناه و معصیت شود، باز اشکالی در اینجا پیدا می‌شود که اگر خدا می‌خواهد انسان معصیت کند، چطور انسان می‌تواند که نخواهد مرتکب گناه و معصیت شود؟ زیرا نخواستن انسان، مزاحم خواست خداست و نخواستن انسان، مزاحم نخواستن خدا می‌باشد. در اینجا بین این دو مشیت، اختلاف و نزاع پیدا می‌شود. حتما یکی از این مشیت‌ها بایستی غلبه کند و بایستی مشیت غالب، مشیت خدا باشد. پس خدا برای اعمال مشیت و به کرسی نشاندن خواست و خواهش خود، مشیت انسان را سرکوب می‌کند و انسان را به کاری که خود او نمی‌خواهد وادار می‌نماید، زیرا همان واداری معنای جبر و سلب اختیار از انسان است. پس اگر

اختلاف مشیت به وجود آمد، مشیت خدا مشیت انسان را سرکوب نموده و گناه و معصیت، به مشیت خدا مربوط می‌شود و انسان محکومیت ندارد.

در جواب چنین اشکالی می‌گوییم آیا خداوند به این دلیل معصیت‌ها را خواسته که انسان‌ها آن را خواسته‌اند و می‌خواهند به وجود آورند و یا اینکه انسان‌ها بخواهند و یا نخواهند، خداوند چنین اعمالی را خواسته و انسان را مرکب وصول به مشیت خود قرار داده است؟ اگر خواست خدا به دلیل خواست انسان باشد، خدا در مشیت خود محکوم نیست و انسان در مشیت و اراده گناه خود محکوم است. آنچه مسلم است خدا به این دلیل چنین اعمال و حوادث را خواسته که انسان‌ها آن را می‌خواهند و خدا دوست ندارد مانعی سر راه آن‌ها قرار دهد، آن‌ها را از حصول به مقصد باز دارد و اگر خواست خدا حاکم بر خواست و مشیت انسان باشد، و خدا بخواهد هرچند انسان نخواهد و خدا انسان را مرکب وصول به مشیت خود قرار دهد، در اینجا محکومیت در اثر گناه، مربوط به خداوند متعال می‌شود و انسان مغلوب، بی‌گناه و بی‌تقصیر شناخته می‌شود. در اینجا خدا در مقابل چنین اعمالی محکوم است مگر اینکه حکمتی در کار باشد و نفعی در گناه و معصیت به وجود آید که به خود انسان برگردد و خدا در پیدایش معصیت‌ها معذور و آزاد باشد.

و حالا چطور می‌شود گناه و معصیت، مصلحتی داشته باشد و آن مصلحت به خود انسان برگردد بحثی جداگانه است، لیکن در هر صورت، خواه معصیت‌ها به دلیل غلبه مشیت خدا بر مشیت انسان باشد و خواه به دلیل مشیت کامل و خالص انسان باشد، بایستی مصلحتی داشته باشد که طبق آن مصلحت، خدا وجود گناه و معصیت را بخواهد هرچند به دلیل خواست انسان باشد.

به طور کلی می‌گوییم مشیت خدا در پیدایش گناه و معصیت به دلیل مشیت انسان است و اگر انسان نخواهد، خدا هم به طریق اولی نمی‌خواهد. در اینجا بایستی وجود مصلحتی را در وقوع گناه و معصیت اثبات کنیم که به دلیل آن مصلحت، خدا خواسته که انسان در انجام کار خود آزاد باشد هرچند از آن آزادی، گناه و معصیت پیدا شود. به طور کلی در پیدایش یک حادثه و یک عمل، آزادی و اراده مطلق لازم است تا آن عمل طبق حکمت و مصلحت واقع شود و تنها چیزی که مرز بین یک عمل تصادفی و عمل حکیمانه است همان اراده و آزادی است. مسلماً آنچه از حوادث تکوینی در

عالم واقع می‌شود مربوط به اراده حکیمانه خداوند متعال است هرچند وقوع آن حادثه به اراده خدا، در زندگی انسان و تکامل او لازم باشد. لیکن اعمال انسان به دو وسیله قابل وقوع است؛ یکی اراده مطلقه خداوند متعال و اراده اجباری حاکم او آنچنانکه انسان مستقیماً اسباب و ابزاری به دست خداوند باشد و بدون اراده، مجری اراده خداوند متعال گردد. در این صورت، عمل انسان مانند عمل حیوانات است که خود اسباب و ابزاری به دست خداوند متعال اند. حیوانات و حشرات با اینکه اعمال حکیمانه‌ای انجام می‌دهند، مورچه‌گان و زنبورها با اینکه با یکدیگر تعاون و همکاری دارند چنانکه نظام کامل به وجود آورده‌اند، اعمالشان به اراده خودشان نیست و در اعمالی که انجام می‌دهند از خود آزادی و مشیت ندارند. لذا اعمال آنها را می‌توان به خداوند متعال نسبت داد. می‌توانیم بگوییم خدا عسل‌ها را ساخته و خدا به وسیله درندگان، جنگ و نزاع به وجود آورده است. ممکن است انسان هم در انجام اعمال خود مانند حیوانات باشد و از خود هیچ اراده و آزادی نداشته باشد؟ خدا او را به کارهایی که انجام می‌دهد وادار کرده باشد؟ خدا به وسیله انسان قتل و کشتار انجام دهد، دزدی و سرقت به وجود آورد، دروغ بگوید و خیانت کند و همین‌طور سایر اعمالی که ظاهراً به وسیله انسان‌ها انجام می‌گیرد، به اراده خدا باشد و انسان در این میانه اسباب و ابزاری به دست خدا باشد؟ و این جبر مطلق است که عده‌ای در عالم قائل شده‌اند و گفته‌اند انسان‌ها در انجام امور مربوط به خود مانند حیوانات هستند و اعمالشان به اراده و فعل خدا انجام می‌گیرد. و از طرف دیگر ممکن است خدا به انسان اراده و آزادی داده باشد چنانکه انسان در انجام کارهای مربوط به خود مستقل و آزاد بوده و کسی یا چیزی او را وادار به کار نکند؟ خود بگوید و خود بشنود و خود جنگ و نزاع به وجود آورد و به اراده خود عمل حکیمانه یا وحشیانه به وجود آورد به طوری که بداند به اراده خود اوست و آزاد است؟ در اعمالی که انجام داده خودش را حاکم و یا محکوم بشناسد؟ ظهور اراده و آزادی در وجود انسان یا موجود دیگر، محال و ممتنع نیست.

به دلیل عقلی و قدرت ممکن است که خداوند انسان را آزاد و صاحب اراده خلق کرده باشد به طوری که هیچ عاملی نتواند او را به عمل و کاری که انجام می‌دهد مجبور سازد. پس پیدایش اراده ممکن است و ممتنع نیست. در اینجا انسان اگر درست فکر کند و منصفانه در اعمالی که انجام می‌دهد قضاوت نماید، احساس می‌کند که در انجام کارهای



مربوط به خود آزاد و مستقل است. هر کاری که انجام می‌دهیم در عین حال که عوامل خارجی ما را به انجام آن کار وادار نموده‌اند، باز هم قدرت داریم و آزادییم که چنان عملی انجام ندهیم و آزادی خود را حفظ کنیم. فقیر در فقر و گرسنگی به سر می‌برد تا جایی که گرسنگی او را مشرف به هلاکت می‌سازد و در برابرش مال و ثروتی از دیگران قرار گرفته که می‌تواند استفاده کند و گرسنگی خود را برطرف سازد و از مرگ برهد. لیکن در اراده خود آزاد است و خود را بر عامل فقر و گرسنگی مسلط می‌سازد تا جایی که می‌میرد و به مال مردم خیانت نمی‌کند. همین‌طور انسان مؤمن و مجاهد در میدان جنگ زمینه فرار و نجات از مرگ برای او کاملاً فراهم است. شمشیرها و نیزه‌ها با لبه تیز خود او را تهدید می‌کند و از جنگ می‌ترسانند ولی او در اراده و عمل خود، آزادانه در میدان جنگ شرکت می‌کند و تا لحظه مرگ می‌جنگد. پس انسان می‌تواند آزادی و استقلال اراده را در خود احساس نماید. خداوند متعال هم در کتاب مقدس خود سند آزادی انسان را امضاء نموده و او را مسئول کارهای خود شناخته است. بنابراین از یک طرف به دلیل عقل، پیدایش آزادی در انسان ممکن است، محال و ممتنع نیست و از طرف دیگر حتما مشاهده می‌شود که انسان‌ها در کار خود آزادند. پس گناه و معصیت به دو وسیله امکان وقوع دارد؛ یکی به اراده قهری و اجباری خدا که انسان مرکب اراده و ابزار عمل خدا باشد، دیگر به اراده و آزادی خود انسان‌ها به طوری که خداوند کاملاً از مجبور ساختن انسان و یا کمک نمودن به او برکنار باشد و حالا که معصیت و گناه از این دو راه ممکن است دلیلی ندارد و شاید برخلاف عقل باشد که خداوند انسان‌ها را در ارتکاب گناه و معصیت مجبور سازد و او را به اعمال خائنانه و وحشیانه خود وادار نماید.

در اینجا یک سؤال پیش می‌آید که آیا خدا می‌تواند انسان را از گناه و معصیت برگرداند و یا اینکه نمی‌تواند و چنین قدرتی ندارد. اگر نتواند، لازمه‌اش این است که اراده انسان بر اراده خدا غالب گردد و قدرت خدا در برابر قدرت انسان، محکوم و مغلوب باشد. چنین فرضیه برخلاف منطق و حکمت است و اگر می‌تواند انسان را از خط گناه و معصیت برگرداند و اجباراً او را در خط تقوی و هدایت به کار اندازد، پس چرا چنین کاری نمی‌کند و باز هم راضی می‌شود که انسان‌ها در راه گناه و معصیت هلاک و نابود بشوند. پدر و مادر، کودک خود را از بازی‌های خطرناک نهی کرده و

مکررا سفارش می‌کنند که کودکان به آب و آتش نزدیک نشود. کودک برخلاف فرمان و رضای پدر و مادر، به بازی‌های خطرناک نزدیک می‌شود و با آب و آتش بازی می‌کند و در نتیجه می‌میرد و یا می‌سوزد. پدر و مادر ناراحت و ناراضی هستند و در مرگ فرزند خود گریه می‌کنند و می‌سوزند. آن‌ها واقعا قدرت نداشته‌اند تا در آن‌جا که کودکان به بلا و خطر نزدیک شد او را از تیر بلا برهاند و مانع نابودیش گردند. آیا خدا هم چنین است؟ انسان‌ها در برابر خدا مانند کودکان در برابر پدر و مادرند. گناه و معصیت همان بازی‌های خطرناک است. خداوند انسان‌ها را نهی می‌کند از این‌که به گناه و معصیت نزدیک شوند ولی انسان‌ها برخلاف اراده‌ی خداوند متعال به بازی‌های خطرناک مشغول شده و به اعمال مهلک نزدیک می‌شوند و در نتیجه موجبات نابودی خود را فراهم می‌کنند. آیا خدا نمی‌تواند دست آن‌ها را گرفته و از مهلکه نجات دهد و یا اینکه می‌بیند و می‌تواند ولیکن راضی می‌شود که به گناه و معصیت مشغول شوند تا جایی که هلاک و نابود گردند. البته خدا می‌تواند آنجا که انسان مشرف به هلاکت می‌شود او را برهاند، ولی دست او را نمی‌گیرد و از مهلکه نجات نمی‌دهد. او را رها می‌سازد تا هلاک و نابود گردد. پس کفر و گناه در حالی انجام می‌گیرد که خدا می‌تواند از وقوع کفر و گناه جلوگیری کند و جلوگیری نمی‌کند. در اینجا به طور کلی می‌گوییم چون خدا می‌تواند از وقوع کفر و گناه جلوگیری کند ولی نمی‌کند، پس او اجازه می‌دهد و می‌خواهد که گناه و معصیت واقع شود. در اینجا مشیت خدا مانند اراده و عمل خدا بایستی حکیمانه باشد و همان‌طور که افعال خدا روی مصلحت واقع می‌شود و تا مصلحتی در کار نباشد عملی انجام نمی‌دهد، مشیت خدا هم بایستی روی مصلحتی واقع شود و تا در عملی خیر و مصلحتی نباشد، جایز نیست خدا آن عمل را بخواهد هرچند به اراده و آزادی انسان باشد.

و حالا در جستجوی خیر و مصلحتی که در عمل انسان است هر چند از نوع کفر و گناه باشد؛

آنچه مسلم است و در حکمت خدا وجود آن لازم است، تکامل و ترقی انسان و جهش او به سوی کمالات است. انسان بایستی در طریق تربیت خداوند متعال، نقائص وجودی خود را مرتفع سازد و به حقایق و اسرار آگاهی و آشنایی پیدا کند. هرچه هست ببیند و بداند. هرچه نیست بداند و به علم و حکمت الهی آشنا گردد و خود را از مراحل نقص به مراحل کمال برساند.

ترقی و تکامل انسان‌ها از دو راه و به دو وسیله قابل وقوع است. یکی از طریق اطاعت و تربیت مستقیم خداوند متعال که در این راه انسان اراده خود را در اراده خدا فانی سازد و از خواهش‌ها و خواص طبیعی و درونی خود صرف نظر کند. هیچ نگوید و هیچ برخلاف اراده خدا انجام ندهد و چنان تسلیم باشد و امر خود را به خدا تفویض نماید که خدا او را برخیزاند و بنشانند و ببرد و بیاورد. با او برای او بگوید و به او بشنواند. صرفاً شاگرد مکتب خدا و در اختیار استاد خود باشد. یک‌چنین سلوک و حرکتی صد درصد برخلاف میل انسان و صد درصد مطابق اراده خدا است. انسان اگر بتواند در چنین راهی قدم بزند و از چنین راهی به سوی خدا برود، به معراج کمال انسانیت می‌رسد و به تمام اسرار و حقایق آگاه می‌شود و بر همه چیز و بر تمام عوالم مسلط می‌شود بدون اینکه نقص و گناهی یا کفر و فساد در اعمال و افکار او پیدا شود. لیکن راهی است که ظاهراً و در نظر انسان بسیار مشکل و خطرناک به نظر می‌رسد و سلوک آن از نظر فکر و استعداد انسان، مشکل و بلکه ممتنع جلوه می‌کند، زیرا انسان به طبیعت و اراده خود نزدیک‌تر از اراده و مشیت خداوند متعال است. لذا راه خود را اختیار می‌کند هرچند برخلاف اراده خدا باشد.

راه دوم راه برخورد به حوادث و خطرات و آموزندگی از خطرانی که به عمل و اراده انسان پیدا می‌شود. هر گناهی و معصیتی به جای خود پرتگاهی سر راه انسان است. خداوند انسان را راهنمایی می‌کند تا گرفتار حادثه نشود و به پرتگاه نیستی سقوط نکند. اگر به راهنمایی خدا احترام بگذارد و از طریق راهنمایی پیش بیاید، مزه رحمت و علم را می‌چشد و از مهلکه نجات پیدا می‌کند و اگر به راهنمایی خدا احترام نگذارد سقوط در پرتگاه و ابتلاء به حادثه و خطر برای او حتمی است، لیکن همان حادثه و پرتگاه به جای خود آموزنده است. عذابی که در مسیر کفر و گناه به وجود می‌آید، انسان را به عواقب کفر و گناه آگاه می‌سازد و عاقبت او را از یک‌چنین راه خطرناکی برمی‌گرداند و به خدا متوجه می‌سازد.

خداوند در اینجا می‌بیند و می‌داند که انسان افسارگسسته تا دچار حادثه و عذابی نشود به سوی خدا بر نمی‌گردد و ایمان به خدا نمی‌آورد. به این دلیل و به این جهت که گناه و معصیت، آموزنده و بیدارکننده انسان غافل است و در جای خود تازیانه‌ای است که انسان را به خدا متوجه می‌سازد، خداوند اجازه می‌دهد و می‌خواهد که انسان

در راه خود و برای خود برود و اعمال مطابق میل و اراده خود انجام دهد هرچند از نوع گناه و معصیت باشد. گناهی که به عذاب و تازیانه خود انسان، او را بیدار کند و به سوی سوی خدا برگرداند، از رکود و توقف بهتر است و چون هدف خدا از خلقت انسان تربیت انسان است و گناه و معصیت به دلیل عذاب و خطراتی که دارند آموزنده‌اند، خدا وقوع آن را اجازه می‌دهد و مشیتش تعلق می‌گیرد که انسان اعمالی مطابق میل خود انجام دهد. از هر هزاراری، نهصد و نود و نه نفر یا بیش‌تر انسان‌هایی که در ابتدای زندگی به سوی کفر و گناه سرعت دارند، در انتهای زندگی در حالی که بیدار و آگاه شده‌اند، حالت ندامت و توبه در آن‌ها به وجود می‌آید و از خود و هوی و هوس خود به سوی خدا فرار می‌کنند و از شر نفس اماره پناهنده به خدا می‌شوند و در نتیجه هدف خدا از تربیت انسان تأمین می‌شود و خدا به مقصد نهایی خود که معرفت انسان است می‌رسد.

در جملات گذشته گفتیم که انسان در راه به سوی خدا ممکن است سه حالت داشته باشد:

۱. حرکت به سوی خدا به رهبری خداوند متعال طبق اراده و فرمان او با انجام مقررات و قوانینی که برای تکامل انسان وضع کرده است.
  ۲. حالت رکود و توقف که انسان در این حال مانند جمادات و حیوانات باشد و قدمی به سوی کمال بر ندارد و هم از راه تکامل و ترقی به قهقرا برنگردد.
  ۳. حالت برگشت به قهقرا و کوشش در طریق انحراف و گمراهی که از این حالت، کفر و گناه به وجود می‌آید.
- حالت اول کاری است بسیار مشکل، زیرا واقعا شاید نتواند انسان این حقیقت را درک کند که چطور خود را از شر نفس رها سازد و در اختیار اراده خدا باشد. روی همین حساب، آدم و حوا در اولین روزهای زندگی خود به گناه و معصیت مبتلا شده‌اند.
- حالت دوم صد درصد برخلاف اراده و فرمان خداست، زیرا رکود و توقف مساوی با عدم است. انسانی که کوشش و جهش ندارد و قدمی به سوی کمال بر نمی‌دارد، با عدم مساوی است و منظور از خلقت، ترقی انسان‌ها و حرکت آن‌ها به سوی کمالات است.
- حالت سوم از حالت دوم بهتر است، بلکه راه منحصر برای تأمین و تضمین اراده خداوند متعال می‌باشد. عاقبت این راه خواهی نخواهی راه مربوط شدن افکار به خداوند متعال و آشنا شدن به حقایق عالم طبیعت است. مشاهده می‌کنیم با این که این همه مردم

ایمان به خدا نداشته‌اند و در طریق کفر و گمراهی بوده‌اند، با همه این‌ها این همه ترقیات در عالم پیدا شده و بشر تا این اندازه به حقایق و اسرار طبیعت آگاهی یافته و تا این حد به تمدن رسیده و گفتیم که بسیاری از گناهکاران در اثر برخورد به گناه و در اثر ابتلای به عواقب و نتایج گناه، به سوی خدا برمی‌گردند. در بسیاری از آیات قرآن هم خداوند از این حقیقت خبر می‌دهد که عاقبت تمام مردم به سوی خدا برمی‌گردند و بازگشت امر آن‌ها به خداست. در آنجا که می‌فرماید: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**. و می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ**،<sup>۱۹</sup> ای انسان‌ها با رنج فراوان، عاقبت به سوی خدا خواهید رفت و او را ملاقات خواهید کرد. و در سوره علق می‌گوید: **لِنُؤْتِيكَ الْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ إِنَّ إِلَهًا لَّهُمَّ أَحَدٌ**، عاقبت بر گشت همه به سوی خدا است. و جای دیگر می‌گوید: **وَ أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ**.<sup>۲۰</sup> عاقبت راه‌ها و کارها به خدا منتهی می‌شود. در آیه دیگری می‌گوید: **وَ عَنَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ**.<sup>۲۱</sup> عاقبت تمام سران عالم به سوی خدای زنده پایدار توجه خواهند کرد.

پس روی این مقدمات، در صورتی که لازم است طبق حکمت خدا انسان آزاد و مختار باشد و بر اساس آزادی و اختیار فعالیت کند، قهرا از یک‌چنین آزادی، گناه و معصیت به وجود می‌آید. خدا که آزادی انسان را می‌خواهد بایستی گناه و معصیت را هم ببیند و بخواهد، زیرا گناه و معصیت ثمره‌ای از شجره آزادی است که خداوند به دست قدرت خود آن را کاشته است. دلیل تعلق مشیت خدا به کفر و گناه انسان، همان نتایجی است که بیان شد، یعنی کفر و گناه، انسان‌ها را به سوی خدا برمی‌گرداند.

#### نتیجه بحث

هر کاری در عالم واقع می‌شود به مشیت خدا است. کلیه اعمال و افعال انسان‌ها هم بر طبق مشیت خدا است. نهایت در این‌جا فرقی بین اراده و مشیت خدا پیدا می‌شود که بر اساس آن می‌توانیم بگوییم اعمال انسان به اراده انسان و به مشیت خدا

۱۹. سوره انشقاق، آیه ۶

۲۰. سوره نجم، آیه ۴۲.

۲۱. سوره طه، آیه ۱۱۱.

واقع می‌شود و اعمال خدا برخلاف مشیت انسان و به اراده و مشیت خود خدا واقع می‌شود. پس اراده خدا به فعل انسان تعلق نمی‌گیرد ولی مشیت خدا به فعل انسان تعلق می‌گیرد. چون که اراده خدا درست به معنای فعل خدا است. پیدایش مخلوقات و تکوینیات و حوادثی که از اختیار و عمل انسان خارج است، تماما به امر و اراده خداوند متعال واقع می‌شود ولی اعمال انسان‌ها مربوط به اراده خدا نیست. یکی دیگر از فرق‌های فرق‌های بین اراده و مشیت این است که مشیت، مرحله دوم علم است، یعنی دانستن عمل و خواستن آن، ولی اراده مرحله سوم علم است، دانستن عمل و خواستن آن و انجام دادن آن. خداوند متعال کارهای مربوط به خود را می‌داند و وقوع آن‌ها را می‌خواهد و به اراده خود انجام می‌دهد و کارهای مربوط به انسان را می‌داند و وقوع آن‌ها را هم به اراده و اختیار انسان می‌خواهد ولیکن خود آن را اراده نمی‌کند و انجام نمی‌دهد. پس مشیت، واسطه بین علم و اراده است. مشیت به معنای تعلق پیدا کردن علم خدا به وقوع امری مربوط به خود خدا یا انسان است.

## فصل هشتم

شرح اسماء خداوند متعال

مبدأ اشتقاق اسم

اسم از چه ماده‌ای مشتق است؟ از سمو یا وسم؟

دلایل اشتقاق اسم از سمو

دلایل اشتقاق اسم از وسم

اسم ذات و اسم صفات

## اسم تدوینی و اسماء تکوینی

## اسماء کامل و اسماء ناقص

اشتقاق اسم: در ادبیات عربی کلماتی که گفته یا نوشته می‌شود به سه قسمت است. اسم، فعل و حرف، اسماء و کلماتی هستند که دلالت بر اشیاء ثابت و یا اعمال بدون انتساب و یا دلالت بر اشخاص می‌کند. اسم شیئی مانند زمین و آسمان. اسم کار یا اسم معنی مانند زدن و کشتن. اسم شخص مانند حسن و حسین. در مقابل اسماء، افعال قرار می‌گیرند و آن‌ها کلماتی هستند که دلالت می‌کنند بر انتساب فعل به فاعل در زمان گذشته یا حال یا آینده مانند ضرب، یضرب، اضرب. حروف، کلماتی هستند که به وسیله آن، اسماء و افعال را به یکدیگر مربوط می‌سازند و از آن جمله و عبارت درست می‌کنند چنان که می‌گوییم به مسجد رفتیم تا نماز بخوانیم. کلمه «به» و «تا» در این جمله حرف است. اسماء بر دو قسم است: جامد و مشتق؛ اسماء جامد اسماء یک معنایی هستند که در مفهوم آن، انتساب وجود ندارد هرچند در اصل پیدایش از مبدئی مشتق شده باشد، مانند ارض و سماء و حسن و حسین. اسماء مشتق دو معنایی هستند که ترکیبی از معنای فعل و معنای اسم می‌باشد. وقتی بخواهیم از افعال برای کسی نامی بسازیم که مفهوم فعل و مفهوم ذات در آن کلمه جمع شده باشد، چنین کلمه‌ای را مشتق می‌گویند که بایستی از ماده فعل، کلمه‌ای به صورت مخصوص بسازید مانند ضارب و قاتل که دلالت می‌کند بر ضرب و قتل در حال انتساب به کسی که ضرب و قتل را انجام داده است. اسماء مشتقه در صورتی که نام کسی یا چیزی نباشد به صورت صفت استعمال می‌شوند. در جملات و عبارات، به دنبال موصوف، ذکر می‌گردند، چنانکه می‌گوییم انسان عالم و انسان جاهل و اگر نام کسی یا چیزی باشند، اسم علم شناخته می‌شوند. در این صورت مستقلاً قابل استعمال هستند و لازم نیست به دنبال موصوف باشند بلکه برای آن‌ها صفت می‌آورند، مانند فاطمه العالمه و در این صورت جنبه ذاتی بر جنبه معنوی و فعلی غلبه می‌کند و اسم به صورت جامد استعمال می‌شود.

در مبدأ اشتقاق اسم، بین علمای ادب اختلاف شده است. عده‌ای گفته‌اند اسم از سمو از ماده سما یسمو سمو مشتق شده است. اسم ناقص بود و لام‌الفعل آن واو است و در این کلمه نقل و قلب واقع شده یعنی لام‌الفعل را به جای فاء‌الفعل برده‌اند و تبدیل به همزه نموده‌اند و در نتیجه «سمو» به صورت اسم درآمده است. «سما یسمو» به معنای



ترقی کردن و عظمت پیدا کردن و برتری داشتن است و گفته‌اند چون اسم از فعل و حرف بالاتر است و نسبت به آن‌ها برتری دارد، از مادهٔ سما یسمو به معنای برتری، آن ساخته‌اند تا هم نام کلمه باشد و هم دلالت کند که اسم از فعل، برتر و بالاتر است.

عده‌ای دیگر گفته‌اند اسم از «وسم یوسم» و «سما» مشتق شده است. «وسم» به معنای داغ کردن و علامت گذاشتن است. در قدیم هرکس حیوان خود را به علامت مخصوص داغ می‌کرده، این داغ‌گذاری را به عربی «وسم» می‌گویند. موسم، اسم زمان از مادهٔ وسم است. نام فعل و زمانی است که تابش خورشید، میوه‌ها را علامت‌گذاری می‌کند و رسیده و نارس آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد. و گفته‌اند همانطور که آن علامت‌ها نشانه‌ای است برای فهم معانی مخصوص، اسم هم نشانه‌ای است که دلالت بر معنای مخصوص خود می‌کند. نام حسن و حسین و تقی و نقی نشانه و علامت اشخاص است که به این نام‌ها خوانده شده‌اند. علمای ادب گفته‌اند که فاء‌الفعل این کلمه واو بوده که به خاطر کثرت استعمال تبدیل به همزه شده‌است؛ مانند وصل که به صورت اصل درآمد، در این‌جا هم وسم به صورت اسم درآمد است.

قول دوم به حقیقت نزدیک‌تر است، برای اینکه قول اول می‌گوید اسم را از سما یسمو ساخته‌اند، به دلیل اینکه از فعل و حرف برتری دارد. به آن‌ها می‌گوییم کلمهٔ اسم، فقط نام کلمه‌ای نیست که در مقابل حرف و فعل قرار گرفته، بلکه اسم، نام اشیاء و اشخاص است مانند زمین و آسمان و چیزهای دیگر. آیا اگر برای هر چیزی اسمی وضع کنند به دلیل این است که آن شیئی از اشیاء دیگر برتر و بالاتر است؟ می‌گوییم اسم نام دوم کلمه‌ای است که برای نشان دادن معنایی وضع شده است خواه آن شیئی بر اشیاء دیگر برتری داشته باشد یا نداشته باشد. اسم برای این وضع نشده که بین او و فعل و حرف، مقابله‌ای به وجود آید بلکه وضع شده تا دلالت کند بر نام کسی که به نام مخصوص نشان داده شده است. نام هر انسانی دو اطلاق دارد، یکی حسن و حسین و دیگری اسم حسن و اسم حسین. پس در واقع اسم‌ها اسم اسم‌اند نه اینکه اسم‌ها باشند. حسن و حسین که نام انسان است، اسم شناخته شده. پس برای نام‌ها کلمهٔ اسم وضع شده تا نام نام‌ها باشد و در وضع این کلمه چنین معنایی در نظر نگرفته‌اند که بر فعل و حرف برتری داشته باشد بلکه به مناسبت این که اسم نشانهٔ

کسی یا چیزی است، بهتر این است که بگوییم از وسم ساخته شده که به معنای علامت و نشانه است.

#### اسم ذات و اسم صفات

دلیل نامگذاری شیئی یا شخص به نام مخصوص چیست. چرا اسم زمین را ارض و اسم آسمان را سماء و نام آب را ماء و هوا را هوا گذاشته‌اند. آیا این نامگذاری‌ها صرفاً برای این است که هر کدام نشانه‌ای باشند برای اشیاء و اشخاص که نامگذاری شده‌اند و یا این که بین اسم و مسماء بایستی رابطه‌ای هم در کار باشد تا این که دلیل نامگذاری روشن باشد. اگر کسی بگوید که چرا برادر اول را به نام حسن و برادر دوم را به نام حسین و آن دیگری را به نام علی و دیگری را به نام محمد نامیده‌اند، در جواب چنین سئوالی ممکن است بگوییم که این نام‌های مختلف صرفاً برای این است که هر نامی بر فرد معینی دلالت کند و همان‌طور که بین صاحب نام‌ها امتیازهایی وجود دارد، هر کدام به عمل و علامت مخصوص شناخته می‌شوند، بین نام‌ها هم علامت مخصوصی باشد که هر کدام به اسم و صفتی شناخته شوند. در این صورت، نامگذاری دلیلی جز اختلاف در نام‌ها ندارد و لازم نیست معنای مخصوص و متمایزی در صاحب نام باشد تا نام مخصوصی برای او وضع کنند و همچنین ممکن است در جواب بگوییم که دلیل انتخاب نام‌های مختلف در صاحب نام‌ها اختلافی است که در صفات و معانی صاحب نام‌ها وجود دارد. به دلیل این که هر کدام از آن‌ها صفت مخصوص و بارزی دارند، نامی مطابق بروز همان صفت برای آن‌ها وضع شده است. با این جواب، نامگذاری دو دلیل لازم دارد؛ اول این که هر شیئی و شخصی نام معینی داشته باشد تا به نام مخصوص خود خوانده شود و دوم این که برای هر کس که نامی انتخاب می‌کنند بایستی رابطه‌ای بین آن اسم و صفات صاحب نام وجود داشته باشد تا انتخاب اسم معینی برای شخص معینی مستدل و برهانی باشد و از لغویت خارج گردد. پس می‌توانیم بگوییم هر یک از اسماء و صفات خداوند تبارک و تعالی یا اسماء و صفاتی که خدا و اولیاء خدا برای اشیاء و اشخاص انتخاب کرده‌اند، دلیل و برهانی دارد تا مطابقتی بین معنای لغوی اسم و صاحب نام وجود داشته باشد. پس برای اینکه بتوانیم دلیلی برای نامگذاری و انتخاب نام معینی برای شیئی یا شخصی معین داشته باشیم، در هر نامگذاری بایستی دو جهت را رعایت کنیم. اول همان‌طور که اشیاء از نظر حدود و صفات با یکدیگر فرق دارند، نام اشیاء هم با یکدیگر

فرق داشته باشد. بایستی ترکیب حروفی و هیئت هر اسمی از اسم دیگر جدا و ممتاز باشد. دوم برای انتخاب نام معینی برای شخصی معین، از نظر معنای لغوی توافق و تناسبی در کار باشد تا بتوانیم در جواب سؤال مقدر دلیل انتخاب لغت مخصوص را برای شخص معینی داشته باشیم. در لغات قرآن و اسماء و صفات خداوند متعال و اولیاء خدا، کاملاً این دو جهت رعایت شده است. هریک از نامها و صفات خداوند متعال تناسب لغوی و معنوی با صفت مخصوص خدا دارد. اولین اسم برای خدا اسم الله است. خداوند در زبانهای مختلف نامهای مختلف دارد ولیکن آن نامها به نامگذاری خود خداوند متعال نیست بلکه نامهایی است که بشر برای خدا انتخاب کرده است چنانکه در فارسی به او یزدان و یا خدا می‌گویند و در لغت‌های دیگر نامهای دیگر دارد. ولیکن کلمه الله و سایر اسماء و صفات عربی به وضع و نامگذاری خدا می‌باشد. خداوند خود این نامها را برای خود انتخاب کرده و آن را بر لسان پیغمبران جاری ساخته است. احادیث و اخباری وارد شده که لغت آدم و حوا در بهشت، عربی کامل بوده است، زیرا لازمه یک زندگی کامل به نام بهشت یک لغت و بیان کامل مانند عربی و قرآن است. پس از آن که آدم از بهشت به دنیا و زندگی دنیا تبعید شده است لغت و بیان عربی از او و فرزندانش تغییر یافته و کم‌کم مقارن ظهور قرآن و اسلام به همان تکامل اول برگشته است. دلایل زیادی داریم که در علم خدا و دین کامل خدا مقرراتی مانند مقررات اسلام و انسان‌هایی مانند چهارده معصوم (ع) و زبان کاملی مانند زبان قرآن وجود داشته است. اگر از خود خدا بپرسند که در بهشت با فرشتگان و اولیاء کامل خود با چه زبانی سخن می‌گویند، جواب خواهد داد تنها زبان عربی موافق با تکامل علم و دانش است. علم و دانش کامل برای خود زبان و بیانی غیر از زبان و بیان عربی انتخاب نمی‌کند. لذا نزول قرآن به طور اعجاز به وسیله زبان عربی امکان دارد. با لغت و زبانهای دیگر کتابی که از نظر فصاحت و بلاغت اعجاز باشد مانند قرآن قابل نزول نیست. پس می‌توانیم بگوییم زبان و بیان عربی صنعت خدا و اولیاء خدا می‌باشد.

پس نامهای خدا به زبان عربی نامهایی است که خداوند برای خود جعل و انتخاب نموده و چون اسم اسماء به وضع خداوند متعال معین شده بایستی در وضع آن دو جهت رعایت شده باشد (اختلاف اسماء با یکدیگر و توافق معانی اسماء با ذات مقدس

خدا). الله اسم خاص خداوند متعال است، کلمه‌ای است که خود را به آن نامگذاری کرده و این اسم را برای خود انتخاب فرموده تا بین او و بندگان وسیله‌ای برای دعا کردن و خواستن و صدا زدن باشد. کلمه الله از ماده اله و مألوه و وله است. هر وقت این ماده در باب‌های مزید فیه مانند باب تفاعل و غیره استعمال می‌شود به اصل خود «وله» برمی‌گردد چنانکه می‌گویند: توله و يتوله. مولا امیر المؤمنین (ع) در جای دیگر از جملات خودش می‌گوید: **تَوَلَّهَتِ الْقُلُوبُ إِلَيْهِ**<sup>۲۲</sup> یعنی دل‌ها در راه به سوی او مشتاق و در عین اشتیاق، واله و سرگردان است. مسلماً اصل اله، وله بوده است مانند احد، اسم، و اصل که در اصل وحد، وسم و وصل بوده است. کلماتی که فاء‌الفعل آن واو باشد می‌توانند به جای آن همزه بیاورند. پس اصل ماده الله و اله، وله و واله بوده است. وله به معنای عشق و سرگردانی است. کسی که در راهی به سوی مقصدی عاشقانه قدم می‌زند و هنوز به معشوق خود نرسیده، به حیرت و سرگردانی افتاده است، چنین انسانی را واله می‌گویند. لذا کلمه واله در لسان شعرا همراه کلمه شیدا استعمال می‌شود. می‌گویند واله و شیدای توأم، یعنی عشق به تو دارم و در راه وصول به عشق سرگردان شده‌ام.

خاصیت دل‌هایی که به خدا مشتاق است و در راه وصول به خدای خود مشتاقانه قدم می‌زند و هرچه بیشتر جلو می‌رود بیشتر عاشق و واله می‌شود همین است که محبوب و معشوق خود را به نام اله و الله نامگذاری کند. می‌تواند بگوید ای واله کننده من، ای کسی که مرا در راه خود واله و سرگردان و متحیر و مشتاق گذاشته‌ای. در اینجا و در یک چنین حالی کلمه اله و الله حقیقتی است که از فکر و عشق مشتاق لقاء خدا سرچشمه می‌گیرد. الله بهترین کلمه مناسبی است که شخص مشتاق به سوی خدا می‌تواند بر زبان جاری سازد. در اینجا شخص مشتاق فقط به گواهی وجدان و اشتیاق خود می‌داند که آفریننده محبوبی دارد. هنوز به اسم و صفتی از اسماء و صفات او آگاه نشده و در مقابل ندای وجدان خود از خدای محبوب خود جوابی به دست نیاورده تا در اثر آن جواب، او را به اسم و صفتی که مطابق باشد با اثر و جوابی که از خدا دریافت کرده، نامگذاری کند.

سالک راه خدا در اینجا انسانی است بیابانی، سرگردان و حیران. به مکتبی نرفته و از استادی درس نیاموخته و با غیر خدا انس نگرفته. در این عطش وجدان و عشق نهانی

خود تنها کلمه مناسب همین است که با وله و عشق کامل، یا الله و یا اله بگوید و دائم او را با یک‌چنین اسم مناسبی بخواند و دعوت کند و سر و صدا راه بیاندازد تا از محبوب و معشوق خود پاسخی دریافت کند. خداوند متعال برای یک‌چنین انسانی در چنین حالی خود را به نام الله نامیده است.

الله از نظر معنای لغوی یعنی ای انسان منم که تو را به سوی خدا مشتاق کرده و عشق و اشتیاق تو را زیاد گردانیده‌ام، پس من واله کننده و مشتاق کننده و متحیر کننده تو به سوی خود می‌باشم. ای انسان، من الله توأم و تو مألوه من هستی. به طور کلی در این جا می‌توانیم مناسبت وضع این اسم را با ذات مقدس خداوند متعال به دست آوریم یعنی واله کننده بندگان و مشتاق کننده آن‌ها. پس می‌توانیم بگوییم که الله صیغه مبالغه از ماده وله است. همزه آن فاء‌الفعل و همزه قطع است. احتیاج به حرف تعریف ندارد، زیرا حرف تعریف روی اسماء نکره، برای تعریف آن اسماء، و روی اسماء علم برای تزیین آن می‌باشد. لیکن اسم الله از نظر اینکه علم است برای ذات خدا، احتیاج به حرف تعریف ندارد و هم اینکه زینت این اسم به خود آن می‌باشد، احتیاج به حرف دیگری نیست که برای تزیین آن به کار برود، مانند ذات مقدس خدا که به غیر خود شناخته نمی‌شود و زینت هم پیدا نمی‌کند، شناسایی و تزیین خدا هم به خود خدا می‌باشد. مناسب است چنان خاصیتی که در وجود خدا می‌باشد در اسم هم ظاهر گردد. بنابراین، الله از نظر مطابقت با ذات مقدس و از نظر دلالت بر آن ذات، نامی کامل است که به غیر خود احتیاج ندارد.

آیا ظهور معنای الوهیت برای سالک، فقط و فقط در حال سلوک است یا اینکه تا حال وصول و لقاء تا ابد ادامه دارد؟

انسان در حال سلوک و حرکت به سوی خدای خود همیشه احساس می‌کند که معشوق و مطلوبی دارد. همین طور احساس می‌کند که ذات معشوق بر او مجهول است، زیرا در این حال هرچه را می‌بیند و می‌داند چنان می‌بیند و می‌داند که آن‌ها خدا نیستند و غیر خدا می‌باشند. درست حال سالک در این راه و آنچه می‌بیند و درک می‌کند مانند حال مسافر به سوی شهر معین و مقصد معلوم است. مسافری که به سوی شهری حرکت می‌کند در راه خود هنگام عبور از بیابان‌ها و دهات و قصبات به اشیائی برخورد می‌کند و از هر ده و شهر و بیابانی بهره و نصیبی می‌گیرد. حال و وضع

مسافر طوری است که در تمام این برخوردها و منازل بین راه می‌داند که هیچ کدام از این‌ها مقصد نیست و می‌داند که هنوز به مقصد خود نرسیده است.

سالک به سوی خدا هم در راه به سوی خدا حقایقی را می‌بیند و ادراکاتی دارد. به انسان‌ها و مقام انسان‌ها و معلوماتی برخورد می‌کند. می‌داند که همه این‌ها و تمام این مُدِرکات حقایقی است که سر راه او قرار گرفته، هریک از آن‌ها را به عنوان زاد و توشهٔ مسافرت می‌شناسد و از هر حقیقتی بهره و نصیبی می‌گیرد و می‌داند که هیچ کدام از این‌ها مطلوب واقعی و حقیقی او نیست و باز به سیر و سلوک خود ادامه می‌دهد. ولی این حال برای سالک همیشه و تا ابد نیست، بلکه روزی خواهد رسید که به وصال معشوق خود برسد و به مطلوب خود نائل شود که یک‌چنان حالی را حالت لقاء الهی می‌گویند. عاقبت خداوند متعال حیرت و سرگردانی را از فکر سالک به سوی خود برمی‌دارد و خود را به بندهٔ خود معرفی می‌کند.

این یک حالتی است که فقط خدا می‌داند و بندگانی که چنان حالی در آن‌ها پیدا شده است. انسان مومن در یک‌چنین حالی معرفت به ذات خدا پیدا می‌کند. بین او و خدا رابطه برقرار می‌شود. تمام معلومات مومن در این موقع واقعیت و حقیقت پیدا می‌کند و هر چه را می‌بیند چنان است که می‌بیند و هر چه را که می‌داند چنان است که می‌داند. ذات مقدس خدا در این حال، از جمله معلومات و یقینات انسان سالک است.

مطالبی که دربارهٔ درک ذات مقدس خدا گفته و شنیده شده و همه جا گفته‌اند خدا دیدنی و شنیدنی و دانستنی نیست، همه این‌ها از طریقی است که انسان به فعالیت و کوشش خود خواسته باشد خدا را ببیند و بداند، یعنی امتناع درک و رویت به وسیلهٔ خود انسان و از طریق فعالیت و فکر خود او می‌باشد. لیکن از طرف خدا چنین امتناعی وجود ندارد، یعنی انسان نمی‌تواند خدا را ببیند و حقیقت او را درک کند ولی خدا می‌تواند خود را به بندهٔ سالک خود معرفی کند و با انسان مومن از راه قلب، رویت و مشاهده برقرار سازد. خدا می‌تواند چنان حالتی در انسان مومن به وجود بیاورد تا آنچنانکه خود را می‌داند خدای خود را هم بداند و همان طوری که خود را می‌بیند، از طریق قلب، خدای خود را مشاهده کند. مولا امیر المومنین (ع) در این مقام می‌فرماید: **لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ**. و باز می‌فرماید: **لَمْ تَرَهُ الْعِیُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیْمَانِ**. در مرحلهٔ اول می‌فرماید: خدایی را

که ندیده باشم نمی‌پرستم و در توضیح رؤیت می‌فرماید که چشم‌ها با مشاهده او را نمی‌بیند ولیکن دل‌ها به واقعیت و حقیقت ایمان خود، او را مشاهده می‌کند.

