

آنچه بوده است قبل از آنکه باشد، و عالم است به آنچه خواهد بود پیش از اینکه بشود. و روا نیست که چیزی بر او پوشیده بماند مگر به آن معنی که وی آن را در قلمرو علم خویش بدارد، یا از برای خویش آن را ایجاد کند. ذات او آگاه است و دانا. و گروهی از امامیه بر آنند که خدای تعالی هیچ کائنی را تا به وجود نیاید نمی داند. و گفته اند اگر می دانست که آنان را که می آفریند عصیان خواهند ورزید و به او کافر خواهند شد و مایه آزار خواهند بود، آنان را نمی آفرید. و اینان «فسخ خبر» و «بدا» را روا دانسته اند. و نخستین کسی که این رأی (یعنی بدا) را در میان مسلمانان ابداع کرد مختار بن ابی عیبید بود که خود مدعی بود از طریق وحی، آنچه را که اتفاق خواهد افتاد می داند، و اصحاب خویش را به اموری که اتفاق خواهد افتاد، آگاه می کرد اگر چنان می شد که او گفته بود، که مقصود وی بود و اگر برخلاف گفته او می شد [می گفت]: برای پروردگار شما بدا حاصل شد.

وجه بن صفوان هم صفات را از خدای نفی می کرد و منکر این بود که خدای تعالی شیء باشد. و این اندیشه را از بیم گرفتاری به تشبیه، اختیار کرده بود. و بر آن بود که علم خداوند محدث است. و در مجموع، پاسخی که به اینان می توان داد این است که نادان ناقص است و شایسته نكوهش و نمی تواند درخور الاهیت باشد.

و معتزله رواداشته اند که چیزی در قلمرو علم و علم الاهی باشد و کائن نباشد، زیرا علم الاهی علت وجود اشیا نیست و علم الاهی حامل معلوم به سوی وجود نیست، هم چنان که او پیوسته عالم به آفرینش جهان بوده است پیش از آنکه جهان را به وجود آورد. گذشته از این، اعتقاد به اینکه علم الاهی علت خلق و حامل خلق است ملازم با اعتقاد به ایجاد آن نیست. و گفته اند: از جمله چیزهایی که خداوند دانسته است که هرگز نخواهد بود، اموری است که محال است، مانند اینکه خدایی جز او وجود داشته باشد یا شریکی برای او باشد یا چیزی که بر او غلبه کند یا نهایتی برای او باشد یا سرانجامی. و از آن جمله اموری است که وی دانسته است که هرگز نخواهد بود، زیرا محال است، پس بودن آنها به هیچ حال روا نیست.

و گفته اند: روا نیست که خداوند بنده ای را مأمور کاری کند که می داند آن کار از او نخواهد آمد و از او ساخته نیست یا به دلیل محال بودن آن امر، یا به دلیل ناتوانی آن بنده. امر کردن، در جایی رواست که شخص بدانند قادر بر فعل است، زیرا قدرت است که تکلیف را توجیه می کند، نه علم. و مخالفان ایشان گفته اند: روا نیست که چیزی، برخلاف دانسته خدای به وجود آید، ولی رواست که خدای برخلاف آنچه می داند، کسی را مأمور کند. زیرا اگر شدن آنچه خلاف دانسته اوست، روا باشد، پس او ناتوان است و

نادان. و این مناظره ای مفید و شیرین است در میان این دو گروه. اینان از مخالفان خویش چنین می پرسند که «آیا نمی گویند که خداوند از ازل می دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد؟» و آنان در پاسخ می گویند: «آری چنین است.» و آنان گویند: «در صورتی که خداوند می دانسته است که او ایمان نخواهد آورد، آیا فرعون باز هم بر ایمان توانایی داشته است؟» آنان گویند: «آری.» و اینان در پاسخشان گویند: «پس فرعون بر نادان کردن خدای و ابطال علم او، توانایی داشته است.» و گویند: اگر خدای دانسته بود که فرعون قادر بر ایمان نیست (همان گونه که می دانست که ایمان نخواهد آورد) و آنگاه ما گفته بودیم که فرعون ایمان آورد، یا خواهد آورد، آیا ما ابطال کننده علم خداوند و نسبت دهنده خداوند به جهل نبودیم؟ ولی ما گفتیم: خدای دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد و دانسته است که او قادر است بر اینکه ایمان نیاورد و ایمان هم نیاورد، در این صورت ما خدای را به جهل نسبت نداده ایم و علم او را باطل نکرده ایم. آنگاه، پرسش را بازگونه می کنند و می پرسند: «آیا خداوند نمی دانسته است که قیامت به هنگام خویش قائم خواهد شد و از سوی دیگر او قادر است که قیامت را به پای ندارد؟» آنان گویند: «آری چنین است.» اینان گویند: «آیا رواست که قایل شویم خداوند قادر است علم خویش را باطل کند و نفس خویش را به نادانی منتسب کند، در حالی که قادر بوده است بر اینکه کاری را که می دانسته است خواهد کرد، نکند و نیز قادر بوده است بر اینکه کاری را که می دانسته است که نخواهد کرد، بکند؟» آنگاه گویند: «خداوند به اینکه فرعون ایمان نخواهد آورد، عالم بود، با این همه او را امر به ایمان کرد. آیا بدین گونه فرعون را امر به این نکرد که علم خدای را ابطال کند و او را منتسب به جهل کند؟»

و اختلاف کرده اند در این که آیا می توان خداوند را به قدرت بر محالات وصف کرد؟ مثلاً داخل کردن جهان در میان گردویی یا تخم مرغی. اکثریت اهل علم گفته اند: روانیست زیرا هر علمی همانگونه که معلومی لازم دارد مقدوری نیز لازم دارد، پس هر چیز که غیر مقدور باشد، تعلق قدرت بر او نیز محال خواهد بود. و بعضی گفته اند که وی قادر است. و اختلاف کرده اند در اینکه آیا خدای تعالی را می توان به قدرت بر ظلم و جور وصف کرد یا نه؟ گروهی آن را محال دانسته اند زیرا این کاری است نکوهیده که جز از سر کاستی و نیاز نیست و اگر این کار روا بود بیم آن می رفت که وقوع یابد و نیز روا بود که او را به قدرت بر جهل و عجز نیز متصف کنند.

و ابو هذیل را عقیده آن بود که وی بر همه اینها قادر است ولیکن از سر رحمت و حکمت خویش آن را نمی کند و اگر مرتکب ستم و دروغ نمی شود نه به این معنی است

که بر آن قدرت ندارد تا محالی پیش آید.

و اختلاف کرده‌اند در قدرتِ خدای تعالی که آیا همان علم اوست یا چیز دیگری است. و همچنین اختلاف کرده‌اند بر سر «حیرت و قدم»<sup>۱</sup> و دیگر صفات ذات.

و گروهی برآنند که علم خداوند نه قدرت اوست و نه جز قدرت او. زیرا اگر علم و قدرت یکی بود هرچه را که می‌دانست بر آن قادر بود و از آنجا که عالم بر خویشتن است، پس باید قادر بر خویشتن نیز باشد و این روا نیست. و اگر علم او جز قدرت او باشد پس روا خواهد بود که یکی از آن دو بدون آن دیگری تصور شود و اگر این روا باشد روا خواهد بود که خدای تعالی در زمانی عالم باشد و قادر نباشد یا قادر باشد و عالم نباشد.

و داود بن علی را عقیده بر آن است که علم او غیر از قدرت اوست.

اما معتزله اعتقاد بر آن ندارند که او را علمی و قدرتی [زاید بر ذات] وجود داشته باشد، و آنان در این بحث گرفتاری تفصیلی میان علم و قدرت ندارند.

و اختلاف کرده‌اند در تعدیل و تجویز<sup>۲</sup> در آفرینش افعال بندگان و آنچه بندگان «کسب» می‌کنند از معاصی و گناهان. و اینکه وی آنها را در قضا خویش خواسته است و چنان اراده کرده است و با اینکه خود ایجادکننده آنهاست، رواست بندگان را بر آن معاصی و گناهان عقوبت کند؟ گروهی گفته‌اند که اینها همه کار اوست و از اوست و باین همه عدل است و حکمت است، چرا که خلق آفریده اویند و فرمان فرمان اوست و از او ستمی و جور می‌زند. و اگر روا بود که بی فرمان او چیزی حادث شود و بی اراده و مشیت او، پس او مغلوب و ناتوان است. و گروهی گفته‌اند که اگر چنین باشد که این گروه می‌گویند، پس ملامت خلق بر گناه و عقوبت ایشان روا نیست و آن که مردمان را به گناهشان عقوبت کند عالم و حکیم نیست. و رحیم نیست. و این از باب «حیر» و «قدر»<sup>۳</sup> است. و اختلاف در این مسئله، از روزی آغاز شده است که دومی وجود زنده و سخنگوی، در جهان پدید آمده است. و جز این روا نیست. چرا که دلایل دو سوی، همسنگ است و عادلانه‌ترین کارها، گرفتن میانه کارهاست. [و اعدل الامور اوساطها].

و گفته‌اند که هر کس در «قدر» بیندیشد، همچون کسی است که در خورشید می‌نگرد، هر چه بیشتر بنگرد حیرت و دهشت او بیشتر می‌شود و هر کی توانایی آن را داشته باشد که نفس خویش را از وارد شدن در این مطالب بازدارد و به آنچه در قرآن آمده است بسنده کند، امید آن می‌رود که از رستگاران باشد.

۱ و ۳) شاید: خیرت و قدر

۲) تجویز

## در تثبیت رسالت و ایجاب نبوت

اینک گوئیم که منکران پیامبران بر دو گروه اند: يك گروه مُعطله‌اند که وجود باری تعالی را منکرند و با ایشان جایی برای سخن گفتن در این موضوع نیست مگر پس از اینکه به توحید اقرار کنند. و گروه دوم براهمه‌اند که صانع جهان را پذیرفته‌اند و پیامبران را منکرند. و استدلال ایشان چنین است که آنچه پیامبر می‌آورد یا در نزد خرد پذیرفته است یا نه. اگر آنچه می‌گوید بر طبق خرد است، پس آنچه نزد خرد است کافی است تا بندگان را در برابر باری تعالی به کارهایی که واجب است وادارد، از قبیل معرفت خدای و توحید و شکر او و پرستش او و کاربرد نیکی و زشت شمردن زشت. و اگر آنچه پیامبر می‌آورد برخلاف خرد باشد، جایی برای پذیرش آن باقی نمی‌ماند. زیرا خطاب شریعت ناظر به خردمندان است و داوری و بازشناخت کارها از ودایع خرد است.

مسلمانان در پاسخ اینان گویند: پیامبر هرگز چیزی را نمی‌آورد مگر آنکه ایجاب و تجویز آن بر میزان خرد باشد و دور باد از خدای و پیامبرش که چیزی را برخلاف خرد بیاورند. اما چیزهایی هست که فهم آن دشوار است و لطیف، تا آنجا که خرد در کار آن خطا می‌کند و یا نزد خرد در پرده و نهفته می‌ماند، چندان که خرد از دریافت آن فرو می‌ماند، و مانند سود بردن انسان از آنچه مورد اشتیاق نفس اوست از قبیل غذاهای لذیذ و ملامی نیروبخش که بهره‌مندی از این کارها نزد خرد نیکوست چندان که مقدار حاجت باشد، بلکه واجب است. اما اگر بهره‌وری از آنها بدون اجازه مالک آنها باشد، کار خرد، در يك حال خلاف کار خرد در حالی دیگر خواهد بود. و این خود برهانی است بر اینکه خرد به تنهایی بی‌نیاز نیست مگر آنگاه که چیزی از شریعت با آن همراه گردد. با اینکه

خرد نیازمند ورزیدگی و بازشناخت و شنیدن و آزمودن است و دیگر هیچ. اگر صاحب کاملترین خردها و هوشیارترین ایشان، در خردسالی، از مردم دور نگه داشته شود چندان که از هیچ کس هیچ چیز نشنود تا آنگاه که بالغ شود و دریابد که بر استخراج علم فلسفه و هندسه و طب و تنجیم و دیگر دانشها تواناست، چنین کاری موهوم است. پس اینها همه خود برهانی است بر اینکه خرد به تنهایی بسنده نیست و ناگزیر آموزگار و شناساننده و راهنمون و یادآوری لازم است و روا نیست که علم به این چیزها از طریق الهام ضروری حاصل شود، زیرا نمونه‌های آن را ما هرگز ندیده‌ایم و استخراج و استنباط همه اینها، بی هیچ مقدمه و اصلی پیشین، امکان پذیر نیست.

حال اگر گفته شود که اگر باری تعالی صلاح آفریدگان خویش می‌خواست و بخل نمی‌ورزید و ناتوان نیز نبود، و چاره‌گری و تکلف در کارش نبود، چرا همه آفریدگان خویش را پیامبر نکرد و علم بدیشان الهام نکرد تا از پیامبران بی‌نیاز باشند؟ یا می‌توانست طبع ایشان را به گونه‌ای بیافریند که از تخطی به سوی امور ممنوعه بازداشته شوند. در پاسخ گفته خواهد شد که اگر چنین کرده بود آنان را در سرای آزمون قرار نداده بود و در معرض شرف ثواب نگذارده بود. و این سخن شبیه گفتار کسانی است که می‌گویند چرا خدای تعالی اسقاط تکلیف از بندگان نکرد و از آغاز ایشان را در بهشت جای نداد. و این باب تجویر و تعدیل است و ما این کتاب را، برای چنین مباحثی ننگاشته‌ایم. اما اگر خدای تعالی چنین کرده بود، فرمان فرمان او بود و چون نکرده است می‌پرسیم که آیا بد کرده است یا نادانی ورزیده یا ناتوان بوده است؟ و این خود، نقض توحید و ابطال دین است. پس بازگشت سخن به توحید خواهد بود. و پیش از این مقرر گردید که وی عادل است و حکیم و در کار بندگان خویش جز به مصلحت و سود ایشان رفتار نمی‌کند و اگر همه بندگان خویش را پیامبران کرده بود ناگزیر بایستی میانه ایشان از نظر بخشیدن فضل و عقل و جاه و مال و نیرو، یکسان رفتار می‌کرد و اگر چنین کرده بود فضل رفتار او و نیروی او شناخته نمی‌شد و با اسقاط موجبات شکر و سپاس و مباح کردن کارهای زشت و نکوهیده، جایی برای سپاس و شکر او باقی نمی‌ماند و این کاری است که نزد خرد زشت است. پس نشان‌دهنده این است که روا نیست آفریدگان در حال و مال و پیامبری، یکسان باشند.

حال اگر در امر رسالت طعنه زنند که مایه خونریزی و دستور ذبح حیوانات و آزار مردم است، [باید گفت که] خرد هیچ یک از اینها را را رد نمی‌کند اگر نوعی مصلحت در

آن وجود داشته باشد. همان گونه که انسان نوشیدن داروهای تلخ را خوش نمی‌دارد و حجامت و رگ‌زدن و قطع بعضی از اعضاء، به هنگام بیم هلاک، را خوش نمی‌دارد، همچنین گوشمال اطفال از برای تأدیب و جز اینها، پس موجب آن خواهد بود که رفع هیچ ستمگری نشود و هیچ عضو فاسدی از بدن جدا نگردد و این کار زشت است و راه دادن به تباهی است.

