

داوری داوران معصوم عليه السلام در حدوث و قدم «ما سوی الله»

سیدعلی اصغر پیشکش (موسوی اطهر)*

چکیده

یکی از زیربنایی ترین مباحث در اصول اعتقادات، مسئله حدوث و قدم است که همواره مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و دیدگاه های متفاوت اندیشمندان را به خود اختصاص داده است. اهمیت این مسئله و تفاوت دیدگاه ها به همراه لحن تندی که نسبت به مخالف وجود دارد، نویسنده مقاله حاضر را واداشت تا با تفکر در سخنان سخنوران معصوم و کشف دیدگاهشان در این مسئله پُرتنش، به جست و جوی اعتقاد درست باشد. به نظر می رسد که داوران معصوم، ماسوی را بی هیچ تبصره و استثنایی حادث می دانند؛ یعنی ماسوی ابتدا داشته و «نبوده» و «بود» شده است. **کلیدواژه:** حدوث و قدم، ماسوی الله، ازلی، علت تامه، علم، اراده.

* دانش پژوه سطح سه مرکز آموزش تخصصی علوم حدیث.

یکی از بحث‌انگیزترین مسائل اعتقادی که از دیرباز نگاه اهل دقت و اندیشه را به خود جلب کرده^۱ و در زمان امامان معصوم علیهم‌السلام نیز از بازار گرمی برخوردار بوده است،^۲ مسئله «حدوث» یا «قدم» ماسوی است. مطالعه سخنان سخنوران معصوم علیهم‌السلام و ملاحظه نوشته‌های به ثبت رسیده اهل فن، به ویژه هنگام موضع‌گیری در برابر مخالفان که گاهی با ادبیات بسیار تندی نیز همراه بوده است،^۳ و هم چنین رابطه تنگاتنگ این مسئله با مباحث «توحیدی»، اهمیت این بحث را بیشتر آشکار می‌کند.

اگرچه بنا بر ادعای کارشناسان، اجماع همه شرایع و ملت‌ها، اعم از یهود، نصاری، مجوس و مسلمانان، بر حدوث ماسوی به این معنا که نبوده و بود شده،^۴ تعلق گرفته است^۵ و حتی آن را از ضروریات دین نیز دانسته‌اند،^۶ و نزد اصحاب معصومین علیهم‌السلام نیز نفی ازلیت ماسوی از امور مسلم و غیر قابل تردید بوده است؛^۷ لکن موضع‌گیری برخی از اندیشمندان تأثیرگذار و بلندآوازان عرصه فکر و اندیشه، در پشت سنگر «قدم عالم»، ایجاب می‌کند تا به منظور عمل به این دستور وحیانی که: «حق را بشناس تا اهلش را بشناسی»،^۸ برای شناخت حق و به تبع آن شناخت اهل حق، به داوری داوران

۱. رک: بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۳ و ص ۲۴۸.

۲. چنانچه علامه مجلسی رحمته‌الله می‌نویسد: فقیر در کتاب بحار الانوار، قریب به دویست حدیث از کتب معتبره خاصه و عامه در این باب ایراد نمودم، به ادله عقلیه... حق‌الیقین، ص ۲۴.

۳. برای مثال، علامه حلی رحمته‌الله در پاسخ «سید مهتا» که نظری را درباره کسی که معتقد به «توحید»، «عدل»، «نبوت» و «امامت» می‌باشد؛ ولی معتقد به «قدم عالم» هم هست، جویا شد، نوشت: «من اعتقد قدم العالم، فهو کافر بلاخلاف، لأن الفارق بین المسلم و الکافر ذلک و حکمه فی الآخرة، حکم الباقی الکفار بالاجماع»؛ اجوبه المسائل المهنائیه، مسئله ۱۳۸۱. هم چنین (رک: رساله فی الحدوث، ص ۱۵-۱۶؛ البحار، ج ۴، ص ۲۵۹؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۸؛ کشف الغطاء، ج ۲، ص ۵۹ و رسائل و مقالات، ج ۵، ص ۵۵).

گفتنی است برخی از رهبران دینی عامه نیز در این مسئله پُرتنش، از همین ادبیات بهره جسته‌اند؛ رک: التندی بمن عدد التوحید، ص ۶۷ و السیف الصقیل فی الرد علی ابن زبیل، ص ۴۴۸.

۴. برخلاف برخی از معاصران که تلاش کرده‌اند «حدوث» مورد اجماع همه ادیان را، تنها در معنای «مخلوق» و «نیازمندی به خالق» (حدوث ذاتی) جلوه دهند (رک: هزار و یک کلمه، ج ۴، ص ۲۶۳)، جناب ملا صدرا رحمته‌الله به شدت با چنین تأویلی مخالفت کرده و می‌نویسد: «... و ذلک القول فی الحقیقه تکذیب للانبیاء من حیث لا یدری و لا یخلص قائله و لا یأمن من التعذیب العقلی و الحرمان الابدی...»؛ رک: رساله فی الحدوث، ص ۱۶.

۵. رساله فی الحدوث، ص ۱۶ و... .

۶. رک: عین‌الیقین الملقب بالانوار و الاسرار، ج ۲، ص ۳۷۵؛ بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۸ و... .

۷. چنانچه برخی از محدثین با استناد به دو روایت از کتاب کافی (ج ۱، ص ۱۰۷، ش ۶ و ۵) به آن اشاره فرمودند. (رک: البحار، ج ۵۴، ص ۱۴۲).

۸. امیرالمؤمنین علیه‌السلام به حارث همدانی فرمودند: «إِنَّ دینَ اللَّهِ لَا يُعْرَفُ بِالرِّجَالِ بَلْ بِآیَةِ الْحَقِّ فَاعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ»؛

معصوم علیه السلام تن داده و سخن آن‌ها را که هم چون سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برگرفته از وحی است،^۱ به گوش جان سپرد، تا شاید با تعقل و تفکر در سخن سراسر نور پیشوایان مکتب حقه تشیع و به فضل و لطف خالق حق، پای عقل و فکر، به شهر علم پیامبر صلی الله علیه و آله باز شده و حقیقت آشکار شود.

گفتنی است، در عصر غیبت امام عصر علیه السلام، برای رسیدن به دیدگاه پیشوایان معصوم علیه السلام و تن دادن به داوری آنان، دست‌کم باید دو گام مهم برداشته شود؛

اول: پیش از شکل‌گیری نفس به سبب نفوذ آموزه‌های بشری و غیروحيانی، به نصوص وحيانی روی آورده شود؛ زیرا بعد از آن اگر آموزه‌های وحيانی با آنچه در نفس شکل گرفته تناسب نداشته باشد، ممکن است محکوم به توجیه و تأویل نادرست،^۲ و یا حتی محکوم به انکار شود.^۳

دوم: تعقل و تدبر باید در روایاتی باشد که هم از حیث سند، معتبر بوده و هم از حیث دلالت، روشن و متواتر بوده و از متشابهاست نباشند.

شایان ذکر است، اگرچه برای «حدوث» و «قدم»، تقسیمات و تعاریف به صورت ابداعی مطرح شده است،^۴ اما به نظر می‌رسد لب مطلب و محل نزاع، همان است که در کتاب *منطق، فلسفه، کلیات علوم اسلامی*، با زبانی ساده بیان شده است:

«حادث» در عرف و لغت به معنای «نو» و «قدیم» به معنای «کهنه» است؛ ولی حادث و قدیم، در اصطلاح فلسفه و کلام، با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق می‌کند. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می‌کنند؛ می‌خواهند ببینند که

(رک: *الامالی للمفید*، ص ۴، ش ۳ و *الامالی للطوسی*، ص ۶۲۵، ش ۲۹۳-۲۹۵).

۱. امام صادق علیه السلام فرمودند: «حدیثی حدیثی آبی و حدیثی آبی حدیثی جدی و حدیثی جدی حدیثی الحسین و حدیثی الحسین حدیثی الحسن و حدیثی الحسن حدیثی امیرالمؤمنین علیه السلام و حدیثی امیرالمؤمنین حدیثی رسول الله صلی الله علیه و آله و حدیثی رسول الله صلی الله علیه و آله عزوجل؛ *الکافی*، ج ۱، ۵۳.

۲. چنانچه نویسنده تفسیر المیزان، به مناسبتی همین مورد را یکی از چالش‌های تفسیر قرآن می‌داند. ایشان می‌نویسند: «وكان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين بمعنى أن النظر العملي في غالب الامر كان يحمل على القرآن من غير عكس إلا ما شدد.» *الميزان*، ج ۵، ص ۲۸۳.

۳. این حقیقت تلخ در خصوص «زراره» نیز واقع شده که درس آموز است. (رک: *الکافی*، ج ۷، ص ۹۴ و ۹۵، ش ۳).

۴. «حدوث و قدم» در یک تقسیم یا حقیقی است و یا اضافی، و در تقسیم دیگر، پنج قسم است: ۱. زمانی ۲. ذاتی ۳. دهری ۴. سرمدی ۵. اسمی. رک: *شرح المنظومة*، ج ۲، ص ۲۸۶ به بعد؛ *بداية الحكمة*، ص ۱۴۷ و *كشف المراد في شرح*

تجريد الاعتقاد، مسئله ۳۳، ص ۵۷ و *شرح كشف المراد*، ص ۵۵ و ۵۴.

چه چیز نو و چه چیز کهنه است؛ اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نبودن یک چیز، آن است که آن چیز پیش از آن که بود شده است، نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد بود شده است. مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچ‌گاه نبوده است که نبوده... فلاسفه، «حدوث» را به «مسبوق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و «قدم» را به «مسبوق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند.^۱

در کتاب مزبور بعد از ارائه مطلبی که از قبل به وسیله اندیشمندان صاحب‌نامی هم‌چون: شیخ صدوق، ملاصدرا، قاضی سعید قمی، علامه مجلسی^۲ و... به ثبت رسیده بود، در ادامه چنین آمده:

بحث حادث و قدیم این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست؟ یعنی هر چیز را در نظر بگیریم قبلاً نبوده و بعد هست شده است؟ یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حادث نیست؛ یعنی همه چیز همیشه بوده است؟ یا برخی چیزها حادث‌اند و برخی چیزها قدیم؟ یعنی به عنوان مثال، شکل‌ها، صورت‌ها، ظاهرها حادث‌اند، اما ماده‌ها، موضوع‌ها، ناپیداها قدیم‌اند؟ و یا این‌که افراد و اجزا، حادث‌اند، اما انواع و کُل‌ها قدیم‌اند؟ یا این‌که امور مجرد و مافوق مادی قدیم‌اند؟ و یا این‌که فقط خدا، یعنی خالق کُل و علّة‌العلل قدیم است و هرچه غیر اوست، حادث است؟ بالأخره جهان حادث است یا قدیم؟ متکلمان اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هرچه غیر از خداست که به عنوان «جهان» یا «ماسوی» نامیده می‌شود، اعم از ماده و صورت و اعم از افراد و انواع و اعم از اجزا و کُل‌ها و اعم از مجرد و مادی همه حادث‌اند؛ ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است، و عوالم مافوق طبیعت، مجرد و قدیم‌اند. در عالم طبیعت نیز اصول و کلیات قدیم‌اند، فروع و جزئیات حادث‌اند. علی‌هذا جهان از نظر فروع و جزئیات، حادث است، اما از نظر اصول و کلیات، قدیم است.^۳

به نظر می‌رسد، سخنان سخن‌وران معصوم عليه السلام در این مسئله از چند نگاه قابل پی‌گیری باشد که به منظور اختصار، تنها به چهار «نگاه» اکتفا می‌شود.

۱. منطق، فلسفه، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۷۷.

۲. ر.ک: التوحید، ص ۳۰۴؛ رساله فی الحدوث، ص ۱۶؛ شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۲۱ مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳. منطق، فلسفه، ص ۱۷۷-۱۷۸.

نگاه اول

بخشی از مستندات روایی که مربوط به اصول اعتقادی مکتب حقه تشیع است، ناظر به وحدانیت الله تعالی و نفی معاصرت «ماسوی» با او درازل می باشد، که به سه قسم از آن ها اشاره می شود:

۱. روایات متواتری که مستقیماً ناظر به یگانگی باری تعالی درازل می باشند؛
۲. روایات متواتری که به صورت برهانی و غیربرهانی، ازلیت ماسوی را بدون استثنا نفی می کنند؛
۳. روایاتی که ناظر به موضع گیری قاطعانه معصوم علیه السلام در برخورد با مخالفان می باشند.

قسم اول - از نگاه اول -

این قسم که تواتر معنوی دارد، گاهی به صورت مکتوب و گاه به صورت شفاهی، آن هم در قالب خطبه و یا حتی دعا و مناجات، بیان شده است.^۱ به عنوان نمونه:

۱. در صحیححه ای، محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: «کان الله عزوجل ولا شیء غیره...»؛^۲ خدای عزوجل بود و چیز دیگری با او نبود.
۲. فرازی از دعایی که امام جواد علیه السلام برای مراجعه کننده ای مرقوم فرمودند: «یا ذَا الدئی قَبَل کَلِّ شیءٍ ثُمَّ خَلَقَ کَلِّ شیءٍ»؛^۳ ای کسی که پیش از هر چیزی بود، سپس همه چیز را آفرید.
۳. فرازی از خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام به نقل از زید بن علی بن الحسین علیه السلام: «الْمُتَوَحِّدُ بِالْقَدَمِ وَالْاِزْلِيَّةِ».^۴
۴. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: «مُتَوَحِّدٌ اِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ»؛^۵ یگانه بود آن هنگام که هیچ چیز نبود که به آن انس گرفته

۱. غالب روایات این مقاله، به سبب طولانی بودن نشان «تقطیع» شده اند و تنها، محل استشهاد ذکر شده است.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ش ۲.