این مشاهده قلبی در لسان مولا علی (ع) به معنای رویت از طریق قلب است نه به معنای علم به موجودیت خدا، زیرا علم به وجود خدا مخصوص امام (ع) نیست. همه مومنین و عقلا و دانشمندان علم به وجود خدا دارند. همه با تعقل و دانش خود وجود خدا را اثبات می‌کنند و به دلیل هستی خود هستی او را درک می‌کنند و می‌توانند بر اثبات وجود او دلیل و برهان اقامه کنند. امتیاز مولا (ع) بر سایر اهل ایمان و خردمندان همان مشاهدات قلبی است که مولا می‌گوید دل از طریق حقیقت ایمان خدا را مشاهده می‌کند و من او را می‌بینم و می‌پرستم. چنین حالی برای مومن سالک حالت لقاءالله و وصول به مراد است. در این جا می‌توانیم بگوییم مومن سالک به مطلوب خود رسیده و مجهول او درباره آن مطلوب برطرف شده و حالت مکاشفه و مشاهده برای او دست داده است. پس بایستی در این حال وله و حیرت از مومن سالک برداشته شود. کلمه اله و الوهیت در این حال بایستی مفهوم و معنایی نداشته باشد، زیرا مومن تا هنگامی که واله و مشتاق بود یا الله یا الله می‌گفت و این وله و اشتیاق تا هنگامی بود که به وصال معشوق خود نرسیده بود و حالا که رسیده وله و اشتیاق ندارد، پس حالتی برای او دست نمی‌دهد که یا الله یا الله بگوید، زیرا استعمال الفاظ برای درک و وصول به معانی است و هنگامی که معانی به دست آمد، استعمال لفظ، عبث و بی‌فایده است. یا چنین است که وله و اشتیاق برای سالکی است که در حال سلوک است یا در حال وصول هم وله و اشتیاق دارد؟ در آن حال هم به کلمات یا الله یا ربا ترنم می‌کند؟ چه خوب می‌گوید شاعر ایرانی حافظ شیرازی:

بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منقار داشت

واندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

گفت ما را جلوه معشوق بر این کار داشت

حقیقت این است که در آن حال، وله و اشتیاق از هر حالی بیش‌تر و برای آینده فزون‌تر و افزون‌تر است، زیرا همه غرایب و عجایب در شهری است که انسان سالک، بیابان‌ها و قصبات را برای وصول به آن شهر پشت سر می‌گذارد و چون به شهر رسید،

در آن جا به سیر و گردش و مشاهده آثار و عجایب می پردازد. آیه شریفه مربوط به معراج حضرت رسول اکرم (ص) همین حقیقت را می پروراند. آن جا که می گوید: **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا.**<sup>۲۳</sup> خدای منزه در یک شب بنده خود را از مسجدالحرام به مسجدالاقصی سیر داد تا آیات خود را در آن مقصد به او نشان بدهد. و در آیات سوره والنجم همین بیان را تاکید می کند در آن جا که می گوید: **مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى،**<sup>۲۴</sup> یعنی دل پیغمبر در بیان مشاهدات خود دروغ نمی گوید. او هنگامی که به سدرهالمنتهی رسیده آیات بزرگ پروردگار را مشاهده کرده و دیده که چگونه نور عظمت خدا همه چیز را احاطه نموده است. نتیجه آن که وله و اشتیاق هرگز از سالک واصل برداشته نمی شود و هرچه نزدیک تر شود تا به مطلوب خود نائل گردد، بیشتر به ذکر یا الله، یا الله مشغول می گردد. پس کلمه الله اسمی است که تا ابد همراه بندگان و در فکر و ذکر آن ها ادامه دارد.

#### در بیان رحمانیت و رحیمیت

اسم و صفت: اسم کلماتی را می گویند که دلالت بر ذات می کند و با استعمال آن، موجودیت شیئی یا شخصی در نظر شنونده ظاهر می شود. در مقابل اسم، صفت است که دلالت می کند بر شیئی یا شخص، به دلیل اثر و یا حالی که از او ظاهر شده و در او به وجود آمده. اشیاء و اشخاصی که فاقد اثرند، مستحق صفت نیستند و برای معرفی، استحقاق اسم دارند. کسی یا چیزی مستحق صفت است که صاحب حال و اثری باشد تا با استعمال صفت، حال و اثر وجودی او را در ذهن شنونده منعکس سازد.

انسان در ابتدای تولد خود فقط مستحق اسم است ولی پس از آن که وارد زندگی می شود، به دلیل اعمال و اخلاقی که از او سر می زند صفتی از صفات را پیدا می کند و این حقیقت بایستی معلوم و روشن باشد که همه جا اسماء و صفات برای معرفی شیئی یا شخص است به شخص دیگر. لذا پیدایش اسم و صفت ممکن نیست مگر این که آن جا

۲۳. سوره اسراء، آیه ۱.

۲۴. سوره نجم، آیات ۱۱ و ۱۸.



لااقل دو نفر موجود عالم و عاقل باشند. یک فرد برای خودش احتیاج به اسم و صفت ندارد. اسم و صفت برای معرفی بین دو فرد از یکی نسبت به دیگری واقع می‌شود. خداوند متعال آن‌جا که فقط خود بوده و در برابر او موجود عالم و عاقلی نبوده، اسم و صفت برای خود وضع نکرده است، زیرا کسی نبوده که خداوند بین خود و او اسم و صفتی وضع کند. به این دلیل، اسماء و صفات لفظی خداوند متعال مانند صفات فعلی او حادث است، ابتدا و انتهای دارد، یعنی در آن‌جا که خداوند خود را الله نامیده یا با لفظ قادر و رحمن و رحیم خود را معرفی کرده، یک‌چنین تعریفات و وضع اسماء و صفات، در مورد و موقعی بوده که موجود عالمی آفریده است.

بنابراین می‌گوییم ذات خدا قدیم و ازلی است ولی الفاظ و صفاتی که بر آن ذات دلالت می‌کنند حادث‌اند. لفظ الله و رحمن و رحیم، مخلوق است و مانند سایر مخلوقات حادث می‌باشند. در این‌جا اولین اسم حادث برای معرفی ذات به موجودات عالم، کلمه الله و الوهیت بود که وصف آن گذشت. همین یک اسم برای اشاره به ذات کافی است و دیگر احتیاجی نیست تا برای اشاره به ذات، اسم و نام دیگری وضع کنند. کلماتی که به دلیل آثار و اعمال برای خدا ساخته می‌شود، صفت نامیده می‌شود و یک‌چنین کلماتی از نظر تجزیه معنی همه جا بایستی مشتق و دو پهلو باشد. از یک طرف دلالت بر ذات مقدس کند و از طرف دیگر دلالت بر اثر و عملی که از اسماء مقدس صادر شده، زیرا این دو پهلوئی لازمه دلالت اسماء مشتق است، مانند قاتل و ضارب که دلالت می‌کند بر قتل و ضرب و کسی و چیزی که آن قتل و ضرب را انجام داده است.

در اینجا سئوالی به وجود می‌آید که اگر پیدایش صفت به دلیل اثر و عمل است و پیدایش اسم به دلیل ذات است، پس کلمه الله بایستی جامد باشد نه مشتق، زیرا این کلمه برای اشاره به ذات وضع شده و بایستی خالی از دلالت بر اثر عمل از آن ذات مقدس باشد و صرفاً اشاره به ذات کند. پس کلمه الله بایستی جامد باشد (یک معنایی و فقط اشاره به ذات) و لازم نیست مشتق باشد، به دلیل این‌که کلمه مشتق دلالت می‌کند بر ذات به دلیل اثری که از آن ذات ظاهر شده است و شما در گذشته ثابت کردید که الله صیغه مبالغه از ماده وله و واله و مألوه می‌باشد. البته صیغه‌های مبالغه مشتق‌اند و در موردی استعمال می‌شوند که دلالت کند بر ذات، به دلیل اثری که از

اسم ذات مشاهده شده است مانند قتال و ضراب. در آن جا که خداوند متعال اسم الله را برای خود وضع کرده، چه اثری بین او و بنده او قابل درک و مشاهده بوده تا چنین لفظ لفظ مشتقی آن هم مبالغه برای خود وضع کند؟ دیگر این که این لفظ هم مانند سایر الفاظ (رحمن و رحیم) بایستی به جای صفت استعمال شود نه اینکه به جای اسم باشد. در این صورت برای خدا اسمی وجود ندارد و همه جا صفات است و با صفات خود خوانده می‌شود.

جواب این است که در وضع اسماء چنین قید و شرطی به وجود نیامده که حتما لفظ وضع شده، یک معنایی و جامد باشد. ما می‌توانیم اسماء مشتقه و صفات مشبیه و اسماء فاعل و مفعول را نام کسی یا چیزی قرار دهیم بدون این که از آن کس یا آن چیز اثر و عملی مشاهده شود، مانند نام‌های تقی و نقی و علی که مشتق است و نام کسی شده بدون این که اثری از او مشاهده شده باشد. فقط شرطی که این جا در وضع اسماء لازم است این است که در استعمال اسم ذات، ذات بدون اثر رعایت گردد و با اسم، اشاره به ذات کند. در این جا وضع کلمه الله برای ذات مقدس خدا به همین منظور است. یک کلمه مشتق برای اشاره به ذات مقدس وضع شده. از استعمال این کلمه فقط ذات مقدس اراده می‌شود بدون این که دلالت بر اثر و عملی در ذات داشته باشد، هر چند از نظر وضع لغوی دو معنایی است ولیکن در استعمال، فقط یک معنا اراده می‌شود. دیگر اینکه بین بنده و خدای او، معنای الوهیت، یعنی تحیر و اشتیاق، قابل احساس و قابل درک است هر چند این تحیر و اشتیاق، اثر و عملی از ذات مقدس نیست. انسانی که متوجه به خدای خود می‌گردد و فکر خود را در میدان درک عظمت خدا به فعالیت می‌اندازد، وله و اشتیاق به خدا پیدا می‌کند و می‌تواند خدای خود را به نام اله و الله بخواند هر چند تحیر و اشتیاق، اثر فکر و نفس بنده خدانشناس می‌باشد. پس کلمه الله بدون رعایت اثر و عمل، برای اشاره به ذات مقدس وضع شده و وضع این کلمه در محیطی بوده که تناسب با فکر و ذکر بنده واله و مشتاق باشد و اگر چنین بنده‌ای در تاریخ حدوث عالم پیدا نمی‌شد، احتیاج به چنین کلمه‌ای هم نبود که خداوند برای خود وضع کند. پس لفظ الله صرفا برای اشاره به ذات وضع شده که بنده واله و مشتاق آن را هنگام تحیر و اشتیاق استعمال می‌کند و همین یک اسم برای بنده مشتاق برای خواندن خدا و اشاره به او کافی است. استعمال سایر اسماء و صفات در مورد مشاهده اثر و عمل از ذات مقدس است و استعمال آن صفات

هم برای طمع و امیدی است که انسان به آن اثر و عمل پیدا کرده است. لذا مولای متقیان (ع) در مقام اخلاص و معرفی اطاعت و بندگی می‌فرماید: کمال اخلاص به است که صفات را از ذات مقدس نفی کنی و استعمال کلماتی که دلیل صفت است و تو را به طمع صفتی از صفات خدا می‌اندازد، از زبان و فکر خود دور سازی (و کمالُ الإخلاص تَقِي الصِّفَاتِ عَنْهُ)

و حالا در معنای رحمانیت و رحیمیت بحث را ادامه می‌دهیم. در این جا سئوالی به وجود می‌آید که از میان صفات خداوند تبارک و تعالی اولین صفت کدام است. چنانکه مشهور است خداوند متعال هزار و یک اسم و صفت دارد که مجموع آن‌ها در دعای جوشن کبیر یادآوری شده و از طرفی این حقیقت روشن است که صفات خداوند متعال به دلیل فعل و اثری است که از او در عالم ظاهر شده و اگر اثری نمی‌داشت و فعلی انجام نمی‌داد اسم و صفت هم پیدا نمی‌کرد. خداوند برای خود و برای ذات خود اسم و صفتی وضع نکرده است. وضع اسماء و صفات به دلیل آثار وجودی خداوند متعال است تا در مقابل هر اثری صفتی داشته باشد و بندگان از راه استعمال صفات، اثر مربوط به آن صفت را بدانند و از خدا بخواهند آن‌ها را طوری تربیت کند تا صاحب چنان اسم و صفتی بشوند که خداوند متعال دارد.

ما در بیان این حقیقت که اولین صفت از صفات خداوند متعال کدام است بایستی به سراغ اولین اثر از آثار وجودی او برویم. وقتی اولین اثر را دانستیم، اولین صفت را هم خواهیم دانست. در این جا به صفات ذاتی خداوند متعال کاری نداریم هر چند صفات ذاتی خدا مانند صفات فعلی در مقابل علم و فکر بندگان خدا ظاهر شده است. چنانکه اگر بنده‌ای نمی‌داشت، به علم و صفات ذاتی هم شناخته نمی‌شد، ولی از طریق آثار وجودی صفات او را می‌شماریم و می‌شناسیم.

اولین صفت خداوند متعال صفت مشیت است که شرح آن گذشت. برای این که خدا هر چه را می‌خواهد بسازد بایستی اول بخواهد. خواست او در این جا به معنای همان مشیت است. مشیت هم از آثار علم و قدرت ذاتی خداوند متعال است.

دومین صفت بعد از مشیت صفت اراده است. اراده به معنای تصمیم قطعی بر انجام فعل و عملی است که می‌خواهد انجام دهد و این تصمیم قطعی در ذات خدا به معنای این است که در حکمت او، ایجاد مخلوق، واجب و لازم باشد. در این جا می‌گوییم

موجود واجب همان است که وجود او در حکمت خدا واجب شناخته شده باشد. پس صفت دوم، اراده است.

صفت سوم در این جا صفت بدیع و مبدع است چنانکه خود را در بعضی آیات به این صفت معرفی فرموده (بدیع السموات و الارض). بدیع و مبدع از کلمه بدع و بدعت به معنای شیئی تازه و بی سابقه است. آنچه تازه به وجود می آید و پیش از آن، مثل و مانندش در عالم نبوده است، جدید و بدیع می نامند، مانند انسان ها و حیواناتی که متولد می شوند همین طور گیاه ها و غیره.

صنایع انسانی از نظر اینکه از روی نمونه های طبیعی به وجود می آیند و هر کدام از صنایع در طبیعت نمونه ای دارد، این صنایع جدید است و بدیع نیست، زیرا آنچه را که بشر می سازد، بر پایه نمونه هایی است که خداوند در طبیعت ساخته، مانند اختراع طیاره از روی طیران مرغ ها و دوربین از روی ساختمان چشم و غیره. انسان نمی تواند صفت بدیعی داشته باشد و می تواند اختراعات جدید و تازه به وجود آورد. بدیع و بدعت به صنعتی می گویند که سابقه نداشته است. یکی از حقایق غیر قابل انکار در توحید همین است که انواع صنایع الهی، در اولین مرتبه پیدایش، کامل بوده است. نمونه قبلی نداشته و کمال آن هم به تدریج نبوده است. آیا نقشه آسمان ها پیش از خلقت آسمان ها بوده و همین طور نقشه انسان ها و حیوان ها و سایر صنایع طبیعی؟ اگر بگوییم مخلوقات الهی از روی نمونه ها و نقشه های قبلی طرح ریزی شده است بایستی بگوییم که پیش از این مخلوقات، مخلوقاتی بوده اند و پیش از آن ها هم همین طور. لازم است همراه خدا از ازل نقشه ها و نمونه هایی باشد تا بر اساس آن، صنایع الهی طرح ریزی شوند. در این جا نمونه هایی ازلی، مانند خدا قدیم و ازلی خواهند بود و آن نمونه ها از ذات خدا مستغنی می باشند و احتیاج به آفریننده ندارند و این معنا برخلاف ضرورت و بدهت علم و عقل است و لازمه یک چنین عقیده این است که خداوند محتاج به غیر خود باشد، محتاج به نمونه ها و نقشه هایی که از روی آن، مخلوقات خود را بیافریند. همه عقلا می دانند که خدا محتاج نیست.

و اگر بگوییم که پیدایش صنایع الهی تدریجی و تکاملی بوده است، در ابتدا خداوند متعال موجودات ناقصی آفریده و بعد از آنکه به نقص آن ها پی برده، صنایع آینده را کامل تر و کامل تر خلق کرده تا به تدریج صنایع طبیعی به کمال واقعی خود رسیده است. چنانکه مادیون عالم چنین عقیده ای دارند و پیدایش صنایع طبیعی را به تدریج می دانند،

نظیر صنایع انسانی. اگر تکامل صنایع طبیعی تدریجی بوده، لازمهٔ این تدریج، اعتقاد به عجز و یا جهل آفرینندهٔ متعال است. بایستی بگوییم خدا اول ندانسته و یا نتوانسته و ناقص آفریده و بعد از آشنایی به نقص مخلوق خود، برای مرتبهٔ دوم کامل‌تر آفریده و در مرحلهٔ سوم کامل‌تر، تا به آخرین حد کمال رسیده است، چنانکه می‌گویند انسان یک میمون تکامل یافته است. تکامل تدریجی موجودات عالم دلیل کامل بر عجز و ناتوانی آفریننده است، زیرا کمال هر شیئی مانند خود، در همان شیئی، مطلوب است و بلکه مطلوب‌تر است. آفریننده صنایع خود را از همان ابتدا کامل می‌خواهد. نقص مانند عدم است. مطلوب آفریننده نیست.

انسان‌های آفریننده دوست دارند آنچه را ساخته و آفریده‌اند کامل باشد و کسی نتواند در مصنوع آن‌ها نقطه ضعفی بیابد. از این راه، بین انسان‌های مخترع و آفریننده، مسابقه به وجود می‌آید و هر کدام می‌کوشند نسبت به دیگری صفت کامل‌تری داشته باشند و از نظر اینکه کمالات علمی و هنری انسان از نقص رو به کمال می‌رود، صنایع اولیهٔ انسان از صنایع مرتبهٔ دوم ناقص‌تر است و همین‌طور صنایع آینده از صنایع گذشته کامل‌تر می‌شود تا روزی که انسان بتواند صنایع خود را هماهنگ صنایع طبیعت بسازد، یعنی انسان و حیوانی مانند انسان‌ها و حیوان‌های طبیعت درست کند و در این صورت اعتقاد پیدا می‌کند که آفریننده کامل است و آنچه ساخته در انتهای کمال قرار گرفته و از آن کامل‌تر قابل تصور نیست. اگر پیدایش صنایع طبیعی مانند صنایع انسانی از نقص به کمال بوده تا به انتهای تکامل خود رسیده است، در این جا نسبت به آفریننده سؤال و پرسشی به وجود می‌آید. سائل می‌پرسد که خدا آنچه را ساخته چرا ناقص ساخته؟ برهان نقص یک مخلوق چیست؟

اگر آفریننده در جواب بگوید که ابتدا ندانستم، پس از آن به اشتباه خود پی بردم، در این جا به عجز و جهل خود اعتراف نموده. موجود عاجز و جاهل، به دلیل عقل، به غیر خود محتاج است و بایستی به سراغ خدایی برویم که در ذات خود کامل باشد. و باز همین سؤال و پرسش دربارهٔ آن خدا هم خواهد بود تا برسیم به یک موجود کامل توانا که در ذات خود غنی و بی‌نیاز و کامل باشد. چنین خدایی لازم است بر مبنای کمال علم و قدرت خود، مخلوقات خود را کامل و بدون نقص بیافریند. این لازمهٔ علم کامل و قدرت کامل است که مصنوع و صنعت او از همان ابتدا کامل باشد.

روی این حساب، تکامل تدریجی یا طراحی مصنوعات طبیعی از روی نمونه‌های قبلی، بر خلاف برهان عقل و نقل می‌باشد. از طرف دیگر می‌توانیم این حقیقت را در عالم طبیعت کشف کنیم که آنچه هست، در ذات خود خلقی کامل است و بر اساس کمال واقعی خود قابل تغییر نیست و هیچ یک از موجودات طبیعت برای پیدایش موجود دیگر مقدمه نبوده و نیستند. ما وقتی درست در صنایع طبیعت دقت می‌کنیم می‌بینیم هر مخلوق در ذات خود و در طراحی مربوط به آفرینش خود، کامل و ذاتا مطلوب است. مثلا حیوانات هر کدام نوعی کامل هستند که به خودی خود مطلوب آفریننده بوده، نه اینکه از باب مقدمه برای پیدایش نوعی دیگر مطلوب باشد. آیا گوسفندان در نوع خود کامل و مطلوب‌اند و یا اینکه حیواناتی ناقص و مقدمه برای پیدایش گاو و شتر و غیره‌اند و همین‌طور موجودات دیگر. خلقت گوسفندان در صورتی مقدمه و پله برای خلقت گاو و شتر است که اولاً گوسفند در خلقت خود نسبت به گاو و شتر ناقص باشد و ثانياً گاو و شتر گوسفندهای تکامل یافته باشند، نه این که نوعی جدا و ممتاز نسبت به نوع گوسفند باشند. در این‌جا وقتی درست دقت کنیم، هر نوعی در طبیعت در ذات خود نوعی کامل است. حشرات هر کدام نوعی کامل هستند. می‌گوییم پشه کامل، مگس کامل، زنبور کامل، مورچه کامل و همین‌طور درنده کامل. و همین حساب در عالم نباتات؛ درخت سیب در نوع خود کامل، گلابی نوعی جداگانه، سبزیجات، علف‌هایی که برای حیوانات آفریده شده. در عالم حشرات و نباتات ذره‌بینی هم کمال نوعی، مشهود و نمودار است مانند میکروب‌های مختلف و هیچ کدام از میکروب‌ها در نوع خود یک میکروب ناقص یا حیوانات و نباتات ناقص نیستند و بالاخره در عالم جماد و نبات و حیوان چیزی به چشم نمی‌خورد که در نوع خود ناقص و مقدمه برای کمال نوع دیگر باشد.

آیا شما در عالم طبیعت می‌توانید در سلسله تکامل تدریجی، سر حلقه تکامل و وسط سلسله تکامل و آخر آن را پیدا کنید؟ مثلا در صنایع انسانی می‌توانیم صنایع ابتدایی و وسطی و انتهایی را پیدا کنیم. در صنعت خانه سازی از کوخ‌ها و غارها تا کاخ‌های سلطنتی و منازل وسط مانند غارهای مربع و منظم و خانه‌های دهاتی‌ها و خانه‌های قدیم شهری و همین‌طور منازل هزار سال جلوتر و پانصد سال و به ترتیب تا آخرین منازل می‌گوییم کوخ‌ها مقدمه کاخ‌ها هستند. منازل دهقانان در نوع صنعت منزل، مقدمه‌اند. برای پیدایش منازل شهری‌ها و منازل آجری، مقدمه‌اند. برای پیدایش آهن و غیره و

همین‌طور به ترتیب تا آخر. در این‌جا آخرین ساختمان‌های آجری و آهنی که از نظر هندسه ساختمانی متصل به کاخ سلطنتی و آخرین منزل مدرن و مجهز می‌باشد، حلقه متصله نامیده می‌شود. یعنی آخرین ساختمانی که یک درجه ناقص‌تر از یک ساختمان کامل و کاخ سلطنتی می‌باشد. همه منازل ابتدایی و نهایی، در صنعت منزل، یکی بیش نیست. مقایسه منازل ابتدایی و نهایی با یکدیگر مانند مقایسه گوسفند و شتر نیست. خیلی واضح است که منازل ابتدایی مقدمه‌ای است برای پیدایش منازل نهایی و در زمینه پیدایش کاخ‌ها، کوخ‌ها و غارها لغو و عبث است، ولی صنایع طبیعی هر کدام در نوع خود کامل و لازم می‌باشند و هیچ کدام از آن‌ها جای دیگری را نمی‌گیرد. انسان‌ها هم در نوع خود یک موجود مستقل و مطلوب و کامل هستند و نسبت به موجودات دیگر، آخرین سلسله آن‌ها و به اصطلاح ذوالمقدمه می‌باشند.

اگر حیوانات برای پیدایش انسان مقدمه باشند، مانند کوخ‌ها که مقدمه کاخ‌ها هستند، در زمینه پیدایش انسان وجود حیوانات لازم نیست. با اینکه می‌بینیم و می‌دانیم به همان اندازه که وجود یک انسان در خلقت و طبیعت، مطلوب است، وجود یک حیوان هم مانند گوسفند و شتر، مطلوب می‌باشد و همه با هم در میدان زندگی، وجودشان لازم است. بنابراین هیچ یک از موجودات طبیعت در مقدمه موجود دیگر نیستند بلکه هر کدام از جمادات و نباتات و حیوانات و انسان‌ها در نوع خود کامل و مطلوب می‌باشند.

پس نظریه تکامل تدریجی در صنایع طبیعی برهان و دلیلی ندارد جز یک سلسله حدسیات و فرضیات که به زعم خودشان انسان‌ها و حیوان‌های یک میلیون سال پیش از این را پیدا کرده باشند و بتوانند بین آن انسان‌ها و انسان‌های فعلی یک تکامل طبیعی تدریجی به وجود آورند.

با این حساب می‌گوییم آنچه در طبیعت خلق شده، در خلقت کامل و بدون نمونه قبلی بوده است. از این راه ثابت می‌شود هریک از موجودات طبیعت در نوع خود بدیع و بی‌سابقه‌اند و از این تازگی و عدم سابقه کشف می‌کنیم که آفریننده عالم بدیع و مبدع است. آنچه می‌آفریند بدون سابقه خلق می‌کند.

در احادیث و اخبار آل محمد (ص) جملات و عباراتی وجود دارد که با تکامل تدریجی طبیعت و با پیدایش آینده از روی نمونه‌های گذشته سازگار نیست. در آن‌جا

که امام (ع) می‌فرماید: **اِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا وَ أَنْشَأَهَا بِلَا احْتِنَاءٍ أَمْثَلَةٌ أَمْثَلُهَا**،<sup>۲۵</sup> یعنی موجودات را بدون سابقه و بدون اصول اولیه و هندسه مخلوقات را بدون نقشه و نمونه‌های قبلی ایجاد کرده است. **فهو البديع المبدع**. صفاتی که ارتباط به اسم بدیع پیدا می‌کند و از شئون این اسم شناخته می‌شود کلمات «جاعل و بارء و ذارء» می‌باشند. جاعل به معنای جعل و ایجاد است. بارء از برء بیرء به معنای ظهور دادن به شیء مجهول است. یذراء از ذراء یذراء به معنای برافشاندن و نمودار کردن شیئی می‌باشد. فرق بین ذارء و بارء از این جهت است که بارء به دلیل نمود و ظهور شیئی است. ذارء به دلیل ظهور و تفکیک ذرات و اشیاء از یکدیگر است.

و اما کلمه جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب. جعل به معنای تصرف در ذات و ماهیت شیئی است، چنانکه می‌گویند: جعل ماهیت، جعل حیات، جعل نور و ظلمت. و اما تغییر هندسه و صورت شیئی با کلمه خلق ادا می‌شود. جعل بسیط در جمله و عبارت یک مفعول بیش‌تر ندارد. چنانکه می‌گویند: **جعلت ترابا، جعلت رمادا، جعلت ارضا و سماء**. و اما جعل مرکب دو مفعول دارد، به معنای تغییر دادن شیئی به حال و صورت دیگر، چنانکه خداوند می‌فرماید: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا**.<sup>۲۶</sup> آن خداست که در جرم و جسم خورشید نورانیت قرار داده و به کره ماه نور و روشنایی بخشیده.

بعد از صفت بدیع، به مناسبت ایجاد شیئی بدون سابقه، دومین صفت خدا صفت جاعل است، زیرا لازم است که در اولین مرتبه ذوات اشیاء را ایجاد کند و در آن ذوات، تغییر ذاتی و ماهوی قرار دهد و پس از آن، ذوات ایجاد شده را که در واقع مصالح ساختمانی جهان و انسان می‌باشند، به صورت‌های لازم ترکیب ساخته و مهندسی نماید. چون ذوات نسبت به شکل‌ها و مخلوقاتی که بر آن ذوات استوار می‌شوند به جای اصل و آن صورت‌ها به جای فرع شناخته می‌شوند و از طرفی همه جا اصل بر فرع مقدم می‌باشد، لازم است پیش از خلق صورت‌ها و ساختمان‌ها، خداوند ذوات و مصالح ساختمانی آن‌ها را بیافریند. پس ابتدا به دلیل جعل به صفت جاعل شناخته می‌شود.

۲۵. فرازی از خطبة حضرت زهرا (س)

۲۶. سورة یونس، آیه ۵.



خداوند در اولین مرتبه وجود نور را بدون سابقه و بدون اصل ایجاد فرموده و در مرتبه دوم اصل ماده و ذرات را جعل فرموده. این دو شیئی که بدون سابقه می‌باشند، به جعل بسیط آفریده شده‌اند و از این دو شیئی که صورت‌ها و مخلوقات آینده را آفریده، به عنوان جعل مرکب معرفی شده است. پس در هر دو صورت، خداوند متعال بدیع است. بنابراین، جعل، صفت دوم و باری و ذاری صفت سوم و چهارم می‌باشد. صفات آینده بعد از این چهار صفت. صفات مصور، خالق، مجدد و محدث می‌باشند. این‌ها نیز صفاتی هستند که پیش از ایجاد یک موجود و مخلوق عالم و دانا، برای خدا شناخته می‌شوند. گاهی خداوند موجودی را به عنوان نعمت خلق می‌کند و آن را به بنده عالم و عامل خود می‌بخشد و گاهی موجودی را خلق می‌کند بدون این که آن خلقت در برابر یک موجود عالم عاقلی باشد. آنچه از ایجاد و خلقت در برابر موجود عالم و عاقل پیدا می‌شود، خداوند نسبت به یک‌چنین آفرینش صفت بخشندگی پیدا می‌کند و به عنوان یک واهب و بخشنده شناخته می‌شود. و اما آنچه خلق می‌کند و آن خلقت در برابر موجود عالم و برای موجود عاقل نیست، نسبت به یک‌چنین آفرینندگی به صفت بخشندگی شناخته نمی‌شود، زیرا در مفهوم بخشندگی سه حقیقت خوابیده است. اول: بخشنده، دوم: سرمایه مورد بخشش، سوم: یک موجود عالم و دانایی که «موهوب له» شناخته شده، یعنی آن مال و ثروت را به او بخشیده‌اند. پس در آن جا که به جز خدا کسی نیست و هنوز یک مخلوق عالم و دانایی نیافریده است که به او ثروت و نعمتی ببخشد، به صفت بخشندگی شناخته نمی‌شود و نباید هم خود را به چنین صفتی وصف کند. بنابراین پیش از ایجاد مخلوق عالم دانا، به دلیل آفرینش بی‌سابقه، بدیع است و به دلیل ایجاد ذوات، جاعل است و به دلیل بروز آن ذوات و نمایش دادن آن‌ها، باری و ذاری می‌باشد و به دلیل شکل و صورت دادن به آن ذوات، مصور و خالق می‌باشد. بعد از این صفات و بعد از ایجاد ذوات و بروز دادن آن ذوات به ماهیت‌ها و شکل‌ها، لازم و واجب می‌شود که خداوند در اولین مرتبه یک موجود زنده بیافریند و او را در مسیر تعلیم و تربیت به حد کمال برساند و بعد از آنکه به انتهای کمال رسید، برای او این همه نعمت و ثروت خلق کند. در این جا بهترین صفت مناسب برای خداوند متعال، صفت محیی (زنده کننده) و بعد از صفت احیاء، رب و صفت معلم است، زیرا موجودی را که می‌آفریند، زنده می‌کند و بعد از زنده شدن، او

را می‌پروراند و بعد از پرورش و ایجاد استعداد، به او علم و حکمت می‌آموزد. از این‌جا به بعد که در برابر خود موجودی عالم و دانا آفریده است، به صفت رحمانیت و رحیمیت شناخته می‌شود. رحمن به معنای مبالغه در رحمت. رحیم صفت مشبیه بدون مبالغه است. رحیم از نظر این‌که صفت مشبیه می‌باشد و صفات مشبیه صفات ذاتی خداوند متعال است، منشأ رحمت رحمانیت خدا قرار می‌گیرد. خداوند ذاتا رحیم است و به جز رحم و محبت کاری انجام نمی‌دهد، چنانکه در فلسفه و حکمت الهی هم ثابت شده است که حکما می‌گویند: لطف بر خدا واجب است. بنابراین، رحمت و بخشش هم بر خدا واجب می‌شود. نهایت گاهی بروز رحمت از جانب خدا برای خلق بدون قید و شرط واقع می‌شود. خداوند در این مرحله از رحمت خود، فیض و برکت را در اختیار دوست و دشمن، مطیع و عاصی قرار می‌دهد. چنان بخششی که مشروط به شرط اطاعت و بندگی نیست. به مناسبت یک‌چنین بخششی خدا را رحمن می‌گویند. لذا می‌گویند زندگی دنیا از رحمت رحمانیت خدا به وجود آمده است، یعنی خداوند زندگی دنیا و این همه ثروت و برکت را بدون استحقاق و بدون قید و شرط اطاعت در اختیار دوست و دشمن گذاشته است و هیچ باکی ندارد و اهمیت نمی‌دهد کنار این سفره، دشمن خدا بنشیند یا دوستش از آن استفاده کند. شاعر می‌فرماید:

ادیم زمین، سفره‌ء عام اوست      بر این خوان یغما، چه دشمن چه دوست ۲۷

و اما صفت رحیمیت به مناسبت بذل و بخشش نسبت به بندگان مطیع و مومن است. کسانی که در اثر اطاعت و بندگی استحقاق پیدا می‌کنند و مشمول لطف و عنایت خدا قرار می‌گیرند، مشمول رحمت رحیمیت خدا هم قرار گرفته‌اند و از نظر اینکه توفیق دینداری و بندگی در دنیا و زندگی زیبای بهشت در آخرت، مشروط به شرط اطاعت و بندگی است، خداوند متعال نسبت به یک‌چنین رحمت و عنایتی، به صفت رحیمیت شناخته شده و این دو صفت که در واقع اساس تربیت به ایمان و تقوی می‌باشد، در سوره حمد در آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» بیان شده است. اسماء حسناى خداوند متعال دلالت دارد بر علم و قدرت و هنری که مخصوص ذات مقدس می‌باشد. انسان‌ها در زندگی خود برای رفع نواقص و بالا بردن سطح معلومات و زندگی و رسیدن به مقامات و درجات، به

دنبال یک متخصص می‌گردند تا از علم و تخصص او برای رفع نواقص و تعمیر وجود خود استفاده کنند. پس برای کسب مقام سعی می‌کنند به پادشاهان تقرب پیدا کنند و برای کسب علم و حکمت به اساتید علم و دانش مراجعه می‌کنند. برای کسب شفا و معالجات امراض به طبیب و دکتر و به همین طریق برای کسب هر مقام و کاری به متخصص مربوطه مراجعه می‌کنند. در این‌جا خداوند انسان را متوجه به اسماء حسنی و صفات علیای خودش می‌کند و در آیه ۱۸۰ از سوره اعراف می‌فرماید: **وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَ ذُرُّوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِهِ**، خداوند اسم‌های نیکوتر و عالی‌تر دارد. آن اسماء را از خدا بخواهید و واگذارید کسانی را که خود را شریک اسماء خدا قرار داده‌اند و در آنچه از خدا انتظار دارند به دیگری مراجعه می‌کنند. منظور از اسماء حسنی در این آیه شریفه، همان صفات و اسمائی است که انسان‌ها در زندگی طالب آن هستند. انسان‌ها طالب علم‌اند و می‌خواهند عالم باشند، پس برای کسب علم به دانشمندان مراجعه می‌کنند. انسان‌ها طالب قدرت‌اند و می‌خواهند قادر باشند، برای کسب قدرت به قدرتمندان مراجعه می‌کنند. انسان‌ها می‌خواهند مهندس و پزشک شوند، برای کسب این دو صفت به دانشگاه مراجعه می‌کنند. همین‌طور هر کس در زندگی طالب کمالی است که می‌خواهد از آن کمال اسم و ثروتی به دست آورد. در چنین راهی خداوند خود را به بندگان خود معرفی کرده و می‌گوید برای کسب دانش و صفت علم و کسب قدرت و سایر کمالات به من مراجعه کنید. من عالمم، از علم خود به شما می‌آموزم تا مانند من عالم شوید. من قادرم، از قدرت خودم به شما می‌بخشم تا مانند من قوی و غالب و قادر و قاهر باشید. من حکیمم، از حکمت خود به شما می‌آموزم تا مهندس و حکیم و مدبر شوید. برای نمونه پیغمبران را به عنوان شاگردان مکتب خود معرفی کرده و آن‌ها را به اسماء اعظم خود مجهز نموده است. مشاهده می‌کنیم حضرت عیسی مانند خدا خالق و محیی و طبیب است. مانند خدا از گل‌ها مرغ می‌آفریند و به آن، روح می‌دمد. اعضاء و جوارح او را ساخته و مهندسی می‌کند و از غیب خبر می‌دهد و مرض‌های مردم را معالجه کرده و شفا می‌بخشد و غیره. می‌بینیم حضرت خاتم، پیغمبر اسلام (ص)، مانند خدا حکیم است و مانند خدا تدبیر و سیاست و رحمت و رأفت دارد. در این‌جا سایر دانشمندان در علم و دانش و هنر خود قابل مقایسه با پیغمبران نیستند. آن‌جا که سقراط و بقراط ادعای طب و حکمت دارند،

در برابر طب و حکمت عیسی صفرند و آنجا که زمامداران و سیاستمداران ادعای پیشوایی و رهبری دارند، در برابر پیشوایی و رهبری رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) صفرند. همینطور در جمیع اسماء و صفات دیگر. پس برای اینکه در هر علم و هنر و صنعتی متخصص کامل باشیم، چنان تخصصی که کوچکترین اشتباهی در ذهن و صفت ما به وجود نیاید، بهتر این است که به سازنده و آفریننده جهان مراجعه کنیم و از او درس علم و حکمت بیاموزیم. عده‌ای اعتراض می‌کنند و چنین خیال کرده‌اند که علوم دینی و معارف الهی اثر عملی و صفتی ندارد. می‌گویند بهترین علوم علمی است که چون جامعه عمل بپوشد سطح زندگی را بالا ببرد، ثروت و نعمت را زیاد کند و رفاه و آسایش به وجود آورد و مشکلات زندگی را برطرف کند، مانند علم طب برای جلوگیری از امراض و معالجهٔ مرض و مانند علوم صنعتی و فنی و کشاورزی که چون جامعه عمل می‌پوشد، به صورت قطار و هواپیما و ماشین‌آلات جلوه می‌کند و مشکلات زندگی را برطرف می‌سازد. علوم دینی و معارف الهی چنین خاصیتی ندارد. می‌گویند از قرآن خواندن و قرآن دانستن و خداشناسی آب و نانی به وجود نمی‌آید. چه فایده انسان‌ها خود را به معارف الهی مجهز سازند و خدا را آنچنانکه هست بشناسند. یک چنین علوم فایدهٔ عملی ندارد. باز هم حتی دانشمندان هنگامی که مریض شوند، به پزشک محتاج‌اند و چون گرسنه شوند به کشاورز و غیره نیاز دارند و برای مجهز شدن به وسائل زندگی بایستی به دانشمندان سازندهٔ آن‌ها مراجعه کنند و بالاخره با کمک یکدیگر سطح زندگی را بالا ببرند. پس از این نظر که علوم دینی و معارف الهی خاصیت عملی ندارد و نمی‌تواند برای انسان زندگی بسازد، مورد احتیاج بشر نیست، زیرا نفع و ضرری برای زندگی انسان ندارد. راستی اگر معارف الهی جنبهٔ عملی نداشته باشد و این علم به صورت صفت در نیاید و برای انسان زندگی نسازد، ارزش حیاتی ندارد. علم زنده به علمی می‌گویند که زندگی بسازد و سطح زندگی را بالا ببرد. دو نفر نشسته در بیابان، یکی در خداشناسی و معارف الهی متخصص است و آن دیگری در آب شناسی و بیابان شناسی. کدام یک از این دو نفر می‌تواند برای رفع تشنگی، از خود استفاده کنند؟ دانشمندی که آب‌ها را در اعماق زمین می‌شناسد یا خداشناسی که به جز دعا و راز و نیاز به درگاه پروردگار چیزی ندارد؟ اگر انسان خداشناس نتواند از خداشناسی خود برای رفع تشنگی استفاده کند و محتاج به آن دانشمند آب‌شناس باشد، در این‌جا خداشناسی ارزش حیاتی ندارد، و خیالی است که در افکار به وجود آمده.

در جواب می‌گوییم معارف الهی وقتی جامهٔ عمل بپوشد و انسان خداشناس بخواند از علم و دانش خداشناسی خود استفاده کند، علم او در چنین مراحل به صورت اعجاز جلوه می‌کند. همهٔ ما صفت اعجازی را می‌دانیم چه صفتی است. چنان صفتی است که انسان را تا بی‌نهایت موفق می‌سازد و رنج و زحمت را به مرحلهٔ صفر می‌رساند. پس انسان خداشناس در آن بیابان، با یک خواهش، آب آماده می‌کند. خود و همراهان خود را از تشنگی می‌رهاند بدون اینکه تحمل زحمتی کرده باشد و آن دانشمند آب‌شناس بایستی با زحمت و رنج فراوان چاهی عمیق بکند تا از آب‌های زیرزمینی استفاده کند. آن‌جا که یک عارف خداشناس در مسابقه شرکت جوید، در هر دانش و صنعتی گوی سبقت را می‌برد و همچون موسی در میدان سحر با عصای چوپانی خود که سری از قدرت و عظمت خدا است، ساحران و جادوگران را مات و مبهوت می‌سازد. سحر با معجزه پهلوی نزند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا

#### ببرد

در این‌جا به دو واقعهٔ تاریخی اشاره کنیم تا بدانیم که در میدان مسابقه چگونه علم اولیاء خدا جامهٔ عمل می‌پوشد و سطح زندگی را بالا برده، مورد استفاده قرار می‌گیرد و این دو حادثه مربوط به حضرت عبدالمطلب، جد اعلای پیغمبر اسلام، است. حادثهٔ اول یک حادثهٔ جنگی و مبارزه با دشمن است که از داستان ابرهه و فیل و خرابی مکه به وجود آمد. حاکم یمن که برای رقابت با سیادت حرم و کعبه، خود کعبه‌ای ساخته بود و نتوانست نظر مردم را جلب کند و یک عقیدهٔ مذهبی در مردم به وجود بیاورد، برای از بین بردن خانهٔ خدا و سیادت حرم، به قوهٔ قهریه متوسل شد. سی هزار نفر سرباز نیرومند با تجهیزات کامل جنگی همراه فیل و اسب و شتر به سوی کعبه حرکت داد. وقتی که به محیط کعبه رسید، دستور داد اموال قریش را غارت کردند و خود را برای جنگ با اهالی مکه آماده نمودند. اهل مکه به کوه‌ها و وادی‌ها پناه بردند و در خود تاب و طاقت مقاومت ندیدند. حضرت عبدالمطلب از امیر لشکر ابرهه اجازهٔ ملاقات خواست. سلطان گمان کرد که عبدالمطلب به ستوه آمده و می‌خواهد از سلطان خواهش کند دست از خرابی کعبه بردارد و جریمه بپردازد. به ابرهه خبر دادند که اینک رئیس قریش اجازهٔ ملاقات خواسته است. دستور داد او را با تشریفات و احترامات فوق‌العادهٔ سلطنتی وارد کردند و او را پهلوی خود نشانید. پرسید که رئیس

قریش چه تقاضا و خواهشی دارد تا هرچه بخواهند برآورده کند. حضرت عبدالمطلب فرمودند: شنیده‌ام لشکریان شما شتران مرا به غارت برده‌اند. آمده‌ام خواهش کنم که هدف شما از این لشکرکشی، خرابی کعبه است، پس شتران مرا به من برگردانید. حاکم یمن (که از طرف پادشاه حبشه منصوب شده بود) در حالی که ناراحت شده بود گفت: عجب انسانی هستی. من برای نابود کردن ملیت و قومیت و سرمایه سیادت و شرافت تو آمده‌ام و تو از من شتران خود را می‌خواهی. چرا از من خواهش نکردی از خراب کردن خانه صرف نظر کنم. حضرت عبدالمطلب فرمودند: خانه صاحب دارد. من صاحب شترم و شتر خود را می‌خواهم و صاحب خانه هم خانه خود را حفظ خواهد کرد. فرمودند: انا رب الابال و للیت رب. در این جا حضرت عبدالمطلب از معارف توحیدی و نیروی الهی استفاده کرد و دشمن خود را شکست داد. خداوند فوجی از ابابیل را به جنگ ابرهه فرستاد و در یک بمباران اتمی یا اسیدی همه آن‌ها را نابود کرد.

حادثه دوم اینکه هنگامی که با جمعی از روسای قریش برای محاکمه در اموال مکه به طرف یک قضاوت و قاضی می‌رفتند، در بیابان گرفتار تشنگی شدند تا جایی که مشرف به موت شده و هر کدام قبری کندی و به انتظار مرگ نشستند. حضرت عبدالمطلب فرمودند: این درست نیست که به انتظار مرگ بنشینیم. بهتر این است که به تلاش و جستجو برخیزیم. در این موقع از زیر سم اسب عبدالمطلب آب جوشیدن گرفت و در آن بیابان خشک، چشمه آب نمایان گردید و آن جمعیت اظهار داشتند اکنون که بر ما معلوم شد تو محبوب خدا هستی، حاضریم تو را به سیادت و رهبری خود انتخاب کنیم و اموال مکه حق تو باشد.

