

ترجمه و شرح

# بداية الحكمة

علامه سید محمد حسن عسکری

جلد اول

جلد دوم

جلد سوم

جلد چہارم

جلد پنجم



چاپ اول: ۱۳۷۴  
تاکنون ۲۴۰۰۰ نسخه از  
این اثر منتشر شده است

## ترجمه و شرح بداية الحكمة / ج ۴

• نویسنده: دکتر علی شیروانی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: نهم / ۱۳۸۸

• شمارگان: ۲۵۰۰ • بها: ۳۵۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- دفتر مرکزی: قم، خ شهیدا (صفائیه)، ص پ ۹۱۷ ۳۷۱۸۵، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵-۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۴۴۲۶
- فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهیدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشت)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهیدا، تلفن: ۷۷۳۹۲۰۰
- پخش پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه پامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳
- نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail: info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: [www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)

با قدردانی از همکاری که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: سیدرضا سجادی‌نژاد • سروراستار: ابوالفضل طریقه‌دار • ویراستار: محمداسماعیل انصاری • چکیده عربی: سهیله خانقی • چکیده انگلیسی: عبدالمجید مطوریان • فیبا: مصطفی محفوظی • مسئول واحد حروفنگاری، اصلاحات حروفنگاری و صفحه‌آرا: احمد مؤتمنی • حروفنگار: داود آوریده • کارشناس و کنترل نمونه‌خوانی: محمدجواد مصطفوی • نمونه‌خوانی: ابوالحسن مسیب‌نژاد، روح‌الله ماندگاری و محمدحسین مظفری • نظارت و کنترل آماده‌سازی: بیژن سهرابی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سیدرضا موسوی‌منش • کارشناس طراحی و گرافیک و طراح جلد: مسعود نجابتی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • اداره آماده‌سازی: حمید رضا تیموری • برنامه‌ریزی و کنترل تولید: امیر حسین مقدم‌منش • اداره چاپخانه: مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

رئیس مؤسسه  
مید محمد کاظم شمس

# فهرست مطالب

## بخش دوازدهم

### اثبات ذات، صفات و افعال واجب الوجود

- الفصل الأول: في اثبات ذاتِهِ تعالى ..... ١٥
- برهان صدیقین ..... ١٦
- توضیحی درباره صرف الشیء ..... ١٧
- نقد برهان یاد شده ..... ١٩
- یک نکته ..... ٢٠
- تتمیم برهان یاد شده ..... ٢١
- برهان وجوب و امکان ..... ٢٤
- دو تقریر دیگر از برهان وجوب و امکان ..... ٢٧
- الفصل الثانی: فی اثبات وحدانیته تعالى ..... ٢٩
- معنای توحید ..... ٢٩
- دلیل اول بر وحدانیت واجب الوجود ..... ٣١
- شرح وحدت حقّه از نگاه علامه رحمته ..... ٣٢

۳۶	..... دليل دوم
۳۷	..... شبهه ابن كمونه و پاسخ آن
۳۹	..... حاصل شبهه ابن كمونه
۴۰	..... پاسخ به شبهه
۴۱	..... يك نکته
۴۲	..... فروع وحدانيت واجب تعالى
۴۲	..... وجود واجب هيچ حدى ندارد
۴۵	..... واجب الوجود بسيط است
۴۵	..... نفى اجزای بالقوه از واجب تعالى
۴۶	..... نفى اجزای تحليلی از واجب تعالى

۴۸	..... الفصل الثالث: فى أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل
۴۹	..... راه اول برای اثبات توحید در خالقیت
۵۱	..... راه دوم
۵۲	..... تفاوت نتایج دو راه یاد شده
۵۴	..... شبهه ثنویه
۵۶	..... پاسخ افلاطون به شبهه ثنویه
۶۴	..... سخن ارسطو درباره شُرور
۶۶	..... عدم ناسازگاری میان کلام افلاطون و سخن ارسطو
۶۷	..... شُرور اختصاص به عالم ماده دارد
۶۸	..... شُرور عالم ماده از خیرات آن انفکاک ناپذیر است
۶۹	..... ایجاد عالم ماده مقتضای حکمت الهی است
۷۰	..... کلام علامه طباطبائی در اصول فلسفه

۷۲	الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها
۷۳	صفات ذاتی و فعلی
۷۵	نحوه صدق صفات فعلی برای ذات واجب تعالی
۷۶	اثبات اتصاف واجب تعالی به همه صفات کمال
۷۷	سخن قرآن درباره صفات کمالی خداوند
۸۰	صفت ثبوتی و سلبی
۸۲	کلامی از استاد مصباح در بیان صفات سلبی و ثبوتی
۸۳	اقسام صفات ثبوتی
۸۶	آرای مختلف در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی
۸۹	رأی صحیح در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی
۸۹	نقد سخن متکلمان
۹۱	بررسی و نقد دیدگاه اشاعره
۹۳	الف - نقد مدعا
۹۵	ب - نقد دلیل
۹۶	نقد و بررسی دیدگاه کرامیه
۹۸	نقد و بررسی دیدگاه معتزله
۱۰۰	الفصل الخامس: في علمه تعالى
۱۰۲	متکران علم واجب
۱۰۳	اثبات علم واجب به خود و به ماسوای خود
۱۰۴	چند نکته
۱۰۷	بررسی آرای گوناگون درباره علم واجب تعالی

۱۰۸	.....	رأى نخست
۱۰۹	.....	رأى دوم
۱۱۰	.....	رأى سوم
۱۱۳	.....	رأى چهارم
۱۱۶	.....	رأى پنجم
۱۲۰	.....	رأى ششم
۱۲۱	.....	رأى هفتم
۱۲۳	.....	رأى هشتم
۱۲۵	.....	رأى نهم
۱۲۷	.....	رأى دهم
۱۲۹	.....	توضیح بیشتر درباره دیدگاه حکمای مشا
۱۳۲	.....	امتیازات نظریه مشائیان
۱۳۲	.....	اشکالات نظریه مشائیان
۱۳۵	.....	<b>الفصل السادس: في قدرته تعالى</b>
۱۳۵	.....	تحلیل معنای قدرت
۱۳۷	.....	اثبات قدرت در واجب تعالی
۱۳۸	.....	شمول قدرت الهی نسبت به افعال اختیاری انسان
۱۴۰	.....	عدم تنافی میان اختیار انسان و عمومیت قدرت خداوند
۱۴۱	.....	نظریه اشاعره
۱۴۲	.....	نظریه معتزله
۱۴۳	.....	نظریه صحیح
۱۴۴	.....	یک نکته

- ۱۴۵ ..... عدم تنافی میان استناد فعل اختیاری به انسان و واجب تعالی
- ۱۴۷ ..... تعلق اراده و علم الهی به افعال انسان مستلزم جبری بودن آنها نیست
- ۱۵۱ ..... سخنی از استاد مطهری
- ۱۵۹ ..... معانی مختلف اختیار
- ۱۶۱ ..... الفصل السابع: في حياته تعالى
- ۱۶۲ ..... تحلیل مفهوم حیات
- ۱۶۳ ..... دو برهان بر اتصاف واجب تعالی به حیات
- ۱۶۴ ..... یک نکته
- ۱۶۵ ..... الفصل الثامن: في ارادته تعالى وكلامه
- ۱۶۵ ..... رأی مشهور حکما درباره اراده الهی
- ۱۶۷ ..... رأی برخی از حکما درباره کلام الهی
- ۱۷۳ ..... اراده به عنوان صفت فعل
- ۱۷۶ ..... کلام به عنوان صفت فعل
- ۱۷۷ ..... چند نکته
- ۱۷۹ ..... الفصل التاسع: في فعله تعالى وانقساماته
- ۱۸۱ ..... اشاره‌ای به تاریخچه بحث
- ۱۸۴ ..... ادله اثبات عالم مثال
- ۱۸۶ ..... ویژگی‌های عالم مثال
- ۱۸۸ ..... تبیین ارتباط میان عوالم سه گانه
- ۱۹۰ ..... مطلب اول

- مطلب دوم..... ۱۹۱
- مطلب سوم..... ۱۹۲
- سخنی از میزان..... ۱۹۳
- الفصل العاشر: فی العقل المفارق وكيفية..... ۱۹۶
- حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة..... ۱۹۶
- چرا نوع مجرد منحصر در فرد است..... ۱۹۹
- یک نکته..... ۲۰۱
- الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولية و أول ما يصدر منها..... ۲۰۲
- اثبات این که صادر نخستین، عقل است..... ۲۰۴
- محدودیت در قدرت الهی..... ۲۰۶
- ویژگی های عقل اول..... ۲۰۸
- تعداد عقول..... ۲۰۹
- الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضية..... ۲۱۱
- تبيين مثل افلاطوني..... ۲۱۲
- ویژگی های مثل یا ارباب انواع..... ۲۱۶
- نقد و بررسی ادله اثبات ارباب انواع - دليل اول..... ۲۱۸
- بررسی دليل اول..... ۲۲۰
- دليل دوم..... ۲۲۱
- دليل سوم..... ۲۲۵
- بررسی دليل سوم..... ۲۲۷



- ۲۲۹ ..... تقریر استاد مصباح از اشکال علامه
- ۲۳۱ ..... توضیحی بیشتر درباره قاعده امکان اشرف
- ۲۳۳ ..... الفصل الثالث عشر: فی المثال
- ۲۳۴ ..... آرا و نظرات درباره عالم مثال و عقول عرضی
- ۲۳۷ ..... الفصل الرابع عشر: فی العالم المادی
- ۲۳۹ ..... وحدت عالم مادی
- ۲۴۱ ..... اثبات وحدت عالم مادی
- ۲۴۳ ..... وحدت عالم مادی از دیدگاه علامه طباطبائی
- ۲۴۳ ..... بیان اول
- ۲۴۵ ..... غایت حرکت عالم مادی تجرد تام است
- ۲۴۷ ..... ربط متغیر به ثابت



بخش دوازدهم

اثبات ذات،  
صفات و افعال واجب الوجود



## في اثبات ذاتِهِ تعالى

حقيقة الوجود - التي هي أصيلة لا أصيلَ دونها، و صرفة لا يخالطها غيرها، لبطانِ الغير، فلا ثانی لها، كما تقدّم في المرحلة الأولى - واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و امتناع صدق نقيضه - و هو العدم - عليه؛ و وجوبها إمّا بالذاتِ او بالغير، لكنّ كونَ وجوبها بالغير خلفاً، إذ لا غيرَ هناك، و لا ثانی لها؛ فهي واجبة الوجود بالذاتِ.

### ترجمه

تنها حقیقت وجود است که اصیل است و هیچ امر دیگری در برابر آن بهره‌ای از اصالت ندارد. و نیز این حقیقت، خالص و ناب بوده، مخلوط با چیزی نیست، زیرا غیر او همه بچند و باطل؛ در نتیجه او ثانی ندارد - همان گونه که در بخش اول گذشت.<sup>۱</sup> حقیقت مذکور، واجب الوجود است. زیرا ثبوت شیء برای خودش ضروری است و انطباق نقيض شیء بر آن محال می‌باشد و نقيض حقیقت وجود عدم است. حال، وجوب این حقیقت یا ذاتی است و یا غیری. احتمال دوم خلاف فرض است،

چون غیرى در کار نیست و حقیقت هستی ثانی ندارد؛ در نتیجه این حقیقت، واجب الوجود بالذات می باشد.

## شرح و تفسیر

### برهان صدیقین

مؤلف علیه السلام در این فصل دو برهان برای اثبات وجود واجب الوجود بالذات - که همان ذات اقدس الله است - اقامه می کند. تفاوت اساسی و جوهری میان این دو برهان در آن است که برهان نخست، مبتنی بر اصالت وجود است و با تمسک به ویژگی های حقیقت وجود، وجوب آن حقیقت اثبات می شود، در حالی که برهان دوم، به وجود ماهیات ممکن توسل می جوید و آن را واسطه برای اثبات وجود واجب تعالی قرار می دهد.

برهان نخست<sup>۱</sup>، از مقدمات ذیل تشکیل می شود:

۱ - حقیقت وجود، امری اصیل است و بنابراین، واقعیت و تحقق، از آن همین حقیقت است، نه ماهیات که اموری اعتباری بوده و سرایی بیش نیستند.

۲ - حقیقت وجود صرف است و هیچ گونه خلیط و همراهی ندارد، زیرا بنا بر اصالت وجود، هر چه غیر از وجود در نظر گرفته شود، اعتباری و موهوم و پوچ و باطل می باشد؛ تنها و تنها حقیقت وجود است که واقعیت و هستی و تحقق دارد و ظرف خارج را پر کرده و منشأ اثر می باشد.

۳ - صرف الشیء تعدد بردار نیست و هرگز کثرت در آن راه نمی یابد: «صرف الشیء لایثنی ولایتکرر». بنابراین، حقیقت وجود تنها در صورتی می تواند متعدد و متکثر شود که حدود و قیودی به آن ضمیمه گردد و آن را محدود و مقید سازد و این با

۱. این برهان، به برهان صدیقین موسوم است و به صورت های گوناگونی تقریر شده است. برای آشنایی بیشتر با این برهان و سیر تطورات آن نک: شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد ششم.

صرافت آن حقیقت منافات دارد. پس مادام که حقیقت وجود، به عنوان صرف الوجود و محض الوجود و وجود ناب و سره از هر آمیزه و ضمیمه‌ای در نظر گرفته شود، امری واحد و یگانه خواهد بود و وحدت آن نیز از قبیل وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه حقیقی است که اساساً ثانی برای آن متصور نمی‌باشد.

۴- حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب الوجود است، زیرا ثبوت شیء برای خودش ضروری است. هر چیزی خودش بر خودش حمل می‌شود و خودش برای خودش ثابت می‌باشد؛ به دیگر سخن، هر چیزی خودش، خودش است. پس حقیقت وجود نیز خودش، خودش است و چون عدم، نقیض وجود است و هیچ‌گاه دو نقیض با هم بر یک شیء حمل نمی‌شوند؛ بنابراین، هرگز عدم بر وجود حمل نمی‌شود و امکان ندارد حقیقت وجود، معدوم باشد. امتناع عدم یک شیء، همان ضرورت وجود و وجوب وجود آن است. بنابراین، حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب الوجود است.

۵- وجوب حقیقت وجود، وجوب بالذات است، نه وجوب بالغیر، زیرا وجوب بالغیر در صورتی است که واقعیتی علاوه بر حقیقت وجود، تحقق داشته باشد که به آن حقیقت، وجوب و ضرورت بدهد، در حالی که بنابر مقدمات پیشین، هیچ واقعیت دیگر و هیچ فرد دومی برای حقیقت وجود نیست. آن چه هست تنها یک حقیقت بسیط و یگانه است و اگر این حقیقت، وجوب و ضرورت داشته باشد - که دارد - وجوبش بالذات می‌باشد.

بنابراین، حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است.

### توضیحی درباره صرف الشیء

برای فهم استدلال یاد شده لازم است توضیحی درباره واژه «صرف» و قاعده «صرف الشیء لایثنی» بیان شود.

«صرف» - به معنای خالص و محض - گاهی صفت ماهیت واقع می‌شود و گاهی وصف وجود. اگر «صرف» وصف ماهیت واقع شود؛ مثلاً گفته شود: سفیدی صرف، انسان صرف و مانند آن، در آن صورت مقصود از آن، ماهیت مطلق خواهد بود؛ یعنی ماهیتی که هیچ قیدی با آن در نظر گرفته نشده و هیچ ضمیمه‌ای همراه آن نیست. و معنای قاعده «صرف الشیء لایتثنی» این می‌شود که: هر ماهیتی که از همه عوارض مشخصه جدا شده باشد، امر واحد و یگانه خواهد بود. این وحدت، همان وحدت نوعی در انواع و وحدت جنسی در اجناس می‌باشد. فقط ماهیت مطلق در ظرف ذهن - از آن جهت که مفهوم است - به صرافت متصف می‌گردد، نه از آن جهت که دارای وجود ذهنی است، چراکه وجود ذهنی چنین ماهیت صرفی با تکثر تصورها و ذهن‌ها متکثر می‌شود. در واقع این صرافت، امری مفهومی بوده و ربطی به صرافت حقیقت وجود ندارد.

اما آن جا که «صرف» وصف وجود واقع می‌شود، خرد بر دو قسم است: نخست آن است که مقصود از صرافت وجود آن باشد که فقط به هستی عینی یک موجود نظر شود، بدون آن که خصوصیات و حدود و نقائص آن - که منشأ انتزاع ماهیات و سایر مفاهیم می‌گردد - لحاظ شود؛ مانند آن جا که نفس به وجود عینی خود توجه می‌کند، بدون آن که ویژگی‌هایی از قبیل علیت و معلولیت و مانند آن را لحاظ کند و یا به حدود آن، که منشأ انتزاع ماهیت نفس می‌شود، التفاتی داشته باشد. هر وجود عینی ای به این معنا، صرف است و حکم به عدم تکثر و تعدد نیز در مورد آن صادق است، اما بدین معنا که هیچ گاه دو وجود از همه جهات متمائل نخواهند بود و هر وجودی، از آن جهت که وجود است، امری مشخص و یگانه و غیر قابل کثرت و تعدد است؛ یعنی عین آن وجود و شخص آن وجود، دو یاسه تانمی‌شود.

و این همان معنای یگانگی است که در بحث «امتناع اعاده معدوم بعینه» توضیح آن گذشت. پرواضح است که مقصود از صرافت حقیقت وجود، در این جا، این معنای



صرافت نیست، زیرا تنها چیزی که از آن به دست می‌آید آن است که اگر دو یا چند وجود داشته باشیم، هریک از آنها ویژگی خاص خودش را دارد.

اما بخش دوم آن است که مقصود از صرافت وجود آن باشد که وجود به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن، مفهوم ماهوی و یا عدمی انتزاع کرد. این معنای صرافت با بساطت حقیقت وجود و عدم تناهی مطلق آن، ملازم می‌باشد و همین معنا در این جا مقصود است. و لذا مؤلف رحمته در *نهایة الحکمه*، پس از بیان برهانی که قریب به برهان مورد بحث است، در پاسخ به اعتراضی که بر آن برهان وارد شده است، می‌گوید:

اما حقیقت مرسل و مطلق وجود - که اصالت تنها از آن اوست و در نتیجه حدی نیست که آن را محدود سازد و هیچ قیدی نیست که آن را مقید کند - حقیقتی بسیط و صرف است که ذاتاً از عدم ابا دارد و نقیض نیستی می‌باشد و این همان وجوب بالذات است.<sup>۱</sup>

### نقد برهان یاد شده

با توجه به توضیحات فوق، روشن می‌شود که تمسک به صرافت حقیقت وجود برای اثبات واجب الوجود بالذات، مردود بوده مصادره به مطلوب می‌باشد، زیرا آن چه مسلم بوده و تردیدی در آن نیست، وجود اصل واقعیت است؛ یعنی این مقدار مسلم است که در خارج چیز یا چیزهایی واقعاً تحقق دارد. هم چنین با توجه به اصالت وجود، مسلم است که آن چیز یا چیزهایی که تحقق دارد، حقیقتاً، وجود است و جز وجود و هستی، چیزی اصالت ندارد. اما هیچ یک از این امور اثبات نمی‌کند که آن چه در خارج است «صرف الوجود» به معنای اخیر (وجود نامحدود و غیرمتناهی) است. پس این سؤال هم چنان باقی است که حقیقت صرف و محض وجود، و به تعبیر

۱. *نهایة الحکمه*، مرحله دوازدهم، فصل اول، ص ۲۶۹: «و اما حقیقة الوجود المرسله التي هي الاصلية لا اصبل غيرها فلا حد يحدها ولا قيد يقبدها، فهي بسطة صرفة تمنع العدم و تناقضه بالذات. و هو الوجوب بالذات».

نهایة الحکمه، حقیقت مرسل وجود، به چه دلیل در خارج مصداق دارد؟ آیا وجود آن بدیهی است؟

اگر گفته شود: ثبوت شیء برای خودش بدیهی است و بنابراین ثبوت هستی برای هستی صرف بدیهی بوده و هستی ناب ضرورتاً وجود دارد.

در پاسخ می‌گوییم: در این بیان میان مفهوم و مصداق و حمل اولی و شایع خلط شده است. به حمل اولی هر چیزی خودش، خودش است، اما به حمل شایع در صورتی یک چیز بر مصداق خودش حمل می‌شود، که آن مصداق تحقق داشته باشد و اما اگر هیچ مصداقی برای آن تحقق نداشته باشد، هیچ چیز - حتی خودش - را به حمل شایع نمی‌توان بر آن حمل کرد؛ از این روست که مؤلف رحمه الله در نهایة الحکمه در بحث اصالت وجود، نخستین فرعی که بیان می‌کند آن است که وجود در تمام حمل‌های ماهوی، حیثیت تقییدیه است: «ان کل ما یحمل علی حیثیة الماهیة فانما هو بالوجود و ان الوجود حیثیة تقییدیه فی کل ما هوی». یعنی وقتی می‌گوییم: «انسان، حیوان است» یا «انسان ناطق است» یا «عدد دو، زوج است» و حتی هنگامی که می‌گوییم: «انسان، انسان است» انسان موجود است که موضوع برای محمول‌های یادشده واقع می‌شود و بر انسانی که موجود نیست، چیزی حمل نمی‌شود. این سخن بلند مؤلف رحمه الله در محل بحث نیز می‌آید، یعنی «وجود مرسل» و وجود صرف، وجود نامتناهی، در صورتی که موجود و محقق باشد، واجب الوجود بالذات است و گرنه مفهوم می‌بیش نخواهد بود.

### یک نکته

برهان یاد شده را مرحوم سبزواری در پاورقی اسفاد بیان کرده است.<sup>۱</sup> وی مدعی

۱. اسفار، ج ۶، ص ۱۶: «فلاسد الاخصر ان یقال بعد ثبوت اصالة الوجود: ان حقیقة الوجود التي هی عين الاعیان و حاق الواقع، حقیقة مرسله یمتنع علیها العدم، اذ کل مقابل غیر قابل لمقابله و الحقیقة المرسله التي یمتنع علیها العدم واجبة الوجود بالذات. فحقیقة الوجود الكذائیه واجبة الوجود بالذات و هو المطلوب».

است که برهان او از برهان صدر المتألهین، استوارتر و در عین حال کوتاه‌تر است و تنها بر یک مقدمه فلسفی مبتنی است و آن «اصالت وجود» است. اشکال یاد شده در صدد ابطال این مدعاست که تنها با اتکا بر اصالت وجود نمی‌توان وجود واجب الوجود بالذات را اثبات کرد، بلکه به مقدمات دیگری نیز نیاز است.

### تتمیم برهان یاد شده

علامه طباطبائی رحمته‌الله در مقام اثبات واجب الوجود بالذات می‌گوید:

واقعیت هستی، که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد؛ به عبارت دیگر: واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار و بی آن، از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است، البته نه به این معنا که واقعیت، با اشیا یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا بیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست و به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.<sup>۱</sup>

استاد مطهری در زیرنوشته این قسمت، تقریری دارند<sup>۲</sup> که در واقع تتمیم و

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ جدید، ج ۵، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲. استاد علامه جوادی آملی معتقدند این شرح با متن منطبق نیست، چرا که شرح ناظر به برهان صدیقین به تقریر صدر المتألهین است، در حالی که متن، تقریری از برهان صدیقین است که از ابتکارات خود علامه طباطبائی است (شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد ششم، ص ۱۸۴).

تکمیل برهان مورد نظر ماست و چون در بحث‌های بعدی - و به ویژه مبحث توحید - به نتیجه‌ای که از این برهان به دست می‌آید، تمسک می‌شود، نقل آن تقریر مفید و سودمند است.

به نظر استاد مطهری درک و فهم این برهان مبتنی بر اصول زیر است:

الف - اصالت وجود؛ آن چه تحقق دارد حقیقت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می‌باشند.

ب - وحدت وجود؛ به این معنا که حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی و مراتبی است. یا به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود مربوط است و یا امتدادات و اتصالات که نوعی تشابک وجود و عدم است و به هر حال کثرتی که در وجود متصور است توأم با وحدت است و از یک نظر عین وحدت است. (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت).

ج - حقیقت وجود، عدم را نمی‌پذیرد؛ هرگز موجود از این جهت که موجود است معدوم نمی‌شود و معدوم از این جهت که معدوم است موجود نمی‌شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از محدودیت وجودات خاصه، نه این که وجود، پذیرنده عدم گردد؛ به عبارت دیگر عدم، نسبی است.

د - حقیقت وجود بما هو - قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد - مساوی است با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، لاحدّی و نوریت. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه اعدام و نیستی است و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که محدود و توأم با

---

→ علامه طباطبائی تقریر خاص خود را در باورقی جلد ششم اسفار (ص ۱۴) آورده‌اند، و گرچه استاد جوادی در موارد گوناگون، از جمله درس فصوص الحکم، تلاش فراوانی برای تبیین آن انجام داده‌اند، اما به نظر حقیر ناتمام می‌رسد و شاید مرحوم مطهری نیز از همین جهت از تقریر آن روی گرداند و مؤدبانه به جای رد آن، تقریر صدرالمتألهین را ذکر و شرح داد.

نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می‌شود. حقیقت وجود نقطهٔ مقابل عدم است و آن چه از شئون عدم است از حقیقت وجود بیرون است؛ یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می‌شود.

هـ- راه یافتن عدم و شئون آن، از نقص و ضعف و محدودیت و غیره، همه ناشی از معلولیت است؛ یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبهٔ متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص، ضعف و محدودیت است، زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی‌تواند در مرتبهٔ علت باشد، معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و نقص، ضعف و محدودیت است.

اکنون می‌گوییم: حقیقت هستی موجود است؛ این معنا که عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. از طرفی حقیقت هستی در ذات خود، یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست؛ هستی چون هستی است موجود است نه به ملاک و مناط دیگر و نه به فرض وجود شیء دیگر؛ یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست و از طرف دیگر، کمال، عظمت، شدت، استغنا، جلال، بزرگی، فعلیت و لاحدّی، که نقطهٔ مقابل نقص، کوچکی، امکان، محدودیت و نیاز می‌باشند، از وجود و هستی برمی‌خیزند، یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال، عظمت، شدت و فعلیت.

نتیجه آن که حقیقت هستی در ذات خود - قطع نظر از هر تعیینی که از خارج به آن ملحق گردد - مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر. غیر حق را، که البته جز افعال، آثار، ظهورات و تجلیات او نخواهد بود، با دلیل دیگر باید پیدا کنیم.

از طرف دیگر وقتی بادیدهٔ حسی و علمی به جهان می‌نگریم، آن را گذران و

پذیرندهٔ عدم می‌بینیم؛ یعنی واقعیت‌ها را محدود و مشروط می‌بینیم؛ وجوداتی را می‌بینیم که یک جا هستند و جای دیگر نیستند و یا گاهی هستند و گاهی نیستند، با نقص و خردی و امکان و محدودیت و مشروطیت و وابستگی توأم‌اند؛ ناچار حکم می‌کنیم که: «پس جهان عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه به واسطهٔ آن واقعیت، واقعیت دار و بدون آن بی واقعیت خواهد بود». یعنی حکم می‌کنیم جهان عین حقیقت هستی نیست، بلکه ظل و سایهٔ هستی است؛ توأم با نیستی است، پس جهان معلول و اثر است، ظهور و تجلی است و شأن و اسم است.

... شاید گفته شود این که نتیجه گرفتیم که: «آن چه موجود است ذات واجب و شئون و ظهورات و تجلیات اوست، مستلزم این است که سخن عرفا را بپذیریم که اساساً علیت و معلولیت، بلکه ممکن و امکانی در کار نیست، زیرا فرض این است که جز ذات حق و شئون و اسمای حق، چیزی در کار نیست.

ولی این توهم باطل بوده و ناشی از عدم درک مفهوم صحیح علیت و معلولیت است؛ یعنی ناشی از این تصور است که علیت را نوعی زایش برای علت فرض کرده‌اند که از خود چیزی را بیرون می‌فرستد. به عبارتی نیاز معلول را به علت از نوع نیاز فرزند به مادر فرض کرده‌اند. اما تحقیقات عمیق صدرالمتألهین در این زمینه، که شاه کار این مرد بزرگ و منحصر به شخص خود اوست و از عالی‌ترین اندیشه‌های بشری می‌باشد، ثابت کرده که معلول عین نیاز و عین ارتباط و عین تعلق و وابستگی به علت است. علت مقوم وجود معلول است بنابراین معلولیت مساوی است با ظهور و شأن و جلوه بودن. پس هیچ منافاتی میان این دو نظر نیست.<sup>۱</sup>

### برهان وجوب و امکان

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأنَّ «الشيء ما لم يجب

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۲۲ - ۱۲۴.

لم یوجد؛ و وجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات، لم يحتج إلى علة؛ و العلة التي بها يجب وجودها موجودة، واجبة؛ و وجوبها إما بالذات، او بالغير و ينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور و التسلسل.

### ترجمه

ماهيات ممکن و معلول موجودند؛ از این رو واجب الوجود می‌باشند، زیرا شیء تا واجب نگردد تحقق نمی‌یابد و از طرفی، وجوبشان غیري است، زیرا اگر ذاتی بود، نیاز به علت نداشتند و علتی که به آنها وجوب داده، نیز موجودی است واجب، که وجوبش یا ذاتی است یا غیري. اگر غیري باشد، باید به واجب ذاتی ختم گردد تا دور یا تسلسل - که هر دو محالند - لازم نیابد.

### شرح و تفسیر

در این برهان، مفاهیم اساسی عبارتند از: ماهیت، امکان ماهوی و علیت، در حالی که در برهان پیشین مفاهیم اساسی عبارت بودند از: حقیقت وجود و صرافت وجود. از این جا دانسته می‌شود که این برهان با مذاق اصالت ماهیت سازگارتر است تا مشرب اصالت وجود، برخلاف برهان نخست.

مقدمات این برهان بدین شرح است:

- ۱- در خارج ماهیاتی تحقق دارد (این یک امر بدیهی و بی نیاز از اثبات است).
- ۲- هر ماهیتی ممکن است، زیرا وجود و عدم، هر دو، از حیطة ماهیت بیرون است و از این رو هر ماهیتی می‌تواند به وجود و یا عدم متصف شود و هیچ یک از این دو ذاتاً برای آن ضرورت ندارد و این همان معنای امکان است.
- ۳- هر ممکنی در وجود خود نیازمند علت است. این مفاد قانون علیت است، که امری بدیهی و ضروری بوده و مستند آن استحالة ترجیح بدون مرجح است؛ یعنی

هرگاه نسبت یک شیء به دو چیز یک سان باشد، عقلاً محال است که خود به خود و بدون دخالت عامل خارجی، یکی از آن دو برای شیء ترجیح یابد. ممکن نیز نسبتش به وجود و عدم یک سان می باشد و لذا عقلاً محال است که بدون دخالت عامل خارجی، وجود برای آن رجحان یابد و خود به خود موجود شود.

مؤلف، این سه مقدمه را در قالب یک جمله بیان کرده است: «ماهیات ممکن و معلول تحقق دارند.»

۴- شیء تا وجودش ضروری و واجب نشود، موجود نمی شود. این مقدمه، همان قاعده: «الشیء مالم یجب لم یوجد» است، که در فصل پنجم از بخش چهارم به تفصیل درباره آن بحث شد.<sup>۱</sup>

بر این اساس، ماهیات موجود در خارج، همگی وجودشان واجب و ضروری بوده و به دیگر سخن، همه آنها واجب الوجودند.

۵- با توجه به مقدمه دوم و سوم، وجوب ماهیات خارجی، وجوب بالغیر است، نه وجوب بالذات، چرا که وجوب بالذات با نیاز به علت منافات دارد، در حالی که ماهیات خارجی نیازمند علت می باشند.

۶- در زنجیره علل، دور و تسلسل باطل است؛ یعنی امکان ندارد شیء با یک یا چند واسطه در ردیف علل خودش واقع شود (دور). هم چنین ممکن نیست هر شیئی، علتی داشته باشد و آن علت نیز به نوبه خود معلول علت دیگری باشد و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد (تسلسل).<sup>۲</sup>

نتیجه آن که وجوب بالغیر ماهیات موجود در خارج، سرانجام باید به یک وجوب بالذات منتهی شود. به دیگر سخن: سلسله معلول ها نهایتاً به علتی منتهی می شود که

۱. ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۳۲۱ به بعد.

۲. در فصل پنجم از بخش هفتم (همین نوشتار، ج ۲، ص ۲۷۹ به بعد) به تفصیل درباره استحاله دور و تسلسل بحث شد.



واجب الوجود بالذات است و خود برای تحقق یافتن نیازمند علت دیگری نیست.

### دو تقریر دیگر از برهان وجوب و امکان

تقریر اول: این تقریر بر چهار مقدمه مبتنی است:

۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتاً ضرورت وجود ندارد؛ یعنی هنگامی که عقل، ماهیتش را در نظر می‌گیرد آن را نسبت به وجود و عدم، یک سان می‌بیند و صرف نظر از وجود علت، ضرورتی برای وجود آن نمی‌بیند. این مقدمه بدیهی است.

۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت، تحقق نمی‌یابد؛ یعنی تا هنگامی که همه راه‌های عدم به روی آن، مصدود نشود به وجود نمی‌آید. به دیگر سخن:

موجود یا ذاتاً واجب الوجود است و خود به خود ضرورت وجود دارد و یا ممکن الوجود است و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که علتی آن را «ایجاب» کند و وجود آن را به سرحد ضرورت برساند؛ یعنی به گونه‌ای شود که امکان عدم نداشته باشد.

۳- هنگامی که وصف ضرورت، مقتضای ذات موجودی نبود ناچار این صفت از ناحیه موجود دیگری به آن می‌رسد؛ یعنی علت تامه، وجود معلول را «ضروری بالغیر» می‌سازد.

این مقدمه بدیهی است، زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست: یا بالذات است و یا بالغیر. هنگامی که بالذات نبود بالغیر خواهد بود. پس وصف ضرورت هم که لازمه هر وجودی است، اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می‌شود که آن را علت می‌نامند.

۴- دور و تسلسل در علل محال است.

با توجه به این مقدمات، برهان امکان و وجوب به این صورت تقریر می‌شود:  
موجودات جهان، همگی با وصف ضرورت بالغیر، موجود می‌شوند، زیرا از یک

سو، ممکن الوجودند و ذاتاً وصف ضرورت را ندارند (مقدمه اول) و از سوی دیگر، هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد (مقدمه دوم).  
پس ناچار، دارای ضرورت بالغیر بوده و وجود هر یک از آنها به وسیله علّتی ایجاب می‌شود (مقدمه سوم).

اکنون اگر فرض کنیم که وجود آنها به وسیله یک دیگر ضرورت می‌یابد لازمه‌اش دور در علل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی نهایت پیش می‌رود لازمه آن تسلسل در علل خواهد بود و هر دوی آنها باطل و محال می‌باشد (مقدمه چهارم). پس ناچار باید بپذیریم که در رأس سلسله عللها موجودی است که خود به خود ضرورت وجود دارد؛ یعنی «واجب الوجود بالذات» است.

تقریر دوم: این برهان را می‌توان به گونه‌ای تقریر کرد که نیازی به مقدمه چهارم نداشته باشد و آن این که بگوییم: مجموعه ممکنات به هر صورت فرض شود بدون واجب الوجود بالذات، ضرورتی در آنها تحقق نمی‌یابد و در نتیجه هیچ یک از آنها موجود نمی‌شود، زیرا هیچ کدام از آنها خود به خود، دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن، ضرورت یابد.

به دیگر سخن: ضرورت وجود در هر ممکن الوجودی عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد جایی برای ضرورت‌های عاریتی نخواهد بود.

حاصل آن که: موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر.  
و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می‌شود؛ پس واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود.<sup>۱</sup>

۱. ر. ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۳۹ - ۳۴۰.

## الفصل الثانی

### فی اثبات وحدانیته تعالی

کون واجب الوجود، تعالی، حقیقه الوجودِ الصریف، التي لا تانی لها، یثبت وحدانیته، تعالی، بالوحدة الحقة، التي یستحیل معها فرض التکثر فیها، إذ کل ما فرض ثانیاً لها عاداً اولاً، لعدم المیز، بخلاف الوحدة العددية، التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأول اثین، وهكذا.

#### ترجمه

همین که واجب الوجود - تعالی - حقیقت وجود است؛ حقیقتی که صرف بوده و ثانی ندارد، برای اثبات وحدت حقه او کافی است؛ وحدتی که حتی فرض راه یافتن کثرت را در آن نمی‌توان کرد، زیرا هرچه را به عنوان ثانی برای آن فرض کنیم [همان خواهد بود و] به آن باز می‌گردد، چون امتیازی از یک دیگر ندارند. اما وحدت عددی به گونه دیگری است. در آن جا آن چه را به عنوان دوم فرض می‌کنیم، در کنار شیء اول قرار گرفته و مجموعاً دو تا می‌شوند و به همین ترتیب.

#### شرح و تفسیر

#### معنای توحید

واژه توحید، مصدر باب «تفعیل» و ریشه آن «وحدت» می‌باشد. یکی از معانی باب

«تفعیل» «کسی یا چیزی را به صفتی متصف دانستن» است و لذا کلماتی مانند «تعظیم»، «تکریم» و «تمجید» به ترتیب به معنای «بزرگ دانستن»، «کریم و گرامی شمردن» و «بزرگ و الا شمردن» است. هم چنین واژه هایی مانند «تکفیر» و «تفسیق» به ترتیب به معنای «کافر شمردن» و «فاسق دانستن» است.

توحید نیز با توجه به همین معنای باب تفعیل در لغت، به معنای «یکی دانستن» و «یگانه شمردن» است.

اما در اصطلاح، توحید و یگانگی خدای متعال، معانی گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد. مهم ترین معانی توحید در فلسفه عبارت است از:

۱- توحید در وجود و بدین معنا که هیچ موجودی جز ذات اقدس الهی، واجب بالذات نیست.

۲- توحید به معنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است:

الف - عدم ترکیب از اجزای بالفعل؛

ب - عدم ترکیب از اجزای بالقوه؛

ج - عدم ترکیب از ماهیت و وجود.

۳- توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات؛ یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می شود، مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح «زاید بر ذات» باشند، بلکه مصداق آنها ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یک دیگر و عین ذات می باشند.

۴- توحید در خالقیت و ربوبیت؛ یعنی خدای متعال، شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد.

۵- توحید در فاعلیت حقیقی؛ یعنی هر تأثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتاً مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی، استقلال در تأثیر ندارد.

در این فصل محور بحث، توحید به معنای نخست آن است و براهینی که اقامه

می‌شود، مستقیماً متوجه اثبات توحید به معنای یگانگی ذات خداوند است و در ضمن آن، توحید به معنای دوم، مفروغ عنه و مسلم گرفته شده است؛ یعنی بر اساس نفی هر گونه ترکیب از ذات اقدس اله، که همان یکتایی اوست، یگانگی او به اثبات می‌رسد، چرا که تعدد، مستلزم ترکیب بوده و ترکیب، نیاز و احتیاج به اجزا را به دنبال دارد و لذا با وجوب وجود ناسازگار است.

توحید به معنای سوم آن، در فصل چهارم مطرح می‌شود، اما معنای چهارم و پنجم توحید در فصل سوم به اثبات می‌رسد.

### دلیل اول بر وحدانیت واجب الوجود

در این فصل دو دلیل بر وحدانیت و یگانگی ذات واجب الوجود اقامه شده است. در دلیل نخست، وحدانیت از طریق صرافت و محوضت وجود واجب تعالی اثبات می‌شود. در حقیقت همان برهانی که در فصل پیشین برای اثبات وجود واجب تعالی اقامه شد، وحدت و یگانگی آن وجود را نیز به اثبات می‌رساند. این برهان مبتنی بر دو مقدمه است:

۱- واجب تعالی وجودی صرف و محض بوده و هیچ امری با آن آمیخته نیست؛ وجودی صرف است که هیچ حدّ و قیدی او را محدود نساخته و عدم و نقصان و کاستی به هیچ رو در او راه ندارد.

۲- وجود صرف، همواره یگانه است و اساساً دوم برای او نمی‌توان فرض کرد. این دو مقدمه هر دو در فصل پیشین تبیین شده و همان جا وحدانیت واجب تعالی همراه با اثبات وجود او به اثبات رسید. نکته‌ای که در این جا باید توضیح داده شود آن است که وحدت واجب تعالی چگونه وحدتی است؟ آیا وحدت عددی است یا نه؟ مؤلف رحمته در این باره فرموده است که وحدت واجب تعالی عددی نیست که بتوان برای آن فرد دوم و یا سوم فرض کرد، بلکه وحدتش، وحدت حقه است که اساساً هیچ

دومی برای آن فرض نمی‌شود و هر چه به عنوان دوم برای آن تصور شود، در همان اول داخل می‌شود و به همان باز می‌گردد.

سز این مطلب آن است که وقتی وجود واجب تعالی وجودی صرف و مطلق و بی حدّ شد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. همان گونه که اگر عالمی جسمانی داشته باشیم که از نظر ابعاد نامتناهی باشد، در این صورت اساساً عالم جسمانی دوم برای آن نمی‌توان فرض کرد و هر چه را به عنوان عالم دیگر فرض کنیم عین همین عالم خواهد بود، نه عالمی دیگر غیر این. در مورد وجود نیز، اگر وجودی را مطلق و نامتناهی تشخیص دادیم، فرض وجود مطلق دیگر امکان ندارد، بلکه فرض وجودی دیگر که جدا از او و در عرض او باشد و بتوان آن را وجود دوم فرض کرد، امکان ندارد. آن چه ما آن را غیر او فرض کنیم ظهور و تجلی و شأن و اسم خود اوست نه ثانی و دوم برای او.

البته باید یادآور شویم که آن چه در این برهان حدّ وسط قرار می‌گیرد گاهی «صرافت» است و گاهی «عدم تناهی و لاحدّی». یعنی گاهی گفته می‌شود: واجب تعالی صرف الوجود است و صرف الشیء متعدد نمی‌شود و گاهی گفته می‌شود: واجب تعالی نامحدود است و چیزی که نامحدود است تعددپذیر نیست. صرافت وجود و عدم تناهی آن، گرچه ملازم یک دیگرند و در خارج دو چیز نیستند. اما همین اندازه که مفهوماً متعددند، برای آن که برهان را متعدد کنند کافی است.

### شرح وحدت حقه از نگاه علامه رحمته الله

علامه طباطبائی رحمته الله در موارد فراوانی از نوشته‌های خود بر این مطلب تأکید می‌ورزد که وحدت واجب تعالی وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه حقیقی است و از این رو اساساً جایی برای غیر و ثانی در دار هستی نیست.

این مرتبه از توحید را قرآن کریم بیان کرده و بر آن پای فشرده است. علامه در

تفسیر المیزان بیان جامعی در این باره دارند، که روشنگر مقصودشان است:

قرآن در تعالیم والای خود وحدت عددیه را از پروردگار - جلّ ذکرة - نفی می‌کند، زیرا لازمه وحدت عددیه، محدودیت و تحت سیطره قرارگرفتن و واحدی که وحدتش عددی است جز این که به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر محدود باشد و جز این که مقدور و محاط ما واقع شود، تشخیص داده نمی‌شود. و قرآن خدای تعالی را منزّه از این می‌داند که محاط و مقدور چیزی واقع شود و کسی بر او تسلط بیابد. مثالی که بتواند قدری مطلب را به ذهن خواننده نزدیک کند این است که: اگر شما از آب حوض منزل خود که آب واحدی است دوپست ظرف را پرکنید و به این وسیله آبی را که تاکنون تمام آن به وصف واحد بود و یک آب بود، به صورت دوپست واحد درآورید، در این صورت خواهید دید که آب هر یک از ظرف‌ها به تنهایی واحد و جدا از آب‌های دیگر است و اگر کسی از شما سؤال کند این ظرف معین وحدتش را از کجا آورد؟ و چطور شد از آبی که همه آن یک واحد بود، دوپست واحد پیدا شد؟! در جواب خواهید گفت: جهت این کثرت آن است که هر یک از ظرف‌ها را که انگشت بگذارید می‌بینید سایر ظرف‌ها در آن نیست و همین نبودن آب‌های صدونودونه ظرف دیگر در این ظرف، حدّ این ظرف است. هم چنین یک انسان از این جهت یکی است که خصوصیات سایر انسان‌ها را ندارد. همین نداشتن و نبودن‌ها عبارت است از حدی که اگر نبود ممکن نبود انسان را که هم بر این فرد صادق است و هم بر سایر افراد، متصف به وحدت و کثرت نمود.

پس، از این مثال به خوبی روشن شد که تنها و تنها محدودیت یک موجود به هزاران هزار امر عدمی باعث شده است که واحد عددی واحد شود و اگر به جهتی آن وحدت از میان رفته و صفت و کیفیت اجتماع عارض شود از ترکیب همان واحد، کثرت عددی به وجود می‌آید و چون خدای متعال بنا بر تعالیم عالی قرآن، منزّه از مقهوریت است، بلکه قاهری است که هیچ‌گاه مقهور نمی‌شود، از این جهت نه

وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می‌فرماید:

﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>۱</sup>؛ اوست یکتای قهار؛ ﴿الْأَزْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>۲</sup>؛ ما تعبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ<sup>۳</sup>؛ آیا پروردگاران متفرق بهتر است یا معبود واحد قهار؟ نمی‌پرستید جز خدا مگر اسم‌ها و نام‌هایی را که شما خود و پدران‌تان نامیده‌اید؛ ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>۴</sup>؛ هیچ معبودی نیست جز الله تعالی که یکتای قهار است و نیز می‌فرماید:

﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>۵</sup>؛ اگر خدا می‌خواست فرزندی برای خود فراهم کند هر آینه از آنچه که خلق کرده هر چه می‌خواست برای فرزندی خود برمی‌گزید، لیکن او منزّه است و اوست خداوند یگانه قهار.

سیاق این آیات، همان‌طور که ملاحظه می‌شود تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی‌کند، بلکه ساحت مقدس او را از همه انحای وحدت منزّه می‌داند، چه وحدت فردی در برابر کثرت فردی و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در برابر کثرتی از جنس خود است. چرا که تمامی این انحای وحدت در مقهوریت و جبر به داشتن حدّی که فرد را از سایر افراد نوع، یا نوع را از سایر انواع جنس جدا و متمایز کند مشترک‌اند و چون بنابر تعالیم قرآن هیچ چیز، خدای تعالی را به هیچ وجه - نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال - نمی‌تواند مقهور و مغلوب و محدود سازد، از این جهت وحدت او عددی نیست.

آری، از نظر قرآن خداوند قاهری است فوق هر چیز، و در هیچ یک از شئون خود

۱. رعد (۱۳) آیه ۶.

۲. یوسف (۱۲) آیه ۴۰.

۳. ص (۳۸) آیه ۶۵.

۴. زمر (۴۹) آیه ۴.



محدود نمی‌شود، وجودی است که هیچ امر عدمی در او راه ندارد و حقی است که مشوب به هیچ باطلی نمی‌گردد؛ زنده‌ای است که مرگ ندارد؛ دانایی است که جهل در ساحتش راه ندارد؛ قادری است که هیچ عجزی بر او چیره نمی‌شود؛ مالکی است که کسی از او چیزی را مالک نیست؛ عزیزی است که ذلت برایش نیست و سلطانی است که کسی را بر او سلطه نیست.

کوتاه سخن این که یکی از آموزه‌های عالی قرآن همین است که برای پروردگار از هر کمال، خالص آن را قائل است و ساحت مقدسش را از هر نقصی میرا می‌دارد. ... بنابراین، هر موجودی که در آن، کمالی باشد و بخواهیم فرضاً او را ثانی خدا و انباز او بدانیم برگشت خود او و کمالش به سوی خداوند است، با این تفاوت که همان کمال، مادامی که در موجود فرضی وجود دارد مشوب و آمیخته با هزاران نقص است، اما همین کمال، خالصش نزد خداست. خدای تعالی حقی است که هر چیزی را مالک است و غیر خدا باطلی است که از خود چیزی ندارد. چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾<sup>۱</sup>؛ مالک هیچ زیان و سود و مرگ و زندگی و دوباره زنده شدن خود نیستند. همین معنا است که وحدت عددی را از خدای تعالی نفی می‌کند، زیرا اگر وحدتش عددی بود، وجودش محدود و ذاتش از احاطه به سایر موجودات برکنار بود و آن گاه صحیح بود که عقل ثانی و انبازی برایش فرض کند - چه در خارج باشد و چه نباشد - و نیز از ناحیه ذاتش مانعی نبود از این که عقل او را متصف به کثرت کند و اگر مانعی می‌داشت از ناحیه خارج و در مرحله وقوع بود، مانند همه چیزهایی که ممکن است باشد، لیکن فعلاً نیست، حال آن که خدای متعال این گونه نیست و فرض ثانی و انباز برای او فرضی ناممکن است نه این که ممکن باشد و لیکن فعلاً

وقوع نداشته باشد. بنابر آن چه گفته شد خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود به گونه‌ای است که محدود به حدی نمی‌شود، تا بتوان بیرون از آن حد فرد دومی برایش تصور کرد.<sup>۱</sup>

### دلیل دوم

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعداً اشتراكهما في وجوب الوجود؛ ومابه الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركب ذاتهما ممّا به الاشتراك ومابه الامتياز، ولازم التركب الحاجة إلى الاجزاء، وهي تنافى الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصّرف.

### ترجمه

اگر دو واجب یا بیشتر در کار باشد، هر یک از آنها بعد از اشتراک در وجوب وجود، باید ویژگی خاصی داشته باشد که او را از دیگری جدا سازد و از طرفی، آن چه مایه امتیاز آنهاست، باید با آن چه میانشان مشترک است، مغایر باشد. و لازمه چنین چیزی آن است که ذات آنها، از چیزی که مایه اشتراکشان است و چیزی که مایه امتیازشان است، ترکیب یافته باشد.

حال آن که لازمه ترکیب، نیاز به اجزا است و این با وجوب ذاتی، که مناط غنای محض است، ناسازگار می‌باشد.

### شرح و تفسیر

در این برهان، با تمسک به بساطت واجب تعالی، وحدت و یگانگی او اثبات

۱. المیزان، ج ۶، ص ۶۸ - ۸۶ «کلام فی معنی التوحید فی القرآن».

می شود. مقدمات این برهان را می توان بدین صورت تنظیم کرد:

۱- کثرت، فرع تمایز است؛ یعنی تنها در صورتی دو یا چند چیز (= کثرت) می تواند تحقق داشته باشد که لا اقل یک جهت امتیاز و اختلاف میان آنها وجود داشته باشد. به دیگر سخن، هر کدام از آنها باید چیزی داشته باشد که اختصاص به خودش دارد و دیگری فاقد آن است.

۲- دو واجب الوجود، در وجوب وجود با یک دیگر مشترک اند.

۳- ترکیب با وجوب وجود ناسازگار است، زیرا هر مرکبی نیازمند اجزای خود است و نیاز با وجوب ناسازگار می باشد.

با توجه به این سه مقدمه گفته می شود: اگر دو واجب الوجود، در عالم هستی تحقق داشته باشد، هر یک از آنها مرکب از دو حیثیت مختلف خواهد بود: یک حیثیت که میان آنها مشترک است و آن همان وجوب وجود است و حیثیت دیگری که اختصاص به هر یک از آنها دارد و مایه امتیاز او از واجب الوجود دیگر است. در حالی که واجب الوجود همواره بسیط است و هیچ نحوه ترکیبی در آن راه ندارد.

### شبهه ابن کمونه<sup>۱</sup> و پاسخ آن

أورد ابن کمونه علی هذه الحجّة: أنّه لمّ لا يجوزُ أن یکونَ هناك هویّتانِ بسیطتانِ، مجهولتا الکنه، مختلفانِ بتمامِ الماهیةِ، یکونُ کلُّ منهما واجبَ الوجودِ بذاتِهِ، و یکونُ مفهومٌ واجبَ الوجودِ منتزِعاً منهما، مقولاً علیهما قولاً عرضياً.

۱. ابن کمونه عزالدوله سعد بن منصور اسرائیلی یهودی بود که گویا اسلام آورد. کتابی به نام تنقیح الابحاث فی ابیحث عن الملل الثلاث تألیف کرد و در آن کتاب دین اسلام و مسیح را ابطال و دین یهود را اثبات نمود، و «زین الدین بن محمدم ملطی» (متوفای ۷۸۸) بر آن کتاب ردی نوشت به نام الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف الیهود چه این که عده ای از حکمای الهی شبهه او را تعرض رد کرده اند و عده ای دیگر نیز آن را مردود دانسته اند. مرحوم سبزواری در تعلیقه اسفار (ج ۱، ص ۱۳۲) فرمود: «... ولامبالاة کثیراً بهده علی القول باصالة الوجود». (اقتباس از لغت نامه دهخدا و دائرة المعارف فارسی مصاحب).

و أُجِيبَ عنه: بأنَّ فيه انتزاعَ مفهومٍ واحدٍ من مصاديقٍ مختلفةٍ، بما هي مختلفةٌ، و هو غيرُ جائزٍ.

علی: أنَّ فيه إثباتَ الماهيةِ للواجبِ، و قد تقدّمَ إثباتُ أن ماهيةَ تعالی وجوده؛ و فيه أيضاً اقتضاءُ الماهيةِ للوجودِ، و قد تقدّمَ أصالتهُ و اعتباریتهُ، و لا معنی لاقتضاءِ الاعتباریِّ للاصیل.

### ترجمه

ابن کمونه در ردّ این استدلال گفته است: چه مانعی دارد دو ذات بسیط، که حقیقت ذاتشان نامعلوم و به تمام ذات مابین یک دیگرند، وجود داشته و هر دو واجب الوجود ذاتی باشند؛ به نحوی که مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع شده و به صورت عرض بر آنها حمل گردد.

پاسخ داده شده که: این فرض مستلزم آن است که از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، مفهوم یگانه‌ای برگرفته شود و چنین چیزی نشدنی است.

علاوه بر آن که در این فرض، اثبات ماهیت برای واجب شده، در حالی که پیش از این ثابت گشت<sup>۱</sup> ماهیت واجب - تعالی - همان وجودش است. هم چنین ابن کمونه در فرض خویش، ماهیت را مقتضی وجود دانسته است، در صورتی که پیش از این گفته بودیم: وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است و معنا ندارد امر اعتباری مقتضی حقیقت اصیل باشد.

### شرح و تفسیر

برهان دومی که برای اثبات واجب تعالی بیان شد، از سوی حکمای مشاء اقامه

۱. فصل سوم از بخش چهارم.

شده است و از آن جا به کتاب‌های دیگر، از جمله اسفار و کتاب‌های پس از آن، منتقل شد. بر این برهان شبهه‌ای، معروف به شبهه ابن کمونه وارد شده است، که مؤلف در این قسمت آن را بیان و حل می‌کند. البته باید یادآور شویم که این شبهه را نخستین بار شیخ اشراق در مطارحات بر برهان حکمای مشا وارد ساخت.<sup>۱</sup> و آن گاه ابن کمونه که از شارحان کلام شیخ اشراق است، آن را در برخی از تألیفات خود بیان کرد و به نام او شهرت یافت.<sup>۲</sup>

### حاصل شبهه ابن کمونه

حاصل این شبهه آن است که در برهان فرض شده که وجوب وجود - که مابه‌الاشترک میان دو واجب مفروض است - امری ذاتی برای آنهاست و حکایت از یک حیثیت درونی و ذاتی می‌کند و از این رو، تعدد آنها مستلزم ترکیب ذات آنها از مابه‌الاشترک و مابه‌الامتیاز می‌شود و چون واجب الوجود، همواره بسیط است، بنابراین فرض تعدد آن، مردود و باطل می‌باشد.

ما در پاسخ می‌گوییم: لزومی ندارد که وجوب وجود را امری ذاتی برای واجب‌الوجود بدانیم، بلکه می‌گوییم: این حیثیت امری عرضی و خارج از ذات واجب الوجود است. بنابراین می‌توان دو واجب الوجود را فرض کرد که هر کدام دارای هویتی بسیط است و با تمام ماهیت خود از واجب الوجود دیگر متمایز می‌باشد. در این فرض، ذات و هویت هر دو واجب، بسیط است و امتیاز آنها به تمام ذات آنهاست، نه به جزء ذات آنها و اشتراک در امری بیرون از ذات می‌باشد، مانند

۱. مطارحات، ص ۲۹۳. شیخ اشراق در آن جا می‌گوید: «و اما الذی يطول فی الکتب من البرهان علی وحدة واجب الوجود... نما یتقرر اذا بین ان الوجود لایصح ان یکون اعتباریاً لواجب الوجود و لازماً علی الماهیه. و ان لم یتبین هذا فیقول القائل: یشترکان فی وجوب الوجود و هو اعتباری لوجود له فی الاعیان. فلیس مما یتحتاج الی علة».

۲. اسفار، ج ۶، ص ۶۳.

مقولات عرضی، مثل کمیت و کیفیت که هر کدام بسیط است و با تمام ذات خود از مقولات عرضی دیگر متمایز می‌باشد و اشتراك آنها در امری است که عرضی و خارج از ذات آنها می‌باشد و آن همان «مقوله عرضی» بودن است.

### پاسخ به شبهه

مؤلف بزرگوار رحمته چند اشکال اساسی بر شبهه ابن کمونه وارد می‌سازد و تصویری که او برای تعدد واجب الوجود ارائه داده است، خیالی و موهوم می‌شمارد. اشکال نخست آن است که در فرض یاد شده، دو واجب الوجود با تمام ذات از یک دیگر متمایزاند و هیچ جهت وحدت و اشتراکی میان آنها وجود ندارد، با این همه یک مفهوم واحد، یعنی وجوب وجود، از آنها انتزاع و بر آنها منطبق شده است. به دیگر سخن: مفهوم واحدی از مصادیق متباین بما هو متباین انتزاع شده است، در حالی که چنین چیزی صحیح و پذیرفتنی نیست. مفهوم واحد تنها در صورتی از چند مصداق قابل انتزاع است که میان آنها جهت اشتراك و وحدتی وجود داشته باشد. تا آن مفهوم به اعتبار همان جهت اشتراك انتزاع شود و از آن حکایت کند.<sup>۱</sup>

اشکال دوم آن است که ابن کمونه در تصویری که برای تعدد واجب الوجود ارائه داده است، فرض کرده است که هر یک از دو واجب الوجود، دارای ماهیتی خاص به خود است، که بسیط است و هیچ اشتراکی با ماهیت واجب الوجود دیگر ندارد، در حالی که واجب الوجود، وجود محض و صرف بوده و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد، بلکه ماهیت او (ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو) همان وجود و هستی اوست.<sup>۲</sup>

۱. در جلد اول، ص ۸۸ به بعد، به تفصیل در این باره بحث شد. و براهین مؤلف بر این که چنانمی‌توان از مصادیق کثیر بما هو کثیر مفهوم واحدی انتزاع کرد، شرح داده شد.

۲. در فصل سوم از بخش چهارم، اثبات شد که «واجب الوجود ماهیته انبته». ر.ک: ج ۱، ص ۳۱۱ به بعد.

اشکال سوم آن است که ابن کمونه، وجود واجب را امری مغایر با ذات و ماهیت آن دانسته و پنداشته است که ماهیت واجب مقتضی وجود آن است، در حالی که در بحث‌های گذشته ثابت شد که وجود، امری اصیل و ماهیت، اعتباری می‌باشد و معنا ندارد امری اعتباری مقتضی امر اصیل باشد، چرا که امر اعتباری در واقع بطلان و عدم است و اسناد هستی به آن بالعرض و المجاز می‌باشد.