۳. التوحید، ص ۴۷، ش ۱۱.

۴. الامالی للطوسی، مجلس ۲۶، ش ۱/۹۰۱۵ و فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۱۲۱، ش ۷.

۵. نهج البلاغه، ص ۳۹ و ۴۰ و الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۰۸. علاوه بر علامه مجلسی رحمته الله که این روایت را حکایت گر «حدوث عالم» - به این معنا که ماسوی، مسبوق به عدم بوده و زمان وجودش در جانب اول متناهی می باشد (رک: مرآة العقول، ص ۲۳۵، ج ۱) - می داند (رک: البحار ج ۵۴، ص ۱۸۰)، ابن ابی الحدید معتزلی نیز ذیل این روایت می نویسد: «الباری

و یا از نبودنش وحشتی داشته باشد.

۵. امام رضا علیه السلام نیز به «عمران صابی» فرمودند: «أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ كَائِنًا وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِالْحُدُودِ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَحُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ»؛^۱ یگانه، همیشه یکتا و بدون حدود و اعراض بود و هیچ چیزی با او وجود نداشت، سپس خلقی دارای اعراض و حدود مختلف و گوناگون ابداع فرمود.

قسم دوم - از نگاه اول -

در این قسم از مستندات و حیانی، ازلیت ماسوی، منافی «ازلیت»، «اولیت حقیقی» و «خالقیت» الله تعالی و بالآخره منافی «توحید» و «زوال پذیری و دگرگونی ماسوی»، دانسته شده است.

۱. نفی ازلیت

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِهِ؛^۲
سپاس خدای را... که به آفریدگان خویش - یا به آفریدن خلاق - بر وجود و هستی اش رهنمایی نمود و به ابتدا داشتن خلقتش بر ازلیت و همیشگی خویش دلالت فرمود.

امام رضا علیه السلام نیز از پدراناش از امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِثْلَ شَيْءٍ كَانْ وَلَا مِثْلَ شَيْءٍ كَوْنٌ مَا قَدْ كَانَ الْمُسْتَشْهَدِ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ؛^۳
سپاس خدای را که نه از چیزی بوده و نه از چیزی هستی داده آن چه را که بوده، به واسطه آغاز داشتن چیزها بر ازلیت خود گواه آورده.

در این روایات، حدوث (ابتدا داشتن) «ماسوی» به معنای مسبوق بودن هستی آن به نیستی خودش (عدم مقابل)، گواه و نشانه ازلیت الله تعالی دانسته شده است. رابطه

سبحانه يطلق عليه أنه متوحد في الازل ولا موجود سواه وإذا صدق سلب الموجودات كلها في الازل، صدق سلب ما يؤنس أو يوحش؛ شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۶۹.
۱. التوحيد، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ والاحتجاج، ج ۲، ص ۴۲۹.
۲. الكافي، ج ۱، ص ۱۳۹ ش ۵.
۳. التوحيد، ص ۶۴، ش ۲۶.

بین حدوث عالم و ازلیت خداوند متعال، از زوایای گوناگونی قابل ارائه است. ظاهراً امام رضا علیه السلام یکی از این زوایا را مورد اشاره قرار داده، می فرماید:

اَيْتِدَاؤُهُ اِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلٰى اَنْ لَا اَيْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدِئٍ عَنِ اَيْتِدَاءِ غَيْرِهِ؛^۱
و آغازکردنش، ایشان را دلیل است بر این که او را آغازی نیست، زیرا هر آغازشده ای
از آغازکردن غیرخود، عاجز و درمانده است.

به نظر می رسد طبق این گفتار، اگر ماسوی آغاز نداشته و همیشه باید با الله تعالی بوده باشد، بدین معناست که حق تعالی از آغازکردن آن عاجز بوده و عجز از آغازکردن غیر، از نشانه های «آغازشده» (حادث) است. در نتیجه، وجوب ازلیت ماسوی - به خصوص بنا بر علت تامه (ی مصطلح) دانستن حق تعالی - حکایت گر حدوث خالق متعال است که با ازلیتش جمع نمی شود. چنان چه امام هشتم علیه السلام در بیان نفی صفات قدیم و زاید بر ذات می فرماید:

وَ شَهَادَةٌ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْاَقْتِرَانِ وَ شَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدَثِ
بِالْاَمْتِنَاعِ مِنَ الْاَزْلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ؛^۲

۲. نفی اولیت حقیقی

امام رضا علیه السلام به ابوقره فرمودند:

فَمَنْ رَعَمَ اَتَهْنَ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَقَدْ اَظْهَرَ اَنَّ اِلَهَ لَيْسَ بِاَوَّلٍ قَدِيمٍ وَلَا وَّاحِدٍ؛^۳
پس هرکس پندارد که این کتاب ها (تورات، انجیل، زبور و فرقان) قدیم هستند،
پس خدای را اول، قدیم و واحد ندانسته است!

به نظر می رسد «لَيْسَ بِاَوَّلٍ» به این مطلب اشاره دارد که: اگر کسی گمان کند چیزی در ازل با الله تعالی بوده است، اولیت حقیقی را از او نفی کرده و اولیتی را که نسبت به غیرازلی اضافی است، به حق تعالی نسبت داده است؛ حتی ممکن است اصل اولیت زیر سؤال برود، چرا که وقتی آن غیر، نمی تواند مخلوق باشد، شاید خودش اول حقیقی باشد (معاذ الله). هم چنین به نظر می رسد که «و لا و احد» نیز به نفی توحید اشاره

۱. التوحید، ص ۳۶، ش ۲ و الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲. التوحید، ص ۳۵، ش ۲ و الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۹۸.

۳. دو احتمال: ۱. «لیس باول» ۲. «لیس باول» و هر دو احتمال نیز حکایت گر نفی اولیت حقیقی است.

۴. الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۸۶.

داشته باشد.

۳. نفی خالقیت

امام رضا علیه السلام می فرماید:

أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؛^۱

به درستی که اگر همیشه چیزی در ماندن با او می بود، روا نبود که خدا، خالق آن چیز باشد، زیرا همیشه با او بوده؛ پس چگونه می شود که خالق چیزی باشد که همیشه با او بوده است؟!

امام هشتم علیه السلام به مناسبت دیگری می فرماید:

أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَقَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ؛^۲
آیا نمی دانی که آن چه همیشه بوده، مفعول نمی شود و گذشته و حالش یک سان است؟!

به نظر می رسد، نزد معصوم علیه السلام، حدوث ذاتی (به معنی نیازمندی به غیر)، منهای حدوث زمانی، از حیث ثبوتی تصویری ندارد، چرا که چیزی اگر همیشه بوده باشد، ایجادش تحصیل حاصل خواهد بود، چنان چه امام صادق علیه السلام می فرماید: «وَإِجَادُ الْمَوْجُودِ مُحَالٌ»، پدید آوردن چیزی که وجود داشته، محال است.^۳ شاید همین دلیل، جناب ملاصدر را را - که «عقول مفارقه» را به سبب غلبه احکام وجود بر آن، ازلی و همیشگی می داند - وادار کرده تا «عقول مفارقه»^۴ را تنها موجود به «وجود» الله تعالی بداند، نه به «ایجادش».^۵ البته این بیان برخلاف میل باطنی خود قائل، جدا از این که

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰، ش ۳ والتوحید، ص ۱۸۶، ش ۲.

۲. التوحید، ص ۴۵۰.

۳. روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۱ و متشابه القرآن، ج ۱، ص ۴۶.

۴. در خصوص عقول مفارقه، تعاریف و مصادیق متعدد و متمایزی به چشم می خورد که با جست و جوی «العقول المفارقه»، «بعدد الكواكب»، «العقول العشرة» در نرم افزار «حکمت» و نرم افزار «کلام»، می توان از مجموع گفتارها آگاهی یافت. برای مثال، گفته شده: عقول مفارقه همان «ملائکه» هستند (رک: دلالة الحائرين، ص ۲۹۷)، این عقول همان ارواح اند (رک: عيون مسائل النفس - شرح العيون فی شرح العيون، ص ۲۵۰)، تعدادشان ۱۰ تا است (رک: المبدأ و المعاد، ص ۶۸)، تعدادشان بسیار زیاد است (رک: الشفاء (الالهيات)، ص ۴۰۶)، به تعداد کرات آسمانی هستند (رک: القیسات، ص ۳۸۸) و به تعداد ستارگان آسمان اند (الشفاء، ص ۴۰۱).

۵. رک: الاسفار، ج ۹، ص ۱۴۱ و التعلیقة علی الشواهد الربوبية، ص ۴۰۱.

موجب (به فتح) بودن فاعلیت الله تعالی را به تصویر می‌کشد،^۱ و علاوه بر معارض بودنش با سه قسم از روایات در نگاه اول، هم چنین با طیفی از مستندات و حیانی که «ماسوی» را بدون هیچ استثنایی «مخلوق» و «حادث» معرفی می‌کند، مخالفت آشکار دارد؛ برای مثال، امام کاظم علیه السلام در بیان تعلیم توحید به محمد بن ابی عمیر فرمودند: «وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ».^۲

بنابراین با توجه به چنین مستنداتی، «ماسوی» بدون هیچ استثنایی، همه «موجود به ایجاد» الله تعالی می‌باشند، نه به وجودش که علاوه بر نفی خالقیت، ترکیب در ذات او نیز لازم آید.

نکته: با آن که معصوم علیه السلام «مخلوقیت» و «مفعولیت» شیء ازلی را محال و منافی خالقیت الله تعالی می‌داند، یکی از فلاسفه معاصر به تمام فلاسفه مسلمان نسبت می‌دهد که آنان معتقدند: «اگر ما فرض کنیم یک موجودی از ازل بوده است ولی... خداست که قیوم اوست؛ یعنی وجود او... فیض است از خدا، این همان معنای مخلوقیت و معلولیت است».^۳

هم چنین ایشان با کمال ناباوری، اعتقاد به آغازداشتن جهان را که پیام‌آوران وحی، مَصْرَانه در پی تعلیم آن به موحدان بوده‌اند و بزرگانی هم چون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید و...^۴ به شدت از آن دفاع کرده و حتی آن را مستفاد از آیات متکثره و احادیث متواتره و صریحه دانسته‌اند^۵ را تنها به بسیاری از «موحدان اروپایی» نسبت داده است! حتی تصریح می‌کند:

«روی اصل توحیدی باید گفت، که عالم آغاز ندارد».^۶

۱. ایشان در مقام تعلیل، «عقول مفارقه» را به منزله اشعه نور الله تعالی دانسته و گفته است: «لأنها كما علمت بمنزلة اشعة نوره» الاسفار، ج ۹، ص ۱۴۱ و حتی آن را داخل در «صقع ربوبی» (مرتبت ذات و صفات و اسماء الهی چنان‌که صقع ذات یعنی مرتبت وجود محض و حقیقت الهی. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۱۰) می‌داند که به نظر می‌رسد، علاوه بر موجب بودن فاعلیت، جسمیت و ترکیب حق تعالی را هم رقم می‌زند.

۲. التوحید، ص ۷۶ و الفصول المهمة فی اصول الائمة، ج ۱، ص ۱۴۵. و نیز حضرت فرمودند: وَكُلُّ شَيْءٍ سِوَاهُ مَخْلُوقٌ؛ الكافي، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۱۶۰ الی ۱۶۲.

۴. رک: الكافي، ج ۱، ش ۱ والمرأة، ج ۲، ص ۹۱؛ المسائل العکبرية، ص ۲۷ و ۲۹ و ۶۶؛ نکات الاعتقادی، ص ۱۷ و

۵. رک: المرأة، ج ۱، ص ۲۳۵.

۶. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۳۹.

۷. همان.

ناگفته نماند که اگر مراد از این اصل، اصل برگرفته از آموزه‌های وحیانی باشد - که باید هم این‌گونه باشد - جهان به طور حتم آغاز دارد و کمترین شاهد آن، همین سه قسم از روایاتی می‌باشد که نگاه اول عهده‌دار بیان آن است. و اگر پشتوانه این اصل، «فیاضیت» - آن هم فیاضیتی که ادعا شده بالذات است^۱ - و یا «علت تامه» بودن الله تعالی باشد (چنانچه از مثال خورشید و شعاع آن استفاده می‌شود^۲)، در نگاه سوم و چهارم بررسی خواهد شد.

ایشان در جایی دیگر از جانب فلاسفه می‌نویسد: «نیازمندی و بی‌نیازی یک شیء به علت، به «امکان» است و ربطی به «حدوث و قدم» ندارد، چنانچه اگر فرض شود که شعاع خورشید ازلاً و ابداً با خورشید بوده است، لازم نمی‌آید که شعاع، بی‌نیاز از خورشید باشد، چرا که شعاع نمی‌تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد و وجودش وابسته به اوست»^۳.

