

چیز دیگری است، چیست؟» و پاسخ این است: «تو علتی را به علتی مقابله نکردی و اینکه جستجوی فرق میان دو دلیل را کردی، درحقیقت خواهان تصحیح دلیل شده‌ای.»
و گوییم: «قیاس، بازگرداندن چیزی است به همانند آن از رهگذر علت مشارکت.»
و گویند: «قیاس معرفت مجهول به معروف است.» و گویند: «هر چه به استدلال دانسته شود، بی‌آنکه بدیهی یا از طریق حس باشد، قیاس است.» و گویند: «قیاس اندازه‌گیری است.» و گویندگان این سخن به گفتار فرزذق استناد کرده‌اند که گفته است:
و ما در نزدیکی غارتگرانی بودیم / که قیاس شماره آنان بی‌گمان با ریگ‌ها بود.

و این سخنان، همگی، نزدیک به یکدیگرند، گویی همه از يك روزن پرتو گرفته‌اند.
و بعضی از قیاسگران، قیاس را بر اسم و بر معنی هر دو اطلاق کرده‌اند. و قیاس درست قیاسی است که با مقیاس علیه (طرف مقایسه) در همه معانی یا در اکثریت آنها، موافق باشد. و این‌گونه قیاس، قیاس برهانی خوانده می‌شود، زیرا جایگاه آن در قلمرو علوم امکان است. و بعضی از مردمان قیاس را انکار کرده‌اند، چنین کسانی باید هر چه را از حوزه حس ایشان بیرون رفت انکار کنند و نیز بدیهیات حس را و باید هر چه از حق و باطل پیش آید، همه را یکسره درست بدانند. و مقتضای عقل این است که هر دو چیزی که با یکدیگر تشابه داشته باشند، در جهتی که تشابه دارند، یکی باشند و گرنه معنایی برای تشابه وجود نخواهد داشت. آیا نمی‌بینی که ممکن نیست آتشی سوزنده باشد و آتشی سرد، زیرا همه آتشها در سوزندگی اشتراك دارند و همین است معنای موجب آن دو، در این قضیه.

و گوییم که «اجتهاد عبارت است از امعان فکر و به نهایت رساندن جستجو در کشف چهره حق که به بدیهه و حس نتوان بدان رسید، اما با جستجو و استدلال توان رسید.» و آن مقدمه قیاس است و چنان است که گویی قیاس داوری در باب چیزی است از رهگذر تمثیل و اجتهاد جستجوی طریق آن داوری است از درست‌ترین وجوه آن و پرهیز از افتادن در خطا. زیرا قیاس، بی‌اجتهاد، همچون سخن گفتن از سر گمان است بی‌هیچ استدلالی.

و گوییم که «نظر، کار ناظر است با دل خویش، تا آنچه را که بر وی نهان مانده است آشکار کند» پس همان‌گونه که چشم گاه بر چیزی می‌افتد ولی جز با نظر و اندیشه آن را باز نمی‌شناسد، دل نیز چنین است که گاه خطرهای بر آن عارض می‌شود ولی جز پس از نظر و اندیشه آن را ثبت نمی‌کند. و مناظره باب مفاعله از نظر است و تواند بود که از تشبیه نظیر به نظیر گرفته شده باشد، و در آن صورت معنای آن قیاس محض

خواهد بود.

* سخن در فرق میان دلیل و علت

گوییم: «دلیل، هر چیزی است که به چیزی راهنمون شود و بدان اشارت کند.» و «علت، چیزی است که آن چیز را ایجاد و ایجاد کند.» و از رهگذر دلیل است که به يك چیز می‌رسیم نه از رهگذر علتش، چرا که به شناخت علت اشیا نیز از رهگذر دلیل توان رسید. زیرا، این دلیل است که به عالم راهنمون می‌گردد. و گاه باشد که دلیل از میان رود اما شیء از میان نرود. اما هرگاه علت از میان برخیزد شیء نیز از میان برخاسته است. يك چیز می‌تواند دلیلهای بسیاری داشته باشد، اما علت آن همواره بیش از يك چیز نیست. و هستی آنچه بیرون از حوزه حس و بداهت است، بدون دلیل محال است، اما هستی آنچه علتی نداشته باشد، محال نیست.

* سخن در دلیل

گوییم: «دلیل عبارت است از آنچه که با مدلول علیه، به گونه‌ای یا به گونه‌هایی بسیار، توافق داشته باشد، مانند مشاهده پاره‌ای از جسم که آن يك پاره دلالت بر کل می‌کند، خواه پیوسته باشد و خواه ناپیوسته. و بعضی از دلاینها با مدلول علیه، به گونه‌ای از گونه‌ها یا به سببی از اسباب، توافق ندارد، مانند صوت که دلیل است بر ایجادکننده صوت (مصوت) ولی با آن هیچ شباهتی ندارد و فعل، دلالت بر فاعل دارد، اما با آن شباهتی ندارد. و دود، دلالت بر آتش می‌کند و بدان شباهتی ندارد، و بدین‌گونه ملزم و مُجاب می‌شود کسی که معتقد است دلیل، به‌ناگزیر، باید در جهتی از جهات، موافق مدلول علیه باشد اگر چه در اکثر جهات با آن مخالف باشد. اما هرگاه میان آنها هیچ مناسبتی وجود نداشته باشد و مشابهت به‌کل از میان برخیزد، پیوند میان آنها از میان رفته است و چون پیوند دلیل به مدلول علیه فرو ریخت، دیگر دلیل بودنش باطل شده است. با این تفاوت که هر چه غایب است یا جسم است یا عرض، زیرا آنچه به مشاهده درمی‌آید جز حادث نیست.^۱ و اینکه هر چه در جهان برین است انکار شود به دلیل اینکه جهان فرودین مخالف آن است، پس نمی‌تواند دلیل آن شود،^۲ حال اگر کسی چنین پندارد که بدین‌گونه هیچ چیز نیست - خواه جسم باشد خواه عرض و خواه حدث - مگر آنکه مخالف است با آنچه در مشاهده وجود دارد، ما از او خواستار بیان فرق می‌شویم، زیرا

مخالف بودن، رابطه تعلق و مشابهت را قطع می‌کند و ناگزیر چنین کسی باید به معارضه کسی بپردازد که می‌گوید: هیچ چیز در غایب نیست مگر اینکه حادث است. هیچ چیز در شاهد نیست مگر اینکه غیر حادث است.^۳

سخن در حدود

گوییم که «شیء (چیز) نامی است عام که اطلاق می‌شود بر جوهر و عرض و آنچه ادراک می‌شود به بديه و حس و استدلال، از مجموع آنچه گذشته و رفته و آنچه در حال ثابت است و یا پس ازین خواهد بود.» و حدّ شیء عبارت است از اینکه قابل دانسته شدن باشد یا به‌یاد سپردن یا ایجاد شدن و یا از آن خبر دادن و چون حدّ شیء این باشد، پس ثابت شد که معدوم نیز شیء است، زیرا که رواست از آن خبر داده شود. و گروهی منکر آن شده‌اند که بتوان از معدوم خبر داد و حدّ شیء را این قرار داده‌اند که «مثبت باشد و موجود زیرا مثبت و موجود شامل اشیا می‌شود همان‌گونه که شیء عام است و از برای این دو (مثبت و موجود) نقیضی وجود ندارد.» گویند: اگر حدّ شیء «معلوم بودن» باشد، هر آینه نقیضی از برای آن توان یافت که همان «مجهول بودن» باشد. و بعضی پنداشته‌اند که حدّ شیء مثبت بودن است و دیگر هیچ. و هیچ چیز نیست که منفی باشد. و معدوم، غیر مثبت است. و گروهی به کتاب خداوند استناد کرده‌اند که «آیا یاد نمی‌کند آدمی که ما آفریدیمش، و پیش از این هیچ چیز نبود؟» (۱۹: ۶۸) که نفی کرده است این را که انسان پیش از آنکه خلق شود شیء بوده باشد و سخن خدای که «برآمد بر آدمی مدتی از زمان که نبود چیزی یاد کرده خلقان» (۱: ۷۶) و در اینجا شیء قبل از به‌وجود آمدن ذکر می‌شود. و اگر جز مثبت موجود را نمی‌شد که شیء بنامند، می‌باید آنچه از اخبار عالم در طی قرون، از آغاز پیدایش جهان نقل شده است باطل و یاوه باشد. حال اگر گفته شود «آن امور، يك بار وارد قلمرو وجود گردیده است.» پاسخ داده خواهد شد که «از

←

۱ و ۲ و ۳) عبارات این بند را به‌درستی دریافتم و تردیدی ندارم که افتادگیهای بسیاری در آن راه یافته است. با این همه ممکن است اهل تحقیق عبارات متن را درست تشخیص دهند، در آن صورت بر عجز و جهل من بیخشانند و از راهنمایی دریغ نفرمایند، اینک متن عبارت کتاب: *الآن لا شیء فی الغائب الا جسم او عرض لآنه لایری فی الشاهد غیر حدث و ان ینکر ما فی العالم الاعلی لان ما فی العالم الاسفل مخالف له فلا یكون دلیلاً علیه فان زعم زاعم انه كذلك لا شیء فی جسم او عرض او حدث غیر انه مخالف لما فی الشاهد طوبل بالفرق لان المخالفة تقطع التعلق والاشتباه و الزم معارضه من عارضه بان لا شیء فی الغائب الا و هو حادث و لا فی الشاهد الا غیر حادث.*

کجا دانسته شده است که آنچه اکنون کائن است و موجود، پس از این، از هستی خارج نخواهد شد؟» حال اگر گفته شود که چون وارد قلمرو وجود شد، شیء است. گفته خواهد شد که هر چه از وجود خارج شود، لا شیء است. حال اگر گفته شود که «اسم بر مسمی محال است مقدم باشد» گفته خواهد شد: «این سخن در مورد خواص درست است اما در عام ممتنع نیست زیرا ما می‌گوییم: در جهان اموری و اسبابی و حیواناتی خواهد بود، پس بدین‌گونه اسامی قبل از وجود شخص‌ها (کالبدها = مسمی‌ها) موجود است.» و ابوالهذیل با خشم بر ایشان حمله‌ور می‌شد با گفتار خویش در باب «معدوم» که «معدوم پیکر خیاطی است که قلنسوه‌ای بر سر دارد و رقص می‌کند!»

و نقیض موجود، معدوم است و نقیض مثبت، منفی. ولی نقیض شیء لا شیء نیست. زیرا منفی و معدوم اشیا بی نیستند که نفی شده‌اند و به عدم رفته‌اند. و «لا شیء» به عدم و نفی توصیف نمی‌شود. حال اگر پرسیده شود که «معدوم آیا جسم است یا عرض، یا حرکت، یا سکون؟» پاسخ این خواهد بود که «چیزی است معلوم و مقدور علیه. و دیگر هیچ.»

و حدّ جسم، این است که «دارای طول و عرض و عمق و دارای اجزا و ابعاد است که مکان را اشغال می‌کند و حامل اعراض است و هرگز تهی از مجموعه اعراض، یا بعضی از آنها نیست.» حال اگر منکری انکار کند که موصوف به چنین صفت‌هایی جسم نیست، خواهیم پذیرفت و در نامگذاری سختگیری روا نمی‌داریم. هر نام که خواهد بر آن بنهد، از او خواسته خواهد شد که فرق آن را با آنچه دارای این صفات نیست بازگو کند.

و هشام بن حکم، در حدّ جسم، بر آن بود که «جسم چیزی است که قائم به نفس باشد.» زیرا وی عقیده داشت که باری تعالی - که منزله‌یاد از گفتار وی! - جسم است. و جسم در لغت چیزی است که در آن غلظت و انبوهی وجود داشته باشد و چنین است که در باب پیکرهای عظیم می‌گویند: «جسیم است.» و این اسم بر آنچه که موصوف معنای آن است، اطلاق گردیده است، حال اگر اسم دگرگون شود معنی تغییر نخواهد کرد. و در تمایز اسماء و اشخاص است که فرق آشکار می‌شود.

و حدّ عرض این است که «قائم به نفس نیست و جز در جسم یافت نشود.» حال اگر کسی منکر آن شود یا او همان رفتار خواهد شد که با منکر جسم کردیم و خواهیم خواست که فرق میان عرض و غیر عرض را بیان کند، سپس درباره آنچه که معنی بدان اشارت دارد سخن بگوید.

بعضی چنین پنداشته‌اند که در جهان، عرضی وجود ندارد و اینکه اشیا همگی

اعراضی هستند گرد شده و پراکنده.^۱

و حدّ جوهر، به عین آن است زیرا که جوهر جسم است و هم از آن روی که آنچه بیرون از قلمرو جسم و عرض و جزء باشد در وهم نمی‌گنجد و در گمان - که ناتوان‌ترین اجزای علوم است - راه ندارد و بدین گونه وارد قلمرو امتناع خواهد شد.

و گاه، جوهر را به نامهای طینت، ماده، هیولی، جزء، عنصر و اسطقس می‌خوانند. و مردم درباره جزء لایتجزا در اجسام، اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند: «چندان تجزیه می‌شود که برسد به حدی که دیگر قابل تجزیه نباشد و دیگر دارای ثلث و ربع و نصف نخواهد بود.» و گویند: «اگر جز این بود، اجسام به نهایت نمی‌رسیدند و هیچ چیز از هیچ چیز بزرگتر یا کوچکتر نمی‌شد و روا نبود که کسی بگوید: خداوند توانایی آن را دارد که هر اجتماعی را که در جسم آفریده است از میان بردارد، زیرا کمترین اجتماع آن است که میان دو جزء باشد.»

و ابن بشار نظام^۲ و هشام بن الحکم گفته‌اند که تا بی نهایت قابل تجزیه است ولی این تجزیه‌پذیری در وهم امکان‌پذیر است و فعلیت ندارد. و استدلال کرده‌اند به اینکه همچنان که روا نیست که خدای چیزی بیافریند که بزرگتر از آن نتوان آفرید، پس روا نیست که چیزی بیافریند که کوچکتر از آن وجود نداشته باشد. و گفته‌اند که اگر گفتار کسانی که قایل به جزء لایتجزا هستند، درست باشد، درحقیقت آن جزء فی نفسه، نه دارای طول است و نه عرض و چون جزء دومی همراه آن گردید، آنگاه، طول و عرض از برای آنها حادث می‌شود، بیرون از این نخواهد بود که بگوییم آن طول و عرض از آن یکی ازین دو جزء بوده است، یا از آن هر دو؟ و چون دانسته است که از آن هر دو تاست، پس روشن شد که قابل تجزیه‌اند.

و حسین نجار گفته است: «جزء تجزیه می‌پذیرد تا به جزئی برسد که دیگر در وهم قابل تجزیه نیست، و در این حال باطل می‌شود.» و گروهی گفته‌اند: «ما نمی‌دانیم در این باره چه باید گفت.» و در باب اینکه چنین جزئی آیا قابل رؤیت است یا نه، و اینکه آیا اعراض - از قبیل رنگ و حرکت و سکون و جز آن - در آن حلول می‌کنند یا نه، اختلاف کرده‌اند. گروهی آن را روا داشته‌اند و جمعی نفی کرده‌اند. و پیشینگان، در این فصل اختلاف نظر دارند، برخلاف گفتار اهل اسلام. گروهی از آنان گفته‌اند که قبل از

(۱) متن چنین است: «و قد زعم قوم ان لا عرض فی العالم و ان الاشیا کلها اعراض مجتمعة متفرقة.»

(۲) ظاهراً: ابن سيار النظام، یعنی ابواسحاق ابراهیم بن سيار معروف به نظام (متوفی ۲۳۱) متفکر معتزلی

اسطقسات چهارگانه، اسطقسات دیگری وجود دارد که دارای اجزای بسیار خردند و غیر قابل تجزیه‌اند و اسطقسات دیگر از آنها ترکیب یافته. و جهان از اسطقسات دیگر. اما ارسطاطالیس می‌گوید: «تجزیه‌پذیری بالقوه بی نهایت است اما بالفعل نهایت‌پذیر است.» و بعضی گفته‌اند: «تجزیه نمی‌پذیرد و قبول انفعال نیز نمی‌کند.» با اختلافات بسیاری که در این باب میان اینان وجود دارد.

و حدّ زمان، عبارت است از «حرکت فلك و امتداد میان افعال.» و این گفتار مسلمانان است. و از افلاطن حکایت کرده‌اند که معتقد بوده است «زمان کونی است در وهم.» و ارسطاطالیس در کتاب السماع الطبيعي حکایت کرده است که «پیشینگان همه، قایل به سرمدیت زمان بوده‌اند بجز يك تن، یعنی افلاطن» و افلوطرخس از او روایت کرده است که گفته است: «جوهر زمان عبارت است از حرکت آسمان.» این سخن مطابق است با گفتار مسلمانان. و بعضی گفته‌اند «زمان شیء نیست.» با اختلافات بسیاری که در این باب دارند. و ما از آن روی به یادکرد مذاهب ایشان پرداختیم که دل ناظران مطمئن شود که قایلان به عقل و تمییز در این باره اختلاف دارند و تا به گونه‌ای یقینی دریابند که موارد توافق آرای ایشان چیست. زیرا در اتفاق آرا (اجماع) نیرویی وجود دارد که از استوارترین اسباب پشتگرمی است علیه ایشان.

