

## قاعده‌ی «الواحد» از منظر قرآن کریم

### (نقد و بررسی برخی دیدگاه‌ها)

سید محسن میری (حسینی)\*

استادیار پژوهشگاه بین‌المللی جامعه‌المصطفی (ص) العالمیة

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۱۰، تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۰۹/۱۶)

#### چکیده

قاعده‌ی فلسفی «الواحد»، تطبیق آن بر خداوند به عنوان یکی از مصادیق قاعده، نیز بحث از اولین مخلوق صادر از خداوند، از مباحثی است که جایگاه خاصی در فلسفه‌ی اسلامی دارد و فیلسوفان فراوانی به صورت گسترده و عمیق بدان پرداخته‌اند. یک پرسش مهم در اینجا آن است که آیا این قاعده و مباحث پیرامون آن و به طور خاص، نحوه‌ی صدور جهان از خداوند، ریشه‌های قرآنی و روایی نیز دارد یا نه؟ آنچه در این نوشتار آمده، بررسی و ارزیابی دیدگاه برخی از حکما و عارفان اسلامی و به طور خاص حکیم معاصر، میرزا مهدی مدرس آشتیانی (ره)، مبنی بر دلالت شماری از آیات بر این موضوع و نیز دیدگاه نگارنده در این باره است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، واجب‌الوجود، صادر اول، قاعده‌ی الواحد، فیض منبسط، فیض مقدس، عقل اول.

---

\*. E-mail: smmiri@yahoo.com

## مقدمه

پیام قاعده‌ی «الواحد» به اجمال این است که «به حکم برهان عقلی، از علّت واحد، از آن جهت که واحد است، بیش از یک معلول، بدون واسطه (مستقیم) پدید نمی‌آید». حکیمان و برخی از عارفان و متکلمان ضمن باور به اصل قاعده‌ی الواحد، واجب‌الوجود تعالی را مصداق چنین قاعده‌ای دانسته‌اند و معتقدند که از خداوند تنها یک معلول صادر شده است و بر هر دو مدّعا برهان اقامه کرده‌اند، گو اینکه در هر دو بحث پیش‌گفته مخالفانی جدّی نیز وجود دارد (ر.ک: میری، ۱۳۸۸: صص ۵۸-۵۴). البتّه اینکه آن معلول صادر از خداوند چیست، خود محلّ اختلاف قائلان به این باور است. برخی آن را عقل اوّل<sup>۱</sup> می‌دانند و برخی فیض منبسط (فیض مقدّس)<sup>۲</sup>. اگرچه ریشه‌های بحث از این قاعده را در سخنان افلوطین در *اتادها* (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۷ و ۷۱۶ و ۶۴۶)، *اثولوجیا* که برگرفته از همان کتاب است (افلوطین، ۱۳۷۸: ۲۷۹ و ۲۹۹) و نیز در کتاب *الخیر المحض* (ابرقلس، ۱۹۵۵: ۷-۶) که مبتنی بر دیدگاه‌های نوافلاطونی است، می‌توان یافت، ولی برهانی کردن، تبیین ابعاد مختلف، بهره‌گیری از لوازم و نتایج و به کارگیری آن در موارد متعدّد، کاری است که صرفاً در سنت عقلانی اسلامی صورت پذیرفته است (ر.ک: میری، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۴؛ و ۱۳۸۹: ۵۴-۳۳).

یک سؤال مهم در اینجا این است که آیا این قاعده و مباحث پیرامون آن و به طور خاص نحوه‌ی صدور جهان از خداوند، ریشه‌های قرآنی و روایی نیز دارد یا نه؟ آنچه در این نوشتار آمده است بررسی و ارزیابی دیدگاه برخی از حکما و عارفان اسلامی و به طور خاص حکیم معاصر، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی (ره) مبنی بر دلالت شماری از آیات بر این موضوع و نیز دیدگاه نگارنده در این باره است. اهتمام به دیدگاه‌های وی که در این مقاله از او با عنوان مدرّس آشتیانی یاد می‌شود، افزون بر جایگاه رفیع وی در حکمت و

عرفان، بدین دلیل است که تا آنجا که بررسی کرده‌ایم، کتاب «اساس التوحید» وی گسترده‌ترین و جامع‌ترین اثر در این زمینه در سنت عرفانی و عقلانی اسلامی است و بیشترین آیات و روایات را در این باب مورد توجه قرار داده است. بنابراین، بررسی دیدگاه‌های مطرح شده در این کتاب در این زمینه تا حدّ زیادی می‌تواند به سؤال اصلی این مقاله پاسخ دهد.

آیه‌ی اولی یکی از آیات که ادّعا شده است که بر قاعده‌ی الواحد دلالت دارد، آیه‌ی شریفه‌ی ذیل است: «و ما امرنا إلاّ واحده کَلِمَح بِالْبَصْرِ: فرمان ما تنها یک فرمان است، آن هم چشم بر هم زدنی است» (قمر / ۵۰؛ ترجمه‌ی مکارم شیرازی).

آنچه در این ادّعا مطرح شده این است که با توجه به اینکه مراد از واژه‌ی «امر» در این آیه، امر تکوینی و آن هم دفعی و غیر تدریجی است. بر این اساس معنای آیه‌ی شریفه این است که از خداوند تنها یک معلول صادر شده است و آن عبارت از فیض منبسط یا فیض مقدّس است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۶۷-۱۵۴). بدین ترتیب، آیه‌ی شریفه بر گزاره‌های ذیل دلالت دارد:

۱. از خداوند متعال تنها یک فعل صادر شده است نه بیشتر.
۲. امکان صدور بیش از یک صادر از خداوند محال است.
۳. این صادر عبارت از فیض منبسط است.<sup>۳</sup>

#### ارزیابی

در اینجا قبل از بررسی نکات فوق، برای روشن شدن این ادّعا و هم پاسخ به آن لازم است دو نکته توضیح داده شود:

الف) معنای کلمه‌ی «امر» در قرآن کریم

توضیح اینکه «امر» گاهی به معنای «فرمان تشریحی» است که فردی در مقام بالاتر به فرد تحت امر خود دستور انجام کاری را می‌دهد؛ مانند دستورات پروردگار عالم

به بندگان خود برای انجام واجبات. این امر در مقابل نهی است و در قرآن کریم در موارد فراوانی به کار رفته است؛ از جمله: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدَّوْا الْأَمَانَاتَ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء / ۵۸)، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ» (بقره / ۶۷)، «وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا» (آل عمران / ۸۰)، «تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره / ۴۴) و ... .