و از بزرگترین دلایل بر وجوب رسالت، یکی اختلاف زبانهایست که مردم بدانها سخن می‌گویند و از رهگذر آنها به شناخت آنچه باید بشناسند می‌پردازند. و از برای شناساندن و تعلیم اسما و مسمیات، با اختلافی که در زبانها هست، نیاز به معلم هست و همچنین در آموزش صناعت‌ها و کاربرد ابزارها، که بدان دسترسی باید. و این در توان مردمان نیست که خود به کشف زبانی نایل آیند و به وضع لفظی بپردازند که مورد اتفاق ایشان باشد، مگر از رهگذر کلامی که از قبل وجود دارد و بدان وسیله یکدیگر را فراخوانند و به مواضع آنچه خواهان آند دست یابند. و این کار در نزد خرد پذیرفتنی نیست و ناگزیر آموزگاری باید که خدای عزوجل فرمود «و آنگاه آدم را بیافرید و نامهای چیزهای او را به کلی بیاموزانید و بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: نامهای اینها با من بگویند اگر راستگو یابید.» (۲: ۳۱)

پس آنگاه که اصل نبوت استوار گردید و رسالت واجب گردید، این نکته بازماند که فرق میان نبی و منتبی (پیامبر و پیامبرنما) دانسته آید، چرا که مردمان برابرند و همانند و خدای تعالی چون اراده کرد حجت خویش را به پای دارد و دعوت خویش را آشکار سازد، میان پیامبران راستگوی و دروغگوی تمایزی نهاد از رهگذر اختصاص دادن پیامبران راستین به آیات و نشانه‌ها و معجزات بیرون از نظام عادت و حس و آن امری است شناخته و قابل شمارش هم از آن گونه که از موسی و عیسی و محمد علیهم السلام و جز ایشان از پیامبران نقل شده است.

#### سخن در کیفیت وحی و رسالت

گوییم همانا مسلمانان و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند در این باره اختلاف بسیار کرده‌اند. گروهی چنین پنداشته‌اند که وحی عبارت است از الهام و توفیق. و گروهی دیگر گفته‌اند که وحی نیروی روح قدسی است و در نزد فلاسفه وحی عبارت است از علم و عمل. و مسلمانان برآنند که وحی بر چند گونه است: نوعی از آن الهام است و نوعی از آن رؤیا و نوعی از آن تلقین و نوعی از آن تنزیل. و این خود مسئله‌ای است از مسائل

فصل مربوط به صفاتِ الهی و ما آن را در این فصل تحریر کردیم، و آن عبارت است از کیفیتِ قول و فعل از خداوند زیرا اهل اسلام در این اختلاف دارند. پس گروهی از ایشان چنین پنداشته‌اند که کلام الهی فعلی از افعال اوست و متکلم است به این فعل و هم از این گونه است اراده و مشیت و حُب و بغض او. و سخن وی که «بیاش بیاشد زود» (۱۶: ۴۰) تکوین اوست هر چیزی را. و قول امری است زاید. این سخن از آن روی گفته‌اند که این چیزها عَرَضِ هاینند که در جایگاه معلوم خویش حلول می‌کنند و خداوند محل اعراض نیست. و عامه اهل اسلام برآنند که فعل حق تکوین است و ایجاد بی‌آنکه کوشش عضوی از اعضا در میان باشد. مگر گروهی نادر که گمان برده‌اند وی به دستان خویش می‌آفریند.

و افعال گونه‌های بسیار دارد. افعالی هست که از سر قصد و اختیار است و بعضی نیز افعالی است از سر سهو و بی‌قصد. و بعضی هم افعالی هستند از سر بخت<sup>۱</sup> و اتفاق و اینها همه حرکتها هستند و بعضی از افعال تولدند، آن گونه که چیزی به طبع خویش حاصل می‌شود و فعل خدای را به هیچ کدام از فعلهایی که برشمردیم همانندی نیست. و گروهی پنداشته‌اند که کلام وی از افعال او نیست. و اینان میان فعل و قول تمایز قایل شده‌اند و سخن ما تا بدینجا کشید، و ما را سر آن نبود که به تمامی این مباحث پردازیم. اما به امید نیکی و آرزوی اینکه مایه هدایت خوانندگان کتاب شود و از آن رهیافته گردند و دیگر اینکه فساد روزگار و اهل آن و طلوع<sup>۲</sup> طالع الحاد و نفاق و اعجاب به نفس هر صاحب سخنی برای درهم شکستن عالمان و از میان رفتن آثار ایشان سبب این بحث شد. و آنچه از کار نیک پیشاپیش کرده‌ام امید من بدان استوارتر است و رهنوشه‌ای نیکتر از مجموع این سخن و کوشش در شرح آن. و از خدای - که بر ما منت نهاد و یاری بخشید - خواهانیم که ما را از وسوسه‌های دیو پاس دارد و این کتاب را از بهر خوانندگان و بهره‌وران سودمند کند و بر کسی که عذر تقصیر ما را بپذیرد - اگر از سوی ماست و نادرستیهای آن را اصلاح کند و کژیهای آن را راست دارد و به اصلاح نادرستیهای آن پردازد و با ما در ثواب و پاداش آن انباز گردد - رحمت آرد که ما در آن به عمد خطا و تحریف راه ندادیم و حمیت و تعصب ما را به دروغ‌پردازی و ابطال حق یا دگرگون کردن حکایت و روایتی و انداشت، بلکه آن را به همان گونه که بود نقل کردیم و به موجزترین سخنی آن را بازگو کردیم، زیرا می‌دانستیم که عامه بی‌خبران و بی‌سوادان (امیان) و آغازگران از متعلمان را بدان نیاز است.

(۱) متن: «بحث». به قرینه مقام و با توجه به اصطلاح قدما، آن را اصلاح کردیم. مراجعه شود به ص ۱۷۳

(۲) در متن «تحریم» بود که ما آن را تصحیف نجوم (طلوع) دانستیم.

## در یادکردِ آغاز آفرینش

مؤلف گوید: اهل توحید را در معنای ایجاد خلق اختلاف است، زیرا خدای تعالی خلق را نه از بهر جلب منفعتی آفرید و نه از بهر دفع مضرتی. و هر کس کاری را نه از بهر جلب منفعت یا دفع مضرت انجام دهد سفیه است و حکیم نیست. مسلمانان در این باب گویند: این سخن آنجا درست است که فاعل را نفع و ضرری قابل تصور باشد، اما اگر فاعل بی نیاز از جلب منفعت و دفع مضرت باشد، در آن صورت نه سفیه است و نه یاوه کار. و از سوی دیگر، براهینی وجود دارد بر اینکه باری تعالی حکیم است و غیر سفیه و کار بیهوده از حکیم محال است، پس آفرینش وی بیرون از حکمتی نیست، اگر چند، وجه آن بر ما پوشیده باشد، چرا که می دانیم حکیم، هیچ کاری، جز از سر حکمت انجام نمی دهد.

و مردمان را در باب حکمت آفرینش اختلاف نظر بسیار است. اگر چه به هیچ کدام از آنها نمی توان اطمینان و قطع حاصل کرد، زیرا بخش عظیمی از دانش آن بر ایشان پوشیده است.

گروهی گفته اند خدای تعالی خلق را از بهر آن آفرید تا جود و رحمتی کرده باشد، زیرا جود صاحب جود آنگاه ظاهر می شود که بر کسی جود کند و نیز قدرت صاحب قدرت آنگاه ظاهر می شود که آن را در جایی به کار ببرد و گروهی گفته اند خلق را آفرید تا از ایشان و بدیشان سودی برساند و مقصود آنان از این سخن این است که تا آفریدگان

مکلف از آفریدگان غیر مکلف عبرت گیرند<sup>۱</sup> و گروهی گفته‌اند از برای آن آفریدشان تا بدیشان امر و نهی کند. و گروهی گفته‌اند از برای آن بود تا از ایشان شکر و ثنا خواستار شود و بعضی گفته‌اند بدان آفریدشان که دانسته بود که خواهد آفرید و گروهی گفته‌اند که ما هیچ کدام از این سخنان را نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم: آفرید چرا که خواست تا بیافریند و ما را از مشیت او آگاهی نیست.

این است سخنان آنان که به حدوث جهان اقرار دارند و آفریدگاری (مُحَدِّثِ) قبل از آفرینش، از برای آن قایل‌اند. اما آنان که منکر صانع‌اند، استدلال ایشان در موردِ قَدَمِ عالم و اهمال [وجود صانع] این است که اگر جهان را آفریدگاری می‌بود یا ناظر صاحب تدبیری بود در آفرینش تفاوتی راه نداشت و دشمنی درندگان و هلاکت و تباهی و هجوم بیماریها و دردها و پیری و مرگ و اندوه و تهیدستی وجود نداشت. چه حکمتی است در آفرینش صورتی حیوانی یا گیاهی و آنگاه نابود کردن آن؟ چرا حال معاند (کافر) و مجیب (مؤمن) یکسان است؟ چرا جاه و مال و منزلت جاهلان بیشتر از عالمان است. اگر این جهان را آفریدگاری است چرا خلق را به دادگری (تناصرف) و دوستی (تواصل) فرا نخواند؟ و چرا میان ایشان و دشمنیگی و بیداد و تباهی و بر یکدیگر تاخت آوردن فاصله نیفکند؟ و این سخنان ایشان، همه، از بنیاد نابود و متلاشی است به گواهی آثار آفرینش. که با همه ظاهر متفاوت و مختلفش از قبیل اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و اعراض (دوری) و مقارنت (نزدیکی). مایه شناخت کمال قدرت باری تعالی است و نشانه عبرت‌پذیری از خلق اعداد و ایجاد مکاره و نیرو و توان اختیار بخشیدن به خلق تا در نتیجه کارهای خویش به والاترین پاداشها دست یابند و از رهگذر عبرت‌پذیری از بیداد و تباهی بازایستند. و اگر خلق، آن گونه که این گروه می‌گویند، مجبور بودند یا در سرشت ایشان فقط یک گونه از کار نهفته شده بود و از ضد آن عاجز بودند، جماد و مرده بودند و اگر بر یک طبیعت بودند، از رهگذر حواس و عقول خویش جز همان چیزی را که ملایم با طبع ایشان بود، در نمی‌یافتند و در آن حال نه بازشناختن حاصل می‌شد و نه تکلیفی معنی می‌یافت. و اگر اینان، بدین گونه، از الحاد خویش دست بازدارند، بسی سودمندتر است ایشان را و به حکمت نزدیکتر. و خدای تعالی جز آن کار که از همه به صلاح نزدیکتر است و از همه استوارتر، کاری نمی‌کند.

اما سخن ایشان در باب برتری جاهلان بر عالمان به جاه و مال، باید دانست که

(۱) متن چنین است: «لعبير المتكلمون بالمتكلمون غير المتكلم»

(۲) عبارت مشکوک است.

علم برتر از مال است، زیرا سعادت می‌که جاودانه است در علم حاصل است و سعادت می‌که از مال به دست آید ناپایدار است و اگر صاحب چنین اندیشه‌ای در مسئله برتری جاهل بر عالم به مال، انصاف را از دست فرو نهد، برتری عالم را به علم، به چند برابر، بیشتر از این خواهد دانست تا حال آن دو یکسان شود. و از جعفر بن محمد صادق (رض) در باب مسئله برتری جاهلان بر عالمان به مال جویا شدند، گفت: «از بهر آن است تا مرد صاحب خرد بداند که کار از دست او بیرون است.» سوگند به جان خودم که این امر خود بهترین دلیل است بر وجود مدبری توانا و چیره، از برای جهان.

و این گروه معطله، در شمار کمترین مردم‌اند و ناتوانترین آنان و در اندیشه سست‌ترین‌اند و در عزم ناستوارترین و در استدلال ناقصترین و در دعوی فروترین و در منزلت پست‌ترین و در ذهن غریبترین. و در هیچ آیین و نسلی، جز به ندرت، یکی از اینان ظهور نمی‌کند، چرا که این اندیشه اندیشه‌ای سست و عقیده‌ای است مهجور و عزمی است ناتندرست که جز از کودنی گنگ و لاس<sup>۱</sup> و نادان یا کزراه، آشکار نمی‌شود. و ندیده و نشنیده‌ایم که این اعتقاد در میان ملتی از ملل یا روزگاری از ازمنه، بدین گونه که در روزگار ما شیوع یافته است انتشار داشته باشد، چرا که صاحبان این عقیده، امروز خویش را در پوشش اسلام نهفته‌اند و برخود زی<sup>۲</sup> شریع پوشیده‌اند و خود را در انبوه اهل شریعت وارد کرده‌اند و به چاره‌گری و نیرنگ پرداخته‌اند و در برابر اصول ظاهر شریعت تسلیم‌اند و آن را به سوی تأویلات باطنی می‌کشانند، همه گندم نمایانی جو فروش‌اند که چپ آوازه افکنده‌اند و از راست می‌روند. و در پناه چنین رفتاری است که خونشان ریخته نمی‌شود و شمشیر حق از کشتن ایشان در نیام می‌ماند. چیزی که هرگاه در گذشته و حال آشکار شده است و چهره نموده است، بی‌درنگ ریشه‌کن شده است و از بن برآمده است و به وعده حق در مورد ایشان وفا شده است و این «آیینی است از آیینهای الهی، در مردم باستان، و هرگز آیینهای الهی را دگرگون نخواهی یافت.» (۳۳: ۶۲)

چنین پنداشته‌اند که این جهان قدیم است از ازل، هم بدان گونه هست که بوده است. تابستانی از پی زمستانی و زمستانی از پی تابستانی، شبی از پی روزی و روزی از پی شبی، نطفه‌ای از پشت انسانی و انسانی از نطفه‌ای، فرزندی از پدري و پدري از فرزندی و تخمی از پرندگی و پرندگی از تخمی بدین گونه همه چیزهای دارای حس و بالندگی، یکی از دیگری، بی‌هیچ صانع و مدبری، نه آغازی دارد و نه انجامی. و این مدعایی است بیدادگرانه و گفتاری بیهوده و اگر این مدعی با ازلت جهان، به گمان خویش، پیوسته

(۱) قدم: کنگلاج، در لهجه مشهد گنگ و لاس، در مانده از سخن.

می بود، این دعوی او، از وی پذیرفته نبود، اگر دلیلی بر ازلیت خویش جز از خویش نمی دانست؛ حال آنکه او، ازلی نبوده است و جاودانه نیز نیست. و اگر او در این گفتار تکیه بر سخنان فرقی می کند که قبل از وی بوده اند همان کسان نیز در حدوث همانند اویند، او چیزی نمی بیند جز آنچه پیشینان او دیده اند، با اینکه خصم را در مسئله کون و حدوث با او معارضه است، چرا که دعویها از رهگذر براهین است که ثابت می شود نه از طریق صفات. و اگر چنین پندارد که او گذشته را به آینده قیاس کرده است و چنین پندارد که او پایان ناپذیر است، این داوری او برای ما بهتر از داوری نخستین اوست و ناپایدارتر از این، بلکه در حقیقت نفس دعوی اوست که در آن با وی خلاف داریم و این معارضه همچنان بر جای باقی است. و اگر چنین پندارد که حال و وقتی که او در آن قرار دارد فانی است، چنین اندیشه ای اندیشه کسی است که دانشی اندک و شناختی نادرست دارد و موجب آن است که وی پیوسته بر همان حالی که از آغاز بوده باقی بماند، یعنی نطفه و علقه و مضغه و جنین و شیرخوار نبوده باشد و هیچ گونه تغییری در او به وجود نیاید تا میانسال و پیر و فرتوت شود و حوادث را در او راه باشد و احوالش دگرگون. مشاهده این دگرگونیها او را وادار به اقرار می کند و پرده از عناد وی برمی گیرد. و اگر چنین می پندارد که حکم او، از حکم همه جهان جداست، به او گوییم: چرا چنین اندیشیده ای؟ آیا مگر تو جزئی از این جهان نیستی؟ مگر نه این است که تو را به جهان تشبیه کرده اند، در تمام جهات، و به نام عالم اصغر خوانده شده ای؟ و همچنین است هر چه از اشخاص و انواع علوی و سفلی، از جانور و گیاه، مشاهده می گردد. آیا نمی بینی که اگر هر پاره از جهان را در نظر بگیری و نامی بر آن نهی، چیزی از عالم دیگر باقی نخواهد ماند؟ همان گونه که اگر اعضا و جوارح انسان را، يك يك جدا کنی، چیزی از انسان دیگر باقی نخواهد ماند. این خود بر تو روشن می کند که کل چیزی جز حالت اجتماع جزءها نیست. حال اگر بگویند که حدوث جهان و فنا و پایان گرفتن آن، در و هم نمی گنجد و قابل تصور نیست، گوییم که قدم عالم و بقای آن نیز چیزی است که در و هم نمی گنجد و قابل تصور نیست. با اینکه حکم در باب حدوث عالم و سپری شدن آن به و هم نزدیکتر است و در دلها پذیرفتنی تر. چرا که دلایلی آشکار و براهینی قانع کننده در این باب وجود دارد. حال اگر بگویند: «چگونه می توان تصور کرد که این جهان، از هیچ، بیرون زمان و مکان به وجود آمده باشد؟» گوییم: «این کار بیداد در جستجو است و جور در داوری است، زیرا این تکلیف تمثیل چیزی است به چیزی که همانند ندارد. توقع احساس چیزی است غیر محسوس. و ما دنیای دیگری، غیر از این دنیا، نمی شناسیم تا این يك را بدان يك تشبیه کنیم و ما از رهگذر مشاهده آثار حدوث در آن، حکم به حدوث آن می کنیم و آن که