و حدّ مکان، عبارت است از «آنچه که جسم بر آن اعتماد داشته باشد یا جسم را احاطه کند یا عرض در آن حلول کند.» و منظور ارسطاطالیس نیز همین است آنجا که گوید: «مکان، نهایت محتوی است که با نهایت محتوی علیه، تماس پیدا می‌کند.»

و در باب خلأ و فضا، اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: «در جهان خلأ وجود ندارد.» و «هوا جسمی است منتشر و بسیط و آزمون‌پذیر یا آلتی به صورت رطل که در ته آن سوراخی است. چون قسمت بالایی آن بسته شود، آب از پایین بیرون نمی‌رود، و چون بالا را بگشایند آب جاری شود. پس دانسته می‌شود که دافعی وجود دارد که آب را بیرون ریخته است و آن عبارت است از هوای داخل ظرف.» و گروهی دیگر گفته‌اند: «اجسام تهی از خلأ نیستند و خلأ عبارت است از فرجه‌های میان اجزا.» و استدلال ایشان این است که وقتی آب را بر روی زمین می‌ریزیم، فرومی‌رود. و گروهی میان فضا و خلأ فرق نهاده‌اند. و گفته‌اند: «خلأ عبارت است از فراغ (تهی) میان جسم.» و «فضا عبارت است از محتوی بر خلأ که نهایت ندارد.» و گروهی گفته‌اند که فرقی میان خلأ و فضا وجود ندارد و هر دو يك چیز است. و گروهی دیگر گفته‌اند فضا و خلا «شیء» نیست.

و حَدِّ دو متغایر، عبارت است از اینکه «وجود یکی از آن دو، بدون آن دیگری جایز باشد.» و بعضی گفته‌اند: «حدِّ دو شیء متغایر، اختلاف اوصاف آنهاست.»
و حَدِّ دو ضد، عبارت است از اینکه «وجود یکی از آن دو، جز با عدم آن دیگری، امکان‌پذیر نیست.»
و حَدِّ موجود، عبارت است از «آنچه در علم یا حس یا وهم ثابت شود.» و این معنی شیء است.
و حَدِّ اسم، عبارت است از «آنچه بر مسمی دلالت کند و مایه امتیاز آن از جنسش شود.»
و صفت، مانند اسم است، در بعضی حالات. با این تفاوت که خاصیت حدِّ آن عبارت است از «خبر دادن از آنچه در شیء وجود دارد مانند علم در عالم.»
و گروهی میان «وَصْف» و «صَفْت» فرق قایل شده‌اند: صفت را چیزی دانسته‌اند که ملازم موصوف است ولی وَصْف، عبارت است از بر زبان آوردن وَاِصْف آن صفت را.
و حَدِّ اراده، عبارت است از «آنچه انسان در قلب خویش دارد چه فعل باشد، چه قول و چه حرکت.»
و حَدِّ قول، عبارت است از «آنچه گوینده آن را بر زبان می‌آورد.» و گاه بر سبیل مجاز، اشاره را نیز قول می‌خوانند.
و حَدِّ معنی، عبارت است از «عقد قلب بر آنچه لفظ آن را آشکار می‌کند.» ابن کلاب عقیده داشته است که «معنی قول، نفس قول است.» و اگر گفتار او درست می‌بود هیچ‌گاه شنونده‌ای از گوینده‌ای نمی‌پرسید که معنای سخن تو چیست؟
و حَدِّ حرکت، عبارت است از «زوال و انتقال» و دارای انواعی است، یکی حرکت ذاتی و [دیگری] حرکت مکانی. و گفته‌اند: «حرکت عبارت است از اختلاف و تغییر.» و حَدِّ سکون، عبارت است از «درنگ و استقرار» و بعضی پنداشته‌اند که سکون شیء نیست.
و حَدِّ جنس، عبارت است از «آنچه اشیای مختلف الصوره، از قبیل جانور و گیاه، را جمع کند.» و گفته‌اند که «جنس چیزی است که انواع را در خود فرا گیرد.»
و حَدِّ نوع، عبارت است از «آنچه مایه تخصیص نظایر از يك جنس می‌شود.»
و شخص، عبارت است از «پارشناخت ذات از نوع» و شخص در زیر نوع قرار می‌گیرد و نوع در زیر جنس. و این مقدار از این باب، چیزی است که هیچ کس از مطالعه آن بی‌نیاز نتواند بود، زیرا این مباحث همچون ماده‌ای است از برای نظر و آلتی است از برای جدل.

* سخن در اضداد

گوییم: گفتار آن کس که می‌گوید «اشیا را جز به اضداد آنها بازنتوان شناخت» گفتاری محال است، چرا که معرفت هر شیء به حدود و دلایل و حتی شکل و نظیر آن بسی امکان‌پذیرتر است تا معرفت آن از رهگذر ضد و نَدش (ناهمتا و همتایش) زیرا هر شیئی چندان که دلالت می‌کند بر جنس و نوعش، بر ضدش دلالت نمی‌کند. اما دو ضد هرگز جمع نمی‌شوند. و هرگاه شیء درست باشد، فساد و تباهی ضدش مسلم است. و تضاد جز در میان موجودها واقع نمی‌گردد. پس بدین گونه سخن آن کس که می‌گوید: «ضد جسم لا جسم است و ضد عَرَض لا عَرَض است و ضد زمان لا زمان است و ضد مکان لا مکان است و ضد شیء لا شیء» باطل است. چرا که اضداد عبارتند از چیزهای متناهی. و نیز سخن آن کس که می‌گوید: «لا جسم و لا عَرَض، درحقیقت لا شیء است» چگونه می‌توان شیئی را ضد لا شیئی قرار داد. اما اجسام و اعراض اشیایی ضد یکدیگرند، مانند سیاهی که ضد سپیدی است و قدیم که ضد مُحدث است. چرا که قدیم عبارت است از موجودی که آغاز ندارد و حادث عبارت است از چیزی که به وجود آید بعد از آنکه نبوده باشد.

* سخن در حدوثِ اعراض

گوییم: شناختِ حدوثِ اعراض از اوایل علوم (بدیهیات اولیه) است که در نفس به پداهت استوار است و هر کس منکر آن باشد، به مانند کسی است که منکر ظاهر محسوس شود. زیرا ما به چشم خویش پی‌درپی آمدن رنگهای متضاد را در اجسام می‌بینیم، مانند سیاهی بعد از سپیدی و سیاهی بعد از سیاهی و همچنین بویهای متضاد را همچون بوی بد و بوی خوش و دیگر حالاتی که جواهر از آنها خالی نیستند، از قبیل گرمی و سردی و تری و خشکی و نرمی و درشتی و جنبش و آرام و پیوستن و گسستن و مزه‌های خوش و ناخوش و آنچه در نفوس خویش می‌یابیم، از قبیل مهر و کین و خواستن و نخواستن و شوق و سلامت و ترس و دلیری و توانایی و ناتوانی و پیری و جوانی و خواب و بیداری و گرسنگی و سیری و آنچه می‌بینیم از حال ایستادن و نشستن و نزدیکی و دوری و زندگی و مرگ و شادی و اندوه و خشنودی و خشم و دیگر عوارضی که بر اجسام وارد می‌شود و پیش از آن نبوده و پس از پیدا شدن دوباره زایل می‌شود. و اگر کسی رنج تحقیق این کار را بر خویش هموار کند، این باب، در همه اوصاف جهان

و آنچه در جهان است، قابل استکمال است زیرا که خود دلیل است بر حدوث و کون. و اندک نمونه بسیار است.

حال اگر کسی چنین پندارد که این اعراض، اجسام اند، باید از او خواست که تفاوت میان حامل و محمول را روشن کند و ناگزیر باید این دو را از هم جدا کرد. و از جمله دلایلی که نشان می دهد عَرَض غیر از جسم است، این است که می بینیم عین جسم باقی است و عَرَضها، در آن، دگرگون می شوند، مانند گیاه روئیده سبز که می بینی زرد می شود و سبزی آن از میان می رود سپس بعد از زردی سرخ می شود و عین آن همچنان باقی است و یا همچون کسی که خشنود است و سپس خشمگین می گردد و حالش دگرگون می شود با اینکه عین او دگرگون نشده است و یا جوانی که پیر می شود و زنده ای که می میرد و چون روا نیست به جوانی - که پیر شده است - بگوییم این آن جوان نیست و یا آن کس را که مرده است بگوییم این مرده، آن شخص نیست (با آمدن حالی و رفتن حالی) پس دانسته می شود که عرض نه جسم است و نه پاره ای از جسم. زیرا اگر چنین بود همان گونه که اعراض حادثه، در آن تغییر می کردند، جسم نیز می باید تغییر می کرد. پس چون ثابت گردید که اعراض غیر از اجسام اند، واجب آمد که دانسته شود آیا اعراض قدیم اند یا حادث؟ و چون می بینیم که این اعراض به وجود می آیند و پیش از آن نبوده اند و پس از بودن زایل می شوند، این خود ما را به حدوث آنها راهنمون می شود. و اینکه هستی آن اعراض نیز همچون وجود ماست، جوهرهایی پراکنده که پیش از آن پیوسته بود. یا پیوسته ای که پیش از آن پراکنده بوده است و این خود بیرون از این نخواهد بود که یا به خودی خود به هم پیوسته شده یا به [عاملی که سبب] اجتماع آنها شده است: اگر پیوستگی آنها به یکدیگر به نفس آنها باشد، تا باشند باید پیوسته باشند. پس دانستیم که پیوستگی آنها به پیوندی (اجتماعی) است و آنگاه نظر کردیم در این که آیا آن اجتماع خود جوهر است یا عرض؟ و این خود راهنمون ماست که اگر جوهر باشد، این پیوند و اجتماع باید خود به اجتماعی (پیوندی) دیگر باشد تا بی نهایت. و چون چنین چیزی باطل است، دانسته شد که اجتماع آنها اجتماعی است که عرض است نه جوهر. و هم از این گونه است حرکت و سکون. حال اگر گفته شود که اعراض در جسم به صورت کمون وجود داشته و سپس ظاهر شده است [گوییم این] ظهور حادث است یا غیر حادث؟ اگر چه محال است که اجتماع و افتراق و حرکت و سکون، در کمون جسم بوده باشد، پس در آن صورت باید گفت جسم در يك حال هم ساکن باشد هم متحرك و

هم گسسته و هم پیوسته. حال اگر به مذهب کسانی که قایل به هیولی هستند، پناه برند و بگویند هیولی جوهری است قدیم که همواره از اعراض تهی بوده است، سپس اعراض در آن حادث شده و این جهان با هر چه دارد در آن حادث شده است، در پاسخشان گفته خواهد شد که حادث شدن اعراض در هیولی بیرون از این نخواهد بود که یا در کمون هیولی بوده و سپس ظاهر شده یا در جوهری دیگر بوده و سپس بدان انتقال یافته یا اصلاً نبوده و حادث شده است و از آنجا که محال است اعراض در کمون هیولی بوده باشند و این هیولی یا همانند اجسام عالم است یا فروتر از آن و یا بزرگتر از آن یا جزئی است لایتجزی (یا هر چه خواهد باشد، زیرا کوچکی و بزرگی و همانندی اعراضی هستند که از آن انفکاک ندارند و از حوادث نیز منفک نیستند)، پس این جوهر قدیم خالی از اعراض (هیولی) حادث است.

و بدان که احکام این فصل فرض واجب است و حق لازم به ویژه شناخت حدوث اعراض و اینکه جوهر از آنها انفکاک ندارد، زیرا دلیل است بر حدوث و حادث و اختراع. و از خدای خواهیم که ما را توفیق و رهیافتگی بخشد و به رحمت خویش ما را از خطا باز دارد و در طاعت خویش ما را بصیرت دهد.

* گفتار در برابر اهل عناد و آنها که نظر را باطل می دانند

گوییم همانا گروهی از منکران، سوفسطائیه نامیده می شوند. معنی این کلمه در نزد ایشان خداوند تمویه (آب و تاب دروغین) و مخرقه (فریبکاری و گول زدن) است. و ارسطاطالیس ایشان را ملحدان خوانده است. اینان همه دانشها را از بنیاد باطل می دانند و چنین می پندارند که هیچ يك از دانشها حقیقتی ندارد. و آنچه در حواس موجود است و آنچه بدیهه عقل است و آنچه از رهگذر استدلال استنباط می شود، همه را انکار کرده اند و چنین پنداشته اند که وجود اشیا نتیجه خیلولت (تخیل) و حسبان (گمان) است. و همانند چیزی است که در خواب بینند. و بسیاری از مردم از معارضه با ایشان سر باز زده اند و آنان نیز که به رد ایشان برخاسته اند، در کار فرومانده اند زیرا آنچه ایشان به انکارش پرداخته اند ضرورت مشاعر است و بداهتی دارد که بی نیاز از دلیل است، چرا که اصل همه دانشهاست. و هر گاه کسی به اثبات صحت آنها برخیزد از برای چیزی که نیاز به دلیل ندارد اقامه برهان کرده است و آن خود به بی نهایت می انجامد.

و بعضی با اینان در برابر عامه مردم به مناظره پرداخته اند و تباهی مذهب ایشان را آشکار کرده اند و گفته اند: آیا حس است که شما را به این نتیجه رسانیده یا نظر؟ اگر

ادعای حس کردند، عیان است که دروغ می‌گویند. و اگر مدعی نظر شدند، گویند: شاید شما در نظری که از عقلتان حاصل شده در غلط هستید و شاید نظر مخالفان شما دلیل باشد برخلاف نظر شما. اگر پذیرفتند به‌ناچار باید از مناظره با مخالفان بازایستند و هیچ کس را به‌خطا نسبت ندهند و هیچ نیکوکاری را ستایش نکنند و هیچ بد کاری را نکوهش نکنند (و این خود سخنی پست است و اندیشه‌ای سست) و اگر مدعی آن شدند که نظر ایشان رجحان دارد، خودبه‌خود، نظر را ثابت کرده‌اند و بنیاد مذهب خویش را ویران کرده‌اند.

و درین امت دو گروه این رأی را نگه‌داشته‌اند: یکی مقلدانی که نظر را باطل می‌دانند و دیگر آنان که ادعا می‌کنند دلیلی برای نفی کننده وجود ندارد. و این دو گروه را همان لازم آید که اصحاب عناد (سوفسطانیان) را. و بدیشان گفته می‌شود: آیا شما نظر و حجت عقول را از رهگذر نظری و حجتی فاسد می‌دانید یا بدون حجتی؟ پس اگر بگویند: به نظر، چگونه نظر را باطل می‌دانند درحالی که خود آن را ثابت کرده‌اند؟ و اگر پندارند که بغیر نظر است، پس باید گفت همین نفس پرسش و پاسخ خود نظر است و کسی که اهل نظر نباشد نباید با آن روبه‌رو شود. و هر سخنی که جز از راه نظر باشد انکار است و عناد و سهو و غلط یا عبث. و آن را که چنین می‌پندارد که علیه نفی کننده دلیلی وجود ندارد، به همانند سخن او باید مقابله کرد. از سوی دیگر تو خود دلیل را نفی کردی و با نفی کردن آنچه نفی کردی خود یکی از دو سوی دعوی شدی، زیرا اگر خصم تو به سخنی همچون سخن تو با تو معارضه کند و دعوی تو را باطل نماید، آنگاه تو از وی خواستار شوی که روش خویش را اصلاح کند و او به روش و مذهب تو حواله کند، آیا این جز اثبات هر دو دعوی و یا اسقاط هر دو نیست؟

و نظار اهل اسلام و فقه‌های ایشان را در این باره بحث‌های بسیار است و آن از مقاصد این کتاب نیست.

از جمله دلایلی که از برای وجوب نظر گفته‌اند یکی این است چون همه اشیا وجود حقیقی ندارند و از سوی دیگر همگان به‌راستی باطل نیستند، بلکه بعضی به‌راستی باطل اند و بعضی به‌راستی حق و اهل نظر را در این باره اختلافی شایع وجود دارد (و این اختلاف یا از جانب عالمی است که عناد می‌ورزد یا جاهلی فرامانده) و با بودن اختلاف نمی‌توان آن را برگزید، پس واجب آمد نظری که مایه شناخت حق از باطل شود. و نیز از آنجا که اشیا همگی ظاهر نیستند - چرا که اگر ظاهر بودند، هیچ چیز نادانسته و پنهان نمی‌ماند - و نه همگی پنهانی اند - زیرا اگر همه پنهان بودند، هیچ چیز دانسته نمی‌شد - و بعضی ظاهر آشکارند و بعضی باطن نهانی، پس واجب آمد دانستن آنچه از آنها نهانی

است و این جز از راه نظر امکان‌پذیر نیست.

