

# تصویر آفرینش در مناظره عمران صابی با امام رضا (ع)

جواد شمسی<sup>۱</sup> - عباس جوارشکیان<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۵

## چکیده

مناظره عمران صابی با امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> سه محور عمده دارد: ذات و صفات الهی، کیفیت آفرینش و ویژگی‌ها و اقسام آفریدگان. اهتمام نوشتار پیش رو بر بسط و شرح محور دوم (کیفیت آفرینش) است. این مقاله می‌کوشد تا با روش توصیفی-تحلیلی ضمن ارائه تصویری از گفتار امام<sup>(ع)</sup>، تبیین‌ها و تفسیرهای مختلف را احصا و منطق حاکم بر آن را آشکار کند. بحث کیفیت آفرینش بر سه موضوع اساسی استوار است: نحوه آفرینش، هدف آن و نسبت آفریننده و آفریده. نگارنده نخست جایگاه و مختصات این مناظره را ترسیم کرده، آن‌گاه جوانب و پیشینه مباحث مطرح شده در هر موضوع مورد بحث قرار گرفته است. بسط و شرح گفتار امام<sup>(ع)</sup> و بررسی و نقد تفسیرهای آن بخش اصلی متن را شامل می‌شود.

واژه‌های کلیدی:

امام رضا<sup>(ع)</sup>، عمران صابی، آفرینش، تمثیل آینه

## ۱. مقدمه:

زمانه امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> دوران پیدایش، رشد و گسترش فرقه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی است. فاصله زمانی و سیاسی-اجتماعی از مبدأ وحی و باز شدن درهای خلافت اسلامی بر روی افکار جدید با فتوحات سرزمینی، در فراهم آوردن این امر نقش اساسی دارد. در کنار این دو، نمی‌توان از تأثیر پدیده تاریخی‌ای که بعدها به «نهضت ترجمه» شهرت یافت، چشم پوشید. در دوران حکومت بنی‌امیه ترجمه کتب و رسایل یونانی و اسکندرانی در رشته‌های مختلف علوم آغاز شد. این امر در دوره عباسیان (از زمان منصور تا مأمون) به اوج خود رسید (محقق، ۱۳۶۶: ۲۵۱) در موج دوم ترجمه که هم‌زمان با حکومت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ هـ.ق.) شکل گرفت، در مرکزی که به «بیت الحکمه» یا «گنج‌خانه» مشهور است، کتاب‌هایی از بقراط، جالینوس، ارسطو و افلاطون و تفاسیر این کتاب‌ها به عربی ترجمه شد (همان: ۲۵۳-۲۵۴) تعلق فکری مأمون به معتزله به نهضت ترجمه جایگاهی عقیدتی بخشید. این تعلق او را واداشت تا هیئتی به خارج از مرزهای امپراتوری گسیل دارد و کتب و رسایل مربوط به علوم مختلف عقلی را گرد آورد و مترجمانی چیره‌دست را به خدمت گیرد تا کتاب‌ها به زبان عربی برگردانند. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۲۷) بسیاری از پرسش‌های کلامی، از جمله آن‌چه در مناظرات امام رضا<sup>(ع)</sup> با صاحبان ملل و نحل طرح شد، ریشه در این آموزه‌ها دارد.

سیره امامان معصوم<sup>(ع)</sup> به‌ویژه حضرت رضا<sup>(ع)</sup> مؤید آن است که این ذوات مقدس نه تنها از مواجهه با جریان‌های فکری مخالف، روی گردان نبودند بلکه صاحبان این افکار را به بحث و گفت‌وگو فرامی‌خواندند. امام<sup>(ع)</sup> خطاب به جمعیت حاضر در جلسات مناظره، از آنان می‌خواست تا اگر میانشان «کسی با اسلام مخالف است و پرسشی دارد، برخیزد و پرسش خود را بدون شرم مطرح سازد» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۰) این گفت‌وگوها مقید به هیچ شرطی نبود مگر رعایت انصاف و پرهیز از سخنان منحرف از مسیر حق و حقیقت (همان: ۳۴۱) بخشی از این امعان نظر به مسائل عقلی به تجلیل کم‌سابقه اسلام از عقل و فراورده‌ی آن یعنی علم بازمی‌گردد. در روایات اسلامی عقل «دوست انسان» (عطاردی، ۱۴۱۳ق ۳) خطاب شده و علم «گم‌شده مؤمن» است که با آن دل‌ها حیات، دیدگان نور و بدن‌ها قدرت می‌یابد. (همان: ۷-۶) اما سویی دیگر این توجه ناشی از موقعیت خاص ائمه<sup>(ع)</sup> خصوصاً امام رضا<sup>(ع)</sup> در جامعه اسلامی است. افکار جدید که لزوماً با مبانی اسلام سازگار نبودند موجی از پرسش‌های جدید ایجاد می‌کرد؛ پرسش‌هایی که ستون خیمه اسلام را هدف

گرفته بودند و نقش بی‌بدیل امامان معصوم<sup>(ع)</sup> ارائه پاسخ‌های اقناع‌کننده و نگرهبانی از این بنا بود.

## ۲. بیان مسئله

پرسش‌های عمران صابی از امام رضا<sup>(ع)</sup> به سه گروه تقسیم می‌شود. گروه نخست «ذات و صفات الهی» را مطرح می‌کند؛ گروه دوم به بررسی «کیفیت آفرینش» می‌پردازد و اهتمام سومین گروه در پرسش از «ویژگی و اقسام آفریدگان» است. مکتوب پیش‌رو می‌کوشد تا با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن ارائه تصویری منسجم از پاسخ‌های امام رضا<sup>(ع)</sup> به قسم دوم پرسش‌های عمران (کیفیت آفرینش) و تبیین و تشریح آن‌ها بپردازد.

هدف این پژوهش ترسیم تصویر آفرینش در بیان امام رضا<sup>(ع)</sup> است. دانش‌های مختلفی به بحث آفرینش می‌پردازند. این مسئله از دیرباز با عنصر راز عجیب بوده است و در طول تاریخ متفکران بزرگ هر یک به گونه‌ای از آن سخن رانده‌اند؛ اما امام<sup>(ع)</sup> که به فضل الهی از سرچشمه وحی می‌نوشد به تبیین این راز سزاوارتر است. در این مناظره به تناسب سؤالات عمران و زمینه بحث، به تدبیر امام<sup>(ع)</sup> سه پرسش «کیفیت آفرینش»، «شبهه خلق از روی نیاز» و «چگونگی رابطه آفریننده و آفریدگان» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۳. پیشینه پژوهش

از دیرباز مناظره عمران صابی با امام رضا<sup>(ع)</sup> در کانون توجه متتبعان علوم اسلامی قرار داشته است. شارحان و مفسران بسیاری در این دریای معرفت غواصی کرده و به صید گوهر پرداخته‌اند. مختاری نایینی و هزار(۱۳۸۰) به شرح فرازی از مناظره می‌پردازند که در مقام پاسخ به پرسش عمران از کیفیت علم کائن به خود ایفاد شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۳). این رساله (مختار نایینی) علاوه به شرح پاسخ امام<sup>(ع)</sup>، به نقد تفسیر مجلسی (۱۴۰۳)<sup>۱</sup>، از این فراز نیز می‌پردازد. در میان متأخران کمپانی زارع (۱۳۸۹) اهتمام اصلی خود را در شرح «تمثیل آینه» قرار داده است. مؤلف با احصای آرای عرفا در این خصوص، گستره نفوذ این تمثیل در متون عرفانی را نشان داده است. جعفری (۱۳۶۶) محتوای مناظره را در قالب ۲۱ پرسش اصلی تنظیم کرده و به شرح هریک از این ۲۱ پرسش پرداخته است. این اثر از حیث تقسیم‌بندی سؤالات و کاوش‌های

فلسفی - کلامی در آن حائز اهمیت شایانی است و بر آثار متأخر از خود تأثیر بسیاری نهاده است. مرتضوی (۱۳۷۵) ذیل بحث نهضت‌های کلامی هم‌عصر با امام رضا<sup>(ع)</sup> به مناظرات امام با اصحاب ملل و نحل اشاره کرده و به شرح آن‌ها پرداخته است. شاکله اصلی شرح او بر مناظره عمران صابی، مطالب جعفری (۱۳۶۶) است، اما جمع‌آوری مناظرات ذیل نحله‌های مختلف کلامی و بیان برخی نکات افزون بر متن پیشین آن را در خور تأمل کرده است.

