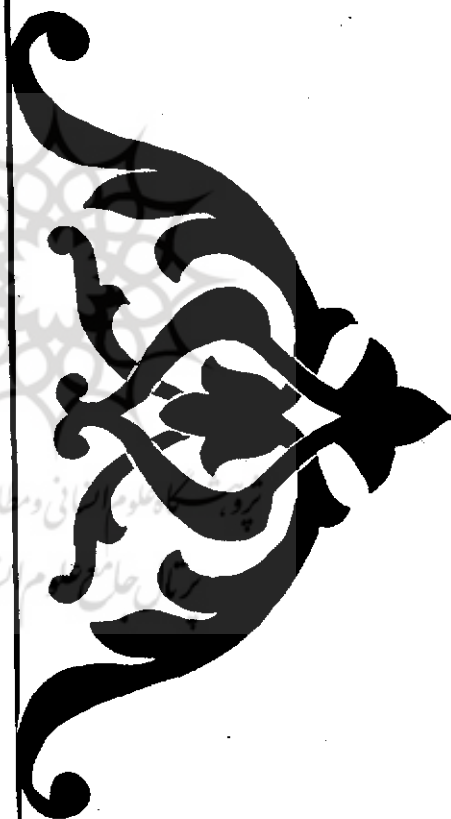


سید جلال الدین آشتیانی

غزالی چون اشعری مذهب است، بین مبادی آثار ناشی از مبادی و علل آثار، مناسبت و سختیت قیاس نیست و ترتب آثار و افعال را بر مبادی افعال بجزی عا می‌داند و در مباحث آینده عقیده خود را اظهار می‌نماید جماعت اشاعره که در بحر بی‌پایان جهل غوطه‌ور معتقدند که بین آتش و حرارت و سوزاندن مناسبت وجود ندارد. حجت‌الاسلام معتقد است که «عاده‌الله جرت» آتش بسوزاند و آب مبدأ برودت باشد و عقل نمی‌داند که آتش، فضائی را چنان سرد کند که آب مبدی به یخ شود و یخ مبدأ حرارت گردد. و نیز وجوب شکر من کل را عقلی نمی‌داند و نیز تصریح می‌کند که عقل حکم لزوم جنت برای سعید و دخول شقی در نار، ندارد خداوند اگر سعید را به دوزخ و شقی را به جنت برساند «لا یستل عما یفعل» غافل از آنکه وجود سعید، بهشش حقیقی و نفس شقی، جهنمی سوزان است و انقلاب ماهی در محالست.

در این مبحث که اکنون عنوان کرده‌ایم، او سبب غیر علت می‌داند و تقسیم فاعل را به فاعل بالطبع و بالقصد و فاعل بالعنایه و فاعل بالایجاب و فاعل بالتجلی و فاعل بالجبر، قبول ندارد، باینکه خود جبری مسلک است انسان را مجبور در افعال خود می‌داند، بین انسان و افعال خاص انسان، مناسبت و سختیت را نفی می‌کند. در این بحث که پیرامون مطالب او سخن می‌گوئیم، به بهانه‌جوئی لفظی پرداخته و توجه ندارد که بین سبب و علت فرقی وجود ندارد. هرائر وجودی که مترتب بر امری دیگر باشد آن اثر را فعل و مبدأ اثر را علت و یا به سلیقه غزالی، سبب نام نهادند.



نقد تهافت غزالی



قال - ص ۹۰، ۹۱ تهافت ط بیروت: «الفعل بالاختیار حقیقة هو فعل حقیقی» و اذا قال «فعل» بالاختیار، فهو تکریر علی التحقیق کقولہ: «اراد»، و هو عالم بما اراده. الا انه لا یصور ان یقال «فعل»، فهو مجاز و یقال «فعل» و هو حقیقه لم تنفر النفس عن قوله «فعل» بالاختیار و کان معناه فعل فعلا حقیقیا لا مجازیا کقول القائل: تکلم بلسانه و نظر بعینه. فانه لما جاز ان یتعمل النظر فی القلب مجازا و الکلام فی تحریک الراس و الید حتی یقال، قال برأسه، ای نعم لم یتستقیم ان یقال، قال بلسانه و نظر بعینه، و یکون معناه نفی احتمال المجاز. فهذا مزله القدم، فلیتنبه لمحل انخضاع هوء الاغیاء». و اعلم ان فی لا کلام هذا الا شعری المغالط مواضع انظار و شکوک یجب التعرض لها و ازالتها:

جميع افعالی که از انسان صادر می شود، برخی مسبوق به علم و اراده است، مثل حرکت اختیاری، تکلم، دیدن و جمیع افعالی که توسط قوای ظاهری بر انسان مترتب می شود. برخی از افعال مثل تصور فعل و تصدیق به فایده و غایت آن و اراده فعل قبل از ایجاد، از افعال اختیاری انسان محسوب می شود و گاهی انسان بدون اراده، شخصی را می بیند و بعد از رؤیت، صورتی از آن شخص در قوه باصره و قوای دماغی و بعد صورتی از آن در قوه خیال او حاصل می شود و نفس به علم غریزی و فطری، صورت را در نفس ایجاد می کند و ایجاد این صورت مسبوق است به علم و اراده و اختیار ذاتی نفس، و اراده فعل خارجی نیز منبعث از ارادای می شود که عین علم نفس به ذات خود می باشد. برخی از این افعال اختیاری به معنایی که غزالی ذکر کرده نمی باشد، نفس، به علم فطری ذاتی، قوای باطنی خود را استخدام می نماید و به وسیله همان قوا، مبداء افعال جسمانی می شود. مثل تحریک دست و پا و استخدام چشم و گوش. فاعل جمیع این افعال نفس است بدون اراده و علم زائد بر نفس. و نیز نفس به علم فطری بسیط، مبداء افعال نباتی از تغذیه و تنمیه و بالجمله کلیه افعال جسمانی است که مسبوق به اراده و علم و ادراک و غایت زائد بر مقام غیب

مد، فاعل، فاعل بالرضا باشد، یا فاعل بالعنايه و سبب جبر باشد یا بالا اضطرار. او برای این مهم به درود یوار یزند که اثبات کند، صدور فعل از مبداء فعل باید مسبوق عدم زمانی باشد، این عقیده شباهت به مرام یهود دارد. معتقدند: خداوند، امکان دارد مدتی مبداء فیض باشد، و فعل خود را تعطیل کند، و از نو شروع به ایجاد نماید. ملاک احتیاج معلول بعلت را، حدوث می داند نه امکان، از تصور این تحقیق عمیق که می شود فعال تام الوجودی که اراده و اختیار و علم و قدرت و آنچه که مداخلیت ایجاد و فیاضیت دارد عین ذات اوست، فعلش نیز ازلی رسبیل اختیار باشد، عاجز و حیران و سرگردانست و بسا سزا گفتن و تکفیر اکابر فن، به اصطلاح عوام عرض اندام کند.