* سخن در مراتب نظر و حدود آن

گوییم: دانشمندانی که از برای اهل نظر راه نظر را کوفته و هموار کرده‌اند و طریق جدل را از برای ایشان آماده کرده‌اند، در این راه حدی تعیین کرده‌اند که هر کس از آن سر باز زند یا در آن تقصیر روا دارد، کژراهی و انحراف و خلل مذهب و تباهی دلیل او آشکار می‌شود. اینان پرسش را به چهارگونه تقسیم کرده‌اند: یکی آنکه صدق و کذب را در آن راهی نیست، چرا که پرسش از مائیت (چیستی) مذهب خصم است، در آغاز سپس پرسش از دلیل است. آنگاه پرسش از علت است. و سرانجام پرسش از تصحیح علت. و اینهاست پایان فصلهای نظر و آنجا که درستی یا تباهی يك دعوی استوار می‌شود. و در برابر هر پرسشی پاسخی را قرار داده‌اند که همه آنها عبارت است از اخباری که احتمال صدق و کذب در آنها وجود دارد. چرا که صدق عبارت است از خبر دادن از شیء آنچه‌آن که هست و کذب خبر دادن از شیء است نه آنچه‌آن که هست. پرسش، خبر دادن نیست تا احتمال صدق و کذب در آن راه داشته باشد. آنچه موجب پرسش تواند بود یکی از دو چیز است: یا ندانستن چیزی است یا آزمون شخص مورد پرسش. پاسخ می‌تواند پذیرفتن و تسلیم و یا نپذیرفتن و انکار را - از رهگذر معارضه یا خواستار دلیل شدن - به همراه داشته باشد. و دلیل علت را ایجاد می‌کند و علت پاسخ را تحقق می‌بخشد، اگر طرد آن صحت داشته باشد. و چون خصم باز ایستاد و تسلیم شد، سخن به پایان رسیده است.

* سخن در نشانه‌های انقطاع

گوییم: تناقض‌گویی و شاخه به شاخه رفتن و درماندگی از رسیدن به مقصود و انکار ضرورت ورد کردن مشاهدات و یاری گرفتن از غیر و خاموش ماندن از سر ناتوانی، اینها، همه، نشانه‌های انقطاع (فرماندن) اند. و هر پرسنده‌ای در پرسش خویش مختار است چه از سر آگاهی باشد و چه از سر تعنت، چه بر حق باشد در پرسش خویش و چه محال‌گویی کند. اما حال پاسخ‌دهنده چنین نیست، بلکه او باید جویای حق باشد و معرفت بخشیدن به پرسنده، در باب پرسش که آیا درست است یا محال‌گویی است. و اگر پرسنده از مسئله‌ای جویا باشد که آن مسئله خود فرع مسئله‌ای دیگر است که بر

سر آن اختلاف دارند، بر پاسخ‌دهنده واجب نیست جوابش را بدهد تا از رهگذر ایجاب آن وی را به تقریر مسئله وادارد و از او بر سر آن قول پیمان بگیرد، چرا که اگر خلاف در اصل باشد، در فرع، قیاس اطراد و شمول ندارد. تمثیل آن چنان است که پرسنده‌ای از نبوت جويا شود و خود منکر توحید باشد؛ زیرا این توحید است که نبوت را ایجاب می‌کند. و هر پرسشی که به پرسنده بازگردد (به‌مانند آنچه می‌خواهد او را بر آن الزام کند) غیر لازم است. زیرا معارضه بر سر آن استوار است و جویای دلیلی بر صحت دلیل شدن و علتی از برای علت خواستن، تا بی‌نهایت، فاسد است. زیرا آنچه محصولِ ظواهر است، محسوسات است و آنچه محصولِ بواطن است، معقولات است و آنچه نهایت نداشته باشد غیر موجود است نه معلوم و نه موهوم. و چه زیبا می‌نماید این گفتار ابوالهذیل^۱ که گفته است: «درستی درست و نادرستی نادرست - در تمام مواردی که بر سر آن اختلاف وجود دارد - از سه راه دانسته می‌شود: یکی از آن راهها جریان دادن علت است در معلول. و دوم نقض جمله است از رهگذر تفسیر. و سوم انکار اضطرار است.» اما مثال موردی که اجرای علت در معلول ترك شود اینکه مردی بگوید: «این اسب من اسبی نیک‌رو است.» گویند: «چرا چنین گفتی؟» گوید: «زیرا من آن را فلان مقدار فرسنگ دواندم.» گویند: «آیا هر اسبی که در روز فلان مقدار فرسنگ بدود اسبی نیک‌رو است؟» حال اگر بگوید: «آری» علت را در معلول جریان داده است. و اگر بگوید: «نه»، آن را نقض کرده است و او نیازمند علتی دیگر است. اما مثال موردی که نقض جمله از رهگذر تفسیر باشد مانند سخن کسی که بگوید: «هرگاه تابستان بسیار گرم شود زمستانی که در پی دارد بسیار سرد خواهد بود و چون سرمای زمستان فزونی کند تابستانی که در پی دارد بسیار گرم خواهد بود.» آنگاه تو گویی: «اما گاه باشد که گرمای تابستان فزونی دارد و سرمای زمستانی که در پی دارد بسیار نیست.» و بدین گونه، با این تفسیر، جمله‌ای که پیشتر گفته شده بود نقض می‌شود، زیرا اگر درست بود، گرمای تابستان جز به بسیاری سرمای زمستان فزونی نمی‌یافت، هرگز. و اما مثال موردی که منکر اضطرار شود در بدیهیات و امور حسی است، مانند اینکه دربارهٔ پیرمردی که بر کرسی نشسته و با هیبتی حاضر خضاب بسته است، از دهریان بیرسیم که آیا می‌پندارند که وی همواره بر این حال بوده است؟ یعنی در این حال و در این مکان با این پوشاک و خضاب؟ اگر گویند: آری، منکر اضطرار شده‌اند و عقلها همه به ابطال رای ایشان گواه‌اند.

و بدان که پس از استقرار حق، خاموشی، بلیغتر است از سخن گفتن در دفاع از

(۱) متن چاپی و نسخهٔ اساس: «ابن الهذیل».

آن، و افزونی بیان، تباه کردن خواهد بود. و چه بسا که مایهٔ ایجاد فرصتی [برای خصم] شود. زیرا افراط، نقص است و علم به ناتوانی دلیل است و بطلان آن. پس خاموشی بلیغتر از سخن گفتن توست. چرا که گواه گواه دل است نه گواه زبان. و چنین نیست که به محض گفتار خصم اگر ملزم شود یا در آن هنگام از پاسخ آن درماند، واجب شود بر او که مذهب خصم را بپذیرد. ولیکن پس از تبیین و تثبیت و نیکو کردن حال و بازگشت به اصول استوار و نشانه‌های نهاده شده، هرگاه پرده از چهرهٔ حق برداشتنند و کفها و خاشاکها به یک‌سوی رفتند و حق روشن شد، در این هنگام دیگر جز پذیرفتن حق و گردن نهادن در برابر آن راهی نیست. اما حق نیست که خصم را وادار کنند تا آنچه در دل دارد آشکار کند. زیرا این کار ناممکن است. زیرا برای وی ممکن است که آنچه در نفسش ظاهر است پنهان کند و هم به دلیل اینکه این کار دیگرگون کردن چهرهٔ امور است.

این بود مقدماتی که آنها را در آغاز کار قرار دادیم تا نظری باشد از برای خوانندهٔ کتاب ما و نصیحتی باشد از برای کسانی که در کار دین خویش احتیاط می‌کنند و از تمویه (آب و تاب دروغین دادن) ملحدان و تلبیس اهل مخرقه (فریبکاری و گول‌زدن) دوری می‌جویند، و پرهیز دارند از خطراتِ مُجَان (سخت‌رویان فاسق) و وسوسه‌های خلعا (جنایت‌پیشگان ابله) آنان که تهی بودن، اندیشهٔ ایشان را تباه کرده و کفایت قریحه‌های ایشان را به خاموشی کشانیده و عقول ایشان از نکته‌های دقیق تهی مانده و نفوس ایشان به گونه‌گون شهوتها زیسته و هزل و ریشخند بر ایشان فرمانروا گشته و نادانی بر ایشان سوار شده و باطل به‌بردگیشان برده و اندیشهٔ ایشان را رها کرده و جایگاههای نظر برایشان تاریک مانده، تا به حيله کوشیده‌اند تکالیف شرعی را از خویش ساقط کنند و با انکار مبانی بدیهی و حسّی دانشها در میدانهای کام و آرزو سرخوش بخرامند و آنچه از خوشیها را خواستارند به‌چنگ آرند. و خدا ما را یار است و بهترین یاور.

اینک گوئیم که اهل اسلام را اصولی است از کتاب و سنت و اجماع و قیاس که همه حجت‌های ایشان بر آنها استوار است و به گواهی و راهنمونی آنها قانع‌اند همچنین اهل هر ملت و دین و کتابی، جز اینکه آن اصول از برای درست کردن فروع دین و قوانین شریعت ایشان است و از همین روی ما از یاد کرد آن چشمپوشی کردیم.

www.KetabFarsi.com

فصل دوم

در اثبات آفریدگار و یکتایی آفریننده با دلایل برهانی و حجتهای ناگزیرکننده

گوییم دلایلی که بر اثبات خدای عزوجل در اوهام آفریدگان هست، بیرون از شمار است و بی پایان. زیرا به شماره اجزای اعیان موجودات است از جانوران و گیاهان و جز آنها گرفته تا چیزهایی که از نظرها پنهان است، زیرا هر چیز، اگر چه جسمش بسیار کوچک باشد و کالبدش لطیف، در آن شماری از دلایل وجود دارد که از پروردگاری او سخن گوید و به صراحت و روشنی بر الوهیت او گواهی دهد؛ دلایلی که با کوچکترین آنها شبهه از میان می رود و علت زودده می گردد و به همین معنی نظر داشته، یکی از متأخران که گفته است:

به هر چیز او را نشانه و آیتی است / که گواهی می دهد بر یکتایی او.
و جز آنچه ما گفتیم، روا نیست. زیرا او از آنجا که آفریدگار همه آفریده هاست و سازنده همه ساخته ها و مبدع اعیان و بیرون آورنده آنها از عدم به وجود، آثار آفرینش و ابداع او، از وی تهی نیست. و اینها دلایل نزدیک به خلقت است و گواه بر سازنده آنها و به وجود آورنده آنها.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار سبحانه و تعالی اینکه میان پیشینگان و متأخران اختلاف است که پاره هایی از زمین آبادان است و مردم نشین و شناخته شده و پاره هایی آبادان است و مردم نشین اما ناشناخته و بخشی ویران و ناشناخته است و مردم نشین نیست و مسلم است که بزرگترین بخشهایی که مردم نشین است و شناخته شده عبارت

است از سرزمین عرب و ایران و روم و هند و اینان مردمانی هستند صاحب آداب و اخلاق نسبت به دیگر مردمان زمین، سیرتها و سنتها و آیینها و حکمتها و همتها و نظرها و خصلتهای نیک دارند و دانشهای میراثی از پزشکی و ستاره‌شناسی و حساب و خط و هندسه و فراست و کفایت و ادیان و کتابها و جز اینها چیزهایی که در معاملات و قراردادهای خود آنها را به کار می‌برند و جز ایشان هر که هستند فرومایه و پست‌اند و فروپایه نسبت به آنها که یاد کردیم؛ بی‌بهره از حظهای ایشان. یا طبیعتی بهیمی دارند و اندک تمیزی و اندک خردی یا درنده‌خویی و درستی و سختی، چندان که بعضی از ایشان بر بعضی دیگر حمله می‌برند و بعضی، بعضی دیگر را می‌خورند، و پیشینیان آنها را یاد کرده‌اند و اینک جای گزارش آن نیست «و می‌آفریند آنچه شما نمی‌دانید.» (۱۶: ۸)

و تمام این امتهایی که اخلاق پسندیده و نیک دارند، با همه اختلافی که در اصناف آنها هست و با همه جدایی دیارشان از یکدیگر و با همه تفاوت آرای آنها در مذاهب و ادیانی که پذیرفته‌اند و بدان عقیده دارند، هیچ‌کدام درباره آثار آفریدگار حکیم در این جهان و در میان آنچه مشاهده می‌کنند، در اجزا و بخشهای آن و اختلاف سرشته‌ها و پی‌درپی آمدن اعراض آن، در هیچ‌یک از اینها اختلافی ندارند.

پس چون وجود آفریدگار ازلی قدیم نخستین و پیشین با بداهت خرد و گواهی جانها و ناگزیری فطرت و اضطراب آفرینش از او، درست آمده است ناگزیر بنیاد این ادیان و مذاهب و پیوند آنها همه بر این استوار شده است، مگر اندکی از جاهلان یا منکران که جانشان فاسد شده و در برابر خرد خویش شکست خورده‌اند. زیرا نه در فهم می‌گنجد و نه در وهم اینکه اثری بی‌مؤثر و آفرینشی باشد بی‌آفریدگار و یا جنبشی باشد بی‌جنباننده، همان‌گونه که ضرورت، وجود نوشته‌ای را بی‌نویسنده و بنایی را بی‌سازنده و تصویری را بدون نقاش منکر است. پس منزه باد آن کس که او را آغازی نیست و پایانی نه. آغاز از اوست و پایان به سوی اوست. ایجادکننده نیروها و مددبخش ماده‌ها و پیشتر از علتها و پدید آورنده و گسترش‌دهنده و ترکیب‌دهنده عناصر و پاسدار نظام و تدبیرکننده افلاک و به‌وجود آورنده زمان و مکان و گردش‌دهنده ارکان، آن حکیم عادل قائم به قسط، و نگرنده آفریده‌ها، پاک از عیبها و بی‌نیاز از جلب سودها، تدبیرکننده کارها و سازنده درها، آن که بر همه و همها پرده ربوبیت خویش گسترده و بر تافتنگاههای خرد پرده‌های الوهیت خویش را کشیده، شناخته نگردد جز بدان‌گونه که خود خویشتن را به آفریدگان خویش شناسانده است و هیچ کس کنه صفات او را درک نیارد کرد. دیدگان از دیدار صنایع شگفت‌آور او ناتوان و بینشها از ملاحظه آنها دور و دلها در نشانه‌های ذات او سرگردان و جانها، با حیرت دلها، شیفته او و خردها به هنگام توجه بدو، پریشان و نابود. آن کس

که به هر زمانی پرستش می‌شود و در هر زبانی شناخته است و در هر لغتی یاد شده و موصوف است به صفات متضاد «هیچ کس همچو او نیست و اوست شنوای بینا.» (۴۲: ۱۱) او را می‌ستاییم که ما را هدایت بخشید و برای دین خود برگزید و گواهی می‌دهیم که خدایی بجز الله نیست و بدین گواهی از مشرکان کناره می‌گیریم و جمع منکران را پریشان می‌کنیم. و گواهی می‌دهیم که محمد بنده و پیامبر اوست که وی را برای هدایت و بر دین حق فرستاد، بی‌آنکه از سر حدس سخن گفته باشد یا کاهن و افسونکار و شاعر و حیل‌گر و پیامبر نمای دروغین و یا خواستار دنیا و سخنگوی از سر هواها باشد و گواهی می‌دهیم که او پیام خویش را گزارد و ادا کرد و بیم داد و هدایت کرد و فرمان خدا را به گوشها رساند تا آنگاه که یقین بحاصل آمد، پس درود خداوند هر بامداد بر روان او باد و خنکای نسیم رحمت او پی‌درپی بر خاندان وی. این ستایشی است که واجب بود کتاب را با آن آغاز کنیم و ما بدینجا کشانیدیم که شایسته‌تر بود و بهتر.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزه، یکی شیفستگی جانها بدو و گریز دلها به سوی اوست، و به هنگامی که حوادث روی می‌دهد، بی‌اختیار بدو روی می‌آورند، زیرا هیچ درماننده‌ای که مصیبتی بدو روی آورده باشد و نکبتی به‌جاننش چنگ آویخته باشد، نیست که به سنگی یا درختی یا کلوخی یا چیز دیگری از آفریده‌ها پناه جوید، بلکه بدو پناهنده می‌شود و او را بدانچه در نزد وی بدان شناخته شده فرا می‌خواند، هم از آن‌گونه که جانها به هنگام رویداد حوادث ناگوار به گریزگاهی و محل نجاتی پناه می‌برند و هم از آن‌گونه که طفل به پستان مادر خویش، به ناگزیر و به‌طور طبیعی، پناه می‌برد، خداوند نیز در معرفت آفریدگان نسبت به ذات او چنین است، زیرا اثر دلالتی که خلق بر ذات او دارد بیشتر از اثری است که طبع را نسبت به چیزهایی است که ملایم آن نیست و از آن‌گریزان است. و ملحد منکر، اگر چه تندروی کند و در الحاد خویش فرو رود، نمی‌تواند از شناخت خداوند و بر زبان راندن نام او و به‌خاطر آوردن یاد او سر باز زند، چه بخواهد و چه نخواهد. چه به‌عمدا و چه در حال فراموشی. چرا که جان و زبان او بر این‌گونه آفریده شده، همان‌گونه که میل به چیزهای دلخواه و گریز از چیزهای نادلخواه در طبیعت اوست.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار، چل و عز، یکی این است که زبان هیچ آمتی از امتهای روی زمین، در همه اقطار و آفاق آن، نیست مگر اینکه نام او در آن زبان هست و ایشان او را به نامهای ویژه او، در نزد خود، می‌خوانند و محال است اسمی وجود داشته باشد که مسمی نداشته باشد، همچنان که محال است دلیلی باشد و مدلولی نباشد و هر مدلولی موجب دلیلی است، همچنین مسمی موجب اسم و اسم در تمثیل، جز به‌منزله

حامل چیز دیگری نیست؛ که عَرَض، محمول است. پس همان گونه که وجود عَرَض جز در جوهر محال است، همچنین محال است که اسمی وجود داشته باشد مگر از برای مسماًیی. و از جمله سخن عرب است درباره او: الله به صیغه مفرد، بی آنکه هیچ معبود دیگری را، درین نام، با او شرکت دهند. زیرا این نام، در نزد ایشان، ویژه اوست. و بر غیر او به صورت نکره اطلاق می شده است. و اما «الرَّب» همراه با «ال» حرف تعریف و «الرحمن» را جز در مورد خداوند جایز نمی دانستند و اینکه مُسَلِّمَةُ کَذَّاب، خود را «الرحمن» نامیده بود، از سر ستیزه با الله عَزَّوَجَلَّ بود و از سر دشمنی با رسول خدای (ع) و این امر در شعرهای پیشینیان ایشان قبل از ظهور اسلام امری است آشکارا و معروف. و از جمله سخن یکی از ایشان به روزگار جاهلیت:

بادا که آن دوشیزه استر خویش را ضریتی زند / و بادا که قطع کند «رحمان»
دست راست او را

و کار بریدن را به رحمان نسبت داده، چرا که قصد دعا کردن داشته و می دانسته که جز الله کسی دعا را اجابت نمی کند و نیز سخن امیه بن ابی الصلت:

و آن مار هلاک کننده سپید و سیاه را که از سوراخش به در آورد زنهار بخشی
الله و سوگندها / که چون آدمی نام او را فراخواند یا آن مار بشنود، بینی که
از کوشش باز می ایستد.