عامی است و صاحب رأی و نظر نیست در چیزهای نهانی، جویای دلایل آشکار می شود و این خود محال است. درست به مانند آن کس که بخواهد چیزی را که قابل رؤیت نیست ببیند و یا چیزی را که قابل شنیداری نیست بشنود یا آنچه را که شنیدنی است ببیند یا آنچه را که دیدنی است بشنود. و هر کس از نفس خویش انصاف داده باشد هر کدام از دانستنهای را به جای خویش قرار می دهد و از موهوم به و هم اکتفا می کند و از محسوس به حس و از مدلول علیه به دلالت، و به جان خودم سوگند، که ایجاد این جوهرها و عرَضها، بیرون هیچ سابقه ای، در و هم، قابل تصور نیست. دیگر آنکه وجود حادث بی محدث قابل تصور نیست و چون دو صورت همسان و همانند باشند باید آن را که دارای دلیلی شایعتر است و به حق نزدیکتر، پذیرفت، زیرا براهین بر حدوث بیشتر دلالت دارند و قدم جهان امری است موهوم و برهان بر آن از مقتضیات و هم است. دلیل بر اینکه جهان حادث است، و نه قدیم آنگونه که اینان پنداشته اند، و اینکه هر چیز در آن هست، پیش از آن چیزی حادث وجود داشته، این است که اگر چنین بود لازم می آمد که آنچه از جنبش و آرام و شب و روز وجود دارد - یا مثلاً شخص خاصی که موجود است - وجود نداشته باشد، زیرا که آنچه در وجود و عدمش نهایتی ندارد، محال است که به تهاهی و انقضای حدوث و تهی شدن، توصیف شود. و نیز به دلیل اینکه هر چه را آغازی نیست، روا نیست که دومی برای آن در نظر گرفته شود و همچنین وجود سومی از برای آنچه که دومی ندارد و نه وجود چهارمی از برای آنچه سومی ندارد و بر این قیاس. همچنان که آنچه در آینده پایان ناپذیر است محال است که آن را به انقضا توصیف کنیم و بگوییم که روزی منقطع خواهد شد. همچنین است نظر آن کس که پنداشته است که حوادث پیوسته جاری است و این جریان آغازی ندارد. در پاسخ این چنین کسی گوییم این امر حادث در حال و اکنون، از سه حالت بیرون نیست: یا این امر، همان نخستین حادث است یا بعد از حادث نخستین است و یا نه نخستین حادث است و نه پس از نخستین حادث. حال اگر همان نخستین یا پس از نخستین باشد، به هر حال حادث نخستین ثابت شده است و اگر بگوییم نه حادث نخستین است و نه حادث پس از نخستین، این سخن فسادش ظاهر است، درست مثل اینکه بگویند چیزی که چیزی نیست. اگر روا بود تصور چیزی که آن را آغازی نباشد، پس روا بود وجود عشرات بی آنکه آحادی در میان باشد و همچنین وجود مات بی آنکه عشراتی در کار باشد و نیز وجود آلف بی آنکه ماتی وجود داشته باشد، چرا که کار دو از يك به وجود می آید و کار سه از دو. آیا نمی بینی که اگر گوینده ای بگوید: گیاه از زمین نرئید مگر آنگاه که آسمان بیارد و آسمان نمی بارد مگر آنگاه که ابری شود و آسمان ابری نخواهد شد مگر آنگاه که بخار در هوا جریان یابد و بخار در هوا جریان خواهد یافت مگر آنگاه که بادهای به جنبش

درآیند و بادها به جنبش درنخواهند آمد مگر آنگاه که فلك آنها را به جنبش درآورد و فلك آنها را به جنبش درنخواهد آورد مگر آنکه چنین و چنان باشد و این شرطها را یکی پس از دیگری تا بی نهایت ادامه دهد، دراین صورت، امکان وجود گیاهی و بارانی و ابری و بادی نخواهد بود، چرا که هر کدام از اینان وابسته به شرط قبلی است، و وجود آن روا نیست، زیرا که شرطها بی پایان اند.

و هم از این گونه است اندیشه آن کس که پنداشته است هیچ حرکتی نیست مگر آنکه پیش از آن حرکتی وجود داشته است و هیچ انسانی نبوده است مگر آنکه پیش از وی انسانی بوده است و هیچ گیاهی نبوده است مگر آنکه پیش از آن گیاهی بوده است تا بی نهایت. وجود این چنین انسان و گیاهی محال خواهد بود، زیرا وجود آنها وابسته به شرایطی است که آن شرایط را آغازی نیست. و آنچه را پایانی نباشد هرگز به وجود نخواهد آمد و هرگز دانسته نخواهد شد و قابل توهم نیز نیست.

و همچنین است اگر گوینده ای بگوید: من به درون این سرای نخواهم رفت مگر آنکه زید بدانجا درآید و زید بدانجا درنخواهد آمد مگر آنکه عمرو و بدان داخل شود و عمرو و بدانجا وارد نخواهد شد مگر اینکه فلان کس بدانجا وارد شود تا بی نهایت بنابراین داخل شدن زید یا هر کس دیگر بدین سرای محال خواهد بود. وهم از این گونه است اگر بگوید: من سیبی نخواهم خورد مگر آنکه قبل از آن سیبی خورده باشم. بدین گونه روا نیست که او سیبی بخورد، زیرا هرگاه که بخواید دست خویش را به سوی سیبی دراز کند، شرطی که برای خوردن آن سیب تعیین کرده است، وی را از این کار بازخواهد داشت.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم، یا از جمله براهینی که نشان می دهد جهان را آغازی هست، اینکه اگر توهم کنیم که با هر حرکتی از حرکات جسم، حادثی پدید آید یا شخصی آشکار شود، اینها اجسامی خواهند بود که در دایره شمارش قرار می گیرند، وهم از این گونه است اگر این جهان را زنده و دانا توهم کنیم، رواست که حرکتها و سکونهای آن را قابل شمارش بدانیم، پس شماره ای خواهد بود که ما آن شماره را می شناسیم و هر چیز که قابل شمارش باشد، پایان پذیر خواهد بود. و هر پایان پذیری را آغازی است اگر چه به پایان نرسد.

و از جمله دلایلی که بر حدوث عالم وجود دارد و اینکه آن را آغازی هست اینکه آنچه از حرکتهای افلاك گذشته است از دو حال بیرون نیست: یا با سکونهای آن برابر است یا بیشتر از آنهاست و یا کمتر از آنها. حال اگر همانند آنها باشد، مثل، مانند نصف است و هر چه را که بتوان نصف کرد، آن چیز متناهی و پایان پذیر است و اگر نسبت این

حرکت و سکونها کم و بیش باشد، کثرت، خود دلیل است بر اینکه اجزای آنکه بیشتر است، نسبت به آنکه کمتر است، تضاعف دارد. پس یکی از حرکتها بر دیگری تقدم خواهد یافت و هر چیز را که تقدمی باشد بی گمان آغازی خواهد بود. و این از براهین آشکاری است که هر کس آنها را بشنود درخواهد یافت. و یکتاپرستان را در این باب، نظرهای دقیقی است که خداوند به توفیق خویش بدیشان الهام کرده است، و آن را جز تیزهوشان در نمی یابند. و این سخن در کتاب آنان، جایگاه خویش را دارد.

حال اگر بگویند مگر چنین نیست که در نظر شما، با اینکه حوادث را آغازی هست اما در آینده، تا جاودان ادامه خواهند یافت (و منظورشان از این سخن اشارت به قول یکتاپرستان است در باب بقای آخرت [بهشت و دوزخ] تا جاودان) پس چرا انکار می کنید که از سوی دیگر نیز آنچه از حوادث بوده است آغازی نداشته باشد، اگر چه پایانی داشته باشد؟ در پاسخ گوئیم: ما بر آن نیستیم که هر چه را آغازی هست ناگزیر باید پایانی باشد و [می گوئیم که] حوادث بی پایان اند، اما می گوئیم که حوادث یکی پس از دیگری، تا بی نهایت ادامه دارند، و هیچ گاه همه آنها، از عدم به وجود نمی آیند به گونه ای که موجود شود و هیچ چیز از آن دیگر در عدم باقی نمانده باشد، و نیز گوئیم که آغاز يك چیز موقوف بر انجام آن نیست، آن گونه که انجام آن موقوف بر آغاز است. چرا که وقوع پایانی که آن را آغازی نباشد، محال است، اما وقوع يك چیز پس از چیزی دیگر، تا بی نهایت، محال نیست همان گونه که وقوع فعلی بدون فاعلی از پیش، محال است اما ضرورتی ندارد که فاعل پس از فعل خویش بماند تا ابد. یا همان گونه که اعداد در پویش (تنشؤ) خویش نیازمند اولی هستند که از آن آغاز شوند، ولی ضرورتی ندارد که این اعداد متناهی باشند به دلیل اینکه آغاز آنان متناهی است و از جمله تفاوتهایی که میان «مستقبل» و «مستدر» وجود دارد یکی هم این است که می توان روا دانست که چیزی پیوسته در جنبش باشد، ولی نمی توان روا داشت که چیزی، از آغاز، همواره در جنبش بوده باشد. همان گونه که رواست تصور وجود کسی که پیوسته از گناهی عذرخواه است، ولی روا نیست که تصور شود شخصی، پیوسته عذرخواه باشد، زیرا هر عذرخواهی را آغازی لازم است. ولی ممکن است که آن را پایانی نباشد. در مورد افعال نیز چنین است: ناگزیر باید آنها را آغازی باشد ولی ناگزیر نیست که آن را سرانجامی باشد. و از همین جاست که بعضی از یکتاپرستان ملتزم شده اند به اینکه حوادث را سرانجامی هست که «آخر العلة الحدث»<sup>۱</sup>

(۱) کذا و عبارت ناقص می نماید.

و اگر خصم چنین پندارد که این جهان، و آنچه در آن است، از فعل طبایع است و آنچه ذات این طبایع آن را ایجاد کرده است، باید گفت که این طبایع از بسایط ترکیب یافته‌اند و ترکیب، عرض است و خود دلیلی است بر حدوث. پس طبایع نیز بدین گونه حادث‌اند. از سوی دیگر گوئیم که اینها عبارتند از جماد و موات مانند سنگ و درخت و اینها هم مقهور و تحت فرمان‌اند. زیرا که از شأن اینهاست که در تنافر و تضاد باشند، و چون می‌بینیم که هماهنگ و همراه‌اند، دانسته می‌شود که این کار به قهر قاهری است و ضبط ضابطی. و می‌دانیم که اینها دانایی و شناخت ندارند و چون چنین است وجود این چنین صنعت استوار ممتقنی که شگفت‌آور است و بدیع، باید از سوی تسخیرکننده‌ای آگاه و دانا باشد. هیچ کس منکر تأثیر طبایع در مطبوعات، از قبیل گرما و سرما در فصول و بخشهای سال نیست، چرا که خداوند آنها را بدان گونه نهاده است و آن نیرو را در آنها ترکیب کرده است و آنها را مسخر گردانیده است، زیرا که چنان خواسته است که آنها را بدان کار وادارد و آنها را به صورت سببی از برای آن مسببات قرار داده است و هرگاه که بخواهد آنچه را بدیشان سپرده است از ایشان سلب خواهد کرد و فعل ایشان را باطل خواهد کرد. همان گونه که طعام را مایه سیری و آب را مایه رفع تشنگی قرار داده است. و بسیاری از مردم پرهیز دارند از اینکه پذیرا شوند آنچه را ما گفتیم تا پاسداری از مذهب خویش کرده باشند و نپذیرند که رواست فعلی از قادر حکیم باشد، اما اختیار و تدبیر جز از قادر حکیم روا نیست.

همچنین در برابر کسانی که پنداشته‌اند این جهان و آنچه در آن است کار فلک و نجوم و جز آن است این پاسخ هست.

حال اگر بگویند: هنگامی که ندیده‌اید که حیّ قادری انسانی را به وجود آورد و آن را صورت بخشد و در او خرد و نیروی شنوایی و بینایی ترکیب کند، و سپس حکم کنید به اینکه در نهان حیّ قادری وجود دارد که این کار را می‌کند، چرا منکر آن می‌شوید که طبایع این کار را انجام دهند و انسان را صورت بخشند اگر چه آن را مشاهده نکنید؟ در پاسخ گفته می‌شود: این دو امر برابر نیستند، زیرا ما اگر چه ندیده‌ایم حیّ قادری را که انسانها را بیافریند، اما بسیار دیده‌ایم که حیّ قادری کاری کرده و چیزی را به وجود آورده است، و این کار را هنرمون ما شده است بر اینکه هیچ کاری، در نهان، جز از کسی که خود زنده باشد ساخته نیست و طبایع دارای زندگی و قدرت نیستند. حال اگر بگویند: آیا آتش مایه سوختن نیست و آیا آب تری ایجاد نمی‌کند؟ گفته خواهد شد که گاه گفته می‌شود فلان کس می‌سوزاند یا سرد می‌کند و فعل را به شخص مختار و زنده و نیز موات<sup>۱</sup> و غیرمختار نسبت می‌دهیم. و اگر طبایع به ذات خود [فاعل] بودند، با تضادی که در آنها

←

هست، چگونه هماهنگی و توافق میان ایشان برقرار می‌شد؟ حال اگر بگویند [فاعل] چیزی است که آن را بیرون از طبایع یا غیرمتولد از طبایع می‌شناسند، گفته خواهد شد که طبایع خود، بدین گونه متولد از آن چیز است و اکثر قداما برآند که افلاک از جنس طبایع نیستند. آیا می‌توان گفت که حرکت و سکون و صدا [و سکوت]<sup>۱</sup> و ناتوانی و قدرت و علم و جهل و حب و بغض و رنج و شادی و خواستن و نخواستن و اضداد و شکلهایی جز اینها، از طبایع‌اند یا اصلاً چیزی نیستند زیرا اینها بیرون از انواع طبایع‌اند؛ اما استدلال اینان به استحاله، امری است که خود بازگشتش به عاملی «مخیل»<sup>۲</sup> خواهد بود و گرنه رواست که اگر چیزی به خودی خود بتواند استحاله شود، هم به خودی خود بتواند متلاشی شود و اگر روا باشد که به خودی خود متلاشی شود هم رواست که خود به خود ترکیب شود و از عدم به وجود آید، درحالی که عدم بوده است و چون این کار روا نیست، آن امر نیز روا نیست. و از خدای خواهان توفیقیم.

و از جمله دلایل حدوث عالم، یکی این است که گوئیم کار از دو بیرون نیست: یا این جهان از پیش بوده است و یا نبوده و به وجود آمده است. اگر بگوئیم از قدیم بوده است، وجود حوادثی که مقارن با آن است گواهِ است بر اینکه از قدیم نبوده است، بلکه نبوده است و بود شده است. حال این امر خود از دو بیرون نیست: این بودن جهان یا به خودی خود حاصل شده است یا چیزی آن را به وجود آورده است. اگر به خودی خود باشد محال است عدمی، وجودی را تکوین بخشد به دلیل ناتوانی کائن از تکوین مثل خویش. پس چگونه قادر بر تکوین ذات خویش خواهد بود، با اینکه از پیش معدوم بوده است. می‌ماند وجه دیگر مسئله و آن این است که مکونی آن را تکوین بخشیده باشد.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم یکی این است که گوئیم: بیرون از این نیست یا این جهان قدیم است یا حادث یا قدیم و حادث و یا نه قدیم و نه حادث. پذیرفتن اینکه نه حادث است و نه قدیم، محال است. زیرا ما آن را مشاهده می‌کنیم و نیز قول به اینکه هم قدیم باشد و هم حادث نیز محال است، زیرا اجتماع ضدین خواهد بود، می‌ماند قول به اینکه یا قدیم باشد یا حادث و در این مسئله دو سوی دعوی برابر است، زیرا سخن

←

(۱) موات: هر جسم زنده را حیوان خوانند و موات هر جسم غیرزنده است، همچنین جماد. رك: خوارزمی، مفاتیح العلوم، چاپ فان فلوتن، ص ۱۳۹.

