

# نقد تهافت غزالی

□ سید جلال الدین آشتیانی

فان الوجود الذي هو بدیهی عند كل احد هو نقيض العدم ذات الوجود وحقیقته وهو الداهر بذاته ولا مفهوم له، فان الفهم يكون بالوجود والفهم لا یصیر مفهوماً، لانه خلاف ذاته. بل الوجود بنفسه ظاهر لكل احد ظهوراً ذاتياً. فقول القائل «مفهومه من اعرف الاشياء» وكنهه فی غایة الخفاء» غلط، «مفهومه من اغلط الا غلط» وكنهه فی غایة الجلاء»

باید در پاسخ ایشان گفت: در قضایای خارجیة که ما حکم به وجود و تحقق ماهیتی از ماهیات می نماییم، مثلاً می گوئیم زید هست (زید موجود) آیا، محمول امر کلی و وجود مفهومی نیست! آیا ما در این حکم، بحاق وجود زید رسیده و حقیقت وجود خاص خارجی زید را به علم شهودی رؤیت کرده ایم!

این مبدء وجود و حق اول تبارک و تعالی است که از باب احاطة قیومیة به اشیاء، ظاهر و باطن هر شیئی را مشاهده می کند به علم بسیط، و علم حق به حقایق خارجیة (چه قبل از کثرت و چه بعد از کثرت) علم حضوری است، و این علم از نسخ تصورات و تصدیقات نمی باشد.

اینکه زندیق و یا برخی از اصحاب حضرت صادق علیه وآبائه و اولاده الكرام التحیه والسلام، از آن حضرت سؤال می کنند آیا اطلاق شی (مراد، شیشیتا وجودی است.)، بر حق جائز است، و امام

کلام درباره نظریات کسانی بود که هر کدام به گونه ای و از دی به مبارزه با فلسفه و عرفان برخاسته اند. و تاکنون مطالبی را رامون کتاب «ابواب الهدی» و «تهافت» غزالی آوردیم. و در این نش نیز علاوه بر این نگاهی به مقدمه کتاب «توحید قرآن» شته مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی رحمة الله علیه خواهیم نشت، بنابراین مطالب این بخش در سه قسمت ارائه خواهد شد.

۱- نگاهی دیگر به کتاب «ابواب الهدی»

همچنانکه در شماره (۳) مجله به اجمال یاد شد، مرحوم نامیرزا مهدی، در ابواب الهدی تصریح نموده است که مطالب کما از آن جهت باطل است که (در باب تصورات بدیهی ترین فاهیم را مفهوم وجود دانستند و در تصدیقات بدیهی ترین سدیقات را امتناع نقیضین می دانند)!

و در موضعی دیگر فرموده است: مطالب مدونه در کتب حکما آن جهت باطل و بی اساس است که آنان از امور بدیهی و فطری معلوم، به امور نظری و مسائل علمی پی می برند!

قال فی الاثر المذکور (صفحة ۱۴): فنقول بحول الله مستمداً نرسوله... ان من ابده المفاهیم المتصوره عندهم مفهوم وجود، ومن ابده التصدیقات عندهم امتناع الاجتماع النقیضین ارتفاعهما. ومن نفس المفهوم لحقیقة الوجود یظهر اشتباههم،

می فرمایند، شی لا کالاشیاء، متعلق ادراک سائل، مفهوم بدیهی شی نمی باشد؟ بعد امام می فرمایند، از اینکه من می گویم ذات حق، شی است، اثبات معنائی است ولی سائل باید متوجه باشد که من از این جهت به حق تعالی، حکم به شئیت می نمایم که تعطیل لازم نیاید، چون بین نفی و اثبات، واسطه وجود ندارد. بعد در جواب سائل که به شکلی برخورد نموده و گمان کرده است که ما هر مفهومی را که زائیده فکر ماست و حکایت از آن حقیقت مطلقه نمی نمایم نمی توانیم باو حمل کنیم، حضرت او را متوجه می نماید که اینکه ما می گوئیم او شی است، فقط نظر داریم که اثبات کنیم که او معدوم نیست و تحقق خارجی دارد تا تعطیل از معرفت حق و نفی اعتقاد به او لازم نیاید و بعد از آماده کردن ذهن مخاطب می فرماید: انه تعالی شیء بحقیقه الشئیه، یعنی او حقیقت محض وجود است و موجودات امکانی، حقیقت وجود نیستند و مشوب با جهات عسدمی اند. در نظر سائل و امام مفهوم شیء یا وجود، مفهوم بدیهی و فطری بوده است و نظر امام این است که این مفهوم بدیهی عنوان و مرآت است از برای آن حقیقت، یعنی اطلاق وجود بر آن حقیقت، فقط برای تفهیم است و «حکایه ما» از آن حقیقت می باشد. فقرات دیگر روایت دلالت دارد که مقام غیب وجود اسم و رسم ندارد و قابل تعریف نیست و هیچ اسمی حکایت از آن حقیقت ننماید. نه سائل چنین فهمیده است که کنه غیب ذات حق قابل ادراک است و نه امام (العیاذ بالله) مدعی شده است که من به کنه غیب وجود حق، احاطه پیدا کرده ام و می گویم او حقیقت صرف وجود است.

در علم حصولی، مفهوم وجود یاشی را ما از اشیاء انتزاع می کنیم و بر همه اشیاء حمل می نمایم، علم به بداهت مفهوم وجود، فطری است، نه کسبی و علم به عدم ارتفاع یا اجتماع نقیضین نیز فطری است، نه کسبی و گرنه باید به کلی باب معرفت بر بشر در انواع و اقسام علوم، شرعی و دیگر علوم منسد شود! زیرا با جواز ارتفاع یا اجتماع نقیضین هیچ حکمی بر هیچ حقیقتی امکان ندارد. و ما مفهوم وجود و عدم را به حسب فطرت و بداهت درک می کنیم و می گوئیم این دو مفهوم برشی خارجی صدق نمی کند. ما وقتی به حقایق اشیاء می رسمیم که احاطه وجودی خاص حق به اشیاء پیدا کنیم، این علم، حضوری است و داخل در باب تصور و تصدیق نیست. ابن سینا، تصریح کرده است که ما از اشیاء فقط لوازم و خواص و اعراض را درک می کنیم و علم به حقایق وجودیه از وسع و طاقت بشری خارج است.

اینکه حکما گفته اند: حکمت عبارت است از علم به حقایق اشیاء به اندازه طاقت و توانایی بشر و نوع فاضل از افراد انسان، مراد آن است که در وسع بشر حصول علم به حقایق اشیاء مستمع است. اینکه مامی گوئیم، وجود عین ذات حق است، مراد آن است که اگر حق تعالی به فرض محال مانند مفهوم انسان در ذهن حاصل شود، عقل، وجود را عین حقیقت آن می بیند، نه زائد بر آن، و البته حق تعالی وجود ذهنی ندارد.