به نظر می‌رسد این بیانات، از چند جهت قابل تأمل باشد:

اول: این فرمایش امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِيَّاهُ تَانِيَا»^۴، در این‌که «امکان» با «قدم» جمع نمی‌شود، صراحت دارد.^۵

دوم: تشبیه رابطه الله تعالی با «ماسوی» به خورشید و شعاع آن، با چشم پوشی از این‌که با تشبیه، معرفت میسر نیست چنانچه امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید: «فَلَيْسَ اللهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ»^۶؛ پس خدای را نشناخته آن‌که به واسطه تشبیه، ذاتش را شناخته (که آن جناب را چون آفریدگان و مانند ایشان دانسته است) - تشبیهی بدون «وجه شبه» و قیاسی مع الفارق است، چرا که شعاع خورشید به «وجود» خورشید موجود است، نه به «ایجادش»؛ یعنی فاعلیت خورشید نسبت به شعاعش، بالطبع بوده و شعاع از دل خورشید و از ذات و دگرگونی آن صادر می‌شود، اما «ماسوی» به «ایجاد» الله تعالی موجود می‌باشد، نه به وجودش و بین خالق و خلق، تباین کامل و جدایی ذاتی وجود

۱. همان.

۲. رک: منطقی، فلسفه، ص ۱۷۹.

۳. همان.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۵. رک: البحار، ج ۵۴، ص ۲۳.

۶. التوحید، ص ۳۵ والاحتجاج، ج ۲، ص ۳۹۸.

دارد.^۱ و از آن جایی که مختار و قادر است و هر آن چه را که بخواهد می‌شود، اراده و مشیتش به وحدانیتش در ازل و به آغازداشتن «ماسوی» تعلق گرفته تا بر ازلیت و قدم او سبحانه و تعالی گواهی دهند.

۴. نفی توحید

در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه آمده:

إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا
لَكَانَ الْهَاتَانِيَا؛

جز این نیست که سخن خدای سبحان، فعلی است از خدا که آن را ایجاد کرده و مجسم می‌سازد، در حالی که قبل از آن چیزی نبوده (حادث) و اگر وجود می‌داشت خدای دومی می‌بود.

علامه مجلسی رحمته الله در شرح این روایت می‌فرماید:

این روایت در این که «امکان» با «قدم»، جمع نمی‌شود و این که «ایجاد»، تنها در چیزی است که «مسبوق به عدم» باشد، صراحت دارد؛ پس قول به «تعدد قدما» با اعتقاد به این که بعضی از آن‌ها «ممکن» هستند، قول به نقیضین می‌باشد.^۲

لکن علامه طباطبایی رحمته الله در حاشیه بر بحار در معنای «قدیم» تصرف نموده و معتقد است:

کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در ملازمه بین «قدم» و «الوهیت» و این که «قدم» با «امکان» قابل جمع نیست، صراحت دارد، لکن در این که مراد از «قدم»، «قدم زمانی» باشد صراحت ندارد، پس اگر قرینه عقلیه ای باشد، حمل «قدم» بر «قدم ذاتی» واجب است.^۳

این در حالی است که ملاصدرا، چنین تأویلی را برنتابیده، می‌نویسد:

تأویل بردن آن چه که در نصوص کتاب و سنت آمده است - و این که گفته شود: مراد از حدوث و قدم، تنها حدوث و قدم ذاتی است، نه زمانی - تنها به سبب کوتاهی ادراک عقل از جمع کردن بین قواعد ملت حنیفه و حکمت حقیقیه

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۲۷، ش ۵ و التوحید، ص ۳۶-۴۰، ش ۲، ص ۵۶، ش ۱۴ و ص ۶۹، ش ۲۶ و الفصول المهمة، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳.

۳. رک: همان.

می باشد، والا الفاظ کتاب و سنت از بیان حقایق و به تصویرکشیدن علوم و معارفی که مربوط به احوال مبدأ و معاد است، چیزی کم نگذاشته تا این که به تأویل ظاهر الفاظ و مجازگویی دور از ذهن، نیازی باشد.^۱

۵. زوال پذیری و دگرگونی ماسوی

امام صادق علیه السلام فرمودند:

اگر [ستارگان] قدیم [و] ازلی بودند، از حالی به حال دیگر دگرگون نمی شدند...، چرا که [شیء] ازلی را روزگار، دگرگون نمی کند و فانی نمی شود.^۲

هم چنین ایشان علیه السلام در جواب این سؤال که: «دلیل شما بر حادث بودن اجسام چیست؟» فرمودند:

من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی بینم، مگر این که چون چیزی ماندش به آن ضمیمه شود بزرگ تر می شود، همین است نابود شدن [چیز کوچک] و انتقال از حالت اول [به حالت دوم (بزرگ شدن)] و اگر قدیم بود نابود و دگرگون نمی شد، زیرا آن چه نابود و دگرگون شود، رواست که پیدا شود و نابود گردد؛ پس با بودنش بعد از نبودنش داخل در حدوث می شود...^۳

قسم سوم - از نگاه اول -

پرسش گری از امام صادق علیه السلام پرسید: «پس از کجا گفتند که اشیا ازلی هستند؟!» امام علیه السلام در جواب فرمود:

هَذِهِ مَقَالَةٌ قَوْمٌ جَحَدُوا مُدَبِّرَ الْأَشْيَاءِ فَكَذَّبُوا الرُّسُلَ وَمَقَالَتَهُمْ وَالْأَنْبِيَاءَ وَمَا أَنْبَأُوا عَنْهُ وَتَمَوَّأَتْهُمْ أَسَاطِيرُ وَوَضَعُوا لِأَنْفُسِهِمْ دِينًا بِأَرَائِهِمْ وَاشْتِحْسَانِهِمْ...^۴

این عقیده جماعتی است که مدبر اشیا را انکار کرده رسولان و گفتارشان و انبیا و آن چه خبر داده اند را دروغ شمرده کتاب هایشان را اساطیر نامیده و با آرا و صواب دیدشان، دینی برای خود ساخته اند.

۱. رک: رساله فی الحدوث، ص ۱۶-۱۷.

۲. «فَلَوْ كَانَتْ قَدِيمَةً أَزَلِيَّةً لَمْ تَتَغَيَّرْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ... لِأَنَّ الْأَزَلِيَّ لَا تُغَيِّرُهُ الْأَيَّامُ وَلَا يَأْتِي عَلَيْهِ الْفَنَاءُ»؛ (رک: الاحتجاج، ص ۳۴۸ و ۳۴۷)

۳. إني ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلا إذا ضم إليه مثله صار أكبر وفي ذلك زوال واثقال عن الحالة الأولى ولو كان قديماً ما زال ولا حال لأن الذي يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدوث وفي كونه في الأزل دخوله في العدم ولئن تجتمع صفة الأزل والعدم والحدوث والقدم في شيء واحد؛ (الكافي، ج ۱، ص ۷۷، ش ۲؛ التوحيد، ص ۲۹۷، ش ۶ و الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۶۶ بانذکی تغییر)

۴. الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۷

به نظر می‌رسد که این روایت شریف، نویدبخش چند الهام است، از جمله: **الهام اول:** اعتقاد به ازلیت ماسوی، مساوی با انکار خالق و تدبیرکننده اشیا است. هم‌چنین با انکار همه فرستادگان و پیامبران الهی و به تبع آن، انکار گفتارشان و آن‌چه از آن خبر داده‌اند، برابر است؛ این در حالی است که فیلسوف معاصر، به همه فلاسفه نسبت می‌دهد که معتقدند: «قَدَمِ عَالَمٍ، لازمه وجود خداست»^۱!

حال جای این پرسش است که: با توجه به این‌که امامان معصوم علیهم‌السلام ازلیت اشیا را نافی «توحید» و نافی «خالقیت، ازلیت و اولیت حقیقی» الله تعالی می‌دانند، در تعارض کلام و حیانی و آموزه‌های بشری، کدام را باید مقدم شمرد؟! آیا به قول شیخ اعظم^۲، آن‌چه را که برهان پنداشته و مستمسک قَدَمِ ماسوی شده است، در مقابل این همه نصوص، که در حدوث زمانی ماسوی - و وجودش بعد از عدم - صراحت دارند، شبهه در مقابل بدیهی نیست؟! واقعاً چه پاسخی به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌توان داد، اگر پرسند:

وَأَنْتُمْ فَمَا الَّذِي دَعَاكُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْأَشْيَاءَ لَا بَدْوَ لَهَا وَهِيَ دَائِمَةٌ لَمْ تَزَلْ وَلَا تَزَالُ...
أَقُلُّنَا إِنَّ الْعَالَمَ قَدِيمٌ غَيْرُ مُخْدَثٍ وَأَنْتُمْ عَارِفُونَ بِمَعْنَى مَا أَفَرَزْتُمْ بِهِ وَبِمَعْنَى مَا جَحَدْتُمُوهُ؟!^۳

البته شاید گفته شود، بنا بر اندیشه‌های عقلی محض به قَدَمِ عالم رسیدیم، که در این صورت جای این پرسش است که مگر امام باقر علیه‌السلام نفرمود:

ما اگر بر اساس نظر و اندیشه خود سخن می‌گفتیم، مانند کسانی که قبل از ما گمراه شدند گمراه می‌شدیم، لکن سخن ما بر اساس بیان روشنی است که پروردگاران برای پیامبر خود بیان داشته و آن حضرت [نیز] آن را برای ما بیان فرموده‌اند.^۴

شاید هم گفته شود، با توجه به نصوص و حیانی، حدوث عالم نفی شده، که باز هم جای این پرسش است که: کدام نصوص؟ اگر محکوماتِ نصوص مدّ نظر است که مثبتِ حدوث زمانی ماسوی است، نه نافی آن، و اگر ظواهر متشابهاتی چون: «یا

۱. رک: منطق، فلسفه، ص ۱۸۰.

۲. رک: فرائد الاصول، ج ۱، ص ۵۷.

۳. الإحتجاج، ج ۱، ص ۲۵.

۴. رک: الکافی، ج ۱، ص ۵۶، ش ۱۰.

قدیم الاحسان»، «یا قدیم الفضل»، «من نور عظمته»، «کشعاع الشمس من الشمس»^۱ و... مد نظر است، که مگر نه این است که متشابهات را باید به محکمت ارجاع داد؟! **الهام دوم:** اعتقاد به ازلیت ماسوی، بدعتی است که پیش زمینه آن عقل گرایی محض (آرا) و تبعیت از ذوقها و امیال درونی (استحسانات) است، و امامان معصوم علیهم السلام نیز به شدت از آن نهی فرمودند؛ چنانچه یونس بن عبدالرحمان گوید: به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: «توحید الهی را چگونه بیابیم؟» فرمودند:

در علم توحید و خداشناسی بدعت گذار مباش. هر کس بر اساس نظر خویش بنگرد، هلاک خواهد شد، هر کس اهل بیت پیامبرش را واگذارد، گمراه خواهد شد و هر کس کتاب خدا و گفتار رسولش را وانهد، کافر خواهد شد.^۲

شبهه اول: اگر افعالی مانند «ماضی» و «مضارع»، در خصوص الله تعالی - که به حسب ذات، مافوق زمان و مکان بوده و زمانی نیست - به کار روند، دلالت زمانی خود را از دست داده، تنها بر دوام (وجود) و ثبوت دلالت دارند. نتیجه آن که عبارت هایی چون: «کان الله ولا شیء غیره» و «کان الله ولا شیء معه»^۳، نظیر «کان الله علیما حکیما» می باشند.^۴

پاسخ: به نظر می رسد که با در نظر گرفتن سه نکته، جایی برای این شبهه باقی نماند:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه «وسیله»، «کان» را در عبارت هایی نظیر: «کان ولا شیء غیره»، این گونه تفسیر فرمودند:

إِنَّ قَبِيلَ كَانَ فَعَلَى تَأْوِيلٍ أَزَلِيَّةِ الْوُجُودِ وَإِنَّ قَبِيلَ «لَمْ يَزَلْ» فَعَلَى تَأْوِيلٍ نَفْيِ الْعَدَمِ؛^۵
 اگر گفته شود که «بوده»، به این معناست که وجودش ازلی است - نه «کون» زمانی ملازم با حدوث - و اگر گفته شود که «همیشه هست» به این معناست که نیستی در او راه ندارد [بنابراین، «کان» به ازل اشاره دارد].

۲. به نظر می رسد، اگر «کان» در «کان الله علیماً حکیماً» دلالت بر ثبوت و استمرار

۱. این فرازها در ادامه بررسی خواهند شد.

۲. رک: بصائر الدرجات، ص ۲۹۹.

۳. التوحید، ص ۶۶.

۴. رک: اصول المعارف، مقدمه، ص ۲۳۲.

۵. الکافی، ج ۸، ص ۱۸، ش ۴.

دارد، به جهت وجود محکماتی است که علم، قدرت و حیات الله تعالی را عین ذاتش می‌دانند، وگرنه برخی از فعل‌های ماضی و مضارع که در خصوص باری تعالی، در قرآن به کار رفته را به هیچ عنوان نمی‌توان دالّ بر دوام و ثبوت دانست؛ مانند ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾، ﴿قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ...﴾، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ و....