و کم من غائب قولاً صحیحاً
وافته من الفهم السقیم

ما از برای آنکه در روزگار ما نیز ناآگاهان مغروری دا می شوند که باوی هم عقیده اند، و نیز جهت کسر ورت منکران ازلیت فیض، به آیه ای از کتاب شریف قرآن کلیه معارف دینی را با بیانی زیبا و مسحور کننده بیان بده تمسک می کنیم تا معلوم شود که این اجتماع به مطلق ملیین در حدوث زمانی عالم، اصل و پهای ندارد. کر یک نکته باریکتر زمو نیز در این بحث ضرور است و آن این قرار است که: مبداء وجود، عزشانه، از آنجا که حیط بر جمیع مراتب وجود، سلسله طولیه و عرضیه و عوالم لکنه واقع در عالم جبروت و ملکوت و ملائکه عماله و حقایق وجود در عالم ماده و زمان است، فعل او از زمان انسلاخ ارد، فعل زمانی اختصاصی به فعالی دارد که در قطعاتی از لمعات زمان قرار دارد. این مهم رابه خاطر بسپار که: ینفعک فی کثیر من الموارد و ینحل به بعض المویضات». غزالی بعد از تکرار مکررات و تطویل بلاطائل که فعال سابی، فاعل بالاختیار و الاراده است، چون خود جبری سلک است و صدور کلمات و تحریر مطالب از او بر سبیل بر و اضطرار است، باید در آنچه نوشته و گفته، او را بذور داشت.



نفس نیست.

الخطباء و المتنتعین.

و دیگر آنکه اطلاق سبب بر مبدء وجود و مظاهر فعل و وسائط فیض او در لسان شرع، کثیر الدوران است و بسا منسب الاسباب و مسهل الامور الصعاب و ان الله جعل لكل شیء سبباً. ما در مباحث بعد مفصل بحث می کنیم که فاعل جمیع قوای نباتی و برخی از قوای حیوانی و آثار مترتب بر آنها، نفس است. و قد اشتهر عن المحققین: النفس فی وحدتها کل القوى الظاهرية و الباطنية و اذا قال القائل انی اردت ثم فعلت، لاریب ان کلامن الارادة و السفعل، فعل للانسان و کذا التصور و التصدیق و التخیل و التوهم انما هی فعل النفس، و حال آنکه تصور و تصدیق و اراده و حب به فعل مستند به اراده و تصور و تصدیق، زائد بر نفس نمی باشد. یجب ان یعلم ان الله تعالی خلق الاشياء علی احسن النظام و ابتداء بالاشرف فالاشرف و انتهى فعله الی الاحسن و جعل فی کل موجود جسمانی صورة نوعية هی مبدء الاثر و ان المؤثر فی الوجود هو الحق «ولیس لها بالقوة مدخلة فی افاضة الوجود» و معذک کل فعل او اثر مترتب علی الاشياء الموجودة فی المواد و الاستعدادات مع انه ینتهی الی القدرة و الإرادة الازلیة، ینسب الی الصور النوعية و لكل اثر مناسبة تامة مع مبدء اثره و لایجوز استناده الی المبدء المنزّه عن حوادث الامکان بلا واسطه مع انه تعالی مفیض و کل اثر یرتد الی مبدئه و یرتد الی الحق الاول ایضاً فی عین استناده الی مبدء اثره المباشر. و هذا الحکم جارفی افاعیلنا الغیبیه و الشهادیه، و الفعل فعل الله و فعلنا و ان ارادتنا و اختیارنا کذاتنا و فعلنا تنتهی الی الارادة الازلیة لتنزل ارادته و سریانها فی الاشياء و ان ارادتنا و اختیارنا و فعلنا کوجودنا اظلال

للذات الالهية التي هی عین الارادة و العلم و الاختیار.

و اما قوله: فان سَمی الجماد فاعلاً و بالاستعارة و یجوز اطلاق السبب علیه دون الفاعل و قوله: ان قولنا «فعل» عام و ینقسم الی ماهو بالطبع و ان قولنا «فعل» بالطبع الی آخر ما ذکره و لفقّه و نسجه و همه الذی هوشیطانه فی باطنه و یضله عن سواء السبیل، بالمواخذات اللفظية اشبه من المباحثات العلمية بعد ظهور المعنی و ذکر امثال هذه الکلمات من شأن

صاحب تهافت صریحاً اظهار می دارد که حکما ما ارباب اعتزال، علم و اراده و قدرت و سماع و بصر و کلاماً بالجمله کلیه اسماء و صفات کلیه را که از آنها به اسم صفات تعبیر کرده اند، از حق تعالی نفی نموده اند و غیر او این است که صفت باید زائد بر ذات باشد. از طرف دید او خود، صفات را زائد بر ذات می داند و از اینکه ح گفته اند صفات زائده بر ذات چون مستند بر ذاتند معلول ذات باشند و از جمله صفات، اراده است و اراده باید مستند به اراده عین ذات شود، امام الحرمین و دیگر مرشدان اشعری او، به او فهمانده اند که اراده و علم و قدرت و ... زائد بر ذات، چون قدیمند به قدم ذات، و از صف کلیه تعبیر به قدماء ثمانیه نموده اند و آن صفات را از ل می دانند، از توقف صفات بر ذات معلولیت و تر نمی فهمد، برای دفع اشکالات ارباب تحقیق موضع دفاع خود گرفته و می گوید، فعل حق نمی شود ازلی باشد، لذا کلی منکر عوالم جبروت و ملکوتند که صرف امکان ذات کافی از برای اخذ فیض از حق می باشد و از تصور این ملاک معلولیت صرف تابعیت و افتقار وجودی و ملاک علی حق، صرف غناء ذاتی و سرمدی است، عاجز است و پارا یک کفش کرده است که معلول باید حادث زمانی باشد بنابراین، عمده تلاش او در مبحث مورد بحث بر مساله دور می زند: یکی آنکه در مفهوم صفات زیادت بر ذات و عرضیت مأخوذ است و هر که غیر این بگوید، جزء نافیین صفاتست و قائلان به عینیت صفات نسبت به ذات حق را، اغبیاء و جهال و احمق می داند و معتزله که بطور مطلق نفی صفات از حق کرده اند، چون از مشربان خود اوست تکفیر نمی کند، و حکما را که به ازلیه فیض از فیاض علی الاطلاق قائلند تکفیر می کند و در ضمن بیان اوهام خود، عفت زبان و قلم را بکلی از دست می دهد و کلماتی درباره عقل بر زبان جاری می کند که لای شأن اشاعره و معتزله است که سالیان متمادی حوزه ها علمی را بی اثر و معطل گذاشتند و لاینقطع رطب و یابس هم یافتند. و عجب آنکه فرقه اشاعره و معتزله یکدیگر



بر می کردند و سند قول آنها کتاب و سنت پیغمبر (ص) را
 این دو فرقه، آلت ایادی حکام جور واقع می شدند و
 به ریختن خونهای مسلمین و هتک نوامیس
 گردیدند. و درمقابل شیعه و اظهار عداوت و ایذاء آنان
 اناً متفق می شدند.

از حضرت ختمی مرتب (ص) جمیع فرق نقل کرده اند
 دری معجوس هذه الامه»، این دو جماعت هر کدام این
 بیث غیرقابل انکار را درشان مخالف خود نازل می داند و
 روایت به هردو فرقه تطبیق می شود و این براهین
 می بود که ریشه اعتزال و اشعریت را قطع نمود.
 اشاعره، از جمله صاحب تهافت، خیال کرده اند اگر
 افاعیل ممکنات از جمله، افاعیلی که فاعل مباشر آن
 ل باید طبیعت جسمانی باشد، بدون واسطه به خداوند
 یوب گردد، آن نوعی تجلیل از حق است.
 معتزله، نفی ظهور قدرت و اراده حق در مظاهر امکانی
 و عی عظمت برای خداوند تصور کرده اند و خلق را
 تقل تام در افعال خود پنداشته اند، در حالی که وجود
 انی از باب تقوّم آن به حق مطلق و احاطه قیومیّه حق به
 اشیاء در اصل وجود، استقلال ندارد، تا چه رسد که
 اد کننده باشد. و کفر اعتزال از اینجا ظاهر می شود که
 کن متقوّم بحق را، مستقل الوجود می داند. فعل عباد نیز
 ن مسبوق به علم و اراده و قدرت است اختیاری است.
 سب «جبر» از «قدر» رسواتر است
 که جبری، حس خود را منکر است