آن‌چه این مکتوب را از دیگر آثار ممتاز می‌کند، تلاش در تبیین و تفسیر بخش‌هایی از مناظره است که به مقوله آفرینش می‌پردازد. این نوشتار به طور تخصصی وارد این حوزه شده و ضمن استفاده از دستاوردهای کلام عقلی (فلسفی) سعی در ارائه نمایی کلی و هم‌خوان از موضوع بحث دارد.

#### ۴. طوبیقا: جدل یا مناظره

اگر تفکر را سیر منطقی گشودن مجهولات از طریق رجوع به مقدمات معلوم بدانیم، آن‌گاه استدلال (حجت و آوردن دلیل) عبارت خواهد بود از ترکیب این مقدمات معلوم، به نحوی که بتوان به وسیله آن به مجهول دست یافت (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۵۷) استدلال از حیث ماده مقدمات، غرض از ترکیب آن‌ها و نتیجه حاصله به پنج گروه تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. یکی از این پنج قسم را ارسطو «طوبیقا» نامید. طوبیقا توسط منطق دانان مسلمان به مناظره، مباحثه، محاوره، جدل و... ترجمه شد. هر چند گروهی جدل را مناسب‌ترین برابرگزین این واژه می‌دانند (همان: ۴۱۲) واژه جدل به معنای عناد و لجاج در دشمنی لفظی است، اما در اصطلاح منطق عبارت است از: «صناعتی علمی که می‌توان با آن از مقدمات مسلم، بر هر مطلوبی که مدنظر باشد یا حفظ هر وضعی که اتفاق افتد، به نحوی که هیچ نقضی متوجه آن نباشد، بر حسب امکان، اقامه حجت کرد» (حلی، ۱۳۸۶: ۳۲۱). هدف و غایت جدل «اسکات خصم» به وسیله مقدماتی است که منشأ آن اعتراف و تسلیم عمومی است (همان: ۳۸۴)؛ از این رو در جدل لجاج و عناد مستتر است و این از جمله مضرات این صنعت است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۷) لذا قرآن کریم مؤمنان را از آن بر حذر داشته است (از جمله نک: بقره، ۱۹۱ و نحل، ۱۲۵)

ابن سینا ذیل بحث «جدل» از طریقی دیگر به نام «مناظره» سخن می‌گوید. اسم مناظره مشتق از «نظر» است و نظر به هیچ‌چیز بر معانده و غلبه دلالت ندارد. غرض از مناظره «بحث دور رأی

متقابل متکفل است؛ معنای متکفل این است که هر یک از مخاطبان عهده‌دار یک رأی باشند تا فرد صاحب حق برایشان آشکار شود و دیگری او را در این مسیر یاری دهد و در ضمن غرض هر دوی آن‌ها نباید چیزی جز علم باشد» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۱۵-۱۶) این قول را خواجه نیز می‌پذیرد و مناظره را گفت‌وگوی دو صاحب رأی متقابل می‌داند «به شرط آن که هر دو بعد از وضوح، مساعدت حق کنند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۸). با این توصیف باید گفت با این که جدل و مناظره از حیث صورت و ماده شبیه یکدیگرند اما غایات متفاوتی برای آن‌ها متصور است. غایت جدل غلبه و به سکوت واداشتن حریف است اما در مناظره رسیدن به حقیقت مد نظر است. لذا فایده جدل در مناظره است و نه در مجادله. (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۴۹)

#### ۵. مناظره عمران صابی با امام رضا<sup>(ع)</sup>

شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ هـ. ق.) در عیون اخبار الرضا<sup>(ع)</sup> (ابن بابویه ۱۳۷۲: ۳۱۳-۴۱۸) هفت مناظره اصحاب ملل و نحل با امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> را ضبط کرده است. این مجموعه بخشی از جلسات مناظره‌ای است که مأمون پس از ورود ایشان به خراسان ترتیب داده بود. در اهداف مأمون از برگزاری این جلسات اختلاف نظر وجود دارد<sup>۲</sup> اما هدف هر چه باشد، نتیجه، آن گونه که امام<sup>(ع)</sup> اظهار می‌دارند منجر به پشیمانی مأمون (همان: ۳۱۶) و افزودن به خیل مسلمانان محب اهل‌البیت<sup>(ع)</sup> شد. این مناظرات از حیث موضوع، کمیت و کیفیت متفاوت است. آن چه از این مناظره‌ها در جوامع روایی به یادگار مانده، غالباً شامل رئوس مطالب مطرح شده است و از جزئیات جلسات اطلاع چندانی در دسترس نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵) اما همین مقدار در دسترس نیز حاوی سخنانی نغز و مطالبی ژرف است.

در میان مناظرات امام<sup>(ع)</sup>، مناظره با عمران صابی به علت اهمیت و عمق مسائل و مباحث مطرح شده جایگاه خاصی دارد. این احتجاج در جلسه‌ای رخ داد که پیش از آن سه مناظره دیگر با جاثلیق، رأس جالوت و هر بزد برگزار شده بود. در پاسخ به ۲۱ پرسش عمران<sup>۳</sup>، امام<sup>(ع)</sup> برخی از پیچیده‌ترین مسائل عقیدتی اسلام را در قالب استدلال‌های عقلی بیان کرده است. اهمیت و جایگاه مباحث به حدی است که روایت این مناظره به نام «حدیث عمران صابی» مشهور شده

۲- بررسی و نقد برخی از این اهداف را در (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۳۴-۶۶) ببینید.

۳- در خصوص تعداد پرسش‌ها تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز می‌توان لحاظ کرده، برخی از سؤال‌ها به سؤال‌های جزئی‌تر تقسیم می‌شود و برخی در پرسش‌های بزرگ‌تر قابل ادغام است. این عدد محصول فصل‌بندی جعفری (۱۳۶۶) است.

است. (مختاری نایینی و هزار، ۱۳۸۰: ۴۶۹) از گذشته تاکنون این احتجاج نگاه شارحان بسیاری را به خود معطوف داشته و به خامه ایشان غوامض و پیچیدگی‌های بحث شرح و تفسیر شده است.<sup>۴</sup> هر چند در متون تاریخی نمی‌توان رد پای روشنی از پیشینه و جایگاهِ عمران صابی یافت اما از ژرفای پرسش‌هایش می‌توان به آشنایی او با مسائل کلامِ عقلی (فلسفی) پی برد. او در نخستین فراز مناظره، دایره بحث را ترسیم می‌کند. «من به کوفه، بصره، شام و جزیره سفر نموده‌ام و با متکلمان بسیاری برخورد کرده‌ام ولی کسی را نیافته‌ام که بتواند برایم وجودِ واحدی را اثبات نماید که دیگری قائم به یگانگی او نباشد»<sup>۵</sup> (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۱) این سؤال و پرسش‌هایی از ذات خداوند، جایگاه او، ابداعی یا مسبوق به سابقه بودن آفرینش، تغییر در آفریننده هم‌زمان با آفرینش موجودات و... مسائلی است که بیش از هر کجا در فلسفه طرح شده است. از این رو ذهن ناآشنا به فلسفه را به آن راهی نیست. از سوی دیگر خطاب تمجیدگونه امام<sup>(ع)</sup> به عمران مبنی بر این که «اگر در میان جمعیت، عمران صابی حاضر باشد، بی‌گمان تو هستی» (همان) گواهی بر این است که اولاً امام<sup>(ع)</sup> پیش از انعقاد این جلسه از او شناخت داشته و ثانیاً او را واجد جایگاهی در مسائل عقلی می‌دانسته است. متن حدیث از غنای نفس و روحیه عالمانه عمران حکایت می‌کند. او هدف خود از مناظره را تحری حقیقت می‌داند (همان) و پایان بخش مناظره که شهادت او بر یکتایی خداوند و نبوت حضرت محمد (ص) است (همان: ۳۵۸) شاهدهی بر مدعای اوست. عمران پس از این مناظره به اسلام می‌گردد، مورد تکریم امام<sup>(ع)</sup> واقع می‌شود و خود در زمره داعیان و مدافعان اسلام قرار می‌گیرد (همان: ۳۶۰).