(۱) به قرینه مقال افزوده شد.

(۲) در حاشیه افزوده‌اند: کذا فی الاصل.

کسی که می‌گوید: «جهان قدیم است» اولی از سخن کسی که می‌گوید: «جهان حادث است» نیست و همچنین پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا نپرده است؟» نیکتر از پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا بوده است؟» نیست، و ما در این دو گفتار می‌اندیشیم و می‌بینیم که دلایل حدوث از دلایل قدم استوارتر است.

و هر گاه ملحدی بخواهد با تو در باب قدیم معارضه کند تو از وی جویای صفات قدیم شو. اگر [همین صفات] را بیان داشت، خود اقرار به این معنی کرده است، می‌ماند مسئله اینکه آن قدیم را چه نامگذاری کنیم و این مناظره‌ای است که میان موحد و ملحد جریان یافته و از روشنترین مسائل است و از سودمندترین آنها، هر مسلمانی باید آن را به‌خاطر بسپارد:

اگر پرسنده‌ای جویا شود که: دلیل بر حدوث عالم چیست؟ گویند: دلیل بر حدوث عالم این است که عالم عبارت است از جواهر و اعراض. و جواهر از دو حال بیرون نیستند: در يك آن، یا مجتمع‌اند یا پراکنده، یا ساکن‌اند یا متحرک و اجتماع و افتراق چیزی نیست که خودبه‌خود حاصل شود و همچنین حرکت و سکون. و اجتماع و افتراق و حرکت و سکون اموری مُحدث‌اند و چون اینها چنین‌اند و جوهر خالی از عَرَض نیست، پس این جواهر نیز مُحدث‌اند، زیرا هر چیز که حادث بر آن مقدم باشند، پس حادث است مانند آنها. مثال آن چنان است که کسی بگوید: «هرگز عمرو، در این سرای نبوده است مگر اینکه زید نیز با او بوده است.» و سپس بگوید: «و همانا زید دیروز در این سرای بوده است.» پس باید پذیرفت که عمرو، دیروز در آنجا بوده است.

حال اگر گفته شود که شما آیا چنین دریافته بودید که «آن پایدار درهم ناشکننده» خود از چیزی که آن چیز «ناپایدار و درهم شکننده است» هرگز تهی نیست و آن پایدار هیچ‌گاه از این جامه برهنه نیست؟ پس چرا منکر آن شدید که آن قدیم جاودانه، از حادثی تهی نباشد و هرگز سابق بر آن حادث و برهنه از آن نباشد. در پاسخ گفته خواهد شد که، این بحث از آنجا بی‌بنیاد است که آنچه ناپایدار است و منقضی می‌شود، عارض بر حادث و مُحدث نیست، بلکه آن عارض شدن، خود، باقی نمانده است و منقضی گردیده است و آن چنان است که وقتی می‌گویی: «باقی نمی‌ماند و آن حالت، به‌هنگام خویش، منقضی می‌شود.» موجب این حکم است که «آن حالت منقضی است و ناپایدار». پس تو منکر این نخواهی بود که مقارن با باقی (پایدار) باشد چندان که از آن تهی نگردد، زیرا صفتی که متضاد با آن صفت باشد بر آن پیشی نگرفته است. و این سخن تو که می‌گویی: «همانا حادث شده است»، حکمی است که در مورد شیئی، به‌هنگام خود، واجب شده است، انتظار وجوب آن را در وقتی دیگر نباید داشت. پس بدین‌گونه تا آنگاه که قدیم

سابق بر حادث نباشد محال است که حادث مقارن با قدیم شود. حال اگر گفته شود که بدین‌گونه لازم می‌آید که آن باقی (پایدار) از چیزی که ناپایدار است و منقضی شده است، برهنه باشد، همان‌گونه که لازم دانستید که قدیم سابق بر محدثات باشد و موجود قبل از آنها. در پاسخ گوییم: این کار به فعل است و آن واجب است، همان‌گونه که آن قدیم بر حوادث سابق است، پس همان‌گونه لازم می‌آید که بعد از آنها نیز باقی بماند و اگر جز این باشد باقی نخواهد بود، هم از آن‌گونه که اگر سابق بر آنها نبود قدیم به‌شمار نمی‌رفت. حال اگر گفته شود شما که می‌پندارید آنچه مقارن با حادث باشد خود از حوادث است، پس چرا منکر آن می‌شوید که آنچه دیروز مقارن حادث شده است هم دیروز حادث شده باشد؟ در پاسخ گوییم: زیرا که ما عقیده داریم که آنچه مقارن با حوادث است خود از حوادث است علی‌الاطلاق، ولیکن معتقدیم مادام که بر آنها سبقت نگرفته باشد همانند حوادث است، و «جسم» اگر چه دیروز مقارن با حادث شده باشد، اما قبل از آن هم موجود بوده است. پس بدین‌گونه لازم نمی‌آید که همراه آن حادث شده باشد. و این خود تأکیدی است بر سخن ما درباره آن. همچنان که لازم آمد که آنچه دیروز بر حادث سبقت نداشته باشد، خود دیروز حادث شده باشد، هم از آن‌گونه لازم آمد که آنچه به‌طور مطلق سابق بر حوادث نباشد، حادث به‌طور مطلق باشد. حال اگر گفته شود: آیا مشاهده نمی‌شود که اجسام مقارن با حوادث‌اند و پیش از آنها نیز مقارن با حوادثی دیگر بوده‌اند، پس چرا گمان برده‌اید که این راه و رسم اجسام است و پیوسته چنین است؟ در پاسخ گفته شود که: این امر، الزامی نیست؛ زیرا اگر چه ما حکم کردیم به اینکه اجسامی که در قلمر و مشاهده ما قرار دارند، مقدم بر حوادثی هستند که مقارن با آنهاست و مقارن با حوادثی دیگر، اما هرگز، به‌گونه‌ای الزامی، بدین حکم نکرده‌ایم و نیز این حکم ما، بدان دلیل نبوده است که «جسم» جسمی موجود است، زیرا ناگزیر باید مقدم بر حوادثی باشد که مقارن با اوست و نیز باید با حوادث دیگر تقارن داشته باشد، زیرا که این سخن حد و تعریف جسم است، بلکه حکم ما از آن سرچشمه گرفته است که ما هرگز جسمی را مشاهده نکرده‌ایم که به‌هنگام مشاهده ما حادث شده باشد و نیز به‌دلیل اینکه از رهگذر خبر [صادق] این امر، نزد ما به‌صحت پیوسته است. و دلیل این است که این اجسامی که ما آنها را مشاهده می‌کنیم، پیش از این که ما به مشاهده آنها بپردازیم، خود موجود بوده‌اند و به‌صحت پیوسته است که جسم هرگز از حادثی تهی نیست و اگر در زمانی جسمی را مشاهده کنیم، که پیش از آن، آن را ندیده باشیم (و دلیلی هم بر آن اقامه نشده باشد که پیش از آن حال آن جسم موجود بوده است و هرگز خبر صادقی هم در آن باب به ما نرسیده باشد)، هرگز حکم به آن نخواهیم کرد که آن جسم، قبل از حوادث

مقارن با آن، موجود بوده است بلکه جایز می‌شماریم که چنین باشد و جایز می‌شماریم که آنچه همراه آن، اکنون، موجود است، سابق بر آن نبوده باشد. حال اگر گفته شود: این امر را که درباره اجسام مورد مشاهده، جایز کردید چرا در مورد هر جسمی به طور مطلق روا نداشتید که مقدم بر حوادث موجود باشد و مقارن غیر آن باشد، خواه غایب باشد و خواه حاضر، خواه در مورد آن جسم خبری وارد شده باشد و خواه نشده باشد و خواه دلیلی بر تقدم آن اقامه شده باشد یا نشده باشد؟ در پاسخ گوییم: قیاس شاهد بر غایب بدان گونه نیست که شما پنداشته‌اید؛ زیرا چنان نیست که اگر جسمی را با صفتی از صفات مشاهده کنیم، حکم کنیم که هر جسم دیگر، که از ما غایب است، آن نیز دارای همین صفات است، بلکه وقتی آن جسم غایب را مشاهده کردیم و آن را بر همان صفتی یافتیم که در جسم نخستین و مورد مشاهده بوده است، در آن صورت، آن را مورد بحث قرار می‌دهیم که آیا از جهت وجوبی - که حد و حقیقت آن است - با این مورد مطابق است یا نه، اگر چنین بود، آنگاه، بر هر جسمی که از دیدار ما غایب است، حکم مناسب آن را روا می‌داریم و گرنه، هرگز، همچنانکه شما می‌گویید که هیچ جسمی در عالم مشاهده نیست مگر اینکه مرکب است از طبایع چهارگانه، و هیچ چیز نیست که از طبایع چهارگانه ترکیب یافته باشد، مگر آنکه جسم باشد. از سوی دیگر خود می‌گویید که افلاک از طبیعتی پنجمین اند و خود، هرگز، آن طبیعت پنجمین را ندیده‌اید. پس به همین گونه اگر ما انسانی جز به رنگ سپید ندیده باشیم، لازم نمی‌آید که حکم کنیم که هر انسانی سپید است یا اگر هرگز اناری جز به طعم شیرین ندیده‌ایم لازم نمی‌آید که حکم کنیم هر اناری شیرین است. پس اگر جسمی مقارن با حوادث ندیده‌ایم، مگر اینکه پیش از آن وجود داشته و مقارن با حوادثی دیگر بوده است، آن را، از این بابت که چنین است و یا تعریف آن این است، نباید جسم شمرد، بلکه حد جسم این است که دارای طول و عرض و عمق باشد. پس از آنجا که جسم نبوده است (زیرا جسم بر حوادث سابق است و با چیزهای دیگر نیز یافت می‌شود). پس این موجب آن نخواهد بود که حال هر جسمی - در هر زمانی - چنین باشد. و همین است پاسخ ایشان، هنگامی که می‌گویند: هرگاه زمینی را ندیده‌اید مگر اینکه در آن سوی آن زمینی دیگر بوده است و همچنین هر بیضه‌ای که دیده‌اید از مرغی بوده است و هر مرغی که دیده‌اید از بیضه‌ای، پس چرا بر خلاف مشاهده خویش حکم می‌کنید؟ در پاسخ گوییم که حد و تعریف بیضه این نیست که از مرغ به وجود آمده باشد، همچنین حد و تعریف مرغ هم این نیست که از بیضه به وجود آمده باشد، بلکه دلایلی وجود دارد که حدوث آنها را ایجاب می‌کند.

حال اگر بپرسد که از کجا دانستید که «جواهر از دو حال بیرون نیستند یا

مجتمع اند یا متفرق؟» گفته خواهد شد که این مسئله از «اوایل علوم» (بدهیات اولیه) است که به بدهات درک می‌شود و نمی‌توان بر آن شبهه‌ای وارد کرد. و اگر بپرسد چیست دلیل اینکه شیء مجتمع نیاز به عاملی دارد که آن را مجتمع کند و همچنین شیء متفرق، آیا نمی‌تواند به خودی خود مجتمع و متفرق باشد؟ گوییم: اگر به خودی خود مجتمع باشد، مادام که نفس آن شیء موجود است، نمی‌تواند متفرق شود و همچنین شیء متفرق، پس این خود دلیلی است بر اینکه هر مجتمعی مجتمع است به اجتماعی و همچنین هر متفرقی تفرقش به افتراقی است. حال اگر بپرسد که به چه دلیل این اجتماع و افتراق دو امر محدث‌اند؟ گوییم: دلیل بر آن این است که ما جسم مجتمع را متفرق می‌کنیم و افتراق در آن ایجاد می‌شود، از دو حال بیرون نیست: یا این افتراق در آن قبل موجود بوده است یا نبوده است و حادث شده است، حال اگر بگوییم موجود بوده است این بمعنی آن است که آن شیء هم مجتمع بوده است و هم متفرق و این محال است. پس بدین گونه ثابت می‌شود که این امر، پس از افتراق حاصل شده است و این نظر که اجتماع و افتراق در نهفت ذات جسم موجود بوده است باطل می‌شود.

حال اگر بگوید: «چرا منکر این هستید که این اجتماعات و افتراقات تا بی نهایت ادامه داشته باشد به این معنی که هیچ اجتماعی نیست مگر آنکه قبل از آن اجتماعی دیگر وجود داشته و نیز هیچ افتراقی وجود ندارد مگر آنکه قبل از آن افتراقی دیگر بوده است.» گوییم: «این نظر فاسد است زیرا اگر چنین باشد روا نخواهد بود که یکی از این دو به وجود آید، چنان که اگر کسی آهنگ دیدار جماعتی کند و بگوید: هیچ کدام از شما به درون این سرای وارد نشوید مگر اینکه دیگری قبل از آن وارد شده باشد، در این صورت هیچ کس وارد آن خانه نخواهد شد مگر اینکه این شرط را نادیده بگیرد.»

حال اگر بگویند: چرا منکر این هستید که این اجتماع و افتراق، با هم جمع شده باشند؟ گوییم: اگر چنین باشند، از دو حال بیرون نیست که این اجتماع و افتراق عاملش اجتماع و افتراقی است که خود آن اجتماع و افتراق است یا اجتماع و افتراقی دیگر است. حال اگر اجتماع آن به اجتماعی باشد که عبارت است از نفس آنها، تصور افتراق در آنها، امری محال خواهد بود مادام که اعیان اینها قائم است و اگر بگویید این اجتماع از رهگذر اجتماعی دیگر است که غیر از آنهاست، آن اجتماع خود به اجتماعی دیگر نیاز دارد تا بی حد و بی نهایت و هر چه که بی حد و بی نهایت باشد روا نیست که وجود آنچه در حال موجود است از آن باشد.

(۱) متن: «ان یكون الاجتماع والافتراق خمسين» که ما آن را به مجتمعين اصلاح کردیم.

و این مسئله‌ای است که از روزگاران کهن همواره مطرح بوده است و دیدیم که اهل نظر آن را بسی بزرگ می‌شمارند و شأن آن را بلند می‌دارند و من آن را در کتب بسیاری و به عبارات گوناگون دیده بودم ولی کاملتر و تمامتر از آنچه در کتاب ابوالقاسم کعبی به نام «اوائل الادله»، آمده است ندیده بودم، پس آن را به همان گونه که بود از آنجا نقل کردم. پس بدین گونه که می‌بینی حدوث جهان ثابت شد. حال باید دید که آیا حدوث جهان، ناگهانی و به یکبار بوده است یا اندک اندک و یکی پس از دیگری، چرا که هر کدام از این دو صورت، در عقل قابل پذیرفتن است. اگر بر همان گونه که هست، ناگهان، به وجود آمده باشد، پس آغاز جهان همان حدوث جهان است و اگر اندک اندک، و یکی پس از دیگری، به وجود آمده باشد، آغاز آن، همان چیزی است که از آن به وجود آمده است و این مسئله از قلمرو عقل بیرون است و در آن بر عقل نمی‌توان اعتماد کرد. به ناچار باید از قرآن و حدیث (سمع و خبر) سود برد. و مردمان، در این مسئله اختلاف دارند: پیشینگان، و پس از ایشان اهل کتاب و آنگاه مسلمانان. و من در اینجا به یادکرد آنچه روایت شده است و رجحان دارد می‌پردازم و آنچه موافق حق است، ان شاء الله عزوجل.