این فرقه، چون به اصالت ماهیت در ممکن و واجب
 قائلند و حق را وجود صرف نمی دانند، و نمی فهمند که
 وجود واحد، می شود مبداء انتزاع یا تحقق کلیه صفات
 کمالیه باشد و در صفت، ذات مأخوذ نیست چون مراد از
 صفت کمالات محمولات منتزعه از ذات است، ذات اگر
 حادث و متغیر و دارای کمالات ثانویه باشد، قهراً صفات،
 زائد برداتند ولی در موجود مجرد، که تمام کمالات
 وجودی آن مانند اصل وجود، ابدعی است، باید کلیه
 صفات کمالیه عین وجود آن باشد و گرنه، لازمه آن حصول
 تجدد و انفعال و تحقق ماده جسمانی در ذات است و بنا بر

این فرقه، آلت ایادی حکام جور واقع می شدند و
 به ریختن خونهای مسلمین و هتک نوامیس
 گردیدند. و درمقابل شیعه و اظهار عداوت و ایذاء آنان
 اناً متفق می شدند.

از حضرت ختمی مرتب (ص) جمیع فرق نقل کرده اند
 دری معجوس هذه الامه»، این دو جماعت هر کدام این
 بیث غیرقابل انکار را درشان مخالف خود نازل می داند و
 روایت به هردو فرقه تطبیق می شود و این براهین
 می بود که ریشه اعتزال و اشعریت را قطع نمود.
 اشاعره، از جمله صاحب تهافت، خیال کرده اند اگر
 افاعیل ممکنات از جمله، افاعیلی که فاعل مباشر آن
 ل باید طبیعت جسمانی باشد، بدون واسطه به خداوند
 یوب گردد، آن نوعی تجلیل از حق است.

معتزله، نفی ظهور قدرت و اراده حق در مظاهر امکانی
 و عی عظمت برای خداوند تصور کرده اند و خلق را
 تقل تام در افعال خود پنداشته اند، در حالی که وجود
 انی از باب تقوّم آن به حق مطلق و احاطه قیومیّه حق به
 اشیاء در اصل وجود، استقلال ندارد، تا چه رسد که
 اد کننده باشد. و کفر اعتزال از اینجا ظاهر می شود که
 کن متقوّم بحق را، مستقل الوجود می داند. فعل عباد نیز
 ن مسبوق به علم و اراده و قدرت است اختیاری است.
 سب «جبر» از «قدر» رسواتر است
 که جبری، حس خود را منکر است

اینکه جناب دانشمند آقای سروش نوشته است، مولانا
 زالی هردو جبری مذهبند، بین جبر، و جباری، فرق
 تواند بگذارد، تصور توحید در افعال و جمع آن
 نتیار، محتاج به بنیه علمی بسیار قوی است و خود مولانا
 اب ایشان را داده است:

«این نه جبر است معنی جباری است»

در عصر ما نیز جمعی هستند، که در مواردی
 ختخواب اعتزال خوابیده اند و در مواردی، لباس جبری
 پوشند و می گویند در گوشت و برنج و روغن، اثر سیر

قول او لازم آید معلولیت صفات بدون مسبوقیت به اراده و علم و اختیار. و این کفری صریح و زندقهای فاضح است. اشاعره چون تصور صحیحی از صفات و موصوف ندارند، از این نکته مهم غافلند که علم نفس انسانی، بذات خود، علم حضور است نه حصولی و ذات واحد در این مقام، علم و عالم و معلومست. ظاهر کلام بیل که نص کلام آنها دلالت دارد که علم حق به ذات خود را نیز زائد می‌دانند، لذا به قرینه زیادت اراده و قدرت برذات، علم به ذات نیز باید زائد برذات باشد و امکان ندارد ذات معرا از علم، ذات خود را به علم زائد برذات مشاهده کند و لازمه این قول نفی علم ذاتی است که قائل به آن در مذهب عقل و مشرب ائمه علم و معرفت، کفر و زندقه است. تشبیه حق به خلق موجود در دار حرکت و قوه و استعداد، همان الحاد لازم تشبیه است. اراده زائد برذات چون متأخر از ذات و صفت ذات است، قهراً مستند به ذات است، لازم خلو ذات از اراده، تحقق مراد است بدون تحقق اراده ذاتی.

ابوحامد قسمت زیادی از تهافت را اختصاص داده است به بندبازی و مغالطات، و در بعضی از موارد چنان انعام در مذهب اشعری او را کسور کرده است که به هذیان گویی متوسل شده است.

قال: «قولنا من القی انسانا فی نارقات هو القائل ذون النار. و الجواب: ان کل ذلک بطریق المجاز و انما الفعل الحقیقی مایکون بالاراده. و الدلیل علیه، انا لو فرضنا حادثا توقف حصوله علی امرین، احدهما ارادی، والاخر غیر ارادی، اضاف العقل الفعل الی الارادی و کذی اللغه. فان من القی انسانا فی نارقات یقال: هو القائل ذون النار، حتی اذا قیل ما قتله الا فلان، صدق قائله.»

جواب آنکه نار فاعل تسخین و احراق است، چون هرائر حاصل از مبداء اثره فعل آن مبداء اثر است حقیقه. کسی که شخصی را در نار می‌افکند، سبب مباشر و علت بلاواسطه موت او همان احراق است که اثر نار است، ولی کسی فاعل بالطبع را که فاقد علم و اختیار است، تسبیح نمی‌کند و انسانی را که مقتول را در نار افکنده است تسبیح می‌نماید.

چون آتش، فاعل بالطبع و فاقد اراده است، از جهت است که کسی آتش را مذمت نمی‌کند، حسن و قبح مترتب بر افعال اختیاریه است. جبریه، انسان را فاعل حقیقی نمی‌دانند و او را آلت حق می‌دانند. در مباحث این مطلب ذکر خواهد شد. لفظ فاعل مشترکست بین بالرضا و بالعنایه و بالقصد و فاعل بالجبر و فاعل بالطبع فاعل بالتجلی، ولی ابوحامد، حق تعالی را فاعل بالذات زائد برذات می‌داند، و فاعل بالقصد، فاعل بالاخذ در صورت مختار است و قصد زائد برذات او را و او دار به نموده است.

ما در مباحث عقلی، در لفظ و لغت بحث نداریم اصطلاحاً هر مبداء اثر را فاعل و اثر آن را فعل گویند. علم موت و فاعل مباشر در بحثی که ذکر نمود، همان احرام است و سبب مختار، اقوی از سبب مباشر بالطبع است. غزالی خیال کرده است با مطالعه پیش خود، بد دیدن استاد به کته عقاید حکمای مشا رسیده است. و کتب خواننده و یاشنیده است که رئیس ابن سینا با مطالعه مقام استاد، آنها استاد الکلی در علوم عقلیه رسیده است. هوس او را در این مهلکه انداخته و گفته است: کسانی صفات کمالیه را عین ذات می‌دانند، احمقند. او می‌گوید ذاتی ذات آنست که خالی از کلیه صفات کمالیه باشد. عینیت ذات باصفات، متناقض است و در این باب چند صفحه از کاغذ راز اوهام و خرافات پر کرده است.

قال (ص ۱۴۰ - ط بیروت): «قولهم، ذاته علم عقل.... فان قیل: ذاته علم و عقل، فلیس له ذات ثم قائم به.

قولنا، یردون الله الی حقائق الاعراض!.. قلنا الحد ظاهره فی هذا الکلام، فان العلم عرض و صفة یستند موصوفا....»

