بازخوانی تحلیلی - فلسفی مناظره امام رضا (ع) با عمران صابی در اثبات صفات و افعال خداوند متعال

چکیده

بی‌تردید، بهره‌مندی عقل بشری از آموزه‌های وحیانی پیراسته از لغزش و خطا، تأثیر بسزایی در رشد، شکوفایی و بالندگی خرد انسانی خواهد داشت. یکی از منابع مهم آموزه‌هایی وحیانی، بهره‌گیری از سیره علمی و عملی بزرگان دین است. در همین راستا، بررسی مناظره‌های امام رضا (ع) با پیروان ادیان گوناگون و متکلمان برجسته، در عمق‌بخشی به شناخت انسان در موضوعات مربوط به خداشناسی، از ارزش و اهمیّت بالایی برخوردار است. به عنوان نمونه، مناظره امام رضا (ع) با عمران صابی، متکلم برجسته آن زمان، یکی از مناظره‌هایی است که می‌تواند در این زمینه، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. در این مناظره که در قالب پرسش و پاسخ و در دو بخش، برگزار شده است، امام رضا (ع) در برابر پرسش‌های عمران صابی، به اثبات موضوعات گوناگونی در حوزه صفات و افعال خداوند متعال می‌پردازد. در جستار حاضر تلاش شده است تا سخنان گهربار امام رضا (ع) به دلیل اختصار، تنها در بخش نخست مناظره، با رویکرد عقلی و فلسفی شرح داده شود و قواعد عقلی مستفاد از سخن امام (ع) بازخوانی و تحلیل گردد. فهرست مطالب بخش نخست، که امام (ع) با رویکرد عقلی، به اثبات آن پرداخته‌اند، بشرح ذیل است:

اثبات وحدت و بساطت خدا و بیان چگونگی صدور کثرت از خداوند متعال، اثبات علم حضوری خدا به ذات خود و ابطال حصولی بودن علم الهی، دسته‌بندی گونه‌های موجودات، ابطال راه یافتن تغییر در ذات خدا، امتناع شناخت ذات و امکان شناخت صفات خدا، اثبات پیراستگی خداوند متعال از صفات نقص مانند نطق و سکوت، ابطال ظرف و مظروف بودن رابطه خدا با موجودات.

واژگان کلیدی: بساطت خدا، علم حضوری، مجرد و مادی، ثابت و متغیّر، صفات سلبی

The Analytical and Philosophical Interpretation of Imam Reza's Controversy with Imran Sabee in Proving the Attributes and Acts of God

Undoubtedly, the enjoyment of human intellect from the revelatory teachings of error and error will have a significant effect on the growth, prosperity and development of human wisdom. One of the important sources of the teachings of the revelation is the use of the scientific and practical practices of the elders of religion. In this regard, the study of the discussions of Imam Reza (AS) with the followers of various religions and prominent theologians is of great value and importance in deepening the knowledge of man in matters related to theology. For example, Imam Reza (AS)'s debate with Imran Sabi, the prominent theologian of that time, is one of the debates that can be considered in this regard. In this debate, which is held in the form of a question

and answer, and in two parts, Imam Reza (AS) addresses the questions of Sabian civilization in proving various subjects in the field of the attributes and acts of God Almighty. In the present research, it has been attempted to elucidate the rigorous words of Imam Reza (AS), in brief, only in the first part of the debate, with a rational and philosophical approach, and to reciprocate the rational rules of the words of Imam (AS). The table of contents of the first part, which Imam (AS) has proved to prove by the rational approach, is as follows:
Proof of God's unity and simplicity and how to issue the plurality of Allah Almighty, proof of God's personal knowledge of God's presence and the divorce of divine knowledge, the categorization of species of beings, the rejection of the path of change in the essence of God, the refusal to recognize the essence and the possibility of recognizing God's attributes, The glory of the Almighty God from defective traits, such as speech and silence, the cancellation of the dish, and the contingency of God's relationship with the beings.
Key words: lack of combination of God, immediate knowledge, single and material, stability and instability

مقدمه

بشر امروزی در جهانی زندگی می‌کند که بر جاهلیت مدرن استوار بوده و از کمبود خردورزی در حوزه خداشناسی رنج می‌برد. این در حالی است که انسان‌های آزاداندیش در عصر کنونی، بیش از هر عصر دیگری تشنه شناخت و معرفت‌اند. از همین‌رو برگزاری گفتگوهای کلامی و فلسفی، میان اندیشمندان ادیان گوناگون، برای آشنایی با باورهای مشترک در حوزه خداشناسی، از اهمیتی اساسی برخوردار است. مناظره امام رضا (ع) به عنوان یکی از بزرگان دین اسلام، با عمران صابی، متکلم برجسته آن روزگار، از نمونه‌هایی است که می‌توان با بازخوانی تحلیلی و فلسفی آن، گوهرهای عقلانی بسیاری را از دریای گهربار سخنان امام برداشت نمود و در برابر دیدگان انسان‌های آزاداندیش قرار داد. در این مناظره که در قالب پرسش و پاسخ در دو بخش(یکی پیش از اقامه نماز ظهر و دیگری پس از آن) برگزار شده است، امام رضا (ع) در برابر پرسش‌های عمران صابی، به اثبات موضوعات گوناگونی در حوزه صفات و افعال خداوند متعال می‌پردازند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

اثبات وحدت و بساطت خدا و بیان چگونگی صدور کثرت از خداوند متعال، اثبات علم حضوری خدا به ذات خود و ابطال حصولی بودن علم الهی، دسته‌بندی گونه‌های موجودات، ابطال راه یافتن تغییر در ذات خدا، امتناع شناخت ذات و امکان شناخت صفات خدا، اثبات تنزّه خداوند متعال از صفات نقص مانند نطق و سکوت، ابطال ظرف و مظروف بودن رابطه خدا با موجودات.

در پژوهش حاضر، عناوین مطالب به ترتیب مناظره، در دو بخش پرسش‌های عمران صابی و پاسخ‌های امام رضا (ع) دسته‌بندی شده است. مجموعه پرسش‌ها در بخش نخست، به ده مورد می‌رسد که امام (ع) به برخی از آنها پاسخ اجمالی و به برخی دیگر، پاسخ تفصیلی داده‌اند.