### ۵.۱. زبان مناظره

امام رضا<sup>(ع)</sup> در پاسخ به تمام پرسش‌های عمران از دلایل عقلی استفاده کرده‌اند. این کار حتی در استشهاد به آیات قرآن نیز رعایت شده است. در هیچ فرازی از بحث، نقل قول مستقیم از قرآن وجود ندارد بلکه در پوششی از استدلال به آن استشهاد شده است. حتی کلمات نیز از این قاعده مستثنا نیستند. در تمام مناظره به جای استفاده از واژه خداوند (الله در متن عربی) از «کائن» و «خالق» استفاده شده است. دو دلیل برای این مطلب می‌توان ذکر کرد: اول این که مناظره نیاز به

۴ - برای آگاهی از فهرست برخی از شارحان نک: (مختاری نایینی و هزار، ۱۳۸۰)

۵ - محور اصلی ترجمه متن مناظره، ترجمه مستفید و غفاری از عبون الاخبار الرضا<sup>(ع)</sup> است؛ اما در برخی موارد از این ترجمه عدول شده است.

زبان مشترک دارد. اگر میان دو طرف مناظره هیچ اصل مقبولی وجود نداشته باشد اساساً گفت‌وگو منعقد نمی‌شود. علاوه بر این، مبادی جدل عبارت از مسلمات و مشهورات است و این دو میان گروه‌های مختلف تفاوت دارند از این رو هنگامی که جاثلیق به مأمون اعتراض می‌کند که «چگونه با کسی بحث کنم که به کتابی استدلال می‌کند که من آن را قبول ندارم» امام<sup>(ع)</sup> پاسخ می‌دهند: «ای مرد مسیحی اگر از انجیل برای تو دلیل بیاورم آیا می‌پذیری؟» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۱۸) یا در جای دیگر می‌فرماید: «با اهل تورات با توراتشان، با اهل انجیل با انجیلشان، با اهل زبور با زبورشان [...] با هر فرقه‌ای از علما به زبان خودشان بحث می‌کنم» (همان: ۳۱۶) بالطبع با عمران صابی که عقلی مسلک است باید به زبان عقل سخن گفت و استدلال کرد. دلیل مهم دیگری نیز وجود دارد. هر بحثی اقتضای خاص خودش را دارد و «بحث از وجود خالق بحث فلسفی خالص است که فقط دلیل عقلی خالص در آن کارآمد است که بر علوم و معارف بدیهی استوار باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۳) از این رو است که امام<sup>(ع)</sup> از زبان دقیق عقلی که بسیار به زبان فلسفه نزدیک است برای این مناظره استفاده می‌کنند.

## ۶. کیفیت آفرینش

### ۶.۱. آفرینش: خلق بدون پیشینه

هنگامی که عمران در مطلع مناظره از «کائن اول و آنچه خلق کرده» می‌پرسد؛ امام<sup>(ع)</sup> در توصیف نحوه آفرینش موجودات از تعبیر «ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُّبْتَدِعًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۱) استفاده می‌کند. واژه «ابداع» به معنی آفرینش آغازین یا مطلق، یا چیزی را بدون نمونه و الگوی پیشین، پدید آوردن است. در شکل کنونی این واژه در قرآن کریم نیامده، اما «بدیع» به معنای خالق و «نوپدیدآورنده» دو بار (بقره، ۱۱۷ و انعام، ۱۰۱) و «ابتدعوا» به معنای بدعت و از پیش خود ساختن یک بار (حدید، ۲۷) به کار رفته است. در فرهنگ اسلامی نخستین استفاده از واژه ابداع به احادیث ائمه اطهار<sup>(ع)</sup> و از آن میان به حدیث عمران صابی بازمی‌گردد که به ظن قوی با نظر داشت واژه‌های قرآنی «صنع» و «بدیع» به کار رفته است (خراسانی، ۱۳۶۸: ۳۷۲).

ابن سینا میان ابداع، تکوین و احداث تمایز قائل می‌شود و ابداع را واجد مرتبه بالاتری نسبت به آن دو می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق: ۱۲۰) در تکوین، وجود مادی شرط است و در احداث، وجود زمانی؛ در حالی که ابداع از داشتن سابقه مادی و زمانی مبراست. ابداع عبارت است از این که «شیء

وجودش را از دیگری گرفته باشد و این وجود فقط متعلق به او باشد، بدون وجود واسطه‌ای از زمان، ابزار، یا ماده» (همان) در حالی که در احداث و تکوین، شیء از شیء دیگر ایجاد می‌شود. این اصطلاح وقتی به کار می‌رود که شیء از قبل مایه‌ای داشته باشد؛ اما در ابداع چیزی از چیزی به وجود نمی‌آید. حکما قائل‌اند که در طبیعت هیچ چیز ابداعی نیست و همه تکوینی و احداثی‌اند؛ اما اگر طبیعت در کلیت خود لحاظ شود، نسبت به ذات باری تعالی ابداعی است. همه طبیعت از چیزی به وجود نیامده و برای آن ماده‌ای وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۱).

در ابداع، شیء سابقه مادی یا زمانی ندارد اما این به معنای خلق از «نیستی محض» هم نیست. نیستی محض لفظی است تهی و هیچ مصداقی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ نه هست و نه می‌تواند باشد؛ نه منشأ اثر است و نه مؤثر و نه حتی واجد معناست. در نتیجه آفرینش حاصل «ابداع» است: یعنی بدون هیچ‌گونه پیشینه مادی و زمانی و بدون طرح، نقشه و الگوی قبلی آفریده شده است. امام رضا<sup>(ع)</sup> ابداع، مشیت و اراده را سه اسم برای معنایی واحد می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۹) با این که تفاوت ظریفی میان مشیت و اراده در لغت وجود دارد، در لسان متکلمان این دو در معنایی یکسان به کار می‌رود. مشیت از ماده «شیء» گرفته شده و به اراده تعبیر می‌شود. معنای اصطلاحی آن عبارت است از تمایل یافتن به سوی چیزی تا حدی که به طلب آن منجر شود. در انسان به عنوان موجودی مختار اراده، بر انجام فعل تقدم زمانی دارد، حتی اگر این تقدم به کسری از ثانیه باشد؛ اما نزد موجودی که «چون به کاری اراده کند، فقط می‌گوید موجود شو و بی‌درنگ موجود می‌شود» (بقره، ۱۱۷) تقدم و تأخر میان اراده و عمل بلا موضوع است. از این رو راغب میان معنای این واژه در مورد انسان‌ها و خداوند تفاوت قائل می‌شود؛ لذا اراده و مشیت هر گاه درباره خداوند به کار رود به معنی «ایجاد کردن شیء» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ق: ۴۷۱).

برای ابداع، مشیت و اراده با وجود تفاوت در لفظ می‌توان معنای مشترکی در نظر گرفت. این سه از یک حقیقت سخن می‌گویند. جهان، ابداع خداوند متعال است و در آن مشیت او جاری است. ابداع جهان با مشیت و اراده‌ی الهی مساوی است. هر چه خداوند اراده کرده و جزو مشیت اوست ابداع شده و چیزی ابداع نشده مگر این که مشیت الهی باشد. ماسوی‌الله همان مشیت و اراده الهی هستند که به محض اراده کردن، موجود شده‌اند. «عالم خلقت مجموعاً حقیقتی است شخصی که مرکب از کائنات است. نه تکرار یک عالم قبلی است و نه از روی نمونه‌ای ایجاد شده است. در حقیقت جهان هستی مانند عدد دو است که در ذهن به صورت ابداعی به وجود می‌آید او ناشی از فعالیت



ذهن انسان است [ نه نیازی به موضوع، ظرف یا محل دارد و نه فعالیت‌های ذهنی می‌توانند او را محدود سازند و نه ذهن در به وجود آوردن آن نیازی به نمونه دارد] (جعفری، ۱۳۶۶: ۴۹۹-۵۰۰)

## ۲.۶. حروف: آفرینش نخست

پرسش از نخستین مخلوق نزد فیلسوفان و متفکران ادیان مختلف سابقه‌ای دیرینه دارد. این پرسش پر سابقه به فضای فکری جهان اسلام نیز وارد شد. در منابع اسلامی درباره نخستین مخلوق خداوند بیان‌های متفاوتی وجود دارد و چیزهایی مانند «نور [حضرت] محمد(ص)، عقل، نور به طور مطلق، انوار معصومین<sup>(ع)</sup>، آب و...» (همان: ۵۳۳) مخلوق اول به شمار آمده است. امام رضا<sup>(ع)</sup> در سخنی تمثیلی مخلوق نخستین را «حروف» معرفی می‌کنند. «نخستین ابداع، اراده و مشیت، عبارت است از حروفی که آن‌ها را اصل هر چیز، دلیل هر ادراک و بازکننده هر مشکل قرار داده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۹) ظاهر روایت بر مخلوق نخست بودن «حروف» حکم می‌کند اما در عبارت دیگری از امام<sup>(ع)</sup> «نور»، نخستین فعل خداوند معرفی شده است. (همان) در مقام جمع این دو تفاسیر مختلفی وجود دارد.