### یک نکته

حقیقت آن است که شبهه ابن کمونه بر دو طایفه گران می‌آید و پاسخ دادن از آن بر ایشان دشوار و بلکه ناممکن است:

یک دسته کسانی هستند که ماهیت را اصیل و وجود را امری اعتباری می‌دانند. و دسته دیگر کسانی‌اند که گرچه وجود را اصیل می‌دانند، اما قائل به تباین وجودات خارجی بوده و وحدت تشکیکی وجود را نفی می‌کنند و لذا مؤلف رحمته می‌گوید:

شبهه یادشده، همان گونه که بنا بر اصالت ماهیت - که منسوب به حکمای اشراقی است - جاری می‌شود، بنا بر قول به اصالت وجود و این که وجودهای خارجی، حقایق متباین به تمام ذات‌اند - که به حکمای مشا منسوب است - نیز جاری می‌گردد، [زیرا ایشان نیز مفهوم وجود را «عرضی عام» برای موجوداتی که هویت وجودی بسیطشان کاملاً متباین از یکدیگر است، می‌دانند. نزد ایشان وحدت مفهوم وجود که بر موجودات متباین حمل می‌شود، مقتضی آن نیست که مابه‌الاشترک در ذات آنها داخل باشد تا ترکیب هر یک از آنها از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشترک لازم آید].<sup>۱</sup>

اما بر اساس اصالت وجود و این که وجود، حقیقت یگانه مشکک و دارای مراتب

مختلف می‌باشد، اساساً شبهه یاد شده وارد نخواهد بود، چراکه بر اساس مبنای فوق، وجود و وجوب وجود که میان دو واجب مفروض مشترک است، ضرورتاً ذاتی آنها خواهد بود و نمی‌توان آن را یک امر بیرون از ذات و عرضی برای آنها به شمار آورد.

### فروع وحدانیت واجب تعالی

و یتفرعُ علی وحدانیته، تعالی، بهذا المعنى: أن وجوده، تعالی، غیر محدودِ بحدِ عدمی یوجبُ انسلابهُ عمّا وراهه.

و یتفرعُ أيضاً: أن ذاته تعالی بسیطة، منفی عنها التركيب، بأی وجهِ فرض؛ إذا التركيب، بأی وجهِ فرض، لا یتحققُ إلا بأجزاءٍ یتألفُ منها الكلُ و یتوقفُ علی تحقیقها، وهو الحاجةُ إليها، و الحاجةُ تنافی الوجوبِ الذاتى.

### ترجمه

از وحدت خاصی که برای واجب ثابت شد، دو نتیجه به دست می‌آید:

۱ - وجود واجب تعالی هیچ مرز عدمی ندارد، که موجب خلوة ذات او از کمالات خارج از خویش گردد.

۲ - ذات واجب تعالی بسیط است و هر نوع ترکیبی از آن نفی می‌گردد، زیرا ترکیب - هر گونه که فرض شود - جز با اجزائی که مرکب از آنها تشکیل یافته، تحقق نمی‌یابد. بنابراین، تحقق مرکب متوقف بر پیدایش اجزایش است و این همان نیاز به اجزا است و نیاز با وجوب ذاتی سازگار نیست.

### شرح و تفسیر

وجود واجب هیچ حدی ندارد

از مطالبی که در بیان توحید ذاتی واجب تعالی آورده شد، روشن گشت که آن



وجود محض، صرف، نامحدود و نامتناهی است؛ وجودی است که هیچ قید و شرط و حدی ندارد و از این رو همه هستی را پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است. ممکن است گمان شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب‌الوجود - جل شأنه - این است که هیچ موجود دیگری تحقق نیابد، زیرا تحقق هر موجود دیگری به معنای واجد بودن بخشی از کمالات و وجودی است.

پاسخ این شبهه را پیش از این دادیم و گفتیم که اگر رابطه علیت و معلولیت به درستی دانسته شود، معلوم می‌گردد که کمالات موجوداتی که آفریده خداوند هستند، شعاعی از کمالات اوست و در واقع جلوه و ظهور کمالات او می‌باشد و وجود آنها هیچ تزاومی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد.

در قرآن کریم با بیان‌های مختلف این حقیقت بازگوشده است که همه کمالات از آن خداوند است و خداوند هیچ حدی ندارد که محدود به آن بوده و در ورای آن حضور نداشته باشد آیاتی که می‌فرماید: همه اسمای حسنا از آن خداوند است،<sup>۱</sup> تنها خداوند حق مبین است،<sup>۲</sup> اوست که علیم و قدیر است،<sup>۳</sup> همه قوت از آن خداست،<sup>۴</sup> سلطه و پادشاهی عالم تنها از آن اوست،<sup>۵</sup> عزت تماماً برای خداست،<sup>۶</sup> هر حقی از سوی اوست،<sup>۷</sup> و همه به خداوند نیازمندند و تنها خداست که غنی و بی‌نیاز است.<sup>۸</sup> با توجه به آیات یاد شده، هر کمالی که در هستی یافت شود اصالتاً از آن خداوند

۱. طه (۲۰) آیه ۸: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».
۲. نور (۲۴) آیه ۲۵: «وَيَقُولُونَ أُنْزِلْنَا مِنَ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ السَّبِيُّ».
۳. روم آیه (۳۰) آیه ۵۲: «وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ».
۴. بقره (۲) آیه ۱۶۵: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً».
۵. تغابن (۶۴) آیه ۱: «لَهُ الْمُلْكُ وَهُوَ أَلْحَدُ».
۶. یونس (۱۰) آیه ۶۵: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً».
۷. بقره (۲) آیه ۱۴۷: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ».
۸. فاطر (۳۵) آیه ۱۵: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ».

است. هر علم و قدرت و قوت و عزت و سلطه و به طور کلی هر کمال و جودی  
بالاصاله از آن خداوند است و برخورداری دیگران از آن به تملیک الهی است؛  
تملیکی که هرگز مالک اصلی را از آن مملوک تهی نمی‌کند و در همان حال که به غیر  
داده شده، در حیطة وجود اوست.

و این همان کلام بلند امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود:

هو فی الاشياء علی غیر ممازجة و خارج منها علی غیر مباینة<sup>۱</sup>؛

او درون اشیا است، اما نه به گونه‌ای که آمیخته با آنها باشد و بیرون از اشیا است، اما نه  
نحوی که جدا از آنها باشد.

و در جای دیگر می‌فرماید:

بل هو فی الاشياء بلا کیفیة<sup>۲</sup>؛

او درون اشیا است، بدون حالت و چگونگی خاص.

هم‌چنین مسعودی در اثبات الوصیة نقل می‌کند که علی علیه السلام در ضمن خطبه‌ای

فرمود:

«فسبحانك ملأت كلّ شيء و باينت كل شيء؛ فأنت لا يفقدك شيء، وانت

الفعال لما تشاء؛ تباركت يا من كل مدرك من خلقه، و كل محدود من صنعیه<sup>۳</sup>؛

پس تو از هر نقصی منزهی، همه چیز را پر کرده‌ای و از همه چیز جدایی؛ پس چیزی

فاقد تو نیست و تو هر چه بخواهی انجام می‌دهی؛ بزرگی ای کسی که هر چه به فهم

آید آفریده‌ی توست و هر چه محدود است ساخته‌ی توست.

این مضامین بلند که در آیات و روایات آمده، بیانگر همان مطلبی است که در طی

این فصل مؤلف در مقام اثبات و بیان آن می‌باشد و آن این که معنای صحیح توحید، آن

۱. توحید صدوق، باب ۴۳، ص ۳۰۶. حدیث اول.

۲. توحید، باب ۲، ص ۷۸. حدیث ۳۴.

۳. اثبات الوصیه، خطبه علی علیه السلام بعد وفاة النبی صلی الله علیه و آله، ص ۱۰۷.

است که ذات صرف و نامحدود الهی، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.

### واجب‌الوجود بسیط است

نتیجه دومی که از بحث‌های پیشین به دست می‌آید آن است که واجب‌تعالی بسیط است و جزء ندارد. دلیلی که در این جا برای اثبات این مدعا اقامه شده است آن است که هر کل مرکبی نیازمند اجزای خود است، زیرا وجود کل متوقف و منوط به وجود اجزای آن است و مادام که اجزا تحقق نیابند، کل تحقق نمی‌یابد، پس وجود کل متأخر از وجود اجزا و نیازمند آنهاست و چون واجب‌الوجود بالذات غنی مطلق است و هیچ نیازی به غیر خود ندارد، هیچ‌گاه مرکب نخواهد بود.

باید توجه داشت که این برهان برای نفی همه اقسام ترکیب کافی نیست و تنها ترکیب از اجزای بالفعل خارجی را نفی می‌کند؛ مانند ترکیب انسان از بدن و روح. بنابراین برای نفی ترکیب از اجزای بالقوه و نیز اجزای تحلیلی به بیان و برهان دیگری نیاز است؛ از این روست که مؤلف رحمته در *نهایة الحکمه* پس از بیان این برهان و دو برهان دیگر می‌گوید: «و هذه البراهین غیر کافیة فی نفی الاجزاء المقداریة کما قالوا، لانها اجزاء بالقوه لا بالفعل.»

### نفی اجزای بالقوه از واجب‌تعالی

منظور از وجود اجزای بالقوه برای یک موجود این است که آن موجود، بالفعل وجود واحد و یک پارچه‌ای دارد و هیچ جزء بالفعل و مشخصی ندارد، اما عقلاً تجزیه و تفکیک آن ممکن می‌باشد و هرگاه چنین تجزیه‌ای انجام گیرد موجود واحد، تبدیل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخیص و مرز معینی است. اجزای بالقوه در موجودی که دارای امتداد مکانی و یا زمانی است متصور است. تفاوت این دو امتداد در آن است که اجزای امتداد مکانی (طول، عرض و عمق)

با یک دیگر قابل اجتماع اند، اما اجزای امتداد زمانی با یک دیگر قابل اجتماع نیستند و تحقق هر جزء همواره با زوال جزء پیش از آن می باشد.

از این جا دانسته می شود که نفی اجزای بالقوه در واقع، نفی جسمیت و مادیت از خدای متعال است و لازمه آن، نفی مکان و زمان نیز می باشد.

دلیلی که برای نفی اجزای بالقوه می توان اقامه کرد آن است که موجودی که اجزاء بالقوه دارد، عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر است و در نتیجه، قابل زوال می باشد، در حالی که وجود واجب الوجود، ضروری و غیر قابل زوال است.

دلیل دیگر آن است که اجزای بالقوه هر موجودی، از سنخ همان موجود است؛ مثلاً اگر خط را تقسیم کنیم، اجزای به دست آمده چیزی جز خط نخواهد بود؛ هم چنین اگر سطح یا حجم را تقسیم کنیم، اجزای حاصله باز هم، سطح و یا حجم می باشند. بنابراین، اگر واجب تعالی دارای اجزای بالقوه باشد، آن اجزا هم واجب الوجود خواهند بود و لازمه این امر آن است که تعدد واجب، امری ممکن باشد، در حالی که محال و ممتنع است. و نیز لازمه اش آن است که واجب الوجودهایی که در اثر تقسیم و تجزیه به وجود می آیند فعلاً موجود نباشند؛ یعنی وجودشان ضروری نباشد، در صورتی که وجود واجب الوجود، ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد.

### نفی اجزای تحلیلی از واجب تعالی

مقصود از نفی اجزای تحلیلی، آن است که واجب تعالی نه تنها در خارج بسیط بوده و جزء بالفعل و بالقوه خارجی ندارد، بلکه در ظرف تحلیل عقلی نیز بسیط است و نمی توان اجزای عقلی برای آن در نظر گرفت. بنابراین مقصود از نفی اجزای تحلیلی آن است که واجب تعالی، مرکب از جنس و فصل نیست و بلکه بالاتر از آن مرکب از وجود و ماهیت هم نیست، زیرا - چنان که پیش از این دانستیم - هر ماهیتی

در ذات خود ممکن است و نسبتش به وجود و عدم یک سان می‌باشد، لذا واجب‌الوجود، دارای ماهیت نخواهد بود.

علاوه بر آن که ماهیت اساساً از حدود و جوده‌های محدود و متناهی به دست می‌آید، اما واجب‌الوجود - چنان که گذشت - هیچ حدّ عدمی ندارد و هیچ قید و شرطی او را مقید و مشروط نمی‌سازد. بنابراین اساساً ماهیت ندارد.

از بیان فوق دانسته می‌شود که از واجب‌تعالی نوع دیگری از ترکیب نیز نفی می‌شود و آن ترکیب از وجود و عدم است. توضیح آن که هویت وجودی که بتوان با نظر به حدّ وجودش کمالی را از آن سلب نمود، تحصیلش از ایجاب و سلب می‌باشد؛ مثلاً انسان، از یک سو انسان است و از سوی دیگر در حقیقت وجودش اسب و سنگ و چوب نیست. هر هویت وجودی که این‌گونه باشد در واقع مرکب از ایجاب - یعنی ثبوت خودش برای خودش - و سلب - یعنی نفی غیر خودش از خودش - می‌باشد، زیرا این دو حیثیت کاملاً مغایر با یک دیگرند. بنابراین «هر هویتی که چیزی از آن سلب می‌شود، مرکب است.»

چنان که دانستیم، واجب‌الوجود بالذات، وجود صرف بوده و عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ کمال وجودی از او سلب نمی‌شود. چه هر کمال وجودی ممکن، معلول یک علت بوده و از آن ناشی گشته است و سلسله علت‌ها به واجب‌الذات می‌رسد. پس همه کمالات را واجب‌تعالی افاضه و اعطا کرده است و اعطاکننده کمال، هرگز فاقد آن کمال نیست. بنابراین واجب‌تعالی واجد همه کمالات وجودی است و هیچ‌گونه سلب و عدمی در او راه ندارد. پس واجب‌تعالی بسیط محض است و حتی ترکیب از وجود و عدم نیز در ذات او راه ندارد.

## الفصل الثالث

### فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لكل

كل موجود غیره، تعالی، ممکن بالذات، لانحصار الوجوب فیہ، تعالی، وكل ممکن فان له ماهیة، هی التي تستوی نسبتها إلى الوجود و العدم، و هی التي تحتاج فی وجودها إلى علة، بها یجب وجودها فتوجد؛ و العلة إن كانت واجبة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذي یفیض عنه وجود كل ذی وجود من الماهیات.

#### ترجمه

همه موجودات جز خداوند سبحان، به حسب ذات خویش ممکن اند، زیرا وجوب ذاتی منحصر در اوست. از طرف دیگر، هر ممکنی ماهیتی دارد که نسبتش با هستی و نیستی یکسان می باشد. و همین ماهیت در هستی خویش نیازمند علتی است که به وسیله آن، وجودش ضروری گردد و آن گاه موجود شود. حال، علت مفروض اگر خود، وجوب ذاتی داشته باشد، مدعای ما ثابت است و اگر وجوبش غیري باشد، باید به واجب بالذات منتهی گردد. پس این واجب بالذات است که هستی هر ماهیت صاحب وجودی را می آفریند و به او افاضه می کند.

## شرح و تفسیر

در فصل پیشین، توحید به معنای نفی شریک در وجوب وجود و نیز به معنای نفی کثرت در درون ذات واجب تعالی بیان شد. اما باید توجه داشت شرکی که در میان گروه‌های مختلف مشرکان شایع بوده و هست، شرك در خالقیت و به ویژه شرك در تدبیر جهان است و بحث‌های گذشته به تنهایی برای ابطال آن کافی نیست، زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب‌الوجود یگانه، تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور، به وسیله کسانی انجام می‌گیرد که خودشان واجب‌الوجود نیستند، اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل‌اند و نیازی به خداوند متعال ندارند. از این رو لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت، جداگانه مورد بحث قرار گیرد و این فصل به همین منظور منعقد شده است.

در این فصل دو بیان و دو برهان برای اثبات این مطلب ارائه شده است که گرچه هر دوی آنها مطلوب را اثبات می‌کند، اما نتیجه آنها با هم مختلف و گوناگون است. برهان نخست بر مبنای فلاسفه مشاست و برهان دوم بر اساس اصول حکمت متعالیه.

### راه اول برای اثبات توحید در خالقیت

این برهان از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

- ۱- واجب‌الوجود تنها یکی است و غیر او هر چه هست همه ممکن‌الوجوداند. این مقدمه در فصل پیشین به اثبات رسید.
- ۲- هر ممکن‌الوجودی دارای ماهیتی است که نسبتش به وجود و عدم یک سان است و لذا در وجود و تحققش نیازمند علت می‌باشد.

۳- علت هر پدیده ممکن، یا خود، واجب الوجود است و یا در سلسله علل به واجب الوجود منتهی می‌شود.

۴- علتِ علتِ یک پدیده، علت آن پدیده به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> این مقدمه، در واقع رکن و اساس برهان را تشکیل می‌دهد و بیانگر آن است که آفرینش، منحصر به آفرینش مستقیم و بدون واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بدون واسطه می‌آفریند، افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه او به شمار می‌روند. حاصل آن که سلسله ممکنات نهایتاً به یک موجود منتهی می‌شود و آن واجب الوجود بالذات است؛ لذا هر کمال وجودی در عالم یافت می‌شود، با واسطه یا بدون واسطه، بدو مستند بوده و از او نشأت یافته است و اوست که همه وجودها و کمالات وجودی را افاضه کرده است.

این برهان مبتنی بر نظر حکمای مشاست، مبنی بر این که وجود معلول، یک وجود مستقل و فی نفسه است، نه رابط و فی غیره. زیرا تنها بر این اساس می‌توان برای غیر واجب، سهمی از علیت و تأثیر، و لوبه عنوان واسطه فیض و فاعل مسخر، قائل شد. بنابراین نظر، وقتی آتش می‌سوزاند و یا آب، آتش را خاموش می‌کند و یا انسان حرکتی انجام می‌دهد و یا فرشته خلق و ایجاد می‌کند، خداوند فاعل دور و بعید است و این امور فاعل قریب و نزدیک. خداوند واقعاً مؤثر است و این امور نیز واقعاً مؤثراند، اما تأثیر خود را از خدا گرفته‌اند، و به حول و قوه او اثر می‌گذارند. این دیدگاه، دیدگاهی متوسط و میانه در مسئله توحید افعالی است و برای تبیین توحید در سطح متوسط مفید و راه‌گشاست. لذا بسیاری از آیات قرآن کریم، همین سطح از توحید را بیان می‌کند. از این رو، مثلاً پدیده میراندن را گاهی به خود نسبت می‌دهد و

۱. این مقدمه را مؤلف، با اتکا بر وضوح آن، در این جا ذکر نکرده‌اند. با آن که قوام استدلال به آن است. اما در نهاية الحکمه آن را صریحاً آورده‌اند: «و من الضروري ایضاً أنّ علة علة الشيء علة لذلك الشيء».



گاهی به ملک الموت و گاهی به ملائکه دیگری که تحت امر ملک الموت هستند و موارد دیگری از این قبیل.

### راه دوم

ما سواه تعالی، من الموجودات الامکانیة، فقراء فی أنفسها، متعلقات فی حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة، لا استقلال لها حدوثاً و لا بقاءً إنما تتقوم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقل فی نفسه، غني فی ذاته، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة، و هو الواجب الوجود، تعالی و تقدس.

فتبين أن الواجب الوجود، تعالی، هو المفيض لوجود ماسواه. و كما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها و النسب و الروابط التي بينها، فان العلة، الموجبة للشئ، المقومة لوجوده، علة موجبة لآثاره و النسب القائمة به و مقومة لها. فهو، تعالی، وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبر لأمرها؛ فهو رب العالمين، لارب سواه.

### ترجمه

وجودهای امکانی، نظر به ذاتشان فقر محض اند و نیاز و وابستگی به غیر در ذات آنها قرار گرفته است. لذا وجودشان، وجود رابط می باشد، که نه در پیدایش و نه در بقای وجودشان، استقلالی برای خود ندارند، بلکه قائم به دیگری می باشند. [و آن دیگری نیز در صورتی که خود ذاتاً غنی نباشد، متکی به امر سومی است] و این سلسله نهایتاً به وجودی می رسد که ذاتاً مستقل و غنی است و هیچ نحوه وابستگی و نیازی به غیر خود ندارد؛ یعنی واجب الوجود سبحانه و تعالی.

از این جا روشن می شود که واجب الوجود سبحانه و تعالی، هستی بخش سایر موجودات است؛ همان گونه که اصل هستی آنها را می آفریند، تمام آثار قائم به آنها و

نسبت‌ها و روابط میان آنها را نیز افاضه می‌کند، زیرا علتی که وجود یک شیء را ایجاب کرده و آن را به پامی‌دارد، به آثار و نسبت‌های قائم به آن نیز وجود و قوام می‌بخشد. بنابراین، خداوند سبحان به تنهایی مبدأ آفرینش سایر موجودات و مالک و مدبّر امور آنها است. در نتیجه او پروردگار جهانیان است و جز او پروردگاری نیست.

### شرح و تفسیر

راه دیگری که برای اثبات توحید در خالقیت (توحید افعالی) بیان می‌شود بر اساس اصول حکمت متعالیه و با نظر به حقیقت هستی است و مقدمات عمده آن بدین شرح است:

- ۱- وجود معلول فی‌غیره و رابط است؛ وجودی است که هیچ استقلال از خود ندارد و عین تعلق به علت می‌باشد.
- ۲- اگر سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیریم، حلقه‌های میانی اگر چه نسبت به معلول خود، بهره‌ای از استقلال دارند، اما این استقلال نسبی است، چرا که همان شیء عین ربط و تعلق به علت خودش است.
- ۳- وجود رابط از خود هیچ حکمی ندارد و هر حکمی به آن نسبت داده شود، برای وجود علت و مقوم به او می‌باشد.
- ۴- ملاک و معیار علیت و ایجاد، استقلال در وجود است. وجودی که عین ربط به غیر است، هرگز نمی‌تواند ایجاد کننده و وجود دهنده به غیر باشد.
- ۵- سلسله موجودات معلول به واجب تعالی منتهی می‌شود و تنها اوست که استقلال مطلق در هستی دارد.

از مطالب فوق این نتیجه به دست می‌آید که خدای متعال فاعلی است که در مبدأ بودن برای همه اشیا به طور مطلق، مستقل است و در ایجاد و علیتش قائم به ذات خود می‌باشد و هیچ وابستگی به غیر خود ندارد و تنها اوست که به حقیقت معنای کلمه

تأثیر می‌کند. هیچ مؤثری در عالم هستی جز او نیست و غیر او هر چه هست تنها از استقلال نسبی برخوردار است و این استقلال هم در واقع از شئون استقلال واجب است، نه آن که استقلالی مستقل و برای خود باشد، چرا که معلول از خود هیچ حکمی ندارد، پس «لامؤثر فی الوجود الا الله».

البته مقصود از این جمله، نفی تأثیر به طور مطلق از غیر خدای سبحان نیست، لذا نمی‌توان آن را با سخن اشاعره یکی دانست، که سخنی باطل و ناصواب است. بلکه مقصود نفی تأثیر استقلالی از غیر خدای سبحان است؛ بدین معنا که همه علت‌های فاعلی، جز خدای سبحان، وجودهای رابطی هستند که هیچ استقلالی در ذات و تأثیر و علیت خود ندارند و در واقع مجاری فیض و یا شرایط قابلیت قوابل را تشکیل می‌دهند. در مقام مثال، فاعل‌های امکانی مانند کانال‌هایی هستند که آبی که از چشمه فوران می‌کند، با گذر از آنها به زمین زراعی می‌رسد و زراعت را آبیاری می‌کند. کانال‌ها از خود هیچ آبی ندارند و آب تنها از آن چشمه است، اما چون زمین زراعی از چشمه فاصله دارد آب چشمه بدون گذر از این کانال‌ها به زمین نمی‌رسد. وجود نیز تنها از آن هستی مطلق یعنی واجب تعالی است، هیچ موجودی برای خود و در خود وجودی ندارد، لذا هر چیزی که ایجاد می‌شود، وجودش از اوست؛ یعنی او علت فاعلی و هستی بخش است.

### تفاوت نتایج دو راه یاد شده

میان دو دیدگاهی که برای بیان توحید افعالی واجب تعالی بیان شد، فرق‌های فراوانی وجود دارد که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- راه اول، مبتنی است بر اعتقاد به استقلال علت‌های امکانی در وجود و این که آنها وجود فی نفسه دارند، اگرچه این وجود را از علت خویش دریافت کرده‌اند. اما راه دوم مبتنی است بر این که همه آن علل، وجودهای رابط و فی غیره می‌باشند.

۲- در راه اوّل، علت‌های دیگر، غیر واجب تعالی، نیز فاعل مفیض و هستی بخش اند، همان گونه که واجب تعالی فاعل مفیض است، اما در راه دوم، فاعل مفیض و هستی بخش فقط واجب تعالی است و دیگر موجودات تنها معدّ و مجرای فیض می‌باشند. بنابراین فقط بنابر دیدگاه دوم است که اثبات می‌شود:

«هیچ مؤثری در وجود جز الله نیست».

۳- راه نخست تنها اثبات می‌کند که خداوند فاعل کل موجودات است، خواه با واسطه و خواه بدون واسطه. به دیگر سخن: فقط این مقدار را ثابت می‌کند که خداوند، سرسلسله زنجیرهٔ علت‌ها و معلول‌هاست و در رأس آن قرار دارد.

اما راه دوم نه تنها اثبات می‌کند که خداوند فاعل کل موجودات است، بلکه این را نیز که خداوند فاعل قریب و علت بدون واسطهٔ همهٔ موجودات است، مبرهن می‌سازد. در مقال مثال، مانند خورشیدی است که نور او از آینه‌ای به آینهٔ دیگر منعکس می‌شود و پس از صدها واسطه به موجودی می‌رسد و آن را روشن می‌کند. نوری که این موجود را روشن ساخته و ظلمت را از او زدوده است، در واقع همان نور خورشید است و این واسطه‌ها هیچ نوری از خود به آن نداده‌اند و در جهان هستی جز نور او نور دیگری نیست؛ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

#### شبهه ثنویه

قَالَتِ الثَّنَوِيَّةُ: إِنَّ فِي الوجودِ خيراً و شراً، و هما متضادان، لا يستندان إلى مبدأ واحد؛ فهناك مبدئان: مبدأ الخيرات، و مبدأ الشرور.

#### ترجمه

ثنوی‌ها می‌گویند: خیر و شرّ، هر دو، در جهان هستی تحقق دارند. و چون با هم در

تضادند، نمی‌توانند به مبدأ واحدی مستند باشند در نتیجه دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیرات و مبدأ شرور.

### شرح و تفسیر

مسئلهٔ شرّ از مباحثی است که ریشه‌ای عمیق در اندیشهٔ آدمی و سابقه‌ای دیرینه در فرهنگ بشری دارد. انسان همواره با پدیده‌های ناگوار و آزار دهنده و زیان زننده مواجه بوده است. سیل‌های ویرانگر و زلزله‌های خانمان برانداز و آتشفشان‌های سوزان و حیوانات و درندگان وحشی و مرگ و میرها و بیماری‌ها و انواع و اقسام دردها و رنج‌ها همواره گریبان‌گیر انسان خاکی ضعیف و ناتوان بوده است. از سوی دیگر اختلاف‌ها، تبعیض‌ها، محرومیت‌ها، نابسامانی‌های اجتماعی و فقر و ناداری مشکلی بوده است که همراه با شروع زندگی اجتماعی و بلکه پیش از آن انسان را در کام خود فرو برده است.

در این میان انسان‌های خداپرست و دین‌دار، علاوه بر درگیری خارجی و بیرونی با این مسئله و افزون بر رنجی که از جانب این امور متوجه آنها می‌شود، با یک سری مشکلات عقیدتی و فکری نیز روبه‌رویند و آن این‌که:

- ۱- خدایی که خیر محض است چگونه می‌تواند خالق شرور باشد؟
- ۲- خدایی که حکیم است و افعال او غایاتی خردمندانه و حکیمانه دارد چگونه اموری بی‌فایده و بلکه زیان‌بخش می‌آفریند؟
- ۳- خدایی که عادل است چگونه به وجود این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها رضایت داده است؟

در برابر این پرسش‌ها از دیرباز پاسخ‌هایی ارائه شده است. آن چه در این جا مدّ نظر است پرسش نخست و پاسخ آن است. در برابر این پرسش، از دیرباز گروهی دو مبدأ و دو منشأ برای هستی قائل شده و

گفتند که خیرات و شرور دو مقوله جدا از هم و متباین اند. یکی نور است و دیگری ظلمت و این هر دو را به یک فاعل و خالق نمی توان استناد داد، چرا که هر علتی، معلولی هم سنخ و مناسب با خود به وجود می آورد و امکان ندارد خالق که خود خیر محض است، شر بیافریند.

استاد مطهری در این باره می گوید:

اساس شبهه ثنویه و طرف داران آنها این است که چون هستی ها در ذات خود دو گونه اند: هستی های خوب و هستی های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدی ها و خوبی ها به آفریننده ای جداگانه تعلق داشته باشد در واقع ثنویه خواسته اند خدا را از بدی خبیره کنند، او را به شریک داشتن متهم کرده اند، در نظر ثنویه، که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده اند و وجود بدی ها را زائد بلکه زیان بار می دانند و قهراً آنها را نه از خدا بلکه قدرتی در مقابل خدا می دانند، خداوند هم چون آدم با حسن نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می برد و به آن رضایت نمی دهد، ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که برخلاف میل او فسادها و تباهی ها ایجاد می کند.<sup>۱</sup>

پاسخ افلاطون به شبهه ثنویه

وعن أفلاطون في دفعه: أن الشرَّ عدمٌ، و العدمُ لا يحتاجُ إلى علَّةٍ فيأضية، بل علتهُ عدمُ الوجودِ. و قد بينَ الصغرى بأمثلةٍ جزئية، كالقتلِ الذي هو شرٌّ مثلاً، فإنَّ الشرَّ ليسَ هو قدرةُ القاتلِ عليه، فإنَّ كمالُ له، و لا حِدَّةُ السيفِ مثلاً و صلاحيتهُ للقطع، فإنَّ كمالُ فيه، و لا انفعالُ رقبَةِ المقتولِ من الضربة، فإنَّ من كمالِ البدنِ، فلا يبقى للشرِّ إلا بطلانُ حياةِ المقتولِ بذلك، و هو أمرٌ عدميٌّ؛ و على هذا القياسِ في سائرِ المواردِ.

## ترجمه

پاسخی که از افلاطون در برابر این شبهه نقل شده، آن است که: شرّ، نیستی و عدم است و عدم، نیاز به علت آفریننده ندارد، بلکه علت عدم، همان نبود هستی است. صغرای این استدلال با بررسی موارد جزئی شرّ، تبیین شده است؛ مثلاً یکی از شرور «کشتن» است. باید تحلیل کرد و دید در این مثال واقعاً چه چیزی شرّ است. آیا قدرت و توان قاتل بر کشتن؟ خیر، چرا که این امر، کمالی است برای قاتل. آیا تیزی و صلاحیت شمشیر برای بریدن؟ خیر، زیرا این هم کمالی است برای شمشیر. آیا شرّ، همان انفعال و تأثر گردنِ مقتول در برابر ضربهٔ قاتل است؟ باز هم پاسخ منفی است؛ چون حالت پذیرش و انفعال، کمالی است برای بدن. چیزی را نمی‌توان به عنوان شر معرفی کرد، مگر نابودی زندگی مقتول در اثر قتل و این یک امر مدعی است و سایر موارد هم بر همین قیاس است.

## شرح و تفسیر

حکما و فلاسفه از گذشته‌های دور برای ردّ ثنویت این مسئله را مطرح کرده‌اند که شرّ امری عدمی است و از نوع نیستی و فقدان می‌باشد، لذا مبدأ وجودی خاصی برای پدید آمدن آن نیاز نیست. شرور در واقع از خلأ و کمبودها و نبودها و نقصان‌های موجود در جهان انتزاع می‌شود و پرواضح است که خلأ و کمبود و نبود، علت نمی‌خواهد، بلکه نبودِ علتِ هستی بخش برای تحقق آن کافی است: «عدمُ العلة، علة العدم».

کسی که ابتدا با این سخن مواجه می‌شود که «شرّ عدم است» ممکن است تعجب کند و گمان کند که ما می‌خواهیم منکر وجود شرور و بدی‌ها در عالم شده و بگوییم همه چیز خیر و خوب است و هیچ شرّی وجود ندارد. اما باید توجه داشت که مقصود

حکما از این سخن آن نیست که آن چه به نام «شر» شناخته می‌شود، مانند کوری و کری و فقر و ناتوانی و زلزله و آتش سوزی و مرگ و میر و امثال آن وجود ندارد. کسی نمی‌خواهد منکر وجود این امور و یا منکر شرّ بودن آنها شود. بلکه مدعا آن است که اینها همه از نوع عدمیات و نیستی‌ها و نقصان‌ها است و از این جهت شرّاند که یا خود نابودی و نیستی و کمبود و خلأ هستند. مانند جهل، ناتوانی، کری، کوری، فقر و مرگ - و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبود و خلأ می‌باشند، مانند زلزله، آتش سوزی، درندگان و میکروب‌ها.

با بررسی مصادیق شرّ، می‌بینم چیزهایی که شرّ محسوب می‌شوند، یا خود امری عدمی‌اند و یا آن‌که اتصاف آنها به شرّ از آن جهت است که منشأ یک امر عدمی می‌شوند؛ مثلاً زلزله از آن جهت شرّ است که موجب مرگ و میر و نقص عضو و از دست دادن سلامتی می‌شود و بسیاری را فلج می‌کند و اموال را از بین می‌برد و مانند آن. در این موارد، در واقع آن امر وجودی، شرّ بالعرض است و اتصافش بر شرّ بودن به واسطه آن امر مدعی است که به دنبال خود می‌آورد و آن امر عدمی، شرّ بالذات می‌باشد. پس شرور بر دو دسته‌اند:

۱- شرّ بالذات، که همواره از نوع عدم و نیستی است.

۲- شرّ بالعرض، که یک امر وجودی است، اما از آن جهت که منشأ نیستی و فقدان می‌شود، شرّ خوانده می‌شود.

شرّ بودن دسته نخست صفت حقیقی برای آنهاست و شرّ بودن دسته دوم صفت نسبی و اضافی برای آنها می‌باشد. یعنی وقتی گفته می‌شود جهل، شرّ است، آن را به یک صفت حقیقی متصف کرده‌ایم، ولی وقتی گفته می‌شود آتش یا زلزله و یا زهرمار، شرّ است، شرّ بودن برای اینها یک صفت نسبی و اضافی است؛ یعنی صفتی است که از مقایسه‌ای که میان آنها با امور دیگر انجام شده به دست آمده است و اگر این مقایسه انجام نگیرد و شیء فی حدّ نفسه بررسی شود، هرگز به این صفت متصف نمی‌شود.



از سوی دیگر در فلسفه ثابت شده است که جعل و ایجاد همواره به وجود فی نفسه و صفات حقیقی شیء تعلق می‌گیرد، نه به وجود لغیره و صفات نسبی و اضافی. از این جا نتیجه گرفته می‌شود که: امور وجودی که متصف به شرّ می‌شوند، از آن جهت که شرّاند مجعول و مخلوق نیستند، بلکه جعل و ایجاد به وجود لِنفسه آنها تعلق می‌گیرد که همواره خیر است و هرگز از این جهت، یک امر وجودی، شرّ به شمار نمی‌رود.

توضیح بیشتر مطلب را از زبان استاد مطهری می‌شنویم:

یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت شرور، عدم است، یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدمند.<sup>۱</sup>...

این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود قدم اول و مرحله اول است. اثرش این است که این فکر را از مغز خارج می‌کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شرّ؟ روشن می‌کند که آن چه شر است که از نوع هستی نیست، بلکه از نوع خلاء و نیستی است و زمینه فکر ثنویت را که مدعی است هستی دو شاخه‌ای و بلکه دو ریشه‌ای است از میان می‌برد.

خوبی‌ها و بدی‌ها در جهان دو دسته متمایز و جدا از یک دیگر نیستند؛ آن طوری که مثلاً جمادات از نباتات و نباتات از حیوانات جدا هستند و صف‌های خاصی را به وجود می‌آورند. این خطاست که گمان کنیم بدی‌ها یک رده معینی از اشیا هستند که ماهیت آنها را بدی تشکیل داده و هیچ گونه خوبی در آنها نیست و خوبی‌ها نیز به نوبه خود دسته‌ای دیگرند جدا و متمایز از بدی‌ها، خوبی و بدی آمیخته به همند،

۱. در این جا باید یادآور شویم اگر چه خیر مساوی و مساوق با وجود است، اما شرّ مساوی با عدم نیست، بلکه اخص از آن است، یعنی هر شری عدمی است اما هر عدمی شر نیست، بلکه شرّ، عدم خاص است و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است. پس تقابل خیر و شر، تقابل ایجاب و سلب نیست، بلکه تقابل ملکه و عدم ملکه است.

تفکیک‌ناپذیر و جداناشدنی هستند. در طبیعت، آن جا که بدی هست خوبی هم هست و آن جا که خوبی هست همان جا بدی نیز وجود دارد. در طبیعت، خوب و بد چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یک دیگر ترکیب شده‌اند، اما نه ترکیب شیمیایی، بلکه ترکیبی عمیق‌تر و لطیف‌تر، ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم. وجود و عدم در خارج دو گروه جداگانه را تشکیل نمی‌دهند. هیچ و پوچ است و نمی‌تواند در مقابل هستی، جای خاصی برای خود داشته باشد، ولی در جهان طبیعت که جهان قوه و فعل و حرکت و تکامل و تضاد و تراحم است همان جا که وجودها هستند، عدم‌ها نیز صدق می‌کنند. وقتی از نابینایی سخن می‌گوییم نباید چنین انگاریم که «نابینایی» شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد؛ نه «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز هم چون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر کجا که سخن از بدی می‌رود حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. ما نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکرب‌ها و آفت‌ها را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند.

«نادانی» فقدان و نبود علم است، علم یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم نادان، فاقد علم است چنین معنا نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام فقدان علم دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از این که دانش بیاموزد، جاهلند، زمانی که تحصیل علم می‌کنند چیزی از دست

نمی‌دهند، بلکه منحصرأ چیزی به دست می‌آورند.

«فقر» نیز بی چیزی و ناداری است، نه دارایی و موجودی، آن که فقیر است چیزی را به نام ثروت فاقد است، نه آن که او هم به نوبه خود چیزی دارد و آن فقر است و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره‌مند است، چیزی که هست غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه به دست آوردن، لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود، تنزل یافته است نه ترقی.

اما گزندگان، درندگان، میکرب‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها و آفت‌ها از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند، یا مانع رشد و رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند بد نبودند، اگر آفت‌های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آنها نمی‌شدند. اگر سیل‌ها و زلزله‌ها تلفات جانی و مالی بیار نمی‌آوردند بد نبودند.

بدی در همان تلفات و از دست رفتن‌ها است. اگر درنده را بد می‌نامیم نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است، بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است. در حقیقت آن چه ذاتاً بد است همان فقدان حیات است، اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود بد نیست و اگر وجود نداشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد، بد است.

... در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم بد است، زیرا «حق» مظلوم را پایمال می‌کند. حق چیزی است که یک موجود استحقاق آن را دارد و باید آن را دریافت کند؛ مثلاً علم برای انسان یک کمال است که استعداد انسانی، آن را می‌طلبد و به سوی آن رهسپار است و به همین دلیل استحقاق آن را دارد. اگر حق آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه تعلم ندهند ظلم است و بد است، زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است.

اکنون که دانسته شد بدی‌ها همه از نوع نیستی هستند، پاسخ ثنویه روشن می‌گردد.

شبههٔ ثنویه این بود که چون در جهان دو نوع موجود هست، ناچار دو نوع مبدأ و خالق برای جهان وجود دارد. پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی هاست. بدی‌ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است نه از «خلق کردن». نمی‌توان گفت جهان دو خالق دارد، یکی خالق هستی‌ها و دیگری خالق نیستی‌ها. مثل هستی و نیستی، مثل آفتاب و سایه است. وقتی شاخصی را در آفتاب نصب می‌کنیم قسمتی را که به خاطر شاخص تاریک مانده و از نور آفتاب روشن نشده است «سایه» می‌نامیم، سایه چیست؟ «سایه» ظلمت است و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست. وقتی می‌گوییم نور از کانون جهان افروز خورشید تشعشع یافته است، نباید پرسید که سایه از کجا تشعشع کرده و کانون ظلمت چیست؟ سایه و ظلمت از چیزی تشعشع نکرده و از خود، مبدأ و کانون مستقلی ندارد.

[استاد مطهری آن‌گاه این نکته را شرح می‌دهند که] صفات بر دو قسم‌اند: صفات حقیقی و صفات نسبی. صفت حقیقی صفتی است که برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت است. و به دیگر سخن: صفت حقیقی صفتی است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت کافی است. اما صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سومی که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست.

مثلاً حیات یک صفت حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از این‌که با شیء دیگر مقایسه و سنجیده شود یا زنده و جاندار است و یا بی‌جان و مرده.

هم‌چنین سفیدی و سیاهی. ولی کوچکی و یا بزرگی صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می‌گوییم کوچک است باید ببینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچک می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ،

بستگی دارد به این که چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم.

[و سپس ادامه می‌دهد:] اکنون باید دید آیا بدی‌ها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ قبلاً گفتیم بدی‌ها دو نوعند: بدی‌هایی که خود اموری عدمی‌اند و بدی‌هایی که اموری وجودی‌اند، اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند. شروری که خود عدمی هستند مانند جهل و عجز و فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند. اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بدند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزند و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی اینها نسبی است. از این‌گونه امور آن‌چه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، هم‌چنان‌که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست. مولوی می‌گوید:

زهر مار، آن مار را باشد حیات      لیک آن، مر آدمی را شد ممات

پس بد مطلق، نباشد در جهان      بد به نسبت باشد، این را هم بدان

و از طرف دیگر وجود حقیقی هر چیز که به آن خلق و ایجاد تعلق می‌گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خود است نه وجود آن برای اشیاء دیگر.

وجود هر چیز برای شیء یا اشیاء دیگر وجود اعتباری و غیر حقیقی است و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلق نمی‌گیرد.

به بیان دیگر: هر چیزی یک وجود فی نفسه دارد و یک وجود لغیره و به عبارت صحیح‌تر: وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار فی نفسه و لئفسه و اعتبار لغیره. اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند، حقیقی هستند، و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر

است... از طرف دیگر شکی نیست که آنچه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است. وجودات بالاضافه اموری نسبی و اعتباریند، و چون نسبی و اعتباریند، واقعی نیستند. یعنی واقعاً در نظام وجود قرار نگرفته‌اند، و هستی واقعی ندارند، تا از این جهت بحث شود که چرا این وجود، یعنی وجود نسبی به آنها داده شده است؛ به عبارت دیگر هر چیز دوبار موجود نشده و دو وجود به او داده نشده است: یکی وجود فی نفسه، و یکی وجود بالاضافه.

... به هر حال اسناد امور اعتباری به علت، مجازی و بالعرض است. از این جهت حکما گفته‌اند: شرور، بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند، و بالذات معلول و معمول نیستند. مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است. هم چنان‌که قبلاً گفتیم درست مثل این است که می‌گوییم خورشید سبب ایجاد سایه است، البته اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست. ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است، خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً افاضه می‌کند ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند، سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور اعم از شرور نوع اول و شرور نوع دوم نیز مطلب از همین قرار است، شرور اموری اعتباری و عدمی هستند. کوری در انسان کور، یک واقعیت مستقلی نیست تا گفته شود که آدم کور را یک مبدأ آفریده است و کوری او را یک مبدأ دیگر، کوری نیستی است و هر شری نیستی است. نیستی مبدئی و آفریننده‌ای ندارد.<sup>۱</sup>

### سخن ارسطو دربارهٔ شرور

وعن أرسطو: أن الأقسامَ خمسةٌ: ما هو خيرٌ محضٌ، و ما خَيْرُهُ كَثِيرٌ و شرُّهُ قَلِيلٌ، و ما

۱. عدل الهی، ص ۱۵۷ - ۱۷۲، با تلخیص و تصرف اندک.

خیره و شره متساویان، و ما شره کثیر و خیره قلیل، و ما هو شر محض؛ و اول الأقسام موجود، كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير؛ و كذا القسم الثاني، كساتر الموجودات المادية، التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، فان في ترك إيجاده شرأ كثيراً؛ و أما الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛ أما ما خیره و شره متساویان، فان في ايجاده ترجيحاً بلامرجح؛ إنا ما شره کثیر و خیره قلیل، فان في ايجاده ترجيح المرجوح على الراجح؛ و أما ما هو شر محض، فأمره واضح؛ و بالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض و الخير الكثير، و أما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

### ترجمه

از ارسطو نقل است که در جواب به شبهه فوق گفته است: اشیا بر پنج قسمند: ۱- آن چه خیر محض است. ۲- آن چه خیرش فراوان و شرش اندک است. ۳- چیزی که خیر و شرش مساوی است. ۴- چیزی که شرش فراوان و خیرش اندک است. ۵- آن چه شر محض است.

قسم اول، تحقق دارد؛ مانند عقود مجرد که در آنها جز خیر چیزی نیست. قسم دوم نیز تحقق دارد، چون در نیافریدن آن شر فراوانی نهفته است.

موجودات مادی، که با توجه به نظام کلی شان خیر فراوانی دارند، از همین قبیلند. ولی سه قسم اخیر تحقق ندارند. اما قسم سوم (آن چه خیر و شرش یک سان است) بدین جهت وجود ندارد که آفریدن آن ترجیح بدون مرجح است [= برگزیدن یک طرف بدون آن که امتیازی، نسبت به طرف مقابل داشته باشد].

و ایجاد قسم چهارم (آن چه شرش فراوان و خیرش اندک است) نیز برگزیدن طرف مرجوح [= فاقد امتیاز] بر طرف راجح [= واحد امتیاز] است. قسم پنجم (آن چه شر محض است) نیز وضعش معلوم است. خلاصه آن که: فقط خیر محض و آن چه خیرش

فراوان است، استناد ذاتی به علت دارند و استناد شر اندك به علت در واقع به واسطه خیر فراوانی است که مستلزم این مقدار از شر می‌باشد.

### شرح و تفسیر

در این قسمت سخنی از ارسطو نقل شده است که امور در بدو نظر بر حسب حصر عقلی به لحاظ اتصاف به خیر و شر بر پنج قسم اند:

۱- اموری که خیر محض اند و هیچ شائبه‌ای از شرّ و بدی در آنها نیست؛ مانند عقول مجرد. در ساحت مجردات هیچ تزاحم و تمناع و تضادی راه ندارد و لذا هیچ شرّی در آن مرتبه از هستی، نیست.

۲- اموری که خیر آنها بر شرشان غلبه دارد و خیرشان افزون بر شرشان است.

۳- اموری که خیر و شرشان مساوی و برابر است.

۴- اموری که خیرشان اندك و شرشان فراوان است و شرّ آنها بر خیرشان غلبه دارد.

۵- اموری که شر محض اند و هیچ خیری در آنها وجود ندارد.

از میان اقسام یاد شده، با توجه به عنایت و حکمت بالغه خداوند، تنها قسم اوّل و دوم تحقق دارد، اما سایر اقسام وجود ندارند، زیرا ایجاد قسم سوم ترجیح بدون مرجح است و ایجاد قسم چهارم و پنجم ترجیح مرجوح بر راجح می‌باشد. توضیح این قسمت را در طی چند بند بیان می‌کنیم:

### عدم ناسازگاری میان کلام افلاطون و سخن ارسطو

در این جا سؤال این است که آیا سخنی که از ارسطو در بیان اقسام پنج گانه امور نقل شده است، با کلام افلاطون ناسازگار است و به معنای وجودی دانستن شرّ می‌باشد یا نه؟ برخی توهم کرده‌اند که ارسطو شرور را اموری وجودی می‌داند و از این رو به جای راه حلّ افلاطون، راه دیگری برای گشودن مشکل شرور پیشنهاد کرده



است. اما باید دانست که این دو نظر هیچ منافاتی با هم ندارند و هر دو با هم قابل جمع‌اند. از این رو بوعلی سینا و دیگر حکمای مسلمان، هر دو نظر را پذیرفته و بدان ملتزم شده‌اند؛ یعنی از یک سو، شرور را اموری عدمی می‌دانند و از سوی دیگر کلام ارسطو را صحیح و صواب به شمار می‌آورند.

سرّ مطلب آن است که مسئله شرّ از جهات مختلف مطرح می‌شود و هر جهت پاسخی ویژه می‌طلبد. سخن افلاطون در عدمی بودن شرور برای حلّ شبههٔ ثنویه راه گشاست، اما برای پاسخ به سؤال دیگری که مطرح است، کفایت نمی‌کند و آن این‌که: اگرچه شرّ عدمی است، یعنی زوال یک شیء یا زوال کمال یک شیء برای او شرّ می‌باشد، ولی چرا نظام جهان چنین رویدادی دارد که موجب زوال چیزی یا زوال کمال چیزی می‌گردد و در نتیجه سبب پیدایش شرّ می‌شود؟ اگر سراسر جهان به گونه‌ای تنظیم می‌شد که هیچ‌گونه آسیبی به چیزی نمی‌رسید و هیچ چیز زمینه‌ای از بین رفتن چیز دیگری را فراهم نمی‌کرد و در نتیجه شری حاصل نمی‌شد، دارای نظامی احسن بوده و از نظام کنونی جهان بهتر و برتر می‌بود.

به دیگر سخن: چرا خداوند جهان را به گونه‌ای نیافرید که خلأ و کمبود و نقصانی در آن نباشد و در نتیجه خیر محض باشد؟

در این جا و برای پاسخ به این سؤال است که تقسیم ارسطویی مطرح می‌شود. بنابراین، کلام ارسطو نه تنها منافاتی با نظریهٔ عدمی بودن شرور ندارد، بلکه مکمل آن است.

### شرور اختصاص به عالم ماده دارد

مطلب دیگر آن است که موطن شرور جهان ماده است و در مجردات هیچ شرّ و بدی راه ندارد. توضیح این‌که: شرّ همان عدم ذات و یا عدم یکی از کمالات ذات است. از این رو لاجرم باید ذاتی که عدم بدان می‌رسد، قابلیت پذیرش آن عدم را

داشته باشد؛ مانند جوهرهای مادی که امکان زوال صورت نوعیه آنها وجود دارد و از آن جا که صورت نوعیه تمام فعلیت یک نوع را تشکیل می‌دهد، زوال آن در حکم زوال آن نوع مادی است. از این رو می‌توان گفت: در جواهر مادی قابلیت عدم ذاتشان وجود دارد. و نیز ذاتی که به واسطه رسیدن شرّ به آن، یکی از کمالات خود را از دست می‌دهد، باید قابلیت از دست دادن آن کمال را داشته باشد؛ یعنی باید آن عدم، عارض بر ذات آن باشد، نه لازمه ذاتش؛ مانند عدم‌ها و نقص‌هایی که لازمه ماهیات امکانی است. چنین اعدامی را نمی‌توان شرّ به شمار آورد، چون این نوع اعدام، از مرتبه و حدّ وجود انتزاع می‌شود و یک موجود هرگز نمی‌تواند از مرتبه و حدّ وجودی خویش تعدی کند و لذا قابلیت کمال بیش از آن را ندارد تا فقدان آن کمال، شرّ محسوب شود. به دیگر سخن: کمال مفروض، کمال برای آن موجود نیست، تا فقدانش شرّ برای آن موجود باشد. به تعبیر سوم: شرّ عدم ملکه خیر است، پس هرگاه موضوع، قابلیت یک خیر را نداشته باشد، فقدان آن خیر، شرّ نخواهد بود.

با توجه به مطلب یاد شده، روشن می‌شود که هیچ نحوه شری در عالم مجرد تام تحقق ندارد، زیرا عدم به ذات آن راهی ندارد. و نیز اعدام منافی با کمالات آنها هرگز بر آنها عارض نمی‌گردد.

بنابراین، میدان بروز و ظهور شرّ همان عالم ماده است؛ یعنی عالمی که در آن تضاد با هم کشمکش دارند و اسباب گوناگون یک دیگر را از تأثیر باز می‌دارند و حرکات جوهری و عرضی که ملازم با تبدل یک ذات به ذات دیگر و یک کمال به کمال دیگر است در آن روی می‌دهد.

### شرور عالم ماده از خیرات آن انفکاک‌ناپذیر است

تا این جا روشن شد که شرور اختصاص به عالم ماده دارد و در عوالم مجردات اثری و نشانی از شرّ نیست. حال می‌گوییم: شرور از عالم ماده انفکاک‌ناپذیر است و

هرگز از آن جدا نمی‌شود، زیرا جهان ماده، جهان حرکت، تکاپو، تغییر و تبدیل بوده و در قلمرو حرکت، قهراً تضاد، برخورد، کشمکش و تراحم روی می‌دهد و این امور لازم ضروری عالمی است که عین حرکت می‌باشد. از طرفی لازمه برخورد، آسیب رسانی است؛ بدین جهت امکان ندارد جهان ماده، خیر محض باشد. در عین حال این شرور در برابر خیرات فراوانی که در آن است، بس اندک است و ناچیز و بلکه خود منشأ خیرات و برکات فراوانی است.

حاصل آن که: عالم ماده یا باید موجود شود، اما آمیخته با شرور و بدی‌ها و یا آن که باید به کلی معدوم باشد. این که عالم ماده باشد، ولی در آن شرّ نباشد، فرضی ناممکن و ناشدنی است.

### ایجاد عالم ماده مقتضای حکمت الهی است

حال می‌پرسیم: مقتضای حکمت چیست؟ آیا آن است که به کلی عالم ماده نیست و نابود باشد، یا آن که به همین صورتی که هست، آفریده شود؟ پرواضح است که حکمت الهی مقتضی آفرینش جهان ماده است، چرا که خیرات آن افزون از شرورش است و اگر چنین عالمی آفریده نشود خیر کثیر فدای شرّ قلیل شده است.

در این جا باید توجه داشت که استناد خیر کثیر این عالم به خداوند، استناد بالذات است و استناد شرّ اندک آن به خداوند، استناد بالعرض می‌باشد. زیرا خیرات، حقیقتاً موجودند و موجود حقیقی به شمار می‌روند؛ از این رو، جعل و ایجاد حقیقتاً و بالذات به آنها تعلق می‌گیرد، اما شرور حقیقتاً اموری عدمی بوده و بالعرض وجود به آنها اسناد داده می‌شود و از این رو جعل و ایجاد بالعرض و المجاز به آنها تعلق می‌گیرد، نه بالذات. به همین دلیل در متن آمده است: «و بالجمله لم یستند بالذات الی العلة الاّ الخیر المحض و الخیر الكثير، اما الشرّ القلیل فقد استند الیها بعرض الخیر الكثير الذی یلزمه».

### کلام علامه طباطبائی در اصول فلسفه

مؤلف بزرگوار رحمته در اصول فلسفه، کلامی جامع و در عین حال مختصر و موجز دارد که در برگیرنده مطالب پیشین و نکات تازه است. ایشان می گوید:

شک نیست که در جهان ماده، شر و فساد و بدبختی ها و ناکامی های بسیاری موجود است که هیچ گونه تردیدی در واقعیت آنها نمی توان داشت و از سوی دیگر جهان و اجزای جهان در واقعیت و هستی خود مستند به خدای جهان است؛ خدایی که همه براهین، وجودش را وجودی آراسته با هر کمال و پاک از آلائش هر ناروایی معرفی می کند. و روشن است که این دو مطلب (واقعیت شر و فساد و تنزه واجب) در بادی نظر با هم وفق نمی دهند: یا خدایی باید در کار نباشد یا اگر باشد هستی های پر از شر و فساد به وی مستند نباید باشد. این مطلب را در صورت اشکال با یکی از دو تقریر می توان در آورد:

اشکال: اگر آفرینش، خدای آفریدگاری داشت این همه شر و فساد را نمی آفرید. پاسخ: شر و فساد و نظایر آنها روی هم رفته بدی ها و ناروایی هایی هستند که در جهان ماده پیدا می شوند و مفهوم «بد» و «ناروا» مفهومی است که با مقایسه به «خوب» و «روا» محقق می گردد. اگر تندرستی که خواسته نفس و ملانم با طبع ماست نبود، هرگز بیماری را بد نمی شمردیم و اگر آسایش و امن و هر یک از لذایذ حواس و حظوظ نفس نبود، هیچ گاه از دست دادن آنها برای ما تلخ نبود و «بدبختی» خوانده نمی شد، چنان که هرگز زوجیت را برای عدد «۴» و فردیت را برای عدد «۳» خوب یا بد، خوش بختی یا بدبختی نمی شماریم، زیرا قیاس در کار نیست.

و از این جا پیداست که شر امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل یک امر وجودی ممکن الحصول؛ یعنی در مورد شر موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوبه برای آن «شر» شمرده شود؛ چنان که داشتن چشم برای انسان که طبعاً چشم می خواهد و

ممکن هم هست نداشته باشد «خیر» بوده و نابینایی برای وی «شر» شناخته می‌شود. در نتیجه این کاوش به این نکته بر می‌خوریم که: شر - هر جا باشد - اولاً امر عدمی و ثانیاً امری امکانی است.

و گفتیم: چیزی را که به خدای جهان نسبت می‌دهیم اولاً باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد. و تا در مورد شرّ قیاس نکرده و امری عدمی فرض نکنیم مانند مرض با صحت، فقر با غنا، ذلت با عزت، ظلم با عدل؛ و هم چنین خیر و شر هر دو را ممکن فرض نکنیم شر محقق نخواهد شد. پس شر به خدا نسبت ندارد.

اشکال: درست است که شر، امری قیاسی و امکانی است، ولی چرا خدا آفرینش جهان را به نحوی نیافریده و نچیده که قیاس و امکان در کار نباشد؟ و به عبارت دیگر چرا هر موجودی را هم آغوش با خوش بختی و کام‌روایی خودش نیافریده که روی بدی و بدبختی و ناکامی را نبیند؛ چنان‌که عدد «۴» هرگز روی فردیت و عدد «۳» هرگز روی زوجیت را نمی‌بیند؟

پاسخ: معنای این سخن به حسب تحلیل این است که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لاماده و لاطبیعت قرار نداد؟

زیرا قیاس و امکان نامبرده لازمه معنای ماده است و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد مادی نخواهد بود.

اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزای آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط، منافع وجودی خود را می‌یابد و بی آن تهی دست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود.

پس روشن شد که: هر شر و فساد از آن جهت که شر و فساد است نسبتی به واجب‌الوجود ندارد و از آن جهت که نسبت به واجب‌الوجود دارد شر و فساد نیست.<sup>۱</sup>

## الفصل الرابع

### في صفات الواجب الوجود تعالی و معنی اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبية، بالقسمة الأولى، إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالی و علمه بنفسه، و تسمى «الصفة الذاتية»؛ و ما لا يتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق و الرزق والاحياء، و تسمى «الصفة الفعلية».

و الصفات الفعلية كثيرة، و هي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات.

#### ترجمه

صفات واجب الوجود در نخستین دسته بندی به دو گروه تقسیم می شود:

۱ - صفاتی که برای اثبات آنها ذات واجب الوجود کفایت می کند و نیاز به فرض هیچ امری خارج از ذات نیست هم چون حیات و آگاهی او به خویش. این گونه صفات را صفات ذاتی می نامند.

۲ - صفاتی که اتصاف به آنها نیازمند فرض امری خارج از ذات واجب است؛ مانند: آفریدن، روزی دادن و زنده کردن. این گونه صفات را صفات فعلی می نامند. صفات فعلی فراوانند و جملگی از مقام فعل - که خارج از ذات است - برگرفته شده اند.

## شرح و تفسیر

### صفات ذاتی و فعلی

برای صفات خداوند تقسیمات گوناگونی بیان شده است، که از مهم‌ترین آنها تقسیم آن به صفات ذاتی و صفات فعلی است. صفات ذاتی، آن دسته از صفات اند که برای انتزاع آنها و اتصاف واجب تعالی به آنها نفس ذات واجب کفایت می‌کند و نیازی به در نظر گرفتن چیزی بیرون از ذات واجب و مقایسه آن با ذات او نیست. صفاتی مانند حیات، علم و قدرت از این قبیل است. اگر در عالم هستی جز ذات اله موجود دیگری نباشد و تنها او باشد، می‌توان او را حی و عالم و قدیر خواند و او را به این صفات نسبت داد.

