

آغازشناسی در شاهکار کلامی خفّری، نابعه گمنام سده دهم هجری

علی اوجبی*

تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاءعلی قوشچی / شمس الدین محمدبن
احمد خفّری؛ مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان. - تهران: مرکز
نشر میراث مکتوب ۱۳۸۲، ۲۳۲ ص، وزیری.

چکیده

در این مقاله به اهمیت تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و نقش آن در تاریخ علم کلام و اهمیت و ویژگی برخی از شروح آن و نیز تحلیل محتوایی تعلیقه خفّری بر الهیات شرح قوشچی پرداخته شده و در پایان به اجمال، به نکات قوت و کاستیهای تصحیح حاضر اشاره شده است.

کلید واژه: تجرید الاعتقاد، الهیات شرح قوشچی، تعلیقه خفّری، علم کلام.

تمامی کسانی که در حوزه فلسفه و کلام تحقیق می‌کنند، بر این نکته اعتراف دارند که تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی اوج تلاشهای متفکران مسلمان در نزدیک ساختن کلام و فلسفه اسلامی است. دو جریان فکری در طول حیات پربار خود، نزاعها و تعارضهای بسیاری با هم داشته و در رشد و بالندگی یکدیگر بسیار تأثیرگذار بوده‌اند. اما هماره آثار فلسفی در یک سو و کتابهای کلامی در سوی دیگر قرار داشت. زیرا این دو هم در حوزه موضوع و ساختار و هم از حیث اسلوب و شیوه بحث متفاوت

*. مصحح و پژوهشگر متون فلسفی.

از یکدیگر بوده‌اند. اینجاست که می‌توان به اهمیت و ارزش تجرید الاعتقاد پی‌برد. زیرا خواجه در این شاهکار کلامی خود به خوبی توانست مباحث کلامی را به فلسفه نزدیک کند و صبغه‌ای فلسفی به کلام بدهد. از این‌رو از زمان تألیف و آفرینش تجرید الاعتقاد، توجه بیشتر متفکران مسلمان به سوی آن معطوف شد؛ و حاشیه‌ها، تعلیقه‌ها و شروح متعددی به زبان‌های مختلف نوشته شد که از میان آنها دو شرح کشف‌المراد علامه حلی و شرح تجرید قوشچی متمایز از دیگران است. کشف‌المراد علامه حلی از موضوع این نوشتار خارج است. اما شرح تجرید قوشچی که توسط علی بن محمد ملقب به علاء‌الدین و معروف به ملا علی قوشچی درگذشته ۷۸۹ ه. ق از اندیشمندان و مشاهیر علمای عامه نگاشته شده، جدای از آموزه‌های مربوط به نبوت و امامت آن، در دیگر مباحث از شروح بسیار موفق تجرید به شمار می‌آید. به همین دلیل، بسیاری بر آن حاشیه و تعلیقه زده‌اند که از جمله آنهاست: تعلیقه شمس‌الدین محمد بن احمد خفری از متکلمان بزرگ سده دهم هجری.

اهمیت این اثر تا بدانجاست که بزرگانی چون میرداماد، ملا شمسای گیلانی، آقا جمال خوانساری، ملا عبدالرزاق لاهیجی، میرزا محمد ابراهیم بن محمد صدرالدین شیرازی، مولی احمد اردکانی یزدی، آقا محمد باقر وحید بهبهانی و شیخ حسین تنکابنی در نقد و تحلیل آن دست به قلم شده‌اند.

حاشیه خفری تنها شامل الهیات شرح تجرید قوشچی یعنی مقصد سوم این اثر از اثبات صانع تا نفی شریک باری از فصل دوم در صفات صانع است. به دیگر سخن حاشیه خفری شامل ۲ فصل است. فصل نخست که بسیار موجز می‌باشد درباره اثبات واجب تعالی است و فصل دوم که حجم اصلی رساله را تشکیل می‌دهد درباره برخی از صفات ثبوتی و سلبی واجب تعالی یعنی قدرت، علم، حیات، اراده، سمع و بصر، کلام، صدق، بقا و توحید الهی است.