و از این قبیل حوادث تاریخی زیاد است و همه جا حزب خدا و اولیاء خدا با استفاده از نیرو و قدرت الهی موفق بوده‌اند و برای خود زندگی عالی و مجلل ساخته‌اند. بنابراین، علوم دینی و معارف الهی می‌تواند جامعه عمل بپوشد و زندگی خوب و مجلل بسازد. معجزات پیغمبران و اولیاء خدا که یگانه راه و وسیله برای موفقیت آن‌ها بوده، از عمل به علوم و معارفی است که از مکتب خدا آورده‌اند. نمی‌توانیم در تاریخ منکر اعجاز پیغمبران باشیم. چطور بود که در بابل، نمرود با استفاده از نیروی عقیده و مذهب، مردم را راضی کرد تا صحرائی را پر از آتش کردند و ابراهیم یگانه دشمن بت و بت‌پرستی را میان آتش انداختند. چگونه ابراهیم نجات پیدا کرد و توانست آزادانه ثروت خود را به همراه خود

بردارد و از بابل به سوی شام و فلسطین مهاجرت کند. چگونه حضرت موسی توانست آن طبقه ضعیف بنی اسرائیل را از چنگال قدرت فرعون نجات بدهد. طبق دستور حضرت موسی، فردای آن روز، بنی اسرائیل به همراه همه طلاها و جواهرات مردم کشور مصر خارج شدند. فرعون تمام مردم مصر را به تعقیب آنان فرمان داد. مردم مصر بیش تر برای پس گرفتن اموال خود از بنی اسرائیل به تعقیب آنها پرداختند. جمعی در حدود هفتصد هزار نفر و در رأس آنها روسای دولت، کنار دریای احمر با بنی اسرائیل روبرو شدند. بنی اسرائیل خود را بین دریا و لشکر مشاهده کردند. نه راه فرار و نه راه بازگشت داشتند. اینکه چگونه آن مردم توانستند از دریا بگذرند و فرعونیان را به کام امواج دریا بسپارند، حقیقتی است غیر قابل انکار. از دریا خیابان باز شده. آبهای دریا مانند کوه و دیوار روی هم قرار گرفته. ته دریا خشک شده و بنی اسرائیل عبور کرده اند و فرعونیان هم به طمع عبور، وارد خیابان شده اند و بناگاه کوههای آبی فرو ریخته و آنها را غرق کرده است.

چگونه حضرت عیسی توانست در دنیای طب و صنعت زمان خود قیام کند و چگونه توانست بر مردم زمان خود غلبه نماید و دین و مذهبی تأسیس کرده و آن همه موفقیت به دست آورد. در اینجا موضوع جالبی که از نظر علم اهمیت فوق العاده دارد این است که آیا معجزات پیغمبران صنعت آنهاست و یا اینکه دعای مستجاب است. اگر معجزات اثر استجاب دعای پیغمبران باشد، در اینجا مجبوریم بگوییم که یک پیغمبر فقط دعا می کند، دعای او مستجاب می شود و در مقابل تقاضای پیغمبر، خداوند مرده ای را زنده می کند و یا اینکه معجزه های به وجود می آورد. یا اینکه بگوییم معجزه صنعت و عمل یک پیغمبر است که با نیروی علم و دانشی که دارد و خداوند به او آموخته است، می تواند در اثر علم خود، چنان صنعتی به وجود آورد. خود انسانی بسازد، گیاه و علفی به وجود آورد و مرده را زنده کند. اگر چنین باشد که اعجاز اثر علم و عمل شخص پیغمبر باشد، بایستی اعتراف کنیم که اولیاء خدا در مکتب خدا به علم و قدرتی مجهز می شوند که در اثر اعمال آن علم، قدرت آفرینندگی پیدا می کنند.

خداوند به حضرت عیسی می گوید: تو ای عیسی، توانستی گل ها را به صورت مرغی مجسم سازی. سپس به آن مجسمه کبوتر نیروی حیات و اراده افاضه کنی تا مانند سایر مرغان و کبوتران پر درآورد، پرواز کند، لانه و جوجه ای داشته باشد و تو

ای عیسی توانستی به کور مادرزاد، چشم بینا عنایت کنی و مرض‌های غیرقابل علاج را مانند برص و جذام معالجه کنی. تو ای عیسی، توانستی مردگان را به اجازه خداوند زنده کنی.

در این‌جا مشاهده می‌کنیم که حضرت عیسی توانسته مرده را زنده کند و از گل کبوتر بسازد و آن را به پرواز درآورد. اگر این معجزات اثر استجاب دعاى حضرت عیسی بوده است، بایستی لحن آیه غیر از این باشد و بایستی خداوند به حضرت عیسی بگوید که تو از من خواهش کردی، برایت مرده را زنده کردم و به کور مادرزاد چشم دادم و برای تو از گل‌ها کبوتر آفریدم، نه اینکه بگوید توانستی خودت کبوتر خلق کنی و مرده را زنده کنی. بنابراین، مکتب توحید، انسان را به علم و دانش مجهز می‌کند که اثر عمل به آن علم و دانش، پیدایش صنایعی مانند صنایع خداوند متعال است. اولیاء خدا در بهشت آنقدر مجهز و پیشرفته هستند که هرچه بخواهند خود می‌سازند و خود آن را به وجود می‌آورند و سرمایه آن‌ها علم و اراده آن‌ها می‌باشد.

## فصل نهم



بحث ما تا این جا دربارهٔ معرفی ذات خداوند متعال و موجودیت او بود ولی این معرفی از نوع اشاره به مفهوم است و از قبیل معرفی و ارائهٔ مصداق نیست، زیرا ذات مقدس خداوند متعال به وسیلهٔ شعاع رؤیت یا شعاع فکر، قابل درک نمی‌باشد بلکه وجود او از طریق استدلال از مصنوع به صانع، اثبات می‌شود و در واقع ذات مقدس او مدلول عقلی از طریق دلائل حسی می‌باشد.

تا این جا با اعتراف به این حقیقت که چنین خدایی ازلی و ابدی در دو جهت نامتناهی از نظر مکانی و زمانی وجود دارد، نامتناهی از نظر زمان به دلیل قدّم ذات مبارک و امتناع عروض حدوث بر آن ذات است. ذات قدیم قهرا مسبوق به عدم نیست و بر همهٔ زمان‌ها سبقت دارد و همچنین از نظر اینکه در معرض تحول و تغییر واقع نمی‌شود تا ابد خواهد بود. پس او نسبت به زمان قبل و بعد نامتناهی می‌باشد.

و اما نامتناهی از نظر مکان به معنای عدم عروض ابعاد ثلاثه بر ذات مقدس و امتناع ذات او از قبول حدود و ابعاد است. قهرا ذاتی که از قبول حد، ابعاد و امتناع دارد، طارّد مکان و طارّد حدود خواهد بود. پس او فوق حدود و فوق زمان است و این فوقیت درست مساوی با عدم تناهی و یا نامتناهی بودن ذات مقدس است.

#### تصور وجود خدا و وجود خلق

در این جا قهرا چنین مسئله‌ای پیش می‌آید که این خدای نامتناهی در دو جهت حدود زمان و مکان می‌خواهد شیئی غیر خود را ببیند و بیافریند تا در برابر خود، غیر خود هم وجود داشته باشد و سوای خود را در برابر خود ببیند تا با او رابطه برقرار سازد و بین خود و غیر خود مبادلات علمی و مذاکراتی صورت بگیرد تا اینکه خدا مخلوقی داشته باشد و آن مخلوق، غیر خدا و در برابر خدا قرار گیرد.

در این جا مشکلاتی پیش می‌آید که حل آن‌ها از نظر علم حائز اهمیت است.

۱- ذات خدا به اصطلاح فلاسفه بحث و بسیط است و در واقع یکنواخت می‌باشد. ذات خدا منهای کیفیت و کمیت بوده و یک واحد حقیقی است، یعنی چیزی بر خود و بر ذات خود اضافه ندارد و اضافه هم بر نمی‌دارد. محدودیت قبول نمی‌کند تا اینکه از نظر کمیت قابل تجزیه و قابل قسمت باشد. همین‌طور کیفیت نمی‌پذیرد تا اینکه جلوه‌ای غیر خود داشته باشد. پس او به جز خود و سوای خود چیزی نیست و نمی‌تواند به جز خود و سوای خود چیزی دیگر باشد. بنابراین تجلی ذات برای ذات، غلط و

محال است. عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند که خدا تجلی کرده است و از تجلی خدا این همه نمود و نمایش به وجود آمده. به آن‌ها می‌گوییم خدا برای چه کسی و برای چه چیزی تجلی کرده است و خدا خود را به چه کسی وانمود ساخته و برای چه کسی نمایش داده است. آیا خود برای خود تجلی کرده است و خود را به خود نمایش داده است؟ این‌ها همه غلط و محال است، زیرا این همه نمود و نمایش به دلیل کمیت و کیفیت است و اصلاً ذات خدا کمیت و کیفیت نمی‌پذیرد. پس در دایره ذات خدا حدود و امتیاز وجود ندارد و در آن‌جا تحولی و تغییری پیدا نمی‌شود که خود خدا در ذات خود حد و امتیازی ببیند و آن محدود و ممتاز ذاتی خود را، غیر خود بداند. بنابراین در دایره ذات و برای ذات مقدس ابداً تفسیر و تحولی وجود ندارد.

وقتی از امام هشتم (ع) سؤال می‌کنند که آیا خدا پیش از آنکه خلقی را بیافریند عالم به خود بوده است و خود را می‌دانسته؟ امام (ع) جواب دادند که علم برای نفی غیر می‌باشد، یعنی آن‌جا که من به خود یا به چیز دیگری علم پیدا می‌کنم برای این است که از خود و یا از معلوم دیگر، نفی غیر خود کنم، یعنی بدانم که خود هستم و شیئی دیگر نیستم و پیدایش یک‌چنین علمی در محیطی امکان دارد که غیر من باشد تا آن غیر را از خود نفی کنم. در آن‌جا که خدا هست و به جز خدا چیزی نیست، چنین امکانی وجود ندارد و برهانی برای این کار نیست که خدا به خود توجه کند و به خود عالم گردد و علم به خود پیدا کند. همه این توجیها در محیطی است که غیر خود باشد. پس حتی خداوند لازم نیست و بلکه ممکن نیست یک‌چنین تحولی در ذات خود برای خود به وجود آورد تا خود را بداند و عالم به خود گردد. بنابراین هر گونه تحول و تغییر و نمود و نمایش در ذات خدا برای ذات خدا امکان‌پذیر نیست. او خود او است و جز خود نمی‌تواند چیزی باشد و خدا برای ذات خود، به اراده خود، محال عقلی است که تحولی به وجود آورد تا بعد از تحول به دلیل حدود و امتیازی که پیدا کرده غیر خود باشد و غیر خود را ببیند. روی این مقدمات، برای جستن و یافتن غیر خدا و برای نمود و نمایش و تجلی و تحول و هر چیز که بتوانیم آن را تصور کنیم و درک نماییم، بایستی از مرحله ذات مقدس تنزل پیدا کنیم و از دایره ذات خارج شویم و در فضای دیگر و زمان و مکان دیگر غیر خدا را ببینیم و وجود غیر خدا را درک و احساس کنیم.

۲- خداوند تبارک و تعالی به ذات خود ملأ است و خلأ در ذات او راه ندارد و از نظر اینکه وجودی ملأ و از نظر زمان و مکان نامتناهی است، محیط به همه فضاها و مکان‌ها و زمان‌های قابل درک و تصور می‌باشد. او همه جا هست، محیط به تمام زمان‌ها و مکان‌ها است. در فضاها فرضی و خیالی و همه چیز و همه جا. بنابراین اگر خدا بخواهد در برابر خود غیر خود ایجاد کند و یا اینکه غیر خدا در برابر وجود داشته باشد، در این جا فرض دو وجود و دو هستی چطور ممکن و متصور است؟ تصور وجودی غیر از خدا از دو مرحله خارج نیست. یا اینکه آن غیر، عرض است یعنی نمایش بدون هستی و یا اینکه وجود است یعنی یک جوهر و یک هستی نمایش پذیر. در فرض اول که وجود غیر خدا عرض و نمایش محض بدون معروض باشد، تصور عرض بدون معروض محال و ممتنع است، زیرا به قاعده عقلی می‌گویند: **کما هی بالعرض ینتهي الی ما هی بالذات**، یعنی وجود عرض بدون ذات ممکن نیست. عرض مانند محدودیت و ابعاد و حرکت است. معروض مانند شیئی است که محدودیت پیدا می‌کند و حرکت می‌پذیرد. چون وجود عرض، عدمی و اعتباری است، فرض آن بدون معروض ممکن نیست. در صورتی که معروض نباشد، عرض هم که در ذات خود عدم است، دو عدم یا بیش‌تر عدم هستند و عدم قابل تصور و قابل نمایش نیست. پس آنچه که شیئیت و بروز آن به عرض و نمایش است بایستی بر وجودی استوار گردد که واقعیت و حقیقت داشته باشد. اگر آن وجود (معروض همه عوارض) ذات مقدس خدا باشد که برخلاف فرض اول است که گفتیم خدا غیر خود نیست و غیر خود نمی‌پذیرد. عرض نمایش کمیت و کیفیتی است که اگر در ذات خدا وجود پیدا کند، با وحدانیت و خودیت و یکنواخت بودن ذات خدا سازگار نیست و لازم می‌شود که به جز خدا چیزی در عالم نباشد. پس مفهوم و مصداق غیر خدا برای خدا و برای خلق خدا غلط و محال می‌شود. بنابراین فرض اول غلط و محال است. و اما فرض دوم که وجود غیر خدا به نام خلق خدا یک هستی واقعی و یک وجود حقیقی است که معروض تمام عوارض واقع می‌شود و نمود و نمایش پیدا می‌کند و به نام خلق خدا شناخته می‌شود. تصور چنین وجودی بنام وجود و هستی خلق در برابر وجود و هستی خالق، اشکالاتی پیدا می‌کند که تا آن اشکالات حل نگردد و مرتفع نشود، مسئله توحید و جدایی وجود خدا از وجود خلق، جنبه حقیقی و علمی پیدا نمی‌کند.

## و حالا آن اشکالات

الف: تصور یک وجود به نام وجود خلق یا بیش‌تر در حوزه وجود خالق، بدون تزامم و بدون برخورد.

ب: آیا این وجود به نام وجود خلق، مانند هستی و وجود خالق، ازلی و ابدی است و یا از نظر زمان حادث می‌باشد؟

ج: با فرض حدوث، چگونه اراده خدا تعلق می‌گیرد به ایجاد شیئی بدون سابقه و بدون ماده اصلیه.

د: با فرض تعلق اراده خدا به ایجاد شیئی بدون سابقه، آیا یک وجود برای پیدایش خلق کافی است و یا اینکه وجودات متعدد لازم است، و با فرض تعدد، مسئله تزامم و تصادم چگونه مرتفع می‌شود؟

## درباره فرض وجود خلق در برابر وجود خالق بدون تزامم و تصادم

برای رفع تزامم و تصادم دو وجود با یکدیگر لازم است که روشن گردد تصادم دو شیئی گاهی از نظر زمان است و گاهی از نظر مکان و گاهی از نظر وجود. تصادم دو شیئی از نظر زمان به معنای تصادم دو زمان است. مثلاً ساعت یک بعد از ظهر، در ظرف وجود ساعت دو و ساعت‌های دیگر قرار نمی‌گیرد. ممکن نیست که ساعت‌های متوالی و یا دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و لحظه‌ها در ظرف وجود یکدیگر قرار گیرند. زمان مانند پره‌های چرخ است که گردش می‌کند. هر پره‌ای از آن پره‌ها در صورتی زمان و مکان خود را به پره دیگر می‌سپارد که خود در آن حوزه و زمان نباشد. پس امکان ندارد و ممتنع است که دو زمان در ظرف وجود یکدیگر قرار بگیرند.

و اما تصادم دو مکان: مکان مخصوص شما در ظرف مخصوص دیگران قرار نمی‌گیرد، زیرا در این صورت لازم می‌آید که اجتماع مثلینی باشد و اجتماع مثلین از محالات است. مکان‌ها مانند زمان‌ها در جوار یکدیگر قرار می‌گیرند و این یک مکان و دو مکان و بیش‌تر از نظر جدایی و امتیازی است که با یکدیگر دارند. اگر آن جدایی و امتیاز لغو گردد، یعنی ظرف و مظلوف با یکدیگر متحد گردند به طوری که یک مکان و یک جا، مظلوف مکان و جای دیگری قرار بگیرد، چنان ظرف و مظلوفی که دو مکان در یک

جا و در واقع یک مکان باشد و این فرض محال است. زیرا هر کدام ظرف مخصوص به خود است و با فرض قرار گرفتن یکی از آن دو در حوزه وجود ظرف دیگر، تراحم و تصادم مکان پیدا می‌شود. فرق بین ظرف مکان و ظرف زمان این است که مکان‌ها همه جا در جوار یکدیگر قرار گرفته و همه با هم در یک زمان وجود دارند، ولی زمان‌ها به طور تناوب وجود پیدا می‌کند. یکی از آن ساعت‌ها می‌آید و ساعت قبلی را نابود می‌سازد و به ساعت بعدی هم اجازه ورود نمی‌دهد مگر لحظه‌ای که نابود گردد.

و اما تراحم دو وجود: هر شیئی معین مانند دو جسم و دو ماده و دو حیوان یا دو چیز دیگر، هر کدام برای خود مکان لازم دارند و هیچ کدام از آن‌ها در حوزه وجود دیگری قرار نمی‌گیرند. در ظرف وجود یک ماده و یک جسم، ماده و جسم دیگر قرار نمی‌گیرد و اگر قرار بگیرد، اجتماع مثلینی پیدا می‌شود که محال است. یک جسم یک کیلویی در داخل وجود آن جسم دیگر جا نمی‌گیرد، چنانکه در داخل جسم اول خلأیی وجود نداشته باشد که جسم دوم در آن خلأ قرار گیرد و در یکدیگر ادغام شوند. در صورتی که جسم اول غیر مجوف باشد، توپُر باشد، جسم دوم در داخل جسم اول نمی‌تواند برای خود جایی پیدا کند بلکه بایستی در جوار جسم اول قرار گیرد والا نسبت به یکدیگر تراحم وجودی پیدا می‌کنند و لازمه‌اش اجتماع مثلین است.

همه این تراحمات و تصادفات در صورتی است که دو شیئی متصادم از یک جنس و یک حقیقت باشند مانند دو زمان و دو مکان و دو جسم، ولیکن اگر دو حقیقت متباین باشند، در ظرف وجود یکدیگر قرار می‌گیرند و با هم تصادم ندارند و اجتماع مثلین هم به وجود نمی‌آید، مانند اجتماع زمان و مکان با یکدیگر. در همان جا که شما هستید زمان مربوط به شما هم هست و در واقع ابعاد ثلاثه وجود شما در بعد چهارم به معنای بعد زمان ادغام شده است. مکان من، زمان من، با هم هستند لیکن هر دو عرض‌اند، وجود واقعی ندارند. مکان به معنای داخل وجود شیئی است و داخل وجود هر شیئی سوای وجود همان شیئی چیز دیگری نیست. زمان هم به معنای ساعت پیدایش تا ساعت نابودی است چنانکه می‌گوییم یک دقیقه و یک ثانیه بیش‌تر نبود و یک دقیقه و ثانیه سوای وجود شیئی که دقیقه و ثانیه را ایجاد کرده است چیزی نیست، لیکن دو شیئی اگر از جنس هم باشند و هر دو واقعیت و حقیقت داشته باشند، با یکدیگر تصادم دارند مانند دو ماده و دو جسم، ولی اگر دو شیئی واقعی و حقیقی دو هستی و دو وجود

متباین باشند به طوری که جنس وجود هریک از آنها غیر دیگری باشد، مانند روح و جسم، نور و جسم، نیرو و ماده، روح و جسم دو حقیقت‌اند و هر کدام از آنها در حوزه وجود دیگری قرار گرفته‌اند بدون اینکه تزامم و تصادمی نسبت به یکدیگر داشته باشند. در جای خود ثابت شده است که روح و جسم دو حقیقت‌اند که در یکدیگر ادغام می‌شوند و از آن ترکیب و ادغام، حرکت و حیات پیدا می‌شود.

اگر بگوییم در داخل جسم خلائی وجود دارد که روح در آن خلأ قرار گرفته است، قرار گرفتن روح در خلأ جسم، عامل حیات جسم و ماده نمی‌شود، زیرا باز هر کدام در جای خود هستند. در این جا نمی‌توانیم بگوییم در داخل وجود ماده، جسم روح قرار گرفته و در داخل وجود ماده، روح جسم قرار گرفته، زیرا هر کدام در جای خودشان هستند و با یکدیگر تماس و برخورد ندارند چنانکه آب در خاک نفوذ می‌کند. در این جا مولکول‌هایی که آب را تشکیل می‌دهند، به داخل مولکول‌های خاک وارد نشده، بلکه ماده‌آبی و ماده‌خاکی در جوار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در داخل خاک خلأ وجود دارد که آب‌ها آن خلأ را پر می‌کنند. لیکن روح و جسم در حوزه وجود یکدیگر قرار گرفته‌اند. ما اگر جسمی را آن‌چنان به یکدیگر فشار دهیم که تمام ذرات آن به یکدیگر متصل گردد و خلائی بین آن ذرات وجود نداشته باشد، باز هم نمی‌توانیم به آن جسم فشرده شده نیرو و حیات ببخشیم و یا در داخل آن نور و روشنایی قرار دهیم، در حالی که نمی‌توانیم کوچک‌ترین ذره و ماده‌ای را به داخل آن جسم فشرده شده هدایت کنیم، زیرا در داخل آن خلائی وجود ندارد که ماده تازه وارد را بپذیرد، ولی همین جسم که یک ذره اتمی یا کوچک‌تر را به خود راه نمی‌دهد، نور و نیرو و حیات را به داخل خود هدایت می‌کند، روشن می‌گردد و زنده می‌شود.

پس در این جا دو وجود به نام ماده و نیرو یا جسم و حیات در حوزه وجود یکدیگر قرار گرفتند و بین آنها تصادم و تزاممی پیدا نشده، زیرا دو حقیقت متباین هستند، مانند دو عرض متباین مثل زمان و مکان. با این فرض می‌گوییم دو حقیقت و دو شیئی که با یکدیگر تباین وجودی داشته باشند، در حوزه وجود یکدیگر قرار می‌گیرند. هستی خدا در صورتی با یک هستی دیگر تصادم پیدا می‌کند که هستی دوم از جنس هستی خداوند متعال باشد، یعنی دو حقیقت باشند نظیر یکدیگر مانند دو ماده و دو جسم. اگر یک هستی دیگر درست مانند هستی خدا قابل تصور باشد، دو هستی یکدیگر را نابود می‌کنند و

فرض دو هستی نظیر یکدیگر به معنای شرک می‌باشد، ولی دو هستی متباین که دو جنس و دو حقیقت باشند، طارد وجود یکدیگر نیستند و هر کدام در حوزه وجود قرار می‌گیرند. بنا بر این برهان، خدا می‌تواند یک هستی و یک وجود یا بیشتر بسازد که آن هستی و وجود، معروض کمیت و کیفیت‌هایی باشد که به صورت مخلوق نمایش می‌دهد. در این‌جا عرض و معروض، ماهیت و وجود، هر دو مجعول به اراده خداوند متعال هستند. پس چاره‌ای نداریم که بگوییم آنچه به نام خلق و مخلوق نمایش می‌دهد و ما آن را از نظر حدود و نمایش ماهیت و عرض و از نظر هستی جوهر و وجود و یا معروض عوارض می‌نامیم، هر دو مخلوق‌اند. موجودات عالم به تمام هستی‌ها مخلوق‌اند و به اراده خالق به وجود آمده‌اند، نه اینکه از نظر وجود و هستی، غیر مجعول و از نظر حدود و ماهیت، مجعول باشند. در واقع صنایع طبیعی مانند صنایع انسانی نیست، زیرا آنچه به دست انسان‌ها ساخته می‌شود و مصنوع انسان‌ها نامیده می‌شود، حدود و عرض می‌باشد. لیکن معروض صنایع انسانی و یا مواد اولیه آن صنایع که آن همه رنگ‌ها و شکل‌ها را پذیرفته، مجعول به اراده انسان نبوده است، ولیکن صنایع طبیعی از نظر عرض و جوهر و یا از نظر حدود و وجود به تمام هستی‌ها، مجعول به اراده خدا می‌باشد. خداوند همان‌طور که شکل و ابعاد را پیاده نموده و صورت‌ها را به وجود آورده، معروض شکل‌ها و ابعاد را نیز ساخته و آن را ایجاد کرده است. پس عرض و جوهر یا وجود و ماهیت، هر دو مجعول به اراده خدا می‌باشند.

در این‌جا سئوالی به وجود می‌آید که آیا عرض و معروض هر دو حادث به حدوث ذاتی و زمانی می‌باشند و یا حادث فقط عرض است و معروض، ازلی و ابدی بوده است. آنچه که در نظر دانشمندان خیلی واضح و روشن است، حدوث زمانی اعراض و اشکال است. علما و دانشمندان توانسته‌اند برای هر موجودی از جماد و نبات و حیوان، عمر و زمانی پیدا کنند ولی نتوانسته‌اند برای مواد اولیه هستی یعنی وجود و جوهری که همه شکل‌ها و ماهیت‌ها بر آن وارد می‌شود و در آن پیاده می‌گردد، عمر و زمانی پیدا کنند. از این رو بیش‌تر نظر داده‌اند که آنچه حادث می‌گردد و بعدا نابود می‌شود و از ابتدای حدوث تا فنا، مفهوم زمان به وجود می‌آید، شکل و ابعاد است ولی مصالح اولیه که شکل و ابعاد می‌پذیرد قدیم و ازلی می‌باشد.

آیا قدم ماده و عدم حدوث آن، یک واقعیت است یا اینکه این قدم به دلیل عجز انسان از درک حدوث ذاتی ماده به وجود آمده است؟

در این جا بهترین جواب برای اثبات حدوث ذاتی هستی خلق، همان حدیث کتاب بحار جلد ۱۴ است. در این کتاب که به نام «السماء و العالم» شناخته شده و مرحوم علامه مجلسی اخبار مربوط به حقایق هستی و هندسهٔ آفرینش را ایراد کرده است نقل می‌کند: سائلی خدمت امام پنجم (ع) سؤال کرد که اولین چیزی که خداوند متعال آفریده چه چیز بوده است؟ حضرت جواب می‌دهند: اولین خلق خدا همان شیئی است که اصل همهٔ موجودات و مبدأ پیدایش و نمایش تمام مخلوقات است. چون سؤال کننده شخصی است که وجود مطلق یا وجود خالق را معروض این همه کمیت‌ها و کیفیت‌ها می‌داند، حضرت برای تفهیم این حقیقت و رد عقیدهٔ او می‌فرماید: هستی خلق از سه حال بیرون نیست. یکی اینکه عین هستی خالق باشد، دوم اینکه یک هستی ازلی و ابدی همراه هستی خالق متعال باشد، سوم اینکه یک هستی حادث و مجعول به اراده و مشیت خداوند متعال باشد. هر یک از این فرضیه‌ها را با میزان عقل می‌سنجیم تا بدانیم کدام یک مورد قبول واقع می‌شوند.

فرض اول که همان هستی خدا معروض این همه عوارض کمی و کیفی باشد واضح است که غلط و محال است، زیرا اولاً لازم می‌آید که هستی خالق متعال کمیت و کیفیت پذیر باشد و در نتیجه معروض حوادث زمانی و مکانی قرار گیرد و این برخلاف برهان توحید و برخلاف وحدانیت ذاتی خداوند متعال است. خیلی واضح و روشن است که ذات خدا از ازل تا به ابد مجرد و بسیط بوده، ابا و امتناع دارد از اینکه مورد تحول کمی یا کیفی قرار بگیرد. تحول کمی به معنای پذیرش ابعاد و بزرگ و کوچک شدن حجم و مقدار و تحول کیفی به معنای اینکه وجود و هستی خدا تجزیه شود و هر یک از اجزاء نسبت به دیگری در موازنه و وضع مخصوصی قرار گیرد تا از قبول کمیت و کیفیت، این همه شکل‌ها به وجود آید. اگر ذات مقدس، معروض یک چنین تحولات باشد، با ابدیت و ازلیت ذاتی سازگار نیست. دیگر اینکه از این فرض لازم می‌آید که خدا ذات خود را به صورت مخلوق نمایش دهد. در حالی که خالق است خود را مخلوق جلوه دهد و در حالی که مخلوق است خود را خالق جلوه دهد، زیرا تمام موجودیت‌های کمی و کیفی به همان وجودی است که کمیت و کیفیت پذیرفته است. مثلاً خشت، تماش گل است و گل



تمامش خشت است و یا اینکه آب تمام قطره است و قطره تمام آب است. پس می‌توانیم به تمام معنی خشت را گل و گل را خشت بنامیم و بدانیم زیرا بر حقیقت گل چیزی اضافه نشده که به صورت خشت درآمده است. در این جا ذات خدا به جای دریا و این همه مخلوقات و قالب‌ها به جای آب قرار گرفته است. پس تمام هستی خالق، هستی خلق، و تمام هستی خلق، هستی خالق است. در این حال، خدا نمی‌تواند چیزی را غیر خود بداند و ببیند و خلق هم نمی‌تواند خود را چیزی غیر خدا بداند و ببیند. در این جا مفهوم خلق و خالق غلط و محال می‌شود و از میان می‌رود. پس با این براهین نمی‌شود که اصل معروض همه عوارض و مبدأ این همه تحولات، ذات مقدس خدا باشد.

فرض دوم اینکه هستی خلق (معروض این همه کیفیت‌ها و کمیت‌ها) ازلی و ابدی باشد. در این فرض، با اثبات مصنوعیت و مخلوقیت این همه موجودات، مجبوریم که منکر خالقیت و صانعیت خدا نسبت به بعضی از مخلوقات، و قبول خالقیت و صانعیت نسبت به بعضی دیگر باشیم. در این جا درست پیدایش مصنوع با اراده صانع مانند پیدایش صنایع انسانی به دست انسان است. کسی که ماشین‌آلات را به وجود آورده می‌تواند خود را صانع کمیت‌ها و کیفیت‌هایی بداند که بر اساس آن ماشین‌آلات به وجود آمده، ولی نمی‌تواند خود را آفریننده مصالح ساختمانی و مواد اولیه ماشین‌آلات و صنایع خود بداند. مجبور است که اقرار کند و بگوید که آهن و فلزات را طبیعت ساخته و ماشین را از آن فلزات، من به وجود آورده‌ام. پس در این جا سازنده ماشین آفریننده فلزات آن نیست، بلکه قسمتی از وجود ماشین به دست مهندس و قسمت دیگر به دست طبیعت است و آنچه به دست طبیعت است، کامل تر و اساسی تر می‌باشد، به طوری که اگر پیدایش یک ماشین را از فلزات با همان فلزات به صورت واحدهای صنعتی قسمت کنیم، صدی نود و نه از آن واحدها به دست طبیعت و صدی یک به دست مهندس است. همین‌طور هستی خلق نسبت به خالق. مجبوریم بگوییم که عالم خلق از نظر کمیت و کیفیت و ترسیم و هندسه به دست خدا است، ولی از نظر هستی‌های اول و اصولی که معروض این همه شکل و حدود واقع شده، به دست خداوند متعال نیست. پس بایستی بگوییم قسمتی از عالم خلق ازلی و ابدی و مستغنی از اراده خدا و قسمت دیگر، حادث به حدوث زمانی و محتاج به اراده خداوند متعال

است. این تبعیض در پیدایش مخلوقات برخلاف عقاید ملل و برخلاف موضوع کتاب‌های آسمانی است و به علاوه خداوند در کتاب‌های منزله آسمانی، خود را خالق مخلوقات به تمام هستی‌ها معرفی کرده. خالق ذوات و خالق کمیت‌ها و کیفیت‌هایی که در آن ذوات پیاده شده است. لازمه یک چنین فرضی این است که خداوند متعال در بیان حقایق و ادعاهای خود کاذب و دروغگو باشد. پس فرض ازلیت اصول خلق، محال و برخلاف برهان عقل و توحید است. قهرا به دلیل بطلان این فرض، فرض دوم اثبات می‌شود، یعنی خدا خالق اصول اولیه و خالق کمیت‌ها و کیفیت‌هایی است که بر آن اصول استوار شده است.

برهان دیگر این است که می‌گوییم یک شیئی در ذات خود یا فقیر است و یا غنی. فقیر و غنی هم متناقضین هستند که قابل اجتماع نمی‌باشد، مانند عدم و وجود. اگر شیئی در ذات خود غنی باشد، پس فقیر نیست و اگر فقیر باشد، پس غنی نیست.

در این جا درباره ذوات مخلوقات بحث می‌کنیم که آیا هستی‌های اول و ذوات موجودات مانند ماده برای پیدایش جسم و مانند نور و نیرو برای پیدایش حیات، در ذات خود غنی‌اند و یا فقیر هستند. اگر این هستی‌ها توأم با غنای ذاتی باشند، مسلم است که از خالق و اراده خالق مستغنی می‌باشند. با اینکه بعد از دقت و مراجعه کامل در ذوات مخلوقات، اثری از غنی و استغنا پیدا نمی‌شود. اگر ماده در ذات خود غنی بود، لازم بود آن‌طور که در وجود یک جسم و یک هیكل مستغنی از غیر خود می‌باشد، (مانند ماده در وجود گیاه و ماده در وجود فلز یا ماده در وجود حیوان و انسان) در ابتدای آفرینش نیز مستغنی از غیر خود باشد. می‌گوییم هیكل یک حیوان و انسان مجهز به تمام وسائل زندگی است و روی این تجهیز، مستغنی از غیر خود می‌باشد. ماده به تمام موجودیت خود در اجسام قرار گرفته و جسم به تمام موجودیت خود، ماده است. اگر ماده با تجهیزات خود اثر غنای ذاتی ماده باشد، لازم بود که ماده در ذات خود بدون عمل و اراده دیگری، کامل و آنچه لازم دارد همراه خود داشته باشد، با اینکه همه موجودات سرا پا فقرند و این فقر کامل دلیل است که با اراده دیگری به وجود آمده‌اند. اگر خود بودند، از اراده خالق هستی مستغنی بودند و اگر مستغنی بودند، لازم بود که در ذات خود کامل باشند با اینکه چنین کمالی در ذوات ماده و نور مشاهده نمی‌شود. همه جا اشیاء و موجودات عالم توأم با فقر و ناداری است و این ناداری از صورت‌ها و کمیت‌ها و کیفیت‌ها و کمالات ادامه دارد تا به

ذوات اول برسد. چون ماده سراپا فقر است، در ایجاد وجود، محتاج به غنی می‌باشد، یعنی آنچه خود دارد به دلیل غیر است.

برهان دیگر اینکه عالم ماده محدودیت ذاتی دارد و این محدودیت ذاتی نمی‌تواند جوابگوی یک اراده غنی نامتناهی باشد.

برای تفصیل این برهان می‌گوییم صانع برای ایجاد مصنوعات خودش ذوات و مواد اولیه لازم دارد تا آن ذوات و مواد را به هر صورتی که بخواهد درآورد. در این جا ذوات موجودات و مواد اولیه بایستی جوابگوی اراده صانع باشد. مثلا مصالح اولیه ماشین برای ایجاد ماشین هست ولی کافی نیست. در این جا ثابت کردیم که خداوند در ذات و اراده خود نامتناهی است، ولی ذوات و مواد موجودات در ذات خود متناهی هستند. مثل اینکه این‌ها می‌توانند مصالح وجودی هزار نفر انسان باشند و خدا قدرت دارد میلیون‌ها نفر انسان بسازد. پس از آنکه هزار نفر انسان ساخت، مصالح اولیه تمام می‌شود و نسبت به موجودات دیگر اراده خدا و دستگاه سازندگی او معطل می‌ماند. محدودیت عالم ماده در برابر اراده نامحدود خدا برهان این حقیقت است که یا بایستی خدا به قدرت ایجاد لا من شیئی مجهز باشد تا هرچه بخواهد بیافریند و یا اینکه سازمان سازندگی او تعطیل گردد و خدا در کار خود معطل شود.

فرض دوم مسلما غلط است. غلط بودن فرض دوم، فرض اول را اثبات می‌کند، یعنی خداوند مجهز به ایجاد ذوات است. هر چه بخواهد می‌تواند مواد اولیه آن را به وجود آورد و کمیت‌ها و کیفیت‌ها را بر آن مواد اولیه پیاده کند. دیگر اینکه خداوند در کتاب مقدس خودش همه چیز را مجعول به اراده خود می‌داند. خود را خالق نور و ماده معرفی می‌کند. در آیه اول از سوره انعام می‌فرماید: *جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورِ*. این جعل که یک مفعول بیش‌تر ندارد جعل بسیط است. جعل بسیط هم به معنای ایجاد ذات و ذوات است. چنانکه می‌دانیم نور و ظلمت به دلیل ذات، نور و ظلمت‌اند نه به دلیل صنعت. یعنی اگر صورت عالم را به هم بزنیم و موجودات روشن و نور دهنده را بکوبیم، در واقع نور و ماده را پیاده کنیم، پس از آنکه صورت‌ها به هم خورده و کمیت‌ها و کیفیت‌ها نابود گردد، در انتهای کار، نور و ظلمت جدا از یکدیگر قرار می‌گیرند و در این جا می‌گوییم ظلمت به دلیل خود، ظلمت و نور به دلیل خود، نور

است. در این آیه شریفه، خدا ادعا می‌کند که آن نور و ظلمت که خودیت محض‌اند، به جعل بسیط آفریده شده‌اند، یعنی خدا نور و ظلمت را ایجاد کرده است.

برهان دیگر که تقریباً شرحی برای برهان فقر و غنا می‌باشد این است که می‌گوییم شیئی ناقص، به ایجاد از وجود نزدیک‌تر است و برعکس شیئی کامل، به وجود از ایجاد نزدیک‌تر است. **الناقص بالتکوین اولی منه بالکون و الکامل بالکون اولی منه بالتکوین**. در این جا می‌بینیم ذوات مخلوقات و موجودات اگر هم بوده‌اند، در ذات خود محتاج و ناقص‌اند. شیئی ناقص، برای وجود گرفتن، به اراده آفریننده نزدیک‌تر است تا به ذات خود، زیرا اگر محتاج به ایجاد نبود و خود وجود داشت، لازم بود که در موجودیت وجود خود کامل باشد. همین نقص ذاتی دلیل است که به اراده دیگری ایجاد شده و وجود نداشته است، برخلاف ذات مقدس خدا که در ذات خود کامل و غنی است. همان کمال و غنای ذاتی دلیل است که خود به خود بوده و به اراده دیگری به وجود نیامده، زیرا احتیاج به اراده دیگری منافات با غنای ذاتی خدا دارد. پس می‌گوییم هستی مخلوقات به اراده جاعل و آفریننده نزدیک‌تر است تا بدون اراده و خود به خود.

در صورت اثبات تعلق اراده خدا به ایجاد اصول بدون سابقه، بحث چهارم عنوان می‌شود که آیا برای پیدایش و نمایش این همه مخلوقات و موجودات یک اصل کافی است و یا اینکه اصول متعدد لازم است.

در این بحث ابتدا به برهانی اشاره می‌کنیم که در واقع کمک و موید برهان سوم است، یعنی به دلیل غنای ذاتی خدا اثبات می‌کنیم که ذوات خلق حادث شده‌اند و ازلی نبوده‌اند. شما خدا را در حالی فرض کنید که خود هست و غیر خود چیزی نیست و چیزی را نمی‌بیند. در این موقع خداوند می‌خواهد غیر خود را بیافریند و خلقی را خلق کند تا خالق و مخلوقی به وجود آید و خدا بتواند این همه بخشندگی و سازندگی داشته باشد. بدیهی است که پیدایش مخلوقات عالم که در واقع نمایش‌های کمی و کیفی هستند، بدون اصول اولیه ممکن نیست، زیرا مخلوقات از نظر نمود و نمایش، کم و کیفی بیش نیستند که بر طبق اراده خدا به این صورت‌ها مهندسی شده و جلوه کرده‌اند و این نمایش‌های کمی و کیفی اموری عرضی و اعتباری هستند که بایستی معروض آن‌ها اصول ثابت و استوار باشد تا خداوند بتواند کمیت‌ها و کیفیت‌ها را بر آن اصول استوار سازد و در واقع عالم تماماً ساختمان است و بایستی مصالح ساختمانی پیش از ساختمان‌ها

وجود داشته باشد مانند صنایع انسانی. تمام قواعد ماشین‌سازی بر فلزاتی پیاده می‌شود که قبلاً وجود داشته است. در این‌جا آنچه به دست مهندس و مکانیسین می‌باشد، اموری اعتباری و عرضی است، یعنی او فقط می‌تواند مصالح ماشین را به کمیت‌ها و کیفیت‌هایی مربوط سازد که بر اساس آن هر قطعه‌ای شکلی پیدا کند و ماشین به وجود آورد، ولی نمی‌تواند آفرینندهٔ اصول و هستی‌هایی باشد که قواعد فنی و علمی خود را بر آن پیاده کند. پس مهندس به اصول اولیه محتاج است هرچند برای تربیت آن اصول به صورت‌های صنعتی، از غیر خود بی‌نیاز می‌باشد.

در این‌جا آفرینندهٔ عالم به جای یک مهندس و مکانیسین می‌خواهد این همه ماشین‌آلات خودکار بسازد که صفحهٔ عالم را از آثار صنعتی خود پر کند. هیچ کس منکر هندسهٔ عجیب آفرینش نیست.

همه می‌دانند که موجودات عالم طبیعت از اتم‌ها تا کهکشان‌ها و این همه موجودات زنده و غیر زنده به صورت‌ها و فرمول‌های عجیبی مهندسی شده و هر کدام بر طبق هندسهٔ عجیب خود ارزش و قیمتی پیدا کرده است. این مهندس توانا و آفرینندهٔ عالم، بر طبق علم و قدرت کامل خود دانسته و توانسته که این همه شکل‌ها و صورت‌ها را در عالم پیاده کند و هر مخلوقی را بر اساس نقشهٔ عجیبی بسازد، ولی آیا آن‌جا که می‌خواهد جماد و نباتی بسازد یا آب و هوایی به وجود آورد و یا اینکه نور و ماده‌ای بسازد، مصالح اولیهٔ آفرینش را از کجا به وجود می‌آورد؟ اگر این مصالح و اصول اولیه پیش از آنکه طبق ارادهٔ خدا به صورت مخصوص در عالم جلوه کند بوده‌اند، پس آن‌ها در ذات خود از ارادهٔ خدا مستغنی می‌باشند و خدا در ذات خود به وجود آن‌ها محتاج است.

در این‌جا دو فرض بر خلاف عقل و منطق اثبات می‌شود:

- ۱- استغنائی اصول اولیهٔ عالم از ارادهٔ آفریننده و ازلیت آن‌ها
- ۲- احتیاج خداوند متعال به آن مصالح اولیه تا بتواند آن‌ها را به صورت مخلوقات درآورد و صفحهٔ جهان را از صنایع خود زیبا و مجلل سازد.

این هر دو فرض بر خلاف عقل و منطق است. اگر ما خدا را قادر و توانا و غنی بالذات می‌دانیم بایستی اعتراف و اقرار کنیم که اصول اولیهٔ خلقت مانند شکل‌ها حادث به حدوث زمانی و مسبوق به عدم است.