اقول هذا الرجل مع بضاعته المزجة فی الحکمة الال و توغله فی الاوهام الاشاعرة یتمنطق علی الشیخ المعلم الثانی والرئیس للصناعات العقلیه حجة الحق، الذلک منه جهاله و غیا و ضلالة و کان هذا الکلام: «ک التوحید نفی الصفات عنه» عن رئیس الموحدین و قبح



چه اندازه احمقند آنهایی که غزالی را دریافتن کتابی یکسره ثرّهات و نیز مخالفت او را بامبانی حکما، ناشی از اهمّ او می دانند از واقع شدن بیضه اسلام در خطر، و تحت شعاع قرار گرفتن کتاب و سنت در مقابل تعالیم فلسفی و حکمی.

آیا نفی کلیه صفات و اسما الهیه از ذات حق و خلو ذات از کمالات ذاتیه و انغمار در الحاد تشبیه خاص مذهب اشاعره، دفاع از بیضه اسلام به شمار می رود و اثبات خلافت خلیفه عباسی بعنوان خلیفه و امام بعد از رسول الله (ص) و تعبیر از یزید مدمن الخمر به: «الشاب التائب»، از ارکان علم اخلاق است؟

علم تصوف بر پایه دو اصل قرار دارد: یکی توحید خالص از کفر تشبیه و الحاد تعطیل لازم تنزیه صرف، و دیگری ولایت. غزالی از آن عارفانی است که به اصل دوم اعتقاد ندارد، یعنی روایات متواتر به نام حدیث ثقلین را قبول نکرده است. حدیث «انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی» را عامه به هشتاد طریق نقل کرده اند. و محققان از عرفا تصریح کرده اند که نبوت به وجود حضرت ختمی مرتبت (ص) به کمال خود رسید، ولی ولایت بر سبیل تجدد افراد، در هر عصری به وجود یکی از اقطاب محمدیین باقی است، و ظهور مهدی موعود (ع) از اشراط ساعت است.

ابوحامد این اصل را منکرست و تصریح می کند که او معتقد به لزوم وجود امام نیست. با این وصف، در مقدمه «جواهر القرآن» گفته است: «ان الله یتجلی للناس عامه و لابی بکر خاصه» این روایت نیست، خود او یا شخصی مثل او آن را ساخته است. و در روایات عامه و خاصه مذکور است: «یا جابر اول ما خلق الله روح نبینا» - «اول ما خلق الله نوری» و «اول ما خلق الله العقل» یا «اول ما خلق الله ملک به رؤوس بعدد الخلائق».

قال ابو حامد (ص ۹۳ تهافت): «فان قيل: نحن بكون الله فاعلاً انه سبب لوجود كل موجود، وان العالم قوامه به، ولولا وجود الباری لما تصور وجود الباری...»
قلنا: غرضنا ان نبین ان هذا السمعنی لا یسمى فعلاً وصنعاً، وانما السمعنی بالفعل والصنع ما یصدر

فاء و سر الانبیاء والاولیاء اجمعین امیر المؤمنین، علیه السلام، فی عصره کالتار علی المنار ولكن توغله فی الحماقه مه عن الغور فی کلام الاثمه الحق والیقین، علیهم السلام نکماء المحققین ولا یعلم ان الاعراض الزائده علی الذات خواص الموجودات الواقعه فی دار الحركات متحرکات وجل جناب الحق ان تكون علمه الذاتی من اته الزائده علی ذاته ولا یدری ان الذات العاریه عن العلم تی تكون من الفواسق الظلمانیة لا تدرك ذاته فضلاً عن كونه عالماً بالحقایق الخارجة ذاته تعالی و نفسه ینكر علمه تعالی بذاته ثم ینكر الرئیس بل بان علمه تعالی علی المتغیرات یكون علی وجه الثبات و ام مع انه نفسه یقول بزيادة العلم علی ذاته و كل صورة المجرد یكون کلیا، اگر این قول از ابن سینا کفر باشد بود در دام این کفر افتاده است ولی خود نمی فهمد که مغری مضاعف معتقد است و آن نفی علم ذاتی می باشد. ب ان یكون کماله ومجده بسذاته لا بالصور العرضیه آخره عن ذاته والفرور الحاصل من الاوهام اوقعه فی السخریه.

اما اینکه ابوحامد در طی مناقشات لفظی نوشته است: «فدل ان الفاعل من صدر الفعل عن ارادته، والذالم الله مریدا عندهم ولا مختاراً لفعل، لم یکن صانعاً فاعلاً الامجازاً».

باید توجه داشت که چون اراده و اختیار حق را مانند و قدرت زائد بر ذات می دانند، از ترس اینکه مبدا کسی و اشکال کند که صفات زائد بر ذات، مستند به ذات است آخر از ذات و آنچه که بالاخره بذات منتهی می شود فعل است و در مذاق اشاعره صفات زائد بر ذات مانند علم و قدرت، با فرض خلق ذات از علم و اراده و قدرت، تند یا معلول علم و اراده و قدرت نمی باشد، پس این ذات معلول ذات نیستند، چاره کار را در این دیده است که ستن تهمت و افتراء خود را از این مخصه رها کند. گوید: فعل حق اگر مستند به اراده و علم و قدرت ذاتی د، فعل به حساب نمی آید و فعل واقعی فعلی است که به و قدرت علم و اختیار زائد بر ذات مستند باشد.

بالاراده حقیقه و قد نفیتم حقیقه معنی الفعل و نطقتم بلفظة
تجملاً بالاسلامیین...» الی آخر مانسجه باوهامه و خرافاته.
اولاً صنع و فعل یا معلول و مصنوع ابداعی و مجرد از
ماده و مقدار اتم و اقوی و حکایت آن از کمالات علت ازلی
تامتر و مظهریت آن نسبت به تجلیات و ظهورات علت
کاملتر است و شرافت و دوری مخلوق جبروتی واقع در
اصقاع ملکوت از تبعات ماده و مقدار و نقایص لازم موجود
واقع در عالم ملک و قرب و جبروتیون بحق به قدری است
که باید گفت مخلوق و صنع حقیقی، ساکنان عوالم جبروتند
و حقایق ناسوتی از آنجهت که منفر در ماده‌اند، تفاله و
صورت و قشر ملائکه مقربین می‌باشند و کمل از انبیاء و
اولیاء^(۲) از آنجهت اکمل از ملائکه‌اند که عوالم مادی و
مثالی و جبروتی را پشت سر گذاشته و به تحولات ذاتی در
مرتبه مقدم بر ملائکه و به مقام قرب مطلق رسیده‌اند.
جبروتیون از کمل اشرف و کمل از انبیاء و اولیاء اکمل از
آنانند، چون ملاک اشرفیت دوری از ماده و علت اکملیت
احاطه و سعه وجودی است. بنابراین باید به اصل مهم
مذکور در کلمات حکما توجه داشت که آنها، موجودات را
تقسیم به ابداعات و مکنونات نموده‌اند.

ابداعات، ممکناتی هستند که صرف امکان ذاتی،
کافی از برای تحقق آنهاست، و مکنونات و مادیات علاوه بر
امکان ذاتی، امکان استعدادی نیز دارند و از ناحیه حرکت و
تکامل به کمال لایق خود می‌رسند.

غزالی در تهافت به پیروی از استاد خود امام‌الحرمین،
نفس انسان را جسم مادی لطیف می‌داند و از تصور وجود
حقایق مجردة صرف و سواکن ملکوت عاجز است.

