



مرکز تحقیقات اسلامی

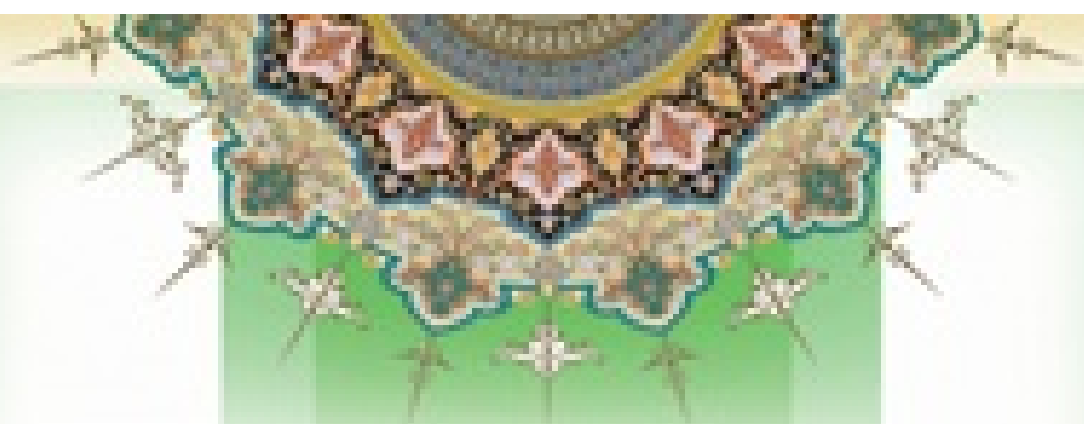
اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



سلسله مباحث اعتقادی

(الهیات در نهج البلاغه)

جعفر سیدان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	جلسه اول
۱۲	اشاره
۱۳	یادآوری
۱۴	عناوین بحث
۱۴	۱. طرق اثبات خداوند متعال در نهج البلاغه.
۱۵	۲. دلایل یکتایی حضرت حق.
۱۵	۳. معنای یکتائی حضرت حق.
۱۵	۴. صفات خداوند متعال.
۱۵	۵. نفی صفات حضرت حق به چه معناست.
۱۵	۶. اینکه حضرت حق به قوای ظاهر و باطن مُدْرَک انسان نمی تواند باشد.
۱۵	۷. بینونت حضرت حق با ماسوای خودش.
۱۵	۸. بررسی احاطه علمی حضرت حق و احاطه قیومی ذات آفریدگار متعال بر کائنات.
۱۵	۹. واری مشیت و اراده حضرت حق.
۱۸	جلسه دوم
۱۸	اشاره
۲۰	مسئله شناخت
۲۰	میزان شناخت
۲۱	ابزار شناخت
۲۲	مسئله خدانشناسی
۲۵	سه طریق اثبات خدا

۲۵	جلسه سوم
۲۵	اشاره
۲۶	[راه های اثبات و تذکر به وجود قدوسی حضرت حق در نهج البلاغه]
۲۶	اشاره
۲۶	[طریق اول] توضیح
۳۰	طریق دوم
۳۴	جلسه چهارم
۳۴	اشاره
۴۰	جلسه پنجم
۴۰	اشاره
۴۴	جلسه ششم
۴۴	اشاره
۵۴	جلسه هفتم
۵۴	ازلیت خدای سبحان
۵۶	تبیین اول مدعا:
۵۸	تبیین دوم:
۵۹	تبیین سوم:
۶۰	یک سؤال:
۶۲	جلسه هشتم
۶۲	اشاره
۶۸	جلسه نهم
۶۸	اشاره
۷۷	جلسه دهم
۷۷	اشاره

۸۱	جلسه یازدهم
۸۱	اشاره
۸۸	جلسه دوازدهم
۸۸	اشاره
۹۳	جلسه سیزدهم
۹۳	اشاره
۹۸	جلسه چهاردهم
۹۸	اشاره
۱۰۱	بی همتا بودن خدا
۱۰۴	جلسه پانزدهم
۱۰۴	اشاره
۱۰۸	پاسخ
۱۰۸	جلسه شانزدهم
۱۰۸	اشاره
۱۱۱	اشکال اول
۱۱۱	اشاره
۱۱۱	پاسخ
۱۱۱	اشاره
۱۱۱	اولاً:
۱۱۱	ثانیاً:
۱۱۱	اشکال دوم
۱۱۱	اشاره
۱۱۱	پاسخ
۱۱۱	اشکال سوم

- ۱۱۲ اشاره
- ۱۱۳ پاسخ
- ۱۱۳ اشکال چهارم
- ۱۱۳ اشاره
- ۱۱۳ پاسخ
- ۱۱۳ سؤال: آیا وحدت انبیا در هدف و روش، توقُّف بر توحید ندارد؟
- ۱۱۳ جواب: توقُّف بر آن ندارد، بلکه حاکی و کاشف از توحید و یگانگی است.
- ۱۱۳ جلسه هفدهم
- ۱۱۳ اشاره
- ۱۱۶ جلسه هیجدهم
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۹ پاسخ اشکال:
- ۱۲۲ جلسه نوزدهم
- ۱۲۲ اشاره
- ۱۳۰ نگاهی به دیدگاه توحیدی ابن عربی
- ۱۳۲ جلسه بیستم
- ۱۳۲ اشاره
- ۱۳۶ وجه اول:
- ۱۳۷ وجه دوم:
- ۱۴۰ جلسه بیست و یکم
- ۱۴۰ اشاره
- ۱۴۰ توحید در صفات
- ۱۴۵ پاسخ
- ۱۴۵ نتیجه

۱۴۶	جلسه بیست و دوم
۱۴۶	دلیل دوم
۱۵۰	اشکال
۱۵۰	پاسخ
۱۵۳	جلسه بیست و سوم
۱۵۳	اشاره
۱۵۳	سخن علامه مجلسی Š
۱۵۵	سخن قاضی سعید
۱۵۹	جلسه بیست و چهارم
۱۵۹	نظر استاد
۱۶۲	بیان علامه مجلسی Š
۱۶۴	وارسی سخن علامه طباطبایی Š
۱۶۴	یادآوری
۱۶۴	جلسه بیست و پنجم
۱۶۴	اشاره
۱۶۵	بیان علامه مجلسی
۱۶۸	نقد و بررسی
۱۶۹	جلسه بیست و ششم
۱۶۹	سخنی دیگر از قاضی سعید قمی
۱۷۵	جلسه بیست و هفتم
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	روایات
۱۷۵	اشاره
۱۷۶	روایت اول

۱۷۶	روایت دوم
۱۷۷	روایت سوم
۱۷۸	روایت چهارم
۱۷۹	جلسه بیست و هشتم
۱۷۹	سخن استاد شهید مطهری
۱۸۳	جلسه بیست و نهم
۱۸۳	اشاره
۱۸۳	سخن علامه طباطبایی (ره)
۱۸۳	اشاره
۱۸۳	قول اول:
۱۸۴	قول دوم:
۱۸۴	قول سوم:
۱۸۴	قول چهارم:
۱۸۷	جلسه سی ام
۱۸۷	نظر علامه طباطبایی (ره)
۱۸۹	توضیح
۱۸۹	اشکال
۱۸۹	پاسخ علامه
۱۸۹	نقد و بررسی
۱۹۱	یادآوری
۱۹۱	سخن استاد مطهری
۱۹۳	جلسه سی و یکم
۱۹۳	اشاره
۱۹۳	شناخت فطری

۱۹۶	جلسه سی و دوم
۱۹۶	شناخت خدا از طریق خدا
۱۹۶	اشاره
۱۹۶	روایت اول
۱۹۷	روایت دوم
۱۹۸	روایت سوم
۱۹۹	روایت چهارم
۲۰۰	یادآوری
۲۰۰	شرح قاضی سعید
۲۰۲	جلسه سی و سوم
۲۰۲	اشاره
۲۰۲	فرا شناخت
۲۰۵	اما معرفت خدا در علوم بشری
۲۰۶	چکیده
۲۰۸	پی نوشت
۲۲۱	درباره مرکز

سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان، سید جعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه) / جعفر سیدان.

مشخصات نشر : مشهد: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)، ۱۳۹۳.

www.seyyedan.com

مشخصات ظاهری : ۲۱۰ص.

وضعیت فهرست نویسی : فیا

موضوع : نهج البلاغه

موضوع : الهیات -- دروس حوزه

موضوع : مباحث -- اعتقادی

ص: ۱

جلسه اول

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیر الصلاة و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، من الآن إلى يوم لقاء الله.

در کتاب اصول کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ، وَ مَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ، دَخَلَ الْجَنَّةَ؛ {۱}

هر که عاقل است دین دارد، و هر که دیندار باشد به بهشت درآید.

شایسته است که هر شخص عاقل، در دوران زندگی اش، درباره مسائل فکری و عملی، روشی را برای خود برگزیند و دارای مرام و مکتبی باشد و موازینی را در نظر بگیرد.

این امر مسئله ای است روشن، که نیاز به بحث و استدلال ندارد.

با توجه به این جهت، نخستین سخن این است که: از چه راهی می توان به روش مطلوب دست یافت؟

راه های شناخت فراوان اند، انسان باید در میان آنها درست را از نادرست تشخیص دهد و حق را از باطل بازشناسد.

فرض این است که ما دریافته ایم که راه شناخت، عقل ماست و با عقل، به این حقیقت رسیده ایم که آفریدگاری هست و پیام وحیانی دارد و ما وحی از سوی او را پذیرفته ایم. با توجه به پذیرش وحی و تصدیق پیامبر گرامی... و ائمه معصومین علیهم السلام و قرآن و آنچه از پیامبر... و عترت آن حضرت به جای مانده است، می توانیم بحث و بررسی نهج البلاغه را مطرح سازیم، و در آن از الهیات در نهج البلاغه سخن بگوییم.

بدیهی است که اگر کسی در مسئله شناخت، به شیوه خاصی نرسد و حقایق مکتب وحی را نپذیرد، بحث الهیات نهج البلاغه برایش بی معناست.

عنوان بحث ما، عنوانی است که پس از فراغت از این مسئله مطرح است و با توجه به آن می خواهیم از این مجموعه استفاده کنیم.

و با چنین پیش فرضی - که فراغت از صحت و درستی این مجموعه است - می خواهیم دریابیم که در مسئله مورد نظر، چه مباحثی مطرح اند؟ کیفیت این مباحث چگونه است؟ دستاوردهای آن کدام اند؟

در بررسی الهیات در نهج البلاغه گاه خطبه ای که همه یا بیشتر آن در زمینه مسائل توحیدی است، واری می گردد، ولی با توجه به عنوان «الهیات در نهج البلاغه» شایسته است فهرست مطالب مربوط به بحث توحید و یکی از عناوین آن مطرح و سپس از کل این مجموعه استفاده شود؛ ممکن است بعضی از مطالب در خطبه اول باشد و در خطبه دوم و سوم نباشد، یا در خطبه اول نباشد و در خطبه های بعد باشد.

با این شیوه، زمینه برای بررسی وسیع و دقیق مباحث فراهم می آید.

شناسایی و راه‌های شناخت در نهج البلاغه گرچه خارج از بحث ماست، لیکن اگر راه‌های معرفت را در نهج البلاغه بررسی کنیم، کار شایسته‌ای است.

عناوین بحث

۱. طرق اثبات خداوند متعال در نهج البلاغه.

اینکه برای اصل اثبات خدا از چه راه‌هایی وارد شده‌اند؟! مسئله فطرت، بحث استدلال به آیات و بحث عرفان الله بالله مطرح می‌شود. آیا مسئله فطرت همان عرفان «الله» به «الله» است؟ یا چیز دیگری است؟ هر کدام از اینها بررسی دقیق و وسیعی را می‌طلبد.

پیدا است که اگر از کلمات حضرت در غیر نهج البلاغه (جوامع حدیثی دیگر) در این زمینه و در عنوان دیگر استفاده شود، کاری بجاست، حتی شایسته است از سخنان همه معصومین علیهم السلام استفاده شود، ولی دامنه بحث، وسیع خواهد شد. کانون توجه ما در اینجا سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام با محوریت نهج البلاغه است.

ص: ۲

۲. دلائل یکتایی حضرت حق.

راه های مختلفی در ارتباط با یکتایی خداوند متعال مطرح است، حضرت از یک طریقی وارد شده اند که من در جای دیگری ندیدم. استدلالی درباره یگانگی خداست که من فقط در کلمات حضرت دیدم. این استدلال، نه در قرآن به این صورت آمده و نه در کلمات بقیه معصومین علیهم السلام و آن این است که حضرت می فرماید:

لو كان لِربِّكَ شريكٌ لأتتكَ رُسُلُهُ؛ {۲}

اگر برای پروردگارت شریکی می بود، فرستادگانش نزد تو می آمدند.

۳. معنای یکتایی حضرت حق.**۴. صفات خداوند متعال.**

خدا ازلی است (البته یکتایی هم جزء صفات است ولی به جهتی مستقلاً بحث می شود) ابدی است. اوست که حَی است و عالم و قادر، و همچنین دیگر صفات حضرت حق.

۵. نفی صفات حضرت حق به چه معناست.

اینکه در عین اثبات صفاتی برای خدا، صفاتی از حضرت حق - با تأکید - نفی می شود، به چه معناست؟

۶. اینکه حضرت حق به قوای ظاهر و باطن مُدرک انسان نمی تواند باشد.**۷. بینونت حضرت حق با ماسوای خودش.**

این سخن که: آیا خالق و خلق با هم سنخیت دارند؟ یا اینکه عین هم می باشند؟ یا به طور کامل بینونت میان آنها حکم فرماست؟

۸. بررسی احاطه علمی حضرت حق و احاطه قیومی ذات آفریدگار متعال بر کائنات.**۹. واریسی مشیت و اراده حضرت حق.**

مباحثی که در این راستا مطرح است از مسائل مهم و اساسی است.

این، فهرستی از عناوین الهیات در نهج البلاغه است. بدیهی است که مسائل دیگری نیز هست.

البته بسیار بجاست مکتب ها و اندیشه های بشری که با بیانات حضرت منطبق نیست، یادآوری شود. یعنی اگر سخنان حضرت در مقابل آرای اشخاص و دیگر مکتب ها بیان شده است آن موضع گیری ها مشخص شود و بررسی گردد.

چقدر شایسته است از این مجموعه هایی که مورد قبول همه است (چه قرآن و چه حدیث) استفاده شود. شیعه ای را پیدا نمی کنیم که بگوید من با قرآن و عترت کار ندارم، هر شیعه ای ملتزم است به کتاب و عترت، اساساً و شیعه بودن مساوی با این معناست.

با وجود این، تا کنون مراجعه جدی به کتاب و بیانات عترت در حدّ ضعیفی بوده است. بعضی از اشخاص که در مطالب کلامی و فلسفی و مباحث عقلی مطرح اند بر اثر همین صحبت ها و ارشاداتی که اخیراً نسبت به مراجعه جدی تر به عترت شده و در این زمینه مطالبی به صورت های مختلف به گوششان رسیده است با اعتراف به (بی توجهی شان) این حقیقت را بر زبان آورده اند که: «ما به این فکر افتاده ایم که با اهتمام بیشتری به کتاب و عترت توجه کنیم» و این اعتراف، در بعضی از نوشته هاشان چاپ شده است.

با توجه به اینکه بر بعضی از روش ها - که ما فکر می کنیم آن روش ها درست است - نقدی جدی داشته اند، ولی گفته اند از منافع این مطالبی که اخیراً صحبتش شده است این بوده که به واقع احساس کردیم که به کتاب و عترت کم توجه بوده ایم و شایسته است که توجه بیشتری بشود.

پس این امر واقعیت دارد که اهتمام به مراجعه به کتاب و عترت در این مسائل مهم ضعیف بوده است، هر چند بعضی نیز در اصل مراجعه شان ضعیفی نبوده است و از آیات و احادیث مطالب را آورده اند، ولی از آنجا که دیدگاه شان، دیدگاه کسانی شده که آنها در این راستا ضعف داشته اند به توجیه و تأویل افتاده اند؛ یعنی افکارشان را با آنچه که در کتاب و عترت است ناسازگار یافته اند و در پی آن، به توجیه و تأویل آنچه از کتاب و عترت رسیده است گرفتار شده اند.

در هر حال، بجاست هرچه بیشتر از مجموعه نفیس نهج البلاغه استفاده شود اختلاف برداشت‌ها اشکالی ندارد به شرط آنکه برداشت‌ها صحیح و اصولی و منطقی باشد؛ یعنی طوری برداشت نشود که واژه‌ها به معانی متضاد برسند.

با کمال تأسف بعضی از برداشت‌ها با فهم عموم عقلاً ناسازگار است؛ مثلاً در این آیه ۱۳ سوره لقمان، خدای متعال می‌فرماید: { إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ } (شُرک ظلمی است بزرگ) ابن عربی در «فصوص الحکم، ص ۱۰۹۱» بیان می‌دارد که مقصود از { $\text{إِیُؤُ=يَأْسُ} \text{ 00Šiàtā}$ } نهایت جهل و نادانی است، متن سخن او چنین است:

«فإنه لا يشرك معه إلا عينه، وهذا غاية الجهل»؛

زیرا او (مشرک) با خدا، جز عین خدا را شریک نمی‌سازد؛ و این، نهایت جهل است.

این خیلی جهل است که مشرک، بت را که خود خداست می‌گوید شریک اوست!

حال اگر گفته شود این هم نوعی برداشت است! پاسخ برداشت‌های این طوری نخست خنده است و بعد مسائل دیگر.

برای اینکه اهتمام ما به کتاب و عترت بیشتر شود بجاست حدیثی را یادآور شوم:

در کتاب توحید صدوق از امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر... روایت شده است که فرمود:

و بَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِيَتَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ بِالْأَلْغَةِ عَلَى خَلْقِهِ، وَ يَكُونَ رُسُلُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ، وَ انْبَعَثَ (ابْتَعَثَ) فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَ لِيُعْقَلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهِلُوا؛ {۳}

خدا فرستادگان را سوی مردم فرستاد تا برای او حجت رسا بر خلقش باشد و فرستادگانش گواهان بر مردم باشند، و پیامبران را در میان ایشان با بشارت و انذار برانگیخت تا هر که هلاک شود با بینه (و حجت روشن) هلاک گردد و هر که زنده شود با بینه زنده شود، و بندگان با تعقل در آنچه از پروردگارشان رسیده آنچه را نمی‌دانند، بیابند.

از منافع بعثت رسل، اتمام حجت است و اینکه مردم راهی داشته باشند تا مطالب را از خود خدا بگیرند؛ و آن راه همین است که از انبیا و فرستادگان الهی بگیرند. سایر راه‌ها امن نیستند حق و باطل (درست و نادرست) به هم آمیخته و همه چیز امکان دارد. ولی اگر توسط رسولان از خدا گرفته شود، خطا ناپذیر است.

جلسه دوم

اشاره

امام علی علیه السلام می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا، وَيَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا، كُلُّ مُسَمِّي بِالْوَحْدَةِ غَيْرِهِ قَلِيلٌ، وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرِهِ ذَلِيلٌ، وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرِهِ ضَعِيفٌ، وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرِهِ مَمْلُوكٌ، وَكُلُّ عَالِمٍ غَيْرِهِ مُتَعَلِّمٌ، وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرِهِ يَقْدِرُ وَ يَعْجُزُ، وَكُلُّ سَمِيعٍ غَيْرِهِ يَصْمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ، وَيُصَدِّمُهُ كَبِيرُهَا، وَيَذْهَبُ عَنْهُ مَا بَعِيدٌ مِنْهَا، وَكُلُّ بَصِيرٍ غَيْرِهِ يَعْمي عَنْ خَفَى الْأَلْوَانِ وَ لَطِيفِ الْأَجْسَامِ، وَكُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرِهِ غَيْرُ بَاطِنٍ، وَكُلُّ بَاطِنٍ غَيْرِهِ غَيْرُ ظَاهِرٍ.

لَمْ يَخْلُقْ مَا خَلَقَهُ لِتَشْدِيدِ سُلْطَانِهِ، وَ لِاتِّخَافِ مِنْ عَوَاقِبِ زَمَانٍ، وَ لِاسْتِعَانِهِ عَلَى نَدِّ مُتَاوِرٍ، وَ لِاشْرِيكِ مُكَاثِرٍ، وَ لِاصْدَافِ مُنَافِرٍ؛ وَ لَكِنْ خَلَائِقُ مَرْبُوبُونَ وَ عِبَادٌ دَاخِرُونَ.

لَمْ يَخْلُقْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالُ: هُوَ كَائِنٌ، وَ لَمْ يَأْثُرْ فِيهَا فَيَقَالُ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ، لَمْ يُوَدِّدْ خَلْقَ مَا ابْتَدَأَ، وَ لَا تَدْبِيرَ مَا ذَرَأَ، وَ لَا وَقَفَ بِهِ عَجْزٌ عَمَّا خَلَقَ، وَ لَا وَجَّحَتْ عَلَيْهِ شُبُهَةٌ فِيمَا قَضَى وَ قَدَّرَ، بَلْ قَضَاءٌ مُتَقَنَّ وَ عِلْمٌ مُحْكَمٌ وَ أَمْرٌ مُبْرَمٌ، الْمَأْمُولُ مَعَ التَّقَمُّ الْمَرْهُوبُ مَعَ النَّعْمِ. {۴}

حمد خدایی راست که حالتی بر حالت دیگری سبقت نگرفته تا اول باشد قبل از آنکه آخر باشد و ظاهر باشد قبل از آنکه باطن باشد (بلکه در عین اینکه اول است آخر می باشد و در عین اینکه ظاهر است باطن می باشد).

هر چیزی که یگانه نامیده شد جز او اندک است و هر عزیزی غیر او ذلیل و هر توانمندی جز او ضعیف و هر مالکی غیر او مملوک و هر عالمی جز او دانش آموز است.

هر قادری جز او توانا و ناتوان است، و هر شنوایی غیر او صداها را نشنود و صداها را بلند او را کر سازد و آوازه‌های دور را درک نکند؛ و هر بینایی جز او از دیدن رنگ‌های ضعیف و اجسام لطیف کور باشد؛ هر ظاهری جز او غیر باطن یعنی آشکار است و هر باطنی غیر او ناآشکار (تنها ظاهری که پنهان و در عین پنهانی ظاهر است، اوست).

آنچه را آفرید نه برای استواری فرمان روایی است و نه از بیم عواقب روزگار و نه برای یاری خواستن جهت پیروزی بر همتایان و نه از سر فخرفروشی بر شریکان و ستیزه جویی با مخالفان.

بلکه آفریدگانی پرورش یافته و بندگان فروتن اویند.

خدا در اشیا حلول نکرده است تا بتوان گفت در آنجاست و از آنها جدا نیست تا بتوان گفت از آنها دور است.

خلق آغازین او را ناتوان ساخت و در تدبیر مخلوقات در نماند، و از آنچه آفرید عجز در او راه نیافت و شبهه‌ای در قضا و قدرش در نیامد، بلکه قضای او مُتَّقِن است و علمش مُحکَم و امرش استوار.

در نعمت‌ها، کانون امید است و با نعمت‌ها کانون ترس.

به نظرم رسید در ابتدای هر جلسه از عبارات نهج البلاغه خوانده شود تا زمینه‌های ذهنی برای مسائلی که - إن شاء الله - در پیش است بیشتر به وجود بیاید؛ قرائت به همین صورت هم گاهی بی اثر نیست.