در برابر صفات ذاتی، صفات فعلی است که تا امری بیرون از ذات خداوند فرض نشود، واجب تعالی به آن متصف نمی‌گردد. بنابراین صفات فعلی، صفاتی هستند که ذات به تنهایی برای اتصاف به آنها کفایت نمی‌کند، بلکه باید چیزی غیر از ذات الهی فرض شود و آن گاه رابطه آن با ذات در نظر گرفته شود و سپس از این رابطه خاص، صفت به دست آید. برخی از صفات فعلی خداوند عبارتند از: خالق، رازق، جواد، غفور، تواب، منتقم، بدیع، رب، رقیب، رئوف، صانع، فالق و ملک.

تفاوت‌های عمده‌ای که میان صفات ذاتی و صفت فعلی وجود دارد، بدین شرح

است:

۱- صفات فعلی صفاتی است که ذات در مقایسه با فعل خویش بدان متصف می‌گردد؛ به عبارت دیگر مأخوذ از مقام فعل هستند، اما صفات ذاتی، از مقام ذات انتزاع می‌شوند.

۲- صفات فعلی به تبع فعل، مقید به زمان و مکان می‌شوند، چون فعل الهی دوچهره دارد و یک چهره آن مربوط به مخلوقات است که زمان‌مند و مکان‌مند

می‌باشند. به دیگر سخن: هنگامی که رابطه‌ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال انتزاع می‌گردد، صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرفِ اضافه را تشکیل می‌دهند، مقید به قیده‌های زمانی و مکانی می‌شود. هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرف دیگر اضافه می‌باشد منزله از چنین قیود و حدودی است.

مثلاً روزی دادن به یک روزی خوار، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می‌گیرد و گفته می‌شود خداوند در فلان زمان و مکان خاص به آن موجود روزی داده است. اما این قیده‌ها در حقیقت مربوط به موجود روزی خوار است نه روزی دهنده و ذات مقدس الهی از هر گونه نسبت زمانی و مکانی منزله است.

اما صفات ذاتی - بر خلاف صفات فعلی - این حدود و قیود را به هیچ نحو بر نمی‌تابند و مقید به زمان و مکان نمی‌شوند.

۳- صفات فعلی قابل سلب و ایجاب‌اند؛ به این معنا که در شرایطی سلب و در شرایطی اثبات می‌شوند و اثبات و نفی‌شان هر دو امکان دارد؛ مثلاً خداوند پیش از آفرینش کرهٔ خاکی، خالق زمین نبود و پس از آفرینش آن خالق آن شد، پیش از بعثت پیامبر، مُنزل القرآن نبود و پس از آن منزل القرآن شد و به همین ترتیب. اما صفات ذاتی همواره و پیوسته برای ذات اقدس الهی ثابت‌اند و هرگز از او نفی و سلب نمی‌شوند.

۴- مبدأ همهٔ صفات فعلی، قیومیت حق تعالی است.

۵- صفت فعلی، همواره دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات دارد؛ برخلاف صفت ذاتی که لزوماً دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات ندارد.

در هر حال فرق اصلی و اساسی میان این دو دسته از صفات آن است که در صفات ذاتی، ذات اقدس الهی مصداق عینی آنهاست، اما صفات فعلی، حکایت از نسبت و اضافه‌ای میان خدای متعال و مخلوقات دارد و ذات الهی و ذوات مخلوقات به عنوان



طرفین اضافه در نظر گرفته می‌شوند.

نکته دیگر درباره صفات فعلی آن است که اضافات و روابطی که صفات فعلی به لحاظ آنها انتزاع می‌شود هیچ حدّ و حصری ندارد، اما از یک نظر می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: یک دسته اضافاتی که مستقیماً میان خدا و مخلوقی در نظر گرفته می‌شود؛ مانند ایجاد و خلق و ابداع و مانند آن و یک دسته اضافاتی که بعد از لحاظ اضافات و روابط دیگری منظور می‌گردد؛ مانند رزق، زیرا در مورد رزق باید ابتدا رابطه موجود روزی خوار را با چیزی که از آن ارتزاق می‌کند در نظر گرفت؛ آنگاه تأمین آن را از طرف خدای متعال، مورد توجه قرار داد تا مفهوم رازق و رزاق به دست آید. حتی ممکن است گاهی قبلاً از انتزاع صفت فعلی برای خدای متعال چندین نوع رابطه و اضافه بین مخلوقات لحاظ گردد و سرانجام، رابطه آنها با خدای متعال در نظر گرفته شود و یا اضافه‌ای مترتب بر چند اضافه قبلی میان خدا و خلق شود؛ مانند مغفرت که مترتب بر ربوبیت تشریعی الهی و تعیین احکام تکلیفی از طرف خدای متعال و عصیان آنها از طرف بنده باشد.<sup>۱</sup>

### نحوه صدق صفات فعلی برای ذات واجب تعالی

صفات فعلی، از آن جهت که اموری حادث و متأخر از ذات واجب‌اند، بر ذات واجب حقیقتاً صدق نمی‌کنند، چرا که این امر مستلزم وقوع تغییر در ذات واجب است. و نیز مستلزم آن است که ذات واجب، از حیثیات متغایر و متکثر ترکیب یافته باشد، که ذات او برتر و منزّه از چنین اموری است. اما این صفات، از آن جهت که اصل و ریشه‌ای در ذات واجب دارند که منشأ همه کمالات و خیرات است، حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می‌کنند. چه، واجب تعالی به گونه‌ای است که هر کمال ممکن در

جایگاه ویژه خود قائم به او می‌باشد.

حاصل آن که: صفات فعل، اگر چه در واقع صفات فعل‌اند و حقیقتاً نباید صفات واجب تعالی به شمار آیند، و اسناد آنها به واجب تعالی فقط به اعتبار نسبتی است که فعل به ذات دارد، اما این صفات، اصل و ریشه‌ای دارند که ذات واجب حقیقتاً بدان متصف می‌باشد، زیرا اصل و ریشه این صفات همان «قدرت» است که از صفات ذاتی واجب تعالی است.

واجب تعالی به گونه‌ای است که اگر مخلوقی وجود داشته باشد، او خالقش است و اگر رزقی وجود داشته باشد او رازق آن است و به همین ترتیب. اینها همه از صفات ذاتی واجب است و جامع همه این صفات، همان صفت قدرت می‌باشد.

### اثبات اتصاف واجب تعالی به همه صفات کمال

والکلامُ فی هذه الفصولِ فی الصفاتِ الذاتیّةِ. فنقول:

قد عرفت: أنه، تعالی، هو المبدأ المفیضُ لكلِ وجودٍ و کمالٍ وجودی، و قد ثبِتَ فی المباحثِ السابقة: أن العلةَ المفیضةَ لشيءٍ واجدةٌ لحقیقةٍ ذلك الشيءِ بنحوٍ أعلى و أشرف، فمعطى الشيءِ غیرُ فاقِدٍ له، فله سبحانه، اتّصافٌ ما بصفاتِ الکمالِ، كالعلمِ والقدرةِ والحياة.

### ترجمه

دانستیم واجب تعالی مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است. و نیز در بحث‌های گذشته ثابت شد که علت آفریننده یک شیء به شکل برتر و بالاتری دربردارنده حقیقت آن شیء می‌باشد و موجودی که چیزی را می‌بخشد هرگز خودش فاقد آن نمی‌باشد. در نتیجه واجب سبحانه باید به نحوی متصف به همه صفات کمالی باشد؛ صفاتی چون علم، قدرت و حیات.

## شرح و تفسیر

در این قسمت با بیانی روشن اتصاف خدای متعال به همه کمالات اثبات می‌شود. این بیان از مقدمات زیر تشکیل می‌گردد:

۱- منشأ همه وجودها و کمالات موجود در عالم هستی خدای متعال است.

این مطالب در فصل پیشین از دو راه به اثبات رسید.

۲- علت هستی بخش، کمالاتی را که ایجاد می‌کند به نحوی والاتر و برتر واجد

می‌باشد، زیرا هرگز فاقد یک کمال، نمی‌تواند آن کمال را اعطا و ایجاد کند.

نتیجه این دو مقدمه آن است که هر کمال وجودی که در عالم هستی تحقق دارد،

مانند علم، قدرت و حیات، در خداوند هست و خدای متعال به نحوی متصف به همه

کمال‌های وجودی است.

به بیانی دیگر: برای اثبات حیات، قدرت، علم الهی و نیز دیگر صفات ذاتی خدای

متعال می‌توان چنین گفت: این مفاهیم هنگامی که در مورد مخلوقات به کار می‌رود

حکایت از کمالات آنها می‌کند. پس باید کامل‌ترین مرتبه آنها در علت هستی بخش

موجود باشد، زیرا هر کمالی که در هر مخلوقی یافت می‌شود از خدای متعال است و

آفریننده آن کمالات باید واجد آنها باشد تا به دیگران افاضه کند و ممکن نیست کسی

که حیات را می‌آفریند خودش فاقد حیات باشد یا کسی که علم و قدرت را به

مخلوقات افاضه می‌کند خودش جاهل و ناتوان باشد. پس وجود این صفات کمالی

در پاره‌ای از مخلوقات، نشانه وجود آنها در آفریدگار متعال است، بدون این که نقص

و محدودیتی داشته باشد.

## سخن قرآن درباره صفات کمالی خداوند

مقتضای این برهان آن است که هر اسمی که دلالت بر کمالی کند و هیچ شائبه‌ای از

نقص و کمبود در آن نباشد، قابل اطلاق بر خداوند است و خداوند به آن اسم خوانده می‌شود و بدان متصف می‌گردد. این حقیقتی است که آیات کریمه قرآن مجید به روشنی بر آن دلالت دارد؛ خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَبِيحُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ نام‌های نیکوتر همه از آن خداست و او را بدان‌ها بخوانید و کسانی را که در نام‌های وی کج روی می‌کنند واگذارید. به زودی سزای اعمال خویش را خواهند دید.

برای روشن شدن معنای این آیه شریفه، توجه به نکته‌های زیر لازم است:

الف - اسم در لغت چیزی را گویند که به وسیله آن انسان به سوی چیزی راه پیدا می‌کند، خواه دلالت بر معنای وصفی نیز داشته باشد، یا نداشته باشد. اما در این آیه شریفه مقصود از اسم خصوص نام‌هایی است که دلالت بر معنای وصفی نیز دارند، زیرا اسم در این آیه متصف به «حسنا» شده است. «حسنا» مؤنث احسن، به معنای نیکوتر، بهتر و زیباتر است. طبعاً اوصاف یک نام به نام نیک و یا نام بد، به اعتبار معنایی است که بر آن دلالت دارد.

ب - از میان اوصافی که وجود دارد، اوصاف نیکوتر از آن خداوند است. از این جا دانسته می‌شود نام‌ها بر دو دسته‌اند: نام‌های نیک و نام‌های زشت. نام نیک، آن است که دلالت بر کمال می‌کند و نام زشت آن است که دلالت بر نقص و کمبود و عیب می‌کند.

ج - از آیه شریفه استفاده می‌شود که از میان نام‌های حسن و نیک، دسته خاصی از نام‌هاست که بر خداوند اطلاق می‌شود و می‌توان خداوند را به آن نام‌ها خواند و آن نام‌هایی است که نیکوترین نام‌ها و احسن الاسماء هستند.

سرّ مطلب آن است که برخی نام‌ها اگر چه بر کمال دلالت می‌کنند، اما همراه با نوعی نقص و کمبوداند که ساحت اقدس الهی از آن منزّه است؛ مثلاً شجاع و عفیف هر دو از نام‌های نیک‌اند، اما هرگز خداوند را نمی‌توان به این نام‌ها متصف ساخت.

زیرا معانی آنها ملازم با جسمانیت است و تنها در اموری که به نحوی به ماده تعلق دارند، مصداق می‌یابند. پرواضح است که خدای تعالی از هر نحوه جسمانیت و ماده‌ای منزّه است. عقیف کسی است که از قوه شهوت برخوردار است و در عین حال مقاومت می‌کند و خود را در برابر لذت‌های جنسی حرام باز می‌دارد. هم چنین شجاع کسی است که در برابر خطر و در مهلکه و هنگام مواجهه با دشمنانی که قادر بر نابودی اویند، بیمی به دل راه نمی‌دهد. اینها البته کمال است، اما کمال برای موجود ناقص. کمال برای موجودی که قوه شهوت و میل جنسی دارد و کمال برای موجودی است که مغلوب شدنی است و عوامل بیرونی می‌توانند به او آسیب برسانند و اینها همه دلالت بر ضعف مرتبه وجودی و نقصان کسی می‌کند که بدین کمالات متصف است. د- از این جا دانسته می‌شود که «اسمای حسنا» و نام‌های نیکوتر، اوصافی است که اولاً بر معنای کمالی دلالت دارد. ثانیاً آن کمال توأم با نقصان و کمبود نیست. اگر هم نقصان داشته باشد می‌توان آن معنای کمال را از معنای نقصی و عدمی آن تفکیک کرد.<sup>۱</sup> ه- در جمله «و الله الاسماء الحسنی» خبر مقدم شده و الف و لام عموم بر سر «اسماء» آمده است؛ از این رو افاده عمومیت و حصر می‌کند. یعنی بیان می‌کند که اولاً همه اسمای نیکوتر از آن خداست، ثانیاً این اسما تنها از آن خداست و به هیچ موجود دیگری تعلق ندارد. که البته مقصود آن است که این کمالات و نام‌ها بالاصاله و بالاستقلال تنها از آن خداوند است و اگر در موجود دیگری نیز یافت شود، جلوه و ظهوری است از کمال ذاتی خداوند.

۱. باید توجه داشت که اسم‌ها و اوصاف پدیده‌های زبان ما انسان است و ما آنها را وضع کرده‌ایم و در این وضع به معنایی نظر داشته‌ایم که در خود ما وجود دارد و روشن است که این معانی هیچ‌گاه از شائبه نقص و کمبود و عدم خالی نیست، اما برخی از واژه‌ها به گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان آنها را از جهات نقص خالی کرد، مانند جسم، رنگ و مقدار. در برخی دیگر از واژه‌ها می‌توان این تفکیک را انجام داد، مانند علم، حیات و قدرت. در معانی این الفاظ می‌توان به گونه‌ای تصرف کرد که تنها بر کمال دلالت کند و هیچ شائبه‌ای از نقصان در آن نباشد، مانند آن که علم را به معنای مطلق آگاهی در نظر بگیریم. بدون این که ویژگی‌های مصادیق امکانی آن را در آن قید کنیم.

و - دعوت در جمله ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ یا به معنی نام نهادن است و یا به معنای ندا و یا به معنای عبادت. مفسران این سه احتمال را داده‌اند، اما با توجه به آیات دیگر، احتمال اخیر تقویت می‌شود؛ چرا که در آیات متعددی دعوت به معنای عبادت به کار رفته است؛ از جمله آیه ۶۰ سوره مؤمن که می‌فرماید:

﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾؛ پروردگارتان گفت: مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را، کسانی که از پرستش من استکبار می‌ورزند با خواری به جهنم داخل خواهند شد.

چنان‌که از ذیل این آیه استفاده می‌شود، مقصود از «ادعونی» در صدر آیه پرستش خداوند است.

### صفت ثبوتی و سلبی

فلننظر فی أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول:

تنقسم الصفة إلى «ثبوتية»، كالعالم والقادر، و «سلبية» تفيد معنى سلبياً؛ لكنك عرفت أنفاً أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته ما دل على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، و من ليس بعاجز، و ما ليس بجوهر؛ و لما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال و هو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلب سلب العلم، و معناه: إيجاب العلم.

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقيقية»، كالعالم، و «إضافية» كالقادرية و العالمية، و تنقسم الحقيقية إلى «حقيقية محضة»، كالحی، و «حقيقية ذات إضافة»، كالعالم بالغير. و لا ريب في زيادة الصفات الاضافية على الذات المتعالية، لأنها معان اعتبارية، و جلت الذات أن تكون مصداقاً لها، و الصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية، فحكمها حكمها.

### ترجمه

حال باید انواع این صفات و نحوه اتصاف واجب به آنها را مورد پژوهش قرار دهیم. صفت یا ثبوتی است - مانند: عالم و قادر - و یا سلبی؛ یعنی بیانگر یک مفهوم منفی می‌باشد. و چون دانستیم واجب تعالی مبدأ همه کمالات است و هیچ کمالی را نمی‌توان از او نفی کرد، نتیجه می‌گیریم: صفات سلبی در واقع بر نفی کمبود و نیاز دلالت دارند. مانند این تعابیر: کسی که نادان نیست، کسی که ناتوان نیست، چیزی که جوهر نیست. و چون کمبود و نیاز به معنای سلب کمال است، در نتیجه صفات سلبی، که بیان‌کننده نفی کمبودند، «نفی نفی کمال» می‌باشند. و این در حقیقت همان اثبات کمال است. پس معنای: نادان نیست، نفی نبود علم، یعنی همان اثبات علم است.

صفات ثبوتی نیز به دو گروه تقسیم می‌گردد: حقیقی مانند: عالم و اضافی چون قادریت و عالمیت. و هم چنین صفات حقیقی تقسیم می‌شود به حقیقی محض مانند حی و حقیقی دارای اضافه مثل: عالم به غیر خود. بی تردید صفات اضافی زائد بر ذات واجب تعالی هستند، زیرا آنها مفاهیمی اعتباری‌اند و ذات واجب برتر از آن است که مصداق چنین مفاهیمی قرار گیرد. صفات سلبی نیز به صفات ثبوتی حقیقی باز می‌گردند و لذا حکم همان‌ها را دارند.

### شرح و تفسیر

در یک تقسیم‌بندی کلی صفات باری تعالی در دو دسته جای می‌گیرد:

- ۱- صفات ثبوتی. و آن صفاتی است که دلالت بر کمال منهای نقص می‌کند. این صفات - که مفاهیمی ثبوتی و ایجابی دارند - برای خداوند اثبات می‌شوند و خداوند بدان‌ها متصف می‌گردد، مانند صفت عالم و قادر.
- ۲- صفات سلبی. و آن صفاتی است که بیانگر مفهومی منفی و عدمی است.

این دسته از صفات گرچه بر خداوند حمل می‌شوند و خداوند بدان‌ها متصف می‌گردد، اما محمول و صفت، امری سلبی است و معنایی عدمی دارد؛ مثل آن که می‌گوییم خداوند غیر جاهل است، یا غیر عاجز است یا غیر جسم است و امثال آن. «غیر جاهل» و «غیر جسم» و «غیر عاجز» مفاهیمی سلبی و عدمی‌اند که وصف خداوند واقع می‌شوند، لذا به آنها اوصاف سلبی گفته می‌شود.

باید توجه داشت که صفات سلبی در واقع سلب کمال است، که به ایجاب کمال باز می‌گردد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم خداوند غیر جاهل است، جاهل همان «فاقد علم» است و «غیر فاقد علم» بازگشتش به «عالم» است. بنابراین سلب جهل از خداوند به ایجاب علم برای خداوند باز می‌گردد. به همین ترتیب سلب عجز به ایجاب قدرت و سلب جسمیت به ایجاب تجرد باز می‌گردد. در یک کلمه همه صفات سلبی بازگشتشان به سلب نقص است و سلب نقص همان اثبات کمال برای باری تعالی است. از این رو حکمای الهی گفته‌اند: «همه صفات سلبی در حقیقت به صفات ثبوتی باز می‌گردند».

### کلامی از استاد مصباح در بیان صفات سلبی و ثبوتی

مفاهیم را به‌طور کلی می‌توان به ثبوتی و سلبی تقسیم کرد. مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود یا حیثیت محدودیت و نقص آنها حکایت می‌کنند؛ به گونه‌ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آنها صرف نظر شود، به مفاهیم دیگری تبدیل می‌شوند، مانند همه مفاهیم ماهوی و یک دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان ضعف مرتبه وجود و نقص و محدودیت آن است؛ نظیر مفاهیم قوه و استعداد. بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی‌توان برای خدای متعال اثبات کرد ولی سلب آنها را می‌توان به عنوان صفات سلبیه قلمداد کرد، مانند سلب شریک، ترکیب، جسمیت، زمان و مکان. یک دسته دیگر از مفاهیم ثبوتی، از کمالات وجود حکایت می‌کنند و متضمن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند، گو این که ممکن است بر مصادیق محدودی هم



اطلاق شوند؛ مانند مفهوم علم و قدرت و حیات. این گونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می‌توان به عنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال، نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود، زیرا لازمه‌اش سلب کمال از موجود بی نهایت کامل است. بنابراین، همه مفاهیمی را که حکایت از کمالات وجودی می‌نمایند و متضمن معنای نقص و محدودیتی نیستند، می‌توان به عنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد. هم چنین سلب همه مفاهیمی را که متضمن نوعی نقص و محدودیت هستند می‌توان از صفات سلبیه واجب‌الوجود به شمار آورد. و اگر تأکیدی بر عدم استعمال اسمای جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبدا مفاهیمی به کار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد.

اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبی تأویل کرده‌اند پنداشته‌اند که بدین وسیله می‌توانند به تنزیه مطلق دست یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم به کار می‌رود به خدای متعال، خودداری کنند، در صورتی که اولاً سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملتزم به اثبات نقیض دیگر نشوند، می‌بایست ارتفاع نقیضین را تجویز کنند. ثانیاً هنگامی که مثلاً علم، تأویل به نفی جهل می‌شود، در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می‌گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن (علم) ممکن نیست. پس بایستی در رتبه مقدم، علم را اثبات کرده باشند.<sup>۱</sup>

### اقسام صفات ثبوتی

صفات ثبوتی به نوبه خود بر دو قسم‌اند: ۱- صفات حقیقی؛ مانند عالم، قادر، خالق و رازق. ۲- صفات اضافی؛ مانند عالمیت، قادریت، خالقیت و رازقیت. مقصود از صفات اضافی همان اضافه و نسبتی است که میان ذات و غیر ذات

۱. آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۷۰ - ۳۷۱.

برقرار می‌باشد. چنان‌که حکیم سبزواری می‌گوید: «فانَّ العالمية نفس النسبة التي للعلم الى المعلوم و القادرية نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور».<sup>۱</sup> هم چنین مؤلف در تعلیقه بر اسفار می‌گوید: «اما اضافية و هي ما كانت محض النسبة، كالعالمية و القادرية».<sup>۲</sup>

مقصود از اضافه همان معنای لغوی آن، یعنی نسبت است، نه اضافه‌ای که از مقولات عرضی به شمار می‌رود، از این‌جا دانسته می‌شود که صفات اضافی اموری اعتباری است، زیرا اضافه در جایی است که دو طرف مستقل وجود داشته باشد و آن‌گاه میان آن دو طرف، نسبتی برقرار شود، در حالی که غیر واجب تعالی - هر چه هست - عین ربط به اوست و هیچ استقلالی ندارد. این عقل است که به این وجودهای فی‌غیره نظر استقلالی کرده و برای آن وجود فی‌نفسه «اعتبار» می‌کند و آن‌گاه نسبتی میان آنها و واجب تعالی برقرار می‌سازد؛ وگرنه چنین نسبتی واقعیت ندارد. از این‌رو گفته می‌شود صفات اضافی زاید بر ذات است و ذات خداوند مصداق آنها نیست.

اما صفات حقیقی، خواه از صفات ذات باشد و خواه از صفات فعل، اموری واقعی است، زیرا صفت فعل، عین فعل است و فعل باری تعالی موجودی حقیقی است و صفات ذات نیز عین ذات واجب تعالی است.

صفات حقیقی نیز به نوبه خود بر دو دسته‌اند: ۱ - حقیقی محض، مانند حی. ۲ - حقیقی دارای اضافه، مانند خالق و رازق.

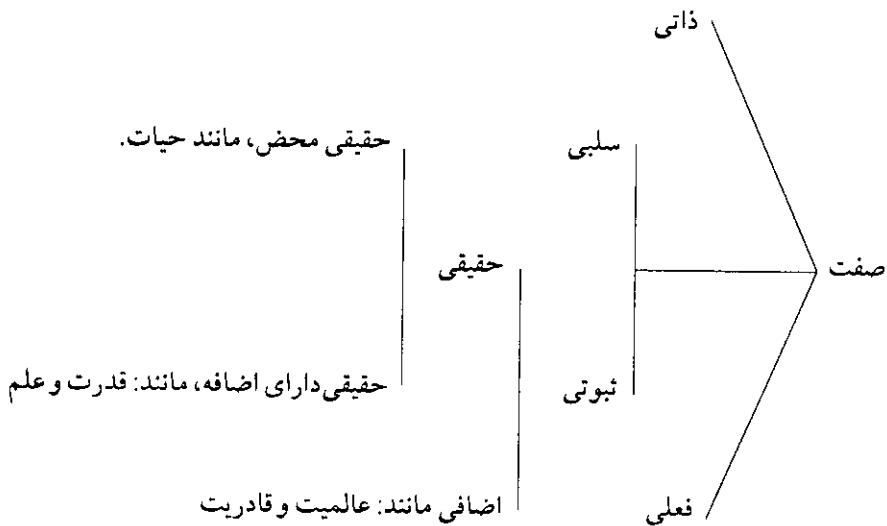
صفت حقیقی دارای اضافه، آن است که در مفهوم آن، اضافه به غیر اخذ شده است؛ لذا تصورش متوقف بر تصور غیر می‌باشد، اما اگر از صفات ذاتی باشد - مانند عالم - در مقام تحقق وابسته به غیر نخواهد بود. از این‌جا تفاوت میان صفات حقیقی دارای

۱. شرح منظومه، ص ۱۵۲.

۲. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۹.

اضافه با صفات فعلی دانسته می‌شود و روشن می‌گردد که هر صفت دارای اضافه‌ای لزوماً صفت فعلی نیست، بلکه می‌تواند صفت ذاتی باشد، زیرا صفت دارای اضافه، آن است که در مقام تصور و از جهت مفهوم می‌وابسته به غیر است و تعلق به غیر دارد، در حالی که صفت فعلی، ثبوت و تحققش منوط به غیر است؛ مثلاً علم ذاتی خداوند، صفتی است که اضافه به غیر دارد، زیرا علم بدون معلوم نمی‌شود؛ علم همواره به چیزی تعلق می‌گیرد. اما این به معنای آن نیست که تحقق علم و اتصاف باری تعالی به علم، منوط به تحقق خارجی متعلق آن است، بلکه خداوند به اشیا پیش از وجود و تحقق آنها علم دارد. پس علم، صفتی دارای اضافه است، اما صفتی فعلی نیست.

نمودار اقسام صفت واجب تعالی:<sup>۱</sup>



۱. در این نمودار، مقسم صفات ثبوتی و سلبی، مطلق صفت است، اما در کلام مؤلف رحمته مقسم آن خصوص صفت ذاتی است، زیرا فرمودند ما در این فصول تنها از صفات ذاتی بحث می‌کنیم. از این رو هنگام بحث از اقسام صفت ثبوتی، خصوص صفت ثبوتی ذاتی مد نظر است.

آرای مختلف در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی  
و اما الصفات الحقیقیة، اعمُّ من الحقیقیة المحضة و الحقیقیة ذات الاضافة، فیها  
أقوال:

أحدها: أنها عينُ الذاتِ المتعالیة، و كلُّ منها عينُ الأخرى.

وثانیه: أنها زائدةٌ على الذاتِ لازمةٌ لها، فهی قديمةٌ بقدمیها.

وثالثها: أنها زائدةٌ على الذاتِ حادثه.

ورابعها: أن معنى اتصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلٌ من تلبَّسَ بها،

فمعنى كونها عالمه: أنها تفعلُ فعلَ العالمِ فی إتقانِهِ و إحكامِهِ و دقةَ جهاتِهِ، و هكذا:  
فالذاتُ نائبةٌ منابِ الصفاتِ.

والحقُّ هو الأوَّلُ، المنسوبُ إلى الحكماءِ، لما عرفت: أن ذاته المتعالیة مبدأٌ لكلِّ

كمالٍ وجودی، و مبدأُ الكمالِ غیر فاقِدٍ له، ففي ذاته حقیقةٌ كلُّ کمالٍ یفیضُ عنه، و هو  
العینیة.

ثم حیثُ كانت كلُّ من صفاتِ کمالِهِ عینَ الذاتِ الواجدةِ للجمیع، فهی أيضاً واجدةٌ

للجمیع و عینُها، فصفاتُ کمالِهِ مختلفةٌ بحسبِ المفهومِ واحدةٌ بحسبِ المصادقِ الذی  
هو الذاتُ المتعالیة.

### ترجمه

نظریه‌های مختلفی درباره صفات حقیقی (اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه)

ابراز شده است، که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱ - صفات حقیقی عین ذات متعالی واجبند و نیز هر کدام عین دیگری می‌باشد.

۲ - این صفات، زائد بر ذات و همیشه همراه با آن هستند؛ لذا به سبب قدیم بودن

ذات واجب، آنها نیز قدیم می‌باشند.

۳ - این صفات، زائد بر ذات و حادث‌اند.

۴ - معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که افعالش هم چون افعال دارنده آنهاست. در نتیجه معنای عالم بودن واجب آن است که فعلش، نظیر فعل یک عالم، استوار و مستحکم و از هر جهت دقیق است، و همین طور در مورد سایر صفات. بنابراین، ذات، جانشین صفات می‌باشد.

در میان این آرا، نظر اول که منسوب به حکما است، صحیح و بقیه باطل است، زیرا - همان گونه که دانستیم - ذات متعالی واجب، مبدأ همه کمالات وجودی است و مبدأ کمال هرگز تهی از کمال نیست. در نتیجه حقیقت همه کمالات پدید آمده از او، در ذات او وجود دارد و این همان عینیت صفات با ذات است.

و چون هر یک از صفات کمال. عین ذات کسی است که دارنده همه آنهاست، هر یک از آن صفات نیز واجد سایر صفات و عین آن می‌باشد. بنابراین، صفات کمال، اگر چه در مفهوم مختلفند، یک مصداق بیشتر ندارند و آن ذات متعالی واجب است.

### شرح و تفسیر

چنان که دانستیم صفات فعلی همگی زاید بر ذات واجب تعالی بوده و از مقام فعل انتزاع می‌شوند و در واقع همان فعل واجب‌اند. صفات ذاتی اضافی نیز یک سری معانی اعتباری‌اند که زاید بر ذات می‌باشند. اما صفات ذاتی سلبی، به صفات ثبوتی باز می‌گردند، زیرا مفاد آنها سلب نقص است و سلب نقص همان اثبات کمال است. اکنون می‌خواهیم ببینیم نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات ذاتی ثبوتی حقیقی چگونه است. پس موضوع سخن اولاً صفات ذاتی است نه صفات فعلی. ثانیاً صفات ثبوتی است نه صفات سلبی و ثالثاً صفات حقیقی است، اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه، ولی شامل صفات غیر حقیقی (اضافی) نمی‌شود.

در این باره اقوال و آرای گوناگونی ابراز شده است:

۱- حکما و فلاسفه الهی بر آنند که صفات حقیقی واجب تعالی همگی از جهت مصداق و وجود خارجی عین ذات خداوندند و نیز هر کدام از آنها مصداقاً عین یکدیگرند، اگر چه مفهوماً مباین و مغایر با یکدیگرند.

۲- اشاعره - که دسته‌ای از متکلمان اهل سنت‌اند - معتقدند که صفات حقیقی واجب اولاً زاید بر ذاتند، نه عین ذات و ثانیاً لازمه ذات واجب بوده و هرگز از آن ذات منفک نبوده و نیستند. از این رو این صفات نیز همراه با قدیم بودن ذات الهی، قدیم می‌باشند. به عقیده ایشان صفات حقیقی واجب هفت صفت است: حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، اراده و کلام. از این رو آنان قائل به قدمای ثمانیه (هفت صفت + ذات واجب) بوده‌اند.

۳- نظر سوم درباره صفات حقیقی از آن کرامیه (یکی از فرقه‌های اهل سنت) است. آنان - هم چون اشاعره - صفات حقیقی را زاید بر ذات واجب می‌دانند، اما بر خلاف اشاعره، معتقدند که این صفات حادث‌اند، نه قدیم.

۴- معتزله - که گروه دیگری از متکلمان اهل سنت‌اند - بر آنند که معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که فعل صادر از ذات واجب، چونان فعل کسی است که واجد آن صفات می‌باشد؛ مثلاً عالم بودن واجب تعالی بدین معناست که فعل او چونان فعل کسی که دارای علم و دانش است، از اتفاق و استحکام کامل برخوردار بوده و دارای غایت عقلایی است. هم چنین معنای قادر بودن واجب تعالی آن است که فعل او مانند فعل کسی است که دارای قدرت می‌باشد. بنابراین، ذات واجب تعالی جانشین صفات است و کار آنها را انجام می‌دهد. یعنی آن چه در مخلوقات به صفات نسبت داده می‌شود، در مورد واجب تعالی به ذات انتساب دارد. در ما انسان‌ها یک سری صفات زاید بر ذات وجود دارد که منشأ افعال ما می‌گردد؛ مانند علم، قدرت و اراده. اما در ذات واجب چنین اموری نیست، فقط یک ذات بسیط است که به تنهایی بدون آن که چنین صفاتی داشته باشد، منشأ صدور افعالی نظیر افعال

واجدین این صفات می‌گردد.

### رأی صحیح در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی

نظر درست در نحوه اتصاف واجب تعالی به صفات حقیقی مانند علم و قدرت و حیات، همان نظر حکمای الهی است؛ یعنی صفات واجب تعالی خارجاً و مصداقاً عین ذات الله است و هر کدام نیز عین یک دیگرند. برهان صدق این نظر آن است که:

۱- واجب تعالی مبدأ و علت همه کمالات بوده و همه کمالات هستی از او سرچشمه گرفته و معلول ذات اوست.

۲- علت هستی بخش در مرتبه ذات، واجد همه کمالات معلول‌های خود به نحو اعلی و اتم و اشرف است.

۳- ذات اقدس واجب، بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد. از مقدمات فوق که هر کدام در محل خود به اثبات رسیده است، به خوبی به دست می‌آید که اولاً واجب تعالی در مرتبه ذات، واجد همه صفات کمالی است، ثانیاً این صفات موجب کثرت ذات و باعث ترکیب آن نمی‌شوند، بلکه هر یک از این صفات عین ذات و تمام ذات است و ثالثاً هر کدام از این صفات عین یک دیگر می‌باشند.

### نقد سخن متکلمان

وقول بعضهم: «إِنَّ عِلَّةَ الْإِيجَادِ مَشِيئَتُهُ وَإِرَادَتُهُ، تَعَالَى، دُونَ ذَاتِهِ»، كَلَامٌ لَا مَحْصَلَ لَهُ، فَإِنَّ الْإِرَادَةَ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ إِنْ كَانَتْ صِفَةً ذَاتِيَّةً هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، كَانَتْ نِسْبَةَ الْإِيجَادِ إِلَى الْإِرَادَةِ عَيْنَ نِسْبَتِهِ إِلَى الذَّاتِ؛ فَلَمْ يَأْتِ بِطَائِلٍ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ الْمُنْتَزِعَةِ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ، فَلِلْفِعْلِ تَقَدُّمٌ عَلَيْهَا، وَاسْتِنَادُهُ فِي وَجُودِهَا إِلَيْهَا تَقَدُّمُ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ عَلَى: أَنْ لَازِمَ هَذَا الْقَوْلِ كَوْنُ نِسْبَةِ الْإِيجَادِ وَالْخَلْقِ إِلَيْهِ تَعَالَى مُجَازاً.

## ترجمه

اما این که بعضی گفته‌اند: «علت پیدایش کمالات، همان خواست و اراده واجب تعالی است، نه ذات او» سخن غیر قابل قبولی است، زیرا اگر ایشان اراده را یک وصف ذاتی بدانند که عین ذات واجب است. در این صورت نسبت آفرینش به اراده، عین نسبتش به ذات می‌باشد؛ و در نتیجه این سخن نکته جدیدی در بر نخواهد داشت. و اگر آن را از صفات فعل و برگرفته از مقام فعل به شمار آورند، در این صورت فعل واجب، مقدم بر اراده او می‌باشد؛ و در نتیجه استناد وجود فعل به آن مستلزم تقدم معلول بر علت خواهد بود. که امری است نشدنی. علاوه بر آن که لازمه این سخن آن است که نسبت آفرینش به ذات خداوند، یک نسبت مجازی باشد.

## شرح و تفسیر

در استدلالی که برای توحید صفاتی خداوند بیان شد، یکی از مقدمات اصلی آن بود که ذات خداوند علت همه کمالات است و منشأ و مبدأ همه وجودات امکانی همان ذات الله است و همه بدو مستند می‌باشند. برخی از متکلمان در این باره رأی و نظری دیگر دارند، که به لحاظ ارتباط وثیق آن با برهان سابق، مؤلف آن را بیان و نقد کرده است.

این دسته از متکلمان می‌گویند: علت و مبدأ و منشأ وجودات امکانی اراده و مشیت خداوند است نه ذات او. در واقع اراده خداست که ایجاد و خلق می‌کند و مرتبه ذات از این فعل منزّه و مبراست.

مؤلف رحمته می‌گوید: این سخن نتیجه‌ای در بر ندارد و نمی‌تواند مقصود گوینده را تأمین کند. زیرا اراده از نظر این عده از دو حال بیرون نیست: یا صفت ذات است و یا صفت فعل.



اگر اراده صفت ذات باشد عین ذات خداوند خواهد بود، نه زاید بر آن و نه جزء آن، زیرا زاید بودن صفت ذاتی بر ذات بدان معنا است که خداوند در مرتبه ذات فاقد کمال مربوط به آن صفت می‌باشد و از این جهت نقص و کمبود دارد، در حالی که خداوند از هر گونه نقص و کمبودی منزّه است. و اگر جزء ذات باشد، علاوه بر آن که نتیجه مطلوب را به دست نمی‌دهد، با بساطت ذات منافات دارد و نشانه ترکیب در ذات خداوند است و پیش از این بطلان هرگونه ترکیبی در مورد خداوند روشن شد. و وقتی اراده عین ذات شد، اسناد خلقت و ایجاد به اراده همان اسنادش به ذات خواهد بود و بنابراین، خدشه‌ای در سخن حکما وارد نخواهد شد.

اما اگر گفته شود اراده صفت فعل است، در این صورت می‌گوییم: صفت فعل از مقام فعل انتزاع می‌شود و از این رو باید ابتدا فعلی تحقق یابد و آن گاه این صفت با ملاحظه نسبت و اضافه خاصی میان آن فعل و ذات خداوند انتزاع شود. معنای این سخن آن است که فعل بر اراده خداوند تقدم دارد. حال اگر بخواهیم منشأ و مبدأ و علت این فعل را همان اراده بدانیم، لازمه‌اش آن است که معلول (فعل) مقدم بر علت (اراده) باشد و این محال است، چرا که تقدم همواره از آن علت است نه معلول.

اشکال دیگری که این سخن دارد آن است که اگر بگوییم: اراده صفت فعل بوده و همان است که علت خلق و ایجاد می‌باشد، لازمه‌اش آن است که اسناد علیت و مبدئیت به خداوند، مجازی باشد و در حقیقت علیت از خداوند سلب می‌شود و او آفریننده کائنات به شمار نخواهد رفت!

#### بررسی و نقد دیدگاه اشاعره

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي، وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْإِشَاعِرَةِ، فَمِنْهُ: أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَ هِيَ - عَلِيٌّ مَاعَدُوْهَا - الْحَيَاةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ وَالْكَلَامُ، إِنَّمَا أَنْ تَكُونَ مَعْلُوْلَةً أَوْ غَيْرَ مَعْلُوْلَةٍ لَشَيْءٍ.

فان لم تكن معلولةً لشيءٍ و كانت موجودةً في نفسها واجبةً في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، و هي الذات و الصفات السبع، و أدلةً وحدانيةً الواجبِ تُبطله. و إن كانت معلولةً، فاما أن تكون معلولةً لغير الذات المتصفة بها او معلولةً لها. و على الأول، كانت واجبةً بالغير، و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجبٍ بالذاتٍ غير الواجبِ بالذاتِ الموصوفِ بها، و أدلةً وحدانيةً الواجبِ تُبطله كالشقي السابق؛ على: أن فيه حاجةً الواجبِ الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره، و هو محال. و على الثاني، يلزم كون الذات السفيضة لها متقدمةً عليها بالعلية، و هي فاقدة لما تُعطيه من الكمال، و هو محال.

على: أن فيه فقدان الواجبِ في ذاته صفات الكمال، و قد تقدم: أنه صرف الوجود، الذي لا يشدُّ عنه وجودٌ و لا كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلف.

### ترجمه

نظر دوم از این اشاعره است و اشکالش آن است که: صفات مورد نظر (که به عقیده ایشان عبارتند از: حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، اراده و کلام) یا معلولند یا نه. اگر گفته شود: آنها معلول چیزی نیستند و وجوب ذاتی دارند. نتیجه‌اش آن است که هشت واجب‌الوجود بالذات (یک ذات و هفت صفت) در کار باشد و این برخلاف برهان‌هایی است که توحید واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. اما اگر گفته شود: این صفات معلولند، می‌پرسیم آیا آنها معلول چیزی غیر از ذاتی که به آنها متصف است، می‌باشند، یا آن که معلول همان ذاتند؟ در فرض اول این صفات وجوب غیري دارند و این وجوب غیري به یک واجب ذاتی، غیر از واجبی که موصوف به این صفات است، منتهی می‌گردد؛ و برهان‌های توحید واجب، این فرض را نیز - همانند فرض سابق - ابطال می‌کند. افزون بر این که این فرض مستلزم آن است که واجب‌الوجود ذاتی در اتصافش به اوصاف کمال، محتاج دیگری باشد و این امری است محال.

در فرض دوم لازم می‌آید آفریننده این صفات، در حالی که فاقد آنهاست، تقدم علی بر آنها داشته باشد و این نشدنی است. علاوه بر این که به مقتضای این فرض، واجب الوجود در مرتبه ذات، تهی از صفات کمال است، حال آن که - همان گونه که پیش از این گذشت - او وجود محض است و از هیچ وجود و کمال وجودی خالی نیست. بنابراین، چنین چیزی خلاف فرض است.

### شرح و تفسیر

چنان که پیش از این اشاره شد، اشاعره بر آنند که خداوند هفت صفت دارد که اینها زاید بر ذات و ملازم با ذات واجب‌اند؛ این هفت صفت عبارتند از: علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام. ابتدا این سخن را با قطع نظر از مستند آن و دلیلی که برای اثباتش اقامه شده است، نقد می‌کنیم و آن‌گاه ضعف دلیل و مستند آن را تبیین می‌کنیم.

### الف - نقد مدعا

در قسمت نخست می‌گوییم: صفات نامبرده از دو حال بیرون نیست: یا ممکن است و معلول و یا واجب است و غیر معلول. اگر شما این صفات را معلول ندانید و آن را واجب الوجود بالذات به شمار آورید، لازمه اش کثرت واجب الوجود است و این که در هستی به جای یک واجب، هشت واجب، وجود داشته باشد، در حالی که گفتیم واجب الوجود، وجودی صرف، مطلق و نامحدود است و هرگز جایی برای ثانی باقی نمی‌گذارد و وحدت قاهره خداوند همه چیز را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای در عالم هستی جز او و شئون و ظهورات او چیزی نمی‌تواند موجود باشد. اما اگر این صفات را معلول و ممکن بدانید، می‌پرسیم علت این صفات چیست؟ و

چه موجودی آنها را ایجاد کرده و تحقق بخشیده است؟ پاسخ از دو حال بیرون نیست: یا می‌گویید این صفات را موجود دیگری غیر واجب تعالی ایجاد کرده است و یا آن که علت آنها را همان واجب تعالی (همان ذاتی که شما او را متصف به این صفات می‌دانید) به شمار می‌آورید. اما هر دو شق پاسخ باطل است و نمی‌توان آن را پذیرفت. اما شق اول باطل است، زیرا اولاً لازم است که واجب الوجود دیگری غیر از خدای متعال وجود داشته باشد و آن‌گاه این صفات را ایجاد کرده باشد، زیرا معلول در هر حال به واجب الوجود منتهی می‌شود و این مستلزم کثرت و تعدد واجب الوجود است و ادله و حدانیت واجب، که در بالا به یکی از آنها اشاره شد، آن را ابطال می‌کند. ثانیاً: لازمه این فرض آن است که خدای متعال برای اتصاف به صفات کمالی نیازمند موجود دیگری باشد که آن صفات را ایجاد کند و آن‌گاه خدای متعال به آنها متصف شود. یعنی باید بپذیریم خداوند فی المثل از ناحیه خود علم ندارد و خود به خود عالم نیست و تنها در صورتی به این صفت متصف می‌شود که واجب الوجود دیگری بیاید و این صفت را در خداوند به وجود آورد. به دیگر سخن: خدای متعال طبق این فرض در اتصاف به صفات کمالی نیازمند غیر خود می‌باشد، در حالی که واجب غنی مطلق است و هیچ نحوه نیازی به غیر خود ندارد.

اما صورت دوم آن که بگویید خدای متعال خودش علم و قدرت و دیگر صفات را آفریده و آن‌گاه به آنها متصف شده است، نیز دو اشکال دارد.

اولاً: معنای این سخن آن است که خداوند در ذات خود فاقد صفات کمالی است و در عین حال آن صفات را آفریده است. یعنی خدایی که ذاتاً علم ندارد و فاقد علم است، علم را آفریده و آن‌گاه به آن متصف شده است. در حالی که علت هیچ‌گاه کمالی را که فاقد آن است نمی‌تواند بیافریند. ثانیاً: لازمه این فرض آن است که واجب تعالی در مرتبه ذات خود، فاقد صفات کمالی باشد؛ یعنی ذاتاً و بما هو هو قدرت، علم و حیات نداشته باشد و این امور از بیرون به او ضمیمه شده باشد؛ مانند جسم که ذاتاً

سفید نیست و برای آن که سفید شود نیازمند ضمیمه‌ای است. در حالی که ذات واجب الوجود مبدأ همه کمالات است و لذا باید این کمالات را ذاتاً داشته باشد تا افاضه آن ممکن باشد.

### ب - نقد دلیل

اشعری در کتاب اللمع برای اثبات زیادت صفات بر ذات کلامی دارد که حاصلش این است:

خدای سبحان یا بنفسه عالم است و یا عالم به علمی است که مغایر با ذات اوست. شق نخست باطل است، زیرا لازمه‌اش آن است که ذات خداوند علم باشد و همان علم، عالم باشد، در حالی که هرگز علم همان عالم و عالم همان علم نخواهد بود و این دو همواره مغایر و مباین یک دیگر می‌باشند. بنابراین کسی که می‌گوید علم خداوند همان ذات خداوند است و صفات خداوند عین ذات اوست، نمی‌تواند خداوند را عالم و قادر و مانند آن بخواند. بنابراین، شق دوم متعین می‌شود و آن این که بگوییم: خداوند عالم به علمی است که زاید بر ذاتش است.<sup>۱</sup>

جوهره این دلیل آن است که صفت باید همواره مباین و جدا از ذات باشد؛ یعنی باید همواره یک ذات و یک عرضی باشد و از اتصاف ذات به عرض اوصافی مانند عالم و قادر انتزاع شود و به دیگر سخن: عالم کسی است که دارای علم است و قادر کسی است که داری قدرت است، نه کسی که ذاتش عین علم و قدرت است. اشکال این سخن آن است که هیچ دلیلی بر لزوم مغایرت میان صفت و موصوف

۱. متن کلام اشعری در اللمع، ص ۳۰ چنین است: «ان کونه سبحانه عالماً بعلم لا یخلو عنه صورتین: ۱ - ان یکون عالماً بنفسه ۲ - ان یکون عالماً بعلم یتحیل ان یکون هو نفسه. فان کان الاول. کانت نفسه علماً، و یتحیل ان یکون العلم عالماً. اوالعالم علماً. و من المعلوم ان الله عالم. و من قال ان علمه نفس ذاته. لا یصح له ان یقول انه عالم. فاذا بطل هذا الشق. تعین الشق الثانی. و هو انه یعلم بعلم یتحیل ان یکون هو نفسه».

وجود ندارد. ما حتی در مورد ممکنات نیز مواردی را داریم که در آن، صفت و موصوف عین یک دیگرند و نمونه بارز آن، علم حضوری انسان به خودش است. نفس انسان علم حضوری به خودش دارد و این علم عین ذاتش بوده و از آن انفکاک ناپذیر است. در این جانفوس، عین علم به خودش است و در عین حال، عالم به خودش نیز می باشد.

### نقد و بررسی دیدگاه کرامیه

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّالِثُ، وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْكِرَامِيَّةِ، فَلَازِمٌ مَا فِيهِ مِنْ كَوْنِ الصِّفَاتِ زَائِدًا حَادِثًا، كَوْنِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ ذَاتَ مَادَّةٍ قَابِلَةٍ لِلصِّفَاتِ الَّتِي تَحْدُثُ فِيهَا، وَ لَازِمُهُ تَرْكُوبُ الذَّاتِ، وَ هُوَ مُحَالٌ، وَ كَوْنِ الذَّاتِ خَالِيَةً فِي نَفْسِهَا عَنِ الْكَمَالِ، وَ هُوَ مُحَالٌ.

### ترجمه

درباره قول سوم، که منسوب به طائفة کرامیه است و صفات را حادث و زائد بر ذات می دانند، باید گفت: این نظر مستلزم حادث بودن ذات متعالی الهی است و این که آن وجود متعالی دارای ماده ای است که پذیرای صفات پدید آمده در اوست. و لازمه چنین چیزی آن است که اولاً: ذات واجب الوجود مرکب باشد و ثانیاً: واجب در مرحله ذات، تهی از کمال باشد. و این دو لازم هر دو محال اند.

### شرح و تفسیر

نظریه سوم در باب نحوه اتصاف واجب تعالی به صفاتی مانند علم و قدرت، منسوب به کرامیه<sup>۱</sup> است. ایشان معتقد بودند خداوند محلّ حوادث واقع می شود و

۱. کرامیه از فرق اهل سنت و جماعت بودند و از ابو عبدالله محمد بن کرام بن عراف بن خزامة بن برار (متوفی

صفات نیز اموری زاید بر ذاتند که بر خداوند عارض می‌گردد و خداوند به آنها متصف می‌شود و در عین حال این صفات حادث‌اند؛ یعنی زمانی خداوند فاقد آنها بوده و سپس به آنها متصف گشته است.

این نظریه یکی از مبتذل‌ترین آرا در باب صفات خداوند است و نشانه ضعف اندیشه و کوته نظری معتقدان به آن و عقب ماندگی فراوان ایشان در امر خداشناسی و معرفة الله است.

اشکال‌های فراوانی بر این نظریه وارد است که تنها به ذکر دو اشکال بسنده می‌کنیم:

۱- لازمه این سخن آن است که خداوند دارای ماده و قوه و استعداد باشد و در آن تغییر و تحول و دگرگونی راه یابد. چرا که حدوث و پیدایش صفتی پس از فقدان آن، نیازمند ماده‌ای است که حامل استعداد پذیرش آن صفت باشد و این مستلزم ترکیب ذات الهی از ماده و صورت است، در حالی که ذات خداوند بسیط بوده و هیچ نحوه ترکیبی در او راه ندارد. او هرگز محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض واقع نمی‌شود و هیچ تغییر و دگرگونی در ذات اقدسش راه ندارد.

۲- این نظریه، هم چون قول اشاعره، مستلزم آن است که واجب تعالی در مقام ذات از کمالاتی مانند علم و قدرت خالی باشد و اتصافش به این کمالات به واسطه ضمائم بیرون از ذات بوده باشد. در حالی که واجب تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات است، چرا که ذاتش مصدر و مبدأ و علت همه کمالات وجودی است و فاقد شیء معطی آن نتواند بود.

→ ۲۵۵ هـ. ق) پیروی می‌کردند. محمد بن کرام از مجسمه بود و می‌گفت: خداوند دارای جسم و اعضاست و می‌نشیند و حرکت می‌کند. ابن کرام بعضی از آیات قرآن را که در توصیف خداوند است به معنای ظاهری آن گرفت و در صفت خدا غلو می‌کرد. ابن کرام ظاهراً هم صوفی بود و هم متکلم. وی در نوشته‌هایش در اصطلاحات فنی تصوف و کلام تجدید نظر کرد. او جزء ظاهر گرایان محسوب می‌شود و کاملاً در برابر معتزله قرار داشت (ر.ک: جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی).

## نقد و بررسی دیدگاه معتزله

وَأَمَّا الْقَوْلُ الرَّابِعُ: وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْمُعْتَزَلِيَّةِ، فَلَازِمٌ مَا فِيهِ مِنْ نِيَابَةِ الذَّاتِ عَنِ الصِّفَاتِ، خَلْوُهَا عَنْهَا، وَهُوَ - كَمَا عَرَفْتَا - وَجُودٌ صَرَفٌ، لَا يَشُدُّ عَنْهُ وَجُودٌ وَلَا كَمَالٌ وَجُودِيٌّ، هَذَا خَلْفٌ.

## ترجمه

درباره نظر چهارم، که به معتزله نسبت داده شده و ذات را جانشین صفات می‌داند، باید گفت: لازمه آن، خالی بودن ذات واجب الوجود از صفات کمال است، در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که دربردارنده هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. این خلاف فرض است.

## شرح و تفسیر

معتزله معتقدند معنای اتصاف ذات واجب به صفاتی مانند علم و قدرت آن است که فعل صادر از ذات واجب، چونان فعل کسی است که واجد آن صفات می‌باشد، بی آن که حقیقت آن صفت در ذات خداوند تحقق داشته باشد. عباد بن سلیمان در بیان این نظریه، که خود بدان باور دارد، می‌گوید:

خداوند عالم، قادر و حی است، اما من برای او علم و قدرت و حیات اثبات نمی‌کنم؛ و نیز سمع و بصری برای او قائل نیستم. بلکه می‌گویم: او عالم است بی آن که علمی باشد، او قادر است بدون قدرت، و حی است بدون حیات و سمیع است بدون سمع.<sup>۱</sup>

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۲۵.



در حقیقت معتزله همان رأی و عقیده اشاعره را پذیرفته بودند که صفت همواره  
مباین و جدا از ذات است. از این رو خود را در برابر دو محذور می دیدند:

۱- این که صفاتی مانند علم و قدرت را برای خداوند ثابت کنند و ملتزم شوند که  
اینها صفاتی زاید بر ذات خداوند است که به آن ضمیمه شده است و در نتیجه همه  
مشکلاتی را که اشاعره به آن تن دادند، بپذیرند.

۲- این که علم و قدرت و سایر صفات کمالی را از واجب نفی کنند و این مستلزم  
نقص در ذات خداوند است.

معتزله راه دوم را برگزیدند و علم و قدرت و دیگر صفات کمالی را از ذات، نفی  
کردند، اما برای فرار از اشکال و رفع محذور یاد شده، گفتند ذات از صفات نیابت  
می کند و بی آن که علم و قدرتی باشد، فعل خداوند هم چون فعل کسی است که عالم  
و قادر می باشد.

ما پیش از این گفتیم که اساس و پایه این سخن مردود و باطل است و هیچ لزومی  
ندارد که هر صفتی زاید بر ذات و جدا و بی گانه از ذات باشد حتی - چنان که گفتیم - در  
مورد خود انسان صفاتی هست که عین ذات می باشد. بنابراین، نظریه معتزله هیچ  
ریشه و اساسی ندارد و دلیلی بر آن نمی توان اقامه کرد.

از سوی دیگر اصل سخن و مدعای ایشان باطل است، زیرا مستلزم آن است که  
واجب تعالی در مقام ذات فاقد صفات کمالی باشد، در حالی که به مقتضای برهان های  
سابق، او واجد همه کمالات و جودی است.

## في علمه تعالى

قد تقدّم: أنّ لكلّ مجردٍ عن المادّةِ علماً بذاتِهِ، لحضورِ ذاتِهِ عندَ ذاتِهِ، وهو علمُهُ بذاتِهِ.

وتقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعاليةَ صرفُ الوجودِ، الذي لا يحدهُ حدٌّ ولا يشدُّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديٌّ، فما في تفاصيلِ الخلقةِ من وجودٍ او كمالٍ وجوديٍّ بنظامِها الوجوديِّ، فهو موجودٌ عندهُ بنحوٍ أعلى و أشرفَ، غيرَ متميِّزٍ بعضُها من بعضٍ، فهو معلومٌ عندهُ علماً إجمالياً في عينِ الكشفِ التفصيليِّ.

ثمّ إنّ الموجوداتِ، بما هي معاليلُ له، قائمةُ الذواتِ به قيامَ الرابطِ بالمستقلِّ، حاضرةٌ بوجوداتها عندهُ، فهي معلومةٌ له علماً حضورياً في مرتبةِ وجوداتها، المجردةُ منها بأنفسِها، و الماديةُ منها بصورها المجردةِ.

فقد تحقّق: أنّ للواجبِ تعالى علماً حضورياً بذاتِهِ؛ و علماً حضورياً تفصيلياً بالأشياء في مرتبةِ ذاته قبلَ إيجادها، و هو عينُ ذاتِهِ؛ و علماً حضورياً تفصيلياً بها في مرتبتها، وهو خارجٌ من ذاتِهِ. ومن المعلومِ أنّ عمله بمعلولاتِهِ يستوجبُ العلمَ بما عندها من العلمِ. تمّة

ولمّا كانت حقيقةُ السمعِ والبصرِ هي العلمُ بالمسموعاتِ والمبصراتِ، كانا من مطلقِ العلمِ، و ثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سميعٌ بصيرٌ، كما أنّه عليمٌ خبيرٌ.

### ترجمه

همان گونه که قبلاً آوردیم، موجود مجرد از ماده عالم به خویش است. زیرا ذات او نزد خودش حضور دارد و همین حضور، علم او به خودش می‌باشد. و نیز آوردیم: ذات برتر الهی وجود محض است؛ هیچ مرزی او را محدود نساخته و دربردارنده هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. در نتیجه هر وجود یا کمال وجودی در گستره آفرینش همراه با نظام وجودی خاصش، نزد او به صورت برتر و بالاتر تحقق دارد، بدون آن که امتیازی از یک دیگر داشته باشند. بنابراین، او علم اجمالی به همه آنها دارد؛ علمی که عین کشف تفصیلی آنها می‌باشد.

از طرف دیگر، همه موجودات از آن جهت که معلول اویند، وجوداتی رابطنده و ذاتشان قائم به وجود مستقل او و حاضر نزد او می‌باشد. در نتیجه همه موجودات در مرتبه وجودی خویش معلوم حضوری واجب‌الوجودند: آنها که وجودشان مجرد است مستقیماً و آنها که وجودشان مادی است به واسطه صورت‌های مجردشان.

با بیان فوق ثابت می‌شود که اولاً: واجب تعالی علم حضوری به خویش دارد. ثانیاً: در مرتبه ذات خود و قبل از ایجاد اشیا، علم حضوری و تفصیلی به همه اشیا دارد، علمی که عین ذات او است. ثالثاً: در مرتبه ذات اشیا، که مرتبه خارج از ذات اوست، نیز علم حضوری و تفصیلی به آنها دارد. و روشن است که علم او به معلولهایش مستلزم آگاهی از معلومات آنها نیز هست.