۱. اثبات واجب تعالی

خواجه در تجرید الاعتقاد وجود واجب را از طریق ابطال دور و تسلسل چنین اثبات کرده است:

در میان موجودات هستی یا واجب الوجودی هست یا نیست. اگر باشد، مطلوب ما ثابت است. اگر نباشد، بدین معناست که تمامی موجودات هستی،

ممکن الوجودند. از سوی دیگر: ممکن الوجود، موجودی است که وجود و عدم برایش یکسان است و برای موجود شدن نیازمند علّت بیرونی است. بنابراین، موجودات عالم نیازمند علّتی بیرونی‌اند؛ و آن علّت بیرونی، بنا به فرض، نیز باید ممکن باشد و برای تحقق نیازمند علّتی دیگر. این سلسله یا تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند (= تسلسل) یا باز به همان ممکن نخست بازمی‌گردد (= دور) و این هر دو از محالات است. پس سلسله ممکنات به واجب الوجود منتهی می‌شود.

خفّری می‌گوید:

خواجه در اثبات واجب، شیوه حکمای الهی را در پیش گرفته و از طریق وجود استدلال کرده است. زیرا این راه از راهی که متکلمان یا دانشمندان علوم تجربی پیموده‌اند - و آن اثبات واجب از طریق حدوث یا امکان و یا حرکت است - مختصرتر، محکم‌تر و شریف‌تر است؛ و اینکه خواجه تنها به یک دلیل بسنده کرده، بدان خاطر است که با همین دلیل مقصود حاصل می‌شود و نیز به خاطر قوّت این دلیل است.

خفّری چهار تقریر از این برهان ارائه می‌کند. سپس خود دو برهان اقامه می‌کند و آن را از ابداعات خود و از براهین مناسب و درخور این بحث می‌انگارد.

برهان اوّل: اگر تمامی موجودات ممکن باشند، دور لازم می‌آید. زیرا تحقق هر موجودی متوقّف بر ایجاد است. چرا که هر ممکنی با ایجاد موجود می‌شود؛ و هر ایجاد متوقّف بر وجود موجد است. زیرا تا یک چیز خود موجود نباشد، نمی‌تواند چیز دیگری را ایجاد کند.

ملا صدراى شیرازی در الشواهد الربوبیة و الحکمة المتعالیة و حاج مآلهادی سیزواری در شرح منظومه به نقد این برهان پرداخته‌اند. میرداماد در حواشی خود بر تعلیقه خفّری تفسیری از این برهان ارائه کرده و به تمامی انتقادات و شبهاتی که بر این برهان وارده شده، پاسخ داده است. عبدالرزاق لاهیجی نیز به نوعی از تفسیری که از سوی میرداماد عرضه شده دفاع کرده است.

برهان دوم: مطلق هستی از آن حیث که موجود است، مبدأ و علّتی ندارد. زیرا اگر علّتی داشت، یا آن علّت بیرون از مطلق هستی بود یا داخل آن. بیرون از هستی، نیستی محض است. پس باید علّت هستی داخل مجموعه هستی باشد. این فرض هم باطل

است. زیرا لازم می‌آید که یک چیز خودش بر خودش مقدم باشد. چرا که علت هستی از آن جهت که علت است، باید بر معلول خود مقدم باشد و از آن جهت که خود جزئی از مجموعه هستی است که همگی معلول‌اند، باید مؤخر باشد.

خفری می‌گوید: «این برهان شایسته آن است که برهان صدیقین نامیده شود؛ و صدیقین آنان‌اند که به حق استشهاد می‌کنند نه بر حق» یعنی از خود واجب برای اثبات واجب استفاده می‌کنند نه از غیر واجب.

در ادامه به مطلب مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه تمامی براهین اثبات واجب که مبتنی بر ابطال تسلسل نیست، منوط به یک مقدمه بدیهی است و آن اینکه تمامی ممکنات - چه متناهی باشند، چه غیر متناهی - در امکان معدوم شدن یکسان‌اند. در پایان این بحث در توجیه تطویل در ارائه براهین اثبات واجب می‌گوید:

«علت این تطویل آن است که تمامی این براهین به منزله مشعلی برای زدودن تاریکی جهل می‌باشند و گردآمدن تمامی آنها در کنار هم در استحکام و قوت بخشیدن باور به مبدأ هستی بسیار مؤثر است.»

۲. قدرت واجب تعالی

متکلمان قدرت را به «صحت انجام فعل و ترک آن» تعریف کرده‌اند. صحت در این تعریف به معنی امکان است. پس قدرت یعنی «امکان انجام یا ترک یک فعل». بنابراین تعریف، انجام یا ترک فعل لازمه ذات نیست تا انفکاکش محال باشد.

فلاسفه نیز با دو عبارت نزدیک به هم قدرت را این گونه تعریف کرده‌اند:

۱. صحت صدور و عدم صدور فعل. به دیگر سخن: امکان صدور و عدم صدور فعل، برای فاعل.