مسئله شناخت

فهرستی در جلسه قبل مطرح شد که به صورت موضوعی - إن شاء الله - به تدریج بررسی خواهد شد؛ مانند: طرق اثبات وجود خداوند متعال در نهج البلاغه، عدل الهی، مسئله اثبات صفات خدا و نفی صفاتی از آن ذات مقدس، عدم معقول شدن حضرت حق، نرسیدن ادراکات و عجز ادراکات و حواس ظاهر و باطن از وصول به ذات مقدس حضرت حق و مباحث دیگر در این راستا.

قبل از ورود در این مسائل، بجاست اشاره کنیم که در این مباحث اعتقادی، مهم تر از هر چیزی، مسئله شناخت و میزان شناخت است؛ زیرا تمام مکتب های مختلفی که به وجود آمده اند و اعتقادات گوناگون که در جوامع بشری شکل گرفته است، همه بر اساس اختلاف شناخت آنان است؛ شناخت ها مختلف شده اند و در نتیجه مکتب ها مختلف شده است.

آنچه در این مسئله ضرورت دارد و بسیار اساسی است مشخص شدن معنای شناخت است و اینکه میزان شناخت صحیح و ناصحیح چیست؟ بحث های مفصلی در این زمینه شده است، اینکه شناخت امکان دارد یا ندارد؟ جمعی بر این باورند که شناخت ممکن نیست و استدلال هایی نیز بیان می کنند که در نگاه نخست، درست به نظر می آید.

میزان شناخت

بعد از مسئله امکان شناخت، بحث میزان شناخت مطرح است و اینکه میزان شناخت صحیح از ناصحیح چیست؟ ابزار شناخت و منابع آن کدام اند؟

اینها مسائلی است که در بحث شناخت به تفصیل بحث شده اند و در این زمینه کتاب های زیادی از گروه های مختلف به نگارش درآمده است. با توجه به آنچه ما در نظر داریم، که الهیات در نهج البلاغه باشد، از اینها - که مورد ابتلامان نیست - با نگاه سریع می گذریم.

ص: ۸

از منظر نهج البلاغه، یعنی آنچه در خطبه‌ها و وصایا و کلمات قصار آن حضرت در این مجموعه آمده است، مسئله شناخت از بدیهیات است و لزوم شناخت امری مفروغ عنه می‌باشد؛ زیرا بدیهی است که حضرت اصرار بر این دارند که چنان باشید، چنین نباشید، این را بدانید و از تکامل‌های روحی تان غفلت نکنید و تأکیدهای بسیار در جهت تعلیم و تربیت و تکامل نموده‌اند.

وقتی تأکید می‌شود به اینکه چنین مطالبی را بدانید و چنین و چنان در جهت دانستنی‌هاتان در تلاش باشید، معنایش این است که شناخت هم ممکن است و هم لازم.

آن‌گاه که حضرت امتیازات و صفات شخصیت‌های ممتاز و متقی را در خطبه متقین می‌شمارند، می‌فرمایند: فَمِنْ عَلَامَةِ أَحَدِهِمْ أَنْكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ وَ حَزْمًا فِي لَيْنٍ وَ إِيمَانًا فِي يَقِينٍ وَ حِرْصًا فِي عِلْمٍ؛

از جمله صفات پرهیزگاران حرص در علم است. پیداست که علم، یعنی شناخت. پس روشن است که مسئله شناخت و تأکید بر شناخت در این مجموعه مُسَلَّم است.

ابزار شناخت

ابزار شناخت فراوان است؛ حواس ظاهر ما ابزار شناخت‌اند، عقل ابزار شناخت است، فطرت - اگر آن را از عقل جدا بدانیم - ابزار شناخت است. در بیانات حضرت عبارات فراوانی است که مشخص می‌سازد اینها ابزار شناخت‌اند.

در خطبه ۱۵۳ می‌فرمایند:

فَلْيَنْتَفِعْ إِمْرُؤٌ بِنَفْسِهِ فَإِنَّمَا الْبُصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأُبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعَبْرِ، ... {۵}

حضرت توجه می‌دهند که انسان باید از تمام سرمایه‌های وجودش در جهت کسب معرفت و شناخت، بهره بگیرد (یعنی استفاده از کلیه حواس).

در خطبه ۸۳ می‌فرمایند:

جَعَلَ لَكُمْ أَسْمَاعًا لَتَعِيَ مَا عَنَاهَا، وَ ابْصَارًا لَتَجُلُوْا عَنْ عَشَاهَا؛ {۶}

ص: ۹

باید دانست که ابزار شناخت تنها در حد وسیله است ولی برای شناخت درست، و کافی نمی باشد. معیار تشخیص حق از باطل مسئله دیگری است.

در خطبه ۸۳ می فرماید:

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ تَقِيَةً ذِي لُبِّ شَغَلَ التَّفَكُّرَ قَلْبُهُ ... {۷}

مشخص است که در اینجا لُب و عقل مطرح شده است و اینکه انسان باید از تفکر و تعقل استفاده کند.

در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید:

وَآتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ {۸}

خدا پیامبران را پیایی فرستاد تا آدای ميثاق فطرت الهی را از آنان بخواهند و نعمت [های] فراموش شده اش را به یادشان آورند و برایشان گنجینه های عقل ها را آشکار سازند.

اینها چیزهایی است که می تواند در جهت شناخت حق، انسان را موفق بدارد.

مسئله خداشناسی

مسئله اول خداشناسی است؛ یعنی انسان هنگامی که به سرشت فطری در این عالم پا می گذارد و به حد درک و شعور می رسد، اولین مسئله و مهم ترین مسئله برایش است که این هستی و خلقت - و آنچه که می بیند - از علم و قدرت و شعور و تدبیری پدید آمده است یا نه؟ سپس در ارتباط با همین مسئله، یگانگی خدا، عدالت، صفات، بینونت خدا با ماسوای خودش و آزلیت، آبدیت، لم یلد بودن، لم یولد بودن، وحدت صفات با ذات مسائلی از این قبیل در مرحله بعد پیش می آید.

اولین مسئله این است که آیا این موجودات و کائنات وابستگی دارند؟ و یا اینکه به خودشان قائم اند؟ وابستگی شان به یک حقیقت دانا و توانا و حی است یا خیر؟ این مسئله از مسائلی است که روشن است و در کتب مختلف مطرح شده است.

در ارتباط با این مطلب که گاهی از آن، تعبیر به استدلال به آیات می شود در این مجموعه کاملاً سخن به میان آمده است. در نوع این نهج البلاغه‌هایی که آدرس‌های موضوعی و فهرست موضوعی دارد، فروع (و شاخه‌های) اینها را می بینیم؛ در خلقت فرشتگان، خلقت زمین، آسمان، ستاره‌ها، پرنده‌ها، درنده‌ها، گیاهان، موجودات مختلف، به صورت‌های گوناگون و به تفصیل، حضرت سخنانی بیان می کند که گاهی صورت استدلال دارد و گاهی تذکر است.

در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، مطالبی را بیان فرموده اند که بسیار شگفت انگیز است. امام علیه السلام یک شخص معمولی نیست کسی است که به جزئیات خلقت موجودات از نظر مسائل مختلف احاطه دارد، طبیعی است که تشریح او با دیگران فرق دارد و از عمق اتقان‌گیری و امتیازات فوق‌العاده‌ای برخوردار است که بجاست که اینها مورد توجه باشد.

به خاطر روشنی این مسئله، به اختصار از این قسمت هم می گذریم و در خطبه‌هایشان می بینیم که حضرت به این جهت، توجه داد ه اند.

در خطبه اول است:

و يَرْوَمُ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ؛ مِنْ سَقْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ، وَ مَهَادِ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ، وَ مَعَايِشَ تُحْيِيهِمْ، وَ آجَالَ تُفْنِيهِمْ، وَ أَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ، وَ أَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ ...

در همین چند جمله‌ی کوتاه، جوانب مختلفی بیان شده است، تقابل خاصی در عبارات؛ از طرفی «و معایش تحییهم» و از سوی دیگر «و آجال تفنیهم» اشاره دارد به اینکه این رنج‌ها و ابتلائات از نشانه‌های خود اوست و انبیا به این نشانه‌ها تذکر و توجه داده اند.

به عنوان نمونه دو تا کلمه دیگر هم نقل می کنیم؛ هر یک از بیانات، شگفتی خاصی دارد و به راستی نشان دهنده عظمت این بزرگواران است.

در خطبه ۸۳ می‌فرماید:

أَمْ هَذَا الَّذِي أَنْشَأَهُ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْحَامِ، وَ شُغِفِ الْأَسْتَارِ، نُطْفَهُ دِهَاقًا، وَ عَلَقَهُ مِحَاقًا، وَ جَنِينًا وَ رَاضِعًا، وَ وُلِيدًا وَ يَافِعًا، ثُمَّ مَنَحَهُ قَلْبًا حَافِظًا، وَ لِسَانًا لَافِظًا وَ بَصِيرًا لَاحِظًا؛ {۹}

در ارتباط با خلقت انسان (مراحل پیچیده ای که طی آن نطفه به انسان تبدیل می‌شود و به دنیا می‌آید و به رشد و کمال می‌رسد) حضرت توجه می‌دهد که چنین چیزی، نشانه اوست.

پس از طریق تبیین خلقت و کائنات و موجودات، آفاقی، انفسی - به انحاء مختلف - حضرت در اثبات حضرت حق یا تذکر آفریدگار متعال، سخن گفته‌اند.

در خطبه ۴۹ می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَطَّنَ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ، وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ، وَ ائْتَمَعَ عَلَى عَيْنِ الْبُصَيْرِ؛ فَلَا عَيْنٌ مِّنْ لَمَ يَرَهُ يُنْكِرُهُ، وَ لَا قَلْبٌ مِّنْ أُثْبِتَهُ يُبْصِرُهُ.

سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَاشِيءٌ أَعْلَى مِنْهُ، وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَاشِيءٌ أَقْرَبُ مِنْهُ؛ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعِدَهُ عَنِ شَيْءٍ مِّنْ خَلْقِهِ، وَ لَا قُرْبُهُ سَاوَاهِمَ فِي الْمَكَانِ بِهِ.

لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَخْجُبْهَا عَنِ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ.

تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ لَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ {۱۰}

ستایش خداوندی را که از اسرار نهان [آدمی] آگاه است، و نشانه‌های آشکار بر او دلالت دارند و هرگز در برابر چشم بینندگان ظاهر نمی‌گردد؛ نه چشم کسی که او را ندیده می‌تواند انکارش کند و نه قلبی که او را شناخت می‌تواند مشاهده اش کند.

در والایی و برتری از همه پیشی گرفت، پس چیزی از او برتر نیست و آن چنان به مخلوقات نزدیک است که نزدیک تر از او چیزی نمی‌تواند باشد؛ مرتبه بلندش او را از خلقتش دور نساخت و نزدیکی او به اشیا آنها را همسان او قرار نداد.

ص: ۱۲

عقل‌ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخت ولی در عین حال از معرفتِ اجمالی خویش بازشان نداشت، اوست که همه نشانه‌های هستی بر او گواهی دهند و دل‌های منکران را به اقرار وجودش واداشت. خدا بسی برتر است از آنچه تشبیه کنندگان و منکران بر زبان می‌آورند.

سه طریق اثبات خدا

شهید ثانی یادآور می‌شود که اثبات خدا به وسیله موجودات و کائنات از سه طریق ممکن است:

۱. مصنوعیت و وابستگی جهان هستی.

۲. نظم و نظام کائنات.

۳. هدف داری شگفت موجودات.

این نکته درباره خداشناسی، جایی نوشته بود که ذکر آن تهی از فایده نیست و آن این است که: بسیاری از اعضای بچه‌ها در شکم و رحم مادر بی فایده به نظر می‌رسد. قلب‌شان مایه حیات است، لیکن چشم و گوش و زبان‌شان در آنجا به کار نمی‌آید، هنگامی که در این عالم می‌آیند همه چیزش معنادار می‌شود؛ یعنی آینده‌نگری و هدفداری در آنها مشاهده می‌شود.

جلسه سوم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیر الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، من الآن إلی یوم لقاء الله.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شریک له، الأول لاشیء قبله و الآخر لا غایه له، لا تقف الأوهام له علی صفه و لا تغفد القلوب منه علی کیفیه، و لاتناله التجزئه و التبعض و لا تحیط به الأبصار و القلوب... نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ۸۵....

گواهی می‌دهم که خدایی جز خدای یکتا نیست، یگانه است و شریکی ندارد؛ اول است بی آنکه چیزی قبلش باشد و آخر است بی آنکه نهایی برایش باشد؛ پندارها نمی‌توانند برایش صفتی سامان دهند و قلب‌ها به چگونگی او دست نمی‌یابند، تجزیه و تبعض در او راه ندارد و دیده‌ها و قلب‌ها بر او احاطه نمی‌یابد.

و من کلام له (علیه السلام) حین سُئِلَ بما عرفت رَبُّک؟ قال:

عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهَمَمِ... همان، حکمت ۲۵۰؛ و نیز خصال صدوق: ۳۳، باب اثنین...

از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد:

پروردگارت را از چه راهی شناختی؟

فرمود: به سست شدن اراده های استوار و گشوده شدن گره ها و شکسته شدن تصمیم ها.

[راه های اثبات و تذکر به وجود قدوسی حضرت حق در نهج البلاغه]

اشاره

راه های اثبات و تذکر به وجود قدوسی حضرت حق در نهج البلاغه با بیانات مختلف، بسیار زیبا، روان، عمیق و شگفت انگیز آمده است. توجه به کائنات و موجودات علوی و سفلی و آفاقی و انفسی که در این مجموعه آمده که اگر جمع آوری شود، مجموعه ی مهمی در جهت تبیین خلقت و کائنات خواهد بود و آن گاه با بررسی های ریزتری از نظر مسائل تجربی که بشر کمتر به آن رسیده است همراه گردد مجموعه بسیار نفیسی خواهد شد.

گفتیم: از سه راه می شود توجه به موجودات و کائنات را ابزاری برای اثبات حضرت حق در نظر گرفت:

۱. اصل مصنوعیت موجودات، دلیل بر ذات باری تعالی است.

۲. نظم موجودات و نظام شگفت انگیز دلیل بر وجود حضرت حق است.

۳. آینده نگری در خلقت موجودات و هدف داری آنها شاهد این معنا است.

گاهی در یک موجود و در یک مجموعه این سه طریق نمایان است و می توان از ابعاد مختلف آن موجود یا مجموعه، در جهت اثبات حضرت حق بهره گرفت.

[طریق اول] توضیح

هر موجودی را که بنگریم صرف نظر از نظم نهفته در آن و هدفداری و آینده نگری، به زبان حال گویاست که من ساخته شده ام و مصنوع می باشم. انسان اگر به خودش توجه کند و یا موجودات دیگر را بنگرد، محدود بودن، اندازه داشتن و شکل داشتن و حرکت داشتن موجودات را در می یابد. نفس شکل داشتن، حرکت داشتن، نفس محدودیت، راهی است برای اثبات اینکه این موجود، موجود وابسته است، و چون موجود وابسته است خودش بخواهد تحقق یابد و موجودیت داشته باشد خُلف است (چون وابسته معنایش این است که به غیر متکی است، و چنانچه خود بخواهد بی واسطه تحقق داشته باشد یعنی مستقل است و به غیر متکی نیست) لازمه وابستگی همین است که حقیقتی باشد که آن حقیقت به خود قائم باشد؛ زیرا اگر به وابسته دیگری وابسته باشد، آن وابسته هم همین اشکال را دارد و تحققش به خودی خود خُلف است. پس باید به حقیقتی منتهی شود که وابسته نباشد.

در اینجا بد نیست داستان معروف ابن ابوالعوجاء را که خدمت حضرت صادق علیه السلام رسید (و در کتاب اصول کافی ۱: ۷۴ - ۷۶، حدیث ۲، آمده است) به عنوان تنوع بیاوریم، گرچه از نظر مطلب، بسیار اساسی و مهم است. ابن مقفع و دیگران در مسجد الحرام نشسته بودند. ابن مقفع جسارت کرد و به رفیقش گفت: اینهایی که می بینی مشغول طواف و داخل مسجدند، حیواناتی اند که می چرخند مگر آن کسی که آنجا نشسته است. اشاره به حضرت صادق علیه السلام نمود که آنجا نشسته بودند.

ابن ابی العوجاء گستاخ تر از ابن مقفع بود. گفت: چرا استثنا کردی (ایشان هم - نعوذ بالله - مثل بقیه است) ابن مقفع گفت: خیر ایشان غیر دیگران است! ابن ابی العوجاء گفت: اکنون می روم و حقیقت را معلوم می سازم. ابن مقفع گفت: برو، ولی مراقب باش، غفلت مکن! ابن ابی العوجاء گفت: برای اینکه تعریفش کردی این حرف ها را می زنی! حالا- می روم می بینی که چه خبر است! آمد، گروهی خدمت حضرت صادق علیه السلام بودند، وی منتظر ماند تا همه آنها (یا بیشترشان) رفتند. حضرت او را خوب می شناختند حرف آخر را همان اول به او زدند، فرمودند: ابن ابی العوجاء، اگر بعد از مردن خبری نباشد آنها که طواف می کنند و شما مساوی هستید. اما اگر خبری باشد، شما گرفتارید.

گفت: مگر ما چه می گوئیم و آنها چه می گویند؟ حرف همه ما یکی است؟

امام علیه السلام فرمودند: ما قائل به مبدأ و معاد و حساب و کتابیم و تو منکری.

گفت: اگر چنانچه خبری هست (یعنی اگر خدائی هست) چرا آشکار نیست که این قدر اختلاف شود؟ و چرا خالق از خلق پوشیده است؟

حضرت فرمودند: چگونه پوشیده است درحالی که قدرتش را در نفس تو نمایانده است؛

نُشُوك و لم تكن، و كبرك بعد صغرک، و قوتك بعد ضعفك، و ضعفك بعد قوتك، و سقمك بعد صحتك، و صحتك بعد سقمك، و رضاك بعد غضبك، و غضبك بعد رضاك، و حزنك بعد فرحك... و رجاؤك بعد یأسك...؛

نبودی و هستی یافتی، کوچک بودی بزرگ شدی، پس از ضعف، توانمندی یافتی و بعد از توانمندی ضعیف گشتی، پس از آنکه سالم بودی بیمار شدی و بعد از بیماری سلامت یافتی، پس از خشم، خشنود گشتی و بعد از خشنودی به خشم آمدی، پس از شادی اندوهگین شدی... و پس از ناامیدی امیدوار شدی... .

ابن ابی العوجاء، پس از آنکه از نزد حضرت برگشت، درباره آن حضرت گفت: «روحانی یتَجَسَّد» (فرشته ای است به صورت انسان). چنان قدرت خدا را که در جانم می یافتم (و گریزی برای خود نمی یافتم) شمرد که گمان کردم خدا میان من و او آشکار می گردد!

این مصنوعیت در موجودات، وابستگی موجودات را به خوبی می رساند؛ و وابستگی موجودات لازمه قطعی اش این است که بایستی حقیقت قائم به ذاتی باشد.

همچنین وقتی که نظم و نظام متناسبی باشد، روشن است که از ناظم حکایت می کند. اگر شعوری در کار نباشد این مجموعه به این کیفیت نظم و نظامی پیدا نمی کند.

البته در هر یک از اینها اشکالات و پاسخ هایی است که در کتاب های مفصل مطرح شده است.

هدفداری و آینده نگری که در موجودات هست، کاملاً نشان می دهد که بایستی که شعوری در کار باشد.

گاهی همه اینها یکجاست؛ در یک مجموعه، گاهی هم مصنوعیت - که در همه موجودات هست - و هم نظم و نظام و هم هدفداری وجود دارد.

یادم نمی رود که از یک شهرستانی می گذشتیم ماشینی که در آن بودیم خراب شد و آن آقای که خدمتشون بودیم به یک مکانیکی رفتند. داخل مکانیکی به دیوارها کاغذهایی نوشته و نصب شده بود. من با خودم گفتم آن نوشته را بخوانم اگر خوب است استفاده کنم و اگر بد است سخنی برایش بگویم! نگاه کردم، دیدم یکی از دیگری بهتر است. یکی از آنها یادم ماند، نوشته بود:

ما انسان‌ها بهتر از پرنده‌ها در فضا پرواز می‌کنیم، و ما انسان‌ها بهتر از ماهی‌ها در دل دریا حرکت می‌کنیم، ولی ما انسان‌ها همین روی زمین آدم‌وار حرکت نمی‌کنیم!

اگر کسی به این جمله بنگرد، آیا می‌پرسد که این جمله را انسان با شعور و با درکی گفته؟ هرگز این سؤال را نمی‌کند. می‌گوید: این سخن از آن کیست؟ این را می‌پرسد، نه اینکه آیا شعوری دست اندرکار این جریان بوده یا نه؟ معلوم است که شخص می‌دانسته که انسان‌ها در جهات مختلف صنعتی پیشرفت نموده، راه کارهای تسخیر فضا را تجربه کرده‌اند و در دل دریاها حرکت می‌کنند، اما به آداب اولیه زندگی روی زمین عمل نمی‌کنند.

مشخص است که انتخاب حرف حرف این جملات از نظر نظم و نظام حروف چینی و اراده مفاهیم خاص حساب شده عمل شده و شعوری در کار بوده است. این چنین است که نگاه به کائنات - از سه زاویه‌ای که عرض شد - مثبت وجود بی‌همتای خالق متعال است.

طریق دوم

راه دوم، به یک معنا به همین مطلبی که صحبتش بود برمی‌گردد اما از جهتی می‌تواند متمایز باشد در کلمات قصار مولا امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده که حضرت فرمودند: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَيْلِ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهَيْمَمِ...»؛ نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰... خدا را شناختم به فسخ عزیمت‌ها و گشودن گره‌ها و شکستن تصمیم‌ها.

صورت شناخت و استدلال مربوط به آن را به گونه های مختلفی می توان تقریر کرد. شاید دقیق ترین و استوارترین آنها این باشد که: کسی مصمم شده و تصمیم گرفته و بسیار در انجام آن جدی است در عین حال، یک دفعه منصرف می شود و اقدامی نمی کند.

نقل می کنند که امیری دستور داد که یکی از خادم هایش را بکشند، سپس خادم دوم را فرستاد و گفت: نه نکشید، حبسش کنید. پس از آن، سومی را فرستاد و گفت: حبس که کردید دستش را هم قطع کنید و ...

انسان در کارهای مختلف چنین است؛ تصمیم جدی می گیرد و ناگهان منصرف می شود.

چنین حالتی در انسان پدیده خاصی است. این پدیده، نشان می دهد که انسان محل حوادث است و نیز نشان می دهد که بعضی از پدیده ها به دست غیر خود انسان به وجود می آید و به وسیله غیر خود او تحقق می یابد، خود انسان مصمم است، ولی ناگهان چیزی به خاطرش می آید و از تصمیمش برمی گردد. و آنچه به خاطرش می آید غیر اختیاری است، پس خود این انسان محل حوادث و در حال تغییر و تغیر است و این خود دلیلی است برای اثبات حضرت حق؛ زیرا وقتی چنین شد، موجودی نیازمند خواهد بود. موجود نیازمند باید به موجود بی نیاز تکیه کند، چون اگر به موجود دیگری مثل خودش متکی باشد این جریان ادامه پیدا می کند، و به اصطلاح دور و تسلسل پیش می آید.