### شرح و تفسیر

در این فصل درباره علم باری تعالی بحث می‌شود. مباحث فراوانی در مورد علم واجب تعالی مطرح است، به ویژه درباره علم او به ماسوای خودش، که نمونه‌هایی از آن بدین قرار است: آیا اصلاً واجب به ماعدای خود علم دارد یا نه؟ بر فرض ثبوت

علم آیا علم واجب به ماسوی عین ذات اوست یا خارج از ذات اوست؟ بر فرض زیادت بر ذات آیا قبل از تحقق اشیا در خارج به آنها علم دارد یا همراه تحقق آنها؟ و بر فرض تحقق علم قبل از پیدایش معلوم، آیا علم مزبور حصولی و به نحو حصول صورت هر چیزی برای واجب قبل از تحقق آن است، یا حضوری و به نحو شهود موجودهای مجرد عینی است که هر کدام حقیقت موجودهای آینده را واجد بوده و حاکی از آن می‌باشد؟ آیا علم واجب به معلوم، تابع است یا متبوع؛ یعنی هر طوری که معلوم باشد علم از آن حکایت می‌کند یا هر طوری که علم حاصل شد معلوم به تبع آن محقق می‌شود و آیا علم واجب فعلی است یا انفعالی؟ آیا علم واجب به همه اشیا، اعم از کلی و جزئی، ثابت و متغیر، تعلق می‌گیرد و یا به خصوص کلی و ثابت متعلق می‌شود!

### منکران علم واجب

منکران علم واجب شش گروه‌اند: بعضی از آنها اصل علم ذات به ذات را نفی می‌کنند و دلیلی که بر این انکار می‌آورند آن است که علم، نسبت است و نسبت بدون تحقق دو طرف حاصل نمی‌شود. برخی دیگر نه تنها علم ذات به خود را منکرند، بلکه علم واجب به ماسوی را نیز نفی می‌کنند و بعضی از آنها علم واجب به ذات را می‌پذیرند، ولی منکر علم او به ماعدا می‌باشند. گروهی دیگر اصل علم واجب به ماسوی را ثابت می‌کنند، اما تعقل نامتناهی را سلب می‌کنند و می‌گویند علوم واجب محدود است نه نامحدود. عده‌ای هم علم واجب به امور جزئی متغیر را انکار می‌کنند. متکلمان این قول را به حکما نسبت می‌دهند. عده‌ای نیز می‌گویند خداوند همه چیز را نمی‌داند، زیرا اگر همه چیز را بداند باید علم به علم خود داشته باشد و به

آن علم نیز عالم باشد و این تراکم علوم مستلزم تسلسل آنهاست<sup>۱</sup>.

### اثبات علم واجب به خود و به ماسوای خود

اثبات علم واجب تعالی به خود و به ماسوای خود در پرتو اصولی که در بحث‌های پیشین به اثبات رسید، بسیار روشن و آسان است.

اما دلیل علم واجب به ذات خودش آن است که: ۱- واجب تعالی مجرد است. ۲- هر مجردی خودش نزد خودش حضور دارد. ۳- علم همان حضور مجرد نزد مجرد است.

چنان که از بیان فوق دانسته می‌شود، هر مجردی علم ذاتی به خودش دارد و خودش عین علم به خودش است. نفس انسانی نیز چون مجرد است عین علم و آگاهی به خودش می‌باشد، زیرا هیچ حجابی میان مجرد و خودش نیست و خودش سرا تا پا حضور نزد خودش است.

علم باری تعالی به ماسوای خودش دارای دو مرتبه است: یکی علمی که در مقام و مرتبه ذات، به اشیا دارد و دیگری علمی که در مرتبه خود اشیا به آنها دارد.

بیان علم ذاتی واجب تعالی به اشیا آن است که واجب تعالی وجود محض بوده و هیچ حدّ و قیدی او را محدود و مقید نمی‌سازد؛ او حاوی همه کمالات است و کمالات همه اشیا به نحو اعلی و اتم در ذات او حضور دارد، البته به نحو بسیط و بی آن که موجب کثرت و ترکیب آن ذات شود. و چنان که دانستیم علم، چیزی جز حضور مجرد نیست. بنابراین واجب تعالی در مقام ذات به مخلوقات با همه روابط و نسبت‌ها و نظام‌های حاکم میان آنها علم دارد؛ علمی بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی می‌باشد.

۱. تفصیل این آرا و استدلال‌های ایشان و نقد و بررسی مبسوط آن در مواضع قاضی عضدابیجی و شرح محقق میر سید شریف آمده است. (شرح مواضع، مقصد سوم از مرصد چهارم از موقف پنجم، ص ۷۱-۷۸).

این علم به ماعدا، علمی است در مرتبه ذات و عین ذات که پیش از خلقت به مخلوقات تعلق می‌گیرد. اما واجب تعالی را مرتبه دیگری از علم است که همراه با مخلوقات و بلکه عین وجود خارجی آنهاست؛ بیانش آن است که:

۱- همه موجودات خارجی معلول ذات اقدس واجب تعالی هستند؛

۲- معلول عین ربط به علت است؛

۳- وجود رابط نزد وجود مستقل حضور دارد و محاط به وجود مستقل است؛

۴- علم همان حضور مجردی نزد مجرد است.

بنابراین وجود خارجی اشیا عین علم واجب تعالی به آنهاست. البته - چنانکه

گفتم - این علم در مرتبه فعل است و علم فعلی واجب تعالی را تشکیل می‌دهد.

### چند نکته

۱- در مورد اثبات علم ذاتی واجب تعالی میان روش صدرالمতألّهین با علامه طباطبائی تفاوت هست و در موارد عدیده‌ای از پاورقی‌های اسفار به آن اشاره کرده است؛ صدرالمتألّهین از راه تمسک به قاعده: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیء منها» علم ذاتی واجب را اثبات می‌کند، اما علامه طباطبائی به اطلاق ذاتی حق تعالی برای اثبات علم ذاتی توسل می‌جوید و البته راه نخست را نفی نمی‌کند.

راهی که صدرالمتألّهین پیموده است، مبتنی بر تشکیک در مراتب وجود است و این که هر مرتبه بالاتری کمالات مراتب مادون را دارد، تا برسد به مرتبه‌ای که فوق همه و بالاتر از همه است و حدش آن است که حدی ندارد؛ بر خلاف سایر مراتب مادون، که همه، محدود به حدود و مقید به قیودی هستند، اما این مرتبه حدش و قیدش آن است که هیچ حد و قیدی ندارد (به نحو ایجاب عدولی).

اما علامه طباطبائی رحمته از راه اطلاق ذاتی وارد می‌شود؛ به این بیان که واجب تعالی هیچ قید، شرط و حدی ندارد، حتی مقید به بی‌قیدی و محدود به بی‌حدی نیز نیست.

بنابراین چنین نیست که مراتبی از وجودات را در نظر بگیریم و آن گاه واجب را در رأس آن مراتب و در قله کمالات قرار دهیم و او را محدود به آن مرتبه کنیم. بلکه واجب تعالی در همه مراتب حضور دارد و همه هستی اوست. با توجه به این بیان گفته می‌شود: لازمه اطلاق ذاتی آن است که واجب، در هر فرض و هر تقدیری و با وجود و عدم هر شیء و با فرض هر مفهوم و ماهیتی و با فرض هر حیثیت تقییدیه و تعلیلیه‌ای، موجود است. نه چیزی از او غایب است و نه او از چیزی غایب می‌باشد. او همه چیز را داراست، زیرا اگر فاقد بعضی باشد، مقید خواهد بود نه مطلق. و چون واجد همه است و وجدان هم در آن جا عین حضور است و وجدان نیز به نحو تجرد است و نه مادی و ذات او نیز نزد خودش حضور دارد، بنابراین علم او به ذاتش همان علم اوست به همه اشیا. به دیگر سخن هر مطلقاً به همه اشیا ذاتاً احاطه دارد، پس واجب تعالی نیز به همه اشیا ذاتاً احاطه دارد، چون دارای اطلاق ذاتی است.

علامه طباطبائی در ذیل این کلام صدر المتألهین که: «فیجب ان یکون ذاته تعالی مع بساطته واحدیته کل الاشیاء»<sup>۱</sup> می‌نویسد:

بیان مبنی‌ء علی قاعدة «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» السابق ذکرها و یمکن بناء مسألة العلم التفصیلی فی مقام الذات علی الاطلاق الوجودی اللزوم من فرض وجوب الوجود بالذات، اذ کل وجود او موجود مفروض یمتثل حیثیث سلب احاطته تعالی الوجودیة عنه فهو واجد فی مقام ذاته المطلقة غیر المحدود کل کمال وجودی، و ذاته حاضرة عند ذاته اذ لاغیبة هناك لشیء عن شیء للوحدة الحققة و هو العلم. فعلمه بذاته عین علمه بکل شیء و هو المطلوب.<sup>۲</sup>

۱. اسفار، ج ۶، ۲۷۰.

۲. همان.

۲- صدر المتألهین در بسیاری از کلمات خود و نیز علامه طباطبائی معتقدند که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلق نمی‌گیرد و همان‌گونه که تجرد، شرط وجود عالم است، شرط معلوم بالذات نیز هست. از این روست که در متن آمده است: «فهی معلومة له علماً حضورياً فی مرتبة وجوداتها، المجردة منها بانفسها، والمادية منها بصورها المجردة».

به عقیده ایشان وجود مادی، عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را بیابد.

اما حقیقت - چنان که محقق سبزواری بیان داشته - آن است که غایب بودن اجزای مادیات از یک دیگر منافاتی ندارد با این که نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند. بنابراین، علم حضوری خداوند به موجودات مادی نیز به طور مستقیم و بدون واسطه می‌باشد.

۳- پس از اثبات آن که واجب تعالی به همه مخلوقات در مرتبه ذات خود و در مرتبه آن مخلوق علم دارد روشن می‌شود که او به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها نیز هم علم ذاتی دارد و هم علم فعلی؛ لذا او هم سمیع است و هم بصیر؛ این دو صفت را می‌توان به اعتباری در شمار صفات ذاتی و به اعتباری در زمره صفات فعلی قرار داد.

۴- همان‌گونه که علت مجرد به معلول مجرد علم حضوری دارد، معلول مجرد نیز به علت مجرد خود، علم حضوری دارد؛ از این جا علم حضوری همه مجردات به خدای تعالی ثابت می‌شود. بلکه اگر برای همه موجودات مادی نیز یک وجهه الهی، که به اعتبار آن مجرد و غیر متغیر است، ثابت کنیم - چنان که از پاره‌ای کلمات علامه طباطبائی در المیزان و غیر آن مستفاد می‌شود - همه موجودات به واجب تعالی علم حضوری خواهند داشت. البته علم معلول به علت به اندازه حد وجودی معلول است و معلول به قدر شعاع وجودش علتش را می‌شناسد. از این رو هیچ موجودی علم اکتناهی به ذات واجب ندارد.



بررسی آرای گوناگون درباره علم واجب تعالی  
 للناس فی علمه تعالی أقوالٌ مختلفةٌ و مسائلٌ متشعبةٌ آخر، نشیرُ إلى ما هو  
 المعروف منها:  
 أحدها: أن لذاته تعالی علماً بذاته، دون معلولاته، لأن الذات أزليةٌ و لا معلول إلا  
 حادثاً.  
 وفيه: أن العلم بالمعلول فی الأزل لا يستلزم وجوده فی الأزل بوجوده الخاص به،  
 كما عرفت.

### ترجمه

مردم درباره علم الهی عقائد گوناگونی دارند. ما در این جا تنها اشاره ای داریم به  
 معروف ترین آنها:  
 ۱ - خداوند در ذات خویش فقط به خودش آگاه است نه به معلولاتش، زیرا ذات،  
 قدیم و همیشگی است ولی معلولات جملگی حادثند.  
 اشکال این سخن آن است که: علم ازلی به معلول مستلزم آن نیست که معلول با  
 وجود خاصش از ازل موجود بوده باشد.

### شرح و تفسیر

بحث درباره علم واجب تعالی و تبیین علم ذاتی او به ماسوای خود - چنان که  
 صدر المتألهین بیان داشته - از پیچیده ترین مسائل حکمی است که بسیاری در حل آن  
 ناکام مانده اند و به بیراهه رفته اند. از این رو آرا و نظریات گوناگون و پراکنده ای در این  
 باب ابراز شده است. مؤلف رحمته علیه در این قسمت به معروف ترین اقوال اشاره کرده و هر

۱. اما کیفیة علمه تعالی بالاشیاء... فاعلم أنها من اغض المسائل الحکمیة. (مبدأ و معاد، ص ۹۰).

کدام را جداگانه نقد می‌کند.

### رای نخست

بنابراین نظر، واجب تعالی در مقام ذات تنها به خودش علم دارد و در این مرتبه به هیچ یک از مخلوقات و آفریده‌های خویش علم ندارد. علم به مخلوق، جز در مقام فعل و متأخر از ذات نیست. بنابراین، خداوند علم ازلی به موجودات ندارد. دلیل ایشان بر این مدعا آن است که ذات خداوند ازلی است، در حالی که معلول‌ها و مخلوقات خداوند همگی حادث‌اند؛ از طرفی علم، تابع معلوم است و لذا علم به معلول پیش از حدوث آن امکان‌پذیر نیست.

این استدلال تمام نیست، زیرا تعلق علم ازلی به یک چیز مستلزم آن نیست که معلوم با وجود خاص خود از ازل تحقق داشته باشد، بلکه همین اندازه که کمال وجودی او به نحو اعلی و اتم از ازل در ذات حق تعالی ثبوت داشته باشد، برای علم به آن کافی است. ما برای تبیین علم ازلی واجب تعالی به همین امر تمسک کردیم، که واجب تعالی کمالات همه مخلوقات را به نحو اعلی و اتم در ذات خود واجد است، لذاست که می‌تواند آنها را ایجاد کند. پس وجود خاص اشیا، گرچه حادث و مقید به هزاران قید و شرط است، اصل کمال وجودی آنها، بدون آن که محدود به حدود ماهوی و غیر آن باشد، در ذات الهی ثبوت دارد.

در مقام تمثیل، ثبوت کمالات مخلوقات در واجب تعالی، مانند ثبوت درجه دمای ۲۰، ۳۰، ۴۰ درجه در آبی است که دمای آن صد درجه است. وقتی حرارت به صد درجه رسید، با آن که این درجه از حرارت، یک عرض بسیط است، اما همه مراتب مادون را در خود دارد، بی آن که آنها با حدود خاص خود و وجودهای خاص خود در آن درجه حرارت، وجود داشته باشند. هم چنین مانند حضور و وجود پاره خط‌های یک متری، دو متری و سه متری در خطی است که امتداد آن بی نهایت است؛ خطی که

نامحدود است، همه خطوط محدود را در خود دارد، اما اصل امتداد آنها را منهای حدود و قیودشان.

حضور کمالات مادون در مرتبه ذات الهی نیز بر این قیاس است - گرچه تفاوت بی نهایت بوده و تشبیه از یک جهت مقرب و از صدها جهت مبعده است - کمالات موجودات بی آن که حدود ماهوی خود را به همراه داشته باشند، در صقع ربوبی موجودند، اما به وجود الهی نه با وجودهای خاص خود و همین مصحح علم ازلی واجب تعالی به آنهاست.

### رای دوم

الثانی: ما نُسبُ إِلَى الْمُعْتَزَلَةِ: أَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ ثُبُوتاً عَيْنِيّاً فِي الْعَدَمِ، وَ هِيَ الَّتِي تَعَلَّقَ بِهَا عِلْمُهُ تَعَالَى قَبْلَ الْإِبْجَادِ.  
و فيه: أَنَّهُ تَقَدَّمَ بَطْلَانُ الْقَوْلِ بِثُبُوتِ الْمَعْدُومَاتِ.

### ترجمه

۲ - نظر منسوب به معتزله که گفته اند: ماهیات در حال عدم، ثبوت خارجی دارند. و علم الهی، قبل از ایجاد آنها، به ثبوت خارجی آنها تعلق گرفته است.  
ما در گذشته<sup>۱</sup> بطلان اعتقاد به ثبوت معدومات را بیان کردیم. و لذا این نظر نیز [که مبتنی بر آن عقیده است] ابطال می شود.

### شرح و تفسیر

رای دوم از آن معتزله است. ایشان برای حل مشکل علم ازلی باری تعالی گفتند:

۱. فصل نهم از بخش اول.

ماهیات پیش از آن که در خارج تحقق یابند و موجود شوند، نوعی ثبوت و تقرر عینی دارند و علم ازلی باری تعالی نیز به همان ماهیات ثابتة تعلق می‌گیرد. از این جا قول به ثبوت ماهیات معدوم مطرح شد.

مشکلی که معتزله با آن دست به گریبان بودند آن بود که علم بدون معلوم شدنی نیست و علم همراه و تابع معلوم است. پس اگر خداوند علم ازلی به ذات و ماهیت مخلوقات پیش از ایجاد و آفرینش آنها دارد، این ذوات و ماهیات باید همراه با علم ازلی واجب ثبوت داشته باشند. پس ماهیات اشیا در حال عدم آنها، ثابتند.

ایراد این سخن آن است که وجود و ثبوت مساوق یک دیگرند، ماهیتی که وجود ندارد، ثبوت نیز ندارد. و اجتماع ثبوت با عدم و قول به این که ماهیت در حال عدم، ثابت است، همان اجتماع نقیضین است و به هیچ روی نمی‌توان به آن تن داد. اما حلّ صحیح علم ازلی واجب تعالی به همان صورت است که بیان شد؛ یعنی کمالات اشیا - و نه ماهیات آنها - در صقع ربوبی از ازل موجود است، با وجودی بسیط و یک پارچه و بدور از هر گونه کثرت و ترکیبی.

### رأی سوم

الثالث: ما نُسب إلى الصوفية: أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء و الصفات، هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.  
و فيه: أن القول بأصالة الوجود و اعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

### ترجمه

۳ - از صوفیه نقل است که: ماهیات به پیروی از اسما و صفات، از یک ثبوت علمی برخوردارند. و علم الهی پیش از ایجاد ماهیات به همان ثبوت علمی آنها تعلق گرفته است.

در جواب گوییم: بنابر اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، ماهیت پیش از وجود خارجی خاصش هیچ نحوه ثبوتی ندارد.

### شرح و تفسیر

نظریه سوم، که به متصوفه منسوب است، شبیه قول منسوب به معتزله است؛ با این تفاوت که معتزله برای ماهیات معدوم، ثبوت عینی قائل بودند، اما متصوفه برای آنها ثبوت علمی قائل اند. به عقیده ایشان ماهیات از ازل به تبع اسما و صفات الهی ثابت اند و علم ازلی واجب تعالی به همین ماهیات ثابت است - که به آنها اعیان ثابت می گویند - تعلق می گیرد.

این سخن را اگر بخواهیم بر ظاهرش حمل کنیم، با همان اشکال سابق مواجه می شود و آن این که ثبوت و وجود و شئیت هر سه مساوق یک دیگرند و در برابر عدم قرار دارند، لذا ماهیتی که وجود ندارد، هیچ نحوه ثبوتی نیز نخواهد داشت و معدوم همواره غیر ثابت است.

اما برخی از بزرگان، از جمله صدرالمتألهین در اسفار، سخن متصوفه را توجیه کرده و برای آن محمل صحیحی ذکر کرده است. استاد جوادی آملی - حفظه الله تعالی - در این باره می گوید:

ظاهر سخنان عرفا این است که ماهیات اشیا جدای از وجود، در خارج ثبوت علمی دارند. بنابراین فرق چندانی بین سخنان اینان و کلمات معتزله وجود نخواهد داشت. کلام هر دو طایفه فاسد است. چرا که ماهیت اعتباری بوده و آن چه اصیل می باشد وجود است. پس نه تنها ماهیت بر وجود تقدم وجودی یا زمانی ندارد، بلکه تقدم ذاتی و رتبی هم نخواهد داشت که با معیت زمانی جمع شود. اصلاً ماهیت هیچ گونه تقدمی بر وجود ندارد، چرا که حاکی و متنوع از وجود است. پس در حال عدم اصلاً ماهیتی نیست و بدون وجود حتی خود ماهیت هم بر خود صادق نیست. پس تقدم

ماهیت بر وجود مطلقاً باطل است، خواه آن را هم چون عرفاً ثبوت علمی بنامیم و خواه همانند معتزله آن را ثبوت عینی نام بگذاریم.... اما با این همه تا حدودی می‌توان سخنان این بزرگان را توجیه کرد.

توضیح این که: گاهی اشیای کثیره وجودات کثیره دارند؛ در این جا دو کثرت است. اما گاهی کثرت در کثرت نیست، بلکه در وحدت است. یعنی مفاهیم یا ماهیات کثیره به یک وجود واحد بسیط عقلی موجودند. در این جا کثرت در وحدت است؛ مثل این که هزار مسئله علمی که هر یک وجود و تشخیص جداگانه و موضوع و محمول معینی دارند در یک وجود نوری به عنوان ملکه اجتهاد یا تخصص، وجود دارند و همه در یک وجود جمع بوده و در یک جا مندمج‌اند. یعنی ملکه اجتهاد مجمع همه این علوم است، اما قضایای شخصی، هر کدام مصداق یک علم است. اگر این علوم کثیره جدا و منفصل از هم لحاظ شوند، از باب کثرت در کثرت است و اگر در ملکه اجتهاد ملاحظه شوند، از باب کثرت در وحدت می‌باشد.

پس با توجه به این که اشیای کثیره گاهی به نحو کثرت موجودند و گاهی به طور وحدت و بساطت، باید دید وقتی گفته می‌شود فلان چیز موجود است، به چه معناست. در ابتدای امر آن چه به ذهن می‌آید این است که آن چیز به وجود خاص خود موجود است؛ مثلاً اگر گفته شد درخت انار موجود است، چنین فهمیده می‌شود که این ماهیت با وجود خاصی که دیگر درخت‌ها در آن وجود سهمی ندارند، موجود شده است، خواه این موجودیت، خارجی باشد یا ذهنی، به هر حال مراد از وجود در این موارد، وجود خاص و تفصیلی هر چیز است؛ یعنی به طور کثرت نه به نحو بساطت و اجمال.

... اما وجود بسیط و اجمالی - مثل ملکه اجتهاد - که همه این مسائل و ماهیات و عناوین در آن جمع‌اند، نمی‌تواند وجود هیچ یک از این مفاهیم و ماهیات به حساب آید، لذا در شخص مجتهد نمی‌توان گفت وجود ملکه اجتهاد، وجود فلان قضیه

معین است، بلکه باید گفت فلان مسئله و قضیه هنوز بالفعل موجود نیست. زیرا مفهوم عرفی موجودیت این است که شیء به وجود خاص خود موجود است و اگر از این مفهوم عرفی بالاتر بیاییم و با دقت عقلی مشی کنیم می‌توان گفت که فلان مسئله در عین حال که در خارج معدوم است، بدون وجود خارجی در وجود ملکه ثبوت علمی دارد. و این بدین معناست که شیء بدون وجود تفصیلی، وجود جمعی دارد. و این وجود جمعی مقدم بر وجود تفصیلی است.

... و تصویر وجود اجمالی اعیان ثابت است: چون ذات اقدس اله، حقیقت محض است و دارای همه نوع کمالی و اسمای حسنا است. پس لوازم این اسما را نیز - که همان اعیان ثابت‌اند - به تبع اسمای خود داراست و این اعیان به آن وجود عقلی بسیط موجودند. وجود حق تعالی همه اینها را در ذیل جامعیت خود جمع می‌کند، چرا که اسمای حسنا عین ذات حقاوند و اینها همه لوازم اسما و صفاتند و به تبع آنها موجودند. البته به همان نحو که مسائل و علوم کثیره در ملکه اجتهاد از باب انطوای کثرت در وحدت موجودند. خلاصه سخن آن که اگر می‌گوییم ماهیات اشیا در ازل نبوده، چرا که معنای وجود تفصیلی آنها در ازل مستلزم ازلیت حوادث است، اما همین ماهیات به وجود اجمالی در ازل موجود بوده‌اند و این محذوری ندارد.<sup>۱</sup>

### رأی چهارم

الرابع: ما نُسبَ إلى افلاطن: أَنْ علمه تعالی التفصیلی بالأشياء هو المفارقات النوریة و المثل الإلهیة، التي تتجمعُ فیها کمالاتُ الأنواع.

وفیه: أَنْ ذلك على تقدیرِ ثبوتها إتما یکفی لتصویر العلم التفصیلی بالأشياء فی مرتبتها، لا فی مرتبة الذات، فتبقى الذات خالیة من الکمال العلمی و هو وجودٌ صرفٌ لا یشدُّ عنه کمالٌ وجودی، هذا خلف.

۱. شرح حکمت متعالیه، بخش سوم از جلد ششم، ص ۱۹۲-۱۹۵، با تلخیص و تصرف.

## ترجمه

۴- از افلاطون نقل است که: علم تفصیلی خداوند به اشیا همان مجردات نوری و مثل الهی است، که همه کمالات انواع را در بردارند.

اشکال این سخن آن است که چنین چیزی بر فرض صحت، تنها علم تفصیلی به اشیا در مرتبه خودشان را تبیین می‌کند و برای تصویر علم تفصیلی به آنها در مرتبه ذات واجب الوجود کفایت نمی‌کند. در نتیجه ذات واجب تهی از کمال علمی خواهد بود، در حالی که او وجود نابی است که هر کمال وجودی را بدون استثنا دارا می‌باشد. این خلاف فرض است.

## شرح و تفسیر

نظریه چهارم به افلاطون و پیروان وی نسبت داده شده است. عقیده او در باب علم واجب تعالی مبتنی بر نظریه مُثُل است. افلاطون معتقد بود هر فرد مادی در جهان طبیعی دارای فرد مجردی در عالم عقول بوده و همان فرد مجرد است که رب النوع آن افراد می‌باشد و امر تدبیر آنها را بر عهده دارد. حکمای اشراقی در این نظر از افلاطونیان پیروی کردند و در فصل دوازدهم به تفصیل در این باره بحث خواهد شد. انشاء الله.

عقیده افلاطونیان درباره علم واجب تعالی دو رکن عمده دارد:

- ۱- واجب تعالی در مقام ذات علم تفصیلی به ما عداى خود ندارد.
- ۲- واجب تعالی در مقام فعل علم تفصیلی به ماسوی دارد؛ به این صورت که او به موجودات مجردی (مثل) که حاوی کمالات انواع خود هستند، علم دارد و علم به آنها، علم تفصیلی به همه موجودات است.

اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود مربوط به قسمت نخست آن است، یعنی



انکار علم تفصیلی ذاتی واجب به ماعدای خود. چنان که پیش از این گفتیم واجب تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات است و هیچ گونه نقصان و کمبودی در او راه ندارد، بنابراین او در مقام ذات علم تفصیلی به همه موجودات دارد.

صدرالمتألهین، در بیان نظریه افلاطون، پس از آن که قول به مثل و مفارقان عقلی را تأیید می‌کند و علم واجب در مرتبه این موجودات نوری را می‌پذیرد، دو اشکال عمده بر نظریه ایشان وارد می‌کند:

۱- صور مثالی یاد شده قدیم بالذات نیستند، در حالی که علم خدای سبحان به ما سوای خود قدیم ذاتی است. هم چنین علم خداوند واجب است، در حالی که این صورت‌ها واجب نیستند. و نیز علم خداوند مقدم بر ماسوای و سابق بر آن است، حال آن که این صور هم از ذات واجب متأخرند و هم از علم واجب به خود آنها تأخر دارند، پس چگونه می‌توانند علم ازلی واجب به اشیا محسوب شوند.

۲- این صور عقلیه (مثل) مخلوق خداوند و ممکن‌اند. حال سؤال می‌کنیم که آیا ذات واجب به خود اینها علم دارد یا نه؟ اگر قبل از وجود مثل به آنها علم نداشته باشد، که جهل به جمیع اشیا و نقص در واجب لازم می‌آید و این محال است و اگر علم داشته باشد یا باید بگوییم واجب علم به صورت عقلیه را از خود صور فرا گرفته و اگر اینها نمی‌بودند واجب در مرتبه ذات دارای علم نبود که در این صورت نیز جهل در مقام ذات به اشیا کثیری لازم خواهد شد و یا باید بگوییم علم به این صورت دیگری مقدم بر آنهاست. در این صورت نقل کلام می‌کنیم در آن صورت‌های پیشین و همین طور الی‌مالا نهاییه و این تسلسل است و باطل می‌باشد. و اگر گفته شود علم به مثل ذاتی است، می‌گوییم پس در اصل مسئله نیز همین قول را بپذیرد.

متن کلام صدرالمتألهین بدین قرار است:

واما مذهب القائلین بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا... لکن فی جعل تلك الصور مناطاً للعلم الازلی الالهی السابق علی کل ما سواه موضوع

بحث ومحل قدح، لان علمه تعالى قديم واجب بالذات، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها. فكيف يكون هي بعينها علمه بالأشياء في ازل الآزال؟ وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لاذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه بها قبل الصدور، فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الاشياء قبل تلك الاشياء، بل استفاد علمه بها منها وانه لو لاتلك الأشياء لم يكن هو عالماً بحال<sup>۱</sup>.

### رأى پنجم

الخامس: ما نُسبَ إلى شيخِ الاشراق، و تبعهُ جمعٌ من المحققين: أنَّ الاشياءَ بأسرها، من المجرداتِ و الماديّاتِ، حاضرةٌ بوجودِها عندَهُ تعالى، غيرُ غائبةٍ عنه، و هو علمُهُ التفصيليُّ بالأشياءِ.

وفيه: أنَّ الماديّةَ لا تجامعُ الحضورَ، كما تقدّمَ في مباحثِ العلمِ و المعلومِ، على: أنَّه إنّما يكفي لتصويرِ العلمِ التفصيليِّ في مرتبةِ الأشياءِ، فتبقى الذاتُ خاليةً في نفسها عن الكمالِ العلميِّ، كما في القولِ الرابعِ.

### ترجمه

۵ - شيخ اشراق و گروهی از دانش پژوهان به پیروی از او معتقدند: همه اشیا، اعم از مجردات و مادیات، با وجود خاصشان نزد خداوند حاضرند و هیچ غیبتی بین آنها و خداوند نیست. و همین حضور، علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا می باشد.

همان گونه که در مباحث علم و معلوم آوردیم<sup>۲</sup>، مادیت با حضور جمع نمی شود. علاوه بر آن که این سخن تنها برای تصویر علم تفصیلی خداوند در مرتبه اشیا کافی است؛ و لذا

۱. اسفار، ج ۶، ص ۱۸۸.

۲. فصل اول و هشتم از بخش یازدهم.

طبق این نظر، همانند نظر چهارم، خداوند در مرتبه ذات، فاقد کمال علمی خواهد بود.

### شرح و تفسیر

نظریه پنجم از آن شیخ شهاب الدین سهروردی، مؤسس حکمت اشراق و از حکمای بلند پایه مسلمان است. به عقیده او وجود اشیا، خواه مجرد و خواه مادی، بعینه علم واجب تعالی به آنهاست و خدای متعال به همه اشیا علم حضوری دارد. حاصل سخن شیخ اشراق در تبیین نظریه خود - آن گونه که صدرالمتألهین در اسفار نقل کرده است - به قرار زیر است:

واجب تعالی وجود صرف و نفس حقیقت وجود است و حقیقت وجود عین نور و ظهور است؛ از این رو علم واجب تعالی به ذات خویش عبارت است از ظهور ذات برای ذات و نورانیت ذات برای ذات، زیرا نورانیت ذات نور برای خویش، مانند ثبوت ذات و ذاتیات برای ذات، قهری و ضروری است.

علم واجب به سایر موجودات، اعم از مادیات و مجردات، عبارت است از: ظهور و حضور موجودات برای ذات به واسطه تجلی ذات و اشراق ذات و اضافه اشراقی ذات بر سایر موجودات که ناشی از قهر و تسلط و علیت و فاعلیت ذات و لازمه احاطه نوریه اوست.

واجب الوجود در علم به اشیا، مانند علم به ذات، مستغنی از صورت های علمی اشیا است، زیرا اشراق ذات و تسلط مطلق ذات بر موجودات و احاطه کلیه و اضافه فعالیت ذات به ماسوی برای ظهور ماسوی کافی است و بنابراین، علم واجب به موجودات عبارت است از اشراق نور ذات بر جمیع ماهیات که عین ایجاد موجودات و اظهار اعیان ممکنات است؛ چنان که وجود ممکنات، عین حضور و ظهور اعیان وجودیه آنها در برابر ذات است.

مثل نور وجود و ظهور و شهود اعیان وجودی، مثل نور حسی و ظهور اجسام و

اعراض اجسام به اوست؛ همان گونه که نور حسی ظاهر بالذات و مظهر اجسام و روشن کننده آنهاست و نورانیت نور و نورانیت اجسام به نورانیت نور، محتاج نورانیتی زاید بر ذات نور و ظهوری زاید بر ظهور ذاتی او نیست. به همین صورت نورانیت نور وجود و ظهور حقیقت وجود و مراتب انوار وجودی برای ذات نور (وجود)، محتاج به صورتی زاید بر نفس اعیان وجودی نخواهد بود. با این فرق که نور حسی، عرضی است قائم به اجسام و مباین با هویت مستنیر، ولی نور وجود چه در مرتبه اعلای و جوب و چه در مراتب متأخره امکانیه، عین اعیان وجود و هویات وجودیه آنهاست.<sup>۱</sup>

حاصل نظر شیخ اشراق آن است که:

أولاً: واجب تعالی در مقام ذات علم تفصیلی به اشیا ندارد.

ثانیاً: علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی در مرتبه فعل، عین وجود خارجی اشیا است و همه موجودات، اعم از مادی و مجرد، در محضر ربوبی حاضرند و حضور آنها عین معلومیت آنهاست.

مؤلف علیه السلام به هر دو قسمت اشکال دارد.

اما قسمت نخست اشکالش همان است که در نقد نظریه افلاطون بیان شد و آن این که این سخن مستلزم خالی بودن ذات واجب از علم تفصیلی به ماسوی است، در حالی که واجب تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات است.

اما قسمت دوم، اشکالش آن است که موجودات مادی را مستقیماً و بدون واسطه، معلوم واجب تعالی دانسته است، در حالی که ماده و مادیات هرگز مستقیماً و بدون واسطه صورت مجرد، معلوم واقع نمی شوند. این اشکال در اسفار، بدین صورت بیان شده است:

۱. ر. ک: اسفار، ج ۶، فصل یازدهم.

بارها گفته‌ایم که وجود اجسام و ابعاد و مقادیر، بالذات قابل ادراک نیست و وجود جمعی ادراکی حضوری اجسام، که قابل ادراک و تعلق علم به اوست، یا صورت و مثال حسی است که درجه نازله‌ایی از تجرید در حس متمثل می‌گردد و یا صورت و مثال کلی عقلی است که با تجرید کامل در قوه عاقله مرتسم می‌شود. بنابراین، چگونه وجود اجسام مادی و ابعاد و مقادیر جسمانی بدون وجود صورت ادراکی و مثال حسی یا بدون وجود صورت عقلی، مورد علم واجب و متعلق علم او خواهد بود؟<sup>۱</sup> این اشکال - چنان که پیش از این یادآور شدیم - تام نیست و با پاره‌ای دیگر از کلمات صدرالمতألهین ناسازگار است. استاد جوادی آملی نیز این اشکال را ناتمام دانسته و در نقد آن می‌گوید:

اشکال پنجم [همان اشکالی که بیانش گذشت] از جهاتی مخدوش است، زیرا اولاً: در بسیاری از موارد اسفار<sup>۲</sup> حقیقت علم همانند حقیقت هستی، ساری در همه موجودها بوده و هر موجودی به اندازه درجه وجودی خویش علم و آگاهی دارد؛ یعنی دو مطلب کنار هم بیان شد: یکی آن که علم از سنخ وجود است، نه از مقوله ماهیت و دیگری آن که علم مساوق با وجود بوده و مانند آن، حقیقت تشکیکی است؛ به طوری که هر جا وجود یافت شود، علم هم مطابق با همان درجه وجودی یافت می‌گردد و چیزی که بتواند عالم شود، حتماً معلوم هم خواهد شد. ثانیاً: در بحث سمع و بصر واجب، آن چه مورد پذیرش خود مصنف علیه السلام است<sup>۳</sup> همانا این است که موجودهای مادی و جسمانی به علم شهودی و حضوری معلوم و مشهود واجب‌اند.<sup>۴</sup>

۱. همان، ج ۶، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

۲. همان، ج ۶، ص ۱۱۷ و ۳۴۰ و ج ۸، ص ۱۶۴.

۳. همان، ج ۶، ص ۴۲۲.

۴. شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ششم، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

### رای ششم

السادس: ما نُسَبِّ إلى ثالثِ الملطِّي، و هو آتِه تعالی يعلمُ العقلَ الأوَّلَ، و هو المعلولُ الأوَّلُ، بحضورِ ذاته عندَهُ، و يعلمُ سائرَ الأشياءِ بارتسامِ صورِها فی العقلِ الأوَّلِ.

وفیه: أنه یردُ علیه ما وَرَدَ علی سابقِهِ.

### ترجمه

۶ - به اعتقاد طالس ملطی، علم خداوند به عقل اوّل (معلول نخستین) به واسطه حضورش نزد خداوند و علمش به سایر موجودات به واسطه نقش بستن صورت‌های آنها در آن عقل می‌باشد.

اشکال پیشین بر این نظر هم وارد است.

### شوح و تفسیر

این نظریه از آن طالس ملطی<sup>۱</sup> است. بنابراین نظریه، واجب تعالی علم حضوری به عقل اوّل دارد و چون همه حقایق و علوم در عقل اوّل ثبت است، به منزله کتابی است که علم به او، علم به همه چیز خواهد بود. از این رو، خداوند از طریق علم

۱. طالس از حکمای قدیم و اولین فیلسوف یونانی است که در سده شش قبل از میلاد می‌زیسته است. ترکیبی بود از فیلسوف و دانشمند اهل عمل. گفته‌اند او کسوفی را در همان ایام پیش بینی کرده بود که به وقوع پیوست. او معتقد بود زمین روی آب قرار گرفته است. از مهم‌ترین آرای او این است که ماده‌المواد و مایه نخستین همه اشیا آب است. در واقع او نخستین کسی بود که مسئله یکی در همه چیز (وحدت در کثرت) را مطرح ساخت. از دیگر اعتقادات او آن بود که تمام چیزها پر از خدایان است و آهن ربا دارای روح است، زیرا آهن را حرکت می‌دهد. هم‌چنین او اشیا را به عنوان صورت‌های متغیر یک عنصر اولی و نهایی تصور می‌کرد. (فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۱-۳۳).

حضورى به عقل اول، عالم به همه اشيا مى باشد.

اشکالات فراوانى بر اين نظر وارد مى شود، که عمده آن دو اشکال است: اشکال نخست خالى بودن ذات واجب از کمال علمى است، زيرا علمى که در اين نظريه آمده است، در مقام و مرتبه مخلوق است و علم فعلى واجب به شمار مى رود و نمى توان علم واجب را منحصر به آن دانست. اشکال دوم آن است که در اين نظريه علم تفصيلى عقل اول به اشيا، با ارتسام صورت هاى آنها در عقل اول تبين شده است؛ يعنى علم عقل اول به اشيا، علمى حصولى دانسته شده است، در حالى که مجردات تامه منزله و مبرا از علم حصولى اند. در اين باره، در دنباله بحث بيشتر گفت و گو مى کنيم.

#### رأى هفتم

السابعُ: قولُ بعضهم إنَّ ذاتَه تعالى علمٌ تفصيلىُّ بالمعلولِ الأوَّلِ و إجمالىُّ بما دوَّنه، و ذاتُ المعلولِ الأوَّلِ علمٌ تفصيلىُّ بالمعلولِ الثانى و إجمالىُّ بما دوَّنه، و هكذا.

#### ترجمه

۷- گروهى معتقدند: ذات واجب الوجود - سبحانه و تعالى - علم تفصيلى به معلول اول و علم اجمالى به موجودات پس از اوست؛ و نيز ذات معلول اول، علم تفصيلى به معلول دوم و علم اجمالى به موجودات پس از او مى باشد و به همين ترتيب. اشکال پيشين بر اين نظر هم وارد است.

#### شرح و تفسير

طبق اين نظريه، علم واجب الوجود به ماسواى خود به اين صورت است که ذات واجب به نفس ذات خود علم تفصيلى به معلول اول است و علم ذاتى تفصيلى به معلول اول، سبب علم اجمالى به ماسواى معلول اول است. هم چنين ذات معلول

اول، علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به ماسوای آن است. بنابراین نظریه، سه علم در متن ذات واجب تعالی راه دارد: ۱- علم ذات به خودش. ۲- علم تفصیلی ذات به معلول اول، که عین همان علم به ذات است. ۳- علم اجمالی ذات به ماسوای معلول اول.

در مقام ذات این سه علم عین یکدیگرند و همه، عین ذات و عین سایر صفات ذاتی می‌باشند و چون واجب به معلول اول علم تفصیلی دارد و معلول اول، علت معلول ثانی است، پس واجب تعالی به معلول ثانی نیز علم تفصیلی دارد و این علم تفصیلی دو صفت دارد: یکی این که سابق بر معلول دوم است و دیگر این که این علم تفصیلی به معلول دوم از علم تفصیلی واجب به معلول اول ناشی شده است که مقدم بر معلول ثانی است. هم چنین در علم تفصیلی واجب به معلول سوم و معلول چهارم و....

حاصل آن که: هر علم تفصیلی به معلولی دارای دو حکم است: یکی این که قبل از وجود آن معلول است و دیگر این که از علم تفصیلی به معلول ماقبل ناشی شده است و این سلسله به همین ترتیب ادامه دارد؛ یعنی واجب به هر معلول بعدی از راه علم به معلول قبلی عالم است، تا به آخرین معلول منتهی شود. پس علم تفصیلی واجب به ممکنات در یک مرتبه نیست و واجب تعالی در مرتبه ذات، علم تفصیلی به جمیع ممکنات ندارد. هم چنین در هیچ مرتبه علمی، همه اشیا به تفصیل معلوم ذات واجب نیستند، بلکه علم تفصیلی به هر موجودی تنها در رتبه سابق بر آن است، نه در رتبه‌های اسبق و علم تفصیلی در هر مرتبه اولاً علم تفصیلی به مرتبه بعد است و ثانیاً علم اجمالی به مراتب متأخر نیز می‌باشد.<sup>۱</sup>

این نظریه نیز از تبیین علم ذاتی تفصیلی واجب تعالی ناتوان است و به مقتضای

۱. ر. ک: شرح حکمت متعالیه. بخش چهارم از جلد ششم، ص ۳۳ و ۳۴.



آن، واجب تعالی فاقد علم تفصیلی ذاتی به همه اشیا است. صدر المتألهین، اشکالات عدیده‌ای بر این نظر وارد ساخته و می‌گوید: این عقیده از چند جهت باطل و بر خلاف موازین عقلی و اصول متقن فلسفی است.

اولاً: طبق این نظریه واجب الوجود در علم به اکثر موجودات محتاج غیر است، زیرا در این نظریه، علم تفصیلی به معلول اول، سبب علم به معلول دوم است. بنابراین وجود معلول اول وسیله علم به معلول دوم خواهد بود.

ثانیاً: بنابراین عقیده، واجب الوجود علم به هر موجودی را در مرتبه معینی از مراتب وجود حاصل می‌کند و موجود مزبور در مراتب دیگر مجهول و مخفی بر ذات واجب می‌باشد.

ثالثاً: بنابراین نظریه: علم واجب الوجود به سلسله نظام وجود، علم تجدیدی و انتقالی است، زیرا طبق این عقیده، علم تفصیلی واجب الوجود به معلول اول، سبب و علت علم اجمالی و انتقال به معلول دوم است.

رابعاً: علی الاصول علم به هر چیز، سابق بر وجود و ایجاد اوست. بنابراین، علم به معلول اول سابق بر وجود اوست و بدیهی است که وجود معلول اول وجود امکانی است و وجود علم واجب الوجود، وجود واجبی است. پس چگونه وجود معلول اول، علم واجب الوجود خواهد بود!

### رأی هشتم

الثامن: ما نُسبَ إلى فرفور یوس: أنَ علمَهُ تعالی باتحادِهِ مع المعقولِ. و فیهِ: أَنَّهُ إِنَّمَا یكفی لیبانِ نحو تحقیقِ العلمِ، و أَنَّهُ بالاتحادِ دونَ العروضِ و نحوهِ، و

أما كونهُ علماً تفصيلاً بالأشياءِ قبلَ الإيجادِ مثلاً فلا فيه ما في سابقه.

### ترجمه

۸- از فرفورئوس نقل است که علم خداوند متعال به صورت اتحاد با معقول می‌باشد. این سخن فقط چگونگی تحقق علم را بیان می‌کند و این را که علم در اثر اتحاد حاصل می‌گردد، نه عروض و مانند آن. اما این را بیان نمی‌کند که مثلاً: این آگاهی و علم تفصیلی به اشیا، پیش از ایجاد آنها است یا نه. و لذا همان اشکال پیشین، این جا هم مطرح می‌شود.

### شرح و تفسیر

آن‌گونه که در اسفار آمده است<sup>۱</sup> فرفورئوس<sup>۲</sup> در باب علم واجب به اشیا معتقد بود که این علم، حصولی است نه حضوری و حصول صور اشیا برای واجب به نحو اتحاد ذات واجب با آن صورت‌های عقلی است، نه به صورت ارتسام ذهنی آنها که زاید بر ذات واجب می‌باشد. او معتقد است که صورت‌های معقوله با حق تعالی متحد است، لذا این صورت‌ها جدا از ذات واجب نیستند.

نظریه فرفورئوس از این جهت که علم باری تعالی به اشیا را حصولی و تحقق آن را به وسیله حصول صورت‌های اشیا برای واجب می‌داند، شبیه نظریه حکمای مشا است که تحت عنوان رأی دهم بدان خواهیم پرداخت، اما از این جهت که این علم را به نحو اتحاد با صورت‌های معقوله می‌داند با رأی ایشان تفاوت دارد.

در این باره باید گفت: علم یک شیء به شیء دیگر بر چند نحو قابل تصویر است:

۱. اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

۲. فرفورئوس از پیشگامان مشا و از بزرگ‌ترین شاگردان ارسطو است.

- ۱- به نحو اتحاد علم با معلوم، که شرح آن در مباحث علم گذشت.
  - ۲- به نحو عروض و آن در صورتی است که عالم در ذات خود یک شیء باشد و معلوم، شیء دیگری که بر عالم عارض گشته است. حکمای مشاعلم واجب تعالی را به همین نحو تصویر می‌کنند.
  - ۳- به نحو عینیت و آن در صورتی است که عالم در ذات خود عین علم باشد. بنابر نظر مؤلف، علم واجب تعالی به ذات خود و نیز علم قبل از ایجاد واجب به موجودات، به همین شکل است.
  - ۴- به نحو غیریت مطلق و آن در جایی است که علم، زاید بر ذات عالم باشد و در عین حال عارض بر آن و یا متحد با آن نباشد. کسانی چون افلاطون، شیخ اشراق و ملطی که علم واجب را عین ذات او و یا عارض بر ذات او ندانسته و نیز معلول را عین ربط به علت نمی‌دانند، در باب علم، قائل به مغایرت کامل میان عالم و معلوم می‌باشند.
  - ۵- به نحو جزئیت و آن در صورتی است که علم، جزئی از ذات عالم باشد، امّا کسی در باب علم واجب تعالی چنینی سخنی نگفته است.
- از بیان بالا دانسته می‌شود که قول فرفور یوس، علاوه بر اشکالی که مؤلف به آن اشاره کرده است اشکال دیگری نیز دارد و آن این که او چگونگی علم واجب تعالی را منحصر در اتحاد عالم با معلوم دانسته است، در حالی که این سخن تنها در مورد علم فعلی واجب صادق است، نه علم ذاتی واجب به ذات خود و به مخلوقاتش. چه، این علم به نحو عینیت است.

### رأی نهم

التاسع: ما نُسبَ إلى أكثر المتأخرين: أن علمَهُ بذاتِهِ علمٌ إجماليٌّ بالأشياء، فهو تعالی يعلمُ الأشياءَ كُلَّها إجمالاً بعلمِهِ بذاتِهِ، و أمّا علمُهُ بالأشياءِ تفصيلاً فبعدَ وجودِها، لأنَّ

العلم تابع للمعلوم، و لا معلوم قبل وجود المعلوم.  
 وفيه: ما فی سابقه؛ علی أن کون علمه تعالی علی نحو الارتسام و الحصول ممنوع،  
 كما سیأتی.

### ترجمه

۹- غالب محققین اخیر برآنند که آگاهی خداوند به ذاتش، علم اجمالی به اشیا است و او با علم به ذات خویش، آگاهی اجمالی به همه اشیا دارد. و اما علم تفصیلی اش به اشیا، پس از وجود آنها می باشد، زیرا علم تابع معلوم است و پیش از به وجود آمدن معلوم، معلومی در کار نیست.

همان محذور پیشین بر این نظر نیز مترتب می گردد. علاوه بر آن که - همان گونه که خواهد آمد - علم خداوند به این نحو نیست که صورت های اشیا در او منقش گردند.

### شرح و تفسیر

رای نهم در باب علم باری تعالی، که مؤلف به تبع صدر المتألهین آن را به اکثر متأخران نسبت می دهد، آن است که خداوند دو گونه علم به ماسوی دارد: یکی علم اجمالی و دیگری علم تفصیلی. علم اجمالی واجب تعالی به اشیا، عین ذات واجب است و در واقع علم تفصیلی او به ذاتش علم اجمالی به ماسوی است و با علم به ذات خود به همه ممکنات به نحو اجمال علم دارد. اما علم تفصیلی واجب تعالی، حضوری نیست، بلکه حصولی است و مقارن با تحقق آنهاست، چرا که این علم، تابع معلوم است و تا شیء در خارج تحقق نیابد علم تفصیلی به آن ناممکن است.

این نظریه با دو اشکال اساسی مواجه است:

- ۱- طبق این نظریه واجب تعالی در مقام ذات فاقد علم تفصیلی به اشیا است.
- ۲- در این نظریه، علم تفصیلی واجب تعالی از نوع علم حصولی دانسته شده که به

واسطه ارتسام صورت‌های ذهنی تحقق می‌یابد، در حالی که واجب از علم حصولی و ارتسام صورت‌ها منزله است.

### رای دهم

العاشر: ما نُسبَ إلى المشائين: أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالى، لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى: عدم تغيير العلم بتغيير المعلوم، فهو علم عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني؛ و قد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإن خطأوه و طعنوا فيه من حيث إثبات الكليّة في العلم، فإنهم جرّوا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد، و أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعده.

وفيه: ما في سابقه؛ على: أن فيه إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتاً و فعلاً، و قد تقدّم في مباحث العلم و المعلوم أن الموجود المجرد ذاتاً و فعلاً لا يتحقّق فيه علم حصولي؛ على: أن فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، و لازمهُ أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاصّ به و منفصلاً عنه تعالى، و يرجع لا محالة إلى القول الرابع.

### ترجمه

۱۰ - به اعتقاد حکمای مشا، علم خداوند متعال به اشیا پیش از ایجاد آنها، بدین گونه است که ماهیات اشیا با همان نظام خارجی شان، نزد ذات متعالی واجب حضور دارند، امّا نه به نحو دخول در ذات یا اتحاد با آن، بلکه با ثبوت ذهنی که بر وجه کلیت - به این معنا که علم با تغییر معلوم متحول نمی‌شود - دارند، قائم به آن ذات می‌باشند. بنابراین، علم واجب، علم عنائی است که ثبوت عینی معلوم را به دنبال دارد. اکثر متکلمان همین نظر را

پذیرفته‌اند، گر چه از جهت کلی بودن علم آن را تخطئه و مورد طعن قرار داده‌اند. [ولی حرفشان همان حرف است،] زیرا ایشان نیز معتقدند علم الهی پیش از ایجاد اشیا به صورت علم حصولی بوده و پس از وجود اشیا بر همان حال باقی می‌ماند.

اشکال پیشین این جا هم مطرح می‌شود، علاوه بر دو اشکال دیگر: یکی این که طبق این نظر موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است، دارای علم حصولی می‌باشد، حال آن که در مباحث علم و معلوم<sup>۱</sup> آوردیم: علم حصولی در مجرد تام راه ندارد. و دیگر آن که، بیان مذکور وجود ذهنی را بدون یک وجود خارجی که با آن سنجیده شود اثبات می‌کند و لازمه‌اش آن است که این وجود ذهنی وجود عینی دیگری برای موجود خارجی باشد، پیش از وجود عینی خاص آن و جدا از ذات الهی. و این سخن در واقع به قول چهارم برمی‌گردد.

### شرح و تفسیر

نظریه دهم از آن حکمای مشا است. نظریه ایشان در باب علم واجب تعالی به ماسوی را در قالب اصول زیر می‌توان تنظیم کرد:

- ۱- علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی، زاید بر ذات واجب است، نه عین ذات.
- ۲- علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی، از نوع علم حصولی است نه حضوری.
- ۳- این علم قبل از وجود خارجی اشیا تحقق دارد و علم ماقبل الکنثرة است.
- ۴- این علم به واسطه حضور ماهیات اشیا، بر طبق همان نظام موجود در خارج، نزد واجب تعالی است.
- ۵- ماهیات و صورت‌های علمی اشیا، نه جزء ذات واجب‌اند و نه عین آن و نه متحد با آن، بلکه با ثبوت ذهنی قیام به واجب دارند.

۱. فصل دهم از بخش یازدهم.

۶- این علم بر وجه کلیت است؛ یعنی به گونه‌ای که در اثر تغییر معلوم، دگرگون نمی‌شود.

۷- این علم تفصیلی به اشیا مبدأ پیدایش موجودات خارجی است. یعنی حصول علمی ماهیات مستلزم تحقق عینی و خارجی آنهاست و از این رو یک علم عنایی به شمار می‌رود.

صدرالمآلهین در اسفار، به تفصیل درباره دیدگاه مشائیان در علم واجب به ماسوی بحث می‌کند و تقریر جامع و کاملی از آن با استفاده از بیانات شیخ الرئیس ارائه می‌دهد. برای آشنایی بیشتر با نظرات مشائیان در این باره، آن چه را در اسفار آمده است همراه با شرح و توضیح مطرح می‌کنیم.

#### توضیح بیشتر درباره دیدگاه حکمای مشا

ابتدا باید دانست که علم بر دو قسم است: علم قبل از کثرت، که به آن علم فعلی گفته می‌شود و علم پس از کثرت، که به آن علم انفعالی گفته می‌شود. علم فعلی مانند علم مهندس به ساختمان، پیش از آن که ساخته شده باشد و علم انفعالی مانند علمی که از مشاهده ساختن حاصل می‌شود.

به تعبیر دیگر علم به یک شیء گاهی از وجود معلوم به دست می‌آید و گاهی سابق بر وجود معلوم و منشا صدور آن می‌باشد. در صورت دوم، یعنی علم فعلی گاهی علم، سبب تام وجود معلوم و گاهی سبب ناقص وجود معلوم است.

نسبت موجودات به واجب الوجود مانند نسبت صنع صانع به خود صانع است و نظیر نسبت کتاب به مصنف حکیم و علیم می‌باشد؛ به شرطی که صرف تدبیر و توجه صانع، علت تامه حصول مصنوع و صرف تفکر و تدبیر مصنف، علت تامه وجود تصنیف او باشد. چرا که صدور اشیا از واجب الوجود به محض تعقل اشیا است و تعقل اشیا، علت تامه وجود اشیا و صدور آنها در خارج است و تعقل اشیا - که ناشی از

ذات و صادر از نفس حقیقت واجب الوجود است - عبارات است از ارتسام صورت‌های علمی کلی آنها به نحو ترتیب و علیت و معلولیت. علم واجب به اسباب و علل وجود و نظام غیب و شهود، حاصل از ذات و مرتسم در ذات و منشأ صدور و تحقق موجودات و ترتیب علیت و معلولیت است.

بنابراین، در مقام مثال، می‌توان گفت علم واجب به اشیا و علیت این علم برای صدور اشیا در خارج، مانند علوم و افکاری است که ابتدا در نفس ما پدید می‌آید و آن گاه سبب و علت وجود معلوم می‌گردد. با این تفاوت که علیت در مثال، علیت ناقص است و در ممثل علیت تامه می‌باشد.

دللی که حکمای مشا بر ادعای خویش اقامه کرده‌اند بدین شرح است:

واجب تعالی به ذات خویش علم دارد و ذات واجب، علت تحقق اشیا است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین واجب تعالی به همه اشیا پیش از آفرینش آنها علم دارد.

از طرفی علم بدون معلوم ممکن نیست، زیرا علم حقیقی دارای اضافه است و همواره متعلق می‌طلبد. پس متعلق علم باری تعالی باید به نحوی ثبوت و تحقق داشته باشد.

از طرفی می‌دانیم که تحقق اشیا و ممکنات در ازل به وجود اصیل عینی و محفوف به حدود و قیود و عوارض امکانی و لواحق جسم و جسمانی محال و ممتنع است، زیرا در این صورت باید عالم با همه پدیده‌ها و حوادث و رویدادهای واقع در آن، امری قدیم و ازلی باشد، در حالی حادث است و تدریجاً تحقق می‌یابد.

از این جا دانسته می‌شود که همه موجودات عالم امکانی با وجودی غیر اصیل، یعنی با وجود علمی و صورت‌های ذهنی در ازل موجودند و چون انفصال و استقلال و قیام صورت‌های عقلی به ذات خویش - بر خلاف نظر افلاطون - امری محال و ممتنع است، لذا صورت‌های عقلی یاد شده قائم به حق و مرتسم در ذات واجب‌اند.



دلیل شیخ رئیس بر این که علم واجب تعالی به نحو کلی است نه جزئی، آن است که علم به جزئیات و متغیرات به نحو جزئیت و تشخیص، مستلزم تغیر در ذات و استعانت به آلات است و این امور با مجرد تام واجب تعالی منافات دارد. بنابراین، علم واجب تعالی به جزئیات به نحو کلی و از طریق علم به اسباب و علل است؛ به گونه‌ای که صورت همه اسباب و علل با مسببات و معالیل و سلسله نظام وجود به نحو علیت و معلولیت در ذات الهی مرتسم است.

شیخ رئیس، هم چنین یادآور می‌شود که نباید توهم شود صورت‌های عقلی مرتسم در ذات واجب به منزله اجزای ذات است و موجب ترکیب ذات می‌شود، زیرا علم واجب به صورت‌های عقلی، معلول علم واجب به ذات خودش است و علم او به ذاتش عین ذات و مقدم بر علم او به معلولات است. هم چنین نسبت واجب به صورت‌های عقلی، نسبت فاعل مفیض به معلول و نسبت عقل بسیط و خلاق به معلوماتی است که از او ناشی می‌شود، نه نسبت قابل مستفیض و یا نسبت نفس به معلولات خود.

شیخ رئیس معتقد است صورت‌های علمی به منزله اعراض و لواحق متأخر از ذات‌اند. او در پاسخ به این اشکال که: «در این صورت، واجب الوجود، از جهت علم و همراهی با اعراض و لواحق که ذاتاً ممکن‌اند، فاقد وجوب می‌گردد و در نتیجه واجب الوجود، دیگر واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود.» می‌گوید:

کمال و بها و جمال ذات الهی در تعقل اشیا و ارتسام صورت‌های علمی آنها نیست، بلکه کمال و جمال واجب که شایسته مقام واجب الوجودی و زیننده اوست در علم ذاتی اوست، چرا که ذات واجب به نفس ذات خویش مبدأ فیضان نظام عقلی و نظام عینی عالم است. از این رو، عروض امکان بر ذات واجب الوجود از ناحیه علوم و صورت‌های متأخر از ذات زیانی در وجوب ذاتی و وجوب کمالات ذاتی واجب وارد نمی‌آورد.