و ما این بیت را آوردیم تا نام «الاهیت» ثابت شود نه برای افسون خوانی و دمیدن در مار، و نیز سخن زید بن عمرو:

ستایش و مدیح خویش را به «الله» هدیه می کنم / سخنی استوار را که با
روزگاران پایدار است / بسوی پادشاهی والا که فراتر از او نیست / خداوندی
و پروردگاری نزدیک.

و سخن ایرانیان: هرمز و ایزد و یزدان و چنین عقیده دارند که پرستش آتش ایشان را به آفریدگار نزدیک می کند. چرا که آتش نیرومندترین اسطقتسات است و بزرگترین ارکان (عناصر) همچنان که مشرکان عرب در بت پرستی خویش می گفتند: «نمی پرستیمشان مگر تا ما را به خدای تعالی نزدیک گردانند.» (۳: ۳۹) و حالت کسی که چیزی غیر از خدا را می پرستد، جز این نمی تواند باشد، زیرا او می داند که معبود وی که از چوب یا سنگ یا مس یا طلا یا چیزی از جواهر است، جز آفریدگار و سازنده و مدبر کارها و دگرگونی دهنده اوست.

و من به آتشکده خوزا، که کوره ای از کوره های فارس است و بنایی کهنسال دارد،
(۱) ظاهر: جور، یعنی گور همان فیروزآباد کنونی.

درآمد و از ایشان درباره نام آفریدگار در کتاب ایشان پرسیدم. پس ایشان صحافی بیرون آوردند که عقیده داشتند «ابسطا» است و آن کتابی است که زردشت برایشان آورده و به زبان خویش برای من خواندند و تفسیر کردند به مفهوم فارسی خودشان که: «فیکماز هم بهسته هرمز و بشتاسپندان فکما زهم رُستخیز»^۱ گویند هرمز همان باری تعالی است به زبان ایشان و بشتاسپندان ملائکه اند و معنی رُستخیز این است که «نابود شد پس برخیز» (فنی فقم) و سخن ایرانیان به زبان دری: خُدای و خُداوند و خُدایگان. و از بسیاری شنیدم که در تأویل آن می گفتند: «خُدست و خُوذ بُود» یعنی او به ذات خود است. هیچ به وجود آورنده ای او را موجود نکرده. و هیچ محدثی او را ایجاد نکرده است.

و سخن هند و سند: شینا وابت و مهادیو و نامهای بسیار جز اینها که خداوند را به کارهای ویژه او وصف می کنند.

و سخن زنگیان: ملکوی و جلوی که گویند معنای آن پروردگار بزرگ است.
و سخن ترکان: «بیر تنکری» که مقصودشان پروردگار یگانه است و بعضی عقیده دارند که تنکری نام سبزی آسمان است و اگر چنین باشد که گفته اند، ایشان به معنی مقصود از الاهیت ایمان آورده اند اما در صفات شك کرده اند. و بعضی گویند تنکری آسمان است و نام خداوند در نزد ایشان «بالغ بایات» است که معنی آن «بی نیاز بزرگتر» است.

و سخن رومیان و قبطیان و حبشیان و بلاد نزدیک به ایشان به زبان سریانی، چرا که عامه ایشان نصرانیند: «لاها ربا قدوسا» و میان سریانی و عربی، جز در اندکی حروف، تفاوتی نیست. گویی زبان سریانی از عربی گرفته شده و زبان عربی از سریانی.

و سخن یهود به زبان عبرانی: ایلوهیم ادنای اهیا شراهیا. و معنی ایلوهیم «الله» است و آغاز تورات: «بر شیت بارا ایلوهیم» می گوید: «نخستین چیزی که الله آفرید.» این است آنچه بخش بزرگ امتهای و نسلهای اهل کتاب و جز ایشان برآند. اما دسته های پراکنده مردم گمنای اقلیمها، کیست که به زبانهای ایشان احاطه داشته باشد مگر آن که ایشان را آفریده و زبانها را بدیشان بخشیده است.

(۱) صاحب بیان الادیان، (جانب هاشم رضی، ص ۵) این عبارت مؤلف ما را بدین گونه نقل و تفسیر کرده است: «در تاریخ مقدسی آورده است که در پارس آتشگاه است که آن را قدیم تر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است به سه باب زند و بازند و اوستا و ابتدای آن کتاب این لفظهاست: فی گمان هی رستخیز هی به هستی هرمزد و امشاسپندان. معنی این لفظها آنست: بی گمان باش به روز رستخیز و بی گمان باش به هستی ایزد تعالی و فریشتگان او.»

و من از قومی از برجان شنیدم که خدا را «ادفوا» می‌نامند و از نام بت پرسیدم، گفتند: «فع»^۱.

و از قبطیان صعید مصر، درباره نام باری تعالی به زبان ایشان، جو یا شدم؛ عقیده داشتند: «احد شفق» است. چنین می‌پندارم. و خدای داناتر است.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزّه، یکی همین جهان است با این نظم شگفت و ترتیب بدیع و ساخت استوار و تدبیر لطیف و به هم پیوستگی و استحکام. و این بیرون از سه وجه نیست: یا این جهان پیوسته همچین بوده است، یا اینکه نبوده و خود به خود به وجود آمده است، یا اینکه به وجود آورنده‌ای غیر از آن، آن را به وجود آورده است. و چون محال است که جهان قدیم باشد (زیرا پیوسته حوادث در آن روی می‌دهد) و از آنجا که حادث در آن پیوسته هست پس خود نیز حادث است، و نیز از آنجا که محال است که شیئی خود، خود را به وجود آورد (زیرا محال است که موجودی خود خویش را نگاه دارد) پس چگونه ممکن است توهم اینکه معدوم و نابود، ترکیبی حاصل کند و جهانی شود؛ پس جز وجه سوم هیچ وجهی باقی نماند و آن این است که به وجود آورنده‌ای این جهان را به وجود آورده باشد که غیر از جهان باشد و غیر معدوم و غیر محدث و آن باری تعالی است جل جلاله.

و بدان که باری عزوجل، محسوس نیست تا حواس او را محدود کند و علم نیز بر وی محیط نیست تا چگونگی و چندی و کجایی او ادراک شود و نیز قابل سنجش با نظیری یا شبیهی نیست تا با گمان قوی یا حدس دانسته شود و با صورتی از صورتهای نیز قابل وهم نیست، اما به دلیل کارها و نشانه‌های آثارش شناخته شده است و تنها در خردها وجود دارد و آثار و کارهای او جز در آفریده‌هایش یافت نمی‌شود.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزّه، یکی تفاوتی است که آفریده‌ها از نظر درجات و طبایع و همتها و اراده‌ها و صورتهای و اخلاق دارند و تمایزی است که اشخاص و انواع، از اجناس جانوران و گیاهان، با یکدیگر دارند، اگر اینها به طبیعت تکوین یافته بود، می‌بایست احوال همه یکسان باشد و اسباب آنها برابر. و آنها به خود مختار و آزاد باشند نه ناقصی در میان باشد و نه عاجزی و نه زشتی و هیچ یک در درجه از همانند خود فروتر نباشد و چون می‌بینیم که برخلاف این است، پس می‌دانیم که مدبری آن را تدبیر کرده و ترتیب دهنده‌ای دارد که همان باری تعالی است، سبحانه.

(۱) کذا و شاید: فع، اگر منظور از برجان، همان باشد که از نواحی خزر است، این احتمال تقویت می‌شود. رجوع شود به یا قوت، معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۷۳.

و ما در آغاز این گفتار گفتیم که دلایل بر ذات او تعالی و تقدس بی شمار است و نمی‌توان آنها را استقصا کرد. زیرا اگر به کوچکترین چیزی از جانوران توجه کنی و در شماره آثار صنع الاهی که در آن هست اندیشه کنی دانسته می‌شود که درمانده و ناتوان خواهی شد و حاجتهای خداوند تو را عاجز می‌کند و نشانه‌های صنع او تو را حیرت زده خواهد کرد، همچون نگرنده‌ای که در پشه‌ای یا مورچه‌ای یا مگسی نظر کند که چگونه آفریدگار بیکر او را آفریده با آن لطف و کوچکی اجزا و چگونه دست و پا و بال بدو داده و اندامهای او را ترکیب کرده که اگر به هم خورد چشم از ادراک آن عاجز می‌شود و وهم آن را لمس نمی‌کند و نیروی حس آن را در نمی‌یابد و چگونه طبایع را در آن ترکیب کرده که قوام ارکان آن جانور به آن تمامی دارد و نظام آن بدان استوار شده و چگونه شناختن آنچه را که سود و زیان اوست، در وی به ودیعت نهاده و چگونه در نهان او جایگاههای درون شدن غذا، و منافذ طعام را، با همه سبکی جسم و اندک بودن ذات آنها، به وجود آورده است و چگونه عرَضها را بر وجود او حمل کرده و انواع رنگها را در پیکر او به کار برده و چگونه جنبش و سکون و پیوستن و گسستن و صدا و صورت را در او ترکیب کرده و چگونه او را چشم داده بلکه چگونه در چشم او بینایی نهاده است؟ این در کوچکترین حشرات بود و اگر طبیعت زمان علت انگیزش و جنبش او باشد این ترکیب شگفت آور و ترتیب مناسب، جز از تدبیر قادری حکیم نیست.

و همچنین است اگر در کوچکترین گیاهان بنگریم که چه چیزها در آن گرد آمده؛ از گوناگونی رنگها و گلهای و برگها و شاخه‌ها و ساقه‌ها و رگها و گوناگونی مزه‌های اجزای آن و بویها و سودها و زیانها، که بهترین دلیل است بر اینکه تدبیر قادری حکیم است. حال، چه خواهد بود اگر انسان، به کمال صورت و زیبایی شکل خویش و اعتدال بنیه خود بنگرد و به آنچه از حکمت و دانش و هوشیاری و بحث و اندیشه و کارهای لطیف و بزرگوار و مهارت در انواع هنرها و راه یافتن او به نیکی در این کارها و آگاهی وی از امور دشوار و تسلط او بر همه جانوران با فزونی خرد و هوش او، که ویژه انسان است، چون ملاحظه می‌کند می‌بیند که با این همه کمال و تمامی که او را بدان وصف کردیم؛ ناتوان و نیازمند آفریده شده است و به چیزهای کوچک و بزرگ در این جهان محتاج است و رنج و تعب همراه اوست و در برابر آفتهایی که بدو روی می‌آورد ناتوان است و از اسباب به وجود آمدنش آگاهی ندارد و نیز در تصرف او در نشو و نما و افزونی و کاستی خویش نیازمند چیزی است که او را استوار بدارد و یاری کند و این اندیشه او را رهنمون می‌شود که قادری حکیم، تدبیر کارهای جهان می‌کند.

و همچنین است اگر در این جهان بنگرد و آنچه از نشانه‌های تدبیر الاهی و آثار

ترکیب، در شکلها و صورتهای آن هست با همه پیوستگی که بعضی را با بعضی دیگر هست از قبیل آمدن گرما از پی سرما و پی در پی آمدن شب و روز و اتفاق ارکان و با هم ایستی آنها با همه تضاد و تباینی که دارند، خواهد دانست که اینها همه از تدبیرِ قادری حکیم است.

حال اگر روا باشد توهم شود که این جهان بی هیچ به وجود آورنده و ایجادکننده‌ای حادث شده، پس رواست که دیگری وجود بنایی را توهم کند که هیچ سازنده‌ای ندارد یا نوشته‌ای را که هیچ نویسنده‌ای ندارد یا نقشی را که نقاشی ندارد یا تصویری را که مصوری ندارد. و برای او جایز است که چون کاخی برآمده و بنایی استوار دید، گمان برد که این توده‌ای خاک بوده که کسی آن را گرد نکرده بوده و خود به خود بی هیچ آمیزنده، به هم ترکیب شده و به یکدیگر پیوسته و آب بر آن ریخته شده و سپس خشت درست شده به کاملترین وجهی و زیباترین مربع‌سازی، بی هیچ خشت‌زن و سازنده‌ای درست شده و سپس بنیاد کاخ برآورده شده و ستونهای آن استوار شده و پایه‌های آن برافراشته شده و رشته سنگهای آن به وجود آمده است و پس از آنکه دیوارهای آن برآمده و گل اندود شده و بر اطراف آن انبوه شده است و به بهترین وجهی متراکم گشته است، شاخه‌ها و تنه‌های درخت خود به خود بریده شده‌اند و افتاده‌اند به همان اندازه خانه‌ها و خطوطی که برای بناها کشیده شده بی آنکه کسی آنها را قطع کرده باشد و یاری کرده باشد و خود به خود تراش خورده بی کمک درودگر و نجار و خود به خود هموار شده و چون به کمال آماده شده و کژیها راست آمده، خود به خود بالا رفته‌اند و در جای خود قرار گرفته‌اند و بالای خانه‌های این کاخ سقف به وجود آمده و ستونها در زیر آنها قرار گرفته، سپس سنگهای هموار روی آنها منطبق شده است و درها خود به خود نصب گردیده و بسته شده است و سپس این کاخ خود آهک اندود و گل اندود شده و بر کف آن سنگ فرش گردیده است و گچ کاری و نقاشی شده، با انواع ریزه کاریها و نقشها. و کارش تمام شده و ساختمانش برآمده و به بهترین وجهی همه پراکندگیهایش جمع آمده و به کمال تدبیر یافته است، چندان که هیچ ناحیه‌ای از آن برهنه نمانده و هیچ آجری یا سنگی در ساختمان آن برای نگرته نامفهوم نمانده است. در چنین کاخی جای حکمت و نیازمندی به سازنده و صانع و کوشنده و تدبیرکننده آشکار است.

و همچنین است اگر بنگرد در سفینه‌ای آکنده، گرانبار از انواع بارها و اصناف کالاها، که در خیزاب دریا ایستاده و آرام باشد یا گردان و این همه خود به خود تخته پاره‌ها و بازوهای چوبین آن به هم میخ شده و به هم پیوسته و طنابهای آن محکم شده و سپس خود به خود به گونه کشتی درآمده و بارها خود به خود بدان داخل شده تا پر شده و در آب ایستاده و

به هنگام نیازمندی به سفر آغاز کرده است.

همچنین است اگر در جامه‌ای بافته یا دیبایی نگارین بنگرد که پنبه آن زده شده و ابریشم آن خالص گردیده و سپس رشته و تافته شده و رنگ گردیده و کلاه‌ها به هم آمیخته و تارهای ابریشم به منوال خود کشیده شده و رشته‌ها با یکدیگر ترکیب شده و آن جامه بافته شده و نگارین گشته است.