در صورتی که دو فرض اول باطل شود، به جای آن، دو فرض صحیح منطقی به وجود می‌آید:

۱- استغنائی خدا از غیر خود و اثبات علم و قدرت نامتناهی

۲- احتیاج مخلوقات در ذوات و صورت‌ها به اراده‌ی خداوند متعال

پس از اثبات این حقیقت می‌گوییم که لازم است خداوند متعال ابتدا اصولی را بیافریند که مصالح اولیه‌ی ساختمان موجودات باشد و بعد از آفرینش اصول، نقش‌ها و شکل‌ها را بر آن اصول پیاده نموده و عالم را به هر صورتی که می‌خواهد درآورد. می‌گوییم آیا در این جا یک اصل کافی است و یا اینکه اصول متعدد لازم است؟

## فصل دهم

### تعدد اصول و هستی‌های اول خلایق عالم

یک موجودی را در سالن فکر و دانش خود تشریح کنید. صورت علمی و فنی او را به هم بزنید. درست احساس می‌کنید که آیا برای پیدایش آن گیاه و یا حیوان یک اصل کافی هست یا نه. اصلی که در عالم مقابل چشم همه انسان‌ها جلوه می‌کند و همه کس می‌توانند آن را ببینند و بدانند اصل ماده است. ماده یعنی همین ذرات و اجسامی که از ترکیب اجتماعی آن‌ها اجسام به وجود می‌آید و هر کدام به حدودی محدود می‌باشند. اصل ماده در ذات خود جسم و ابعاد است. جسم و ابعاد هم در ذات خود اصل ماده و ذره می‌باشد. اگر ماده در ذات خود جسم نباشد، از اجتماع خود نمی‌تواند جسم به وجود آورد، زیرا صورت اجتماعی و اجزایی که کل را به وجود می‌آورد و کل از آن اجزاء تشکیل می‌شود، برخلاف خاصیت ذاتی اجزاء نمی‌تواند جلوه کند. کل، چیزی بر اجزاء نمی‌افزاید و چیزی هم از خاصیت اجزاء نمی‌کاهد. مثلاً یک عدد ریگ جسمیت و ابعاد دارد. اگر ده یا صد و یا هزار عدد بشود و به هر صورت و شکلی که آن را بخواهند درآورند، سواى همان جسمیت و ابعاد، چیزی در آن پیدا نمی‌شود و چیزی از آن کم نمی‌گردد.

اگر ذرات اولیه که از تراکم آن‌ها جسم به وجود می‌آید فاقد جسمیت و ابعاد باشد، نمی‌تواند از اجتماع خود جسمیت و ابعاد به وجود آورد. پس تمام خاصیت ذرات و مواد اولیه در اشکال و اجسام جلوه می‌کند و اشکال و اجسام چیزی بر خواص اولیه ذرات اضافه نمی‌کند. پس به دلیل جسمیت و ابعاد ثلاثه در اجسام، می‌گوییم این جسمیت و ابعاد از همان اصل سرچشمه می‌گیرد که جسم و ماده از آن به وجود می‌آید. پس حالت اولیه ذرات و مواد عالم جسمیت و بعد است، یعنی خداوند آن‌جا که می‌خواهد اصل ماده را بدون سابقه به جعل بسیط بیافریند، ذره و ماده‌ای را ایجاد می‌کند که توأم با بعد و جسمیت است نه اینکه بسازد و با عمل دوم به آن شیئی، جسمیت و بعد عنایت کند تا در نتیجه بعد و جسمیت چیزی جدا از اصل ماده و اصل ماده جدا از بعد و جسمیت باشد.

برهان فرضیه ما همین است که ماده با جسمیت و بعد، ترکیب ذاتی و اولی دارد و هرگز نمی‌توانیم جایی فرض کنیم و ببینیم که بعد و جسمیت از ماده پیاده شود و ماده بدون بعد و جسمیت در وضع مخصوصی قرار گیرد.

در این جا روی برهان اختلاف ذاتی و اختلاف صوری می‌توانیم اثبات کنیم که شیئی با لوازم ذاتی خود نمی‌تواند با هم اختلاف ذاتی داشته باشد. از طریق اختلاف صوری و اختلاف ذاتی اشیاء می‌توانیم به اصول اولیه خلقت راه پیدا کنیم و تعداد اصول را آنچنانکه هست بدانیم و به دست آوریم.

می‌گوییم دو شیئی با یکدیگر یا اختلاف صوری و شکلی دارند و یا اختلاف ذاتی و حقیقی. منظور از اختلاف صوری این است که دو شیئی از نظر حجم و ابعاد با یکدیگر تفاوت داشته باشند، مانند اختلاف خط و نقطه، سطح و حجم و اجسام دیگر با اشکال مختلف. و منظور از اختلاف ذاتی این است که دو شیئی از نظر خاصیت و مقتضیات ذاتی با هم تفاوت داشته باشند، مانند دو جسم زنده و مرده و دو جسم نورانی و ظلمانی و دو جسم به رنگ‌های مختلف.

اختلاف صوری دلیل اختلاف اصل و هستی دو شیئی با هم نیست و ما می‌توانیم از یک اصل، دو شیئی مختلف یا بیشتر، از نظر شکل و ابعاد بسازیم، چنانکه می‌توانیم از خاک ساده هزاران جسم به شکل مختلف بسازیم و یا از یک جسم ساده اشکال و ابعادی مختلف به وجود آوریم. انواع اجسام و موجودات عالم از نظر تفاوت شکلی به میلیون‌ها نوع قسمت می‌شوند و همه آن‌ها به یک اصل برمی‌گردند، زیرا حجم و شکل به جز ابعاد ثلاثه چیزی نیست و ابعاد سه‌گانه همان لوازم ذاتی ماده است. ما نمی‌توانیم جسم و ماده را در وضعی قرار دهیم که فاقد حدود و ابعاد باشد، ولیکن دو جسم از یک اصل نمی‌توانند نسبت به یکدیگر اختلاف ذاتی و ماهوی پیدا کنند به طوری که یکی از آن‌ها واجد کمال و خاصیت و آن دیگری فاقد کمال و خاصیت باشد، مانند جسم نورانی و جسم ظلمانی و جسم سیاه و سفید.

اگر خاصیت اولیه ماده سفیدی و یا نورانیت است، پس نمی‌توانیم ماده را در وضعی قرار دهیم که فاقد نورانیت و سفیدی باشد و همین طور اگر خاصیت اولیه جسم حیات و تحرک است، هرگز آن جسم در صورت‌ها و اشکال مختلف نمی‌تواند خاصیت ذاتی خود را از دست بدهد چنانکه نمی‌تواند حدود و ابعاد خود را از دست بدهد. در این جا بر اساس



برهان و استدلال امام باقر (ع) می‌گوییم اگر در اصل اول ماده فاقد حیات و نورانیت است، پس حیات و نورانیت از کجا به وجود می‌آید و اگر اصل اول حیات و نورانیت پس موت و ظلمت از کجا به وجود می‌آید. (جلد ۱۴ بحار، صفحه ۱۴)

اختلاف صوری و اختلاف ذاتی چه فرقی با یکدیگر دارند؟

۱- اشیاء از نظر اختلاف صوری با یکدیگر بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرند، یعنی نمی‌توانیم دو جسم را در حالی قرار دهیم که بگوییم این جسم واجد شکل و ابعاد است و آن جسم دیگر شکل و ابعاد ندارد. همه جا جسم از نظر حدود و ابعاد مثبت است و هرگز نمی‌تواند منفی باشد، و اما دو جسم از نظر اختلاف ذاتی بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد. می‌توانیم بگوییم این جسم، زنده است و زنده نیست، نورانی است و نورانی نیست.

۲- برای ایجاد اشکال مختلف به چیزی جز ماده و اصل اول احتیاج نداریم و همان اصل ماده برای ایجاد هزاران نوع شکل و حدود کافی است، ولی برای ایجاد اختلاف ذاتی بین دو جسم، به اصل دیگری بعد از اصل اول محتاجیم که از یک اصل پیکره جسم را بسازیم و از اصل دیگر، در آن حیات و نیرو به وجود آوریم.

۳- برای پیدایش حدود و ابعاد در اجسام همان جعل اول یعنی ایجاد ماده و جسم کفایت می‌کند و به جعل دوم احتیاجی نیست و برای اینکه به جسمی حدود و ابعاد بدهیم و آن را چنان وانمود سازیم که واجد بعد و حدود باشد، همان جعل اول که ایجاد ماده و جسم باشد کفایت می‌کند و به جعل دوم احتیاج نداریم، ولی برای ایجاد اختلاف ذاتی بین دو شیء، جعل اول و اصل اول کافی نیست، بلکه محتاج به جعل دوم از اصل دوم می‌باشد. پس ایجاد جسم و ماده برای ایجاد حیات و نیرو کفایت نمی‌کند و آن اراده دوم لازم دارد، یعنی جعل چیزی که با آن حیات پیدا می‌شود.

۴- بر اساس مطالب قبلی اشیاء و اجسامی که با هم اختلاف صوری و شکلی دارند، به یک اصل برمی‌گردند، ولی اشیائی که با هم اختلاف ذاتی دارند قابل برگشت به یک اصل نیستند.

اختلاف ذاتی اشیاء با یکدیگر

دو جسم که از نظر رنگ متفاوت هستند، سیاه و سفید، سبز و قرمز، با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. از همان اصلی که سیاهی به وجود می‌آید، سفیدی وجود پیدا نمی‌کند. همین‌طور از آن اصلی که سرخی و زردی به وجود می‌آید، سفیدی و سبزی قابل ایجاد نیست. پس می‌گوییم دو رنگ با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. همین‌طور دو جسم در دو رنگ مختلف با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. جسم نورانی و ظلمانی با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. به دلیل اینکه جسم از نظر نورانیت بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد، می‌گوییم این جسم نورانی است و آن جسم نورانی نیست. دو جسم از نظر موت و حیات با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند و بین نفی و اثبات قرار می‌گیرند. دو جسم از نظر سکون و حرکت یا توانایی و ناتوانی با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند. جسم به دلیل جسمانیت متحرک نیست، از خارج وجود خود نیروی تحرک پیدا می‌کند. روی این حساب و بر اساس اختلافات ذاتی اشیاء می‌توانیم اصول هستی را پیدا کنیم. ابتدا بایستی در نظر بگیریم که کدام یک از این اختلافات قابل برگشت به یک اصل هست و کدام یک قابل برگشت به یک اصل نیست. مشاهده می‌کنیم که حدود و ابعاد مختلف، قابل برگشت به اصل ماده و اصل ابعاد سه‌گانه است. می‌توانیم هزاران شکل را به یک شکل برگردانیم.

راه ارجاع دو شیئی مختلف به اصل اولیه به این طریق است که شکل و صورت موجود را از یک جسم و ماده بگیریم. سپس به حالت دوم نگاه می‌کنیم. اگر حالت دوم مرتبه‌ای از همان حالت اول باشد، همین‌طور حالت سوم و چهارم مرتبه‌ای باشند از همان حالت اول، این خود برهان واضح و روشن است بر اینکه همه آن اشکال به مراتب یک اصل و یک حقیقت بیشتر نیستند و اگر حالت دوم با حالت اول تباین پیدا کرد و دیگر حالت سوم و چهارمی قابل تصور نبود، این دلیل است بر اینکه حالت اولیه از اصول مستقلی بوجود آمده است که با یکدیگر تباین دارند.

در این‌جا چهار جسم به چهار رنگ مختلف را در نظر بگیرید. هر یک از آن رنگ‌ها با وجود خود که ضدیت با رنگ دیگر دارد در واقع دو رنگ در حال تضاد با یکدیگر هستند. هیچ کدام در ظرف وجود دیگری قرار نمی‌گیرند و بر دیگری وارد نمی‌شوند. مثلاً در زمینه رنگ سفید، رنگ سبز و سرخ قابل ظهور نیست و اگر رنگ سفید را از جسمی بگیریم و یا اینکه یک چراغ سفید نورانی را خاموش کنیم، به سیاهی و تاریکی برمی‌گردد. همین‌طور رنگ‌های دیگر و چراغ‌هایی که به انوار دیگر روشن است، در

صورتی که خاموش کنیم هر کدام به نوبه خود به سیاهی برمی‌گردد و قابل تبدیل به یکدیگر نیستند. از این راه کشف می‌کنیم که چهار نور و چهار رنگ مختلف در ذات مستقل هستند و هر کدام جدا از اصل دیگر می‌باشند. رنگ سیاه و اصل ماده همچنین در ذات خود اصل مستقل می‌باشد، زیرا ماده یعنی فاقد رنگ و همان فقدان رنگ در برابر انوار چهارگانه، سیاهی نمایش می‌دهد. هریک از رنگ‌ها و انوار چهارگانه در صورت موجود بودن، نور و رنگ‌اند و در صورت نبودن، سیاهی و ظلمت به وجود می‌آید.

در این جا بر مبنای آنچه که به وجود شیئی پیدا می‌شود و عمل وجودی لازم دارد و آنچه به عدم وجود آن شیئی پیدا می‌شود و عمل وجودی لازم ندارد، می‌گوییم ملاک اختلاف سه قسم است:

۱- تباین دو وجود که آن‌ها را ضدین می‌گویند.

۲- وجود و عدم که آن را متناقضین می‌گویند.

۳- تقابل دو وجود با یکدیگر که آن را متمثلین می‌گویند.

اختلاف دو وجود با یکدیگر مانند اختلاف سفیدی با سیاهی و سرخی و زردی و غیره. دو جسم سرخ و سفید در واقع دو وجودند در برابر یکدیگر، یعنی نور سفید جسمی را سفید رنگ نموده و نور سرخ جسم دیگر را سرخ رنگ می‌سازد. پس سرخی و سفیدی، دو شیئی وجودی هستند که از وجود یکی از آن‌ها وجود دیگری پیدا نمی‌شود و از عدم یکی از آن‌ها نیز عدم دیگری به دست نمی‌آید. البته این دو شیئی وجودی با یکدیگر از نظر محل و ماده‌ای که به آن تعلق گرفته‌اند مشترک‌اند و از نظر رنگ سرخ و سفید و زرد و سبز متفاوت.

دو شیئی متضاد از یک اصل به وجود نمی‌آیند بلکه از دو اصل سرچشمه می‌گیرند، یعنی از اصل ماده یا از اصل نور سفید نمی‌توانیم دو شیئی به وجود بیاوریم که با یکدیگر ضدیت داشته باشند، زیرا ضدین با هم اختلاف ذاتی دارند، از یک اصل نمی‌شود اختلاف ذاتی به وجود آورد. پس جسمی که به نور سفید رنگین شده است با جسم سفید دیگر و سایر اجسام سفید نسبت به یکدیگر متمثل می‌باشند. اختلاف ابعاد آن‌ها نسبت به یکدیگر هست و آن اختلاف، اختلاف ذاتی نمی‌شود بلکه پیدایش دو شیئی متضاد از دو اصل به وجود می‌آید. اختلاف دو شیئی با یکدیگر از نظر وجود و

عدم مانند اختلاف نور و ظلمت و مانند اختلاف سیاهی با سفیدی و انوار دیگر و مانند اختلاف حیات و موت و سکون و حرکت است. نور و ظلمت نسبت به یکدیگر اختلاف وجودی و عدمی دارند، یعنی از نبود نور قهرا ظلمت به وجود می‌آید و از عدم رنگ‌های چهارگانه نیز سیاهی به وجود می‌آید. همین‌طور عدم حیات، توأم با موت و عدم حرکت، توأم با سکون است. در این موارد برای ایجاد دو حالت عدمی، رفع حالت اول کافی است، یعنی با یک عمل، رفع یا ایجاد حالت در شیئی به وجود می‌آید. پس برای ایجاد موت، رفع حیات کفایت می‌کند. موت قابل ساخت نیست، یعنی به عمل وجودی انجام نمی‌گیرد بلکه متوقف بر رفع حیات است. همین‌طور برای ایجاد سکون، رفع نیروی حرکت کفایت می‌کند. همچنین برای ایجاد سیاهی و ظلمت رفع یکی از انوار و رنگ‌های پنج‌گانه کافی است.

دو شیئی وقتی با یکدیگر اختلاف وجودی و عدمی دارند قابل اجتماع در یک مرکز می‌باشند، مانند نور و ظلمت. در محیط روشنایی تاریکی هست و همراه وجود، عدم نیز موجود است. همین‌طور همراه حیات مرگ وجود دارد، زیرا حالت دوم، عدم است. عدم چیزی نیست که بتواند تقابل با وجود پیدا کند و با او ضدیت و تناقض داشته باشد. در زمینه روشنایی، ظلمت به معنای عدم نور است و عدم در برابر وجود قابل نمایش نیست و هنگام رفع روشنایی همان حالت عدم نور به معنای ظلمت شناخته شده. همین‌طور حالت عدم حیات، موت شناخته شده است. پس موت و تاریکی لاشیء‌اند در برابر شیئی که حیات است.

این‌جا در تعریف اجتماع نقیضین لازم است بگوییم که اجتماع نقیضین به معنای وجود شیئی و عدم همان شیئی، از محالات شناخته شده است، ولی اجتماع نقیضین به معنای وجود و عدم، محال نیست، یعنی وجود نور و عدم وجود همان نور، متناقضین هستند و ممکن نیست در یک حال وجود شیئی و عدم همان شیئی با هم جمع باشند، ولی اجتماع وجود مطلق و عدم مطلق ممکن است و این به معنای اجتماع نقیضین نیست. همه وقت در برابر وجود، عدم قابل تصور است. پس از رفع وجود شیئی، عدم همان شیئی، غیر قابل اجتناب است.

در این‌جا اگر عدم وجود شیئی در ذات خود شیئی باشد، پس آن هم وجود است و یک عمل وجودی لازم دارد، یعنی لازم است که عملی انجام گیرد. شیئی را برداریم و عدم آن

را به وجود آوریم، یعنی روشنایی را برداریم و ظلمت بسازیم. حیات و حرکت را برطرف سازیم و سپس موت و سکون بسازیم، با اینکه یک عمل برای ایجاد حالت دوم کافی است.

و اما حالت متمثلین به معنای مقابله دو وجود با یکدیگر که هر دو از یک اصل و یک منشأ به وجود آمده باشند و مقابله آنها با یکدیگر مانند مقابله قوی نسبت به ضعیف و مانند مقابله عدد یک با دو و ده با صد و صد با هزار (مانند مقابله اشکال هندسی با یکدیگر) است. دو چراغ نورانی که یکی از آنها قوی و دیگری ضعیف است، قابل تبدیل به یکدیگر هستند. از یک اصل به وجود می‌آیند و به یک اصل برمی‌گردند و همین‌طور سطح‌های صد هزار متری و ده هزار متری که قابل تبدیل به یکدیگر می‌باشند.

اشیاء در مراحل وجودی با یکدیگر تفاوت مراتب دارند. دو مرتبه از یک وجود مانند یک درجه حرارت و هزار درجه، نسبت به یکدیگر متناقض نیستند، بلکه هر کدام از آنها مثل دیگری است و هر کدام واجد خاصیت یکدیگر می‌باشند. قطره در برابر دریا از نظر آب بودن متمثل‌اند. هر کدام از آنها خاصیت کامل دیگری را دارد و قابل تبدیل به یکدیگر می‌باشند.

اکنون بایستی در اطراف این حقیقت بحث کنیم که ایجاد انواع و اشیاء مختلف و ترکیب عالم آفرینش به صورتی که مشاهده می‌گردد، به چه اصولی احتیاج دارد. بدیهی است که برای ایجاد دو وجود متضاد نسبت به یکدیگر محتاج به دو اصل هستیم و نمی‌توانیم از یک اصل و یک منشأ دو چیز بسازیم که نسبت به یکدیگر دو وجود متضاد باشند، دو وجود متضاد مانند سفیدی و سیاهی و سرخی و زردی و غیره. مشاهده می‌کنیم که سفید و سیاه با یکدیگر متضادند، همین‌طور زردی و سرخی. پس ما اگر بخواهیم دو رنگ و دو نور به وجود آوریم، پیدایش این دو رنگ و دو نور از یک اصل، محال و ممتنع است، زیرا اصلی که مبدأ پیدایش دو رنگ متضاد است نمی‌تواند یک اصل باشد. در این‌جا قانون «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» حکم فرما است، یعنی از یک، جز یک به وجود نمی‌آید.

در این‌جا اصل اول اگر نور سرخ و سفید است، نمی‌تواند منشأ نورهای سبزی و زردی و یا سیاهی باشد. سرخی لازمه ذات نور سرخ است و همین‌طور رنگ‌های

دیگر، و این نور سرخ در هیچ مرحله‌ای از مراحل، خواه به صورت شمع و یا خورشید باشد، نمی‌تواند بر خلاف خاصیت ذاتی خود جلوه کند. پس قهرا ایجاد دو شیء متضاد نسبت به یکدیگر، ما را مجبور می‌کند که اصول متعدد و مختلف به وجود آوریم، ولی برای ایجاد دو شیء متناقض و یا متمائل، به اصول متعدد احتیاج نداریم. متناقضین مانند وجود و عدم، متمائلین مانند ضعیف و قوی. این دو حالت در یک اصل و از یک اصل قابل پیدایش و نمایش می‌باشد. مثلا از یک اصل جسم و ماده، می‌توانیم دو شیء متمائل و متناقض بسازیم. جسمی ایجاد می‌کنیم و همان را اعدام می‌کنیم. قهرا وجود جسم و عدم وجود آن، در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. همین‌طور از یک اصل به نام اصل ماده، اجسام یک اتمی و ده اتمی و یک گرمی و صد گرمی و میلیون‌ها کیلوپی به وجود می‌آوریم و برای ایجاد این همه مراتب مختلف، به جز یک اصل به چیز دیگری احتیاج نداریم. با این فرضیه می‌گوییم اگر یک اصل و یک هستی در عالم بیش‌تر نباشد، پیدایش دو وجود متضاد نسبت به یکدیگر، محال و ممتنع بوده و ممکن نیست در صفحهٔ عالم، دو وجود متضاد نسبت به یکدیگر باشد. مثلا از آب ساده و یا از هوای ساده یا از یک عنصر بسیط نمی‌توانیم دو شیء به وجود بیاوریم که نسبت به یکدیگر متضاد باشند.

## فصل یازدهم

علل چهارگانهٔ آفریدگان، غائی، مادی، صوری، فاعلی. کمیت و کیفیت

و اکنون دربارهٔ اصول هستی بحث می‌کنیم. در حکمت و فلسفه مقرر شده است که پیدایش هر شیئی به وجود چهار علت بستگی دارد: ۱. علت غائی ۲. علت مادی ۳. علت صوری ۴. علت فاعلی

علت غائی: به معنای هدفی است که از ایجاد شیئی در نظر می‌گیرند و فایده و نتیجه‌ای که بر وجود شیئی مترتب می‌شود، مانند وجود ثمره برای شجره و هدف باغبان از غرس اشجار.

علت مادی: مصالح ساختمانی یک مصنوع است که بایستی هندسهٔ خلقت بر آن پیاده شود و آن اصول اولیه را سازنده به هر شکلی که می‌خواهد درآورد تا بر اساس شکل و هندسهٔ وجودی آن، هدف سازنده و نتیجهٔ مصنوع ظاهر گردد، مانند مصالح اولیهٔ اشیاء.

علت صوری: به معنای شکل و هندسهٔ یک موجود است که بر اساس آن از سایر موجودات ممتاز می‌گردد و به آن صورت شناخته می‌شود، اسم خاص و ابعاد مخصوص پیدا می‌کند، مانند شکل درخت و حیوانات و انسان‌ها.

علت فاعلی: به معنای وجود سازنده است که پیش از ایجاد خلقت یک مصنوع بایستی وجود داشته باشد تا موجود حادث به ارادهٔ او به وجود آید.

در صورتی که این چهار علت در علم سازنده کامل گردد، پیدایش مخلوق واجب می‌شود و حتمیت پیدا می‌کند و با تعطیل هریک از این علل چهارگانه، پیدایش مصنوع، محال و ممتنع است. علل سه‌گانهٔ اول که اختصاص به مخلوق و مصنوع دارد، به عبارات «لم و بيم و کیف» در اخبار و روایات از ائمهٔ اطهار شناخته شده است.

«لم» سؤال است از علت غائی، یعنی چرا و به چه منظوری ساخته می‌شود.  
 «بم» سؤال است از علت مادی، یعنی به چه چیز و به چه وسایل، آن مصنوع به وجود می‌آید.

«کیف» سؤال است از علت صوری، یعنی کیفیت ساختمان هندسه داخلی مصنوع چیست.

از این علل چهارگانه، علت فاعلی، پیش از ایجاد مصنوع، و علت غائی، بعد از ایجاد آن می‌باشد. یعنی اول بایستی سازنده وجود داشته باشد و آن سازنده، هدف و غایت مصنوع را که بعد از پیدایش آن به وجود می‌آید در نظر بگیرد و به دنبال این هدف بتواند آنچه می‌خواهد خلق کند. پس از آنکه هدف از مصنوع مشخص و معین شد، اول علت مادی مصنوع و مخلوق را فراهم کند و پس از آن، علت صوری و هندسه وجود شیئی را بر آن علت مادی پیاده سازد. در تجزیه و تشریح هریک از این علل چهارگانه به واحدهای قابل تصور، می‌گوییم علت فاعلی و علت غائی هر کدام یک واحد بیش‌تر نیست، یعنی فاعل یک حقیقت است و همین‌طور علت غائی یک نتیجه بیش‌تر نیست که هدف سازنده قرار بگیرد، ولیکن علت مادی و علت صوری، ترکیبی از واحدهای متعدد می‌باشد که ما در این‌جا آن واحدها را به نام واحدهای صنعتی معرفی می‌کنیم. علت صوری مجموعه‌ای است از کیفیت‌ها و کمیت‌ها. کمیت به معنای حجم و ابعاد مصنوع است که در سه جهت طول و عرض و عمق اندازه‌های معینی دارد. کیفیت به معنای موازنه مقادیر است نسبت به یکدیگر و وضع هر جزئی در برابر اجزاء دیگر، تا چنان باشد که بتواند منشأ اثر گردد و راهی باشد برای به دست آوردن هدف و پیدایش مطلوب. واحدهای کمی و کیفی تقریباً ملازم و توأم با یکدیگر است، یعنی هر جا کمیت به وجود بیاید کیفیت هم وجود دارد و هر جا کیفیت باشد کمیت هم ملازم و همراه است. شاید نتوانیم در عالم صنعت و مخلوقات، یک واحد کمی پیدا کنیم که فاقد واحد کیفی باشد و یا یک واحد کیفی که کمیت در آن وجود نداشته باشد، ولی اگر فرض کنیم که کیفیت به معنای حالات و وضعیت‌هایی است که بتواند منشأ اثر باشد و واحدهای کیفی که فاقد اثر باشند کیفیت شناخته نمی‌شوند، شاید با این فرضیه بتوانیم بین واحدهای کمی و کیفی تفکیک به وجود آوریم، یعنی در جایی کمیت باشد و کیفیت وجود نداشته باشد و یا در جایی کیفیت باشد و کمیت وجود نداشته باشد. مثلاً نقطه موهوم یا یک ذره و ماده غیر قابل



تجزیه، یک واحد کمی خالص است، زیرا حتما حدود و ابعادی به همراه دارد، ولیکن ذره‌ای است که در حالت اولیه خود فاقد اثر است، قابل تقسیم نیست، هرچند می‌تواند منشأ اثر باشد. پس در این‌جا واحد کمی از واحد کیفی جدا و ممتاز است، یعنی کمیت بدون کیفیت است، زیرا در جای خود و حال خود مقداری است بدون اینکه قابل تقسیم باشد. لیکن در همین‌جا می‌توانیم بگوییم که همان مقدار کمی، به دلیل کیفیت ماده و ذره شناخته می‌شود. چرا شما آن را جزء غیر قابل تجزیه می‌گویید و نام آن را ماده می‌گذارید، زیرا همراه حجم خود کیفیت مخصوص و معینی دارد.

جواب می‌دهیم که کیفیت از نظر این است که کمیت شیئی، یک اثر ذاتی داشته باشد، مانند حرکت در وجود ماده و نیروی احساس و حیات در هیكل ماده. در صورتی که یک ماده، فاقد اثر و خاصیت و نیرو و حیات و حرکت باشد، نمی‌توانیم یک واحد کیفی در وجود آن پیدا کنیم، زیرا کیفیت در جواب سئوالی است که می‌پرسند چگونه و چطور، و این چگونگی بر آن عملی اطلاق می‌شود که اثری از آن به وجود آید. چنانکه می‌پرسند چطور حرکت کرد و چطور زنده ماند و در صورتی که یک شیئی فاقد اثر و حرکت باشد، کیفیتی در آن به وجود نمی‌آید و می‌توان گفت که فقط کمیت خالص است. این فرض در صورتی است که بتوانیم ماده را در حال غیر قابل تجزیه به واحد کمی بشناسیم. اگر بگوییم کمیت وقتی است که مقدار و اندازه‌ای در وجود شیئی باشد و مقدار و اندازه هم به آن وضع و حالتی اطلاق می‌شود که به شیئی داده شود و امکان گرفتن آن حالت در کار باشد، وقتی که ماده فقط شیئی باشد و مقدار و اندازه‌ای به آن نداده باشند، پس آن شیئی فاقد واحد کمی و کیفی می‌باشد و اگر ماده دیگری به ماده اول ضمیمه شود و از آن انضمام حالتی در ماده به وجود آید، می‌گوییم از این لحظه به بعد واحد کمی و کیفی در ماده و یا نیروی ماده پیدا می‌شود.

این‌جا در تعریف هستی‌های اول بایستی بگوییم که هستی‌های فاقد کمیت و کیفیت است، زیرا کمیت و کیفیت، عرضی و اعتباری است و هر چیزی که عرضی و اعتباری باشد، در ذات خود لاشیئی و عدم است. اگر هستی‌های اول عین کمیت و کیفیت باشد، پس آن هم در ذات خود عرض و اعتبار محض و مساوی با عدم است. نتیجه این می‌شود که در جهان آفرینش به جز عرض و عدم چیزی وجود نداشته باشد. هرچه هست عرض محض و اعتباری است که آن هم در ذات خود عدم محض

است. پس هستی وجود ندارد بلکه نیستی‌هایی است که نام آن را هستی گذاشته‌اند. نتیجه این برهان در این‌جا، برگشت به عدم محض است و این بر خلاف بداهت و ضرورت وجود است، زیرا واضح و روشن است که من هستم، شما هستید و آنچه می‌بینیم و می‌دانیم هستند و به دلیل هستی دیده و دانسته می‌شوند. پس همه هستند و آنچه هست موجود است.

برای بداهت و ضرورت وجود و عرض و اعتباری بودن کمیت و کیفیت می‌گوییم هستی‌های اول یعنی اصول و اشیائی که فاقد کمیت و کیفیت هستند، اصولی هستند بدون کمیت و کیفیت. پس آن‌ها هستی محض‌اند یعنی خودند و فاقد غیر خود می‌باشند. روی این حساب می‌گوییم هستی‌های اول یعنی واحدهای بدون کم و کیف، زیرا واحدهایی که ما آن را کمیت و کیفیت نامگذاری می‌کنیم حالاتی است که در هستی‌های اول به وجود می‌آید و هندسه و صورتی که بر آن پیاده می‌شود و هنوز بر آن هستی‌ها صورتی عارض نشده است. از نظر اینکه کمیت و کیفیت، عرض و اعتبار و نقش و صورتی است که موجودیت شیئی به وجود آن بستگی دارد و هرگز در ذات خود وجود مستقلی نیستند، لازم است در عالم شیئی باشد که نقشه‌ها و صورت‌ها و عرض‌ها که ما آن‌ها را کمیت و کیفیت می‌نامیم، بر آن شیئی پیاده شود و وجودی باشد که کمیت‌ها و کیفیت‌ها را بپذیرد و بعد از پذیرش کم و کیف، به صورت مخصوص ظاهر گردد تا موجود و مخلوق شناخته شود. اگر هستی‌های اول عین کم و کیف باشند، پس از این کمیت و کیفیت، مستغنی هستند و از این استغنا لازم می‌آید که اشیاء عالم از ازل تا به ابد یکنواخت و یک جور باشند و تغییر و تحولی در عالم به وجود نیاید. اشیاء و انواع، به حال ثابت، همه جا خود را آشکار سازند، با این‌که این فرض بر خلاف بداهت و ضرورت است. وجود تحولات و تنوعات در عالم، قطعی و بدیهی است و این زمان‌ها و مکان‌ها و تاریخ‌ها و عنوان‌ها و نام‌ها، از همین تحولات و تغییرات به وجود آمده است. می‌گویند سال‌نو و سال کهنه، زمان گذشته و زمان حال و زمان آینده، همه این گفتگوها بر مبنای حالت و کیفیتی است که در گذشته بوده یا در زمان حال و آینده خواهد بود. اگر آنچه در عالم هست به حال سکون و ثبوت برگردد، حرکت و کیفیتی در عالم به وجود نیاید، همه زمان‌ها و مکان‌ها و اسم‌ها و عنوان‌ها لغو و نابود می‌شود. پس اجناس تحولات و تغییرات، همراه احساس وجود و هستی، ضروری و بدیهی به نظر می‌رسد. من هستم، و من سال

قبل نبودم و سال آینده نخواهم بود. در این موقع، سه مفهوم و سه حقیقت را درک می‌کنیم که هر سه به یک میزان برای من قطعی و یقینی است:

۱. احساس وجود (من هستم) ۲. احساس تحول از گذشته (من نبودم) ۳. احساس تحول در آینده (من نخواهم بود)

این سه بعد زمان، عرض و کیفیتی است که بر وجود من عارض می‌شود. پس همراه احساس وجود، احساس تحولات و تغییرات، حتمی و یقینی است. در این جا می‌دانیم که تحولات و تغییرات، کمیت‌ها و کیفیت‌هایی است که بر وجود عارض می‌گردد و نقشه‌هایی است که در هستی پیاده می‌شود. اگر کمیت‌ها و کیفیت‌ها عین وجودند و مانند وجود، ثابت و دائم‌اند، پس چرا برای وجود من و شما و اشیاء دیگر ابتدا و انتهایی به وجود آمده؟ پس حتما کمیت‌ها و کیفیت‌ها حادث و عرض‌اند و اگر بگویید کمیت‌ها و کیفیت‌ها عارض و حادث می‌شوند در کمیت‌ها و کیفیت‌هایی که ثابت و ازلی می‌باشد، یعنی قسمتی از کمیت‌ها و کیفیت‌ها را ازلی بدانیم و قسمتی دیگر را بر آن عارض و حادث بشناسیم، یک‌چنین تفکیکی در یک حقیقت برهانی ندارد و در واقع ترجیح بلامرغ می‌باشد، یعنی کمیت و کیفیت یک نوع و یک حقیقت است. اگر عرض و حادث‌اند، تمام آن‌ها عرض و حادث‌اند و اگر ثابت و ازلی هستند، بایستی تمام آن‌ها ثابت و ازلی باشند. تفکیک در نوع کمیت که ما قسمتی از آن را ثابت و قسمت دیگر را حادث بدانیم برهانی ندارد و اگر از نظر قضاوت وقفه‌ای در ما ایجاد شود، یعنی نتوانیم آن را حادث و یا ثابت بدانیم و رأی خود را متوقف سازیم، ضرورت و بدهتِ حدوث کمیت و کیفیت و ابتدا و انتهایی که در ما و سایر اشیاء به وجود آمده، ما را از حالت وقفه خارج می‌سازد و این تحولات و تغییرات، ما را وادار و مجبور می‌سازد که آنچه از کمیت و کیفیت که با آن روبرو هستیم و وجود آن را احساس می‌کنیم، حادث و عارض بشناسیم. پس از آن به دلیل اشتراک انواع و اجسام در حکم، تمام کمیت‌ها و کیفیت‌ها را در حدوث و عروض مشترک بشناسیم و در نتیجه به طور قطع و یقین حکم کنیم که هرچه کم و کیف است حادث و عرضی است و قهرا ابتدا و انتهایی دارد و آنچه به نام کمیت و کیفیت شناخته می‌شود، عرضی و اعتباری است و نمی‌تواند وجود مستقلی در برابر وجود باشد، یعنی شکل خشت و یا قطره که بر آب و گل عارض می‌شود نمی‌تواند مانند گل و آب، وجود ثابت و مستقل

باشد. پس در نتیجه همه کمیت‌ها و کیفیت‌ها عرض و اعتبارند و آنچه عرض و اعتبارات است بایستی بر معروضی عارض گردد که آن معروض غیر عرض و اعتبار باشد، یعنی وجود ثابت و مستقلی فاقد کمیت و کیفیت تا بتواند کمیت و کیفیت را بپذیرد. اگر چنین وجوداتی در عالم نباشد لازمه‌اش این است که عرض بدون معروض حاصل گردد و کمیت‌ها و کیفیت‌ها که در ذات خود عدمی و اعتباری هستند، وجودی پیدا نکنند که در آن پیاده شوند. از این فرض، لازم می‌آید عرض و معروض هر دو عدم و مساوی با عدم باشد و این محال و ممتنع و برخلاف ضرورت و بداهت وجود است. از این‌جا نتیجه می‌گیریم که هستی‌های اول در ذات خود فاقد کمیت و کیفیت می‌باشند. کمیت و کیفیت، مقادیر و حالاتی است که در آن هستی‌ها پیاده می‌گردد و در نتیجه تنوع و تحولی در عالم به وجود می‌آید.

پس پیش از آنکه در علت فاعلی و علت صوری کمی و کیفی و علت غائی بحث کنیم، بایستی علت مادی و یا مصالح ساختمانی جهان آفرینش را از نزدیک بررسی کنیم و حقیقت آن را به دست بیاوریم و پس از آن، در کمیت‌ها و کیفیت‌ها به بحث پردازیم تا هندسهٔ جهان آفرینش را به طور صحیح به دست بیاوریم.

#### علت مادی

در این مبحث شما خود را آفرینندهٔ جهان فرض کنید و خود را در حالی ببینید و بدانید که خود تنها هستید و به جز شما کسی و چیزی نیست. فقط خود را می‌بینید و خود را می‌دانید. مجهز به تمام صفات و کمالات و مستغنی از غیر خود هستید. نقص در وجود شما نیست و هرچه هست کمال است. از نظر زمان و مکان، نامتناهی، ازلی و ابدی و محیط. شما چنانید که در وصف خدای متعال گفته شده و شما که خود تنها هستید و کسی غیر شما وجود ندارد و می‌خواهید خلقی بیافرینید، جهان و انسانی بسازید که آن جهان و انسان میدان ظهور علم و دانش و قدرت شما باشد تا چنانکه خود را می‌شناسید و مجهز به علم و قدرت هستید، عملاً هم علم و قدرت خود را به اثبات برسانید و مظاهری برای علم و قدرت خود داشته باشید. پس لازم است که کاری کنید و عملی انجام دهید و در این موقع شما سازنده و صانع بوده و آنچه می‌خواهید بسازید مصنوع و مخلوق است. هدف شما از این سازندگی و آفرینندگی این است که سوای شما، در مقابل شما کسی و چیزی باشد که به علم و قدرت خود به او معرفی شوید و صفات خود را در برابر او به

اثبات برسائید. از بوتۀ تنهایی و فردانیت بیرون آمده، اجتماعی بسازید و خود در رأس آن قرار گیرید تا خدایی شما ثابت و ظاهر گردد و خلقی هم به وحدانیت و قدرت شما اقرار و اعتراف کنند.

چیزی که مسلم است هدف نهایی و علت غائی خدا از آفرینش، همان معرفت و شناخته شدن است. خدا نمی‌خواهد سوای شناخته شدن هدفی داشته باشد، زیرا اگر سوای این، هدفی در کار باشد، لازمه‌اش این است که خداوند به غیر خود محتاج باشد و از کسی یا چیزی برای خود استفاده کند و این خلاف استغنائی ذاتی خداوند متعال است.

مثلا اگر بگوییم خدا برای خود نور و روشنایی لازم دارد و برای اینکه در تاریکی قرار نگیرد نور و روشنایی می‌سازد و خدا برای خود فضایی و هوایی مانند فضای آسمان و میدانی مانند میدان زمین لازم دارد تا اینکه گردشگاه و تفریحگاه او و محل کار صنعتش باشد و یا بگوییم خداوند متعال به تمام طبایع احتیاج دارد، چشیدنی‌ها، بویدنی‌ها، رنگ‌ها و مناظر زیبا را دوست دارد، همه این‌ها اثبات می‌کند خدا از غیر خود استفاده می‌کند و به آن فوائد احتیاج دارد. مثلا اگر خدا در محیط تاریک و یا روشن تغییر حالی بدهد، فضای روشن برای او جالب‌تر از فضای تاریک باشد، در این موقع به روشنایی محتاج است و بایستی برای خود نوری و آفتابی بسازد. همه این فرضیات بر خلاف استغنائی ذاتی خداوند متعال است. غنائی ذاتی خدا ایجاب می‌کند که به همان میزان که در فضای روشن تسلط دارد و می‌بیند، در فضای تاریک هم تسلط داشته باشد و ببیند و اگر ما فرض کنیم که خدا ذراتی از ذرات بسیار کوچک را در فضای روشن‌تر می‌بیند و پیدا می‌کند، پس در این موقع خدا به نور و روشنایی محتاج است و از نور و روشنایی کمک می‌گیرد، همین‌طور نسبت به سایر طبایع و آفریدگان دیگر. پس عالم خلقت و آنچه در او است برای خدا کوچک‌ترین سودی ندارد و خدا نمی‌تواند از غیر خود سودی ببرد و بهره‌ای به دست آورد. جهان آفرینش از آن نظر که مورد احتیاج و استفاده انسان است، مورد احتیاج و استفاده خدا نیست. انسان به همه چیز محتاج است و از هر چیزی سودی می‌برد ولی خدا از همه چیز مستغنی است. لیکن خداوند متعال با ذات غنی و بی‌نیازی که دارد دوست دارد شناخته شود و کسی باشد تا او را بشناسد، زیرا اگر شناخته نشود، نمی‌تواند فیض بخش باشد.

علاوه بر اینکه یکی از فیوضات بزرگ خدا همین معرفت و شناخته شدن است، بزرگ‌ترین رقم نعمت و ثروتی که خدا به انسان می‌بخشد، معرفت به ذات خودش است. اگر شناسایی به وجود نیاید، موجودیت خدا ثابت نمی‌شود و اگر موجودیت خدا ثابت نشود، وجودش با عدم مساوی است؛ مانند گنج پنهانی که در اختیار انسانی قرار نگیرد و نفعی از او به وجود نیاید.

پس برای اینکه وجود از تساوی با عدم خارج گردد لازم است که موجودیت خود را اثبات کند و برای رسیدن به این هدف، لازم است میدان دانش و معرفتی به وجود آورد. پس خدا موجودی عالم و عارف دارد و به وسیلهٔ یک‌چنین موجودی به هدف و مقصد خود می‌رسد و از تساوی با عدم خارج می‌گردد و این لزوم موجودی عالم و عارف، مایهٔ نقص ذات مقدس او نیست، زیرا احتیاج وقتی مایهٔ نقص است که سازنده از آنچه ساخته بهره‌ای به دست بیاورد تا احتیاج خود را رفع کند یا برای رسیدن به مقصود، از غیر خود کمک بگیرد. بهره‌گرفتن از غیر خود یا کمک گرفتن از غیر خود برای رسیدن به مقصود، دلیل احتیاج و دلیل نقص است. مثلاً انسان که خود قدرت دارد برای خود خانه‌ای بسازد و برای بنای خانه از غیر خود کمک نمی‌گیرد، از این نظر که از خانه‌ای که ساخته بهره می‌گیرد و آن را مایهٔ ستر و حفاظ خود قرار می‌دهد، محتاج است و اگر برای ایجاد خانه از غیر خود کمک بگیرد، به او محتاج است.

۱. به اتکاء خود و به ارادهٔ خود نمی‌تواند خانه بسازد و لازم است برای تهیهٔ مصالح و بنای خانه، از غیر خود کمک بگیرد.

۲. از خانه‌ای که ساخته استفاده می‌کند، چنان فایده و نفعی که اگر نباشد، در وجود و زندگی او نقص پیدا می‌شود و از نبود خانه یا لباس و خوراک، ضرری متوجه او می‌شود. خداوند تبارک و تعالی از این دو نوع احتیاج و نیازمندی مبرا است، چنانکه گفتیم خداوند از آنچه ساخته نفعی نمی‌برد و موجودات عالم برای خدا سودی و بهره‌ای ندارند، چنانکه اگر نباشد، نقص در ذات وجود خدا پیدا بشود. دیگر اینکه خداوند برای ایجاد آنچه می‌سازد و می‌خواهد، از غیر خود کمک نمی‌گیرد، بلکه به اراده و قدرت خود به مقصد می‌رسد و خداوند به ارادهٔ خود در وجود انسان دانش و معرفت به وجود می‌آورد تا در حوزهٔ فکر و دانش انسان شناخته شود. پس خداوند به غیر خود نیازمند و محتاج نیست و اگر پیدایش علم و معرفت در کار نباشد، لازمه‌اش این است که خداوند در ایجاد عالم هدفی

نداشته باشد و این سازندگی و آفرینندگی لغو و عبث باشد و این بی‌هدفی خود دلیل نقص وجود خداوند متعال خواهد شد و او از نقص مبرا است. پس لازم است هدفی از خلقت و آفرینش داشته باشد و با برهان گذشته، هدف‌های انسانی نمی‌تواند هدف خدا باشد، یعنی انسان خانه می‌سازد و زندگی به وجود می‌آورد تا استفاده کند، زیرا به فواید آنچه می‌سازد محتاج است و خداوند به فواید آنچه می‌سازد محتاج نیست. پس یگانه هدف خدا از خلقت عالم، پیدایش علم و معرفت است.