### امتیازات نظریه مشائیان

صدرالمتألهین پس از بیان و تقریر نظر شیخ الرئیس، آن را دارای مزایای فراوانی می‌داند، زیرا بنابراین نظریه:

- ۱- واجب‌الوجود پیش از آفرینش اشیا به آنها علم دارد.
- ۲- همه موجودات پیش از آن که وجود عینی یابند، به وجود علمی و نظام عقلی نزد واجب‌تعالی موجودند.
- ۳- تعقل ذات، علت تعقل ماسوی است.
- ۴- کثرت صورت‌های عقلی حاصل در ذات، کثرت متأخر از ذات و منفصل از ذات احدیت است.
- ۵- صدور کثرت علمی و نظام عقلی، صدور ترتیبی است؛ یعنی به نحو ترتیب علی و معلولی و سببی و مسببی است.
- ۶- حیثیت صدور اشیا عین حیثیت تعقل آنهاست؛ چنان‌که شیخ الرئیس می‌گوید: «انها لیست مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة و عقلت موجودة».
- ۷- مجد و علو واجب‌الوجود در حصول نفس صورت‌های عقلی و وجودات تفصیلی آنها نیست، زیرا وجود صورت‌های تفصیلی عقلی، متأخر از ذات و معلول ذات واجب است، بلکه مجد، علو، کمال و جمال واجب‌الوجود در این است که ذات او بالذات مبدأ صدور تعقلات و منشأ فیضان صورت‌های عقلی موجودات است.

### اشکالات نظریه مشائیان

نظریه مشائیان با همه مزایای یاد شده، خالی از اشکال نیست. مؤلف رحمه‌الله در این جا و نیز در *نهایة الحکمة* سه اشکال اساسی بر این نظریه وارد می‌کند:

- ۱- این نظریه از تبیین علم ذاتی تفصیلی به اشیا ناتوان است؛ طبق این نظر، واجب

تعالی در مقام ذات، تنها به خودش علم تفصیلی دارد و فاقد هر گونه علم تفصیلی به اشیا می‌باشد. چنان که صریحاً در کلمات شیخ الرئیس آمده است، علم تفصیلی واجب‌تعالی به اشیا متأخر از ذات واجب است. و این همان اشکال عمده‌ای است که بر عموم نظرات یاد شده وارد می‌شود.

۲- علم واجب‌تعالی به ماسوی را علم حصولی می‌داند، در حالی که علم حصولی تنها در موجوداتی راه دارد که به نحوی با ماده ارتباط دارند.<sup>۱</sup> زیرا علم حصولی مطلقاً ریشه در احساس دارد؛ یعنی صورت علمی حاصل نمی‌شود مگر آن که به حس منتهی شود. لذا اگر انسان حسی را از دست بدهد. علوم به دست آمده از آن حس رانیز فاقد خواهد بود: «من فقد حساً فقد علماً». صورت‌هایی هم که متخیله ترسیم می‌کند تفصیل و ترکیب همان صورت‌های حسی است که از طریق حواس به مخزن خیال سپرده می‌شوند، آن‌گاه متخیله روی آنها دخل و تصرف انجام می‌دهد و صورت‌های بظاهر ابتکاری ارائه می‌دهد. اگر نفس، آن مواد اولیه را به وسیله حواس به دست نیاورده باشد هرگز قادر به ابتکار یک صورت علمی نیست.

حاصل آن که علم حصولی از راه حواس، تخیل و توهم پیدا می‌شود و در واجب‌تعالی، بلکه در هیچ مجرد تامی، هیچ یک از این کانال‌ها راه ندارد. او عقل محض و مجرد صرف است و ارتباطی با ماده ندارد. در مجرد محض جایی برای مقایسه صورت ذهنی با خارج نیست، تا گفته شود که آن چه در ذهن است با معلوم خارجی از نظر ترتب آثار متفاوت است، پس این امر ذهنی وجود ذهنی آن امر خارجی است و صورت آن محسوب می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. ر. ک: فصل دهم از بخش یازدهم: «ان العقول المجردة عن المادة لا علم حصولياً عندها. لانقطاعها عن المادة ذاتاً و فعلاً».

۲. این اشکال را مؤلف رحمته علاوه بر بدایه و نهایه، در تعلیقات بر اسفار، به عنوان اشکال چهارم، و افزون بر اشکالات صدرالمتألهین بر نظریه مشائیان بیان کرده است. (اسفار، ج ۶، ص ۲۳۲).

۳- این نظریه مستلزم آن است که وجود ذهنی، بدون یک وجود خارجی که با آن سنجیده شود، تحقق داشته باشد، در حالی که وجود ذهنی بدون وجود خارجی تصور ندارد و چنین وجودی وجود خارجی دیگری برای ماهیت خواهد بود که پیش از وجود خاص آن تحقق دارد و در عین حال وجودی جدا و منفصل از واجب تعالی است.

توضیح این که: وجود ذهنی، یک وجود مقیس و نسبی است، زیرا وجود ذهنی بودن صورت علمی تنها به اعتبار نسبی است که صورت علمی با مصداق خارجی خود دارد، وگرنه صورت علمی فی حدّ نفسه وجودی خارجی است. و نسبت، قائم به دو طرف است و اگر یک طرف آن تحقق نداشته باشد، نسبت نیز معدوم خواهد بود و اگر نسبت نباشد، صورت علمی نیز نسبی نبوده و در نتیجه نمی توان آن را وجود ذهنی به شمار آورد، بلکه وجود عینی دیگری برای ماهیت خواهد بود!

۱. این اشکال به نظر ناتمام می رسد، زیرا نسبی بودن وجود ذهنی مستلزم تحقق داشتن «مقیس الیه» نیست. صورت ذهنی چون ذاتاً از ماورای خود حکایت دارد، منسوب به آن می باشد، خواه محکی آن موجود باشد و خواه معدوم باشد. شاهد صدق این مدعا وجود صورت های ذهنی معدومات نزد ما انسان هاست. استاد جوادی نیز با بیان دیگری این اشکال را پاسخ می گویند؛ ایشان در شرح حکمت متعالیه (بخش سوم از جلد ششم) می گویند: بسیاری از موجودات جهان امکان مانند مجردات تامه براساس دوام فیض، نه قدم عالم، همواره موجود بوده و هرگز سابقه عدم خارجی ندارند و صور علمی آنها اگر چه تقدم تحلیلی دارند، لیکن انفکاک خارجی با معلول های خود ندارند؛ از این جهت نمی توان گفت صورت های ذهنی مزبور بدون وجود خارجی است.... می توان سخن مشائین را توجیه کرد که آن چه قائم به واجب تعالی است همان صور علمیه است که بالذات معلوم وی می باشد و اتصاف آنها به ذهنی بودن بعد از تحقق اشیا در خارج خواهد بود، زیرا بین علم و وجود ذهنی فرق عمیق است و علم قبل از تحقق معلوم محذوری ندارد، گر چه اتصاف آن صور معلومه به وجود ذهنی در اثر قیاس با معلوم خارجی است و بدون آن موصوف به وجود ذهنی نخواهد بود، نه آن که به اصل وجود علمی متصف نشود.

## في قدرته تعالى

قد تَقَدَّمَ: أَنَّ القُدْرَةَ: كَوْنُ الشَّيْءِ مُصَدَّرًا لِلْفِعْلِ عَنِ عِلْمٍ، وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَوْجُودَاتُ الْمُمْكِنَةُ هُوَ ذَاتُهُ الْمُتَعَالِيَةُ، إِذْ لَا يَبْقَى وَرَاءَ الْوُجُودِ الْمُمْكِنِ إِلَّا الْوُجُودَ الْوَاجِبِيَّ مِنْ غَيْرِ قَيْدٍ وَ شَرْطٍ، فَهُوَ الْمَصْدَرُ لِلْجَمِيعِ وَعِلْمُهُ عَيْنُ ذَاتِهِ الَّتِي هِيَ الْمَبْدَأُ لِمَصْدُورِ الْمَعَالِيلِ الْمُمْكِنَةِ: فَلَهُ الْقُدْرَةُ، وَ هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ.

### ترجمه

گفته بودیم<sup>۱</sup> «قدرت» آن است که شیء آگاهانه مبدأ فعل باشد. و چون به وضوح سلسله همه موجودات امکانی به ذات برتر الهی می‌رسد - زیرا در پس وجود امکانی چیزی نیست جز واجب الوجود بدون هیچ قید و شرطی و لذا مبدأ هستی همه، اوست - و از طرف دیگر، علم واجب، عین ذاتی است که مبدأ پیدایش معلول‌های ممکن می‌باشد، نتیجه می‌گیریم: او قدرتی دارد که عین ذاتش است.

### شرح و تفسیر

#### تحلیل معنای قدرت

قدرت از جمله امور قائم به غیری است که کمال وجودی به شمار می‌رود. برای

۱. در خاتمه بخش دهم.

روشن شدن معنا و ماهیت قدرت باید توجه داشت که:

اولاً: قدرت تنها در مورد فعل به کار می‌رود نه انفعال؛ یعنی قدرت فقط بر «مبدئیت برای فعل» اطلاق می‌گردد، نه مبدئیت برای انفعال؛ بر خلاف قوه که بر هر دو قابل اطلاق است. انفعال و اثر یک شیء از شیء دیگر، خواه شدید باشد و خواه ضعیف، قدرت نامیده نمی‌شود.

ثانیاً: مبدئیت فاعل نسبت به هر فعلی «قدرت» به شمار نمی‌رود، بلکه در صورتی قدرت خواهد بود که فاعل نسبت به آن فعل، علم و آگاهی داشته باشد. از این رو، مبدئیت فاعل‌های طبیعی که فاقد آگاهی‌اند، قدرت نامیده نمی‌شود؛ مثلاً در مورد آتش که مبدأ حرارت است، گفته نمی‌شود: آتش قادر بر ایجاد حرارت می‌باشد.

ثالثاً: در مورد هر فعلی که فاعلش از آن آگاه است و علم به آن دارد، «قدرت» اطلاق نمی‌شود، بلکه قدرت فقط در مورد فعلی به کار می‌رود که اولاً فاعل به آن علم دارد و ثانیاً: علم فاعل به آن فعل، او را بر انجامش برانگیخته است. بنابراین، مبدأ و مصدر بودن انسان مثلاً نسبت به افعال طبیعی مربوط به بدنش، هم چون حرکت قلب و اعمال دستگاه گوارشی، قدرت نیست، اگر چه انسان از آن آگاه باشد. قدرت تنها در مورد فعلی به کار می‌رود که فاعل بداند آن فعل برای او، خیر است.

علم به خیر بودن یک فعل برای فاعل تنها در جایی است که آن فعل کمال برای او باشد، که در نتیجه اقتضای انجام آن در خود فاعل نهفته خواهد بود. اگر فرض شود که فاعل می‌داند فلان فعل برای او خیر بوده و کمالی است که اقتضایش در ذات نهفته است، فاعل خود به خود به سوی آن فعل برانگیخته می‌شود، نه آن که یک نیروی بیرونی او را بر انجام آن کار ملزم سازد و کار را بر وی تحمیل کند. بنابراین، قدرت با

۱. کلام مؤلف رحمته در این جا به این قید سوم صراحت ندارد، اما در نهایة الحکمة تعریف قدرت را به صورت کامل‌تری آورده‌اند. توضیحات فوق، با توجه به کلمات ایشان در نهایة الحکمة است.

اجبار جمع نمی‌شود و جایی که اجبار باشد، زمینه‌ای برای قدرت باقی نمی‌ماند و قادر همیشه در فعل خود صاحب اختیار می‌باشد؛ یعنی اوست که به فعل خود تعیین می‌دهد و چگونگی آن را مشخص می‌سازد.

باید توجه داشت که مصادیق قدرت در انسان و دیگر حیوانات، همراه با قیدهایی است که از لوازم مصادیق ناقص قدرت است، مانند شوق به فعل و اراده فعل. این امور هیچ یک در ذات واجب تعالی راه ندارد، چرا که شوق، یک کیفیت نفسانی ملازم با فقدان است. اراده نیز کیفیت نفسانی خاصی است و واجب تعالی منزله از آن می‌باشد. لذا برای اتصاف واجب تعالی به قدرت باید این لوازم و مقارنات را از معنای آن جدا کرد. اگر نقص‌ها و امور عدمی را که در برخی مصادیق امکانی قدرت ملازم با آن است، از قدرت حذف کنیم و لبّ و لباب آن را در نظر بگیریم، باید بگوییم: قدرت عبارت است از آن که شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد. بنابراین، عناصر مقوم حقیقت قدرت عبارت است از: ۱- مبدئیت برای فعل. ۲- علم به خیر بودن آن فعل برای فاعل. ۳- اختیار<sup>۱</sup>.

### اثبات قدرت در واجب تعالی

برای اثبات قدرت در واجب تعالی لازم است سه خصوصیت یاد شده را در واجب به اثبات رسانیم.

اما ویژگی نخست، یعنی مبدئیت برای فعل، اثباتش در بحث‌های پیشین گذشت؛ حاصلش این است که در عالم هستی جز واجب تعالی، هر چه هست ممکن است و معلول. و سلسله معلول‌ها به ذات واجب منتهی می‌شود. به بیانی دیگر، جز او هر چه هست همه عین ربط و تعلق و وابستگی است و تنها وجود مستقل اوست. پس مصدر

۱. این تعریف، کامل‌تر از تعریف بیان شده در متن است و از کلمات علامه در نهابة الحکمة اخذ و اقتباس شده است.

و مبدأ همه موجودات واجب تعالی است.

ویژگی دوم، نیز در بحث علم به اثبات رسید که خداوند ذاتاً علم به نظام اصلح و احسن در اشیا دارد. همه اشیا با نظام خاص خود و ترتیب وجودیشان در مقام ذات واجب برای وی مکشوفاند.

ویژگی سوم، بیانش آن است که مختار کسی است که در فعل خود تحت تأثیر غیر نباشد و عامل بیرونی او را بر کار و ادار نسازد. پر واضح است که در عالم هستی تنها مؤثر خداست و مؤثری جز او نیست تا در واجب اثر گذاشته و او را بر انجام کاری اجبار و الزام نماید و یا از انجام کاری باز دارد. غیر واجب تعالی هر چه هست، فعل او اثر اوست و اثر را هرگز نرسد که در مؤثر خویش تأثیر کند.

بنابراین، واجب تعالی ذاتاً قادر است و قدرت، عین ذات اوست. چه، مقومات قدرت جملگی عین ذات او می باشد.

### شمول قدرت الهی نسبت به افعال اختیاری انسان

فان قلت: أفعال الانسان الاختيارية مخلوقة لنفس الانسان، لأنها منوطة باختياره، إن شاء فَعَلَ و إن لم يشأ لم يفعل؛ و لو كَانَتْ مخلوقةً لله سبحانه مقدورةً له، كان الانسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الانسان الاختيارية خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لا تعم كل شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوي نسبتُهُ إلى الوجودِ و العدمِ حتى حين الصدورِ، فمن المحالِ صدورُ الممكنِ من غيرِ ترجُّحٍ و تعيينِ لأحدِ جانبي وجودِهِ و عدمِهِ، بل الفعلُ الاختياريُّ لكونِهِ ممكنأً في ذاتِهِ يحتاجُ في وجودِهِ إلى علّةٍ تامّةٍ لا يتخلفُ عنها، نسبتُهُ إليها نسبةُ الوجوبِ، و أمّا نسبتُهُ إلى الانسانِ الذي هو جزءٌ من أجزاءِ علّتهِ التامّةِ، فبالامكانِ، كسائرِ الأجزاءِ التي لها، من المادّةِ القابلةِ و سائرِ الشرائطِ الزمانيّةِ و المكانيّةِ و غيرها.



فالفعلُ الاختياريُّ لا يقعُ إلَّا وِاجِباً بالغيرِ، كسائرِ المعلولاتِ؛ و من المعلومِ أنَّ الوجوبَ بالغيرِ لا يتحققُ إلَّا بالانتهاءِ إلى واجبٍ بالذاتِ، و لا واجبٍ بالذاتِ الا هو تعالى، فقدرتُهُ تعالى عامَّةٌ حتى للأفعالِ الاختياريَّةِ.

و من طريقِ آخَرَ: الأفعالُ، كغيرها من الممكناتِ، معلولةٌ؛ و قد تقدَّم في مرحلةِ العلةِ والمعلولِ: أنَّ وجودَ المعلولِ رابطٌ بالنسبةِ إلى عليتهِ، و لا يتحققُ وجودُ رابطٍ إلَّا بالقيامِ بمستقلِّ يقوِّمه، و لا مستقلِّ بالذاتِ إلَّا الواجبُ بالذاتِ، فهو مبدأً أوَّلُ لصدورِ كلِّ معلولٍ متعلِّقِ الوجودِ بعلةٍ، و هو على كلِّ شيءٍ قديرٌ.

#### ترجمه

اگر گفته شود: افعال اختیاری انسان آفریده انسانند. زیرا دایره مدار انتخاب او می‌باشند؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد، در حالی که اگر آفریده خداوند سبحان و تحت قدرت او بودند در افعال خویش مجبور بودند و نه مختار. بنابراین، افعال اختیاری انسان از حیطة قدرت الهی بیرونند و قدرت او دربرگیرنده همه امور نمی‌باشد.

در پاسخ می‌گوییم: معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که حتی هنگام صدور، نسبتش با وجود و عدم یک سان باشد، زیرا آفرینش یک شیء ممکن در صورتی که یکی از دو طرف وجود و عدمش، رجحان نیابد، ممتنع است، بلکه وجود و تحقق فعل اختیاری، به دلیل امکان ذاتی‌اش، نیازمند علت تامی است که هرگز از آن انفکاک نیافته و نسبتش با آن به نحو ضرورت می‌باشد. در حالی که نسبت فعل اختیاری به انسان، که یکی از اجزای علت تامه آن است، به نحو امکان می‌باشد؛ همانند دیگر اجزای علت تامه، چون ماده قبول‌کننده و سایر شرائط زمانی و مکانی و غیر آن.

بنابراین، فعل اختیاری همانند سایر معلول‌ها جز به نحو وجوب غیري تحقق نمی‌یابد. و روشن است که وجوب غیري تحقق نمی‌یابد، مگر آن که به واجب ذاتی ختم شود. و

واجب ذاتی هم فقط اوست. در نتیجه قدرت واجب تعالی همه چیز را فرا می‌گیرد، حتی افعال اختیاری را.

به بیان دیگر آن که: افعال انسان همانند دیگر ممکنات، معلول‌اند و در بخش علت و معلول<sup>۱</sup> آوردیم که وجود معلول نسبت به علت خویش یک وجود رابط است. و وجود رابط هم جز با اتکا به یک وجود مستقل و قوام دهنده به آن، تحقق نمی‌یابد. و چون وجود مستقل بالذات همان واجب الوجود بالذات است، نتیجه می‌گیریم که او مبدأ نخستین پیدایش همه معلول‌هایی است که وجودشان وابسته به علت است و قدرت او همه چیز را فرا می‌گیرد.

### شرح و تفسیر

#### عدم تنافی میان اختیار انسان و عمومیت قدرت خداوند

برهانی که در بالا بیان کردیم نه تنها اصل قدرت واجب تعالی را به اثبات می‌رساند، بلکه عمومیت و شمول و فراگیری آن را نیز ثابت می‌کند؛ یعنی ثابت می‌کند واجب تعالی مبدأ و مصدر همه موجودات ممکن است و این مبدئیت نیز از روی علم و اختیار می‌باشد. اما با این همه، در نظر پاره‌ای از متکلمان شبهه‌ای رخنه کرده و موجب گشته است مقتضای این برهان را نپذیرند. همواره در بسیاری از اذهان این گمان بوده است که افعال انسان اگر متعلق قدرت خداوند باشد و خدای متعال به عنوان مبدأ و مصدر آن افعال شناخته شود، دیگر نمی‌توان آنها را، افعال اختیاری انسان تلقی نمود و بلکه اساساً استناد آن افعال به انسان، از باب مسامحه و مجاز می‌باشد. چراکه فعل در این صورت فعل خداست و نه فعل انسان. بنابراین، باید یکی از دو امر را پذیرفت:

۱. فصل سوم از بخش هفتم.

- ۱- این که فعل را فعلِ خدا بدانیم و از اختیار انسان صرف نظر کنیم.
- ۲- این که فعل را فعلِ انسان بدانیم و از عمومیت قدرت خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان صرف نظر کنیم.
- در میان متکلمان، اشاعره نظر نخست را برگزیدند و معتزله، رأی دوم را صواب دانستند.

### نظریه اشاعره

اشاعره می‌گویند: با توجه به آیاتی نظیر: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>۱</sup>، ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>۲</sup>، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾<sup>۳</sup>، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۴</sup> و ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾<sup>۵</sup>، خدای متعال فاعل همه موجودات است و آثار و افعال هر موجودی نیز بدون واسطه بدو مستند می‌باشد؛ بدین معنا که غیر خدای متعال چیزی در چیزی اثر نمی‌گذارد و کمترین دخالتی در وجودش ندارد. بنابراین، چیزی بر چیزی جز خدای متعال توقف ندارد. انسان، اگر چه قادر و مختار است، اما اراده و اختیار او نقشی در تحقق فعل ندارد. بلکه خدای متعال است که فعل را مقارن با اراده انسان ایجاد می‌کند؛ همان‌گونه که اراده را مقارن با شوق و شوق را مقارن با تصدیق به فایده به وجود می‌آورد. در حقیقت خداوند هر چه را ما اثر چیزی می‌نامیم، مقارن با مؤثر آن می‌آفریند.

در اصطلاح اشاعره، تقارن میان وجود فعل و اراده انسان «کسب» نامیده می‌شود و

۱. انعام (۶) آیه ۱۰۲: این است خدای یکتا که پروردگار شما است. خدایی جز او نیست. آفریننده هر چیزی است.

۲. رعد (۱۳) آیه ۱۶: بگو: الله آفریننده هر چیزی است و او یگانه و قهار است.

۳. زمر (۳۹) آیه ۶۲: خداست که آفریدگار هر چیزی است و او بر همه چیز وکیل است.

۴. غافر (۴۰) آیه ۶۲: این است خدای یکتا پروردگار شما، آفریدگار هر چیزی، خدایی جز او نیست.

۵. حشر (۵۹) آیه ۲۴: اوست خدایی که آفریدگار است، صورت بخش است، اسم‌های نیکو از آن اوست.

می‌گویند: فعل «مخلوق» خداوند و «مکسوب» انسان است. و همین کسب، مصحح پاداش و کیفر می‌باشد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾!

بنابراین، آنچه را ما سبب، فاعل و یا علت می‌نامیم، تنها یک عادت در نام‌گذاری است که از عادت خداوند بر ایجاد برخی از اشیای مقارن با برخی دیگر ناشی شده است. اگر چه فاعل‌های عادی گوناگون‌اند و بعضی مانند انسان، فاعل مختار به شمار می‌روند، اما افعال جبری است، زیرا اختیار فاعل هیچ‌گونه تاثیری در فعل او ندارد.

### نظریه معتزله

آن چه در متن کتاب به عنوان «ان قلت» بیان شده است، همان نظریه معتزله است. معتزله معتقدند افعال اختیاری انسان آفریده خود انسان بوده و واجب تعالی مدخلیتی در صدور آن ندارد. کار واجب تعالی تنها آن است که انسان را بر فعل خودش قادر سازد؛ بدین صورت که اسباب و ابزاری را که انسان با آن بر انجام فعل توانا می‌شود، برای او بیافریند، مانند نیروها و اعضای که انسان از راه آنها با اختیار خود فعل را انجام می‌دهد؛ این اختیار انسان است که فعل و ترک را برای او ممکن می‌سازد و تعیین هر یک از آن دو را منوط به گزینش او می‌کند.

پس انسان می‌تواند فعل را، حتی در صورتی که واجب تعالی آن را بخواهد، ترک گوید و می‌تواند فعل را، حتی اگر واجب تعالی آن را ناخوش بدارد، بیاورد. در یک کلمه: واجب تعالی دخالتی در فعل انسان ندارد.

حاصل برهانی که معتزله در نفی عمومیت قدرت واجب تعالی بر افعال اختیاری انسان آورده‌اند به قرار زیر است:

۱- اگر دایره قدرت خداوند شامل افعال انسان نیز باشد و افعال انسان نیز مخلوق خداوند و آفریده او باشد، انسان مجبور بر فعل بوده و اختیاری در انجام و ترک آن ندارد.

۲- انسان مجبور بر فعل نیست، بلکه مختار می باشد.

نتیجه آن که دایره قدرت خداوند شامل افعال انسان نمی شود و افعال انسان مخلوق خداوند و آفریده او نیست.

### نظریه صحیح

مؤلف در این جا سخنی از نظریه اشاعره به میان نیاورده است، زیرا موضوع بحث عمومیت قدرت خداوند است و اشاعره این امر را می پذیرند و حتی - چنان که گفتیم - مبدئیت و تأثیر را منحصر در خداوند می دانند و هرگونه علیتی را از ماسوی الله سلب می کنند.

اما درباره نظریه معتزله اولاً: یاد آور می شوند که افعال اختیاری نیز، مانند سایر پدیده ها، تا وجودش ضروری و واجب نگردد، موجود نمی شود. متکلمان می پندارند تعمیم قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به افعال ارادی و اختیاری ناصواب است و موجب جبری بودن این گروه از افعال می شود؛ از این رو گفته اند که وقتی انسان کاری را انجام می دهد، در صورتی که همه مبادی و شرایط انجام آن کار هم تحقق داشته باشد، انجام آن کار، ضرورت پیدا نمی کند، بلکه نهایتاً اولویت می یابد، چرا که اگر انجام آن ضروری و واجب باشد، فاعل در انجام آن مجبور بوده و چاره ای از انجامش نخواهد داشت و این با اختیار و اراده فاعل منافات دارد. همین مطلب درباره افعال باری تعالی نیز مطرح شده است، که در دنباله همین فصل مطرح و پاسخ داده می شود.

این توهم متکلمان - که افعال اختیاری با صرف اولویت تحقق می یابند و لازم

نیست به حدّ ضرورت و وجوب برسند - سخنی باطل است. هیچ پدیده‌ای تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود. به دیگر سخن: افعال ارادی و اختیاری، اموری ممکن‌اند و در تحقق خود نیازمند علت می‌باشند. تا همه شرایط و اجزای این علت تحقق نیابد و به اصطلاح تامّ نشود، فعل واقع نمی‌شود. با وجود علت تامه، وقوع فعل واجب و ضروری می‌شود.

ثانیاً: این وجوب - چنان که روشن است - وجوب بالغیر است، نه بالذات؛ یعنی وجوبی است که از ناحیه علت به فعل داده شده است.

ثالثاً: همه وجوب‌های بالغیر نهایتاً به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود.

رابعاً: تنها واجب الوجود بالذات، باری تعالی است.

نتیجه آن که: همه پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان، به باری تعالی منتهی می‌شود و اوست که مبدأ و مصدر همه ممکنات و من جمله افعال اختیاری انسان است. بنابراین، قدرت خداوند عامّ و فراگیر است و چیزی از دایره آن بیرون نیست. مؤلف رحمته همین مدعا را از طریق دیگر نیز اثبات می‌کند و آن این که:

همه موجودات: غیر از واجب تعالی، ممکن و معلول‌اند و وجود معلول عین ربط به وجود علت خود است و تنها موجود مستقلی که در عالم هستی تحقق دارد و وجودهای امکانی همه متقوم به اویند، واجب تعالی است. پس واجب تعالی مقوم و مبدأ همه موجودات و پدیده‌های امکانی است. بنابراین قدرت او عامّ بوده و همه چیز را فرا می‌گیرد.

### یک نکته

گفتنی است که دو برهان یاد شده هیچ منافائی با هم ندارند، اگر چه نتیجه برهان دوم آن است که واجب تعالی فاعل نزدیک و مباشر همه موجودات امکانی است، در حالی که برهان نخست مبتنی بر ترتب سلسله علل است و این که علت علیّی،

علت آن شیء می باشد و این نتیجه از آن به دست می آید که واجب تعالی فاعل دور و با واسطه موجودات است، مگر در مورد صادر نخستین. زیرا در برهان نخست برای وجود ماهیات علل و معلولات، نفسیت (= وجود فی نفسه) اعتبار می شود و این به آنچه در نگاه بدوی دانسته می شود، سازگار است، اما برهان دوم برای وجودهای امکانی هیچ نفسیت و استقلال قائل نمی شود و آنها را وجودهای صرفاً فی غیره به شمار می آورد، که نتیجه اش فاعل مباشر بودن واجب تعالی است و این همان چیزی است که نظر دقیق بدان رهنمون می شود.

خلاصه: برهان نخست مبتنی بر یک برداشت سطحی از نحوه وجود ممکن و معلول است، اما برهان دوم مبتنی بر نظر دقیق و عمیق در حقیقت وجود معلول است.

### عدم تنافی میان استناد فعل اختیاری به انسان و واجب تعالی

از بیان بالا دانسته می شود که افعال اختیاری انسان مستند به واجب تعالی است. اما باید توجه داشت که استناد این افعال به واجب تعالی هیچ منافات و ناسازگاری با استناد آن به انسان ندارد، زیرا فاعلیت واجب تعالی در طول فاعلیت انسان است، نه در عرض آن.

توضیح این که: تأثیر چند علت در پیدایش یک پدیده به چند صورت تصور می شود:

۱- چند علت با هم و در کنار یک دیگر تأثیر کنند؛ مانند این که اجتماع بذرو آب و حرارت و... موجب رویدن گیاه می شود.

۲- هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشند؛ به طوری که طول عمر پدیده بر تعداد آنها تقسیم شود و هر بخشی از آن، معلول یکی از عواملی باشد که به نوبت، تأثیر خود را می بخشد؛ چنان که چند موتور متناوباً روشن می شود و موجب ادامه حرکت هواپیما می گردد.

۳- تأثیر آنها مترتب بر یک دیگر باشد، چنان که در برخورد چند توپ با یک دیگر یا در تصادفات زنجیره‌ای ملاحظه می‌شود. نمونه دیگر آن تأثیر اراده انسان در حرکت دست و تأثیر دست در حرکت قلم و تأثیر قلم در پیدایش نوشته است.

۴- تأثیر مترتب چند عامل طولی؛ به گونه‌ای که وجود هر یک از آنها وابسته به وجود دیگری باشد، برخلاف فرض قبلی که وجود قلم وابسته به وجود دست نبوده و وجود دست هم وابسته به اراده انسان نبود.

در همه این صورت‌ها اجتماع چند علت برای پیدایش معلول واحد، ممکن بلکه لازم است و علت واجب تعالی و انسان نسبت به افعال اختیاری انسان از همین قسم اخیر می‌باشد، زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به واجب تعالی است. بنابراین، استناد وجود افعال اختیاری انسان به واجب تعالی منافاتی با استناد آنها با خود وی ندارد، چون این استنادها در طول یک دیگرند و تزاممی با هم ندارند. تنافی در جایی است که دو علت هستی بخش، که در عرض هم و علی البدل تأثیر می‌کنند، با یک دیگر جمع شوند؛ مانند فرض این که اراده واحدی از دو فاعل مرید سر بزنند، یا پدیده واحدی مستند به دو مجموعه، علل (دو علت تامه) باشد.

به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به واجب تعالی در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می‌دهد، همگی مستند به اوست.

از این جا دانسته می‌شود که: تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه» در کار خود، منافاتی با استناد وجود همه اجزای علت تامه، به واجب تعالی ندارد؛ این خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه شئون وجودی او را در ید قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می‌بخشد، نو به نو آنها را می‌آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و زمانی بی نیاز از او نیست و استقلالی از او ندارد. بنابراین، کارهای



اختیاری انسان نیز بی نیار از خدای متعال و بیرون از قلمرو و اراده او نخواهد بود. و همه صفات، ویژگی‌ها، حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضای الهی می‌باشد و چنان نیست که یا باید مستند به اراده انسان باشند و یا مستند به اراده خدا. زیرا این دو اراده در عرض یک دیگر و مانع‌الجمع نیستند. تأثیر آنها در تحقق کارها علی‌البدل انجام نمی‌گیرد، بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده واجب تعالی برای تحقق آن ضرورت دارد<sup>۱</sup>.

تعلق اراده و علم الهی به افعال انسان مستلزم جبری بودن آنها نیست  
فان قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزاماً بكونها جبرية، فان لازمة القول بتعلق الارادة الإلهية بالفعل الاختياري، و هي لا تتخلف عن المراد، فيكون ضرورياً الوقوع، و يكون الانسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.  
و بوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقه ضرورة، و إلا عاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياري.

قلت: كلاً! فالارادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، و الذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الانسان الذي هو جزء علته التامة بالامكان، و لا يتغير بتعلق الارادة عما هو عليه. فقد تعلقت الارادة بالفعل من طريق اختيار الانسان، و مرادة تعالى أن يفعل الانسان الفعل الفلاني باختياره، و من المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته. و الجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الارادة به، فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه، و هو أنه فعل اختياري يتمكن الانسان منه و من تركه، و لا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريًا، كان علمه تعالى جهلاً.

۱. ر.ک: مصباح یزدی، آموزش عقاید، ج ۱، ص ۱۸۴ - ۱۸۶.

### ترجمه

ممکن است توهم شود: اعتقاد به نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری، اعتقاد به جبری بودن آنهاست، زیرا لازمه اش تعلق اراده الهی به آنهاست؛ اراده‌ای که به هر چه تعلق بگیرد، وجودش را ضروری می‌گرداند. و در نتیجه صدور این افعال، ضروری بوده و انسان مجبور بر آنها می‌باشد. نه مختار.

از طرف دیگر، هر فعلی که تحقق می‌یابد، متعلق علم الهی است. و لذا پیدایش آن ضروری می‌باشد، زیرا اگر پدید نیاید، علم خداوند در واقع جهل است و خداوند برتر از آن است که علمش جهل باشد. پس انسان مجبور بر کار است، نه مختار.

در جواب باید گفت: چنین نیست، زیرا فعل همان گونه که هست، متعلق اراده الهی واقع می‌شود؛ یعنی به نحوی که نسبتش با انسانی که جزء علت تامه اوست، نسبت امکانی می‌باشد و این فعل به واسطه تعلق اراده الهی، از آن چه بر آن است، خارج نمی‌شود. پس خواست خداوند آن است که کار از مسیر اختیار انسان تحقق یابد و انسان فلان کار را با اختیار خود انجام دهد و محال است که خواسته خداوند تحقق نیابد.

و در مورد تعلق علم ازلی خداوند به فعل نیز همان پاسخی را که درباره تعلق اراده دادیم، تکرار می‌کنیم: فعل آن گونه که هست متعلق علم خداوند می‌باشد؛ یعنی به صورت یک کار اختیاری که انسان قادر بر انجام و ترک آن می‌باشد. و علم خداوند هم از علم بودن، بیرون نمی‌رود، بلکه اگر کار از غیر مجرای اختیار واقع شود، علم الهی، جهل می‌گردد.

### شرح و تفسیر

چنان که یادآور شدیم همواره این اندیشه در ذهن بسیاری از متفکران بوده است که جمع میان عمومیت و فراگیری قدرت خداوند و اختیار انسان ناممکن است. پس

یا باید اعتقاد به عمومیت قدرت خداوند را کنار گذاشت و یا منکر اختیار انسان شد. - چنان که گفتیم - معتزله راه نخست را برگزیدند و اشاعره راه دوم را اختیار کردند. در این جا مستشکل می‌گوید: شما برهان اقامه کردید که همه پدیده‌ها و من جمله افعال انسان، ممکن و مخلوق و به بیان دیگر عین ربط اند و ممکن به واجب بالذات منتهی می‌شود؛ چنان که وجود رابط به مستقل بالذات منتهی می‌شود و تنها واجب بالذات و مستقل بذات خداست و بنابراین همه پدیده‌ها و من جمله افعال انسان، مخلوق و معلول خداست و متعلق قدرت خداوند می‌باشد. ما تا این جا با شما همراهی می‌کنیم و می‌گوییم قدرت الهی شامل افعال انسان نیز می‌شود، اما می‌گوییم: این افعال را دیگر نمی‌توان افعال اختیاری انسان به شمار آورد؛ به گونه‌ای که انجام و ترک آن منوط به اراده انسان باشد، بلکه قطعاً انسان هیچ نحوه اختیار و اراده‌ای در صدور و عدم صدور این افعال نخواهد داشت و تنها خداوند است که در این باره حکمش نافذ است. این مطلب با دو بیان اثبات می‌شود:

بیان نخست آن است که یکی از مقدمات قدرت، اراده و اختیار است. وقتی می‌گوییم فلانی قادر بر فلان کار است، معنایش آن است که در مورد آن می‌تواند تصمیم بگیرد و آن کار بر طبق اراده و خواست او تحقق می‌یابد. به دیگر سخن: زمام آن کار در دست اوست. به ویژه در مورد خدای متعال که اراده‌اش غالب و قاهر بر همه چیز است و هرگز از مراد تخلف نمی‌کند و به هر چه تعلق بگیرد، تحقق می‌یابد. بنابراین، اگر افعال انسان، متعلق قدرت خداوند باشد، متعلق اراده خداوند هم خواهد بود و اراده خداوند هرگز از مراد تخلف نمی‌کند؛ در نتیجه افعال انسان بر طبق اراده خداوند واقع می‌شود و انسان هیچ نقشی در آن ندارد و این همان جبر است. بیان دوم آن است که یکی دیگر از مقومات قدرت، علم است. بنابراین، افعال انسان اگر متعلق قدرت خداوند باشد، متعلق علم خداوند نیز خواهد بود. از سوی دیگر علم الهی همواره صحیح و مطابق با واقع می‌باشد و هیچ خطایی در آن راه ندارد.

پس هرگاه خداوند بداند فلان انسان در طول زندگانی خود چه کارهایی را انجام می‌دهد، او قطعاً آن کارها را انجام خواهد داد و به اندازه سر سوزنی از آن چه علم خداوند به آن تعلق گرفته است، تخطی نخواهد کرد. در این صورت جایی برای اختیار انسان باقی نخواهد ماند و همان خواهد شد که علم خدا به آن تعلق گرفته است. در پاسخ به شبهه نخست می‌گوییم: باید دید متعلق اراده و خواست خداوند چیست؟ آیا اراده خداوند مثلاً تعلق گرفته است به ایمان زید و کفر بکر به طور مطلق، یا تعلق گرفته است به این که زید از روی اراده و اختیار ایمان آورد و بکر از روی اراده و اختیار کافر شود. مسلماً شق دوم صحیح است. به مقتضای آیه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ کسی که ایمان می‌آورد با مشیت و اراده خود ایمان می‌آورد و کسی که کفر می‌ورزد نیز با اراده و مشیت خود کفر می‌ورزد. درست است که هر چه در جهان تکوین واقع می‌شود سرانجام به اراده الهی می‌انجامد و هیچ چیز از دایره قدرت و نفوذ اراده و مشیت خداوند بیرون نیست، هر چه او بخواهد، می‌شود و هر چه او نخواسته، نمی‌شود، اما باید دید خداوند چه خواسته است؟ آیا خواسته است فی المثل حسن در فلان زمان و فلان مکان حسین را بکشد، بی آن که در این کار اختیاری داشته باشد؟ یا آن که انجام کار را به گونه‌ای که مستند به اراده حسن باشد خواسته است؟ چنان که گفتیم شق دوم صحیح است. حال می‌گوییم: تعلق اراده خداوند به صدور افعال خاصی از انسان‌ها در حالی که مستند به اراده و اختیار ایشان است، نه تنها منافاتی با اختیار انسان ندارد، بلکه مؤکد آن است. زیرا اگر این افعال از انسان‌ها صادر شود بدون آن که مستند به اراده و اختیار آنان باشد (به صورت جبری انجام شود) این بر خلاف اراده و مشیت خداوند است و آن گونه که خداوند خواسته واقع نشده است، در حالی که اراده الهی هرگز از مراد تخلف نمی‌کند.

در مورد علم خداوند نیز سخن همان است که گفته شد. یعنی باید دید علم خداوند به چه چیز و با چه قیودی تعلق گرفته است. خداوند می‌داند فرهاد در فلان

مکان و فلان زمان خودکشی می‌کند و او نیز قطعاً در همان زمان و همان مکان خودکشی خواهد کرد، زیرا علم خداوند همیشه مطابق با واقع است، اما باید دید متعلق علم خداوند دقیقاً چیست؟ آیا علم الهی به تحقق این فعل به طور مطلق تعلق گرفته است، بی آن که مستند به اراده فرهاد باشد، یا نه؟ مسلماً شق اول صحیح نیست. علم خداوند به آن تعلق گرفته است که فرهاد در فلان مکان و فلان زمان خاص با اراده و اختیار خودش، خودکشی می‌کند. یعنی خداوند می‌داند انسان‌ها با اراده و اختیار خود چه می‌کنند و هیچ گاه علم، معلوم را دگرگون نمی‌کند و حقیقتش را عوض نمی‌سازد. اگر متعلق علم خداوند (= معلوم) افعال اختیاری است، آن افعال به همان صورت، یعنی به گونه اختیاری (و نه جبری) واقع خواهند شد و اگر چنین نشود، علم الهی مطابق با واقع نبوده است؟ حاصل آن که باید دید اراده و علم الهی به چه چیزی و با چه قیودی تعلق گرفته است؛ به مطلق فعل، یا به فعلی که مستند به اراده و اختیار انسان است.

### سخنی از استاد مطهری

معروف‌ترین شبهه جبر همان است که با مسئله قضا و قدر به مفهوم الهی یعنی با مسئله علم خداوند مربوط است و آن این است:

خدا از ازل از آن چه واقع می‌شود و آن چه واقع نمی‌شود آگاه است. هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد.

از طرفی، علم الهی نه تغییر‌پذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگری پیدا کند، زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب‌الوجود منافی است و نه ممکن است آن چه او از ازل می‌داند با آن چه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد، زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد. این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه:

الف - خداوند از همه چیز آگاه است.

ب - علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر.

مطلقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند. خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می‌گیرد، نظیر علم انسان به حوادث جهان.

علی هذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود. شخص مرتکب قادر نخواهد بود طور دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد و الا علم خدا جهل بود. خیام می‌گوید:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد او سهل بود  
 می‌خوردن من حق زازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود  
 جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است، این شبهه از آن‌جا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است، آن‌گاه برای این که این علم درست از آب در آید و خلافتش واقع نشود لازم است وقایع جهان کنترل و تحت مراقبت قرار گیرد، تا با تصوّر و نقشه قبلی مطابقت کند.

به عبارت دیگر چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند، از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلو طبع آن چه به حکم طبع اثر می‌کند و جلو اراده و اختیار آن که با اراده

و اختیار کار می‌کند گرفته شود، تا آن‌چه در علم ازلی الهی گذشته است با آن‌چه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند.

از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد، تا اعمالش کاملاً تحت کنترل در آید و علم خدا جهل نشود.

این چنین تصوّر درباره علم الهی منتهای جهل و بی‌خبری است. مگر ممکن است که علم حق به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای تعلق بگیرد و آن‌گاه برای این که این علم با واقع مطابقت کند، لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علی و معلولی برده شود و تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیاری و آزادی گرفته شود.

... علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آن‌چه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می‌کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلا واسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلق گرفته است به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش. علل و فاعل‌ها متفاوت می‌باشند: یکی علت و فاعلیتش طبیعی است و یکی شعوری، یکی مجبور است و یکی مختار. آن‌چه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی و اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری؛ اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود.

به عبارت دیگر علم ازلی الهی، علم به نظام است؛ یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاص آنها. در نظام عینی خارجی، علت‌ها و فاعل‌ها متفاوتند: یکی طبیعی است و یکی شعوری، یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر

از این قرار است؛ یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که عالم علمی هست در عالم عینی هست، علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلق گرفته است به معنای این است که تعلق گرفته است به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مجبور و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آن چه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب می‌کند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود نه این که علم الهی ایجاب می‌کند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد.

... علی هذا دو مقدمه‌ای که در اشکال به کار برده شده هر دو صحیح و غیر قابل تردید است. و هم آن چه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی، نیز صحیح و غیر قابل انکار است، اما لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آن گاه که معصیت می‌کند از طرف قوه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری به جبر بکند علم خدا جهل بود.<sup>۱</sup>

فان قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق: توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فان كون فعله تعالى واجبا يستلزم كونه تعالى موجبا - بفتح الجيم -، اي واجبا عليه الفعل ممتنعاً عليه الترتك، و لا معنى لعموم القدرة حينئذ.

قلت: الوجوب - كما تعلم - منتزَع من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، و من المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثراً في وجود مؤثره، فالواجب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن



یرجع فیوجبّ علیہ تعالیٰ فعله، و یسلب عنه بذلك عموم القدره، و هی عین ذاتہ. و یتبین بما تقدّم: أنّه تعالیٰ مختارٌ بالذات، إذ لا إجمار إلا من أمرٍ وراء الفاعل، یحمله علی خلاف ما یقتضیه او علی ما لا یقتضیه، و لیس وراءه تعالیٰ إلا فعله، و الفعل ملایمٌ لفاعله، ما فعله من فعلٍ هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.

### ترجمه

ممکن است گفته شود: اگر بخواهیم قدرت فراگیر خداوند را از این طریق اثبات کنیم که: «وجود معلول ممکن، متوقف بر وجوب غیر آن است و این وجوب غیر آن باید به یک واجب ذاتی ختم گردد.» نتیجه معکوس به دست می‌آید، زیرا واجب بودن فعل الهی مستلزم آن است که خداوند فاعل موجب باشد - یعنی فاعلی که باید انجام دهد و نمی‌تواند انجام ندهد - و این به معنای نفی قدرت فراگیر الهی است.

پاسخ آن است که: وجوب، برگرفته از وجود است و همان گونه که وجود معلول از جانب علت است، وجوب غیر آن نیز از سوی علت می‌باشد و هرگز اثر مترتب بر وجود شیء نمی‌تواند در وجود پدید آورنده آن شیء تأثیری داشته باشد. بنابراین، ایجابی که خداوند سبحان به فعل می‌بخشد، هرگز نمی‌تواند باز گردد و کار را بر خداوند، واجب و ضروری گرداند و با ایجاب کار بر او، قدرت فراگیری را که عین ذات الهی است، از او سلب کند.

از آن چه گذشت به دست می‌آید که: خداوند سبحان ذاتاً مختار است زیرا الزام همیشه از سوی موجود خارج از ذات بر فاعل تحمیل می‌شود؛ موجودی که فاعل را بر کاری که خلاف مقتضایش است و یا اقتضای آن را ندارد، می‌گمارد، در حالی که در پس وجود الهی چیزی جز فعل او نیست و فعل نیز همیشه هماهنگ با ذات فاعل است و در نتیجه هر فعلی که او انجام می‌دهد، به مقتضای ذاتش بوده و خود، آن را اختیار نموده است.

## شرح و تفسیر

چنان‌که گذشت، مؤلف علیه السلام برای اثبات عمومیت قدرت واجب تعالی به این برهان تمسک نموده که ماسوی الله - هر چه هست - ممکن الوجود است و پدیده‌های امکانی تا از ناحیه علت خود ضرورت نیافته و وجودشان واجب نگردد، تحقق نمی‌یابد و چون این وجوب، بالغیر است لاجرم باید به یک وجوب بالذات منتهی شود، که همان باری تعالی است.

در این جا مستشکل می‌گوید: شما در لابه‌لای این برهان به این مطلب اذعان کرده‌اید و بلکه آن را اساس و پایه برهان خود قرار داده‌اید، که پدیده‌های امکانی همگی وجودشان ابتدا واجب و ضروری می‌شود و سپس موجود می‌شوند و تا چیزی وجودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف نشود موجود نمی‌شود. این مطلب با مختار بودن و در نتیجه قادر بودن واجب تعالی منافات دارد. قادر و مختار کسی است که نسبت فعل و ترک به او یک سان باشد؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. اگر در جایی فعل فاعل به گونه‌ای بود که تحققش قطعی و حتمی باشد و هیچ چاره‌ای از آن نباشد، آن فعل، فعل اختیاری و فاعل آن فعل، مختار و قادر به شمار نخواهد آمد.

حاصل آن که حتمیت و قطعیت و موجب بودن همان مجبور بودن است و با اختیار منافات دارد. در جایی که صحت است دیگر مجالی برای اختیار نیست.

این شبهه البته صورت عام و گسترده‌ای نیز دارد که شامل هر فاعلی در جهان می‌شود و اختصاصی به واجب تعالی ندارد. استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم به مناسبت بحث علیت و قانون ضرورت علی و معلولی جهان هستی و قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» این مسئله را مطرح کرده می‌گوید:

مطابق اصل «ضرورت و وجوب نظام هستی» هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون

و جوب و ضرورت موجود نمی‌شود. معنای این جمله این است که هر حادثه‌ای از حوادث اگر علت تامه وی محقق شد، جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند و اگر علت تامه وی محقق نگشت، خواه از آن جهت که در یکی از شرایط وجود وی نقصانی باشد و خواه از آن جهت که مانعی پیدا شود و اقتضای علت را خنثا کند، جبراً و ضرورتاً آن حادثه تحقق نخواهد یافت؛ یعنی محال است که در این فرض آن حادثه تحقق پیدا کند. حادثه‌ای که در این جهان تحقق پیدا می‌کند از وجود علت تامه وی و بالتبقیه از ضرورت وی حکایت می‌کند و هر حادثه ممکنه که تحقق پیدا نمی‌کند، از عدم علت تامه وی و بالتبقیه از عدم ضرورت وی، بلکه از ضرورت عدم وی حکایت می‌کند. مطابق آن چه قبلاً گذشت انکار جریان قانون علیت در پیدایش حوادث جهان مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر قاعده و نظم و قانون و حقیقتی در کار جهان است؛ هم‌چنان که انکار قانون «ضرورت نظام هستی» نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر گونه نظم و قاعده‌ای است. این قانون استثنا ندارد؛ یعنی این‌طور نیست که در برخی موارد، حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می‌آیند و از بین می‌روند و در برخی موارد، پدید آمدن و از بین رفتن حوادث با گراف و صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد.

این جاست که اشکال «جبر» جان می‌گیرد، زیرا اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است و هر چه شدنی است می‌شود و محال است که نشود و هر چه نشدنی است نمی‌شود و محال است که بشود، افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است همین‌طور است؛ یعنی آن چه باید از انسان صادر شود خواه ناخواه صادر می‌شود و آن چه باید صادر نشود نخواهد ناخواه صادر نمی‌شود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت «ممکن» است صادر بشود و «ممکن» است صادر نشود. پس هیچ‌گونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست، زیرا اختیار، امکان است و جبر، ضرورت و - چنان‌که دیدیم - جهان - جهان

### ضرورت است نه جهان امکان<sup>۱</sup>

چنانکه ملاحظه می‌شود، اشکال صورتی عام دارد و اختصاص به افعال واجب تعالی ندارد، اگر چه در مورد واجب تعالی شکل خاصی به خود می‌گیرد و پاسخ آن نیز صورتی خاص دارد. در هر حال اشکال‌کننده اختیار را با امکان و جبر را با ضرورت و حتمیت یکی گرفته است و این خطاست و منشأ آن اشتراک لفظی در واژه جبر است؛ یعنی چون جبر گاهی به معنای ضرورت و حتمیت به کار می‌رود، گمان شده است که جبری که در برابر اختیار واقع می‌شود، نیز همان جبر به معنای حتمیت و ضرورت است. بنابراین، اگر در جایی وجوب و ضرورت باشد، دیگر مجالی برای اختیار نخواهد بود و این البته خطایی فاحش است که بسیاری را گمراه ساخته است. اینها همان کسانی‌اند که برای تصحیح اختیار، قول به اولویت را در افعال اختیاری برگزیده و گفته‌اند که در این دسته از موجودات، وجود شیء متوقف بر ضرورت و وجوب آن نیست، بلکه صرف اولویت یافتن، برای تحقق آن کافی است.

اما حقیقت آن است که اولاً: قانون: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قانونی عقلی است و به هیچ روی استثنا در آن راه ندارد. ثانیاً: اساساً وجوب و ضرورت منافاتی با اختیار ندارد. برای آن که فاعلی مختار باشد همین مقدار کافی است که عاملی بیرونی او را بر فعل وادار نکرده و آن فاعل، افعال خود را تحت تاثیر فشار خارجی انجام نداده باشد. به دیگر سخن فاعل مختار کسی است که فعلش بر آمده از ذات و ملائم با ذات او باشد؛ فاعلی است که می‌داند چه می‌کند و آن چه را می‌کند دوست دارد و می‌خواهد، نه آن که علی‌رغم خواست و محبت او کار بر او تحمیل شده باشد. در واجب تعالی این امر صادق است. خداوند افعال خود را دوست دارد، چرا که آثار و لوازم ذات اوست و حبّ به شیء مستلزم حبّ به آثار و لوازم آن شیء است. به

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، طبع جدید، ج ۳، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

دیگر سخن: افعال خداوند تجلیات ذات و ظهور ذات الهی است و خداوند که عین حبّ به خودش است و این حبّ از صفات ذاتی اوست، آثار و لوازم ذات خود را نیز دوست دارد و می‌خواهد و لذا می‌آفریند، نه آن که کسی از بیرون، آفرینش جهان را بر او تحمیل کرده باشد. به راستی در جهان هستی جز او و افعال او چه چیزی هست که بخواهد او را تحت تأثیر قرار دهد این وجوب و ضرورتی که مخلوقات و آفریده‌ها به آن متصف می‌شوند، خصیصه‌ای است که خداوند به آنها داده و معنایی است برگرفته از وجود آنها که عطیة الهی به آنهاست. آیا این سخن معقولی است که گفته شود این وجوب، کار را بر خداوند قطعی کرده و اختیار را از او سلب نموده است؟

### معانی مختلف اختیار

واژه «اختیار» مشترک لفظی است و کاربردهای گوناگونی دارد، که خلط میان آنها در بسیاری موارد موجب پیدایش بحث‌ها و نزاع‌های بی حاصل می‌گردد. از این رو، باید ابتدا این معانی مختلف را به خوبی بازشناسی کرد و در هر بحث دقت کرد که محلّ نزاع کدام یک از آن معانی است. معانی مختلف «اختیار» به شرح زیر است:

۱- اختیار به معنای آن که فاعل آگاه و با شعور کاری را براساس خواست خودش انجام دهد بدون آن که مقهور فاعل دیگری باشد. در این معنا، اختیار در برابر جبر محض واقع می‌شود. در بحث بالا همین معنای اختیار محلّ گفت و گو و اثبات و نفی بود.

۲- معنای دیگر اختیار آن است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اختیار به این معنا در واقع مساوی با انتخاب و گزینش است، این معنای اختیار در مجردات، مصداق ندارد، چرا که در آنها جز گرایش به خیر نیست. از این رو تکلیف در مورد آنان مطرح نمی‌شود و ثواب و عقابی ندارند.

۳- معنای سوم اختیار آن است که انتخاب کار براساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگر هیچ گونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند. فعل اختیاری، در این معنا، در برابر فعل اکراهی است که در اثر فشار و تهدید شخص ثالث انجام می‌شود. در بسیاری از بحث‌های فقهی که مسئله اختیار مطرح می‌شود، مقصود همین معناست؛ مانند آن جا که گفته می‌شود یکی از شرایط بیع و به طور کلی همه عقود، آن است که طرفین عقد با اختیار، ایجاب و قبول را جاری سازند و مقصود آن است که مکره و تحت فشار نباشند.

۴- معنای دیگر اختیار آن است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد. اختیار بدین معنا در برابر اضطرار است و فعل اختیاری در مقابل فعل اضطراری می‌باشد. بنابراین معنا، کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار می‌شود که از گوشت مُردار بخورد، کارش اختیاری نخواهد بود، هر چند طبق اصطلاحات دیگر، اختیاری نامیده می‌شود.

## في حياته تعالى

الحَيُّ عندنا هو «الدَّرَاكُ الفَعَالُ»؛ فالحياةُ مبدأ الإدراكِ و القعلِ، اى مبدأ العلمِ والقدرةِ، او أمرٌ يلازمُهُ العلمُ و القدرةُ. و إذ كانتِ الحياةُ تُحملُ علينا و العلمُ و القدرةُ فينا زائدتانِ على الذاتِ، فحملُها على ما كانتا فيه موجودتين للذاتِ على نحو العينيَّةِ، كالذاتِ الواجبةِ الوجودُ بالذاتِ، أولى و أحقُّ، فهو تعالى حياةٌ وحيُّ بالذاتِ. على: أنَّه تعالى مفيضٌ لحياةٍ كلِّ حَيٍّ، و مُعطى الشئِ غيرُ فاقدٍ له.

### ترجمه

به اعتقاد ما حَيٌّ، همان موجود درك كننده فَعَال است. بنابراین حیات، مبدأ ادراك و فعل می‌باشد. و به عبارت دیگر: حیات، مبدأ علم و قدرت است؛ یا چیزی است که با علم و قدرت ملازم می‌باشد و چون حیات بر ما اطلاق می‌شود، با آن که علم و قدرت در ما دو امر زائد بر ذاتند، نتیجه می‌گیریم اطلاق آن بر موجودی که عین علم و قدرت است، اولی و سزاوارتر می‌باشد. بنابراین، خداوند متعال حیات و حَيِّ بالذات می‌باشد.

علاوه بر آن که: خداوند آفریننده حیات هر موجود زنده‌ای است. و آفریننده شئی هرگز فاقد آن نخواهد بود.

## شرح و تفسیر

در این فصل ابتدا مفهوم «حیات و حیّ» توضیح داده می‌شود و آن گاه دو برهان برای اثبات حیّ بودن واجب تعالی ارائه می‌گردد.

### تحلیل مفهوم حیات

واژه حیات، که مرادف فارسی آن زنده بودن است و موجود حیّ یعنی موجود زنده، دو اطلاق دارد:

- ۱- این که شیء به گونه‌ای باشد که رشد و نمو داشته و تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان، هر دو اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است، چه لازمه رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی دست یابد.
- ۲- این که شیء به گونه‌ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات مفهومی کمالی است و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقص‌ها و محدودیت‌هایی است، اما می‌توان برای آن مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد.

مسلماً آن چه به عنوان یکی از اوصاف واجب تعالی مطرح می‌شود، حیات به معنای دوم آن است. پس موجود حیّ و زنده یعنی موجودی که علم دارد و با اختیار خود کار انجام می‌دهد. بنابراین، حیات یا به معنای مبدئیت برای ادراک و فعل و به تعبیر دیگر مبدئیت برای علم و قدرت است و یا چیزی است که علم و قدرت با آن ملازم بوده و از آن جدا نمی‌شود.

باید توجه داشت که مؤلف رحمته‌الله در بدایه دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی آن که حیات مبدأ علم و قدرت باشد، که به یگانگی حیات با علم و قدرت می‌انجامد و



نتیجه‌اش آن است که حیات همان مجموع علم و قدرت باشد؛ احتمال دیگر آن که مفهوم حیات مرادف با مفهوم علم به علاوه قدرت نباشد، بلکه چیزی باشد که مستلزم علم و قدرت است. اما در نهایت الحکمه تصریح می‌کند که: «فالعلم والقدرة من لوازم الحیاة ولیسا بها؛ علم و قدرت از لوازم حیات است اما عین آن نیست.» زیرا گاهی حیات هست اما علم و قدرت نیست. مانند کسی که برای عمل جراحی او را بی هوش کرده‌اند. او زنده است اما حرکتی ندارد و قادر بر انجام کاری نیست. شاهد دیگر بر مغایرت مفهوم حیات با مفهوم علم و قدرت آن است که حیات مفهومی نفسی و فاقد هر گونه اضافه‌ای است؛ بر خلاف مفهوم علم و قدرت که اضافه‌ای به متعلق خود (معلوم و مقدور علیه) دارد و از مفاهیم ذات‌الاضافه به شمار می‌رود.

البته - چنان که پیش از این به اثبات رسید - اوصاف واجب تعالی همه عین ذات واجب و عین یک دیگرند؛ یعنی علم خداوند همان قدرت خداوند است و قدرت خداوند همان حیات خداوند و به همین ترتیب. تمام اوصاف ذاتی خداوند مصداقاً عین یک دیگر و عین ذات واجب‌اند و حیثیات خارجی گوناگونی را تشکیل نمی‌دهند و بحث فوق تنها دربارهٔ اختلاف مفهومی حیات با علم و قدرت است و این که آیا آنها مفهوماً یکی هستند یا نه.