و هنگامی که توهم این چنین کارها ممکن و جایز نباشد، پس چگونه در این جهان شگفت و این نظم حیرت‌آور، توهم رواست. حال اگر کسی میان ترکیب این جهان و ترکیب چیزهایی که انسان به وجود می‌آورد این فرق را قایل شود که عادت جایز نمی‌داند که خانه‌ای خود به خود ساخته شود یا جامه‌ای بافته گردد یا ظرفهای رنگین شود و این در آزمون و در طبایع یافت نشده است، در پاسخ گوییم: پس چگونه در چیزی که شگفت‌آورتر و بزرگتر از آنهاست که ما یاد کردیم، شما این را جایز دانستید که بی فاعلی حکیم و مختار و توانا به وجود آمده باشد.

حال اگر معتقد شود که ترکیب این جهان با این نظم و ترکیب، کار طبایع است، پس بدین سان باید گفت طبایع زنده‌اند و قادرند و حکیم و دانا، و خلافی میان ما و مخالف باقی نخواهد ماند مگر تغییر دادن نام و صفت. و اگر زنده بودن و حکمت و قدرت را در مورد طبیعت منکر شود، چگونه جایز است که کاری محکم و استوار از غیر حکیم زنده توانا، حاصل شود. حال اگر به بخت و اتفاق، بر این ترتیب، عقیده داشته باشد، این امر غیر قابل توهم است و از نوادر. و اگر روا باشد جایز خواهد بود که برای کسی که قطعه زمینی دارد و بنایی و عمارتی در آن نیست، شبی اتفاق افتد و بامداد آنجا را عمارتی ساخته شده با درختکاری در بهترین ساختمان و شگفت‌ترین ترکیب بیابد. و ملحد را از حجت‌های خداوندی و آیات او، گریزی نیست، چگونه ممکن است با اینکه او خود، به خویشتن خویش، و هم از برای دیگران، حجتی است در این راه. و ما در این باب جز آنچه مناسب فصل باشد و درست باشد نمی‌آوریم و از آنها که قابل چشمپوشی است و ممکن است طعن در آن وارد شود نمی‌آوریم، زیرا برآنیم که استقصا و روشن ساختن این

(۱) متن: «بالحد والاتفاق» و ما به قرینه مقام اصلاح کردیم به «البخت والاتفاق» و کلمه فارسی بخت به صورت البخت و یا البخت والاتفاق در متون فلسفی قدما، رواج بسیار دارد و بحث درباره آن یکی از مسائل فلسفی به‌شمار می‌رود. ابن سینا در *طبیعیات شفاء، السماع الطبیعی*، ص ۶۳ به بعد فصلی دارد به‌عنوان: «فی ذکر البخت والاتفاق و الاختلاف فیهما و ایضاح حقیقه حالهما».

همین مؤلف ما نیز در چند صفحه بعد (صفحه ۲۰۶) عبارت البخت والاتفاق را آورده که در آنجا نیز هوار «البخت» قرائت کرده است.

مسائل را در کتابی بیاوریم که آن را «الدیانة والامانة» نام نهاده ایم، به عنوان سپاسگزاری از آن که ما را نعمت یکتاپرستی بخشید و به عنوان دفاع از دین و بینش بخشی به جویندگان بصیرت. و توفیق از جانب خدای است.

و بدان که اگر روا باشد که چیزی از اجسام، نه از آفرینش خدای خلق شود، جایز است خالی از دلالت بر ذات او نیز به وجود آید. و چون، جز از آفرینش او خلق نمی شود، پس خالی از دلالتی بر ذات او نیز نیست حال اگر گفته شود، از کجا دانسته شده که جهان مصنوع است و آفریده، پاسخ دهیم به نشانه های حدوث که در آن هست. حال اگر گفته شود نشانه های حدوث چیست؟ گوئیم: آن عَرَضهایی که هیچ گاه جوهر از آنها برهنه، نیست؛ از قبیل اجتماع و افتراق (ترکیب و پراکندگی) و جنبش و سکون و رنگ و مزه و بو و جز اینها، حال اگر منکر اعراض و حدوث آنها شود، در پاسخ او همان را باید گفت که در فصل نخستین یاد کردیم، زیرا از حدوث اعراض است که حدوث اجسام درست می شود و از حدوث اجسام است که وجود احداث کننده، یعنی آفریدگار منزّه، استوار می گردد.

و در یکی از کتابهای پیشینگان، خواندم که پادشاهی از پادشاهان ایشان از فرزانه ای از فرزانهگان آنها پرسید: بهتر دلیلی از میان دلایل، بر ذات خدای چیست؟ آن فرزانه گفت: دلایل بسیار است. نخستین آنها، همین پرسش تو. زیرا که از ناچیز نمی توان پرسش کرد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: شك شك کنندگان درباره او، زیرا شك همواره در چیزی است که «او» هست نه در چیزی که «او» نیست. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: اینکه فطرتها از آن اوست و نمی توانند او را منکر شوند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: حدوث اشیا و اینکه تغییر می کنند، بی آنکه خود خواسته باشند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: زندگی و مرگ که فلاسفه آن را بالیدن و فرسایش می خوانند که هیچ کس را نمی توان یافت که خود را زنده بتواند نگاه داشت و هیچ زنده ای نیست که مرگ را کراهت نداشته باشد ولی از آن ناگزیر است و نجات نمی یابد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: پادشاه در برابر کارهای نیک و کيفر در برابر کارهای زشت که بر زبان مردم جاری است. پادشاه گفت: دیگر چه؟ فرزانه گفت: بیش از این بیابم؟

و در اخبار بنی اسرائیل آمده که ایشان در این باب اختلاف کردند و نزد دانشمندی که داشتند رفتند و از او پرسیدند که خدای را به چه شناختی؟ گفت به «فسخ عزایم و نقض همتها».

و کتابهایی که خداوند فر فرستاده، به ویژه قرآن، سرشار از دلایل اثبات او و یکتایی اوست تا تأکیدی باشد برای حجتها، چرا که اصل این امر در فطرت نهاده شده است

و از پیامبر، هنگامی که درباره دلایل بر وجود خداوند پرسیدند، خداوند به پیامبرش گفت: «بدرستی که در آفریدن آسمانها و زمینها و برافروشدن شبها و روزها و رفتن کشتیها در دریاها، بدانچه در وی است مردمان را از منفعتها، و آنچه می فرستد خدای تعالی از آسمان از آبها و زنده کند به وی زمینها را سپس خشکیها و آنچه پراکند در وی از جانوران به همه جایها و گرداندن بادها به همه رویها و ابر را فرمان بردار گردانید میان آسمان و زمین به باریدن بارانها، مر خردمندان را بر الوهیت و وحدانیت خدا، دلیل است و حجت ها.» (۲: ۱۶۵) پس، از رهگذر ویژگی کارهای خویش و شگفتی آثار خویش - که هیچ کس را در آن تصرفی نیست - بر ذات خود راهنمونی بخشید. «و آفریدیم از آب پشت آخته، از کالبدی که اصل وی از گل ساخته باز آن آب را نطفه گردانیدیم در قرارگاه مقرر.» (۲۳: ۱۲-۱۳) تا آنجا که گوید: «بزرگ است خدای تعالی نیکوترین مُقَدِّران و بهترین مُصَوِّران.» (۲۳: ۱۴) آیا کسی را می شناسی که دعوی انجام دادن یکی از این کارها کند؟ و گفت: «آیا که آفرید زمین را و آسمان را و فرستاد مر شما را از آسمان آب باران را و برویانید با وی بوستانهای با رنگهای الوان را. نبود مر شما را توانایی آنکه برویانید آن درختان را. آیا خدای دیگر است با الله؟ بلکه ایشان قومی اند که می کینند از راه. یا کی کرد زمین را جایگاه قرار و پدید آورد در میان وی جویهای بسیار و پدید آورد بر وی کوههای استوار و پدید آورد میان دریای خوش و دریای شور مانعی به کمال اقتدار آیا خدای دیگر است با خداوند آفریدگار؟» (۲۷: ۶۱-۵۹) تا آخر آیات پنجگانه. و این سخن خدای که «چه می بینید و چه می گوئید در آن آبی که در می اندازید در ارحام زنان آیا شما صورت می کنید یا ماییم صورت کنندگان؟» (۵۶: ۵۹-۵۸) و با نمودن عجز ایشان بدیشان بر ذات خویش راهنمون گردید که «اگر شما مملوکان و مقهوران مانه اید جان به حلق آمده را بازگردانید اگر راست گویانید.» (۵۶: ۸۶-۸۵) و اگر به تکلف جز از کتاب خدای چیزی بر سری بیاوریم، افزونیی خواهد بود، چرا که کتاب خدای، از برای آنان که در آن تدبّر و اندیشه کنند، میدان پهناوری است. و فرموده است «و در تنهای شما نیز آیتهاست آیا نمی بینید؟» (۵۱: ۲۱) که شما آنها را ایجاد نکرده اید و نیافریده اید و هیچ يك از امور آن را، از تندرستی و بیماری و جوانی، در اختیار ندارید و فرمود: «هر آینه بنمایمشان آیات خویش در آفاق جهان و در تنهای ایشان تا پدید آیدشان که این حق است.» (۴۱: ۵۳) یعنی آنچه آثار صنع و شواهد تدبیر و دلایل حدوث جهان، در آن به ودیعت نهاده ایم. و در حدیثی روایت شده ایم که مردی از محمد بن علی یا فرزندش جعفر بن محمد پرسید: ای فرزند پیامبر خدا! آیا پروردگار خویش را به هنگامی که پرستش او می کردی، هیچ دیده ای؟ گفت: من خدایی را که ندیده باشم نپرستیده ام. و آن مرد پرسید: چگونه او را

دیدید؟ گفت: چشم، با بینایی ظاهر، او را در نمی‌یابد. اما دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند. به حواس درک نمی‌شود و در قیاس نمی‌گنجد. با دلایل او را شناسند که به صفتها موصوف است. او راست آفرینش و فرمان، به حق سرفرازی می‌بخشد و به دادگری خواری می‌دهد و او بر هر کاری تواناست.

و از علی بن حسین رضی الله عنهما پرسیدند: پروردگارت کجاست؟ او گفت: و کجا نیست؟

و از فرزانه‌ای حکایت کرده‌اند که او به‌همین اندازه توحید بسنده می‌کرد و بیش از آن را دستوری نمی‌داد که درباره‌اش اندیشه کنند. همین اندازه می‌گفت: توحید چهار چیز است: شناخت یکتایی و اقرار به پروردگاری و اخلاص الاهییت و کوشش در پرستش و بندگی.

و فرزانه‌گان عرب، با همه کافری، به روزگار جاهلیت، به خداوند اشارت داشتند و در اشعار ایشان ستایش او آمده که نعمتها و آلاء او را ستوده‌اند، از جمله سخن زید بن عمرو بن نفیل:

تویی آن‌که از فضل و بخشایش بیغام‌گزاری آواز دهنده نزد موسی فرستادی / و بدو گفتی: با هارون نزد فرعون شوید و او را به‌خداوند بخوانید که سرکش شده است / و بدو بگویند آیا تویی که این آسمان را بی‌ستون برافراشته‌ای تا این چنین استوار ایستاد. / و بدو بگویند آیا تویی که این آسمان را بی‌هیچ میخی همواری دادی تا این چنین ایستاد؟ / و بدو بگویند کیست که بامدادان خورشید را می‌فرستد تا سراسر زمین روشنایی گیرد. و بدو بگویند کیست که زمین و خاک را می‌رویاند و گیاه از آن می‌بالد و سر برمی‌کند؟

و او می‌گفت:

تسلیم شدم. ایمان آوردم به آن کس / که زمین با صخره‌های گران تسلیم اوست / زمین را بگسترده و چون دید بر آب ایستاد / کوهها را بر آن استوار کرد / و تسلیم شدم و ایمان آوردم به آن کس که / ابر تسلیم اوست آنگاه که بارانهای زلال و گوارا را در خویش حمل می‌کند / و چون به سرزمینی کوچانده شود / فرمانبردار است و بر آنجا فرو می‌بارد.

و او بدین گونه خداوند را با صفاتی که آفریدگان از آن ناتوان‌اند ستوده است و این خود از شناخت او سرچشمه دارد که محال است کاری از غیرفاعلی باشد.

و به یاد دارم که در نواحی سنجان، از یکی از اعاجم که دیدم پیکری ستبر و زبانی

سنگین دارد، از سر مزاح و هزل، پرسیدم: چیست دلیل اینکه تو را آفریدگاری است؟ گفت: ناتوانی من از آفرینش خود. و چنان شدم که گویی سنگی به دهانم افکندند. و این سخن او را مانند عامر بن عبد قیس دیدم که عثمان بن عفان (رض) نزد او رفت، او چیزی به‌خود پیچیده بود ژولیده موی و گردآلود در زنی اعراب، عثمان بدو گفت: پروردگار تو کجاست؟ گفت: «در کمین»^۱ و این سخن او عثمان را هراسان کرد و لرزه بر او افتاد.

و از جمله سخن صرمه بن انس بن قیس، پیش از اسلام:

از برای اوست که راهب نفس خویش را زندانی کرد، به مانند زندان یونس، حال آنکه پیش از آن آسوده‌خاطر بود / و از برای اوست که یهودیان آیین موسی برگزیدند. و هر دینی و هر کار دشواری که پیش آمد / و از برای اوست که نصاری شماس (خدمتگزار کلیسا) شدند و عیدها و جشنها به پاداشتند / و از برای اوست که حیوانات وحشی را در میان صخره‌ها و در سایه ریگ پشته‌ها می‌بینی.

یعنی از هراس اوست که یهودیان یهودی شدند و راهبان خویش را در صوامع زندانی کردند و از دلایل وجود اوست که حیوانات وحشی سود خویش و راه آمیختن به یکدیگر را دریافتند با اینکه دارای خردی شناسا نیستند و او را هرکس به‌اندازه فهم خویش و چگونگی استدلال خود می‌شناسد و در جامع بصره از نهری‌بندی شنیدم که می‌خواند:

اگر خردمندی همه کرانه‌های آسمان را جستجو کند / یا دورتر شهرها و دیاران را به پای بسپرد / و هیچ آفریده‌ای نیابد که رهنمون او شود / و هیچ وحیی از جانب خداوند آهنگ او نکند / و جز خویشتن را نبیند، همان آفرینش او / خود دلیلی است بر اینکه پروردگاری دارد که او را معاندی نیست / و دلیل است بر ابداع حق و اختراع او / دلیلی روشن که گذشت روزگارش، همواره گواه است.

و همین اندازه که یاد کردیم، برای آن کس که نیکخواه خویش باشد و جانب انصاف را رعایت کند و از انکار و رزیدن و عناد به يك سوی باشد، بسنده است و رسا. «و آن که را خداوند روشنایی نبخشیده باشد، او را هیچ فروغی نیست.» (۲۴: ۴۰) اکنون که اثبات آفریدگار و وجود صانع، درست و استوار آمد، به نقل صفات او می‌پردازیم:

(۱) اشاره به آیه «ان ربك لبالمرصاد»؛ همانا که پروردگار تو در کمین است. (۸۹: ۱۴)

* سخن در پاسخ آن کس که گوید: خدا کیست و چیست و چگونه است؟

در پاسخ گوئیم: پرسش از چستی و کیستی و هویت، به‌عنوان جستجو از ذات خداوند، محال است. زیرا اشارت بدین اشیا آنها را در وهم تصویر می‌کند. و جز محدود، و نظیر محسوس، در وهم تصویر نمی‌شود. و اینها از صفات حدوث‌اند و اگر قصدش پرسش از اثبات او و اثبات صفات اوست، پس نه. و او همچون کسی است که از پندار خویش گوید: وجود آفریدگار منزه نزد من ثابت است، اما او چیست؟ پاسخ درست این است که او «آغاز است و پایان، آشکار است و نهان» (۵۷: ۳) آفریدگار قدیم. و آنگاه، همه نامها و صفات او را باید شمرد. حال اگر او گمان کند که از هویت ذات او پرسیده است، باید گفت: او غیر محسوس است و غیر موهوم و غیر قابل دانستن به ادراک و احاطه یافتن. حال اگر چنین پندارد که اینها صفات سلبی (صفات لاشیه) اوست و گمان بطلان برو، این دیگر از وسوسه‌های نادانی و هذیانهای یاهو است. و برای نشان دادن اینکه هر صنعت، صانع خود را و هر کار فاعل خود را ایجاب می‌کند، باید از آنچه یاد کردیم سخن گفت. و اگر جستجوی نظیر یا ماندنی با این صفات کند، ما را بدان وامی‌دارد که دو خدا قابل شویم: یکی محسوس و دیگری نامحسوس. و آنگاه، آن خدای نهانی را به آن خدای آشکارا مانند کنیم تا او را محقق بداریم. اما خدایی جز خدای یگانه وجود ندارد و هرگز علم ما نسبت به چیزی که بدان یقین داریم، بر اثر نادانی نسبت به چیزی که نمی‌دانیم از میان نمی‌رود. آیا نمی‌بینی که ما چون شخصی را در تیرگی دیدیم و ندانستیم کیست و چیست، موجب آن نمی‌شود که علم ما نسبت به ذات آن شخص از میان برود، به‌علت اینکه مقداری از هیئت او بر ما مخفی مانده است. همچنین است هنگامی که دلیل وجود دارد بر اینکه محال است کاری باشد اما از فاعلی نباشد. و سپس ما کاری را ببینیم اما فاعل آن را نبینیم، موجب آن نمی‌شود که علم بدیهی خویش را با جهل خود باطل کنیم. و از پیامبر خدا دربارهٔ هویت او پرسیدند و آیت دربارهٔ صفات او فرود آمد که: «بگو ای محمد که وی خدای یکی است، اندخسوارهٔ خلق است و وی را مثل نیست، نژاد کسی را و او کسی را فرزند نبود و وی را هرگز هیچ کس مانند نبود» (۱۱۲: ۱-۵) خبر داد که او یکی است اما نه همچون یکی و صمد است اما نه همچون صمد. نه زاده شده است و نه زاده است. و مقصود ازین سخن که نژاده است اشارت به فرشتگان و دیگر آفریدگان روحانی است. و او را هیچ کفوی نیست و او یگانه است. و نظیر و شبیه را از او نفی کرد.