در این جا بر خداوند متعال لازم و واجب می‌شود که موجودی عارف و دانا خلق کند تا در حوزه معرفت و دانایی او شناخته گردد و تمام اسماء و صفات او بارز گردد. برای ایجاد یک‌چنین مخلوق عارف و دانا، مشیت خدا تعلق گرفته است جهان و انسانی بسازد. انسان برای معرفت و شناسایی و جهان برای استفاده و محل زندگی انسان. در این جا بحثی به وجود می‌آید و آن بحث چنین است که چطور می‌شود خدای آفریننده و سازنده، مخلوق و موجودی بسازد که از نظر بساطت و مجرد ذاتی و از نظر اینکه علم و دانش و قدرت عینی ذات او از لوازم ذاتی‌اش باشد، مانند خود خدا باشد؟ یعنی چه می‌شود که خداوند متعال خدایی نظیر خود و مثل و مانند خود بسازد که چنانکه خدا می‌داند او هم بداند؟ خلقی بسازد که مبتلا به ترکیب و علل نباشد و از قید و بند مبرا و منزله باشد، فساد و خرابی در او راه پیدا نکند، نقص و زوالی در او به وجود نیاید، به همان حالی باشد که در اولین مرتبه، به اراده و مشیت او ساخته شده باشد بدون آنکه نقص و خرابی در آن راه پیدا کند و احتیاج به اصلاح و تعمیر داشته باشد. این حقیقت را می‌دانیم که هر ذاتی به دلیل ذات، قائم و هر ذاتی به ذات خود متکی می‌باشد. فساد و خرابی در هیچ ذاتی از ناحیه همان ذات و به دلیل خود ذات پیدا نمی‌شود. مثلاً خاک، خاک را ضایع نمی‌کند. آب، آب را نابود نمی‌سازد و هوا، هوا را فاسد و خراب نمی‌کند. در نور و روشنایی به دلیل خود نور، فساد و خرابی پیدا نمی‌شود بلکه همه خرابی‌ها و هر فساد، از راه ترکیب و از طریق ابتلا به علل و عوامل خارجی می‌باشد.

اگر انسان به دلیل خود و به خاصیت ذات و هستی خود علم و قدرت باشد، جهل و نادانی در او راه پیدا نمی‌کند و کثرت و قلت و ضعف و ناتوانی بر او عارض نمی‌شود. این همه فساد و خرابی در وجود انسان و سایر موجودات از این جا به وجود می‌آید که

فضایل و کمالات و علم و حیات انسان، اثر ترکیبی و اثر امتزاج عناصر مختلف به یکدیگر و ابتلاء انسان به موجودات دیگر می‌باشد. پس اگر انسان به خاصیت ذاتی و به به دلیل خود بداند و بفهمد، دائماً به یک حال، ثابت می‌ماند و نقص و زوال به کلی از او برداشته می‌شود.

در این جا خداوند متعال اگر مخلوق و موجودی می‌ساخت که به دلیل ذات بداند و خدا را بشناسد و ذاتا نامتناهی بوده و از قیود زمان و مکان آزاد باشد، خداوند با ساختن یک چنین مخلوقی، در همان اراده و مشیت اول، به مقصد خود که پیدایش معرفت باشد نائل می‌شود و احتیاج به این سازندگی و آفرینندگی دائم نداشت.

نتیجۀ بحث چنین می‌شود که چه می‌شد خدا ذاتی مانند ذات خود می‌ساخت تا منزّه و میرا از تمام علل و عوامل باشد؟ جواب یک چنین سئوالی این است که موجودی که به ذات خود عالم و قادر باشد بایستی به ذات خود مستغنی از جاعل و خالق باشد، زیرا احتیاج، با علم و قدرت سازگار نیست. احتیاج، به دلیل جهل و ناتوانی است و این جهل و ناتوانی نقیض علم و قدرت می‌باشد و در برهان عقل و حکمت ثابت شده که اجتماع نقیضین و ارتفاع آن، هر دو محال و ممتنع است.

یک چنین موجود مفروض اگر ذاتا علم و قدرت باشد، بایستی از غیر خود مستغنی گردد و ذات او از پذیرش جهل و ناتوانی امتناع داشته باشد. پس چنین موجودی بایستی از قید زمان و مکان آزاد بوده و هم در ذات خود نامتناهی باشد. پس بایستی از نظر زمان، ازلی و ابدی و از نظر حدود و مکان، منزّه و میرا گردد. چنین صفتی، با مخلوقیت، مناسب و سازگار نیست. اگر مخلوق است، حتماً حادث است و اگر حادث است، قهراً گرفتار حدود زمان و مکان است و اگر محدود به زمان و مکان است، قهراً گرفتار جهل و ناتوانی و سایر علل و عوارض می‌باشد. پس موجودی که ذاتا علم و قدرت باشد، نمی‌تواند مخلوق و مجعول باشد. علم و قدرت ذاتی و رهایی از حدود زمان و مکان، صفت ذاتی خداوند متعال است و خدا به دلیل غنای ذاتی، ازلی و ابدی می‌باشد. پس پیدایش یک چنین مخلوق به اراده خدا ممتنع و محال بوده و از طرفی خدای دوم غلط و محال است، زیرا بر خلاف علم و حکمت است که خداوند مخلوقی بسازد که در لباس مخلوقیت، ازلیت و ابدیت ذاتی داشته باشد. اگر قدیم است که مخلوق نیست و اگر مخلوق است، قدیم نخواهد بود و قدرت به اجتماع نقیضین تعلق نمی‌گیرد، زیرا تعلق قدرت خدا به اجتماع



نقیضین به معنای قدرت خدا به عدم و ایجاد عدم است؛ یعنی در حالی که حدوث و زمان نباشد، باشد و در حالی که باشد، نباشد. پس در این بحث، سؤال‌کننده از خدای خود می‌خواهد که زمان نباشد. عدم زمان نمی‌تواند مجعول باشد و قدرت خدا به عدم تعلق نمی‌گیرد، چه اینکه عدم، بعد از تعلق قدرت، نمی‌تواند عدم باشد بلکه قهرا وجود است. یک چنین وجودی، توأم حدوث و حدوث، توأم با زمان و مکان است. پس بایستی از این بحث و سؤال صرف نظر کرد، زیرا در این بحث از خدا می‌خواهیم که قدرت او به محال تعلق گیرد و محال، قابل تعلق قدرت خدا نیست. نتیجه آنکه محال است مخلوقی به وجود آید که علم و قدرت و سایر کمالات، خاصیت ذاتی آن مخلوق باشد. چنانکه این کمالات خاصیت ذاتی خداوند متعال است، پس قهرا بایستی ایجاد علم و حیات، خاصیت ترکیبی و خاصیت ارادی خدا و مربوط به علل و عوامل و اسباب گردد، زیرا در صورتی که ساختن موجودی مثل و مانند خدا محال و ممتنع باشد بایستی طرف نقیض آن ممکن گردد، یعنی ایجاد مثل خدا وقتی محال است پس ایجاد غیر خدا بایستی ممکن گردد، یعنی ایجاد علم و قدرت ذاتی و ایجاد مخلوقی نامتناهی از نظر زمان و مکان محال است. پس ایجاد مخلوق متناهی از نظر زمان و مکان ممکن خواهد بود، زیرا تناهی و یا محدودیت، نقیض نامتناهی و نامحدود است. همین‌طور جهل و احتیاج، نقیض علم و قدرت است. وقتی یک طرف نقیضی ممتنع گردد، قهرا طرف دیگر ممکن خواهد بود؛ یعنی در صورتی که عدم من محال است پس وجود من ممکن است و در صورتی که عدم تناهی و موجود قدیم محال باشد، پس حادث و متناهی، ممکن خواهد بود و در صورتی که ایجاد موجودی که ذاتا عالم و قادر و غنی باشد محال گردد، ایجاد موجودی که ذاتا جاهل و محتاج باشد ممکن خواهد بود. در صورت عدم امکان هر دو، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و ارتفاع نقیضین مانند اجتماع نقیضین محال است. پس یک خاصیت قهری و طبیعی ایجاد می‌کند که مخلوق و مصنوع به اراده خدا نمی‌تواند غنی و مستغنی از غیر خود باشد، قهرا فقیر و محتاج خواهد بود و در صورتی که مخلوق و مصنوع توأم با فقر و احتیاج است، لازم می‌آید که پیدایش فضائل و کمالات و ارزش‌های وجودی انسان منوط به ترکیب و علل و عوامل باشد، یعنی پیدایش فضائل و کمالات هم به دلیل احتیاج و امکان باشد نه به دلیل ذات و استغنائی ذاتی. شما درباره آنچه می‌سازید دقت و مطالعه کنید.

مصنوع شما پس از آنکه ساخته می‌شود ارزش پیدا می‌کند و اگر پیش از ساخت، همان ارزش و خاصیت را داشته باشد، احتیاجی به شما ندارد و نمی‌تواند مصنوع و مخلوق شما باشد؛ مثلاً درهایی که ساخته‌اید و خانه‌ای که به وجود آورده‌اید و لباسی که دوخته‌اید همه این خاصیت‌ها و اثرها به دلیل احتیاجی است که مصنوع شما به شما داشته است و اگر این احتیاج نبود، بلکه چوب‌ها به دلیل چوب بودن در و پنجره بودند و خاک‌ها به دلیل خاک‌ها خانه و ساختمان بودند، دیگر به شما احتیاجی نداشتند و لازم بود همراه شما و یا پیش از وجود شما وجود داشته باشند، یعنی از نظر اراده شما قدیم باشند. پس این همه ارزش در مصنوعات انسان به دلیل احتیاجی است که آن مصنوع به صانع خود دارد و قهرا ارزش مصنوعات به دلیل فقر ذاتی، و وجود ارزش او منوط به علل و اسباب خواهد بود. همین‌طور مصنوعات خداوند متعال؛ در صورتی که مصنوعیت و مخلوقیت توأم با فقر و احتیاج و بلکه عین فقر و احتیاج است، لازم می‌آید که خداوند متعال در بدو آفرینش ابتدا مصالح ساختمانی جهان و انسان را به وجود آورد که آن‌ها را علت مادی می‌گویند و در لسان اخبار از آن به کلمه «بِمَ» سؤال شده است. «بِمَ خُلِقَ الْعَالَمُ» و «بِمَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ»، یعنی جهان و انسان به چه چیز و به چه وسیله آفریده شده است. از نظر اینکه وجود فضائل و خاصیت‌ها به دلیل احتیاج است، پس وجود آن به دلیل ترکیب و کمیت و کیفیت است، یعنی پیدایش حیات و علم و دانش و سایر کمالات، اثر ترکیب مصالح اولیه و اثر هندسی آن مصالح نسبت به یکدیگر است، زیرا اگر پیدایش کمالات اثر ترکیب و هندسه نباشد، بایستی اثر ذاتی مصالح باشد و در صورتی که پیدایش کمالات اثر ذاتی مصالح باشد، برگشت به همان بحث اول می‌کند، یعنی کمالات ذاتی با فقر و احتیاج سازگار نیست؛ مثلاً مواد شهد و شکر اگر در ساخت اولیه، پیش از ایجاد کمیت و کیفیت شیرین باشند، پس در شیرینی که اثر ذاتی آن باشد، از ساخت و صنعت مستغنی است و این استغنائی ذاتی با فقر ذاتی نامناسب است. پس قهرا پیدایش خاصیت‌ها و مقتضیات که ریشه آن را نیرو و حیات تشکیل می‌دهد بایستی اثر ترکیبی باشد.

دیگر این که اگر نیرو و حیات و مقتضیات دیگر اثر ذاتی مصالح باشد، هرگز حالت عدم آن اثر و اقتضا در وجود انسان و صنایع دیگر پیدا نمی‌شود، زیرا ذات هرگز ذات خود را رها نمی‌کند. اینکه مشاهده می‌کنیم تحولاتی در عالم ماده و اجسام به وجود آمده و هر چیزی گاهی واجد خاصیت و گاهی فاقد خاصیت است، آن‌ها همه دلیل است که

پیدایش خاصیت‌ها و کمالات، اثر ترکیبی مصالح است نه اثر ذاتی و در صورتی که پیدایش خاصیت‌ها و کمالات، اثر ترکیبی باشد لازم می‌آید که مصالح اولیه خلقت، و مختلف باشد، زیرا در مصالح یکنواخت، تحول و اختلاف و یا تناقض و تضاد به وجود نمی‌آید. مصالح یکنواخت به هر جا برود یک حقیقت بیش نیست و در صورتی که یک حقیقت باشد، خواص و آثارش لازمه ذات می‌باشد و در صورتی که خواص و آثار لازمه ذات باشد، همان بحث‌های گذشته تجدید و تکرار می‌شود.

برهان تعدد مصالح اولیه جهان و انسان چند چیز است:

۱. وجود تناقض یا نفی و اثبات روی یک موضوع

۲. وجود تضاد در اشیاء عالم که مشاهده می‌کنیم دو جسم هر کدام به صفت و رنگی مجهز است که اجتماع آن دو صفت در یک موضوع، محال و ممتنع است.

۳. وجود و عدم و یا پیدایش خواص و مقتضیات به دلیل ترکیب و عدم آن‌ها به

دلیل ذات

ما مشاهده می‌کنیم که یک جسم از نظر عوارض و کمالات بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد. می‌گوییم این جسم، نورانی است و آن جسم دیگر نورانی نیست. این جسم، زنده است و آن دیگر زنده نیست. این جسم، نیرومند و آن دیگر فاقد نیرو است، همین‌طور در سایر فضائل و کمالات داخلی.

در تجزیه و تحلیل پیدایش تناقض می‌گوییم اگر این دو جسم به دلیل جسم، نور و حیات و رنگ و نیرو است، چون دلیل جسمیت در هر دو موجود است، مدلول آن هم بایستی در هر دو موجود باشد و بین آن‌ها اختلافی به وجود نیاید، مانند ابعاد سه‌گانه؛ چون هر دو جسم به دلیل جسمانیت بعد می‌باشد، مدلول آن یعنی ابعاد سه‌گانه در هر دو موجود است. پس پیدایش حیات و نور و رنگ و نیرو که در یکی از آن دو، موجود و در دیگری موجود نیست، برهانی است بر اینکه رنگ و حیات از منبع دیگری سرچشمه گرفته و به جسم تعلق یافته است. هر دو جسم به دلیل مادیت جسم‌اند و به دلیل اصلی که از آن، حیات و کمال دیگر پیدا می‌شود زنده و یا مرده‌اند، زیرا محال است که از یک اصل و یک حقیقت دو موضوع به وجود آید که هر کدام از نظر اثر و خاصیت ذاتی بین نفی و اثبات قرار گیرد؛ مثلاً از آب ساده و یا یک عنصر ساده، دیگر ممکن نیست دو موضوع به وجود آید که یکی از آن دو، واجد خاصیت آبی و دیگری

فاقد آن باشد. نهر و دریا اگرچه دو موضوع اند، ولی در آب بودن و خاصیت آب، بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرند و هرگز نمی‌توانیم از یک حقیقت و از اجزاء بسیط یکنواختی، دو حقیقت مختلف به وجود آوریم. پس تناقض در اشیاء و دَوْران آن‌ها بین نفی و اثبات، دلیل تعدد اصول است. متناقضین به یک اصل بر نمی‌گردند و از یک اصل سرچشمه نمی‌گیرند.

دوم: متضاد به دو شیئی وجودی می‌گویند که قابل اجتماع در یک موضوع نباشند و یکی از آن دو به دلیل عدم دیگری پیدا نشده باشد، مانند دو رنگ مختلف سبز و سفید یا سرخ و زرد. دو جسم که هر کدام رنگ مخصوص دارند، از نظر جسمانیت و مادیت، متجانس و از نظر رنگ، متضادند. رنگ سفید، ضد رنگ سرخ است، نمی‌شود یک جسم هم سرخ و هم سفید باشد. سرخی، سفیدی را بیرون می‌کند و سفیدی را سرخی نمی‌سازد و هر کدام وجود مستقل بوده و عمل خاصی لازم دارند. منبعی که از آن رنگ سرخ به وجود می‌آید، از منبعی که رنگ سفید به وجود می‌آید سوا است. این دو رنگ را در تجزیه و تحلیل دو وجود متضاد می‌گوییم. این دو جسم از نظر جسمانیت یک موضوع اند. اگر جسم به دلیل جسمانیت سفید است، پس در آن جسم دیگر که دلیل موجود است چرا مدلول که سفیدی باشد موجود نیست؟ پس رنگ سفید به دلیل جسمانیت پیدا نمی‌شود. و همین قضاوت دربارهٔ جسم سرخ؛ می‌گوییم اگر به دلیل جسمانیت سرخ است، پس چرا جسم دیگر سرخ نیست، با اینکه دلیل جسمانیت در آن هم موجود است. پس هر کدام برای پیدایش رنگ خود از منبع مخصوصی استفاده کرده‌اند. تضاد این دو شیئی دلالت می‌کند که منبع پیدایش آن‌ها مختلف است. و باز در تجزیه و تحلیل دو متضاد می‌گوییم اگر به دلیل سفیدی سرخ است و یا به دلیل سرخی سفید است، پس چرا در جسم سفید که دلیل سفیدی وجود دارد مدلول آن که سرخی باشد پیدا نیست و همین برهان دربارهٔ جسم سرخ.

سوم: پیدایش کمالات جسم به خاصیت ترکیبی. می‌گوییم اگر نیرو و حیات و نور و رنگ اثر ذاتی ماده و اجسام باشد، هرگز ممکن نیست که اجسام عالم در وضعی قرار بگیرند که فاقد خاصیت ذاتی باشند. اینکه من هستم و زنده نیستم و من هستم، نیرو و علم ندارم و باز دارای حیات و نیرو می‌شوم، برهانی است روشن بر اینکه خاصیت حیات و نیرو به دلیل ذات من و دلیل ذات من نیست. اگر کمالات من به دلیل ذات من و به دلیل

وجود من بود، تا هر وقت من و ذات من باشیم لازم بود که حیات و نیروی من هم باشد با اینکه چنین نیست. با این براهین ثابت می‌شود که مصالح اولیه جهان و انسان، متعدد است.

در این جا سئوالی به وجود می‌آید که می‌گویند ممکن است پیدایش این کمالات و وجود تناقض و تضادِ اشیاء، مربوط به خاصیت کمی و یا خاصیت هندسی ذرات و مواد عالم باشد. شاید همچنانکه به دلیل هندسه و کمیت بتوانیم اشکال مختلفی بسازیم، بتوانیم خاصیت‌های مختلفی به وجود آوریم که در پیدایش آن خاصیت‌ها و شکل‌ها، به یک اصل و یک هستی، بیشتر احتیاج نداشته باشیم.

لازم است توضیحاتی به وجود آید که آیا هندسه و کمیت می‌تواند تضاد و تناقض به وجود آورد و یا اینکه پیدایش تضاد و تناقض به اصل دیگری محتاج است.

برای اثبات تعدد هستی‌ها و یا مصالح ساختمانی عالم می‌گوییم که کمیت و کیفیت از یک هستی نمی‌تواند تضاد و تناقضی به وجود آورد. فقط با ترکیبات مختلف هندسی می‌توانیم اشکال مختلف به وجود آوریم که همه آن اشکال نسبت به یکدیگر متجانس یا متمائل باشد.

برای اثبات صحت ادعا کافی است یک شیئی بسیط فاقد رنگ و خاصیت و یا واجد یک رنگ و یک خاصیت در اختیار شما بگذارند و از شما بخواهند که از این یک هستی، دو شیئی متناقض و متضاد به وجود آورید که با یکدیگر از نظر نفی و اثبات و از نظر دو خاصیت وجودی اختلاف ذات پیدا کنند. مثلاً از آب ساده و از خاک ساده و یا از توده‌ای پودر سیاه یا سفید، به هر صورتی که آن‌ها را مهندسی کنید نمی‌توانید دو شیئی به وجود آورید که یکی از آن‌ها فاقد خاصیت آبی و خاکی و دیگری واجد آن باشد و یا از توده‌ای پودر سیاه نمی‌توانید دو جسم و دو شکل به وجود آورید که یکی از آن دو جسم، سفید و دیگری به رنگ دیگری باشد. و یا از مجموع ذرات و اجزایی که متحرک‌اند و حرکت از لوازم ذاتی آن‌ها است نمی‌شود دو شکل و دو جسم به وجود آورد که یکی از آن دو، متحرک و دیگری ساکن باشد. روی این برهان، نظر به اینکه تمام موجودات عالم از لطیف و کثیف، اجسام و ذرات زمین و آسمان همه با یکدیگر در مادیت مشترک‌اند و پیکره آن‌ها از ذرات و ماده ترکیب شده، شما نمی‌توانید دو شیئی مادی و یا دو جسم در عالم پیدا کنید که یکی از آن‌ها محدود و

دیگری فاقد حدود یا بعد باشد. این نظریه روی یک حساب عقلی و برهانی است که کمیت و کیفیت، چیزی بر وجود اصلی اضافه نمی‌کند، زیرا کم و کیف در ذات خود عدمی و اعتباری هستند و یک شیئی عدمی و اعتباری نمی‌تواند موجد خاصیت وجودی گردد، یعنی ذراتی که در ذات خود رنگ و خاصیت مخصوصی دارند مثلا سیاه و بی‌حرکت‌اند، با ترتیب و تشکیل هندسی نمی‌توانیم چیزی بر رنگ و خاصیت اصلی اضافه کنیم، زیرا کمیت و کیفیت برای استفاده از خواص موجود در اجسام است نه برای ایجاد خاصیت در اجسامی که فاقد آن می‌باشند. مثلا اگر از هزاران هزار سرباز جبون و ترسو بخواهید فوج و دسته‌ای به وجود آورید، آن فوج و دسته که از افراد و سربازان ترسو به وجود آمده، موجد جرأت و شجاعت در وجود سربازان نمی‌شود، یعنی صف سربازان، خواه مربع و خواه مستطیل یا به صورت خط طولانی و به هر شکل دیگر باشد، بر موجودیت هر یک از سربازان چیزی اضافه نمی‌کند و یا اگر هزاران سرباز بی‌جان را بپا دارید، نمی‌توانید از بپا داشتن و واداری آن‌ها به هر شکل و صورت که باشد جان و حیات به وجود آورید. روی این حساب، مهندسين و دانشمندان ریاضی عالم برای استفاده از فرمول‌های علمی و هندسی به دنبال مصالحی می‌روند که در ساخت طبیعی خود واجد خاصیت باشد تا با ترتیب هندسی بتوانند از آن خاصیت موجود استفاده کنند و اگر ترتیب هندسی خاصیت به وجود آورد، مهندسين عالم برای ایجاد خاصیت به دنبال مصالح اولیه نمی‌روند، بلکه می‌توانند در خاک، خاصیت آتش و در آتش، خاصیت خاک به وجود آورند، زیرا ما می‌گوییم ترتیب هندسی، برای ایجاد خاصیت، کافی است. همین‌طور آفریننده جهان و طبیعت؛ اراده قاهر خداوند متعال تعلق نمی‌گیرد به اینکه با ترتیب هندسی، از یک حقیقت، دو خاصیت به وجود آورد؛ مثلا از نور، ظلمت بسازد و از ظلمت، نور به وجود آورد. همین‌طور از آن هستی که فاقد حیات است حیات به وجود آورد و از آنکه واجد حیات است موت بسازد، زیرا به آن یک هستی که قدرت خدا به آن تعلق می‌گیرد می‌گوییم: اگر این هستی و یا این ماده در ذات خود ظلمت است، نمی‌تواند نور باشد و اگر در ذات خود نور است، نمی‌تواند ظلمت باشد، بلکه برای ایجاد خاصیت‌های مختلف، مبادی می‌سازد. از ترکیب آن مبادی با یکدیگر این همه انواع و افراد به وجود می‌آورد.

آیه شریفه در کتاب مقدس «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»<sup>۲۸</sup> ناظر به همین حقیقت است، یعنی تعدد هستی‌ها و مصالح اولیه.

وقتی حیات و قدرت در عالم خلق، اثر ترکیبی باشد، خداوند ترکیب حیات را به هم می‌زند و از آن موت به وجود می‌آید و باز اصل حیات و ماده را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از آن حیات به وجود می‌آید. و اگر معنای آیه چنین باشد که خداوند از اصلی که ذاتا واجد حیات است میت می‌سازد و اصلی که واجد موت است حیات می‌گرداند، این عمل به معنای انقلاب اصلی است، یعنی اصلی که در ذات خود فاقد اثر حیات است نمی‌تواند حیات گردد و آنکه فاقد اثر موت است نمی‌تواند هست باشد مگر اینکه اعدام ذات و فناء محض گردد. در این صورت، اثری از ذات باقی نمی‌ماند که ما آن را حی یا میت بشناسیم، زیرا چنانکه در براهین گذشته ثابت شد، هیچ اصلی با حفظ موجودیت خود نمی‌تواند اثر ذاتی خود را رها سازد. از این رو، اصل اولی آفرینش در صورتی که یک واحد باشد و آن یک هم عین حیات و یا موت باشد چنانکه اثر موت و حیات مانند ابعاد ثلاثه از لوازم ذاتی آن باشد، نمی‌تواند ذات و لازمه ذاتی را رها سازد مگر اینکه اصل دیگری بر خلاف خاصیت اصل اول با آن ترکیب گردد که از ترکیب و مبادله، خاصیت‌های مختلف به وجود می‌آید. پس با دلایل گذشته ثابت می‌شود که از یک اصل و یک حقیقت، تناقض و تضاد به وجود نمی‌آید و ترتیب و یا ترکیب هندسی برای استفاده از خواص موجود است و خاصیتی بر ذات و اصل اول نمی‌افزاید. این برهان به ضمیمه تناقض و تضاد موجود در عالم، اثبات می‌کند که اصول اولیه خلقت و یا مصالح ساختمانی جهان و انسان، بیشتر از یک اصل است. برای توضیح آیه شریفه و اثبات اینکه از یک اصل، دو خاصیت مختلف به وجود نمی‌آید و خاصیت ذاتی یک اصل، با حفظ آن اصل، قابل فنا و اعدام نیست، می‌گوییم مثلا اصل ماده در ذات خود بعد و حدود است و بعد و حدود، اثر ذاتی ماده می‌باشد. از این اصل واحد که بعد و حدود لازمه ذاتی آن است، نمی‌شود چیزی به وجود آورد که فاقد بعد و حدود باشد و هم نمی‌شود با حفظ موجودیت ماده، بعد و حدود را از آن استخراج کرد.

آیه شریفه را به جای موت و حیات تعبیر به ماده و ابعاد ماده می‌کنیم، یعنی بعد را به جای حیات می‌شناسیم و اصل ماده را به جای موت و یا بالعکس. آیا ممکن است از ماده بعد را استخراج کنند، یعنی از موت، حیات به وجود آورد و یا ابعاد و حدود از ماده استخراج کنند، یعنی از حیات موت به وجود آورند. این عمل هرگز ممکن نیست، زیرا شیئی با لوازم ذاتی آن، یک حقیقت بیشتر نیستند و بین نفی و اثبات قرار نمی‌گیرند.

آیه شریفه در صورتی با واقعیت صنعت و قدرت الهی تطبیق می‌کند که موت و حیات از لوازم ذاتی شیئی نباشد بلکه از لوازم ترکیبی باشد آن هم از اصول متعدد؛ مثلاً وقتی دو اصل یا بیشتر در ذات خود فاقد اثر حیاتی باشند، از ترکیب آن دو اصل اثر دیگری به نام حیات به وجود آید، وقتی اصل ماده با اصل نور و نیرو ترکیب گردد، از این ترکیب، در ماده اثر حیات پیدا می‌شود. در این جا جمله «یخرج الحی من المیت» واقعیت پیدا می‌کند، یعنی از دو اصلی که میت بوده و فاقد حیات بوده‌اند اثر حیات به وجود آمده، و در صورتی که ترکیب آن دو اصل را به هم بزنند، یعنی اصل نیرو و اصل ماده را از یکدیگر جدا سازند، از آن جدایی اثر موت پیدا می‌شود.

مصادق جمله «یخرج المیت من الحی»: مثلاً اگر قطعه سنگی در اختیار شما باشد، دست شما ساکن و قطعه سنگ هم ساکن است. سکون در این جا به معنای موت است و اگر شما به آن قطعه سنگ نیرو بدهید و آن را به حرکت درآورید، از این عمل، سنگ ساکن متحرک می‌شود. حرکت در این جا به معنای حیات است. پس در این جا از ترکیب دو شیئی ساکن، حرکت به وجود آمده و اگر بتوانیم نیروی حرکت را از آن سنگ بگیریم و آن را به حال سکون برگردانیم، از این فاصله و جدایی، سکون به وجود می‌آید، یعنی موت بعد از حیات پیدا می‌شود.

این‌ها همه راه است برای کشف تعدد در اصول هستی و اثبات اینکه این همه نیرو و حرکت و موت و حیات و علم و قدرت در مخلوقات، اثر ترکیبی است نه اثر ذاتی. در گذشته اثبات کردیم که اگر کمالات ماده اثر ذاتی او باشد، از خالق و آفریننده بی‌نیاز می‌گردد.

تا اینجا ثابت می‌شود که اصول هستی در طبیعت متعدد است و از یک اصل این همه موجودات مختلف و متضاد قابل ایجاد نیست هرچند آفریننده مانند خداوند متعال باشد، زیرا حساب و برهان، حقیقتی است که همه قدرت‌ها و علم‌ها را به خود مربوط می‌سازد



خواه قدرت خلق باشد و خواه قدرت خالق. مثلاً در حساب‌های ریاضی که می‌گوییم دو به علاوه دو مساوی است با چهار و همه دانشمندان عالم در زمین و آسمان تابع همین حساب‌اند و هیچ قدرتی نمی‌تواند از حکومت حساب ریاضی خارج گردد و یا به اراده خود آن را تغییر دهد، آیا قدرت قاهره خداوند متعال می‌تواند حساب‌های ریاضی را تغییر دهد؟ یعنی کاری کند که حاصل ضرب پنج در پنج بیشتر از بیست و پنج و یا کمتر از آن باشد؟ هرگز ممکن نیست. عالم طبیعت تمام حساب و هندسه است به طوری که حکما و دانشمندان می‌گویند شیئیت هر شیئی و موجودیت هر وجود به حساب و هندسه آن است، یعنی اگر قواعد کمی و کیفی و هندسه صوری و ترکیبی اشیاء را به هم بزنییم و آن را به حالت اولیه برگردانیم که در آن حالت هندسه و کیفیتی وجود نداشته باشد، در آن حال، ارزش و قیمت آن شیئی به صفر می‌رسد؛ مثلاً اگر صورت هندسه یک طیاره یا یک ماشین را به هم بزنییم و آن را اوراق نماییم و باز آن قطعات یدکی را ذوب نموده به حالتی برگردانیم که در معادن بوده است، از این به هم خوردن و به هم زدن، وجود طیاره و ماشین چنان اعدام می‌شود که به هیچ وجه قابل استفاده و نام‌گذاری نیست، زیرا تمام ارزش و موجودیت این دو مصنوع، مربوط به همان هندسه و ترکیب بوده است و اکنون که صورت هندسی آن خراب شده و ترکیب آن به هم خورده، شیئیت خود را از دست داده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: **كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ**<sup>۲۹</sup> یعنی شیئیت هر چیزی در عالم به دلیل هندسه و اندازه است.

بنا بر این توضیحات، وقتی خداوند به قدرت و اراده قاهره خود بخواهد مخلوقی بیافریند و مصنوعی بسازد، از دایره هندسه و حساب نمی‌تواند خارج گردد و بر خلاف قواعد علمی و هندسی ممکن نیست که بتواند مخلوقی به وجود آورد. خداوند به این دلیل دانا و توانا است که به علم و حکمت کامل خود حساب و هندسه را به نحو اکمل دانسته و مطابق آن حساب و هندسه کامل، چنین جهانی و انسانی به وجود آورده است، به طوری که علم و دانش ناقص بشر نمی‌تواند حقیقت آن حساب و هندسه را درک کند و اکنون بر اساس حساب و هندسه کامل و نظام احسن، آنچه را خداوند

بخواهد بسازد بایستی ابتدا اصول و مصالح ساختمانی آن را به وجود آورد و علم و دانش خود را با طرح‌ها و نقشه‌هایی که خودش می‌داند و علم به وجود آن دارد، بر آن اصول اولیه سازش داده و منطبق نماید تا بتواند یک چنین جهان و انسانی به وجود آورد.

## فصل دوازدهم

و حالا در بیان کشف و استخراج اصول اولیه و اثبات تعدد آنها

در گذشته روشن شد که ایجاد یک هستی که در ذات خود، به لوازم ذاتی خود، علم و حکمت و قدرت باشد محال و ممتنع است، زیرا علم و قدرت ذاتی غنای ذاتی به وجود می‌آورد و غنای ذاتی با فقر و احتیاج ذاتی متناقض است.

خداوند از این جهت ذاتا غنی است که ذاتا علم و حکمت است و مخلوق از این جهت مخلوق شناخته شده که ذاتا فقر و احتیاج است، پس علم و حکمت ذاتی مخالف با فقر ذاتی مخلوقیت است. بنا بر این مقدمه، اگر غیر خدا به اراده خدا ایجاد شده، آن غیر بایستی ذاتا فقر و جهل و احتیاج باشد، پس آنچه خدا ساخته در ذات خود فقر است و آنچه از علم و حکمت در مخلوق به وجود آمده، عرضی و ترکیبی است، یعنی حیات و دانش در وجود مخلوق خاصیت ترکیب اصول خلقت است نه خاصیت ذاتی آن اصول. پس در حساب و حکمت آفرینش، اصول اولیه ذاتا فقر و جهل و احتیاج‌اند و به اراده حکیمانه خداوند متعال طبق حساب و هندسه خلقت، علم و دانش و غنا به وجود می‌آید. بنابراین، اصول خلقت بایستی متعدد و توأم با فقر ذاتی باشد.

اولین اصل: منظور از اصول اولیه، هستی‌های عالم خلق است. اصولی که در ذات خود یک واحد صنعتی بیشتر نیست و فاقد کمیت و کیفیت است. اولین اصل در

طبیعت، اصل ماده و ذرات مادی طبیعت است که از اجتماع و اتصال آن‌ها پیکرهٔ عالم به وجود آمده. ثبوت و اثبات این اصل، به دلیل حس و مشاهده است و برهان عقلی و یا دلیل عقلی لازم ندارد، زیرا ما در طبیعت با اشیائی روبرو هستیم که از طریق لمس و احساس، وجود آن‌ها را درک می‌کنیم و خود ما قسمتی از آن هستیم. هوای نفس ما، آب آشامیدنی، زمین و مواد غذایی آن، نور و حرارت، همه و همه ترکیبی از ذرات و مواد قابل لمس و احساس‌اند. هر کدام از آن‌ها قسمتی از پیکرهٔ جهان و انسان را تشکیل داده‌اند. پس وجود ماده محسوس بوده و غیر قابل انکار است و هیچ یک از مادیین و الهیین نتوانسته‌اند منکر وجود آن باشند، زیرا انکار محسوسات محال است. کشف ماده و ذرات مادی در عالم طبیعت، از طریق مصنوعات و مخلوقات است که همهٔ آن‌ها طبق هندسهٔ الهی در مقابل ما جلوه‌گر است. ما در مقابل خود با اشیاء و اجسامی روبرو هستیم که هندسه و نقشهٔ الهی بر روی آن پیاده شده و هر کدام مجموعه‌ای از کمیت‌ها و کیفیت‌ها می‌باشند که آن کمیت و کیفیت، وجود و ساختمان آن‌ها را تشکیل داده، یعنی آنچه در نظر ما جلوه‌گر است اشیائی است که ساخته شده.

ما از طریق هندسه و شکل اشیاء بایستی خود را به مرز ماده و اصول اولیهٔ طبیعت برسانیم تا بفهمیم و بدانیم که آن اصول در ذات خود چیست و از ترکیب آن‌ها چه خصائص و مقتضیاتی به وجود آمده.

صورت هر چیزی راهی است برای کشف حقیقت همان چیز

اصول، در صورت‌ها محفوظ است و صورت‌ها سوای اصول اولیه، چیزی همراه خود ندارد. اگرچه در ابتدای نظر و مطالعه، صورت‌ها به نمایش صوری خود، حجاب و واقعیت‌اند، ولی بعد از مطالعه و دقت کمی، همان صورت‌ها عین اصول اولیه می‌باشند؛ مثلاً صورت ساختمان حجاب مصالح اولیهٔ آن از خاک و سنگ و آهن است، ولی با دقت نظر، خاک و سنگ‌ها عین صورت ساختمانی هستند. همین‌طور صورت و نقش ماشین‌آلات حجاب مواد اولیه و فلزاتی نیستند که از معدن استخراج شده و با دقت نظر، همان فلزات و مصالح اولیه، عین ماشین و ساختمان آن‌ها است. همین‌طور صنایع طبیعی؛ ما در بدو نظر می‌گوییم این حیوان است و آن دیگری آب و علف و کوه و صحرا و دریا. طبق صورت‌ها و هندسه‌های مختلف، نام‌های مختلف برای هر صورتی وضع می‌کنیم، ولی با دقت نظر، مواد اولیه و اصول طبیعت، عین آب و خاک و صحرا و دریا و یا حیوان

و انسان می‌باشد. ما بایستی در مطالعه صورت‌ها و شکل‌ها، هندسه و ترکیب را رها کنیم و در اصول اولیه‌ای که معروض هندسه و ترکیب است مطالعه و دقت نماییم که آیا یکی است یا متعدد.

اصل اول: ماده

اولین اصلی که در اشیاء و مخلوقات جلوه‌گر بوده و خود معرف ذات خود است اصل ماده است. ماده همان ذرات و موادی است که از اجتماع آن‌ها، طبق هندسه الهی، پیکره موجودات به وجود می‌آید و به شکلی از اشکال در برابر چشم بیننده جلوه می‌کند.

در این جا سئوالی به وجود می‌آید که آیا اصل ماده در ذات خود و در حالت اولیه خود، مادی یا غیرمادی است (اولین حالت ماده، قابلیت تجسم و قابلیت لمس و احساس است) و یا اینکه اولین حالت ماده شیئی غیرمادی بوده است که به دلیل صنعت و به دلیل کمیت و کیفیت، به صورت ماده درآمده است.

فلاسفه قدیم معتقدند که ماده پیش از ظهور به صورت ماده، غیرمادی بوده است. عقیده دارند که ماده عالم در حالت اولیه، مجرد از مادیت است و آن شیئی مجرد از مادیت و بری و عاری از حدود و ابعاد، طبق هندسه الهی تراکم پیدا می‌کند و به صورت ذره و ماده جلوه می‌کند. فلاسفه عقیده دارند که واجب الوجود در ذات خود، وجود منطبق و وجود منزه از هر قید و حدی می‌باشد. ذاتی است مجرد از حدود و قیود و رنگ‌ها و شکل‌ها، و آن وجود واجب، در تجلیات و تنزلات وجود خود، به شکل و صورتی ظاهر می‌شود، حدود و ابعاد به خود می‌گیرد و به صورت ماده و ذره در این عالم جلوه می‌کند.

می‌گویند وجود مطلق، در تنزلات خود، از حالت اطلاق خارج شده و به قیود و حدود مقید می‌شود، چنانکه مواد اولیه صنعت در حالت اولیه خود، اسیر قیود و هندسه مهندس نیست و از قید شکل ساختمان و یا ماشین آزاد است و بعدا طبق اراده مهندس، مقید به قیود هندسی شده، اسیر شکل و اندازه و تغییرات می‌شود، آنچنانکه آب مطلق از قید اطلاق خود خارج شده، به شکل دریا و اقیانوس و یا نهر و قطره جلوه‌گر می‌شود، پس قطره آب مقید است. همچنین نهر و دریا و اقیانوس، آب‌های مقید و محدود می‌باشند و اگر لفظ قید را از آب بردارید، آب مطلق خواهیم داشت.

همین‌طور وجود اولیه و واجب‌الوجود، در حال خود، لاشرط و لاقید محض است و روی همان لاشرطی و لاقیدی، با هر شرط و قیدی سازگار می‌باشد. پس نام‌هایی که روی اشیاء گذاشته‌ایم که می‌گوییم آب و ماده، نور و حرارت، همه این‌ها نام حالت دوم وجود مطلق است، یعنی وجود بی‌قید، اسیر هندسه مخصوص شده و در این اسارت، به صورت آب و هوا جلوه‌گر شده است. چنانکه فلزات مصنوع، در اسارت هندسه مخصوص، به صورت ماشین جلوه‌گر شده است.

بنا بر این مقدمه، از نظر فلاسفه، ماده حالت دوم و یا سوم وجود مطلق است و ماده صورت نازلی از وجود بی‌قید و حد است. لوازم ماده مانند حدود و ابعاد از لوازم عرضی ترکیبی است، زیرا ماده در حالت قبل از ظهور به صورت ماده، وجود مجرد و وجود منزه از حدود و ابعاد بوده است. بنا بر این قاعده، وجود مطلق و مجرد، در سیر نزولی خود تبدیل به ماده شده و اگر ما بتوانیم صورت مادی و یا حدود و ابعاد را از ماده بگیریم، تبدیل به وجود مطلق و مجرد خواهد شد.

و اما نظر دانشمندان عصر اتم و فضا

حالت قبلی ماده، نیرو بوده است که آن نیرو در اثر تراکم و فشار، به صورت ماده و جسم جلوه نموده است. روی قاعده تبدیل نیرو به ماده می‌توانیم بگوییم که اگر ماده به نیرو تبدیل گردد، پس حالت قبلی و حالت اولیه ماده نیرو بوده است. در صورتی که ماده به نیرو تبدیل شود، نیرو نیز به ماده تبدیل خواهد شد، زیرا مبادله دو حال به یکدیگر، در دو جهت واقع می‌شود، یعنی اگر ممکن باشد که آب تبدیل به هوا گردد، هوا نیز تبدیل به آب خواهد شد و اگر چنین امکانی وجود نداشته باشد، در دو جهت وجود نخواهد داشت. پس اگر بتوانیم ماده را به نیرو تبدیل کنیم، نیرو هم به ماده قابل تبدیل خواهد بود و این خود برهانی است روشن بر اینکه حالت قبلی ماده نیرو بوده است. البته خصائص صوری ماده در نیرو وجود ندارد چنانکه خصائص صوری نیرو در ماده وجود نخواهد داشت.

ولی این دو فرض اگرچه در ظاهر مختلف به نظر می‌رسد ولی در واقع یکی بیش نیست، یعنی سخن فلاسفه قدیم در پیدایش ماده از وجود مطلق، درست مانند نظر علمای عصر اتم است در تبدیل ماده به انرژی و تبدیل نیرو به ماده. نیرو از نظر فلاسفه عصر اتم همان وجود مطلق است از نظر فلاسفه قدیم، زیرا علمای عصر فضا می‌گویند وقتی در نیرو تراکمی به وجود آمد و آن نیرو که بایستی به حال آزاد باشد اسیر قید و

شکل می‌گردد، اگر بتوانیم نیرو را از این اسارت آزاد سازیم، از این آزادی، قدرت خارق‌العاده به وجود می‌آید و آنگاه ماده به حالت اولیه خود یعنی نیرو برمی‌گردد. از آزادی و برگشت به حالت اول، انفجار پیدا می‌شود و این همه خرابی به وجود می‌آورد؛ چنانکه در طبیعت هر چیزی را که از حالت بی‌قیدی به حالت قید و بند درآوریم مثلاً هوا را در خارج محبوس کنیم و تراکم به وجود آوریم و یا گازها را به صورت مایع درآوریم و گازی که بایستی در هوای آزاد پراکنده باشد، در دو میلی متر مکعب محبوس سازیم و سپس آن‌ها را به حالت اولیه برگردانیم و از قید و حبسی که به وجود آوردیم آزاد کنیم، از این برگشت و آزادی به حالت اول، نیرو و قدرت به وجود می‌آید و مورد استفاده ما قرار می‌گیرد. آیا چنانکه هوا را حبس می‌کنیم و از آزادی آن، نیرو و حرکت پیدا می‌شود می‌توانیم نیروها را به صورت ماده حبس کنیم تا بعد از آزادی از این صورت، قدرتی به وجود آید و ماده به حالت اولیه خود یعنی نیرو برگردد؟ پس روی این دو فرض، مواد عالم مسبوق به شیئی غیرمادی بوده و شیئی غیرمادی (مانند وجود مطلق و نیرو) به صورت ماده جلوه‌گر شده است.