استاد محقق در زیست شناسی فقط خواص اشیاء را می تواند بشناسد، چه آنکه حقیقت خارجی دره ای از ذرات اشیاء در موطن ذهن انسانی حاصل نمی شود. و این نیز مسلم است که نقیض وجود، عدم است و حقیقت خارجی هیچ موجودی در مرتبه وجود

خود (با حصول شرائط تناقض) با عدم اجتماع ندارد و لازم که ما به بیخ وجودات خارجی رخنه نموده و به علم حضوری مشاهده کنیم که وجود به چه نحو عدم را طرد می کند. فرموده صاحب «ابواب الهدی» ایشان به کنه جمیع حقایق و از جمله وجود حق رسیده اند! مشاهده کرده اند که در وجودیه عدم یافت نمی شود! باید به این نکته توجه داشت که حسب دلائل عقلی و شواهد قطعی نقلی، حقیقت وجود تعالی است و وجودات امکانیه از اشرف مخلوقات تا احوال مخلوقات، حقیقت وجود نیستند. و این نیز مسلم است که حضوری شهودی منحصر است به علم شی مجرد، به ذات خود علم او به مقوم وجود و مبداء قیوم کل. «نحن اقرب الیه من الوریث». و «لکل وجهه هو مولیها»، دلالت صریح دارد که تعالی از ما، به ما، نزدیکتر از خود ما است، یعنی ما به وجود خود، مقوم وجود خود را اول درک می کنیم، بعد وجود را. ولی این علم از نهایت ظهور مخفی است و دین فطری و فطری همین است و چون ولایت کلیه نیز در اشیاء سریان دارد کسی دارای بصیرت باشد به چشم دل، صاحب ولایت ک مشاهده می کند «یا حارهمدان من یمت یرنی»، کلام جا علی بن ابیطالب است.

و مصداق دیگر علم حضوری منحصر است به علم حضوری اشیاء و این اتم انحاء علم است و علم نفس به قوای غیبی خود علم حضوری است. حقیقت حق اگر چه به حسب واقع اظهر و انور اشیا است این وجود، با آنکه مبداء ظهور همه اشیاء است، به حسب حصولی در غایت خفاست «ولا یحیطون به علما و عنبت الوجوه القیوم...» و چون آن حقیقت صرفه وجود و علم و قدرت، از قیودی که بشر می تواند به آن راه یابد مسعراست، در عین ظهور، در غایت خفاست. بلی برای صاحبان ولایت کسلیه بصر آنها به بصیرت تبدیل شده است و حجب ظلمانی و نورانی خود و حق را برداشته اند، در مرتبه متأخر از غیب ذات و غیب الغیوب، حق را اظهر از هر شیء مشاهده می کنند (به علم حضوری حصولی).

ولی در مقام مشاهده غیب ذات، اعرف خلایق به می فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک»، و چون عبادت حقیقتی بر معرفت تام است، و از آنجا که محیط حقیقتی مستقیمی می شود، می فرماید: ما عبدناک حق عبادتک. پس توحیدی، توحیدی است که حق خود را بدان تعریف نمود «شهدالله انه لا اله الا هو» و فی کل شیء دلیل علی توحید هر مرتبه از وجود و هر مرتبه از معرفت، حکم خاص دارد. و این مطلب نیز مسلم است که حقیقت محمدیه اما که است با حقیقت علویه و مهدویه... مظهر تام کلیه اسماء جمه جلالیه حق هستند، اقرب موجودات به حقند و آنان سرتو که همان «قرب و یریدی» و «تولیه»، نام دارد در همه اشیاء می کنند و به سز، «مامن دایه...» آخذ بناصیتها ان ربی علی مستقیم» به چشم قلب واقفند، چه آنکه «در هیچ سری نیست سزای ز خدا نیست»، و از آنچه ذکر گردید وجه مناقشه در این که الفهم یکون بالوجود، والفهم لا یصیر مفهوما، روشن شد فهم به معنای ادراک گرچه مفهوم نمی شود، ولی علم به اش حصولی مفهومی است نه حضوری، آن وجودی که ظاهر از هر شیء است وجود خاص هر شیء است برای آن شیء و هر

شاگردان خود درس نمی‌داد و صریحاً می‌فرمود، در بین صد (۱۰۰) طلبه باهوش، شاید ده نفر استعداد فهم فلسفه داشته باشند و در بین آن ده نفر احتمال دارد یک یا دو نفر بعد از قرائت کتب درسی فلسفه، استعداد فراگیری عرفان داشته باشند. امام «دام‌ظله» در این فن ماهرند، ولی معظم‌له نیز اسفار تدریس می‌کرد و عرفان تدریس نمی‌نمود، زیرا اعتقاد دارند که اوحدی از طلاب تحصیل کرده مستعد، صلاحیت حضور به درس عرفان را دارد.

عرفان بسیار ظرافت‌کاری دارد و بسیار مطالب آن عمیق و دقیق است. اساتید ادبیات فارسی در دوران کهنولت پیش خود، در سلک کاشفان رموز کتاب مثنوی و دیگر آثار منظوم عرفانی برمی‌آیند.

آنهاهی که خیلی زحمت می‌گشتند چیزی می‌نویسند، در شأن فهرست‌نویس یا کتاب‌شناسا حقیر «مشارق‌الدناری» شرح فارسی بر تائیه ابن‌فارض را چاپ کردم ولی اعتقاد ندارم هر کسی بتواند از عهده فهم این اثر عمیق بی‌ظنیر برآید و عده معدودی ذوق فهم این اثر عظیم را دارند. بهر حال هرطور که باشد این آقایان، پیش کدام استاد متخصص فلسفه و عرفان سالهای متمدای در این دو فن به مقام استادی رسیده‌اند بر ما مجهول است.

آیا این عرفا و حکمائی که مطرود فقها بودند، چه دسته از عرفا هستند و این فقها در کجا می‌زیستند، خداوند عالم است. مرحوم آقای شاه‌آبادی استاد بزرگ عرفان بودند و همه علما و فقها برای آن مرحوم احترام خاص قائل بودند و خود نیز دارای مقلد بود، مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی از اساتید عرفان و فلسفه بودند، قم که مشرف می‌شدند، آیات عظام، از جمله آیت‌الله‌المظلمی بروجردی نهایت احترام را برای ایشان قائل بودند.

مرحوم آقامیرزا احمد آشتیانی از حکما و از عهده قائلان به وحدت وجود بود، و مورد احترام اعظام فقهاء و مجتهدان قم و نجف.

مرحوم میرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل‌الله نوری در مجالس، میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف را بر خود مقدم می‌داشتند و میرزای آشتیانی نزد آقا علی حکیم، شرح هدایه ملاصدرا قرائت می‌کرد، و آقا علی مدرس نزد میرزای آشتیانی رسائل شیخ اعظم انصاری می‌خواند.

آیات عظام آقا سید محمد تقی خوانساری و حاج سید احمد خوانساری و حضرت امام دام‌ظله نزد میرزا علی اکبر یزدی اسفار می‌خواندند. مرحوم آقا سید محمد تقی، و آقا سید احمد خوانساری، بعد از اتمام تحصیلات عالی در نجف، به درس آقا میرزا علی اکبر می‌رفتند.

مرحوم آیت‌الله بروجردی، با اینکه نزد اساتید بزرگ تحصیل کرده بودند، زهد و تقوی و ورع آخوند ملاً حسین کاشی و جهان‌گیرخان قشقائی را می‌ستودند و از آن دو بزرگ مرد، همیشه به نیکی یاد می‌کردند و رفتار آنان را سرمشق می‌دانستند و فلسفه را نزد این دو استاد فرا گرفته بودند.

مرحوم حاج میرزا ابوالفضل طهرانی از اعظام تلامذ میرزای شیرازی، و فرزند میرزا ابوالقاسم کلانتر نوری تلمیذ عظیم شیخ انصاری، در مقام ذکر اساتید خود در علوم نقلیه و عقلیه وقتی نام

مطلقه حق در مقام تجلی و ظهور در اشیاء برای هر شیء، اظهر از شیء است. ولی این ظهور را ارباب قلوب از اولیای محمدیین (ع) شاهده می‌کنند.

«الا انهم فی مرية من لقاء ربهم، الا انه بكل شیء شهید...» «حیط»، همین مفهوم وجود که مبداء ظهور مفاهیم ذهنی است. هر مفهوم و معنا، تا ظهور ذهنی پیدا نکند ظاهر نمی‌شود. از علی حق به اسم نور یا اسم ظاهر، در عرصه پهنای عالم ادراک سانی ظاهر می‌شود و از تجلیات حق است، نه از اغلط اغلاط!