تعبیر امام<sup>(ع)</sup> از حروف را یا باید به «عالم هستی در کلیت خود» ناظر دانست یا به عرصه طبیعت محدود کرد. در خصوص کل عالم، حروف یاد شده قابل تطبیق با عالم اسما الهی و یا مبادی اولیه هستی‌اشیاست که کل نظام موجودات و ساختار هستی را رقم می‌زنند. «حروف» به منزله اسما اصلی حق، در لسان عرفا «امهات اسمائی» نام دارند و نزد حکما به منزله مبادی هستی به عالم عقول طولی و عرضی قابل اطلاق‌اند. در حالی که در عرصه طبیعت، حروف مانند «عناصر» اصلی‌اند که با ترکیب آن‌ها جهان ساخته می‌شود. به بیانی دیگر حروف به معنای الفاظ، کلمات و معانی را می‌توان مظاهر و ثمره علم خداوند دانست که بر اسمای حق دلالت داشته و مایه هدایت خلق‌اند. در عرصه طبیعت «حروف» را می‌توان به مثابه عناصر تشکیل‌دهنده عالم دانست. به این معنا که «خداوند در آغاز مواد اصلی تشکیل‌دهنده عالم را که حکم حروف الغبای عالم هستی دارند، ایجاد کرده است.» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۴) در عالم طبیعت هنگامی که به عناصر به صورت منفرد نگریسته شود، تنها بر خودشان دلالت خواهند کرد؛ اما اگر همین عناصر منفرد با کسرها و چینش‌های متفاوت کنار یکدیگر قرار گیرند، جهان را به وجود می‌آورند. فرموده امام<sup>(ع)</sup> مبنی بر این که «وقتی که مقصود تو از این حروف، خود آن‌ها باشد، نه چیز دیگری، آن‌ها را جدا جدا ذکر می‌کنی و می‌گویی: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ در این صورت معنایی غیر از خود این حروف در آن‌ها

نمی‌بایی؛ اما وقتی آن‌ها را کنار هم بگذاری و اسم و صفت برای معنی مورد نظر خود بسازی، نشان‌گر معنی و موصوف خود خواهند بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۵۱-۳۵۲) موجب تقویت این دیدگاه می‌شود. در جایی دیگر امام<sup>(ع)</sup> تصریح می‌کنند که «حروف بر چیز دیگری جز خود، دلالت نمی‌کنند» (همان: ۳۵۱) هنگامی که کیفیت این امر از سوی مأمون مورد پرسش واقع می‌شود امام<sup>(ع)</sup> می‌فرمایند: «زیرا خداوند تبارک و تعالی هرگز آن‌ها را جز برای [افاده] معنا کنار یکدیگر جمع نمی‌کند، از این رو هنگامی که چند حرف از آن‌ها - مثلاً چهار، پنج یا شش و یا بیش تر و کم تر حرف - را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد برای معنای جدیدی است که قبلاً نبوده است» (همان).

در تعبیری دیگر حروف نه امری مادی بلکه در زمره مجردات محسوب می‌شوند. نزد حکمای مسلمان اولین مخلوق «عقل» است. ملاصدرا در همراهی با این عقیده روایات مختلفی ذکر می‌کند که در آن‌ها مخلوق نخستین، عقل، قلم، نور حضرت محمد(ص)، فرشته کروبوی و... معرفی شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۶) او این تعابیر را اوصاف امر واحدی می‌داند که به عبارات مختلف هر یک نام متفاوتی گرفته‌اند (همان). و تمام آن‌ها را به عقل قابل تأویل است (همان: ۲۱۷). این برداشت با ایده آفرینش ابداعی سازگاری بیشتری دارد و در آن نخستین مخلوق از شائبه مادی بودن مبرا است.

امام<sup>(ع)</sup> در بخشی از مناظره با عمران صابی تعبیر دیگری از حروف ارائه می‌دهند. در این تعبیر حروف به وسیله نور به فعلیت رسیده‌اند. «نور اولین فعل خداست - خدایی که خود نور آسمان‌ها و زمین است - و حروف از آن فعل، به فعلیت رسیده‌اند و آن‌ها حرفی هستند که اساس گفتار بر آن‌هاست و همه عبارات از خداوند است که به خلق خود آموخته است» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۹) با توجه به این که پیش از این امام<sup>(ع)</sup> مهم‌ترین ویژگی نور را «هدایت‌گری» آن دانستند (همان: ۳۴۶) می‌توان این نکته را به حروف نیز تسری داد. حروف نیز مانند نور ویژگی هدایت‌گری دارند: «به وسیله آن حروف هر چیز اعم از حق و باطل، یا فعل و مفعول، یا معنی و غیر معنی از هم جدا و شناخته می‌شود و همه امور بر آن‌ها جمع شده است» (همان: ۳۴۹) در روایتی دیگر امام رضا<sup>(ع)</sup> در سخنی تمثیلی حروف الفبا را بر برخی از اسمای الهی تطبیق می‌دهند.<sup>۶</sup> در این روایت، الف به منزله رمزی از «آلاء و نعم الهی» است و باء «بهجت و سرور خداوند» و... (همان: ۲۶۱) از جمع میان این

۶ - در معنایی مشابه با این روایت، کلینی در باب «حدوث الاسماء» کتاب اصول کافی از امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> روایتی نقل شده است که در آن از ترتب و تکرار اسمای الهی سخن رفته است. در این حدیث نخستین مخلوق اسمی است واجد چهار جزء که یک جزء آن در حجاب سه جزء دیگر قرار گرفته است؛ و... تک: (کلینی، ۱۳۶۹: ۲-۱۵۱)

دو می‌توان نتیجه گرفت که اولاً: حروف به‌منزله خلق نخستین مادی نیست و ثانیاً حروف، رمزی از صفت هدایت‌گری الهی هستند. رمزی که خود را در قالب قرآن کریم به وجه اتم نمایش داده است. همچنان که حضرت<sup>(ع)</sup> می‌فرماید: «اولین چیزی که خداوند تعالی خلق فرمود تا مردم به وسیله آن با نگارش آشنا شوند، حروف الفبا بود. [...] سپس حضرت فرمودند: خداوند بلندمرتبه این قرآن را با همین حروفی که عرب آن را به کار می‌برند نازل فرمود و سپس گفت: «بگو اگر انس و جن گرد آیند که نظیر این قرآن را بیاورند، ولو بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند، نمی‌توانند نظیر آن بیاورند»<sup>۲</sup> (همان: ۲۶۴)

### ۷. هدف آفرینش رفع نیاز نیست

پرسش از هدف آفرینش در دو حیطة مطرح می‌شود: «هدف فاعل» و «هدف فعل». هدف فاعل، از قصد و نیت آفریننده از آفرینش سخن می‌گوید؛ و هدف فعل غایت مخلوق را می‌نماید. به عبارت دیگر «هدف فاعل» در پی پاسخ به این پرسش است که آیا آفریننده در کار خود هدفی را دنبال می‌کند؟ آن هدف چیست؟ و «هدف فعل» به دنبال یافتن پاسخ این سؤال است که آیا جهان به‌عنوان فعل آفریننده دارای غایت است؟ آن غایت چیست؟ این دو، در دل خود مجالی برای طرح ده‌ها پرسش فرعی فراهم می‌آورد. امام<sup>(ع)</sup> در مناظره با عمران صابی به مقتضای بحث و پرسش‌های مطرح شده، صرفاً به بخشی از سؤال از «هدف فاعل» پاسخ می‌گویند. پاسخ ایشان سلبی است و با استدلال، شبه‌ی آفرینش از روی نیاز را برطرف می‌کنند.

#### ۷.۱. شبهه رفع نیاز

ماسوی الله در حدوث و بقا نیازمند به غیر هستند. جمع این دو، آن‌ها را عین نیاز می‌کند. انسان بیشتر از هر موجود دیگری امکان آفرینش دارد و غایت آفرینش او «رفع نیاز» است. به‌عنوان مثال گرسنگی انسان را به غذا محتاج می‌کند و این احتیاج او را به‌سوی خلق ابزار شکار و کشاورزی، کشف منابع جدید غذایی و... سوق می‌دهد. برای این نیازها پایانی متصور نمی‌توان شد، چراکه رفع هر نیاز، نیازی دیگر به‌وجود می‌آورد.