### دو برهان بر اتصاف واجب تعالی به حیات

برهان اول: مادر میان موجودات اطراف خود، چیزهایی مشاهده می‌کنیم که دارای علم و قدرت‌اند. البته این علم و قدرت هر دو زاید بر ذات ایشان است و آنها را به واسطهٔ همین علم و قدرت متصف به حیات می‌کنیم و آنها را زنده می‌خوانیم. پس اگر موجودی باشد که علم بی نهایت و قدرت بی نهایت داشته باشد و این علم و قدرت هر دو عین ذات او باشند، به طریق اولی متصف به حیات می‌شود و چون علم و قدرت خداوند عین ذات اوست، حیات او نیز عین ذاتش می‌باشد. حیات خداوند،

همراه با اثبات علم و قدرت خداوند ثابت می‌شود. تنها باید این مقدمه را ضمیمه آن ساخت که حیات چیزی است که علم و قدرت بر آن مترتب می‌شود.

برهان دوم: این برهان همان برهان عامی است که درباره تمام صفات کمالی واجب تعالی قابل طرح است و در فصل چهارم به آن اشاره شد. در این برهان گفته می‌شود:

۱- در جهان آفرینش، که مخلوق واجب تعالی است، کمالی به نام حیات یافت می‌شود.

۲- علت هستی بخش کمالاتی را که افاده می‌کند، به نحو شریف‌تر و بالاتری واجد می‌باشد.

بنابراین، واجب تعالی، خود، واجد حیات است.

### یک نکته

با کمی دقت دانسته می‌شود که اتصاف موجودات مادی به حیات، به واسطه روح مجردی است که به آنها تعلق دارد و این واسطه، واسطه در عروض است؛ نه واسطه در ثبوت. یعنی آن چه واقعاً زنده و جان دار است همان روح و جانی است که به بدن حیوانات و انسان تعلق می‌گیرد و زنده خواندن بدن آنها، که امری مادی است، بالعرض و المجاز می‌باشد. با دقت بیشتر دانسته می‌شود که حیات در حقیقت ملازم مجرد است و از خصایص ذاتی موجود مجرد می‌باشد؛ یعنی همان گونه که امتداد، خاصیت ذاتی اجسام است، حیات نیز از خواص ذاتی موجود مجرد به شمار می‌رود و چون واجب تعالی مجرد است، پس زنده و حیّ نیز می‌باشد. این بیان را می‌توان برهان سوم برای اثبات حیات واجب تعالی قلمداد کرد.

## الفصل الثامن

### في ارادته تعالى و كلامه

قالوا: إرادتهُ تعالى علمُهُ بالنظامِ الأصْلَحِ؛ و بعبارةٍ أُخرى: علمُهُ بكونِ الفعلِ خيراً، فهي وجهٌ من وجوهِ علمِهِ تعالى، كما أنَّ السَّمْعَ، بمعنى العلمِ بالمسموعاتِ، و البَصَرَ، بمعنى العلمِ بالمبصراتِ، و جهانِ من وجوهِ علمِهِ، فهو عينُ ذاتهِ تعالى.

#### ترجمه

گفته‌اند: «اراده» خداوند همان علم به نظام اصلح و به دیگر سخن: علم به خیر بودن فعل است. بنابراین، اراده الهی چهره‌ای از علم او خواهد بود، همان‌گونه که سمع (به معنای آگاهی به شنیدنی‌ها) و بصر (به معنای آگاهی به دیدنی‌ها) دو چهره علم او هستند. در نتیجه، اراده واجب تعالی عین ذاتش می‌باشد.

#### شرح و تفسیر

##### رأی مشهور حکما درباره اراده الهی

مسئله اراده خداوند و حقیقت آن از دشوارترین مباحث فلسفه الهی و علم کلام است و در آن نظریات گوناگون و اختلافات فراوانی وجود دارد. اشاعره معتقدند اراده صفتی ذاتی است و زاید بر ذات واجب تعالی است، هم چون دیگر صفات ذاتی

که همگی به عقیده آنها قدیم و زاید بر ذات واجب‌اند. معتزله می‌گویند: اراده الهی امری حادث است که تجدد می‌یابد، مانند اراده‌هایی که در انسان حادث می‌شود و از عوارض ذات انسان به شمار می‌رود. برخی نیز اراده را نخستین مخلوق الهی شمرده‌اند که مخلوقات دیگر توسط آن به وجود می‌آیند و گروهی نیز اراده را از صفات فعلی به شمار آورده‌اند که از مقام فعل انتزاع می‌شود. اما مشهور میان فلاسفه همان است که در متن بیان شده است و آن این که اراده واجب تعالی، صفت ذاتی بوده و عین ذات واجب می‌باشد و در واقع همان علم واجب تعالی به نظام اصلح است.

ابن سینا می‌گوید: «لیست الارادة مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه»<sup>۱</sup> [= اراده واجب تعالی نه ذاتاً و نه مفهوماً مغایرتی با علم او ندارد.] صدرالمتألهین هم می‌گوید: «اراده خداوند نزد حکما همان علم باری تعالی به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل است. این علم از این جهت که برای وجود نظام اتم کفایت می‌کند و وجود آن را بر عدمش ترجیح می‌دهد، اراده است؛ چنان که در ما نیز اگر علم تأکد یابد سبب و علت وجود خارجی [معلوم] می‌شود، مانند کسی که بر لبه دیوار باریکی حرکت می‌کند که هرگاه توهم سقوط بر او غلبه کند، موجب سقوط او می‌شود. از این قبیل است تأثیر برخی از نفوس بواسطه همت و نیز چشم، که تجربه و اخبار مخبر صادق بر مؤثر بودن آن گواهی می‌دهد. بنابراین هیچ بعدی ندارد که علم ازلی خداوند سبب وجود کائنات باشد»<sup>۲</sup>.

در جایی دیگر می‌گوید: «معنای مرید بودن خدای سبحان آن است که او ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر موجود در کل عالم و نحوه وجود آن را نیز ذاتاً تعقل می‌کند»<sup>۳</sup> هم چنین می‌گوید: «اراده خدای سبحان بعینه همان علمش به نظام اتم است

۱. ر. ک: الهیات شفا، فصل هفتم از مقاله هشتم.

۲. اسفار، ج ۴، ص ۱۱۴.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۱۶.

و داعی بر ایجاد عالم همین علم است و نه چیز دیگر<sup>۱</sup>!

### رأی برخی از حکما درباره کلام الاهی

وقالوا: الکلامُ فیما نتعارفُهُ؛ لفظُ دالٌّ علی ما فی الضمیرِ کاشفٌ عنه؛ فهناک موجودٌ اعتباریٌّ - و هو اللفظُ الموضوعُ - يدلُّ دلالةً وضعیةً اعتباریةً علی موجودٍ آخر، و هو الذی فی الذهن؛ و لو کانَ هناكَ موجودٌ حقیقیٌّ دالٌّ بالدلالةِ الطبعیةِ علی موجودٍ آخرَ كذلكَ، کالأثرِ الدالِّ علی مؤثره، وصفةُ الکمالِ الأتمِّ فی علته، کانَ أولى وأحقَّ بأن یسمیَ کلاماً. لقوَّةِ دلالتِهِ؛ و لو کانَ هناكَ موجودٌ إحدىِّ الذاتِ ذو صفاتِ کمالٍ فی ذاته، بحيثُ یکشفُ بتفاصيلِ کمالِهِ و ما یترتبُ علیه من الآثارِ عن وجودِهِ الأحدیِّ، و هو الواجبُ تعالی، کانَ أولى و إحقَّ باسمِ الکلام؛ و هو متکلمٌ لوجودِ ذاته لذاته.

### ترجمه

و نیز گفته‌اند: «کلام» به معنای متعارفش، لفظی است که آن چه را در خاطر می‌گذرد بیان کرده و بر آن دلالت می‌کند. پس یک موجود اعتباری، بیانگر موجود دیگری - یعنی آن چه در ذهن است - می‌باشد. بنابراین، اگر یک موجود حقیقی باشد که با دلالت طبعی، کاشف از موجود حقیقی دیگری است - مانند اثری که دلالت بر مؤثر خویش دارد و نیز صفت کمالی معلول که کاشف از کمال بالاتری در علت خویش می‌باشد - چنین موجودی اولی و سزاوارتر است به این که «کلام» نامیده شود، زیرا دلالتش از آن لفظ قوی‌تر می‌باشد. حال اگر موجود یگانه‌ای باشد با صفات کمالی ذاتی؛ بگونه‌ای که با کمالات تفصیلی خویش و آثار مترتب بر آنها، دلالت بر وجود یگانه خویش کند - که واجب الوجود چنین است - اولی و سزاوارتر به نام «کلام» می‌باشد. و چون ذاتش برای خودش ثابت است، متکلم نیز خواهد بود.

## شرح و تفسیر

از دیگر صفات بحث برانگیز، صفت تکلم است. برخی گفته‌اند: نخستین مسئله کلامی که در تاریخ اسلام مطرح شد، بحث درباره کلام الهی بود و اساساً از همین روی علم کلام به این نام موسوم گشت. مؤلف رحمه الله ابتدا بیانی را درباره تحلیل معنای کلام و نحوه اتصاف واجب تعالی به آن نقل می‌کند و سپس نظر خویش را درباره آن بیان می‌کند.

گفته‌اند: کلام در کاربردهای متعارف، لفظی است که براساس قرارداد بر معنای خاصی دلالت می‌کند و متکلم، آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران به کار می‌برد.

به دیگر سخن: کلام در میان ما انسان‌ها لفظی است که با «دلالت وضعی»<sup>۱</sup> و قراردادی بر آن چه در ضمیر می‌گذارد دلالت دارد. بنابراین، کلام، یک «موجود اعتباری» است که نزد شخص آشنا و عالم به وضع با دلالت وضعی و قراردادی بر آن چه در ذهن متکلم می‌گذرد، دلالت دارد. به همین دلیل، کلام وجود لفظی معنا اعتبار می‌شود؛ همان گونه که معنای ذهنی، وجود ذهنی شیء و مصداق خارجی آن، وجود خارجی شیء می‌باشد.

توضیح این که: کلام در عرف ما همان «لفظ موضوع» است؛ یعنی لفظی که برای معنایی وضع شده است و چون وضع، یک رابطه اعتباری و قراردادی است که میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، کلام از آن جهت که مشتمل بر این امر اعتباری است، خود

۱. چنان که در کتاب‌های منطقی آمده است، دلالت عبارت است از آن که شیء به گونه‌ای باشد که از علم به آن، علم به چیز دیگر حاصل شود. و آن به حکم استقرار بر سه قسم است: ۱- دلالت عقلی؛ یعنی دلالتی که سبب آن، عقل باشد، مانند دلالت دود بر آتش و دلالت مصنوع بر صانع. ۲- دلالت طبیعی یعنی دلالت آثار خارجی بدن بر حالات طبیعی یا نفسانی؛ مانند دلالت سرعت ضربان نبض بر تب. ۳- دلالت وضعی و آن دلالتی است که سبب آن وضع و قرارداد باشد؛ به این معنا که چیزی را علامت و نشانه چیز دیگر قرار داده باشند.

یک موجود اعتباری به شمار می‌رود. به دیگر سخن: کلام، از آن جهت که یک لفظ است، وجودی حقیقی دارد و از کیفیات محسوس و یا کیفیات نفسانی محسوب می‌شود، اما از جهت ارتباطش با معنا، موجودی اعتباری است. یعنی وجود لفظ اعتباراً وجود معناست؛ مثلاً لفظ میز وجودش همان وجود میز است، اما اعتباراً نه حقیقتاً؛ بر خلاف صورت ذهنی میز و یا میز خارجی که وجود هر دو وجود حقیقی میز می‌باشد. از توضیح فوق دانسته می‌شود که وقتی می‌گوییم: «کلام یک موجود اعتباری است» مقصود آن است که در ارتباط با معنا و نسبت به معنا یک موجود اعتباری است، نه فی حدّ نفسه.

حال می‌گوییم: اگر یک موجود حقیقی را در نظر بگیریم که دلالت حقیقی بر چیزی داشته باشد، نه دلالت اعتباری - مانند دود که دلالت حقیقی بر آتش دارد، و وجود ممکن که دلالت حقیقی بر وجود واجب دارد و نیز کمالات موجود در عالم هستی که دلالت حقیقی بر وجود این کمالات به نحو بالاتر و شریف‌تر در واجب تعالی دارد - در این صورت آن موجود به طریق اولی «کلام» خواهد بود. این نام برای او سزاوارتر از لفظی است که دلالتش اعتباری است، چرا که وجودش اصیل و دلالتش قوی است. حتی در کاربردهای رایج ما گاهی این معنای تعمیم یافته مورد نظر است، که از آن به زبان حال تعبیر می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: رنگ رخسار تو به من می‌گوید که شرمنده‌ای و یا سیمای تو به من می‌گوید اندیشه‌ای تو را نگران ساخته است و یا وقتی به قبرستان می‌رویم می‌گوییم: قبرستان به من می‌گوید که دنیا محلّ ماندن نیست. در همه این موارد، نوعی انتقال از چیزی به چیزی و دلالت چیزی بر چیزی است که رابطه‌ای حقیقی میانشان برقرار است.

به این اعتبار، همه مخلوقات و آفریده‌های واجب تعالی، کلماتی هستند که بر هستی خدای متعال و کمالات وجودی او دلالت دارند؛ از این رو می‌توان آنها را «کلام» خواند و خداوند را نیز که مصدر و مبدأ این وجودات است و این وجودها از او

سرچشمه گرفته‌اند، می‌توان متکلم نامید.

در قرآن کریم نیز این استعمال صورت گرفته است. قرآن کریم در آیه‌ای عیسی بن مریم را «کلمة الله» می‌نامد و می‌گوید: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾<sup>۱</sup>. در جایی دیگر همه موجودات و کائنات را کلمات خود به شمار می‌آورد و می‌فرماید: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾<sup>۲</sup>.

حال اگر موجودی مانند واجب تعالی را در نظر بگیریم که ذاتش از هر جهت بسیط است و همه کمالات و جودی را به نحو والاتر و شریف‌تر واجد می‌باشد، به گونه‌ای که صفات تفصیلی اش - که عین ذات پاک اوست - پرده از ذات بسیط و نهانش بر می‌گیرد و آن را نشان می‌دهد. در این صورت آن موجود «کلام» خواهد بود، چه ذاتش بر ذاتش دلالت دارد و اجمال در ذات او عین تفصیل است.

حاصل آن که: چون وجود واجب تعالی بسیط محض است و حقیقت بسیط در مرتبه ذات خود واجد همه صفات کمالی است، در نتیجه تفصیل صفات کمالی واجب، کاشف از اجمال ذات او می‌باشد. به دیگر سخن: مقام اسما و صفات، که همان مقام احدیت است، بر ذات واحد بسیط، که مقام احدیت خوانده می‌شود، دلالت دارد. و چون این صفات، عین ذات واجب تعالی است، خداوند در مرتبه ذات، متکلم، می‌باشد، چه کلام او عین ذات اوست.<sup>۳</sup>

۱. نساء (۴) آیه ۱۷۱: ای اهل کتاب در دین خود غلو مکنید و درباره خدا جز سخن حق مگویید. هر آینه عیسی

پسر مریم پیامبر خدا و کلمه او بود که به مریم القا شد و روحی از او بود.

۲. کهف (۱۸) آیه ۱۰۹: بگو: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود، دریا به پایان می‌رسد و کلمات پروردگار من به پایان نمی‌رسد، هر چند دریای دیگری به مدد آن بیاوریم.

۳. مؤلف رحمه‌الله در تفسیر المیزان، این قسمت از نظر فلاسفه را چنین توضیح می‌دهد:



چنان که ملاحظه می‌شود در مطالب بالا دو وجه و دو بیان برای اتصاف واجب تعالی به صفت کلام آمده است. ظاهر بیان نخست آن است که «کلام» بر فعل واجب تعالی به اعتبار دلالت آن بر کمالات آن وجود مقدس، قابل اطلاق است. در نتیجه، کلام صفت فعلی واجب تعالی خواهد بود و چیزی بیش از این در آن بیان نیامده است. حاصل بیان دوم آن است که واجب تعالی با اسما و صفاتش دلالت بر ذاتش می‌کند و به این اعتبار اسما و صفات الهی، «کلام» و ذات او، «متکلم» می‌باشد. در این بیان، کلام به عنوان یک صفت ذاتی برای واجب تعالی اثبات شده است.

أقول: فيه إرجاعٌ تحليليٌ لمعنى الإرادة والكلام إلى وجهٍ من وجوه العلم والقدرة، فلا ضرورةً تدعوا إلى إفراجهما عن العلم والقدرة، وما نُسبَ إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام أريدَ به صفة الفعل، بالمعنى الذى سيأتى إن شاء الله.

### ترجمه

این سخن در واقع تحلیلی است درباره معنای اراده و کلام و نتیجه‌اش ارجاع معنای آنهاست به چهره‌ای از علم و قدرت و لذا لزومی ندارد آنها را جدای از علم و قدرت [به

→ «اگر دقت کنیم ناگزیر می‌شویم بگوییم: ذات خداوند بر ذات خود دلالت می‌کند، برای این که دلالت از هر راهی که باشد بالاخره شأنی از شنون هستی و اثری از آثار آن است و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده، بلکه همان طور که وجودش از خداست دلالتش هم از خدا و قائم به خداست. پس هر موجود که با وجودش بر موجودش دلالت می‌کند، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد، [چون قبل از این که بر غیر خودش دلالت کند بر هستی خود دلالت می‌کند. ساده‌تر بگوییم به خاطر این که موجود هست، بر وجود صانع خود دلالت دارد] و این دلالت‌ها در حقیقت از خداست. پس دال بر این موجود که دارای دلالت است و دال بر دلالتش خدای سبحان است، [زیرا اوست که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می‌کند]. پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می‌کند و هم بر تمامی مصنوعاتش و بنابراین، می‌توان مرتبه‌ای از ذات او را کلام نامید. (المیزان، ج ۲، ص ۳۲۶).

عنوان دو صفت ذاتی جداگانه] در نظر بگیریم. و مراد از اراده و کلامی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده، معنایی است که از اوصاف فعلی خداوند می‌باشد و توضیحش خواهد آمد. انشاء الله.

### شرح و تفسیر

مؤلف رحمته پس از نقل رأی فلاسفه الهی درباره اراده و کلام و بیانی که ایشان درباره این دو صفت به عنوان اوصاف ذاتی باری تعالی دارند، نظر خاص خود را بیان می‌کند. حاصل نظر مؤلف آن است که اگر بخواهیم بر مفاهیم عرفی اراده و کلام تحفظ کنیم نمی‌توانیم آن دو را به عنوان دو صفت ذاتی برای واجب تعالی اثبات کنیم و آن چه فلاسفه بیان کرده‌اند، تخلیه این الفاظ از مفاهیم خاص آنها و اعطای مفاهیم جدیدی به آنهاست.

براساس تحلیل فلاسفه، اراده یکی از وجوه علم باری تعالی است، مانند سمع و بصر. از این رو لزومی ندارد که ما اراده را صفت خاصی در برابر علم قرار دهیم و آن را در شمار اوصاف ذاتی واجب تعالی ذکر کنیم.

هم چنین درباره کلام نیز، بازگشت سخن فلاسفه در تحلیل معنای آن، این است که کلام چهره و جنبه‌ای از قدرت خداست و لذا وجهی ندارد که آن را در کنار قدرت ذکر کنیم و یک وصف ذاتی جداگانه به شمار آوریم.

مؤلف در نهایت الحکمه می‌افزاید: «همه معانی وجودی را، اگر چه آغشته به مادیت و توأم با عدم‌ها و نقص‌ها باشد، می‌توان با تحلیل و پیراستن نقص‌ها و عدم‌ها از آن، به یک صفت از صفات ثبوتی و ذاتی بازگرداند [و در نتیجه باید همه این معانی را در زمره صفات ذاتی واجب تعالی قرار داد و این نتیجه قابل التزام نیست]»<sup>۱</sup>.

۱. فصل شانزدهم از مرحله دوازدهم.

و نیز در تفسیر المیزان، پس از تقریر نظر حکما در کلام الهی به عنوان یک وصف ذاتی - که در پاورقی نقل شد - می‌گوید: «آن چه در این جا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد، لغت با آن مساعد نیست، زیرا لسان آیاتی که کلام را برای خداوند اثبات کرده است بدین صورت است: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup>، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>۲</sup>، ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى﴾<sup>۳</sup>، ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ﴾<sup>۴</sup>، ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾<sup>۵</sup>، ﴿تَبَأْنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾<sup>۶</sup> و کلام به معنای عین ذات با هیچ یک از این عبارات هاسازش ندارد.

به عقیده مؤلف رحمته اراده و کلام هر دو از صفات فعلی است و در کتاب و سنت نیز به عنوان وصف فعلی برای خدای سبحان اثبات شده است.

#### اراده به عنوان صفت فعل

مؤلف رحمته در بدایة الحکمة سخنی درباره نحوه اتصاف واجب تعالی به اراده به عنوان صفت فعل بیان نمی‌کند، اگر چه وعده آن را داده است. اما در نهایت الحکمه به این امر پرداخته است. ایشان در آن کتاب ابتدا مقدمه‌ای را ذکر می‌کنند و سپس نحوه انتزاع این صفت از فعل باری تعالی را توضیح می‌دهند. در زیر سخن ایشان را همراه با شرح و توضیح می‌آوریم:

هنگام اطلاق و استعمال یک لفظ، همان گونه که گاهی معنای حقیقی آن قصد

۱. بقره (۲) آیه ۲۵۳.

۲. نساء (۴) آیه ۱۶۴.

۳. آل عمران (۳) آیه ۵۵.

۴. بقره (۲) آیه ۳۵.

۵. نساء (۴) آیه ۱۶۳.

۶. تحریم (۶۶) آیه ۳.

می‌شود، گاهی نیز از باب توسع [و گسترش در معنای حقیقی] لوازم معنای حقیقی و آثار مترتب بر آن اراده می‌شود و صفات به دست آمده از مقام فعل، متکی به فعل بوده، با حدوث فعل حادث می‌گردد و از ذات واجب، که قدیم بالذات است، تأخر ذاتی دارد؛ از این رو، امکان ندارد ذات واجب تعالی بدان‌ها متصف گردد، خواه این اتصاف به نحو عینی باشد [یعنی وصف عین موصوف باشد] و خواه به نحو عروض باشد، [یعنی وصف زاید بر موصوف باشد] مگر آن که در معنای آن توسعه داده شود و لوازم معنای حقیقی و آثار مترتب بر آن قصد شود.

به عنوان مثال، رحمت نزد ما یک تأثیر و انفعال نفسانی خاصی است که در اثر مشاهده شخص درمانده‌ای که نیازمند کمالی چون عافیت، سلامتی و ادامه حیات است، در نفس حادث می‌گردد و باعث می‌شود که راحم [= شخصی که این انفعال در او پدید آمده] نیاز و کمبود شخص درمانده را برطرف سازد و این اثری است که بر آن وصف نفسانی مترتب می‌گردد. رحمت، از یک سو، یک صفت پسندیده است و کمال محسوب می‌شود، اما از سوی دیگر، یک نوع انفعال و اثر پذیری است که بر واجب تعالی محال و ممتنع می‌باشد و لذا او هرگز به رحمت، به معنای حقیقی‌اش، متصف نمی‌گردد. اما [می‌توان در معنای رحمت توسعه داد، و] مثلاً از برطرف شدن نیاز نیازمند و غنی‌گشتن فقیر، مفهوم رحمت را انتزاع نمود. چرا که این امور از لوازم و آثار مترتب بر رحمت است. از سوی دیگر، برطرف شدن نیاز و غنی شدن، که مفهوم رحمت بر آن اطلاق شد، نسبتی به واجب تعالی دارد [زیرا فاعل حقیقی این فعل اوست] و بدین لحاظ از آن صفت «رحیم»، به عنوان صفت فعل، برای واجب تعالی انتزاع می‌شود. دیگر صفات فعل نیز از همین قبیل است.

اراده‌ای که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود نیز از مقام فعل انتزاع می‌گردد، یا از خود فعلی که در خارج تحقق می‌یابد - در این صورت آن فعل به ترتیب اراده، ایجاب، وجوب، ایجاد و نهایتاً وجود می‌باشد - و یا از حصول علت تام فعل؛ چنان

که هنگامی که فاعل را در حال فراهم کردن اسباب فعل به قصد انجام آن فعل مشاهده می‌کنیم، می‌گوییم: اراده فاعل با انجام آن فعل تعلق گرفته است.<sup>۱</sup>

حاصل بیان بالا آن است که به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود:

۱- بدین لحاظ که فعل واجب تعالی فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام عامل بیرونی، بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خداوند را در نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم «وجود» و از این که وجود امکانی مأخوذ از غیر است مفهوم «ایجاد» و از این که شیء تا واجب نگردد ایجاد نمی‌شود، مفهوم «جوب» و از این که وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، «ایجاب» را انتزاع می‌کند و چون این ایجاب از روی رضایت و اختیار است نه اجبار و الزام، مفهوم «اراده» از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود: واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند، آن‌گاه آن را ایجاب می‌کند، پس فعل وجوب می‌یابد، آن‌گاه آن را ایجاد می‌کند؛ پس موجود می‌گردد.

۲- بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح این که اراده نزد ما جزء اخیر تامه است و لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین، یکی از لوازم اراده حضور علت تامه و تحقق آن می‌باشد و می‌توان با توجه به همین لازمه، وصف اراده را به اعتبار حضور علت تامه شیء انتزاع کرد. یعنی هنگامی که خداوند علت تامه یک پدیده را تحقق می‌بخشد، می‌توان گفت: خداوند اراده کرده است آن پدیده را به وجود آورد.

### کلام به عنوان صفت فعل

مؤلف رحمته در تفسیر گران سنگ المیزان به طور مبسوط درباره «کلام الهی» بحث کرده و نکات ظریف و دقیقی با استفاده از آیات قرآن و تحلیل های عقلی در این باره بیان کرده اند که مجال طرح گسترده آن در این نوشتار نیست. ولی از آن همه، نکته هایی را که ارتباط بیشتری با بحث ما دارد خلاصه وار گزارش می دهیم.

۱- در قرآن کریم آیات فراوانی دلالت بر آن دارد که خداوند با انبیا و پیامبران خود سخن گفته است؛ مانند آیه: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup>، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>۲</sup>.  
 ۲- کتاب خدا دلالت دارد بر آن که اموری مانند وحی، تکلم و نزول روح و ملائکه، همگی اموری حقیقی و واقعیاتی خارجی است و مجاز گویی در بیان این امور صورت نگرفته است.

۳- بنابراین، تکلم خداوند نیز امری حقیقی و واقعیتی خارجی است. همان آثاری که بر تکلم های انسان ها مترتب می شود، بر کلام الهی نیز بار می شود.

۴- کلام به آن صورتی که از انسان سر می زند از خدای متعال سر نمی زند؛ یعنی خداوند حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد و دهان و دندان ندارد تا صدا را در مقطع های تنفس در دهان قطعه قطعه کند و نیز با غیر خودش قراردادی ندارد [تا الفاظی ایجاد کند که با دلالت وضعی بر معنای خاصی دلالت داشته باشد] چرا که شأن خدای متعال اجل و ساحتش منزّه تر از آن است که مجهز به امور جسمانی باشد و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال یابد.

۵- حقیقت کلام و خاصیت و اثر اصلی و مقوم آن، همان تفهیم و تفهم است و بنابراین، هرگاه کسی معانی و مقاصد خاصی را به دیگری القا کند و به او بفهماند، با او سخن گفته است، خواه با لفظ باشد، یا با اشاره و یا از هر طریق دیگری.

۱. بقره (۲) آیه ۲۵۳.

۲. نسا (۴) آیه ۱۶۴.

۶- در آیه شریفه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾<sup>۱</sup>، به طور اجمال سه طریق و سه نحوه سخن گفتن برای خداوند اثبات شده است که البته حقیقت هر سه نحوه آن بر ما مخفی است. حاصل آن که از آیات کریمه قرآن استفاده می شود که خدای متعال به انحصار گوناگونی معانی و حقایقی را به برخی از بندگان خود القا کرده و از این واقعیت، به تکلم و سخن گفتن یاد کرده است. از این جا دانسته می شود که اولاً تکلم در لسان قرآن، صفت فعل است و نه صفت ذات، ثانیاً مقصود از آن، ایجاد موجودات خارجی که دلالت بر ذات و صفات الهی دارند، نیست.<sup>۲</sup>

#### چند نکته

در خاتمه این فصل یادآوری چند نکته مفید و سودمند است:

۱- بیان دیگری غیر از آن چه در متن به آن اشاره شد، برای تبیین اراده به عنوان صفت ذاتی می توان ذکر کرد که هم تحلیل لغوی با آن مساعد است و هم تحلیل عقلی، آن را تأیید می کند. توضیح این که اراده در لغت در دو معنای مختلف به کار می رود: یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار. مطالب یاد شده تاکنون براساس معنای دوم اراده است. اما با توجه به معنای نخست آن می توان گفت: اراده به معنای خواستن و دوست داشتن، در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است، ولی معنای تجرید شده آن حاکی از شئون وجود مجردات است و لذا می توان آن را به مجردات تام و نیز واجب تعالی نسبت داد. اراده به این معنا همان حب است و حب را می توان یکی از صفات ذاتی واجب تعالی به شمار آورد.

۱. شوری (۴۲) آیه ۱۵: کسی چنین شایستگی ندارد که خداوند با او تکلم کند، مگر به طور وحی و یا از پس پرده و

یا این که رسولی بفرستد و به اذن خود هر چه می خواهد به او وحی کند.

۲. ر. ک: المیزان، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۳ و ۳۲۵-۳۲۷.

خدای متعال بالاصالة ذات خودش را دوست دارد و به تبع ذات، آثار ذات و لوازم آن را دوست دارد. این حبّ عین ذات اوست.

بنابراین، اگر مقصود از اراده الهی، حبّ کمال باشد که در مرتبه نخست به کمال نامتناهی الهی تعلق می‌گیرد و در مراتب بعدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال اویند، می‌توان آن را از صفات ذاتی شمرد و مانند دیگر صفات ذاتی، قدیم و واحد و عین ذات مقدس الهی دانست.

۲- در آن چه مؤلف رحمته در بیان صفت «کلام» از فلاسفه نقل کرد، دو بیان برای اثبات اتصاف واجب تعالی به صفت «کلام» آمده است. ظاهر بیان نخست آن است که «کلام» بر فعل واجب تعالی به اعتبار دلالت آن بر کمالات آن وجود مقدس قابل اطلاق است. در نتیجه «کلام» صفت فعلی واجب تعالی خواهد بود و چیزی بیش از این در آن بیان نیامده و معنای کلام نیز به قدرت ارجاع داده نشده است. مگر آن که برای توجیه صفت ذاتی بودن کلام مقدمه دیگری به آن بیان ضمیمه شود و آن این که: حقیقت تکلم عبارت است از: «قدرت بر آگاه کردن غیر از آن چه در ضمیر است». در این صورت است که حقیقت معنای «کلام» به «قدرت» ارجاع می‌شود.<sup>۱</sup>

حاصل بیان دوم آن است که واجب تعالی با اسما و صفاتش دلالت بر ذاتش می‌کند و به این اعتبار، اسما و صفات، الهی، «کلام» و ذات او، «متکلم» می‌باشد. در این بیان کلام به عنوان یک وصف ذاتی برای واجب تعالی اثبات شده است، اما معنای «کلام» به «قدرت» ارجاع نشده است. لذا اشکال مؤلف بزرگوار ظاهراً وارد نیست.

۱. مؤلف ارجمند در تعلیقه خود بر اسفار، ج ۷، تعلیقه ص ۲ و ۳ می‌گوید: «و فی قوله «صفة نفسية مؤثرة» إشارة الى ارجاع معنى الكلام - و هو بظاهرة دفة فعلية متأخرة عن الذات - الى الصفة الذاتية التي هي عين الذات. و ذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه ما في ضميره. فيرجع بالحقيقة الى الحينية الذاتية التي هي القدرة، و هي عين الذات».



## الفصل التاسع

### في فعله تعالى و انقساماته

لفعله تعالى - بمعنى المفعول - و هو الوجودُ الفائضُ منه، انقساماتٌ بحسب ما تحصلُ من الأبحاثِ السابقة، كانقسامه إلى مجردٍ و مادّي، و انقسامه إلى ثابتٍ و سيّالٍ، و إلى غير ذلك.

و المرادُ في هذا الفصلِ الإشارةُ إلى ما تقدّمَ سابقاً: أنّ العوالمَ الكليّةَ ثلاثة: عالمُ العقلِ، و عالمُ المثالِ، و عالمُ المادّةِ.

فعالمُ العقلِ مجردٌ عن المادّةِ و آثارها.

و عالمُ المثالِ مجردٌ عن المادّةِ دونَ آثارها، من الأبعادِ و الأشكالِ و الأوضاعِ و غيرها، ففيه أشباحٌ جسمانيّةٌ، متمثّلةٌ في صفةِ الأجسامِ التي في عالمِ المادّةِ على نظامٍ يشبه نظامها في عالمِ المادّةِ، غيرَ أنّ تعقّبَ بعضها لبعضٍ بالترتّبِ الوجوديّ بينها، لا يتغيّرُ صورة إلى صورة، او حالٍ إلى حالٍ، بالخروجِ من القوّةِ إلى الفعلِ من طريقِ الحركةِ، على ما هو الشأنُ في عالمِ المادّةِ، فحالُ الصّورِ المثاليّةِ في ترتّبِ بعضها على بعضٍ حالُ الصّورِ الخياليّةِ من الحركةِ و التغيّرِ، و العلمُ مجردٌ لا قوّةَ فيه و لا تغيّرَ، فهو علمٌ بالتغيّرِ لا تغيّرَ في العلمِ.

و عالمُ المادّةِ، بجواهرها و أعراضها، مقارنٌ للمادّةِ.

## ترجمه

فعل خداوند - یعنی همان آفریده‌اش که وجود تراویده از اوست - طبق آن چه از بحث‌های گذشته به دست آمد، دارای تقسیماتی است، مانند: تقسیم به مجرد و مادی و به ثابت [برقرار] و سیال [پویا] و سایر تقسیمات. مقصود ما در این فصل اشاره‌ای است به آن چه گذشت که: عوالم کلی بر سه بخشند، عالم عقل، عقل مثال و عالم ماده. عالم عقل: عالمی است مجرد از ماده و آثار آن.

عالم مثال: عالمی است مجرد از ماده ولی دارای آثار آن؛ آثاری چون ابعاد سه‌گانه و اشکال گوناگون و نیز وضع‌های مختلف و غیر آن. لذا در این عالم، شبح‌های جسمانی - یعنی موجوداتی که اوصاف اجسام عالم ماده در آنها تمثیل یافته - با نظامی شبیه نظام اجسام در عالم ماده، تحقق دارند؛ با این تفاوت که آنها به واسطه ترتب وجودی که میانشان هست در پی یک‌دیگر می‌آیند، نه به واسطه تغییر در صورت یا تغییر در حالت؛ به این نحو که از راه حرکت، از قوه به درآمده و به فعلیت برسند، آن گونه که شأن عالم ماده است. در نتیجه ترتب بعضی از صورت‌های مثالی بر بعض دیگر، همانند حرکت و تغییر در صورت‌های خیالی است، با توجه به آن که علم، مجرد است و هیچ قوه و تغییر حقیقی در آن راه ندارد و آن چه هست علم به تغییر است، نه تغییر در علم. عالم ماده: عالمی است که همه جوهرها و عرض‌هایش همراه با ماده می‌باشد.

## شرح و تفسیر

موضوع سخن در این فصل تقسیم خاصی است در فعل واجب تعالی. مقصود از فعل واجب تعالی همان عالم آفرینش و جهان مخلوقاتی است که از ذات اقدس الله سرچشمه گرفته و تجلی یافته است. جهان آفرینش و عالم مخلوقات از جهات گوناگون و به لحاظ‌های مختلف قابل دسته‌بندی است: از یک سو به مجرد و مادی

تقسیم می‌شوند، از سوی دیگر به ثابت و سیال و از جهت سوم به بالفعل و بالقوه و از جهت چهارم به ذهنی و خارجی و به همین ترتیب. اما آن چه در این فصل مورد نظر است تقسیم خاصی است و آن تقسیم جهان مخلوقات به سه عالم کلی است: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

مقصود از وجود در عبارت: «عوالم کلی وجود» و یا جمله: «وجود از سه عالم کلی تشکیل یافته است»، خصوص وجود امکانی است و شامل واجب تعالی نمی‌شود، زیرا واجب تعالی، اگر چه مجرد محض است، اما نمی‌توان او را در عالم عقل داخل کرد و اساساً اطلاق «عالم» بر ذات اقدس الهی روا نیست، زیرا «عالم» اسم آلت است به معنای «ما یُعَلَّم به» و ما سوی الله از آن جهت که آیت و نشانه وجود خداوند است، عالم نامیده می‌شود.

هم چنین باید توجه داشت که مقصود از «کلی» در عبارت‌های یاد شده، همان سعه و گستردگی وجودی است و مراد از کلی بودن هر یک از عوالم سه گانه مورد بحث، مشتمل بودن آن بر وجودهای متعدد و گوناگون است که هر یک از آنها یک عالم جزئی به شمار می‌آید.

### اشاره‌ای به تاریخچه بحث

در باره انواع جواهر، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد و این اختلاف تأثیر مستقیمی در نحوه تقسیم عوالم کلی هستی دارد؛ توضیح این که حکمای مشابه ویژه پیش از زمان شیخ اشراق، جوهر را پنج قسم می‌دانستند:

۱- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر این که دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد. به دیگر سخن هم در مقام ذات مجرد از ماده است و هم در مقام فعل. جوهر عقلانی هم از ماده مجرد است و هم از آثار ماده.

۲- جوهر نفسانی که ذاتاً مجرد است، ولی در مقام فعل وابسته و متعلق به ماده است.

۳- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است. جوهر جسمانی نزد حکمای مشأ به نوبه خود از دو جوهر دیگر تشکیل شده است: یکی ماده و دیگری صورت.

۴- ماده یا هیولی که جوهری مبهم و بدون فعلیت است. این جوهر در نظر حکمای مشأ در همه اجسام، اعم از فلکی و عنصری موجود است.

۵- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی را تشکیل می‌دهد و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است.

در بخش ششم کتاب، تحت عنوان مقولات عشر، به تفصیل درباره این جواهر پنج‌گانه بحث شد و آنچه در آن بخش بیان شد، مطابق با آرای حکمای مشأ و بیانگر نظرات ایشان است، مگر در پاره‌ای موارد<sup>۱</sup>.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در میان انواع یاد شده، جوهری به نام جوهر مثالی که ذاتاً از ماده مجرد باشد، اما آثار آن را داشته باشد، به چشم نمی‌خورد. از این رو، نزد این دسته از مشائیان، عالمی به نام عالم مثال وجود ندارد. چنان‌که استاد مصباح در تعلیقه بر نهایة الحکمه آورده‌اند:

مشهور میان حکما آن است که ماسوی الله تعالی در تقسیم نخستین به دو بخش منقسم می‌شود: ۱- عالم مادیات، که همان عالم اجسام است همراه با مواد و صورت‌ها و اعراض و نفوس متعلق به آن. ۲- عالم مفارقات که همان عالم عقول

۱. مؤلف رحمته در پایان فصل اول از آن بخش خود به این حقیقت تصریح کرده و فرمودند: «والابحاث فی هذه المقولات و انقساماتها الی الانواع المندرجة تحتها طویلة الذیل جداً، و نحن نلخص القول علی ما هو المشهور من مذهب المشائین، مع اشارات الی غیره».

مجرد از ماده و منزه از آثار و خواص آن، مانند زمان و مکان، است.<sup>۱</sup>  
 شیخ اشراق، تقسیم بندی یاد شده را نپذیرفت و آن را به گونه‌ای دیگر تنظیم کرد.  
 او از یک سو، وجود هیولا را به عنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر  
 جسمانی انکار کرد و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانست و سایر  
 صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی را اعراضی برای جوهر جسمانی به شمار  
 آورد. از میان جواهر پنج‌گانه‌ای که حکمای مشا بیان داشتند، تنها سه جوهر را  
 پذیرفت: جوهر عقلانی، جوهر نفسانی و جوهر جسمانی.

از سویی نوع دیگری از موجودات را به عنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی  
 محض اثبات کرد، موجوداتی که وی آنها را «اشباح مجرده» و «صور معلقه» می‌نامید و  
 بعدها در اصطلاح متأخرین به نام «جوهر مثالی و برزخی» شهرت یافت. بر این  
 اساس حکمای اشراقی وجود عالم دیگری را به نام عالم مثال به رسمیت شناختند که  
 واسطه میان عالم عقل و عالم ماده است. درباره خصوصیات ویژگی‌های این عالم به  
 تفصیل بحث خواهیم کرد.

به عقیده شیخ اشراق ادراکات جزئی با مشاهده موجوداتی که در عالم مثال است  
 تحقق می‌یابد و در واقع همین صورت‌های مثالی است که هنگام خواب دیده  
 می‌شود. او انسان‌ها را از لحاظ درجات کمالی بر سه دسته تقسیم می‌کند (عالی،  
 متوسط و ضعیف) و معتقد است که گروه متوسط در این عالم، یعنی عالم مثال،  
 محسوس خواهند شد.

البته باید خاطر نشان کنیم که به عقیده شیخ اشراق عالم نفوس به نوبه خود یک  
 عالم جدا و مستقل است و نباید آن را جزء عالم ماده به شمار آورد. در نتیجه او  
 مجموعاً عوالم را بر چهار دسته می‌داند: ۱ - عالم مفارقات محضه (انوار قاهره)

۱. تلیفة علی نهایة الحکمه، شماره ۴۶۰.

۲- عالم نفوس (انوار مدبره و انوار اسپهبدیه). ۳- عالم اشباح مجرده یا صور یا مثل معلقه<sup>۱</sup> ۴- عالم اجسام، که شیخ اشراق آن را «برازخ» می نامید و آن را عالم ظلمات و غواسق و صیاصی به شمار می آورد.

شیخ اشراق، صورت هایی را که در آینه دیده می شود از قبیل اشباح مجرده می دانست هم چنین معتقد بود جنیان مربوط به این عالم هستند.

صدرالمتألهین اگر چه انتقادهایی به پاره‌ای از اظهارات شیخ اشراق دارد، اما اصل سخن او را درباره عالم مثال می پذیرد و چنین عالمی را موجود می انگارد. از جمله انتقادهایی که صدرالمتألهین به شیخ اشراق دارد، آن است که به اعتقاد صدرالمتألهین نفس عالمی جداگانه را در کنار عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده تشکیل نمی دهد، بلکه نفس دارای مراتب گوناگونی است که هر کدام از آن به عالمی تعلق دارد. مرتبه عقلی نفس، مربوط به عالم عقل و مرتبه مثالی آن، که ادراکات جزئی به آن مرتبه نسبت داده می شود، مربوط به عالم مثال و مرتبه نازله آن، که متعلق به بدن است، مربوط به عالم ماده می باشد.

علامه طباطبائی<sup>۲</sup> نیز در این قسمت از صدرالمتألهین پیروی نموده است.

### ادله اثبات عالم مثال

شیخ اشراق، اگر چه ادله‌ای برای اثبات عالم مثال اقامه کرده است، اما اعتماد عمده وی بر مکاشفاتی است که شخصاً نسبت به موجودات این عالم دارد. البته باید توجه داشت که در نصوص دینی مطالبی - به ویژه درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آن - وارد شده است که با این نظریه کاملاً تطبیق می کند.

۱. باید توجه داشت که مقصود از عالم مثال یا مثل معلقه، مثل افلاطونی نیست. مثل افلاطونی موجوداتی هستند که تجردشان تام است و از آثار ماده منزّه می باشند. مثل افلاطونی در واقع متعلق به عالم عقولند و همان عقول عرضیه‌ای هستند که شیخ اشراق و نیز صدرالمتألهین وجود آنها را اثبات کرده‌اند.

بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعدهٔ امکان اشرف، این عالم را اثبات کنند و صدر‌المتألهین به قاعدهٔ دیگری به نام «قاعدهٔ امکان اخس» برای اثبات این عالم تمسک جسته است. اما اشکال عمده‌ای که بر این برهان‌ها وارد می‌شود آن است که تمامیت آنها متوقف بر اثبات تشکیک خاص میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی است؛ به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال دانست.

علامه طباطبائی رحمته‌الله در فصل دوم از بخش یازدهم این کتاب، پس از تقسیم علوم حصولی به دو دسته کلی و جزئی و اثبات تعجردهر دو قسم، این نتیجه را بر آن مترتب می‌سازد که عوالم کلی وجود بر سه دسته است: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. از آن چه ایشان در آن فصل به آن اشاره کرده است می‌توان دلیلی متشکل از مقدمات زیر برای اثبات عالم مثال ارائه کرد:

۱- ادراکات جزئی، که همان ادراکات حسی و خیالی است، مجرد از ماده‌اند.

۲- این ادراکات، اگر چه از ماده مجردند، اما آثار ماده را به همراه دارند.

۳- علوم حصولی در حقیقت به علوم حضوری باز می‌گردند.

بنابراین، انسان هنگام حصول ادراکات حسی و خیالی، با صورت‌های مجرد مثالی اتحاد می‌یابد؛ چنان که هنگام حصول ادراکات کلی با موجوداتی که از تعجرده عقلی برخوردارند و قائم به خود می‌باشند، اتحاد می‌یابد.

وجود عالم مثال را با بیان دیگری نیز می‌توان اثبات کرد و آن این که: صورت‌های حسی و خیالی که در نفس پدید می‌آیند، باید از مبدأ و علتی نشأت گرفته باشند که هم سنخ آنها باشد و این مبدأ همان عالم مثال است که هم چون صورت‌های حسی و خیالی، فاقد ماده و واجد آثار ماده است. با این تفاوت که صورت‌های حسی و خیالی قائم به نفس‌اند. اما صورت‌های موجود در عالم مثال قائم به خود می‌باشند.

این بیان را مؤلف رحمته‌الله در فصل ششم از بخش یازدهم آورده است.

## ویژگی‌های عالم مثال

عالم مثال از ماده مجرد است، اما برخی از آثار آن را دارد؛ مانند شکل، بُعد و وضع. البته باید توجه داشت که ویژگی‌هایی مانند قوه و استعداد و حرکت و تغییر هرگز در عالم مثال راه ندارد و وقتی گفته می‌شود موجودات مثالی، آثار و لوازم ماده را دارند، مقصود تنها برخی از آن آثار و لوازم است، نه همه آنها.

موجودات مثالی جلوه و ظهور موجودات عقلی‌اند. در حقیقت، در عالم مثال، حقایق و موجودات عقلی در حدود و اندازه‌ها، یعنی در مرتبه نازل‌های جلوه می‌کند. موجودات مثالی از موجودات مجرد نشأت گرفته و معلول آنها و قائم به آنها هستند. تفاوت موجودات عقلی با موجودات مثالی در آن است که در عالم عقل، موجودات به نحو کلیت و ارسال و مجرد از ماده و آثار و لوازم آن و مجرد از حدود و اندازه‌ها و مقادیر وجود دارند، اما در عالم مثال، همین حقایق موجود در عالم عقل، در حدود و اندازه‌ها و با مقادیر و اشکال و در لباس قالب‌ها جلوه می‌کنند و در عین حال، مجرد از ماده و قوه و استعداد و حرکت و تغییراند.

نظیر همین رابطه میان موجودات مثالی با موجودات مادی برقرار است. یعنی موجودات مادی، ظهورات و تجلیات نازل حقایق مثالی‌اند. از این رو نظامی که در عالم ماده است، پرتو و نازل نظامی است که در عالم مثال برقرار می‌باشد، با این تفاوت که تعاقب موجودات مثالی نسبت به یک دیگر به ترتب وجودی است، نه آن که یک صورت و یا حالت با حرکت تدریجی از قوه به فعل در آید و صورتی به صورت دیگر و یا حالتی به حالت دیگر بدل شود، آن گونه که در عالم ماده ملاحظه می‌شود.

وقتی کسی در عالم مثال صورتی را پس از صورت دیگری مشاهده می‌کند، چنین نیست که صورت پیشین به صورت جدید تبدیل شده باشد. تعاقب میان این صورت‌ها این گونه نیست که یکی با حرکت و خروج از قوه به فعل به دیگری بدل



شود، چراکه صورت‌های مثالی مجردند و در مجردات شائبه‌ای از حرکت و زمان نیست. این تعاقب در واقع در ادراک بیننده است که نخست یکی را می‌بیند و سپس دیگری را. خود شیء خارجی که در عالم مثال است زایل و یا تبدیل به چیز دیگر نمی‌شود، بلکه بیننده خیال می‌کند اولی از بین رفته و دومی جایش نشسته است.

ترتیب وجودی صورت‌های مثالی بر یک دیگر، نظیر صورت حرکت و تغیر در خیال انسان است. وقتی ما در خیال خود حرکت یک جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را تصویر می‌کنیم، چنین به نظر می‌رسد که آن به آن، صورت ذهنی آن جسم در حال انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر است؛ یعنی گمان می‌کنیم همان صورت ذهنی جسم است که دارد تغییر مکان می‌دهد، اما حقیقت غیر از این است. در واقع صورت‌های ذهنی متعددی است که یکی پس از دیگری ادراک می‌شود، مانند عکس‌هایی که روی فیلم افتاده و یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد یک عکس در حال حرکت و تغیر و جنب و جوش می‌باشد. حرکت تصویر شده در قوه خیال، در حقیقت علم به حرکت است، نه حرکت در علم و علم به تغیر است، نه علمی که خود متغیر باشد.

در عالم مثال، صورت‌های مثالی با هیئت‌ها و شکل‌های گوناگونی برای یک دیگر ظاهر می‌شوند، اما این اختلاف در ظهور، وحدت شخصی جوهر مثالی را مخدوش نمی‌سازد، گویا یک چیز است که در آینه‌های مختلف، صورت‌های مختلف پیدا می‌کند، درست مثل هنگامی که گروه زیادی از مردم، شخص خاصی را که در زمان‌های گذشته بوده و آنها او را ندیده‌اند، بلکه فقط اسمی از وی شنیده و اندکی از شرح حالش می‌دانند، در ذهن خود با هیئتی مناسب با آن چه از او می‌دانند تصور می‌کنند؛ مانند شیخ الرئیس که هر فلسفه دانی نام او را شنیده و شرح حالی هر چند مختصر از او می‌داند و طبعاً تصویری از آن برای خود ساخته است. این چهره و سیما در افراد مختلف یک سان نیست. در واقع این سینا در ذهن هر یک از این افراد به

گونه‌ای خاص تصویر می‌شود، اما در عین حال همهٔ این صورت‌ها، صورتِ ابن سیناست و این اختلاف تصاویر چهرهٔ ابن سینا، به وحدت شخصی او خدشه‌ای وارد نساخته است. به همین ترتیب می‌توان گفت صورت‌های مختلف و اشکال گوناگون یک شیء در عالم مثال با وحدت جوهری آن منافی نبوده و یک شیء می‌تواند به صورت‌های متفاوت تمثیل یابد.

حکمای اسلامی مثال را بر دو قسم می‌دانند: مثال مطلق و مثال مقید. مثال مطلق، که به آن خیال منفصل نیز گفته می‌شود، همان عالم مثالِ مورد بحث است، که عالمی مستقل و قائم به خود می‌باشد و از نفوس جزئی متخیل بی‌نیاز می‌باشد. اما مثال مقید و به عبارتی، خیال متصل، قائم به نفوس جزئی است و همواره در متخیلهٔ افراد آدمی ظهور می‌کند.

#### تبیین ارتباط میان عوالم سه گانه

والعوالمُ الثلاثةُ مترتبةٌ وجوداً، فعالمُ العقلِ قبلَ عالمِ المثالی، و عالمُ المثالی قبلَ عالمِ المادّةِ وجوداً، و ذلك لأنَّ الفعلیةَ المحضَةَ التي لا تشوبها قوّةٌ أقوى و أشدُّ وجوداً ممّا هو بالقوّةِ محضاً أو تشوبه قوّةٌ، فالمفارقُ قبلَ المقارنِ للمادّةِ، ثمَّ العقلُ المفارقُ أقلُّ حدوداً و قیوداً و أوسعُ و أبسطُ وجوداً من المثالی المجردِ، وكلّما كانَ الوجودُ أقوى و أوسعُ، كانتْ مرتبتهُ فی السلسلةِ المترتبةِ مِن حقیقةِ الوجودِ المشكّكةِ أقدمَ، و من المبدأِ الأوّلِ، الذی هو وجودٌ صرفٌ لیس له حدٌّ یحدّه و لا کمالٌ یفقده، أقربُ؛ فعالمُ العقلِ أقدمُ وجوداً من الجمیعِ، و یلیه عالمُ المثالی، و یلیه عالمُ المادّةِ.

و یتبیّنُ بما ذکر: أنّ الترتیبَ المذكورَ ترتیبٌ فی العلیّةِ؛ ای: إنّ عالمَ العقلِ علّةٌ مفیضةٌ لعالمِ المثالی، و عالمُ المثالی علّةٌ مفیضةٌ لعالمِ المادّةِ.

و یتبیّنُ أيضاً بمعونَةِ ما تقدّمَ، من أنّ العلّةَ مشتملةٌ علی کمالِ المعلولِ بنحوِ أعلى و أشرف: أنّ العوالمَ الثلاثةَ متطابقةٌ متوافقةٌ، ففی عالمِ المثالی نظامٌ مثالیّ یضاهی النظامَ

المادّی، و هو أشرفُ منه، و فی عالمِ العقلِ ما یطابقُهُ، لکنَّهُ موجودٌ بنحوِ أبسطٍ و أجملٍ، و یطابقُهُ النظامُ الربوبیُّ الموجودُ فی علمِ الواجبِ تعالیٰ.

### ترجمه

عالم‌های سه‌گانه مذکور، چینش وجودی خاصی نسبت به یک دیگر دارند. به این صورت که وجود عالم عقل پیش از عالم مثال و وجود عالم مثال نیز پیش از عالم ماده است. زیرا فعلیت خالص، که هیچ شائبه‌ای از قوه در آن راه ندارد، دارای وجودی قوی‌تر و شدیدتر از موجودی است که قوه محض یا مخلوط یا قوه می‌باشد. در نتیجه موجود جدا از ماده پیش از موجود همراه با ماده است. و از طرفی، حدود و قیود عقل مجرد، کمتر از مثال مجرد و گسترش و بساطت وجودیش بیش از آن است. و هر چه وجود، قوی‌تر و گسترده‌تر باشد از مرتبه بالاتری، در سلسله‌ای که با ترتیب خاصی از حقیقت مشکک وجود تشکیل یافته، برخوردار و به مبدأ نخستین - که وجود صرف و بی حدّ و واجد همه کمالات است - نزدیک‌تر می‌باشد. و لذا عالم عقل، مقدم بر همه و پس از آن، عالم مثال و به دنبالش عالم ماده قرار گرفته است.

### نتایج بحث

- ۱ - ترتیب یاد شده ترتیبی است در علیت؛ یعنی عالم عقل، علت و آفریننده عالم مثال است و عالم مثال نیز علت و به وجود آورنده عالم ماده می‌باشد.
- ۲ - چون علت، کمال معلول را به صورتی برتر و والاتر دربردارد، بنابراین عالم‌های سه‌گانه باید مطابق و هماهنگ با یک دیگر باشند. پس در عالم مثال یک نظام مثالی وجود دارد شبیه نظام مادی، اما والاتر از آن و در عالم عقل نیز نظامی هست منطبق بر آن، اما به صورت بسیط‌تر و اجمالی‌تر، که نظام ربوبی موجود در علم الهی مطابق با آن می‌باشد.

### شرح و تفسیر

پس از بیان عوالم کلی وجود، مؤلف رحمته‌الله ارتباط میان این سه عالم را تبیین می‌کند.

حاصل آن چه در این قسمت آمده آن است که:  
 اولاً: میان این عوالم سه گانه تقدم و تأخر وجود دارد.  
 ثانیاً: میان آنها رابطه علیت و معلولیت برقرار است؛ بدین صورت که عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده است.  
 ثالثاً: این عوالم سه گانه با یک دیگر تطابق دارند، بدین معنا که هر کدام از آنها کمالات عالم مادون را واجد است.  
 رابعاً: نظام موجود در عالم عقل، مطابق با نظام ربوبی است که در علم واجب تعالی موجود است.  
 اینک هر یک از این مطالب را جداگانه بررسی می‌کنیم<sup>۱</sup>.

### مطلب اول

نخستین مطلب در مورد رابطه میان این عوالم سه گانه آن است که میان آنها ترتب برقرار است و این عوالم در طول یک دیگرند، نه در عرض هم. البته مقصود از ترتب و تقدم و تأخر این عوالم، ترتب زمانی و تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه مراد ترتب وجودی آنهاست. بدین صورت که مرتبه وجودی عالم عقل پیش از مرتبه وجودی عالم مثال و مرتبه وجودی عالم مثال مقدم بر مرتبه وجودی عالم ماده است. زیرا عالم عقل و مثال، عالم فعلیت محض و صرف است و هیچ قوه و استعدادی در آن نیست. چنین عالمی به وضوح از جهت وجودی، قوی‌تر و شدیدتر است از عالم ماده که آن چه در آن است یا قوه محض است، مانند هیولای اولی و یا قوه و استعداد با وجود آن در آمیخته است، هم چون طبیعت‌های مادی. پس عالم عقل و مثال تقدم وجودی بر عالم ماده دارند.

۱. از آن جا که مطلب چهارم در طی بحث از مطالب قبلی روشن می‌شود، از بررسی جداگانه آن صرف نظر کردیم.

توضیح این که: اعدام و نقائص در عالم ماده بیشتر است. در عالم ماده پراکندگی در زمان و مکان وجود دارد و به هر اندازه پراکندگی و تفرق، بیشتر و وجود، گسسته‌تر باشد، مرتبه آن وجود پائین‌تر و ضعیف‌تر خواهد بود. به عکس هر چه جمعیت و بساطت بیشتر باشد، شدت وجود بیشتر خواهد بود. موجود مادی موجودی است که دو آن وجودش با هم و نیز همه اجزایش در یک جا جمع نمی‌شود و این نشانه ضعف وجود آن می‌باشد. برخلاف موجودات مثالی و عقلی که این پراکندگی و گسستگی را ندارند.

در مورد ارتباط عالم عقل و عالم مثال باید گفت: عقل مفارق و مجرد از ماده و خواص ماده، نسبت به مثال که خواص ماده را واجد است - اگر چه خود ماده را ندارد - حدود و قیود وجودی کمتری داشته، وجودش گسترده‌تر و ذاتش بسیط‌تر است - چنان که می‌دانیم - وجود هر چه گسترده‌تر و بسیط‌تر باشد و محدودیت‌های کمتری داشته باشد، در سلسله حقیقت وجود، مقدم‌تر و برتر بوده و قرب و نزدیکی آن به واجب‌الوجود، که بالاترین مرتبه هستی است، بیشتر خواهد بود. بنابراین، مرتبه وجودی عالم عقل، مقدم و سابق بر مرتبه وجودی عالم مثال است.

### مطلب دوم

مطلب دوم درباره رابطه میان عوالم سه‌گانه هستی آن است که ترتیبی که میان این سه عالم وجود دارد و در بند قبل آن را تبیین کردیم، ترتیب علی و معلولی است؛ بدین صورت که عالم عقل تقدم علی بر عالم مثال دارد و علت آن می‌باشد و عالم مثال نیز تقدم علی بر عالم ماده دارد و علت آن می‌باشد. به عقیده حکمای اشراقی علت عالم مثال، یکی از عقول عرضی است، اما منکرین عقول عرضی، علت آن را آخرین عقل طولی می‌دانند که حکمای مشا به آن، عقل فعل می‌گویند.