دنبالاً این دو فرضیه می‌گوییم که آن نیرو و ماده یا وجود مطلق و ماده که به یک اصل برمی‌گردد آیا در واقع یک حقیقت است و یا اینکه دو حقیقت متباین هستند که بعد از ترکیب با یکدیگر این همه خواص و مقتضیات به وجود می‌آید؟

در فرض اول اگر این دو به یک اصل برگردند و در واقع یک حقیقت باشند، لازم‌اش این است که تحول و تبدیل یک اصل به صورت دیگر، اقتضا و خاصیتی به وجود آورد که در اصل اول وجود نداشته و لازمه چنین حسابی این است که شکل‌ها و صورت‌های هندسی که سوای ابعاد ثلاثه چیزی نیستند، اقتضا و حقیقت به وجود آورد، یعنی ابعاد سه‌گانه و شکل هندسی، به خودی خود دارای اقتضا و خاصیت باشد، چنان اقتضا و خاصیتی که در اصل وجود نداشته است؛ مثلاً اگر ذرات را به شکل مخصوص درآوریم و یا خاک‌ها و فلزات را به شکل مخصوصی مهندسی کنیم، آیا می‌توانیم در آن خاصیت و اقتضائی به وجود آوریم که در خاک و آب یا فلزات وجود نداشته است؟ مثلاً آب که در طبیعت اولیه خود، مایع و سیال است و در درجه معینی از حرارت قرار گرفته، این آب را که به شکل کروی است اگر به شکل دیگری درآوریم، مثلاً مکعب یا مستطیل و امثال آن، می‌توانیم از این شکل‌های معین و هندسه مخصوص،

خاصیتی در آب به وجود آوریم که در اصل آن وجود نداشته است؟ همچنین فلزات را پس از آنکه استخراج کردیم می‌توانیم در اشکال مخصوص آن، از طریق ترتیب هندسی، خاصیت و اقتضائی ایجاد کنیم که در همان فلز و معدن وجود نداشته باشد؟

اگر چنین کاری ممکن باشد، بایستی به این حقیقت اعتراف کنیم که دلیل عدمی، اثر وجودی دارد و ما می‌توانیم در عدم خاصیت وجودی پیدا کنیم با اینکه از عدم به جز عدم چیزی به وجود نمی‌آید، زیرا ابعاد ثلاثه و شکل‌های هندسی که سوای ابعاد چیزی نیستند، در ذات خود عرض و اعتبارند، یعنی ابعاد، سوای شیئی که ابعاد سه‌گانه دارد، چیزی نیست. حدود جسم فقط خود جسم است و ابعاد ثلاثه لازمه ذاتی جسم است. اگر بعد چیزی سوای جسم باشد که با جسم ترکیب گردد، می‌توانیم بگوییم که از این ترکیب، اثر و اقتضای مخصوصی پیدا شده که در اصل نبوده است، ولی اگر شکل و ابعاد، عین جسم و جسم، عین ابعاد و شکل باشد، ممکن نیست که در اشکال هندسی، از طریق شکل و ابعاد خاصیتی به وجود آید که در اصل ماده وجود نداشته است، زیرا بارها استدلال کرده‌ایم که اشکال هندسی برای استفاده از خاصیت ذاتی جسم است نه اینکه این اشکال برای ایجاد خاصیت در جسم و ماده باشد، زیرا شکل عرض است و عرض عدم است، خاصیت و اقتضا اثر وجودی است و این اثر وجودی نمی‌تواند منشأ عرض اعتباری داشته باشد. بنابراین، اگر آن وجود مطلق و یا نیروی اول که بعد از تنزل و تراکم به صورت ماده جلوه می‌کند، در حالت اولیّه خود غیرمادی باشد، بعد و حدودی نداشته باشد، عاری و بری از شکل و صورت باشد و در ذات و نهاد خود اقتضا و خاصیت نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند در تنزل وجودی و در شکل و صورت‌گیری دارای ابعاد ثلاثه و اقتضاء و خاصیت شود. نیروی اول و یا وجود مطلق که بعد از تنزل و تبدیل به صورت ماده جلوه می‌کند، از دو حالت بیرون نیست؛ یا اینکه پیش از تنزل و تبدیل، صورت و ابعاد دارد و مجهز به خواص ماده است و یا پیش از تنزل و تبدیل، مجرد از صورت و بری از حدود و ابعاد است. اگر وجود مطلق در حال اطلاق و وجود نیرو پیش از تبدیل، منزّه از حدود و ابعاد باشند، هرگز امکان ندارد که در خود بعد و حدودی به وجود آورند که این بعد و حدود در اصل و ذات آن‌ها نبوده است. فرق مجردات و مادیات در همین است که مجردات در ذات خود فوق بعد و طارِد حدودند همچنانکه در بیان امام صادق (ع) در شرح اسماء اعظم به این حقیقت اشاره شده که می‌فرماید: اسماء اعظم الهی از حروف و اصولی



به وجود آمده که آن حروف و اصول، نافی و طارد بعد و حدود است، شکل و صورت ندارد، قطر و ابعاد قبول نمی‌کند.<sup>۳۰</sup> عدم پذیرش شکل و ابعاد از لوازم ذاتی مجردات و هیچ اصلی در تحولات خود نمی‌تواند لوازم ذاتی و وجودی خود را رها کند. پس وجود مطلق و نیرو، پیش از تبدیل، اگر به حال مجرد و به حال فوق بعد و نافی قطر و ابعاد باشند، نمی‌توانند در تنزلات بعدی خود، بر خلاف خاصیت و اقتضای ذاتی، دارای بعد و حدود باشند.

در این جا سئوالی به وجود می‌آید که ماده شکل و صورت را از کجا آورده؟ اگر به دلیل خارج از وجود خود، شکل و صورت در خود به وجود آورده، پس این به معنای تعدد اصول و ترکیب است و اگر به دلیل خاصیت ذاتی خود دارای شکل و صورت شده، پس این شکل و صورت، همراه اصل اول و همراه ذات او بوده است، با اینکه شما می‌گویید حروف و یا وجود مطلق، مجردند، فاقد حدود و ابعادند، پس چگونه حدود و ابعاد پیدا کردند مگر اینکه حدود و ابعاد با او ترکیب شده باشد.

در جواب می‌گوییم اصل ماده سابقه غیرمادی ندارد. ماده به خودی خود اصلی از اصول طبیعت است. اگر توانست به دلیل خود این همه قدرت و خاصیت داشته باشد که حرفی نیست و می‌توانیم بگوییم که از یک اصل این همه انواع و اجسام به وجود آمده و اگر نتوانست به دلیل خاصیت ذاتی خود، اقتضا و اثری داشته باشد، پس بایستی به دلیل خارج از وجود خود اقتضا و اثر پیدا کند و این خود راهی است برای کشف اصول متعدد که باید منشأ خاصیت‌های مختلف باشند.

و اکنون از طریق آنچه در ماده ثابت می‌ماند و آنچه از ماده نفی می‌گردد و از طریق پیدایش تضاد و تناقض در عالم طبیعت می‌توانیم به اصول اولیه و تعدد آن واقف شویم.

بدیهی است که ماده نسبت به عوارض و حدودی که دارد دائماً در حال بین نفی و اثبات قرار می‌گیرد. ما می‌توانیم دو جسم را که به دو شکل مختلف ساخته شده‌اند، نسبت به شکلی که دارند، بین نفی و اثبات قرار دهیم. می‌گوییم این جسم مربع است و آن جسم مربع نیست. پس در این جا شکل مربع یا شکل کروی و یا اشکال دیگر، در

۳۰. إِنْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُنْصُوتٍ وَ بِالْقَطْرِ غَيْرَ مُنْطَقٍ وَ بِالنَّحْصِ غَيْرَ مُجْتَمِدٍ وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مُؤَظَفٍ وَ بِاللَّوْنِ غَيْرَ مُضْبُوعٍ مَثَلِي غَنَّهُ الْأَقْطَارُ مَبْعَدٌ غَنَّهُ الْخُرُودُ. اصول کافی، ج ۱، باب حدوث اسماء، ص ۱۵۱، روایت ۱.

جسم قابل نفی و اثبات هستند. می‌توانیم شکل مخصوصی را در جسمی پیاده کنیم و باز آن شکل را از همان جسم بگیریم و او را به شکل دیگر درآوریم. پس اشکال مختلف و اشکال خاص، از ماده و جسم قابلیت سلب دارند. می‌گوییم اگر شکل مخصوص مانند مکعب از لوازم ذاتی ماده باشد، هرگز نمی‌تواند در تحولات لازمه ذاتی خود را از دست بدهد. پس از نظر اینکه اجسام از نظر شکل در حالات مختلف قرار می‌گیرند، می‌توانیم بگوییم که شکل خاص از لوازم ذاتی ماده نیست و همین بحث را دربارهٔ رنگ و نور و نیرو و حیات ماده ادامه می‌دهیم.

می‌گوییم اگر رنگ مخصوصی مانند سبز و سرخ و سفید و یا نور و نیرو و حیات از لوازم ذاتی ماده باشند، همه جا بایستی همراه ماده وجود داشته باشد و قابلیت سلب نداشته باشد با اینکه مشاهده می‌کنیم نور مخصوص مانند سبز یا سفید از ماده سلب می‌شود و جای آن را رنگ دیگر می‌گیرد و می‌توانیم بگوییم این جسم سرخ است و آن جسم سرخ نیست. همین طور نورانیت و حیات از ماده قابلیت سلب دارند. این جسم نورانی است و آن جسم نورانی نیست، آن یکی زنده و آن دیگری مرده است. اگر شکل‌ها و رنگ‌ها از لوازم ذاتی ماده باشد، مانند مادیت و جسمیت قابلیت سلب ندارد. مثلاً ما نمی‌توانیم بگوییم که این جسم، ماده است و آن جسم، ماده نیست یا نمی‌توانیم بگوییم که این ماده جسمیت دارد و آن ماده دیگر قابل تجسم نیست، زیرا ماده به دلیل خود، ماده و جسم است و خود از خود قابل سلب نیست، مانند عدم. قابلیت سلب نورانیت از نور و سلب ظلمانیت از ظلمت یا سلب جهل از جهل و سلب علم از علم و امثال این‌ها.

هر چیز در عالم به دلیل خود خاصیتی دارد و به دلیل خارج از خود، خاصیت دیگری پیدا می‌کند. خاصیتی که به دلیل خارج از خود به وجود آمده قابلیت سلب دارد، ولی خاصیت‌هایی که به دلیل خود به وجود آمده قابل سلب نیست. پس از طریق قابلیت سلب و عدم قابلیت سلب صفت و خاصیت از ماده، می‌توانیم ثابت کنیم که آنچه قابل سلب است، به دلیل خارج از ماده است و آنچه قابل سلب نیست، به دلیل داخل و خود ماده است.

دربارهٔ ابعاد و اشکال ملاحظه می‌کنیم که بعد و شکل عمومی مانند کرویت و قابلیت ابعاد ثلاثه، از ماده قابل سلب نیست. ماده را در هر حال و وضعی قرار دهیم به دلیل مادیت، ابعاد و به دلیل ابعاد، مادیت است و اگر فکر کنیم که ماده در حال تبدیل به

انرژی و یا در حال تحول به وجود، ابعاد خود را رها می‌کند، در این جا بایستی ثابت کنیم که بعد ماده، به دلیل خارج از وجود ماده است که هنگام تبدیل، بعد خود را رها می‌کند. ممکن است ماده در حال لطیف‌تری قرار بگیرد مانند یخ که در حال لطیف‌تر، آب است و آب در حال لطیف‌تر، بخار می‌شود و بخار هم در حال لطیف‌تر، گاز می‌گردد و گاز هم ممکن است حالت لطیف‌تری داشته باشد، ولی در همه این حالات مختلف، بعد و محدودیت از لوازم ذات است. اگر نیرو به دلیل تراکم، یا وجود به دلیل تنزل، ماده شده باشد، حتما حدود و ابعاد در نیرو و وجود، به حال لطیف‌تر و رقیق‌تر وجود دارد و اگر وجود نداشته باشد، تنزل و تراکم نمی‌تواند بر صفت و خاصیت نیرو چیزی اضافه کند چنانکه در طبیعت اگر یک جسم ساده در اختیار باشد و آن جسم را با حفظ جسمانیت مخصوص به هر شکلی درآوریم، نمی‌توانیم خاصیت ذاتی او را رها سازیم و یا خاصیت ذاتی به وجود آوریم. پس می‌گوییم در انرژی فوق ماده و یا وجود فوق حدود، حدود و ابعاد به نحو لطیف‌تری موجود است و باز بحث خود را در آن جا ادامه می‌دهیم و می‌گوییم بعد و حدود از لوازم ذاتی نیرو و وجود است و اگر از لوازم ذاتی نباشد، بایستی شیئی خارج از نیرو و وجود باشد که با نیرو و وجود ترکیب شده باشد. در این صورت بایستی حالتی در جسم و ماده به وجود آید که بعد و حدود خود را رها سازد و این کار ممتنع است. پس ماده به دلیل مادیت، بعد و بعد به دلیل ابعاد، ماده است. ماده به وضع اول و با یک واحد صنعتی، شکل و ابعاد است.

در آن جا که طبیعت و یا خالق طبیعت ماده و جسم به وجود آورد، در همان حالی که مادیت و جسمیت به وجود آید، بعد و حدود هم از لوازم ذات او است و لازم نیست عمل دوم روی ماده انجام گیرد تا شکل و حدود پیدا کند. پس ماده محدود و ماده متشکل و قابلیت ابعاد، از اصول طبیعت است که اگر خدای عالم بخواهد برای شیئی جسم و پیکره بسازد، لازم است که به اراده قاهره خود مواد عالم را به وجود آورد تا از اجتماع آن مواد پیکره‌ای بسازد و بهر چیزی شکل مخصوص آن را عنایت فرماید. از ماده و ابعاد آن، تناقض و تضاد قابل پیدایش نیست ولی تماثل و تجانس، از ماده و ابعاد آن به وجود می‌آید، زیرا متجانسین به دو شیئی می‌گویند که از یک اصل به وجود می‌آیند و به یک اصل برمی‌گردند و فقط در صورت و شکل با هم فرق دارند؛ مانند دو جسم به اختلاف ابعاد و دو شیئی نورانی به اختلاف نورانیت و مانند اشکال

مختلف که از آب و یا سایر اجناس یکنواختی پیدا می‌شود، مانند انواع حیوانات نسبت به یکدیگر، این‌ها همه متماثل و متجانس می‌باشند.

و اما متضاد نسبت به دو شیئی است که با یکدیگر اختلاف ذاتی و وجودی دارند، مانند دو رنگ و دو نور، مانند سفید و سیاه در برابر یکدیگر. و در برابر آن متناقضین به دو شیئی اطلاق می‌شود که با یکدیگر اختلاف وجودی و عدمی دارند، مانند متحرک و ساکن و حی و میت. متناقضین و متضادین قابل برگشت به یک اصل نیستند و از یک اصل سرچشمه نمی‌گیرند، زیرا دلیلی که تناقض و تضاد به وجود می‌آورد سوای دلیلی است که وجود شیئی از آن سرچشمه گرفته است؛ مثلاً دو جسم به دلیل جسمانیت قابل اختلاف به حرکت و سکون یا حی و میت نیستند، زیرا هر دو در جسمانیت مشترک‌اند و اگر جسمانیت دلیل حرکت و حیات باشد، بایستی در هر دو، حرکت و حیات موجود باشد، زیرا جسمانیت موجود است. همین‌طور اگر به دلیل جسمانیت سفیدی و سیاهی و یا سرخی به وجود می‌آید، هر دو جسم‌اند، پس هر دو بایستی به یک رنگ باشند. بنابراین، رنگ و نورانیت به دلیلی خارج از جسمانیت به وجود می‌آید و امکانی به دست می‌دهد که بتوان دو شیئی را نسبت به یکدیگر در حال تناقض و تضاد قرار داد. این راهی است روشن و برهانی است واضح برای کشف تعدد اصول آفرینش.

اکنون بحث خود را در اطراف این حقیقت ادامه می‌دهیم که خداوند متعال برای ایجاد جهانی و انسانی به این صورت، چه اصلی و یا چند اصل لازم دارد و منظور ما در این جا لزوم اصولی است که خداوند بایستی آن را ایجاد کند تا جهانی به این صورت بسازد.

مسئله اصلی ماده که از آن جسم و جسمانیت به وجود می‌آید و پیکره عالم ساخته می‌شود، یکی از اصول عالم آفرینش است. ما به هر جا نگاه می‌کنیم و آنچه را در کنار و اطراف خود می‌بینیم هر کدام پیکره و جسمی دارند که آن جسم با هندسه مخصوص خود موجودیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و اگر ماده قابل تجسم نباشد، ایجاد و پیدایش شیئی محدود و قابل اشاره محال و ممتنع است، زیرا شیئی قابل اشاره و شماره، محدود است و محدودیت لازمه ذاتی جسم و مادیت است، ولی ماده تنها و جسم تنها برای ایجاد این همه انواع و اجناس متناقض و متضاد و متماثل با این رنگ‌ها و اشکال گوناگون و لطیف و کثیف کافی نیست، زیرا چنانکه روشن شد جسم و ماده به دلیل خود یک حقیقت بیش نیستند و از یک حقیقت، دو شیئی متضاد و متناقض قابل پیدایش نیست. بنابراین،

عالم صورت و پیکره‌ای دارد تا به صورت و پیکره خود شناخته گردد و از ذات مقدس خداوند متعال تمایز پیدا کند و این صورت و پیکره از ماده و ذراتی است که محدودیت لازمه ذات آن‌ها است و قابل تجسم می‌باشند، ولی ذرات و مواد عالم به دلیل مادیت و جسمانیت نمی‌تواند نیروی حرکت و حیات و شعور باشد، زیرا اگر چنین باشد، تجسم مواد و ذرات و شکل گرفتن آن‌ها به هر طریقی که باشد، برای پیدایش نیرو و حرکت و حیات کافی است و این در صورتی ممکن است که نیرو و حیات لازمه ذاتی ماده باشد و اگر نیرو و حیات لازمه ذاتی باشد، ماده در ذات خود از غیر خود مستغنی می‌شود و این استغنا با فقر و احتیاج سازگار نیست. ما به مشاهده و احساس درک می‌کنیم که مواد و اجسام عالم سراپا فقر و احتیاج‌اند و کمالات اجسام، بعد از موجودیت و هندسه وجود آن‌ها پیدا می‌شود. می‌بینیم بعد از آنکه جسم به صورتی ظاهر می‌شود، نیروی حرکت پیدا می‌کند، بعد از آن شعور و احساس به دست می‌آورد. انسان‌ها اگر همراه وجود جسمی و همراه پیدایش تن و یا همراه جسمانیت و مادیت خود شعور و ادراک باشند، از همان‌جا که مادیت و جسمیت پیدا می‌کنند، شعور و ادراک هم خواهند بود، با اینکه چنین نیست، کمالات جسم به تدریج بعد از پیدایش جسم حاصل می‌شود. پس ماده به دلیل مادیت، حیات و شعور نیست و به حیات و شعور محتاج است. خداوند متعال در قرآن در موضوع خلقت انسان پس از آنکه هیكل انسان را از نظر ترکیب و هندسه وجودی و مراحل تکامل تا یک جنین کامل شرح می‌دهد، پس از آن می‌گوید که در او خلق دیگری ایجاد کردیم که در اثر آن حیات پیدا کرد. همین‌طور درباره خلقت آدم به فرشتگان می‌فرماید که وقتی هیكل آدم را ساختم و مهندسی نمودم و از روح خود در کالبد آدم دمیدم، در آن موقع همه شما بایستی او را سجده کنید. این دو آیه شریفه به اضافه براهین گذشته روشن و مدلل می‌دارد که کمالات وجودی اجسام از قبیل حیات و نیرو مولود ترکیب و هندسه مادیت نیست، زیرا اگر به دلیل هندسه وجود، حیات و دانش پیدا شود و این حیات و دانش همراه ابعاد و هندسه هیكل به وجود آید، پس از اتمام هندسه ترکیبی و مادی، خود به خود حیات و شعور هم پیدا می‌شود و به عمل دیگر احتیاج ندارد. برای مثال شما وقتی به صورت ساختمانی مجلل و زیبا نگاه می‌کنید ممکن است بگویید رنگ و زیبایی این ساختمان مولود همان آجرها و آهن‌هایی است که طبق نقشه ساختمانی پهلوی هم

چیده شده است. دیگری در جواب شما می‌گوید که رنگ و زیبایی مولود آجر و آهن‌ها نیست، بلکه پس از آنکه پایه‌های ساختمان بالا رفته و سقف بر آن پایه‌ها استوار شده، رنگ و زیبایی به دلیلی خارج از بنای ساختمان به وجود آمد، زیرا اگر رنگ و زیبایی مولود آجرها و آهن‌ها بود، پس از آنکه هیكل ساختمان برپا شد، به عمل دیگر احتیاج نداشت تا رنگ و زیبایی به وجود آورد.

همین‌طور دربارهٔ خلقت انسان اگر حیات و شعور مولود ترکیب مادی و هندسهٔ وجود است، پس از آنکه چنین ترکیبی به عمل می‌آید و هیكل انسان ساخته می‌شود، به همین دلیل بایستی حیات و شعور هم باشد با اینکه چنین نیست. خداوند می‌فرماید: وقتی جنین را ساختم و از روح خودم در آن دمیدم، وقتی تن آدم را ساختم و از روح خودم در هیكل او دمیدم و سپس به فرشتگان دستور دادم تا به او سجده کنند، این‌ها همه دلیل است به آنچه در ماده و جسم کمال و ارزش به وجود می‌آورد، خارج از لوازم ذاتی ماده است.

#### خواص ذاتی ماده

و اکنون دربارهٔ خواص ذاتی ماده و خواص خارج از ذات ماده به گفتگو می‌پردازیم. ابتدا در تشریح خواص ذاتی و خواص خارجی بحث می‌کنیم. خواص ذاتی به آن می‌گوییم که همراه ذات به وجود می‌آید و همراه ذات نابود می‌شود و خواص خارج از ذات به آن داده می‌شود و باز از آن گرفته می‌شود. آنچه به دلیل خود، در خود به وجود می‌آید خاصیت ذاتی نامیده می‌شود و آنچه به دلیل خارج از خود، در خود به وجود می‌آید خاصیت غیر ذاتی نامیده می‌شود؛ مثلاً انسان‌ها هنگام تولد، به دلیل خود، لباس نیستند و به دلیل خود، دانش و هنر نیستند و چون به دلیل خود، لباس و پوشش نیستند و ما مشاهده می‌کنیم که انسان‌ها در خیابان‌ها دارای لباس و پوشش‌اند می‌گوییم لباس‌ها و دانش‌ها به دلیل خارج از انسان به وجود آمده است، زیرا اگر این لباس‌ها به دلیل خود انسان همراه او بود، لازم بود از بدو خلقت و پیدایش در صلب و رحم همراه آن‌ها وجود داشته باشد.

#### ۱ - ماده به دلیل خود بعد و تناهی است:

اکنون می‌گوییم ماده به دلیل خود چیست و به دلیل خارج از خود چه می‌شود. ماده به دلیل خود محدود است. محدودیت به معنای این است که از جهات سه‌گانه (طول و عرض و ارتفاع) نهایت پذیر باشد، یعنی از مرکز وجود ماده اگر بخواهیم به خارج از آن

راهی پیدا کنیم، آن راه به آخر برسد و ما را از حوزه وجود ماده و یا جسم خارج سازد. محدودیت در مقابل نامحدود، کلمه دوم آن تناهی و نامتناهی می‌باشد. نامحدود یعنی حقیقتی که ابعاد سه‌گانه در آن راه ندارد و از جهات سه‌گانه به خارج نمی‌رسد، انتها و تمامیت ندارد، به فرض نامحدود و نامتناهی، محدود و متناهی باشد. وقتی ما در خصایص ذاتی ماده و جسم مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم همه جا قابل اشاره و قابل شماره است و همه جا توأم با محدودیت و تناهی است و هرگز نمی‌توانیم حالتی در ماده به وجود آوریم و یا چنین حالتی فرض کنیم که فاقد ابعاد سه‌گانه باشد و از تناهی به عدم تناهی انتقال یابد. همه جا وجود ماده با محدودیت، و محدودیت، توأم با وجود ماده است.

در این جا قضاوت می‌کنیم که ماده به دلیل خود و به برهان اولین وجود، تناهی و محدودیت است یعنی ابعاد سه‌گانه ملازم وجود ماده و ماده ملازم وجود ابعاد سه‌گانه است و این دو حقیقت به یک واحد صنعتی ایجاد شده است، یعنی در اولین مرتبه که خداوند متعال ماده را ساخته، با همان ساخت اول، محدود و متناهی بوده است. اگر کسی در این جا بگوید ماده از تراکم نیروهای مجرد و وجود به دست آمده، جواب آن در صفحات گذشته داده شده که تراکم و تحول نمی‌تواند در شیئی خاصیت زائد بر وجود به وجود آورد، بلکه تراکم و تحول مجموعه‌ای از اجزاء، حقیقتی است که در آن‌ها تراکم به وجود آمده. اگر اجزاء یک حقیقت فاقد بعد باشند و محدودیت نداشته باشند، اجتماع و تراکم آن اجزاء نمی‌تواند بعد و تناهی به وجود آورد. به این مناسبت می‌گوییم تناهی و محدودیت خاصیتی است که در اولین پیدایش و به جعل اول همراه وجود ماده بوده و قابل سلب نیست.

## ۲ - ماده به دلیل خود و به جعل اول اتصال است نه انفصال:

متصل به حقیقتی می‌گوییم که اجزاء ذاتی آن در یک حد و یک روش به یکدیگر متصل بوده و در داخل و خارج آن‌ها تناهی و محدودیت به وجود نیاید. اتصال و عدم تناهی، یک حقیقت هستند، زیرا اگر متصل، متناهی باشد، در انتهای آن، فاصله بوجود می‌آید و این فاصله‌ای که در انتهای متصل پیدا می‌شود، با فاصله‌ای که در داخل آن بوجود می‌آید یک حقیقت است. اگر کسی بگوید ماده در ذات خود متصل و یا متناهی است، به او می‌گوییم در آن جا که ماده به نهایت می‌رسد و در آن انتها از غیر خود

فاصله پیدا می‌کند، چه دلیلی دارد که ماده در انتهای خود فاصله پذیرد و در داخل وجود خود، پیش از انتها، فاصله‌پذیر نباشد.

این پذیرش فاصله، در جایی عدم پذیرش و در جایی دیگر ترجیح بلامرغ است. بنابراین، اگر ماده در ذات خود متناهی و محدود و در نتیجه فاصله‌پذیر باشد، همه جا محدود و منفصل است. بر مبنای همین خاصیت ذاتی، همه جا مواد و اجسام عالم فاصله‌پذیرند. فاصله‌پذیری و قابلیت تجزیه از خصایص ذاتی ماده است. پس ماده به دلیل ذات، ذراتی منفصل از یکدیگر است. اتصال ذرات و مواد عالم به دلیلی خارج از ذات بوجود می‌آید.

### ۳ - ماده در ذات خود ظلمت و تاریکی است:

تاریکی یک حقیقتی است که در مقابل روشنایی پیدا می‌شود، یعنی از وجود و عدم نور حالتی بوجود می‌آید که ما یکی از آن دو حالت را روشنایی و حالت دیگر را تاریکی می‌شناسیم. تاریکی در واقع از عدم روشنایی بوجود می‌آید، یعنی تاریکی را دلیل عدمی ایجاد می‌کند و دلیل وجودی لازم ندارد. ما برای ایجاد روشنایی مجبوریم که نور و روشنایی بسازیم ولی برای ایجاد تاریکی، عدم نور کفایت می‌کند. و حالا می‌گوییم آیا نور و روشنایی از خواص ذاتی ماده است و آیا ماده به دلیل خود، نور است و یا به دلیل خود، تاریکی و عدم نور می‌باشد. اگر ماده به دلیل خود نور و روشنایی است، پس ما در عالم با هر جسم و ماده‌ای روبرو شدیم و در هر جا جسم و ماده‌ای پیدا شود، قهرا بایستی نور و روشنایی هم وجود داشته باشد، با اینکه چنین نیست. و باز اگر کسی بگوید پیدایش نور محصول تراکم و هندسه مخصوصی در وجود ماده است، در جواب او همان براهین گذشته تکرار می‌شود که هندسه و تراکم، خاصیتی در وجود شیئی بوجود نمی‌آورد که زائد بر اصل باشد. اگر اجزاء ماده روشن باشند، هندسه و تراکم در آن تاریکی بوجود نمی‌آورد و همین‌طور اگر اجزاء ماده تاریک باشند، از هندسه و تراکم، روشنایی پیدا نمی‌شود، زیرا هندسه برای استفاده از خواص ذاتی شیئی است نه برای ایجاد خاصیت در آن شیئی. پس از نظر اینکه در عالم توده‌ای از ماده سیاه و تاریک مشاهده می‌شود و ایجاد روشنایی در ماده، عمل وجودی لازم دارد، با این برهان می‌گوییم که ظلمت و تاریکی از لوازم وجودی و به دلیل خود ماده است، یعنی ماده در ذات خود تاریک است.



اگر کسی بگوید ما می‌توانیم در جایی خلاً کامل از وجود ماده بوجود آوریم، با اینکه نمی‌توانیم جایی را از ظلمت و تاریکی خالی سازیم. پس اگر ظلمت و تاریکی از لوازم وجود ماده و به دلیل خودِ ماده است، در جایی که ماده نباشد، ظلمت و تاریکی هم بایستی وجود نداشته باشد، چنانکه می‌بینیم در جایی که ماده نیست، ابعاد سه‌گانه و محدودیت هم وجود ندارد. جواب آن چیست؟

تاریکی و سیاهی هر ماده به دلیل عدم نورانیت و روشنایی آن می‌باشد، چون در محیط ماده، نور و روشنایی نیست، در محیط ماده، تاریکی به وجود می‌آید. پس تاریکی به دلیل عدم نور است. هر جا روشنایی نباشد، تاریکی حکومت می‌کند، خواه در محیط تاریک، ماده و اجزاء ماده باشد یا نباشد. بنابراین، وجود تاریکی در خلاً کامل، به دلیل عدم نور است و اگر در آن خلاً مطلق، اجزاء ماده وجود داشته باشد، باز هم به دلیل عدم روشنایی، تاریکی نمایش می‌دهد. پس تاریکی چیزی اضافه بر وجود ماده نیست و نمی‌توانیم بگوییم ماده با تاریکی مرکب شده و با تاریکی ترکیب ذاتی دارد، زیرا تاریکی، عدم نور است و هرگز چیزی با عدم قابل ترکیب نیست. ولیکن روشنایی به معنای وجود نور است، یعنی نور، شیئی است موجود و مخلوق، ماده هم شیئی دیگر، موجود و مخلوق. نور و ماده دو اصل و دو حقیقت وجودی هستند که با یکدیگر قابل ترکیب و قابل تجزیه می‌باشند.

#### ۴ - خاصیت چهارم ماده، سیاهی است در مقابل الوان اربعه:

سیاهی در واقع همان ظلمت و تاریکی است و لازم نبود دربارهٔ سیاهی بحث جداگانه‌ای بوجود آید، ولی از نظر اینکه ماده در مقابل نور، و ماده از نظر پیدایش رنگ، بحث‌های جداگانه و مفصلی دارد، لازم دانستیم سیاهی را که در مقابل رنگ‌ها، رنگی نمایش می‌دهد، از نظر مقابله با الوان دیگر مورد بحث قرار دهیم.

ماده و اجسام با رنگ‌های مختلف جلوه می‌کنند. جسم سفید، سیاه، آبی، قرمز، زرد، بنفش و غیره. از نظر علم واضح و روشن است که رنگ و نور، یک حقیقت بیشتر نیست، یعنی به همان برهانی که جسم ماده نورانی می‌شود، رنگین می‌گردد. ما اگر بتوانیم در جایی روشنایی بوجود آوریم، رنگ هم بوجود آمده است. چراغ سبز را روشن کنید، در و دیوار اطاق، سبز رنگ می‌شود. همین‌طور چراغ‌های سرخ و سفید و زرد، با روشن شدن هر یک از این چراغ‌ها، در و دیوار اطاق به نور همان چراغ روشن و

رنگین می‌گردد. حالا اگر بتوانیم نور و روشنایی را در جسمی ثابت نگهداریم، آن جسم برای همیشه رنگین و نورانی می‌شود.

چهره خورشید با کثرت نور خود، به رنگ سفید جلوه می‌کند و چهره ماه با نور ضعیف خود به رنگ زرد نمایش می‌دهد. مواد رنگین موادی هستند که به میزان معینی، نور را در خود ذخیره کرده‌اند. اجسام سرخ در داخل وجود خود، نور سرخ ذخیره کرده‌اند. همین‌طور اجسام زرد و سبز و سفید هر کدام نور مخصوصی را در خود ذخیره نموده‌اند. همان‌طور که اگر چراغ روشن را خاموش کنیم، رنگ و روشنایی با هم ناپود می‌شوند و به سیاهی و تاریکی برمی‌گردند، اگر بتوانیم رنگ را از اجسام رنگین بگیریم، مثلاً رنگ سبز یا سرخ را از جسم سبز و سرخ بگیریم، آن دو جسم به سیاهی برمی‌گردند. بنابراین، سیاهی به دلیل عدم رنگ‌آمیزی پیدا می‌شود، ولیکن الوان اربعه دیگر، به دلیل رنگ‌آمیزی بوجود می‌آیند. پس می‌گوییم الوان اربعه دلیل وجودی لازم دارد و برای پیدایش سیاهی، عدم رنگ کفایت می‌کند. سیاهی از لوازم وجود ماده است، مانند ابعاد ثلاثه و تاریکی و انفصال، و چون سیاهی به دلیل عدم رنگ‌آمیزی پیدا می‌شود، لازم نیست که ماده با سیاهی ترکیب گردد.

##### ۵ - تناهی و عدم تناهی:

تناهی به عبارت دیگر محدودیت و انفصال است. وقتی جسم در ذات خود منفصل و محدود باشد متناهی خواهد بود و چون متناهی باشد محدود و منفصل است، لیکن منظور ما از اینکه بحث تناهی را جداگانه ذکر می‌کنیم این است که اصول هستی را از نظر تناهی و عدم تناهی بررسی کنیم و با اثبات تناهی در ذات خلق، عدم تناهی را در ذات خالق اثبات کنیم. در اینجا می‌گوییم تناهی به معنای این است که شیئی در جهات سه‌گانه خود نهایت‌پذیر باشد، ابتدا و انتهایی داشته باشد. اگر از ابتدا شروع شده، به انتها ختم گردد. در نتیجه وجود محدودی در ظرف موهوم قرار گیرد. تمام اجسام عالم هرچند بسیار بزرگ باشند متناهی هستند و هر کدام ظرف موهومی را در خلأ کامل اشغال کرده‌اند. در برابر متناهی، نامتناهی به چیزی می‌گوییم که نهایت پذیر نباشد، در نتیجه، فوق حدود و محیط به ظروف موهوم قرار گیرد. برای آن نتوان ابتدا و انتهایی پیدا کرد، از هر جا به هر جا بی‌نهایت است.

اشیاء را از نظر تناهی و عدم تناهی می‌توانیم به سه قسمت تقسیم کنیم:

اول: تناهی به حدود دوم: تناهی به وجود سوم: نامتناهی

منظور از تناهی به حدود این است که شیئی در جهات سته و یا ابعاد سه‌گانه نهایت‌پذیر باشد، به آخر رسد و محدود گردد، مانند اجسام عالم از کرات آسمانی الی ذرات اتمی. اجسام ذاتا محدود و متناهی هستند و نمی‌توانند نامحدود باشند. به همین دلیل، عالم، متناهی است هر چند بسیار وسیع باشد و ایجاد یک جسم نامتناهی، محال و ممتنع است که قدرت خدا به آن تعلق نمی‌گیرد مانند اجتماع نقیضین و ارتفاع آن. چنانکه گفته شد، جسم، ملازم با ابعاد سه‌گانه است و این ابعاد، لازمه ذاتی جسم است که بر اساس آن، تناهی به وجود می‌آید و اما متناهی به وجود اصلی است که در ذات خود قطر و ابعاد نمی‌پذیرد. همان‌طور که ابعاد از لوازم جسم است، عدم ابعاد هم از لوازم ذاتی آن حقیقت می‌باشد. اصلی که مبدأ نور و نیرو و حیات می‌باشد، از نظر حدود و ابعاد، نامتناهی است، زیرا اگر آن اصل، تناهی‌پذیر باشد، انفصال‌پذیر هم می‌باشد و اگر انفصال‌پذیر باشد، نمی‌تواند رشته‌ای باشد که دو شیئی منفصل را به هم مربوط می‌سازد.

امام صادق (ع) در حدیثی که اسماء اعظم الهی را شرح می‌دهد می‌فرماید: حروفی که مبدأ پیدایش آن اسماء است، در ذات خود نافی حدود و ابعاد است و با چنین عبارتی بیان می‌دارد: **منفی عنه الاقطار و مبعده عنه الحدود**<sup>۳۱</sup> یعنی آن اصولی که مبادی اسماء اعظم است، در ذات خود نهایت‌پذیر نیست. این اصل همان واحد مبدئی است که در کتاب توحید در شرح واحد عددی و مبدئی واقعیت آن را روشن ساخته‌ایم، ولی این اصل که از نظر حدود، نامتناهی است، از نظر وجود، متناهی به وجود خدا می‌باشد. متناهی به وجود مانند دو سلطان‌اند که در دو کشور زندگی می‌کنند، آن دو پادشاه یکدیگر را محدود می‌کنند و اگر یکی از آن دو نباشد، دیگری کشور خود را تا بی‌نهایت توسعه می‌دهد. کشور آن دو پادشاه متناهی به حدود است، ولیکن خود آن‌ها متناهی به وجود یکدیگر یا به وجود فوق خود می‌باشند. اولیاء خدا مانند ائمه اطهار از نظر حدود، نامتناهی و از نظر وجود، متناهی می‌باشند، یعنی علم و قدرت و سایر صفات آن‌ها محدود به ابعاد سه‌گانه نیست که تا کجا بدانند و تا کجا بتوانند، بی‌نهایت

۳۱. رجوع کنید به پاورقی شماره ۳۰.

می‌دانند و می‌توانند ولی از نظر اینکه وجود خداوند متعال بر وجود آن‌ها تفوق و برتری وجودی دارد قهرا علم و قدرت ذاتی خداوند متعال، علم و قدرت آن‌ها را محدود می‌سازد. می‌سازد. پس آن‌ها از نظر توسعه علم و قدرت، متناهی به وجود خدا می‌باشند و اما نامتناهی فقط ذات مقدس خداوند متعال است که ابتدا و انتهای وجودی و یا حدودی در ذات مقدسش راه ندارد.

#### ۶ - سکون و حرکت:

سکون و حرکت مانند صفات بالا دو صفت وجودی و عدمی هستند که از وجود حرکت، عدم سکون و از عدم سکون، وجود حرکت به دست می‌آید. ساکن را اگر با یک عبارت ساده‌تری بخواهیم تعریف کنیم، بایستی بگوییم ماده و جسم در جای خود و در حال خود. ماده در جای خود، در برابر ماده دیگر از جای خود به جای دیگر و یا در حال خود، مقابل ماده از حالی به حال دیگر، ساکن شناخته می‌شود. ماده در جای خود، نسبت به یک متحرک، از جایی به جایی که از آن به قطع مسافت و حرکت سیر و سفر تعبیر می‌کنند، ساکن است [سکون و حرکت نسبی است]. بر اساس یک چنین سکونت، ماده و یا جسم تغییر جا نمی‌دهد و در طرف اولیة خود قرار می‌گیرد. حرکت برای یک چنین ماده و جسم ساکن، به معنای تغییر جا دادن و قطع مسافت است. و اما ماده و جسم در حال خود، برای ماده متغیر و متلون، سکون جوهری و حرکت جوهری نامیده می‌شود که بر مبنای سکون جوهری، جسم و ماده دائماً به یک حال است، در جهات حجم و شکل و رنگ، تغییر حال نمی‌دهد. مقابل یک چنین سکون جوهری، حرکت جوهری قرار می‌گیرد که بر اساس آن، حجم و رنگ و شکل و وضع ماده تغییر می‌کند و کامل‌تر می‌گردد. به ناگاه می‌بینیم که حجم ماده بزرگ‌تر شده، نیرو و استعداد بیشتری پیدا کرده، رنگ و شکل و هندسه آن بالا رفته و قیمت بیشتری پیدا کرده است. ماده به دلیل خود، از نظر تغییر جا و قطع مسافت، ساکن است، زیرا اگر ماده به دلیل خود متحرک باشد و همه وقت از جایی به جایی منتقل شده و قطع مسافت نماید، پیدایش سکون برای جسم و ماده، محال و ممتنع به نظر می‌رسد و شاید هم مفهوم و معنای سکون در عالم به وجود نمی‌آید، برای اینکه وقتی شیئی و مصداقی در عالم نباشد، معنا و مفهومی هم به وجود نمی‌آید. وقتی که جسم و ماده به دلیل وجود و ذات خود و به جعل اولیه متحرک باشد، پیدایش سکون برخلاف خاصیت ذاتی ماده مانند فقدان ابعاد ثلاثه می‌باشد، چنانکه

نمی‌توانیم جسم و ماده‌ای را از حدود و ابعاد خود جدا و سوا فرض کنیم و نمی‌توانیم حالتی در ماده به وجود آوریم که فاقد بعد و حدود باشد. همین‌طور نمی‌توانیم حالتی در ماده بوجود آوریم که در آن حالت، ساکن و غیر متحرک باشد. همان‌طور که پیدایش مفهوم عدم ابعاد در عالم ماده، محال و ممتنع بود، پیدایش مفهوم عدم حرکت یعنی سکون هم در عالم، محال و ممتنع به نظر می‌رسد، با اینکه ما می‌توانیم در جسم و ماده حالت سکون ایجاد کنیم. ماشین‌ها و آدم‌ها و اشیاء متحرک به ناگاه ساکن می‌شوند. هر جسم و حرکتی در عالم قابلیت دارد از حرکت باز ایستد و در جای خود ساکن و متوقف گردد. پیدایش سکون بعد از حرکت و یا حرکت بعد از سکون، برهانی است واضح بر اینکه ماده به خاصیت ذاتی و به جعل اول، ساکن می‌باشد. وجود حرکت در ماده دلیلی خارج از وجود ماده لازم دارد. وقتی که جسمی به کمک نیروی خارج از ذات و خاصیت ذاتی خود، متحرک گردد، با سلب همان نیرو، در جای خود ساکن و متوقف می‌شود. در اینجا می‌گوییم که جسم و ماده به جای خود و به حال خود برگشته است، یعنی نیروی حرکت از آن سلب گردیده و در جای خود متوقف شده است. با برهان پیدایش سکون و ایجاد ساکن در عالم ماده، می‌گوییم که ماده به دلیل خود و به خاصیت ذاتی، ساکن است، پیدایش حرکت در ماده دلیلی خارج از ماده لازم دارد.

و اما حرکت جوهری به معنای تغییر حالت و تغییر شکل و تغییر وضع از نظر نیرو و استعداد داخلی ماده است. می‌گوییم اجسامی که در وضع و حجم و رنگ مخصوصی قرار گرفته‌اند اگر این حالت از لوازم ذاتی آن‌ها باشد، تغییر آن به طرف اضافه یا به طرف نقص، برخلاف خاصیت ذاتی ماده است، زیرا اگر ماده به اصل اول و به خاصیت ذاتی، ابعاد معینی داشته باشد، کسر آن ابعاد و رفع آن از وجود ماده مانند رفع ابعاد و حدود از وجود جسم و ماده است، چنانچه رفع مفهوم ابعاد و حدود از وجود ماده محال و ممتنع است، بایستی رفع شکل و وضع معینی هم از وجود یک جسم و یا یک ماده، محال و ممتنع باشد. شما حیوان کوچکی مانند مورچه و یا جسم کوچکی را مانند یک اتم یا ملکول به نظر بیاورید. هر کدام از آن‌ها وضع و شکل مخصوصی دارند که به دلیل همان شکل و وضع مخصوص، به مورچه و یا عنصر نامگذاری شده‌اند. ما می‌بینیم که شکل مخصوص مورچه، از مورچه قابل سلب است. می‌توانیم حجم و

شکل و حیات مخصوص این حیوان و یا عنصر را از آن‌ها بگیریم و آن دو را به حالتی برگردانیم که در آن حال، فاقد شکل و رنگ مخصوص به خود باشند و در آن حال، به نام نام مورچه و عنصر نامگذاری نشوند. سلب شکل و وضع معین و برگرداندن آن شیئی به حالت بی‌رنگی و بی‌شکلی، دلیل است که آن جسم و ماده به خاصیت ذاتی خود، واجد وضع و رنگ مخصوص نبوده‌اند. اگر آن وضع و حالت به دلیل خاصیت ذاتی و وجودی بود، جایز نبود که خاصیت ذاتی خود را رها کند و به حالی برگردد که فاقد آن وضع و خاصیت باشد. در براهین گذشته ثابت شد که سلب خاصیت ذاتی از ذات، محال است چنانکه دادن خاصیت ذاتی به ذات هم محال و ممتنع است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که جسم و ماده به خاصیت ذاتی خود فاقد شکل و رنگ می‌باشد، زیرا با برطرف شدن شکل و حال مخصوص ماده، تجزیه کیفی و کمی بوجود می‌آوریم که در تجزیه کمی، حجم خود را از دست داده و در تجزیه کیفی، حال و رنگ و شکل خود را از دست می‌دهد و به حال فاقد رنگ و شکل برمی‌گردد. پس ماده به وضع اول، فاقد حرکت از حالی به حال یا از جایی به جایی دیگر می‌باشد. پیدایش این دو حرکت در وجود ماده بایستی به دلیلی خارج از خود ماده باشد.