در نهایت باید انسان متکی باشد به یک حقیقت قائم به ذاتی که خود محل حوادث نباشد.

با اینکه شخص عزم جدی دارد و همت گماشته و مصمم و قاطع است برای انجام کاری. خاطره ای به ذهنش خطور می کند و تصمیم او عوض می شود. خود این تحوّل و دگرگونی عزم قاطع نشان دهنده آن است که انسان موجودی مستقل نیست، بلکه تحت تأثیر غیر خود بوده و وابسته است.

همان استدلالی که در ارتباط با مصنوعیت گفته شد در اینجا جاری است؛ یعنی لازمه تأثیرپذیری وابستگی است و به خلف می انجامد، پس باید به یک حقیقتی که قائم به ذات خود است، متکی باشد این است که: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم».

و همچنین در «حلّ العقود» گشوده شدن مشکلات، گاه خود انسان مشکلاتی دارد، کارش به بن بست می رسد و حلّ آن از توانائی خودش خارج می شود، ناگهان بی اختیار زمینه ای پیش می آید و مشکل حل می شود.

همه حرف هایی که آنجا گفتیم در اینجا هم جاری است و آفریدگار متعال اثبات می گردد.

افزون بر این گاه ابزار و اسباب طبیعی برای حل مشکل وجود ندارد، ناگهان به وجود می آید. هرکسی در زندگی اش این تجربه را خواهد نمود و حل مشکلات را به طور غیر معمول و با دستی دیگر حس خواهد کرد.

مطلب دوم اینکه: این حوادث، بیانگر شناخت فطری حضرت حق است و این شناخت وجدانی و فطری - که برای دیگران اثبات شدنی نیست - برای خود شخص آشکار است؛ چون شخص مصمم بود و چیزی در نقض این تصمیم نقش نداشت جز اراده خداوند متعال.

ممکن است کسی بگوید: خیر، این طور نیست، دیگری آمده چیزی گفته و یا از جایی القاء شده، به خدا ارتباط ندارد! شخص در پاسخ می تواند بگوید: من این طور فهمیده، به وضوح وجدان کردم که دستی دیگر در کار است.

اگر بخواهیم عبارت را تنها در ارتباط با شناخت فطری محض معنا کنیم، دیگر صورت اول مطرح نمی شود.

باری، همه اینها می توانند مثبت حضرت حق باشند؛ زیرا هم نشان دهنده آن است که انسان محل حوادث می باشد و هم نشان دهنده این است که چیز دیگری در انسان تأثیر می کند و هم نشانه این است که انسان وابسته است و در نتیجه باید یک حقیقت قائم به ذاتی باشد. در عین حال، آن حالت شناخت نفسانی و وجدان قلبی و معرفت درونی هم برای انسان رخ می دهد.

در اثبات برای دیگران، استدلال مقدم است، در ارتباط با شخص و رشد شخصی انسان، طریق دوم معرفتی مقدم است؛ زیرا نوع دوم برای خود انسان وسیله تکامل بیشتری است؛ و خود شخص این حالت شهودی را می یابد.

یک چیزی برایم رخ داده عرض می کنم کرامتی به شمار نمی آید که نقل کردنش اشکال داشته باشد. یادم می آید سال هایی که یک سال نماز روزه پانصد تومان می شد، کسی آمد و به من گفت: یک سال نماز روزه قضا، این هم پانصد تومان، به هر کس می خواهی بده! زمانی بود که خودمان هم مانده بودیم و چیزی در میان نبود و پول لازم داشتیم، گفتیم: خودم می خوانم.

یادم می آید که در کوچه باغ عنبر ساکن بودیم و یک هفته ای نماز خواندم، اما دیدم اصلاً حالش نیست و خیلی مشکل است. دو رکعت نماز داخل همان اتاق خواندم و گفتم: خدا یا، نمی توانم! سیصد تومانش را هم خرج کرده بودم، دویست تومانش مانده بود.

امام سجاد علیه السلام می فرماید:

من أعلم الله ما لا يعلم إهتَرَّ له عرشه...؛ تحف العقول: ۳۶۳....

خدا خودش می داند، خدا شاهد است خیلی جمله مهمی است بهترین معنایش هم به نظرم می آید همان است که علامه مجلسی دارند که می فرمایند: کسی نسبت علم به خدا بدهد چیزی را که خدا نمی داند «من أعلم الله» یعنی نسبت علم بدهد به خدا «ما لم یعلم» چیزی را که خدا نمی داند، بگوید خدا می داند، عرش مضطرب می شود.

این سخن چند جور معنا شده است: یکی از آنها این است که: شخص به انسان می گوید: خدا می داند که من این کار را برای شما کردم، خدا می داند که من شما را خیلی دوست دارم. این «خدا می داند» اگر راست می گوید که راست است، اگر دروغ می گوید در جای دیگر حدیث دارد که خدا می فرماید: از من کوچک تر کسی را پیدا نکرد که شاهد بر دروغ خود بگیرد!

«اهتزاز له عرشه» باید انسان مواظب باشد اگر راست است حرفی نیست، اگر دروغ باشد خیلی جمله تندی است.

خدا می‌داند عجیب بود، همین که من نماز را سلام دادم و گفتم: «خدا یا، سیصد تومان را خرج کردم، دویست تومان مانده و نمی‌توانم بخوانم»، درب صدا کرد! آمدم دیدم یکی از رفقای من گاهی به او کمک می‌کردم، آمد و گفت: فلانی یک سیصد تومان دست من است کسی داده که بدهم به کسی، تو دلم آتش افتاده که کجا پیام! اینجا که آمدم آرام شدم که بدهم به تو، این سیصد تومان!

گفتم: خیلی به موقع رسیده. سیصد تومان را گرفتم و روی دویست تومان گذاشتم بعد هم به یک کسی دادم یک سال نماز و روزه بخواند.

این است که «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم و حلّ العقود».

جلسه چهارم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۰۷ می‌فرماید:

الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه، و الظاهر لقلوبهم بحجته، خلق الخلق من غير رويه إذ كانت الرويات لا يلقى إلا بحدوى الضمائر و ليس بذي الضمير في نفسه؛

ستایش خدایی را که با آفرینش مخلوقات، بر انسان‌ها تجلی یافت، و با حجت و برهان بر قلب‌هاشان آشکار شد، خلق را بی‌اندیشه و درنگ آفرید؛ زیرا اندیشه و تأمل سزایند کسانی است که چیزی در درون دارند و خدا چنین نمی‌باشد.

به مسئله شناخت در نهج البلاغه و طرق اثبات حضرت حق و آفریدگار هستی در این مجموعه اشاره شد. در همین رابطه صحبت شد که از حضرت سؤال شد که خدا را چگونه شناختی؟ فرمود: عرفت الله بفسخ العزائم و حلّ العقود و نقض الهمم.

گفته شد که در نهج البلاغه برای اثبات خداوند متعال با طرقي آشنا می شویم؛ به طریق فطرت اشاره شده است و امام علیه السلام به استدلال به کائنات و موجودات نیز فراوان تذکر می دهد آن هم از سه بُعد؛ هم در جهت مصنوعیت و وابستگی موجودات، و هم از جهت نظم و نظام خاص موجودات، و هم از جهت آینده نگری و هدفداری در موجودات؛ و این جمله که خواندیم به همان طرق برمی گردد و نتیجه اش این است که: انسان، موجود وابسته و نیازمندی است و این فسخ عزیمت و حلّ عقود و نقض همم، شاهد نیازمندی و وابستگی انسان می باشد.

تذکر کوتاهی که افزون بر صحبت های قبلی به عرض می رسد این است که: بیشتر این گونه تقریر شد که فسخ عزائم از ناحیه خداست. بسا انسان تصمیم جدی می گیرد، ولی بعداً عزیمتش فسخ می شود یا خدا فسخ می کند یا عقود و گره هایی که در کارهاست، گشوده می شود و همّت ها نقض می گردد.

این گونه به ذهن می آمد که فقط خدا فسخ عزیمت می کند، خداست که عقود را می گشاید و نقض همم می کند. این پدیده ها پدیدآورنده ای لازم دارد و به حضرت حق منتهی بشود.

تذکر فعلی مان این است که: سخن پیشین به جای خودش محفوظ است، ولی عبارت ناظر به این جهت نیست که ما فسخ عزیمت و حل عقود و نقض همم را بخواهیم تنها در ارتباط با حضرت حق در نظر بگیریم، بلکه مطلب اعم از این است. جهت استدلال حضرت اصل فسخ عزیمت است، خواه فسخ عزیمت را ذات حضرت حق اراده کند که انسان از تصمیمش برگردد و خواه به این صورت نباشد؛ خود انسان در اثر برخوردها و دیدن و شنیدن چیزی، تصمیم جدی اش عوض شود. این هم یکی از مصادیق است ممکن است عزیمت با یک وسوسه شیطانی فسخ بشود.

اصل اینکه عزیمتِ انسان فسخ می‌شود و اصل اینکه عقده‌ها و گره‌هایی حل می‌شود، و اصل اینکه همت‌هایی نقض می‌شود، مسئله‌ای است روشن که برای همه پیش می‌آید چنین جریانی حاکی از این است که این موجود وابسته بوده و قائم به ذات نیست. از سویی آنچه قائم به ذات نیست تحققش به خودش خلف است. پس نیازمند به یک حقیقت قائم به ذات است و از این طریق، اثبات وجود حضرت حق می‌شود.

نفسِ چنین حالتی (چه ناقض همت شیطانی یا رحمانی باشد) و چنین وضعیتی که انسان دارد حکایت از وابستگی اوست، وابسته هم که به خود نمی‌تواند محقق شود، و گرنه خلف می‌شود (یعنی خلاف فرض است) و بالنتیجه مثبت وجود حضرت حق خواهد بود.

عبارتی که در آغاز این جلسه خواندم: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَجَلَّى بِخَلْقِهِ لَخَلْقِهِ» کلمه تجلی در آن آمده است. در موارد زیادی این کلمه مطرح شده که یکی از آنها در این خطبه است.

این تعبیر، تعبیر لطیف خاصی است، ولی باز هم تذکر به آثار قدرت اوست و به همان طرق قبلی برمی‌گردد، از طریق استدلال به خلق (و ثبوت مخلوقیت)، اثبات خالق شده است؛ زیرا آن معنای درستی که برای این کلمه به نظر می‌رسد این است که بگوییم: خدا آیات و نشانه‌هایش را برای خلق آشکار ساخت، یعنی خود را برای خلقتش آشکار ساخت به خود خلق. معنی «جلوه کردن» تنزل او نیست، ترشح یا تطور هم در اینجا معنا ندارد؛ اگر تطور باشد غیری در کار نیست، خودش است، غیریت با مسئله تعیین و امثال آن اعتبار و لحاظ می‌شود، و غیریتی که در تنزل با لحاظ مراتب اعتبار می‌شود، غیریت واقعی نیست و در ارتباط با تطور یک اعتبار صرف است تا آنجا که تعبیر به توهم می‌شود.

حتی با توجه به تشکیک در وجود هم چاره ای نیست جز اینکه بگوییم غیریت به معنای واقعی در کار نیست و یک حقیقت است، ولی غیریت در بیانات حضرت مشخص می باشد.

بنابراین اینجا تجلی به همان معنی آشکار ساختن است. خداوند خود را آشکار ساخت برای خلق به خود خلق؛ یعنی خود خلق دلیل بر خدا و شاهد حضرت حق است و اثبات کننده آن ذات مقدس.

انسان از خودش می تواند این مطلب را اثبات کند و همچنین می تواند از کلیه موجودات و کائنات این مطلب را اثبات کند. پس تعبیری هم اگر به این صورت شده است، در حقیقت برگشتش به همان استدلال به آیات و نشانه هایی است که برای اوست.

مطلب بعدی این است که، گفتیم: استدلال ها از طرقی است که به عرض رسید (از طریق فطرت، استدلال به آیات به گونه های مختلف) آیا از طرقی که در کتاب های فلسفی آمده است چیزی در نهج البلاغه مطرح شده است یا خیر؟ مثلاً برهانی که در عرفان و فلسفه (به طور کلی در حکمت متعالیه) بسیار به آن توجه می شود و فوق همه براهین به شمار می آید «برهان صدیقین» است. تا آنجا که من واریسی کرده ام خبری از برهان صدیقین در نهج البلاغه نیست، اگر در بیانات دیگر حضرت هم نباشد، جای یک سؤال است که چرا نیست؟ اگر برهان صدیقین اشرف ادله به شمار می رود شایسته است که حضرت آن را یادآور شوند در برهان های دیگر از موجودات مختلف خدا اثبات می شود؛ مثلاً از نظم وجود انسان و بررسی آن اثبات می شود که ناظم عالم و قادری در کار است. این استدلال ها واسطه ای برای اثبات حضرت حق دارد. لیکن در مسئله فطرت این واسطه نیست؛ زیرا فرق بین شناخت خدا به فطرت و شناخت خدا به استدلال یکی همین است که در شناخت فطری، مقدمات و صغری و کبری واسطه قرار نمی گیرد، بمانند.

حدیث شریف امام صادق علیه السلام که فرمود: آیا شده که در کشتی طوفان زده مشرف به غرق بوده باشی؟
آیا دل تو در آن وقت متوجه نجات دهنده ای شده؟ شخص می گوید: بلی، می فرمایند: او همان خداست.

این بیان حضرت همان توجه دادن به فطرت است. یعنی اینجا از موجودات، در جهت شناخت استفاده نشده، بلکه همان مفطوریت انسان به فطرت خداشناسی مطرح است.

اما برهان صدیقین (برهان وجود) از طریق توجه به «وجود بما هو وجود» حضرت حق را اثبات می کند.

بیان آن چنین است: ما با دقت در می یابیم که وجود بدون قید و شرط قابل انکار نیست، هیچ قید و شرطی هم نمی تواند «وجود بما هو وجود» را نفی کند. وجود، وجود است نفی نمی شود. حقیقت وجود بی آنکه در او قید و شرط و زمان و حد و تعیین خاصی را در نظر بگیریم، قابل انکار نیست.

از طرفی می بینیم این جهان گذراست و در حال تغییر و تغیر است پس معلوم می شود که آن حقیقتی که در این جهان هست غیر از آن چیزی است که گذراست؛ او ثبوت دارد و آنچه که گذراست ظلّ و سایه اوست. با این شیوه ذات حضرت حق از طریق توجه به نفس وجود - بی اینکه کائنات واسطه قرار گیرند - ثابت می شود.

بوعلی سینا چنین استدلالی دارد و به عنوان برهان اسدّ و اسرّ مطالبی را آورده است ولی این برهان به این صورت - که بوعلی گفته است - در مجموعه نهج البلاغه نیست.

در جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم به عنوان بیان اول در ارتباط با اثبات خدا آمده است:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد. و به عبارت دیگر هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است. ... و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر، است.

اجزای جهان نفی می پذیرد اما در عین حال آن واقعیت هستی که به جای خودش محفوظ است، نفی پذیر نیست. این جهان هر چه واقعیت داشته باشد، واقعیتش همان واقعیت وجود است و هر چه گذراست نتیجتاً تعین و ظلّ او است (تعبیر مختلفی ممکن است بشود) یک واقعیت نفی ناپذیر داریم که همان وجود بما هو وجود است، امّا اجزای جهان نفی پذیرند. پس این اجزاء جهان، آن واقعیت نفی ناپذیر نیستند. آن واقعیت جای خودش محفوظ است.

پس وقتی ما توجه می کنیم می بینیم که واقعیت هستی ثبوت دارد و قابل نفی نیست (واقعیت هستی خلف است که فنا پذیرد) از آن طرف اجزای جهان فناپذیرند، در نتیجه اجزای جهان که فناپذیرند آن واقعیت فناپذیر نمی توانند باشند، چون اینها فناپذیرند و آن واقعیت فناپذیر نیست.

این تقریر اجمالی برهان صدیقین است.

پس در این استدلال از نفس توجه به «وجود بما هو وجود» اثبات واجب الوجود شد.

این استدلال متوقف بر اصالت وجود است. اگر چنانچه گفته شد اصالت با وجود نیست، این استدلال منتفی است، و اگر گفته شد اصالت با وجود است لیکن وجودات متبایناند، در آن صورت نیز این استدلال منتفی است.

اصالت وجود و وحدت وجود به طور قطع در این استدلال مدخلیت دارد، و این دو اصل (اصالت وجود و وحدت وجود) قابل مناقشه است، و دلایل استوار بر خلاف آنها هست و رد می شود.

اینک سؤال این است که این گونه استدلال در مجموعه نهج البلاغه هست یا نه؟ اگر پیدا کردیم که مطلوب حاصل است، وگرنه جای دارد که سؤال‌ها و جواب‌هایی مطرح شود.

جلسه پنجم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیر الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، من الآن إلى یوم لقاء الله.

در توحید صدوق (ص ۲۸۵، حدیث ۲) آمده است:

سُئِلَ امیر المؤمنین علیه السلام بِمَ عَرَفْتَ رَبُّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟

از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال شد: به چه چیز پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به آن گونه که خودش را شناساند! سؤال شد: چگونه خدا خودش را شناساند؟ فرمود:

لَا تُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ؛ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ؛ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ؛ سَبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا، وَ لَا هَكَذَا كَغَيْرِهِ، وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ {۱۱}

[به اینکه] صورتی به او نمی ماند، و به حواس درک نمی شود، و نمی توان او را به خلق قیاس کرد؛ در عین اینکه دور است نزدیک و در حالی که نزدیک است دور می باشد، فوق هر چیزی است و نمی توان گفت چیزی فوق اوست، پیشاپیش هر چیزی است و نمی توان گفت برای او پیش (و جلوتری) هست؛ درون اشیاست نه به مانند ورود چیزی در چیزی، و برون از اشیاست نه همچون چیزی که از چیزی بیرون است.

ص: ۲۷

منزه است خدایی که چنین است، و غیر او چنین نیست و برای هر چیزی آغازی هست.

این تعبیر، در اثبات خدا متفاوت از تعبیر گذشته است (هرچند می شود به آنچه که تاکنون گفته شد نیز ارجاع داد) اینکه حضرت فرمودند: «بما عَرَفْنِي نَفْسَهُ» اگر اشاره به معرفت فطری و میثاقی انسان نسبت به حضرت حق باشد، در ارتباط با عهد الهی و میثاق خداوندی خواهد بود (چه در عالم ذر یا غیر آن).

و به بیانی دیگر با اعتقاد به عالم ذر ریشه و اساس معرفت فطری همان عالم ذر خواهد بود و با انکار عالم ذر، فطری بودن معرفت به این معناست که معرفت و شناخت حضرت حق در نهاد و فطرت هر انسانی هست.

اما اگر این کلام به معرفت فطری بودن مسئله شناخت ارجاع داده نشود، می توان از آن به عنوان طریقی دیگر در مسئله شناخت استفاده نمود و آن عرفان «الله» به «الله» است.

با توجه به اینکه حضرت حق هرگز معقول و متصور نیست و به هیچ درکی از وسایل درک ظاهری و باطنی مُدْرَك نمی باشد، می توان گفت خداوند متعال از طریق تعریف ذات به ذات شناخته می شود. روایاتی است که در آنها «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» {۱۲} آمده است و بعضی بر همین معنا حمل کرده اند و کسانی که خدشه دارند «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» را توجیهاً دیگری می کنند.

البته بجاست خود این موضوع جداگانه واری شود که بحث آن در جای خودش می آید.

این معنای دوم غیر از شناخت از طریق فطرت و شناخت از طریق استدلال به آیات است.

افزون بر این طرق، راه های دیگری - در نهج البلاغه - هست یکی از آنها تذکر به معجزه بودن قرآن است. یعنی قرآن علاوه بر اینکه رسالت پیغمبر اکرم... را اثبات می کند، اثبات کننده خود خدا نیز می باشد.

به طور کلی، اگر جریانی رخ بدهد که مشخص و روشن باشد که بر اساس عوامل طبیعی نیست، بی آنکه آن پدیده را علتی باشد تحقق یافته باشد چنین چیزی، نشان دهنده این است که: یک حقیقتی غیر از علل طبیعی و عوامل مختلف و اسباب و مسببات عادی، در جریان است. این چیز غیرعادی که معجزه است و دیگران از آوردن مانند او عاجزند، نشان دهنده حضرت حق است.

حوادثی که گاهی رخ می دهد (جریان های شخصی یا جریان های اجتماعی باشد) اگر به گونه ای باشد که از نظر عوامل طبیعی توجیه نداشته باشد - نفس تحقق پدیده ای که با عوامل طبیعی توجیه ندارد - گویای این است که یک حقیقت و عامل غیر طبیعی در کار است. پی گیری این امر به اثبات حضرت حق می انجامد. بعضی این نکته را گفته اند، میزان استواری آن نیازمند بررسی است. ما در اینجا تنها آن را یادآور شدیم.

شواهدی از نهج البلاغه در این زمینه بیان شده است، در خطبه ۱۷۶ - که درباره قرآن و سفارش به بهره مندی از قرآن است - حضرت فرمودند: «فَكُونُوا مِنْ حَرَّتِهِ وَ اتِّبَاعِهِ وَ اسْتِدْلُوهُ عَلَي رَبِّكُمْ» گفته اند: معنای «و استدلووه علی ربکم» این است که با قرآن کریم، به پروردگارتان استدلال کنید.

اگر این جمله این گونه معنا بشود که: از قرآن و تذکرات و بیانات آن استفاده کنید، و با آنها به خدا تقرب بجویید و در صراط حق حرکت کنید (یعنی قرآن انسان ساز و تربیت کننده است) اگر این گونه معنا کنیم آن گاه ربطی به بحث پیدا نمی کند و نمی تواند برای این ادعایی که عرض شد شاهد باشد.

اما اگر این گونه معنا کنیم که «و استدلوه علی ربکم» یعنی به وسیله قرآن بر اثبات وجود حضرت حق استدلال کنید.

تقریری که در ارتباط با معجزات و کارهای غیرعادی گفته شد، در ارتباط با قرآن چنین تقریر می شود که: قرآن فراتر از حد توانایی بشر است؛ به ویژه آنکه از شخصی صادر شده که سابقه ای در بیان این گونه مسائل نداشته است و در محیط و فرهنگی نازل شده که از این مطالب بلند بهره ای نداشته اند، پس نمی تواند ساخته بشر باشد. عامل دیگری هم در پدید آمدن آن وجود ندارد و در نتیجه افزون بر اینکه پیامبری پیامبر با قرآن اثبات می شود، خدا نیز به آن اثبات می گردد.

خدشه هایی به صورت خاصی در این استدلال به ذهن می آید که به آنها نمی پردازیم.

باری، بعضی گفته اند: افزون بر اینکه راه فطرت، و راه توجه به خلقت، و تأمل در ابعاد مختلف جهان آفرینش و مصنوعیت و هدفداری آن، مثبت خداست، معجزه بودن قرآن هم مثبت خداست، و از این جمله امام علیه السلام در خطبه ۱۸۳ نیز بر اثبات وجود خداوند سبحان استفاده کرده اند که: «فَالْقُرْآن ... حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ»

اگر بگوییم «فَالْقُرْآن ... حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ» یعنی قرآن کتاب راهنمای خدا بر خلق است [البته رسالت پیامبر به آن اثبات می شود] یعنی سخنان و مطالب آن و راهنمایی هایی که درباره مسائل اعتقادی و مسائل اخلاقی و مسائل اجتماعی دارد افزون بر اثبات رسالت بر خلق حجت است. اگر این گونه معنا کنیم ادعا را اثبات نمی کند و از بحث خارج است.