۳. با مورد توجه قراردادن نمونه‌های مشابه «کان و لا شیء غیره» - و حتی روایاتی که در آن‌ها «کان» وجود ندارد^۲ - و با توجه به نوع پرسش راوی^۳ و نوع پاسخ و تعلیلی که معصوم علیه السلام به کار برده،^۴ به خوبی می‌توان مراد جدی معصوم علیه السلام را که نفی ازلیت «ماسوی» و تفرد الله تعالی در ازل باشد به دست آورد. البته ممکن است این کار برای کسی که از قبل، ذهنش با قواعد غیروحیانی انس گرفته است، مشکل باشد. شبیهه دوم: مراد از «ولا شیء غیره» و یا «ولا شیء معه»، نفی «معیت دررتبه» می‌باشد و ربطی به نفی «قدم زمانی» و مسبوق بودن «ماسوی» به «عدم» ندارد. دلیل: امام باقر علیه السلام فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ نُورًا لَا ظِلَامَ فِيهِ وَصَادِقًا لَا كَذِبَ فِيهِ وَعَالِمًا لَا جَهْلَ فِيهِ وَحَيًّا لَا مَوْتَ فِيهِ وَكَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَكَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا؛^۵

الله تعالی، در حالی که چیزی غیر از او نبود، نوری بود که تاریکی در آن نبود، راست‌گویی بود که دروغی در آن نبود، عالمی بود که جهلی در آن نبود و زنده‌ای که مرگی در آن نبود و او امروز هم، چنین است (نوری است که تاریکی در آن نیست و...) و همواره نیز چنین خواهد بود. (طبق احتمال دوم از اولین جواب از این شبیهه)

استدلال: در این روایت «کان» تامه می‌باشد و «وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ» نیز به «کان» عطف شده و «نوراً» به همراه مابعد، منصوب و «حال» برای فاعل «کان» می‌باشد؛ در نتیجه

۱. به ترتیب: البقرة، آیه ۳۰، البقرة، آیه ۳۵، الاعراف، آیه ۵۵.
 ۲. مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَوَكِّدِ بِالْقَدَمِ وَالْأَزَلِيَّةِ»؛ (الامالی، للطوسی، ص ۷۰۴، ش ۱/۱۵۰۹، مجلس ۲۶ و فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۱۲۱، ش ۲۹. و «يَا ذَا الَّذِي كَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ التوحيد، ص ۴۷، ش ۱۱ و....
 ۳. مانند سؤال «عمران صابی» از امام رضا علیه السلام: «آقای من، آیا برایم نمی‌گویید خداوندی که بکتاست و هیچ چیز غیر او نبود و هیچ چیز با او وجود نداشت، آیا با آفریدن اشیا دگرگونی نیافت؟!» رک: التوحيد، ص ۴۳۳ و....
 ۴. مانند روایات قسم دوم از نگاه اول.
 ۵. محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۴۲، ش ۲۲۸ و التوحيد، ص ۱۴۱، ش ۵.

معنای «وَكَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمُ» این می‌شود: «الآن هم - همانند گذشته و آینده - الله تعالی هست، لکن کسی غیر او که در رتبه اش باشد، نیست». همین مطلب را در مورد «كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ»^۱ این‌گونه می‌توان گفت: «كان الله ولا شيء معه بالمعية الرتبية».

پاسخ:

اولاً، این استدلال، صرف یک احتمال است، چرا که احتمالات دیگری هم متصور است؛ از جمله:

الف. «كان»، ناقصه بوده و ضمیر مستتر «هو» که به «الله» برمی‌گردد، اسم «كان» و «نورا» خبر «كان» باشد، «ولاشيء غيره» نیز جمله معترضه بوده و عبارت «كذلك هو اليوم» به عبارت «نورا لا ظلام فيه...» عطف شود.

ب. شبیه قبلی، با این تفاوت که عبارت «ولا شيء غيره»، جمله حالیه باشد.

ج. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَّ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ»، جمله مستقل بوده و عبارت «نوراً لا ظلام فيه...» جمله مستقل دیگری به تقدیر «كان» است؛ «كان الله نوراً...». نتیجه این‌که: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.^۲

ثانیاً؛ با فرض موافقت ظاهر این روایت با سخن مدعی، با توجه به مخالفت آن با محکومات و نصوص قطعیه‌ای که هر کدام به گونه‌ای بیانگر حدوث عالم می‌باشند، اگر توجیه پذیر نباشد، باید علم آن به اهلش (امامان معصوم علیهم‌السلام) واگذار شود.

پرسش: با توجه به تضعیف برخی از روایات واقع در سلسله سند این روایت در التوحید توسط برخی رجال یون مانند: «محمد بن خالد البرقی» - با عبارت: «ضعيفاً في الحديث»^۳ و... و «عمرو بن شمر» - با عبارت: «وهو ضعيف جداً زيد احاديث في كتب جابر بن يزيد جعفي ينسب بعضها عليه و الامر ملبس»^۴ و به همین دلیل نیز طریق شیخ صدوق رحمته‌الله به کتاب «جابر بن يزيد» (راوی همین روایت از امام باقر علیه‌السلام) ضعیف شمرده شده است،^۵ و با توجه به «مرسل» بودن آن در المحاسن، آیا می‌توان روایت را معتبر دانست؟

۱. التوحید، ص ۶۶.

۲. رک: وجود العالم بعد العدم عند الامامیه، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۳. رجال نجاشی، ص ۳۳۵، ش ۸۹۸ و...

۴. رجال نجاشی، ص ۲۸۷، ش ۷۶۵

۵. رک: معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۲۶

پاسخ: اولاً، در خصوص تضعیفات شیعی باید گفت که اکثراً اجتهادی و مبتنی بر غلو و متأثر از دیدگاه‌های کلامی و نقد محتوایی است که گاهی خود تضعیف‌کنندگان پی به اشتباه خود برده و تغییر موضع داده‌اند.^۱

به همین جهت در موارد متعدد، نه تنها معصوم علیه السلام در برابر این تضعیفات موضع‌گیری نموده است،^۲ برخی از خود رجالین نیز مانند نجاشی^۳ و ابن غضائری^۴ که یکی دقیق‌ترین و دیگری سخت‌گیرترین دانشمند رجالی شیعه است، با نقد محتوایی با برخی از این تضعیفات مخالفت کرده‌اند.^۵ حتی در مورد علی بن احمد ابوالقاسم کوفی، دو رجالی هم عصر و دو شاگرد مکتب بغداد، یعنی نجاشی و شیخ طوسی رحمتهما - اگر چه در فساد مذهبش در آخر عمر متفق‌اند، اما در خصوص کتاب‌هایش - دو قضاوت جداگانه دارند؛ یکی معتقد است: «صنف کتبا کثیرة اکثرها علی الفساد»^۶ و دیگری معتقد است: «صنف کتبا کثیرة سدیة».^۷

بنابراین در خصوص این تضعیفات اجتهادی، به نظر می‌رسد که حق با اندیشمندانی باشد که معتقدند: «اجتهاد هیچ‌کس بر دیگری حجت نیست» و این که: «هیچ الزامی نیست که اگر شخصی دیگری را تضعیف کرد، درست رفته باشد».^۸ ثانیاً، با توجه به چند قرینه، وثوق و اطمینان عرفی به صدور روایت مذکور، از معصوم علیه السلام تقویت می‌شود؛ از جمله:

۱. دقت، نکته‌سنجی و سخت‌گیری شیخ صدوق (پرورش یافته مکتب قمیون) در پذیرش روایت. حتی بنا بر آن چه در مقدمه *المحاسن* (به نقل «ابن ادریس» در *مستطرفات السرائر*)^۹ نقل شده، احمد بن محمد بن خالد نیز - به رغم اتهام به تساهل درگزینش

۱: محمد بن اورمه أبو جعفر القمی ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو، حتی دس علیه من یفتک به فوجدوه یصلی من أول اللیل إلى آخره فتوقفوا عنه. *رجال النجاشی*، ش ۸۹۱

۲: *رک: اختیار معرفة الرجال*، ج ۲، ص ۸۲۰، ش ۱۰۲۱

۳: *رک: رجال النجاشی*، ش ۸۶ «عبدالله سعدی» و ش ۶۱۷ «ابوطالب انباری» و ش ۶۶۹ «علی بن محمد قاسانی» و ش ۸۹۱ «محمد بن اورمه»

۴: *رک: رجال ابن غضائری*، ش ۱۳۳ «محمد بن اورمه» و ش ۱۲ «احمد بن حسین بن سعید اهوازی»

۵: برای آگاهی بیشتر؛ *رک: اختیار معرفة الرجال*، ج ۲، ش ۹۴۸ و ش ۹۵۳ و ش ۹۵۴ «یونس بن عبدالرحمان»

۶: *رجال النجاشی*، ش ۶۹۱

۷: *الفهرست للطوسی*، ش ۳۹۰

۸: *رک: نیم سال نامه پژوهشی - اطلاع رسانی حدیث/ اندیشه* [شماره ۱۰-۱۱]، مقاله: گفتگو با استاد سید علی رضا حسینی (اعتبار سنجی احادیث شیعه: مبانی و زیر ساخت‌ها)، ص ۴۱ و ۴۲.

۹. «مستطرفات السرائر» ص ۶۴۰ و ۶۴۱.

مشایخ - در مقام جمع آوری روایات صادره از معصوم علیه السلام بوده است و شیخ صدوق نیز در مقدمه کتاب *الفقیه*، کتاب *المحاسن* را در زمره کتاب هایی شمرده که مرجع و معتمد اصحاب بوده است.^۱

۲. توثیق روایات دیگر چه تلویحاً (با عبارت «رحمه الله» - که بنا بر تحقیق، «ترحم» و «ترضی» شیخ صدوق دلالت بر وثاقت راوی می کند - مانند محمد بن علی ماجیلویه) و چه تصریحاً (مانند محمد بن ابی القاسم، احمد بن ابی عبد الله البرقی و احمد بن النضر الخزاز).

۳. نقل ۱۸۶۸ روایت «محمد بن خالد البرقی» توسط فرزندش که ۶۴/۵۰ درصد مجموع روایت «محمد بن خالد» و ۲۲/۸۱ درصد مجموع روایت «احمد بن محمد بن خالد» را تشکیل می دهد و ۱۶۷ روایت «عمرو بن شمر» توسط احمد بن النضر الخزاز، که ۴۴/۰۹ درصد مجموع روایت «عمرو بن شمر» و ۷۵/۲۳ درصد مجموع روایت «احمد بن النضر الخزاز» را تشکیل می دهد.

گفتنی است که شیخ طوسی، محمد بن خالد البرقی را توثیق نموده^۲ و نقل ۲۶/۸۶ درصد روایاتش (۷۷۲ روایت) توسط احمد بن محمد بن عیسی الاشعری، که توثیق خاص دارد،^۳ می تواند قرینه خوبی بر داوری شیخ طوسی باشد.

بنابراین در پرتو این قرائن، نمایان شدن مهر اعتبار روایت مذکور، ممکن خواهد بود. شبهه سوم: در روایات فراوانی بیان شده است که الله تعالی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت زهرا علیها السلام، امامان معصوم علیهم السلام و حتی مؤمنان را از نور عظمتش خلق کرده است،^۴ و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صراحت می فرمایند: «يُفْصَلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنْ الشَّمْسِ»؛^۵ همان گونه که نور خورشید از خورشید جدا می شود، نور ما نیز از نور پروردگاران جدا می شود. با توجه به این که حق تعالی، قدیم ازلی است، پس باید این

۱. ایشان پس از ابراز این مطلب: «وَلَمْ أَفْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَيِّفِينَ فِي إِزَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِزَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَ أَحْكُم بِصِحَّتِهِ وَأَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ رَبِّي»، می افزاید: «وَجَمِيعِ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعْوَلُ وَالْيَهَا الْمَرْجِعُ مِثْلَ كِتَابِ ... الْمُحَاسِنِ لِأَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ ...» *الفقیه*، ج ۱، ص ۳ و ۴.

۲. *رجال الطوسی*، ص ۳۶۳، ش ۵۳۹۱ - ۴.

۳. همان، ص ۳۵۱، ش ۵۱۹۷ - ۳.

۴. *رک: الکافی*، ج ۱، ص ۳۸۹، ش ۲ و ص ۵۲۱، ش ۶؛ *کمال الدین*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ *ثواب الاعمال*، ص ۲۳۹؛ *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۰۰؛ *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۳۰۰، ش ۱۶۳۵ و ...

۵. *البحار*، ج ۲۵، ص ۱۸ و ج ۵۴، ص ۱۶۹.