ابوحامد مبداء وجود را ماهیتی معرا از کمالات ذاتیه
فرض کرده و از گفته ارباب عقل، که صفات حق عین ذات
اویند و در صرف‌الوجود، اراده و قدرت و علم، ذاتی و
اختیار زائد بر ذات معنی ندارد و ترکیب از جهت
وجدان و فقدان، شأن ممکناتست، به حیثرت
می‌افتد. و از این اصل تحقیقی نیز غسافل
است که تمام اموری که مدخلیت در ایجاد عالم دارند، از
علم و اراده و قدرت و اختیار و غایت و مقصود، از فعل عین

ذات حق اول می‌باشد و قدرت او نیز، قدرت مطلقه او
و آنچه تحت سیطره و سلطان قدرت قرار گیرد واجب‌التح
است.

او مبداء وجود را موجوداتی نظیر خود فرض کر
چون در انسان علم به فعل و قدرت و اراده و غایت از فعل
زائد بر ذاتست، نمی‌فهمد این زیادت، ناشی از جهت
واستعداد و ماده جسمانی است. لذا اصرار بر زیادتی صد
دارد و روی غرور و تعصب، دقت در فهم مطالب مشایخ فر
خرج نمی‌دهد.

فاظر الی ما قال الرئیس فی التعلیقات (چاپ
ص ۵۲): «یظنون (المعتزله) اشاعره نیز به همین گمان
انهم قد اثبتوا اولاً لیس بجسم، ولیس الامر علی ذلك، ف
براهینهم خیلت لهم انه تعالی لیس بجسم. ثم جاؤا الی
تفصیل احواله، شبهوا احواله (ای صفاته) و افعاله بالحو
الانسان...» یعنی برای خداوند تجرد از ماده را اث
کردند ولی نتوانستند بفهمند که در مجرد محض بخص
مجرد از ماهیت، جهات متکثره و اعتبار اوصاف زائده، ق
تعقل نمی‌باشد. و اینکه غزالی در اول تهافت می‌گو
دیگران بر فلسفه رد نوشتند و چون به کنه مرام حکما
نبردند مورد سخریه واقع شدند و من بنده در دو
واندی، کتب حکما را مطالعه کردم و به بیخ علم رسید
و در صدد دفع اوهام آنها برآمدم. غافل از آنکه مطلقاً
زبان این علم آشنا نیست و خیال می‌کرده حکمت را فهم
است. همین خیال و وهم است که بلای جان آدمی اس
در عالم خیال می‌توان از دنیا، نظام اتم و مدینه فاضله سا
و بهشتی عنبر سرشت به وجود آورد ولی در عمل، جهن
سوزان و پرهوتی هولناک به وجود می‌آید.

فارابی می‌گوید: آنچه به حق اطلاق می‌شود، از وج
و علم و قدرت و اختیار، باید بنحو اتم و اکمل حمل ش
بنحوی که فکر بشر از حقیقت آن عاجز است.

وجود بی حد و مرز، عین علم و قدرت و اراده و اخ
صرف نامتناهی است. قدرت در ما، قدرت امکانی و صح
فعل و ترک است ولی در حق، میرا از جهت امکانیست. ار
او نیز چون عین وجود صرف اوست، اراده مطلقه و



ج، عین علم و قدرتست.

«بجب ان يكون في الوجود وجود بالذات و في تيار بالذات و... بالذات حتى يصح ان يكون هذه بياء بالذات في شيء. يجب ان يكون واجب الوجود دا بالذات و مختاراً بالذات و مریدا بالذات، حتى تصح الاشياء لا بالذات في غيره.» (تعلیقات، ص ۵۲) قال بس في التعلیقات: «والسبب في ذلك انهم لم يعرفوا من الواجب فكانوا يثبتونها له و لم يقدروا على ان يوفوه في المجد و العلو و حسبوا انه اذا برى من الافعال سانيه و القدره الانسانيه و الاختيار الانساني كان نقصاً لم يعلموا ان هذه الاحوال التي لناهي نقصانات، و لم وا ايضا الكمال الحقيقي. فقصارى امرهم انهم نفوا عنه ل الجمادات، و اثبتوا له احوال الانسان. و الاحوال معانيه و الافعال التي تصدر عن الجسماني لا تخلو من انات كثيره بالقياس الى الكمال المطلق وهم قاسوا و ال الحق الاول باحوال الانسان لانهم لم يعرفوا نيات و ذوات الاول - عز شأنه - و اثبتوا له صفات هي في سان فضائل و کمالات كالعلم والحكمه والسمع، و انما با له هرباً من نقائصها، الا انهم لما راعوا الانسان مع هذه اائل ناقصا و هي له من خارج و مكتسبه قالوا هي له من ذاته و انها صفات له و لم يعلموا ان ذاته فعالة بياء و انه ارفع مما ذهبوا اليه. (تعلیقات رئيس ابن سينا، ۵۲-۵۳).

خلاصه کلام رئيس اين شد که، اشاعره نقایص دی را از حق سلب نمودند ولی در مقام اثبات صفات، وند را چون خود پنداشتند و صفاتی که برای انسان است برای حق تعالی نیز کمال است. قیاس کردند را به خود در باب صفات، و ما قدروا الله حق قدره، و اول فاس ابلیس. این جماعت در حقیقت خود را اهل سنت و کتاب نام نهادند.

شیخ اعظم ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین گفته: «ولما كان لا يناسبه تعالى شيء بانئنه ولا يشاكله شيء نه ولا مجازا. ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق فيه من هذه الالفاظ فان من الواجب الضروري ان يعلم

ان معنى كل لفظه نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته بعيد عن المعنى الذي تتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف و اعلى. اذا قلنا انه موجود، علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ساير ماهو دونه. و اذا قلنا انه حى، علمنا انه حى بمعنى اشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه و كذلك الامر في سائر الصفات...»

در کلمات اهل بیت (ع)، بالطافت و رقت و دقت خاص به آنچه که معلم ابو نصر فارابی و رئيس ابن سينا بيان کردند اشاره شده است «انه شيء لا كالأشياء، شيء بحقيقته الشئيه». در زمان ابو حامد اين کلام معجز نظام امير ارباب عرفان کمال التوحيد نفى الصفات عنه»، در السنه و اقواه مشهور بوده است. و عروة الاسلام کلينى و افضل المحدثين صدوق (رضى الله عنهما) از ائمه عليهم السلام، مکرر نقل کرده اند که «کمال التوحيد نفى...». ابو حامد چون به اصالت ماهيت قائل است و ذات حق را ماهيت معرا از کليه صفات کماليه ميداند، قائلان به عينيت صفات کماليه و اسماء الهيه را نسبت به ذات، اغيبوا و حمقا مى دانند و از ذات، حقيقت مباین با صفات در قله او هام خود ساخته است و حيران مانده است و خيال مى کند اگر بگويد صفات عين ذاتست، هم صفات را انکار کرده است و هم ذات را و بسه جای آنکه نزد دانائى درس بخواند و غرور را که آفت علم و معرفت است کنار بگذارد و از جهل مرکب خود را خارج کند، فحش و ناسزا نثار ارباب معرفت مى نمايد.

منطق سعدى شنيد حاسد و حيران بماند

چاره او خاموشى است يا سخن آموختن

اشاعره از روى جهل و نادانى به اسم اسلام، ضربه هاى هولناكى بر پيكر اسلام وارد آوردند. اشاعره بكلى سخنيت بين مبادى آثار و آثار افعال مترتب بر اسباب و علل را نفى کرده اند، و برخى از جاهلان مغرور، به همين عقیده گرايش دارند و مى گویند: غذا ما را سير نمى کند، و آب از ما رفع تشنگى نمى کند، خدا ما را سير مى کند. و عقايد خود را معارف ائمه نام نهادند، که آن حضرات (ع)، با تمام وجود در نقطه مقابل افکار اشاعره قرار گرفتند، و به قول استاد



علامه مطهری - اعلی الله قدره - بنام معارف ائمه خنجر بر پیکر ائمه می‌زنند.