دانش حق ذوات را فطریست  
دانشش دانش است که آن فکریست

## گذری بر مقدمه توحید قرآن

مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی (ع) در مقدمه توحید قرآن مرده است: که من بعد از تحصیل فلسفه و عرفان در سالهای نادای، (په بطلان این دو علم پی بردم، و این نیز مسلم است که صدسال قبل به این طرف حکما و عرفا طراً مطرود فقها ده‌اند، خداوند همه را غریق رحمت خود گرداند، ما در کلام این رگوار دو نظر داریم، زیرا اولاً ما به راستی نمی‌دانیم) ایشان و مثال ایشان که به مبارزه با فلسفه و عرفان برخاسته و داعیه صیقل و شناخت کامل فلسفه و عرفان را دارند نزد کدام استاد سغه را تلمذ نموده‌اند! و ثانیاً این که می‌فرماید: «از صدسال بل به این طرف...» این مدت زمانی را باچه معیاری سنجیده‌اند این نظریه را از کدام تاریخ به دست آورده‌اند.

به راستی چه خوب بود طرفداران این نظریه که مدعی ستند اول فلسفه را فهمیده‌اند و سپس آنرا باطل دانسته و رد کرده‌اند، برای اثبات ادعای خویش در آشنایی کامل اصطلاحات فلسفی و عرفانی اعلام آمادگی می‌نمودند و رمباحثای حول اسفار «الهیات- علم کلام» و فصوص ابن عربی رکت می‌جستند، ما این دعوت را بارها از آنان به عمل آورده‌ایم بی تاکنون پاسخ مثبتی نشنیده‌ایم. در حالی که شرکت در چنین باخته‌ای می‌توانست مشکل‌گشا و کارساز باشد.

## رابطه فقهاء با فلسفه و عرفان

و اما به منظور بررسی این سخن که «از صدسال قبل به این طرف، حکما و عرفا طراً مطرود فقها بوده‌اند»، کافی است که گاهی اجمالی به آراء و اندیشه‌های فقهای بزرگ این قرن بنگریم: مرحوم حاجی فیاض از اعظام دامید میرزای شیرازی صاحب محکمه شرع و از اساتید فقه و سول و تفسیر و حدیث و استاد مسلم فلسفه بود. ایشان سنه ۱۳۴ ه.ق. رحلت کرده‌اند. در زمان حیات اسفار و شرح اشارات بریس می‌نموده است ولی اهل عرفان نبود.

مرحوم حکیم ربانی، آقا بزرگ حکیم، استاد فن فلسفه که از تاد عصر در زهد واقعی بود، در سال ۱۳۵۲ ه.ق. رحلت کرد. شان هم عرفان درس نمی‌داد.

در بین متأخرین مرحوم آقای شاه‌آبادی و آقا میرزا مهدی شتیانی در ضمن تدریس علوم، عرفان هم درس می‌دادند. فامیرزا احمد آشتیانی نیز در این فن وارد بود ولی عرفان برای

از آقا محمد رضا قمی شمای میسرود، راجع به زهد و تقوی و وارستگی و توغل او در آثار ائمه (ع) در اعتقادات و تسلیم کلی او نسبت به آثار ائمه، عبارتی نوشته و چنان شیفته او است که از اخدی از اساتید خود آن نحو سخن نگفته است، و او را از اوتاد عصر خود معرفی نموده است و برای اساتید فقه و اصول این اندازه احترام قائل نیست و او را عارف به خدا می داند.

مرحوم آقامیرزا محمد باقر اصطهباناتی از اعظام تلامذی آقاعلی و آقامحمد رضا در عقلیات و اعتقادات، و استاد حاج شیخ محمد حسین کمپانی در حکمت متعالیه، از خواص اصحاب میرزای شیرازی بزرگ و نزدیکترین شخصی به او و مسخرم اسرار و مورد مشورت میرزا در مهم امور بود.

حاج ملاهادی سبزواری قبل از تشریف به مکه معظمه، یعنی بعد از فراغت از تحصیل در اصفهان، در مشهد، حوزه عظیم فلسفی داشت و صاحبان محاضر شرع، به درس او حاضر می شدند، در حالی که سن شریف او در ابتداء شروع تدریس حدود ۳۲ سال بود و آخوند ملاغلامحسین شیخ الاسلام و آقامیرزا محمد تقی سروزدی و غیر این دو بزرگوار از مجتهدان و فقها به درس او حاضر می شدند و حاج میرزا حسین سبزواری از اعظام تلامذی میرزای بزرگ به شاگردی او افتخار می کرد، چه آنکه سالها به درس محقق سبزواری حاضر شده بود.

آخوند ملاکاظم خراسانی قبل از تشریف به اعتاب مقدسه، مدتی در سبزوار به درس حکیم سبزواری و مدتی در طهران به درس مرحوم آخوند ملاحسن خوئی شاگرد ملاعبدالله زوزی، حاضر شده بودند و آقا حاج میرزا احمد فرزند مرحوم آخوند به فقیر بارها فرمودند که مرحوم آقا می فرمودند: کسانی که فلسفه الهی را خوب نفهمیده باشند، اخبار آل محمد (ع) در عقاید را نمی فهمند، و همانظوری که فقه بدون اصول بی معنا است، درک اصول و عقاید حقه، بدون بنیة علمی فلسفی و کلام تحقیقی میسر نمی باشد.

فاضل هندی، فقیه نامدار و محقق سبزواری، صاحب ذخیره در فقه، و آقا حسین خوانساری، صاحب مشارق الشموس شرح بردروس و آخوند ملا اسماعیل خواجوی، فقیه معروف و آقامحمد یب آبادی، استاد مسلم در علوم نقلیه، فقیه و اصولی محقق میرزا محمد الماسی، و غیره این اکابر از اساتید بزرگ حکمت و فلسفه در عصر خود بودند، نه آنان کسی را تحمیق می کردند و نه کسی آنان را تکفیر.

کدام یک از این اکابر مظلوم فقها بودند. برخی از فقها در عصر ما، و در اعصار گذشته، در حدود شرح تجرید هم کلام، در اصول عقاید نمی دانستند، ولی آنانکه صاحب ورع بودند، پاره از حد فراتر نگذاشته، بی طسرف بسودند و بسه تسکفیر و ناسزائی پرداختند.

### نظریات غیر علمی مخالفان فلسفه

امام الحرمین، معتقد است که روح جسم لطیف است و تجرد ندارد، آقایان هم همین را می گویند. به مذهب اهل بیت، روح مجرد از ماده است و بعد از فناى بدن باقی است. صاحب کافی،

صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگر اعظام فقه امامیه بر این مسلک رفته اند.

می گویند: اراده، صفت فعل است، به قول مرحوم آیت الله بروجردی، ما نمی دانیم اراده، صفت فعل حق است، یعنی صفت فعل حق، حدوث است و امکان و.... چه معنا دارد که از حق، صفت خلق باشد!

آن مرحوم می فرمودند: ما نمی توانیم با چند خبر واحد معارض با آیات محکمه قرآن و روایات ائمه و مخالف حکم عه اراده را از ذات نفی کنیم، و ملتزم شویم به این کلمه ملعونه حق تعالی فاعل موجب است. چه آنکه نفی اراده ملازم است صدور فعل از حق بر سبیل اضطرار. بر فرض که به این کفر آمیز ملتزم شویم، حق را باید فاعل مختار بدانیم، در اختیار مشیت و اراده ما خود است، و فاعل مختار، فاعلی است که در حق آن صحیح باشد که بگوئیم، آن شاء فعل و آن لم یشاء، لم یفعل. قدرت واجب که میرا از صفات امکانی است، مشیت، ما خود است لذا کلیة محققان از علمای اصول فقه مثل آقا باقر بهبهانی و میرزا قاسمی و صاحب فصول و شیخ

محمد تقی رئیس اصولیون و شیخ انصاری در تقریرات کلامی و آخوند خراسانی تا معاصران ما، مرحوم آیت الله بروجردی، از را به علم به نظام احسن، و برخی مانند حجت فرقة ناجیه شیخ افضل المتأخرین، محقق طوسی خواجه نصیر و علامه حلی شاد تجرید و اشارات ابن سینا، از اراده در تجرید و شرح آن به داعی و در شرح اشارات به علم به نظام خیر، تمبیر کرده اند.