شبهه رفع نیاز ناشی از همسان‌پنداری خداوند با انسان است. در این تصور همان‌گونه که انسان

برای برطرف کردن حوائج اش دست به آفرینش ابزار و خلاقیت فکری می‌زند، خداوند نیز نیازهایی دارد و برای رفع آن‌ها جهان را آفریده است. هر چه ابزارهای بیشتری در اختیار انسان باشد، نیازهای بیشتری از او رفع خواهد شد، به این ترتیب هر چه آفریدگان خداوند بیشتر باشد او در رفع نیازهایش موفق‌تر خواهد بود. امام رضا<sup>(ع)</sup> برای رفع این شبهه فرمایش ژرفی دارند که می‌توان در قالب سه استدلال زیر آن را صورت‌بندی کرد.

## ۷.۲. استدلال نخست در رد شبهه رفع نیاز

نخستین استدلال ناظر به این بخش از فرمایش امام است که می‌فرماید: «اگر او برای [رفع] نیاز موجودی می‌آفرید، فقط چیزهایی را خلق می‌کرد که برای برآوردن نیازش از آن‌ها کمک بگیرد. در این صورت شایسته بود چندین برابر آن چه خلق کرده است، خلق کند؛ زیرا هر اندازه کمک کار بیشتر باشد، آن موجود نیرومندتر می‌شود. ای عمران احتیاج برای خداوند امکان‌پذیر نیست» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۲). استدلال امام رضا<sup>(ع)</sup> را می‌توان در قالب قیاس زیر صورت‌بندی کرد:

۱. اگر آفرینش خداوند از سر نیاز باشد، آن‌گاه جز برای رفع این نیاز موجودی نمی‌آفرید.
۲. اگر خداوند برای رفع نیاز خود موجودات را می‌آفرید، آن‌گاه بسیار بیش‌تر از آن‌چه هست، باید می‌آفرید.

۳. تعداد مخلوقات محدود است.

// آفرینش خداوند از سر نیاز نیست.

نتیجه مقدمات ۱ و ۲ عبارت است از: «اگر آفرینش خداوند از سر نیاز باشد، بسیار بیش‌تر از آن‌چه هست باید می‌آفرید.» از سنجش این نتیجه با مقدمه سوم قیاس استثنایی تشکیل می‌شود که حاصل آن رفع شبهه آفرینش از روی نیاز است.

عقل سلیم به مقدمه نخست حکم می‌کند اما مقدمه ۲ و ۳ نیازمند توضیح است. در مقدمه دوم شرط «آفرینش از سر نیاز»، «آفرینش بیشتر» است. اگر موجودی برای گذران امور خود نیازمند غیر باشد، هر اندازه تعداد اغیار بیش‌تر باشد، باید نیازهای بیش‌تری از او رفع شود. اکنون اگر این استدلال را درباره خداوند تکرار کنیم، باید شاهد خلق بی‌شمار موجود باشیم که در امور هستی کمک‌کار او باشند. مقدمه سوم تعداد این موجودات کمک‌کار را محدود می‌داند. پایه این مقدمه

بر این استوار است که هر چند موجودات کثیرند، اما تعداد آن‌ها محدود است؛ به تعبیر دیگر تعداد موجودات برابر با  $n$  است و نه  $1+n$ . در حالی که  $1+n$  از  $n$  بزرگ‌تر است و بنا به فرض کمک بیشتری در بردارد.

### ۷.۳. قیاس دوم در رد شبهه رفع نیاز

مقدمات این استدلال از بخش دیگری از بیان امام<sup>(ع)</sup> قابل استنباط است. «اگر به وجود آوردن آفریدگان برای رفع احتیاج باشد، [این امر محقق نخواهد شد چون] هر یک از آن‌ها موجب احتیاجی دیگر خواهند شد. به این دلیل است که می‌گوییم: [خداوند] آفریدگان را از روی نیاز نیافریده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۲). صورت منطقی استدلال به شکل زیر است:

۱. اگر آفرینش مخلوقات برای رفع نیاز باشد، آن‌گاه باید این مخلوقات از نیازهای خداوند بکاهند.

۲. مخلوقات احتیاج و نیاز خداوند را افزایش می‌دهند. (چون آفرینش هر یک از آن‌ها نیاز جدیدی به وجود می‌آورد.)

// آفرینش موجودات برای رفع نیاز نیست.

مقدمه ۱ را عقل سلیم می‌پذیرد. اگر هدف آفرینش کاستن از نیازها - از طریق انجام آن‌ها توسط دیگران - باشد، باید موجوداتی که برای این کار آفریده شده‌اند مفید این عمل باشند. مقدمه ۲ نقیض تالی مقدمه ۱ است: «مخلوقات احتیاج و نیاز خداوند را افزایش می‌دهند». در فلسفه اثبات شده است که هر «ممکن الوجودی» برای این که موجود شود، به غیر خود نیاز دارد. این نیاز هم از جهت حدوث است و هم از جهت بقا. اکنون که ممکنات به وجود آمده‌اند، نیاز آن‌ها را چه کسی رفع می‌کند؟ این نیاز یا توسط «ممکن الوجود» دیگری رفع خواهد شد و یا توسط «واجب الوجود». صورت نخست به تسلسل می‌انجامد، لذا باید رفع کننده نیاز، واجب الوجود (= خداوند) باشد. در صورت اخیر، اگر هدف خداوند از آفرینش موجودات رفع نیاز باشد، با خلق هر موجود بر دامنه نیازهای خداوند افزوده می‌شود و این خلاف فرض است.

## ۷،۴. قیاس سوم در رد شبهه رفع نیاز

سومین استدلال امام<sup>(ع)</sup> مبتنی بر این فرض است که کاسته شدن از نیاز خداوند موجب تحول در ذات او می‌شود و تحول در ذات خداوند محال است. «اگر خداوند متعال آفریدگان را برای رفع نیاز خلق می‌کرد، امکان داشت گوینده‌ای بگوید: [آفریننده] برای رفع نیاز خود به سوی مخلوق خویش متحول می‌گردد؛ اما خداوند عزوجل چیزی را از روی نیاز به آن نیافریده است و خداوند همواره موجود بوده است» (همان: ۳۵۷) صورت منطقی استدلال به شکل زیر است:

۱. اگر خداوند آفریدگان را برای رفع نیاز خلق می‌کرد آن‌گاه در ذات خداوند تحول ایجاد می‌شد.

۲. خداوند از هر تحول و دگرگونی‌ای مبرا است.

// خداوند آفریدگان را برای رفع نیاز خلق نکرده است.

در اثبات مقدمه ۱ باید گفت: اعتقاد به «آفرینش برای دفع نیاز» موجب این می‌شود که موجودیت خداوند پس از رفع نیاز (آفرینش) دچار تغییر شود. به‌عنوان مثال کسی که به دانش یا دفع بیماری نیاز دارد، هم‌زمان با رفع نیاز دچار تحول وجودی نیز می‌شود یعنی به او دانش افزوده شده یا از او بیماری کاسته می‌شود. اگر با آفرینش هر یک از مخلوقات، حداقل یک نیاز از خداوند کاسته شود به‌ناچار باید بپذیریم که در دو زمان با دو خدای متفاوت مواجه‌ایم، در زمان  $T_1$  با خدایی مواجه بودیم که  $n$  نیاز داشت در حالی که در زمان  $T_2$  خداوند  $n-1$  نیاز دارد و این مستلزم حرکت و تغییر در خداوند است؛ در حالی که وجود خداوند متعالی مبری از حرکت و تغییر است. پس خلق مخلوقات از روی نیاز نبوده است.