انوار هم قدیم باشند، چرا که فرض این است که از نور عظمت خداوند خلق شده اند. پاسخ: با فرض پذیرش وحیانی بودن این فرازها، به نظر می‌رسد که اضافه «نور» به الله تعالی، «تشریفیه» باشد؛ همانند اضافه «کعبه» و «روح» به او؛ چنانچه در صحیحته محمد بن مسلم، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

خداوند، روح آدم علیه السلام را به خود نسبت داده، زیرا آن را بر سایر روح‌ها برگزیده، چنان که به خانه‌ای از خانه‌ها فرموده: «خانه من» و درباره رسولی از رسولان خود فرموده: «خلیل من» و امثال این‌ها، و همه این‌ها مخلوق اند که خدا ایشان را آفریده و ساخته و از نو پدید آورده و ایشان را تربیت کرده و می‌کند.^۱

مؤیدات این پاسخ

اول: در کتاب *تأویل الآيات الظاهرة* و کتاب *مدینه المعجزات*^۲ از کتاب *مصباح الانوار* شیخ ابوجعفر طوسی رحمته الله نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره کیفیت آغاز پیدایش خود و دیگر امامان معصوم علیهم السلام به عباس، عمومی خویش فرمودند:

يَا عَمِّ لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَنَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَلَقَ مِنْهَا نُورًا ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى فَخَلَقَ مِنْهَا رُوحًا ثُمَّ مَزَجَ النُّورَ بِالرُّوحِ فَخَلَقَنِي وَخَلَقَ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَالحَسَنَ وَالحُسَيْنَ؛
وقتی که خداوند آفرینش ما را اراده کرد، به کلمه‌ای تکلم کرد، از آن کلمه نوری پدید آمد؛ سپس به کلمه [دیگری] تکلم کرد، از آن روح پدید آمد؛ پس نور را با روح تمزیج نمود. پس مرا و برادرم علی و فاطمه و حسن و حسین را آفرید....

با توجه به این نص، مراد از «نور عظمت» و یا «نور ربنا»، نوری است که با اراده الهی و به کلمه او، «نه از چیزی» آفریده شده و با روح نیز ممزوج شده است. و از آن جایی که اراده الله تعالی حادث است، این نور نیز حادث می‌باشد.

دوم: اگر بنا باشد که همان‌گونه که شعاع خورشید «از» خورشید صادر می‌شود و با ذات او معاصر است، انوار امامان معصوم علیهم السلام و مؤمنان نیز از ذات الله تعالی صادر شوند، علاوه بر این که به متجزی بودن او (سبحانه و تعالی) منجر می‌شود، با برخی از نصوص نیز مخالفت آشکار خواهد داشت، از جمله:

۱. از امام حسین علیه السلام در تفسیر *«لَمْ يَلِدْ»* (التوحيد، آیه ۴) نقل شده که فرمودند:

۱. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۳، ش ۳ و التوحيد، ص ۱۷۱، ش ۲.

۲. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۱۴۳ و مدینه المعجزات، ج ۳، ص ۲۲۲.

«لم یلد»، یعنی چیز کثیفی، چون فرزند و سایر چیزهای کثیفی که از آفریدگان بیرون می آید، از او بیرون نیامده و چیز لطیفی چون نفس و عوارضات که پدید می آید، از او منشعب و پراکنده نمی شوند؛ مانند پینکی و خواب و اندیشه که در دل درآید و غم، اندوه، خوش حالی، خنده، گریه، ترس، امید، رغبت، دلتنگی، گرسنگی و سیری، و خدا از آن برتر است که چیزی از او بیرون آید و آن که چیز کثیف یا لطیفی از او متولد شود...؛ مختراع چیزهاست و آفریننده آن ها و پدیدآورنده چیزهاست به «قدرت خویش»^۱.

۲. امام رضا علیه السلام می فرماید: «لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِأَنْعِيَارِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَخْدُودِ»؛^۲ الله تعالی به سبب دگرگونی آفریده شده، دگرگون نمی شود. طبق این سخن و حیانی، اگر نور معصومین علیه السلام و مومنان، همانند شعاع خورشید «از» خورشید، «از» ذات الله تعالی صادر شده باشد، نتیجه اش دگرگونی و به تبع آن، نقص در ذات او (سبحانه) خواهد بود. (معاذ الله)

سوم: در برخی از روایات، مسبوقیت انوار معصومین علیه السلام به عدم، تصریح شده است؛ مانند روایتی که شیخ کلینی رحمه الله به صورت مسند از امام محمد تقی علیه السلام نقل می کند.^۳ هم چنین الانوار فی مولد النبی،^۴ از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند:

كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فَأَوَّلُ مَا خَلَقَ نُورَ حَبِيبِهِ مُحَمَّدٍ ﷺ قَبْلَ خَلْقِ الْمَاءِ وَالْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَالْحِجَّةَ وَالنَّارَ وَالْمَلَائِكَةَ وَآدَمَ وَحَوَاءَ بِأَرْبَعَةِ أَلْفِ عَامٍ...^۵

خدا بود و چیزی با او نبود؛ پس اولین چیزی را که آفرید، نور حبیبش محمد ﷺ بود که چهار هزار سال قبل از آفرینش آب، عرش، کرسی، آسمان ها، زمین، لوح، قلم، بهشت، جهنم، ملائکه، آدم و حوا آن را آفرید.

چهارم: برخی روایات نیز، غیر مستقیم آغاز داشتن این انوار را هدف قرار داده اند؛ مانند روایتی که در علل الشرایع^۶ از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ

۱. رک: التوحید، ص ۹۱، ش ۵ و اسرار توحید (ترجمه التوحید)، ص ۸۱ و ۸۲.

۲. التوحید، ص ۳۷، ش ۲ و الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۹۹.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱، ش ۵: «...متفرداً بوحدانیته ثم خلق محمداً...».

۴. الانوار فی مولد النبی، ص ۵.

۵. البته در بحار الانوار و شرح توحید الصدوق به نقل از کتاب الانوار فی مولد النبی، این گونه آمده: «بأربعة وعشرين وأربعمائة

ألف عام». البحار، ج ۴، ص ۵۴، ۱۹۸، ش ۱۴۵ و شرح توحید الصدوق، ج ۳، ص ۶۰۰.

۶. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۱۷، ش ۱۴.

تَعَالَى خَلَقْنَا مِنْ نُورٍ مُبْتَدَعٍ»؛ الله تعالى ما را از نوری که «آفرینش آن از چیزی نبوده» آفرید.

جناب ملاصدرا در کتاب اسرارالآیات^۱ می نویسد: «... و معنی الابداع هو ايجاد الشیء عن العدم، ای ایجاده لا من شیء، لست اقول من لا شیء...».

پرسش: بنا بر آن چه که در پاسخ شبهه سوم آمده، واژه «من» (به معنای «از») در این فرازها، چگونه قابل توجیه است؟

پاسخ: «از» در این فرازها، مانند معنای «صنعت از صانع» است، که بر روش «خالق و مخلوق» باشد، نه مانند معنای «جزء و کل»، و یا «سرکه از شراب»، یا «فرزند از پدر»، تا برای الله تعالی «اجزا»، «دگرگونی»، و یا «مناکحت» لازم آید، چنانچه امام رضا علیه السلام این حقیقت را برای شخصی که گفت: «مسیح «از» خداست»، بیان فرمودند.^۲

نتیجه نگاه اول

پیدایش ماسوی، چه مادی و چه مجرد (با فرض وجود خارجی مجردی غیر از حق تعالی) در ازل محال است؛ حتی زمان و مکان (چه دارای وجودی اصیل فرض شوند و چه انتزاعی) نیز حادث اند. البته باید توجه داشت که تصور عدم این دو، برای مخلوقی که به هر چیزی از دریاچه زمان و مکان می نگرد، محال به نظر می رسد (همان طور که دیدن «واحد» برای شخص دو بین و دیدن «رنگ سفید» برای شخصی که شیشه عینک او قرمز است و... محال می باشد)، لکن حقیقت معنای عدم زمان و مکان، با عنایت به هدایت پیشوایان معصوم که ادراکاتشان (و به تبع آن تعالیشان) فراتر از ادراکات (و به تبع آن فرآورده های فکری) بشر بیگانه از وحی است، تنها به این صورت مورد توجه و تصدیق عقل قرار می گیرد که نقیض معنای زمان و مکان می باشد.^۳

گفتنی است، حتی زمان^۴ و مکان^۵ نیز ابتدا داشته و حادث اند؛ البته نه به این معنا که زمانی بوده که زمان نبوده تا گفته شود: «قضیه فوق یک قضیه پارادکسیکال

۱. اسرارالآیات، ص ۷۶.

۲. رک: المناقب، ج ۴، ص ۳۵۲.

۳. رک: فراتر از عرفان، ص ۳۶.

۴. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ التوحید، ص ۳۷ و ص ۳۰۸ و الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۹۹ - «سبق الاوقات کونه».

۵. رک: الکافی، ج ۱، ص ۹۰، ش ۱۵ و ۱۷ و التوحید، ص ۱۷۵، «كان الله ولا مکان».

(متناقض الاجزا) است، و در آن اثبات شیء و نفی آن جمع شده است^۱، و یا این‌که: «قائل به حدوث زمان، ناآگاهانه به قدیم بودنش اعتراف کرده است»^۲؛ بلکه به معنای ابتداداشتن و آغازداشتن (و محدود و متناهی بودن عمر) آن می‌باشد.

نگاه دوم

در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است:

فلاسفه، برهان عقلی اقامه می‌کنند که در جریان طبیعت و در نظام «زمان و مکان»، «پدیدآمدن از هیچ» محال است. هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسفه، مسبوق است به «ماده» قبلی. پس این که بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه، شرط اول پیدایش یک مصنوع، وجود «ماده» است.^۳

این در حالی است که بنابر مستندات و حیانی، حق تعالی، نه تنها اشیا را بدون ماده قبلی - که ازلی باشد - آفریده است، بلکه خلاف این اعتقاد نیز بسیار مذمت شده است. برای مثال:

۱. امیرالمومنین علیه السلام در خطبه‌ای^۴ فرمودند: «وَكُلُّ صَانِعِ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ»؛^۵ هر سازنده چیزی، آن را از چیزی ساخته و خدا آن چه را که آفریده، از چیزی نساخته است.

۲. در فرازی از خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه این‌گونه آمده: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولِ أَرْزِيَّةٍ»^۶ چیزها را از اصل‌های همیشگی نیافریده است.

۳. امام رضا علیه السلام در ضمن بیان توحید فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا إِبْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِحْتِرَاعُ».^۷

۱. ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۳، ص ۵۳.

۲. همان؛ به نقل از «ارسطو».

۳. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۲۷ و پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۳.

۴. به عقیده شیخ کلینی علیه السلام، این خطبه از مشهورترین خطب امیرالمؤمنین بوده و اگر تمام جن و انس غیرمعصوم جمع شوند تا همانندش را بیاورند، نخواهند توانست؛ پس اگر طالب علم توحید، در آن تدبر کند و خوب آن را بفهمد، همین یک روایت برای فهم توحید، او را کفایت می‌کند. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۶.

۵. الغارات، ج ۱، ص ۹۸ و الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴، ش ۱ و التوحید، ص ۴۳، ش ۳.

۶. التوحید، ص ۷۹، ش ۳۴.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵، ش ۳ و التوحید، ص ۹۸، ش ۵.

مؤید: با وجود این که جناب ملاصدرا، برهانی را که نخستین بار ابن سینا،^۱ به منظور اثبات مسبوق بودن هر پدیده به ماده - علاوه بر قوه و امکان - اقامه کرده بود را خودش با اندک تغییری در اسفار^۲ آورده بود، ذیل این روایت، همانند دیگر شارحان کافی، نظیر علامه مجلسی^۳ و مولی محمد صالح مازندرانی^۴ و... بعد از بیان این مطلب که: «اختراع و ابداع به معنای ایجاد شیء بدون اصل و نمونه می باشد»، می نویسد: «مراد این است که الله تعالی، اشیا را بدون «ماده» و به نفس قدرتش آفریده است».^۵

۴. امام باقر علیه السلام به ابی اسحاق لیثی فرمود: «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ»؛^۶ و کسی که معتقد است خداوند، اشیا را از چیزی آفریده به او کفر ورزیده است.

طرح شبهه و جواب از تفسیر نمونه

شبهه: کلمه «بدیع» از ماده «بدع» به معنای به وجود آوردن چیزی بدون سابقه است و این را می رساند که خداوند، آسمان ها و زمین را بدون هیچ ماده و نمونه قبلی به وجود آورده است. اکنون این سؤال پیش می آید که مگر می شود چیزی از عدم به وجود آید؟ عدم که نقیض وجود می باشد، چگونه می تواند علت و منشأ وجود باشد؟!... این همان ایراد مادی ها در مسئله «ابداع» است و از آن نتیجه می گیرند که ماده اصلی جهان، ازلی و ابدی است و مطلقاً موجود و معدوم نمی شود.

پاسخ: در مرحله اول، عین این ایراد به خود مادی ها نیز وارد می شود. توضیح این که: آن ها معتقدند، ماده این جهان، قدیم و ازلی است و تا به حال چیزی از آن کم نشده و این که می بینیم جهان تا حال تغییراتی پیدا کرده، تنها «صورت» آن است که دائماً در حال تغییر است، نه اصل ماده. از آنان می پرسیم: صورت فعلی ماده که قبلاً به طور مسلم وجود نداشته، چگونه به وجود آمد؟ آیا از عدم به وجود آمد؟ اگر چنین است، پس چگونه «عدم» می تواند منشأ «وجود صورت» گردد؟!

۱. رک: الشفا (الالهیات)، فصل دوم از مقاله چهارم، ص ۱۷۰ به بعد.
۲. رک: الاسفار، ج ۳، ص ۴۹ - ۵۲.
۳. رک: مرآة، ج ۲، ص ۸۵، ش ۱ و البحار، ج ۴، ص ۲۲۳.
۴. رک: شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۲۳.
۵. رک: شرح اصول کافی لصدور المتألهین، ج ۱، ص ۱۷۹.
۶. علل الشرایع، ج ۲، ص ۶۰۷، ش ۸۱.