این شبهه واهی که اگر اراده، عین ذات باشد، از آنجا که خداوند علم به شرور و مبادی شرور از کفره و فسقه دارد، لازمه آن است که خداوند فاعل شرور و کفر و فسق باشد، به کس بی اساس و جواب آن واضح است، چه آنکه خداوند به ضرورت ش عقل فاعل کفار و فجار است ولی برگشت شرور به اعدام و ناچ «مقتضی»، بالعرض است، و شرور، لازمه خلقت عالم ماده وجود و امور عدمیه معمول بالذات نیستند و به فرض آنکه امر وجود باشند، ترک خیر کثیر، برای شر قلیل، خود، شر کثیر است برخی در این بحث، که بحث خلق اعمال باشد، گاهی

صورت قدریه و جبریه، خود نمائی می کنند، و گاهی به صورت معتزله و بونئی از کلام معجز نظام اهل بیت (ع)؛ «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» به مشام آنان نرسیده، «والقدریه مجوس الامه»، جبریه این روایت را در شأن معتزله و معتزله آنرا در ش اشاعره وارد دانسته اند.

از این مسأله نیز جمعی غفلت دارند که فقط حق تعالی از جهت که جمیع جهات مربوط به خالقیت، عین ذات او است و حقیقت غایت فعل او، ذات اوست، ناچار، مختار حقیقی او است لذا ثالث المعلمین میر محمد باقر داماد استاد مسلم در عقاید و نقلیه، در قبسات می فرماید: أما رایت امام المتشککین و قلت له، یا امام قومک، اما تستحیی من التقول علی الفلاسفة، الفلاسفة یقولون: لا مختار واقعاً فی الوجود الا الحق و انت تتفق علیهم و تقول انهم یقولون ان الله تعالی مجبور.

چه آنکه هر فاعلی که علت غائی فعل او خارج از ذات باشد، مجبور است در عین اختیار که «بل امر بین الامرین»، آنکه کسانی که حق اول را فاعل بالقصد زائد بر ذات می دانند نوعی اضطرار در فعل او قائلند.

مسأله معاد جسمانی

باید توجه داشت که به محض انصراف روح از بدن و نرسیدن هوا به خون، کلیه سلول‌های بدن می‌میرند و قول به بقاء اجزاء بدن چه اصلیه و چه فرعیه، از اعتبار ساقط است اجزاء بدن در حالت تعلق روح نیز به حکم قانون کلی حرکت باقی نمی‌باشد و بقای بدن و ملاک هویت و تشخیص بدن نفس است واحدی ملتزم نیست که اجزای بدن در طفل تازه تولد همان اجزای بدن طفل بالغ به حد بلوغ است و یا عین اجزای بدن شخص پیر. حکم حرکت در سلولهای مغزی نیز جاری است و این منافات با گفته اهل فن ندارد که معتقدند، تکثیر سلول دماغی، صورت وقوع ندارد، چه آنکه به فرض بقای سلولهای مغز و دماغ، سلولها تغذیه می‌کنند و انرژی مصرف شده را از این راه جبران می‌نمایند، هر قوه مادی واقع در معرض حرکت و تحول محتاج به بدن مایتحمل است، و لذا از قاعده کلی حرکت، قوای دماغی نیز برکنار نمی‌ماند اگرچه به تازگی جمعی از متخصصان در علوم طبیعی نیز معتقد شده‌اند که تعداد قابل ملاحظه‌ای از سلولهای مغز جذب می‌شوند، و سلولهای دیگر کار آنها را انجام می‌دهند. و این نکته قابل توجه است که کثیری از سلولهای برکنار از فعل و انفعالات ادراکی هستند که با تمرین می‌توان آنها را به کار گرفت و کسانی که دارای استعداد فوق‌العاده‌اند، این سلولها را نیز به کار می‌گیرند. ادراکات ثابت و محفوظ ما، که خارج از محدوده زمان و مکان است، نمی‌تواند آنها را در اعصاب دماغی پیدا کرد، و این منافات ندارد با گفته اهل فن که تمام افعالی ظاهر در بدن متصل به قوای دماغی‌اند و با حصول نقص در سلولها، کار مختص به آن سلولها مختل می‌شود.

مثلاً زید بعد از موت، به لحاظ تعلق نفس به آن در زمان حیات، بدن زید است، و با قطع علاقه روح، اطلاق بدن بر آن اطلاق مجازی است.

اگر در کنار بدن مقبور در گور، نهال چناری بکارند، ریشه‌های نهال از آن سلولهای بدن مرده، تغذیه نموده و سلول زنده نبات می‌سازند و تمام اجزای آنها به خود منتقل می‌نمایند اگر بدن طعمه مار و مور و وحوش شد، همان اجزای مرده که به منزله کود است، تبدیل به سلولهای خاص حیوان مخصوص می‌شود و این حکم به حسب قانون عمومی حرکت تا نفخ صور جاری است.

در روایتی مذکور است که «اذا مات ابن آدم یسلی جسده و یبقی منه شیء کمجز الذنب...» که به آن «عجز الذنب نشأت آخرت قائم می‌شود».

اینکه آیا این امر چیست که پایه و اساس حشر قرار می‌گیرد، اختلاف است، ابویزید و قوافی از آن به جز «لا یتجزی و جوهر فرد و ابن عربی به عین ثابت، برخی به بدن برزخی و جمعی به امر دیگر تعبیر کرده‌اند و غزالی ابوحامد، از آن به نفس تعبیر کرده است. و آن عضو نیز در صورت مادیت از حکم عمومی حرکت خارج نمی‌شود.

آنچه باقی می‌ماند همان محل ایمان و معتقدات است که حضرت ختمی مرتبت فرمودند: «ان الارض لا تأکل محل الايمان» ما در این مجله راجع به ابواب‌الهدی و توحیدالقرآن بحث نمی‌کنیم و مشغول تحریر نقد تحلیلی بر این دو اثر می‌باشیم که به زودی منتشر خواهد شد.

اما مسأله معاد جسمانی، بر ناظر به کلمات محققان از علمین و صاحبان انظار علمی، (نه مردم غیروارد به مسائلی قیامی علم کلام)، مخفی نیست که قول به اینکه در قیام قیامت بدن انسانی در همین نشأت دنیا بر بدن تعلق می‌گیرد، از طویل و اوهام است. لذا نزد اهل فهم از ارباب کلام، تعلق روح به بدن جسمانی در عالم آخرت معاد است و امکان ندارد آخرت در معاد از قطعات عالم دنیا واقع شود. ولی آیا معاد جسمانی است و به قول محققان از فقها برآسه اصل است، در این صورت در ضروری دین بی‌فایده است.