## ۸. نسبت آفریننده و آفریده: بینونت یا وحدت

عمران در فرازی از مناظره، امام<sup>(ع)</sup> را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که «آقای من آیا او در خلق است؟ یا خلق در او؟» (همان: ۳۴۸) این پرسش با وجود بساطت و سادگی‌ای که در ظاهر دارد، یکی از مباحث دراز آهنگ اعتقادی را موجب شده است. متفکران اسلامی در سه حوزه کلام، فلسفه و عرفان نظریات متفاوت و گاه متناقضی در این باب طرح کرده‌اند. امام رضا<sup>(ع)</sup> در نفي پنداشتِ عمران از «تمثیل آینه» استفاده می‌کنند: «[شأن و جایگاه خداوند] برتر از این حرف‌هاست. نه خلق در او است و نه او در خلق، بالاتر و برتر از آن است. [...] به من بگو آیا تو در آینه هستی یا آینه در تو است؟

اگر هیچ کدام در دیگری نیستید، پس چگونه بر انعکاس تصویر خود در آینه استدلال نمودی؟ [و چه چیزی باعث شد عکس خود را در آینه ببینی؟] عمران پاسخ داد: به واسطه نوری که میان من و اوست. امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمودند: آیا آن نور را بیشتر از آن چه در چشم خود می بینی در آینه می بینی؟ عمران پاسخ داد آری! امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمودند: آن را به ما نشان بده؛ اما بانگ پاسخی برخواست. امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمودند: پس نمی بینم جز این که نور، تو و آینه را نشان داده است؛ بدون این که در یکی از شما بوده باشد. جز این مثل های فراوان دیگری نیز وجود دارد که جاهل را در آن راهی نیست؛ و مثل اعلی از آن خداست» (همان).

پرسش عمران، امام<sup>(ع)</sup> را بر آن می دارد تا در پاسخ از تمثیلی استفاده کند که در تاریخ عرفان اسلامی جایگاهی سترگ به خود اختصاص داده است. گروهی مفاد پرسش را سؤال از «مکان» خداوند می دانند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۲) اما آن چه در پاسخ شنیده می شود کفه را به این سو متمایل می کند که منظور از این تمثیل جلوه جمال و جلال خداوند در آفریدگان است؛ به نحوی که نه جمال و جلال خداوندی در آفریدگان حلول کرده است و نه آفریدگان در جمال و جلال او حلول کرده اند (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۴۶). در تفسیر تمثیل آینه دو رهیافت عمده وجود دارد. گروهی تمایز میان تصویر منعکس شده در آینه با خود فرد را نشان تباین و بینونت این دو می دانند. در مقابل گروهی دیگر آن را تبیینی برای وحدت تشکیکی وجود برمی شمارند.

«بینونت» در لغت عبارت از مفارقت و جدایی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه بینونت) هنگامی که درباره نسبت آفریننده و آفریده به کار رود عبارت است از این که «ذات و حقیقت حق متعال، با ذات و حقیقت مخلوق از تمام جهات بینونت و جدایی دارد و در هیچ جهتی و به هیچ وجه میان آن ها اشتراک و شباهت وجود ندارد.» (سیدان، ۱۳۹۱: ۵۵) قائلان به بینونت، میان فاعل های طبیعی و فاعلیت خداوند متعال تمایز قائل می شوند. در اولی اصل سنخیت علت و معلول را جاری می دانند اما در مورد دومی قائل به جدایی و انفکاک کامل هستند. «در فاعل طبیعی، معلول از درون علت به وجود آمده است و وجود نازله علت است. ولی خداوند متعال که فاعل بالمشیه و بالاراده است، از این قاعده خارج است؛ بنابراین هیچ گونه عینیت و سنخیتی بین خدا و خلق وجود ندارد و تباین تام برقرار است.» (دوازده امامی مطلق، ۱۳۹۲: ۵۴). این تمایز، بینونت حقیقی و به تمام معناست نه بینونت عزلی مکانی و زمانی که خدا با مخلوقات از جهت مکان و زمان جدایی داشته باشند (سیدان، ۱۳۹۱: ۵۵).

قائلان به نظریه بینونت در اثبات مدعای خود غالباً به دلایل نقلی استناد می‌کنند. استدلال عقلی این گروه صرفاً منحصر می‌شود به قیاسی در رد «اصل سنخیت علت و معلول» و نه در اثبات مدعای خود<sup>۸</sup>. از نگاه ایشان اصل سنخیت مردود است چون «و جوب به تمام معنا غیر از امکان است. حال اگر حقیقت وجود واجب، سنخیتی با حقیقت وجود ممکن داشته باشد، باید ممکن با این که ممکن است واجب و واجب که واجب است ممکن شود. بنا بر سنخیت وجود ممکن در مرتبه‌ای از وجود واجب است، در مرتبه ضعیف. با این وصف چگونه ممکن است بدون این که در حقیقت وجود واجب تغییری رخ دهد، واجب تبدیل به ممکن گردد؟!» (همان: ۵۶) آن چه از این ادعا به نظر می‌رسد این است که چگونه ممکن است از خداوند با صفات خاصی که دارد، از جمله تجرد، لایتناهی بودن و... موجودی با صفاتی متفاوت مثلاً: غیر مجرد و متناهی به وجود آید در این صورت خداوند مجرد و لایتناهی به موجودی غیر مجرد و متناهی تغییر پیدا می‌کند. با این وصف چگونه می‌توان همچنان به اصل سنخیت معتقد بود؟

در رد این نظر حکما به تفاوت دو ساحت از موجود استناد می‌کنند. مقصود از سنخیت میان علت و معلول «اتحاد ماهوی» آن دو نیست، بلکه مقصود «اتحاد وجودی» است. وجود معلول شعاعی از وجود علت است اما این به آن معنی نیست که حدود این دو نیز یکسان باشد. «آن چه در مورد علت هستی بخش لازم است، دارا بودن کمالات وجودی معلول به صورت کامل تر و عالی تر است، نه واجد بودن نقص‌ها و محدودیت‌های آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییر پذیری بر خدای متعالی و مجردات تام صدق نمی‌کند، به خاطر این است که مفاهیم مزبور لازمه نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادی است نه لازمه کمالات آن‌ها.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۳) از این رو سنخیت خداوند با آفریدگان در اصل وجود است، اما میان این دو از حیث شدت و ضعف اختلاف تشکیکی وجود دارد. خداوند وجود مطلق است و ماسوی الله بسته به درجه وجودی‌شان از آن بهره متفاوتی می‌برند.

در مقابل، فیلسوفان صدرایی با نفی بینونت به «وحدت تشکیکی وجود» معتقدند. وحدت تشکیکی وجود بر سه اصل عقلی «اشتراک معنوی وجود»، «سنخیت علت و معلول» و «قاعده الواحد» مبتنی است. مطابق اصل اشتراک معنوی وجود «مفهوم وجود» صرفاً یک معنا دارد و هر آن چه با این لفظ خوانده می‌شود تحت مفهوم مشترکی قرار می‌گیرد. خداوند و آفریدگان هر دو

۸- گزارش کاملی از این نقض و ابرام‌ها را در این مقاله ببینید. (شانظری، عسگری، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۹) مؤلفین شش نظر در رد سنخیت را نقل و نقد کرده‌اند.



«موجود» خوانده می‌شوند و معنای وجود در هر دو یکسان است. آنچه موجب تفاوت این دو می‌شود میزان بهره‌مندی آن‌ها از وجود است چراکه وجود امری تشکیکی است و شدت و ضعف دارد. واجب‌الوجود وجود محض است در حالی که ماسوی‌الله بسته به رتبه خود بهره‌ای از وجود دارند. در اصل سنخیت «رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد؛ بنابراین تباین وجودی دو علت متباین معلول را در دو مرتبه‌ی ضعیفه‌ی متباین قرار خواهد داد؛ و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۲۱-۲۲۲) به بیان دیگر هویت و واقعیت هر معلول‌ها وام‌دار هویت علت است و هر معلولی به علت خود وابسته است. سومین قاعده، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. طبق این قاعده «از یک امر واحد و بسیط که در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد، معلولی که کثیر باشد و جهت وحدتی در آن یافت نشود، صدور نمی‌یابد» (همان: ۲۷۷) به عبارت دیگر میان علت و معلول تناظر یک‌به‌یک برقرار است. از علت واحد معلول واحد صادر می‌شود و معلول واحد ناشی از علت واحد است. طبق این سه اصل رابطه‌ی میان آفریننده و آفریده «وحدت تشکیکی وجود» است. از یک سو اطلاق مفهوم وجود بر آفریننده و آفریده به یک معناسست و نظریه بینونت که این دو را متباین تام می‌دانند نفی می‌شود و از سوی دیگر این دو با یکدیگر از حیث شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و... اختلاف دارند.