اینگونه اوامر حتی اگر از جانب خداوند به بندگان خود باشد، ماهیتاً قابل تخلف است؛ زیرا بستگی به اراده و عدم اراده انسان دارد و طبیعتاً قابل انجام یا تخطی است. گاهی نیز واژه‌ی امر در قرآن کریم به معنای فرمان تکوینی و به عبارتی اراده‌ی موجود شدن چیزی بکار می‌رود؛ مانند آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) و «وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره / ۱۱۷) که این امرِ او عبارت از کلمه‌ی «كُنْ» است و مراد از آن اراده‌ی ایجاد یک شیء واقعی است نه امرِ لفظی یا کتبی و مشابه آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق.، ج ۱: ۱۸۱)؛ زیرا اگر امر از نوع تشریحی باشد، لزوماً باید پیش از امر، مکلف و مخاطب وجود داشته باشد تا خطاب و امر متوجه او شود، در حالی که در اینجا مخاطب با خطابِ «كُنْ» و امر الهی است که موجود می‌گردد (همان، ج ۲: ۳۷۰) و از آنجا که بر خلاف سایر موجودات، اراده‌ی خداوند برای ایجاد یک شیء، عین ایجاد آن شیء و وجود آن است، لذا کلمه‌ی «كُنْ» که دلالت بر اراده‌ی ایجاد شیء است، عین ایجاد شیء و وجود آن خواهد بود. نیازی به توضیح نیست که مراد از کلمه‌ی «كُنْ»، صورت لفظی یا حتی گفتاری این کلمه توسط خداوند نیست، بلکه همان اراده‌ی ایجاد خداوند است.

## ب) تفاوت معنای امر با خلق

درباره‌ی ایجاد اشیاء توسط خداوند، در قرآن کریم با دو واژه‌ی امر و خلق مواجه هستیم. به حسب آنچه که از قرآن کریم فهمیده می‌شود، خلق ایجاد چیزی یا جنبه‌ای از چیزی است که در آن تقدیر و تألیف به کار رفته است: «خلق کلّ شیءٍ فقدره تقدیراً» (فرقان / ۲) و به همین دلیل امری است که محدود و محکوم به شرایط و مقدمات ... است، لذا تدریجی‌الحصول است: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات / ۱۱)، «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةِ أَمْشَاجٍ نَبْتِیْهِ» (انسان / ۲). در این آیه‌ها خلقت درباره‌ی اشیاء مادی و تدریجی‌الحصول به کار رفته است که نیازمند به زمان و ... است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۸۱ و آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۵۴)، ولی واژه‌ی امر دلالت بر گونه‌ای یا حیثیتی از ایجاد دارد که هیچ گونه تدریج و محکومیت به شرایط مادی و مشابه آن ندارد (مواردی از این آیات قبلاً یاد شد). ذکر این نکته در اینجا ضروری است که براساس آیات قرآن کریم اصولاً برای خود موجودات تدریجی نیز می‌توان دو حیثیت در نظر گرفت:

۱- از آن جهت که فعل الهی است و جنبه‌ی ملکوتی و یلی الرئی آن شیء به شمار می‌رود (سبحان الّذی بیده ملکوت کلّ شیء) که از این حیث هیچ گونه تدریج و ... در آن مطرح نیست و وجودش یکباره افاضه می‌شود. از این روی، همانگونه که گفته شد، در قرآن کریم به کلمه‌ی «کُن» یاد می‌شود و همه‌ی مخلوقات را بدون استثناء شامل می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

۲- از آن جهت که وجود این شیء مادی و تدریجی و محتوم به شرایط و مقدمات مادی است و اینکه ذاتاً نمی‌تواند در بستر تحقّق خویش یکجا محقّق شود و باید در بستر زمان و مکان و شرایط موجود شود، این حیثیت همان جهت یلی الخلقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۹۸).

با این توضیح و با مراجعه به این آیه‌ی شریفه در می‌یابیم که به حسب سیاق آیه و آیات قبل و بعد، واژه‌ی امر در اینجا به معنای امر تکوینی است. به زودی توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد. اکنون به بررسی سه ادعای پیش گفته پرداخته می‌شود:

ادعای اول) در خصوص مدعای اول یعنی دلالت آیه بر صدور تنها یک فعل از جانب خدای متعال، تنها در صورتی صحیح است که احراز کنیم خداوند متعال در این آیه در مقام بیان چگونگی و تعداد مخلوق یا مخلوقات خویش بوده است، ولی سیاق آیه‌ی شریفه با این موضوع مطلقاً سازگاری ندارد؛ زیرا آیات قبلی و بعدی درباره‌ی قیامت و رسیدگی به اعمال و عذاب مجرمان و نیز مؤمنان و مانند آن است و خداوند در این آیه صرفاً در مقام بیان قدرت مطلق خویش بر هر کاری از جمله برپایی قیامت بدون نیاز به مقدمات و زمان و ابزار است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۴: ۵۱) و خلاصه اینکه همانگونه که عموم مفسران گفته‌اند، معنای آیه این است که خداوند برخلاف موجودات مادی که از قدرت محدودی برخوردارند، هر کاری را که بخواهد به سهولت و سرعتی همچون چشم بر هم زدنی انجام می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۰۰ ق، ج ۲۷: ۲۰۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۶۱؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۸۵-۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲: ۲۰۶ و ج ۱۳: ۱۹۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱)؛ ولی اینکه آیه دلالت داشته باشد بر آنکه ایجاد الهی بر تنها یک مخلوق تعلق می‌گیرد و نه بیش از آن، موضوع غیر قابل قبولی است؛ زیرا آیه به هیچ وجه در مقام بیان تعداد مخلوقات و حصر آنها نیست.

ادعای دوم) با توضیح بالا مدعای دوم نیز مخدوش می‌شود؛ زیرا وقتی که آیه در مقام بیان تعداد مخلوقات نباشد و صرفاً در مقام بیان قدرت خداوند و سهولت امر توسط او باشد، به طریق اولویت در مقام بیان امکان و یا عدم امکان صدور بیش از یک مخلوق نیز

نخواهد بود، افزون بر اینکه حتی اگر هم آیه دلالت بر مدّعی اول یعنی صدور امر واحد از خداوند متعال می‌کرد، باز این بدان معنا نبود که صدور امور متعدّد از خداوند محال است؛ زیرا بنا بر این فرض، آیه صرفاً دلالت بر این داشت که خداوند تنها یک مخلوق دارد (و ما أمرنا إلاّ واحده). اما اینکه وجود دو مخلوق امتناع ذاتی داشته باشد و ذاتاً محال باشد، موضوع دیگری است؛ زیرا بسیاری از امور هستند که ذاتاً ممکن‌الوجودند، ولی به دلیل وجود مانع و عدم تحققِ علّت تامّه، پای به عالم وجود نگذاشته‌اند و دلالت آیه بر وقوع تنها یک مخلوق مطمئناً به معنای ممتنع‌الوجود بودن سایر مخلوقات نیست و ظاهر آیه مطلقاً دلالتی بر آن ندارد.