در این که عالم عقل، علت عوالم مادون است، تردیدی نیست و حکمای مشا و

اشراق و اصحاب حکمت متعالیه همگی بر آن اتفاق نظر دارند، اگر چه در جزئیات آن اختلاف دارند، اما سخن دربارهٔ علیت عالم مثال نسبت به عالم ماده چندان روشن نیست. لذا باید دید مؤلف رحمته چه دلیلی بر این مدعا آورده است. دلیلی که از لابه لای کلام ایشان مستفاد می شود، از مقدمات زیر تشکیل می گردد:

۱- عالم مثال قوی تر و شدیدتر از عالم ماده است؛

۲- حقیقت وجود، یک حقیقت تشکیکی است؛

۳- تشکیک حقیقت وجود، تشکیک خاصی است؛

۴- در جایی که تشکیک خاصی حاکم باشد، وجودی که قوی تر است تقدم علی دارد بر وجودی که ضعیف تر می باشد.

بنابراین، عالم مثال که قوی تر از عالم ماده است، در سلسله تشکیکی حقیقت وجود، مقدم بر عالم ماده و علت آن می باشد.

استاد مصباح استدلال فوق را ناتمام می داند و عمومیت مقدمه سوم را نمی پذیرد. به عقیده ایشان ممکن است میان دو وجود که یکی قوی تر از دیگری است، تشکیک عامی برقرار باشد نه تشکیک خاصی. یعنی در عین حال که یکی ضعیف تر از دیگری است، وجود ضعیف متقوم به وجود قوی نیست، مانند نور لامپ صد ولتی که ضعیف تر از نور لامپ پانصد ولتی است، اما متوقف بر آن و متقوم به آن نیست. البته علامه طباطبائی رحمته در جای خود تشکیک خاصی حقیقت وجود را با بیان خاصی اثبات می کنند، اما استاد مصباح آن بیان را ناتمام می داند. لذا به عقیده ایشان این احتمال وجود دارد که عالم مثال و عالم ماده هر دو معلول عالم عقل باشند!

#### مطلب سوم

سومین مطلب در مورد رابطهٔ این عوالم سه گانه آن است که نظام های موجود در

عالم‌های سه گانه با هم مطابق و هماهنگ است، اگر چه هر عالمی نظامی مناسب با مرتبه و جودی خود دارد. این مطلب نتیجه مستقیم مطلب دوم است، زیرا پس از آن که ثابت شد عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده است و از سوی دیگر هر علتی کمال معلول خود را به گونه‌ای برتر و شریف‌تر دارا می‌باشد، این نتیجه به دست می‌آید که همه کمالات عالم ماده و تمام نظام‌های موجود در آن، به نحو شریف‌تری در عالم مثال موجود است؛ چنان که همه کمالات و نظام‌های عالم مثال، در عالم عقل به نحو شریف‌تری تحقق دارد.

به بیان دیگر: عالم عقل صورت بالاتر و کامل‌تر عالم مثال و عالم مثال نیز صورت بالاتر و کامل‌تر عالم ماده است. هر چیزی که در عالم ماده است، وجود برتر و منزه از ماده‌اش، در عالم مثال است و نیز هر چیزی که در عالم مثال است وجود برتر و حقیقت منزه از ماده و مقدار و حد و اندازه‌اش در عالم عقل است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

برای توضیح بیشتر باید بگوییم: رابطه عالم عقل و مثال و ماده رابطه علت و معلول، متجلی و جلوه، ظاهر و مظهر و محیط و محاط است. عالم عقل محیط بر عالم مثال و عالم مثال محیط بر عالم ماده است. در واقع باطن و اصل عالم ماده همان عالم مثال و حقیقت و باطن و اصل عالم مثال همان عالم عقل است. از این رو که درک عمیق حمل حقیقت و رقیقت در فهم رابطه میان این عوالم می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد.

### سخنی از المیزان

مؤلف بزرگوار رحمته‌الله بیانی دقیق و عمیق در تفسیر آیه ۲۱ از سوره حجر دارد که

بیانگر ارتباط میان عوالم هستی است. در این آیه خدای سبحان می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.

حاصل فرمایش صاحب المیزان در ذیل این آیه شریفه بدین قرار است:

- ۱- حکمی که در این آیه شریفه بیان شده شامل هر چیزی است که بر آن «شیء» اطلاق می‌شود. اولاً در این آیه، نکره در سیاق نفی آمده است که خود مفید عمومیت است و ثانیاً این عمومیت با حرف «من» تأکید شده است. پس معنای ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ آن است که هر چیزی را و هر شیئی را در نظر بگیرید، خزائن آن نزد ماست. البته باید توجه داشت موجوداتی که «عند الله» هستند و در واقع «خزائن الهی» را تشکیل می‌دهند، با توجه به مفاد خود آیه، در اطلاق شیء داخل نمی‌شوند.
- ۲- این آیه شریفه دلالت دارد بر این که اشیای پیرامون ما، مانند سنگ و چوب و آب و آتش و حسن و حسین و این حیوان و آن حیوان، هر کدام نزد خداوند خزائنی دارند؛ یعنی برای تک تک این افراد خزائنی است، نه آن که هر کدام یک خزانه داشته باشد، یا برای هر نوعی خزائنی باشد، بلکه هر فرد برای خود خزائنی دارد.
- ۳- از دنباله آیه که می‌فرماید: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ دانسته می‌شود قدر و اندازه و حد هنگام آفرینش اشیا در این جهان (عالم ماده) با آنها همراه گشته است و وجودی که آنها در خزائن دارند، خالی از قدر و حد و اندازه است. به دیگر سخن: خزائن الهی این حدود و اندازه‌ها و مقادیری را که در عالم ماده است، ندارند.
- ۴- از آن جا که «خزائن» به صورت جمع آمده است نه مفرد، به ضمیمه مطلب پیشین، که این خزاین خالی از حد و قدر می‌باشند، دانسته می‌شود که هر کدام از آنها در طول دیگری است و میان آنها ترتب و جودی برقرار است و محدود نبودن هر یک از آنها نسبی و مقایسه‌ای است؛ یعنی هر خزانه در مقایسه با خزائن مادون غیر مقدر و بی حد است.
- ۵- خزائن یاد شده در آیه شریفه متصف به «عندنا» شده است. یعنی این خزائن



«نزد خدا» هستند و با توجه به آیه دیگری که می‌فرماید: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾<sup>۱</sup>، می‌توان نتیجه گرفت که این خزائن، هر چه باشند، اموری ثابت بوده و دست‌خوش فنا و زوال و تغیر نمی‌شوند و در نتیجه وجودی غیر مادی دارند، چرا که هر چه در عالم ماده است، متغیر و فانی است.

با توجه به مطالب فوق آیه شریفه مورد بحث، با کمال صراحت به این حقیقت اشاره می‌کند که هر چه در عالم ماده هست، خزائن و اصول و سرچشمه‌های کلی و جمعی آن نزد پروردگار و عالم فوق عالم ماده وجود دارد و حقایق عالم ماده از آن خزائن سرچشمه‌های اصلی موجودات مادی از حدود و قیود و مقادیر موجود در حقایق مادی پاک است و حدّ و اندازه و مقدار ندارد.

۱. نحل (۱۶) آیه ۹۶: آن چه نزد شماست فانی می‌شود و آن چه نزد خداست باقی است.

## فى العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

وليعلم: أنّ الماهيّة لا تتكثّر تكثراً أفرادياً إلاّ بمقارنة المادّة؛ و البرهانُ عليه: أنّ الكثرة العددية إمّا أن تكونَ تمام ذاتِ الماهيّة، او بعضَ ذاتِها، او خارجةً من ذاتِها إمّا لازمةً او مفارقةً؛ والأقسامُ الثلاثةُ الأولى يستحيلُ أن يوجدَ لها فردٌ، إذ كلّما وُجدَ لها فردٌ كانَ كثيراً، وكلُّ كثيرٍ مؤلّفٌ من آحادٍ والواحدُ منها يجبُ أن يكونَ كثيراً، لكونِهِ مصداقاً للماهيّة، وهذا الكثيرُ أيضاً مؤلّفٌ من آحادٍ، فيتسلسلُ، و لا ينتهى إلى واحدٍ، فلا يتحقّقُ كثيرٌ، هذا خلفٌ؛ فلا تكونُ الكثرةُ إلاّ خارجةً مفارقةً، يحتاجُ لحوقها إلى مادّةٍ قابلةٍ، فكلُّ ماهيّةٍ كثيرةٍ الأفرادِ فهى مادّيةٌ، و ينعكسُ عكسَ النقيضِ إلى أن كلَّ ماهيّةٍ غيرِ مادّيةٍ، وهى المجرّدةُ وجوداً، لا تتكثّرُ تكثراً أفرادياً؛ وهو المطلوبُ.

نعم، تمكنُ الكثرةُ الأفراديةُ فى العقلِ المفارقِ فيما لو استكملتْ أفرادُ من نوعِ مادّي، كالانسانِ، بالحركةِ الجوهريةِ من مرحلةِ المادّيةِ و الامكانِ إلى مرحلةِ التجرّدِ والفعليّةِ فتستصحَبَ التميّزَ الفردى الذى كان لها عند كونها مادّيةً.

ثم إنّه، لما استحالتِ الكثرةُ الأفراديةُ فى العقلِ المفارقِ، فلو كانت فيه كثرةً فهى الكثرةُ النوعيةُ، بأن توجدَ منه أنواعٌ متباينةٌ كلُّ نوعٍ منها منحصرٌ فى فردٍ، ويتصوّرُ ذلك

على أحدٍ وجهين: إمّا طولاً، و إمّا عرضاً؛ و الكثرةُ طولاً، أن يوجدَ هناك عقلٌ ثم عقلٌ إلى عددٍ معينٍ، كلُّ سابقٍ منها علّةٌ فاعلةٌ للاحقهِ مباينٌ له نوعاً؛ و الكثرةُ عرضاً؛ أن يوجدَ هناك أنواعٌ كثيرةٌ متباينةٌ، ليس بعضها علّةٌ لبعضٍ و لا معلولاً، و هي جميعاً معلولاتُ عقلٍ واحدٍ فوقها.

### ترجمه

باید دانست که ماهیت جز با همراهی ماده نمی تواند تعدد افرادی پیدا کند. برهان این مدعا آن است که: کثرت عددی یا تمام ذات ماهیت را تشکیل می دهد، یا جزء ذات را و یا امری خارج از آن می باشد. در سه فرض اول، تحقق حتی یک فرد از ماهیت هم امکان ندارد، زیرا تحقق هر فرد توأم با کثرت آن می باشد و هر کثیری، متشکل از چند فرد است، در حالی که هر فرد از ماهیت، چون مصداقی از ماهیت است، باید کثیر باشد و خود این کثیر نیز باید از چند فرد تشکیل شده باشد و در نتیجه تسلسل لازم می آید و هرگز به فرد نخواهیم رسید. و وقتی فرد تحقق نیابد کثیر هم پدید نمی آید و این خلاف فرض است. پس کثرت باید امری خارج از ماهیت و قابل انفکاک از آن باشد؛ به گونه ای که پیوستنش به ماهیت نیاز به ماده قبول کننده داشته باشد. لذا هر ماهیتی که دارای افراد متعدد است، مادی می باشد. عکس نقیض این قضیه آن است که: هیچ ماهیت غیر مادی - یعنی ماهیتی که وجودش مجرد است - کثرت افرادی ندارد.

بله، ممکن است کثرت عددی به این نحو در عقل مجرد راه یابد که افراد یک نوع مادی، مثل نوع انسان، با حرکت جوهری از مرحله مادیت و امکان به در آمده و به آستانه تجرد و فعلیت بار یابند، که در این صورت تمیز فردی دوران مادیت را در حال تجرد نیز همراه خواهند داشت.

و چون وقوع کثرت افرادی در عقل مجرد ممتنع است، اگر در آن جا کثرتی باشد، کثرت نوعی خواهد بود؛ به این نحو که انواع جداگانه ای از عقل مجرد هستند که هر کدام

تنها یک فرد دارند و این کثرت به دو شکل قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت طولی آن است که یک عقل به وجود آید و در پس آن عقل دیگری و همین طور ادامه یابد تا به تعداد معینی برسند، به صورتی که هر عقلی که در رتبهٔ پیشین قرار گرفته است، علت فاعلی برای عقل پسین بوده و یک نوع مباین با آن باشد. کثرت عرضی نیز آن است که انواع متعدد جداگانه‌ای باشند، که نه علت یک دیگریند و نه معلول هم، بلکه جملگی معلول عقلی هستند که در رتبهٔ بالاتری قرار گرفته است.

### شرح و تفسیر

در این فصل سه مطلب بیان شده است:

- ۱- ماهیت تنها در صورتی می‌تواند دارای افراد مختلف و متعدد باشد که مقارن با ماده و متعلق به آن بوده باشد، اعم از آن که ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشد یا آن که ذاتاً مجرد باشد و فقط در مقام فعل به ماده تعلق داشته باشد.
- ۲- نتیجهٔ مطلب فوق آن است که در انواعی که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده‌اند، یعنی در عقول مجرد، ابتداءً کثرت افرادی تحقق نمی‌یابد؛ یعنی وجود ابتدایی و بدون سابقه یک نوع مجرد، بیش از یک فرد نمی‌تواند باشد.
- ۳- براساس اصولی که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است، من جمله حرکت جوهری اشتدادی، نوع مادی می‌تواند تکامل یابد و مجرد تام شود؛ چنان که نفوس مستعد انسانی با طی منازل وجودی به مجرد تام می‌رسند و در این صورت تمایز وجودی نخستین خود را به همراه می‌برند و بدین نحو نوعی کثرت افرادی در عالم عقول راه می‌یابد.
- ۴- علاوه بر کثرت افرادی یاد شده، دو نوع کثرت در عالم عقول قابل تصور است، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. کثرت طولی آن است که عقول متعدد هر کدام علت دیگری باشد و رتبهٔ هر کدام مقدم بر رتبهٔ دیگری باشد و کثرت عرضی

بدین صورت است که چند عقل در یک مرتبه تحقق یابند؛ به گونه‌ای که رابطه علی و معلولی میان آنها برقرار نباشد، بلکه همگی در عرض هم معلول یک علت باشند. حکمای مشا منکر عقول عرضی اند و کثرت موجود در عالم عقول را منحصر در کثرت طولی می‌دانند. برخلاف ایشان، حکمای اشراقی و نیز اصحاب حکمت متعالیه، هر دو نوع کثرت را پذیرفته‌اند، که در فصول آینده به تفصیل از آن بحث خواهد شد.

### چرا نوع مجرد منحصر در فرد است

چنان‌که اشاره کردیم، نوع مجرد منحصر در فرد است. دلیل این مدعا آن است که: اگر ماهیتی بتواند دارای افراد متعدد شود و متصف به کثرت گردد، سبب و موجب کثرت آن از دو حال بیرون نیست: ۱- این که امری داخل آن ماهیت باشد. ۲- این که امری خارج از آن ماهیت باشد. در هر حال عامل کثرت ماهیت یا درونی است و یا بیرونی، یا از ذات شیء برخاسته و یا از بیرون بر آن طاری گشته است.

در صورت نخست - که عامل کثرت درونی باشد - آن امر یا تمام ذات ماهیت را تشکیل می‌دهد و یا جزء آن می‌باشد. در صورت دوم - که عامل کثرت بیرون باشد - آن امر بیرونی از ماهیت و عارض بر آن، یا عرض لازم ماهیت است و یا عرض مفارق آن می‌باشد. بنابراین، سبب و موجب کثرت یک ماهیت عقلاً از چهار حال بیرون نیست:

۱- آن که تمام ذات آن ماهیت باشد؛

۲- آن که جزء ذات آن باشد؛

۳- آن که عرض لازم آن باشد؛

۴- آن که عرض مفارق آن باشد؛

اما سه فرض نخست محال و نشدنی است، زیرا ماهیتی که تمام یا جزء ذات آن و یا

عرض لازمش موجب کثرت آن باشد، ممتنع الوجود می‌باشد و هرگز هیچ فردی از آن در خارج تحقق نخواهد یافت. توضیح این که: براساس هر یک از آن فروض، هر چه به عنوان «فرد» برای ماهیت در نظر گرفته شود، باید کثیر باشد، زیرا فرد ماهیتی است که کثرت یا ذاتی آن است و یا لازمه آن می‌باشد. از طرفی، هر کثیری از چند «واحد» تشکیل می‌شود. در نتیجه آن چه را به عنوان فرد برای ماهیت مورد نظر فرض کرده‌ایم، خودش کثیر و متشکل از چند واحد می‌باشد. اما هر یک از آن واحدها نیز، چون فرد ماهیتی هستند که کثرت ذاتی و یا لازمه ذات آن است، به نوبه خود، کثیر و متشکل از چند واحد دیگر خواهند بود و به همین ترتیب. در نتیجه چنین ماهیتی هرگز فرد نخواهد داشت و در جایی که واحد، امکان تحقق نداشته باشد، کثیر نیز امکان تحقق ندارد.

اما فرض چهارم - که عامل کثرت عرض مفارق باشد - صحیح و قابل قبول است و در واقع کثرت هایی که در انواع پیرامون خود مشاهده می‌کنیم، همه از این قبیل است. اگر ماهیت آهن و نقره و طلا، دارای افراد متعددی است، به خاطر آن است که افراد هر یک از آنها، زمان خاص، مکان خاص و حجم خاصی را دارا است. و اگر این اعراض مفارق نبود، هر یک از این انواع، جز یک فرد نمی‌داشتند. به دیگر سخن هر گاه یک ماهیت دو یا چند فرد داشته باشد، آن افراد قطعاً در عوارض مفارقشان از یک دیگر امتیاز می‌یابند و گرنه ذاتیات و اعراض لازم همه افراد مشترک است.

اما می‌دانیم اعراض مفارق اختصاص به انواع مادی دارد و مجردات هرگز واجد چنین اعراضی نیستند، زیرا یک ماهیت برای آن که واجد یک عرض مفارق شود و به آن متصف گردد، باید قوه و استعداد حصول آن را در خود داشته باشد و این قوه و استعداد نیازمند ماده‌ای است که حامل آن باشد؛ این ماده تنها در انواع مادی تحقق دارد.

از این جا دانسته می‌شود که: اولاً: انواع مادی می‌توانند افراد متعددی داشته باشند

و متصف به کثرت شوند. ثانیاً: انواع مجرد منحصر در یک فردند و کثرت افرادی در آنها تحقق نمی‌یابد مگر به گونه‌ای که ذکر شد.

### یک نکته

در متن کتاب در مقام بیان فرض‌های چهارگانه یاد شده آمده است: «ان الکثرة العددية اما ان تكون تمام ذات الماهية، او بعض ذاتها اقل لازمة او مفارقة». اما این تعبیر چندان دقیق نیست، زیرا کثرت، یک معقول ثانوی فلسفی است و نمی‌توان آن را -ولو در مقام بیان شقوق فرضی مسئله- تمام ذات ماهیت و یا جزء ذات آن دانست، چراکه تمام ذات و یا جزء ذات یک ماهیت، یک مفهوم ماهوی و از جمله معقولات اولی می‌باشد. با توجه به این اشکال ما فروض چهارگانه را به این صورت مطرح کردیم که سبب کثرت افراد نوع یا تمام ماهیت نوع است و یا جزء آن و یا عرض لازم آن است و یا عرض مفارق آن می‌باشد!

۱. مؤلف رحمته این بحث را در فصل ششم از بخش پنجم نیز مطرح کردند و عبارت ایشان در آن جا نارسایی دیگر نیز دارد که در این قسمت اصلاح شده است. (ر. ک: ج ۲، ص ۹۸).

## الفصل الحادى عشر

### فى العقول الطولية و أوّل ما يصدر منها

لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بَسِيطًا مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، امْتَنَعَ أَنْ يَصْدُرَ مِنْهُ الْكَثِيرُ، سِوَاهُ مَا كَانَ الصَّادِرُ مَجْرَدًا كَالْعُقُولِ الْعَرْضِيَّةِ، أَوْ مَادِيًا كَالْأَنْوَاعِ الْمَادِيَّةِ، لِأَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، فَأَوَّلُ صَادِرٍ مِنْهُ تَعَالَى عَقْلٌ وَاحِدٌ، يَحَاكِي بِوُجُودِهِ الْوَاحِدِ الظَّلْمِيَّ وَوُجُودَ الْوَاجِبِ تَعَالَى فِي وَحْدِيَّتِهِ.

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى أَوْلَيْيَتِهِ هُوَ تَقَدُّمُهُ فِي الْوُجُودِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ، وَهُوَ الْعَلِيَّةُ، كَانَ عِلَّةً مَتَوَسِّطَةً بَيْنَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ سَائِرِ الصَّوَادِرِ مِنْهُ، فَهُوَ الْوَاسِطَةُ فِي صُدُورِ مَادُونَتِهِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ تَحْدِيدُ الْقُدْرَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْوَاجِبِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْذَاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ الْبَرْهَانُ عَلَيْهَا، وَذَلِكَ: لِأَنَّ صُدُورَ الْكَثِيرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ مِنَ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ مَمْتَنِعٌ، عَلَى مَا تَقَدَّمَ، وَالْقُدْرَةُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْمُمْكِنِ، وَأَمَّا الْمَحَالَّاتُ الْذَاتِيَّةُ الْبَاطِلَةُ الْذَوَاتِ، كَسَلْبِ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ وَ الْجَمِيعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ وَرَفْعِهِمَا مَثَلًا، فَلَا ذَاتَ لَهَا حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهَا الْقُدْرَةُ، فَحَرْمَانُهَا مِنَ الْوُجُودِ لَيْسَ تَحْدِيدًا لِلْقُدْرَةِ وَتَقْيِيدًا لِإِطْلَاقِهَا.

ثُمَّ، إِنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ، وَ إِنْ كَانَ وَاحِدًا فِي وَجُودِهِ بَسِيطًا فِي صُدُورِهِ، لَكِنَّهُ لِمَكَانٍ إِمْكَانِيَّةٍ تَلْزَمُهُ مَاهِيَّةٌ اعْتِبَارِيَّةٌ غَيْرُ أَصِيلَةٍ، لِأَنَّ مَوْضِعَ الْإِمْكَانِ هِيَ الْمَاهِيَّةُ؛ وَمِنْ وَجْهِ آخَرَ، هُوَ يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَ يَعْقِلُ الْوَاجِبَ تَعَالَى، فَيَتَعَدَّدُ فِيهِ الْجِهَةُ وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ



مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكنّ الجهات الموجودة في عالم الممثال، الذي دون عالم العقلي، بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلا بُدَّ من صدور عقلٍ ثانٍ ثم ثالثٍ وهكذا، حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال. فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طويلةً كثيرةً، و إن لم يكن لنا طريقٌ إلى إحصاءِ عددها.

### ترجمه

چون واجب تعالی، وجودی یگانه و از هر جهت بسیط است، صدور کثیر از او محال است، خواه موجود صادر شده هم چون عقول عرضی، مجرد باشد و یا مانند انواع مادی، مادی باشد، زیرا از موجود یگانه، جز یک موجود پدید نمی آید. بنابراین، نخستین آفریده واجب تعالی عقل یگانه‌ای است که با وجود واحد ظلی خویش، حکایت از وحدت وجود واجب می‌کند.

و چون معنای نخستین بودن این موجود، آن است که تقدم وجودی بر دیگر موجودات ممکن دارد و از طرفی، تقدم وجودی در جایی است که علیت مطرح باشد، بنابراین، صادر اول علتی خواهد بود که میان واجب و دیگر مخلوقات قرار گرفته است و لذا واسطه آفرینش اشیا پس از خود می‌باشد.

توهم نشود که: این سخن، قدرت بی حدّ واجب را، که عین ذات برتر اوست، محدود می‌سازد، زیرا پیدایش مخلوقات متعدد از آن جهت که متعددند، از یک موجود واحد از آن جهت که واحد است - همان گونه که گذشت<sup>۱</sup> - محال و ممتنع می‌باشد و قدرت فقط به امور ممکن تعلق می‌گیرد، نه محال ذاتی - هم چون نفی شیء از خودش و جمع یا رفع دو نقیض - که ذاتش بوج است و در واقع ذاتی ندارد تا قدرت به آن تعلق بگیرد.

بنابراین، محروم بودن این گونه امور از وجود، به معنای محدود بودن قدرت و مقید کردن اطلاق آن نیست.

مطلب دیگر آن که عقل اول، اگر چه وجود واحدی دارد و صدورش به نحو بسیط می‌باشد، اما چون ممکن است، همراه با یک ماهیت اعتباری و غیر اصیل می‌باشد. زیرا موضوع امکان، همان ماهیت است. و از جهت دیگر، او هم خود را تعقل می‌کند و هم واجب الوجود را و در نتیجه جهات متعددی در او پدید می‌آید و به همین خاطر می‌تواند مبدأ آفرینش بیش از یک معلول باشد.

اما جهات موجود در عالم مثال که پس از عالم عقل است، فراوانند و چند جهت اندک در عقل اول، برای آفرینش آنها کفایت نمی‌کند. لذا باید عقول متوالی در کار باشد، تا حدی که جهات کثرت به مقداری رسد که برای آفرینش عالم پس از خود - یعنی عالم مثال - کفایت کند. نتیجه آن که: عقول طولی فراوانی وجود دارند، گر چه ما راهی به سوی شمارش آنها نداریم.

### شرح و تفسیر

در این فصل ابتدا وجود عقل به عنوان صادر نخستین اثبات شده است و سپس وساطت عقل اول در خلقت و آفرینش موجود یا موجودات مادون تبیین شده است. آن گاه به شبهه‌ای که نسبت به قدرت مطلقه خداوند ممکن است مطرح شود، پاسخ داده شده و پس از آن به جهات متعددی که در صادر نخستین وجود دارد و مصحح صدور کثیر از آن است اشاره شده است. اینها رؤس مطالبی است که در این فصل تبیین گشته و البته نکات دیگری نیز لابه لای بحث ذکر شده است.

**اثبات این که صادر نخستین، عقل است**

همه حکمای الهی، اعم از مشائیان و اشراقیان و اصحاب حکمت متعالیه، بر این

امر اتفاق نظر دارند که عالم عقلی وجود دارد و این عالم واسطه در ایجاد عالم مادون می باشد، اگر چه اختلاف نظرهایی درباره تعداد عقول و نیز نحوه کثرت عقول وجود دارد. فی المثل حکمای اشراقی وجود عقول عرضی را می پذیرند، اما حکمای مشائون منکر آن اند.

البته پاره‌ای از متکلمان - چنان که علامه حلی در کشف المراد نقل کرده - منکر وجود عقل و جوهر مجرد از ماده اند، به گمان آن که اگر چنین موجودی تحقق داشته باشد در مجرد وجود، مثل و مانند واجب تعالی خواهد بود، در حالی که خداوند را مثل و مانندی نیست: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. در پاسخ به این سخن سست ما به این جواب نقضی اکتفا می کنیم که پس نباید به طور کلی هیچ موجودی در عالم تحقق داشته باشد، زیرا اگر غیر واجب تعالی موجود دیگری باشد، هر دو در موجودیت مثل و مانند خواهند بود، در حالی که خداوند را مثل و مانندی نیست.

برهانی که حکما برای اثبات این که صادر نخستین، یک موجود عقلانی است که به آن «عقل اول» گفته می شود، بدین شرح است:

۱- واجب تعالی بسیط محض است و هیچ جهت کثرتی در آن راه ندارد؛ نه کثرت خارجی، مانند ترکیب از ماده و صورت و نه کثرت عقلی، مانند ترکیب از وجود و ماهیت، ترکیب از وجود و عدم و ترکیب از جنس و فصل. پس واجب تعالی موجودی واحد است.

۲- به مقتضای قانون: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از یک موجود واحد و بسیط، تنها یک معلول می تواند صادر شود.

بنابراین معلول مستقیم و بی واسطه واجب تعالی تنها یک چیز می تواند باشد.

حال باید دید آن چیز، چه موجودی است. در این جا شش احتمال وجود دارد.

احتمال نخست آن که صادر نخستین عرض باشد. اما می دانیم که عرض برای

وجودش نیازمند موضوع است؛ لذا پیش از آن که عرض موجود شود و یا لا اقل

مقارن با آن باید موضوع آن نیز موجود شود. پس عرض نمی تواند صادر نخستین باشد.

احتمال دوم آن است که صادر نخستین هیولای اولی باشد. این احتمال نیز پذیرفتنی نیست، زیرا هیولا قوه محض است و لذا بدون صورت نمی تواند وجود یابد. پس مقارن با ایجاد هیولا باید صورت نیز موجود شود و در نتیجه هیولا نمی تواند صادر نخستین باشد.

احتمال سوم آن است که صادر نخستین صورت باشد. اما صورت نیز وجودش منفک از ماده نیست و - چنان که در مباحث پیشین گذشت - صورت در تشخص وجودی و تعیین نوعی خود نیازمند هیولا است.

احتمال چهارم آن است که صادر نخستین جسم باشد. اما جسم امری است مرکب از ماده و صورت، در حالی که صادر نخستین باید واحد و بسیط باشد.

احتمال پنجم آن که صادر نخستین نفس باشد. اما این احتمال نیز پذیرفتنی نیست، زیرا نفس اگر چه در ذات، مجرد از ماده است در فعل متعلق و وابسته به ماده می باشد؛ از این رو نمی توان آن را نخستین مخلوق و واسطه در ایجاد مخلوقات دیگر دانست، چرا که از نفس، بدون ماده، فعلی صادر نمی شود.

آخرین احتمال آن است که صادر نخستین جوهری عقلانی و مجرد تام باشد و چون احتمالات دیگر با اشکال مواجه باشد، همین احتمال متعین می شود. صادر نخستین باید موجودی باشد اولاً؛ واحد، ثانیاً؛ بالفعل، ثالثاً؛ وجودش متوقف بر ماده و مدت و استعداد نباشد، رابعاً؛ در ایجاد و تأثیر جز به ذات الهی به چیز دیگری نیازمند نباشد.

### محدودیت در قدرت الهی

از آن چه گفته آمد دانسته شد که موجودات کثیر و متعدد بدون واسطه و به طور

مستقیم از ذات احدیت صادر نمی‌شوند و خداوند مستقیماً این کثرات را به وجود نمی‌آورد. تنها یک موجود است که بدون واسطه از آن ذات مقدس صادر می‌شود، آن گاه آن موجود خودش واسطه در خلقت چند موجود دیگر می‌گردد و آنها نیز به نوبه خود موجودات دیگری را می‌آفرینند و بدین نحو کثرت پدید می‌آید.

در این جا اشکال معروفی است که از سوی متکلمان بر فلاسفه وارد شده است و آن این که لازمه سخن یاد شده محدود دانستن قدرت واجب تعالی است، چرا که به عقیده فلاسفه، بنابر قاعده الواحد، خداوند نمی‌تواند هر موجودی را مستقیماً بیافریند، قدرت او تنها به خلقت یک موجود تعلق می‌گیرد و لا غیر.

حکما در پاسخ به این اشکال می‌گویند: باید دید قدرت مطلق معنایش چیست؟ آیا وقتی می‌گوییم خداوند بر هر چیز قادر و تواناست: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ مقصود آن است که خدای متعال حتی اموری را که محال و ممتنع اند می‌تواند بیافریند؟ یا آن که مقصود آن است که هر چیز که امکان وجود و تحقق دارد، خداوند می‌تواند آن را به همان گونه که امکان وجود دارد بیافریند؟ مسلماً شق دوم صحیح است. در واقع تحقق نیافتن امور محال و ممتنع، نه به خاطر عجز و ناتوانی خداوند است. ایجاد آنهاست، بلکه به خاطر آن است که این امور قابلیت تحقق ندارند. سخن از تعلق و عدم تعلق قدرت الهی به ایجاد یک شیء، وقتی مطرح می‌شود که آن شیء فی حد ذاته امکان تحقق داشته باشد.

آیا خداوند می‌تواند موجودی را بیافریند که در عین حال که مربع است، دایره هم باشد؟ آیا خداوند می‌تواند عددی را بیافریند که در عین حال که زوج است فرد هم باشد؟ آیا می‌تواند موجودی را بیافریند که خودش خودش نباشد؟ مثلاً سنگی را بیافریند که سنگ نباشد؟ در تمام این موارد پاسخ منفی است، اما این پاسخ منفی به هیچ روی مستلزم محدود دانستن قدرت خداوند نیست. صورت صحیح قضیه آن است که به جای این که گفته شود: خداوند نمی‌تواند چنین اموری را ایجاد کند،

بگوییم: این امور نمی توانند موجود شوند و تحقق یابند.

با توجه به مقدمه یاد شده می‌گوییم: براساس قاعده عقلی «الواحد» صدور مستقیم و بدون واسطه موجودات کثیر از علت واحد و بسیط محال و ممتنع است و مثل ایجاد مربعی است که دایره هم باشد. در حقیقت این موجودات کثیر و متعددند که قابلیت دریافت بی واسطه فیض از باری تعالی را ندارند.

### ویژگی‌های عقل اول

یکی از اصولی که در بحث‌های علت و معلول به اثبات رسید، اصل سنخیت میان علت و معلول است. به مقتضای این اصل، معلول، جلوه و ظهور و تجلی علت است و مرحله نازله علت خود به شمار می‌رود. براساس اصل یاد شده هر چه علت اعلی و اشرف باشد، معلول نیز وجودش عالی‌تر و شریف‌تر خواهد بود و برترین و قوی‌ترین علت، برترین و قوی‌ترین معلول را خواهد داشت.

در عقل اول، که همان صادر نخستین است، همه کمالات حق تعالی ظهور یافته است. این موجود، کامل‌ترین موجود عالم امکان است و در میان ممکنات، از همه شریف‌تر و کامل‌تر و بسیط‌تر و قوی‌تر است، اما در عین حال نسبت به واجب تعالی، عین نیاز و فقر و وابستگی وجودی است. از این رو، صادر اول، با همه شدت وجودی، توأم با نقصان ذاتی و محدودیت امکانی است، محدودیتی که لازمه معلوم بودن و مخلوق بودن اوست. این محدودیت امکانی مرتبه وجودی عقل اول را مشخص ساخته و به آن تعیین می‌دهد و نیز مستلزم ماهیت امکانی می‌باشد، زیرا ماهیت حد وجود است و لذا هر موجود محدودی دارای ماهیت است.

عقل اول، اگر چه یک واحد شخصی است، اما نوعی کثرت در آن وجود دارد و همین کثرت صدور کثیر را از آن ممکن می‌سازد، برخلاف واجب تعالی که هیچ کثرتی در ذاتش راه ندارد. عقل اول از یک سو، ممکن است و لذا ماهیت دارد و

بنابراین مرکب از وجود و ماهیت می‌باشد، از سوی دیگر، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم ذات واجب تعالی را.

### تعداد عقول

مؤلف رحمته دربارهٔ تعداد عقول نظری نداده و آن را مجمل گذارده است. ایشان همین اندازه بیان کرده‌اند که اگر چه در عقل اول جهات متعددی وجود دارد، اما این جهات آن اندازه کثیر نیست که بتواند صدور عالم مثال را، با همه انواع متعدد و بی شمار آن، از عقل اول ممکن سازد. از این رو عقولی پی در پی و در طول یک دیگر صادر می‌شوند تا به عقلی منتهی شود که حیثیات و جهات آن متناسب با کثرت عالم مثال باشد، تا بتواند این عالم را ایجاد کند. اما این که این عقل، عقل چندم است و سلسلهٔ عقول طولی تا کجا ادامه می‌یابد، معلوم نیست.

حکمای مشامعتقد بودند تعداد عقول طولی، به ده می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند. آخرین عقل از سلسلهٔ عقول، را عقل فعال می‌نامیدند و آن را خالق عالم پس از عالم عقل تلقی می‌کردند. ابن سینا در الهیات شفا<sup>۱</sup> به تفصیل در این باره بحث کرده است. حاصل سخن او، که بیانگر دیدگاه حکمای مشا دربارهٔ عالم عقول و ویژگی‌های آن است، بدین قرار است:

- ۱- واجب تعالی، چون واحد و بسیط است و جهات کثیر در آن راه ندارد، تنها یک معلول بی واسطه دارد، که همان «عقل اول» است.
- ۲- در عقل اول، جهات متعددی راه دارد، که عبارتند از: تعقل واجب تعالی، تعقل و جوب غیری وجودش و تعقل امکان ذاتی خود.
- ۳- این جهات، معلول واجب تعالی نیست، زیرا امکان ذاتاً برای عقل او ثابت

۱. مقاله نهم، فصل چهارم و پنجم.

است و به سبب، نیاز ندارد و نیز تعقل واجب تعالی و تعقل ذات خودش، هر دو لازمه و جوب غیری وجود عقل اول است و از این رو علت نمی خواهند.

۴- کثرت یاد شده صدور معلول‌های متعدد از عقل اول را ممکن می‌سازد؛ بدین ترتیب که از تعقل واجب تعالی، عقل دوم و از تعقل و جوب غیری، وجود صورت فلک اقصی (نفس فلک اقصی) و از تعقل امکان ذاتی، جرم فلک اقصی به وجود می‌آید و به همین ترتیب تا عقل نهم که عقل دهم (عقل فعال)، نفس فلک قمر و جرم آن را به وجود می‌آورد.

۵- عقل فعال، هیولای عالم عناصر و صورت جسمی منطبع در آن را، که ملازم با آن است، می‌آفریند و آن گاه صورت‌های جوهری و اعراض، بر حسب استعدادهای حاصل از تأثیر اوضاع فلکی و حرکات آنها، به مرور توسط عقل فعال ایجاد می‌شود. چنان که ملاحظه می‌شود، نظریه حکمای مشا در این باب کاملاً متأثر از هیئت بطلمیوسی است که بر طبق آن کرهٔ ارض را نه فلک احاطه کرده و هر یک از این افلاک دارای نفس مجرد می‌باشد. امروزه بطلان این نظریه کاملاً روشن گشته است و از این رو مؤلف رحمه الله مطالب این قسمت را به گونه‌ای بیان کرد که هیچ ارتباطی با این نظریه نداشته باشد.



## في العقول العرضية

أثبت الاشراقيون في الوجود عقولاً عرضية، لاعلية و لا معلولية بينها، هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي، يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع؛ و تسمى «أرباب الأنواع» و «المثل الأفلاطونية»، لأنه كان يُصرُّ على القول بها؛ و أنكرها المشاؤون، و نسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية، الذي يسمونه «العقل الفعّال».

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ و أصحُّ الأقوال فيها - على ما قيل - هو أنَّ لكلِّ نوع من هذه الأنواع المادية فرداً مجرداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعنى بأفراده المادية، فيدبرها بواسطة صورته النوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحريكها حركةً جوهريةً بما يتبعها من الحركات العرضية.

### ترجمه

حکمای اشراقی وجود عقول عرضیه ای را که هیچ رابطه علیت و معلولیتی میان آنها نیست، به اثبات رسانده اند، عقولی که هر یک از آنها در ازای یک نوع مادی از انواع موجود در عالم ماده قرار داشته و عهده دار تدبیر آن می باشد. این عقول را ارباب انواع می نامند و چون افلاطون بر وجود آن اصرار و پافشاری داشت، به آنها مثل افلاطونی نیز

می‌گویند. ولی حکمای مشا منکر وجود این عقولند و تدبیر منسوب به آنها را از آن آخرین فرد از سلسله عقول طولی می‌دانند و آن را عقل فعال می‌نامند.

کسانی که این عقول را به اثبات رسانده‌اند، تفسیرهای گوناگونی درباره حقیقت آن ارائه داده‌اند و صحیح‌ترینش - آن طور که گفته‌اند - این است که: هر یک از انواع مادی دارای فرد مجردی در آغاز وجود است که بالفعل تمام کمالات ممکن آن نوع را دارا می‌باشد و با التفات به افراد مادی اش آنها را به واسطه صورت نوعی خویش می‌پروراند و با اعطای حرکت جوهری، و حرکات عرضی که پیرو آن می‌آید، آنها را از قوه به در آورده و به فعلیت می‌رساند.

### شرح و تفسیر

در این فصل درباره عقول عرضی، که ارباب انواع و مثل افلاطونی نیز خواننده می‌شود، گفت و گو شده است نظریه ارباب انواع از قدیم در میان حکمای یونان رواج داشته است و بیش از همه افلاطون بر آن اصرار می‌ورزید، به گونه‌ای که می‌توان اعتقاد به مثل را رکن رکین و اصل عمده فلسفه افلاطون به شمار آورد. اما این نظریه از سوی ارسطو و دیگر حکمای مشا، به ویژه ابن سینا مردود دانسته شد و اشکال‌های فراوانی بر آن وارد گردید. اما شیخ اشراق نظریه ارباب انواع را پذیرفت و برای اثبات وجود آن ادله متعددی اقامه کرد که در متن، پاره‌ای از آنها نقل و بررسی شده است.

### تبیین مثل افلاطونی

پیش از آن که ادله شیخ اشراق را بررسی کنیم، مناسب است کمی درباره حقیقت مثل و ارباب انواع، و به ویژه نظریه افلاطون در این باره توضیح دهیم.

در کتاب‌های تاریخ فلسفه آمده که افلاطون به یک سلسله حقایق ماورایی قائل بوده و آنها را «ایده» می‌نامیدند. واژه «ایده» لغت قدیمی یونانی است که البته امروزه

استعمال آن رایج است. مترجمان عرب زبان هنگام ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی، ایده را به مثال ترجمه کردند که جمع آن مُثَل است.

افلاطون معتقد بود آن چه ما در این عالم محسوس مشاهده می‌کنیم مظهر و سایه‌هایی از یک سلسله حقایق است که آن حقایق در عالم ماده و طبیعت وجود ندارند، بلکه در عالمی مجرد از زمان و مکان می‌باشند، حقایقی جاوید، فناناپذیر و بدون تغییر و تحوّل. معنای این سخن آن است که رابطه آن چه در دنیای مادی است با آن چه در آن عالم است، صرفاً رابطه علت و معلولی نیست، بلکه آن موجودات مجرد، حقیقت موجودات مادی را تشکیل می‌دهند. در واقع نوعی اتحاد و وحدت میان آن حقایق و این موجودات برقرار است: آنها حقیقت اینها و اینها رقیقه آنها به شمار می‌روند؛ مانند آن که یک شیء دو وجه داشته باشد، اگر از یک جنبه نگاه کنیم یک چیز است و اگر از جنبه دیگر نگاه کنیم چیز دیگری است.

افلاطون در بیان نظریه خود مثال معرفی دارد. اگر شخصی و سایه‌ای باشد و ما از خود شخص غافل باشیم و تنها به سایه‌اش نظر کنیم، خیال می‌کنیم که آن سایه خودش فی حد ذاته چیزی است. اما وقتی به خود شخص توجه می‌کنیم معلوم می‌شود آن چه می‌دیدیم خیال می‌کردیم در برابر ما حرکت می‌کند، راه می‌رود، شکل دارد، اندام دارد، هیچ چیز نیست، بلکه فقط نمایانگر است. در نظریه افلاطون، مسئله عمده همین رابطه عمیق میان اشیای این جهانی و حقایق آن جهانی است. او این رابطه را آن قدر دقیق می‌دانست که دوئیت و جدایی میان اشیای محسوس و حقایق مجرد را تاب نمی‌آورده است.

کاپلستن در اثر معروف و ماندنی خود به نام تاریخ فلسفه ابتدا آن چه را او تفسیر معروف و شایع از نظریه افلاطون نام می‌نهد، ذکر می‌کند و سپس آن را نقد می‌کند:

باری، آن چه می‌توان معرفی معمولی نظریه مثل افلاطونی نامید کمابیش به شرح ذیل است. در نظر افلاطون موضوعاتی که در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، موضوعاتی که در

علم مورد بحث قرار می‌گیرد، موضوعاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند؛ مثل عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیای محسوس موجودند. و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی است. اشیای محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی [= مُثُل] یا بهره‌مند از واقعیات کلی‌اند، اما واقعیات کلی در مقرّ نامتغیر آسمانی خود جای دارند و حال آن‌که اشیای محسوس دست‌خوش دگرگونی‌اند و در واقع همیشه در حال شدن بوده و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت می‌باشند. مُثُل در مقرّ آسمانی از یک‌دیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز جدا وجود دارند.<sup>۱</sup>

کاپلستن پس از نقل این مطلب، آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ اشکال اساسی او به این بیان آن است که در نظر افلاطون رابطه میان مثل با موجودات مادی بسی عمیق‌تر و دقیق‌تر از چیزی است که در این بیان آمده است. کاپلستن می‌گوید:

این حقیقتی انکار نکردنی است که نحوه بیان افلاطون درباره مثل غالباً می‌رساند که مثل «جدا از» اشیای محسوس وجود دارند و من معتقدم که افلاطون واقعاً این نظریه را حفظ کرده است، لیکن دو ملاحظه احتیاطی باید به عمل آید:

الف - اگر مُثُل «جدا از» اشیای محسوس وجود دارند، این «جدا از» فقط به این معناست که مُثُل واقعیاتی مستقل از اشیای محسوس دارند. سخن بر سر این نیست که مُثُل در مکانی هستند. و اگر به طور دقیق سخن گوئیم، آنها به همان اندازه که «در» اشیای محسوس‌اند، «خارج از» اشیای محسوس نیز هستند. زیرا بنا به فرض مُثُل ذوات غیر جسمانی‌اند و ذوات غیر جسمانی نمی‌توانند در مکان باشند...<sup>۲</sup>

به عقیده افلاطون مردمی که در این عالم هستند تا وقتی به حقایق این عالم توجه ندارند، همین اشیا را حقیقت می‌پندارند، اما آن‌گاه که به حقایق آن عالم توجه کنند،

۱. کاپلستن، تاریخ فلسفه، ج ۱، قسمت اول، ص ۲۳۳.

۲. همان، ص ۲۳۵.

متوجه می‌شوند که آن‌چه در این جا می‌دیدند جز سایه و ظل حقیقت چیزی نبوده است. افلاطون برای تبیین نظریه خود مثالی ذکر کرده و می‌گوید: اگر افرادی را از آغاز عمر در یک غاری حبس کرده باشند؛ به گونه‌ای که پشت اینها به دهانه غار و رویشان به درون غار باشد و در بیرون غار هم آتشی باشد که درون غار را روشن کرده باشد، افراد درون غار همیشه پشتشان به بیرون غار است و اساساً خبر ندارند که بیرونی هم هست، برای آنها جهان منحصر است به همان داخل غار، چون همان‌جا بزرگ شده‌اند و همان‌جا به دنیا آمده‌اند. حال اگر از بیرون غار افرادی بیایند و عبور کنند، افراد درون غار سایه‌هایی را مقابل خود در حرکت می‌بینند. اگر انسانی عبور کند، اینها سایه انسان را می‌بینند؛ اگر گوسفندی عبور کند، سایه گوسفند را می‌بینند و به همین ترتیب. در نظر این افراد سایه‌ها، سایه نیستند، بلکه همان حقیقت‌اند؛ به دیگر سخن حقیقتی را ورای آن سایه‌ها نمی‌بینند. اما اگر پس از مدتی آنها آزاد شوند و از غار بیرون روند، آن‌گاه متوجه خواهند شد که آن‌چه می‌دیدند، نه خود حقیقت، بلکه شیخ حقیقت بوده است.

برای تبیین مقصود افلاطون امروزه مثال دیگری ذکر می‌شود و آن این‌که: فرض کنید افرادی را از کودکی در جایی بزرگ کنند که اصلاً عالم بیرون را نبینند، بلکه در برابرشان همواره یک سلسله فیلم را نمایش دهند. افرادی را تصور کنید که هیچ‌گاه جز فیلم، چیزی ندیده‌اند؛ فیلم کوه و دشت و بیابان و خیابان و گرگ و گوسفند را دیده‌اند، اما خود آنها را ندیده‌اند. در نظر این افراد، حقیقت همین چیزی است که آنها می‌بینند اما وقتی با خود اشیا و موجودات مواجه شوند، در می‌یابند که آن‌چه می‌دیدند سرابی بیش نبوده است، پنداری بود که لباس حقیقت بر تن کرده است.

عالم محسوس در نظر افلاطون همان سایه‌ها و فیلم‌هاست و عالم مثل همان حقایق اشیا است و انسان‌های غافل از عالم مجرد، همان افراد محسوس در غارند و همان کسانی هستند که جز فیلم ندیده‌اند. اینها سایه را حقیقت می‌پندارند و سراب را آب.

البته نباید گمان شود که عالم محسوس در نظر افلاطون پوچ و باطل و عدم است، بلکه مقصود او این است که وقتی عالم محسوس با عالم معقول مقایسه شود، در مقایسه با آن و در برابر آن به منزله عدم است. یعنی آن وجودهای مجرد آن قدر قوی و متعالی اند که وقتی در کنار این وجودهای محسوس واقع شوند، هم چون نور خورشید در برابر نور شمع خواهند بود، که چیزی به حساب نمی آید.

### ویژگی‌های مُثُل یا ارباب انواع

آن چه بیان شد توضیح مختصری بود درباره عقیده افلاطون درباره مُثُل و ارباب انواع. اما واقعیت - همان گونه که مؤلف رحمته به آن اشاره کرده اند - آن است که درباره حقیقت این عقول و ویژگی‌ها و احکام و اوصاف آن، میان طرفداران این نظریه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و حتی در مورد نظریه افلاطون نیز تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است و - چنان که نقل کردیم - اختلاف‌های مهمی در تفسیر نظریه او هست و علاوه بر آن ابهامات زیادی نیز وجود دارد؛ از جمله:

۱- آیا هر چه مربوط به عالم محسوس است مثال عقلی دارد، خواه از امور طبیعی باشد یا ریاضی یا غیر آن و یا آن که مثال عقلی اختصاص به طبیعات دارد، و نیز آیا همه امور طبیعی دارای مثال عقلی اند یا خصوص انواع جوهری و یا تنها انواع جوهری شریف؟

۲- آیا خلق و خواها نیز دارای مثال‌های عقلی هستند؟ و در صورت اثبات، آیا خلق و خواهای پست نیز مثال عقلی دارند؟

۳- آیا مثل، قائم به ذات خوداند و یا صورت‌های عقلیه‌ای هستند که قائم به ذات باری تعالی می‌باشند؟

۴- مُثُل چه نسبتی با خود دارند؟ آیا همه در عرض یک دیگرند یا میان آنها اختلاف مرتبه وجود دارد؟

۵- آیا مُثَل همان طبایع افراد مادی‌اند، یا افراد مجرد انواع مادی به شمار می‌روند، یا آن که فقط علل فاعلی افراد مادی‌اند نه طبیعت آنها و نه فرد مجرد انواع مادی؟<sup>۱</sup>

اینها نقاط ابهامی است که درباره نظریه افلاطون وجود دارد و باید درباره آن فحص و تحقیق بیشتری به عمل آید. اما مؤلف رحمته تبیینی برای ارباب انواع ارائه داده که آن را صحیح‌ترین تفسیر از نظریه مثل به شمار آورده‌اند. بنابراین تفسیر، ویژگی‌های ارباب انواع و عقول عرضی بدین قرار است:

الف - هر نوع مادی دارای یک نوع رب النوع است.

ب - این رب النوع فرد مجرد آن نوع مادی است. یعنی در ماهیت با افراد مادی مشترک است. به دیگر سخن یک نوع و ماهیت واحد، علاوه بر افراد مادی خود، دارای یک فرد مجرد هم هست؛ مثلاً گوسفند، علاوه بر این مصادیق و افراد محسوس و مادی، یک فرد غیر محسوس و غیر مادی نیز دارد. هم چنین انسان و آهن و چوب و آب و سیب و دیگر انواع مادی.

ج - رب النوع وجودی قدیم و ازلی دارد، در حالی که افراد مادی وجودی حادث دارند.

د - رب النوع چون مجرد است، هیچ تغییر و تحولی را نمی‌پذیرد و وجودی ثابت دارد، بر خلاف افراد مادی که همواره در تغییر و تحول‌اند.

ه - رب النوع بالفعل همه کمالات ممکن برای آن نوع را دارد؛ مثلاً رب النوع انسان، همه کمالات ممکن برای نوع انسان را بالفعل واجد است، بر خلاف افراد مادی نوع انسان که برخی کمالات را بالفعل و برخی را بالقوه واجدند و به تدریج کمالات بالقوه در آنها به فعلیت می‌رسد.

و- ربّ النوع، علت فاعلی افراد مادی نوع خود است.<sup>۱</sup> پس گوسفندهای مادی را، ربّ النوع گوسفند آفریده است و هکذا گرگ‌ها و گیاهان و اشیای مختلف دیگر، هر کدام مخلوق و آفریده ربّ النوع خود است.

د- ربّ النوع، افراد مادی نوع مربوطه را از طریق صورت نوعی آن نوع تدبیر می‌کند و آنها را از قوه به فعل خارج کرده و کمالات بالقوه آنها را تدریجاً به فعلیت می‌رساند.

### نقد و بررسی ادله اثبات ارباب انواع - دلیل اول

وقد احتجوا لا ثباتها بوجوه:

منها: أن القوى النباتية، من الغذائية و النامية و المولدة، أعراض حالة في جسم النبات، متغيرة بتغيره، متحللة بتحليله، ليست لها شعور و إدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفة و الاشكال و التخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحيز فيه العقول و الألباب، فليس إلا أن هناك جوهرأ مجرداً عقلياً يدبر أمرها و يهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

وفيه: أن من الجائز أن ننسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، و فوقها العقل الأخير الذي يشبهه المشاؤون، و يسمنونه «العقل الفعّال».

### ترجمه

برای اثبات عقول عرضی و جوهری ذکر شده است:

۱. این ویژگی از لابه‌لای استدلال‌هایی که از شیخ اشراقی نقل شد، استفاده می‌شود، اگر چه مؤلف رحمته‌الله در این قسمت بدان تصریح نکرده‌اند. البته در نهایت الحکمه ابن‌مطلب با صراحت بیان شده است: «بدر کل منها ما بحذاتها من النوع المادی. و بهاتوجد الانواع التي في عالم الطبيعة».



۱ - قوای نباتی - یعنی قوه تغذیه کننده رشد کننده و تولید کننده - اعراضی هستند که در جسم گیاه حلول کرده و همراه با تغییر آن، تغییر می کنند؛ و نیز با تحلیل رفتن آن، رو به تحلیل می روند و هیچ گونه فهم و ادراکی ندارند. لذا محال است که قوای یاد شده، مبادی به وجود آورنده ترکیبات و افعال گوناگون و شکل ها و خطوط نیکو و زیبایی باشند [که در آنها مشاهده می گردد]. با آن نظام و انسجام دقیق و استواری که افکار و اندیشه ها را در دریایی از حیرت غوطه ور می سازد. پس چاره ای نیست جز آن که بگوییم: یک جوهر مجرد عقلانی وجود دارد که آنها را می پروراند و به غایاتشان رهنمون می سازد و بدین صورت آنها تکامل می یابند.

مناقشه ای که بر این دلیل داریم آن است که: آن چه را مربوط به رب النوع دانستند می توان به چیز دیگری نسبت داد، زیرا افعال هر نوع مستند به صورت نوعی آن است و در رتبه بالاتر از آن، عقل اخیر قرار گرفته است؛ یعنی همان عقل فعال که حکمای مشاء به اثبات رسانده اند.

### شرح و تفسیر

دلیل اول بر اثبات ارباب انواع از مقدمات زیر تشکیل می شود:

۱ - ترکیب های شگفت آور گیاهان و افعال متنوع و نقش و نگارهای زیبا و چشم نوازی که در آنها مشاهده می شود و نیز نظام دقیق و استوار حاکم بر آن، لاجرم مبدئی لازم دارد که از آن سرچشمه گرفته باشد و مصدری می خواهد که علت پیدایش این امور باشد.

۲ - این مبدأ و مصدر را نمی توان قوا و نیروهای نباتی دانست، مانند قوه تغذیه و رشد و تولید مثل، زیرا اینها یک سری اعراض<sup>۱</sup> فاقد علم و آگاهی اند، که در جسم

۱. باید توجه داشت که بنابر نظر حکمای اشراق، صورت نوعی، از اقسام جوهر به شمار نمی رود، بلکه از قبیل

خود حلول کرده و در اثر تغییر و زوال موضوع خود، دست خوش تغییر زوال می‌شوند.

۳- بنابراین، تنها مبدأ و مصدری که می‌توان برای امور یاد شده قائل شد، جوهر عقلی مجردی است که عنایت و اهتمام به آن نوع دارد و امور آن را تدبیر می‌کند و افراد آن را به سوی کمالات و جودیشان رهنمون می‌گردد.

۴- چون این عقل مجرد، فاعل مباشر و مستقیم این افعال و آثار است و هر نوعی افعال و آثار ویژه‌ای دارد، پس هر نوع، یک عقل مجرد خاص خواهد داشت که مصدر افعال و آثار افراد آن نوع است و نمی‌توان همه آنها را به یک عقل مجرد نسبت داد.<sup>۱</sup>

### بررسی دلیل اول

بر این دلیل دو اشکال عمده وارد می‌شود: اشکال نخست آن است که این دلیل نهایتاً وجود یک مدبر عالم و با شعور را اثبات می‌کند، اعم از آن که مجرد عقلی باشد یا مجرد مثالی. در حالی که مدعا و اثبات یک عقل مجرد در ازای هر نوع مادی است. بنابراین، دلیل فوق اعم از مدعا بوده اثبات نمی‌کند که مدبر انواع مادی، لزوماً جوهر عقلی است.<sup>۲</sup>

اشکال دوم آن است که بر فرض آن که دلیل فوق اثبات کند مدبر انواع مادی، جوهر عقلی است، این را اثبات نمی‌کند که آن جوهر عقلی فاعل مستقیم و مباشر افعال و آثار افراد مادی است، تا آن‌گاه گفته شود که چون هر نوعی افعال و آثار ویژه‌ای

→ اعراض می‌باشند. به عقیده ایشان همه اجسام، یک جوهر بسیط‌اند که اعراض گوناگونی بر آنها طاری می‌شود و اختلاف میان اجسام، تنها به اعراض آنهاست.

۱. این مقدمه از اشکالی که مؤلف رحمته‌الله در نهایة الحکمه بر این دلیل وارد ساخته است، به دست می‌آید، اگر چه نه در این جا و نه در نهایة الحکمه، در ضمن تقریر دلیل، به آن اشاره نشده است. این مقدمه، برای اثبات تعدد ارباب انواع مورد نیاز است.

۲. این اشکال در واقع متوجه مقدمه سوم است و صحت آن مقدمه را خدشه دار می‌کند.

دارد، پس لاجرم هر نوعی، جوهر عقلی خاصی باید داشته باشد تا مبدأ و مصدر آن افعال و آثار باشد، بلکه این احتمال باقی است که افعال و نظام حاکم بر افراد یک نوع، مستقیماً مستند به صورت جوهری باشد که نوعیت نوع بسته به آن است و تمامی این صورت‌های نوعی را یکی از عقول طولی (عقل فعال) به وجود آورده است.