#### ۷ - موت و حیات:

موت و حیات هم دو کلمه نقیض یکدیگر است که از وجود حیات، عدم موت و از عدم حیات، موت به وجود می‌آید. یکی از آن دو، اثر وجودی و دیگری اثر عدمی می‌باشد، یعنی حیات، عمل وجودی است که بایستی به اراده جاعل و فاعل پیدا شود، لیکن موت، اثر وجودی نیست که به اراده جاعل احتیاج داشته باشد بلکه رفع حیات برای پیدایش موت کافی است، چنانکه رفع روشنایی برای پیدایش ظلمت کفایت می‌کند. حیات، نوعی دیگر از خاصیت نور و نیرو است که در جسم و ماده به وجود می‌آید. اگر نور و نیرو در وضعی قرار گیرد که یک جسم از صادرات و واردات وجودی خود باخبر گردد و از محیط خود متأثر شود و در وجود او درک و احساس به وجود آید، یک چنین حالتی را حیات می‌نامند. لذا روح حیات، شدتی از روح قوه و روح قوه، شدتی از نیروی جاذبه و اتصال است. پس از آنکه جسم دارای نیرو و جاذبه می‌شود و در جهت ساختمان وجودی و کثرت نیرو توسعه پیدا می‌کند، حیات به وجود می‌آید. پس حیات شعبه‌ای از نور و نیروی جاذبه است، یعنی از همان اصلی که نور و نیرو به وجود می‌آید حیات هم پیدا می‌شود. جسم نیرومند مانند

کره زمین و اجسامی که نیروی جاذبه دارند، با اجسامی که دارای حیات‌اند، با یکدیگر اختلاف هندسی دارند، مانند هندسه وجودی لامپ‌های برق و پنکه، نور برق از یک روشنایی می‌دهد و در پنکه تبدیل به نیروی حرکت می‌شود. نیروی حرکت در پنکه و روشنایی در لامپ، از یک اصل سرچشمه گرفته‌اند که در اثر اختلاف هندسه لامپ و پنکه، در یک جا روشنایی و در جای دیگر نیروی حرکت نمایش می‌دهد.

روشنایی و نیروی جاذبه و روح حیات در اجسام عالم هر سه از یک مبدأ و یک منبع سرچشمه گرفته‌اند و در اصل یک حقیقت و یک وجود می‌باشند که ما آن را واحد مبدئی نامگذاری کرده‌ایم و این آثار مختلف از طریق هندسه ساختمانی و وجودی اجسامی است که یکی از آن‌ها نورانی و دیگری نیرومند و آن دیگری حیوان و یا انسان نامیده شده است. در یک حدیثی امام ششم (ع) روح جمادی و روح نباتی و روح حیوانی و روح ایمانی و روح القدس را از یک منبع و یک مبدأ معرفی می‌کند و می‌فرماید: خدا در جمادات، فقط روح قوه و استمساک قرار داده است که با نیروی داخلی خود اجزاء وجودی خود را حفظ می‌کنند و در نباتات علاوه بر روح استمساک، روح نباتی قرار داده که با آن، جاذبه و دافعه پیدا کرده و خود را می‌رویاند. در حیوانات به علاوه اینها، روح حیات و روح شهوت آفریده که در اثر آن، از صادرات و واردات وجودی خود باخبر می‌شوند و دنبال میوالات و مشتتهیات نفسانی خود می‌روند و برای انسان اهل ایمان علاوه بر ارواح سه‌گانه جمادی و نباتی و حیوانی، روح عقل و روح ایمان قرار داده که با آن از طریق استدلال عقلی، به ماوراء طبیعت پی می‌برد و وجود خدای خود را احساس نموده، او را عبادت و اطاعت می‌کند. و در پیغمبران و اولیاء خدا، روح پنجم به نام روح القدس قرار می‌گیرد که با آن روح، حالت مکاشفه و ارتباط با خدا و فرشته‌ها پیدا می‌کند و از خطا و اشتباه محفوظ و مصون می‌مانند. ارواح پنجگانه در بیان امام، به عبارت دیگر، نیروهای مختلف‌اند که بر طبق حالات مختلف اجسام، به اقسام پنجگانه قسمت می‌شوند. روح و نیروی یک حقیقت است و از نظر بیان هم مانعی ندارد بگوییم قوه ایمان یا روح ایمان، قوه حیات یا روح حیات، قوه نباتیه یا روح نباتی، هر دو از یک جنس و از یک اصل می‌باشند. وقتی جسمی چنین روحی داشته باشد، زنده است و حیات پیدا می‌کند و همین که روح از او گرفته شود، به حالت موت برمی‌گردد. اگر روح حیات از لوازم ذاتی و وجودی ماده باشد، ممکن نیست که حالت

موت، عارض بر جسم زنده شود، زیرا ماده و یا جسم هرگز لوازم وجودی خود را از دست نمی‌دهند. لوازم وجود ماده همراه ماده به وجود می‌آید و همراه ماده معدوم می‌گردد. ممکن نیست جسمانیت به حال خود باشد و لوازم وجودی جسم از آن سلب گردد. پیدایش این دو حالت (موت و حیات) در اجسام، برهانی است روشن بر اینکه روح و حیات به دلیلی خارج از وجود ماده پیدا می‌شود، لازمه‌اش این است که اصلی به نام روح حیات سوا از اصل ماده وجود داشته باشد که با اصل ماده ترکیب شود و از ترکیب آن‌ها حیات به وجود آید.

لوازم هفتگانه بالا در جهت ناقص، از خصایص ذاتی ماده و جسم است که برای رفع هر یک از حالات هفتگانه، یک عمل وجودی و اثر وجودی خارج از وجود ماده لازم است، یعنی برای اینکه بتوانیم اتصال و حرکت و رنگ و نور و حیات در ماده به وجود آوریم تا در نتیجه، انفصال و سکون و سیاهی و تاریکی و موت از ماده برداشته شود. رفع نواقص نامبرده و تبدیل آن نواقص به کمالاتی که ذکر شد، به دلیل خود جسم و ماده ممکن نیست، یعنی با برهان انفصال، اتصال به وجود نمی‌آید و به دلیل موت و سکون، حرکت و حیات پیدا نمی‌شود. همین‌طور به خاصیت سیاهی و ظلمت، سفیدی و روشنایی ایجاد نمی‌گردد، زیرا این‌ها حالات عدمی هستند و عدم نمی‌تواند منشأ وجود باشد. پس برای پیدایش حالات وجودی و برای رفع اعدام نامبرده، اصل دیگری غیر اصل ماده، مورد نیاز و احتیاج است. به این مناسبت، خداوند متعال آنگاه که اصول خلقت را به ما معرفی می‌کند، همه جا در تعریفات خود، دو اصل مختلف مقابل یکدیگر گزارش می‌دهد.

آیات و اخباری که از تعدد اصول هستی خبر می‌دهد

۱. در آیه اول از سوره انعام خداوند متعال می‌فرماید: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**. در این آیه شریفه، نور و ظلمت به عنوان دو اصل هستی گزارش داده می‌شود. نور و ظلمت ممکن نیست که از یک منشأ و مبدأ واحد به وجود آیند، زیرا نور و ظلمت نسبت به یکدیگر متناقض و یا متضادند و هر کدام مبدئی جداگانه لازم دارند. در اینجا عده‌ای از فلاسفه و حکما گفته‌اند که ظلمت شیئی موجود نیست که ضد نور باشد بلکه ظلمت به معنای عدم نور است. وقتی خداوند متعال به اراده قاهره خود نوری بسازد، روشنایی پیدا می‌شود و اگر بخواهد ظلمت بسازد، کافی است که روشنایی را از بین ببرد. بنابراین از وجود و عدم یک حقیقت به نام نور، ظلمت هم پیدا می‌شود و



دیگر لازم نیست که تاریکی، وجود مستقلِ مجعول باشد. مجعول در آیه شریفه به معنای ایجاد و اعدام نور است، نه اینکه به معنای ایجاد نور و ایجاد ظلمت باشد.

نظریه فلاسفه درباره ماهیت ظلمت اشتباه است، زیرا اولاً نور به خودی خود قابل نمایش نیست مگر در صورتی که با ماده ترکیب گردد و برای نور انعکاس پیدا شود. اگر جسم و ماده‌ای در برابر تابش نور قرار نگیرد یا به جسم و ماده‌ای تعلق نگیرد، نمی‌تواند خود را نمایش دهد و امروز از نظر کشفیات و علوم جدید کاملاً روشن شده که در فضایی که خالی از جسم و ماده باشد، نور قابل رویت و نمایش نیست با اینکه ظلمات در این آیه شریفه به معنای ایجاد ماده تاریک است، زیرا چنانکه در بالا اشاره شد، ماده در ذات خود بی‌رنگ و بی‌نور است و ما از آن بی‌رنگی و بی‌نوری، به سیاهی و تاریکی تعبیر می‌کنیم. ظلمت، موجودِ مجعول، ماده تاریک و سیاه است نه اینکه عدم نور و روشنایی باشد.

اگر فضای عالم پر از ماده و ذرات باشد و روشنایی با ذرات عالم ترکیب نگردد، در آنجا ظلمت مطلق، قابل بروز و نمایش است. بنابراین، آیه شریفه خبر از دو اصل در عالم می‌دهد که یکی از آن‌ها اصل ماده و در ذات خود، ظلمت است و دیگر اصل نور که در ذات خود، روشنایی است. اجسام روشن مانند خورشید و ماه از ترکیب این دو اصل پیدا می‌شوند.

۲. آیه دوم: در دومین آیه از سوره ملک خداوند می‌فرماید: **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ**. ممکن است موت و حیات در این آیه شریفه به معنای حی و میت باشد که صفت است برای زنده و موجود مرده، مانند انسان زنده و انسان مرده، و ممکن است که موت و حیات در اینجا به معنای پیدایش حال موت و حیات باشد چنانکه یک انسان در حال موت و حیات قرار می‌گیرد. در این صورت، موت و حیات نام حال و عمل است که ایجاد می‌کند آنجا که خداوند روح حیات در انسان می‌دمد می‌گوید: **خَلَقْتُ الْحَيَاةَ** و در آنجا که خداوند روح حیات را برمی‌دارد می‌گوید: **خَلَقْتُ الْمَوْتَ**. در هر دو صورت خواه به معنای انسان حی و میت و یا به معنای ایجاد موت و حیات باشد بیانی است از تعدد اصول خلقت، زیرا موت و حیات صفتی است که بر موجود مرده و زنده ظاهر می‌شود. اگر انسان از اصل و وجودی ساخته شود که حیات از لوازم ذاتی او باشد، ممکن نیست که بر یک‌چنین اصلی حالت موت عارض بشود و اگر از اصلی

ساخته شود که موت از لوازم ذاتی آن باشد، امکان ندارد که موت از آن برطرف شود، زیرا لوازم ذاتی، قابل رفع و اثبات نیست و برای جسم از نظر لوازم ذاتی، دو حال پیدا نمی‌شود، مثلاً نمی‌توانیم از جسمی مادیت و حدود را برداریم و باز نمی‌توانیم به جسمی حدود و مادیت بدهیم، زیرا حدود و مادیت از لوازم ذاتی جسم است، یعنی عین خود جسم و ماده است و این غلط است که بگویند به جسم، جسمانیت و حدود داده‌اند و یا بگویند از جسم، جسمانیت و حدود را گرفته‌اند.

پیدایش حالت موت برای انسان اگر مانند پیدایش ابعاد و مادیت برای جسم باشد، خلق آن در ماده محال و غلط است، زیرا در اینجا ماده به دلیل خود، موت است، همان‌طور که جمله «جعلت للجسم حدودا و ابعاد» غلط می‌شود، «جعلت للجسم موتا» هم غلط خواهد شد. اینکه در جسم حالت موت و حیات پیدا می‌شود برهانی است روشن بر اینکه جسم به دلیل خود، میت است، حیات آن از اصل دیگری که اثر حیاتی از آن ایجاد می‌شود به دست می‌آید. در تعریف این آیه شریفه (در جلد ۴ بحار ص ۱۶) حدیثی هم از امام (ع) رسیده که می‌فرماید: اگر اصل اول اثر حیاتی دارد، موت از کجا پیدا می‌شود و اگر اثر موتی دارد، حیات از کجا به وجود می‌آید.

۳. آیه سوم که دلیل تعدد اصول خلقت است آیه زوجیت عمومی است، خداوند می‌فرماید: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**<sup>۳۲</sup>، یعنی ما همه چیز را جفت آفریدیم، شاید شما متذکر عظمت خدا شوید. زوجیت از نظر لغت، غیر از پیدایش دو فرد از یک جنس و یک حقیقت است، یعنی دو فرد که از یک مبدأ به وجود بیایند. دو عدد که ردیف یکدیگر قرار می‌گیرند، جفت یکدیگر نمی‌شوند. بایستی زوج به معنای دو فردی باشد که دو حقیقت مختلف باشند و یکی مکمل دیگری باشد. لذا دو نفر مرد یا حیوان قرینه، جفت یکدیگر نیستند. همین‌طور قطعه خاکی با قطعه خاک دیگر و یا سنگی با سنگ دیگر و فلزی با فلز دیگر از نوع خود. همه افراد ردیف و نظیر یکدیگر می‌باشند و هیچ کدام جفت یکدیگر نمی‌شوند، ولیکن آب و خاک و یا نور و حرارت و اشیائی که از ترکیب آنها عمل تولید پیدا می‌شود و خاصیت جداگانه‌ای به دست می‌آید، چنین اشیائی را جفت یکدیگر می‌نامند.

اگر پیدایش موجودات عالم از یک اصل و یک حقیقت باشد، لازمه‌اش این است که ترویج و ترکیب در اصول خلقت پیدا نشود، زیرا یک حقیقت با خود قابل ترویج و ترکیب نیست، یعنی از آب ساده نمی‌شود دو حقیقت به وجود بیاورند که زوج یکدیگر باشند. پیکره موجودات از اصل ماده به وجود می‌آید. ماده یک اصل است که در ذات خود فاقد درک و حیات و شعور است، برای پیدایش حیات و شعور در ماده، اصل دیگری به نام نور و روح لازم است که از ترکیب آن دو اصل، اثر حیات در این عالم پیدا شود و آیه شریفه هم در اصول و فروع موجودات عالم، مصداق و نمونه پیدا کند. لوازم هفتگانه بالا برای ماده ثابت می‌کند که پیدایش حالاتی که نقیض حالات نامبرده باشد اصل دیگری لازم دارد که ما آن را در کتاب خود، اصل نور و نیرو و یا واحد مبدئی نامگذاری می‌کنیم و اینک در میان خصایص ذاتی اصل نور، بحث خود را ادامه می‌دهیم.

#### خواص ذاتی روح

بر مبنای خصیصه اول واحد عددی به نام ماده، یعنی حالت انفصالی، اصل دیگری لازم است که از ترکیب آن با ماده حالت اتصال به وجود آید و این اصل دوم مانند رشته نخ‌ی باشد که ذرات منفصله ماده را به یکدیگر پیوند داده و از این پیوند و اتصال، جسمی یا شکلی به وجود آورد.

در خصایص هفتگانه بالا گفتیم که ماده ذاتا ذراتی منفصل و جدا از یکدیگر است. اگر آن ذرات، همراه وجود و پیدایش خود حالت اتصال داشته باشند، مفهوم انفصال در عالم اجسام به وجود نمی‌آید، زیرا ممکن نبود که مواد عالم خاصیت ذاتی خود به نام اتصال را از دست بدهد. اکنون که اجسام عالم ذرات منفصله‌ای هستند و حالت انفصال‌پذیری دارند، معلوم می‌شود رشته‌ای لازم است تا آن‌ها را به یکدیگر متصل سازد و این اتصال، به عمل دوم روی ماده انجام می‌گیرد. پس برای ایجاد اتصال بر ذرات منفصله ماده، رشته متصله غیرمادی لازم است. از اینجا کشف می‌کنیم که اصلی که از آن در ذرات ماده اتصال به وجود می‌آید، بایستی ذاتا متصل باشد و از پذیرش انفصال ابا و امتناع داشته باشد. مثلا شما دانه‌های تسبیح را با رشته نخ‌ی به یکدیگر متصل می‌کنید. همان‌طور که دانه‌های تسبیح انفصالی هستند، نخ‌ی که آن‌ها را به یکدیگر متصل می‌سازد، برخلاف دانه‌ها بایستی اتصال ذاتی داشته باشد. اگر نخ

هم از جنس دانه‌های تسبیح و منفصل باشد، یک عمل وجودی به نام اتصال پیدا نمی‌شود. ذرات ماده در ابتدای آفرینش خود مانند دانه‌های تسبیح‌اند که از اتصال و اجتماع آن‌ها اجسام و عناصر به وجود می‌آید. پیدایش اتصال در این ذرات منفصل از اصلی به وجود می‌آید که آن اصل در ذات خود انفصال‌پذیر نیست و اگر چنین اصلی نباشد، ممکن نیست که مواد عالم به یکدیگر پیوند بگیرند. ممکن است شما بگویید که پیدایش اتصال در موجودات به وسیله نیروهای جاذبه آن ذرات است که طبق قانون غالب و مغلوب، هسته‌های مرکزی با نیروهای مثبت آن، ذرات دیگر را در محور خود می‌چرخاند و آن‌ها را از انتشار و پراکندگی حفظ می‌کند. از این اجتماع و چرخش واحدهای اولیه، اجسام به وجود می‌آید و از اجتماع آن واحدها، اجسام به صورت‌های گوناگون تشکیل می‌یابد. بنابراین، حالت اتصال در ذرات و مواد عالم، مربوط به نیروی جاذب و مجذوب و حرکت است. در اینجا رشته‌ای پیدا نمی‌شود که ذرات را به یکدیگر ببندد و از اتصال آن‌ها جسمی به وجود آورد.

جواب می‌دهیم که همان نیروی جاذبه و همان رابطه بین ذرات مثبت و منفی که حرکت و اتصال به وجود می‌آورد، به عملی خارج از وجود ماده است و منظور ما از رشته‌ای که ذرات را به یکدیگر پیوند می‌دهد و جسمی به وجود می‌آورد، همان نیروی جاذبه است که از جذب و انجذاب در اثر آن نیرو، حرکت و اتصال پیدا می‌شود.

خصیصه دوم، محدودیت و تناهی ماده است. نقیض آن، عدم تناهی و نامحدودیت است. ما به تجربه و مشاهده این حقیقت را کشف می‌کنیم که اجسام عالم در خارج از حوزه وجود خود، روی اجسامی که خارج از حوزه وجود آن‌ها است، تصرفات و تاثیراتی به وجود می‌آورند. یک جسم آهن‌ریا در خارج از حوزه وجود خود فعالیت می‌کند و براده‌های آهن را از چند سانتیمتری به سوی خود جذب می‌کند. همین‌طور سایر اجسام به نیروی جاذبه‌ای مجهزند که در نقاط بسیار دور، تاثیراتی می‌گذارند و تصرفاتی دارند. جرم خورشید با شعاع و تابش خود، این همه کرات را در اطراف خود می‌چرخاند و اداره می‌کند. همین‌طور جرم ماه در روی دریاها جذر و مد به وجود می‌آورد گویی که می‌خواهد آب‌های دریا را به سوی خود بکشد.

انسان با حجم کوچک خود اطلاعاتی از نقاط دوردست دارد و گاهی آنچنان مجهز می‌شود که جهان آفرینش را زیر بال و پر خود قرار می‌دهد.

جسم به میزان حجم و ابعادی که دارد ظرفی مخصوص به خود پیدا می‌کند که روی حساب مادیت خود، در خارج حجم و ظرفِ مخصوص به خود، نمی‌تواند اثری ایجاد کند و یا تصرفاتی به وجود آورد. یک جسم کروی به شعاع یک متر و یا یک جسم مکعب با ابعاد سه‌گانه یک متر، به همان میزان، ظرفی مخصوص به خود پیدا می‌کند، ظرفِ موهومی که مکان آن‌ها نامیده می‌شود، فضایی به شعاع یک متر و یا ابعاد سه‌گانه یک متر مکعب را اشغال کرده است.

اجسام عالم مانند خود انسان به میزان جسمانیت و حجم خود، ظرف مخصوصی دارند که اگر بخواهند خارج از حجم وجودی خود عملی انجام دهند، وسیله‌ای لازم است که در اختیار آن‌ها باشد تا به سبب آن بتوانند تصرفات خود را در شیئی خارج از حجم وجودی خود انجام دهند.

فرض کنید حجم بدن یک انسان متوسط به طول یک متر و هفتاد و پنج سانتی‌متر و به عرض شصت سانتی‌متر باشد. اگر این انسان بخواهد جسمی را که در فاصله یک متر و یا بیشتر است بردارد، وسیله‌ای مانند دست و چیز دیگر لازم دارد که بتواند به خارج از وجود خود برسد. پس انسان به عرض شصت سانتی‌متر، در شعاع یک متر و دو متر نمی‌تواند تصرفاتی انجام دهد مگر اینکه وسیله‌ای در اختیار داشته باشد. شعاع کره زمین تقریباً شش هزار و چهارصد کیلومتر است. از این شعاع، قطر و محیط و سطح کره زمین به دست می‌آید، لیکن کره زمین با اینکه حجم مخصوصی را در فضا اشغال کرده، کره ماه را در فاصله سیصد هزار کیلومتر نگه می‌دارد و در کرات دیگر هم تصرفاتی انجام می‌دهد. محدودیت کره زمین اجازه نمی‌دهد که بتواند در خارج از حدود خود، آن هم در این فاصله طولانی مانند کره ماه را در محور خود نگه دارد. این تصرفات و ارتباطات با چه وسیله‌ای انجام می‌گیرد؟

از اینجاست که کشف می‌کنیم نیروی مرموزی این کره محدود متناهی را نامحدود و نامتناهی می‌سازد. شعاع کره زمین شش هزار کیلومتر است، ولی در فاصله صد میلیون کیلومتر تأثیراتی به وجود می‌آورد، مانند ستارگانی که از میلیاردها کیلومتر فاصله در روی کره زمین، آثاری از خود باقی می‌گذارند. ستاره‌ها و کرات عالم اگرچه از نظر حجم و ظرفیت مادی با یکدیگر فاصله دارند و از هم دورند، ولی به کمک نیرو و شعاعی که خدا در وجود آن‌ها قرار داده، به یکدیگر اتصال پیدا کرده‌اند و بین خود

پیام‌هایی مبادله و مخابره می‌کنند. اگر کهکشان‌ها با شعاع خود متصل به کره زمین نبودند، از کره زمین قابل رؤیت و مشاهده نبودند. در اینجا است که می‌توانیم یک جسم محدود را به بال و پری مجهز سازیم بطوریکه نامحدود و نامتناهی گردد و تمام آفرینش را زیر شعاع خود قرار دهد. انسان به شعاع نور و روح خود به تمام عوامل وجود احاطه پیدا می‌کند و در وضعی قرار می‌گیرد که ظرفی برای همه موجودات و کرات عالم است. مولا امیرالمؤمنین (ع) در معرفی انسان می‌گوید: *اتزعم انك جرم صغير و فيك اظوي العالم الاكبر*،<sup>۳۳</sup> یعنی ای انسان تو گمان می‌کنی که جسمی محدود و کوچک هستی، اشتباه می‌کنی، وجود تو ظرفی برای عالم بزرگ است که تمام جهان آفرینش را به شعاع نور و روح خود احاطه کرده است.

در این شعر، انسان از نظر جرم و جسم خود متناهی و کوچک شناخته شده و از نظر علم و روحانیت، نامتناهی معرفی شده است. پس در اینجا انسان متناهی، نامتناهی شناخته شده. با اینکه تناهی و محدودیت از لوازم وجودی و ذاتی ماده است با چه وسیله‌ای جسم محدود، نامتناهی و نامحدود می‌شود؟ برای رفع محدودیت از جسم و ماده وسیله‌ای لازم است که در ذات خود، نامتناهی و نامحدود باشد تا از ترکیب آن شیئی نامتناهی با جسم محدود و متناهی، محدودیت و تناهی از وجود جسم مرتفع گردد. در اینجا لازم است که برای رفع تناهی و محدودیت از ماده، به اصل دیگری نیازمند باشیم که آن اصل در ذات خود، نامحدود و نامتناهی باشد و آن اصل، نور و نیرو است که از آن اصل در ماده نیروی جاذبه و اتصال و عدم تناهی پیدا می‌شود. محدودیت ماده دلیل است که اصلی که برای رفع محدودیت از ماده به کار می‌رود بایستی نامحدود و نامتناهی باشد. پس اصل دوم به نام واحد مبدئی در ذات خود نامحدود و نامتناهی است.

خصیصه سوم از خصایص هفتگانه، ظلمت و تاریکی ماده است که برای رفع آن از ذات ماده، به اصل دیگر به نام نور و روشنایی نیازمندیم. ظلمت و تاریکی به معنای عدم نور و به معنای ماده است. تاریکی ماده مانند ابعاد سه‌گانه و محدودیت، از لوازم ذاتی اوست و به جعل دوم در ماده به وجود نیامده. همان ابتدا که خداوند ماده را ساخته، از نظر رنگ، بی‌رنگ بوده و بی‌رنگی به معنای بی‌نوری و به معنای تاریکی است.

در خلأ کامل از ماده و ذرات اثیری، تاریکی حکومت می‌کند. در اینجا اگر تاریکی چیزی سواى عدم روشنایی باشد، خلأ کامل صدق نمی‌کند. پس در آنجا که هیچ نباشد تاریکی وجود دارد و این تاریکی به معنای عدم و به معنای لاشیی است. با این حساب، ماده تاریک چیزی سواى وجود ماده نیست. در آنجا که خداوند در برابر ایجاد نور از ایجاد ظلمت خبر می‌دهد، ظلمتِ مجعول در آیه شریفه (آیه اول سوره انعام) به معنای ماده و ذره تاریک است نه اینکه به معنای عدم روشنایی باشد. عدم نمی‌تواند مجعول باشد و اراده خداوند متعال به عدم تعلق نمی‌گیرد تا آن را جعل کند. اگر عدم، مورد تعلق قدرت خدا قرار بگیرد، نمی‌تواند عدم باشد. در هر صورت، ماده به خاصیت ذاتی و به جعل اولیه، تاریک و تاریکی است. اگر در طبیعت به جز ماده، اصلی وجود نداشته باشد، پیدایش نور و روشنایی از ماده تاریک، محال و ممتنع است.

از اینجاست که می‌گوییم پیدایش نور و روشنایی در اجسام عالم به اصل دیگری سواى ماده نیازمند است و یا از نظر اینکه ماده در ذات خود تاریک است و در اجسام و عالم طبیعت روشنایی به وجود آمده، می‌گوییم روشنایی اصل دوم است که از ترکیب آن با ماده، شعاع نور و روشنایی در اجسام به وجود می‌آید. پس نور و روشنایی نمی‌تواند از جنس مواد و ذرات عالم باشد، زیرا اگر روشنایی از جنس ماده باشد، آن وقت پیدایش تاریکی در عالم ماده، محال و ممتنع خواهد بود.

خصیصه چهارم، سیاهی مواد عالم در برابر الوان دیگر می‌باشد. بی‌شک سیاهی نوعی از رنگ‌ها به شمار می‌رود که در مقابل سفیدی و زردی و سرخی به صورت رنگی نمایش می‌دهد. آیا رنگ سیاهی در ماده حقیقتی سواى ماده است؟ چنانکه رنگ سرخی و سفیدی از نور سرخ و سفید به وجود می‌آید. مسلماً انوار با رنگ‌ها رابطه مستقیم دارند و در واقع از یک جنس و یک حقیقت است، زیرا هر جا نور می‌تابد، رنگ هم پیدا می‌شود. کافی است که برابر آفتاب بایستیم و به سایه خود نگاه کنیم. همان جا که نور آفتاب تابش نموده، سفیدی به وجود آمده و در آنجا که تن ما مانع تابش آفتاب شده، سیاهی به وجود آمده است. چهره ماه زرد است و این زردی در اثر تابش نور آفتاب است و آن طرف دیگر ماه که در تاریکی قرار گرفته سیاه است. فرق بین رنگ و نور همین است که رنگ نور، ثابت و پایدار است ولی نور رنگ، ناپایدار می‌باشد. گاهی نور به اجسام عالم می‌تابد و در محل تابش خود نمی‌ماند و گاهی نور

در اجسام و محل تابش، ثابت می‌ماند. در هر جا نور به نحو تابش به وجود آید، رنگی که در اثر تابش نور پیدا می‌شود، همراه نور از بین می‌رود و هر جا شعاع نور در محل تابش یا در جسم دیگر ثابت بماند، در همان جا رنگ ثابت به وجود می‌آید. اجسام رنگین مانند اجسام نورانی، شعاع و تابش دارند هرچند شعاع و تابش آن‌ها خیلی خفیف و ضعیف است. همان‌طور که از عدم روشنایی تاریکی پیدا می‌شود، از عدم رنگ‌ها در اجسام، سیاهی به وجود می‌آید، یعنی اگر بخواهیم الوان اربعه به معنای سرخی و سفیدی و زردی و سبزی را از جسم بگیریم، آن جسم پس از آنکه رنگ‌های خود را رها کند، به سیاهی برمی‌گردد، ولیکن رنگ سیاهی از جسم و ماده گرفته نمی‌شود مگر اینکه همراه نابودی اجسام، نابود گردد. پس پیدایش رنگ‌ها در اجسام دلیلی است روشن بر اینکه برای ایجاد رنگ و روشنایی به اصل دیگری به نام نور نیازمندیم.

در بیان عرش عظمت و کرسی سلطنت خدا خواهد آمد که عرش خدا از جنس نور است و رنگ‌ها از منبع نور پیدا می‌شود. همان‌طور که خداوند متعال می‌تواند جسم بخصوصی را به رنگ معینی رنگین کند، قدرت دارد که همان رنگ را از جسم نامبرده بگیرد. قابلیت استرداد رنگ و عنایت آن به اجسام، برهانی است روشن بر اینکه رنگ اجسام عالم از یک اصل غیرمادی به وجود می‌آید. البته رنگ مورد بحث ما در اینجا غیر از رنگ‌ها و الوانی است که طبیعت در اختیار ما می‌گذارد و ما آن را در پارچه و پشم و پنبه به کار می‌بریم. رنگ‌هایی که رنگ‌سازان و رنگ‌شناسان به وجود می‌آورند و در مغازه‌ها به فروش می‌رسانند، غیر از رنگ خالص است. این‌ها موادی هستند که خداوند متعال آن‌ها را رنگین ساخته و در طبیعت به ودیعه سپرده است. رنگی که از منبع غیرمادی به وجود می‌آید و خداوند ذرات طبیعت را با آن رنگین می‌سازد، رنگ خالص است که از جنس شعاع نور و نیرو می‌باشد. امام ششم ع در قسمتی از بیانات خود آن را «لون غیر مصبوغ» نامیده است. «لون مصبوغ» رنگی است که از رنگریزی و رنگ‌آمیزی به وجود آمده و «لون غیر مصبوغ» رنگ خالص است که با آن اجسام و مواد را رنگ‌آمیزی می‌کنند. بنا بر این تحقیق، مواد عالم در ذات خود بی‌رنگ هستند که برای پیدایش رنگ به اصل دیگری سوای ماده نیازمند می‌باشند و بی‌رنگی یعنی سیاهی.

خصیصه پنجم: تناهی و عدم تناهی. به عبارت دیگر محدود و نامحدود بود که بحث آن گذشت و منظور ما اینجا از تغییر عنوان، بیان این حقیقت است که متناهی و محدود



هرچند کثیر و کبیر باشد باز هم در برابر نامتناهی صفر به حساب می‌آید. مسلماً خداوند متعال در وجود و در علم و قدرت، نامتناهی است و ذات مقدسش از محدودیت و تناهی امتناع دارد. در برابر آن ذات مقدس، عالم ماده هرچند زیاد و بسیار باشد صفر شناخته می‌شود. پس برای ارتباط وجود نامتناهی یعنی وجود خداوند متعال، به وجود متناهی یعنی ماده، واسطه‌ای لازم است که متناهی را به نامتناهی مربوط سازد یا به اصطلاح فلاسفه، حادث را به قدیم ارتباط دهد. همان طوری که ما انسان‌ها نمی‌توانیم به صفر قناعت کنیم مگر در صورتی که صفر به صورت عدد و واحدها درآمده و آن واحدها آنقدر زیاد باشد که خلأ فکر و استعداد ما را پر کند یا به اصطلاح لقمه ما با طعمه برابر شود، پس اگر چکی به نام ما بنویسند و هزاران صفر در آن بگذارند، ما را قانع نمی‌کند مگر وقتی که به صورت عدد جلوه نماید. پس در اینجا اعداد و واحدها ما را به صفر و صفر را به ما ارتباط می‌دهند و باعث می‌شوند که ما بتوانیم در حساب‌ها و ریاضیات خودمان از صفر استفاده کنیم و آن را به حساب بیاوریم.

همین‌طور ماده که ذاتا محدود و هر محدودی در مقابل نامحدود صفر به حساب می‌آید، بایستی مجهز به بال و پری شود که در نتیجه مقابل خداوند به صورت واحدها و اعداد جلوه کند و آنچه در برابر خداوند متعال ارزش عدد پیدا می‌کند و واحد شناخته می‌شود، خاصیت عدم تناهی و نامحدودیت است.

در اینجا ماده و اجسامی که از ماده به وجود می‌آیند و انسان‌هایی که از مرکز مادیت و مبدأ جسمانیت حرکت خود را آغاز می‌کنند، نمی‌توانند به دلیل مادیت و جسمانیت، نامحدود و نامتناهی باشند، زیرا اگر هم بسیار بزرگ باشند، باز هم محصور میان ابعاد سه‌گانه و یا چهارگانه هستند و باز هم در برابر وجود نامتناهی صفری به حساب می‌آیند. خداوند تبارک و تعالی بین خود و مادیت، نور و نیرو قرار داده که آن نور و نیرو در ذات خود نامتناهی است. فوق حدود و فوق ابعاد است و از نظر وسعت وجودی خود، در میان ابعاد، محصور و محدود نمی‌شود. ابا و امتناع دارد از اینکه حدی به خود بگیرد و یا طول و عرض به وجود آورد و یا در مکان و زمانی، محصور و محدود واقع شود.

امام ششم (ع) در بیان واقعیت و حقیقت نور می‌فرماید: **منفی عنه الاقطار و مبعده عنه الحدود**،<sup>۳۴</sup> یعنی حروفی که اسماء اعظم خدا از آن به وجود می‌آید حدود بردار نیست و قطر قطر نمی‌پذیرد، یعنی این حروف که همان انوار عظمت خداست، فوق حدود و ابعاد است. نور در ذات خود نامتناهی است، محیط به زمان‌ها و مکان‌ها است. نور در همان آنی که از مبدأ شروع می‌شود، در انتها قرار می‌گیرد. نور از نظر اینکه محیط به مکان و محیط به ابعاد است، مبدأ و منتهای فاصله‌ی زمانی و مکانی قبول نمی‌کند. البته نوری که در اینجا مورد بحث است غیر از انواری است که به جسمانیات و مواد عالم تعلق پیدا کرده است. وقتی ما بخواهیم عظمت نور را از افق مادیت و محدودیت مطالعه کنیم، به دلیل محدودیت عینک مطالعه، نور هم محدودیت پیدا می‌کند و این محدودیت، مربوط به مطالعه محدود انسان است و با واقعیت نور ارتباط ندارد، نور در ذات خود نامتناهی و نامحدود است.

در اینجا که ماده در ذات خود محدود و متناهی است، برای اینکه بتواند به خدای نامتناهی مربوط شود و یا اینکه خداوند متعال به وجود نامتناهی خود بتواند با ماده ارتباط پیدا کند، تنها واسطه‌ای که اراده‌ی خدا را به ماده و ماده را به اراده‌ی خدا مربوط می‌سازد، همین شعاع نور و بال و پر نورانیت است. همان‌طور که خود انسان‌ها به دلیل فکر و روحانیت، به خدا مربوط می‌شوند و خداوند متعال از افق فکر و روحانیت، برای انسان تجلی می‌کند و با او ارتباط پیدا می‌کند، موجودات عالم هم از جماد و نبات و حیوان، از همین طریق به خدای خود مربوط می‌شوند و از لطف و اراده‌ی خداوند متعال سودمند می‌گردند. یک ماده و یک ذره اتمی اگر بخواهد در مسیر مستقیم حرکت کند و به کمالاتی در اثر انجام وظیفه نائل گردد، برای طی طریق و وصول به مدارج کمال و برای اینکه بتواند تحولاتی پیدا کند، از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و مراتب بالاتر انتقال پیدا نماید، به مشیت و اراده‌ی خدا محتاج می‌شود. برای رفع احتیاج، واسطه‌ی تعلق لازم است، یعنی خداوند که با مشیت خود بخواهد ماده و جسم را در مسیر تحول و تکامل قرار دهد، اراده‌ی خدا که از علم ذاتی سرچشمه می‌گیرد، بدون واسطه نمی‌شود ماده را از جایی به جایی و از حالی به حالی انتقال دهد. در اینجا خداوند ماده را به نور و نیرو

مجهز می‌سازد و اراده و مشیت خود را از طریق همان نور و نیرو به عالم ماده اعمال می‌کند و ماده را به سطحی بالاتر ارتقاء می‌دهد.

پس در اینجا پیدایش عدم تناهی در وجود ماده، در اثر بال و پری است نامتناهی که به آن مجهز می‌شود و به سوی خداوند به پرواز درمی‌آید. پس برای پیدایش عدم تناهی در وجود ماده، نیاز به اصلی پیدا می‌شود که آن اصل در وجود خود نامتناهی باشد و آن همان اصل نور و نیرو و یا واحد مبدئی است که بر ماده و جسم تفوق وجودی پیدا می‌کند.

خصیصه ششم: سکون و حرکت. منظور ما از سکون و حرکت مجهز شدن ماده به نیرو و قدرتی است که به کمک آن، حالت تحول و تحرک پیدا می‌کند، زیرا با ایجاد موانع، می‌شود متحرک را ساکن و با رفع موانع، ساکن را متحرک ساخت. مثلاً جسمی که با نیروی حرکت در مسیر خود متحرک است، با ایجاد مانع بر سر راه، می‌شود حرکت او را خنثی کرد و در صورتی که مانع برداشته شود، به حرکت خود ادامه می‌دهد. بنابراین، ساکن و متحرک حالتی است که بر جسم عارض می‌شود و این حالت عَرَضی مورد بحث ما نیست بلکه مورد بحث، وضع ذاتی و ماهوی جسم ساکن و متحرک است که در اینجا می‌گوییم آیا جسم و ماده به حالت اولیه، ساکن است یا متحرک؟ یعنی جسم به همان دلیل جسمانیت و محدود بودن بین ابعاد، متحرک است یا اینکه به دلیل جسمانیت و ابعاد، ساکن است؟ اگر نیروی حرکت مانند ابعاد از لوازم ذاتی جسم باشد، به همان دلیل که ابعاد قابل رفع نیست، حرکت هم نمی‌تواند قابل رفع باشد. در این صورت، جسم به دلیل خود اگر در محیطی رها شود که مانعی سر راه نباشد، متحرک خواهد بود و در این موقع، سکون کرات آسمانی، محال و ممتنع می‌باشد، زیرا کرات آسمانی مانعی بر سر راه خود ندارد و حرکت که از لوازم ذاتی آن‌هاست قابل رفع نمی‌باشد و اگر نیروی حرکت از لوازم ذاتی جسم نباشد، بلکه به دلیلی خارج از وجود جسم، متحرک گردد مانند تأثیر جاذبه کرات در یکدیگر، در این صورت، به دلیل خارج از جسمانیت، متحرک می‌شوند و قابلیت سکون خواهند داشت. در اینجا لازم است بحثی تازه دربارهٔ ممکنات به وجود آوریم و آن این است که یکی از امتیازات ذاتی خلق و خالق همین است که وجود خالق همه جا به کمال، نزدیک‌تر و از نقص، دورتر است و به عکس این حالت، وجود ممکنات همه جا به

نقص، نزدیک‌تر و از کمال، دورتر است. یعنی خالق به دلیل خود، کامل است و ممکن به دلیل خارج از خود، کامل می‌شود. در اینجا وقتی حرکت را با سکون مقایسه کنیم، حرکت، کمال و سکون، نقص شناخته می‌شود، یعنی جسم متحرک از جسم ساکن، کامل‌تر و بهتر است. به این مناسبت، موجودی که قادر به حرکت نبوده و تحرک نداشته باشد ناقص شناخته می‌شود. وقتی جسم را با این دو حال مقایسه می‌کنیم، نظر به اینکه جسم از ممکنات و مخلوقات است، قهرا به نقص نزدیک‌تر از کمال خواهد بود، پس جسم، به سکون نزدیک‌تر از حرکت است. بنابراین، حالت اولیه جسم به دلیل جسمانیت، سکون است و با برهان دیگر می‌گوییم جسم برای تحرک و حرکت، دلیل وجودی و خارجی لازم دارد ولی برای پیدایش سکون، رفع همان دلیل حرکت کفایت می‌کند. اگر سکون در جسم دلیلی غیر از جسمانیت لازم می‌داشت، در این صورت، جسم به حال اولیه، ساکن نبود بلکه برای ایجاد سکون لازم بود که نیرویی در آن به وجود بیاورند و با دلیلی خارج از وجود جسم، آن را ساکن سازند، با اینکه چنین نیست. جسم برای حرکت احتیاج به نیرو دارد و برای سکون، عدم همان نیرو کفایت می‌کند.

پس حرکت دلیل وجودی لازم دارد ولیکن برای سکون دلیل عدمی کافی است. حرکت و سکون در جسم مانند روشنایی و تاریکی و مانند موت و حیات است که حالت موت و سکون به دلیل عدم حیات و حرکت پیدا می‌شود. با این برهان، جسم به حال اولیه، ساکن است و اگر بخواهند آن را متحرک سازند، ایجاد حرکت در جسم بایستی به دلیلی خارج از جسم و جسمانیت باشد و آن دلیلی که جسم را به حرکت درمی‌آورد، نیرویی است که از واحد مبدئی سرچشمه می‌گیرد و در جسم قرار می‌گیرد، جسم به دلیل آن نیرو حرکت پیدا می‌کند و همان‌طور که موت و تاریکی به ذهاب (رفع تعلق) روح و روشنایی پیدا می‌شوند، سکون اجسام هم به رفع نیروی داخلی آنها و یا به ایجاد مانع سر راه حرکت می‌باشد.