ممکن است در پاسخ گفته شود گرچه این سخن یعنی «عدم وقوع چیزی لزوماً دلیل بر ممتنع‌الوجود بودن آن چیز نیست» سخنی صحیح است، ولی ربطی به مورد ما ندارد؛ زیرا در اینجا عدم وقوع، ملازم با امتناع ذاتی است با این توضیح که واجب‌الوجود، بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و هیچ حالت امکانی و وضعیت منتظره و فقر و استعدادی در او نیست و بر این اساس امکان چیزی در حق تعالی به معنای ضرورت آن چیز در اوست، لذا هر صفتی که برای واجب تعالی محال نباشد، برایش ضروری و واجب است و حالت سومی در کار نیست و از آنجا که صدور امر واحد از حق تعالی محال نیست، لذا این امر ضروری واجب خواهد بود. بنابراین آیه دلالت بر ضرورت قاعده‌ی «الواحد» در باره‌ی خداوند می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

پاسخ این است که اولاً قاعده‌ی «واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود فی جمیع الجهات است»، مربوط به صفات ذاتی حق تعالی است؛ یعنی صفاتی که از ذات او انتزاع می‌شود؛ مثل حیات، قدرت، علم ذاتی و ...، ولی در خصوص اوصاف افعالی حق تعالی - که در اتّصاف حق تعالی به آنها گذشته از لحاظ ذات او باید چیز دیگری مثل رزق و خلق و ... که افعال اویند، نیز مورد ملاحظه قرار داد تا بتوان خداوند را به صفات رازق، خالق و ...

متّصف کرد - چنین قاعده‌ای را نمی‌توان جاری دانست. ثانیاً اگر هم این قاعده در اوصاف فعلی خداوند جاری باشد، دلیل این امر، آیه‌ی مورد نظر نیست، بلکه برهانی عقلی خارج از آیه است و از این روی، خود آیه به تنهایی و با قطع نظر از برهان عقلی، دلالتی بر آن ندارد.

ادّعی سوم) با توجه به انکار مدّعی اول و نیز توضیحاتی که در باره‌ی سیاق آیه می‌آید، معلوم می‌شود که مراد از امر، یا به طور معین قیامت است و یا هر چیزی که در این آیه به حسب قرائن قیامت، مصداق آن است، ولی یقیناً مراد از آن به طور معین، فیض مقدّس نیست.

توضیح اینکه به حسب سیاق آیه‌ی شریفه در آیات قبل و بعد از این آیه، سخن از مجرمان و گناهکاران و انذار و تهدید آنان است: «إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسَقَرٍ. يَوْمَ يَسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وجوههم ذوقوا مسّ سقر. إنا خلقنا كلّ شیء بقدر. و ما أمرنا إلاّ واحده کلمح بالبصر. و لقد أهلكنا أشیاعکم فهل من مدکر» (قمر / ۵۱-۴۷). آنچه از این چند آیه فهمیده می‌شود این است که خداوند گناهکاران را به عذاب جهنّم دچار می‌کند و این عذاب بر اساس تقدیر و حکمت الهی است و برقراری قیامت و عذاب گناهکاران برای خداوند آسان است و خداوند آن را در یک چشم بر هم زدن انجام می‌دهد و نیاز به کمک و مرور زمان و تحقیق شرایط و حرکت و ... ندارد و امر تکوینی او در این خصوص یک چیز بیش نیست و آن کلمه‌ی «کُن» است؛ یعنی کلمه‌ی «کُن» همان و برپایی قیامت همان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۹: ۸۶-۸۹).

در این صورت آیه‌ی شریفه دیگر دلالتی بر قاعده‌ی «الواحد» و اینکه صادر اول فیض مقدّس و یا حتّی عقل اول و ... باشد، نخواهد داشت؛ زیرا آیه تنها به این نکته اهتمام دارد که اگر خداوند بخواهد چیزی را ایجاد کند با کلمه‌ی «کُن» ایجاد می‌کند که در اینجا قیامت از آن موارد است. اما اینکه آن کلمه، فیض منبسط و یا عقل اول باشد،



امری است که خارج از چارچوب دلالتی آیه است و هیچ قرینه‌ای بر آن وجود ندارد. بر این اساس می‌توان گفت اگر آیه بخواهد دلالتی هم بر کیفیت و نوع امر ایجاد شده داشته باشد، به حسب سیاق و قرائن آیه، آن چیز قیامت است و نه چیز دیگر. حال اگر از این سیاق و قرائن راجع به قیامت هم دست برداریم و بگوییم که آیه بر این قضیه حقیقه دلالت دارد که «آنچه خداوند اراده‌ی وجودش را کند، بدون هیچ واسطه و محدودیتی آن را با کلمه‌ی «کُن» ایجاد می‌کند»، سؤال این است که آن چیز چیست؟ قیامت؟! فیض منبسط؟! درخت؟! یا یک موجود انسانی؟! یا...؟! این موضوعی است که آیه دلالتی بر آن ندارد.

بدین ترتیب معلوم گردید که این آیه دلالتی بر ضرورت عقلی قاعده‌ی «الواحد»، تطبیق آن بر خداوند و نیز صدور فیض منبسط و یا حتی عقل اول از حق تعالی ندارد. آیه‌ی دوم) از دیگر آیاتی که ادعا شده است دلالت بر وحدت امر صادر از خداوند دارد، دو آیه‌ی شریفه‌ی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام / ۱۰۲) و «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام / ۱۰۱) می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۳).