پرسش نخست عمران صابی

موجود اول کیست و چه آفریده است؟[1]

پاسخ امام رضا (ع)

خداوند متعال واحدی است که پیوسته واحد بوده و هیچ چیزی که دارای اندازه و اعراض باشد، با او و در مرتبه وجودی او نیست و این ویژگی پیوسته با خدا می‌باشد. سپس خداوند آفریده‌هایی را بدون الگوی پیشین آفرید که اعراض و اندازه‌های وجودی گوناگون دارند. این آفریده‌ها را در چیزی قرار نداد و در چیزی دارای اندازه نکرد و نیز آنها را بر چیزی موازی قرار داد و نه به مانند و مثل چیزی، ایجادش کرد. و پس از آن، آفریده‌ها را به شکل‌های گوناگون، از جمله: خالص و ناخالص، مختلف و یکسان، رنگها، چشیدنی‌ها و طعم‌های متفاوت

[1]- أَخْبِرْنِی عَنِ الْکَائِنِ الْأَوَّلِ وَ عَمَّا خَلَقَ.

آفرید، بدون اینکه نیازی به آنها داشته باشد و یا برای رسیدن به مقام و منزلتی به این خلقت محتاج باشد و در این آفرینش، در خود، زیادی یا نقصانی ندید.[1]

این عبارات نشان از این دارد که امام (ع) در مقام بیان چگونگی صدور کثرت از خداوند متعال، موجودات هستی را به دو دسته تقسیم نموده و به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها می‌پردازد. از ظاهر سخن امام (ع) در عبارت«لَا شَیْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَ لَا أَعْرَاضٍ» چنین برداشت می‌شود که خداوند متعال وجود نامحدود است و از هیچ حد وجودی برخوردار نیست. در ادامه امام (ع) در بیان دسته نخست آفریدگان چنین می‌فرماید: «خَلْقاً مُبْتَدِعاً مُخْتَلِفاً بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ». این عبارت به این مطلب اشاره دارد که این آفریده‌ها، حدّ و اندازه وجودی خاصی دارند. البته این دسته از موجودات، سه ویژگی سلبی دارند: وجودشان در چیزی نیست(لَا فِی شَیْءٍ أَقَامَهُ) اندازه وجودی‌شان در چیزی نیست(لَا فِی شَیْءٍ حَدَّهُ)، وجودهای دیگری در عرض آن‌ها موجود نیستند(لَا عَلَی شَیْءٍ حَذَاهُ).

در عبارت بعدی چنین آمده است: «فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ صَفْوَةً وَ غَيْرَ صَفْوَةٍ وَ اخْتِلَافاً ...» این عبارت به دسته دوم و مرتبه دیگری از آفریده‌ها اشاره دارد که برخلاف دسته نخست، از ویژگی‌هایی مانند «ترکیب، رنگ، طعم و ...» برخوردارند.

ویژگی‌هایی که امام برای موجودات دسته نخست برمی‌شمارد، همان است که در دانش فلسفه از آن با عنوان مجردات یاد می‌شود. همچنین از بیان امام که فرموده‌اند: وجودهای دیگری در عرض آن‌ها موجود نیستند(لَا عَلَی شَیْءٍ حَذَاهُ) می‌توان چنین برداشت نمود که رابطه این موجودات از نوع رابطه طولی است نه رابطه عرضی.

ویژگی‌هایی که امام برای موجودات دسته دوم بیان می‌دارد، با اصطلاح موجودات مادّی در دانش فلسفه مطابقت دارد.

به دیگر سخن، امام (ع) در این عبارات، در گام نخست، به بیان وحدت خداوند متعال می‌پردازد و در گام دوم، چگونگی صدور کثرت از وحدت را توضیح می‌دهد. ایشان در تبیین موجودات کثیر، آن‌ها را بر دو دسته تقسیم می‌نماید. دسته نخست بر موجودات مجرد و دسته دوم بر موجودات مادی اشاره دارد. نکته جالب آن است که امام در بیان آفرینش موجودات دسته نخست، عبارت «خَلَقَ خَلْقاً مُبْتَدِعاً» را به کار می‌گیرد و درباره موجودات دسته دوم از عبارت «فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ» استفاده می‌کند. عبارت نخست به این مطلب اشاره دارد که در آفرینش موجودات مجرد، موجود دیگری بر آنها پیشی نگرفته است؛ زیرا واژه «مبتدع» به معنای آفرینشی است که بدون الگوی پیشین پدید آمده باشد. از همین روست که در دانش فلسفه از موجودات مجرد، با عنوان

[1]- سَأَلْتَ فَافْهَمْ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كَائِناً لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَ لَا أَعْرَاضٍ وَ لَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقاً مُبْتَدِعاً مُخْتَلِفاً بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا فِی شَیْءٍ أَقَامَهُ وَ لَا فِی شَیْءٍ حَدَّهُ وَ لَا عَلَی شَیْءٍ حَذَاهُ وَ مَثَّلَهُ لَهُ. فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً وَ غَيْرَ صَفْوَةٍ وَ اخْتِلَافاً وَ ائْتِلَافاً وَ أَلْوَاناً وَ ذَوْقاً وَ طَعْماً لَا لِحَاجَةٍ كَانَتْ مِنْهُ إِلَی ذَلِكَ وَ لَا لِفَضْلِ مَنْزِلَةٍ لَمْ يَبْلُغْهَا إِلَّا بِهِ وَ لَا أَرَی [رَأَی] لِنَفْسِهِ فِيمَا خَلَقَ زِيَادَةً وَ لَا نُقْصَاناً.

«مبدعات» یاد می‌شود.(قطب الدین رازی، ۱۳۸۱، ۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج۲: ۶۳۸) در عبارت دوم، فعل «جَعَلَ» آمده است که به دلیل دو مفعولی بودن از نوع جعل تألیفی و مرکب می‌باشد و می‌تواند بدین معنا باشد که در پیدایش موجودات مادّی وجود استعداد پیشین شرط است؛ زیرا جعل تالیفی به معنی «ثبوت شئ لشئ» می‌باشد؛(رک: لاهیجی، ۱۳۸۶، ۳۱۵) یعنی تا شیئیت و وجود پیشین تحقق نداشته باشد که حامل استعداد وجود پسین باشد، موجود مادی ثبوت و تحقق نمی‌یابد. این سخن به قاعده فلسفی «کلّ حادث زمانیّ مسبوق بقوۀ و مادۀ تحملها» اشاره دارد.(طباطبایی، ۱۴۰۲، ج۳: ۷۵۹)

همچنین از عبارت «وَ لَا یَزَالُ کَذَلِکَ» دانسته می‌شود که عبارت «لَا شَیْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَ لَا أَعْرَاضٍ» ویژگی همیشگی برای خداوند متعال است؛ یعنی هیچ‌گاه نبوده است که موجودی که حدّ و اندازه وجودی خاصی دارد در مرتبه وجودی خدا باشد؛ زیرا مرتبه وجودی خدا به دلیل نامحدود بودن، بدون حدّ و اندازه است و روشن است که مرتبه وجودی موجود محدود نمی‌تواند با مرتبه وجودی موجود نامحدود یکی باشد! عبارت «لَا شَیْءَ مَعَهُ» در کلام لاهیجی نیز بر همین معنا حمل شده است. (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۵۲۸)