### ۸.۱. تمثیل آینه

نظر به آن‌چه بیان شد، تمثیل آینه در معرض دو تفسیر متفاوت قرار دارد. برخی بر آن اند که این تمثیل برای بیان رابطه خداوند و ممکنات طرح نشده است؛ «بلکه می‌خواهد بفهماند در همین موجودات ممکنه نیز مواردی هست که نه مؤثر در اثر و نه اثر در مؤثر است. وقتی انسان خود را در آینه می‌بیند، بین انسان و آن صورت مرآتی، نوری وجود دارد. این نور وسیله دیدن است که نه در آینه است و نه در چشم انسان. پس هیچ اشکالی ندارد که خداوند متعال که فاعل است، نه او در خلقش باشد و نه خلق در او» (دوازده‌امامی مطلق، ۱۳۹۲: ۴۰) خلاصه ادعا چنین است که میان آفریننده و آفریده تباین تام قرار دارد و این دو به هیچ وجه با یکدیگر هم‌خوانی و نقطه اشتراکی ندارند. لذا تمثیل آینه می‌گوید: اصولاً میان خدا و آفریدگان هیچ فصل مشترکی وجود ندارد که بتوانند در یکدیگر باشند. ادله این گروه چندان قوام ندارد که بر پایه آن بتوان این تفسیر را معتبر

دانست. اشتراک نداشتن، لاجرم به بسته شدن باب شناخت حق تعالی خواهد انجامید. هنگامی که هیچ وجه مشترکی میان دو امر وجود نداشته باشد، نمی توان از شناخت و معرفت سخن گفت. در حالی که شناخت مقدمه ایمان است و بنا به فرض ایمان مؤمنان مبتنی بر شناخت آنان بوده است. در طرف مقابل در عرفان اسلامی از تمثیل آینه برای تبیین «وحدت وجود» بهره جسته اند. این تمثیل چنان جایگاهی نزد عارفان یافته است که عین القضاة همدانی در وصف آن می گوید: «هر کس با دقت تمام در آینه نگاه کند ولی مشکل او حل نشود، سزاوار نیست که از زمره عاقلان شمرده شود. سپس می افزاید: اگر تنها سود آهن صنعت آینه سازی باشد<sup>۱</sup>، برای حقانیت فرمایش خداوند متعال کفایت می کند که فرمود: وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ» (به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۹) و ابن عربی می گوید «مثالی از این [=آینه] نزدیک تر و شبیه تر برای تمثیل رؤیت و تجلی وجود ندارد» (به نقل از: کمپانی زارع، ۱۳۸۹: ۱۰) در نظر او تجلی وحدت در کثرت مانند تجلی شیء واحد در آینه های متکثر است.

در این تمثیل همان گونه که شخص ناظر در آینه دستخوش هیچ تغییری در اصل وجود نمی شود، خداوند نیز با آفرینش آفریدگان زیادت و نقصان نمی یابد. این خصیصه مهم در دیگر مثال های رایج در این بحث یافت نمی شود. در تمثیل هایی چون شراب و جام، آهن و آتش، موج و دریا و نظایر آن اشکالاتی چون شائبه مادیت، جزء داشتن، تغییر و دگرگونی و حتی حلول وجود دارد؛ در صورتی که تمثیل آینه از همه شوائب مبرا است (کمپانی زارع، ۱۳۸۹: ۵۴). «تصویر موجود در آینه از صاحب آن حکایت می کند؛ ولی در این حکایت هیچ یک (آینه و صاحب تصویر) در دیگری حلول نکرده اند، چنان که هیچ یک با دیگری متحد نیز نشده اند. نگاه شخص در آینه نیز همچون نگاه فرد دچار انحراف چشم نیست که دیده هایش خطا و دروغ و کژ باشد و اشیاء همچون سراب آنان را فریب دهد؛ بلکه تصویر در آینه تصویر درستی است که صادقانه از صاحب تصویر حکایت می کند، اگر چه دقیقاً در خارج وجود ندارد و این از عجایب صناعت الهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۹) از آن رو است که امام (ع)<sup>۲</sup> آن را مثل اعلی نامیده اند. (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۸)

آینه ویژگی های منحصر به فردی دارد که با نظر داشت هر یک از آنها می توان تبیینی از همسانی وجود آفریننده و آفریدگان به دست داد. برخی از این ویژگی ها به شرح زیر است: (کاکایی،

۱۳۸۰: ۸۹-۱۰۰)

۹ - پیداست هنگامی که از آینه در سده های پیشین سخن می رود، مقصود آینه های شیشه ای کنونی که به مدد روکشی از جیوه ساخته می شود نیست، بلکه آینه فلزی است صیقل داده شده و زنگار از چهره زدوده که به وسیله آن فرد تصویر خویش را در آن می بیند.

الف. تمثیل آینه می‌تواند «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» را تبیین کند. اگر صورت‌های متعدد در آینه واحد ظاهر شود، کثرتِ صور به وحدت آینه آسیب نمی‌رساند. این می‌تواند بیانی از کثرت در وحدت باشد. آینه واحد نمایانگر صورت‌های متعدد است بدون این که در وحدت آینه یا کثرت صور خللی وارد شود. در نقطه مقابل می‌توان شخصی را تصور کرد که در میان آینه‌های متعددی قرار گرفته است، آینه‌ها از حیث تحذب و تقعر و اعوجاج مختلف‌اند و شخص را به صورت‌های مختلفی نمایش می‌دهند، اما این اختلاف و تکثر صورت‌ها نافی وحدت شخص نیست. هر چه هست تصویر همان شخص است و اختلاف ناشی از بهره وجودی متفاوتی است که آینه‌ها دارند. این صورت اخیر تبیینی از «وحدت در کثرت» ارائه می‌دهد.

ب. آینه برای این که دگر نما باشد، باید صیقل پیدا کند. هر گاه زنگ‌ها، رنگ‌ها و کدورت‌ها از چهره آینه زدوده شود، تصویر صاف و صیقلی نمایش داده می‌شود. آفریدگان به سان تصویرگر آفریننده خویش‌اند. اگر غبار از دل زدوده شود، هر موجود تصویری از آفریننده خواهد شد.

ج. آینه هنگامی دگر نماند که خود دیده نشود. اگر خود آینه (فلز صیقل داده شده، شیشه جیوه اندود، آب ایستا و...) مرکز توجه باشد، تصویر شخص مقابل آن دیده نخواهد شد. زمانی که ماسوی‌الله در مرکز نگاه قرار گیرند مانند زمانی است که به شیشه جیوه‌اندود نگاه می‌شود. تنها زمانی خدا در آینه آفریدگان دیده می‌شود که ماسوای او دیده نشود.

د. تصویر آینه قائم به شخص ناظر است. اگر شخص از مقابل آینه کنار رود دیگر تصویری دیده نمی‌شود. آفریدگان نیز مانند تصاویری‌اند که از خداوند در آینه دیده می‌شود. هیچ استقلالی از خود ندارند و وجودشان قائم به خداوند است.

با توجه به آن چه بیان شد، به نظر می‌رسد، تبیین «وحدت تشکیکی» از نسبتِ خالق و مخلوق، علاوه بر برخورداری از قوت استدلال، هم‌خوانی بیشتری با تمثیل آینه دارد. در متن روایت نیز شواهدی در جهت تقویت این قول وجود دارد. در بخشی از مناظره امام<sup>(ع)</sup>، عمران مخاطب قرار داده و می‌پرسند: «اگر هیچ‌یک از شما [تو و آینه] در یکدیگر نیستید، پس به وسیله چه چیزی بر انعکاس خود در آینه استدلال آوردی؟» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۷) پرسش امام<sup>(ع)</sup> این است: چه چیزی موجب می‌شود که شخص عکس خود را در آینه ببیند؟ و پاسخ عمران، «نور» است. نوری که به عنوان واسطه میان آینه و شخص مقابل آن عمل می‌کند. امام<sup>(ع)</sup> از پاسخ عمران قانع نمی‌شود و با استدلال آن را رد کرده، آن‌گاه می‌فرماید: «فَلَا أَرَى النَّوْرَ إِلَّا وَقَدْ دَلَّكَ وَدَلَّ الْمِرْأَةَ عَلَى أَنْفُسِكُمَا

مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي وَاحِدٍ مِنْكُمَا» از نظر من نور بدون این که در یکی از شما باشد، تو و آینه را به خودتان نشان داده است. (همان)