توضیح استدلال این است که: ۱. طبق این دو آیه‌ی شریفه، خداوند خالق همه‌ی اشیاء است و هیچ امر موجودی از حیطه‌ی خالقیت او خارج نیست. ۲. از سوی دیگر می‌دانیم که از جمله مصادیق شیء، اعمال بندگان است و این اعمال نیز از حیطه‌ی مخلوقات الهی خارج نیست و گرنه لازم می‌آید موجوداتی ممکن‌الوجود و ذاتاً فقیر وجود داشته باشند که استناد به واجب تعالی نداشته باشند و این محال است؛ زیرا ممکن‌الوجود نمی‌تواند بدون تکیه بر واجب‌الوجود تحقق داشته باشد. ۳. حال اگر این اعمال بدون دخالت و اختیار انسان و صرفاً توسط خداوند خلق شود، مستلزم جبر خواهد بود، ولی جبر قابل قبول نیست؛ زیرا مستلزم استناد نادرستی‌ها، گناهان

و شرور به خداوند و نیز مفسده‌های دیگر است. ۴. بنابراین باید راهی دیگر را برای اسناد افعال به خدا برگزید که حق هر دو ادا شود؛ یعنی هم جاعلیت و فاعلیت خداوند محفوظ بماند و هم استناد این افعال به انسان. ۵. راه صحیح در اینجا عبارت از نظریه‌ی صدور فیض مقدّس و منبسط واحد از خداوند است؛ زیرا از سویی فیض مقدّس واسطه‌ای است که خداوند با جعل آن، همه‌ی اشیاء و صفات و افعال آنها را جعل می‌کند و بدین ترتیب به وصف خالقیت آنها متّصف می‌شود و این فیض به دلیل اندکاک و فنا در وجود مفیض خود، یعنی حق متعال، راه را برای استناد خود (و نیز اشیاء و صفات و افعالی که با فیض منبسط پدید می‌آیند) به خداوند باز می‌کند، بدون آنکه جبر لازم آید؛ زیرا اینها از خود استقلال‌ی هرچند نسبی ندارند تا زمینه‌ای برای جبر باشد. بر این اساس آنچه در یکایک اشیاء و ذرات عالم ظهور و تجلی پیدا می‌کند، همان ذات حق تعالی به لحاظ اسما و صفات (و البته نه کُنه حقیقت) وی می‌باشد.

از سوی دیگر می‌توان افعال انسان را حقیقتاً به خود او نسبت داد؛ زیرا خصوصیات انسان و قابلیت‌های ماهیت مکانی و نیز برخورداری از جنبه‌های عدمی و محدودیت‌های وجودی او در اثرپذیری از این فیض، ارتباط با آن و نحوه‌ی ظهورش در شکل‌گیری فیض مؤثر است و به همین دلیل او واقعاً و بدون هیچ مجاز و استعاره‌ای منشاء پیدایش برخی از امور می‌باشد و می‌توان آن امور را به او نسبت داد. بدین ترتیب می‌توان گفت که این مورد، مصداق «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» می‌باشد. البته باید توجه داشت که استناد اشیاء به حق تعالی، مربوط به آثار اولیّه‌ی ذاتیّه‌ی وجود مطلق و فیض مقدّس است، ولی محدودیت‌های ماهوی و نقایص مکانی که منشاء پیدایش شرور و احکام عدمی برای این موجودات می‌شوند، اموری هستند که مستند به حق تعالی نیستند، بلکه به خود ممکنات به دلیل اقتضای ذاتی و وجودی آنها استناد دارند: «ما أصابک من حسنة فمن الله و ما أصابک من سيئة فمن نفسك». (نساء / ۷۹).

### ارزیابی

الف) این درست است که بحث جبر و اختیار و چگونگی یافتن راه حل آن از دیرباز مورد توجه متفکران مسلمان بوده و آنان سعی کرده‌اند با روش عقلی، نقلی و یا عقلی - نقلی به این مسأله بپردازند و راه حل ارائه کنند و یکی از راه‌ها عبارت از نظریه‌ی صدور فیض مقدّس از خداوند به عنوان تنها مخلوق خداست.

اما نکته‌ی روش‌شناختی قابل توجه در این بحث آن است که هنگامی که ادعا می‌کنیم روش اثبات ما در فیض مقدّس، روش نقلی متکّی بر یک یا چند آیه‌ی مشخص از قرآن کریم می‌باشد. در این صورت این بدان معناست که صرفاً با استفاده از روشهای شناخته شده‌ی فهم معنا از لفظ، به بررسی دلالت آیه خواهیم پرداخت، بی آنکه از مباحث عقلی و مقدّمات فلسفی بیرون از مدلول آیه استفاده شود و گرنه دیگر روش بحث نه قرآنی محض، بلکه قرآنی - فلسفی خواهد بود.

مشکل استدلال به دو آیه‌ی اخیر برای اثبات فیض مقدّس آن است که پژوهشگر به دلالت این دو آیه اکتفا نکرده و به روش خود وفادار نمانده است و ضمن استفاده از معنای آیه، از مقدّمات فلسفی دیگری نیز استفاده کرده و از آنها برای اثبات مدّعی خود بهره برده است که این به معنای بهره‌گیری از روش قرآنی - فلسفی است. نیاز به گفتن نیست که روش قرآنی - نقلی، روشی قابل قبول است، ولی معنایش آن است که دلالت آیه برای اثبات مدّعا کافی نیست و از این روی، پژوهشگر از مقدّمات عقلی نیز استفاده کرده است.

توضیح اینکه آنچه از دو آیه‌ی مربوطه برمی‌آید این است که «خداوند خالق همه چیز است و هیچ چیز از حیثه‌ی خالقیت او بیرون نیست و خالقیت منحصر در اوست». حال در صورتی که بتوان اثبات کرد که واژه‌ی «شیء» در زبان عربی یا در عُرف قرآن شامل کارهای انسان نیز می‌شود، در این صورت می‌توان گفت براساس این آیه خالقیت خداوند

به گونه‌ای است که شامل افعال انسان نیز می‌شود و فعل ما نیز مخلوقی از مخلوقات خداوند است. اما اینکه این خالقیت چگونه و به چه کیفیتی است؟ آیا اشیاء به واسطه‌ی امر واحدی به نام فیض مقدّس یا غیر آن به خداوند منسوب هستند یا به واسطه‌ی چند امر و یا بدون واسطه؟ نیز این سؤال که آیا چه تفسیری از این خالقیت باید ارائه کرد تا در ورطه‌ی جبرگرایی، استناد گناهان انسان به خداوند و سایر تالی فاسدها فرو نرویم، موضوعی است که آیه از آن ساکت است و در مقام بیان آن نمی‌باشد، لذا پاسخ آن را باید از آیات دیگر و یا مباحث عقلی جستجو کرد و شاهد بر این مطلب نیز آن است که خود محقق بزرگوار هم در استدلال به آیه برای اثبات فیض مقدّس از دلیلی بیرونی (نفی جبر و اختیار و اثبات امر بین الأمرین) استفاده کرده است که بدین معناست که دلالت آیه موقوف به استمداد از استدلال‌های مربوطه خواهد بود و خود آیه به تنهایی چنین معنایی را افاده نمی‌کند.

ب) نکته‌ی دیگر اینکه اگر بخواهیم صرفاً به دلالت این دو آیه اکتفا کنیم، نه تنها دلالت بر صدور یک مخلوق از خداوند نمی‌کند، بلکه ظاهرش برخلاف قاعده‌ی «الواحد»، دلالت بر این مطلب دارد که خداوند نه آفریننده‌ی یک چیز، بلکه آفریننده‌ی همه چیز است و معنای آن این است که از خداوند امور متعدّد صادر شده است و نه امر واحد.