۲. اینکه فاعل اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.

خفری بر این باور است که میان معنایی که متکلمان ارائه کرده‌اند و قدرت از دیدگاه فلاسفه تلازم است. بنابراین می‌توان ادعا کرد در مورد قدرت حق تعالی هر دو گروه بر یک معنا اتفاق نظر دارند؛ و هر دو بر این عقیده‌اند که اگر اراده الهی را در نظر نگیریم، ایجاد و عدم ایجاد عالم، نسبت به ذات الهی ممکن است؛ و اگر اراده الهی را اعتبار کنیم، ایجاد عالم واجب است.

اختلاف این دو گروه در حدوث و قدم عالم و در این قاعده است که آیا ترجیح

فاعل مختار بدون مرجح جایز است یا نه؟

متکلمان اشعری معتقدند اینکه خداوند قادر مطلق است، بدین معناست که می‌توانسته جهان را خلق کند و خلق کرده. به دیگر سخن: قدرت الهی مقتضی آن است که فرض کنیم جهان نبوده و بعد بر اثر اراده و قدرت الهی موجود شده؛ و این دقیقاً به معنای حدوث عالم است. بنابراین اگر جهان را قدیم فرض کنیم، قدرت مطلقه الهی بی‌معنا می‌شود. به عبارت دیگر: قدرت الهی و حدوث عالم، لازم و ملزوم یکدیگرند. در مقابل، حکما بر این باورند که جهان، حادث ذاتی است؛ یعنی چون جهان معلول و حق تعالی علت است، حق تعالی ذاتاً بر جهان تقدم رتبی دارد. پس او قدیم ذاتی و جهان حادث ذاتی است.^۱

از سوی دیگر چون ترجیح بدون مرجح محال است، علم الهی به مصلحت موجود در ایجاد عالم، مرجح ایجاد و حدوث آن شده است. به دیگر سخن: حکما به نوعی ایجاب خاص معتقدند؛ و آن ایجاب وجود حادث (= عالم) به لحاظ علم واجب تعالی به نظام خیر و مصلحت موجود در آفرینش جهان است؛ و این با قدم عالم منافات دارد. اما متکلمان اشعری به گمان اینکه ایجاب با حدوث عالم و قاعده بدیهی استحاله ترجیح بدون مرجح منافات دارد، آن را به طور مطلق نفی کردند.

یکی دیگر از مباحثی که در این قسمت مطرح شده، پاسخ به پرسشی است که متکلمان و حکما در آن اختلاف دارند و آن اینکه قدرت بر انجام فعل، پیش از وجود فعل است یا همزمان با وجود فعل یا در هر دو حال وجود دارد؟ متکلمان اشعری معتقدند که فاعل پیش از وجود فعل، قدرت بر فعل ندارد. قدرت فاعل همزمان با وجود فعل است.

معتزله بر این باورند که قدرت فاعل پیش از وجود فعل است. خفزی پس از نقل و رد ادله متکلمان تصریح دارد که: نزاع در این مسئله لفظی است. زیرا در اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱. اگر منظور از قدرت، قوه‌ای باشد که مبدأ تأثیر است - چه همراه تمامی شرایط تأثیر باشد چه نباشد - هم پیش از فعل وجود دارد و هم همزمان با فعل.
۲. اگر منظور از قدرت، قوه‌ای باشد که همراه با تمامی شرایط تأثیر است، در این صورت، قدرت تنها در حین فعل وجود دارد. (= نظریه اشاعره)
۳. اما اگر منظور از قدرت، قوه ناقصی باشد که با عدم تحقق تمامی شرایط همراه

است، در این صورت قدرت، تنها پیش از فعل وجود دارد. (= نظریه معتزله)
از دیگر مباحث مهمی که در این قسمت طرح شده، مسئله عمومیت و شمول قدرت الهی نسبت به تمامی ممکنات حتی افعال بندگان است:

اشاعره معتقدند که قدرت الهی شامل همه چیز حتی افعال بندگان است و بندگان در افعال خویش هیچ اراده‌ای ندارند. در مقابل، معتزله معتقدند که بندگان در کارهای خود اختیار دارند. امامیه نیز راه میانه را در پیش گرفته‌اند.