اما این سخن نیز قابل توجه است که برخی از اعلام، مثل حوم آقامیرزا حسین نائینی فرموده‌اند، آنچه اصل است برآسه، معاد است و چنانچه کسی (لشبهه حصلت له) نتوانست به معاد جسمانی اعتقاد پیدا کند، و یا کسی، معنای تجرد نفس را نفهمید و نتوانست آنرا تعقل کند، مثل برخی از فرق مسلمین که معتقدند، و یا هستند (مانند وهابیه) که موجود باید محسوس باشد، و یا نیز جسم می‌دانند و گویند: «انه جسم لا کالاجسام» العیاذ به و یا آنکه مانند برخی از قاصران، قائل به تجرد غیر از حق را نمی‌دانند که این حکم شامل کلیه محققان از فقها و اصولیین تا علماء العیاذ بالله می‌شود، می‌توان حکم به کفر قائل به معاد حانی فقط «لشبهه حصلت له» نمود یا نه؟ و عندی الحق القول معادین، الجسمانی والروحانی. چه آنکه ذاتی نفس، اضافه به بدن است و اضافه نفس به بدن امر عارضی نیست و لکن، بدن اعم از بدن دنیوی و آخروی، حیات نیز، اعم است از حیات دنیوی و آخروی. بدن دنیوی دارای حیات ذاتی نیست و بدن آخروی ای حیات ذاتی است «ان دار الاخره لهی الحیوان لیسوکانوا علمون»، «کلام در بی‌علمون» است.

بنا بر قبول فساد و مصاده قسابل حرکت

نقص به کمال و تغذیه در بهشت نحو تغذیه دنیوی در عالم برت، از اباطیل و اوهام است.

شخص محسوس در آخرت دارای آنچنان تشخیص جسمانی است که هر کدام او را مشاهده کند، گوید که این همان شخصی است که در دنیا بود. قول به عینیت، مستلزم اشکالاتی است که دل فهم به آن التزام ندارند و جمع کثیری تصریح کرده‌اند که سنی که روح به آن در قیامت تعلق می‌گیرد، غیربدنی است که از آن مفارقت نمود و اصلاً قائلان به بقاء اجزاء اصلیه را طئه می‌کنند.

جمهور اهل حدیث از عامه که نفس رامادی می‌دانند و آنرا فنای بدن، فانی دانسته‌اند، نمی‌توانند به معاد قائل شوند و این مردمانی عامی در عقلیات بوده‌اند و به لوازم قول خود توجه اشتنا، نمی‌توان آنها را تکفیر کرد.

بنا بر مذهب امامیه، کثر هم الله، نفس جوهری مجرد و دارای نحو از تجرد می‌باشد، هم دارای تجرد برزخی است و هم تجرد لانی (در برخی از نفوس) و در کمال دارای مقامی فوق التجرد است. ملا اسماعیل خواجه‌نوی استاد بزرگ فقه و اصول و محقق در حکمت و کلام در رساله مستقل باایات و روایات تجرد نفس را اثبات کرده است و تصریح کرده است که قول به مادی بودن نفس نالف صریح کتاب و سنت است ما این رساله را که «ثمره الفوائد» دارد چاپ کردیم.



هر که در صدد تألیف اثری جهت ابطال فلسفه بر آمده است و بر فلسفه رد نوشته است، از عهده کار خود بر نیامده است. غزالی تهافت الفلاسفه را نوشت، شاید اذهان مردم غیر متدرب در عقایات را مدتی به خود جلب نمود ولی در نهایت منزوی گشت. این رشد با کمال سهولت بر او رد نوشت و نقد او بر تهافت از آثار با ارزش است.

محمد شهرستانی عالم معروف اشعری، کتابی به نام «مصارع الفلاسفه» نوشت و حجت فرقه ناجیه شیعه، ضعف بنیه علمی او را آشکار ساخت. این اثر نفیس خواجه طوسی در قم چاپ و در دسترس اهل علم قرار گرفته است. خواجه، شهرستانی را شخصی غیر وارد به قواعد عقلی و اصول علمی دانسته است. خواجه، نقدی بر کتاب المحصل خطیب رازی نوشت که گویا تلخیص آن چاپ شده است. هر چه خواجه مقتدر و راسخ در عقایات و دقیق در نظریات است، خطیب رازی پر حرف و مطالب او کمهفتز است.

شرح خواجه بر اشارات حاکی از تبحر و تسلط و پختگی او در حکمت الهی است و در این اثر به هدم بنیان افکار فخر رازی پرداخته است و از مناقشات او در مقام دفاع از رئیس ابن سینا جواب داده است و وی را شخصی متعصب معرفی کرده است. از خواجه، صدر الحکما به «بعض الحافین حول عرش التحقیق» و در مواردی از او به «افضل المتأخرین» تعبیر نموده است و اعلام شیعه او را حجت فرقه ناجیه شیعه می دانند.

علامه حلی (ره) در حق وی گوید: «کان افضل عصره فی العلوم العقلیه والنقلیه». علامه حلی بر اشارات نیز شرحی نوشته است. بعضی نوشته اند، شرح علامه شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس خواجه است.

(تولد خواجه مصادف است با رحلت امام فخر رازی)، دلائل خواجه در تجرید بر امامت امیرمؤمنان، و دیگر ائمه (چنان محکم و استوار است که شارحان تجرید در این مبحث مهم در مقام ایراد بر ادله خواجه در امامت احساس عجز نمودند و بانوشن «اجیب عنہ» یا «وقد اجیب عما ذکره...» خود را از مخصصه خارج کرده اند. خواجه در اثبات امامت کلیه جوامع و اصول عامه و صحاح اهل سنت و آثاری که به عنوان نقد بر کتب امامیه در امامت نوشته شده است مطالعه نموده، و با دقت خاصی خود مبحث امامت تجرید الاعتقاد را که بر آن شروع و تمالیک متعدد نوشته اند و کمتر کتابی این اندازه مورد توجه اهل فن بوده و می باشد نوشته است. مشهور است به علامه شیرازی شارح حکمت الاشراق و قانون ابن سینا که از تلامذ خواجه و از علمای بزرگ عامه است، شاگردان پیشنهاد می کنند که در مسأله امامت با استاد خود بحث کند.

علامه شیرازی که خود از نوادر علمای اسلام در عقایات و نقلیات است می گوید: استاد آنچنان قدرت فکری و دقت نظر و احاطه به مباحث دارد، که آدمی را دچار بهت و حیرت می نماید. و تسلط و قدرت حیرت آور او در بحث، آدمی را مقهور و مجبوت می کند. (جان کلام آن است که علامه شیرازی در خانواده های پرورش یافته بود که اهل سنت و جماعت بودند و استادان او قبل از خواجه همه مشرب تسنن داشتند، عقاید موروثی را نمی توان زود از دست داد.)

خواجه طوسی، بزرگی زاهد و متوغل در عبادات بود، لذا

علامه حلی در شان او نوشته است، آنچنان مواظبت بر عبادت و طاعت و توجه به حق داشت، که عمل مباح از او سر نمی زد، فف عن المکروه.

خواجه یکی از بزرگترین حکما و متکلمان در دوران اسلام است و علامه او را در علوم نقلیه و عقلیه، بزرگترین عالم عصر خود می داند.

آیا خواجه که از اکابر علمای شیعه و حجت فرقه ناجیه است — توحید صدوق و اصول کافی را مطالعه نمی کرده است

علامه حلی که از او فقط در بین علمای شیعه تعبیر بر آیت الله برای اولین بار نموده اند، خود را مستفنی از درس صاحب شریع دید و خدمت و ملازمت خواجه را انتخاب نمود. خواجه نظر او معرض از کتاب و سنت بوده است. آیا خواجه مطرود فقه شیعه می باشد. وما می دانیم که علامه طوسی از شارحان جد و مدافعان سرسخت ابن سینا است. اگر فقهی خواجه نصیرالد طوسی را به بد عقیدتی متهم نماید، آیا فقه های بزرگ او را فقه خواهند شناخت؟!

بر اصول کافی شروع متعدد نوشته اند، ولی غیر از ش آخوند ملاصدرا و مطالبی که فیض آخوند ملاحسن کاشانی کتاب مستطاب وافی پیرامون احادیث آل عصمت ک، نوشته است بقیه شروع فاقد ارزش علمی می باشد.