### سخن در آغاز آفرینش

در کتابی منسوب به یکی از پیشینگان که مردی است به نام افلوطرخس و در آن به یادکرد اختلاف فلاسفه پرداخته و نام کتاب او «کتاب مایرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية» است، چنین خواندم که وی حکایت کرده بود از تالیس ملطی که عقیده داشته است مبدأ موجودات آب است، از آب جهان آغاز می‌شود و بدان انحلال خواهد یافت. آنچه او را به این اندیشه واداشته است این است که او منشأ همه جانوران را از جوهری تر - که همان منی است - یافته است پس ناگزیر مبدأ جمیع موجودات را از رطوبت و تری دانسته که هرگاه رطوبت از میان برخیزد و خشک شود حیات باطل شود. و نیز حکایت کرده است که فیثاغورس - که از مردم شامیا بوده و اوست که فلسفه را بدین نام نامیده و تالیس کسی است که آغازگر فلسفه است - عقیده داشته است که مبدأ جهان «اعداد متعادلان» است و او این اعداد متعادلان را «تالیقات» و «هندسیات» می‌خواند و بعضی از آنها را اسطقسات نامیده است و می‌گوید «واحدة» و «ثانیه» را در مبادی حد و نهایی نیست و معتقد است که یکی از این مبادی علت فاعله خاصیه است

(۱) اصل: العاصبه؛ چاپی: الخاصه؛ متن را ما از آراء الطبیعیه، ص ۱۰۰، اختیار کردیم.

که همان الله عزوجل است و دومی عقل است و سومی عنصر که عبارت است از جوهر قابل انتقال<sup>۱</sup>. و این جهان که به ادراک بصری درمی‌آید، برخاسته از همین عنصر است. و او معتقد است که طبیعت عدد به ده (عشره) که رسید منتهی می‌شود. و چون به ده رسید رجوع به واحد دارد و عقیده دارد که عشره (ده) بالقوه از چهار (اربعه) موجود است و چنان است که هرگاه اعداد از یک تا چهار گرد آید عدد عشره (ده) استکمال یافته است. و ابن رزام این فصل را در «کتاب النقض علی الباطنیة» یاد کرده است. افلوطرخس گوید: و بدین گونه فیثاغورثیان<sup>۲</sup> در باب عدد چهار، قایل به قسمی عظیم بودند و در این باب از این شعر گواهی می‌آورند که:

سوگند به حق آن چهار، که تدبیرگر نفوس ماست و اصل هر طبیعتی است، و پیوسته در سیلان است.

هم بدان گونه است نفس که در وجود ما ترکیب یافته از چهار چیز که عبارتند از عقل و علم و رأی و حواس، و از اینهاست که هر صنعتی برخاسته و هر پیشه‌ای. و از رهگذر آنهاست که ما نفوس خویش را احساس می‌کنیم. پس عقل همان یک (واحد) است از آن روی که عقل به تنهایی اراده می‌کند<sup>۳</sup> و آن دومی که محدود نیست<sup>۴</sup> علم است، زیرا که هرگونه برهان و اقناعی از جانب اوست. و اما سومی رأی است، چرا که رأی از آن جماعت است و چهارمی عبارت است از حواس.

و از هراقلیطس<sup>۵</sup> حکایت کرده است که او مبدأ هر چیز را آتش می‌پنداشته است و بازگشت همه چیز را بدان. که چون آتش فروکش کرد جهان شکل گرفت و در آغاز آتش انبوه چون فشرده شود و مجتمع گردد به گونه زمین درآید و چون زمین متحلل شود

(۱) اصل: وهوالجوه القابل للانتقال، در اصل الآراء، ص ۱۰۰، چنین است: «والآخر هوالعنصر القابل للانفعال» که بهتر است، با توجه به اینکه عنصر را به معنی هیولی به کار می‌برد و در دنبال مطلب هم می‌گوید: «برخاسته از همین عنصر است».

(۲) اصل: الفویا غوریون که تصحیف الفونتا غوریون است و عیناً این مطلب در نسخه باقی مانده از الآراء الطبیعیة افلوطرخس (چاپ عبدالرحمن بدوی) در: ارسطوطالیس، فی النفس، ص ۱۰۱، آمده است و در آن کتاب مانند بسیاری دیگر از متون فلسفی کهن فیثاغورث به صورت فونتاغورث یا پوناغورس دیده می‌شود، برای نمونه به فهرست اعلام همان کتاب مراجعه شود.

(۳) اصل: «وذلك ان العقل انما یجری وخذة»، ولی در متن الآراء، ص ۱۰۱، آمده است: «وذلك ان العقل انما یرید وخذة»

(۴) اصل: «لیست بمحموده»، ما صورت درست را که «لیست محدوده» است از متن الآراء، ص ۱۰۱، اختیار کردیم.

(۵) برافلیطس که تصحیف برافلیطس (هراقلیطس) است. مراجعه شود به فهرست الآراء و نیز متن کتاب.

و به وسیله آتش اجزای آن پراکنده گردد تبدیل به آب می شود و آتش مایه تحلیل اجسام و برانگیختن آنهاست.

و از انقسانس<sup>۲</sup> حکایت کرده است که وی عقیده داشته است هوا مبدأ موجودات است، همه از هوایند. و انحلال موجودات نیز به هواست به مانند نفسی که در ماست و هواست آن چیزی که روح را در ما حفظ می کند. و [روح] و هواست که همه عالم را نگاه می دارند و روح و هوا، با هم گفته می شوند. زیرا به يك معنی اند و سخنی متواطی است.

و از انقساغورس<sup>۳</sup> حکایت کرده است که عقیده داشته است مبدأ موجودات «متشابه الاجزاء» است و هستی کائنات غذایی است که از آن تغذیه می کنند و از این کائنات است که معنی «متشابه الاجزاء» حاصل است.<sup>۴</sup> و در نزد او ادراك اشیا به عقل است نه به حس که عبارت است از اجزای غذا، و بدین جهت متشابه الاجزاء، خوانده شده است که این اندامهای تکوین یافته از غذا متشابه اند، بعضی شبیه بعضی دیگر. پس بدین سبب متشابه الاجزاء خوانده شده است و او این متشابه الاجزاء را مبدأ موجودات دانسته و متشابه الاجزاء را عنصر (هیولی) قرار داده است.

و از ارسلاوس حکایت کرده است که او عقیده داشته است مبدأ عالم چیزی است که آن را نهایی نیست و در این بی نهایت گاه تکائف (انبوهی) و گاه تخلخل<sup>۵</sup> (نانابوهی) روی می دهد و از آنجاست که چیزی تبدیل به آب می شود و چیزی تبدیل به آتش.

و از ابیقورس<sup>۶</sup> حکایت کرده است که وی عقیده داشته است که [مبدأ] موجودات اجسامی است قابل ادراك و تعقل که خلأ و کون در آنها راه ندارد<sup>۷</sup> و این اجسام سرمدی هستند و فساد و شکستگی و درهم پاشی بدیشان راه ندارد و در اجزای آنها خلافی راه

(۱) اصل: تیرها و در الآراء، ص ۱۰۲؛ تیرها.

(۲) اصل: الغمامس، متن از الآراء، ص ۹۸.

(۳) اصل: انقساغورس. هوار آن را به فیناغورس اصلاح کرده که غلط است و درست آن همان انقساغورس است که در الآراء نیز آمده است.

(۴) عبارت اصل قدری مفصل تر بوده و مؤلف ما آن را تلخیص کرده است (الآراء، ص ۹۸).

(۵) تکائف (انبوهی) و تخلخل (نانابوهی)؛ تکائف عبارت است از حالتی که در اجزای يك شیء مرکب، گسستگی وجود نداشته باشد و نانابوهی یا تخلخل حالتی است که حجم شیء افزونی یابد بی آنکه چیزی از خارج ضمیمه آن شود مراجعه شود به تعریفات جرجانی، ص ۴۶ و ۵۸.

(۶) متن: اسقورس.

(۷) متن: «کان یری الموجودات اجساماً مدرکة عقولاً لاخلای فیها ولاکون». و در متن الآراء، ص ۱۰۲ آمده: اجسام مدرکة عقلاً...

نمی یابد و استحاله نیز در آنها راه ندارد و این اجسام به عقل قابل ادراك اند و نه به حواس. و این اجسام قابل تجزیه نیستند و معنی سخن او که می گوید اینها قابل تجزیه نیستند این نیست که این اجسام بسیار خردند، بلکه به این معنی است که انفعال و استحاله در آنها راه ندارد.

و از انبادقلیس<sup>۱</sup> حکایت کرده است که او به اسطقسات چهارگانه که عبارتند از آب و آتش و هوا و خاک اعتقاد نداشته است و او معتقد بوده است که دو مبدأ بیشتر وجود ندارد: «محبت» است و «غلبه»<sup>۲</sup>، یکی عامل ایجاد است و دیگری عامل تفرقه.

و از سقراط بن سفرنسقس<sup>۳</sup> و افلاطون بن آرسطو<sup>۴</sup> [ن] الاهی حکایت کرده است که آن دو عقیده به سه مبدأ داشته اند که عبارت است از الله و عنصر و صورت. مفسران برآنند که منظور ایشان از الله همان «عقل عالم» است و منظور از عنصر، «موضوع اول کون و فساد» است و معنی صورت جوهری است که در تخیلات تجسم ندارد<sup>۵</sup>.

و از ارسطاطالیس بن تقوماخس<sup>۶</sup> صاحب منطق حکایت کرده است که او عقیده داشته مبادی عبارتند از: صورت و عنصر و عدم و اسطقسات چهارگانه و جسم پنجمی که عبارت است از اثیر<sup>۷</sup> غیرمستحیل.

و از زینون بن مانساوس<sup>۸</sup> حکایت کرده است که عقیده داشته است مبادی عبارتند از الله تعالی که علت فاعله است و عنصر که منفعل است و اسطقسات چهارگانه<sup>۹</sup>.

(۱) اصل: انباد قلیس.

(۲) در باب نظریه «محبت» و «غلبه»، ابن سینا در شفا، فصلی پرداخته و آن را رد کرده است، مراجعه شود به: الشفا، الطبیعیات، السماء والعالم، چاپ قاهره، ص ۱۱۲.

(۳) اصل: سقر نفس، متن از الآراء.

(۴) صورت ارسطو [ن] از الآراء، و [ن] افزوده عبدالرحمن بدوی مصحح کتاب الآراء است.

(۵) اصل چنین است: زعم المفسرون ان معنی قولهم الله هو العقل العالم، ومعنی العنصر هو الموضوع الاول للكون والفساد ومعنی الصورة جوهر لاجسم فی التخیلات» و اینک عین عبارت الآراء را با همان نقطه گذاری عجیب و غریب مصحح کتاب، استاد عبدالرحمن بدوی، در اینجا می آوریم: «والله هو العقل؛ والعنصر هو الموضوع الاول للكون والفساد؛ والصورة جوهر، لاجسم له، فی التخیلات والافکار المنسوبة الی الله عزوجل؛ و اما العلة الاولى فهو عقل هذا العالم». الآراء، ص ۱۰۴.

(۶) اصل: تقوماخس، متن از الآراء، ص ۱۰۴.

(۷) اصل: امر، صورت «اثیر» را از الآراء اختیار کردیم.

(۸) اصل: دنوهرماوس، اصلاح از الآراء.

(۹) عبارت الآراء یا متن ما در اینجا قدری متفاوت است: أما زینون بن مانساوس.. فانه کان یری ان المبادی هی الله عزوجل، و هو العلة الفاعلة؛ والعنصر هو المنفعل، و ان الاسطقسات اربعة.

این است مجموعه آنچه افلوطرخس از اقاویل فلاسفه در باب مبادی نقل کرده است.

و آیوب الرهاوی در «کتاب التفسیر» عقیده دارد که مبادی عبارتند از عناصر مفرده، یعنی: گرمی و سردی و تری و خشکی. پس از ترکیب گرمی و خشکی، آتش تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری هوا تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری آب تکوین یافته و از ترکیب سردی و خشکی خاک تکوین یافته و این عناصر مرکبه حاصل شده است و آنگاه از ترکیب این عناصر مرکبه جانور و گیاه به وجود آمده است.

### \* در یادکرد آنچه اهل اسلام از پیشینگان در این باب نقل کرده‌اند

زرقان در «کتاب المقالات» خویش حکایت کرده است که ارسطاطالیس قایل است به هیولایی قدیم و نیرویی که پیوسته همراه اوست و جوهری که پذیرای اعراض است. و او عقیده دارد که هیولی نیرو (قوه) را به جنبش درآورده و از آن سردی به وجود آمده است. سپس دیگر باره آن را به جنبش درآورده است و از آن گرمی حادث شده است و آنگاه، جوهر، پذیرای این دو گردیده است. و گوید: ارسطاطالیس، کیفیت احداث حرکت به وسیله هیولی را تشبیه کرده است به احداث فعل توسط انسان، که انسان در آغاز فاعل این فعل نبود. و فعل عرض است و چیزی است جز انسان. همچنین هیولی اعراضی را ایجاد کرده است که آن اعراض غیر از اوست. و نمی‌توان گفت چگونه آن را احداث کرده است، همان گونه که نمی‌توان گفت این حرکت از انسان چگونه حاصل شد؟

و از جالینوس حکایت کرده است، که او قایل به طبایع اربعه بوده است و عقیده داشته است که جهان پیوسته از این چهار تهی نیست. و [زرقان] گوید: و دیگر فلاسفه قایل به طبایع اربعه‌اند و پنجیمی نیز با آنها که خلاف آنهاست. و اگر آن پنجیم نبود، طبایع، با تضادی که در ذات آنهاست، ائتلاف حاصل نمی‌کردند.

و [زرقان] گوید که هر مس عقیده‌ای شبیه همین عقیده فلاسفه دارد و ثابت کرده است که جهان بی جنبش بوده است و سپس جنبش آغاز کرده است. و جنبش معنایی است و آن عبارت است از زوال و انتقال. و سکون، فعل نیست.

و [زرقان] گوید: بلعم بن باعورا گفته است: جهان قدیم است و مدبری دارد که

(۱) چنین است در متن و ظاهراً: از ترکیب گرمی و تری.

به تدبیر جهان می‌پردازد و این مدبر، از همه جهات، خلاف جهان است. و او اثبات حرکتها کرده است و گفته است: حرکت نخستین همان حرکت دومی است که اعاده می‌شود، زیرا در نظر او حرکت در اصل عالم است و عالم در نظر او قدیم است.

و [زرقان] گوید که اصحاب اصطرلاب، گفتاری شبیه گفتار بلعم دارند با این تفاوت که ایشان را عقیده بر آن است که جهان پیوسته متحرک به حرکتی است که آنها را نهایتی نیست. و اینان منکر آنند که حرکت را آغاز و انجامی باشد، چرا که حرکت امری محدث نیست.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جُته»<sup>۱</sup> بر آنند که جهان، قدیم بوده است و همواره دارای صورت، به گونه جُته‌ای مُصَمَّت (بیکری يك رنگ). پس این «جُته» منقلع [از اصل جدا] شده است و خلق در کمون آن نهفته بوده است و ظاهر شده است به همان گونه که از نطفه و تخم مرغ و دانه، جانور و پرنده و گیاه بیرون می‌آید.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جوهره» گویند که جهان جوهره‌ای قدیم است و ذاتی یگانه دارد (احدیة الذات) و دگرگونی جهان به میزان التقاء جوهره و حرکات آن بستگی دارد، هرگاه دو جزء باشند گرم است و چون سه جزء شود سرد خواهد بود و چون چهار شود تبدیل به رطوبت می‌شود و اینان بر آنند که همواره حرکتی قبل از حرکتی وجود داشته تا [بی] نهایت.<sup>۲</sup>

و ناشی<sup>۳</sup>، مذاهب اینان را در عبارتی گرد آورده است و گفته است اینان چهار گروه‌اند: گروهی قایل به قدم طینت و حدوث صیغه‌اند و گروهی قایل به حدوث طینت و صیغه‌اند و گروهی شك کرده‌اند و ندانسته‌اند که آیا قدیم است یا حادث. زیرا دلایل در نظر ایشان، از دو سوی، یکسان است. و جالینوس گفته است: مرا چه کار بدان که قدیم است یا حادث که مرا در صناعت پزشکی نیازی به آن نیست.

### در یادکرد مقالات ثنویه و حرانیه

اصل اعتقاد اینان، بر روی هم، این است که مبدأ جهان دو چیز است: نور و

(۱) گویا این کمونه به همین سخن نظر داشته که شبیه معروف خویش را به وجود آورده است. مراجعه شود به مقدمه مترجم.