(۱) متن: «و لا يتصور في الوهم غير محدود او نظیر محسوس»

و چنان که روایت کرده‌اند، پیامبر به مردی از اعراب، که از او پرسیده بود، گفت: «اوست که چون سختی به تو روی آورد و او را فراخوانی اجابت کند و چون خشکسال شود و او را بخوانی ابر می‌بارد و گیاه می‌روید و چون مرکب تو در دشتهای فراخ زمین گم شود و او را بخوانی، آن را به تو بازمی‌گرداند.» و پیامبر از طریق راهنمونی کارها بدو دلیل آورده است و گواهی قرآن، ما را از آوردن اسناد برای این‌گونه خبرها، بی‌نیاز می‌کند. چنان که خداوند تعالی فرماید: «یا کی اجابت کند دعای مضطر را چون بخواندش و کی گشاید بلا را و کی گرداندش» (۲۷: ۶۲)

و در روایت مقبری از ابوهریره (رض) آمده که پیامبر گفت: شیطان، گاه، نزد یکی از شما می‌آید و پیوسته از او می‌پرسد که «این را که آفریده؟» و او می‌گوید: «خدا.» تا آنجا که می‌پرسد: «خدا را که آفریده؟» چون این سخن را بشنوید به سورهٔ اخلاص پناه برید. ابوهریره (رض) گوید: یک بار که نشسته بودم یکی آمد و پرسید: آسمان را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت زمین را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: مردم را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: آفرید؟ من برخاستم و گفتم: راست گفت پیامبر خدا (ص) «بگو ای محمد اوست خدای، یکی است به خدایی، خدای آن‌مهری است که خلق نیاز بدو بردارند، نژاد و نژادند او را هرگز نبود و نباشد او را همتا و همانند هیچ کس» (۱۱۲: ۱-۵) پیامبر از اندیشه کردن دربارهٔ خدای منع کرد، زیرا او هم و اندیشه را بدوراه نیست. و هر که جستجوی چیزی کند که راه بدان نباشد، بازگشت او به دو چیز خواهد بود: یا شک‌کننده است یا منکر و انکار و شک در او کفر است.

و گفته‌اند: در آفریدگان خدای بیندیشید و در آفریدگار میندیشید. زیرا آفریدگان بر او دلالت دارند و آفریدگار قابل درک نیست و هیچ کس از اصناف امتهای و خلائق را نمی‌شناسم مگر اینکه به وجود چیزی نهان که خلاف حاضر است، اقرار دارد.

از جمله سخن فلاسفه دربارهٔ هیولی. و اینکه هیولی خلاف اجرام برین و فرودین است. و از ایشان کس هست که به زنده گویایی معتقد است که مرگ بر او روا نیست و حال آنکه او هرگز زنده گویایی ندیده است مگر اینکه میراست.

و از ایشان کس هست که گوید: جوهر ا فلاک چیزی است غیر از طبایع چهارگانه و او هیچ چیز از غیر این طبایع را ندیده است. و کس هست که گوید: در بعضی از جاهای زمین درازی روز بیست و چهار ساعت است و در بعضی جاها شش ماه خورشید غایب است و او خود این جای را ندیده است و کس هست که گوید: نطفه خون بسته‌ای می‌شود و سپس چون گوشت جویده‌ای، و او خود اینها را به عیان ندیده است و کس هست که

(۱) متن: «عين الطبايع» بود و به «غير الطبايع» اصلاح شد.

گوید: زمینی است که جانور و گیاه در آن به وجود نمی‌آید. و کسی از ثنویه که به نوری خالص در نهان و ظلمتی خالص که با یکدیگر مماس نیستند و با یکدیگر نمی‌آمیزند، عقیده دارد و او خود هیچ جسمی را ندیده مگر اینکه آمیخته و ترکیب یافته است. و مانند این گونه سخنها، که یاد کردن آن دامنه سخن را به درازا می‌کشد. تا بدانی که محال باطل است سخن گوینده‌ای که می‌گوید: «هیچ چیز جز آنچه به عیان دیده می‌شود نیست.» و «هر چیز که غایب است هم از دست و گونه آن چیزهاست که در قلمرو دیدار و مشاهده ماست.»

گذشته از اینها ما جنبش و سکون و اجتماع و افتراق و شادی و اندوه و خوشی و ناخوشی و مهر و کین و بسیاری از اعراض، جز اینها، را می‌بایم و نمی‌توانیم آنها را به درازی یا به رنگی و یا عرضی و یا بویی و یا مزه‌ای یا صفتی از صفات، وصف کنیم. و نیز نمی‌توان آنها را، به علت عدم صفات آنها، باطل دانست. و همچنین است عقل و فهم و نفس و روان و خواب، بی‌گمان اینها چیزهایی ثابت شده‌اند و ذاتهایی دارند قائم به اعراض؛ اما نمی‌توان به چندی و چونی آنها احاطه یافت، مگر به وجود آنها. حال در صورتی که این اشیا نزد ما بماند و در ما بماند و ما از احاطه بر آنها ناتوانیم و نشاید که آنها را منکر شویم، چگونه می‌توان ابداع کننده و ایجاد کننده و به پای دارنده آنها را، در مراتبی که دارند، منکر شد؟ و بی‌گمان هر سازنده‌ای از ساخته‌های خویش، مرتبه‌ای بلندتر و پایگاهی بالاتر دارد.

حال اگر گوینده‌ای بگوید: تو میان صفات عقل و روح و نفس، و دیگر چیزهایی که گفتم، با صفات آفریدگاری که ما را بدو می‌خوانی، تساوی قایل شدی و تساوی در صفات موجب تساوی در موصوفات است، پس چرا منکر کسی می‌شوی که می‌گوید «خدا همان نفس است یا عقل» و یا: «خدا نفس خلاق است.» و یا آنها که گویند: «خدای، همان عقلهای ایشان است.» در پاسخ باید گفت: این در صورتی موجب تساوی موصوفات می‌شود که صفات، حدودشان مساوی باشد. در صورتی که الفاظ یکی است و مشترک، اما معانی مختلف است. آیا نمی‌بینی که ما برای وی هم «او» می‌گوییم و برای غیر از او هم «او» به کار می‌بریم و می‌گوییم او «یکی» است و برای غیر از او نیز که تمایز از شماره‌ها دارد می‌گوییم «یکی» است، و می‌گوییم «ذات» او و برای جز او، از جانور و گیاه، نیز می‌گوییم «ذات»های آنها. و می‌گوییم: خدای گفته است. و خدای کرده است و فلان کرده است و فلان گفته است. زیرا واژه‌ها نشانه‌های معانی‌اند و جز به آنها تعبیر نتوان کرد و چون بخواهیم به تفصیل سخن بگوییم می‌گوییم: کار انسان به عضو و جارحه است و کار او به عضو و جارحه نیست و کار انسان با ابزار است و کار او به ابزار

نیست و کار انسان در زمان و مکان است و کار او قبل از زمان و مکان است، آیا در این دو نوع کار، همانندی، جز در نشانه لفظ وجود دارد؟ و همچنین است دیگر صفتها.

دیگر از دلایلی که نشان می‌دهد باری تعالی جل جلاله، نه نفس است و نه عقل و نه روح - آن گونه که گروهی پنداشته‌اند - این است که نفوس از یکدیگر جدایی پذیرند و کالبدها و تن‌ها مایه پراکنده شدن و جدایی آنهاست و پراکندگی امری است عارضی و هیچ پراکنده‌ای نیست مگر آنکه پیوند آن امری متوهم است و پیوستگی امری است عارضی و گاه هست که زنده‌ای می‌زید و میرنده‌ای می‌میرد و بیرون از این نیست که نفس پس از مرگ صاحبش یا تباه می‌شود و یا به کلیت خویش بازمی‌گردد و یا به دیگری انتقال می‌یابد. و تباهی و بازگشت همه از اعراض‌اند. و ما پیش از این دلایل حدود اعراض را بیان داشته‌ایم. و هم بدین گونه است سخن از ارواح. و نیز تفاوت عقلها و اختلاف آنها و آنچه از زیان و کاستی و سهو و غلط در آنها راه می‌یابد. اینها همه از دلایل حدود‌اند. و عقل در قصور معرفت، جز به منزله شنوایی گوش و دیدار چشم و بویایی بینی نیست، که همگان موجودند اما چگونگی و چندی آن دانسته نیست. حال اگر پرسیده شود که «آیا دارای هویتی هست؛ اگر چه ما آن را ندانیم؟» گفته شود که «هویت اضافه کردن «هو» است به معنای آن، و اشاره است. و اما معنای هویت، ذات است.» سوگند به جان خودم که او را ذاتی است دانا و شنوا و بینا و توانا و زنده که چگونگی آن دانسته نیست. اگر بگویند: «پس بدین گونه او به ذات خویش عالم است.» گفته خواهد شد که «این علم او چیزی بجز ذات او نیست. تا از برای وی معلومی باشد جز علم او. و او را از ذات خویش هم علم است و هم معلوم.»

و گروهی گفته‌اند که «باری تعالی همان طبایع است و حدود و ترکیب جهان از اوست.» و طبایع چیزهایی پراکنده و متضاد و مقهور و مجبورند، و اینها همه نشانه‌های حدود است. دیگر اینکه اینها نه زنده‌اند و نه دانا و نه مختار و توانا تا این کارهای استوار و متفن از آنها سرزند. و اگر این صفات را بر طبایع اطلاق کنند، او همان باری تعالی است در گمان ایشان و آنان در نامگذاری بر خطا رفته‌اند؛ اگر چه در عمل آن را انکار کنند. و این کارها جز از کسی که دارای این صفتها باشد ساخته نیست.

و اهل اسلام، در چیزهایی از این باب، اختلاف کرده‌اند: گروه بسیاری از آنان گفتار دربارهٔ اینیت (کجایی) و مائیت (چیستی) را انکار کرده‌اند. و این دو مفهوم، یا هم اویند یا غیر او، یا پاره‌ای از او. حال اگر غیر او باشند یا پاره‌ای از او، توحید از میان بر خاسته است و اگر هم او باشند، آنگاه، وی چیزهای بسیاری است. و ضاربین عمرو و ابوحنیفه - که خدای از هر دو ان خشنود باد - گفته‌اند که باری

تعالی را اینت و مائیت هست، زیرا هیچ چیز نیست که موجود باشد و آن را اینت و مائیت نباشد. و علت اینت جز علت مائیت است. چرا که تو صدا را می شنوی و می دانی که صاحب صدایی وجود دارد و نمی دانی کیست، سپس او را می بینی و آنگاه دانی که کیست. پس علم تو به اینکه او چیست جز علم توست به اینکه کجاست. و معنی مائیت در نزد این دو تن، این است که وی، از رهگذر مشاهده و نه از طریق دلیل - که راه علم ماست - بر نفس خویش عالم است.

و مُشبهه اختلاف کرده اند: نصارا چنان پنداشته اند که باری تعالی جوهری است قدیم. و هشام بن حکم و ابوجعفر احوال که ملقب به شیطان الطاق است گمان برده اند که باری تعالی جسمی است محدود و متناهی. و هشام گفته است که «وی جسمی است میان پر (مُصَمَّت)، دارای اندازه ای از اندازه ها در عرض. گویی سببیکه ای است همچون مُروارید (دُرّه) که از هر سوی می درخشد. یکی است. نه مجوف است و نه متخلخل.» و از مقاتل حکایت کرده اند که گفته است: «خدای تعالی برگونه آدمی است با خون و گوشت.» و از هشام پرسیدند که «معبود تو چگونه است؟» و او چراغی برافروخت و گفت: «این چنین! جز اینکه فیتله ای ندارد.» و گروهی گفته اند که «باری تعالی جسم است و فضای مکان همه اشیا. و بزرگتر از هر چیز.» و گروهی گفته اند که «باری تعالی خورشید است بعینه.» و گروهی پنداشته اند که «مسیح است.» و گروهی گفته اند که «علی بن ابی طالب است.» و گروهی گفته اند: «چیزهای بسیار و پراکنده ای با اختلاف در نیرو و کار، است با این تفاوت که بعضی از اینها به بعضی دیگر پیوسته است و بعضی برتر از بعضی دیگر است و بالاترین آنها باری تعالی است.» و چنین پنداشته اند که باری تعالی نه جسم دارد و نه صفت و نه شناخته می شود و نه دانسته. و روا نیست که یاد کرده شود. و فروتر از او، عقل قرارداد و فروتر از عقل، نفس و فروتر از نفس، هیولی و فروتر از هیولی، اثیر و فروتر از اثیر، طبایع و هرگونه جنبشی یا هرگونه نیروی بالنده و حساسی را از او می دانند، و در باب توحید، ان شاء الله، ما به اجمال، آرای ایشان را از برای تو نقض خواهیم کرد. و آنچه در این باب نیکوتر است و من برمی گزینم این است که آدمی در هیچ چیز باری تعالی، جز اثبات ذات وی به راهنمونی صفات، غور نکند و درباره آنچه جز این است، باید خموشی گزید. و به پیامبر خدای موسی اقتدا باید کرد، آنگاه که کافر بدو گفت: «و کیست رب العالمین؟ گفت: خداوند آسمانها و زمینها و آنچه هست میان اینها اگر هستتان یقینها.» (۲۶: ۲۳-۲۲) این است راه سلامت. حال اگر یکی از سر نادانی بپرسد که «باری تعالی چگونه است و کجاست و چند است؟» گوییم: «چگونه» است موجب تشبیه است و خدای را تشبیهی نیست و «چند» پرسش از عدد است و او یکتاست

و «کجاست» جستجوی مکان است و او جسم نیست تا مکانها را اشغال کند.

* سخن در اینکه باری تعالی یکی است و بس

گوییم، چون هستی باری تعالی با دلایل عقلی استوار آمد، واجب شد که نظر (بحث) شود که آیا او یکی است یا بیشتر؟ زیرا يك کار را گاه يك تن انجام می دهد و گاه دو تن و گاه گروهی در ساختن سرایی یا گلدسته ای با یکدیگر انباز می شوند. و چون نظر کردیم دیدیم که دلایل بر یکتایی باری برابر است با دلایل اثبات ذات او. زیرا اگر دو خدا باشد بیرون از این نخواهد بود که این دو در نیرو و توانایی و دانش و اراده و قدم و خواست برابرند، چندان که در هیچ صفتی از صفات نمی توان میان آن دو فرق گذاشت، آنگاه این صفت واحد است و در عقل جز آن صورت نمی بندد یا یکی از آنها قدیم و توانا تر است، پس او خداست زیرا ناتوان حادث شایسته خدایی نیست. یا اینکه دو چیز متضاد متقاوم اند، پس در این صورت وجود هیچ خلق و هیچ امری روا نخواهد بود، زیرا اگر چنین باشد هر چه را که این يك بیافریند آن دیگری نابود خواهد کرد. و هیچ چیز را این يك زندگی نمی بخشد مگر آنکه آن دیگری می میراند. و چون کار را برخلاف آن دیده ایم، پس دانسته ایم که او یکتاست و تواناست. و این در ضمن گفتار خدای تعالی آمده است که «اگر وَهْم برده شدی که آفریننده آسمانها و زمین جز يك خدای بُدی، هرگز آفریده نشدی. پاك است خدای تعالی، که آفریدگار عرش است، از آنچه صفت می کنند کافران.» (۲۱: ۲۲) و گوید: «بگو ای محمد اگر با خدای تعالی خدایان دیگر بودندی، در زمین، چنان که می گویند این مشرکان، سبیلی جستند به سوی خدای عرش.» (۱۷: ۴۴) و اگر دو بودند، هر آینه، بر تمناع (هماوردی) و تقاوم (ستیزندگی) توانا بودند یا از آن ناتوان. اگر هر دو توانا بودند، هیچ تدبیری به سامان نمی رسید و هیچ وجودی آفریده نمی شد و اگر ناتوان بودند، وجود آفرینش از ناتوان محال است. یا اگر یکی از آن دو توانا و آن دیگری ناتوان بود، باز همان گونه بود که یاد کردیم و اگر روا باشد که به دو مبدأ قایل شویم، به دلیل وجود شیء و وجود ضد آن، پس می توان به شمار اعیان موجودات قایل به مبدأ شد به دلیل اختلاف اجناس و انواع آنها. و همانا قدرت کامل جایی است که توانایی بر ضد شیء نیز حاصل باشد؛ و فاعل شیء اگر از ضد آن عاجز باشد، قدرتش ناتمام است. و باری تعالی، با آفریدن شیء و ضد آن، بر کمال قدرت خویش رهنمون شده است.