مثلاً نقاشی، منظره زیبایی را با قلم و رنگ روی کاغذ ترسیم می‌کند. مادی‌ها می‌گویند: مادهٔ رنگی آن موجود بوده است، ولی این صورت و این منظره قبلاً وجود نداشته. (حال سؤال این است که اگر نبوده) چگونه به وجود آمده؟! هر جوابی که آن‌ها برای پیداشدن «صورت» از «عدم» دادند، همان پاسخ را در مورد «ماده» خواهیم گفت. در مرحلهٔ ثانی باید توجه داشت که اشتباه از ناحیه کلمهٔ «از» به وجود آمده است. آن‌ها خیال می‌کنند این که می‌گوییم: «عالم» از «نیستی» به هستی آمده، مثل این است که می‌گوییم: میز «از» چوب ساخته شده است که در ساختن میز، چوب باید قبلاً موجود باشد تا میز ساخته شود؛ در صورتی که معنی جمله «عالم از نیستی به هستی آمده» این نیست، بلکه به این معناست که «عالم قبلاً وجود نداشت، پس موجود شد»؛ آیا در این عبارت تضاد و تناقضی می‌بینید؟!^۱

برداشت: اولاً، به نظر می‌رسد، صرف نظر از ایرادهای اهل فن^۲ به شاکله و نتیجهٔ این برهان منتسب به فلاسفه، که لازمهٔ آن یا وجود اصل قدیم و ازلی غیر باری تعالی و یا مادهٔ ممکنات بودن ذات الله تعالی است (معاذ الله)^۳ و هر دو دیدگاه نیز به قدم «ماسوی» منتهی می‌شود، مستندات و حیانی نیز علاوه بر نفی «خلق من شیء»، التزام به آن را - علاوه بر این که عبور از خط قرمزهایی می‌داند که در قسم دوم از "نگاه" اول ذکر شد، هم چنین، نافی تقدم حقیقی الله تعالی^۴ و نافی ابداعی و اختراعی بودن فعل حضرت حق^۵ و بالأخره مساوی با کفر می‌دانند.^۶ نتیجهٔ آن که «ماسوی» از «ماده» ازلی و قدیم پدید نیامده‌اند.

ثانیاً، این که گفته شده: «اگر بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است»^۷، به جهت این

۱. تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۲۱ و ۴۲۰، ذیل آیهٔ ۱۲۷ سورهٔ «بقره».

۲. از مهم‌ترین ایرادها، علاوه بر آنچه در تفسیر نمونه ذکر شده، عبارت اند از: الف: راه یافت مغالطه در شاکله این برهان (رک: ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۲)، ب: تسلسل در جانب مبدأ (رک: مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۵۹ و مناهج القسین فی اصول الدین، پاورقی، ص ۷۱)، ج: نفی قدرت الله تعالی (رک: شرح اصول الکافی، مولی محمد صالح مازندرانی، ج ۳، ص ۲۲۳).

۳. رک: شرح اصول الکافی لصدور المتألهین، ج ۴، ص ۹.

۴. رک: الکافی، ج ۸، ص ۹۴، ش ۶۷، «لیس هویتقدمه».

۵. رک: الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ش ۳ و التوحید، ص ۹۸، ش ۵، «فیبطل الاختراع».

۶. رک: علل الشرایع، ج ۲، ص ۶۰۲، ش ۸۱، «مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرًا».

۷. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۲۷.

است که با عینک بشرین، به قدرت الله تعالی نگاه شده است. آری، غیر خداوند متعال، محال است که بدون ماده اولیه، چیزی بسازد، ولی قدرت حق متعال به گونه‌ای است که اگر اراده کند چیزی موجود شود، می‌شود؛ خواه اراده‌اش به ایجاد چیزی از چیز دیگری تعلق گرفته باشد (مانند خلقت انسان از نطفه) و خواه به ایجاد «نه از چیزی» (همانند کائن اول)، و ظاهراً این از اختصاصات اوست و کسی در آن شریک نیست، حتی پیامبران الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام؛ چنانچه عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمودند: «لَا يُكُونُ الشَّيْءَ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ»؛^۱ کسی غیر از خدا چیزی را «نه از چیزی» هستی نمی‌دهد.

نگاه سوم

یکی از مسلمات و ضروریات مذهب حقه تشیع و حتی دیگر شرایع، این است که الله تعالی اولاً: فاعل مختار می‌باشد،^۲ و ثانیاً: همه چیزها به اراده و خواست او موجود می‌شوند.^۳ البته فعلی بودن (از صفات فعل بودن) یا ذاتی بودن این اراده را - که شناخت آن یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌های مسئله «حدوث و قدم» را رقم می‌زند و اندیشمندانی را نیز به چالش کشانده است - تنها باید در مستندات و حیاتی پی‌گیری کرد. به نظر می‌رسد، بخشی از سخنان سخن‌وران معصوم علیهم‌السلام بدون هیچ معارضی گویای فعلی بودن اراده الله تعالی می‌باشند. این سخنان در دو بخش قابل بررسی است:

۱. سخنانی که به صراحت از فعلی و حادث بودن اراده حکایت دارند؛
۲. سخنانی که به صراحت، گویای تفکیک و تقدم و تأخر بین علم و اراده حضرت حق می‌باشند.

بخش اول (از "نگاه" سوم)

۱. صحیحۀ صفوان بن یحیی از امام رضا علیه‌السلام: «فَارَادَهُ اللَّهُ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ»؛^۴

۱. التوحید، ص ۶۸.

۲. چنانچه قرآن می‌فرماید: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ» (القصص، آیه ۶۸) «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود، آیه ۱۰۷) ... و.

۳. چنانچه شیخ کلینی رحمته‌الله به صورت مسند از امام کاظم علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمودند: «وَكُلُّ شَيْءٍ سِوَاهُ مَخْلُوقٌ وَإِنَّمَا تُكُونُ الْأَشْيَاءُ بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ»؛ (الكافی، ج ۱، ص ۱۰۶، ش ۷).

۴. الكافی، ج ۱، ص ۱۰۹.

ارادة خدا عبارت است از فعل، نه غير آن.

شيخ كليني عليه السلام كه خودش از طرف داران فعلی بودن اراده خداوند متعال بوده و حتى اين روايت و شش روايت ديگر، را ذيل بابي به عنوان «بَابُ الْإِرَادَةِ أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ» آورده است، دليل عقلي صحت سلب را نيز چاشني مستندات وحياني قرار داده و مي گويد: «والارادة من صفات الفعل ألا ترى أنه يقال اراد هذا ولم يرد هذا؟!». ^۱

۲. صحيحه محمد بن مسلم از امام صادق عليه السلام: «الْمَشِيئَةُ مُخَدَّثَةٌ». ^۲

۳. امام رضا عليه السلام درباره «اراده» مي فرمايند: «فَهِيَ مُخَدَّثَةٌ لِأَنَّ الْفِعْلَ كُلَّهُ مُخَدَّثٌ»؛ ^۳ پس

اراده حادث است، زيرا به تحقيق، همه افعال حادث اند.

۴. و نيز ايشان عليه السلام فرمودند: «الْمَشِيئَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُؤَخِّدٍ»؛ ^۴ اراده و مشيت از صفات افعال است؛ پس هر كس گمان كند كه خدا پيوسته خواهنده بوده، پس به يگانگي خدا قائل نيست.

برداشت:

۱. اين روايات، نص بر نفی ذاتی بودن اراده الله تعالی است؛ ^۵

۲. به دليل حادث بودن فعل، اراده نيز حادث است؛ ^۶

۳. منشأ پيدایش اشيا اراده الله تعالی می باشد. ^۷

۴. به تبع اراده كه حادث است، مراد كه همان «ماسوی» است نيز حادث می باشد؛

۵. مراد از حدوث، پيدایش بعد از عدم می باشد، چنان چه امام صادق عليه السلام می فرمايد:

«فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ». ^۸

خلاصه اين كه: «ماسوی» نه تنها حادث ذاتی است، بلكه حادث زمانی نيز می باشد.

۱. الكافي، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲. المعاصن، ج ۱، ص ۲۴۵، ش ۲۴۱ و التوحيد، ص ۱۴۷ و ص ۳۳۶.

۳. التوحيد، ص ۴۴۸.

۴. التوحيد، ص ۳۳۸، ش ۵.

۵. رك: محاضرات في اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۶. حتى علامه طباطبائي نيز برخلاف مشهور فلاسفه می نويسد: «وما نسب اليه تعالی في الكتاب والسنة من الارادة والكلام، اريد به صفة الفعل» *بداية الحكمة*، المرحلة ۱۲، فصل ۶ و ۸ و *نهاية الحكمة*، مرحله ۱۲، فصل ۱۳.

۶. رك: التوحيد، ص ۴۴۸.

۷. رك: الكافي، ج ۱، ص ۱۰۶، ش ۷.

۸. الكافي، ج ۱، ص ۷۷، ش ۲.

گفتنی است که برخی بر این باورند که این روایات، «اراده» به معنای «عزم بر فعل» را مورد اشاره قرار داده و آن را از صفات فعل می دانند، ولی اراده به معنای «فاعل مختار بودن و مضطر و مجبور نبودن» را که از صفات ذات است، نفی نمی کنند،^۱ چرا که جواب امام علیه السلام متناسب با سؤال راوی و قدرت فهم راوی بوده و سؤال راوی نیز درباره اراده به معنای «عزم بر انجام فعل بوده» است؛^۲ و در مقابل، محققان دیگری با دقتی بیشتر، این دیدگاه را ادعایی بی دلیل دانسته و روایات مذکور را در مقام بیان انحصار اراده الله تعالی به اراده ای که از صفات فعل است، دانسته اند.^۳

شبهه: مؤثر تام در عالم، از دو فرض خارج نیست؛ یا باید ازلی باشد و یا حادث. الف) اگر ازلی باشد، لازمه آن «قدم» ماسوی است، چرا که با وجود مؤثر تام، اگر وجود اثر با او واجب نباشد و متأخر از او باشد، یا باید امر تجدد پیدا کرده باشد که لازمه اش تام نبودن مؤثری است که آن را تام پنداشته ایم و این خلف است. و یا این که امر، تجدد پیدا نکرده، که لازمه آن ترجیح بدون مرجح نسبت به یکی از دو طرف ممکن می باشد، زیرا با وجود مؤثر تام، وجود اثر به وقتی غیر وقت دیگر اختصاص پیدا کرده است. ب) و اگر حادث باشد، پس باید علتی داشته باشد، که اگر علتش هم حادث باشد، تسلسل لازم می آید، مگر این که به مؤثر قدیم منتهی شود، لکن وجود حادث از مؤثر قدیم محال است.^۴

پاسخ: صرف نظر از این که این گفتار از صدر تا ذیلش به وسیله حوادث یومیه نقض می شود^۵ و قبلیت و بعدیت حقیقی نیز، تنها بعد از وجود «ماسوی» متصور است،^۶ به نظر می رسد که:

اولاً، حق این است که مؤثر تام، فاعل مختاری است که ازلی است، لکن وجوب وجود اثر در صورت وجود مؤثر تام، تنها در حق فاعل موجب - و در فواعل طبیعی - پذیرفتنی است، نه فاعل مختاری که یکی از دو مقدر را به اختیارش بر دیگری

۱. رک: *الالهیات* (جعفر، سبحانی)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. رک: همان، ص ۱۷۷.

۳. رک: *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۳۶.

۴. رک: *ممد الهمم*، ص ۲۸ و ۲۹. *کشف المراد*، المسئلة الثالثة فی احکام العلة الفاعلية، ص ۱۱۵.

۵. چنان چه علامه حلی می فرماید: «عارضوهم بالحادثة الیومی، فانه معلول، فعلته إما القديم فيلزم قدمه، أو الحادث فيلزم التسلسل»؛ *کشف المراد*، المسئلة السادسة فی عن الأجسام الحادثة، ص ۱۷۴.

۶. رک: *البحار*، ج ۵۴، ص ۳۰۱، به نقل از محقق طوسی.

ترجیح می دهد.

ثانیاً، اگرچه مؤثر تام (یعنی خداوند متعال) قدیم است، لکن فاعلیتش بالذات نیست تا گفته شود: «تخلف ما بالذات از ذات محال است»، و نتیجه گرفته شود که: «عالم قدیم است»،^۱ بلکه فاعلیتش همان ایجاد اوست که حادث است، ایجادیه که تنها به قدرت و سلطنت تامه او - سبحانه و تعالی - وابسته است، نه به اراده دیگر تا تسلسل را در پی داشته باشد.^۲

گریز: به نظر می رسد که اعتقاد به فاعل مختار بودن الله تعالی، که در قرآن کریم با بیانات متنوعی به آن تصریح شده است،^۳ با اعتقاد به علت تامه - ی مصطلح - بودن ذاتش نسبت به «ماسوی» قابل جمع نباشد، چرا که در اصطلاح فلاسفه، علت تامه عبارت است از: چیزی که به سبب وجودش، وجود شیء دیگر به صورت هم زمان واجب باشد؛^۴ بنابراین وقتی علت، تامه شد، بایستی معلول تحقق پیدا کند و اصلاً علت تامه و معلول آن، انفکاک از یکدیگر ندارند و از علت تامه فیض صادر می شود، چه بخواهد و چه نخواهد، چه شعور داشته باشد و چه شعور نداشته باشد. بنابراین، با اعتقاد به علت تامه بودن ذات باری تعالی نسبت به «ماسوی»، اگرچه «قدم ماسوی» بسیار تقویت می شود،^۵ لکن علاوه بر این که ممکن است به انکار اصل خلقت و تنظیم صدور فیض از ناحیه الله تعالی، به شعاع خورشید از خورشید و یا صدور حرارت از آتش منجر شود، هم چنین به نظر می رسد که سرانجامی جز انکار قدرت و سلطنت قادر متعال نداشته باشد (آن هم به دلیل وجوب صدور ماسوی از ناحیه او). البته چنین سرانجامی را برخی نپذیرفته، دفاعیه ای تنظیم کرده اند که در دو بخش به آن اشاره می شود؛

۱. هزار و یک نکته، ص ۱۰۳.