(۲) اصحاب جُته، گویا همان اصحاب هیولی در تعبیرات دیگران است.

(۳) متن چنین است: وز عم [یعنی اصحاب الجوهره] ان حركة قبل حركة الی ما نهاية.

(۴) در باب ناشی به ص ۱۸۷ مراجعه شود.

ظلمت، و نور در بلندترین بالا بود و ظلمت در فروترین فرود. نوری ناب و ظلمتی ناب که هیچ بر یکدیگر مماس نبودند. به گونه سایه و خورشید. پس به یکدیگر آمیختند و از آمیزش آن دو، جهان با همه آنچه در آن است پدید آمد. این است آنچه وجه جامع عقاید ایشان است. آنگاه اختلاف کرده‌اند. ابن‌دیمان بر آن است که نور آفریدگار خیر است و ظلمت آفریدگار شر است، و این در دنبال نظر اوست که معتقد است نور زنده است و حسّاس و ظلمت موات است، از موات چگونه رواست که فعلی صادر شود؟ و او چون دید که فرقه‌ها و شاخه‌هایی در آیین مانویت و دیصانیت، ایجاد تناقض و تباهی کرده است، خود مذهبی ایجاد کرد و بر آن شد که این دو موجود نوری و ظلمتی، قدیم اند و با اینان چیز سومی هست که آن نیز قدیم است و پیوسته خلاف آن دو است. و بیرون از بیرون آن دو، و هم‌اوست که این دو موجود را به مشابهت و امتزاج واداشته است و اگر آن تعدیل‌کننده (مُعدِل) میان آنها نبود، در جوهر این دو جز تباین و تنافر چیزی وجود نداشت.

و کَنان بر آن است که اصل قدیم سه چیز است: خاک و آب و آتش، جز اینکه تدبیرکننده این سه دو چیز است: خیر و شر.

و اما حرّانیان، در این داستان، با ایشان اختلاف دارند: احمد بن الطیب در رساله‌ای که به یاد کرد مذاهب ایشان اختصاص داده است، آورده که اینان اجماع دارند بر اینکه جهان را علتی هست که پیوسته وجود دارد و اینان بر آنند که مدبّرات جهان هفت است و دوازده. و اینان قایل به هیولی و عدم و صورت و زمان و مکان و حرکت و قوه‌اند بدان گونه که ارسطاطالیس در کتاب سمع‌الکیان آورده است. و زرقان بر آن است که اینان قایل به قول مانویه‌اند. و بعضی گفته‌اند که مذهب حرّانیان، ناموس مذهب فلاسفه است و آنچه که هیچ کس را جسارت آن نبوده است که خلاف آنان اظهار دارد.

اما مجوس، گروه‌های بسیارند، و اینان را سبک‌مغزی عظیم است و تَرهاتی که از حد و مقدار متجاوز است که آگاهی بر آن امکان‌پذیر نیست. بعضی ازینان همان عقاید ثنویه را دارند و گروهی بر مذهب حرّانیان و خرمیه‌اند، بعضی از ایشان خویش را در استتار اسلام می‌دارند و می‌گویند: مبدأ عالم نور است و این نور خود به‌نسخ پاره‌ای از خویش پرداخت و به‌ظلمت استحاله یافت.

اما اهل چین، اکثریت ایشان ثنویان‌اند و نیز عده بسیاری از هم‌مرزهای ایشان از ترکان. و در میان ایشان بعضی هم معطله‌اند، آنان که به قدم اعیان قایل‌اند و اینکه

(۱) لم یزل خلا فهما و خارجاً عن خارجهما.

جهان را صانعی نیست و مدبری ندارد.

و هندیان اصناف بسیاریند که عبارتند از: براهمه و سمنیه و معطله دیگری که قایل به توحیدند جز اینکه اینان نبوت را انکار می‌کنند. و گروهی از ایشان مهادرزیه‌اند و بر آنند که جهان را سه مبدأ برادر است: یکی مهادرز بود و دو برادرش در حق او نیرنگ ساز کردند و مرکبش او را به زمین زد و او افتاد و مرد. پس آن دو برادر پوست او را از تنش باز کردند و بر سراسر جهان گسترده و این زمین از پوست او پدید آمد و از استخوانهایش کوهها و از خون او رودخانه‌ها و نه‌رها و از موی او درختان و گیاهان.

این است آنچه از مذاهب ساکنان زمین و پیشینگان در این باب به ما رسیده است. و ما پیش از این به تباهی مذاهب ایشان و مذهب کسانی که قایل به قدم عالم‌اند یا میدئی همراه باری تعالی برای جهان قایل‌اند، اشارت کردیم تا اندازه‌ای که خود مایه بی‌نیازی و کفایت است.

و این داستانها، همه، اگر از مقوله رمز و لغز و تمثیل نباشد یا روایتی از یکی از کتابهای ایزد تعالی یا منقول از یکی از پیامبران او یا برطبق آنچه از ایشان نقل شده است و همه عقول بر آن گواهی ندهند، مردود است و غیر قابل قبول و باید آن را حمل بر دروغویی قایلش کرد و از تزویر بدعتگزاران به‌شمار آورد و در افزونی تکرار و بازگویی، سود بسیاری نیست. و چون نفس خویش را در مسئله حدوث عالم، تمرین داده باشی، از فرو رفتن در ریزه‌کاریها و شاخه‌های بحث که بر اساس قدم عالم استوار شده است، بی‌نیاز خواهی بود. چرا که هرگاه، بنیاد آن سست و ناستوار شود، شاخه‌ها و پایه‌های آن پایدار نخواهد ماند.

#### \* در یاد کرد مقالات اهل کتاب در این باب

در کتابی که نام آن «شرائح اليهود» است چنین خواندم که جماعتی از دانشمندان ایشان بحث و فرو رفتن در این مسئله را نهی کرده‌اند و بر آنند که انسان نباید در آنچه مایه شگفتی او می‌شود و بر او نهفته است جستجو کند. و بعضی از ایشان بر آنند که چیزی که خدای تعالی در آغاز آن را آفریده است هفده چیز بوده است و خدای تعالی آنها را بی‌نطق و بی‌حرکت و بی‌فکر و بی‌زمان و بی‌مکان آفریده است. و آنها عبارتند از: مکان و زمان و باد و هوا و آتش و آب و خاک و ظلمت و نور و عرش و آسمانها و

(۱) اصل: زمراً اول العازار.

روح‌القدس و بهشت و دوزخ و صور جمیع خلائق و حکمت<sup>۱</sup> و گوید که آفریدگان او دارای جهات ششگانه‌اند و او محصور میان این شش جهت است که عبارتند از: پیش و پس، بالا و پایین، راست و چپ. و گروهی از ایشان برآند که نخستین چیزی که خدای آفرید بیست‌وهفت چیز بود. همین هفده را به‌ضمیمه این چیزها یاد کرده است: «کلام موسی که آن را شنید، و مجموعه آنچه پیامبران دیده‌اند، و من و سلوی و ابر و چشمه که از برای بنی اسرائیل ظاهر شد و شیاطین و لباسی که بر تن آدم و حوا پوشاندند و کلام جبّار که بدان با بلعام سخن گفت<sup>۲</sup>». چنین از ایشان حکایت کرده‌اند و در نخستین سفر تورات به عبری چنین آمده است: «برشت نارا ایلوهیم است هشوماتم واث هو اورس و هو اورس هو نو توهم و حوشخ علی هی تهوم». یعنی: نخستین چیزی که بیافرید آسمان بود و زمین و زمین جزیره‌ای بود تهی و تاریک بر روی آب. و یاد خدای بر روی زمین می‌وزید. مفسران آن را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند و نمی‌دانم چرا با آنچه از تورات حکایت کرده‌اند، اختلاف دارد. شاید آنچه یاد کرده‌اند از بعضی از اسفار ایشان است، چرا که تورات مشتمل بر کتابهایی است از کتب انبیا و خدای دانانتر است.

اما نصارا: دین ایشان در این مسئله همان دین یهود است. چرا که ایشان تورات را قرائت می‌کنند و بدانچه در آن آمده است اقرار دارند.

و صابئان در مذهب خویش متحیران‌اند.<sup>۳</sup> بیشتر مردم برآند که دین ایشان دینی است میان دین یهود و نصارا. و اگر چنین باشد پس عقیده ایشان نیز همین خواهد بود. و زرقان حکایت کرده است که صابئان قایل به نور و ظلمت‌اند به همان‌گونه که منائیبه (مانویه)<sup>۴</sup> بدان اعتقاد دارند و خدای دانانتر است.

\* در یادکرد گفتار اهل اسلام در مبادی آفرینش و روایاتی که در این باب آمده است

حسن بن هشام در بلده<sup>۵</sup> ما را روایت کرد و گفت که ابراهیم بن عبدالله العبسی مرا

(۱) چنین است در متن و ظاهراً باید یکی از این آفریده‌ها از قلم افتاده باشد، زیرا مؤلف شانزده تا را نام می‌برد.

(۲) از ۱۰ چیز ۹ تا را آورده، شاید چیزی در متن افتاده است.

(۳) متن: «والصابئون محرون فی مذهبهم».

(۴) المنائیبه: منسوب به مانی است برخلاف قیاس زبان عربی، مراجعه شود به مفتاح‌العلوم، خوارزمی، چاپ فان‌فلوتن، ص ۳۷.

←

روایت کرد از وکیع از اعمش از ابی‌طیبان از ابن عباس (رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود. سپس بدو گفت: «بنویس!» او گفت: «پروردگارا چه بنویسم؟» گفت: «قدر». پس قلم جاری شد بدانچه هست از آنگاه باز تا روز رستاخیز. آنگاه گوید: سپس نون را آفرید، و زمین را بر روی آن بگسترده. پس یخارآب برخاست و از درون آن آسمانها بشکافت. پس نون مضطرب شد و زمین لرزید و با کوهها استوار گردید و کوهها، تا رستاخیز، بر روی زمین منفجر خواهند شد.<sup>۱</sup>

و عبدالرحمن بن احمد مروزی، در مرو، ما را روایت کرد از سراج از محمد بن اسحق از قتیبه بن سعد از خالد بن عبدالله بن عطا از ابی‌الضحا [ک] از ابن عباس (رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای تعالی بیافرید قلم بود، پس بدو گفت: «بنویس آنچه تا روز رستاخیز خواهد بود.» سپس نون را بیافرید و زمین را بر روی آن بیفشرد. و خدای تعالی می‌گوید: «نون و قلم و آنچه می‌نویسند» (۱:۶۸)

و محمد بن سهل در اسوار<sup>۲</sup> مرا روایت کرد از ابوبکر بن زیان از عیسی بن حماد<sup>۳</sup> از لیث بن سعد از ابوهانی از ابو عبدالرحمن الحُبلی<sup>۴</sup> از عبدالله بن عمر از رسول (ص) که گفت: «نوشت خدای مقادیر<sup>۵</sup> هر چیز را، پنجاه‌هزار سال پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند.» و روایات از ابن عباس (رض) مختلف است. از جمله از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود.» و سعید بن جبیر از او روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای تعالی بیافرید عرش و کرسی بود.» و روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای بیافرید نور و ظلمت بود.» و از حسن، خلاف همه اینها را روایت شده‌ایم که گفت: «نخستین چیزی که خدای آفرید عقل بود.» و از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید ارواح بود.» و در روایت ابوالولید از ابوعوانه از ابویشر از مجاهد آمده است که گفت: «آغاز آفرینش عرش بود و آب و هوا، و زمین از آب آفریده شد.»

←

(۵) بلد: نام شهری است در نزدیکی موصل که به‌روایت حمزه اصفهانی اسم فارسی آن شهرآباد بوده است. مراجعه شود به: یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۱، ص ۴۸۱.

(۱) متن: «وان الجبال تنفجر علی الارض الی یوم القیامة».

(۲) شاید اسوان.

(۳) اصل: «حدثنا دعیه عیسی بن حماد».

(۴) اصل: محلی و منظور: ابوعبدالرحمن الحُبلی است از روات مصر. مراجعه شود به الجرح والتعديل

رازی، ج ۲ (۲)، ص ۱۹۷.

(۵) متن: «کتب الله بقادر کل شیء» و در حاشیه نوشته شده است: «کذا فی الاصل». اصل حدیث چنین

است: کتب الله مقادیر الخلائق... الخ رجوع شود به کنز‌العمال، ج ۱، ص ۱۰۸.

و از حاتم بن سندی در تکریت شنیدم که روایت کرد از احمد بن منصور رمادی از عبدالرزاق از معمر از زهری از عروه از عایشه (رض) که گفت پیامبر (ص) گفت: «فرشتگان از نور آفریده شدند و پریان از زبانه آتش بی دود و آدم به همان گونه که از برای شما توصیف شده است.» اما حدیث حماد بن سلمه از یعلی بن عطا از وکیع بن حرس از عمویش ابو رزین عقیلی که گفت به پیامبر گفتم: «ای پیامبر خدای پروردگار ما پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند کجا بود؟» گفت: «در عمانی بود که نه در زیر آن هوا بود و نه بر روی آن. سپس عرش خویش را بر روی آب آفرید.» حال اگر این روایت صحیح باشد و تأویل کسانی که عماء را به ابر و میغ تأویل کرده اند استوار داشته شود، دلیل آن خواهد بود که آفرینش آن ابر مذکور در قرآن و خیر، قبل از آفرینش آسمانها و زمین بوده است. و از پیامبر روایت کرده اند که گفت: «خداوند کتابی نوشت، دوهزار سال پیش از آنکه خلق را بیافریند و آن را بر روی عرش نهاد» اگر این روایت درست باشد، دلیل آن است که عرش را قبل از سایر خلق آفریده است.

و در کتاب ابی حذیفه از جیبیر از ضحاک از ابن عباس (رض) روایت شده است که: «خدای تعالی چون خواست آب را بیافریند یا قوتی سبز از نور بیافریند.» و آنگاه به توصیف طول و عرض و آسمانه آن به گونه ای پرداخت که خدای داناتر است. پس گفت: «پس خداوند جبار لحظه ای در آن نگریست. به گونه آبی درآمد که هرنگ هرنگ می زد (یتفرق) و در هیچ پایاب و ژرفایی ثابت نمی ماند، از بیم خدای تعالی می لرزید. سپس خدای باد را آفرید و آب را بر پشت باد نهاد. سپس عرش را آفرید و بر پشت آب نهاد و این است سخن خدای تعالی که "و بود عرش وی بر آب" (۷:۱۱) و عبدالرزاق از معمر از اعمش از ابن جیبیر روایت کرده است که گفت: از ابن عباس (رض) جویا شدم در باب این سخن خدای تعالی که «و بود عرش وی بر آب»، که پس آب، پیش از آنکه چیزی بیافریند، بر روی چه قرار داشت؟ گفت: «بر روی باد.» اگر روایت ضحاک صحیح باشد دلیل این است که نون قبیل از آفرینش آب آفریده شده است.

اما محمد بن اسحاق - و او نخستین کسی است که کتابی در باب آغاز آفرینش پرداخته است - در کتاب خویش در باب سخن خدای تعالی که «و اوست آن خدای که بیافرید آسمانها و زمینها را در شش روز این جهان و بود عرش وی بر آب جنبان» (۷:۱۱) گوید: پس بود هم بدان گونه که وصف کرد خدای تعالی خویش را، زیرا چیزی نبود جز آب که عرش ذوالجلال والاكرام و عزت و سلطان بر آن بود. پس نخستین چیزی که بیافرید نور و ظلمت بود و میان آنها تمایز نهاد. ظلمت را شبی تاریک و سیاه نهاد و نور را روزی روشن و دیداری. سپس آسمانهای هفت گانه را برافراشت. از دخان آب، تا آنگاه

که بالا گرفتند. آنگاه زمین را بگسترد و با کوهها استوار کرد «و روزها را در آن مقرر کرد.» (۱۰:۴۱) و «سپس در آسمان استوی کرد که به گونه دخانی بود.» (۱۱:۴۱)

هیچ يك از مسلمانان و کسانی که به کتاب و رسالتی از سوی خداوند ایمان دارند در این مسئله اختلاف ندارند که آنچه جز خداست مخلوق است و محدث، اگر چه در باب آفرینش و احداث سخنی نرفته باشد. و همانا قصد ما آن است که نخستین آفریده را بازشناسیم اگر امکان داشته باشد.