امام (ع) در ادامه به بحث از صفات خداوند متعال می‌پردازد و «بی‌نیازی» را به عنوان نخستین صفت برای آفریننده هستی اثبات می‌نماید. استدلال امام در قالب قیاس استثنائی چنین است:

اگر خداوند، به خاطر نیاز و احتیاج، مخلوقات را خلق می‌کرد، فقط چیزهایی را خلق می‌کرد که بتواند از آنها برای برآوردن نیازمندی‌هایش کمک بگیرد، و نیز در این صورت شایسته بود که چندین برابر آنچه خلق کرده بود، بیافریند، زیرا هر قدر اعوان و انصار بیشتر باشند، شخص کمک‌گیرنده قدرتمندتر خواهد شد، و نیز در این صورت نیازها به پایان نمی‌رسید؛ زیرا هر آفرینشی که انجام می‌داد، نیاز دیگری در او پدید می‌آمد.[1]

پرسش دوم عمران صابی

آیا آن موجود (خدا) در ذاتش و نزد خودش معلوم بود؟

پاسخ امام رضا (ع)

جز این نیست که علم و شناخت هر چیز برای جداسازی آن از غیر است، و باید ذات یک چیز، به سبب جداسازی آن از غیر، موجود باشد.(یعنی وجود واقعی و خارجی داشته باشد) و در آنجا (یعنی در ذات خدا) چیزی نبود تا مخالف او باشد و به واسطه تحدیدی که از راه علم حاصل شده است نیاز باشد تا ذات خدا از خودش تمایز پیدا کند![2]

---

[1]- لَوْ کَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَۀ لَمْ یَخْلُقْ إِلَّا مَنْ یَسْتَعِینُ بِهِ عَلَی حَاجَتِهِ وَ لَکَانَ یَنْبَغِی أَنْ یَخْلُقَ أَضْعَافَ مَا خَلَقَ لِأَنَّ الْأَعْوَانَ کُلَّمَا کَثُرُوا کَانَ صَاحِبُهُمْ أَقْوَی وَ الْحَاجَۀُ یَا عِمْرَانُ لَا یَسَعُهَا لِأَنَّهُ کَانَ لَمْ یُحْدِثْ مِنَ الْخَلْقِ شَیْئاً إِلَّا حَدَثَتْ فِیهِ حَاجَۀٌ أُخْرَی وَ لِذَلِکَ أَقُولُ لَمْ یَخْلُقِ الْخَلْقَ لِحَاجَۀ.

[2]- إِنَّمَا یَکُونُ الْمَعْلَمَۀُ بِالشَّیْءِ لِنَفْیِ خِلَافِهِ وَ لِیَکُونَ الشَّیْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِیَ عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ یَکُنْ هُنَاکَ شَیْءٌ یُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَۀُ إِلَی نَفْیِ ذَلِکَ الشَّیْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِیدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا.

در این عبارت عمران صابی، از علم خداوند به ذات او می‌پرسد و با توجه به پاسخ امام (ع) روشن می‌شود که او علم خدا به ذات خود را از نوع علم حصولی می‌دانسته است.

امام (ع) در پاسخ، به توصیف علم حصولی می‌پردازد و بیان می‌دارد که لازمه علم حصولی، جداسازی یک معلوم از معلوم دیگر است(إِنَّمَا یَکُونُ الْمَعْلَمَةُ بالشَّیْءِ لِنَفْیِ خِلَافِهِ) و لازمه جداسازی نیز آن است که کثرت واقعی و وجودی، تحقق داشته باشد.(لِیَکُونَ الشَّیْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِیَ عَنْهُ مَوْجُوداً) این در حالی است که در ذات خداوند، وجود و چیز دیگری نیست تا کثرت واقعی تحقق داشته باشد و با استفاده از علم حصولی، ذات خدا از آن چیز تمایز یابد. به دیگر سخن، امام (ع) با مقدمه قرار دادن بساطت خداوند متعال، حصولی بودن علم خدا به ذات خود را باطل نمود؛ زیرا در علم حصولی، مفاهیم و صورت‌های ذهنی، واسطه ادراک معلوم خارجی می‌باشد.(ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۰۹) روشن است که صورت علمی یا مفهوم، وجودی غیر از وجود ذات مدرِک دارد و این به معنای راه یافتن نوعی کثرتِ واقعی در مرتبه ذات خداوند متعال است که با بساطت ذات او سازگار نیست. برخلاف علم حضوری که بدون واسطه شدن مفاهیم و صورت‌های ذهنی پدید می‌آید و در آن واقعیت مدرَک نزد مدرِک حضور دارد،(ملاصدرا، بی‌تا، ۲۱۶) مانند علم هر انسان به ذات خودش یا همان «مَن» که همراه با تصور ذهنی نیست.(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۳۹۹) در واقع، در علم حضوری مدرِک و مدرَک، کثرت واقعی ندارند تا «علم به ذات»، مستلزم راه یافتن کثرت واقعی در ذات مدرِک باشد، بلکه کثرت مدرِک و مدرَک در علم به ذات، اعتباری است! در ادامه عمران صابی پرسشی را مطرح می‌کند و امام در پاسخ با نفی علم حصولی که از راه کثرت مفهومی بدست می‌آید، علم حضوری را برای خداوند متعال اثبات می‌نماید.

اثبات «علم حضوری خدا به ذاتش» مطلبی است که در فلسفه اسلامی با برهان عقلی به اثبات رسیده است.

باید توجه داشت که تقسیم علم به حصولی و حضوری، به حصر عقلی باز می‌گردد و در جایی که تقسیم از نوع حصر عقلی باشد، با نفی یکی از اقسام، خود به خود قسم دیگر اثبات می‌شود. از این رو امام با ابطال «حصولی بودن علم خدا»، حضوری بودن آن را اثبات نموده است. چگونگی بازگشت تقسیم یاد شده به حصر عقلی، از قرار زیر است:

---

[1]- آقا محمدتقی نجفی اصفهانی در ترجمه عبارت ضمیر «ه» در عبارت «بخلافه» را به «جهل» برگردانده‌اند و این ترجمه درست نیست بلکه باید ضمیر «ه» به واژه «الشئ» برگردانده شود. زیرا در فرض ترجمه آقای نجفی اصفهانی لازم می‌آید که مرجع ضمیر در خود عبارت ذکر نشده باشد و به تعبیر ادیبان، مرجع حکمی یا معنوی باشد. این درحالی است که تا زمانی که بتوان برای ضمیر مرجع لفظی پیدا نمود نباید دست به تقدیر زده شود زیرا اصل عدم تقدیر است! ترجمه نگارنده سطور به ترجمه آقای علی اکبر غفاری نزدیک است. اگر چه دقت ترجمه ارائه شده بیشتر می‌باشد. ترجمه آقای غفاری چنین است:

«جز این نیست که علم و شناخت هر چیز برای تمیز آن از غیر است، و برای اینست که موجودیّتش ثابت و شناخته شود، و در آنجا وجود محض بود و غیری نبود تا تمییز لازم باشد، و ضرورتی باشد که امتیاز هر یک معلوم گردد، جز وجود بحت بسیط، چیز دیگری نبود تا لازم آید حدّ هر یک معلوم گردد»

یا در تحقق علم، میان عالم و معلوم خارجی، واسطه وجود دارد و یا واسطه وجود ندارد. اگر میان عالم و معلوم خارجی، صورتهای ذهنی واسطه شود، از آن با عنوان «علم حصولی» یاد می‌شود و اگر بدون واسطه شدن صورت‌های ذهنی باشد، آن را «علم حضوری» می‌نامند.(همان)

پرسش سوم عمران صابی

پس از اینکه عمران متوجه می‌شود علم خدا بر ذات خود، از راه مفاهیم و صورت‌های ذهنی نبوده و از نوع علم حصولی نیست، از آنجا که از علم حضوری شناخت درستی نداشته است، پرسش را چنین مطرح می‌کند:

مرا آگاه کن به واسطه چه چیزی، خدا به آنچه می‌دانست علم پیدا کرد؟ آیا با واسطه صورت ذهنی بود یا بدون واسطه؟[1]

پاسخ امام (ع)

مگر نه این است که اگر علم خدا از راه صورت ذهنی باشد،آیا نباید تو ناگزیر برای آن صورت، حدّ و اندازه‌ای قرار دهی که شناخت به واسطه آن پایان پذیرد؟ عمران در پاسخ به سخن امام اقرار می‌کند و امام چنین ادامه می‌دهد: حال آن ضمیر چیست؟ عمران پاسخی نمی‌دهد! سپس فرمودند: باکی نیست. حال اگر از تو در باره «ضمیر» بپرسم، که آیا آن را با «ضمیر» دیگری باز می‌شناسی، اگر بگوئی آری، در واقع سخن خودت را باطل نموده‌ای، ای عمران! آیا شایسته نیست بدانی که «واحد» با «ضمیر» وصف نمی‌شود؟[2]

در پاسخی که امام (ع) به پرسش سوم عمران صابی می‌دهد، علم حصولی که از راه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در نخستین استدلال، ایشان خطاب به عمران صابی، چنین بیان می‌دارد که هر علمی که به واسطه صورت ذهنی به دست آید باید حدّ و مرز خاصی داشته باشد که از آن فراتر نمی‌رود و این در حالی است که ذات خداوند متعال نامتناهی است. پس علم خدا به ذاتش نیز نمی‌تواند از راه صورت ذهنی باشد. دلیل حدّ و مرز داشتن صورت ذهنی آن است که در علم حصولی، «تبعیّت صورت علمی از معلوم خارجی» شرط است(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۲: ۵۵) و چون معلوم خارجی، از حدّ و اندازه وجودی خاصی برخوردار است، صورت علمی نیز از اندازه و حدّ وجودی برخوردار خواهد بود!

---

[1]- فَأَخْبِرْنِی بِأَیِّ شَیْ‏ءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ أَ بِضَمِیرٍ أَمْ بِغَیْرِ ذَلِکَ؟ دلیل اینکه واژه «ضمیر» را به صورت ذهنی ترجمه نمودیم قرائن کلامی در پاسخ امام رضا (ع) است که می‌فرماید: « إِذَا عَلِمَ بِضَمِیرٍ هَلْ یَجِدُ بُدّاً مِنْ أَنْ یَجْعَلَ لِذَلِکَ الضَّمِیرِ حَدّاً تَنْتَهِی إِلَیْهِ الْمَعْرِفَةُ»

یعنی اگر علم خدا به واسطه ضمیر باشد باید آن ضمیر حدّ و اندازه‌ای داشته باشد که شناخت بدان منتهی شود یعنی محدود باشد! این توضیح تنها با مفهوم صورت ذهنی سازگار است! زیرا این صورت ذهنی است که معلوم را به اندزاه خود نشان می‌دهد. افزون بر اینکه تقسیم علم به حصولی و حضوری به حصر عقلی بازمی‌گردد و اگر اثبات گردد علم خدا از نوع حضوری است، حصولی بودن علم الهی، ابطال خواهد شد.

[2]- قَالَ الرِّضَا ع أَ رَأَیْتَ إِذَا عَلِمَ بِضَمِیرٍ هَلْ یَجِدُ بُدّاً مِنْ أَنْ یَجْعَلَ لِذَلِکَ الضَّمِیرِ حَدّاً تَنْتَهِی إِلَیْهِ الْمَعْرِفَةُ قَالَ عِمْرَانُ لَا بُدَّ مِنْ ذَلِکَ قَالَ الرِّضَا ع فَمَا ذَلِکَ الضَّمِیرُ فَانْقَطَعَ وَ لَمْ یُحِرْ جَوَاباً قَالَ الرِّضَا ع لَا بَأْسَ إِنْ سَأَلْتُکَ عَنِ الضَّمِیرِ نَفْسِهِ تَعْرِفُهُ بِضَمِیرٍ آخَرَ فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ أَفْسَدْتَ عَلَیْکَ قَوْلَکَ وَ دَعْوَاکَ یَا عِمْرَانُ أَ لَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَیْسَ یُوصَفُ بِضَمِیرٍ ... .

استدلال دیگری که از عبارت امام (ع) برداشت می‌شود در قالب قیاس استثنائی چنین است:

اگر علم خدا از نوع علم حصولی و از راه صورت ذهنی باشد، این پرسش مطرح می‌شود که علم به این صورت ذهنی چگونه و از چه راهی پدید آمده است؟! اگر گفته شود آن هم از راه یک صورت ذهنی دیگر حاصل شده است، سخن درباره آن صورت ذهنی دیگر نیز تکرار می‌شود و دوباره پرسیده می‌شود که علم به صورت دوم چگونه و از چه راهی پدید آمده است؟! این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و لازمه آن تسلسل نامتناهی است که محال است! نتیجه اینکه باید گفته شود علم خدا از راه صورت و مفاهیم ذهنی به دست نیامده است، بلکه از نوع علم حضوری می‌باشد.