تحف المقول علامه مجلسی یکی از همین شروع بشش می رود، و حقیر در سالهای گذشته مدتها به مطالعه این شروع پرداختم، در این شرح صرف نظر از آنکه در غوامض، مطلب گفته دیده نمی شود، انصافاً در مهمات، بر مشکلات نیز چیزها افزوده است. در واضعات، توضیحات بسیار و در عویصات، به چشم گیر خود در حیرت بسر می برد.

### ■ درنگی در اندیشه های غزالی

غزالی صاحب تهافت اگر روی عقاید موروثی و تأثیر از محاسن درسی از شیعه چهره کربهی در ذهن خود مجسم نمی نمود و احادیث وارد از حضرت ختمی نبوت درباره عترت ذاتی تبار فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی... و دیگر روایات مسلمة تفسیر می نمود این قسم غوطه ور در افکار واهی اشاعره، نمی شد، و صد تألیف کتابی مانند تهافت بر نمی آمد و کلام ابن سینا که می فرماید: «الاول تعالی لایتکثر لاجل تکثر صفاته، لان ک واحد من صفاته اذا حقق تکون الصفة الاخری بالقیاس الیه، فتکثره حیاته، و حیاته قدرته، فتکونان واحده، فیهو من هوقادر... و کذا سایر صفساته...» مورد دقت قرار می داد و یسکی از کتب مهم شیخ را

استاد فن قرائت می کرد، این قسم استعداد عجیب و بیان سخف خود را در تلقیق مطالب اشعریه ضایع نمی کرد. این کلام ابن سینا به عینه، مطابق است با فرموده ابو ابراهیم مسون الکاظم (فیهو احدی الذات واحدی المعنی...، و مراد از معانی صفات زائده است و امام (ک) جمیع صفات را به حسب وجود واحد دانسته و در همین وجود قیومی حق به وجود جمعی احدی متحدند که به عقیده نگارنده، مطالب دقیق و رفیع ائمه (ک) در اصول کافی و توحید صدوق نیز نزد سطحی نگران بی تعمق مستش

نامفهوم است، چون خزانگی از جواهر علم توحید و اصول عقاید، بر آثار ائمه<sup>(ع)</sup> وجود دارد که تا انسان قدرت فکری فوق التمام داشته باشد، راجحه افاضات اهل بیت عصمت و طهارت به مشام وح او نمی‌رسد.

حقیر در موقع تدریس مسائل ربوبی به دقت، سخنان ائمه را مطالعه می‌کنم و بر حیرت‌آمیزه می‌شود و عظمت و جلوه خاصی در آثار و عترت و ائمه طاهرين<sup>(ع)</sup> به چشم دل می‌بینم و عجب آنکه سدر المتالیهین در مقام تقریر معضلات علم ربوبی عالمانه و حقیقانه اشرف و احاطه عجیبی به فرموده ائمه شیعیه دارد و این معنا از اختصاصات او است.

چون به مقتضای کلام معجز نظام حضرت صادق «انه تعالی نی» بحقیقه الشیثیه، حقیقت صرفه وجود، صرف علم و قدرت حیات و دیگر صفات جمالیه است بلازباده فی اعتبار الذات. این معنا وقتی می‌گوید: «الباری احدی الذات واحدی الفعل» تعلیقات، ص ۵۴، غزالی به لحاظ پای‌بندی شدیدش به مبانی شریعت می‌گوید، به چه نحو می‌شود، خداوند، احدی الذات شد، در حالتی که به صفات متغایره، متصف است. و از وحدت فعل و نیز به هراس افتاده است که این همه کثرت از کجا آمده است. سرحیرت او در آن است که بنا بر اصول اشاعره، آثار را به ثلی از مبادی آثار نفی کرده و در حقیقت، ترتب هر اثر بر مبداء اثر را مبتنی بر جری عادت می‌داند «عادة الله جرت که آتش گرم کند چیزی را و آب مبداء برودت باشد».

در قرآن شریف این آیه: «و ما امرنا الا واحده» دلالت دارد که صادر از ذات امری واحد است، چون ذات واحد است و کثرت ناشی از قوایل و صدور اشیاء علی سبیل الاشرف فسالاشرف می‌باشد. کثرت از طرق و سبب، ظهور پیدا می‌نمایند. مراد از مر، امر تکوینی است که همان کلام ذاتی و فعلی باشد، چون- قائل و متکلم- از امهات اسماء است و حق باسم المتکلم مبداء کلمات و حروف وجودیه است «وانما قولنا اذا اردنا لشی ان نقول به کن فیکون».

مشائیه و اشراقیه کلام و سماع و بصر را از امهات اسماء نمی‌دانند ولی در لسان وحی، کلام یا قول و سماع و بصر و به اعتباری مقسط وجود، از اسماء کلیه می‌باشند.

\*\*\*

قال فی التهافت «... لا یتصور علی مساق اصلهم ان یکون العالم من صنع الله... خبالمه من ثلاثة وجوه. اما الذی فی الفاعل فهو انه لا بد ان یکون مریداً مختاراً عالماً بما یریده...» الی آخر ما ذکره فی جانب الفاعل ما ذکر کردیم که شیخ در شفا و تعلیقات و اشارت از جهات مختلف برهان بر اتحاد ذات با صفات کمالیه اقامه نموده است، و تأکید فرموده است که زیادتی صفات کمالیه بردات، از خواص موجودات واقع در عالم حرکات و متحرکات است و معتزله نیز از صفات چیزی زائد بردات فهمیده‌اند و از طرفی عقلشان از شاعره بهتر می‌فهمیده، بالمره صفات را از حق نفی کرده و به نیابت ذات، از صفات قائل شده‌اند، قول آنها بر می‌گردد به تعطیل ذات از صفات.

غزالی هم صفات حق را قیاس به صفات خود نموده است. و هم صدور افعال از حق را نظیر صدور فعل از خود دانسته است، یافشاری می‌کند که صفت باید بر موصوف عارض و زائد باشد، موصوف حق باشد یا خلق.

فعل نیز باید مسبوق الوجود به عدم صریح باشد (فاعل خدا باشد یا خلق)، تسامل در این مسأله نکرده

است که نفس انسانی عالم به ذات خود است، و اگر نفس غایب از ذات خود امری مادی باشد و فاقد ادراک ذاتی، به هیچ امری علم به هم نمی‌رساند لذا نفس با حفظ وحدت علم و عالم معلوم است. چون معنای صحیحی از واجب الوجود نفهمیده است نمی‌تواند درک کند که فاعل واجبی ازلی که جمیع جهات لازم، جهت مبدئیت و خالقیت، باید عین ذاتش باشد از جمله، غایت فعل نیز باید خود او باشد، چه آنکه هر صفت زائد بردات چون مستند بر ذات است به حسب نحوه وجود، توقف بر غیر دارد و هر شیء متوقف بر غیر معلول آن شیء می‌باشد و صفات زائد بردات از جمله علم و قدرت و اراده و حیات و سماع و بصر، زائد بردات و معلول ذات می‌باشد و بالاخره باید منتهی شود به ذاتی که به حسب نفس ذات مرید و عالم و قادر و وحی باشد، چه آنکه جمیع حقایق وجودی، بساطت و مرکبات و اعراض و جواهر باید در تحقق، منتهی به ذات شوند.