حاصل آن که: ممکن است عقل فعال صورت‌های نوعی را افزای کند که هر کدام اقتضای افعال خاص و آثار ویژه‌ای را داشته باشد. در این صورت، مبدأ بی‌واسطه و مباشر افعال و نظام حاکم بر هر نوع همان صورت نوعی است و آن افعال، با واسطه صورت نوعی به عقل فعال مستند می‌باشد. پس این طور نیست که این افعال مستقیماً به یک عقل مجرد مستند باشد، تا در ازای هر نوع مادی، عقل مجرد جداگانه‌ای وجود داشته باشد.<sup>۱</sup>

### دلیل دوم

ومنها: أَنَّ الْأَنْوَاعَ الْوَاقِعَةَ فِي عَالَمِنَا هَذَا، عَلَى النَّظَامِ الْجَارِي فِي كُلِّ مِنْهَا دَائِمًا مِنْ غَيْرِ تَبَدُّلٍ وَ تَغْيِيرٍ، لَيْسَتْ وَاقِعَةً بِالِاتِّفَاقِ، فَلَهَا وَ لِنِظَامِهَا الدَّائِمِيِّ الْمُسْتَمِرِّ عِلْلٌ حَقِيقِيَّةٌ، وَ لَيْسَتْ إِلَّا جَوَاهِرٌ مَجْرَدَةٌ تَوْجِدُهُ هَذِهِ الْأَنْوَاعَ وَ تَعْتَنِي بِتَدْبِيرِ أَمْرِهَا، دُونَ مَا يَتَخَرَّصُونَ بِهِ مِنْ نَسَبَةِ الْأَفَاعِيلِ وَ الْآثَارِ إِلَى الْأَمْزَجَةِ وَ نَحْوِهَا مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، بَلْ لِكُلِّ نَوْعٍ مِثَالٌ كَلِمَةٌ يَدَّبُرُ أَمْرَهُ، وَ لَيْسَ مَعْنَى كَلِمَتِهِ: جَوَازٌ صَدَقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ، بَلْ إِنَّهُ لِتَجَرِّدِهِ تَسْتَوِي نَسَبَتُهُ إِلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ.

وفیه: أَنَّ الْأَفْعَالَ وَ الْآثَارَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى كُلِّ نَوْعٍ مُسْتَنَدَةً إِلَى صَوْرَتِهِ النَّوْعِيَّةِ، وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ تَحْتَقِقْ نَوْعِيَّةٌ لِنَوْعٍ، فَالْأَعْرَاضُ الْمُخْتَصَّةُ بِكُلِّ نَوْعٍ هِيَ الْحُجَّةُ عَلَى أَنَّ هُنَاكَ صَوْرَةً جَوْهَرِيَّةً هِيَ الْمَبْدَأُ الْقَرِيبُ لَهَا، كَمَا أَنَّ الْأَعْرَاضَ الْمُشْتَرَكَةَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ هُنَاكَ

۱. این اشکال متوجه مقدمه چهارم است و عدم تمامیت آن را تبیین می‌کند.

موضوعاً مشترکاً.

ففاعل النظام الجاری فی النوع هو صورته النوعیة، و فاعل الصورة النوعیة - كما تقدم - جوهر مجرد یفیضها علی المادة المستعدة فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات؛ وأما أن هذا الجوهر المجرد عقلی عرضی یخص النوع و یوجدہ و یدبّر أمره، أو أنه جوهر عقلی من العقول الطولیة إلیه ینتهی أمر عامة الأنواع، فلیست تكفی فی إثباته هذه الحجة.

### ترجمه

۲- انواع موجود در این عالم با نظام خاصی که بدون تبدیل و تغییر در هر کدام از آنها جاری است، به طور اتفاق به وجود نیامده است. پس خود آنها و نیز نظام مستمرشان، معلول یک سری علل حقیقی اند. و این علل همان جوهرهای مجردی هستند که این انواع را به وجود آورده و اهتمام به تدبیر و پرورش آنها دارند، نه آن چه دیگران با حدس و گمان خویش، بدون هیچ دلیلی، بافته‌اند که این افعال و آثار، مستند به مزاج و امثال آن می‌باشد. بنابراین، هر یک از این انواع یک مثال کلی دارد که او را می‌پروراند. البته مراد از کلی بودن آن، صحت انطباقش بر موارد متعدد نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم آن موجود، چون مجرد است، نسبتش با همه افراد خویش یکسان می‌باشد.

اشکال این استدلال آن است که: افعال و آثار مترتب بر هر نوع، ناشی از صورت نوعی آن است. و اگر این صورت نوعی نبود، نوعیت هیچ نوعی تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین اعراض ویژه هر نوع، خود حجتی است بر وجود یک صورت جوهری که مبدأ قریب آن اعراض می‌باشد؛ همان گونه که اعراض مشترک نیز دلیل بر آن است که پای یک موضوع مشترک در میان می‌باشد.

در نتیجه، علت فاعلی برای نظام جاری در یک نوع همان صورت نوعی آن است. و علت فاعلی آن صورت نوعی نیز جوهر مجردی است که آن صورت را بر ماده مستعد،

افاضه می‌کند و بدین نحو در اثر تنوع آمادگی‌ها و استعدادها، صورت‌های پدید آمده نیز مختلف و گوناگون می‌شوند. اما این که آیا این جوهر مجرد، یک عقل عرضی است که به یک نوع اختصاص دارد و آن را به وجود آورده و می‌پروراند، یا آن که جوهر مجردی از سلسلهٔ عقول طولی است که امور همهٔ انواع به او ختم می‌گردد؟ سؤالی است که این استدلال برای پاسخ به آن کافی نیست.

### شرح و تفسیر

دلیل دوم همراه با نقد و بررسی آن در متن به روشنی تبیین شده است و نیاز به تقریر مجدد ندارد. اما جا دارد آن چه اساس اختلاف میان حکمای مشا و اشراقی را تشکیل می‌دهد و نقض و ابرام‌ها سرانجام بدان نقطه منتهی می‌گردد، اندکی توضیح داده شود. از بررسی ادلهٔ حکمای اشراقی و پاسخ‌های مشائیان به آنها، که مؤلف رحمته در این جا نقل کرده است، به دست می‌آید ریشهٔ این بحث، به اختلاف نظر در باب حقیقت جسم باز می‌گردد و این که آیا اجسام دارای صورت نوعی اند یا نه؟ این مسئله از دیر زمان مطرح بوده است که آیا هویت و ذات و ماهیت همهٔ اجسام پیرامون ما یکسان است و اینها هیچ اختلاف جوهری و ذاتی با یک دیگر ندارند و تنها اختلافشان در اعراض و آثار و خواص لاحق به آنهاست؟ یا آن که این اشیا با آن که در اصل جسم بودن با هم مشترک‌اند، اما اختلاف ذاتی و جوهری با یک دیگر دارند و همین اختلاف ذاتی است که موجب می‌گردد آثار و خواص مختلفی از آنها سرزند و هر یک ویژگی‌های خاص خود را داشته باشند.

حکمای اشراقی نظریهٔ نخست را صواب می‌دانند. به عقیدهٔ ایشان، اختلاف اجسام گوناگون تنها یک اختلاف عرضی است، نه جوهری، اما به عقیدهٔ حکمای مشا منشأ همهٔ اختلافات میان اجسام، اختلاف در صورت‌های جوهری آنهاست. حکمای مشا در مقام اثبات صورت‌های نوعی چنین استدلال می‌کنند:

اجسام پیرامون ما دارای آثار، خواص و عوارض گوناگون است. باید دید منشأ این آثار و خواص چیست؟ منشأ و مبدأ این آثار و خواص را نمی‌توان ماده‌اولی دانست، زیرا ماده‌اولی جوهری مبهم و بدون تعیین است و تنها خاصیتش قبول و پذیرش فعلیت است و هرگز خودش مبدأ و منشأ یک فعلیت نیست.

صورت جسمیه نیز نمی‌تواند منشأ آثار گوناگون اجسام باشد، زیرا صورت جسمیه در همه اجسام حضور دارد و مشترک میان همه آنهاست و از امر واحد نمی‌تواند آثار و خواص گوناگون سرزند.

اعراض لاحق به جسم را نیز نمی‌توان مبدأ این آثار دانست؛ بدین صورت که هر اثری به واسطه اثر پیش از خودش تخصص یافته باشد و اثر سابق، زمینه به وجود آمدن اثر بعدی را فراهم سازد، زیرا نتیجه آن دور یا تسلسل خواهد بود.

علت مجرد از ماده نیز نمی‌تواند مبدأ مباشر و بدون واسطه آثار متنوع اجسام باشد، زیرا نسبت علت مجرد به همه اجسام یکسان است و اگر در ذات و ماهیت اجسام تفاوتی نباشد، از آن مبدأ فیض واحدی افاضه می‌گردد.

بنابراین، تنها احتمالی که باقی می‌ماند و همان متعین می‌شود، آن است که بگوییم مبدأ و منشأ آثار گوناگون اجسام، صورت‌های جوهری است که در جسم حلول کرده و با آن متحد است.

حکمای مشا بر این اساس نیازی به اثبات عقول عرضی برای استناد افعال و آثار خاص هر نوع، به یکی از آنها نداشتند؛ لذا منکر آن شده و منشأ و مبدأ مباشر افعال و آثار هر نوع را صورت نوعی آن دانستند و خود صورت نوعی را نیز معلول عقل فعال به شمار آوردند و علت افاضه صورت‌های گوناگون و مختلف را استعداد‌های مختلفی که اجسام واجد می‌شوند، معرفی کردند.

اما حکمای اشراقی که صورت‌های نوعی را به عنوان جوهرهایی که مبدأ مباشر و مستقیم آثار و افعال باشند، نمی‌پذیرفتند، ناچار برای توجیه و تبیین این آثار و

خواص معتقد به ارباب انواع و عقول عرضی شدند.<sup>۱</sup>

### دلیل سوم

ومنها: الاحتجاجُ على إثباتها بقاعدة إمكانِ الأشرفِ؛ فإنَّ الممكنَ الأخصَّ إذا وُجِدَ، وَجَبَ أنْ يوجدَ الممكنُ الأشرفُ قبلَه، و هي قاعدةٌ مبرهنٌ عليها؛ و لا ريبَ في أنَّ الانسانَ المجردَ، الذي هو بالفعلِ في جميعِ الكمالاتِ الانسانيةِ مثلاً، أشرفٌ وجوداً مِنَ الانسانِ المادِّي، الذي هو بالقوةِ في معظمِ كمالاته؛ فوجودُ الانسانِ المادِّي، الذي في هذا العالمِ، دليلٌ على وجودِ مثاليه العقلي، الذي هو ربُّ نوعه.

وفيه: أنَّ جريانَ قاعدةِ إمكانِ الأشرفِ مشروطٌ بكونِ الأشرفِ و الأخصِّ مشتركينِ في الماهيةِ النوعيةِ، حتى يدلَّ وجودُ الأخصِّ في الخارجِ على إمكانِ الأشرفِ بحسبِ ماهيته؛ و مجردُ صدقِ مفهومِ على شيءٍ لا يستلزمُ كونَ المصداقِ فرداً نوعياً له كما أنَّ صدقَ مفهومِ العلمِ على العلمِ الحضوری لا يستلزمُ كونه كيفاً نفسانياً؛ فمن الجائزِ أن يكونَ مصداقُ مفهومِ الانسانِ الكلِّي الذي نعقله مثلاً، عقلاً كلياً من العقولِ الطوليةِ، عنده جميعُ الكمالاتِ الأولى و الثانویة التي للأنواعِ الماديةِ، فيصدقُ عليه مفهومُ الانسانِ مثلاً، لوجدانه كماله الوجودی، لا لكونه فرداً من أفرادِ الانسانِ.

وبالجملة: صدقُ مفهومِ الانسانِ مثلاً على الانسانِ الكلِّي المجردِ الذي نعقله، لا يستلزمُ كونَ معقولنا فرداً للماهيةِ النوعيةِ الانسانيةِ، حتى يكونَ مثلاً عقلياً للنوعِ الانسانی.

۱. البته باید تحقیق بیشتری شود که آیا حکمای اشراقی چون معتقد به ارباب انواع بودند، نیازی به اثبات صورت‌های نوعی جوهری نداشتند، یا به عکس چون اعتقاد به چنین صورت‌هایی نداشتند، وجود چنین ارباب انواعی را اثبات می‌کردند. و نیز در مورد حکمای مشا واقعیت چیست؟ آیا وجود صورت‌های نوعی نزد آنان مسلم بوده و براساس آن دیگر نیازی به اثبات ارباب انواع نمی‌دیدند، یا به عکس چون اعتقادی به ارباب انواع نداشتند، وجود صورت‌های نوعی جوهری را ضروری می‌انگاشتند؟ و آیا استدلال‌های هر دو گروه دوری و متوقف بر مقدمه‌ای که خود محل نزاع است، نمی‌باشد؟ پاسخ به این سؤال‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

## ترجمه

۳ - در این استدلال تمسک به قانون «امکان اشرف» شده است که می‌گوید: «هرگاه ممکن‌ی که درجه وجودی آن پست‌تر است، تحقق یابد، باید پیش از آن، ممکن‌ی که والاتر و شریف‌تر از آن است به وجود آمده باشد.» این قاعده در جای خود با برهان به اثبات رسیده است. و از طرفی، تردیدی نیست که مثلاً وجود انسان مجرد که همه کمالات انسانی در او فعلیت دارد، والاتر از وجود انسان مادی است که نسبت به بسیاری از کمالات بالقوه می‌باشد. بنابراین، وجود انسان مادی که در این عالم تحقق دارد، دلیلی است بر وجود مثال عقلی آن، که پرورنده نوعش می‌باشد.

درباره این استدلال باید گفت: قانون «امکان اشرف» در صورتی جاری می‌گردد که موجود شریف‌تر و موجود پست‌تر، دارای یک ماهیت نوعی مشترک باشند، تا تحقق خارجی فرد پست‌تر دلالت داشته باشد بر آن که فرد اشرف، از جهت ماهیتش، امکان تحقق دارد. و صدق یک مفهوم بر یک شیء به تنهایی دلیل بر این نیست که آن شیء یک فرد نوعی برای مفهوم مورد نظر می‌باشد. بنابراین، مانعی ندارد که مثلاً مصداق مفهوم انسان کلی که ما آن را تعقل می‌کنیم، یک عقل کلی از سلسله عقول طولی باشد، عقلی که همه کمالات اولی و ثانوی انواع مادی را داراست؛ و از این روی مفهوم انسان مثلاً بر او صدق می‌کند که کمال وجود انسان را داراست، نه به خاطر این که یکی از افراد انسان می‌باشد.

و خلاصه آن که: صدق مفهوم انسان به عنوان مثال، بر انسان کلی و مجردی که ما آن را تعقل می‌کنیم، مستلزم آن نیست که معقول ما فردی برای ماهیت نوعی انسان باشد تا بتواند مثال عقلی برای نوع انسان بوده باشد.

## شرح و تفسیر

دلیل سوم‌ی که برای اثبات عقول عرضی اقامه شده است، مبتنی بر قاعده «امکان



اشرف» است و از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- فردی که همه کمالات نوع در آن فعلیت دارد بی شک وجودش شریف‌تر از فردی است که تنها قسمتی از کمالات نوع در آن فعلیت یافته و اکثر کمالات در آن بالقوه است؛ مثلاً انسان مجردی که همه کمالات نوع انسانی را بالفعل واجد است، شریف‌تر از انسان مادی است که تنها بخش اندکی از کمالات نوع انسانی را بالفعل دارا می‌باشد.

۲- بنا بر قاعده امکان اشرف هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر باید پیش از او موجود باشد. بنابراین، وجود افراد مادی یک نوع، دلیل بر وجود فرد مجرد آن نوع می‌باشد؛ مثلاً وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه پیشین تحقق یافته است.

### بررسی دلیل سوم

پیش از تبیین کلام مؤلف رحمته در نقد دلیل سوم، چند نکته را باید یادآور شویم:

۱- در نه‌ایة الحکمة در پایان نقد دلیل سوم می‌افزایند: «وامّا لولم یشرط فی جریان القاعدة کون الاخس و الاشرف داخلین تحت ماهیة واحدة نوعیة فالاشکال اوقع». این قسمت در بدایة الحکمة نیامده است و مادر تبیین این قسمت، عبارت فوق را نیز در نظر داریم.

۲- در عبارت: «مجرد صدق مفهوم علی شیء» مقصود از مفهوم، چیزی است که دلالت بر یک کمال وجودی می‌کند.

۳- در عبارت: «فمن الجائز ان یکون مصداق مفهوم الانسان الکلّی الذی نعقله» باید به این نکته توجه داشت که در نظر افلاطون و پیروان او ادراک یک کلی عبارت است از مشاهده یک عقل مجرد با علم حضوری. مؤلف ارجمند نیز - چنان که در بحث‌های پیشین بیان شد - بر آن است که تعقل، همان مشاهده مجردات عقلی از دور است.

با توجه به نکته‌های یاد شده حاصل نقد مؤلف بر دلیل سوم چنین است: قاعده امکان اشرف یا مشروط به آن است که ممکن اخس [=پست تر] و اشرف، هر دو، تحت یک ماهیت مندرج باشند - و این در صورتی است که موضوع قاعده عبارت باشد از: «دو فرد از یک ماهیت که یکی شریف‌تر و دیگری پست‌تر» است و یا آن که مشروط به این امر نیست و موضوعش مطلق «ممکن اشرف و ممکن اخس» است، خواه هر دو، فرد یک ماهیت باشند، یا هر کدام فرد یک ماهیت خاص باشند.

در صورت نخست، نمی‌توان به قاعده یاد شده در محل بحث تمسک کرد، زیرا نهایت چیزی که در این جا می‌توان گفت آن است که «نوع» بر شیء مجرد مورد نظر صدق می‌کند، اما صرف صدق نوع بر آن، اقتضا نمی‌کند که آن مجرد، فردی برای آن نوع باشد. به طور کلی، صدق یک کمال وجودی بر یک مصداق و فرد و حملش بر آن دلیل بر آن نمی‌شود که ماهیت آن فرد و مصداق، با ماهیت افراد و مصادیق دیگر آن مفهوم یکی باشد.

فی المثل مفهوم علم، بر علم حضوری نفس به خودش صدق می‌کند و بر علم حضوری مجرد عقلی به خودش نیز صدق می‌کند و بر علم باری تعالی به ذات خودش نیز صدق می‌کند. از سوی دیگر مصادیق فراوانی از این مفهوم را می‌شناسیم که کیف نفسانی‌اند؛ یعنی علم‌های حصولی که عارض بر نفس می‌شوند.

آیا مجرد این که مفهوم علم بر علم حضوری در موارد یاد شده صدق می‌کند، دلیل بر آن می‌شود که این مصادیق علم نیز کیف نفسانی می‌باشند؟ مسلماً چنین استنتاجی باطل است. علم نفس به خودش، عین نفس است و در واقع جوهر نفسانی است و علم مجرد عقلی به خودش، جوهر عقلانی است، چه آن که علم باری تعالی به خودش، هیچ ماهیتی ندارند و عین ذات نامحدود خداوند است.

مثال دیگر: هر علتی همه کمالات معلول خود را دارد و از این رو معلول را می‌توان بر آن حمل کرد (که البته این حمل، حمل رقیقه بر حقیقت است) و این امر به

هیچ وجه مستلزم آن نیست که ماهیت علت با ماهیت معلول یکی باشد و علت در همان مقوله‌ای مندرج باشد که معلول در آن مندرج است<sup>۱</sup>.

بنابراین، صرف این که مثلاً کمال انسان - یعنی کمالی که انسان بودن انسان به آن است - برای یک شیء تحقق داشته باشد و بر آن منطبق گردد، دلیل بر این نخواهد بود که آن شیء فقط به خاطر واجد بودن آن کمال، فردی برای ماهیت انسان به شمار رود. به دیگر سخن: صدق مفهوم انسان بر یک موجود عقلانی دلیل بر آن نیست که آن موجود مجرد و عقلانی، فردی از ماهیت نوعی انسان است، بلکه این احتمال وجود دارد که یکی از عقول طولیی باشد که در سلسله علت‌های بعید یا قریب انسان قرار دارد، چه آن عقل کمال انسان و انواع دیگر مادی را واجد است؛ در این صورت، مفهوم انسان اگر چه بر آن عقل صدق می‌کند و بر آن حمل می‌شود، اما این حمل، حمل شایع نیست بلکه حمل رقیقه بر حقیقت می‌باشد.

این همه در صورتی است که قاعده مشروط به آن باشد که ممکن اخس و اشرف هر دو، تحت یک ماهیت مندرج باشند. اما اگر قاعده مشروط به این امر نباشد، در محل بحث جاری می‌شود.

نهایت چیزی که اثبات می‌کند یک موجود مجرد است که واجد کمالات نوع می‌باشد، ولی این که موجود مجرد یاد شده فردی از ماهیت آن نوع است، با این قاعده اثبات پذیر نیست.

### تقریر استاد مصباح از اشکال علامه

کلام علامه رحمته در این قسمت خالی از ابهام نیست و آن چه آوردیم با ظاهر کلام

۱. این نقض در نهایت الحکمه آمده است: «و مجرد صدق مفهوم علی شیء لا بدّل علی کون ذلک الشیء فرداً لذلک المفهوم حقیقه کما انّ کلّ علّه موجوده واجده لجميع کمالات المعلول التي بها ذلک المعلول هو هو. ولا یجب مع ذلک ان یکون علة کل شیء متحدة الماهية مع معلولها».

ایشان در دو کتاب بدایه و نهایه هماهنگی بیشتری دارد تا آن چه استاد مصباح - حفظه الله تعالی - در تعلیقه علی نهایه الحكمة (شماره ۴۶۸) در بیان این قسمت آورده‌اند، اگر چه مطلب ایشان فی نفسه صحیح بوده و اشکالی بر تمسک به قاعده امکان اشرف برای اثبات مدعای مورد نظر وارد می‌باشد، اما سخن در استفاده آن کلام مؤلف است. ایشان اشکال را به این صورت تقریر می‌کنند:

حاصل اشکال مؤلف آن است که در موضوع قاعده امکان اشرف یا شرط می‌شود که ممکن اشرف و اخس، دو فرد از یک ماهیت باشند، یا چنین شرطی نمی‌شود. در صورت نخست، صحت قاعده را نمی‌پذیریم، چه برهانی که برای اثبات آن اقامه شده نمی‌تواند این شرط را اثبات کند، زیرا نتیجه‌ای که از آن برهان به دست می‌آید آن است که: «باید در مرتبه مقدم بر موجود اخس، ممکن اشرف وجود داشته باشد.» اما این که موجود اشرف باید فردی از ماهیت موجود پست‌تر باشد، از آن به دست نمی‌آید. و در صورت دوم، وجود ارباب انواع را نمی‌توان با تمسک به آن قاعده اثبات کرد، بلکه تنها چیزی که این قاعده اثبات می‌کند آن است که موجودی شریف‌تر که همه کمالات موجود اخس را به نحو کامل‌تر واجد است، تحقق دارد، اگر چه در ماهیت آن موجود اخس مندرج نباشد. و لذا این موجود می‌تواند همان عقل فعال باشد.<sup>۱</sup>

۱. پس از نگارش این قسمت به تعلیقه علامه طباطبائی بر اسفار، (ج ۲، ص ۵۷) برخوردم که در آن آمده است: «فیه ان القاعدة [ای قاعده امکان اشرف] علی ما ینتجه ما اقیم علیه من البرهان لا تقتضی ازید من لزوم تحقق المرتبة الشریفة من الوجود علی فرض تحقق المرتبة الخسیسة منه، و اما کون کلنا المرتبتین داخلین تحت ماهیة واحدة نوعیة فلا؟ فالوجودات النوعیة المادیة تستدعی او تکشف عن وجودات مجردة سابقة علیها مسانحة لها فی الکمال، و اما کون کل وجود مجرد منها مثلاً لمسامحه المادی، داخلأ تحت ماهیة النوعیة فلا؟ ولقد احس المصنف [ای صدرالمتألهین] بهذا الاشکال اذ ذکر بعد ابراد الوجوه الثلاثة انها لا تکفی لبیان کون المثال العقلی من نوع اصنافه مشارکاً معها فی الماهیة النوعیة و مجرد تحقق کمال موجود ما هوی فی موجود آخر لا یوجب اندراج ذلك الموجود الاخر تحت الماهیة النوعیة

## توضیحی بیشتر درباره قاعده امکان اشرف

قاعده امکان اشرف از جمله قواعد مهم فلسفی است که در موارد متعددی از آن استفاده می‌شود؛ از این رو مناسب است کمی بیشتر درباره آن به بحث بنشینیم. قاعده امکان اشرف می‌گوید: مرتبه وجودی ممکن شریف‌تر باید پیش از ممکن پست‌تر و مقدم بر آن باشد. از این رو، ممکنی که شریف‌تر است باید قبل از ممکن پست‌تر تحقق یافته باشد. این قاعده مورد توجه شیخ اشراق و سید داماد و صدرالمتألهین و بسیاری دیگر از فلاسفه بزرگ بوده است و برای اثبات آن ادله گوناگونی اقامه شده که از آن میان به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: این دلیل را شیخ اشراق در حکمة الاشراق اقامه کرد و قطب‌الدین شیرازی آن را در شرح حکمة الاشراق تقریر نمود و سید داماد در قبسات و صدرالمتألهین در اسفار آن را نقل کردند و اشکالاتی را که بر آن وارد شده بود پاسخ گفتند<sup>۱</sup>. حاصل این دلیل بدین قرار است:

اگر ممکن اشرف پیش از ممکن اخس تحقق نیابد - فی المثل عقل اول پیش از عقل دوم به وجود نیابد - از سه حال بیرون نیست: ۱- اشرف در مرتبه اخس موجود شود. ۲- اشرف پس از اخس به وجود آید. ۳- اشرف اصلاً از واجب تعالی صادر نشود. فرض نخست مستلزم آن است که از واحد، کثیر صادر شود؛ فرض دوم مستلزم آن است که اخس، علت اشرف باشد و فرض سوم مستلزم آن است که اشرف نیازمند علتی برتر از واجب تعالی بوده باشد و این محال است و یا آن‌که وجودش ممتنع باشد و این برخلاف فرض است.

→ لاول». و چنان که ملاحظه می‌شود تقریر استاد مصباح با این بیان کاملاً هماهنگ و گویا متخذ از آن می‌باشد. اما در

هر حال کلام علامه در بدایه و نهایه به گونه‌ای دیگر است.

۱. ر. ک: قبسات، ص ۳۷۴ - ۳۷۷ و اسفار، ج ۷، ص ۲۴۹ - ۲۵۳.

دلیل دوم: علامه طباطبائی در نهایة الحکمة پس از بیان دلیل فوق می‌گوید: «دلیل روشن تری نیز می‌توان برای اثبات قاعده امکان اشرف اقامه کرد و آن این‌که: شرافت و پستی یاد شده دو صفت برای وجود است و بازگشتن به شدت و ضعف مرتبه وجودی شیء می‌باشد و در حقیقت به علیت و معلولیت باز می‌گردد. شریف بودن یک موجود در مقایسه با موجود دیگر، به آن است که موجود شریف‌تر، مستقل و فی نفسه باشد و موجود پست، رابط و متکی به غیر و موجود فی غیره بوده باشد، زیرا هر یک از مراتب وجود متقوم به مرتبه بالاتر و وابسته به آن است و در عین حال مقوم مرتبه پایینی و شریف‌تر از آن بوده و نسبت به آن مرتبه، موجودی مستقل به شمار می‌رود.

حال اگر دو ممکن را در نظر بگیریم که یکی شریف‌تر و دیگری پست‌تر باشد، لاجرم ممکن شریف‌تر باید در مرتبه وجودی مقدم بر ممکن پست‌تر موجود باشد؛ و گرنه ممکن پست‌تر نسبت به ممکن شریف‌تر، مستقل و غیر رابط بوده و وابسته به آن نخواهد بود، حال آن‌که بنا بر فرض، رابط و متقوم به آن است پس خلاف فرض لازم می‌آید.»

حاصل این دلیل آن است که علیت، یک علاقه ذاتی است که میان وجود رابط و وجودی که نسبت به آن مستقل می‌باشد، بازگشت این مطلب به همان تشکیک خاصی در مراتب وجود است. با توجه به این مطلب، اگر ممکن اشرف در مرتبه مقدم بر ممکن اخس تحقق نیابد، وجودش فاقد علت مباشر خواهد بود و این به معنای استقلال اخس از علت مباشر است.

برای روشن شدن این استدلال باید به این نکته توجه کرد که علاقه علیت میان دو شیء یا واجب است و یا ممتنع و شق سومی ندارد، زیرا علاقه علیت یک علاقه ذاتی است؛ از این رو امکان این علاقه برابر با وجود آن می‌باشد. بنابراین، اگر علت بودن یک شیء برای موجود اخس، ممکن باشد این علیت، واجب و ضروری خواهد بود.

## الفصل الثالث عشر

### فی المثال

وَيُسَمَّى الْبَرْزَخَ، لِتَوَسُّطِهِ بَيْنَ الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ وَالْجَوْهَرِ الْمَادِيِّ، وَالْخِيَالِ الْمَنْفَصَلِ، لِاسْتِقْلَالِهِ عَنِ الْخِيَالِ الْحَيَوَانِيِّ الْمَتَّصِلِ بِهِ. وَهُوَ كَمَا تَقَدَّمَ مَرْتَبَةٌ مِنَ الْوُجُودِ مَفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ دُونَ آثَارِهَا، وَفِيهِ صُورٌ جَوْهَرِيَّةٌ جَزْئِيَّةٌ صَادِرَةٌ مِنْ آخِرِ الْعُقُولِ الطَّوَلِيَّةِ، وَهُوَ الْعَقْلُ الْفِعَالُ عِنْدَ الْمَشَائِينِ، أَوْ مِنَ الْعُقُولِ الْعَرْضِيَّةِ عَلَى قَوْلِ الْأَشْرَاقِيِّينَ، وَهِيَ مَتَكَثِّرَةٌ حَسَبَ تَكَثُّرِ الْجِهَاتِ فِي الْعَقْلِ الْمَفِيضِ لَهَا، مَتَمَثِّلَةٌ لغيرها بِهَيْئَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَلِمَ بِاخْتِلَافِ الْهَيْئَاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَحِدَتُهُ الشَّخْصِيَّةُ.

### ترجمه

عالم مثال را برزخ هم می‌نامند، زیرا میان عقل مجرد و جوهر مادی قرار گرفته است و به آن خیال منفصل نیز می‌گویند، زیرا از خیال حیوانی که متصل به حیوان است، مستقل می‌باشد. عالم مثال - همان طور که گفته شد - درجه‌ای از هستی است که فاقد ماده، ولی واجد آثار آن می‌باشد. در این عالم، صورت‌های جوهری جزئی تحقق دارد، که آفریننده آنها به اعتقاد حکمای مشا آخرین فرد عقول طولی (عقل فعال) است، ولی به اعتقاد حکمای اشراقی آنها را عقول عرضی پدید آورده‌اند و تعدادشان متناسب با تعداد جهاتی است که

در عقل به وجود آورنده آنها راه یافته است. این جواهر به صورت هیئت‌های گوناگونی برای دیگران نمودار می‌گردند، بدون آن که اختلاف هیئت‌های هر یک از آنها خللی در وحدت شخصی آنها وارد آورد.

### شرح و تفسیر

در فصل نهم به تفصیل دربارهٔ عالم مثال بحث شد و مطلب تازه‌ای که نیازمند شرح و تفسیر باشد، ذکر نشده است. اما آن چه باید بدان توجه داشت آن است که مؤلف بزرگوار رحمه‌الله در زمینه ارباب انواع و عالم مثال نظریه‌ای خاص دارند که در مجموع هم با رأی حکمای مشا تفاوت دارد و هم با رأی حکمای اشراقی و هم با رأی اصحاب حکمت متعالیه. در این جا این مطلب را کمی توضیح می‌دهیم.

مقدمتاً باید یاد آور شویم که «مثال» مشترک لفظی است و در دو معنای کاملاً مختلف به کار می‌رود: یکی عالم مثال که عالم اشباح مجرده و صورت‌های معلقه است و آن همان عالمی است که جواهر موجود در آن ذاتاً مجرد از ماده‌اند، اما آثار و لوازم امور مادی را به همراه دارند؛ یعنی دارای شکل و اندازه و رنگ و کم و کیف و اموری مانند آن هستند. معنای دیگر مثال، همان ربّ النوع است که مربوط به عالم عقول مجرده می‌شود و جمع آن مُثُل است. مثال به معنای دوم آن معمولاً به صورت جمع به کار می‌رود؛ بر خلاف مثال به معنای نخست آن. مثال به معنای دوم، مرادف با ربّ النوع و مُثُل همان عقول عرضی است که افلاطون و شیخ اشراق بدان قائل بودند. چنان که گفته شد، مثال به معنای ربّ النوع، علاوه بر آن که ذاتاً از ماده مجرد است، از آثار و لوازم و خواص ماده نیز مجرد می‌باشد و به طور کلی متعلق به عالم عقول است.

### آرا و نظرات دربارهٔ عالم مثال و عقول عرضی

اگر چه در لابه‌لای بحث، آرای حکمای مشا و اشراقی در این باره بیان شد و



نقطه نظرات مؤلف رحمته نیز کاملاً تبیین گردیده، اما جمع بندی آن خالی از لطف نیست.

حکمای مشا - چنان که گفتیم - به عالم مثال و صورت‌های معلقه اعتقادی ندارند و اساساً جوهری را که از ماده مجرد باشد، اما آثار و خواص ماده را داشته باشد، در اقسام جوهر ذکر نکرده‌اند. دربارهٔ ارباب انواع و عقول عرضی (مثل افلاطونی) نیز نظر منفی دارند و عقول را منحصر به عقول طولی ده‌گانه می‌دانند. بنابراین، به عقیدهٔ حکمای مشا نخستین صادره عقل اول است و این عقل، عقل دوم را همراه با نفس فلک و جرم اقصا فلک اقصی به وجود می‌آورد تا می‌رسد به عقل دهم (عقل فعال) که هیولای عالم عناصر و صورت جسمی منطبق در آن را می‌آفریند و آنگاه صورت‌های جوهری و اعراض، بر حسب استعدادهای حاصل از تأثیر اوضاع فلکی و حرکات آنها، به مرور توسط عقل فعال ایجاد می‌شوند.

حکمای اشراقی، عالم مثال و صورت‌های معلقه را اثبات می‌کنند، اما آن را علت به وجود آورندهٔ انواع مادی نمی‌دانند. ایشان علاوه بر عالم مثال، ارباب انواع و مثل افلاطونی را نیز اثبات می‌کنند و معتقدند همین ارباب انواع هستند که انواع مادی را ایجاد می‌کنند و منشأ صدور افعال و آثار خاص آن انواع می‌باشند.

حاصل آن که حکمای اشراقی اگر چه به عالم مثال قائل‌اند، اما رابطهٔ این عالم با عالم ماده را رابطهٔ علی و معلولی نمی‌دانند. صدرالمستألهین نیز در این زمینه از حکمای اشراقی پیروی کرده است. یعنی از طرفی عالم مثال و ارباب انواع، هر دو را اثبات می‌کند و از طرف دیگر تدبیر انواع مادی را به ارباب انواع نسبت می‌دهد، نه عالم مثال.

اما علامه طباطبائی رحمته هم در بدایة الحکمه و در نهایت الحکمه و هم چنین در تعلیقات خود بر اسفار، همه جا براهینی را که از سوی حکمای اشراقی برای اثبات ارباب انواع اقامه شده است ردّ و ابطال می‌کند و حتی برهان خاصی را که

صدرالمতألهين برای اثبات ارباب انواع و عقول عرضی اقامه می‌کند، ناتمام می‌داند<sup>۱</sup> و در این زمینه از نظرات حکمای مشایی پیروی می‌کند. از سوی دیگر ایشان عالم مثال و صورت‌های معلقه را اثبات می‌کنند و از این جهت با اصحاب حکمت اشراقی هم رأی می‌شوند. با این تفاوت که علامه طباطبائی عالم مثال را واسطه در ایجاد عالم ماده می‌داند و چنان‌که در فصل نهم تصریح کردند به رابطه علی و معلولی میان این دو عالم قائلند. نکات اساسی در نظریه علامه به قرار زیر است:

- ۱- در عالم عقول دلیلی بر کثرت عرضی و وجود ارباب انواع در دست نیست و ادله‌ای که در این باره اقامه شده همگی مخدوش‌اند.
- ۲- تنها کثرتی که در عالم عقول می‌توان اثبات کرد، کثرت طولی است. در نتیجه هر عقلی متقوم به عقل قبلی و مقوم عقلی بعدی است.
- ۳- تعداد عقول برای ما معلوم نیست و دلیلی بر صحت نظریه مشائیان در این زمینه وجود ندارد.
- ۴- آخرین عقل در سلسله طولی، علت ایجاد عالم پس از خود، یعنی عالم مثال است.
- ۵- تعداد صورت‌های جزئی‌ای که در عالم مثال است متناسب با جهات کثرتی است که در آخرین عقل از عقول طولی وجود دارد.
- ۶- عالم مثال، علت ایجاد عالم ماده است و از جهت وجودی بر آن تقدم دارد. در پایان این نکته را یاد آور می‌شویم که آنچه مؤلف رحمته‌الله در ابطال ادله اشراقیان برای اثبات عقول عرضی ذکر کردند، مبنی بر این‌که صورت‌های نوعی انواع مادی را آخرین عقل از عقول طولی افاضه می‌کند، با مبانی حکمای مشا سازگار است و گرنه طبق نظر خود ایشان، مصدر و منشأ این صورت‌ها را باید عالم مثال دانست.

## فى العالم المادى

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسها، وىتميز من غيره بتعلق الصور الموجودة فيه بالمادة وارتباطها بالقوة والاستعداد؛ فما من موجود فيه إلا عامة كمالته فى أول وجوده بالقوة، ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرىج والحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شىء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التى بينها والنظام الحاكم فيها، ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودى، واحد سىال فى ذاته متحرك بجوهره، وىتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية، والغاية التى تقف عندها هذه الحركة هى التجرد التام للمتحرك، كما تقدم فى مرحلة القوة والفعل.

ولما كان هذا العالم متحركاً بجوهره سىالاً فى ذاته، كانت ذاته عين التجدد والتغير؛ وبذلك صح استناده إلى العلة الثابتة، فالجاعل الثابت جعل المتجدد، لا أنه جعل الشىء متجدداً، حتى يلزم محذور استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

## ترجمه

عالم مادی همین عالم مشهود است، که فروترین و پست‌ترین مراتب هستی را تشکیل می‌دهد. و امتیازش از دیگر عوالم به آن است که صورت‌های موجود در آن همگی متعلق به ماده و مرتبط با قوه و استعداد است. موجودی در این عالم نیست مگر آن که در آغاز وجود، همه کمالاتش بالقوه بوده و سپس در اثر حرکت به مرور از قوه به فعلیت می‌رسد و چه بسا در بین راه مانعی از رسیدنش به کمال جلوگیری کند. و لذا این عالم، عالم تزاحم و برخورد با یک‌دیگر است.

تحقیقات علوم طبیعی و ریاضی تاکنون، اجزای فراوانی از این عالم را روشن ساخته و تا حدودی پرده از اوضاع و روابط جاری میان آنها و نظام حاکم بر آنها برداشته است و شاید آن چه مجهول مانده بیش از آنی باشد که تاکنون دانسته شده است.

این عالم با ارتباط وجودی که میان اجزای آن برقرار است یک واحد ذاتاً پویا را که با جوهر خویش در حال حرکت است، تشکیل می‌دهد و به پیروی از این حرکت جوهری، اعراض آن نیز در حرکتند. البته در ضمن این حرکت عمومی، حرکات جوهری خاصی - در جواهر گیاهی و حیوانی و انسانی - نیز وجود دارد. هدفی که این حرکت با رسیدن به آن متوقف می‌گردد - همان گونه که در بخش قوه و فعل<sup>۱</sup> آوردیم - مجرد تام متحرک می‌باشد. و چون این عالم، دارای حرکت جوهری بوده و ذاتاً پویاست، ذاتش عین تحول و تغییر خواهد بود و به همین دلیل استناد آن به یک علت ثابت روا می‌باشد، به این صورت که آفریننده‌ای که خود ثابت است، موجود متحول را می‌آفریند، نه آن که شیء را متحول گرداند تا مشکل استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث با قدیم پیش آید.

۱. در فصل یازدهم.

### شرح و تفسیر

موضوع سخن در این فصل عالم مادی است؛ یعنی عالمی که منسوب به ماده است و مراد از ماده همان هیولای اولی است. ویژگی اصلی عالم مادی آن است که موجودات این عالم توأم با قوه و استعداد بوده و همواره در حال تغییر و تحول و حرکت می‌باشند. عالم مادی، عالم حرکت‌ها، تضادها، کشمکش‌ها و برخوردهاست. عالمی است که اشیا در آن ابتدا بالقوه‌اند و سپس به تدریج به فعلیت می‌رسند؛ عالمی است ممتد در زمان و مکان.

### وحدت عالم مادی

از جمله مطالبی که در این فصل بیان شده، وحدت عالم مادی است. مؤلف رحمته در مواضع مختلفی بر این مسئله تأکید می‌کند که عالم ماده یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد و ارتباطی وثیق و پیوندی ناگسستنی میان اجزای آن برقرار می‌باشد. به طور کلی دربارهٔ اجزای عالم مادی و نحوهٔ ارتباط و پیوند این اجزای سه نظریه وجود دارد:

۱- میان اجزای جهان هیچ گونه ارتباطی نیست.

جهان از یک سلسله اجزا و ذرات پراکنده و نامرتبط تشکیل شده است و به مانند انبار است که اشیای متفرق و جدا از هم در آن انباشته شده است؛ به گونه‌ای که وجود هیچ چیزی با جزء دیگر مربوط نیست. به دیگر سخن: در جهان، ارتباط میان پاره‌ای حوادث است که برخی علت بعضی دیگراند و زماناً متعاقب یکدیگر می‌باشند، ولی اجزای جهان که به صورت اجرام خاصی مشاهده می‌شوند، هیچ‌گونه پیوندی با یکدیگر ندارند. بنابراین، اگر برخی از اجزای عالم به کلی معدوم گردد و یا با یک عامل خارج از عالم، تغییر وضع و محل بدهد، هیچ‌گونه تغییری در اجزای دیگر و در

کل جهان پدید نمی آید.

۲- اجرام و اجسام با یک دیگر مرتبطاند، ولی از نوع ارتباطی که به طور صناعتی و ساختگی میان اجزای یک ماشین و یک کارخانه وجود دارد اجزای یک ماشین و کارخانه در یک نظام خاص قرار دارند و هر کدام کار مخصوصی دارد که برای کار مجموع ضروری است. هر گونه تغییر یا کم و زیاد شدن اجزادر وضع مجموع، اثر می گذارد و احياناً اختلال ایجاد می کند. بنابراین، اگر برخی از اجزای جهان به فرض، به کلی معدوم گردد و یا به صورت مصنوعی تغییر وضع و محل بدهد در وضع کلی جهان مؤثر است و احياناً ممکن است ماشین جهان مختل گردد.

این طرز تفکر، که به آن برداشت مکانیسمی گفته می شود، میان دانشمندان، به ویژه از عصر نیوتن به بعد رواج بسیار یافت. نیوتن با کشف قوانین عام حرکت و گرانش که بر همه چیز قابل اطلاق بود، از کوچک ترین ذره تا دورترین سیاره، جهان طبیعت را بسان ماشینی بسیار عظیم و پیچیده نمودار ساخت.

۳- پیوستگی اجزای جهان عمیق تر از پیوستگی اجزای یک ماشین است و از نوع پیوستگی اعضای یک پیکر می باشد؛ یعنی حیات واحد و شخصیت واحد بر جهان حکومت می کند. مجموع جهان یک واحد شخصی است؛ همان طور که یک فرد انسان با همه اعضا و اجزای فراوان که بالغ بر میلیاردها سلول می شود و هر سلول به نوبه خود از قسمت های کوچک تری تشکیل شده و هر قسمتی از ذرات فراوان فراهم آمده است، دارای یک شخصیت و یک روح است، نه شخصیت ها و حیات ها و روح ها.

حکمای الهی از دیر زمان این اندیشه را ابراز می داشتند که تمام جهان یک شخص واحد است. همه جهان در عین این که اعضا و اجزای مختلفی دارد یک واحد است و یک صورت و فعلیت طبیعی دارد و همه قوا و اجزایش وابسته و طفیلی آن صورت واحد است. طبق این نظریه، ما در درون جهان طبیعت همانند سلول هایی هستیم در

درون بدن انسان. حیاتی که بر کل جهان طبیعت حکم فرماست همانند حیاتی است که بر کل بدن انسان حاکم است که جهان‌های فردی و جزئی طفیلی آن هستند و به همین جهت جهان را «انسان کبیر» و انسان را «جهان صغیر» خوانده‌اند.

از لحاظ تاریخی این نظریه را ابتدا ارسطو ابراز کرد. به اعتقاد ارسطو کل جهان، موجود واحدی است که طبیعت آن، همه طبایع جزئی، مانند جمادات و نباتات و حیوانات را در بر می‌گیرد. و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصی میان طبایع جزئی و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنهاست؛ از این رو میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه‌ای در میان پدیده‌های آن می‌گردد که هر یک از آنها جزئی از اجزا یا عضوی از اعضای آن به شمار می‌روند.

### اثبات وحدت عالم مادی

وحدت طبیعی و شخصی عالم را از راه‌های گوناگونی می‌توان اثبات کرد، که یکی از آنها تمسک به ارتباط غایی نظام عالم است. توضیح این‌که: نوعی هماهنگی در هدف، میان اجزای جهان مشاهده می‌شود؛ مثلاً در قسمتی از جهان که ما زندگی می‌کنیم اوضاع و احوال نشان می‌دهد که زمین، گازهای مجاور زمین، آب‌های زمین، گیاه‌ها، حیوان‌ها، ماه‌ها که به دور زمین می‌گردد و خورشید که زمین به دور آن می‌گردد با یک دیگر نوعی هماهنگی و انطباق دارند و مجموعاً هدف یا هدف‌هایی مشخص را تأمین می‌کنند.

این ارتباط هدفی را به سه نحو می‌توان تصویر کرد:

- ۱- این که فرض کنیم جهان را صانع بزرگ مانند یک ماشین ساخته است و طوری آن را منظم ساخته است که به طور خودکار همه اجزا هدف واحدی را تأمین می‌کند.
- ۲- این که فرض کنیم در ساختمان جهان چنین انتظامی به کار نرفته است، بلکه

دائماً دست‌های غیبی در کار جهان مداخله و جهان را اداره می‌کنند؛ نظیر انسان‌ها که مؤسسه‌ها را اداره می‌کنند. آن اراده‌های غیبی طوری حرکات اجزای جهان را می‌گردانند که به نظر می‌رسد خود اجزای جهان با یک‌دیگر هم هدف می‌باشند.

۳- این‌که فرض کنیم جهان مجموعاً یک واحد واقعی طبیعی است؛ همه جهان دارای صورت واحد، نفس واحد و حیات واحد است؛ مانند یک انسان که در عین داشتن جهازات مختلف و با وجود صدها میلیون سلول، یک واحد حقیقی و یک شخص است و حیات واحد دارد و همان حیات و یا نفس، مدبر اجزا و اعضاء ساختمان بدن اوست. روابط غایی و هدفی این پیکر را همان نیروی واحد انتظام می‌بخشد؛ آن نیروی مدبر حیاتی، هم به انسان وحدت واقعی بخشیده است و هم روابط اجزای انسان را تنظیم می‌کند و همه نیروهای موجود را تحت تسخیر و تسلط خود درآورده است.

استاد مطهری در ادامه مطالب بالا، که غالباً عین عبارات ایشان است، می‌گوید:

در محل خود مبرهن است که رابطه اجزای جهان را تنها از راه مکانیسم نمی‌توان توجیه کرد و مصنوع خداوند را به مصنوع بشر نمی‌توان قیاس گرفت، هم‌چنان که دخالت اراده‌های موجودات نامرئی را به صورت خارج از نظام عالم نمی‌توان پذیرفت؛ و هم چنین در محل خود ثابت است که دخالت مستقیم اراده ذات باری بدون وساطت شیء دیگر نیز نامعقول است. علی‌هذا اگر انتظام و هم‌آهنگی هدفی اجزای جهان را - لاقلاً به مقیاس زمین و سیاراتی که ما می‌شناسیم - بپذیریم چاره‌ای جز پذیرفتن وحدت طبیعی جهان نداریم.<sup>۲۱</sup>

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۳۴.

۲. البته استاد مصباح در این باره با شهید مطهری هم رأی نیستند، ایشان پس از نقل نظریه ارسطو، که در بالا بیان شد، می‌گوید: «اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و هم چنین اثبات میل طبیعی به سوی کمال برای آن و تعلیل



### وحدت عالم مادی از دیدگاه علامه طباطبائی

موجودات جوهری جهان طبیعت بی آن‌که به حسب وجود شخصی از هم دیگر جدا و گسسته بوده باشند یک آمیزه وجودی دارند که به واسطه او همگی یک واحد پهناوری را تشکیل می‌دهند که بالذات متحرک است و خواص و اعراض نیز که از وجود آن بیرون نیستند به طفیل وجود آن در تبدیل بوده و مانند یک قافله بزرگ، پیوسته در راه تکامل در جریان بوده به سوی مقصد نهایی خود روان می‌باشد... هر پدیده جوهری قطعه مخصوصی است از این حرکت پهناور که از پدیده پیش از خود و پس از خود به حسب واقع گسسته و جدا نیست؛ اگر چه ما آن را یک موجود جدا از دیگران فرض می‌کنیم؛ درست مانند قطعات زمان که با تاریکی و روشنی روز و شب از هم دیگر جدا شده به شمار می‌آیند، در حالی که یک حرکت ممتد و متصل بیش نیست.<sup>۱</sup>

از کلمات ایشان دو برهان و دو دلیل بر اثبات مدعای یاد شده به دست می‌آید.

### بیان اول

در بیان نخست علامه طباطبائی می‌گوید:

ماده اولی، از آن جا که قوه محض است، فاقد هر گونه فعلیتی می‌باشد و تنها فعلیتی که دارد همان فعلیت قوه بودن است. بنابراین، هرگونه فعلیتی که بر ماده اولی درآید، تابع و پیرو فعلیت صورتی است که آن را به پا می‌دارد؛ تمیز آن به تمیز صورتی است

→ نظم و هماهنگی اجزای جهان به چنین میلی بسیار دشوار است. چنان که فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی به سوی کمال برای آن، دست کم فرضی بی دلیل است و تاکنون برهانی برای اثبات آن نیافته‌ایم». (آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۱۲).

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۱۹.

که با آن متحد می‌گردد؛ هم‌چنین تشخیص به تشخیص آن صورت بوده و در وحدت و کثرت خود تابع صورت است. البته ماده فی‌نفسه از یک وحدت ابهامی، نظیر وحدت ماهیت جنسی برخوردار است؛ [یعنی یک نوع وحدت که می‌تواند امور متکثری را در برگیرد؛ همان‌گونه که ماهیت حیوان مثلاً، در عین حال که یک ماهیت واحد است و وحدت جنسی دارد، انواع گوناگونی را در بر می‌گیرد]. و چون همین ماده اولی موضوع حرکت جوهری عمومی عالم را تشکیل می‌دهد، پس سراسر عالم ماده [با همه جواهر و اعراضی که در آن است]، یک حقیقت واحد و گذرا خواهد بود که از مرحله قوه محض به سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، در حرکت می‌باشد.<sup>۱</sup>

بیان دوم: بیان دوم از چند مقدمه تشکیل می‌شود:

- ۱- میان همه پدیده‌های جهان پیرامون ما رابطه تقدم و تأخر زمانی برقرار است.
  - ۲- میان دو شیء تنها در صورتی تقدم و تأخر زمانی برقرار می‌شود که زمان مشترکی داشته باشند و هر دو بر آن زمان انطباق یابند.
  - ۳- لازمه وجود زمان مشترک آن است که حرکت مشترکی وجود داشته باشد.
  - ۴- لازمه وجود حرکت مشترک آن است که ماده مشترکی میان پدیده متقدم و متأخر وجود داشته باشد.
- نتیجه آن‌که: جهان اطراف ما از ماده واحدی تشکیل شده است که در یک حرکت جوهری عمومی و همگانی و مستمر به سر می‌برد.<sup>۲</sup>

۱. نهاية الحكمة، فصل هشتم از مرحله نهم.

۲. همان، فصل یازدهم از مرحله نهم.

### غایت حرکت عالم مادی تجرد تام است

از دیگر مطالبی که در این فصل به آن اشاره شده است، آن است که حرکت جوهری جهان مادی به سمت تجرد تام می‌رود و غایت نهایی این حرکت واحد، مستمر و فراگیر عالم تجرد می‌باشد. این مسئله را حکما در باب معاد به عنوان یکی از براهین اثبات معاد یاد کرده‌اند. استاد بزرگوار جوادی آملی - حفظه الله تعالی - تقریری نیکو و شیوا از این برهان دارد؛ ایشان می‌گوید:

جهان طبیعت با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی و نیز با تمام یافته‌های معدنی و گیاهی و هم چنین با همه موجودات حیوانی و انسانی آن چنان به هم منسجم و هماهنگ است که یک واحد حقیقی و نه اعتباری، را تشکیل می‌دهد. و این واحد حقیقی در حرکت است و هیچ گونه سکون و آرامشی در او نیست. و چون حرکت خروج از قوه به فعل است، یعنی از یک آمادگی خاص به سمت یک کمال مخصوص سیر نمودن است، پس هدف و مقصد برای آن ضروری خواهد بود. یعنی حرکت بدون هدف محال است. و اگر آن هدف نیز دارای مقصد دیگری بوده و خودش آماده رسیدن به آن هدف دیگر باشد معلوم می‌شود که هدف اول، مقصد نهایی نبوده بلکه مسیر و رهگذر بوده است. زیرا لازمه هدف حقیقی آن است که متحرک با رسیدن به آن آرام شود و حرکت به ثبات تبدیل گردد.

بنابراین، مجموع جهان حرکت دارای هدف نهایی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت رسیده و از تحول و دگرگونی‌های یافته و آرام خواهد شد؛ و اگر به دنبال هر هدفی مقصد دیگری باشد و بعد از هر مقصودی مقصد دیگری در بین باشد، یعنی سلسله اهداف بی‌کران بوده و به هدف نهایی نرسد، لازمه‌اش در حقیقت، بی‌هدف بودن حرکت است؛ چنان که در نظام فاعلی اگر قبل از هر فاعلی مبدئی باشد و پیش از آن مبدأ، فاعل دیگری باشد و به فاعل نخست و مبدأ ذاتی عالم نرسد

لازمه‌اش در واقع بی‌مبدأ بودن و فاعل نداشتن جهان حرکت است. پس لازم است سلسله هدف‌ها به یک هدف اصیل و نهایی ختم شود؛ همان‌طور که سلسله فاعل‌ها نیز ضروری است که به یک فاعل ذاتی و مبدأ نخست برسد؛ یعنی همان‌طور که فعل بدون فاعل محال است، هم‌چنین کار بدون هدف ممتنع می‌باشد. و فرق بین آغاز و انجام در این است که ممکن است فعل خاصی در اثر برخورد با مانع و درگیری با مزاحم به هدف نرسد و باطل گردد ولی ممکن نیست هیچ فعلی بدون فاعل و مبدأ تأثیر یافت شود، لیکن این امتیاز نسبت به مجموع جهان طبیعت فرض ندارد، زیرا با توجه به این که مجموع هماهنگ جهان یک واحد حقیقی است موردی برای تراحم و درگیری نخواهد بود، بلکه این واحد منسجم بدون برخورد با مانع یقیناً به هدف می‌رسد و با رسیدن به آن هدف نهایی آرام می‌شود و حرکت آن به ثبات تبدیل خواهد شد.

... قرآن کریم قیامت را به عنوان پایان حرکت و هم‌چنین به نام جهان قرار و آرامش می‌داند [و می‌فرماید]: ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾<sup>۱</sup>؛ پایان دنیا خانه آرامش است. این که قرآن قیامت را پایان می‌داند و تنها آن را جای قرار و آرام معرفی می‌کند، برای آن است که مقصد پایان سیر است و رسیدن به هدف موجب آرامش است و تعبیر قرآن کریم از قیامت به عنوان «پایان» چنان که در آیات فراوانی آمده و نیز تعبیر از آن به «موقف ثابت و آرام» و هم‌چنین تعبیر از آن به محلی که کشتی بعد از تحوّل‌ها و دگرگونی‌های فراوان در آن لنگر می‌اندازد و آرام می‌شود: ﴿أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾<sup>۲</sup> نشانه آن است که معاد همان پایان جهان طبیعت است که با نیل به هدف، تحوّل آن پایان می‌پذیرد و حرکت آن به مقصد می‌رسد و در نتیجه

۱. غافر (۴۰) آیه ۳۹.

۲. اعراف (۷) آیه ۱۸۷.

ثابت و آرام خواهد شد.<sup>۱</sup>

### ربط متغیر به ثابت

مطلب آخری که در این فصل بیان شده است درباره نحوه ارتباط عالم ماده - که حادث است - با عالم مجردات - که قدیم است - می‌باشد و این که چگونه جهان متغیر مادی با جهان ثابت مجرد پیوند می‌خورد. مگر نه آن است که علت همواره با معلول است و معلول حادث علت حادث می‌طلبد و نیز مگر نه آن است که علت متحرک خود نیز باید متحرک باشد؟<sup>۲</sup>

ما در فصل هشتم از بخش دهم به تفصیل در این باره بحث کرده‌ایم و در این جا به ذکر خلاصه آن اکتفا می‌کنیم.

۱- حرکت و تغیر بر دو قسم است: حرکت ذاتی و حرکت عارضی.

۲- موجودی که ذاتاً متحرک است، فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را.

۳- موجودی که ذاتاً متحرک است، دارای دو جنبه و دو حیثیت است: یکی جهت ثبات و دیگری جهت تغیر.

۴- از میان دو جهت یاد شده، جهت ثبات، یک جهت نفسی و مطلق است و لذا همین جهت است که مستند به علت می‌باشد.

۵- نتیجه آن‌که: علتی که متغیر بالذات را می‌آفریند، امری ثابت را آفریده است و لذا خود نیز می‌تواند ثابت باشد، بلکه لزوماً باید ثابت باشد.

۱. مبدأ و معاد، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

۲. چنان که ملاحظه می‌شود در این جا دو مسئله است که تفاوت ظریف و دقیقی با هم دارند و نباید آن دو را با هم در آمیخت: یکی ربط حادث به قدیم و دیگری ارتباط متغیر با ثابت. و آن چه عمدتاً در این جا مد نظر است مسئله دوم است.

۶- جهان مادی ذاتاً متغیر و متحول است و ذاتش عین حرکت و تغییر می‌باشد. نتیجه مقدمات فوق آن است که علت جهان مادی، خود موجودی ثابت است. در این جا کتاب *بداية الحكمة* پایان می‌یابد. مؤلف رحمته الله در پایان این کتاب آورده است:

تم الكتاب والحمد لله. و وقع

الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب

من شهور سنة ألف و ثلاث مائة وتسعين قمرية هجرية

في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام و التحية.

و اما شرح این کتاب شریف در بهار سال ۱۳۷۰ آغاز شد و در چهارم مرداد ماه

سال ۱۳۷۳ شمسی، مصادف با شانزدهم صفر ۱۴۱۵ قمری، در شهر مقدس قم، با

فضل و عنایت پروردگار متعال، پایان یافت.

والحمد لله رب العالمين

## ملخص

«بداية الحكمة» كتابٌ قام بتأليفه العلامة الطباطبائي «رضوان الله عليه» في سنة ١٣٩٠هـ، كمنهج دراسي للفلسفة الصدرائية. منهج الكتاب استدلالي بحت فلا تجد فيه سوى الدليل والبرهان و سياقة الكتاب تخلو من الحشو والإضافات، محكم و رصين وهو على إيجازه يحتوي على أهم أبحاث الحكمة الإلهية. إن إيجاز العبارات في الكتاب أدى إلى تعسر كثير من مقاصد الكتاب على المبتدئين وعدم استيعاب مضامينها كما ينبغي. الكتاب المائل بين يمينك يهدف إلى إيضاح مقاصد الكتاب و إلقاء الضوء على مضامينه المستعصية.

مؤسسة بوستان كتاب  
مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي  
الناشر الأفضل على المستوى الوطني  
عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، أول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧ / ٣٧١٨٥  
الهاتف: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥ ، الفاكس : +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤ ، التوزيع: +٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦

# بداية الحكمة ترجمةً وشرحاً

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الرابع

التنقيح الثاني

الدكتور علي الشيرواني

مؤسسة بوستان كتاب

١٤٣٠ / ١٣٨٨