امام (ع) در ادامه چنین می‌فرماید:

«وَ لَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَ صُنْعٍ وَ لَيْسَ يُتَوَهَّمُ مِنْهُ مَذَاهِبُ وَ تَجْزِيَةٌ كَمَذَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَ تَجْزِيَتِهِمْ»

« و چنین نیست که درباره خدا بیش از فعل و عمل و آفرینش گفته نشود، و او چنان نیست که خدا جهات و أجزائی مانند جهات و اجزاء آفریده‌گان داشته باشد.»

گویی در این عبارت امام (ع) به عمران صابی هشدار می‌دهد که در شناخت خدا نباید ذات خداوند متعال را به ذات موجودات محدودی چون انسان قیاس نماید. چون ریشه اشکال عمران صابی که علم خدا را حصولی می‌دانست در این نکته نهفته است که وی علم الهی را به علم انسان قیاس نموده و از این رهگذر به ابهامات و اشکالاتی دچار گردیده است.

پرسش چهارم عمران صابی

آیا به من درباره اندازه و چگونگی آفریده‌های خدا و معانی و انواع آنها خبر می‌دهی؟[1]

پاسخ امام (ع):

حدود خلق خداوند شش نوع است، لمس کردنی، وزن کردنی، دیدنی، چیزی که وزن ندارد که همان روح است و نوعی دیگر که دیدنی است ولی وزن ندارد و قابل لمس و حسّ نیست، و رنگ ندارد و قابل چشیدن نیست و اندازه و عرض و صورت و طول و عرض نیز ندارد، و از جمله آنها عمل و حرکاتی است که اشیاء را می‌سازد و از حالی به حال دیگر تغییرش می‌دهد و زیاد و کم می‌کند، امّا اعمال و حرکات میروند و زمانی بیشتر از آنچه برای آنها نیاز بوده ندارند، پس هر گاه فراغ و خلاصی از آن فعل حاصل شود، آن نیست شده و برود و اثرش باقی بماند، و مانند سخن است که می‌رود و تنها اثرش باقی می‌ماند.[2](غفاری، علی اکبر و مستفید، حمید رضا، ۱۳۷۲، ۱، ۳۴۴)

---

[1]- يَا سَيِّدِي أَ لَا تُخْبِرُنِي عَنْ حُدُودِ خَلْقِهِ كَيْفَ هِيَ وَ مَا مَعَانِيهَا وَ عَلَى كَمْ نَوْعٍ يَكُونُ؟

[2]- فَاعْلَمْ أَنَّ حُدُودَ خَلْقِهِ عَلَى سِتَّةِ أَنْوَاعٍ: مَلْمُوسٍ وَ مَوْزُونٍ وَ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ وَ مَا لَا ذَوْقَ لَهُ وَ هُوَ الرُّوحُ وَ مِنْهَا مَنْظُورٌ إِلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ وَزْنٌ وَ لَا لَمْسٌ وَ لَا حِسٌّ وَ لَا لَوْنٌ وَ لَا ذَوْقٌ وَ التَّقْدِيرُ وَ الْأَعْرَاضُ وَ الصُّوَرُ وَ الطُّولُ وَ الْعَرْضُ وَ مِنْهَا الْعَمَلُ وَ الْحَرَكَاتُ الَّتِي تَصْنَعُ الْأَشْيَاءَ وَ تَعْمَلُهَا وَ تُغَيِّرُهَا مِنْ حَالٍ

در این پاسخ امام، اقسام موجودات را برمی‌شمارد. برخی از این ویژگی‌های برای موجودات مادی است و برخی برای موجودات مجرد. گویی امام (ع) خواسته است بیان تفصیلی از اقسام موجودات مادی و مجرد ارائه دهد. عباراتی چون «مَلْمُوسٍ وَ مَوْزُونٍ وَ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ» به موجودات مادی اشاره دارد و عبارات «مَا لَا ذَوْقَ لَهُ وَ هُوَ الرُّوحُ» و «مِنْهَا مَنْظُورٌ إِلَيْهِ وَ لَيْسَ لَهُ وَزْنٌ وَ لَا لَمْسٌ وَ لَا حِسٌّ وَ لَا لَوْنٌ» موجودات غیرمادی و مجرد را دربرمی‌گیرد. در واقع می‌توان سخن امام را بیان تفصیلی از تقسیم اجمالی موجود، به مادی و مجرد دانست. نکته جالب در سخن امام (ع) آن است که ایشان افعال تدریجی و حرکات را نیز جزو دسته موجودات شمرده‌اند و زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند. عبارت «فَأَمَّا الْأَعْمَالُ وَ الْحَرَكَاتُ فَإِنَّهَا تَنْطَلِقُ لِأَنَّهُ لَا وَقْتَ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ» باید توجه داشت که واژه «إنطلاق» به معنای «رفتن و گذر کردن» است. همانطور که در آیه ۷۱ سوره کهف چنین آمده است: «فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها» یعنی «رفتند همین‌که بکشتی سوار شدند آنرا سوراخ کرد.» یا در آیه ۶ سوره صاد می‌فرماید: «وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلى آلِهَتِكُمْ» یعنی «اشراف قریش از پیش ابی طالب رفتند و گفتند: بروید و در دفاع از خدایان خویش پا بر جا باشید.»(قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج۴: ۲۳۲) این بدان معناست که حرکت وجودی گذرا دارد و به تعبیر فلاسفه اسلامی متصرم الوجود است.(ملاصدرا، بی‌تا، ۱۰۹؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج۱ج۱: ۲۵۰)

همچنین در عبارت یاد شده میان «وقت» که تعبیر دیگری از زمان است و مقدار حرکت، این همانی برقرار شده است؛(لِأَنَّهُ لَا وَقْتَ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ) از این سخن می‌توان چنین برداشت نمود که زمان چیزی جز مقدار حرکت نیست به دیگر سخن، زمان مفهومی کمّی است که از مقدار حرکت انتزاع می‌شود. این سخن همان است که در دانش فلسفه از راه برهان به اثبات رسیده است.(ملاصدرا، ۱۴۲۲، ۱۰۴؛ لاهیجی، بی‌تا، ج۱: ۱۴۳)

پرسش پنجم عمران صابی

به من خبر ده اگر خالق واحد باشد و هیچ چیزی غیر از او و همراه او نباشد آیا با آفریدن مخلوقات، تغییر نخواهد کرد؟[1]

پاسخ امام (ع):

خداوند قدیم است و به همین دلیل با آفریدن مخلوقات، تغییر نمی‌کند بلکه این مخلوقات هستند که با ایجاد تغییر از سوی خدا تغییر می‌کنند.[2]

إِلَى حَالٍ وَ تَزِيدُهَا وَ تَنْقُصُهَا فَأَمَّا الْأَعْمَالُ وَ الْحَرَكَاتُ فَإِنَّهَا تَنْطَلِقُ لِأَنَّهُ لَا وَقْتَ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الشَّيْءِ انْطَلَقَ بِالْحَرَكَةِ وَ بَقِيَ الْأَثَرُ وَ يَجْرِي مَجْرَى الْكَلَامِ الَّذِي يَذْهَبُ وَ يَبْقَى أَثَرُهُ.