غزالی وقتی می‌بیند این سینا صفات کمالیه حق را عین ذات می‌داند و به کلی از ذات نفی کثرت می‌نماید، در حیرت فرو می‌رود و صفات کمالیه حق و ذات حق را، مانند ذات و صفات ممکنات واقع در عالم ماده و زمان می‌داند، و چون به اصالت ماهیت به تبع مرشد خود، امام الحرمین قائل است، مفاهیم صفات را متغایر با ذات دانسته و این تغایر مفهوم را، همانند ذات خود، به خارج نیز سرایت می‌دهد و صریحاً همانطور که در مقاله گذشته نقل کردیم حکما رامتهم به نفی صفات از حق می‌کند و از کلام تحقیقی ابن سینا بدون غور و بررسی رد می‌شود و آن را سخریه قرار می‌دهد! قال الرئیس فی التعلیقات (ص ۵۲، ۵۳ ط قم): «یجب ان یکون فی الوجود، وجود بالذات، و فی الاختیار، اختیار بالذات و فی القدرة، قدرة بالذات و فی العلم، علم بالذات، و فی الحیات، حیات بالذات. حتی تصح ان تکون هذه الاشیاء بالذات فی شیء و معناه یجب ان یکون واجب الوجود وجوداً بالذات، مختاراً بالذات عالماً بالذات و قادراً بالذات، حتی تصح هذه الاشیاء لا بالذات فی غیره...»

اعتقاد به وجود صفات کمالیه زائد بر ذات حق با توحید وجودی منافات دارد، و لازمه آن ترکیب ذات از جهت وجدان و فقدان و خلوقات از صفات کمالیه ذاتیه است. لذا شیخ فارابی و رئیس ابن سینا درباره حق گفت‌اند «علم کله، قدرة کله، اختیار کله، ارادة کله».

لذا امیر ارباب معرفت علی بن ابیطالب و دیگر ائمه<sup>(ع)</sup>، برای نفی مسلک اشعریت، فرموده‌اند «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، مردا ائمه از این کلمه قدسیه «انه تعالی احدی الذات و احدی المعنی» نفی معنای زائد بر ذات به اصطلاح اشاعره است، نه نفی علم و قدرت و اراده و سماع و بصر و کلام ذاتیه متحد با ذات.

اینکه مرتب اصرار می‌ورزد که فعل لا ینفک از معلول، فعل و صنع ذات نمی‌شود و معقول نیست که فعل جدا از فاعل فرض نشود و باید فعل مسبوق به عدم صریح بوده نه لازم غیر منفک، می‌ترسد که این سخن پیش آید که صفات زائد بر ذات چون به ذات وابسته‌اند، باید معلول ذات باشند، جهت دفع این سخن محکم علمی این نغمه را مرتب‌ساز می‌کند که در فعل (سبق عدم

است و غیراً در عین اختیار مجبورند.

مطلب دیگر آنکه فعل تا ملائم ذات علت و مطلوب آن نباشد از آن علت صادر نمی‌شود. در ما که در عالم ماده و قس استعدادات مختلفه قرار داریم، تا به جهتی از جهات، فعل مطاب و ملائم با وجود ما نباشد، اقدام به اظهار آن فعل نمی‌کنیم. اما مسأله نیز باید معلوم باشد که ممکن است صدور عملی از ما با شهبانی مثل برتری جوئی و خشم و غضب خارج از اعتدال ملائمت داشته است ولی قوه عاقله آنرا ملائم ذات خود نیابد صورت غلبه یکی از دو قوه، فعل حتماً ملائم است با مبدئی که آن صادر شده است.

فاذا عرفت ما حقیقتاً فانظر الی ما ذکره الاشعری المسنداً عنداً الا نام بحیثی الا سلام «عندکم العالم من الله کالمعلول من ال لای تصور دفعه...»

فاعل تام الوجود واحدی الذات، به تصریح، رئیس ابن س علت است از برای نظام احسن و خیر، لذا نظام گیانی از باب آن ظلّ نظام ربانی است، کمال ملائمت و مطلوبیت را برای فاعل سرمدی دارا می‌باشد، دفع معلول چه معنی دارد، علت مبدأ صدر معلول است نه دافع آن، فیاض علی الاطلاق مبدأ ظهور فیض او نه دافع آن. ما آنچه را که مطلوب ماست، به آن رو می‌آوریم و آنچه از منافیات وجود ما محسوب می‌شود، از آن فرار می‌کنیم، نوع حیوان از جمله انسان به این دو امر بستگی دارد. آیا چند تعبیر شگفت‌آوری «لای تصور من الله دفعه»، در این مقام جا دارد برخی از معاصران ما در این وادی خطرناک گرفتارند و می‌گویند «الشیء مالم یجب لم یوجد»، در فعل خدا ملازم با سلب اختیار حق است این کلام به ظاهر زیبا در ذائقه برخی شیرین آمده است ولی نزد شخص متمم که با همین قاعده کلی اثبات می‌کند، شجره زقوم است چه آنکه ما فاعل ما منه الوجود نیستیم و کلیه ممکنات، مبدأ افیاضه اصل وجود نیستند و به حصول و قیوة حقیق فاعله «لا مؤثر فی الوجود الا الله وکل من عندالله» حق مبداء وجود است بالوجود والضرورة ولكن به وجود ذاتی و علم ذاتی و ذاتیه و اختیار ذاتی و کلمه «الوجود بالاختیار لاینافی الاختیار نزدیک است گوش فلک را کر کند. ما تفصیل این بحث را در آنکه که گوید: «حق، جمیع اشیاء از جمله مجردات را به دیار عرصیح روانه می‌کند، بعد آنها را ایجاد می‌کند» بیان می‌کنیم او از «اذا نفخ فی الصور فصعق من فی السموات والارض انعدام فهمیده است. و به ذیل آیه توجه نکرده است که حکم صدقنا بر همه جاری نمی‌باشد، زیرا گروهی در اثر ملازمت عبادات و طاعات، به فناء در حق و بقاء به حق متصف در همین شده‌اند و فرموده‌اند «الان قیامتی قائم» و «لو کشف السقاء از ددت یقیناً».

لذا در آیه شریفه تصریح شده است: «فلما تجلی ربه لجلج فجمله دکا فخر موسی صعقاً، در حالی که موسی (ع)، از ناحیه تجلی حق به اسماء جمالیه، از حالت محو وضعی، به حالت صدق و بقا برگشت و اگر همان اسماء جمالیه پنهان در صفات جلال مظهر موسوی تجلی نمی‌نمودند، موسی در حالت صدق دائم مانده بود. ولی از صدق ناشی از تجلی اسماء ذاتیه، وجود خار موسی (ع) تبدیل به عدم نشد. و ما تلونا علیک ظهر وجود الاشکال فی کلامه بقول:

واقعی) مأخوذ است و با کمال تعجب حکما را متهم به انکار صفات نموده و می‌گوید آنها چون از طایفه صفاتیون نمی‌باشند، می‌گویند عالم نمی‌تواند معلول او باشد، از طرف دیگر حق را نه احدی الذات می‌داند نه احدی الصفات، به اصالت ماهیت اعتقاد دارد، ماهیت معرّف از صفات است، برای آنکه از بار سنگین تعقل ذات احد و واحد، که بسیط الحقیقه و واجب من جمیع الجهات و الحیثیات می‌باشد خود را رها سازد گفته است: «والثانی العالم قدیم و الفعل هو الحادث و الثالث ان الله واحد عندهم من کل وجه، والواحد لایصدر منه عندهم الا الواحد من کل وجه، و العالم مرکب من مختلفات، فیکیف یصدر عنه؟»

در سومین اشکال خود سخنی مغالطه آمیز دارد: «والواحد لایصدر عنه الا الواحد من کل وجه.»