در تفسیر این فراز، قائلان به بینونت بر آن اند که نور عامل ایجاد تصویر است. «امام رضا<sup>(ع)</sup> با بیان این مثال به عمران می فهمانند که ممکن است شیء (نور) موجب ایجاد شیء دیگری شود (تصویر) ولی نه اثر در مؤثر داخل باشد و نه مؤثر در اثر. نور نه در انسان داخل است نه در آینه.» (دوازده امامی مطلق، ۱۳۹۲: ۴۵) ادعا این است که نور عامل به وجود آورنده تصویر است اما نه به آینه ربط دارد و نه به شخص مقابل آن. در نتیجه آینه و شخص مقابل آن دو چیز کاملاً منفک و جدا هستند. در حالی که در بیان امام<sup>(ع)</sup> نور فقط واسطه است و رابطه اصلی میان شخص و تصویر خود در آینه است. پرسش امام<sup>(ع)</sup> از عمران برای متوجه ساختن او به این حقیقت است که عامل دیدن صورت در آینه نور نیست. نور برای هیچ یک از طرفین ترجیحی ندارد، بلکه صرفاً محیطی را فراهم می آورد که در آن شخص و آینه را به یکدیگر نشان می دهد، بدون این که یکی از آن دو در دیگری باشد. (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۴۷)

در بیانی دیگر هنگامی که امام<sup>(ع)</sup> در معرض پرسش عمران از «امکان تغییر در خداوند هم زمان با آفرینش» قرار می گیرند، در پاسخ می فرمایند: «أَحَلَّتْ يَا عِمْرَانُ فِي قَوْلِكَ إِنَّ الْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ حَتَّى يُصِيبَ الدَّاتَ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ» در این که می گویی خداوند به نحوی تغییر پیدا می کند که ذات او از چیز دیگری که خارج از آن است متأثر شود و تغییر پیدا کند، امر محالی گفته ای (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۳۴۶-۳۴۷). آن گاه در شرح گفته خود از مثال نغزی استفاده می کنند: «هَلْ تَجِدُ النَّارَ يَغْيِرُهَا تَغْيِيرُ نَفْسِهَا أَوْ هَلْ تَجِدُ الْحَرَارَةَ تُحْرِقُ نَفْسَهَا أَوْ هَلْ رَأَيْتَ بَصِيرًا قَطُّ رَأَى بَصَرَهُ»؛ آیا چنین می پنداری که آتش از ذات خود تغییری پیدا کند! آیا گرما را دیده ای که خود را بسوزاند! آیا دیده ای که بیننده ای چشم خود را ببیند! (همان: ۳۴۷) این که آتش به وسیله ذات خود (آتش) تغییر پیدا نمی کند یا خود را نمی سوزاند یا در مثالی دیگر بیننده عامل بینایی را نمی بیند، همگی مبنی بر پذیرش فرض «وحدت حقیقی» خداوند است (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۴۴) با فرض وحدت تشکیکی وجود می توان سخن امام<sup>(ع)</sup> را تبیین کرد. همان گونه که آتش موجب تغییر در آتش نمی شود، موجودات نیز در خداوند تغییری حاصل نمی کنند، چرا که این دو از یک سنخ اند، هر دو وجودند.

## ۹. نتیجه گیری

در باره سه مسئله «کیفیت آفرینش»، «هدف آفرینش» و «نسبت آفریننده و آفریدگان» پرسش‌های زیر مطرح است: موجودات چگونه به وجود آمده‌اند؟ آیا آفرینش مسبوق به سابقه و پیشینه است یا موجودات بدون نمونه قبلی خلق شده‌اند؟ هدف از آفرینش چیست؟ آیا هدف خداوند از خلق جهان رفع نیاز بوده است؟ نسبت آفریننده و آفریده چیست؟ هر دو حقیقتی مشترک دارند یا در تباین و بینونت‌اند؟ امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> در مناظره با عمران صابی با توجه زمینه بحث به این پرسش‌های چنین پاسخ می‌دهند:

۱. آفرینش موجودات حاصل «ابداع» خداوند است. به این معنا که موجودات بدون پیشینه و الگو خلق شده‌اند. جهان در کلیت خود از چیزی به وجود نیامده یعنی مسبوق به ماده نیست. ماده جهان هم‌زمان با اراده خداوند ابداع شده است.

۲. هدف خداوند از آفرینش مخلوقات گشودن گره و رفع نیاز نبوده است. صفات خداوند مطلق است و موجودی با این صفات ذاتاً بی‌نیاز است. با صرف نظر از این موضوع اگر خداوند به غیر نیاز داشت باید برای این رفع نیاز عده و عده بیشتری می‌آفرید و این تعداد تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کرد در حالی که عدد مخلوقات متناهی است؛ از این رو این آفرینش نه تنها نیاز او را برطرف نمی‌کرد بلکه بر نیازهای او خواهد افزود چرا که هر یک از این مخلوقات خود نیازمند هستند و با افزایش تعداد، بر نیازها افزوده خواهد شد.

۳. مفهوم وجود در خداوند و موجودات مشترک معنوی است؛ اما این همسانی نافی تمایز عظیم این دو نیست. موجودات مختلف با داشتن اشتراک در مفهوم وجود، از حیث شدت و ضعف متفاوت‌اند. از این رو این وحدت و اشتراک تشکیکی است.

## منابع

### ۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲)، *عیون اخبار الرضا<sup>(ع)</sup>*، ترجمه: حمیدرضا مستفید، علی اکبر غفاری، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبيهات*، الجزء الثالث، طبع الثانی، قم: مرکز النشر الكتاب.

۴. ----- (۱۴۰۵ق)، *الشفاء: المنطق*، الجزء الثالث، قم: مکتب آیت الله العظمی مرعشی نجفی العامه.

۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۶)، "تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> با عمران صابی"، *مجموعه آثار دومین کنگره جهانی امام رضا<sup>(ع)</sup>*، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، صص. ۴۸۹-۵۸۲.

۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *فلسفه الهی از منظر امام رضا<sup>(ع)</sup>*، ترجمه: زینب کربلایی، قم: مرکز نشر اسراء.

۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶)، *الجواهر النضید*، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ ششم، تهران: حکمت.

۸. خراسانی، شرف الدین (۱۳۶۸)، *ابداع؛ در دائره المعارف بزرگ اسلامی*، ویرایش اول، ج ۲، تهران: انتشارات دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۹. دوازده امامی مطلق، اصغر (۱۳۹۲)، "بینونت خالق و مخلوق با تأکید بر مناظره عمران صابی با امام رضا<sup>(ع)</sup>"، *سفینه*، شماره ۱۰، صص ۴۰-۵۴.

۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، دوره دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات فی غریب القرآن*، بیروت - دمشق: دار العلم و الدار الشامیه.

۱۲. سیدان، سید جعفر (۱۳۹۱)، *توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان*، قم: دلیل ما.

۱۳. شانظری، جعفر و عسگری، قاسم (۱۳۹۱)، "بررسی و نقد سنخیت علت و معلول در فلسفه

- اسلامی"، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۲۱۳، صص ۲۵-۴۲.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم(۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین(۱۳۷۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، چاپ دهم، تهران: صدرا.
۱۶. ----- (۱۳۸۳)، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۳، چاپ ششم، قم: بوستان کتاب.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد(۱۳۶۷)، الاساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. عطاردی، عزیزالله(۱۴۱۳)، مسند الامام الرضا(ع)، الجزء الاول، بیروت: دارالصفوه.
۱۹. کاکایی، قاسم(۱۳۸۰)، "وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل"، اندیشه دینی. شماره ۴۲، صص ۷۹-۱۱۲.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب(۱۳۶۹)، اصول کافی، ج ۱، ترجمه: هاشم رسولی و جواد مصطفوی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
۲۱. کمپانی زارع، مهدی(۱۳۸۹)، "مناظره امام رضا(ع) با عمران صابی"، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۵۹، صص ۵۴-۵۸.
۲۲. محقق، مهدی(۱۳۶۶)، نهضت ترجمه و نشر علوم بیگانگان در زمان حضرت رضا(ع)، مجموعه آثار دومین کنگره جهانی امام رضا(ع)، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، صص ۲۴۶-۲۷۹.
۲۳. مختاری نایینی، بهاء‌الدین محمد و هزار، علی‌رضا(۱۳۸۰)، "شرح حدیث عمران صابی"، میراث حدیث شیعه، شماره ۶، صص ۴۶۳-۴۷۸.
۲۴. مرتضوی، سید محمد(۱۳۷۵)، نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی(۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی.

۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) درس‌های الهیات شفاء، ج ۲، تهران: حکمت.

۲۷. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰)، المنطق، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.

۲۸. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۸۸)، مناظرات تاریخی امام رضا (ع) با پیروان مذاهب و

مکاتب دیگر، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.