آیه‌ی سوم) یکی از آیات دیگری که برای تأیید<sup>۴</sup> وحدت امر صادر از خداوند، از آن استفاده شده است، آیه‌ی شریفه‌ی «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق / ۴) است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۸۰-۱۷۷).

برای اثبات این مدّعا دو مقدمه ذکر شده است که توضیح آن به اختصار به بیان زیر است:

۱- اگرچه به حسب ظاهر، تعلیم عبارت از افاضه‌ی نور علم و معرفت از سوی حق تعالی به اشیاء می‌باشد، ولی از آنجا که همه‌ی کمالات اعم از علم، قدرت، نور، عشق و ...

همه به حقیقت وجود، موجودند و این کمالات همانند حقیقت وجود در هر شیء ساری و جاری است. بنابراین مراد کنایی از تعلیم که در آیه‌ی شریفه آمده است، افاضه‌ی نور وجود بر قوایل امکانی است. بنا براین واژه‌ی علم در آیه‌ی شریفه به معنای خلق و ایجاد می‌باشد.

۲- واژه‌ی قلم همانطور که در روایات مربوطه همچون روایات «اول ما خلق الله» هم آمده است، دلالت بر موجود نورانی دارد که از آن با تعبیر مختلفی همچون عقل، نور، روح و ... یاد شده است و تعبیر قلم از آن به این اعتبار است که او واسطه در نوشتن کلمات الهی و حروف وجودی، یعنی ایجاد ممکنات در دفتر هستی است و آن قلم چیزی نیست جز فیض منبسط و حقیقت محمدیه.

بدین ترتیب با استفاده از این مقدمات معنای آیه‌ی شریفه‌ی «الذی علم بالقلم» این خواهد بود: «آن پروردگاری که توسط فیض منبسط و حقیقت محمدیه، موجودات دیگر را آفرید».<sup>۵</sup> همانطور که ملاحظه می‌شود از این آیه برای اثبات و یا تأیید دو گزاره‌ی ذیل استفاده شده است: یکی اینکه از خداوند تنها یک فعل بلاواسطه صادر می‌شود و دیگر اینکه آن فعل، فیض منبسط و حقیقت محمدیه است (و نه عقل اول که مشائین معتقدند).

### ارزیابی

به نظر می‌رسد بیان فوق از جهاتی که ذیلاً ذکر می‌شود، دچار اشکال می‌باشد:

۱. مخالفت این سخن با سیاق آیه: بر اساس آنچه از صدر تا ذیل سوره‌ی مبارکه‌ی علق برمی‌آید، مباحث زیر مورد توجه قرار گرفته است: پیدایش انسان از خون بسته<sup>۶</sup>، کرامت پروردگار به او<sup>۷</sup> و طغیان و سرکشی او<sup>۸</sup>، یادآوری کردن به او در مورد بازگشت به خداوند<sup>۹</sup>، اینکه او در مرآ و منظر خداوند قرار دارد<sup>۱۰</sup> و اگر از مسیر خود بازنگردد، به عذاب الهی دچار خواهد شد<sup>۱۱</sup> و بالاخره دستور به پیامبر(ص) برای خضوع و تقرب

به حق تعالی<sup>۱۲</sup>. با توجه به این سیاق به سراغ آیه‌ی مورد نظر که اول سوره است، می‌رویم: «إِقرأ باسم ربِّک الذی خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ و ربِّک الإکرم. الذی علّم بالقلم». آنچه از «إقرأ و ربِّک الأکرم الذی علّم بالقلم» فهمیده می‌شود، این است «انسانی که در عالم حضور پیدا می‌کند و در آینده دچار سردرگمی و دو راهی خیر و شرّ و هدایت و ضلالت خواهد شد، دانشی را از خداوند توسط قلم و کتاب دریافت می‌کند که بیشتر از آن برخوردار نبوده است و توقّع از او آن است که از این دانش استفاده کند، ولی او طغیان می‌کند و برخلاف علم خود عمل می‌کند و استکبار می‌ورزد و خود را از خدا بی‌نیاز بیند<sup>۱۳</sup>. روشن است که در اینجا این کتاب و قلم همان کتب الهی است که خداوند بر انبیاء خود فرستاده است و آخرین آنها قرآن کریم است». این بود معنایی متفاهم و قابل قبول از آیه‌ی شریفه. روشن است که در چنین بافت و سیاقی تنها همین معناست که مناسب می‌باشد و نه تفسیر تعلیم (توسط خداوند) به آفرینش و قلم به صادر اوّل.

۲. مخالفت این تفسیر با فهم متعارف عرب از این آیه: تفسیر تعلیم (توسط خداوند) به آفرینش و قلم به صادر اوّل مطمئناً مخالف با فهم متعارف زمان نزول از این آیه است و مادام که قرینه و دلیل محکم بر معنای خلاف ظاهر آیه در کار نباشد، مجاز به تصرف در معنای ظاهری نیستیم و در اینجا ما نه تنها قرینه‌ای بر خلاف ظاهر نداریم، بلکه قرینه‌ی سیاق را داریم که معنای ظاهری را تأیید می‌کند و اگر این قرینه هم نبود، با تکیه بر اصالة-الظهور، حکم بر دلالت آیه بر معنای ظاهر آیه می‌کردیم.

۳. با قطع نظر از دو اشکال بالا، مشکل دیگر آن است که اگر در این آیه ملزم شویم که معنای «علّم» عبارت از ایجاد است و «بالقلم» هم به معنای «به واسطه‌ی فیض مقدّس یا مخلوق اوّل» باشد، در این صورت معنای این چند آیه به کلی مختل می‌شود؛ زیرا در آغاز سوره فرموده است: «بخوان به نام پروردگارت که آفرید، همان کس که انسان را از خون

بسته‌ای خلق کرد. بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است». حال بنا بر ادعای فوق بلافاصله مجدداً می‌فرماید: «همان خدایی که جهان را به واسطه‌ی مخلوق اول آفرید» و از آنجا که «عَلَّمَ» قرار است به معنای «ایجاد» باشد، با توجه به اینکه در آیه‌ی بعد فرموده است: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»، معنای این آیه هم چنین خواهد بود: «همان خدایی که انسان را آفرید، در حالی که او موجود نبود». در اینجا واقعاً نمی‌توان وجه معقولی را برای این تکرارها در نظر گرفت.