بحث پایانی این بخش، از مسائل بسیار مهم و جنجالی مربوط به گستره قدرت الهی یعنی مسئله شرور است. آیا قدرت الهی شامل شرور هم می‌شود؟ یا اینکه خدا تنها فاعل خیرات است و شرور منشأ دیگری دارد؟ ثنویه برای خیر و شرّ دو منشأ جداگانه و مستقل در نظر گرفته‌اند و معتقدند چون خدای تعالی خیر محض است، نمی‌تواند موجّد شرّ باشد. خفّری در پاسخ شبهه ثنویه می‌گوید: اشیا و پدیده‌ها پنج دسته‌اند:

۱. چیزی که هیچ خیری ندارد.

۲. چیزی که هیچ شرّی ندارد.

۳. چیزی که خیر و شرّ آن برابرند.

۴. چیزی که خیر آن بیشتر است.

۵. چیزی که شرّ آن بیشتر است.

واجب تعالی چون مبدأ شرّ نمی‌تواند باشد. تنها قسم دوم و چهارم از او صادر می‌شوند. عدم صدور شرور از واجب تعالی نه به دلیل ضعف و ناتوانی او، بلکه به دلیل عدم قابلیت شرور و عدمی بودن آنهاست.

۳. علم واجب

درباره علم الهی نیز بحث‌ها و نزاع‌های متعددی میان متکلمان و حکما رخ داده است. از جمله اینکه آیا علم الهی شامل جزئیات هم می‌شود یا تنها منحصر در کلیات است؟ خواجه همچون پیشینه حکما بر آن است که علم باری به طور مطلق است و شامل تمامی کلیات و جزئیات می‌شود. او نخست دلیل‌های سه‌گانه‌ای را طرح و سپس به ردّ شبهات مخالفان خود می‌پردازد.

قوشچی در قسمتی از عباراتی که در توضیح برهان اول خواجه ایراد کرده، ادّعی عجیبی دارد و آن اینکه علم الهی را می‌توان به ادلّه نقلی اثبات کرد.

گروهی بر این ادعا اشکال کرده‌اند که: در این صورت، دور پیش می‌آید. زیرا از یک سو اثبات علم الهی منوط به ادله نقلی (روایات و آیات) شده است. از سوی دیگر حجیت احادیث و آیات (یعنی صدق و راستی پیامبر و ائمه) منوط به علم و قدرت الهی است.

خفری در توجیه سخن قوشچی می‌گوید: شاید مقصود وی استناد به ادله شرعی در اثبات شمول علم الهی باشد، نه اصل علم الهی. نیز ممکن است منظور وی استناد به ادله نقلی در اثبات علم الهی پیش از ایجاد ممکنات باشد.

خفری پس از تبیین زیبای آنچه گذشت، اندیشه خود را طرح می‌کند. او با تقسیم علم الهی به اجمالی و تفصیلی در صدد حل شبهات بر می‌آید.

علم کمالی اجمالی که عین ذات باری است بدان معناست که واجب تعالی به گونه‌ای است که به اعتبار ذاتش منشأ انکشاف تمامی موجودات است. در شهود علمی کمالی، ذات واجب تعالی به ذات خود و به تمامی ممکنات، عالم است و در عین حال، خود هم علم است و هم معلوم؛ و تغایر میان این معانی اعتباری است.

علم تفصیلی، علمی است که عین آن چیزی است که در خارج ایجاد کرده است؛ و دارای چهار مرتبه است:

۱. مرتبه‌ای که در شرع بدان قلم، نور و عقل گویند! صوفیان و عرفا «عقل کل» می‌نامندش و حکما «عقول». بنابراین «قلم نخستین» موجودی است که ذاتاً به همراه تمامی آنچه در او نهفته است، نزد واجب تعالی حضور دارد.

این مرتبه نسبت به علم اجمالی، علم تفصیلی است، اما نسبت به باقی مراتب، علم اجمالی است.

۲. آنچه در شرع «لوح محفوظ» نامیده می‌شود؛ و نزد صوفیان و عرفا «نفس کل» و نزد حکما «نفس فلکی مجرّد».

لوح محفوظ به همراه تمامی صور کلیات که در آن نقش بسته، نزد واجب تعالی حاضر است. پس لوح محفوظ، نسبت به دو مرتبه که فراتر از آن قرار دارند، علم تفصیلی است.

۳. کتاب محو و اثبات، همان قوای جسمانی است که صور جزئیات مادی در آنها نقش بسته و به همراه همان صورتها نزد واجب تعالی حاضر است.