و از اینجاست که مجوس و ثنویان و دهریان و دیگر فرقه های گمراه دسته دسته

شدند. پس مجوس گمان بردند که از فاعل خیر، کار زشت سر نمی‌زند و فاعل شر از کار خیر ناتوان است؛ چرا که از جنس واحد، جز یک کار ساخته نیست. از آتش جز سوختن بر نمی‌آید. و از یخ جز سردی. بدین‌گونه خدای نیکی را هرمز و خدای بدکار و زشت (خبیث = پلید) را اهرمن نامیدند و هر نیکی و زیبایی و کار ستوده‌ای را به خدای نیکی نسبت دادند و هر بد و زشتی را به خدای شریر خبیثی که ضد آن است. سپس، با همه اتفاقشان در اینکه خدای نیکی قدیم است و ازلی، اختلاف کرده‌اند. بعضی خدای بدی را نیز قدیم دانسته‌اند مانند عقیده ثویان به قدم دو هستی نور و ظلمت. و گروهی دیگر گفته‌اند که وی حادث است. سپس، آنان که قایل به حدوث خدای بدی شده‌اند، اختلاف کرده‌اند در اینکه حدوث آن چگونه بوده است. گروهی از ایشان چنین گمان برده‌اند که آن قدیم نیک را، اندیشه‌ای بد و تباه حاصل شد و از آن اندیشه وی، این خدای بدی حادث گردید و این خود نقض بنیاد عقیده ایشان است که می‌گویند: جوهر قدیم، جوهری است نیک و هیچ‌گونه شر و بدی و تباهی در آن راه ندارد. و گروهی دیگر چنان پنداشته‌اند که از خدای نیکی لغزشی سر زد، و بی‌خواست و مشیت وی، این ضد به وجود آمد. و بدین‌گونه خدای نیکی را به منزلهٔ مقهوری نادان تصور کرده‌اند که خویشتر را و فرمان خویشتر را در اختیار ندارد. و این دو گروه، خود، به وقوع بدی از مبدأ خیر و ستوده، و وجود دو جنس مختلف از او، اقرار کرده‌اند. پس این دو گروه را نیازی به ثابت کردن دو فاعل مختلف نیست و چون وقوع بدی از فاعل خیر و ستوده، روا باشد، از کجا می‌دانند که آن شریر نکوهیده، فاعل خیر نتواند بود؟

و گروه سوم از ایشان، گفته‌اند که ما ندانیم چگونه این خدای بدی حادث شده است که منازع با خدای قدیم نیکی است. و خود آشکارا از درماندگی و حیرت خویش سخن گفته‌اند. و شبهه‌ای را که در کارشان هست آشکار کرده‌اند. اینان با معارضان خویش، چه تفاوتی دارند؟ اگر روا باشد، میدنی برای بدی حادث شود؛ چرا روا نباشد میدنی برای نیکی حادث شود تا آفریدگار آنان، دو چیز حادث باشد.

و همگان برآنند که خدای بدی با خدای نیکی کید ورزید و در کارها منازعه کرد و خدای نیکی سپاه خویش را، که روشنی بود، گرد آورد و خدای بدی پاره‌هایی از تاریکی را. و روزگاری دراز کارزار کردند. آنگاه فرشتگان میان آنان میانجی شدند و آنان را به دوستی و آرامش فراخواندند تا هفت هزار سال، که مدّت قوام عالم است، گذشت؛ پس آشتی کردند و قرار بر آن شد که در این مدّت تعیین شده، بیشتر فرمانروایی و حکم و غلبه با جوهر بدیها باشد و چون این مدت سپری شد، کار به دست خدای نیکی سپرده شود. و خدای بدی از خدای نیکی پیمان گرفت که تا پایان جهان شر و فتنه و فساد، کار

در دست وی بماند، آنگاه به نیکی محض سپرده شود. و شکست و تباهی این عقیده خود آشکار است. چگونه، نفس، بر پرستش ناتوان شکست خورده‌ای اطمینان حاصل کند و چگونه بر عهد و پیمان وفاداری شریری خبیث زنه‌ار توان داشت؟ و آیا این پیمان‌داری و وفای به عهد بهترین خیر و تمام‌تر احسانی نیست که از جوهر نیکی او سرچشمه گرفته است؟ و این از جنس او نیست و بدان ماند که از جوهر نیکی درماندگی و شکست آشکار شده باشد که زشت است و از جنس او نیست.

و ثویان، اختلاف کرده‌اند: مانی و ابن ابی‌العوجاء پنداشته‌اند که روشنی آفریدگار نیکی است و تاریکی آفریدگار شر و بدی. و این دو قدیم‌اند و زنده و حساس و کارگردشان در آفرینش، پیوند و آمیختگی آن دو است که در آغاز به هم آمیخته نبوده‌اند. و این جهان از نفس آمیزش آن دو به وجود آمده است. بدین‌گونه، اینان، اقرار آورده‌اند که حادثی در قدیم - بی‌آنکه سببی آن را ایجاد کند و بی‌خواست او - به وجود آمده است و در این اندیشه همانند مجوس‌اند که معتقدند بی‌خواست و ارادهٔ فاعل خیر، بدی در وجود آمد.

و دیسان را عقیده بر آن است که روشنی زنده است و تاریکی مرده. و او در این گفتار خویش محالترین سخن را گفته است؛ چرا که از مرده، کاری را روا داشته و آن آفرینش بدیها و تباهیهاست. و اینان همه، در نفس آمیزش، به تناقض گویی دچار شده‌اند. چرا که اگر این آمیزش از روشنی آغاز شده است، پس او در آمیزش با تاریکی، کاری زشت کرده است و اگر آغاز آن از تاریکی بوده است، پس بدین‌گونه بر روشنی غلبه کرده است، و آن را تباه کرده است. و در نزد ایشان از روشنی جز نیکی نباید و از تاریکی جز بدی و زشتی. پس هر چه نیکی است منسوب به روشنی است و هر چه بدی و زشتی منسوب به تاریکی است. و در پاسخ بدیشان تنها به تناقض‌گوییهای ایشان اشارت می‌کنیم که کتابی مانند این کتاب ما را بسنده است و استقصای بحث را وامی‌گذاریم به کتاب المعدله که در آن سخنی به کمال خواهیم گفت به خواست خدای تعالی. و جعفر بن حرب از اینان مسئله‌ای پرسیده است که با کلماتی اندک، دارای اهمیت بسیار است. بدیشان گفته است: «مردی، مردی را به ستم کشته است و از او پرسیده‌اند که آیا تو او را کشته‌ای؟ گفته است آری. اینک شما خبر دهید که گویندهٔ آری کیست؟» آنان گفتند: «روشنی است.» جعفر بن حرب گفت: «روشنی دروغ گفته است، زیرا روشنی، در نظر شما، مرتکب بدی نمی‌شود.» گفتند: «تاریکی است.» گفت: «راست گفته است اما از تاریکی کار نیک، که راست گفتن باشد، سر نمی‌زند.» و باز پرسید که: «آیا هرگز کسی از

کاری پوزش خواسته است؟» گفتند: «آری و پوزش نیک است و زیبا.» گفت: «پوزش خواهنده چه کسی است؟» گفتند: «روشنایی است.» گفت: «پس بدین گونه کاری انجام داده است که پوزش خواستن را ایجاب می کرده است.» گفتند: «نه، تاریکی است.» گفت: «پس بدین گونه کاری نیک انجام داده است، چرا که پوزش خواسته است.» و این چنین آنان را مُجاب کرد.

و گروهی، ایجاد اعیان را، از هیچ، امری نپذیرفتنی دانسته اند. و قایل به قَدَم باری تعالی شده اند. و همراه او چیز قدیم دیگری نیز قایل شده اند که أم‌الاشیا (مادر چیزها) و آخرالهُویات (واپسین هویتها) و مادة العالم (ماده جهان) است و اصلی است که اجسام و کالبدها از آن حادث شده اند، چرا که او جوهری است بسیط و برهنه از اعراض. سپس، آفریدگار، اعراضی از جنبش و آرام و پیوستگی و گسستن در آن احداث کرد و از جنبش آن، جهان، با همه اجزایش، ترکیب یافت. پس اینان، دو چیز قدیم را که در ذات و صفت مختلف اند، اثبات کرده اند: یکی از آن دو زنده است و دیگری مرده، و بدین گونه به مذهب ثنویان درآمده اند و اصل خویش را - که باری تعالی از ازل آفریدگار بوده است - نقض کرده اند و سخن خویش را - که باری تعالی علت است و علت از معلول جدایی نمی پذیرد - باطل کرده اند. واصل سخن، بر سر اعتقاد درباره موجود و معدوم این است که موجود چیزی است که به عقل درآید یا دانسته شود یا حس شود یا شناخته گردد یا بتواند مورد تأثیر قرار گیرد یا در چیزی تأثیر کند یا به وسیله او بتوان تأثیر کرد یا با او و هرگاه از این معانی تهی باشد معدوم است. و اگر جز این باشد، صاحب این اعتقاد، موجود را از معدوم چگونه بازمی شناسد؟ حال اگر گفته شود که شما بدین گونه به ذاتی قدیم اعتقاد دارید از شما می پرسیم که آیا آن قدیم، خود عدمی نیست که شما آن را به چیزی از حدوث و اعراض توصیف می کنید؟ گفته خواهد شد: آیا شما میان این مفهوم و هیولی، به لحاظ معنی، تساوی قایلید؟ یا نه؟ درحالی که شما هیولی را هرگز به چیزی از حدود و اعراض توصیف نمی کنید و ما باری تعالی را به دلایل صنع و آثارش معتقدیم، ولی هیولی را اثری نیست که به دلیل آن اثر اعتقاد به وجود آن پیدا کنیم. اما اگر شما هیولی را به اوصافی ویژه، توصیف کنید، در آن هنگام اعتقاد بدان الزامی است. و ما، این مسئله را در فصل آغاز آفرینش، ان شاء الله، توضیح بیشتر خواهیم داد.

سخن در ابطال تشبیه

گوییم تشبیه، هم حکم و هم معنی بودن چند چیز را، به اندازه موارد همانندیشان ایجاب می کند. و آن کس که معتقد است حد جسم عبارت است از طویل و عریض و عمیق بودن، باید در مورد هر چیزی که دارای طول و عرض و عمق باشد قایل به تجسیم گردد. زیرا تشابه میان آنها، از همه جهات، موجود است. و آنگاه که بگوید: «جسمی است نه چون دیگر اجسام» - و قصدش آن باشد که حدود تعیین شده پیشین را از میان بردارد - درست به مانند این است که گفته باشد «جسمی است ناجسم» و بر اوست که بر هر چیز که دارای طول باشد، به یکی از حدود جسم حکم کند، زیرا به همان اندازه ای که در خور بعضی از اوصاف جسم شده است باید مورد حکم قرار گیرد، همچنان که اگر عرض را بدین گونه تعریف کند که «چیزی است که قائم به خود نیست» باید بپذیرد که هر چه قائم به نفس خود نباشد، عرض است. حال اگر گفته شود که شما خود آیا نگفتید: باری تعالی شیئی است نه چون اشیا، پس چرا منکر کسانی می شوید که می گویند: جسمی است نه چون اجسام؟ یا اینکه می گویند باری تعالی را وجهی است نه چون وجوه یا عضوی است نه چون اعضا. [در پاسخ گوییم^۱] که شیء نامی است همگانی از برای موجود و معدوم و قدیم و حادث، و حد شیء همان است که ما پیش از این، به جای خود، آن را یاد کردیم و چون شئونده ای آن را بشنود خاطرش به جانب جسم بی عرض، یا قدیم بی حادث، نمی رود تا به تفسیر آن، بر طبق مراد، بپردازد و هرگاه کلمه جسم را بشنود از آن جز مرکبی تألیف یافته، در ذهنش صورت نخواهد بست. از این روی، اطلاق نام محدثات بر باری تعالی روا نیست، زیرا تساوی حکم دو چیز متماثل در جهت تشابه آنهاست و ناشی^۲ در این سخن خویش، به همین امر نظر داشته است:

اگر خدای را از میان آفریدگانش همانندی بودی / گواه آفریدگارش در او
موجود بودی / همانا مقتضای آفرینش آفریدگار آن بود که / آثار صنع در
آفریده او آشکار باشد / اما او فراتر است و دور است از او هام ستاینده گانش /
و بدین گونه جس او را انکار می کند / درحالی که خرد او را آشکار می دارد.

(۱) گویا عبارت اندکی افتادگی دارد.

(۲) منظور از ناشی به احتمال قوی همان الناشئ الاکبر عبدالله بن محمد (متوفی ۲۹۳) است که از شعرای برجسته عصر خویش است و اهل منطق و فلسفه و کلام نیز بوده است و اصلاً ایرانی نژاد و از مردم شهرک انبار بوده است. رکن: ابن خلکان، و فیات الاعیان، چاپ احسان عباس، ج ۳، ص ۹۱.

(۱) عبارات متن، به لحاظ ساختمان نحوی آشفته می نماید.

www.KetabFarsi.com

فصل سوم

در صفات باری تعالی و اسماء او
و اینکه اعتقاد درباره قول و فعل او چگونه باید باشد.

گوییم چون هستی باری تعالی و یکتایی او با دلایلی که اقامه گردید استوار شد، پس واجب آمد که نظر (بحث) شود در صفات او و آنچه سزاوار اوست که بدو اضافه یابد و او را بدان شناسند. پس نظر کردیم و دیدیم که او را دو گونه صفت است: خاص و عام. صفت خاص، آن است که به ضد آن روا نیست توصیف شود، مانند حیات و علم و قدرت، و نیز روا نیست توصیف شود به قادر بودن بر آنها. آیا نمی بینی که درست نیست بگوییم که وی قادر است که زنده شود یا قادر است که بداند یا قادر است که بتواند. و نیز روا نیست که بگوییم وی چنین می داند و چنین نمی داند. و یا بر فلان کار قادر است و بر فلان کار قادر نیست، چرا که آنچه بنفسه موصوف بدان باشد و سپس به ضد آن توصیف شود آن ضد به نفس او بازمی گردد، و الاهیت جز با حیات و قدرت و علم راست نمی آید. و اینها را صفات ذات می نامند.

و صفت عام آن است که رواست به ضد آن نیز توصیف شود و نیز به قادر بودن بر آن. مانند اراده و رزق و آفرینش و بخشایش و اینها صفات فعل خوانده می شود. و مسلمانان را با آنان که پیش از ایشان بوده اند، در این فصل، مشاجره های بسیار است و اختلافاتی که هر کدام دیگری را گمراه می خوانند. پس گروهی از مردم گفته اند که باری تعالی را نه اسم است و نه صفت و نه یاد. و فقط سزاوار است که هر دادگری و بخشایش و فضل و بخششی به او نسبت داده شود، از رهگذر شناخت دلها که اینها از

اوست. و معتزله گفته‌اند که صفاتِ خداوند اقوال و کنایاتی است، و آنها همه حاصل گفتار گویندگان و توصیفِ واصفان است. و بعضی گفته‌اند: صفات فعل معنا ندارد، معنا از آن صفات ذات است، و صفت آن است که قائم به موصوف باشد و یا آن تباین نداشته باشد و روا نیست که موصوف، بدون آن صفات، به وجود آید. و گفته‌اند که «خداوند، پیوسته از ازل، آفریننده و هست‌کننده و روزی بخش و مرید (دارای صفتِ اراده) و سخنگوی و بخشاینده بوده است» تا آخر صفات او، به همین گونه. و بعضی از مردم میان «وصف» و «صفت» فرق نهاده‌اند و صفت را چیزی دانسته‌اند که به موصوف چسبیده است، مانند عرضی که بر جوهر، و «وصف» عبارت است از گفتنِ واصف آن صفت را. پس صفاتِ خدای تعالی ناآفریده‌اند، چرا که وی بدان صفات موصوف است و او ناآفریده است و او، با همه صفاتش، یکی است. و صفات او نه اوست و نه پاره‌ای از او و نه جز او.

دربارهٔ اینکه «صفات، او نیست»، چنین دلیل آورده‌اند که اگر او بود هر آینه صفتی می‌شد و بدان صفت خوانده می‌شد و گفته می‌شد: ای علم! ای قدرت! ای شنوایی! ای بینایی! و قائم به ذات نبود همان‌گونه که صفات قائم به خود نیستند. و از سوی دیگر، این صفات، جز او نیز نیست، زیرا حدّ دو شیء متغایر این است که یکی از آنها بدون آن دیگری روا باشد، حال اگر علم و قدرت و شنوایی و بینایی او غیر او باشد، روا خواهد بود که وجود او با عدم علم و عدم قدرت و غیر از آنها موجود باشد و او بی علم باشد و بی قدرت. و همچنین این صفات، پاره‌ای از وجود او نیز نیست چرا که چند پاره بودن (تبعض)^۱ از دلایل حدوث است و خدای را به اجزا و ابعاض (پاره‌ها) نتوان وصف کرد.