اما اگر این گونه معنا شود که قرآن کریم حجت خداست بر خلق، یعنی در اثبات خود خالق حجت است، در راستای ادعای مطرح شده خواهد بود.

جمله سومی که از آن استفاده کرده اند در خطبه ۱۴۷ است. که اندکی از آن دو جمله پیشین قوّت بیشتری دارد، امام علیه السلام می فرماید: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» خداوند تجلی فرموده بر خلق در قرآن؛ یعنی اگر کسی در این کتاب تدبّر کند تجلی حضرت حق را در این کتاب می یابد.

این معنا از معرفتِ فطری جداست، معرفتِ فطری این بود که در فطرت انسان (بی استدلال و چیدن مقدمه) تعلق به حضرت حق هویداست؛ فطرت گویای این معناست و در حالت بآساء و ضراء هم بیشتر بروز می کند، بلکه یک یافت دیگری است که اگر به عرفان فطری برگردانیم و بگوئیم «عرفان فطری» معنای عامی است که مصادیقی دارد. این یکی از مصادیق آن است که به همان معرفت فطری برمی گردد.

اما اگر بگوئیم: وقتی کسی از قرآن بهره مند شود، تدبّر کند، این کتاب مقدس را بفهمد و حالت لجاج و عناد را رها سازد و طهارتی در قلب و دلش باشد، یافت خاصی و توجه به حقیقت به گونه ای برای او تحقق می یابد که این کتاب جلوه حضرت حق می شود.

جلوه - در اینجا - به معنای تطوّر یا تنزل خدا نمی باشد. جلوه، به معنای اینکه آیتی از آیات حضرت حق، غیر از این آیات محسوس به حواس ظاهری (که مسئله استدلال به آیات در آن جهت مطرح است) برایش تحقق پیدا می کند، این گونه می شود که: «فَتَجَلَّى لَهُمُ شَيْبَحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مَنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْه» بی آنکه مسئله دیدن با چشم مطرح باشد؛ یعنی دیدن به حقیقت ایمان و همان شناختِ خاصِ وجدانی.

و در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلّی حضرت حق در قرآن، کاشف از اعجاز قرآن نیز می باشد، چنان که در جملات پیشین عکس این مطلب بود، یعنی معجزه بودن قرآن دلیل و کاشف از وجود حضرت حق بود.

جلسه ششم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۹۱ می فرماید:

وَأَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ، وَعَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ وَاعْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ، مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارِ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، فَظَهَرَتِ الْبِدَائِعُ الَّتِي أَحَدَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ، وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ، فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا، فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةٌ وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ؛

ص: ۳۱

و از ملکوت قدرتش و شگفتی‌هایی که آثار حکمتش به آنها گویاست و خلق معترف اند که نیاز دارند آفریدگار آنها را به توانمندی اش به پا دارد، چیزهایی را به ما نمایاند که بی اختیار ما را بر معرفتش رهنمون است.

آثار صنوع و نشانه‌های حکمتش در آفریده‌های بدیعیش هویداست؛ آنچه را آفرید، حجت و دلیلی بر وجود اوست، هر چند خاموش به نظر آید [لیکن] حجت خلق به تدبیر [خدای متعال] گویاست و دلالتش بر آفریدگار پایدار.

در مسائل مربوط به الهیات در نهج البلاغه اندکی در مسئله شناخت سخن به میان آمد و بعد، طرق اثبات وجود حضرت حق بحث شد و گفتیم که از طریق فطرت، توجه به نظم و نظام و حکمت و هدف داری، از طریق مصنوعیت و حدوث، در جهت اثبات حضرت حق مطالبی آمده است؛ و بعضی گفته اند که از طریق اعجاز قرآن هم برای اثبات خداوند متعال استدلال شده است.

البته در ارتباط با هر یک از این روش‌های معرفتی - و همچنین عباراتی که به احتمال قوی با «عرفان الله بالله» ارتباط دارد شایسته است استقصای لازم صورت گیرد و آنچه مربوط به هر یک از این طرق است جمع آوری شود، مسلماً نوع تبیین و تشریح امام علیه السلام در هر یک از این روش‌ها، از امتیاز خاصی برخوردار است.

به عنوان مثال در ارتباط با هدف داری و حکمت و نظم وقتی در عبارت‌های آن حضرت دقت شود درمی‌یابیم که از جامعیت و زیبایی و توجه و تذکر به همه نکات متناسب برخوردار است که این استواری و فضیلت ویژه آن حضرت است.

در همین عبارتی که خوانده شد چقدر مطلب زیبا بیان شده و تذکر عمیق است، امام علیه السلام می‌فرماید: خدا چنان آثار قدرتش را نشان داد و آثار حکمتش را بروز داد تا آنکه همه خلق بیابند که ناگزیر از اعتراف به مصنوعیت خود و ناگزیر از لزوم معرفت خدای سبحان اند (هم عجائب آثار حکمت و هم وابستگی و نیازمندی موجودات) آن چنان مشخص و روشن و بدیهی است که گویا اجباری در جهت خداشناسی پیش می‌آید؛ یعنی انسان عاقل می‌بیند که هیچ راهی ندارد جز اینکه بپذیرد که یک حقیقتی هست و یک مدبری در کار است تا آنجا که: «فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلًا عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتَهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَهُ وَ دَلَالَتَهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَهُ»؛ هر یک از پدیده‌ها حجت و برهانی بر وجود او می‌باشند، گرچه برخی مخلوقات به ظاهر ساکت اند، ولی به تدبیر خداوندی گویا و دلیل روشنی بر وجود و قدرت و حکمت اویند.

ناگفته نماند که برهان صدیقین در این مجموعه به نظر نمی رسد (خواه این برهان در محل خودش برهان درستی باشد یا نادرست و مخدوش باشد). بعضی گفته اند: بیاناتی درباره برهان صدیقین (که از خود «وجود» و توجه به وجود اثبات حضرت حق می شود بی واسطه غیر وجود) در نهج البلاغه هست و دو جمله را یاد آور شده اند که به برهان صدیقین اشاره دارد.

در خطبه ۴۹ می خوانیم:

«وَدَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ...»؛

نشانه های آشکار بر او دلالت دارند.

تا اینکه می فرماید:

«فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ»؛

پس اوست کسی که نشانه های وجود بر او گواهی دهند و قلب منکران را بر اقرار به وجودش وادارند.

این دو جمله را در این راستا بیان می دارند:

۱. نشانه های برجسته آشکار، دلیلی بر اوست.

۲. علم ها و نشانه های وجود شاهد است حتی برای قلب های منکران، که ناچارند به وجود او اقرار کنند.

تقریر ادعا

در برهان صدیقین از نفس وجود استفاده می شد؛ [بر مبنای اصالت وجود] وجود مطلق، واقعیت غیرقابل انکار است و این واقعیت - که ثبوتش بدیهی است - فناپذیر می باشد [چون وجود مقابل عدم است]. از سویی جهان گذرا و فناپذیر است، پس جهان، آن واقعیت فناپذیر نمی باشد. در نتیجه هرچه هست اوست و حقیقت وجود واجب بالذات خواهد بود. {۱۳}

بنابراین از خود «وجود» اثبات وجود حضرت حق شد این جمله که «تشهد له أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ» همین معنا را می رساند که شاهد بر حضرت حق، اعلام وجود است. بر این اساس از توجه به وجود به خود مطلب رسیدیم. برهان صدیقین هم همین است. با صرف نظر از اینکه اگر استدلال مخدوش باشد نمی توان گفت که این جمله حضرت مربوط به این استدلال می شود (چون اگر استدلالی قابل خدشه باشد در بیان معصوم نمی آید) صرف نظر از این جهت - و بحث های مبسوطی که درباره این استدلال است - این عبارت در این معنا ظهور ندارد (هرچند استدلال در جای خودش درست باشد) زیرا نشانه های وجود یعنی موجودات هستی شاهد اوست. قرار بر این شد که در برهان صدیقین موجودات، واسطه در اثبات نباشند، در حالی که در اینجا واسطه گرفته اند. هنر برهان صدیقین، به این بود که وجود خالق به خود خالق بدون واسطه قرار گرفتن کائنات اثبات شود، ولی در اینجا «اعلام الوجود» واسطه قرار گرفته است.

البته اگر کسی بخواهد تحمیل بکند و اصرار ورزد که از این جمله، برهان صدیقین استفاده می شود، بحث دیگری است، لیکن اگر در عبارت نیک بنگریم که می گوید: «فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ»؛ یعنی این زمین، این آسمان، این خورشید، این موجودات (حقیقی که در خلقت هست) شاهد اوست، نه اینکه توجه به حقیقت وجود «بما هو وجود» در این عبارت حضرت مطرح باشد.

اینکه در برهان صدیقین از «خلق» استفاده نشود بیان بوعلی است {۱۴} و تقریرش با تقریر ملاصدرا اندکی تفاوت دارد. بوعلی نیز از این آیه استفاده می کند {۱۵} { أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ .

{۱۶} .

استدلال چنین است که با توجه به زائد بودن «با» می توان آیه را این گونه معنا کرد: «آیا اینکه پروردگارت بر هر چیزی گواه است کفایت نمی کند؟!؛ یعنی خودش شاهد خودش است؛ و چنین است آیه شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ {۱۷} که ظهور آیه در این است که: خدا خود شاهد است بر اینکه جز او خدایی نیست، فرشته ها و اولی العلم هم این شهادت را می دهند.

آیه أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ هیچ ربطی به این مطالب ندارد؛ زیرا معنای آن این است که خدا بر هر چیزی ناظر و گواه است؛ یعنی بدانید که در محضر خدا هستید و خداوند بر اسرار و برون و درون و همه شئونتان آگاه است. انسان باید مواظب و مراقب باشد که جرمی انجام ندهد و منحرف نشود و در مسیر صحیح حرکت کند؛ زیرا خدا شاهد و گواه بر هر چیزی است، شاهد بر هر چیز است.

ص: ۳۴

جناب آیت الله العظمی صافی - که کتاب الهیات در نهج البلاغه را نوشته اند و مطالب و نکات بسیار ارزنده ای در آن هست - در ارتباط با این مطلب بیان لطیفی دارند، می فرمایند:

اگر شهید به معنی مشهود باشد محتمل است اشاره به این برهان باشد؛ یعنی هرچیز به او شهادت می دهد و به او احتیاج و نیاز و تعلق دارد اما انصاف این است که اگر شهید به معنی مشهود هم باشد، ظهور آیه بر ادله دیگری (که اشیاء و مخلوقات، واسطه برای اثبات حق هستند) بیشتر است.

ولی اگر «شهید» به معنی «شاهد» باشد، مفاد آیه با این برهین ارتباطی پیدا نمی کند، بلکه دلالت بر احاطه علم خدا به هرچیز دارد. {۱۸}

اگر شهید به معنای مشهود باشد یعنی خدا مشهود هرچیزی است و در نتیجه آیه به بحث توحید و اثبات خدا مرتبط می شود و به مسئله برهان صدیقین ارتباط پیدا نمی کند. معنای «مشهود» با توجه به حرف «علی» که به معنای «لام» نیست تضعیف می شود و اگر در آیه به جای «علی» «لام» به کار می رفت، یعنی «لکل شیء شهید» به معنای «لکل شیء مشهود» بود زمینه بیشتری برای این استدلال داشت، ولی «علی کل شیء» است. {۱۹}

آیت الله صافی گلپایگانی، در صفحه ۱۰۶ {۲۰} در ارتباط با تحمیل معنایی که در آیه ظاهر نیست تذکر خوبی داده اند و می فرمایند:

به طور قطع تفسیر قرآن در معنایی که آیه در آن ظاهر نیست جایز نمی باشد اما بعضی از حضرات حکما در مقام تفسیر آیات و روایات با پیش داوری، درباره هر مطلبی که بحث می کنند آیه ای از آیات یا حدیثی را بر آن منطبق می سازند، درحالی که اگر مطلب آنها هم در آن مورد صحیح باشد، ولی مفاد آیه در آن مطلب ظهور ندارد، ولی اینان به مجرد وجود یک احتمال بعید یا تأویلاتی، آیه را از ظاهر خود - که آن نیز صحیح و معقول است - منصرف می سازند. و آن را موافق با رأی خود نشان می دهند؛ چنان که اگر کسی در بعضی موارد کتاب أسفار غور و دقت کند، این جرأت دیده می شود. غفرالله لنا و لهم زلاتنا و هفواتنا.

به ذهنم رسید که در این جهت یک شاهد بیاورم، متأسفانه گاهی معنایی که اصلاً درست نیست به آیه تحمیل می شود نه معنای که بعید و یا احتمالش ضعیف باشد.

در اسفار جلد ۹ صفحه ۳۵۲، در بحث خلود ملاصدرا می نویسد:

وَمَا اسْتَدَلَّ بِهِ صَاحِبُ الْفَتْوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ عَلَى انْقِطَاعِ عَذَابِ الْمُخَلَّدِينَ فِي النَّارِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {۲۱} و ما وَرَدَ فِي حَدِيثِ النَّبِيِّ مِنْ قَوْلِهِ: «...وَلَمْ يَبْقَ فِي النَّارِ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا».

و ذلك لأنَّ أشدَّ العذابِ على أحدٍ مُفَارَقَةَ الموطنِ الَّذِي أَلْفَهُ فلو فَارَقَ النَّارَ أَهْلُهَا لَتَعَدَّبُوا بِإِغْتِرَابِهِمْ عَمَّا أَهَلُّوا له، و إِنَّ اللَّهَ قد خَلَقَهُمْ على تَشَاهٍ تَأْلُفُ ذلكِ الموطنِ.

أقول: هذا استدلال ضعيفٌ مبني على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استيعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية - كالمفارقة و المُجاورة و الإشتقاق و غير ذلك - و لأنَّسَلَمَ ايضاً أنَّ مُفَارَقَةَ الموطنِ أشدُّ العذابِ إلا أن يُراد به الموطن الطبيعي، و إثبات ذلك مُشكَل.

و الأولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يُسْتَدَلَّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ {۲۲} فَإِنَّ المخلوقَ الَّذِي غايه وجوده أن يَدْخُلَ في جهنم بحسب الوضع الإلهي و القضاء الرباني، لا بد أن يكون ذلك الدُّخُولُ موافقاً لطبعه و كمالاً لوجوده؛ إذ الغايات - كما مر - كمالاً للوجودات و كمال الشيء الموافق له لا يكون غداً في حقه و إنما يكون عذاباً في حق غيره ممَّن خُلِقَ لِلدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ.

و قال في الفتوحات: فَعَمَّرَتِ الدَّارَانِ؛ أَي دَارِ النِّعَمِ وَ دَارِ الْجَحِيمِ وَ سَبَقَتِ الرَّحْمَةُ الغُضْبَ وَ وَسَّعَتِ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى جَهَنَّمَ وَ مَنْ فِيهَا وَ اللَّهُ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

و قد وَجَدْنَا فِي نُفُوسِنَا مِمَّنْ جُبِلَ عَلَى الرَّحْمَةِ بِحَيْثُ لَوْ مَكَّنَهُ اللَّهُ فِي خَلْقِهِ لَأَزَالَ صَفْهَ الْعَذَابِ عَنِ الْعَالَمِ وَ اللَّهُ قَدْ أَعْطَاهُ هَذِهِ الصِّفَةَ وَ مُعْطَى الْكَمَالِ أَحَقُّ بِهِ؛ وَ صَاحِبُ هَذِهِ الصِّفَةِ، أَنَا وَ أَمْثَالِي، وَ نَحْنُ عِبَادُ مَخْلُوقُونَ أَصْحَابُ أَهْوَاءٍ وَ أُغْرَاضٍ، وَ لَا شَكَّ إِنَّهُ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنَّا وَ قَدْ قَالَ عَنِ نَفْسِهِ إِنَّهُ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَلَا تَشْكُ إِنَّهُ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنَّا، وَ نَحْنُ عَرَفْنَا مِنْ نُفُوسِنَا هَذِهِ الْمُبَالِغَةَ؛

صاحب فتوحات برای استدلال به پایان یافتن عذاب مخلدان در آتش به این آیه که خدا می فرماید: «آنها اصحاب آتش اند، در آن جاودان می مانند» و این حدیث استدلال کرده است که از پیامبر ... نقل شده که فرمود: «در دوزخ باقی نماند مگر کسانی که اهل آن اند» و این بدان جهت می باشد که سخت ترین شکنجه ها برای انسان جدایی از جایگاهی است که به آن انس دارد، اگر اهل دوزخ از آن جدا شوند به دور ماندن از چیزی که سزای آن شده اند رنج می کشند، خدا آنان را بر نشئه ای آفرید که با آن موطن اُلفت دارند.

می گویم: این استدلال ضعیف می باشد [زیرا] بر لفظ «اهل» و «اصحاب» مبتنی است که استعمالشان در معانی نسبی دیگر (مانند: مقارنت، محاورت، استحقاق و جز آن) جایز است؛ و نیز این سخن را نمی پذیریم که مفارقتِ موطن، شدیدترین عذاب ها باشد مگر مقصود از آن، موطن طبیعی باشد، که اثباتِ آن دشوار است.

بہتر است بر این مطلب به این سخن خدای متعال استدلال شود که فرمود: «البتہ بسیاری از جن و انس را برای جہنم آفریدیم»؛ زیرا مخلوقی که غایت وجودش - به حسب وضع الهی و قضای ربانی - دخول در دوزخ است، ناگزیر این داخل شدن، موافق طبع و کمال برای وجودش باشد چرا که غایات، کمالاتی برای وجودات اند و کمال چیزی که سازگار با اوست در حق او عذاب نیست و تنها در حق دیگری که برای درجات برتر آفریده شده، عذاب می باشد.

ابن عربی در فتوحات می گوید: پس هر دو سرا آباد می شود (یعنی هم بهشت و هم دوزخ) و رحمت خدا بر غضبش پیشی می گیرد و هر چیزی - حتی جهنم و دوزخیان - را شامل می شود، و خدا مهربان ترین (و دل سوزترین) مهربانان است.

ما در میان خودمان کسانی را می یابیم که با رحمت سرشته شده اند به گونه ای که اگر خدا به آنان میدان دهد، عذاب را از عالم بر می دارند! این در حالی است که خدا این صفت را به آنها می بخشد و [پیدا است] که دهنده کمال به این کار سزاوارتر است.

صاحب این صفت من و امثال من اند، و ما بندگانی هستیم آفریده خدا و اصحاب هواهای نفسانی و اغراض [ناپسند] و بی گمان خدا به خلقش از ما مهربان تر است، چه درباره خودش گفته که او: «أرحم الراحمین» است، پس شک نداریم که او به خلقش از ما دل سوزتر است در حالی ما در [میان] خودمان [کسانی] به این حد از گذشت را می شناسیم.

اموری در مسائل فلسفی (و حکمت متعالیه) باید نقد و بررسی شود و دو شیوه در این زمینه شایان توجه است:

۱. نقد خود مبانی، و اصولی که مسلم دانسته شده است.

۲. بررسی اموری که با قطعیات و مسلمات مکتب وحی ناسازگار است.

هر کس با مکتب وحی «قرآن و حدیث» آشناست، می داند که بر اساس آموزه های دینی، بعد از این عالم برای تبهکاران و ستم گران گرفتاری و عذاب و شکنجه و ناراحتی هست و شدت هم دارد. حال اگر کسی بگوید: «چنین نیست، عذاب برای دوزخیان عذاب و گوارا می شود اگر آنان از جهنم بیرون آیند اندوهگین می شوند!». پیدا است که این سخن با مکتب وحی سازگار نیست و برخلاف اصول قطعی آن است.

فلسفه را که ما نقد می‌کنیم و حرفی درباره آن می‌زنیم، نمی‌خواهیم مسائل قطعی و عقلی آن را انکار کنیم؛ مسائلی که اثبات همه چیز - و خود وحی - به آنها متکی است (معلول بی علت پدید نمی‌آید، دور و تسلسل و تناقض و تضاد باطل است) جای حرف ندارد، اینها را کسی منکر نیست.

بحث در ارتباط با چیزهایی است که در فلسفه مطرح شده است و با تعالیم خدشه ناپذیر وحی ناسازگار می‌باشد، و نیز شماری از قواعدی که صراحت عقلانی لازم را ندارد. ما می‌گوئیم نیازی به این مسائل نیست و پرداختن به آنها تضييع عمر است.

ارتقای فلسفه به این معنا در «حوزه» که مسائل ناسازگار با وحی آموخته شود و مبانی ای اصول موضوعه به حساب آید که دستاورد آنها ضدیت و تنافی با وحی است و به برنتافتن تعالیم مسلم قرآن می‌انجامد، این کار ارتقا و پیشرفت نیست، بلکه انحطاط و جمود می‌باشد و اصراری است بر سخن گذشته‌گان که بنیادی استوار ندارد.

مطالبی که نتایجی این چنین اُسف بار دارد چرا در درس حوزه الزامی می‌شود؟ اگر الزامی می‌شود، نقطه مقابلش، مکتوبات حضرات آیات مروارید و میرزا جواد آقای تهرانی و دیگران هم، باید الزامی شود.

در این آیه شریفه وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ {۲۳} «لام» لام عاقبت است نه لام غایت. یعنی ما جن و انس را آفریدیم [بعضی از] آنها با سوء اختیار کارهایی کردند که به دوزخی شدنشان انجامید. لام عاقبت در قرآن فراوان است. یکی از آنها این آیه است: لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَحَرْنَا {۲۴} حضرت موسی را فرعون به این نیت بزرگ نکرد که دشمنش باشد، بلکه سرانجام و نتیجه پرورش او چنین شد.

جلسه هفتم

ازلیت خدای سبحان

الحمد لله رب العالمین، و خیر الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنْ الْآنَ إِلَى یوم لقاء الله.

امام امیرالمؤمنین، علی علیه السلام در خطبه ۱۸۶ می فرماید:

بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ، وَ بِهَا امْتَنَعَ عَنِ نَظْرِ الْعِیُونَ؛ وَ لَا یَجْرِی عَلَیهِ السُّكُونُ وَ الْحَرَكَةُ، وَ كَیْفَ یَجْرِی عَلَیهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ، وَ یَعُودُ فِیهِ مَا هُوَ أَبْدَاهُ، وَ یَخْرِدُتُ فِیهِ مَا هُوَ أُخْرِدَتْهُ؛ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لَا امْتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ؛ وَ لَكَانَ لَهُ وَرَاءُ إِذْ وَجَدَ لَهُ أَمَامٌ وَ لَا لَتَمَسَ التَّمَامَ إِذْ لَزِمَهُ النُّقْصَانُ؛ وَ إِذَا لَقَامَتْ آیَهُ الْمَصْنُوعِ فِیهِ، وَ لَتَحَوَّلَ دَلِیلاً بَعْدَ أَنْ كَانَ مَدْلُولاً عَلَیهِ؛ وَ خَرَجَ بِسُلْطَانِ الْإِمْتِنَاعِ مِنْ أَنْ یُؤَثِّرَ فِیهِ مَا یُؤَثِّرُ فِی غَیْرِهِ، الَّذِی لَا یَحُولُ وَ لَا یَزُولُ وَ لَا یَجُوزُ عَلَیهِ الْأَقُولُ.

خدا با آفرینش پدیده‌ها برای عقل‌ها جلوه کرد و به آنها از دیده شدن به چشم سر امتناع ورزید.