ممکن است گفته شود معنای مورد نظر، معنای باطنی آیه است نه ظاهری. پاسخ آن است که اولاً بدون قرینه و دلیل نمی‌توان آیات را به معنای باطنی تفسیر کرد، ثانیاً معنای باطنی نباید با ظاهر آیه در تعارض باشد، بلکه این دو معنا باید موافق و منسجم با یکدیگر باشند، در حالی که در اینجا چنین نیست.

۴. حتی اگر از اشکالات قبلی چشم‌پوشیم و بپذیریم که «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» به معنای «آفرینش موجودات توسط موجودی نورانی و مجرد از ماده است»، این بدان معنی نخواهد بود که این «موجود نورانی و مجرد از ماده»، مخلوق اول است. مگر آنکه از روایات مربوطه<sup>۱۴</sup> در تفسیر آیه کمک گرفته شود که در این صورت محور استدلال ما دیگر صرفاً خود آیه نخواهد بود، بلکه آیه به همراه روایات خواهد بود، ولی این هم فقط مشکل «قلم» را حل می‌کند نه «عَلَّمَ» را؛ زیرا برای تفسیر «عَلَّمَ» به خلق و ایجاد قرینه‌ای وجود ندارد.

۵. حتی اگر بپذیریم که واژه‌ی «قلم» در آیه دلالت بر مخلوق اول کند، ولی آیه دلالت ندارد بر اینکه این مخلوق اول، فیض منبسط است (نه عقل اول مشائین یا چیزی دیگر). مگر اینکه از دلایل عقلی و نقلی دیگری استفاده کنیم که در صورت صحت آن دلایل، محور استدلال، آیه به همراه آن دلایل خواهد بود، نه صرفاً خود آیه.

از جمله آیات دیگری که گفته شده است بر قاعده‌ی «الواحد» دلالت دارد، آیات سوره‌ی مبارکه‌ی توحید (اخلاص) است<sup>۱۵</sup>: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص / ۱-۲).

برای تبیین نحوه‌ی دلالت، ذکر مقدمات زیر ضروری می‌نماید:

۱. توحید را به جهت و لحاظ‌های مختلف می‌توان به تقسیمات متعددی تقسیم کرد: یکی از آن جهت‌ها عبارت از جهت و مقام فنای علمی و عرفانی عارف و سالک است. عارفی که متحقق به علم‌الیقین شده است، در این مقام، چهار گونه توحید را مشاهده می‌کند.

الف) توحید عرفانی ذاتی: منظور از این توحید آن است که در نظر عارف، در عالم وجود تنها یک ذات و حقیقت متجلی است و ظهور دارد که همان ذات حق تعالی می‌باشد و سایر اشیا برخلاف نظر ظاهرینان هیچ وجود و عینیتی ندارند، جز اینکه صرفاً نمود و جلوه‌ی آن ذات متعال هستند.

ب) توحید عرفانی صفاتی: این توحید بدان معناست که در عالم وجود جز ذات حق تعالی و صفات کمالیه‌ی او هیچ صفت دیگری وجود ندارد و هر چه به ظاهر صفت به نظر می‌رسد، جلوه و نمود صفات اوست و مضمحل و مندک در صفات او می‌باشد، بنابراین هیچ قدرت، علم، اراده، حیات و مشیّتی وجود ندارد، جز اینکه نمود و مرتبه‌ای از صفات کمالی اوست.

ج) توحید افعالی: این توحید بدان معناست که تمامی افعال متعدّد و متکثر که از نظر ظاهری اموری موجود و عینی به نظر می‌رسند، جلوه‌ها و مراتب فعل حق تعالی هستند و تنها اوست که در مقام فعل، تحقق و حضور دارد و این همان پرتو رخسار و وجه کریم اوست و جز این هیچ فعلی در عالم تحقق یافت نمی‌شود.



د) توحید آثاری: این توحید معنایش این است که تمامی آنچه به عنوان نتایج و آثار افعال متکثر در عالم به نظر ما می‌رسد، همه‌ی اینها نموده‌ها و مراتبی از اثر فعل الهی می‌باشند. بنابراین در نظر عارف جز اثر فعل الهی حقیقتاً اثر دیگری وجود عینی ندارد.

۲. در سوره‌ی توحید در دو آیه‌ی شریفه‌ی «قل هو الله احد. الله الصمد»، خداوند متعال به دو وصف احد و صمد متصف شده است. معنای «احد» عبارت است از مقام واحدیت حق تعالی «از حیث ذات و صفات و افعال و آثار و بساطت من جمیع الجهات و الحیثیات» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۷۴-۱۷۷) و معنای «صمد» عبارت است از دوری او از جمیع جهات امکانی و ترکیبات مختلف.

بر این اساس او حقیقتی است که از تمامی آنحای ترکیب و کثرت - که یکی از بدترین آنها کثرت و ترکیب از وجدان و فقدان است - منزّه و مبرّاست و لازمه‌ی چنین احدیت و صمدیتی آن است که هیچ شریک و انبازی برای او نباشد و این نفی شریک و انباز شامل هر گونه ذات، صفت، فعل و اثری خارج از احاطه‌ی وجودی او می‌شود؛ زیرا وجود هر گونه کمالی در خارج از وجود و احاطه‌ی وجودی او به معنای ترکیب حق تعالی از وجدان (نسبت به کمالات خویش) و فقدان (نسبت به کمالات بیرونی مفروض) خواهد بود و این منافی با وحدت حق تعالی است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، بر اساس این دو آیه‌ی شریفه، هیچ ذات، صفت، فعل و اثری به جز ذات، صفت، فعل و اثر او در عالم وجود ندارد.

با توجه به این دو مقدمه، حال که معلوم شد هیچ فعل و اثری جز فعل و اثر او در عالم نیست، سؤال این است که آیا این اثر و فعل الهی امری واحد است یا کثیر؟ پاسخ این است که این فعل نمی‌تواند کثیر باشد؛ زیرا بر اساس قاعده‌ی «الواحد» لازمه‌ی صدور کثرت از حق تعالی، وجود جهات متعدّد در ذات او خواهد بود که قابل

پذیرش نیست. بنابراین فعل الهی لزوماً امری واحد است و آن امر واحد همان فیضِ مقدّس و حقیقتِ محمدیّه (ص) است.

بدین ترتیب می‌توان گفت سوره‌ی مبارکه‌ی توحید به لحاظ شمول بر دو وصف احدیّت و صمدیّت، دلالت بر صدور فعل واحد از خداوند متعال دارد که همان فیضِ مقدّس و حقیقتِ محمدیّه (ص) است (همان: ۱۷۷-۱۷۴).