ظهور اخباریه در حوزه تشیع فاجعه بزرگی بود. افکار این جماعت بمراتب قشری‌تر و از مسلک حنابله، هزار درجه جامدتر و بی‌اساس‌تر بود.

از افکار این جماعت، تبعاتی در اذهان عامیان به شکل علما در عصر ما بنحوی بارز حاکم است و شکل حق به جانب هم به خود می‌گیرند. باسم ائمه اراده را از ذات حق نفی می‌کنند و اراده حق تعالی را صفت فعل به معنای مفعول و معلول می‌دانند. غافل از آنکه این قول، دو لازم منحوس را یدک می‌کشد، یکی آنکه اراده حق اگر صفت فعل به معنی معلول باشد، باید صبغه امکان و حدوث به خود بگیرد. و نفی آن مطلقاً از حق تعالی فقط یک مفسده کوچک دارد و آن عبارتست از بودن حق فاعل موجب، مانند مبدئیت نار برای حرارت، در حالتی که حق، فاعل مختار علی‌الاطلاق است و در اختیار، مشیت و اراده مأخوذ است.

برخی پا را فراتر گذاشته‌اند و گویند علمای امامیه برآنند که اراده حق صفت فعل حق است، در قرآن همه جا اراده مضاعف به ذاتست «اذا اراد شیئا ان یقول کن فیکون» کن همان امر و طلب تکوینی است که مبدأ ظهور آن اراده است و متکلم نیز از اسماء ذات و از امهات صفاتست. و آیه شریفه «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول کن فیکون» و «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول کن فیکون» اسم قائل و متکلم مبدأ ظهور کلمات تکوینی است و سراسر عالم وجود، کلام و کتاب حقند که مقام جمع و قرآن آن «کتاب احکمت آیاته» است و مقام تفصیل آن حقایق مفصله در صفحه آفاق وانفس است که از آن به «ثم فصلت» تعبیر شده است.

موج مخالفت با تفکر و تعقل در اسماء الهیه و اصول و عقاید حقه، از اشاعره و حنابله شروع شد و اصالت دادن به ماده و حس ریشه بس عمیق دارد، در جهان شیعه پیشوای این اندیشه با پیدایش ملائین استرآبادی ظهور نمود و چندی به حیات خود ادامه داد و به همت محققان و متفکران اسلام چون استاد الکل آقا باقر بهبهانی مربی جمع

کثیری از اکابر چون شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزای قزوینی و سید بحر العلوم و میرزاهمدی شهرستانی و ملا محمد تراقی و میرزاهمدی اصفهانی مشهدی و... ریشه آن قلع قمع شد و تبعاتی از آن در افکار علمائی بظاهر اصول وجود دارد. به قول شهید استاد مطهری ملائین در عرصه قشری‌گرایی آدم باهوشی بود و مؤسس مکاتبه اگرچه مکاتب باطل و قشری باشند - افرادی باهوشند و جسمی مردم کودن از آنها تبعیت می‌کنند.

ملائین فقه منظم مبنی بر قواعد متقن مانند کمال شیخ طوسی و صاحب شرایع و علامه حلی را باطل اعلام کرد و اکابر فقها را مورد اهانت و سرزنش قرار داد. و مقدمه فواید خود گفت: «و انت اذا احطت خیرا بما فی کتابنا تجد فیہ حقایق خلت عنها کتب الاولین والاخرین من الحکماء والفقهاء والمتکلمین والاصولیین وهی النموذج مما اعطانی ربی جل و عزولی در اوائل کتب مشتبسته خود را باز کرد و به قول طهرانی‌های قدیم تو حاصل. گفت همه آیات قرآنیه رمز در رمز است و به غرض از امام معصوم کسی حق ندارد قرآن را تفسیر کند هر آینه که معصوم بیان کرده باشد برای ما حجت است. غافل از آنکه اگر شخص، دارای ذهنی ورزیده و نقاد نباشد که معصوم را هم نمی‌فهمد. و قرآن نیز رمز نیست. در مقام هر آینه روایت نص متواتر حجت وجود ندارد و بعضی روایات خود بر مشکل چیزی می‌افزایند و در روایات نیز تصریح شده است که روایت مخالف کتاب را بر دیوار بزنید عرض کردیم که اشاعره و معتزله دو مسلک الحاد در اثبات درستی کلام خود به آیات و روایات استدلال کرده‌اند و در مقام ابطال کلام حکما مطالب تهافت را نقل کردیم و معلوم شد آنچه را که حکما در صفات مبدئیه وجود و ذات میداد ایجاد ذکر کرده‌اند با موازین عقل و نای سازگارتر و آنچه را که ابو حامد در این باب ذکر کرده بی‌اساس و سست و حاکی از عدم درک مباحث عویدیه موجود در کلام فارابی و شیخ می‌باشد.

اصولاً علم و دانش بر نفوس مستعد که فکر خود را موازین صحیح به کار اندازند، افزایه می‌شود و علم و فایده



سیدالْحکماء و الفقهاء میرداماد در قبسات (ص ۳۲۴ طبع جدید) گفته است:

«ان هناک شکا مستصعبا عویضا، و هو ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه تعالی، فانه سبحانه يعلم کلشی و لا یرید شرا ولا کفرا ولا شیئا من القبايح والسیئات فعله متعلق بکلشی بالذات ولا کذلک ارادته. فلماحاله تكون ارادته تعالی امر آخر وراء عله وتكون زائد اعلى ذاته، فلا یكون المرید من جهات ذاته..... والتحقق ان یقال فی ازالة الشبهة.... ان الجواد الحق الغنی المطلق یمتنع ان یكون افاضة الخیر منافیا لذاته، بل ان اختیارها لازم ذاته به..... فتفس ذاته علم تام کل شیء و ارادة حقه و اختیار حق الکل خیر و هو بنفس ذاته مستحق اسم العالم و المرید لکل شیء.....»

مرحوم کلینی از این مهم غفلت کرده است که علم عین ذات و حقیقت ذات مبدء اشیا است و در حقیقت نفی اراده، مشکل او را حل نمی کند.

باید توجه داشت که در چند روایتی که اراده را احداث نام نهاده اند از آنجهت اراده را احداث یا ایجاد دانستند که اراده در خلق «ماییدوایها الضمیر و دخال» است و این قسم از صفات در حق تعالی قابل تصور نمی باشد.

این تعلیل درست نیست چون علم و قدرت و سماع و بصر نیز در انسان مثل اراده بنحوی که برای انسان ثابت است در حق تعالی ناروا و ملازم بانقص است و باید به ملاک تعبیرات مروی از اهل بیت عصمت (ع) در اراده، علم و قدرت و سماع و بصر و متکلم نیز حادث و صفات امکانی است، به حق اطلاق نشود.

قال ابوالحسن الرضا (ع): «الارادة من الخلق الضمیر و مایید ولهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله، فارادته احداثه لانه لا یروی و لا یهم و لا یتفکر».

اما در نفی رضا و سخط قال الصادق (ع): «و لکن لیس ذلك علی ما یوجد من المخلوقین و ذلك ان الرضا حال تدخل علیه فتنقله من حال الی حال، لان المخلوق اجوف معتمل مرکز لاشیا فیه مدخل و خالقنا لا مدخل للاشیا فیه لانه احدی الذات واحدی الصفات.....»