و معتزله گفته‌اند که صفات ذات، چیزی جز ذات نیست، پس ذات باری تعالی عالم است و حکیم است و قادر است و سمیع است و بصیر و او خود عالم است به ذات خود و قادر است به ذات خود و سمیع است به ذات خود و بصیر است به ذات خود، و همانا صفات، عبارت است از آنچه خدای خود را بدان وصف کرده است یا بندگانش او را بدان توصیف کرده‌اند. و گفته‌اند: «روا نیست که علم و قدرت او، او باشد یا جز او»، زیرا اگر او باشد هر آینه چیزهای بسیاری خواهد بود و عبادت خواهند شد و مورد دعا و خطاب قرار خواهند گرفت. و اگر جز او باشد باید چندین ذات قدیم وجود داشته باشد که همواره از ازل با خدای بوده‌اند. و اگر بگوییم که این صفات حادث‌اند، معنای آن این خواهد بود که وی قبل از حدوث علم عالم نباشد و قبل از حدوث قدرت قادر نباشد و همچنین دیگر صفات. پس ثابت آمد که ذات او عالم است و قادر. و اگر او را علمی بود که بدان

(۱) متن: تبعض.

علم می‌دانست و قدرتی بود که بدان قدرت توانایی داشت، بیرون از این نبود که این صفات یا او باشند یا جز او.

و گفته‌اند که تفاوتی وجود ندارد میان کسانی که گفته‌اند: صفات، هم اوست، و آنها که گفته‌اند: صفات، جز اوست، و یا آنها که گفته‌اند: صفات پاره‌ای (بعضی) از اوست. و گفته‌اند که سخن آن که می‌گوید: «نه اوست و نه جز او» در «نه اوست» نفی است و در «نه جز اوست» بازگشت از آن نفی و اثبات او. پس اینان چنین پندارند که اگر او را علمی باشد، غیری با او خواهد بود. و مخالفان ایشان، برآنند که اگر او را علمی نباشد جاهل است.

و گویند که وی موصوف است به قدم و قدرت و علم و اگر از قدیم عالم به نفس خویش بود، روا نبود که به نفس خویش توصیف شود، همان‌گونه که تصویر (مُصَوِّر) به نفس خود مُصَوَّر نمی‌شود و کتاب به نفس خود نوشته نمی‌شود و شخص دشنام داده شده به نفس خود، دشنام داده نمی‌شود، بلکه دشنام داده شده به دشنامی است که دشنام داده می‌شود و مُصَوِّر (تصویر) به صورتی تصویر می‌شود. پس درست آمد که باری تعالی موصوف به صفاتی است و اسامی از صفات مشتق است: قدیم از قدم و قدیر از قدرت و عالم از علم، هم از آن‌گونه که سرخی صفت است از برای شیء سرخ و زردی صفت است از برای شیء زرد. آنگاه، وی نه آن صفات است و نه جز آن. و گویند: اگر چنان است که هیچ عالمی بی علم و هیچ قادری بی قدرت دیده نشده است، پس در قلمرو آنچه از دیدار ما نهان است نیز چنین خواهد بود. و مخالفان ایشان در این باب گویند: آیا سرخی و زردی در شیء سرخ و زرد، دو عرض نیستند؟ آیا آن کس که از ما عالم است نمی‌داند که علم او در وی عرضی است، پس آیا در تمثیل باری تعالی به جسمی که دارای عرض باشد [راهی هست؟]^۱

اینان چه تمایزی دارند از کسانی که می‌پندارند خدای تعالی جسم یا عرض است، زیرا که فعل از وی صادر می‌شود و در قلمرو آنچه ما مشاهده می‌کنیم، فعل، جز از جسم حادث، صادر نمی‌شود. پس آیا ما ناگزیریم که حکم کنیم که خدای جسمی است دارای اعراض و ابعاض از آنجا که فعل را جز از جسم صاحب ابعاض و اجزا ندیده‌ایم؟ همچنین روا نیست که حکم کنیم که وی عالم از رهگذر علم است از آنجا که عالمی بدون علم ندیده‌ایم. حال اگر گفته شود، اگر روا داری که عالمی بدون علم وجود داشته

(۱) در حاشیه آمده است: «کذا فی الاصل». و عبارت افتادگی دارد و آنچه در [افزودیم به قرینه عبارت بود.

باشد پس روا داری که جسمی باشد بدون صفات جسم. گفته شده است اگر این امر لازم آید، لازم خواهد آمد بعینه که روا داری عالمی را بدون علم که آن علم نه اوست و نه جز او.

اما سخن ایشان که گفته‌اند: «مُصَوَّر (شیء تصویر شده) خودبه‌خود تصویر نمی‌شود و هیچ مکتوبی به‌خودی‌خود کتابت نمی‌شود، بلکه در صورتی تصویر می‌شود و به کتابتی مکتوب می‌شود و پیداست که صورت و کتابت جدا از مُصَوَّر و مکتوب است» و این سخن ایشان که گفته‌اند: «اسامی از صفات مشتق می‌شوند، پس صفات همان اسامی است، عیناً» معنای این سخن، این نیست که این اسامی در کمون ذات آنها (به‌مانند عَرَض در جوهر) وجود دارد، بلکه به‌معنی آن است که وی هرگاه فعلی از افعال خویش را آشکار می‌کند بدان نامیده می‌شود یا بندگان او را بدان نام می‌نامند. و سخن در این باب، بسیار است و درازدامن و هر گاه صاحب نظر اندیشه خویش را به همین اندازه به‌کار برد، به نیروی یزدان، راه صواب بر او روشن می‌شود.

* سخن در اسامی

گوییم، اختلاف ایشان در اسامی همانند اختلاف ایشان است در صفات. و عموم معتزله بر آنند که اسامی همان صفات است و اسم غیر از مسمی است. و اسم همان گفتار مسمی (شخص نامگذار) است و حَدِّ اسم، این است: «آنچه بر معنا دلالت کند.»

و گروهی گفته‌اند: «اسم و مسمی یکی است.» و به این سخن خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «صفت کن پروردگار بزرگ خویش را به نام سزاوار» (۸۷: ۱) و اگر اسم غیر از مسمی بود، او در حقیقت، امر به عبادت غیر کرده بود. و خدای تعالی گفته است: «به پاکي صفت کردند خدای تعالی را آنچه در آسمانها و زمینهاست.» (۵۷: ۱) و این دلیل است بر اینکه «اسم الله» همان «الله» است و گفته است: «یاد کنید خدای را.» (۶۲: ۱۰) و سپس در جای دیگر گفته است: «یاد کنید نام خدای تعالی را» (۴: ۵).

و مخالفان ایشان، نظر آنان را بدین گونه نقض کرده‌اند که اگر اسم، همان مسمی باشد، پس هرگاه اسم دگرگون شود مسمی نیز دگرگون شده است و اگر سوخته شود یا پاره شود یا غرقه شود، در مسمی نیز اثر خواهد داشت. و هر مسمایی بر اسم مقدم است و رواست که اسم آن دگرگون شود. و اسماء مختلف‌اند و بسیار، و مسمی یکی است و غیرمختلف. و خدای عزوجل گفته است «و خدای راست اسماء حسنی، او را بدان اسماء بخوانید.» (۷: ۱۸۰) و هر اسم، که از آن او باشد، او را بدان توان خوانند. و بی‌شک، او

جز اسما است. و اُمّت اسلام، اتفاق نظر دارند که روا نیست که خدای تعالی را به «ای زیبایی!» بخوانند، بنابراین که حُسن او در ذات اوست ولیکن به حُسن قول و حُسن فعل او را توصیف توان کرد. و او خود خیر داده است که او را اسماء نیکو است، در نهایت و غایت نیکویی. پس توان اندیشید که وی جز نامهای خویش است. و اسماء او معلوم است و محدود و به‌لحاظ حروف قابل شمارش و اطلاق هیچ‌یک از این ویژگیها [یعنی معلوم بودن و محدود بودن و معدود بودن] بر او سبحانه و تعالی روا نیست و اسماء او، به اختلاف زبانها، مختلف می‌شود. پس همچنان که زبان فارسی (لغة الفرس) غیر از زبان عرب است و زبان عرب جز زبان حبشی، چنانکه خدای تعالی گفته است: «و برافرویدی زبانها و رنگهای شما.» (۳۰: ۲۲) پس همچنین است تسمیه به این زبانها که مختلف است. و هر گاه اسمها مختلف شود، و او و اسمش یکی باشد، پس بی‌گمان، این اختلاف، در ذات او نیز شایع خواهد بود. مگر اینکه بگویند او را بجز يك نام نیست و این نام به اختلاف زبانها، اختلاف پیدا نمی‌کند و این سخن، جز انکار ضرورت چیز دیگری نیست. و سخن خدای تعالی که «صفت کن نام پروردگار بزرگ خویش را به صفات سزا.» (۸۷: ۱) به‌معنی این است که یاد کن او را به اسم و صفتش. زیرا غیرممکن است یادکرد چیزی مگر به اسم آن چیز. همچنین سخن خدای که «صفت کرد خدای را...» و «یاد کنید خدای را...» و «یاد کن پروردگارت را...» بنا بر آنچه در عرف مردم وجود دارد، این است که اگر چیزی خودبه‌خود «یاد» نباشد یادکرد آن جز از رهگذر نام او امکان‌پذیر نیست. و سخن کسانی که می‌گویند: «معلوم است که «الله» اسمی است عربی، زیرا ما معنای آن را و اشتقاق آن را می‌دانیم و روا نیست که بگوییم «الله» عربی است یا عجمی...» حال اگر گوینده‌ای بگوید: «اگر اسماء و صفات از اقوال و کنایات بندگان است، پس، پیش از آفرینش بندگان، او را نامی نبوده است، و همچنان بی‌نام و فراموش شده بوده است تا آنگاه که بندگان نامی بر او نهاده‌اند؟» گویند: «پیش از این گفتیم که او را دوگونه صفات است: «صفت ذات» و «صفت فعل»، آنچه صفات ذات است، وی متصف بدان صفات بوده است از ازل، اگر چه هیچ وصف‌کننده‌ای او را بدان صفات، توصیف نکرده باشد. هم بدان‌گونه که او یکتا و فرد بوده است اگر چه آفریدگانی نبوده‌اند که او را بدان صفات بستایند و او هم بدان‌گونه عالم بوده است، اگر چه چیزی که معلوم او باشد، هنوز وجود نداشته است و نیز او قادر و قدیم بوده است...»

اما سخن در باب اینکه او پیوسته از ازل مدعو و معبود و مشکور بوده، حال آنکه

داعی و عابد و شاکری هنوز به وجود نیامده بوده است، و نیز این سخن که وی همچنان در ازل خالق و رازق بوده است، این سخنان موجب آن است که مخلوق و مرزوق هم ازلی و قدیم باشند. تنها راه گریز از این پیامد این است که بگوییم او قدرت بر خلق و رزق داشته است زیرا این کار بر او رواست، همچنین اگر گفته شود که او بی‌نا و شنوا بوده است به معنی این است که خواهد دید و خواهد شنید.

و مسلمانان، اتفاق دارند بر اینکه خداوند حی است و قادر است و قدیم است و سمیع است و بصیر است و واحد است و فرد است و عالم است و حکیم است و متکلم است و جواد است و فاعل مختار است و موجود است و رحیم است و عدل است و متفضل است و غنی است. و در جزئیات و تفصیل این صفات و علل آنها اختلاف کرده‌اند.

گروهی پنداشته‌اند او عالم است چرا که دارای علم است و گروهی پنداشته‌اند که او عالم به ذات خویش است زیرا اشیاء را چنان که هستند ادراک می‌کند و پیش از این براهین هر يك از دو گروه، به اجمال نقل گردید. همچنین است سخن ایشان در باب قدم باری تعالی و قدرت او. پس کسانی که امتناع ورزیده‌اند از اینکه در تعریف قدیم و قادر بگویند کسی است که دارای قدم و قدرت است، گفته‌اند: «قدیم، موجودی است بی‌آغاز» و «قادر کسی است که به اختیار او، انجام کار، بر او ممتنع نیست.» و اینان همه اتفاق کرده‌اند بر اینکه او به ذات خود و به خودی خود (بعینه) موجود است و کسی او را ایجاد نکرده است، زیرا اگر او موجود به وجودی بود از دو حال بیرون نبود: یا آن وجود، خود، موجود بود یا غیرموجود. اگر غیرموجود بود، وارد در قلمرو عدم بود و اگر موجود بود لازم می‌آمد که خود به وجودی دیگر ایجاد شده باشد تا بی‌نهایت... و اعتقاد به آنچه که بی‌نهایت باشد، سرانجام به گفتار دهریان منجر می‌شود.

گروهی گفته‌اند که باری تعالی زنده است به حیاتی و عالم است به علمی. و گروهی دیگر گفته‌اند معنی حی، در مورد باری تعالی، این است که افعال، از وی، به گونه‌ای منظم و هماهنگ، صادر می‌شود.

و اختلاف کرده‌اند در ذات خداوند که آیا آن را نهایتی هست یا نیست. اکثریت ایشان بر آنند که ذات او غیرمتناهی است زیرا او نه جسم است و نه عرض و او را حدی نیست تا مقتضی نهایت باشد و او خود ایجادکننده نهایت و حدود است.

و هشام بن حکم، گفته است که وی متناهی است. و هر يك از قایلان به تجسیم نیز قایل به تناهی در ذات حق‌اند. و اصحاب فضا گفته‌اند که وی غیرمتناهی الذات

(۱) در متن «قضا» بود که به اعتبار مقام اصلاح شد و منظور از آن گروهی از نمله‌های کلامی عصر اسلامی‌اند که مؤلف، جای دیگر در باب ایشان سخن می‌گوید.

است. و اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا ذات او قابل رؤیت است یا نه؟ آنها که قایل به تشبیه شده‌اند یا قایل به اینکه قابل رؤیت است و معلوم است گفته‌اند که او مرئی است هم چنان که موجود است و معلوم. و آنان که این اندیشه را نپذیرفته‌اند گفته‌اند او غیرمرئی است همچنان که غیرمحسوس است و غیرملموس. آنچه باقی می‌ماند این است که چگونه می‌توان میان رؤیت و علم و ملموس بودن، توفیق ایجاد کرد و تمایز آنها در کجاست؟

اختلاف کرده‌اند در [صفت] کلام: آنان که عقیده داشته‌اند که کلام از صفات ذات است، گفته‌اند: کلام، نه مُحدَث است و نه مخلوق، زیرا خداوند پیوسته متکلم به کلامی بوده است که آن کلام نه اوست و نه غیر او و نه بعضی از او، و آنان که کلام را از صفات فعل دانسته‌اند، گفته‌اند: کلام مُحدَث است زیرا کلام مُتکَلَّمی را لازم دارد.

و اختلاف کرده‌اند در [صفت] اراده؛ به تناسب اختلافی که در مبحث کلام داشته‌اند.

و نیز اختلاف کرده‌اند در مکان. اکثر آنان بر آنند که وی [محیط است] بر هر مکانی و حافظ است و مدبّر است و عالم است و ذات او جسم نیست تا مکان را اشغال کند و عرض نیست تا حال در اجسام باشد و هر که را چنین صفتی باشد نیازمند مکان نیست.

و هشام بن الحکم گفته است: «و مشیت این است که او در هر مکانی ذومکان است.» و این سخن بر مبنای عقیده وی انطباق دارد، زیرا هشام باری تعالی را جسم می‌دانسته است.

و گروهی گفته‌اند که باری تعالی به ذات بی‌نهایت خویش در آسمان است، بالای عرش، نه از آن گونه که چیزی از طریق مماس شدن یا سایه افکندن، بر چیزی قرار گیرد. و این کلاب آرا عقیده بر آن بوده است که او بر عرش است اما نه در مکان.

و ایشان که رواداشته‌اند که خدای تعالی جسمی را در بی‌مکان بیافریند و جهان را در لامکان قرار دهد، چگونه لامکان بودن باری تعالی را انکار می‌کنند؟ و حال آنکه او نه جسم است و نه عرض. و اختلاف کرده‌اند در علم؛ گروهی گفته‌اند: وی عالم است به

۱ و ۲) متن افتادگی دارد.

۳) منظور عبدالله بن محمد بن کلاب، از متکلمان قرن سوم است که وی در حوزه الاهیات عقاید خاصی داشته است و به گفته ندیم، به علت حشر و نشر با مسیحیان، عقاید کلامی او به عقاید کلامی مسیحیت نزدیک شده بوده است. رک: الفهرست، چاپ تجدّد، ص ۲۳.