### ارزیابی

۱. همانطور که از بیان دلیل فوق بر می‌آید - اگرچه چندان تصریح نشده است - مراد از دلالت این دو آیه بر قاعده‌ی «الواحد»، اثبات اصلِ قاعده‌ی «الواحد» (که شامل هر واحدی اعم از واجب تعالی و غیر او گردد) نیست، بلکه بر فرضِ صحّت آنچه این آیه نهایتاً می‌تواند بر آن دلالت داشته باشد، این است که اولاً ذات حق تعالی، مصداقِ قاعده‌ی «الواحد» است و ثانیاً آنچه از او صادر می‌شود، فیضِ مقدّس است. بنابراین اینکه مرحوم مدرّس آشتیانی می‌فرماید: «یکی از دلایل مشعره بر قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد»، به نظر برخی از ارباب تحقیق سوره‌ی مبارکه‌ی توحید است» (همان: ۱۷۴)، خالی از مسامحه نیست؛ زیرا محتوای استدلال هیچ‌گونه إشعاری بر دلالت سوره بر اصل قاعده‌ی «الواحد» ندارد.

۲. اشکال دیگر همچون موارد قبلی این است که در این استدلال صرفاً از آیه‌ی قرآن کریم استفاده نشده است، بلکه افزون بر آن از استدلال عقلی نیز استفاده شده است. بنابراین دیگر استدلال قرآنی محض نخواهد بود، بلکه استدلال قرآنی - عقلی خواهد بود. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که در این استدلال ابتدا با استفاده از دلایل عقلی وحدت صادر و نیز اینکه آن صادر فیضِ مقدّس است، اثبات شده است و آنگاه در مقام استشهاد، این دو آیه به عنوان مؤیّد یاد شده است.

برای توضیح مطلب این استدلال را با گزاره‌هایی به صورت منطقی به شکل زیر بیان می‌کنیم:

الف) خداوند متعال در سوره‌ی توحید به دو وصف «اَحد» و «صمد» متصف شده است (گزاره‌ی نقلی).

ب) معنای «اَحد» عبارت است از یگانگی و بساطت حق تعالی از جمیع جهات و معنای «صمد» عبارت است از دوری او از جمیع جهات امکانی و ترکیبی (با اندکی تسامح؛ گزاره‌ی نقلی).

ج) لازمه‌ی این دو ویژگی آن است که هیچ شریک و انبازی برای او نباشد و این شامل هر گونه ذات، صفت، فعل و اثری خارج از احاطه‌ی وجودی او می‌شود؛ زیرا وجود هر گونه کمالی در خارج از وجود و احاطه‌ی وجودی او به معنای ترکیب حق تعالی از وجدان (نسبت به کمالات خویش) و فقدان (نسبت به کمالات بیرونی مفروض) خواهد بود و این منافی با وحدت حق تعالی است (گزاره‌ی عقلی).

د) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هیچ ذات، صفت، فعل و اثری به جز ذات، صفت، فعل و اثر او تعالی در عالم وجود ندارد (نتیجه‌ی سه گزاره‌ی نقلی و عقلی پیشین).

هـ) فعل الهی که در بند (د) ذکر شد، نمی‌تواند متعدّد باشد؛ زیرا لازمه‌اش وجود جهات متعدّد در ذات خداوند خواهد بود که قابل پذیرش نیست (گزاره‌ی عقلی).

و) بنابراین فعل الهی واحد است که همان فیض مقدّس و حقیقت محمدیّه (ص) است (گزاره‌ی عقلی).

ز) بنابراین براساس دو آیه‌ی فوق، فعل الهی امر واحدی است و آن امر همان فیض مقدّس و حقیقت محمدیّه (ص) می‌باشد (گزاره‌ای که نتیجه‌ی گزاره‌های نقلی و عقلی پیشین است).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، تنها گزاره‌ای که بر اساس مدلول قرآنی وجود دارد، گزاره‌ی «الف» است و بقیه‌ی گزاره‌هایی که به عنوان مقدمه و یا نتیجه مطرح شده‌اند، یا عقلی محض یا عقلی - نقلی هستند.

۳. با قطع نظر از دو اشکال قبلی، اگر واژه‌ی «احد» صرفاً دلالت بر معنایی داشت که در استدلال مطرح شده است، در این صورت استدلال قابل قبول می‌نمود، ولی معانی دیگری نیز برای این واژه وجود دارد - که ضمن اینکه احتمال دلالت آنها کمتر از احتمال معنای اول نیست و دست کم به اندازه‌ی این معنی با ظاهر لفظ و لغت نیز همخوانی دارد - دلالتی بر مدعای مربوطه یعنی صدور امر واحد (فیض مقدّس) ندارد و تا زمانی که قرائن و شواهد لازم برای تعیین این معنی و نفی آن معانی فراهم نگردد، دلالت آیه بر معنای مورد نظر به جایی نمی‌رسد و بر این اساس دیگر نمی‌توان بر روی معنای اول به عنوان امری متعیّن تأکید کرد و طبعاً استدلال مربوطه فرو می‌ریزد. در اینجا به دو احتمال قابل توجه اشاره می‌شود:

الف) اینکه منظور از «احد» عبارت است از احدیّت حق تعالی در مقام ذات و صفات ذاتی است (نه فعل)، به این معنا که وجود حق تعالی، وجودی بی‌نهایت است، به گونه‌ای که جایی برای هیچ مشابه و مماثل و شریکی نمی‌گذارد و منظور از «صمد» نیز یا این است که همه چیز به او منتهی می‌شود: «وَ أَنْ إِلٰهٍ رَبُّكَ الْمُنْتَهٰی» (نجم / ۴۲) (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق.، ج ۲۰: ۳۸۸)، یا اینکه به معنای نفی ترکیب در ذات حق تعالی است.<sup>۱۶</sup>

حال با احتمال چنین معنایی از احدیّت که ربطی به مقام فعل ندارد و تنها در مقام ذات و صفات ذاتی باقی می‌ماند، دیگر جایی برای استشهاد به آن برای استدلال بدان برای اثبات فیض منبسط که فعل خداوند است، باقی نمی‌ماند.

ب) یک احتمال قابل قبول دیگر درباره‌ی معنای «احد» عبارت است از ذات حق تعالی به دور از هر گونه کثرت اسمایی و صفاتی و افعالی و آثاری. در این مقام اساساً جز ذات بسیط احدی الهی هیچ چیز دیگری حتی صفات متمایز الهی مثل علم و قدرت و ... هم مطرح نیست چه رسد به فعل او که در مرتبه‌ای متأخر از صفات قرار دارد. در این صورت بر اساس این احتمال آیه هیچ گونه دلالتی بر قاعده‌ی «الواحد» و فیض نخستین ندارد؛ زیرا این نیز مربوط به مرحله‌ای متقدم بر صدور و ایجاد است.