سکون و حرکت بر او جریان نمی‌یابد؛ چگونه جاری باشد بر او چیزی که او آن را جاری ساخت، و چگونه ممکن است آنچه را او آغازید در او باز گردد و آنچه را آفرید در او اثر گذارد؟! زیرا در این صورت، ذاتش متفاوت می‌شود [گاه حرکت می‌یابد و گاه سکون] و گنه او تجزیه می‌پذیرد و دیگر ازلی نمی‌تواند باشد. آن گاه که برایش پیش (و جلوی) یافت شود، و رایبی نیز خواهد بود؛ و هنگامی که نقصان او را لازم آید، تمام را نیز می‌طلبد.

و این چنین آیت مصنوع در او استوار می‌گردد و پس از مدلول بودن [و دلالت همه اشیا بر او] به دلیل تحوّل می‌یابد.

خدا به سلطان نفوذ ناپذیری از اینکه مؤثرات در او اثر گذارد، بیرون آمد؛ او کسی است که از حالی به حالی درنیاید و زوال نپذیرد و اُفول را بر نتابد.

از مباحث اعتقادی، بحث ازلیت حضرت حق است. ذات مقدس پروردگار ازلی است؛ (آن چنان که ابدی می باشد) یعنی برای او ابتدائی نیست و همواره بوده است. در خطبه های مختلف به عبارات گوناگون این حقیقت بیان شده است، در خطبه ۱۵۲ می فرماید:

الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على ازليته؛

حمد خدایی را که به خلقتش بر وجود خویش راهنماست، و به حادث بودن خلقتش بر ازلیت خود دلالت دارد.

و نیز در همین خطبه آمده است:

من وصفه فقد حده، و من حده فقد عدّه؛ و من عدّه فقد أبطلّ أزلّه؛

هر که او را توصیف کرد، محدودش ساخت؛ و هر کس محدودش سازد او را شمرده است؛ هر کس او را شمارد، ازلیتش را باطل ساخته است.

در خطبه ۱۶۳ می خوانیم:

ليس لأوليته ابتداء، ولا لأزليته إنقضاء؛ هو الأول و لم يزل، و الباقي بلا أجل؛

برای اولیت او ابتدا (و آغازی) نیست، و برای ازلیت او انقضا (و پایانی) وجود ندارد؛ او پیوسته اول است و پایدار، بی مدت (و منتها).

در همین خطبه آمده است:

لم يخلق الأشياء من أصول أزليه؛ و لا من أوائل أبدية؛

اشیاء را از اصول [و بنیان] ازلیت نیافرید، و از آغازین ابدیت آنها را خلق نکرد. (خلاصه اینکه کائنات ریشه در ازلیت و ابدیت ندارند).

و در خطبه ۱۸۵ می فرماید:

الدال على قدمه بحدوث خلقه ... مستشهد بحدوث الأشياء على ازليته؛

خدایی که با حدوث خلقتش قدیم بودنش را نشان داد ... حادث بودن اشیا، گواه بر ازلیت اوست.

در خطبه ۱۸۶ آمده است:

سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمَ وُجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءَ أَزْلُهُ؛

هستی اش از زمان ها سبقت گرفت، و وجودش از عَدَم (و نیستی) پیش افتاد، و ازلت او را آغازی نیست.

در همین خطبه می خوانیم:

و لَأَمْتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ؛

(اگر ذات خدا تفاوت پذیرد و کُنه او تجزیه یابد) [در این صورت] (نمی شود در) معنایش ازلت را لحاظ کرد.

و نیز در همین خطبه آمده است:

لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا، وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا؛ لَا يُقَالُ: كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، فَتَجْرَى عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحْدَثَاتُ، وَ لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ فَضْلٌ وَ لَا لَهُ عَلَيْهِ فَضْلٌ؛ فَيَسْتَوِي الصَّانِعُ وَ الْمَصْنُوعُ، وَ يَتَكَافَأُ الْمُبْتَدِعُ وَ الْبَدِيعُ؛

پیش از آن، هستی ای نبود؛ و اگر قدیمی می بود خدای دیگری می شد. نمی توان گفت او (همانند کائنات) پس از نبودن هستی یافت؛ زیرا [با این سخن] صفات آفریده ها بر خدا جریان می یابد و میان آنها و خدا فصل [و تمایزی] پدیدار نمی گردد و خدا را بر مخلوقاتش برتری نبود، و در نتیجه صانع و مصنوع برابر و آفریده شده و آفریننده در یک سطح قرار می گرفت.

بسیاری از این جملات به نوعی تقریر و با (نحوه ای از تبیین) مُثَبِّت حضرت حق، و انیکه: (ازلت خاص ذات اقدس اوست) می باشند.

تبیین اول مدعا:

امام فرمود: «و بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزْلِيَّتِهِ».

حدوث خلق، بیانگر ازلت حضرت حق است. این مطلب، که موجودات، حادث اند مفروغ عنه است.

البته آنچه در روایات مطرح است، همان حدوث حقیقی است، به معنای مسبوق به عدم واقعی خودش، نه حدوث ذاتی که در کتب فلسفی مطرح است و اصطلاحی است که تاریخ پیدایش آن مشخص می باشد. این حدوث ذاتی - که در فلسفه مطرح است - بحث جدیدی است که در منابع گذشته، یافت نمی شود. و با آوردن چند جمله از قدما و توجیهاتی می خواهند آن را به گونه ای بر حدوثنی که در روایات آمده است تطبیق بدهند، که بحث مفصل و خاص خودش را دارد.

حدوثی که در مکتب وحی مشخص است، بدین معناست که ماسوای خدا مسبوق به عدم حقیقی است (نه حدوث به معنای نیاز ذات و حدوث ذاتی) آنچنان این مطلب مفروغ عنه است که بعضی از کسانی که تعقل جدی در مسائل فلسفی دارند و پایبند هم می باشند به آن اعتراف دارند. مرحوم حاج شیخ محمدتقی آملی (شخصیتی که به حق جامع معقول و منقول بود و موقعیت علمی والایی داشت) در تعلیقه شان بر شرح منظومه در تقویت حدوث زمانی (به معنای مسبوق به عدم حقیقی) و تضعیف حدوثی ذاتی چنین تعبیری دارد، می گوید که:

القول بحدوث العالم كك من ضروريات الدين بل المتفق عليه بين أهل الملل و النحل فلا ينبغي القناعه في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً؛ {۲۵}

ایشان در این عبارت حدوث به معنای مذکور را از ضروریات دین و مکتب وحی می داند، بلکه مدعی است که متفق علیه تمامی ملل و نحل است.

البته از طریق حدوث ذاتی هم می توان استدلال کرد و استدلال با حدوث ذاتی هم سازگار است، ولی روشن است که این حدوثی که اینجا مطرح است آن نیست.

باری، تقریر استدلال چنین است: کائنات و موجودات حادث اند و حدوث آنها مفروغ عنه و مورد قبول می باشد، پس نیاز کائنات به مُحدَث ضروری است؛ چون حادث اگر بخواهد به خودش تحقق داشته باشد خُلف است (اگر نیازمند بخواهد به خودش تحقق داشته باشد معنایش این است که نیازمند نیست، و این یعنی خُلف) پس با توجه به حادث بودن کائنات، نیاز حادث به مُحدَث - و مُوجد به مُوجد و یا به هر تعبیر دیگر - قطعی است.

و اگر آن محدث مانند خود این حادث، حادث باشد همین حکم را دارد و تسلسل پیش می آید، پس باید به حقیقتی منتهی شود که او ازلی بوده و حادث نباشد. این است که امام علیه السلام می فرماید: «و بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلَيْتِهِ»

تبیین دوم:

با توجه به این جملات امام علیه السلام در خطبه ۱۵۲ که می فرماید:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ» می توان چنین استدلال نمود:

می دانیم خدا حی است و عالم است و قادر و...، حال اگر کسی ذات سبحان را به صفاتی زائد بر ذات توصیف کند مشخص است که خدا را محدود کرده است؛ چون در این صورت، خدا دو چیز می شود: ذات و صفت؛ و اگر توصیف، متعدد باشد چند چیز می شود، خدا و صفات.

و چنانچه چند چیز باشد باید حدّی داشته باشد، خواه حدّ به معنای جنس و فصل و یا اینکه برای او ابعادی باشد و به جهات جسمی تشبیه گردد. آنچه روشن تر به نظر می رسد این است که «و مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» یعنی اگر کسی ذات حق را به صفتی زائد بر ذات توصیف نمود او را محدود کرده، و چنانچه او را محدود نمود، در عداد آنچه که شمرده می شود و قابل شمارش است در آورده و پیدا است آنچه که شمارش پذیر باشد قابل تغییر و تغّیر و حادث است، پس خدا حادث می شود و ازلیت باطل و این خلفی است آشکار، بنابراین، او ازلی است.

بعضی گفته اند که: «و مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» یعنی نفس این ذاتی که محدود شده، «عدّ» (و شمارش) نسبت به او تحقق پیدا می کند نه اینکه در شمار معدودین درآید؛ زیرا وقتی محدود شد مرکب از اجزائی است و خود به خود معدود می گردد.

همچنین لازمه معدود بودن خود ذات، ترکیب است و لازمه ترکیب حدوث و حدوث هم ضدّ ازلیت است.

و تقریر سومی هم در ارتباط با این جمله در شروح آمده است، و آن این است که: «وَمَنْ حَرَدَهُ فَقَدْ عَرَدَهُ»؛ «ای جعله وسیله‌ی للعدّ، یعنی این محدود ساختن وسیله می شود برای اینکه معدودات به او شمرده شود، و این تقریر دوری است.

به نظر می رسد تقریر اول که از ابن میثم است برای تثبیت مطلب روشن تر باشد از تقریر دوم که از ابن ابی الحدید است.

هر دو تقریر به نظر درست می رسد، وقتی خدا در شمار معدودات قرار گرفت با بقیه معدودات فرقی ندارد و حادث می شود، پس نمی تواند ازلی باشد. تقریر دیگر این بود که خودش معدود شد، چون محدود شد، واحد عددی گشت که لازمه واحد عددی این است که حادث و معلول باشد. و با ازلیت سازگار نیست. هر دو با حدوث ملازم است و در نتیجه هر دو با ازلیت تضاد دارد.

تبیین سوم:

امام علیه السلام در این جمله که: «لیس لاؤلیته ابتداء» می فرماید:

(برای اولیتش ابتداء نیست) یعنی وقتی گفته می شود «هو الاول» معنایش این نیست که نسبت به بقیه چیزها مقدم است، بلکه معنایش این است که ابتداء ندارد و ازلی است.

و جمله «و لا لازلیته انقضاء»، بیان خود مدّعاست؛ یعنی اینکه ذات مقدس ازلی است، این ازلیتیش، انتهاء ندارد.

تعبیر اول به این جهت توجه می دهد که «اول» به معنای اوّل اول ها نیست، بلکه یعنی اوّل ندارد. «و لا-لازلیته انقضاء» (و برای ازلیتیش نهایی و انقضائی نیست) یعنی این وصف ازلیت، برای اوست؛ «هو الاول و لم یزل، و الباقی بلا أجل» (اوست که اول است و لم یزل است و باقی است و انتهای برای او نیست).

این جملات شریفه در تفسیر آیه هو الأوّل و الآخر {۲۶} بسیار سودمند است؛ زیرا بعضی می خواهند از این آیه این گونه برداشت کنند که: خدا همه چیز است و ما در کتاب اول «آیات العقائد» مفصّل به آن پرداخته ایم.

یک سؤال:

آیا ازلیت ذاتی خداست، و یا اینکه خداوند همیشه از ازل بوده است؟

جواب:

خداوند ازلی است، یعنی «ازلیت» از صفات ذاتی خداست. اینکه خدا عالم است، نمی گوئیم که خداوند از علمیت است و یا خداوند ذاتی است و علمی، این تعبیرات وقتی به ذهن می آید که به معنا توجه لازم نشود. می گوئیم ازلیت صفت ذات است، نه اینکه ذاتی است و ازلیتی (همچنان که نمی گوئیم ذاتی است و علمی، ذاتی است و حیاتی، ذاتی است و قدرتی) اگر این گونه شد، پس دو شیء نیست، ذات و صفت نیست، بلکه یک حقیقت واحد است.

چون خداوند عالم بر همه چیز است، پس همان ذات «عالم». همان ذات چون توانا بر همه چیز است، «قادر». همان ذات چون مظهر این علم و قدرت است، «حی». همان ذات چون ابتدائی برایش نیست، مسبوق به عدم نیست، «ازلّی». و امثال ذلک.

عبارت دیگر چنین بود: «لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کان قدیمّاً لکان إلهاً ثانیاً. لایقال کان بعد ان لم یکن، فتجری علیه الصفات المحدثات، و لایکون بینها و بینه فصل»؛ چیزی قبل از ذات حق وجود نداشت. «لم یکن من قبل ذلک کائناً» یعنی غیر از حضرت حقّ و قبل از او چیزی وجود نداشته است. (یعنی نمی شود چیزی قبل از تحققش و تکوّنش وجود داشته باشد) و اگر چیزی چنین می بود، قدیم بود؛ «و لو کان قدیمّاً لکان إلهاً ثانیاً».

ص: ۴۶

این جمله در بحث حدوث و قدم زیاد کاربرد دارد. اگر موجودات مسبوق به عدم خودشان نباشند، باید قدیم باشند. و اگر قدیم باشند «لکان إلهاً ثانياً» (خدای دومی خواهد بود)؛ زیرا وجودش از جایی نیامده است.

جمله «لایقال کان بعد آن لم یکن» از اینجا مربوط به بحث مان است که ذات مقدس حضرت حق «کان بعد آن لم یکن» نمی باشد که به معنای ازلی نبودن و حادث است. حضرت استدلالی کرده اند که به نظر می رسد نکته جالبی در آن از جهتی که عرض می کنم باشد، می فرماید: اگر چنانچه «کان بعد آن لم یکن» یعنی خدا ازلی نباشد، بایستی صفات مُحدثات را داشته باشد، اگر این صفات را داشت دیگر فرقی بین خالق و مخلوق، صانع و مصنوع، بدیع و مبتدع نیست و در قدمت تساوی خواهند داشت. اگر چنین باشد بین او و خلق فاصله و تفاوتی نخواهد بود، یکسان خواهند شد؛ با آنکه روشن است که خالق و مخلوق و صانع و مصنوع یکسان نمی باشند.

حضرت استدلالی کرده اند که در ارتباط با ازلیت حضرت حق است، اما از این استدلال در بحث حدوث و قدم هم به خوبی می شود استفاده کرد و حدوثی که مقصود و مطلوب است با این استدلال اثبات می گردد.

«لایقال کان بعد آن لم یکن» اگر این گونه باشد، بر او صفات مُحدثات، جاری می شود و در نتیجه او فضیلتی نسبت به موجودات دیگر ندارد، چه اینکه هر دو می شوند قدیمی که در وجودشان احتیاج به غیر ندارند و وجودشان از جای دیگری نیست. و نتیجه این است که صانع و مصنوع و خالق و مخلوق تفاوتی نداشته باشند و حال آنکه تفاوت ضرورت دارد، پس نمی شود که «لم یکن فکان» باشد، پس ازلی است.

امام علیه السلام فرمود: «بها تجلی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العیون و لایجری علیه سکون و الحرکه و کیف یجری علیه ما هو اجراه» {۲۷}

از مسائلی که به نظر بسیاری مبهم می آید و تبیین مطلب به دشواری انجام می شود این است که: اگر عالم حادث به حدوث واقعی باشد، به ذهن می آید که بین وجود حق و ثمره فیضش که وجود عالم است زمان بی نهایتی فاصله شده باشد. این را چگونه می شود جواب داد؟

جمله ای که گفته شد مقداری دشوار است، با این عبارتی که اینجا حضرت فرمودند، مطلب روشن می شود و آن این است که: اصلاً صحبت «وقت» غلط است. در این قضیه وقت، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. زمان، بعد از ایجاد چیزی معنا می یابد و قبل از ایجاد، تصور زمان غلط است و وقت معنا ندارد تا گفته بشود وقت لایتنهائی گذشته و فیض نبوده.

و اما حرکت و سکون هم از این قبیل است، چیزی را که نبوده و او ایجاد نموده، دیگر در مورد خودش نمی تواند جریان داشته باشد.

بنابراین در ارتباط با او همچنان که حرکت معنا ندارد، سکون هم معنا ندارد و مسئله منتفی به انتفاء موضوع است.

بنابراین، «و لایجری علیه سکون و الحرکه و کیف یجری علیه ما هو اجراه» چیزی را که او ابداع و ایجاد کرد و محققش ساخت او نمی تواند در ارتباط با خودش جریان داشته باشد.

جلسه هشتم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۲ فرمود:

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهْهُ وَ مَنْ حَدَّهْهُ فَقَدْ عَدَّهْهُ وَ مَنْ عَدَّهْهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ»

از صفات حضرت حق این است که او ازلی است. در این مورد به گونه های مختلف و تعبیرهای متفاوت مسئله ازلیت (و اینکه ذات مقدس حضرت حق ازلی است و ابتدائی برای او نیست) بیان شده است. در بسیاری از آنها واژه ازل و ازلیت به کار گرفته شده است. در این باره چند جمله از چند خطبه را آوردیم و یکی از آنها که به چند گونه معنا شد همین عبارت «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهْهُ وَ مَنْ حَدَّهْهُ فَقَدْ عَدَّهْهُ وَ مَنْ عَدَّهْهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ» {۲۸} است که به نظر رسید در تبیین آن صحبت بیشتری بشود؛ جمله آخر عبارت، به همین مطلب توجه می دهد که حضرت حق ازلی است و چون ازلی است صفت زائد بر ذات، برای حضرتش نیست.

در ارتباط با ازلیت حضرت حق یک استدلال روشنی هست که معمولاً در کتاب‌های مربوطه وجود دارد و آن این است که: بعد از اثبات این حقیقت که قائم به ذاتی است و به تعبیر اصطلاحی واجب الوجودی هست، اگر خدا ازلی نباشد، یعنی ایجاد شده و معلول است. اگر چیزی معلول شد با وجوب وجود و قائم به ذات بودن سازگار نیست و خلف است.

فرض وجوب وجود، فرضی است که با معلول بودن منافات دارد و وقتی وجوب وجود مفروغ عنه باشد، ازلی بودن لازمه آن است و گرنه معلول می‌شود، و وجوب وجود، معنا ندارد. این، یک استدلال روشنی است.

درباره این جمله که: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه» گفتیم: اگر کسی وصف کند حضرت حق را او را محدود کرده است. اگر محدود کرد شمرد او را، و کسی که او را بشمرد، ازلیت‌ش را باطل نموده است. تلازم بین «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه» و «مَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَوْلَاهُ» را بیان کردیم که چگونه است.

درباره «مَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَوْلَاهُ» در شرح نهج البلاغه ابن میثم - خطبه ۱۵۱ - چنین آمده است.

لَمَّا كَانَ عَيْدَهُ عِبَارَةً عَنْ جَعْلِهِ مَبْدَأً لِكَثْرِهِ مَعْدُودَهُ، أَوْ عَنْ كَوْنِهِ ذَا أَجْزَاءٍ مَعْدُودَهُ، وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ لَوَاحِقِ الْمُمَكِّنَاتِ وَالْمُحَدَّثَاتِ، الْغَيْرِ الْمَسْتَحَقَّةِ لِلْأَزَلِيَّةِ بِالذَّاتِ، لِأَجْرَمِ كَانِ مَنْ عَدَّه بِأَحَدِ الْإِعْتِبَارِينَ مُبْطَلًا أَوْلَاهُ، الَّذِي يَسْتَحَقُّهُ لِدَاثِهِ.

تلازم به این صورت بیان شده است که «هرکس او را شمرد» یعنی «با این شمردن، حضرت حق را مبدأ کثرت معدوده قرار داده است». این عبارت، مقداری مبهم است. به نظر می‌آید مقصود این است که: وقتی کسی حضرت حق را، به شمارش درآورد، این به شمارش درآوردن، لازمه اش این می‌شود که این شیئی که به شمارش آمده، چیزی است که می‌تواند تکثر داشته باشد و مبدئی باشد برای پذیرش کثرت و قابلیت آن؛ و اگر چنین شد (تکثر مطرح شد) لازمه نیاز و احتیاج مطرح شده است؛ یعنی چنین چیزی بایستی نیازمند و معلول باشد، و در نتیجه وقتی معلول شد، نمی‌تواند ازلی باشد.

و تقریر دیگری که فرمودند این است که: «مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أُبْطِلَ أَزْلَهُ» کسی که به شمارش درآورد ذات مقدس حضرت حق را، تا به شمارش درآورد (یعنی توصیف کرد و صفت را زائد بر ذات در نظر گرفت) نتیجه اش محدودیت است، محدود که شد معدود می شود و تا معدود شد قابل تکثیر است (یعنی حد و اندازه دارد) پس قابل تقسیم است. و دارای اجزاء می باشد و نتیجتاً به محض اینکه گفته شد چیزی معدود است مساوی است با اینکه برای او اجزائی فرض شده باشد. شیئی که اجزاء دارد، مرکب است و مرکب که شد محتاج است، محتاج که شد معلول است، معلول که شد ازلی نیست (این هم تقریر دومی است در این عبارت).

«لَمَّا كَانَ عَدُّهُ عِبَارَةً عَنْ جَعْلِهِ مَبْدَأً لِكَثْرَةِ مَعْدُودِهِ» (وقتی به شمارش درآورد چیزی را، معنایش این است که مبدأ کثرت معدوده قرار داده است) یعنی وقتی شیئی معدود باشد، قابلیت تکثیر را دارد، قابلیت تکثیر که داشت، لازمه اش نیاز و احتیاج و معلولیت است، و این با مسئله ازلیت سازگار نخواهد بود.

وجه دوم اینکه: «أَوْ عَنْ كَوْنِهِ ذَا أَجْزَاءٍ مَعْدُودَةٍ» وقتی که به شمارش درآورد چیزی را، معنایش این می شود که: دارای اجزائی شده که این اجزاء شمارش می شود و می توانیم به اجزاء بسیاری او را تقسیم کنیم. و هر آنچه که چنین باشد، صفات ممکنات و محدثات را می یابد؛ و وقتی که مُحَدَّث و ممکن شد، ازلی نخواهد بود؛ «و كَانَ ذَلِكَ مِنْ لَوَاحِقِ الْمَمْكَنَاتِ وَالْمُحَدَّثَاتِ، الْغَيْرِ الْمَسْتَحَقَّةِ لِلْأَزَلِيَّةِ بِالذَّاتِ»

«لَا جَرَمَ كَانَ مَنْ عَدَّهُ بِأَحَدِ الْإِعْتِبَارِينَ» اعتبار اول «جعله لكثرة معدوده» و اعتبار دوم «عن كونه ذا أجزاء معدوده» به ناچار هر کسی خداوند را به یکی از این دو اعتبار بشمارد، چنین کسی «مُبطلاً-أزله» و حال اینکه فرض این بود که او ازلی است؛ چون وجوب وجود و قائم بالذات بودن حضرت حق مسئله ای است که مفروغ عنه فرض شده است؛ «الَّذِي يَسْتَحِقُّ لِدَاوَتِهِ».

در جلد ۱ شرح ابن میثم (ص ۱۲۴) در خطبه اول «وَمَنْ عَدَّه فَقَدْ أُبْطِلَ أَزْلَهُ» نیست، بلکه به این صورت است: «وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه».