روایات از وهب بن منبه و جز او از فرزندان اهل کتاب مختلف است. از عبدالله بن سلام روایت شده است که «خدای نوری بیافرید و از آن نور ظلمتی بیافرید و باز از آن ظلمت نوری بیافرید و از آن نور آبی بیافرید و از آن آب همه اشیاء را می آفریند.» و از وهب بن منبه روایت شده که گفت: در میان چیزهایی که خدای تعالی بر موسی بن عمران فرو فرستاده است چنین یافتیم که خدای تعالی چون خواست که خلق را بیافریند، روح را بیافرید، سپس از روح هوا را بیافرید، آنگاه از هوا نور و ظلمت را بیافرید، سپس از نور آب را بیافرید و آنگاه به آفرینش آتش و باد پرداخت و عرش او بر آب بود.

و از بعضی از شیعیان شنیدم که بر آن بودند که نخستین چیزی که خدای بیافرید نور محمد و علی بود. و اینان در این باب روایتی نیز نقل می کنند و خدای به حقیقت آن داناتر است.

و حکیمان عرب و کسانی از عرب که بر آیین یکی از پیامبران الاهی بوده اند، در اشعار و خطبه های خویش چگونگی آغاز آفرینش را یاد کرده اند از جمله سخن عدی بن زید عبادی است که وی نصرانی بوده است و کتب را می خوانده است:

بشنو سخنی، مگر آنکه روزی آن را بازگو کنی / سخنی از عالم غیب آنگاه که پرسنده ای از تو جویا شود / که چگونه خداوند جهان، نعمت خویش را در میان ما آشکار کرد / و آیات نخستین خویش را به ما شناسانید: / در آغاز بادها بود و آبهای خیزابی / و تاریکی که هیچ روزنه و شکافی در آن نبود / پس فرمان داد به تیرگی سیاه تا بشکافت / و آب را از کاری که پیشه اش بود بازداشت / و زمین را گسترش داد. پس اندازه بخشید / در زیر آسمان، یکسان، آن گونه که کرد / و خورشید را رهگذاری کرد آشکارا / میان روز و شب که برافزوده بود / آفریدگان خویش را در شش روز آفرید / و واپسین چیزی که بیافرید انسان بود.

و ایرانیان از دانشمندان آیین خویش و موبدانشان چنین حکایت کرده اند که

نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمانها و زمین بود، آنگاه گیاه و سپس انسان.

\* در یاد کردِ درست‌ترین مذاهب در این باب

گوییم رای کسانی که یکی از ارکان (عناصر) را از دیگری قدیمتر می‌دانند ناستوار است و پُرخلل. زیرا که ایشان اختلاف دارند بر سر مسئله استحاله و فساد. پس چگونه رواست بنا بر گفته تالیس که آب نخستین باشد درحالی در نزد وی استحاله یافته از خاک است. و یا بر رایِ ایراقلیطس آتش چگونه نخستین باشد در حالی که در نزد او، استحاله یافته از هواست و همچنین دیگر ارکان (عناصر)؟ یا چگونه در نظر ایشان تولد حیوانی، یا ترکیب گیاهی، بدون اجتماع این اخلاط چهارگانه امکان‌پذیر است؟ زیرا آنچه دارای طبیعت واحد باشد او از جز حرکت طبیعی وی به وجود نمی‌آید. یا آن کس که پنداشته است نخست آفرینش بسایط است و آنگاه عناصر مرکب. این رای او به گونه‌ای آشکارا سخن او را باطل می‌کند، زیرا بسایط اعراض اند که قائم به ذات نیستند و ناگزیر باید حاملی داشته باشند، پس چگونه وجود آنان، بی هیچ حاملی، استوار تواند بود؟ هم از این گونه است سخن آن کس که نور و ظلمت را نخستین آفریده می‌داند، چرا که آن دو عَرَض اند نه جسم. و درست‌تر، بنا بر گفته اینان، همان است که انبیاذقلیس گفته است و آن تقدم اسطفسات چهارگانه است و تباهی این اندیشه در نظر مسلمانان روشن است، زیرا اسطفسات، بیرون از این نیست که یا اعراض اند (و اگر عرض باشند، هرگز قیام به ذات ندارند) و یا اجسام اند (و ما تعریف جسم را قبلاً گفته‌ایم). پس حدوث مقارن آن خواهد بود و یا نه جسم اند و نه عَرَض، پس این در نظر مسلمانان غیر معقول است. (مگر در مورد باری تعالی جل جلاله که او خلاف خلق خویش است از همه جهات.) پس هنگامی که در نظر ایشان نه اجسام باشند و نه اعراض پس ناگزیر باید همان هیولای موهوم مذهب ایشان باشد و آن چیزی است که اگر موهوم باشد اختلاف در آن روا نیست جز از شخصی که اهل عناد است. هم بدان گونه که وقوع اختلاف در امر معقول نیز روا نیست مگر از اهل عناد. با اینکه و هم چیزهایی را که حد و صفتی ندارند، از قبیل رنگ و اندازه و بعضی اعراض محسوسه، در حصر نمی‌آورد. و بر روی هم، تمامی سخن در این باب، مراعات اثر حدوث است در ماسوی الله. و چون این امر ثابت شد، دانسته است که هر چه محدث است، به ناگزیر، آغازی دارد. و از آنجا که قول به حدوث جهان، جز از اهل توحید، شنیده نمی‌شود، پس بحث در باب آغاز آفرینش جز از جهت ایشان نیست، و آنان، در نقل روایات از دانشمندانشان، در ظاهر اختلاف دارند

و در معنی متفق اند وقتی که امعان نظر کنند. اما آنچه از اهل کتاب، در این باب نقل شده است، اموری است محتمل. جز اینکه یقین و قطع بدانها نمی‌توان حاصل کرد مادام که کتاب مسلمانان و خبر پیامبر(ص) آن را تصدیق نکرده است. چرا که در عقاید اهل کتاب تحریف و تبدیل راه یافته است و به دلیل اینکه آن سخنان ایشان خلاف چیزی است که در آغاز تورات آمده است، در آغاز آفرینش.

پس آنچه عقل آن را ایجاب می‌کند این است که مکان هر چیز صاحب مکان، مقدم بر آن چیز است و نیز اینکه حرکت جز در جسم واقع نمی‌شود و جز در زمان یافت نمی‌شود. و نیز این است که فعل اختیاری و تدبیر جز از زنده دانا درست نباید و این است که هیچ چیز نیست مگر اینکه از چیزی دیگر حادث شده است و این است که ارکان (عناصر) چهارگانه بر اجسام (جواهر) سبقت دارند. پس هر کس که این چیزهای نامبرده را قدیم بداند در جمله مخالفان قرار دارد و آثار حدوث نشانی از برای نقض آرا و مذهب اوست. و آن کس که به حدوث آنها قایل باشد نیازی به مقدم داشتن یکی از اینها بر دیگری ندارد، درحالی که اقرار کرده است به اینکه خداوند زمان را بی زمان و مکان را در بی مکان و ارکان (عناصر) را بی ارکان (عناصر) از عدم به وجود آورده است مگر اینکه چیزی از کتب الاهی بر این مجموع بیفزاید. زیرا در هیچ کتابی یافت نمی‌شود که نخستین آفریده چیست تا برخلاف آن به رد و ایراد و نقض و انکار برخیزد. و هر حادثی را ناگزیر غایتی هست که بدان منتهی می‌شود، مثل گفتار ما که می‌گوییم ساعت از روز است و روز از هفته و هفته از ماه و ماه از سال و سال از زمان و زمان از دهر. پس منتهی به زمان می‌شود و زمان غایت آن است. همان گونه که می‌گوییم فلان فرزند فلان است و فلان فرزند فلان، چنان که نسب پیامبر را به آدم می‌رسانند و آنگاه می‌گویند و آدم از خاک است. پس خاک آخرین است و همچنین است دیگر اشیاء حادثه، که ناگزیر آنها را غایتی هست. این چیزی است که آن را به عین مشاهده می‌کند و به همین دلیل بود که آنچه از اهل کتاب نقل شده است در قلمرو و احتمال قرار گرفت.

بعضی از اهل اسلام بر این عقیده رفته‌اند که نخستین چیزی که احداث شده است «زمان علوی» است و آن وقتی است که در آن فعل به ظهور می‌رسد و از جنس زمان سفلی - که از حرکات افلاک به وجود می‌آید - نیست. سپس «مکانی» به وجود آمده است که غیر قابل تجزیه است و نیز متماسک نیست و آن فضا است و بسیط است و رونده تا خلأ و محیط است بر عالم. و گویند که هوا، ربطی به فضا ندارد، چرا که هوا جسم است و متجزی و منتشر ولی خلأ متجزی و محسوس نیست. و معنی سخن او که می‌گوید «تجزی» این است که چیزی از خلأ وارد عالم نمی‌شود مگر اینکه به ناگزیر در آن متحلل

می‌شود و هوا میان آسمان و زمین است و هیچ چیز از آن تهی نیست و خلأ چیزی است که آسمان و زمین و هوا و سپس اجسام با اعراضشان در آن قرار دارند. چنین دیدم در بعضی از کتابهای ایشان و خدای دانایتر است. پس هرگاه پرسنده‌ای در باب آغاز آفرینش جويا شود، پاسخش این است که آنچه جز خداست مخلوق است. آری، پرسش تو از جهانِ علوی است یا از جهانِ سُفلی یا از آخرتِ موعود یا از جهانِ فانی؟ چرا که هر کدام از اینها را آغازی است و تجدد و حدوثی. پس اگر پرسند که جز دنیا و آخرت چیز دیگری هست؟ گوییم عرش و کرسی و فرشتگان و لوح و قلم و سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، همگی، مخلوق اند. و اینها نه از دنیا به‌شمار می‌روند و نه از آخرت. و همچنین بهشت و دوزخ و صراط و میزان و صور و اعراف و رحمت و عذاب، در نظر بسیاری از ائمت اسلام، مخلوق اند، همچنین در نظر اهل کتاب. و اینها نه از شمار دنیاوند و نه از شمار آخرت. حال اگر گفته شود که خدای تعالی می‌گوید: «از برای خدای است آخرت و این جهان.» (۲۵:۵۳) و چیزی جز این دو یاد نکرده است، در پاسخ گوییم که جز اینها از اشیاء دیگر یاد نکرده است با اینکه اکثر اهل تفسیر می‌گویند معنای آن این است که در این جهان و در آن جهان، فرمان، فرمان خدای تعالی است. و پیامبر فرموده است که پس از مرگ، جایی برای رضایت جویی وجود ندارد و بعد از دنیا جز بهشت و دوزخ چیز دیگری نیست، زیرا چیز دیگری جز آنها نیست. اما این سخنان وقتی درست است که شناخته شود که دنیا و آخرت چیست؟ با اینکه جای عتابی، از برای کسانی که آنچه را بر شمرديم از امر آخرت دانسته‌اند، باقی نیست. و در این امر سختگیری وجود ندارد. اگر آنها را به همان گونه که در کتب الهی آمده است اعتقاد داشته باشند. و سزاوار است که دانسته شود که آنچه جز دنیاست روحانی و شایان حیات است و از برای جاودانگی و بقا آفریده شده است. انحلال و فرسودگی را در آن راه نیست. به گفته خدای تعالی «و سرای آن جهان، در وی است زندگانی جاویدان اگر کار کنندى به علمشان.» (۶۴:۲۹)

\* در یاد کرد آنچه از زندگان در عالمِ علوی نخست آفریده شده‌اند

دلیل بر اینکه نخستین چیزی که خدای تعالی ایجاد کرده است قلم و لوح است روایت ابوظیمان از ابن عباس است و سپس عرش و کرسی است بنا بر روایت مجاهد. و یکی گفته است که نخستین چیزی که آفریده شده است روح است و عقل بنا بر روایت حسن. چرا که در روایت ابن عباس چنین آمده است که به قلم گفت: «بنویس» و او گفت: «پروردگارا! چه بنویسم؟» و در حقیقت، امر و پاسخ جز از زنده‌ای خردمند روا نیست.

گفت: «سپس حجابهاست و از آنهاست غمام و نور و فرشتگان سپس رحمت و عذاب. یعنی بهشت و دوزخ و صراط و میزان و جز اینها از چیزهایی که یاد شده است.» و نخستین چیزی که از صاحبان حیات (حیوانات) در عالم سفلی آفریده است آب است و هوا، همان گونه که مجاهد گفت. و زمین از آب آفریده شد. و اینهاست ارکان جهان و سپس نور است و ظلمت. و کسانی هستند که میان نور علوی و نور سفلی فرق می‌گذارند بدین گونه که این يك جسمی است لطیف و آن دیگری روحی است خالص با اینکه میان ایشان بر سر اینکه روح آیا جسم است یا غیرجسم، اختلاف است. و ان شاء الله در باب خودش به گونه‌ای مشروح و مفسر این مطلب خواهد آمد. پس اگر پرسنده‌ای جويا شود که «خلق از چه آفریده شده است؟» در پاسخ گفته شود که «خلق اجزایی است مختلف، پرسش شما از کدام يك از اجزای خلق است؟» و نباید به او پاسخ داده شود تا آنگاه که اشارت کند به آنچه ما خواسته‌ایم. پس اگر از خاک جويا شود، گفته خواهد شد که کف آب است همان گونه که در حدیث و خبر آمده است. و اگر پرسنده‌ای از آسمان جويا شود، گفته خواهد شد که از دخان آب. و اگر از ستارگان پرسش کند، گویند از روشنی روز و اگر از ارکان مرکبه جويا شود، گفته خواهد شد که از بسایط مفردات است. و اگر از بسایط جويا شود، خواهند گفت ممکن است از چیزهایی که قبل از آن خلق شده است آفریده شده باشد و ممکن است که از ناچیز آفریده شده باشد، زیرا ما دیده‌ایم که خدای تعالی چیز را از چیز و از ناچیز خلق می‌کند. و ما پیش از این به دلیل اثبات کردیم که جز خدای تعالی هیچ چیز نیست مگر آنکه مخلوق خدای است و خدای آن را از عدم به وجود آورده است آن گونه که خواسته است. و نیازی به تکرار سخن در این باره نیست، به گفته خدای تعالی: «نو آفریننده آسمانها و زمینها» (۱۱۷:۲) و گفت: «بیافرید هر جنبنده‌ای را از آب» (۲۴:۲۵) و گفت: «بیافرید شما را از يك تن» (۱:۴) و گفت: «آفرید آدم را از گل خشک همچون سفال و آفرید پدر پریان را از افزای آتش با اشتعال» (۱۴:۵۵) با دیگر توصیفهایی که کردیم که او آن را از خلقی که پیش از آن آفریده بود آفرید. و همچنین کارهایی را به وسیله سبب انجام می‌دهد و گاه بی سبب موجب خدای تعالی گوید: «و از آسمان باران فرستاد، پس بدان باران شما را برهای زمین و درختان داد و آن را قوت شما کرد.» (۲۲:۲) پس خیر داد، خدای عزوجل، که سبب اخراج میوه و گیاه فرود آمدن باران را قرار داده است. و همچنین سبب تکوین انسان را، نطفه قرار داده است و نیز دیگر چیزهایی که ایجاد و احداث می‌کند. حال آنکه اُمّهات این اسباب را بی هیچ سبب موجبی آفریده است، تنها به قدرت و حکمت خویش. حال اگر پرسنده‌ای جويا شود: در چه چیزی خلق را آفرید؟ گفته خواهد شد: «در

چه چیزی» پرسش از مکان است و هیچ مکانی نیست، مگر آنکه خود به مکانی نیازمند است، و پیش از این دلایلی اقامه شد بر اینکه جای گرفتن در بی نهایت، مردود است. حال اگر گوینده بگوید: «عالم در لامکان است»، این خود سخنی است. زیرا شگفت‌آورتر از این نیست که اقرار کند به ایجاد شدن اعیان، بی هیچ سابقه‌ای. و گفته شده است که جهان در خلأ است و این خلأ مکان جهان است.