یادآوری می‌شود که آیات دیگری نیز در این خصوص مورد استشهاد قرار گرفته‌اند که برای رعایت اختصار و اینکه نحوه‌ی دلالت آنها نیز به روشنی آیات پیشین نیست، از طرح و بحث درباره‌ی آنها چشم‌پوشی می‌شود. برخی از این آیات عبارتند از: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (إسراء / ۸۴)، «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (انبیاء / ۳۰)، «بَيَّضَ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ» (یس / ۸۳)، «لِكُلِّ وَجْهٍ مِّنْهُ مَوْلِيهَا» (بقره / ۱۴۸)، «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۷)، «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ» (سجده / ۴)، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلَ نَوْرِهِ ... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور / ۳۵) و «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر / ۱).

#### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان گفت اگرچه به لحاظ عقلی، قاعده‌ی «الواحد» و تطبیق آن بر خداوند به عنوان یکی از مصادیق قاعده، سخنی بجا و قابل دفاع است، اما پس از بررسی آیات قرآنی این نتیجه بدست می‌آید که آیات قرآن کریم به تنهایی - چه آیات یاد شده در این مقاله، چه آیات دیگر - دلالتی بر نکات زیر ندارد: «ضرورت اصل قاعده‌ی «الواحد»»، «ضرورت اینکه از خداوند تنها یک مخلوق پدید می‌آید، نه بیشتر»، «اینکه آنچه از خداوند پدید آمده است، واحد است (هرچند ضروری هم نباشد)»، «اینکه

آن مخلوق و صادر از خداوند فیض منبسط است». گو اینکه در برخی از موارد، این دلالت با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی و یا روایات امکان‌پذیر است.

#### پی نوشت ها

۱- حکما موجودات عالم امکان را به سه دسته تقسیم می‌کنند: موجودات عالم عقل، نفس و طبیعت و عقل، جوهر مجرد تامی است که نسبت به دو موجود دیگر مرتبه‌ی بالاتری قرار دارد. عقل موجودی است که برای تحقق خود نیازمند به محل نیست و خود نیز محل برای چیزی واقع نمی‌شود و بر خلاف نفس به هیچ روی از جسم تاثیر نمی‌پذیرد و عقل اول در میان سایر عقول از کمال و رتبه‌ی وجودی بالاتری برخوردار است و جنبه-ی علیت نسبت به سایر عقول را دارد و همان است که صادر اول از خداوند است.

۲- عارفان معتقدند افزون بر سه عالم امکانی عقل و نفس و طبیعت، موجود دیگری بنام فیض منبسط یا نفس الرحمن یا فیض مقدس و یا «حق مخلوق به» وجود دارد که صادر اول از خداوند است، در عین وحدت، همه‌ی موجودات متعین و مخلوق، یعنی تمامی عقول، نفوس، مادیات و نیز دنیا، برزخ و قیامت و به تعبیری دو قوس صعودی و نزولی خلقت را با همه‌ی مراتبش در بردارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۳۵). بر این اساس، وحدتش به گونه‌ای گسترده و برخوردار از وسعت وجودی است که برای آن نمی‌توان شریک و دومی را تصور کرد. او واحدی است که همچون خود حق متعال ثانی ندارد و در مقابل او هیچ وجود ممکن دیگری قرار ندارد و هرچه را که ثانی و دومی آن بینداریم، تحت پوشش و سیطره‌ی آن است. برخلاف عقل اول که موجودی محدود و نیز متمایز از عقل دوم و سوم و سایر مخلوقات و ممکنات است (رک: میری، ۱۳۸۸: ۶۰).

۳- مرحوم مدرس آشتیانی در این بحث عباراتی را آورده است که ممکن است موهم آن باشد که این آیه‌ی شریفه دلالت بر مدعای چهارمی نیز دارد و آن ضرورت اصل قاعده‌ی

«الواحد» به عنوان یک کبرای کلی است، ولی بررسی مجموع سخنان ایشان نشان می‌دهد که چنین نیست.

۴- شاید تعبیر به «تأیید» و نه استدلال نشان‌دهنده‌ی این باشد که تأکید حکیم بزرگوار، مدرس آشتیانی، بر این آیه به اندازه‌ی آیات قبلی نیست، اما همانگونه که خواهیم دید، این امر تفاوتی در ماهیت بحث (حداقل در برخی از اشکالات وارده بر بهره‌گیری از این آیه) ندارد.

۵- مرحوم مدرس آشتیانی سعی می‌کند از به کارگیری حرف «با» در «بالقلم» نکات متعددی را استفاده کند؛ از جمله اینکه نفس ایجاد و جعل صادر اول که واسطه در فیض است، عین جعل تمامی موجودات و ماهیات ممکنه است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۷۹).

۶- خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ.

۷- إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ.

۸- كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ.

۹- إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعِي.

۱۰- أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي.

۱۱- كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ.

۱۲- ... و اقترِب.

۱۳- كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (علق / ۶-۷).

۱۴- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أول ما خلق الله القلم، فقال له (اكتب) فكتب ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة (مجلسی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۵۴: ۳۶۶).

۱۵- مرحوم مدرس آشتیانی در کتاب *اساس التوحید* این دیدگاه را به برخی از اعلام و ارباب تحقیق استناد داده، ولی نامی از گوینده به میان نیاورده است.

۱۶- شاهد این امر معنای ذیل برای «صمد» است: «الصَّمْدُ هُوَ الْمَصْمُتُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ وَلَا مَكَانَ خَالِيًا فِيهِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق.، ج ۶: ۹۰).

#### منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه‌ی آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۸). *اساس التوحید*. تهران: امیرکبیر.
- ابرقلس. *الخير المحض در الأفلاطونية المحدثه عند العرب*. (۱۹۵۵ م.). تحقیق عبدالرحمن بدوی. مصر: قاهره.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۰۰ ق.). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- افلوطین. (۱۳۶۶). *اثولوجیا*. ترجمه‌ی حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). *دوره‌ی آثار افلوطین*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *ترجمه‌ی مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق.). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه‌ی الوفاء.



- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- میری، سید محسن. (زمستان ۱۳۸۸). «دیدگاه‌های غزالی درباره‌ی قاعده‌ی الواحد و نقد آنها». نشریه‌ی اسراء. قم. شماره‌ی ۲.
- \_\_\_\_\_ . (بهار ۱۳۸۹). «کاربردهای قاعده‌ی «الواحد» در علوم اسلامی». نشریه‌ی اسراء. قم. شماره‌ی ۳.