۲. چنانچه در صحیح عمر بن اذینه، امام صادق علیه السلام فرمودند: «خَلَقَ اللهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»؛ الكافي، ج ۱، ص ۱۱۰، ش ۴.

۳. رک: نحل، آیه ۴۰؛ بقره، آیه ۱۱۷؛ مائده، آیه ۱۷؛ آل عمران، آیه ۴۷؛ ابراهیم، آیه ۱۹؛ فاطر، آیه ۱۶ و...

۴. رک: شرح حکمة الاشراق، شهرزوری، القسم الاول، الفصل الثالث، ج ۲، ص ۶۲، «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» و الاسفار، المرحلة السادسة، فصل اول، ج ۲، ص ۱۲۷ - «الشیء الذى يحصل من وجوده...» و نهاية الحکمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث، ص ۲۰۵، «فی وجوب وجود المعلول...».

۵. چرا که تقدم وتأخر علت و معلول، به حکم عقل است - مانند حرکت دست و حرکت کلید، که عقل حاکم است بر تقدم حرکت دست بر کلید - ولی در واقع، از حیث زمان معاصرو مقارن اند.

دفاعیه اول

لازمهٔ مختار بودن سه چیز است: آگاهی فاعل به فعل، رضایت مندی به انجام آن و نبودن مجبورکننده‌ای از خارج، حال می‌گوییم؛ اگرچه وجوب صدور معلول از علت تامه، مورد قبول است، ولی چون این سه مورد به تمام معنای کلمه، در الله تعالی حاصل است، موجب (به فتح) بودنش، معنایی نخواهد داشت.^۱

البته در جواب گفته شده که علم و شعور علت به معلول، تفاوتی در واقع علیت و تأثیر آن به وجود نمی‌آورد، چون علت، علم داشته باشد و یا نداشته باشد، تأثیرش در معلول به صورت حتمی و وجوبی است و داشتن علم و شعور به معلول، با فرض این‌که نسبت فعل به هر دو تالی آن‌ها، مانند نسبت معلول به علت تامه باشد تغییری در نوع تأثیر آن ایجاد نمی‌کند.^۲

به عبارت دیگر، مختار کسی است که: «له أن یفعل وله أن لا یفعل»؛ یعنی کسی که بر طرفین فعل و ترک، سلطه دارد. با این بیان، اگر علتی وجود داشته باشد که در خارج مجبری نداشته و به کار خود آگاه بوده و از فعل خود نیز رضایت دارد، ولی قادر به ترک نباشد، در اینجا اختیار به معنای واقعی کلمه صادق نیست.^۳

دفاعیه دوم

اگرچه قدرت و اختیار حق متعال، عبارت است از: «إن شاء فَعَلَ و إن لم یشأ لم یفعل»،^۴ لکن مقدم شرطیهٔ فعل، دائماً واقع می‌شود و مقدم شرطیهٔ ترک، هیچ‌گاه واقع نمی‌شود؛^۵ و به عبارت دیگر؛ «شاء و فَعَلَ اِزْلاً، و آن شقی دوم را لم یشأ اِزْلاً، و فاعل مختار بودن با اختیار کردن یک جانب منافات ندارد».^۶

ناگفته نماند که این دفاعیه، از جهاتی مورد تأمل است؛ از جمله:

اولاً، وقتی الله تعالی، علت تامهٔ «ماسوی» دانسته شده و صدور «ماسوی» از او به

۱. رک: *نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث*، ص ۲۰۸، «معنی کونه تعالی فاعلاً مختاراً...» و *تعلیقه علی*

نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص ۲۳۵، «بل حقيقة الاختیار...».

۲. رک: *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۴۲.

۳. رک: *سنخیت، عینیت یا تباین*، ج ۲، ص ۴۱.

۴. رک: *شرح کتاب القیسات*، ص ۵۸۳، *القبس الثامن؛ رسائل ابن سینا، الصفقة الرابعة*، ص ۲۵۱؛ *المبدأ والمعاد*، ص ۱۳۱، فصل فی قدرته تعالی و ...

۵. *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، ج ۳، ص ۸۳.

۶. *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، ص ۲۸.

صورت حتمی و وجوبی باشد، آیا واقعاً می‌توان به او نسبت داد که «شاء و فعل ازلا»؟! «شاء»، زمانی صادق است که صدور «ماسوی» از او به صورت اختیاری باشد، نه وجوبی؛ یعنی اگر بخواهد، ماسوی را ایجاد کند و اگر نخواهد، نکند.

ثانیاً، باید از این متفکران پرسید: آیا فقرهٔ دوم سخن شما، برگرفته از سخن پیشوایان معصوم علیهم السلام است و یا از ناحیه خودتان چنین می‌گویید؟! و آیا خداوند متعال از طریق وحی این مطلب را به شما خبر داده است، آن هم خلاف آن چه را که به پیامبرش وحی نموده و او نیز به پیشوایان معصوم علیهم السلام منتقل کرده است و آنان نیز بدون کم و زیاد، این حقایق را به موجدان منتقل نموده‌اند؟! چگونه می‌شود که امامان معصوم علیهم السلام ازلیت ماسوی را محال بدانند، چنانچه در نگاه اول و دوم و بخشی از نگاه سوم که گذشت، بیان شده است؛ ولی کسانی که خود را از پیروان او می‌دانند، خلاف آن را معتقد شوند؟!^۱

بخش دوم (از "نگاه" سوم)

برخلاف کسانی که ارادهٔ حق تعالی را همان علم او به نظام عالم بروجه اتم و اکمل دانسته^۲ و معتقدند که بین این دو هیچ مغایرت ذاتی و مفهومی وجود ندارد،^۳ و علاوه بر اندیشمندانی که پذیرش این نظریه را مساوی انکار حقیقت اراده الله تعالی و در نتیجه، انکار کمال او دانسته‌اند،^۴ در مستندات و حیانی نیز به منظور بیان مغایرت بین علم و ارادهٔ باری تعالی، ادله‌ای ذکر شده که به جهت اختصار، تنها به دو نمونه اشاره می‌شود؛

۱. امام صادق علیه السلام در جواب بکیر بن اعین که پرسید: دانش و خواست خدا دو چیزند یا یکی؟، فرمودند:

الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةَ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَلَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ...^۵

دانش، خواستن نیست. آیا نمی‌بینی که می‌گویی: «اگر بخواهد» به زودی فلان

۱. امام صادق علیه السلام فرمودند: «وَيْلٌ لِقَوْمٍ تَرَكُوا قَوْلِي بِالْكَلامِ وَذَهَبُوا إِلَيَّ مَا يُرِيدُونَ»: الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲. رک: الاسفار، ج ۴، ص ۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۳۳.

۳. رک: الشفاء (الالهیات)، فصل ۸، از مقاله ۷.

۴. رک: الالهیات (جعفر، سبحانی)، ج ۱، ص ۱۶۹.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ش ۲ والتوحید، ص ۱۴۶، ش ۱۶.

کار را انجام می‌دهم و نمی‌گویی: «اگر خدا بداند» به زودی فلان کار را انجام می‌دهم...؟!»

۲. امام رضا علیه السلام در مناظره‌ای به سلیمان مَزُوزِی، متکلم خراسانی، فرمود:

ای جاهل، پس هرگاه چیزی را بداند، به حقیقت آن را اراده کرده؟! سلیمان گفت: بلی. حضرت فرمود: پس هرگاه آن را اراده نکند، آن را نداند؟! سلیمان گفت: آری حضرت فرمود: این را از کجا گفتی و چیست دلیل بر آن که اراده اش همان علم اوست، در حالی که گاهی چیزی را می‌داند که هرگز آن را اراده نمی‌کند و این سخن خدای عزوجل است که: «اگر بخواهیم همه آن چه را که بر تو وحی کرده‌ایم بازستانیم»؛ پس آن جناب می‌داند که آن را چگونه ببرد، در حالی که هرگز نمی‌برد.^۱

بنابراین، پیدایش ماسوی و تحققش، به «وجود» علم ازلی خداوند متعال نیست تا به قدم آن منتهی شود، بلکه محصول اراده‌ای است که به معنای ایجاد و اعمال قدرت بوده و متأخر از علم و حادث می‌باشد. از این رو، ماسوی حادث است.

نگاه چهارم

یکی از مباحثی که برخی از متفکران را به فکر واداشته تا آن را مستمسکی برای قدم ماسوی قرار دهند، بحث «جود و فیض» خداوند متعال است؛ به این بیان که وجود ماسوی توأم با وجود حق تعالی بوده است، زیرا اگر مؤخر از وی باشد، قطع فیض لازم می‌آید و این محدودیت فیض، با «فیاض مطلق» بودن^۲ و یا «جوب وجود» حضرت حق^۳ منافات دارد؛ به عبارت دیگر، قطع فیض و امساک فیض از مبدأ، اسناد «بخل» است به مبدأ.^۴ و شاید همین برداشت از «جود و فیض»، جناب ملاصدرا را وادار کرده تا برخلاف ظاهر کلماتش در رساله فی الحدوث، مبنی بر حدوث عالم بر اساس «حرکت جوهری»، در «موقف دهم از سفر اول»،^۵ هم‌آوا با دیگر فلاسفه در باب فیض الهی،

۱. «قال الرضا علیه السلام یا جاهل فإذا علم السنيء فقد أرادته قال سلیمان أجل قال علیه السلام فإذا لم يرده لم يعلمه قال سلیمان أجل قال علیه السلام من أين قلت ذاك وما الدليل على أن إرادته علمه وقد يعلم ما لا يرده أبداً وذلك قوله عز وجل - ﴿وَلَيْسَ شَيْئًا لَّنْذَهَبَ بِالَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ﴾ (الاسراء، ۸۶) فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به أبداً؛ التوحيد، ص ۴۵۲ و ۴۵۱ و عيون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۸۹.

۲. رک: کلم الطیب، ص ۴۱. البته نویسنده، خود در صدد جواب برآمده‌اند.

۳. رک: اصول المعارف، مقدمه، ص ۷۴۳.

۴. رک: ممد الهمم، ص ۲۸.

۵. رک: الاسفار، ج ۷، ص ۲۸۲-۲۸۸.

بی‌آغازی سلسلهٔ حوادث و تغییرات را بپذیرد.

این در حالی است که چنین التزامی را دیگر اندیشمندان موحد، با استناد به نصوص و حیانی و حکم عقل نپذیرفته‌اند، که به سه بیان اشاره می‌شود:

اول: فیاضیت و جوادیت حق تعالی، در مستند و حیانی، متوقف بر دوام فعلیت اعطا و بذل نیست؛ یعنی خداوند متعال جواد است، چه ببخشد و چه نبخشد و منع کند؛ چنانچه احمد بن سلیمان^۱ از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که در مورد فیض حق فرمودند: «فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أُعْطِيَ وَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ مَنَعَ»^۲.

برخی از محققان نیز گفته‌اند: آن‌چه از لفظ «جواد» به ذهن تبادر می‌کند، این است که شخص جواد جایی که مقتضای جود باشد، بخل نمی‌ورزد، اگرچه بالفعل از او جودی صادر نشود.^۳

دوم: افاضهٔ فیض، محلّ قابل می‌خواهد و قابلیت هر چیزی منوط به وجود مصلحت^۴ در ایجاد اوست. پس تأخر «فیض» از وجود «فیاض مطلق» به دلیل نقص در قابل است، نه فاعل.^۵

سوم: صغری: جود و بلکه مطلق فعل خداوند متعال، متوقف بر اراده‌ای است که - همانند قدرت - به محال تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی همان‌گونه که قدرت قادر متعال به خلق شریک‌الباری و قراردادن دنیا در یک تخم پرنده، بدون این‌که دنیا کوچک و تخم پرنده بزرگ شود و...، به سبب محال بودنشان، تعلق نمی‌گیرد.^۶ اعمال قدرت و به تبع آن، جود و فیض او هم به محال تعلق نمی‌گیرد.

کبری: وجود «ماسوی» و به تبع آن، ایجاد آن در ازل، محال است (چنانچه در سه «نگاه» گذشته بیان شد).

نتیجه: فیض و جود الله تعالی به «ایجاد ماسوی» در ازل به دلیل ممکن نبودنش

۱. در معانی الاخبار، ص ۲۵۴، برخلاف التوحید، ص ۳۷۳، ش ۱۶ و خصال، ج ۱، ص ۴۳ که موافق الکافی است، به جای «احمد بن سلیمان»، «احمد بن مسلم» آمده که علی‌الظاهر تصحیفی رخ داده است.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۳۹، ش ۱.