اولاً فقط حق تعالی بسیط الحقیقه است و ابن سینا در همه آثارش فرموده است «هو الفرد و غیره زوج ترکیبی» بلی از واحد بسیط حقیقی احدی الذات و احدی الصفات به تعبیر اسماء اهل بیت (ع) و احوال صادر

شود ولی آن واحد، چون از مقام وجوب ذاتی انحطاط دارد، خالی از کثرت نیست و حدهم می‌بخود می‌گیرد و این لازمه معلولیت است، و در عین حال این صادر در اول به اصطلاح مشائیه عقل اول و اشرف موجودات و ملک مقرب حق و به اصطلاح اشراقیون نور اول و در لسان اخبار نور حضرت ختمی مرتبت و به تعبیر عرفا به اعتباری حقیقت محمدیه و در روایات معتزات (ع) روح نبوی یا نور ولوی و قلم اعلی می‌باشد.

در مأثورات «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله روح نبینا» موجود است. عدد ملائکه واقع در سلسله ترقیم و طولیه و ملائکه عرضیه چه بسا به انداز می‌باشد که فقط حق عالم به جهات موجب کثرت واقع در عالم باشد.

غزالی این را نیافته است که اگر جمیع جهات لازم و وجوب ذاتی عین ذات حق باشد، قهراً علت تامه اشیاء است و فرض علت تامه جدا از فرض معلول نمی‌باشد، لذا اهل تحقیق معلول را لازم ذات علت می‌دانند و منافاتی بین علت واجب به وجوب ذاتی و معلول متصف به حدوث ذاتی نمی‌باشد و ما در مباحث بعد از شیخ و دیگر اساطین معرفت نقل خواهیم نمود، که معلول نحوه وجودش عین تقوم به حق اول است. ثم قال: «فی الفاعل تقولون، ان العالم من الله بالزوم. و لتحقق وجه کل واحد من هذه الوجوه الثلاثة الاول فنقول: ان الفاعل عبارة عن من یصدر منه الفعل مع الاراده للفعل علی سبیل الاختیار و مع العلم بالمراد. و عندکم ان العالم من الله کالمعلول من العلة یلزم لزوماً ضروریا لای تصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشخص و النور من الشمس، و لیس هذا من الفعل فی شیء.»

اهل معرفت معلول را لازم وجود خارجی علت می‌دانند، چون فرض علت بدون تحقق معلول از اوها و اباطیل است و حق تعالی عالم است به اشیاء به علم ذاتی و مبداء اشیاء است به اراده و قدرت و حیات و اختیار ذاتی، و چون حکما مانند طایفه اشاعره و معتزله، حق را فاعل بالقصد نمی‌دانند، چه آنکه غایت اگر خارج از وجود علت باشد، آن علت فاعل است به جهت غایت و قصد زاقد بر ذات، چنین فاعلی مختار و مرید علی الاطلاق نمی‌باشد،

بل که مختار است در صورت اضطراب و مضطر است، در صورت اختیار. به همین جهت اختیار مطلق در قبضه تصرف و وجود او



«ولا يقال، الفاعل فاعلا الا على وجه الارادة والاختيار. بل نال يفعل السراج الضوء والشخص يفعل الظل وقد جازف وتوسع تجوز توسعاً خارجاً من الحد، واستعمار اللفظ اكتفاءً بسوقع اذ كان بين المستعار عنه في وصف واحد وهو ان الفاعل سبب لجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور. ولكن الفاعل سم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا، بل بكونه سببا على وجه نوع وهو على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال السائل: ان ليس بفاعل والنحج ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان، لم ذلك» (تهافت طبع بيروت، ص ۸۹ و ۹۰)

فنعقول، هذه المذکورات من قبیل المواقضات اللفظیة بمعنی.

چه آنکه فرقی بین سبب و فاعل وجود ندارد و هر صورتی در عالم مواد و جسمانیات که دارای اثر یا آثاری است، اثر را سبب یا علت می‌نامند، احراق اثر آتش، و تبرید اثر آب. فعل قوه‌ی غذایی و نامیه و مصوره و مولده، آثاری است که بر نوا مترتب می‌شود، خواهی، مبادی این آثار را علت بگو یا، آثار مترتبه را فعل نام نه، یا اثر. خداوند در موجودات، و آثاری بر طبق مبادی آن آثار به وجود می‌آورد که بین آثار و مبادی، سنخیت وجود دارد و مغیض وجود در مبادی حق تعالی است.

آثار در مبادی آثار به افاضه و تجلی حق ظاهر می‌شوند. آثار نیز متقوم به مبدأ وجودند. ولی فرق است بین فعل از عناصر بسیطه و عناصر مرکبه، وجود هر چه به طرف مجرد کتر و از انفعال در طبیعت دورتر شود، فاعلیت آن ظاهرتر. در بساطت، تفنن در فعل وجود ندارد و در مرکبات که به ت نزدیکتر می‌شوند، افاعیل متعدد ظاهر می‌شود. در نبات، بارزتر از معدن، و در حیوان، اظهر و اتم از نبات و در انسان،

کلیه آثار مترتب بر انواع متعدد موجود است یا اموری زائد، مؤلف تهافت، ترتب آثار بر مبادی آثار را به جری عادت می‌داند و چنانکه در مباحث بعد خواهیم دید، به کلی سنخیت بین آثار و مبادی آثار را نفی می‌کند و به جبر صرف معتقد است. در مقام نقل دنباله کلام او، اقسام فاعل را شرح می‌دهیم و بیان خواهیم نمود که آنچه را در مقام ذکر نموده است در تحکیم مبنایش او را سود نخواهد بخشید، و در ذیل بحث بیان خواهد شد که صدور موجودات واقع در صقع ملکوت و مجموعه عوالم وجود فعل حق است بر سبیل ترتب مسببات بر اسباب و صدور فیض از حق علی سبیل الاشرف فالاشرف، لوازم وجود خارجی اوست، و منافات بین ازلیت فیض و قدم ذاتی حق و حدوث اشياء و تقوم موجودات به حق وجود ندارد وانه تعالی قدیم الاحسان و ازلی الفیض، علی سبیل الاختیار التام و نفی ازلیت فیض، لازم است یا حدوث جهتی که قبل از ایجاد فعل، آنرا واجد نبوده است.

چه آنکه فاعل و خالق حقیقی فاعلی است که در مقام ایجاد دارای حالت منتظره نباشد، خود فاعل و خود غایت ایجاد و نفس علم و قدرت وارده و اختیار باشد، و ناچار صدور فیض از او ازلی می‌باشد و از چنین فاعلی به فاعل بالرضا و بالعیانه و بالتجلی تمییز کرده‌اند ولی در هر سه فرض او فاعل بسااختیار است علی‌الاطلاق «وللناس فیما یمشقون مذاهب» غیر او مختار علی‌الاطلاق نیست چه آنکه اوست که جمیع جهات لازم ایجاد، عین ذات اوست و فاعل به اراده زائد بر ذات و علم زائد بر ذات و غایت زائد بر ذات مختار مطلق نمی‌باشد و انه تعالی مختار و شاء و فعل ازلا. قالت الیهود یدالله مقلوبه معتزله هم بر همین مسلکند. غلت ایدیه‌هم... بل یداه میسوطتان و هو متجل ازلا و ابداء باسامائه الجلالیه والجمالیه و قال باقرالعلوم: «اللهم انی اسئلك بمنک باقدمه و کل منک قدیم»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

توضیح: در بخشی از مقاله شماره ۳ کلمه‌ای از متن مقاله جا افتاده که مقصود را تغییر داده و گروهی از موالیان را به بتفسار واداشته بود، اصل عبارت باید چنین باشد:  
(از یک قرن قبل تا عصر ما در خراسان (مشهد)، فقیه و اصولی و عالمی معقق، مانند آقاسیدهای میلانی وجود نداشته ست، ایشان سالهای متعددی به دروس شیخ‌الشریعه اصفهانی و آقا ضیاءالدین و آقامیرزا حسین نائینی حاضر شده است ..) آنچه از عبارت، جامانده بود کلمه (خراسان و مشهد) می‌باشد.