[1]- أَ لَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ إِذَا كَانَ وَاحِداً لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ أَ لَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقَ؟

[2]- قَدِيمٌ لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَ جَلَّ بِخَلْقِهِ الْخَلْقَ وَ لَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ.

در این پاسخ امام، با حد وسط قرار دادن قدیم بودن خدا که تعبیر دیگری از معلول نبودن اوست، چنین بیان می‌دارد که تغییر در ذات خدا راه ندارد؛ زیرا چیزی که معلول نباشد بالاتر از خود علتی ندارد تا در ذات او تاثیر بگذارد و در پی آن تغییر در ذات پدید آید. ولی چون خدا علت مخلوقات است و آنها نیز معلول اویند، از علت خود تاثیر پذیرفته و متغیّر خواهند شد. بحث از قدیم بودن خداوند متعال در فلسفه اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است.(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶: ۲۳۳)

پرسش ششم، هفتم و هشتم عمران صابی و پاسخ‌های امام

عمران پرسید: پس ما خدا را به کدامین چیز شناخته‌ایم؟ حضرت فرمودند: با چیزی غیر از او، پرسید: غیر او چیست؟ حضرت فرمودند: مشیّت او، اسم او و صفت او و هر چیز دیگر شبیه به اینها، و همگی اینها مخلوق، حادث و تدبیرشده خداوند هستند. عمران پرسید: او چیست؟ حضرت فرمودند: نور است، به این معنی که مخلوقاتش را چه از اهل آسمان باشند چه از اهل زمین هدایت می‌کند.[1]

در این عبارات، دو مطلب در قالب سه پرسش مطرح شده است که عبارتند از: شناخت خدا که از راه صفات و اسماء او به دست می‌آید نه از راه شناخت ذات خدا، نور بودن خدا که به معنای هدایت‌گری او نسبت به اهل آسمان و زمین است.

در مورد مطلب نخست باید گفت چون ذات خدا نامتناهی می‌باشد و عقل بشر متناهی است. هیچ‌گاه عقل را توان شناخت ذات خدا نخواهد بود.(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۲) به فرموده امیر مومنان (ع): «الَّذِی لَا یُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لَا یَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ»(شریف رضی، ۱۴۱۴، ۳۹) یعنی «خدایی که افکار بلند و ژرف اندیش، کنه ذاتش را درک نکند و غوّاصان هوشمند (دریای علوم و دانش ها) دسترسی به کمال هستی‌اش پیدا ننمایند، همان کسی که برای صفاتش حدّی نیست و توصیفی برای بیان اوصافش وجود ندارد»

در مطلب دوم نیز امام (ع) درواقع به یکی از شئون نور بودن خداوند متعال که همان جنبه هدایت‌گری اوست اشاره نموده‌اند. باید توجه داشت که معنای دقیق نور که در برابر ظلمت به کار می‌رود «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» می‌باشد.(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۴۶۱) بدین معنا که ذات خدا برای خود روشن است و موجودات دیگر نیز به واسطه ذات او و روشنی وجود می‌یابند. مؤید این سخن، روایتی است که شیخ صدوق در کتاب «التوحید» از امام صادق (ع) نقل می‌کند و در آن، نور در برابر ظلمت، یکی از صفات خداوند متعال شمرده شده است. متن روایت چنین است:

[1] - قَالَ عِمْرَانُ یَا سَیِّدِی فَبِأَیِّ شَیْءٍ عَرَفْنَاهُ قَالَ بِغَیْرِهِ قَالَ فَأَیُّ شَیْءٍ غَیْرُهُ قَالَ الرِّضَا ع مَشِیَّتُهُ وَ اسْمُهُ وَ صِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ وَ کُلُّ ذَلِکَ مُحْدَثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ قَالَ عِمْرَانُ یَا سَیِّدِی فَأَیُّ شَیْءٍ هُوَ قَالَ هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ خَلْقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ.

«... وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظَلَامَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ رَبُّنَا نُورِيُّ الذَّاتِ، حَيُّ الذَّاتِ، عَالِمُ الذَّاتِ، صَمَدِيُّ الذَّاتِ.»(صدوق، ۱۳۹۸، ۱۴۰)

از همین‌جا می‌توان پی برد که پاسخ امام به عمران صابی متناسب با فهم او گفته شده است. به فرموده پیامبر (ص): «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِم»(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۳)

پرسش نهم عمران صابی

آیا این گونه نیست که خداوند پیش از آفرینش ساکت بوده، سپس به نطق آمده است؟[۱]

پاسخ امام (ع):

سکوت در جایی معنی دارد که پیش از آن نطقی وجود داشته باشد، به عنوان مثال، در مورد چراغ «ساکت» گفته نمی‌شود. و نیز در مورد کار چراغ، گفته نمی‌شود: «چراغ درخشید»، زیرا «نور» و «درخشش»، «کار» و «وجود»ی از چراغ نیستند بلکه چیزی جز چراغ نیستند و فعل چراغ محسوب نمی‌شوند و خود چیزی جز نور نیستند، پس هنگامی که ما را روشنی می‌بخشد، گوئیم از برای ما روشن شد و ما روشنی جستیم، و تو به آن روشنی امر خود را می‌یابی، در کار خویش بینا می گردی.[۲](غفاری، علی اکبر و مستفید، حمید رضا، ۱۳۷۲، ۱، ۳۴۶)

امام در پاسخ به پرسش عمران صابی که سکوت را پیش از آفرینش و نطق را پس از آن، به خدا نسبت می‌داد، چنین پاسخ می‌دهد که سکوت در جایی معنا دارد که پیش از آن، قابلیّت نطق وجود داشته باشد. در حالی که در مورد خدا این گونه نیست. به دیگر سخن، رابطه «نطق» و «سخن گوئی» از نوع رابطه «ملکه» و «عدم ملکه» است. «نطق» برابر با «ملکه و کمال» و «سکوت یا عدم نطق» برابر با «عدم ملکه یا کمال» می‌باشد و روشن است که در ملکه و عدم ملکه، قابلیّت و صلاحیّت اتصاف موصوف به صفت کمالی شرط است.(حلی، ۱۳۸۰؛ ۴۰) در این‌جا نیز باید خداوند متعال شأنیّت اتصاف به وصف ناطق بودن را داشته باشد تا گفته شود او پیش از آفرینش، ساکت بود و پس از آن ناطق شد. نتیجه اینکه «ناطق بودن» برای خداوند متعال کمال نیست تا ذات خدا شأنیّت اتصاف بدان را داشته باشد بلکه این صفت برای او نوعی نقص شمرده می‌شود! امام در توضیح مطلب، به «چراغ» مثال می‌زند و با این تمثیل دو نکته مهم را گوشزد می کند. مطلب نخست از عبارت «لَا يُقَالُ لِلسِّرَاجِ هُوَ سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ» فهمیده می‌شود و آن شأنیّت نداشتن چراغ برای اتصاف به «نطق» و «سکوت» است. مطلب دوم نیز از عبارت

---

[۱]- يَا سَيِّدِي أَ لَيْسَ قَدْ كَانَ سَاكِتاً قَبْلَ الْخَلْقِ لَا يَنْطِقُ ثُمَّ نَطَقَ.