خصیصه هفتم: موت و حیات. چون در دلایل گذشته ثابت شد که موت از لوازم ذاتی جسم و ماده است و روشن شد که ماده به دلیل مادیت و جسمانیت نمی‌تواند منشأ حیات باشد، پس پیدایش حیات در اجسام بایستی به دلیلی خارج از ذات ماده باشد و منظور ما از دلیل خارج از ذات، اصل دیگری است که از ترکیب آن با ماده حیات به وجود می‌آید نه اینکه منظور از آن دلیل، علت فاعلی باشد. چنانکه بعضی از دانشمندان معاصر اشتباه

کرده می‌گویند پیدایش روح در ماده دلیلی به جز امر و فرمان خدا لازم ندارد و می‌گویند امر خدا در ماده حیات به وجود می‌آورد و همان فرمان، منشأ پیدایش روح و حیات می‌شود. نتیجه می‌گیرند که پیدایش حیات در ماده علتی و دلیلی به جز اراده و امر فاعل لازم ندارد و اینکه خداوند در سوره اسراء درباره پیدایش روح می‌گوید: **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**، پیدایش روح در جسم سرمایه‌ای به جز امر خدا لازم ندارد. می‌گوییم که منظور از این امر، چیزی به جز فرمان تشریحی به معنای دستور، و یا فرمان تکوینی به معنای ایجاد نیست. در مقابل هر کدام از این دو امر، بودجه و سرمایه‌ای برای اجرای فرمان تشریحی و یا تکوینی لازم است. فرمان تشریحی مانند اینکه شما به خدمتکار خود دستور می‌دهید که مالی و مبلغی به دیگری ببخشد، البته این فرمان وقتی قابل اجراست که مال و مبلغی موجود باشد و خدمتکار با بخشیدن آن، فرمان ارباب خود را اجرا کند. همین‌طور در مقابل امر تکوینی به معنای ایجاد چیزی، لازم است که خداوند متعال به اراده قاهره خود در آن تصرف نماید و به صورت دلخواه خود درآورد. اینجا در مقابل فرمان خدا که حیات به وجود می‌آید و جسم مرده زنده می‌شود، شیئی لازم است که خداوند آن را در جسم ایجاد نماید و یا به دستور او، آن را به جسم افاضه نمایند و بعد از ایجاد یا افاضه آن، حیات در جسم پیدا شود و اگر چنین بودجه‌ای در کار نباشد، فرمان تکوینی و یا تشریحی خداوند متعال قابل اجرا نیست و در بوتۀ تعطیل باقی می‌ماند. در اینجا می‌گوییم اگر جسم به دلیل مادیت و جسمانیت حیات است، تا وقتی که جسمانیت جسم به حال خود باقی است، حیات هم بایستی موجود باشد، زیرا هر وقت دلیل باشد مدلول هم خواهد بود و ما مشاهده می‌کنیم جسمانیت به عنوان دلیل حیات به حال خود باقی است، ولی حیات که مدلول آن دلیل است وجود ندارد. پس جسم به دلیل خارج از وجود خود حیات پیدا می‌کند و آن دلیل بر دو قسم است که یکی از آن دو، علت فاعلی و دیگری را علت مادی می‌نامند. علت فاعلی در اینجا اراده و امر خداوند متعال است. در برابر اراده خدا بایستی ماده حیات موجود باشد، یعنی اصلی که از ترکیب آن اصل با جسم، حیات به وجود آید و آن اصل همان است که در قرآن به عنوان روح معرفی شده. روح، اصلی است موجود که از ترکیب آن با ماده حیات پیدا می‌شود و این اصل نمی‌شود از جنس جسم و ماده باشد و این همان اصلی است که ما آن را واحد مبدئی می‌نامیم، همان

اصلی که نور و نیرو از آن اصل در عالم به وجود می‌آید. به همان دلیل که ماده به وسیله آن اصل، نیرو و حرکت پیدا می‌کند، حیات و شعور هم به دست می‌آورد. خلاصه مطلب اینکه پیدایش حیات در عالم ماده برهانی است روشن بر وجود اصل دوم به عنوان واحد مبدئی و به عنوان منبع نور و نیرو و حیات و الوان چهارگانه.

تا اینجا و با مطالب بالا روشن شد که خداوند تبارک و تعالی برای ایجاد عالم و خلق مخلوقات، اصول اولیه‌ای لازم دارد که آن‌ها را علت مادی پیدایش مخلوقات قرار دهد، زیرا از هیچ و از عدم، وجود پیدا نمی‌شود و عدم نمی‌تواند مبدأ وجود گردد و نمی‌تواند از مصالح ساختمانی و یا علل مادی موجودات باشد، بلکه پیدایش مخلوقات و علل مادی، بایستی شیئی باشد که به اراده خداوند متعال وجود گرفته باشد. همین‌طور ثابت شد که هستی موجودات عالم نمی‌تواند یک اصل و یک حقیقت باشد، زیرا از یک اصل و یک حقیقت نمی‌شود موجوداتی ساخته شوند که نسبت به کمالات، در دو حال وجود و عدم قرار گیرند. اگر هستی موجودات و اصلی که از آن به وجود می‌آیند یک حقیقت باشد، از آن یک حقیقت، ممکن نیست دو شیئی بسازند که با یکدیگر اختلاف ذاتی و اختلاف وجودی و عدمی داشته باشد. اگر آن یک اصل، منشأ حیات باشد، پیدایش موت قابل تصور و قابل وقوع نیست و اگر منشأ موت باشد، پیدایش حیات قابل وقوع نخواهد بود. همین‌طور نسبت به حالات هفتگانه گذشته. پس اختلاف ذاتی اشیاء نسبت به یکدیگر و قرار گرفتن آن‌ها بین دو حالت وجودی و عدمی مانند موت و حیات و حرکت و سکون، برهانی است روشن بر اینکه علل مادی جهان آفرینش بایستی از یک اصل بیشتر باشد.

#### اصول آفرینش و کیفیت پیدایش رنگ در هستی

تا اینجا وجود دو اصل به نام واحد عددی مانند ماده و واحد مبدئی مانند نور و حیات و نیرو ثابت شد. از اینجا به بعد، در بیان اثبات این حقیقت بحث می‌کنیم که آیا وجود همین دو اصل برای پیدایش این همه تنوعات و اختلافات ذاتی و صوری کفایت می‌کند و یا اینکه برای ایجاد اشکال و انواع تا بی‌نهایت و یا نزدیک به بی‌نهایت، اصول متعدد و هستی‌های متفاوت لازم است؟ برای به دست آوردن اصول هستی عالم مجبوریم که دلایل اختلاف اشیاء را با یکدیگر بررسی کنیم و از طریق همین اختلافات، منشأ و اصل پیدایش اختلافات را به دست بیاوریم. لذا می‌گوییم موجودات عالم، در سه جهت با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند:

۱. اختلاف حدودی و رسومی مانند اختلاف طول و قطر و مربع و مثلث و سطوح و خطوط و ابعاد و امثال این‌ها.

۲. اختلاف رنگی و شکلی مانند سیاهی و سفیدی و زردی و الوان دیگر.

۳. اختلاف ذاتی و یا اختلاف وجودی و عدمی مانند ساکن و متحرک و حی و میت و نور و ظلمت و امثال این‌ها.

این سه قسم، اصول اختلاف و تنوع را به وجود می‌آورند. اختلاف انواع و اشکال بر محور اصول نامبرده، تا بی‌نهایت قابل تصور است. در ضمن همین سه قسم، اختلاف مراتب به وجود می‌آید، مانند شدت و ضعف، قوی و قوی‌تر، رنگی و رنگین‌تر، دانا و داناتر. شدت و ضعف و اختلاف مراتب در هر یک از اجسام سه‌گانه نامبرده قابل تحقق است، زیرا در پیدایش حدود و رسوم، حدود کوچکتر و حدود بزرگتر، محدودیت‌های کوچک در شعاع محدودیت‌های بزرگ و همین‌طور در حدود بزرگتر، تا اینکه تمام اشکال کوچک عالم در شکل بزرگ قرار می‌گیرند. همین‌طور در پیدایش رنگ‌ها، رنگ‌های ضعیف‌تر در شعاع رنگ‌های بزرگتر قرار می‌گیرند.

در بررسی تقسیمات اصول سه‌گانه می‌گوییم پیدایش رسوم و حدود مختلف از یک اصل، قابل تحقق و قابل ظهور است. برای ایجاد اشکال کوچک و اشکال بزرگتر از یک اصل، به چیزی سوای همان اصل احتیاج نداریم، از ماده ساده و اجسام بسیط می‌توانیم بی‌نهایت اشکال به وجود آوریم که همه آن‌ها از ابعاد سه‌گانه به وجود آمده باشند و فقط با یکدیگر اختلاف بعدی و حدودی داشته باشند.

خطوط مختلف در یک جسم بسیط و از ماده ساده، کوتاهی و بلندی، سطوح مختلف، همین‌طور مکعب‌ها و دایره‌ها و کرات، همه این‌ها از صفر تا بی‌نهایت، از یک اصل قابل پیدایش می‌باشند. برای ایجاد شکل و محدودیت در یک اصل به چیزی سوای همان اصل احتیاج نداریم. بنابراین، از طریق اختلاف اشکال و ابعاد نمی‌توانیم اصول و حقایق مختلف کشف کنیم.

قسم دوم، اختلاف رنگ‌ها و اختلاف شکل‌هایی که از رنگ‌های مختلف و متفاوت به وجود می‌آید. مشاهده می‌کنیم همان‌طور که اشیاء عالم از نظر حجم و ابعاد با یکدیگر اختلاف دارند، از نظر رنگ و شکل هم با یکدیگر اختلاف پیدا کرده‌اند، مانند دو جسم سفید و سیاه و یا دو برگ سبز و سرخ و یا زرد و بنفش و امثال این‌ها.

اختلاف دو جسم با یکدیگر از نظر رنگ نمی‌تواند از یک مبدأ و یک منشأ به وجود آید، زیرا اصلی که از آن جسم به وجود آمده اگر در ذات خود سفید است، نمی‌تواند در اشکال مختلف سفیدی خود را رها سازد، همان‌طور که نمی‌تواند حدود خود را رها کند. در این صورت، پیدایش سیاهی یا رنگ‌های دیگر در اجسام، ممتنع و محال خواهد بود، زیرا می‌گوییم جسم به دلیل جسمانیت و مادیت و به دلیل خود، سفید است. در اینجا می‌پرسیم پس سیاهی و رنگ‌های دیگر از کجا پیدا شده‌اند و در جای خود ثابت شده و بعداً نیز ثابت خواهد شد که اختلاف هندسی اشیاء با یکدیگر و اختلاف شکل آن‌ها نمی‌تواند به جز یک خاصیت ذاتی در اصل و حقیقت آن‌ها به وجود آید، یعنی اگر جسم در ذات خود سفید یا سیاه است، نمی‌توانیم با اختلاف هندسی، رنگ دیگری در آن به وجود آوریم مگر اینکه آن رنگ هم منشأ جداگانه‌ای داشته باشد که از ترکیب آن با جسمی که فاقد رنگ نامبرده است، رنگ تازه و جداگانه به وجود آید. پس می‌گوییم سفیدی و سیاهی از یک اصل قابل پیدایش نیست و اکنون که ما در طبیعت با جسم سفید و سیاه روبرو می‌شویم، از اینجا کشف می‌کنیم که دو اصل در طبیعت وجود دارد که از یکی سیاهی و از دیگری سفیدی به وجود می‌آید، همین‌طور رنگ‌های دیگر مانند سرخی و سبزی و زردی و بنفش و غیره.

ما اگر در طبیعت بتوانیم از ترکیب سفیدی و سیاهی و سرخی و سبزی رنگ دیگر به وجود آوریم، از همین دو اصل می‌توانیم تا بی‌نهایت انواع رنگ‌ها را به وجود آوریم، ولیکن همان مسئله گذشته مطرح می‌شود که هرگز شیئی نمی‌تواند برخلاف حقیقت ذاتی خود جلوه و ظهور داشته باشد. از ترکیب سیاهی و سفیدی، رنگ‌های آبی و کبودی و شیری و امثال آن قابل ظهور است، ولیکن زردی و سرخی و سبزی قابل ظهور نیست. وقتی سفیدی با سیاهی مخلوط می‌شود، در نتیجه اختلاط، تعدادی از رنگ سفید ضعف پیدا می‌کند و سفیدی در مراحل نازل‌تر قرار می‌گیرد، همین‌طور مقداری از رنگ سیاهی هم در مراتب ضعیف‌تر قرار می‌گیرد و در نتیجه حالتی بین سیاهی و سفیدی به وجود می‌آید، از سفید ضعیف‌تر و همچنین از سیاه ضعیف‌تر که آن‌ها را کبودی، آبی، نقره‌ای و امثال آن می‌نامند (رنگ‌ها و شکل‌هایی که در تجزیه بتوانیم آن‌ها را به دو اصل برگردانیم). ولیکن رنگ سبز و مخصوصاً سبز پررنگ از اصلی که سفید و یا سیاه است قابل پیدایش نیست. پس اگر به اجسامی برخورد کردیم که یکی از آن‌ها سفید و دیگری



سیاه و آن دیگر سبز باشد، در اینجا قضاوت می‌کنیم که سه اصل در طبیعت وجود داشته که منشأ پیدایش رنگ‌های سه‌گانه شده است. در این موقع به رنگ‌های دیگری مانند سرخی و زردی برخورد می‌کنیم. در اینجا می‌گوییم آیا از ترکیب رنگ‌های سه‌گانه با یکدیگر امکان پیدایش رنگ سرخ و یا زرد وجود دارد یا خیر؟ وقتی سبز و سفید و سیاه را با یکدیگر مخلوط کنند، از اختلاط آن‌ها رنگی به وجود می‌آید که مرحله ضعیف‌تر و نازل‌تر سبز و سفید و سیاه می‌شود و آنچه مسلم است پیدایش رنگ زرد و سرخ از رنگ‌های نامبرده بالا ممکن نخواهد شد. پس اگر در طبیعت بجز سیاه و سرخ و سفید و سبز با رنگ دیگری روبرو شدیم، مجبوریم برای هریک از آن‌ها، رنگی از اختلاط رنگ‌های چهارگانه نامبرده به وجود آوریم. ولی نمی‌توانیم رنگ زرد به وجود آوریم، زیرا این رنگ در ذات و طبیعت هیچ یک از رنگ‌های نامبرده وجود ندارد تا در ترکیبات آن قابل بروز و ظهور باشد. از اختلاط سفیدی با سیاهی، آبی و کبودی و از اختلاط زردی با سبزی، آبی پررنگ و از اختلاط زردی و سرخی، رنگ‌های آجری و پرتقالی و غیره به وجود می‌آید. ما می‌توانیم کلیه رنگ‌هایی که در طبیعت وجود دارد را به اصول پنجگانه مذکور برگردانیم، ولیکن هیچ یک از رنگ‌های پنجگانه را نمی‌توانیم به رنگ دیگری برگشت دهیم.

اکنون پنج رقم جسمی را که هر کدام به رنگ مخصوصی رنگین است مانند جسم سیاه و جسم سفید و زرد و سبز و سرخ با یکدیگر مقایسه کنیم تا اینکه جهت اشتراک و اختلاف آن‌ها را پیدا کنیم. پس از به دست آوردن جهت اشتراک می‌گوییم آنچه مایه اشتراک است، یک اصل و یک حقیقت بیشتر نیست و آنچه مایه اختلاف است، از اصول متعدد به وجود آمده است.

مشاهده می‌کنیم که اجسام پنجگانه نامبرده، همه در جسمانیت و مادیت مشترک‌اند ولیکن از نظر رنگ با یکدیگر اختلاف دارند. جهت جسمانیت آن‌ها یک حقیقت بیشتر نیست. همه آن‌ها جسم و بین ابعاد سه‌گانه، محدود و محصور می‌باشند. هر کدام از اجسام نامبرده، از نظر جسمانیت و مادیت، قابل تبدیل به یکدیگر می‌باشد ولیکن از نظر رنگ قابل تبدیل نیستند. در اینجا قضاوت می‌کنیم که از نظر جسمانیت، یک حقیقت و از نظر رنگ، حقایق مختلف می‌باشند.

در اینجا با عمل فکری و یا تکنیک صنعتی، هریک از رنگ‌های نامبرده را از جسمی که به آن رنگ رنگین شده، استخراج می‌کنیم تا پس از استخراج ببینیم جسم به چه حالی برمی‌گردد. اگر بعد از استخراج رنگ، جسم در یک حال معین قرار گرفت چنان حالی که استخراج آن از جسم، قابل فرض و قابل وقوع نیست، با این عمل می‌توانیم رنگ اصلی و رنگ عارض جسم را پیدا کنیم و بعد از پیدا کردن رنگ اصلی و رنگ عارضی قضاوت می‌کنیم که رنگ اصلی جسم، به دلیل جسمانیت و رنگ عارضی آن‌ها، به دلیلی خارج از جسمانیت به وجود آمده است. برای انجام این عمل یعنی استخراج رنگ‌ها از جسمانیت، بهتر این است که به تابش نور متوسل شویم، زیرا نور و رنگ یک حقیقت بیشتر نیست. از نورها، رنگ و از رنگ‌ها، نور به وجود می‌آید. می‌توانیم با روشن کردن چراغ‌ها با نور مختلف در یک سطح معین، کیفیت پیدایش رنگ‌ها را به دست آوریم. ابتدا بایستی جسمی پیدا کنیم که در ذات خود فاقد رنگ باشد. می‌بینیم پیدایش چنین جسمی محال است، زیرا اگرچه جسم در ذات خود تاریک و سیاه می‌باشد، لیکن همان تاریکی و سیاهی که در واقع بی‌رنگی می‌باشد، در مقابل رنگ‌های دیگر، رنگ نمایش می‌دهد، ولی در عین حال می‌توانیم از همین جا راهی برای پیدایش حقیقت رنگ‌های مختلف پیدا کنیم و یا از ترکیب آن رنگ‌ها، راه پیدایش انواع رنگ‌ها را به دست آوریم. در اینجا صفحه سفیدی را انتخاب می‌کنیم و آن را در مقابل تابش نور سفید از چراغ سفید قرار می‌دهیم. بدیهی است که با تابش یک چنین نوری به صفحه سفید، هرچه بیشتر جلوه رنگ سفید زیاد می‌شود. چون رنگ سفید از جنس نور سفید است، تابش رنگ سفید بیشتر می‌شود. در همین موقع، صفحه سفید را در مقابل تابش نور زرد قرار می‌دهیم. بدیهی است که نور زرد و سفید با یکدیگر مخلوط می‌شوند و صفحه سفید، رنگ دیگری سوای رنگ اول پیدا می‌کند. در این موقع می‌توانیم قضاوت کنیم که رنگی که به وجود آمده ترکیبی است از دو سوم نور سفید و یک سوم نور زرد، زیرا یک سوم آن مربوط به صفحه سفید و یک سوم دیگر مربوط به نور سفید و یک سوم بقیه، مربوط به نور زرد است. از اختلاط این دو نور، رنگ جداگانه‌ای به وجود می‌آید که مرحله ضعیف‌تر نور سفید و زرد است و باز در همین موقع اگر صفحه را در مقابل تابش نور سرخ قرار دهیم، رنگی پیدا می‌شود که شباهت به رنگ خالص سفید و زرد ندارد. همین‌طور در مقابل تابش نور سبز، از اختلاط انوار چهارگانه، رنگ‌های مخصوصی به وجود می‌آید. در

اینجا می‌توانیم قضاوت کنیم که از ترکیب انوار چهارگانه با یکدیگر و با تاریکی و سیاهی، تا بی‌نهایت از نظر مراتب رنگ‌ها می‌توانیم انواع رنگ و همراه آن، انواع شکل به وجود آوریم.

در اینجا لازم است توضیحی درباره قضاوت کسانی که می‌گویند رنگ‌ها و نورها یک حقیقت بیشتر نیستند و این رنگ‌های متفاوت، مراتب نور حقیقی و نور واقعی می‌باشد ایراد نماییم. به طور کلی بایستی بگوییم که یک حقیقت در مراحل مختلف قوی و ضعیف، نمی‌تواند خود را برخلاف همان حقیقتی که هست جلوه دهد، زیرا مراتب ضعیف و قوی از نوع حدود و ابعاد است. حدود و ابعاد چیزی نیستند که بتوانند شیئی محدود را برخلاف آنچه هست جلوه دهند. مثلاً شما یک جسم متحرک را در نظر بگیرید. حرکت آن جسم را از ثانیه‌ای صد میلیارد کیلومتر تا یک کیلومتر و یک متر در نظر بگیرید. در اینجا شیئی متحرک یک حقیقت بیش نیست که در مراتب مختلف حرکت قرار می‌گیرد. هیچ یک از این مراتب نمی‌تواند شیئی متحرک را برخلاف آنچه که هست جلوه دهد، بلکه در تمام مراتب، جسم متحرکی دیده می‌شود، خواه کوچک باشد و خواه بزرگ. همین‌طور آب دریاها را به صورت‌ها و ظرف‌های مختلفی درآورد. از دریا تا بخار اگر بتوانید مولکول‌های آبی که به صورت بخار متصاعد شده به همان حالتی که هست ببینید، خواهید دید که اختلاف مراتب نمی‌تواند آب را برخلاف حقیقتی که هست جلوه دهد.

شما در خلأ کامل که خالی از ماده و نور دیگری باشد چراغی را به نور و رنگ معینی روشن کنید. (مثلاً چراغ سبز یا سرخ) آن چراغ را ابتدا در حد کامل نورانیت قرار دهید. خواهید دید که تمام محیط تابش به نور سرخ یا سبز، روشن است. سپس آن چراغ را تا مرحله بسیار ضعیفی تنزل دهید، مثلاً از یکصد شمعی به یک شمع. خواهید دید که نور چراغ در مراتب مختلف قوی و ضعیف نمی‌تواند برخلاف حقیقت خود جلوه کند. اگر نور در تابش قوی‌تر، سفید و در تابش ضعیف‌تر، سرخ باشد، بایستی چراغ قرمز بسیار قوی، به نور سفید جلوه کند و در مراحل ضعیف‌تر، سبز یا زرد و یا نور دیگری شده و در آخر به سرخی و سیاهی گراید و اینکه چنین نیست بلکه در تمام مراتب، حقیقت و واقعیت خود را حفظ می‌کند.

دانشمندان، نور را عبارت از امواج می‌دانند و می‌گویند امواج نور در ثانیه اگر در حد بسیار قوی مثلا چندین میلیون موج قرار گیرد، به رنگ و نور سفید جلوه می‌کند و چون امواج ضعیف‌تر گردد، نورها و رنگ‌های ضعیف‌تر مانند سبز و زرد و سرخ به وجود می‌آید. ضعیف‌ترین امواج نوری، نور قرمز است که در اثر ضعف موجی خود به سبزی می‌گراییده است. اولاً این فرض که نور آیا فقط موج است یا اصلی است که در مرکز تابش خود، موج به وجود می‌آورد، بحثی است جداگانه. موج در واقع عَرَض است و عَرَض بدون جوهر قابل بروز نیست. این قضاوت صحیح نیست که نور موج باشد. بلکه لازم است بدانیم چه حقیقتی است که موج نوری به وجود می‌آورد، در اهتزاز و جنبش و یا انعکاس قرار می‌گیرد و ما موج و انعکاس آن را کشف می‌کنیم و نام آن را نور می‌گذاریم. آنچه به صورت عرض و در لباس حدود و مراتب جلوه می‌کند را نمی‌توان حمل به حقیقت کرد و نمی‌توان گفت حقیقت همان است که در لباس عرض جلوه نموده است. مثلا شما جسمی را از دور در حال حرکت سریع مشاهده می‌کنید. در اینجا نمی‌توانید بگویید حقیقت آن جسم همان حرکت است و اگر از شما بپرسند جسم در ذات خود چیست، جواب دهید جسم عبارت است از حرکت یک میلیون کیلومتر در یک ثانیه. البته جواب شما درست نیست، زیرا در اینجا حرکت، عَرَض است و جسمی که حرکت به وجود آورده غیر از حرکتی است که مقابل چشم شما جلوه نموده است. ما اکنون در عالم طبیعت حقایق را در لباس عرض و حرکت کشف می‌کنیم و بایستی بدانیم که تعریفاتی که از کشفیات خود داریم عین واقعیت و حقیقت نیست. در اینجا برای بیان حقیقت انوار و رنگ‌ها لازم است حدیثی از مولای متقیان امیر مؤمنان و حدیث دیگری از امام صادق (ع) ایراد کنیم.

#### احادیثی در مورد کیفیت رنگ

حدیث اول در کتاب «بصائر الدرجات» در تفسیر عرش: یک نفر یهودی خدمت امام (ع) عرض می‌کند که از کتاب شما آن‌طور استفاده کرده‌ام که چند نفر خدای شما را به دوش برداشته‌اند و او را از جایی به جایی می‌برند. آیا می‌شود که خالق آسمان‌ها و زمین‌ها محمول باشد و برای خود حاملی انتخاب کند؟ حضرت در جواب یهودی می‌فرماید: از کجا چنین استنباطی نموده‌ای و چگونه چنین صفتی برای خدا پیدا کرده‌ای؟

عرض کرد از کتاب شما می‌گوییم، در آنجا که خدا می‌گوید: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*<sup>۳۵</sup> و جای دیگری می‌گوید: *وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ*<sup>۳۶</sup> خدا روی عرش قرار گرفته و هشت نفر عرش خدا را روی سر خلائق از جایی به جایی می‌برند. یهودی می‌گوید: این دو آیه دلالت می‌کند بر اینکه خدا محمول است و فرشتگان او را روی سر خلائق حمل می‌کنند. حضرت در جواب می‌فرماید: اگر بدانی عرش خدا چیست، خواهی دانست که خدا هرگز محمول واقع نمی‌شود بلکه او نگهدارنده آسمان‌ها و زمین‌هاست و از این نگهداری ذره‌ای در خود خستگی و سنگینی احساس نمی‌کند. عرش خدا نور است، جسم و ماده نیست که پایه و حدودی داشته باشد. عرش از چهار نور به وجود آمده و آن انوار مبدأ کمالات و تحولات همه اجسام است. اول نور سفید که از آن نور، سفیدی‌ها به وجود آمده. دوم نور سبز که از آن هم رنگ‌های سبز در اجسام پیدا شده. سوم نور زرد که از آن، زردی‌ها در عالم پدید آمده است. چهارم نور سرخ که از آن هم سرخ‌ها به وجود آمده. حیات و نور و نیرو و علم و دانش در اجسام، همه و همه از نور پیدا می‌شوند و چون نور عرش در ذات خود، مجرد بوده و برای انسان قابل تصرف و تسلط نیست، خداوند استیلا و تسلط بر نور عرش را به خود اختصاص داده و معنای استیلا و استواری بر عرش، یعنی حاکمیت و تسلط بر رنگ‌ها و نورها و حیات و نیروها که در اجسام به وجود آمده است. در این حدیث شریف، مولای متقیان انوار را مستقل و جدا از یکدیگر می‌شناسد و می‌فرماید رنگ‌ها و شکل‌ها در اجسام، همه جا از تعلق انوار اربعه در اجسام به وجود می‌آیند.

بنابراین، آنچه از رنگ و نور در جسم و عالم اجسام مشاهده می‌شود عَرَض است که از تعلق نور خالص به جسم پیدا شده. ما نور و حیات را بعد از تعلق به ماده کشف می‌کنیم و بر مبنای کشف خود که همان حالت تعلق باشد، نور و حیات را تعریف می‌کنیم. چون منشأ تعریف ما حالت تعلق نور و حیات به جسم است، نمی‌تواند مطابق با واقعیت نور و حیات باشد. از این رو نمی‌توانیم تعریفات خود را مطابق با واقعیات و

۳۵. سوره طه، آیه ۵.

۳۶. سوره حاقه، آیه ۱۷.

حقایق بدانیم مگر اینکه حالتی در ما به وجود آید که بتوانیم آن واقعیات را از نزدیک ببینیم و بشناسیم.

حدیث دوم از امام صادق (ع) از کتاب کافی است که آن حضرت با بیانی دیگر، انوار عرش را به صورت حروف و اسماء اعظم ذکر می‌کند و می‌فرماید: خداوند اسماء خود را از ترکیب حروف به وجود آورده و آن حروف و اسماء، الفاظ نیستند که بر نطق جاری شوند، با زبان و بیان ظاهر گردند. آن حروف و اسماء در ذات خود شخص‌اند ولی مُجَسَّد و مُجَسَّم نیستند. رنگ‌اند ولی رنگ‌آمیزی نشده‌اند. در ذات خود چهار کلمه‌اند که در داخل وجود یکدیگر قرار گرفته‌اند بدون اینکه برابر یا در کنار یکدیگر باشند و نمی‌توان از وضع وجود آن‌ها قبل و بعدی به دست آورد. فوق حدود و ابعادند، قطر و ابعاد از ذات آن‌ها به دور شده است. تنها جمله‌ای که این دو حدیث را به یکدیگر مربوط می‌کند کلمه رنگ است که امام صادق (ع) می‌فرماید: آن حروف رنگ‌اند و رنگ‌آمیزی نشده‌اند. در بیان امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: از نور عرش سرخی‌ها و زردی‌ها و سفیدی‌ها و سبزی‌ها به وجود آمده. بدیهی است که آنچه ما از الوان مشاهده می‌کنیم رنگ خالصی نیستند بلکه اجسامی هستند که در طبیعت رنگ‌آمیزی شده‌اند. پس گل سرخ و برگ سبز هر دو رنگ‌آمیزی شده‌اند. در اینجا می‌پرسیم رنگ چیست که طبیعت با آن رنگین شده، زیرا به اصطلاح عربی، اجسام رنگین، مصنوعات‌اند، یعنی رنگ‌آمیزی شده‌اند. ابتدا بایستی رنگی باشد تا جسمی با آن صباغی و رنگ‌آمیزی شود. رنگ چیست که جسم با آن رنگین می‌شود؟ در بیان امام صادق (ع) در تعریف رنگ می‌گوید: لَوْنٌ غَيْرَ مَصْبُوعٍ، یعنی آن حروف خودشان رنگ‌اند نه رنگ‌آمیزی. پس با همان حروف که رنگ خالص می‌باشند، اجسام طبیعت رنگ‌آمیزی می‌شوند. در آن رنگ خالص، همان نور عرش است که مولا علی (ع) می‌فرماید: اجسام سرخ و سبز در اثر رنگ‌آمیزی با نور عرش پیدا شده‌اند. بنابراین، این دو حدیث از دو امام بزرگوار، رنگ و نور را مستقل و جدا از ماده می‌شناسند.

همین‌طور از نظر بررسی اختلاف ذاتی و اختلاف صوری بر مبنای مطالب گذشته، روشن می‌شود که پیدایش هر مخلوقی مولود ترکیب دو اصل با یکدیگر است. روشن است که گل سرخ و گل سفید با هم اختلاف ذاتی دارند. هر دو در جسم و ماده مشترک‌اند و از نظر رنگی که با آن رنگ‌آمیزی شده‌اند متفاوت‌اند. رنگی که سفیدی به

وجود آورده، با رنگی که سرخی به وجود آورده، با ماده‌ای که با این دو رنگ آمیخته شده است، اصول مختلف و متفاوت هستند. بر مبنای بررسی اختلاف رنگ‌ها می‌توانیم اصول اولیه‌ی اشیاء را بالغ به شش اصل بشماریم و بشناسیم که از ترکیب این اصول با یکدیگر، این همه انواع و اشکال به وجود آمده است.

#### معرفی اصول ششگانه خلقت

اول: اصل ماده:

از آن، پیکره و جسم موجودات عالم به وجود می‌آید. تمام اجسام عالم، لطیف یا کثیف، بزرگ یا کوچک، همه و همه در اصل جسمیت و مادیت مشترک‌اند که یک تعریف اساسی برای جسم و خواص ذاتی آن، شامل حال همه‌ی اجسام و موجودات عالم می‌شود. در تعریف جسم و ماده می‌گوییم شیئی قابل لمس و احساس، محصور بین ابعاد ثلاثه (طول و عرض و ارتفاع) است. این تعریف برای جسم، جامع افراد و مانع اغیار است، زیرا هر جا ماده و جسمی به وجود آید، از اتم‌ها تا کهکشان‌ها، از خاک و سنگ کثیف تا هوا و گاز لطیف، همه‌ی این‌ها قابل لمس و قابل احساس‌اند و هم محصور بین ابعاد ثلاثه می‌باشند. هر چیزی که فاقد این سه خاصیت باشد، از نوع اجناس و مواد عالم نیست. مثلاً عقل و روح و یا علم و اراده، قابل لمس و قابل احساس نیست. نمی‌توانیم با اسباب و ابزارهای که در اختیار داریم از جنس جسم و ماده، با عقل و روح تماس بگیریم و از این تماس، احساس پیدا کنیم. همین‌طور نمی‌توانیم روی نور و روشنایی در خلأ کامل دست بگذاریم و در آن، سردی یا گرمی و یا نرمی و درستی احساس کنیم. از این رو، تعریف بالا، به عقل و روح و یا به وجود فرشته و وجود خدا قابل تطبیق نمی‌باشد و از طرف دیگر، جسمی یافت نمی‌شود که بتوانیم آن را از تعریف بالا خارج سازیم.

دوم: اصل نور و نیرو و یا اصل رنگ و حیات

در تعریف این اصول بایستی بگوییم شیئی مجرد از ماده و غیر قابل احساس و غیر محصور بین ابعاد سه‌گانه. در بیان امام صادق (ع) هم در تعریف اصول الوان اربعه می‌فرماید: لون در حقیقت خود اصلی است فوق حدود و فوق ابعاد. تحت این جمله (مَنْفِيَّ عَنْهُ الْأَقْطَارُ وَ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ) حدود از آن نفی شده، قطر از حقیقت آن به دور افتاده. چیزی که فاقد حدود و ابعاد باشد، فوق حدود و ابعاد شناخته می‌شود و در ذات

خود نامتناهی است. از این رو، نور و نیرو که حقیقت رنگ و حیات است، در ذات خود قابل لمس و احساس نبوده و ابعادپذیر نمی‌باشد.

ترکیب موجودات عالم از این دو اصل، واضح و روشن است، زیرا اگر در عالم سوای اصل ماده چیزی وجود نداشت، از اصل ماده به جز اختلاف مراتب و اختلاف حدود پیدا نمی‌شد. از اصل ماده فقط می‌توانیم اجسام مختلف با ابعاد متفاوت به وجود آوریم و حتی پیدایش جسم بدون رنگ و خاصیت از ماده بسیط و واحد، محال و ممتنع باشد، زیرا ذرات ماده که ذاتا حالت انفصالی دارند، اتصال آن‌ها به یکدیگر بدون نیرو و جاذبه‌ای که آن‌ها را به یکدیگر متصل و مربوط سازد، محال خواهد بود. یعنی ماده به دلیل خود قابل اتصال و اصطکاک نیست و موادی که از آن اجسام بوجود می‌آیند بایستی به یکدیگر متصل و در یکدیگر ادغام شده باشد. از این رو، از اصل ماده، بدون مداخله نیرویی خارج از آن، پیدایش اجزاء متصله به یکدیگر محال است. بنابراین، پیدایش شکل‌ها و انواع مختلف موجودات، برهانی کامل بر اصول دیگری سوای اصل ماده و جسم می‌باشد. اصل نور و نیرو در ذات خود مشتمل بر چهار اصل است که این اصول چهارگانه از نظر ایجاد رنگ و نور، با یکدیگر متفاوت و از نظر ایجاد نیرو و حیات، با یکدیگر مشترک‌اند، یعنی هریک از اصول چهارگانه نور، در مبدأ تابش خود، منشأ حیات و نیرو می‌شوند و از شعاع خود، رنگ و نور مخصوصی هم به وجود می‌آورند. از این رو، اصلی که با آن، حیات و نیروی ماده و اجسام عالم به وجود می‌آید، در ذات خود و از نظر رنگ و نوری که ظاهر می‌سازد چهار اصل است و این چهار اصل، مبدأ پیدایش انواع شکل‌ها و رنگ‌ها می‌باشد.

اول: اصل نور زرد که در مبدأ تابش خود، روشنائی زرد رنگ به وجود می‌آورد. در حدیث مولا (ع) تحت این جمله معرفی می‌شود: **نُورٍ أَصْفَرٍ مِنْهُ أَصْفَرَتِ الصُّفْرَةُ**،<sup>۳۷</sup> نور زرد که از آن زردی‌ها به وجود می‌آید.

دوم: اصل نور سرخ که آن هم در مرکز تابش خود، روشنائی سرخ و رنگ سرخ به وجود می‌آورد و در حدیث مولا (ع) تحت این جمله معرفی می‌شود: **نُورٍ أَحْمَرَ مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحُمْرَةُ**، نور سرخ که از آن، اجسام عالم رنگ سرخی پیدا می‌کند.

۳۷. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَلْوَانٍ أَرْبَعَةٍ نُورٍ أَحْمَرَ مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحُمْرَةُ وَ نُورٍ أَصْفَرَ مِنْهُ أَصْفَرَتِ الصُّفْرَةُ وَ نُورٍ أَضْفَرَ مِنْهُ

أَصْفَرَتِ الصُّفْرَةُ وَ نُورٍ أَيْضَ مِنْهُ أَيْضَ الْبَيْضُ. اصول کافی، ج ۱، باب عرش و کرسی، ص ۱۲۹.



سوم: اصل نور سفید که از آن، روشنایی سفید و سفیدی‌ها به وجود می‌آید و در حدیث مولا (ع) تحت این جمله معرفی شده است: نُورٌ أبيضٌ مِنْهُ أبيضُ البياض، نور سفید که از آن، روشنایی و رنگ‌های سفید پیدا می‌شود.

چهارم: اصل نور سبز که از آن، روشنایی و رنگ‌های سبز پیدا می‌شود و در حدیث مولا (ع) تحت این جمله معرفی شده است: نُورٌ أخضرٌ مِنْهُ أخضرَتِ الخضرة، نور سبز که از آن، روشنایی و رنگ‌های سبز پیدا می‌شود.

همه این نورها و رنگ‌ها در حدیث امام صادق (ع) تحت جمله: لَوْ نُورٌ عَيْرٌ مَضْبُوعٌ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ<sup>۳۸</sup>، یعنی اصول اولیه، رنگ خالص اند پیش از آنکه چیزی به آن‌ها رنگ‌آمیزی شده باشد و آن اصول در ذات خود، یک اصل کامل از چهار جزء داخل یکدیگر است که هریک از آن چهار اصل، در داخل وجود دیگری قرار گرفته و نسبت به یکدیگر قبلیت و بعدیت و محدودیت ندارند. این چهار اصل نور با اصل ماده، پنج اصل است که از ترکیب آن، موجودات عالم به وجود می‌آیند. اصول پنجگانه بالا، در ذات خود، پیش از ترکیب، فاقد اثر و خاصیت‌اند و بعد از ترکیب آن‌ها با ماده و با یکدیگر، این همه خاصیت و آثار پیدا می‌شود و تا بی‌نهایت بالا می‌رود.

منشأ سوم اختلافات، اختلافات وجودی و عدمی اشیاء با یکدیگر است که پیدایش این اختلاف هم برهانی کامل بر اصول متعدد خلقت و آفرینش است.

در گذشته بیان شد که اختلاف دو شیئی با یکدیگر، یا از نظر مراتب و صورت است مانند اختلاف جسم بزرگ با جسم کوچک و اختلاف قطره و دریا و یا اینکه اختلاف آن دو، مربوط به این است که هر کدام به سرمایه‌ای مجهز است غیر از سرمایه شیئی دیگر، مانند اختلاف دو جسم سرخ و سفید و اختلاف دو جسم زنده و قوی. دو جسم سرخ و سفید از این جهت با هم اختلاف پیدا کرده‌اند که جسم سفید به نور سفید رنگ‌آمیزی شده و جسم سرخ به نور سرخ، پس هر کدام سرمایه‌ای سوای سرمایه دیگری دارند. همین‌طور اگر نیروی حیات را از نیروی قوه جدا بدانیم، ممکن است جسم زنده، فاقد نیرو و جسم نیرومند، فاقد حیات باشد. در اینجا این دو جسم هر کدام

به سرمایه مخصوصی مجهزند و گاهی اختلاف دو شیئی با یکدیگر، اختلاف تناقضی یعنی اختلاف وجود و عدم است، مانند جسم زنده و جسم مرده و یا جسم نورانی و جسم ظلمانی. اختلاف این دو جسم با یکدیگر از این جهت است که جسم زنده، واجد حیات و جسم مرده، فاقد آن است. همین‌طور اختلاف ساکن و متحرک، ساکن فاقد نیروی حرکت و متحرک واجد نیروی حرکت است.

اصل ششم: نور بنفش است که تجزیه نور، آن را نشان می‌دهد و یا در شعاع نور خورشید و انوار دیگر نمودار است که از آن رنگ‌های بنفش پیدا می‌شود و باز از اختلاط این انوار با ماده سیاه، رنگ‌های دیگر، که در کتاب مبادی آفرینش نوشته شده است. با این حساب شش اصل در خلقت، مبدأ پیدایش مخلوقات شده است:

۱. اصل ماده
۲. اصل نور سفید
۳. اصل نور سرخ
۴. اصل نور زرد
۵. اصل نور سبز
۶. اصل نور بنفش
۷. اصل هفتم که آفریننده این اصول است ذات مقدس خداوند است.

الحمد لله اولاً و آخراً - محمد علی صالح غفاری

# فهرست کلیه آثار استاد که از آدرس زیر قابل دریافت است

www.salehghaffari.com

## الف) تفسیر سوره‌های

۱ - حمد	۱۵ - حجرات	۲۹ - انشقاق
۲ - بقره	۱۶ - قاف	۳۰ - طارق
۳ - نساء	۱۷ - ذاریات	۳۱ - اعلی
۴ - انعام	۱۸ - طور	۳۲ - غاشیه
۵ - اسری (در سه جلد)	۱۹ - نجم	۳۳ - فجر
۶ - کهف	۲۰ - الرحمن	۳۴ - بلد
۷ - مریم	۲۱ - واقعه	۳۵ - قدر (سرنوشت شما)
۸ - طه	۲۲ - مجادله	۳۶ - قارعه
۹ - نور (شمع زندگی)	۲۳ - حشر	۳۷ - عصر
۱۰ - قصص	۲۴ - تحریم	۳۸ - کوثر
۱۱ - یاسین	۲۵ - معارج	۳۹ - توحید (از دیدگاه علم)
۱۲ - جائیه	۲۶ - قیامت	۴۰ - فلق
۱۳ - احقاف	۲۷ - دهر (انسان نمونه)	۴۱ - ترجمه روان قرآن
۱۴ - تفسیر سوره فتح	۲۸ - تفسیر سوره انفطار	

## ب) تفاسیر قرآن به زبان عربی

۱ - قلم	۵ - نصر	۹ - تکویر
۲ - مزمل	۶ - تبت	۱۰ - قمر
۳ - مدثر	۷ - مائده	۱۱ - فرقان
۴ - علق	۸ - فلق و ناس (معوذتین)	۱۲ - نباء

## ج) شرح ادعیه

۱ - سحر	۵ - ندبه (در سه جلد)	۹ - مناجات شعبانیه
۲ - سمات	۶ - مکارم الاخلاق (مدینه فاضله)	۱۰ - خطبه اول صحیفه (عربی)
۳ - صباح	۷ - زیارت جامعه کبیره	
۴ - کمیل	۸ - زیارت وارث	

## د) کتابها

- ۱ - القیام و القیامه (عربی) ۱۰- شجره طوبی  
 ۲ - الکوثر (عربی) ۱۱ - شخصیت زهرا س و مریم ع  
 ۳ - اسرار حج ۱۲ - علم و عرفان  
 ۴ - اصلاح هدفها ۱۳ - مبادی آفرینش  
 ۵ - برهان معراج و شق القمر ۱۴ - اصول آفرینش و بدو خلقت  
 ۶ - تعلیم و تربیت ۱۵ - هندسه آفرینش  
 ۷ - تنزيل الکتاب ۱۶ - وجود و عدم  
 ۸ - خلقت عالم و آدم ۱۷ - غیب و شهود  
 ۹ - سیره ائمه ع ۱۸ - شرح خطبه اول نهج البلاغه
- ۱۹ - شرح خطبه اشباح  
 ۲۰ - آزادی ثمره آگاهی است  
 ۲۱ - کتاب حکمت  
 ۲۲ - حدیث آفرینش  
 ۲۳ - رساله اجتهادی امام زمان عج  
 ۲۴ - تفسیر و تاویل  
 ۲۵ - قرآن شناسی  
 ۲۶ - اصول علمی اجتهادی دین  
 ۲۷ - شرح خطبه حضرت زهرا س

## ه) مقالات

- ۱ - هشدار به جنگ افروزان هسته‌ای ۷ - شرح آیه نور در سوره نور  
 ۲ - اقتصاد اسلامی ۸ - وضعیت فکری و مکتبی ائمه اطهار  
 ۳ - تقدیر نامه حضرت مریم ۹ - هدایت الهی از طریق خواب  
 ۴ - شرح حدیث حدین ۱۰ - ولایت فقیه  
 ۵ - شرح حدیث کساء ۱۱ - رسالت اسلامی خدمتگزاران بشر  
 ۶ - اجتهاد در رؤیت هلال ماه ۱۲ - عدم تناهی احتیاجات انسان  
 ۱۳ - ارزش علم  
 ۱۴ - جن و شیطان  
 ۱۵ - ملک عظیم آل محمد ص  
 ۱۶ - شرح آیت الکرسی  
 ۱۷ - شرح خطبه شقشقیه  
 ۱۸ - رساله توحیدی دانشجو