۴. موجودات خارجی - اعم از اجرام علوی و سفلی و احوال آنها - این موجودات

نیز در مرتبه ایجاد نزد واجب تعالی حاضرند. بنابراین، تمامی ممکنات - چه کلی و چه جزئی، چه صورت‌های ادراکی و چه موجودهای عینی - در مرتبه ایجاد نزد واجب تعالی حاضرند. پس تمامی ممکنات به اعتباری علم الهی‌اند و به اعتباری معلوم الهی. یکی دیگر از مباحثی که در زمینه علم الهی مطرح می‌شود آن است که آیا علم واجب تعالی به ذات خودش امکان دارد یا نه؟ گروهی بر این گمانه‌اند که واجب تعالی به ذات خود علم ندارد. زیرا علم از مقوله اضافه و نسبت است - نسبت میان عالم و معلوم -؛ و اضافه قائم به دو سوی متغایر است؛ و چون در علم الهی به ذات، دو سوی این علم یکی هستند و هیچ تغایری میان عالم و معلوم وجود ندارد، پس علم معنی ندارد. خواجه در پاسخ می‌فرماید:

در علم واجب تعالی به ذات خودش، تغایر اعتباری است. ذات باری از آن حیث که عالم است با ذات باری از آن حیث که معلوم است، متفاوت است؛ و همین مقدار تغایر برای تحقق نسبت اضافی علم کافی است.

۴. حیات واجب

خفری در لابلای استدلال‌ها و نقل قول‌ها به دو تعریف حیات اشاره می‌کند:

۱. نخست تعریف بهمینار که گویا مشهور همین تعریف است و آن اینکه حی و زنده موجودی است که دژاک و فعال باشد. سپس خفری توضیح می‌دهد که زنده به موجودی اطلاق می‌شود که به گونه‌ای باشد که جایز باشد فعل و ادراک از او صادر شود؛ و دو قسم است:
۱. موجودی که وجود او عین حیاتش باشد. این همان واجب تعالی است.
۲. موجودی که حیاتش معنایی زاید بر وجودش باشد، مانند حیات انسان، زیرا مادامی که نفس به جسم ضمیمه نشود، جسم به حیات و زندگی موصوف نمی‌شود. چه اگر وجود جسمیت همان حیاتش بود، هر جسمی زنده بود.

در پایان این بخش به تعریف دیگری که خواجه بدان پرداخته اشاره می‌کند و آن اینکه حیات در حیوان، صفتی است که مقتضی حس و حرکت ارادی می‌باشد. پس از آنکه مفهوم حیات روشن شد، باید به زنده بودن واجب تعالی پردازیم. اصل

زنده بودن واجب تعالی مورد اتفاق تمامی متکلمان و فیلسوفان الهی است و هر یک برای اثبات آن به گونه‌ای استدلال کرده‌اند.

خفری نخست به استدلال خواجه در شرح رسالة العلم اشاره می‌کند و سپس خود برهانی را ارائه می‌کند. در اینجا به ذکر استدلال خواجه بسنده می‌کنیم: عقلا حق تعالی را به طرف اشرف دو تقیض توصیف می‌کنند. مثلاً از میان علم و جهل، علم را صفت الهی می‌دانند؛ و از میان قدرت و ضعف، قدرت را برمی‌گزینند. از سوی دیگر علم و قدرت لازمهٔ حیاتند؛ یعنی موجودی می‌تواند به این دو صفت کمالی متّصف شود که زنده باشد. پس حق تعالی زنده است. به ویژه آنکه حیات، اشرف از تقیض خود - یعنی موت - است.

۵. ارادهٔ واجب

در مبحث ارادهٔ واجب، چند مسئله مطرح می‌شود:

۱. مفهوم اراده

۲. آیا ارادهٔ الهی عین ذات اوست یا زاید بر ذات؟

۳. آیا ارادهٔ الهی قدیم است یا حادث؟

اراده، قصد، در اینجا به معنای داعی و آن چیزی است که فاعل را به سوی انجام فعل می‌خواند و آن را ترجیح می‌دهد. در واجب تعالی اراده همان علم به مصلحتِ فعل است. اراده در واجب تعالی عین ذات اوست. زیرا اگر اراده زاید بر ذات الهی باشد؛ اگر حادث باشد - آن گونه که معتزله گمان کرده‌اند - مستلزم تسلسل می‌شود. زیرا آن اراده نیز برای تحقق نیازمند ارادهٔ دیگر است و این اراده‌ها تا بی‌نهایت ادامه خواهند داشت.