[۲]- لَا يَكُونُ السُّكُوتُ إِلَّا عَنْ نُطْقٍ قَبْلَهُ وَ الْمَثَلُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِلسِّرَاجِ هُوَ سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ وَ لَا يُقَالُ إِنَّ السِّرَاجَ لَيُضِيءُ فِيمَا يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ بِنَا لِأَنَّ الضَّوْءَ مِنَ السِّرَاجِ لَيْسَ بِفِعْلٍ مِنْهُ وَ لَا كَوْنٍ وَ إِنَّمَا هُوَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَهُ فَلَمَّا اسْتَضَاءَ لَنَا قُلْنَا قَدْ أَضَاءَ لَنَا حَتَّى اسْتَضَأْنَا بِهِ فَبِهَذَا تَسْتَبْصِرُ أَمْرَكَ.

« لَا يُقَالُ إِنَّ السِّرَاجَ لَيُضِيءُ فِيمَا يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ بِنَا ...» به دست می‌آید و آن عینیّت صفات خدا با ذات اوست. امام بر این نکته تاکید می‌کند که روشنایی چراغ چیزی جدای از چراغ نیست و فعل و وجودی جدای از وجود چراغ ندارد. ایشان با این بیان، به عمران صابی می‌فهماند که صفات خدا چیزی جدای از ذات او نیستند، بلکه عین ذات او می‌باشند. «لِأَنَّ الضَّوْءَ مِنَ السِّرَاجِ لَيْسَ بِفِعْلٍ مِنْهُ وَ لَا كَوْنٍ وَ إِنَّمَا هُوَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَهُ».

پرسش دهم عمران صابی

آیا او در مخلوقات است یا مخلوقات در اویند؟[1]

پاسخ امام (ع):

او برتر از این حرفهاست، نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند، والاتر و برتر از این حالت است، حال به حول و قوّه الهی برایت توضیح خواهم داد، بگو ببینم آیا تو در آینه هستی یا آینه در تو؟ اگر هیچ کدام در دیگری نیستید چگونه خودت را در آینه می‌بینی؟ گفت، توسّط نوری که بین من و آن هست، حضرت فرمودند: آیا آن نور را بیشتر از آنچه در چشم خود می‌بینی در آینه می‌بینی؟ گفت: بله، حضرت فرمودند: به ما نشانش بده، عمران جوابی نداد، حضرت فرمودند: از نظر من، نور بدون اینکه در یکی از شما دو تا باشد، تو و آینه را به خودتان نشان داده است، این موضوع مثالهای دیگری هم دارد که جاهل را در آنها راهی نیست، خداوند را داستان بالاتر است.[2]

امام (ع) در پاسخ به پرسش عمران صابی که از چگونگی ارتباط میان خدا و موجودات پرسیده بود، بیان می‌دارد که نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در خدا هستند. نکته جالب آن است که امام، در تبیین رابطه میان خدا و موجودات، نه خدا را ظرف موجودات، و نه موجودات را ظرف خدا می‌داند. و این سخن به معنای محال بودن نفی حلول از خداوند متعال است. به بیان فلسفی، هر جایی که حلول رخ می‌دهد دو چیز به نام حالّ و محلّ وجود دارد که نسبت به یکدیگر ظرف و مظروف شمرده می‌شوند. محلّ، ظرف و حالّ، مظروف آن است. با اندکی تأمل می‌توان پی برد که رابطه حالّ و محلّ، تنها در میان دو موجود مادّی قابل تصور است. این در حالی است که رابطه خدا با موجودات، از نوع رابطه موجود فرامادّی با موجود مادّی است. از همین‌رو پرسش از اینکه کدام یک در دیگری است بدین معناست که خداوند موجود مادّی فرض شده باشد! به دیگر سخن، رابطه موجود مجرد با مادی از نوع رابطه استعلایی و احاطه‌ای است؛ یعنی چون خداوند متعال به عنوان علت هستی‌بخش موجودات دیگر فرض می‌شود باید احاطه وجودی بر مخلوقات که همان معلول‌های اویند، داشته

---

[1]- أ هُوَ فِی الْخَلْقِ أَمِ الْخَلْقُ فِیهِ؟

[2]- أَجَلُّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِی الْخَلْقِ وَ لَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَ سَاءَ عِلْمُكَ مَا تَعْرِفُهُ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَخْبِرْنِی عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِی صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدْلَلْتَ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ يَا عِمْرَانُ قَالَ بِضَوْءٍ بَيْنِی وَ بَيْنَهَا قَالَ الرِّضَا ع هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضَّوْءِ فِی الْمِرْآةِ أَكْثَرَ مِمَّا تَرَاهُ فِی عَيْنِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرِّضَا ع فَأَرِنَاهُ فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً قَالَ فَلَا أَرَى النُّورَ إِلَّا وَ قَدْ دَلَّكَ وَ دَلَّ الْمِرْآةَ عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِی وَاحِدٍ مِنْكُمَا وَ لِهَذَا أَمْثَالٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالًا وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى.

باشد(ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۳۷۱) و نیز به دلیل برتری وجودی علت هستی‌بخش بر معلول، خداوند مرتبه وجودی بالاتری نسبت به مخلوقات خود خواهد داشت و به تعبیر فلاسفه نامتناهی و فوق نامتناهی است.(ملاصدرا، ۱۴۲۰، ۲۸۷) پس باید گفت «خدا در مخلوقات» نیست، بلکه «خدا بر مخلوقات» است؛ یعنی باید به جای حرف «فی» که بیانگر ظرفیّت است حرف «علی» که بیانگر نوع استعلای و احاطه وجودی است استفاده شود! عبارت «أَجَلٌّ یَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِکَ» در سخن امام نیز به همین برتری وجود خداوند متعال اشاره دارد.