و دیگرانی گفته‌اند که پاره‌هایی از جهان مکان پاره‌هایی دیگر است. و در کتاب وهب بن منبه آمده است که آسمانها و بهشت و دوزخ و دنیا و آخرت و باد و آتش، همه، در درون کرسی قرار دارند. اگر این روایت درست باشد، کرسی مکان این اشیاء خواهد بود. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین.

حال اگر بپرسد: چگونه آفرید؟ گفته شود: «چگونه» پرسشی است که مقتضی تشبیه است در جواب. و ما از برای جهان همانندی نمی‌شناسیم تا آن را بدان تشبیه کنیم. ولیکن ما، به هنگام، شاهد حوادث آن هستیم و فعل الاهی، به گونه حرکت و کوشیدن نیست و چگونگی از فعل او منتفی است، همچنان که چگونگی از ذات او نیز منتفی است. و اگر مقصود تو این است که چگونه از عدم آن را ایجاد کرده است، گوئیم: چگونه می‌بینی آن را؟ جسمها و جوهرهایی که حامل عرَض‌هایند، بدان گفت: «باش و شد»، همان گونه که ما را در این باب خبر داده است و اگر از برای فعل او، خواستار شکل و هیئتی هستی، شکل و هیئت از حالات اعراض اند که بر آفریدگان یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود. حال اگر پرسنده‌ای جويا شود که «کی آفرید؟» گفته شود: «کی» پرسش از مُدّت است و وقت از زمان است و در نزد ما مُدّت، از حرکاتِ فلك و فاصله زمانی میان افعال حاصل می‌شود و پیش از این دلایل بر حدوث فلك اقامه گردیده است.

و مسلمانان از گفتن این سخن که «خدای تعالی پیوسته فاعل بوده است» پرهیز دارند، زیرا چنین سخنی موجب ازلیتِ خلق خواهد شد و منجر به این می‌شود که بگوئیم علت و معلول از یکدیگر انفکاک ندارند، در آن صورت میان فعل سابق او و لحظه آفرینش عالم، مدتی فاصله است.

و بعضی بر آنند که خدای تعالی نخست، زمانی آفرید و جهان را در آن خلق کرد، همانند کسانی که می‌گویند وی مکانی آفرید و آنگاه جهان را در آن مکان به وجود آورد. گروهی گفته‌اند زمان هیچ نیست.

حال اگر پرسنده‌ای جويا شود که «چرا آفرید؟» گفته شود: «چرا؟» پرسش از علتِ موجب فعل است و فاعل چنین فعلی مجبور است و غیرمختار و درمانده و مقهور و مغلوب و این در صفاتِ خداوندِ قدیم، معنی ندارد. حال اگر منظور تو از علتِ عَرَضِ

مقصود در آفرینش است، آن همان چیزی است که در آغاز این فصل یادآور شدیم که او خلق را، از سر رأفت و رحمت و جود و توانایی خویش آفرید تا بدیشان سودی رساند تا از روزی او بخورند و در نعمت او به سر برند و از شرفِ ثوابِ طاعت او برخوردار شوند.

www.KetabFarsi.com

فصل ششم

در یاد کرد لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و صور و  
صراط و میزان و حوض و اعراف و ثواب و عقاب و حجابها و  
سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى و دیگر چیزهایی که موحدان روایت کرده‌اند و از  
امور آخرت است و اختلافاتی که در این باب هست.

#### \* در یاد کرد لوح و قلم

خداوند تعالی در کتاب استوار خویش گفته است: «سوگند به قلم و آنچه بدان  
نویسند.» (۱:۶۸) و گفته است: «نوشته در لوح محفوظ مخزون بنساوندش مگر پاکان.»  
(۷۹:۵۶) و گفته است: «و هر چیزی را بر شمردیم ما در کتاب پیدا.» (۱۲:۳۶) و گفته است:  
«نماندیم یاد چیزی در کتاب.» (۳۸:۶) و گفته است «در لوحی محفوظ» (۲۲:۸۵) اکثر  
مفسران گفته‌اند که منظور لوح و قلم است که خدای تعالی آنها را، بدان گونه که خواسته  
است، آفریده است. و به قلم الهام کرده است تا بدانچه خواست خدای تعالی است  
جریان یابد و لوح را واسطه میان او و فرشتگان ساخته است، هم بدان گونه که فرشتگان  
را واسطه میان خویش و پیامبرانش قرار داده است و پیامبرانش واسطه میان او و  
آفریدگانش هستند. و این چیزی است که هیچ کس از یکتاپرستان را در آن اختلافی  
نیست. و اختلاف در آن روا نیست، چرا که ظاهر نص کتاب و سنت بر آن است. حال  
اگر به خاطر کسی چنین خطور کند که فایده لوح و قلم چیست؟ باید گفت: اسرار  
حکمت خدای عزوجل بر بندگانش پوشیده است، مگر آنچه خود، آنان را بر آن، آگاهی  
داده باشد. و راهی جز تصدیق و تسلیم در برابر آن وجود ندارد، به گفته خدای عزوجل  
«مجو کند خدای تعالی هر چه خواهد و ثابت کند هر چه خواهد و به نزد وی است اصل

همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳)

و بدان که در این فصل روی سخن با کسانی است که ایمان به خدای و فرشتگان و کتابهای او و پیامبرانش دارند. زیرا که راه این مسئله، راه خبر و شنیدن است و عموم مسلمانان و اهل کتاب آن را پذیرفته‌اند.

و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی چون خواست که خلق را بیافریند، دانست که چه چیز کائن است و چه چیز تکوین کننده آن است و قلم را، در لوح، بدان امر به گردش درآورد و در این باره، در کتابهای اهل حدیث، اخباری آمیخته به اساطیر، وجود دارد که آنچه از آنها در نظر ما صحیح آمده است ما بدان خرسندیم و تسلیم آن.

و درباره آن قلم چنین آمده است که درازی آن به اندازه فاصله آسمان و زمین است و از نور آفریده شده است و در توصیف لوح آمده است که لوحی است محفوظ، درازی آن به اندازه فاصله میان آسمان و زمین است و عرض آن از مشرق تا مغرب و به عرش وابسته است، و برخورد دارد با میانه دو چشم اسرافیل که نزدیکترین فرشتگان است به عرش. و چون خدای تعالی خواهد که در میان خلق خویش کاری کند آن لوح به پیشانی اسرافیل کوفته می‌شود و او در آن آگاه می‌شود و آن زمان آنچه خواست خدای است در آن به وجود می‌آید، به گفته خدای که «محو کند خدای تعالی هر چه خواهد و ثابت کند هر چه خواهد و به نزد وی است اصل همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳) و آنگاه به جبرئیل، یا به فرشتگانی که پس از او قرار دارند، فرمان می‌دهد.

و اکثر اهل دین بر آنند که باری تعالی شنیدنی نیست همان گونه که لمس شدنی نیست، ولیکن کلام او شنیده می‌شود همان گونه که آفریدگان او لمس می‌شوند. این سخن اهل اسلام است. و گروهی از کسانی که خود را در ستر اسلام پوشانیده‌اند، در این باره به تأویلاتی زشت و مردود پرداخته‌اند. پس گروهی از ایشان را عقیده آن است که معنی قلم عقل است، چرا که در رتبه پس از باری تعالی قرار دارد و به خودی خود جریان یافته است. زیرا عقل اشیاء را بدون واسطه ادراک می‌کند.

و گفته‌اند که معنی لوح محفوظ، نفس است. چرا که در رتبه فروتر از عقل قرار دارد و عقل به تدبیر آن می‌پردازد، همان گونه قلم در لوح محفوظ جریان دارد. و پنداشته‌اند که قلم و لوح، محدث و مخلوق نیستند و ما پیش از این، در فصل دوم، دلایل حدوث عقل و نفس را بیان داشتیم که در آنها افزونی و کاستی راه دارد و سهو و ضعف و انتقال (نقله)<sup>۱</sup> و تجزیه و تفریق هیاکل و اجسام، و همچنین نیاز عقل به تجربه و آزمون

(۱) در متن «النقله» بوده و هوار آن را به «النقله» اصلاح کرده، ما النقله را که به معنی انتقال است ترجیح دادیم و مناسبتر می‌نماید.

و نیاز نفس به قوام و غذا. و این دلایل خود رساننده و بسنده است. و باری تعالی که قدیم است، هیچ يك از این عوارض بر او روا نیست.

و گروهی دیگر بر آنند که لوح عالم سُفلی است و قلم عالم علوی که در عالم سُفلی اثر می‌گذارد. و گروهی بر آنند که قلم روح است و لوح جسد. و سست‌مایه‌ترین کارها انکار لوح و قلم است و دیگر چیزهایی که از امر آخرت توصیف شده است و انکار آن دخول در الحاد محض است. باید که سخن با ایشان به همان گونه که شایسته است جریان یابد چرا که این چیزها از شرایع انبیاء است، پس همان گونه که اثبات آنها از طریق عقل نیست، تأویل آنها نیز به عقل بازمی‌گردد، بلکه به همان گونه که به ما رسیده است باید تسلیم آن شد.

و در روایت سعید بن جبیر از ابن عباس (رض) آمده است که: «خدای تعالی لوحی محفوظ بیافرید از مرواریدی سپید که دوسوی آن یاقوتی سرخ است و قلم آن نور است و کلام آن نیکی (بر) و هر روز خدای سبب و شصت بار در آن نظر می‌کند، و با هر بار نظر کردنی زنده می‌کند و می‌میراند و پستی و بلندی می‌بخشد و عزت و خواری می‌دهد و می‌آفریند آنچه بخواهد و بر آنچه اراده اوست فرمان می‌راند» و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و ما پیش از این به دلیل ثابت کردیم که آنچه مربوط به امر آخرت است روحانی و حیاتی (حیوانی) است اگرچه در نامگذاری با امور جسمانی مشارکت داشته باشد، از جمله سخن دریاب مروارید سپید و یاقوت سرخ.

\* در یاد کرد عرش و کرسی و حاملان عرش

خدای تبارک و تعالی گوید: «و بینی روز قیامت فرشتگان را، گرد اندر گیرنده عرش را.» (۷۵:۳۹) و گوید: «و می‌آرند عرش پروردگار تو را آن روز هشت فرشته بر دوش خویش نهاده.» (۱۷:۶۹) پس به یاد کرد عرش پرداخته است، در موارد بسیاری از کتاب خویش، و گفته است: «و رسیده است کرسی وی به آسمانها و زمینها.» (۲۵۵:۲) پس در این باره میان مسلمانان اختلاف روا نیست، چرا که ظاهر قرآن بر آن گواهی می‌دهد. ولیکن در تأویل آنها اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: عرش شبیه سریر است و در اثبات سخن خویش به این گفته خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «کی آرد به من عرش وی را؟» (۳۸:۲۷) و به این گفته خدای که «و برآورد پدر و مادر [یا خاله] خویش را بر عرش

(۱) شاید از عبارت چیزی افتاده باشد.

(تخت مملکت)» (۱۰:۱۲) و بسیاری از اهل تشبیه بر آنند که عرش از برای خدای تعالی همانند سریری است و این مذهب اهل کتاب است، و نیز کسانی از عرب که بر دین ایشان بوده‌اند و گواه بر آن سخن، شعر امیه بن ابی‌الصلت:

پروردگار ما، بر مرکبها زین و برگ نهاد / و هر يك به نعمتهای خداوندی  
وابسته شدند / پس مرکبها آواز برآوردند و سریرها گسترده شد / سریرهای  
بزرگ که بر میانه بسته شده‌اند / با پاره‌های یاقوت، و عرش خویش را استوار  
داشت / هول است و آتشی که در کنارش برافروخته می‌شود / پس آنگاه  
قائم‌های بلند بر شد، و مستوی شد / بر روی جاودانگی و هر که را خواهد  
جاودانه شود.

و باز گفته است:

تمجید کنید خدای را که او تمجید را سزاست / پروردگار ما که در  
آسمانهاست، آن بزرگ: / آن به وجود آورنده سنگ و مردگان / که زنده‌شان  
کرد و سزاوار بود و شایسته. / بر آن بنیاد بلند که بر مردمان پیشی گرفت /  
و بر فراز آسمان، سریر خویش را استوار کرد / تختی گسترده، دور از  
چشم دیدار مردمان / که فرشتگان را بر گرداگرد آن می‌بینی.

و لیبید گفته است:

خدای راست سپاس و ستایش بزرگتر و برتر / اوراست بلند و جاودانگی /  
استوار داشت و فروبست، در زیر عرش خویش / هفت آسمان را فروتر از آن  
بلنداً<sup>۱</sup>.

و بسیاری از مسلمانان گفته‌اند که عرش چیزی است که خدای تعالی آن را آفریده  
است از برای منتهای دانش بندگان خویش و پرستش فرشتگان به تعظیم او و طواف در  
پیرامون او و خواستاری نیازها نزد وی، همان گونه که مردمان به تعظیم کعبه می‌پردازند  
برای روایی حاجات در آن و نماز برای خداوند به سوی آن و این به معنی آن نیست که  
عرش، مکانی است از برای خداوند یا حامل اوست، دور باد از خدای تعالی که محمول  
و محدود و محاط باشد.

گروهی از ایشان گویند که «منظور از عرش، پادشاهی است» و سخن خدای را  
که می‌گوید: «رحمان بر عرش استوی کرد» (۵:۲۰) اینان تأویل می‌کنند به معنی استیلای  
بر ملک و نیز استدلال می‌کنند به سخن شاعر که:

(۱) با اختلافاتی مراجعه شود به دیوان لیبید، دارصادر، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۶، ص ۱۲۶.

آنگاه که عرشهای [تخت‌های] خاندان مروانیان فرو ریخت / و همانند «ایاد»  
و «حمیر» برباد رفت.

### \* اما کُرسی

آفریده‌ای است همانند عرش. و از حسن روایت شده‌ایم که گفت: کُرسی همان  
عرش است. و در بعضی روایات آمده است که کُرسی در برابر عرش است مانند مرواریدی بر  
دشتی فلات. و آسمانهای هفتگانه و زمینهای هفتگانه و آنچه در آنهاست، در جنب کُرسی  
همچون حلقه‌ای است از حلقه‌های زره که بر دشتی پهناور افتاده باشد. و بسیاری از  
مسلمانان بر آنند که کُرسی، همان علم است. و استدلال می‌کنند به سخن خدای عزوجل  
که «رسیده است کُرسی وی به آسمانها و زمینها» (۲:۲۵۵) گفته‌اند که معنای آن این  
است که دانش او بر آنها و آنچه در آنهاست احاطه دارد و کرسیها دانشمندان اند و در  
این باره بیتی را نقل کرده‌اند که:

گرداگرد ایشان را فرا گرفته است چهره‌هایی سپید و گروهی / آگاه از حادثه‌ها  
آنگاه که روی می‌دهند.

و اصحاب حدیث روایت کرده‌اند که کُرسی محل گذاردن «دوگام» است و اگر این درست  
باشد، خدای به تأویل و راستی آن دانایتر است. چرا که مذهب ما این است که در برابر  
آنچه دانش ما از فهم آن قاصر است تسلیم باشیم.

### \* اما فرشتگان حامل عرش

اینان از برای همین کار آفریده شده‌اند و درباره اجسام اینان و شمار ایشان  
توصیفهایی می‌شود که خدای بر آن دانایتر است. و گفته‌اند که این فرشتگان حامل  
عرش، اکنون، چهارند، چهره یکی از ایشان به صورت کرکس است و دیگری به صورت  
شیر و سومی به صورت گاو نر و چهارمی به مانند صورت انسان و چون روز ستاخیز فرا  
رسد، چهار تن دیگر بر این چهار افزوده گردد به گفته خدای تعالی که «و می‌آرند عرش  
پروردگار تو را، آن روز هشت فرشته، بر دوش خویش نهاد» (۱۷:۶۹) و در روایت  
ابواسحاق آمده است که این شعر امیه بن ابی‌الصلت را:

اسرافیل زمینها را در زیر خویش زندانی کرد / بی‌آنکه سست و تپاه شده  
باشند، / مردی و گاو نری در زیر پای راستش / و کرکسی در زیر آن دیگری