اگر قدیم باشد - آن گونه که برخی از متکلمان پنداشته‌اند - تعدّد قدیم لازم می‌آید. در واقع همان گونه که خواجه در شرح رسالة العلم فرموده است: صدور فعل تنها منوط به قدرت الهی نیست، بلکه پس از ترجیح طرف صدور فعل بر طرف عدم صدور به واسطهٔ اراده است که قدرت الهی به صدور فعل تعلق می‌گیرد و فعل صادر می‌شود. به دیگر سخن: قدرت و اراده در کنار هم موجب صدور فعل می‌شوند و هرگاه یکی یا هر دو نباشند، صدور فعل ممتنع می‌گردد.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که همان گونه که خفری تصریح دارد: ارادهٔ

الهی به تحقق فعلی در زمانی خاص و تعلق اراده، هر دو ازلی‌اند؛ و این دو صدور فعل در زمان یاد شده را ایجاب می‌کنند، نه آنکه چون اراده ازلی است، فعل هم در ازل صادر شود. زیرا همان‌گونه که گفتیم: قدرت مطابق اراده عمل می‌کند. اراده به این تعلق گرفته که فعلی در زمانی خاص تحقق یابد و مرجح تعلق اراده هم، همان وجود مصلحت است.

اما اشاعره بر این گمانه‌اند که گرچه اراده الهی ازلی و قدیم است، ولی تعلق آن حادث است؛ و برای تعلق گرفتن اراده هیچ نیازی به مرجح نیست. زیرا ترجیح دادن فاعل مختاری چون واجب تعالی بدون مرجح جایز است. آنچه محال است ترجیح بدون مرجح است!!

۶. سمع و بصر واجب

در باب سمیع و بصیر بودن حق تعالی چند بحث وجود دارد:

۱. مفهوم این دو صفت ثبوتی
 ۲. دلیل سمیع و بصیر بودن حق تعالی
 ۳. آیا واجب تعالی در سمیع و بصیر بودن نیازمند به ابزار و آلتی خاص است؟
 ۴. آیا این دو صفت زاید بر ذات الهی‌اند یا عین آن؟
- خفری با استناد به سخنان خواجه، به تبیین دیدگاه‌های خود می‌پردازد و برخی از آرا و تفسیرها و تحلیل‌های قوشچی را به نقد می‌کشد.
- از دید وی سمیع و بصیر بودن حق تعالی به معنای علم او به مسموعات و مبصرات است. در واقع، علمت سمیع و بصیر بودن حق تعالی، علم مطلق اوست؛ و اینکه در ادله نقلی چون آیات تنها به سمع و بصر الهی اشاره شده، به معنای انحصار علم الهی در مسموعات و مبصرات نیست، بلکه بدان دلیل است که از میان حواس، شنوایی و بینایی، لطیف‌تر و شدیدترند.
- در واقع، دلیل نقلی بر اصل صفت سمع و بصر دلالت دارد، و این ادله عقلی است که مفهوم آن دو را آشکار می‌سازد. بنابراین، آنچه بر علم الهی دلالت دارد، بر سمع و بصر و گستره و ماهیت این دو نیز دلالت دارد.
- البته برخی برای اثبات سمع و بصر الهی به حی بودنش استناد کرده‌اند. این بدان دلیل است که حی به معنای دراک فعال است؛ و چون مسموعات و مبصرات از متعلقات درک

و علم الهی‌اند. پس حق تعالی سمیع و بصیر است.

نکته دیگر آنکه سمع و بصر الهی به آلت شنوایی و بینایی تحقق نمی‌یابد. چه در آن صورت، سمیع و بصیر بودن واجب تعالی بدان معناست که او برای علم به مسموعات و مبصرات نیازمند به عضو و ابزاری خاص است؛ و نیاز با غنای ذاتی او منافات دارد؛ و نیز بدان معناست که او جسم است، در حالی که جسمیت با وجود ذاتی حق تعالی سازگاری ندارد.

تا بدینجا معلوم شد که سمع الهی یعنی علم او به مسموعات و بصر الهی یعنی علم او به مبصرات. قوشچی می‌گوید: این همان ادعای ابوالحسن اشعری است. ولی خفری در نقد قوشچی تصریح دارد که گر چه اشعری نیز سمع و بصر الهی را مانند خواجه تفسیر می‌کند، اما تفاوت این دو در آن است که او سمع و بصر را زاید بر ذات الهی می‌داند و خواجه عین ذات.

۷. کلام واجب

مبحث کلام الهی یکی از مسائل کهن کلامی است و به دوره آغازین علم کلام یعنی به دوره امام صادق - علیه السلام - باز می‌گردد.