امام (ع) در ادامه سخن، به تمثیل آینه رو می‌آورد و می‌فرماید همان‌گونه که «صاحب تصویر در آینه» و «آینه در صاحب تصویر» نیست، خدا نیز در مخلوقات و مخلوقات نیز در خدا نیستند. گویی امام (ع) می‌خواهد بفرماید مخلوقات به سان آینه‌ای هستند که کمالات خدا را نشان می‌دهند و به تعبیر قرآنی، موجودات آیه و نشانه خدا هستند. امام در ادامه از مثال آینه به نور منتقل می‌شود و چنین می‌فرماید: با وجود اینکه نور سبب دیده شدن تصویر در آینه است سبب نمودار شدن صاحب تصویر و خود آینه می‌شود بدون اینکه نور در درون آینه یا صاحب تصویر باشد. در واقع امام (ع) در پاسخ خود از تشبیه معقول به محسوس بهره گرفته است تا مطلب را به ذهن عمران نزدیک سازد. استفاده از تشبیه معقول به محسوس یکی از راه‌هایی است که ذهن انسان را در فهم مطالب عقلی و فراحسی یاری می‌رساند. نکته جالب آن است که تمثیل به آینه، در تبیین رابطه خدا با موجودات، در سخنان برخی از بزرگان فلسفه اسلامی نیز به کار رفته است.(رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۴۰)

جمع‌بندی و نتیجه گیری

تحلیل و بازخوانی مناظره امام رضا (ع) با عمران صابی نتایج کلامی و فلسفی مهمی را در پی دارد که می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. در پاسخ نخست، موجودات به نامحدود (خدا) و محدود (مخلوقات) و نیز به مادی و مجرد تقسیم شده است. از مجردات با واژه «مبتدع» و از موجودات مادی با واژه «جعل» دو مفعولی، نام برده شده است که لازمه آن، نداشتن الگوی پیشین و نبود ماده مستعد برای موجودات مجرد است و و وجود ماده مستعد برای موجودات مادی است. تقسیم اولی موجود به مادی و مجرد از مبانی فلسفی و «مسبوق بودن موجود مادی در پیدایش خود به استعداد پیشین» از قواعد فلسفی می‌باشد.

۲. در پاسخ دوم، حصولی بودن علم خداوند متعال به ذاتش، با تکیه بر بساطت ذات خدا، ابطال شده و حضوری بودن آن اثبات گردیده است. لازمه علم حصولی «جداسازی معلوم از غیر آن» می‌باشدکه بر اساس قاعده فلسفی «فرع بودن تمایز برای تبیین کثرت» اثبات می‌شود. «تقسیم علم به حصولی و حضوری» و «بساطت ذات خدا» نیز از مبانی فلسفی می‌باشد که از فحوای سخن امام (ع) به روشنی برداشت می‌شود.

۳. در پاسخ سوم، از «تبعیّت صورت ذهنی از معلوم خارجی» سخن به میان آمده است که از مبانی فلسفی شمرده می‌شود. همچنین به صورت ضمنی از «محال بودن تسلسل» استفاده شده است که از قواعد فلسفی می‌باشد.

۴. در پاسخ چهارم، به برخی ویژگی‌های وجودی موجودات مادی و مجرد، اشاره شده است. همچنین از «تدریجی بودن وجود حرکت» و «مقدار بودن زمان برای حرکت» سخن به میان آمده است. هر سه مورد یادشده، از مبانی مبرهن فلسفی در فلسفه اسلامی می‌باشد.

۵. در پاسخ پنجم، به دو مبنای فلسفی «قدیم بودن خدا» و «تغییر ناپذیر بودن خدا» اشاره شده است که هر دو از مبانی اثبات شده در فلسفه می‌باشد.

۶. در پرسش ششم، هفتم و هشتم به صورت ضمنی، مساله «شناخت ذات خداوند متعال» ابطال شده است و تنها راه شناخت پیدا کردن به خداوند از رهگذر شناخت صفات الهی دانسته شده است. همچنین به صفت «نور بودن» خداوند متعال اشاره شده است که لازمه آن «هادی بودن» او است؛ زیرا نور «ظاهر لذاته و مظهر لغیره» است و چیزی که چنین باشد، روشنگری و هدایت لازمه آن خواهد بود.

۷. در پاسخ نهم، امام (ع) با استفاده از قاعده منطقی «ملکه و عدم ملکه» که به صورت ضمنی از سخن ایشان برداشت می‌شود، ذات خداوند متعال را از دو صفت «نطق» و «سکوت» پیراسته می‌داند؛ زیرا نطق برای خداوند متعال «ملکه و کمال» نیست تا «سکوت» که «عدم نطق» است برای او نقص باشد! همچنین در این پاسخ به «عینیت صفات با ذات خدا» از راه تمثیل اثبات شده است که از مبانی فلسفی در بخش الهیات بالمعنی الاخص می‌باشد.

۸. در پاسخ دهم، مساله «ظرف و مظروف بودن خدا و موجودات نسبت به یکدیگر» ابطال گردیده و از این رهگذر حلول خداوند در موجودات نفی می‌شود. این مطلب نیز یکی از مبانی فلسفی اثبات شده در فلسفه اسلامی می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حلّی، ابن داود،(۱۳۸۰). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین،(۱۴۱۴). شرح نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، چاپ اول، قم، موسسه دارالهجرة،

۳. طباطبایی، محمد حسین،(۱۴۰۲). نهایة الحکمة، چاپ دوازدهم، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.

۴. قطب الدین رازی، محمد بن محمد،(۱۳۸۱). الهیات المحاکمات، تحقیق: هادی زاده، مجید، چاپ اول، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش و آموزش.

۵. قمی، ابن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، محقق: حسینی، هاشم، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین.

۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب بن اسحاق،(۱۴۰۷) الکافی، محقق: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۷. لاهیجی، محمد جعفر،(۱۳۸۶). شرح رسالة المشاعر، چاپ اول، قم، بوستان کتاب(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی،(بی‌تا). شوارق الالهام، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۹. مطهری، مرتضی،(۱۳۷۷). مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم، قم، انتشارات صدرا.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم،(۱۴۲۰). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۱۱. ----------،(۱۳۶۰). اسرار الآیات و أنوار البیّنات، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۲. ----------،(بی‌تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۱۳. ----------،(۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، حاشیه: علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
۱۴. ----------،(۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، محقق: سبزواری، ملاهادی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. ----------،(۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. ----------،(۱۳۶۶.) تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۷. ----------،(۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثیریة، چاپ اول، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۱۸. ----------،(۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تحقیق: نوری، علی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.