و در بیان تلازم بین «حَدَّه» و «عَدَّه» می نویسد: «إِذْ كَانَ حَدَّ الشَّيْءِ إِذَا مَا يَتَأَلَّفُ مِنْ كَثْرَةِ مُعْتَبِرِهِ فِيهِ وَ كُلُّ ذِي كَثْرَةٍ، مَعْدُودَةٌ فِي نَفْسِهِ، وَ نَتِيجَةُ هَذَا الْبُرْهَانِ أَنَّ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ عَدَّه وَ أَمَّا اسْتِحْوَاحُهُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُوداً فَلِإِذَا عَلِمْتَ فِيهَا سَبْقَ أَنَّ الْكَثْرَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْإِمْكَانِ»

در اینجا مطلب را به این صورت می آورد که هر که به او اشاره کند (چه اشاره حسی باشد و چه وهمی) لازمه اش این است که آن مشارالیه باید محدود باشد تا به آن اشاره شود. وقتی چیزی محدود شد دارای ابعاد و اجزا خواهد بود و هر چیزی که ذو کثره باشد - چون از اجزاء تألیف پیدا کرده - معدود هم می باشد به خاطر اینکه دارای اجزای متعدد است.

لذا نتیجه می گیریم که اگر چیزی متعدد شد ازلیت درباره او ابطال می شود؛ زیرا متعدد که شد، جزء ممکنات و محدثات، می گردد و وقتی محدث و ممکن شد، ازلیت دیگر معنا ندارد.

در شرح ابن ابی الحدید جلد ۹ (خطبه ۱۵۲) نیز آمده است: «وَمَنْ قَالَ بِذَلِكَ فَقَدْ عَدَّه أَيْ جَعَلَهُ مِنْ جَمَلَةِ الْجِثَّةِ الْمَعْدُودَةِ فِيْمَا بَيْنَنَا»؛ هر که این را بگوید [خدا را توصیف کند] او را شمرده است؛ یعنی در شمار معدوداتی که در میان ما هست قرار داده است.

در شمار اشیاء معدوده، (یعنی در شمار ممکنات و محدثات) که در آمد، ازلیت معنا ندارد.

وقتی قابلیت کثرت یافت و فرض هم این است که مبدأ است، مبدأ کثرت می شود.

متن عبارت چنین است: «أَيَّ جَعَلَهُ مِنْ جَمَلِهِ الْجِنَّةَ الْمَعْدُودَةَ فِيمَا بَيْنَنَا كَسَائِرِ الْبَشَرِ وَالْحَيَوَانَاتِ وَ مِنْ قَالَ بِذَلِكَ فَقَدْ أُبْطِلَ أَزْلَهُ لِأَنَّ كُلَّ ذَاتٍ مِمَّاثِلَةٍ لِهَذِهِ الذُّوَاتِ الْمَحْدُوثَةِ فَانْهَاهَا مَحْدُوثَةٌ مِثْلَهَا وَالْمَحْدُوثُ لَا يَكُونُ أَزْلِيًّا» هر که این را بگوید ازلیت خدا را باطل ساخته است؛ زیرا هر ذاتی که مماثل موجودات مُحْدَث باشد، مانند آنهاست.

موجودات دیگر که ازلی نمی‌توانند باشند، پس او هم نمی‌تواند ازلی باشد.

و همین تعبیر «عَدَّة» را ابن ابی الحدید در جلد ۱، خطبه اول (ص ۱۶) این گونه تقریر می‌کند: «و مِنْ حَدِّهِ فَقَدْ عَدَّه؛ أَيَّ جَعَلَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْمَحْدُوثَةِ وَ هَذَا حَقٌّ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَعْدُودٌ فِي الذُّوَاتِ الْمَحْدُوثَةِ»؛ هر چیزی که محدود باشد این جزء ذوات محدثه محسوب می‌شود. و این حق (و درست) است؛ زیرا هر محدودی اجزائی دارد. اجزائی داشت جزء ذوات معدوده و محدثه خواهد بود.

مرحوم علامه جعفری «عَدَّة» را این گونه ترجمه کرده اند: «و چون معدودها به شمارشش درآورد» که طبعاً معدود می‌شود و همین مطلب از آن استفاده می‌شود.

در تعلیقه عبده (ص ۲۲) چنین آمده است: «و مَنْ حَدِّهِ فَقَدْ عَدَّه أَيَّ أَحْصَاهُ وَ أَحَاطَ بِذَلِكَ الْمَحْدُودِ» وقتی کسی چیزی را شمرد یعنی احصائش کرد، لازمه احصای شیء احاطه بر اوست. وقتی محاطش قرار داد، نتیجه اش این می‌شود که احاطه علمی پیدا کرد بر او؛ و بر ذات مقدس حضرت حق احاطه علمی امکان ندارد.

اگر احاطه بر چیزی پیدا شد لازمه اش این است که آن شیء ازلی نباشد؛ چون اگر چیزی ازلی باشد، محدود نمی‌تواند باشد. محدود که نشد احاطه بر او امکان ندارد. (نمی‌شود که مُحَاط قرار بگیرد)

چرا لازمه اش احاطه است؟ «لِأَنَّ الْحَدَّ حَاصِرٌ لِمَحْدُودِهِ» به خاطر اینکه وقتی چیزی محدود شد، حد پیدا کرد، آن ذات و آن شیء را حاصر شد و به احاطه درآورد. در نتیجه بعد از احاطه، ازلیت خدای سبحان باطل می‌شود.

در توصیف حضرت حق - در خطبه ۱۸۶ - مطالب بلندی آمده است که واقعاً شگفت انگیز است. سخن این بزرگواران در همه موضوعات (به ویژه در مسائل دشوار معارفی) در عین دقت و زیبایی رسا و شیرین است، نمونه آن همین دو سه جمله است که فرمود: «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَيَّدَهُ وَ مَنْ حَيَّدَهُ فَقَدْ عَيَّدَهُ وَ مَنْ عَيَّدَهُ فَقَدْ أَبْطَلَهُ أَرْزَلَهُ» که از نظر زیبایی کلام، فوق العاده است. و در هیچ کجای بیانات بشری یافت نمی شود.

جملات پیشین این عبارت، این گونه است: «و إِنَّمَا كَلَامُهُ فَعَلَ مِنْهُ، أَنشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَانَتْهُ وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا».

بجاست بر این سخن تأکید شود که: روایات و مدارک و حیاتی اصرار بر این دارند که هرچه قدیم باشد، اول و ابتداء ندارد و این امر با الوهیت تلازم دارد این مطلب، به صورت های مختلف در خطب حضرت و در روایات مختلف آمده است و دلیل عقلی اش هم مشخص می باشد چیزی که ابتدا ندارد (یعنی وجودش را از جایی نگرفته است) هستی او معلول نیست، و به تعبیر اصطلاحی قائم بالذات است و وجوب وجود دارد و در نتیجه خدای دوم می شود.

با این عبارات و این اصطلاحات (حدوث ذاتی و حدوث زمانی و قدیم ذاتی و قدیم زمانی) هرچند توجیهاتی گفته بشود نمی توان این حقیقت را سامان بخشید. واقعیت این است که اگر چیزی هستی اش را از جایی نگرفته است، ابتداء ندارد و لازمه آن این است که قائم به ذات باشد. و قائم به ذات که شد «لکانَ إِلَهًا ثَانِيًا»؛ خدای دومی می شود.

اینکه گفته بشود که بالغیرِ قَدَمَت دارد و نیاز در ذاتش هست؛ یعنی حادث ذاتی و قدیم زمانی است، حادث ذاتی و قدیم زمانی هم به این معناست که نبوده و هستی یافته است، حال، اگر کسی به چیزی به این معنا قدیم زمانی بگوید، یعنی: از اولی که زمان بناء شد، او هم بوده است، مطلب درستی است، بلکه باید گفت زمان به تحققِ شیء تحقق می یابد، و این دو یعنی (اصل ایجاد و آغاز زمان) با هم تلازم دارند. ایجاد که تحقق یافت، زمان هم معنا پیدا می کند. پس آن شیء موحّد، حادث زمانی (یعنی حادث حقیقی) است؛ یعنی از همان آنی که محقق شده زمان معنا پیدا کرده.

اما به معنای اینکه ابتدا نداشته، غلط است. جز ذات مقدس حضرت حق، همه چیز نبوده و بود شده است، غیر از خدا همه چیز ابتدا و آغازی دارد.

این حادث زمانی که معمولاً گفته می شود به این معنایی که عرض کردم که بگوئیم همه چیز حادث زمانی است و ابتدائی دارد و با تحقق خودش زمان هم تحقق پیدا کرده و خود زمان هم حادث است و خود آن شیء هم حادث است درست می باشد.

حادث زمانی به این معنا نیست که: (زمان بود و چیزی نبود و در آن زمانی که چیزی نبود این حادث به وجود آمد) اگر کسی هم این تعبیر در ذهنش باشد درست نیست؛ چون، در این صورت نقل کلام در مورد همان زمان خواهد شد.

جلسه نهم

اشاره

الحمد لله رب العالمين، و خير الصلاه و السلام على خير خلقه، حبيب إله العالم، ابي القاسم محمد و على آله آل الله؛ و اللعن الدائم على اعدائهم اعداء الله، من الآن إلى يوم لقاء الله.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۲ می فرماید:

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهْهُ وَ مَنْ حَدَّهْهُ فَقَدْ عَدَّهْهُ وَ مَنْ عَدَّهْهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ؛

هر که خدا را توصیف کند محدودش می سازد و هر که او را محدود کند شمرده است و هر که او را به شمار آورد ازلیت او را باطل ساخت.

در آغاز همین خطبه آمده است:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحَدِّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ؛

حمد خدایی را که خَلق (و آفریده هایش) راهنمای وجود (و هستی) اوست، و حدوث خلقش بر ازلیت او دلالت می کند.

این جمله استدلالی دیگر بر ازلیت خداست و از جمله ای که در آغاز سخن آمد متمایز است.

و خطبه ۶۵ می فرماید:

الحمد لله الذی لم تَسْبِقْ له حالٌ حالاً، فَيَكُونُ أَوْلَاً قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِراً حمد ویژه خدایی است که برای او حالی بر حالِ دیگر پیشی نگرفت (و محل حالات متفاوت نیست) اول است، نه اولی که برای او آخری باشد.

و در خطبه ۸۵ آمده است:

الأوَّلُ لِأَشْيَاءَ قَبْلَهُ؛

اولی است که چیزی پیش از آن نمی باشد.

و نیز در خطبه ۹۰ می فرماید:

الذی لم يَزَلْ قائماً دائماً؛

خدایی که پیوسته استوار هست.

و در خطبه ۹۱ می خوانیم:

الأوَّلُ الذی لم يَكُنْ له قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ و الآخِرُ الذی لیس له بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ؛

اولی است که قَبْل ندارد تا چیزی قبل از او باشد، و آخری است که بعد ندارد تا چیزی بعد از او باشد.

در خطبه ۹۴ آمده است:

الأوَّلُ الذی لا غَايَةَ له فَيَنْتَهِي و لا آخَرَ له فَيَنْقُضِي؛

خدا اولی است که غایتی ندارد تا انتها یابد، و آخری ندارد تا انقضا پیدا کند.

و در خطبه ۹۶ می خوانیم:

الحمد لله الأوَّلُ فَلَاشِيءَ قَبْلَهُ و الآخِرُ فَلَاشِيءَ بَعْدَهُ و الظَّاهِرُ فَلَاشِيءَ فَوْقَهُ، و الباطِنُ فَلَاشِيءَ دُونَهُ؛

ستایش خدایی را که اول است، پس چیزی قبل از او نیست؛ و آخر است، پس چیزی بعد از او نمی باشد؛ ظاهر است، پس چیزی فوق او نیست و باطن است، پس چیزی دون او (و پنهان تر از او) نمی باشد.

بسیاری از این عبارات نظیر هم اند و این جملات، همه، اول و آخر و ظاهر و باطن را نسبت به خدای متعال تبیین می کنند. نیز این عبارات، معنایی را که ابن عربی و بعضی نسبت به تفسیر هو الأوَّل و الآخِر و الظَّاهِر و الباطِن {۲۹} گفته اند: یعنی «خدا همه چیز است» نفی می کند. اینکه اول است، بدین معناست که قبل از چیزی نیست، (یعنی ابتداء ندارد) و آخر است؛ یعنی نهایتی برایش نیست.

در خطبه ۱۶۳ می فرماید:

لَيْسَ لِأَوَّلِيَّتِهِ إِبْتِدَاءٌ، وَ لَا لِأَزَلِّيَّتِهِ انْقِضَاءٌ؛ هُوَ الْأَوَّلُ وَ لَمْ يَزَلْ، وَ الْبَاقِي بِلَا أَجَلٍ؛

برای اولیت خدا آغاز و ابتدایی نیست و برای ازلیتش پایان و انقضایی وجود ندارد؛ او اول است و پیوسته اول خواهد بود، و باقی و پایدار است بی آنکه بتوان آجل و مدتی را (برایش) معین کرد.

این جملات، پندارهای نادرستی را که ممکن است از عبارات پیشین به ذهن بیاید می زداید و به صراحت، مقصود از ازلیت را مشخص می سازد که همان جاودان و ماندگار بودن و پایان نداشتن است؛ چنان که مراد از اول، یعنی آغازی برای او نیست.

و در خطبه ۱۸۲ می فرماید:

لَمْ يُؤَلَدْ فَيَكُونَ فِي الْعِزِّ مُشَارِكًا؛

خدا از چیزی متولد و جدا نشده تا در عزت و توانائی دارای شریک باشد.

معنای این سخن نیز ازلی بودن خداست؛ زیرا می فرماید خدا معلول نمی باشد تا اشکالات گوناگون درباره اش مطرح گردد، از جمله اینکه در توانمندی شریک یابد.

و در خطبه ۱۸۵ آمده است:

الدَّالُّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ؛

با پدید آوردن آفرینش، قدیم و ازلی بودن خود را ثابت کرد.

و در همین خطبه است:

مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ؛

حادث بودن اشیا گواه بر ازلیت اوست.

و در خطبه ۱۸۶ می فرماید:

سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنَهُ وَ الْعَدَمَ وَجُودَهُ وَ الْإِبْتِدَاءَ أَزَلَهُ؛

هستی اش پیش از زمان، و وجودش بر نیستی مقدم و ازلیتیش بر هر آغازی سبقت گرفت.

و در همین خطبه می فرماید:

لَا يُقَالُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجَرَى عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحَدَّثَاتُ؛

درباره خدا نمی توان گفت: خدا نبود و پدید آمد (یعنی ازلی است). که در این صورت صفات و علائم پدیده ها را پیدا می کند.

ص: ۵۶

اینها جملاتی اند که بر ازلی بودن خدای متعال دلالت می‌کنند اگر سخنان امام با دقت بیشتری واری شود، جملات بیشتری از این قبیل به دست می‌آید که تمامی آنها مثبت ازلیت حضرت حق می‌باشند.

گاه در بیانات معصومین علیهم السلام خود مدعا، بی استدلال بیان شده، و گاه استدلال آن نیز آمده است؛ مانند قرآن کریم که درباره توحید گاه خود مدعا گفته شده، همچون: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ {۳۰} (بگو او خدایی است یکتا، خدای صمد، نه کس را زاده نه زائیده از کس، و او را هیچ همتایی نباشد) و در مواردی هم بر توحید استدلال شده؛ مانند این آیه که: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. {۳۱} (اگر در آن دو (آسمان ها و زمین) جز الله خدایان دیگری بود، قطعاً (نظامشان) تباه می شد).

در بسیاری از عباراتی که ذکر شد، صرفاً بیان مدعا بود و در تعدادی مدعا با استدلال همراه بود؛ مانند: «و بُمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَيَّ أَوْلِيَّتِي» یا «الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ» و یا «مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَيَّ أَوْلِيَّتِي».

استدلال مربوط به این جملات روشن است. ابن میثم و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه خود در این خصوص تقریراتی دارند که تقریر ابن ابی الحدید مطلوب تر به نظر می‌رسد، اینکه فرمود: «و بُمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَيَّ أَوْلِيَّتِي» خلق - در بررسی عقلانی - حدوثش قطعی است، ماسوی الله، هرچه هست، حادث اند؛ زیرا متغیر و محدودند و پیداست که «تحدید»، «تغییر» و «ترکیب» همه مثبت حدوث شیء است و این صفات، شاهد حدوث شیء است و آنچه حادث است نیازمند به علتی است که مُحَدَّثِ آن باشد. آن مُحَدَّثِ چنانچه قدیم باشد، مطلوب ثابت می‌شود و اگر آن مُحَدَّثِ خود نیز مُحَدَّثِ باشد، خود نیازمند مُحَدَّثِ دیگری است که به تسلسل می‌انجامد و بطلان تسلسل روشن است. در نتیجه، مُحَدَّثِ بایستی منتهی شود به شیء که حادث نبوده و قدیم باشد، یعنی ازلی.

تعبیر قدیم و ازلی - که از اصطلاحات مُتکَلِّمین است - از روایات گرفته شده است. اما فلاسفه با تعبیر دیگری همچون «ممکن الوجود» و «واجب الوجود» به بحث می پردازند و می گویند:

تمام این اشیا ممکن اند (به دلیل همان صفاتی که گفته شد) و هر ممکن الوجودی نیاز به علت دارد، و اگر علتش هم محتاج علتی شد، ... تسلسل پیش می آید که باطل است. و اگر منتهی شد به وجودی که وجوب دارد، ثبت المطلوب. چون آنچه وجوب وجود داشته باشد قدمتش قطعی است، وجوب وجود ملازم با ازلیت است و فرض عدم ازلیتش خُلف است اگر چیزی وجوب وجود داشت معنایش این است که باید باشد وقتی گفته شد باید باشد، یعنی قدمت و ازلیتش قطعی و ثابت است.

در شرح ابن میثم جزء ۳ ص ۲۳۰ تقریری بیان شده که با آنچه گفتیم تفاوت دارد و به نظر می رسد از نقصی برخوردار است. ایشان می گوید:

«و بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ» و تقریرُ هذه الدَّلاله أَنَّهُ قَدْ ثَبَّتَ فِي مَوْضِعِهِ أَنَّ جَمِيعَ الْمُحَدَّثَاتِ صَادِرَةٌ عَنِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى وَ مُنْتَهِيَةٌ عِنْدَهَا فَلَوْ كَانَ مُحَدَّثًا لَكَانَ مُحَدَّثًا لِنَفْسِهِ وَ هُوَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ.

همه اشیا که مُحَدَّث اند صادر از قدرت حضرت حق اند و منتهی می شوند به حضرت حق. چنانچه حضرت حق (که این مُحَدَّثَات به او منتهی می شوند و صادره از قدرت اویند) قدیم و ازلی باشد، مطلوب ثابت می شود؛ و اگر او مُحَدَّث باشد، بایستی که خودش خودش را احداث کرده باشد.

و اینکه شیء مُوجِد خودش باشد بطلانش به ضرورت معلوم است. شیء که نمی تواند موجِد خودش باشد؛ زیرا سؤال می شود چه وقت موجِد خودش شده؟ زمانی که نبوده موجِد خودش شده؟ در این صورت، معدوم که نمی تواند موجِد باشد. و یا با خودش، موجِد و مُحَدَّث خودش شده؟ در این صورت، تحصیل حاصل است؛ پس واضح است که شیء نمی تواند موجِد خودش باشد.

آن نقصی که به ذهن می‌آید این است که با گفتن جمله «أَنَّ جَمِيعَ الْمُحَدَّثَاتِ صَادِرَةٌ عَنْ قُدْرَتِهِ تَعَالَى وَ مُنْتَهِيَةٌ عِنْدَهَا» ابن میثم خواسته که مسئله تسلسل را مطرح نکند و آن را مفروغ عنه بگیرد و به این ترتیب، اثبات ازلیت شود، ولی استدلال بهتر، این است که احتمالات مختلف در خود استدلال مطرح شود؛ لذا عبارت ابن ابی الحدید از این جهت جامع تر است وی در توضیح جمله «و بِمُحَدَّثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِّيَّتِهِ» در جزء نهم، ص ۱۴۸ می‌گوید:

و هُوَ أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ لَهُ سَبْحَانَهُ، حَادِثٌ مِنْ جِهَتِهِ وَ الْمُحَدَّثُ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ مُحَدِّثٍ، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْمُحَدِّثُ مُحَدَّثًا عَادَ الْقَوْلُ فِيهِ، كَالْقَوْلِ فِي الْأَوَّلِ، وَ يَتَسَلَّلُ؛ فَلَا بَدَّ مِنْ مُحَدِّثٍ قَدِيمٍ وَ ذَلِكَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛

عالم مخلوق خدای سبحان است و از ناحیه خدا حادث می‌باشد، و چیزی که حادث شده ناگزیر نیازمند «مُحَدِّث» است؛ اگر آن «مُحَدِّث» خود «مُحَدَّث» باشد، نیاز به «مُحَدِّث» درباره او تکرار می‌شود؛ پس چاره‌ای نمی‌ماند جز بود مُحَدِّثِ قَدِيمٍ و او همان خدای متعال است.

تقریری که در آغاز گفته شد تقریر جامعی است؛ یعنی اینکه اشیا مُحَدَّث اند، به خاطر داشتن صفات حدوث از قبیل تغییر، ترکیب و نیازمندی.

معروف است که ابن ابی العوجاء خدمت حضرت صادق علیه السلام بود و همین بحث‌ها مطرح شد، حضرت فرمودند:

أَمْصَنُوعٌ أَنْتَ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟ فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: أَنَا غَيْرُ مَصْنُوعٍ، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعًا كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ؟!» فَبَقِيَ عَبْدُ الْكَرِيمِ مَلْتًا لَا يُحِيرُ جَوَابًا، وَ وَلَعَ بِخَشْبَةٍ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُوَ يَقُولُ: طَوِيلٌ عَرِيضٌ عَمِيقٌ قَصِيرٌ مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ، كُلُّ ذَلِكَ صِفَةُ خَلْقِهِ، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ غَيْرَهَا فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا؛ لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ»؛ {۳۲}

آیا آفریده هستی (حادثی) یا غیر آفریده؟ ابن ابی العوجاء گفت: «من غیر آفریده هستم»، امام علیه السلام فرمود: برای من توصیف کن که اگر ساخته شده بودی چگونه بودی؟ او در فکر رفت و جوابی نیافت و به تگّه چوبی که در مقابلش بود نگاه می کرد و می گفت: «بلند، پهن، عمیق، کوتاه، متحرک، ساکن تمام اینها علائم خلقت اوست»، آن گاه امام علیه السلام فرمود: چنانچه صفات مصنوع را غیر از اینها نمی دانی، پس خودت را نیز مصنوع بدان. به خاطر آنچه که در خودت از این علائم می یابی.