قوشچی بر این گمانه است که متکلمان در اصل ثبوت صفت تکلم برای ذات الهی اتفاق نظر دارند. اختلاف آنها در حدود و قدم این صفت است. آن گاه به اقوال موجود در این زمینه این‌گونه اشاره می‌کند:

۱. حنابله معتقدند کلام الهی قدیم است. زیرا کلام الهی نیز همان حروف و اصواتی است که به ذات الهی قائم است. گروهی نیز تا بدانجا پیش رفتند که جلد کتاب الهی نیز قدیم است.

۲. کرامیه نیز کلام الهی را از سنخ حروف و اصوات می‌دانند، اما آن را در عین قیام به ذات الهی، حادث می‌شمارند.

۳. معتزله گرچه همچون دو گروه یاد شده کلام را از مقوله الفاظ می‌دانند، اما معتقدند که کلام الهی قائم به ذات الهی نیست. زیرا ماهیت آن همان خلق کلام در اجسام است. از این رو حادث است.

۴. اما اشاعره بر خلاف تمامی متکلمان، کلام الهی را از مقوله لفظ نمی‌دانند، بلکه بر این گمانه‌اند که ماهیت کلام الهی، مدلول کلام لفظی و امری قائم به ذات حق تعالی است.

آنها کلام الهی را کلام نفسی نامیده؛ و آن را همچون ذات باری قدیم می دانند. قوشچی بر این باور است که خواهی با معتزله هم رأی است. خفری نیز پس از نقد و تحلیل دیدگاه‌های یاد شده و ادعاهای قوشچی، به دیدگاه خود این گونه می پردازد: کلام الهی از اوصاف ذات است، نه فعل. عین ذات است نه زاید بر آن. قدیم، ازلی و حقیقی است نه حادث و اعتباری؛ و بدین معناست که ذات حق تعالی اقتضا می کند هنگام وجود مخاطبی خاص، معنا (یا معنا و بعد لفظی) خاص را القا کند. به عبارت دقیق تر: تکلم حق تعالی به معنی القای معنایی در دل مخاطب است و الفاظ در مرتبه ثانی به اعتبار وجود ظلی مثالی یا به واسطه فرشته وحی یا پیامبران القا می شود. و در الهام الهی تنها معنا در دل مخاطب القا می شود. در حالی که تکلم آدمیان عبارت از القای الفاظ است. گرچه مقصود از به کار بردن الفاظ، القای معانی است.

- خفری در پایان این بحث، کلام الهی را به شش گونه تقسیم می کند:
۱. تکلم حقیقی که عین ذات الهی است نه زاید بر آن. تکلم بدین معنا عبارت است از بودن حق تعالی به گونه ای که به اعتبار ذاتش مقتضی اوامر و نواهی و امثال آن و القای اخبار به مخاطبان باشد. این قسم «خطاب قدیم» نامیده می شود.
 ۲. تکلم خدای تعالی با موجود مجرد قدسی؛ و آن عبارت است از اینکه واجب تعالی آنچه را بدان حکم می کند و موجود می کند، به قلم اعلی القاء کند.
 ۳. تکلمی که عبارت است از اینکه واجب تعالی، آنچه را بدان حکم می کند به واسطه قلم به لوح محفوظ القا کند.
 ۴. تکلم نفسی؛ و آن عبارت است از اینکه واجب تعالی احکام و اخبار را به نفوس مجرد القا کند.
 ۵. تکلم مثالی؛ و آن عبارت است از اینکه واجب تعالی الفاظ مثالی دال بر معانی را در عالم مثال به نفوس انسانی القا کند.
 ۶. گونه آخر عبارت است از اینکه واجب تعالی الفاظ دال بر معانی خاص را در عالم ملک به نفوس انسانی القا کند.
- بدیهی است به ازای هر یک از این تکلم‌ها و سخن گفتن‌ها یک کلام و سخن مناسب وجود دارد.

۸. صدق واجب

چون صدق از ویژگی‌های کلام است، پس از بحث از کلام الهی، از صدق الهی سخن

می‌گوید. خفّری به تبع خواجه بر این باور است که خدای تعالی به کذب متّصف نمی‌شود؛ و چون صدق، تقيض کذب است، پس او صادق است. اما استحاله و عدم اتصاف ذات الهی به کذب بدان دلیل است که:

۱. کذب مربوط به کلامی می‌شود که از مقوله فعل است نه آن کلامی که از مقوله صفت است.

۲. ثانیاً کذب قبیح است، گر چه نافع آن مشتمل بر حُسن باشد؛ و چون ذات واجب تعالی مستجمع جمیع صفات کمالی است و از هرگونه زشتی میراست، پس کاذب نیست. خفّری در ادامه به شبهاتی که در این باره طرح شده، پرداخته و بدان‌ها پاسخ داده است.