کلیه صفات کمالیه در انسان همانطوریکه از ابن سفل نقل کردیم، لایق ذات حق جل شأنه نمی باشد. اراده و قدرت و حب در ما صفات زائد بر ذات و سماع و بصر در ما به آلت ادراک تحقق می یابد. ما در مقام ایجاد، با صفات زائد بر ذات، مبدء افعال خود هستیم و این صفات به اعتبار که ذکر شد محال است برای حق ثابت باشد. همان ملاک که اراده و رضا و غضب در انسان، به حق اطلاق نمی شود.

حق تعالی از آنجا که مبدء ایجاد بر سبیل اختیار است، نتوان اراده را صفت فعل یا احداث دانست و شاه امام علیه السلام از آنجهت اراده را از حق نفی کرده اند سائل خیال کرده است اراده حق نیز مثل اراده ماست. امیرالمؤمنین (ع)، در جواب سوال ذلعب فرموده است: «الاشیا لا بهمة، فاعل لا بالاضطرار، مقدر لا بحکم سميع لا بالة بصر لا باداة، مرید لا بهامة...»

در روایت مذکور در توحید صدوق از حضرت رضا مروی است: «... فاعل لا بالاضطرار، مقدر لا بجولة فک مدبر لا بحرکة، مرید لا بهامة، شاه لا بهمة سميع لا بصیر لا باداة...»

اراده و مشیت در این نو روایت مانند سماع و بصر حق تعالی اطلاق شده است نه به آن نحوی که در انسان وجود دارد. مرید است نه آنکه اراده او مستند به تصدیق و تصور نفع و مصلحت در فعل و حدوث اراده و شواهد مؤکد برای ایجاد اشیا باشد و در کلام مولی الموالی اراده و مشیت معرا از نقص لازم وجود حادث امکانی بر حق تعالی اطلاق شده است.

اصولا اراده و مشیت و علم و قدرت و سماع و بصر کلام و قول، در ما علاوه بر اتصاف به امکان با حدوث تجدد و تغیر و سئوحوال لازم عالم ماده، ملازم است، قسم اراده از حق تعالی منفی است و علم و قدرت و سماع بصر نیز به معنائی که ذکر شده در حق قابل تصور نمی باشد. در کلیه آیات و روایات غیر از چند روایت که از اراده به احداث تعبیر شده است، فعل و ایجاد مستند به اراده است، چه آنکه فاعل غیر متصف به مشیت

تعالی احداثه» این باشد که اراده او از احداث
 جدانمی باشد. و اراده او چون امری اطلاق و کلی است
 و در عین وحدت تعلق به نظام احسن گرفته است، از احداث
 و ایجاد جدا نمی باشد. و این مطابق است با همان عبارتی
 که از ابن سینا نقل شد. «لما كان علمه سببا للاشياء من
 دون الة و اراده متجدده... صح معنی قوله: کن فیکون» لذا
 در روایات متعدد، این عبارت: «شاه الاشياء لا بهمة مرید
 لا بهمة» موجود است و در این روایات، اراده موجود
 در انسان را از حق نفسی و اراده و مشیت راسخا از صفات
 محدثات برای حق اثبات نموده اند.

رضاء به فعل بنا بر مسلک برخی از حکما نوعی از اراده
 است، لذا آنها حق فاعل بالرضا می دانند. این مسلک که
 مسلک پیروان آن شیخ اشراق و اتباع اوست باطل است چه
 آنکه بنا بر این مسلک، صفحات وجود، علم تفصیلی و اراده
 و قدرت حق است لذا صدر الحکما آن را مورد انتقاد قرار
 داده است و یکی آن را ابطال کرده است. «اراده احداثه»
 همان چیزی است که شیخ اشراق گفته است. رضا به فعل
 بمعنی کون الفعل ملائماً و مرضياً للفاعل، برای حق ثابت
 است. و رضا در ما چون با عوامل حدوث ملازم است، این
 سخن رضا از حق نفسی شده است. رضا در مقابل غضب نیز
 صفات زائد بر ذات و ملازم با تغییر و تجدد فاعل است، لذا
 رضا به این معنی نیز از حق منفی است.

غضب به معنای موجود در حیوان و انسان از حق سلب
 شده است، لذا در حدیث زندیق الذی سئل اباعبدالله «فله
 تعالی رضاء و سخط، فقال (ع)، نعم و لکن لیس ذلک ما یوجد
 من المخلوقین و ذلک لان الرضا حال تدخل علیه فتنقه من
 حال الی حال و خالقنا لا مدخل للاشياء فیه.»

ابن بابویه، صدوق (رض) از امام (ع) نقل کرده است «ان
 الرضا والغضب دخال تدخل علیه و خالقنا لا مدخل للاشياء
 فیه، لانه احدی المعنی واحدی الذات» علم و قدرت و سماع
 و بصیر در ما «دخال» و حادث و مفاض است، لذا این قسم از
 صفات را نمی توان برای حق ثابت کرد. چون حقتعالی
 حقیقت صرف وجود است، جمیع صفات کمالیه او بوجودی
 واحد بوجود ذات موجودند و در روایات، صفات داخل

ه فاعل مضطر است «فاعل لا بالاضطرار».

در روایت سلمان مروزی و بحث او با امام (ع)، اراده به
 ن احداث آمده است. ولی در برهینی که برای نفی اراده
 ات در حدیث مذکور است، چند مناقشه و چند مغالطه
 ود است که ساحت مقدس علی بن موسی (ع)، از ابتلای
 فالطه منزّه و میراست. لذا استدلال به این روایت و
 ات دیگر که از اراده تعبیر به احداث شده است و از باب
 اراده در انسان از قبیل پیدایش ضمیر یا صفت زائد و
 ث و تدریجی الحصول است و مانند رضاء به فعل
 سان موجب نقص در حق است، پس این قسم از اراده و
 ت در حقتعالی تحقق ندارد و علم ما به نفع در فعل،
 لزوم انقذاح اراده است و اراده حق، معلل به ذات حق
 است، چون آن حقیقت مقدسه به واسطه تأثر از غایت
 به صفت اراده متصف نمی شود ولی چون غایت ذات
 ت نه امری خارج از ذات، غیر او نه متمم فاعلیت اوست و
 نخلیت در فاعلیت او دارد و بانکتهای که عرض شد به
 قسم از روایات معارض با آیات قرآنی و روایات دیگر
 ر از ائمه (ع)، نمی توان استناد کرد و به حسب ادله متقن
 ، نفی اراده و مشیت از ذات چیزی شبیه الحاد است.
 منظور آنکه تعلیل در روایات که اراده در خلق «الضمیر
 یدو لهم بعد ذلک، فاما من الله ارادته احداثه...» خالی
 اقبه نمی باشد چه آنکه مبداء ظهور اراده در خلق،
 زائد بر ذات و متمم فاعلیت فاعل است. قدرت در ما
 صفت زائد بر نفس و کیف نفسانی است و در حکم
 میر و مایبدو لهم» است لذا حادثه است و قدرت در ما
 ت فعل و ترک است و قدرت خاص حیوان، لایق حضرت
 ائی نمی باشد. علم نیز در ما غیر قدرت و غیر سماع و
 زائد بر ذات ماست. به ملاک مذکور در این روایات
 کلیه صفات کمالیه را از حق نفی کرد. با مناقشاتی که
 شد و تعارض بین این چند روایت و محکمت از آیات
 ات، حال این احادیث بر ما مجهول است و اضطراب
 ن، مانع از استناد به آنست. باید تأویل و یا از آن اعراض
 . مضافاً بر این اخبار احاد در اعتقادات حجت نیست.
 احتمال دارد مراد امام (ع) از کلمه شریفه: «ارادته

در مقوله کیف وزائد بر ذات را مطلقاً از حق نفسی فرموده‌اند و اسم «صمد» اسم ذات متعصّف به جمیع اسماء کمالیه است بنحوی که آن صفات، احدیة الوجود و بوجود ذات موجود و در صمیم ذات متحد باشند.