و در برخوردی دیگر ابن ابی العوجاء به حضرت عرض می کند:

أليس تزعم أنّ الله خالقُ كلِّ شيءٍ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «بلى» فقال: أنا أخلقُ، فقال عليه السلام له: «كيف تخلقُ؟! فقال: أحدثُ في الموضعِ ثمَّ ألبثُ عنه فيصيرُ دوابَّ، فأكون أنا الذي خلقتُها، فقال: أبو عبدالله عليه السلام: «أليس خالقُ الشيءِ يعرفُ كم خلقه؟» قال: بلى، قال: «فتعرفُ الذَّكرَ منها مِنَ الأنثى، وتعرفُ كم عمُرُها؟! فسكتَ؛ {۳۳}

آیا نمی پنداری که خدا آفریننده هر چیزی است؟ امام صادق علیه السلام فرمود: آری. وی گفت: من هم می آفرینم. امام صادق علیه السلام به وی گفت: چگونه می آفرینی؟ گفت: در مکانی مدفوع می کنم، مدتی درنگ می کنم تبدیل به حشرات می شود، بنابراین، من کسی هستم که آنها را آفریده ام. امام صادق علیه السلام فرمود: آیا این گونه نیست که آفریننده چیزی، می داند چقدر آفریده است؟ گفت: آری. امام علیه السلام فرمود: بنابراین، نر و ماده آنها را می شناسی و می دانی عمر آنها چقدر است؟ وی ساکت شد.

در هر حال اشیا حادث اند و مُحَدِّث می خواهند (یا به تعبیری علت و موجد می خواهند) و چنانچه آن موجد و آن علت و آن مُحَدِّث، حادث باشد، او نیز موجد می خواهد و یتسلسل، و اگر در این سلسله به غیر مُحَدِّث برسیم، ثبت المطلوب و آن ازلی همان مبدأ آفرینش است.

پس از این طریق نیز استدلال شده که غیر از استدلالی است که برای عبارت «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهَ وَ مَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ وَ مَنْ عَدَّهَ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ» بیان شد.

عبارت دیگر «لم یولد» بود، که همین استدلال را تداعی می‌کند. «لم یولد» اگر ازلی نباشد قطعاً معلول است، چون هرچه که ازلی نیست، «لم یکن فکان» خواهد بود و معلول هم علت می‌خواهد و فرض این است که در ارتباط با ادله اثبات حضرت حق مطلب به اینجا منتهی شد که، ذات مقدس حق متعال معلول نیست. در نتیجه ازلی و ابدی خواهد بود.

به نحو مطلق می‌توان گفت: هرچه قدیم باشد، ازلی است و اگر چیزی غیر از حق متعال ازلی شد «لکان إلهاً ثانیاً» (خدای دومی خواهد بود) و ثنویت هم به حکم عقل باطل است. پس بیش از یک قدیم و ازلی نداریم و او همان ذات مقدس حق متعال است، نه غیر او.

اما براساس اصطلاحات فلسفی - که مغایر و مخالف ظواهر روایات است - می‌گویند: دو نوع قدیم داریم؛ قدیم بالذات که همان ذات حضرت حق است، و قدیم بالغیر که کل عالم است، و از این روست که قائل به قِدَمَتِ عَالَمِ اَنْدِ که با حدوث مطرح شده در روایات، سازگاری ندارد.

جلسه دهم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۰۱ می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ، وَالْآخِرِ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ، بِأَوْلَيْتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ وَ بَاخِرِيَّتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ؛

ستایش خداوندی را که پیش از هر اُولی، اوّل است و بعد از هر آخری آخِر، به اوّل بودن او واجب شد که آغازی برایش نباشد، و به آخر بودنش لازم آمد که آخری برایش نباشد.

ص: ۶۱

در ارتباط با ازلیت حضرت حق، عباراتی شفاف و روشن از خطب امیرالمؤمنین علی علیه السلام ذکر شد و به خوبی از آنها استفاده می شد که این صفت، مختص خداوند سبحان است؛ یعنی اوست که ازلی است و غیر او ازلی نیست.

اوست که همواره بوده است و همچنان خواهد بود. و جز او هرچه هست، نبوده اند و پدید آمده اند.

جملات آغازین خطبه ۱۰۱ نیز در همین معنا وضوح دارد، با این تفاوت که در بعضی از جملات خطبه های دیگر به صراحت، نفی ازلیت غیر حضرت حق شده است؛ مانند: «لو كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا».

اصطلاح قدیم بالذات و قدیم بالغیر و حدوث بالذات و حدوث بالغیر، تاریخ ساخت و پیدایش دارد؛ یعنی از زمان مشخص و معینی وارد مباحث و کتاب های مربوطه شده است، و گرنه از کلمه قدیم و حادث استفاده می شود که قدیم مساوی است با ازلی بودن و آغاز نداشتن و حادث مساوی است با ابتدا داشتن و «لم یکن فکان» بودن است.

از آنجا که نتیجه قواعد فلسفی - در ارتباط با مسئله علت و معلول - قائل شدن به قدمت عالم است و این نتیجه با آنچه از مدارک و حیانی به دست می آید سازگار نمی باشد، پایبندان به مدارک و حیانی (در مقام چاره اندیشی و حل این تضاد) به تدریج قائل به حدوث ذاتی و حدوث زمانی شدند.

آری، در احادیث و مدارک و حیانی مسئله حدوث مطرح است، که همان حدوث واقعی مسبوق به عدم ماسوی الله می باشد که با انحصار قدمت و ازلیت حضرت حق سازگار است.

مرحوم شهید مطهری^۵ در شرح مبسوط منظومه شان، تاریخچه این مطلب و تقسیم بندی حدوث را به ذاتی و زمانی بیان نموده اند.

آنچه در روایات و خطب و مدارک و حیانی آمده است به همان معنای لغوی متفاهمی است که همه عقلا داشته اند و اصطلاحات فلاسفه بعدها پدید آمد و بر مدارک و حیانی تحمیل شد.

باری، امام علی علیه السلام در خطبه ۱۰۱ می فرماید:

الأوَّلُ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ وَ الْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ؛

(یعنی حضرت حق ازلی و ابدی است) اول است قبل از هر اولی؛ یعنی ابتدایی برای او نیست و ازلی است.

و الْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ؛ هر چیزی که غیر ذات مقدس حضرت حق است، برای او آخری است و فناپذیر است. موجودات پس از خلقت، اگر ابدی هم باشند، ولی قابلیت فنا را دارند و فنای آنها ممکن است. با توجه به این فرض، دارای آخر می شوند ولی ذات مقدس حضرت حق آخر است، بارها یادآوری شد که: هو الأوَّلُ و الآخر؛ یعنی اول و آخر ندارد. اول و آخری که در غیرذات مقدس حضرت حق مطرح است، درباره خدا مطرح نیست؛ او اول است، یعنی ابتداء ندارد و ازلی است، و آخر است یعنی ابدی است.

آن گاه می فرماید: «بِأَوَّلِيَّتِهِ وَجَبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ وَ بِآخِرِيَّتِهِ وَجَبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ» به اینکه حضرت حق اول است، ایجاب می کند که اول نداشته باشد؛ زیرا وقتی که فرض شده او اول است یعنی معلول نیست، و هر آنچه که هست وابسته به اوست و او خود وابسته به چیزی نیست. معلول که نشد ابتدا ندارد و اولی برای او نیست. چون اگر ابتداء داشته باشد باید معلول باشد. (پدیده، بدون پدیدآورنده، امکان ندارد) هر ممکنی، ابتداء دارد ولی حضرت حق که اول است ابتداء ندارد. بنابراین اولیت حضرت حق، یعنی همان ازلیت او، لازمه مصنوع نبودنش و جوب وجود است؛ یعنی وجود بی ابتدا و بی انتها که در جمله بعد بیان می شود.

«و بآخریته وَجِبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ» این جمله بسیار لطیف است. همان چیزی که برای خدا اثبات می شود، از او نفی می شود. آخر است یعنی ابدی است، آخر و انتها ندارد؛ چون اگر برایش آخر و انتهائی بود، با وجوب وجود سازگاری نداشت و حال آنکه وجودش وجوب دارد.

«بِأَوْلَيْتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ وَبِأَخْرَيْتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ»

این عبارت را طوری دیگر نیز معنا کرده اند. بنابر تقریر اولی که عرض شد چهار ضمیری که در جمله هست، به خدا برمی گردد. «بِأَوْلَيْتِهِ» یعنی باولیه حق المتعال «وَجِبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ» یعنی لا اول لحق المتعال. منتهی منظور از باولیته یعنی به ابتداء نداشتن حضرت حق «وجب ان لا- اول له» یعنی قطعی است که چیزی قبل از او نبوده و اوست که ازلی است. «و بآخریته وجب ان لا آخر له» یعنی به آخریه حق المتعال وجب ان لا آخر له. یعنی به انتها نداشتن حضرت حق قطعی است که چیزی بعد از او نخواهد بود و اوست که ابدی است.

ابن ابی الحدید تقریر دیگری دارد می گوید:

دو ضمیر را به حضرت حق برگردانیم و دو ضمیر دیگر را به آنچه که مصنوع حضرت حق است (یعنی ماسوی الله) برگردانیم «بِأَوْلَيْتِهِ» یعنی باولیه المخلوق (آنچه مصنوع حضرت حق است و اول دارد). این اولیت موجودات، دلیل است بر اینکه خود ذات حضرت حق اول ندارد.

این سخن امام علیه السلام مانند عباراتی است که در جاهای دیگر فرموده اند؛ از جمله این سخن که:

«بتشعیره المشاعر عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرِ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ» {۳۴}

در اینجا نیز «بِأَوْلَيْتِهِ» یعنی به اول داشتن موجودات و معلول ها و مخلوقات، وَجِبَ أَنْ لَا- أَوَّلَ لَهُ؛ زیرا اول داشتن، ملازم است با معلول بودن و فرض این است که حضرت حق معلول نیست. این اولیت برای او معنا ندارد. همچنین «و بآخریته وجب ان لا آخر له» یعنی بآخریه المعلوم، موجودات همه معلول اند و چون معلول اند همه دارای آخرند - نه اینکه خارجاً و تحقّقاً هم باید نهایت داشته باشند - ممکن است ما ابدی باشیم، اما همین که قابل فنا هستیم این تعبیر صدق می کند که نهایت داریم.

اینکه موجودات آخر دارند و نهایت دارند، «وَجِبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ» موجب می شود و اثبات می کند که برای حضرت حق آخر و نهایتی نباشد؛ چون آنچه که در موجودات ممکن است در حضرت حق امکان ندارد. آخر داشتن - که نهایت داشتن است - در غیر حضرت حق جزو صفات آنهاست؛ زیرا قابل فنا است. طبیعی است که این صفت در حضرت حق، راه ندارد چرا که لازمه معلول بودن است و او معلول نیست؛ و چون معلول نیست، اگر بخواهد آخر داشته باشد (یعنی ابدی نباشد) خلف لازم می آید.

این سخن، تقریر دومی است که بیان شده و محذوری هم ندارد و عبارت تحمُّل هر دو تقریر را دارد. پس هم می توان هر چهار ضمیر را به حضرت حق برگرداند و هم می شود دو ضمیر به حضرت حق برگردد و دو ضمیر دیگر به موجودات و معالیل برگردد.

جلسه یازدهم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیر الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنْ الْآنَ إِلَى یوم لقاء الله.

من خطبه للإمام أمير المؤمنين صلواہ الله و سلامه علیه: «وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدْوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الْأَلَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا، مَعَتْهَا مِنْذُ الْقَدَمَةِ، وَ حَمَّتْهَا قَدْ الْأَرْزَلِيَّةَ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةَ» {۳۵}

در ارتباط با خداوند متعال و آنچه در مجموعه شریفه نهج البلاغه نسبت به حضرت حق آمده است، مطالبی ارائه شد. در ادامه به مسئله ازلیت حضرت حق رسیدیم و اینکه از اوصاف ذات حضرت حق، این است که حضرتش ازلی است. در ارتباط با این مسئله اگر نگوییم که به تمامی عبارات متناسب، فهرست وار اشاره شد؛ می توان گفت که بیشتر عباراتی که در ارتباط با ازلیت حضرت حق مطرح شده است، با حذف تکرار شده ها قرائت شد. در بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام سه تقریر و سه نوع دلیل برای ازلیت حضرت حق آمده است که به آن اشاره شد در تمه مسئله ازلیت حضرت حق، مناسب است که عبارت فوق مورد بحث قرار گیرد.

در جلسه گذشته گفتیم که این تعریف هایی که درباره حضرت حق شده که حضرت حق ازلی و ابدی است، در جهت این است که این صفات، صفات انحصاری حضرت حق می باشد و موجود دیگری ازلی و نیز ابدی - به معنایی که مقصود است - نیست. اوست که اول است و آخر. و اوست که ازلی است و ابدی.

نفی ازلیت و ابدیت از غیر حضرت حق به صراحت و وضوح فراوان در این عبارات بیان شده است. این صفات، صفات حضرت حق و اوصاف مختصه خداوند متعال است. بقیه موجودات، غیر از ذات مقدس حضرت حق، ازلی نیستند. امیرالمؤمنین علیه السلام به گونه ای خاص مطلب را بیان فرموده اند:

وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدْوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الْأَلَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا، مَنَعَتْهَا مِنْذُ الْقَدَمَةِ {۳۶} وَ حَمَّتْهَا قَدُّ الْأَزَلِيَّةِ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةُ؛ {۳۷} ذات مقدس حضرت حق، با ادوات و جوارح و حواس انسانی مورد اشاره قرار نمی گیرد و محدود به این ادوات نمی باشد. چرا که این ادوات وسیله درک آن چیزی می شوند که از جنس خودشان باشد.

منظور از این آلات و ادوات، جوارح، حواس و مدارک جسمانی بشر است و بعضی هم این تعبیر را کرده اند که: «وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدْوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الْأَلَامَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا [أَيْ أَهْلِهَا]» یعنی صاحبان این ادوات مثل انسان و سایر موجودات ذی شعور و دارای درک می باشند که فقط قادر به درک امثال خود بوده، نه درک خدایی را که لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ {۳۸} .

حاصل اینکه تمامی این مدارک و وسیله های شناخت و معرفت و درک، فقط در ارتباط با همانند خود کارآمدند و نسبت به ذات مقدس حضرت حق، کارسازي درک ندارند. لذا ذات مقدس حضرت حق محسوس و متصور و معقول نیست. به تعقل در نمی آید، به تصور در نمی آید و به حسی هم محسوس نمی شود.

حال با توجه به این مطلب، قدمت و ازلیت حضرت حق و حدوث ماسوی الله بیان شده است. عبارت از این دو نوع قرائت صورت گرفته است:

۱- «مَنْعَتَهَا مِنْدُ الْقَدَمَةِ [قدمیه] وَ حَمَّتْهَا قَدْ الْأَزَلِّيَّةُ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةُ».

۲- «منعتها مند القدمه وَ حَمَّتْهَا قَدْ الْأَزَلِّيَّةُ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةُ».

عبارت فوق در هر دو صورت، معنای مناسبی را افاده می‌کند. در قرائت اول، «قدمت، ازلیت و تکمله» مفعول هستند و ضمیرهای متصل به این فعل‌ها یعنی «مَنْعَتَهَا، حَمَّتْهَا وَ جَبَّتْهَا» نیز مفعول بوده و «مند، قد و لولا» در حکم فاعل می‌باشند. معنای عبارت اول هم این می‌شود که «مند، قد و لولا» در ارتباط با غیر حضرت حق معنادار است. قدمت حضرت حق، ازلیت حضرت حق و کمال حضرت حق، توسط این ادوات و مدارک مورد اشاره قرار نمی‌گیرد. «مند، قد و لولا» درباره ماسوی الله معنادار است.

نتیجه این می‌شود که ماسوی الله ممنوعند از صفت ازلیت؛ چه اینکه در ارتباط با ماسوی الله می‌توانیم بگوییم: «مند کان: از وقتی که بوده»؛ «قد کان، قد کانت: به تحقیق بود شد، هست، هستی پیدا کرد». یا «قدی» که معنای تقریب ماضی به حال باشد: در همین نزدیکی‌ها تحقق پیدا کرد. «قد» در ارتباط با ماسوی الله معنا دارد. «لولا» نیز همینطور. می‌گوییم: «فلان موجود، اگر نبود که دارای این خصوصیت است؛ اکمل موجودات بود». یعنی آن خصوصیتش سبب شده است که اکمل موجودات نباشد. یا: «اگر دارای این صفت بود؛ چنین ارزشی را داشت». معنادار بودن «مند، قد و لولا» در ارتباط با هر چیزی، نشانه حدوث آن است، لذا با ازلیت سازگار نیست. می‌گوییم:

«از وقتی که بوده است؛ منذ ابتدای زمان؛ قد کان؛ همین نزدیکی ها تکوّن پیدا کرد؛ قد قام زید: همین نزدیکی ها پا شد؛ قد ذهب: همین نزدیکی ها رفت». «قد» گاهی هم به معنای تحقیق و اعلام ثبوت است؛ منتهی همان ثبوتی که معمولاً وقتی گفته می شود، یعنی تحقق پیدا کرد. «لولا» هم به همین گونه است. می گوئیم: «اگر نبود که چنین است؛ چنین بود». پس یعنی اکنون این چنین است. یعنی در حالتی است که ممکن بود به گونه ای دیگر باشد. یا به خاطر این که این چنین است؛ گونه دیگری نیست. «منذ، قد و لولا» در ارتباط با هر شیئی قابل استعمال باشند، آن شیء نمی تواند که ازلی باشد.

نتیجه آن که در کلام حضرت، اشیاء یا ماسوی الله - اعمّ از تعبیر به ادوات یا صاحبان مدارک - ممنوع از قدمت، ازلیت و کمال مطلق داشتن هستند. چرا که «منذ، قد و لولا» در ارتباط با اینها به کار گرفته و معنادار می شود. بنابراین ازلیت از آن اوست که این کلمات در ارتباط با او معنا ندارد. نتیجه این می شود که: «مَنْعَتَهَا مِنْذُ الْقَدَمَةِ وَ حَمَّتَهَا قَدْ الْأَزَلِيَّةَ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةَ».

سؤال: تکمله به چه معناست؟

جواب: کمال مطلق.

سؤال: آیا «لولا» در مورد صفات حضرت حق نیز استعمال نمی شود؟ مثلاً: فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ {۳۹} .

جواب: آن نسبت به مخلوق است، در حقیقت، این جهت به مخلوق برمی گردد: اگر نبود تفضل پروردگار - که هست - آن وقت در ارتباط با مخلوق چنین نقصی ایجاد می شد. حضرت حق کمال مطلق است و ذو فضل می باشد. پس این گونه نیست که دارای صفت کمال نباشد.

ص: ۶۸

در قرائت دوّم، «قدمه، ازلیه و تکمله» فاعل هستند: «مَنْعَتَهَا مُنْذُ الْقِدْمَةِ وَ حَمَّتَهَا قَدْ الْأَزْلِيَّةُ، وَ جَبَّتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةُ»، معنای عبارت این می شود که قدمت، ازلیت و کمال مطلق حضرت حق، مانع شده است که «منذ، قد و لولا» نسبت به حضرت حق اطلاق شود. قدمت حضرت حق، ازلیت حضرت حق، کمال حضرت حق، این ادوات و اهل ادوات را از اطلاق کلمه «منذ، قد و لولا» نسبت به حضرت حق منع کرده است. اینجا باید کلمه اطلاق را بیاوریم. یعنی قدمت، ازلیت و کمال حضرت حق، از اطلاق این ادوات و مدارک دالّه بر حدوث بر حضرت حق مانع شده است.

تا اینجا با توجه به عبارات مختلفی که از این مجموعه شریفه خوانده شد، سه تقریر برای اثبات ازلیت حضرت حق مطرح شد. علاوه این که عبارت فوق، حدوث ماسوی الله را - با توجه به این که این کلمات در ارتباط با ماسوی الله معنی دار است - اثبات می کند. البته واضح است که حدوث و قدم در این عبارت، به همان معنایی است که از لغت استفاده می شود. اصطلاحات «قدیم ذاتی»، «قدیم زمانی»، «حادث ذاتی» و «حادث زمانی» اصطلاحات حادثی هستند که تاریخش را نیز روشن کرده اند. و الا با توجه به معنای اصطلاحی، کسی می تواند بگوید: نمی شود نسبت به موجوداتی که قدیم اند، «منذ» گفته شود. یعنی اگر چنانچه کسی، قائل به قدمت چیزی مثل قدمت عقول و نفوس، یا قدمت مواد اصلی این عالم بود، آن وقت طبیعی است که «منذ» - که برای ابتداء است و این ابتداء نیز معنایش مشخص است - نسبت به آنها، معنا نخواهد داشت. و همچنین «قد» نیز این گونه خواهد بود. اما همین سخن، خود شاهد بر این است که آنچه که در این عبارات بیان شده، به همان معنای متفاهمی است که از کلمه «قدیم» و «ازلی» - بیرون از این اصطلاح ذاتی و زمانی - برای عموم عقلاء قابل درک است.

نکته آخری که در این بحث باید بگوییم این که چون ازلی بودن از صفات ذات مقدس حضرت حق است، طبیعی است که همین ازلی بودن، لازمه ابدی بودن او نیز خواهد بود. چرا که ابدی و ابدی بودن صفت او و در انحصار اوست. چه اینکه گفته می شود: «هو الاول و الآخر» او ازلی و ابدی است. اوست که فناپذیر نیست. غیر او ابدی نیست و قابلیت فنا دارد. گرچه غیر او، به ابقاء او باقی باشد - که قرار هم بر این است - ولی فناپذیر است. در نتیجه آن ابدی ای که فناپذیر نیست و فنا نسبت به او راه ندارد، آن حقیقتی که فناپذیر است و فناپذیری، ذاتی اوست، منحصرأ حضرت حق جلّ عظمته می باشد. دلیل آن هم مشخص است؛ چرا که لازمه ازلیت، ابدیت است. اگر ازلی شد، یعنی معلول نمی باشد. چون هر چه ازلی است، ابتدائی برایش نیست، لم یکن فکان نیست. هر چه ازلی است، معلول نیست. هر چه معلول نبود، وجوب وجود دارد. وجوب وجود، ذاتی اوست. هر چه وجوب وجود، ذاتی او باشد، ابدی است. پس وجوب وجود دارد. فناپذیری با وجوب وجود تضاد دارد، خلف است. بنابراین مشخص است که ذات مقدس حضرت حق، ازلی و ابدی است.

بحث بعدی، بحث بسیار مهم و مبسوطی است. در ارتباط با بحث بعدی، مسائل مختلف و موضع گیری هایی در ارتباط با خیلی از مکتب ها مطرح خواهد شد تا این جا فقط توجه به این جهت شد که مسئله ازلی و ابدی و قدیم و حادث، چگونه است و آنچه که هست چیست و اصطلاحاتی که به وجود آمده، مسئله خاص خودش را دارد که در مقام بررسی آن نیستیم. و اشاره شد به اینکه آنچه که از قدمت، در ارتباط با غیر حضرت حق گفته شده است، همان قدمت بالغیر و در عین حدوث ذاتی است و در ارتباط با آنچه که مستفاد از این خطب و این جملات است، نمی باشد. مستفاد، مسئله آخری است که مشخص است.

این که گفتیم مطلب بعدی، مبسوط تر و از جهاتی دارای اهمیت بیشتری است از آن روست که مطالب بیشتری لازم دارد. و الا اهمیت هر یک از صفات پروردگار و آنچه که مربوط به خداوند متعال است، مشخص است. مطلب مورد بحث که به آن خواهیم پرداخت، مسئله یکتایی خداست. که به ابعاد مختلف آن توجه خواهیم نمود. برای اینکه اشاره ای به بحث شده باشد، دو سه جمله از خطبه حضرت خوانده می شود تا انشاءالله جلسه بعد، بحث را شروع کنیم.