۹. بقای واجب

بدیهی است که چون حق تعالی واجب الوجود است، یعنی وجود از او قابل انفکاک نیست، از این رو همیشه هست. پس باقی و سرمدی است. به دیگر سخن: سرمدیت و بقای واجب الوجود لازمه وجود اوست؛ و این میان تمامی متکلمان و دین پژوهان مورد اتفاق است. آنچه در آن نزاع و اختلاف شده است زیادت و عدم زیادت بقا نسبت به ذات الهی است. اشاعره بر این گمانه‌اند که صفت بقا زاید بر ذات الهی است. اما دیگر متکلمان و نیز حکما بقا را عین ذات الهی می‌دانند.

به دیگر سخن: سرمدیت و بقا، امری است که از ذات واجب به اعتبار ذاتش انتزاع می‌شود. بنابراین همچون دیگر مفاهیم انتزاعی قائم به ذات الهی است. پس زیادتِ بقا بر ذات تنها در تعقل است، نه در خارج.

۱۰. توحید واجب

همان‌گونه که خواجه تصریح دارد، توحید واجب تعالی به معنای شریک نداشتن ذات باری است. این قضیه بدیهی است و برای اثبات آن نیازمند به دلیل خاص نمی‌باشیم. چه با تصوّر درست واجب الوجود، عقل سلیم به وحدت آن تصدیق خواهد کرد.

به دیگر سخن: وجوب وجودی که صرف وجود است، خود دلالت دارد که

واجب الوجود شریک ندارد. زیرا بدیهی است که صرف وجود، تعددپذیر نیست. خفری نخست ادله متعددی را طرح می‌کند و در پایان تصریح دارد هر که وجدان سالمی داشته باشد، برایش روشن است که واجب الوجود - یعنی همان وجود حقیقی که تحقق تمامی هستی به اوست - واحد است و شریک ندارد. در واقع، تمامی دلیل‌های ارائه شده، تنبیه بر یک قضیه بدیهی است.

بدین ترتیب، شبهه این کمونه نیز دفع می‌شود. خفری در ادامه، به دو دلیل از دلیل‌های مشهوری که معمولاً در کتاب‌های کلامی ذکر می‌شود و خواجه نیز در متن تجرید بدانها اشاره کرده می‌پردازد و شبهه این کمونه و تقریر و اشکال‌های قوشچی را تحلیل و نقد می‌کند و با سخنان بهمنیار در التحصیل و شیخ الرئیس در الهیات شفا کتاب خود را به پایان می‌رساند.

تصحیح حاضر

خوشبختانه تمامی ملاک‌ها و ویژگی‌های یک تصحیح فنی و قابل قبول در بازخوانی اثر حاضر به چشم می‌خورد: مقدمه مفصل در شرح حال، معرفتی آثار و تحلیل محتوایی متن؛ ویرایش خوب و به جای متن؛ قرائت و خوانش درست متن؛ مأخذیابی نقل قول‌های موجود در متن و فهرس فنی متعدد و کاربردی پایانی. از این رو باید به مصحح اندیشور و ناشر محترم دست مرزاد گفت.

البته در ویرایش صوری متن و برخی از واژه‌ها، اغلاط تایپی اندکی وجود دارد که امیدوارم در چاپ‌های بعدی اصلاح شود. به عنوان مثال:

ص ۹۳، س ۴: جعلنی ← جعلنی

ص ۱۶۱، س ۱: الترّجیح ← الترّجّح

همزه‌های وصل باید در عبارت‌ها حذف می‌شد که گاه نشده است، مانند:

ص ۹۳: الإِنتهاء، الإِستحالة

علائم ویرایشی گاه به کار نرفته و یا درست استفاده نشده، مانند:

ص ۱۱۵، س ۷ قال المصنف ← قال المصنف:

ص ۹۳، س ۶ گیومه بسته نشده است. دیگر آنکه گویا در نقل متن تنها در اینجا از

گیومه استفاده شده که بهتر بود برای یکدستی حذف گردد.

پی‌نوشت

۱. از سوی دیگر از آنجا که زمان، لازمه تغییر و حرکت است، و تغییر و حرکت لازمه این جهان مادی است. پس نمی‌توان زمان را جدای از عالم فرض کرد. هر جا عالم بوده، زمان هم بوده و هر جا زمان بوده، عالم هم وجود داشته است. پس جهان قدیم زمانی است.