۳. رک: وجود العالم بعد العدم، ص ۱۸۰.

۴. با توجه به این‌که خود «مصلحت»، متوقف بر «امکان» است، باید گفت: قابلیت هر چیزی منوط به امکان ایجاد آن است - که در ازل وجودش محال است -، نه «مصلحت».

۵. رک: کلم الطیب، ص ۴۱.

۶. رک: التوحید، ص ۱۳۱، ش ۱۰.

تعلق نمی‌گیرد.

گفتنی است، در پاسخ کسی که مدعی است، لازمهٔ عدم تعلق جود و فیض الله تعالی به محال، انقطاع فیض و به تبع آن، اسناد بخل به او یا نفی وجوب وجود و یا نفی فیاض مطلق بودنش می‌باشد، باید گفته شود که: آیا لازمهٔ عدم تعلق قدرت الله تعالی به محال هم، انقطاع قدرت و سلطنت و به تبع آن، نقص در ذات است؟! (توجهی که این جا کاربردی است، چرا آن جا کاربردی نباشد؟! علاوه بر این که خیلی چیزها، مانند اژدهای هفت سر را تا به حال نیافریده است؛ آیا این هم از بخل است؟! معاذالله.

پرسش: امامان معصوم علیهم‌السلام گاهی در مناجات و دعا، الله تعالی را این گونه خطاب می‌کردند: «یا دائم‌الفضل علی البریه»^۱، «یا قدیم‌الاحسان»^۲ و «یا قدیم‌الفضل»^۳ و دیگر موارد مشابه؛ مگر نه این است که قدم فضل و احسان، مستلزم قدم «ماسوی» می‌باشد؟

پاسخ:

به نظر می‌رسد که اولاً، در خصوص «یا دائم‌الفضل...» باید گفت، از همان زمانی که «بریه» بوده، فضل الهی نیز بلاانقطاع بوده است؛ و ربطی به قدم بریه ندارد. ثانیاً، مراد از «قدم» در فرازهای دیگر، «قدم اضافی» است، نه «قدم حقیقی»، و معنای عبارت این است: ای کسی که سابقهٔ احسان تو طولانی است؛ ثالثاً، اگر بپذیریم که ظاهر این روایت، موافق نظر پرسش‌گر باشد، باز هم نمی‌تواند در مقابل نصوصی که نفی قدم «ماسوی» می‌کند، حرفی برای گفتن داشته باشد، چرا که همیشه نص بر ظاهر مقدم است.

نتیجه

به جهت محدود بودن ظرفیت مقاله و حجم قابل توجه مطالب در موضوع کلیدی «حدوث و قدم»، در این مختصر سعی شده پس از اشاره به نمونه‌هایی از اندیشه‌های متفاوت بشری، به منظور داوری و کشف حقیقت، بخشی از سخنان و مذهب قطعی سخنوران معصوم علیهم‌السلام در چهار «نگاه» پی‌گیری شود. در نگاه اول، بخشی از مستندات

۱. مصباح‌الکفعمی، ص ۶۴۷ (دعای شب جمعه).

۲. مصباح‌المتجهج، ص ۵۸۵.

۳. البلد‌الامین، ص ۴۰۵ (دعای جوشن کبیر).

وحیانی که ناظر به وحدانیت الله تعالی و نفی معاصرت ماسوی با او می باشد، مورد استشهاد قرار گرفت. نگاه دوم نیز ناظر به لا من شیء بودن پیدایش ماسوی بوده و پیامش این است: آغاز ماسوی، بدون هیچ ماده و نمونه قبلی بوده و خودش بعد از نبودش بوده است. نگاه سوم نیز از مستندات بهره جسته که اراده حق تعالی را فعلی و حادث دانسته و به تبع آن «مراد» (ماسوی) را حادث می داند. و در پایان نیز در نگاه چهارم، با استفاده از سنت، بیان شد که به دلیل محال بودن ازلیت ماسوی، جود و فیض حضرت حق، به شیء ازلی تعلق نمی گیرد؛ در نتیجه، به نظر می رسد با تمسک به تعالیم قطعی داوران معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، به طور قطع باید گفت، ماسوی بدون هیچ استثنایی حادث بوده و ابتدا دارد؛ یعنی نبوده و بود شده است. (والله يعلم)

البته بنا بر اعتقاد کسانی که، برخلاف نصوص وحیانی، آن چه در دار وجود است را عین ذات الله تعالی دانسته^۱ و اصلاً مجالی برای غیر او در عالم وجود نمی بینند^۲ و حتی ذاتش را ظاهر در صورت حمار و حیوان می بینند^۳ (معاذ الله) و در نتیجه، عالم را امری متوهم^۴ و بحث از امکان (ممکنات) را تنها برای سرگرمی می دانند،^۵ مسئله حدوث، سالبه به انتفای موضوع بوده و هر چه در متن وجود است، قدیم خواهد بود.

پیشنهاد پژوهشی

- بیان رابطه اعتقاد به «تباین»، «سنخیت و عینیت» در اعتقاد به «حدوث» و «قدم» عالم.
- بیان نقش اعتقاد به افسانه بودن وجود خارجی ممکنات (ماسوی)، در پافشاری بر قدم عا

۱. رک: الاسفار، ج ۲، ص ۲۹۲، «عین ذاته».

۲. علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهية، ص ۴۶، «فلا مجال...».

۳. فصوص الحکم، ص ۲۵۴، «بصورة الحمار...».

۴. الاسفار، ج ۲، ص ۲۹۴، «فالعالم متوهم».

۵. ممد الهمم، ص ۱۰۷.

کتاب نامه

- قرآن کریم
- اعتبارسنجی احادیث شیعه: مبانی و زیرساخت ها، عبد الرضا حمادی، مجله حدیث اندیشه، پاییز ۱۳۸۹- تابستان ۱۳۹۰ ش، شماره ۱۰-۱۱.
- اجوبه المسائل المهنية، علامه حلی، قم: نشر خیام، ۱۴۰۱ق.
- اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: محمد تقی فاضل میبیدی و ابوالفضل موسویان، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
- اسرار الآیات، صدرالمتألهین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمد حسین طباطبائی، تحقیق: استاد مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا، چهارم، ۱۳۷۲ش.
- الاحتجاج، ابومنصور احمد بن علی طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- الالهیات، جعفر سبحانی، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، دوم، ۱۴۱۲ق.
- الامالی للطوسی، الشیخ طوسی، قم: انتشارات دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- الامالی، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- الانوار فی مولد النبی ﷺ، احمد بن عبد الله بکری، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۱ق.
- البلد الامین، ابراهیم بن علی عاملی، چاپ سنگی.
- التعليقات على شواهد الربوبية، المحقق السبزواری، تصحیح و تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، بی جا: المركز الجامعی للنشر، دوم، ۱۳۶۰ش.
- التنديد بمن عدد التوحيد، حسن بن علی السفاق، عمان - اردن: دارالنووی، ۱۹۹۳م.
- التوحيد، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه، صدرالمتألهین، بیروت: دار احیاء التراث، سوم، ۱۹۸۱م.
- الرجال لابن الغضائری، احمد بن الحسين الغضائری الواسطی البغدادی، تحقیق: سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: نشر دار الحدیث، دوم، ۱۴۲۸ق.
- السیف الصقيل فی الرد على ابن زفيل، تقی الدین سبکی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- الشفاء (الالهیات)، ابن سینا، تصحیح و تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی،

١٤٠٤ق.

- الغارات، ابراهيم بن محمد ثقفى، قم: مؤسسه دارالكتاب، سال ١٤١٠ق.
- الفصول المهمة فى اصول الائمة، الحر العاملى، تحقيق و اشراف: محمد بن محمد الحسين القاينى، قم: مؤسسه معارف اسلامى امام رضا عليه السلام، ١٣٧٦ش.
- الفهرست، محمد بن الحسن الطوسى، تحقيق: جواد قيومى، مؤسسه نشر الفقاهة، دوم، ١٤٢٢ق.
- القبسات، مير محمد باقر الداماد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دوم، ١٣٦٧ش.
- الكافى، ثقة الاسلام كلينى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥ش.
- المبدأ والمعاد، صدر المتالهيّن، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٤ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقى، قم: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧١ق.
- المحاكمات بين شرحى الاشارات، قطب الدين الرازى، قم: البلاغة، ١٣٧١ش.
- الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، پنجم، ١٤١٧ق.
- بحار الانوار، علامه مجلسى، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٣٧٩ق.
- بداية الحكمة، سيد محمد حسين طباطبايى، تصحيح: الشيخ عباس على الزارعى السبزوارى، ١٤٢٤ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن بن فروخ صفار، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
- تأويل الآيات الظاهرة، سيد شرف الدين حسيني استرآبادى، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٩ق.
- ترجمه و شرح بداية الحكمة، على شيروانى، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٥ش.
- تعليقه على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح يزدى، قم: مؤسسة فى طريق الحق (دراة حق)، ١٤٠٥ق.
- تفسير نمونه، ناصر مكارم شيرازى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٤ش.
- ثواب الاعمال، شيخ صدوق، قم: انتشارات شريف رضى، ١٣٦٤ش.
- جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، محمد حسن نجفى، تحقيق و تعليق و اشراف: الشيخ على الآخوندى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٨ش.

- حق‌الیقین، محمد باقر مجلسی، اصفهان: کانون پژوهش، دوم، ۱۳۸۱ ش.
- دلالة الحائرين، ابن میمون، بی‌جا: مکتبه الثقافه الدينيه، ۱۹۷۳.
- رجال الطوسی، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: جوادی‌قومی اصفهانی، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، چهارم، ۱۴۲۸ ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- رساله فی الحدوث، صدر المتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
- رسائل و مقالات، جعفر سبحانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
- روضة الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی، بی‌تا.
- سنخیت، عینیت یا تباین، سید جعفر سیدان، قم: مدرسه آیه الله العظمی گلپایگانی، بی‌تا.
- شرح اصول الکافی، مولی صالح مازندرانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- شرح اصول الکافی، صدر المتألهین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- شرح حکمت اشراق، شمس الدین الشهرزوری، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- شرح کشف المراد، علی محمدی، قم: نشر دارالفکر، چهارم، ۱۳۷۸ ش.
- شرح نهج البلاغه، عبد الحمید ابن ابی الحدید معتزلی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۳۸۳ ش.
- شرح المنظومه، المحقق السبزواری، تصحیح و تحقیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب، ۱۳۷۹ ش.
- علل الشرایع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الداوری، بی‌تا.
- علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیه، عبدالله جوادی آملی، تحقیق: محمد حسن شفیعیان، نرم افزار مجموعه آثار.
- عیون اخبار الرضا علیه السلام، الشیخ الصدوق، بی‌جا: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.
- عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون، حسن حسن زاده آملی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.

- *فرائد الاصول*، الشيخ الانصاری، تحقیق: اعداد لجنه تحقیق تراث الشيخ الاعظم، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- *فرهنگ معارف اسلامی*، سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۷۳ش.
- *فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام*، ابن عقدة الکوفی، تحقیق: عبدالرزاق محمد حسین فیض الدین، نرم افزار مکتبه اهل البيت علیهم السلام.
- *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، علامه حلی، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چهارم، ۱۳۶۳ش.
- *كشف الغطاء*، الشيخ جعفر کاشف الغطاء، اصفهان: انتشارات مهدوی، چاپ سنگی.
- *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، سید عبدالحسین طیب، بی جا: کتابخانه اسلام، نرم افزار کلام.
- *کمال الدین*، شیخ صدوق، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- *متشابه القرآن*، ابن شهر آشوب مازندرانی، انتشارات بیدار، ۱۳۲۸ش.
- *مجمع البحرين*، فخرالدین الطریحی، تهران: مرتضوی، سوم، ۱۴۱۶ق.
- *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا، بی تا.
- *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر بحث الخوئی، الفیاض، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة بجماعة المدرسين، ۱۴۱۹ق.
- *مدینة المعاجز*، سید هاشم بحرانی، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- *مرآة العقول*، علامه مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، دوم، ۱۴۰۴ق.
- *مستطرفات السرائر*، محمد بن ادريس حلی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.
- *مصباح الکفعمی*، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، قم: رضی، ۱۴۰۵ق.
- *مصباح المتهجد*، شیخ طوسی، بیروت: موسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
- *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة*، سید ابوالقاسم موسوی خویی، قم: مدینة العلم، بی تا.
- *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- *من لا یحضره الفقیه*، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- *مناقب آل ابیطالب علیهم السلام*، محمد بن شهر آشوب مازندرانی، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.

- مناہج الیقین فی اصول الدین، علامہ حلی، تہران: دارالاسوہ، ۱۴۱۵ق.
- منطق، فلسفہ، کلیات علوم اسلامی، مرتضیٰ مطہری، قم: انتشارات صدرا، چہل و چہار، ۱۳۸۹ش.
- نہایۃ الحکمۃ، سید محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، چہار دہم، ۱۴۱۷ق.
- نہج البلاغہ، قم: انتشارات دارالہجرۃ، بی تا.
- وجود العالم بعد العدم عند الامامیۃ، السید قاسم علی احمدی، قم: نشر مولود کعبہ، ۱۴۲۲ق.