دوست عزیزم مرحوم استاد محقق حاج آقا مصطفی خمینی «نضرالله وجهه» در تفسیر محققانه خود بر سورة بقره، اراده را نفس احداث و ایجاد دانسته است، از این باب که اراده در مانفس ایجاد نیست چه آنکه مابدهاء افعالی خود به ادوات و آلات و تحریک مبادی قریبه فعل می‌باشیم و بین ما فعل واسطه وجود دارد و نفس وجود ما کافی از برای ایجاد نمی‌باشد. ولی نفس در مقام بکار گرفتن قوای غیبی و شهادی خود به علم و اراده و اختیاری که عین ذات نفسند، مبداء این افعالی است.

اما ما در مقام ایجاد اشیاء خارجی به علم و اراده و قدرت و غایت زائد بر ذات مبداء افعال خود می‌باشیم.

بیان مرحوم حاج آقا مصطفی (قدس الله روحه) در روایت منسوب به حضرت رضا (ع) در مقام بحث بامتکلم معروف سلیمان مروزی، درست به نظر نمی‌آید، و عرض کردم که در آن حدیث چندین منقاعله و مصادره وجود دارد که نمی‌توان آن را به صاحب ولایت کلیه محمدیه صلوات الله علیه، نسبت داد.

شیخنا المفید و علامه الفقهاء و المتکلمین ابن مطهر حلی (رضی الله عنهما) این روایات را از باب آنکه اخبار آحادند و علاوه بر این جزء ظواهر نه نصوص محسوب می‌شوند، حجت نمی‌دانند، چه آنکه اخذ به ظواهر و اخبار احاد در اصول و عقاید شرعا جائز نمی‌باشد و مکرر نیز عرض شد، نفس ارادت و مشیت از ذات حق، مبداء وجود را به قبیله فواعل اضطراری بلکه فواعل موجب می‌نماید و کسانی که اراده را از ذات نفسی می‌کنند، نمی‌فهمند که نفس مشیت از حق، مستلزم کفری فطیح و العادی آشکار است و ما قدرت، در حق را چون از سنخ قدرت حیوان که تمکن از فعل و ترک باشد نمی‌دانیم، در قدرت، مشیت و اختیار مأخوذ است.

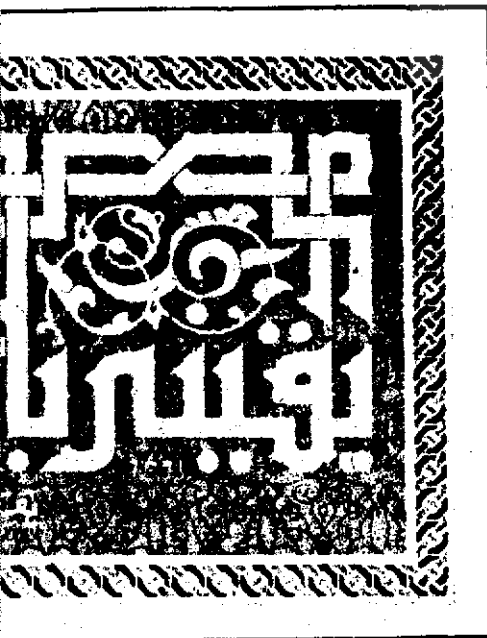
و ظهرمّا حقنّه انّ نفی الاراده و المشیه عن الذات

الالهية تجاسر و سوادب بالنسبه الى الحق الاول و هـ القول يرجع الى نوع الحاد و كفر فضيح اعاذنا الله من التفتـ بامثال هذه الاقاول و انه تعالى فعال لما يريد، لانه مبداء افعاليه تعالى، الاراده الذاتيه التي عبروا عنها بالمشـ والاختيار الذاتى و ماشاء الله كان و مالم يشاء لم يكن اينکه مرحوم مجلسی و جمعی از اخباری مسلک‌ها، اراده از حق نفی می‌کنند و ترس از اینکه اراده عین ذات چو اراده فعلی است، مستلزم مراد و قدم فیض است، از ترس باران به ناودان پناه برده‌اند.

وهم و ازاله

اما اینکه ابو حامد از لیت فیض را منافی با اختیار قائلان به از لیت فعل را تکفیر کرده است، درست تأمل در آیه شریفه قرآنیّه کرده است.

اگر چه استدلال به آیات قرآنیّه احتیاج به تلطیف سر تطهیر روح از ارجاس و غواشی لازم نفس دارد و فهم قرآن و استنباط عقاید و عویصات از کلام مجید، مستلزم انس با



مهدویّه است که نبوت او که همان انباء از ذات و اسماء کلیه و جزئیّه باشد، ازلی است به ازلیت حق و ازلیت ولایت کلیه او، همان ولایت کلیه وارثان احوال و علوم و مقامات او می باشد و ظهور آن حقیقت به اسم رحمان، مبداء یا مفتاح ظهور رحمت رحمان و رحیمیه است. لذا از آنحضرت به «رحمة للعالمین» در کتاب تعبیر شده است.

ازلیت و قدم و وجوب ذاتی، اختصاص به حق تعالی دارد، لذا حکم حدوث و فقر ذاتی بر کافه موجودات حاکم است. در برخی از موجودات جمیع اقسام حدوث و در برخی بعضی از اقسام حدوث موجود است. قول به حدوث زمانی برای مجموعه عالم از جمله سکنه عالم جبروت و عوالم برزخیه در قوس نزول و نفی تجرد از نفوس ناطقه، از جمله نفس و روح ولایت کلیه و قول به فناء و بوار روح کلی و حقیقت محیط صاحبان ولایت کلیه ائمه (ع) و تصریح به کفر قائل به تجرد نفس، شامل حال محققان از متکلمات و متالهمین شیعه و موالیان آن اعظام یعنی اهل بیت عصمت (العیاذ بالله) نیز می شود.

قول به تجرد نفس و بقاء آن و اعتقاد به کینونت نفوس در عوالم غیبی به وجودی تجردی، مذهب اهل بیت (ع) است، و انکار این اصل مهم و قول به آنکه نفوس جسم لطیف اند،

میراث اشاعره است نه ائمه (ع).

ظالم آن قومی که چشم آن دوختند
وزسخن ها عالمی را سوختند

اگر انسان به تجرد عقلانی نرسد و با حفظ مقام جبروت و تجرد برزخی به حسب مرتبه شامخ نقس ع بالفعل متصل به عالم جبروت نشود، حیوان بالفعل و اند بالقوه است. فی دعاء سجده لیلة النصف من شعبان «وسج لک سوادى وخیالی و بیاضی».

سواد، اشاره به جسم مظلم و خیال، تلویح به مقام تجرد برزخی و بیاض اشاره به مقام تجرد تام نفس انسانی است. اسماء کلیه الهیه دارای مقام بطون و ظهورند، مقام بطون اسماء، عین ذات و مقام ظهور اسماء، حقیقت محمدیه است. لذا از آن حقیقت به سبع المثانی تعبیر کرده اند.

انا القرآن والسبع المثانی

و روح الروح لاروح الاوانی

فؤادی عند مشهودی مقیم

پشاهده و عندکم اللسانی

هرگز حدیث حاضر و غائب شنیده ای

من در میان جمع و دلم جای دیگرست