اگر از ابتدای نهج البلاغه شروع کنیم و بخواهیم عبارات مناسب را در نظر بگیریم، همان اوائل نهج البلاغه، در خطبه ۱۸۵ شرح مرحوم شهیدی، به این خطبه شریفه برخورد می کنیم: «وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» {۴۰} که آنچه مورد نظر است، همین جمله می باشد. جملات بعد «الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ»، {۴۱} که مربوط به بحث قبل بود. «لَا تَقْعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ، وَلَا تُغْفَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّتِهِ، وَلَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُهُ وَالتَّبَعِيضُ، وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ» {۴۲} که این نیز به بحث توحید و یکتایی مربوط می شود.

امیدواریم که خداوند، توفیق مرحمت کند که حرف هایشان را بفهمیم و با تعقل در این مطالب و استفاده کردن از چراغ عقل، هرچه بیشتر از عبارات این بزرگواران بهره گیری کنیم. از مسائلی که هیچ جای تردید ندارد، بهره گیری و استفاده از عقل است گاهی اشتباه می شود. آن هم از افرادی که چنین توقعی از آنان نمی رود، و فکر می کنند که، چون ما یک مقدار توجه بیشتر به روایات و احادیث داریم، یعنی دیگر عقل را کنار گذاشته ایم و فقط به حدیث اکتفا می کنیم! چه کسی چنین حرفی زده که فقط حدیث بخوانیم و ترجمه کنیم و رد شویم؟! صحبت ما، این است که از کتاب و عترت، خوب استفاده کنیم و هرچه بیشتر در ارتباط با فهم آنها تعقل را به کار بگیریم و از فرمایشات معصومین علیهم السلام استفاده بنماییم. وقتی گفته می شود نسبت به کتاب و حدیث و بیانات معصومین علیهم السلام اهتمام کنیم، معنایش این نیست که فقط عبارات را بخوانیم و رد شویم و ترجمه تحت اللفظی داشته باشیم. این خیلی رسواست و با کمال تأسف، گاهی افرادی که فکر نمی شود این گونه برداشت داشته باشند، بدون مطالعه یا ارائه شاهی برای این مسئله، می گویند: اینها با عقل به وحی می رسند، اما وقتی به وحی رسیدند، دیگر عقل را کنار می گذارند.

اگر عقل را کنار بگذارند، پس این وحی را چه کار می‌کنند؟ چگونه از این وحی استفاده می‌کنند؟ معلوم است که از عقل استفاده می‌کنند و با عقل در آن تدبر می‌نمایند. گاهی نیز چنین تعبیرهایی به گوشم می‌خورد که مثلاً: عقل را مفتاح می‌دانند نه مصباح، گرچه در روایات آمده که عقل «کالمصباح فی البیت» است، ولی بعضی اتهام می‌زنند که اینها عقل را مفتاح می‌دانند، کلیدی می‌دانند که وقتی با آن به وحی رسیدند، دیگر این کلید به درد نمی‌خورد!! من به کسی گفتم ما مقداری در نوشته هایمان تند نیز آمده ایم؛ ولی در نوشته هایمان آمده است که اگر نص صریح قرآن، بر خلاف عقل صریح باشد، توجیه می‌کنیم. منتهی می‌گوییم نص صریحی که برخلاف عقل صریح باشد، نداریم. اگر هم جایی چنین مسئله ای به نظر می‌رسد، خود وحی توجیه و تأویلش را قبل از دیگران و بهتر از دیگران بیان کرده است. متأسفانه کسی هم در نوشته هایش آورده است که اینها می‌گویند در قرآن تدبر نکنید!! در حالی که معتقدیم برای فهم قرآن و کلام معصوم، تعقل حاکم است. اما می‌گوییم که نکنند آنچه که به روشنی از وحی استفاده می‌شود را با حساب و کتاب های معمولی خودمان، بی جهت دستکاری و توجیه و تأویل نماییم.

جلسه دوازدهم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه نخست می‌فرماید:

وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ وَ كَمَالُ مَعْرِفَةِ الْهَيْ تَصَدِيقِ أَوْسْتِ وَ نَهَايَةِ تَصَدِيقِ أَوْ يَكَاةِ دَاوَسْتَنَشِ مِ بَاشَدِ، وَ أَوْجِ تَوْحِيدِ أَوْ إِخْلَاصِ أَسْتِ وَ كَمَالِ إِخْلَاصِ، نَفْيِ صِفَاتِ (مَخْلُوقِ) اَزْ ذَاتِ حَقِّ أَسْتِ.

ص: ۷۲

در بحث یکتایی حضرت حق، مسائلی در نهج البلاغه شایان توجه است:

۱. عبارت هایی که در ارتباط با توحید آمده است (در خُطَب و در وصایا و نامه ها و کلماتِ قصار) بسیاری از آنها مشابه هم اند ولی در هر کدام خصوصیتی است که از دیگری متمایز است.

۲. نوع شهادت به یکتایی الله.

۳. آثارِ شهادت به یکتایی حضرت حق.

۴. معنای توحید، که توحید در عبارات حضرت در این مجموعه چگونه معنا شده است.

۵. دلیل هایی که برای توحید در این مجموعه شریفه ارائه شده است.

عباراتی که مسئله توحید در آنها آمده بسیار است که به فهرستی از آنها اشاره می شود:

در خطبه ۱ ص ۲، خ ۲ ص ۸، خ ۸۵ ص ۶۶،

خ ۹۱ ص ۸۴، خ ۱۰۱ ص ۹۳، خ ۱۱۴ ص ۱۱۲،

خ ۱۵۱ ص ۱۴۷، خ ۱۵۲ ص ۱۴۹، خ ۱۵۳ ص ۱۵۱،

خ ۱۵۵ ص ۱۵۳، خ ۱۵۸ ص ۱۸۶، خ ۱۶۳ ص ۱۶۶،

خ ۱۷۶ ص ۱۸۵، خ ۱۸۲ ص ۱۸۹، خ ۱۸۵ ص ۱۹۸،

خ ۱۸۶ ص ۲۰۰ (شرح نهج البلاغه مرحوم شهیدی)

در این خطبه ها در ارتباط با توحید عباراتی بیان شده شده است؛ مثلاً در خطبه ۱، صفحه ۲ می خوانیم:

«وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ».

و در خطبه ۲، صفحه ۸ آمده است:

وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، شَهَادَةٌ مُمْتَحِنًا إِخْلَاصِهَا، مُعْتَقِدًا مُصَاصِيهَا؛ شَهَادَتِ مِي دَهْمِ كِه خِدَائِي جِزِ «اللَّهُ» نِيَسْتِ، شَهَادَتِي آزْمَائِشِ شَدِه، شَهَادَتِ اسْتَوَارِي كِه بَا اِعْتِقَادِ خَالِصَانِه هَمْرَاهِ اسْت.

در خطبه ۹۱، صفحه ۷۸ می خوانیم:

فَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سِوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِحُكْمِكَ، وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنْزَلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ، وَنَطَقْتُ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجٍ بَيِّنَاتِكَ؛ شهادت می دهم هر که تو را با خلقت مساوی قرار داد، از تو عدول کرد (و انحراف یافت) و هر که از تو روی برتابد به آیات استوارت (که بر یگانگی ات دلالت دارند) و شواهد برهان های روشنت (نیز) گویای آنهاست، کافر می باشد.

در پایان خطبه ۹۱، صفحه ۸۴ - بعد از توصیف حضرت حق - چنین می فرماید:

اللَّهُمَّ وَ هَذَا مَقَامٌ مَنْ أْفْرَدَكَ بِالتَّوْحِيدِ الَّذِي هُوَ لَكَ، وَ لَمْ يَرِ مُسْتَحِقًّا لِهَذِهِ الْمَحَامِدِ وَالْمَمَادِحِ غَيْرَكَ؛ خدایا، این بنده توست که تنها تو را یگانه می خواند، و یگانگی تو را سزاست و جز تو را شایسته این ستایش ها و ثناها نمی داند.

در خطبه ۱۰۱، صفحه ۹۳ این تعبیر لطیف آمده است:

وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ شَهَادَةً يُوَافِقُ فِيهَا السِّرُّ الْإِعْلَانُ وَالْقَلْبُ وَاللِّسَانُ؛ و شهادت می دهم که خدایی جز الله نیست، شهادتی که در آن درون با برون هماهنگ باشد و قلب و زبان را تصدیق کند.

در خطبه ۱۱۴، صفحه ۱۱۲ - در سخنی ظریف - می فرماید:

نُؤْمِنُ بِهِ إِيمَانًا مِنْ عَيْنِ الْغُيُوبِ، وَ وَقَفَ عَلَى الْمَوْعُودِ، إِيمَانًا نَفَى إِخْلَاصَهُ الشَّرْكَ، وَ يَقِينُهُ الشُّكَّ. وَ نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ؛ و به خدا ایمان داریم (همچون) ایمان کسی که غیب را نگریست و بر وعده ها (و وعیدها) آگاهی یافت، ایمانی که اخلاص آن شرک را زدود و یقین آن شرک را رُبود؛ و شهادت می دهیم که خدایی جز «الله» نیست، یگانه است و شریک ندارد.

در خطبه ۱۵۲، صفحه ۱۴۹ آمده است:

الْأَحَدُ بِلا تَأْوِيلٍ عَدَدٍ ... وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أُبْطِلَ أَزَلَّهُ؛ خدا یگانه است بی تأویل عَدَدٌ ... هر که او را شمرد ازلی بودنش را باطل ساخت.

در اینجا این خصوصیت بیان شده است که یکتایی خدا شمارشی نیست، عدد و شمارش را بر نمی‌تابد.

باری، بعضی از بیانات حضرت درباره توحید ذاتی و بعضی در توحید صفاتی و بعضی در توحید فعلی و بعضی در توحید عبادی است.

در خطبه ۱۵۳، صفحه ۱۵۱ شرک در عبادت مطرح شده است:

إِنَّ مِنْ عَزَائِمِ اللَّهِ فِي الذُّكْرِ الْحَكِيمِ، الَّتِي عَلَيْهَا يُتَيْبُ وَيُعَاقَبُ، وَلَهَا يَرْضَى وَيَسِيخُطُ، أَنَّهُ لَا يَنْفَعُ عِبْدًا - وَإِنْ أَجْهَدَ نَفْسَهُ، وَ أَخْلَصَ فِعْلَهُ - أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا، لَأَقِيًّا رَبَّهُ بِخَصْمَلِهِ مِنْ هَذِهِ الْخَصِيَالِ لَمْ يَتَّبِ مِنْهَا أَنْ يُشْرِكَ بِاللَّهِ فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَتِهِ؛ از عزائم (و تصمیم‌های قطعی) خدا در قرآن که بر آنها پاداش و کیفر می‌دهد و برایشان خشنود می‌شود و به خشم می‌آید، این است که هرگاه بنده ای که با یکی از این خصلت‌ها از دنیا برود و پروردگارش را ملاقات کند (چیزی) او را سودی نمی‌بخشد - هر چند خود را به زحمت اندازد و کارش را خالص گرداند - اینکه در عبادت واجب خدا شرک بورزد ...

هر جایی حضرت یک تعبیر خاصی آورده اند که نشان دهنده خصوصیتی است که از کیفیت شهادت حکایت می‌کند.

در خطبه ۱۸۲، صفحه ۱۸۹ از ایمان سخن می‌گوید و در پایان به توحید می‌رسد:

وَتُؤْمِنُ بِهِ إِيمَانٌ مَنْ رَجَاهُ مُوقِنًا، وَ أَنَابَ إِلَيْهِ مُؤْمِنًا، وَ خَنَعَ لَهُ مُذْعِنًا، وَ أَخْلَصَ لَهُ مُوَحِّدًا؛ و به او ایمان داریم، ایمان کسی که امیدش به او یقینی است و مؤمنانه به او رو می‌آورد و توجه می‌کند و با اذعان (و تصدیق قلبی) به کرنش می‌افتد و مؤحدانه اخلاص می‌ورزد (توحیدش خالص است بی آنکه در آن ریا باشد).

ص: ۷۵

مطلب دوم این است که توحید در بیان حضرت - در این مجموعه - به چه معناست؟

سه معنا از توحید در بیانات حضرت دیده می‌شود:

۱. ذات باری تعالی، قابل تجزیه و تقسیم و تبعیض نیست.

۲. خدا شبیه ندارد (که البته اینها با هم تلازم دارد، همه از یک واقعیت خبر می‌دهد و از جهات و ابعاد مختلف به یک حقیقت توجه می‌شود).

۳. توهم نسبت به او غلط است.

درباره تبعیض ناپذیری خدای متعال در خطبه ۸۵، صفحه ۶۶ می‌خوانیم:

وَلَا تَنَالُهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبَعِيضُ، وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ؛ تجزیه و تبعیض او را نرسد، و به ذات او دیده‌ها و قلب‌ها احاطه نیابد.

خدا یگانه است یعنی تجزیه و تبعیض و تقسیم درباره خدا معنا ندارد؛ هیچ نوع تقسیمی (نه عقلی و نه وهمی و نه خارجی) در ارتباط با حضرت حق راه ندارد.

در مقام بیان معنای توحید هستیم نه استدلال‌های مربوطه، که هر کدام از اینها بحث‌های مربوط به خودش را دارد.

درباره اینکه خدا شبیه ندارد، در خطبه‌ها، بارها بیان شده است که: «وحده لا شریک له»؛ خدا یگانه است و شریکی ندارد. «لایشبهه شیء»؛ خدا به چیزی مانند و شبیه نیست.

درباره اینکه خدا به وهم در نمی‌آید در حکمت ۴۷۰ می‌خوانیم:

وَسُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ التَّوْحِيدُ الْأَتَّوَهَمَةُ وَالْعَدْلُ الْأَتَّهَمَةُ؛ از امام علیه السلام درباره توحید و عدل سؤال شد، فرمود: توحید این است که خدا را توهم نکنی، و عدل این است که او را متهم نسازی.

این دو جمله دو معیار مهم در بحث توحید است که از معیارهای بسیار قوی و از ارکان مسائل توحیدی به شمار می‌رود. «الآتَّهَمَةُ» یعنی هیچ قبیحی بر حضرت حق نسبت داده نشود، آنچه در عالم پدید آمده و تحقق می‌یابد ولی شایسته و مناسب نیست که انجام شده باشد را، به خدای سبحان نسبت داده نشود. آنچه ناصحیح باشد و یا ناروا و ناپسند به نظر رسد، در ارتباط با اعمال خودمان و یا در ارتباط با خلقت و هستی و یا در رابطه با پاداش‌هایی که مربوط به کیفرها و جرم‌ها، خداوند مقرر فرموده، به خدا منسوب نگردد؛ هیچ خلاف عدلی چه در خلقت و چه در احکام و مقررات الهی وجود ندارد، بلکه همه چیز بر اساس عدالتی فراگیر اعمال شده است و کارهای زشتی که صورت می‌گیرد، به حضرت حق انتساب ندارد، همچنین کیفرهایی که خدا مقرر فرموده و پاداش‌هایی که برای اعمال خیر مقرر نمود، تماماً بر عدالتی تام استوار است.

اما توحید این است که خدا را به وهم در نیاورد؛ «الَّتَتَوَهَّمُهُ» هر نوع توهمی که انسان درباره خدا کند و به أدق دقائق فکری، چیزی را در نظر بگیرد و بگوید خداست، و او را به صورتی ممثل کند، یا به لطیف ترین و دقیق ترین توهمات او را توهم کند خلاف توحید است.

جلسه سیزدهم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَ اللّٰغْنِ الدَّائِمِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءَ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۸۴، می فرماید:

وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ: الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ، لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ، وَ لَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّتِهِ، وَ لَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُهُ وَ التَّبَعِيضُ، وَ لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ؛ وَ گواهی می دهم که خدایی جز «الله» نیست، یگانه است و شریکی ندارد؛ اوّل است بی آنکه چیزی قبل از او باشد، آخر است بی آنکه غایت (و پایانی) برایش به نظر آید، هیچ صفتی از او به اوهام در نیاید، و قلب ها بر کیفیتی از او دست نیابد، تجزیه شدنی و تبعیض پذیر نیست و دیده ها و قلب ها به او احاطه پیدا نمی کند.

در مسئله توحید به گونه های مختلف یکتائی پروردگار در سخنان حضرت مطرح شده است، حدود ۱۷ یا ۱۸ تعبیر را در این راستا می توان یافت امثال «توحیده»، «التوحید»، «لإله إلا الله»، «وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»، «أَفْرَدَكَ بِالتَّوْحِيدِ»، «الأحد بلا تأويل عَدَدَ»، «لأشبهه له»، «أَخْلَصَ لَهُ مُوَحِّدًا»، «فلا إله إلا هو»، «وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ»، «فلاشيء إلا الواحد القهار»، «واحد بلا عدد»، «لأتشرکوا بالله».

این کلمات و جملات در خطبه های مختلف تکرار شده است.

حضرت در جنگ جمل عازم میدان بودند. کسی آمد و سؤال کرد: خدا یکی است یعنی چه؟ حضرت خواستند که پاسخ دهند، یکی از اشخاص حاضر در آنجا گفت: حالا چه وقت این سؤال است؟ حضرت فرمودند: بگذارید سؤال کند که ما برای روشن شدن همین حقایق می جنگیم، آن گاه فرمودند:

یک، چهار معنا دارد: یک نوعی، یک عددی - که این دو در ارتباط با حضرت حق معنا ندارد - و دو معنا که برای یک، نسبت به حق تعالی صادق می باشد این است که: شریک و شبیه ندارد و بی نظیر است و نیز قابل تجزیه و تقسیم نیست.

در ارتباط با این بحث یادآوری بعضی از سخنان امام علیه السلام در اقسام توحید بجا و مناسب است:

امام علیه السلام در ارتباط با توحید ذاتی می فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ» معنای ظاهر این جمله «وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ» در اینجا همان توحید ذاتی است.

\$\$ توحید ذاتی یعنی خدا به چیزی نمی ماند و هیچ چیز شبیه او نیست، و ذات اقدسش یکتا و بی همتاست.

\$\$ توحید صفاتی معنای مشهورش این است که: حضرت حق، صفات زائد بر ذات ندارد؛ صفت علم، قدرت، حیات و ... زائد بر ذات نمی باشد، بلکه یک ذات و یک حقیقت است و این تعبیرات صفاتی هر یک به اعتباری اطلاق می شود: به اعتبار اینکه همه چیز برای او مکشوف است، عالم گفته می شود، و از آنجا که همه چیز تحت سیطره قدرت اوست، قادر گفته می شود، و بدان جهت که حقیقت علم و قدرت با حیات و حی بودن خدا صددرصد منطبق است، می گوئیم خدا حی است.

در خطبه اول آمده است: «وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِدْقٍ فِيهَا أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهَا غَيْرُ الصِّفَةِ»؛ کمالِ إخلاص در این است که انسان صفاتِ مخلوق و هر نوع صفتی را از خالق نفی کند؛ زیرا هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است.

\$\$\$ توحید افعالی معنای معمول توحید افعالی این است که: ذات مقدس حضرت حق در کارها نیاز به غیر ندارد و مستقل است، و همه در فعلشان به او نیازمندند و در این باره در خطب حضرت جمالات بسیاری به نظر می‌رسد، از جمله در خطبه ۶۵، ص ۵۰ می‌فرماید: «لَمْ يَخْلُقْ مَا خَلَقَهُ لِتَشْدِيدِ سُلْطَانٍ، وَلَا تَخَوْفٍ مِنْ عَوَاقِبِ زَمَانٍ، وَلَا اسْتِعَانِهِ عَلَى نِدِّ مُثَاوِرٍ، وَلَا شَرِيكَ مُكَابِرٍ، وَلَا ضِدًّا مُنَافِرٍ، وَ لَكِنْ خَلَائِقُ مَرْبُوبُونَ، وَ عِيَادٌ دَاخِرُونَ»؛ مخلوقات را برای تقویت فرمان‌روایی نیافرید و به جهت ترس از حوادث روزگار به آفرینش آنها دست نیازید و این کار، برای یاری گرفتن بر همتایان تحریک‌گر و شریکانِ زیاده‌خواه و دشمنان ستیزه‌جو نبود، لیکن همه، آفریده‌های پرورش‌یافته‌ی اویند و بندگانی فروتن و فرمان‌بردار.

\$\$\$ توحید عبادی این است که: در عبادتِ خدا غیر حضرت حق را شریک او قرار ندهد و در پرستش برای ذات سبحان شریک قائل نشود چنانچه در قرآن می‌خوانیم:

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَيَّحَرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفَكُونَ {۴۳} و اگر از ایشان پرسید: «چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «الله» پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوند؟

درباره توحید عبادی در خطبه ۱۵۳، ص ۱۵۱ می فرماید:

«إِنَّ مِنْ عَزَائِمِ اللَّهِ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ، الَّتِي عَلَيْهَا يُشِيبُ وَيُعَاقِبُ، وَلَهَا يَرْضَى وَيَسِيخُطُ، أَنَّهُ لَا يَنْفَعُ عَيْدًا - وَإِنْ أَجْهَدَ نَفْسَهُ، وَأَخْلَصَ فِعْلَهُ - أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا، لَا قِيًّا رَبَّهُ بِخَصْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ لَمْ يَتَّبِ مِنْهَا: أَنْ يُشْرِكَ بِاللَّهِ فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَتِهِ»

در ارتباط با عبادت هایی که از ناحیه حضرت حق فرض شده (نماز، روزه و ...) اگر بنده، دیگری را شریک خدا قرار دهد، که مصداق بارز آن بت پرستی است و یا چنانچه در آنها شرک خفی و ریائی باشد، همه آنها پوچ و باطل می شود.

بت پرستان ذات مقدس حضرت حق را به عنوان آفریدگار هستی قبول دارند، اما در پرستش مشکل دارند. و غیر ذات مقدس حضرت حق را می پرستند.

مطلب بعدی در مسئله توحید، دلایلی است که در معانی توحید (عدم تجزیه و تبعیض و راه نداشتن توهم نسبت به ذات حضرت حق و اینکه شریک برای حضرت حق نیست) بیان شده است. در ارتباط با یکتائی به معنای عدم تجزیه و تبعیض در ذات حضر حق، در خطبه ۸۵ می خوانیم:

«وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ: الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ، لَا تَقَعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ، وَلَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّتِهِ، وَلَا تَنَالُهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبَعِيضُ، وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ».

ابن میثم، این سخن را به دو صورت توضیح می دهد:

۱. تجزیه و تبعیض از صفات «کمیت و مقدار» است و کمیت از علائم جسمانیت است که قابل تقسیم و تجزیه می باشد و در جای خودش ثابت شده است که حضرت حق جسم نیست از این رو تقسیم و تبعیض در ذات مقدس حضرت حق راه ندارد.

ص: ۸۰

متن سخن ابن میثم در جلد ۲، خطبه ۸۲ چنین است:

اشاره إلى نفی الكمّیه عنه، الكمّیه مِن لواحق الجسم و الله تعالى لیس بجسم و لیس بكمّ فلیس یقابل للتبعیض و التجزئه؛ نفی جسمیت از حضرت حق با ادله قطعیة عقلیه ثابت است. اگر خدا جسم باشد، نمی تواند قائم بالذات باشد. جسم که باشد محدود است، محدود که شد معلول است، و معلول قائم بالذات نمی تواند باشد، پس جسم نیست.

چه اینکه اگر جسم باشد مرگب است. مرگب که شد، نیازمند است. نیازمند که شد قائم بالذات نیست.

پس اگر خدا قابل تبعیض باشد لازمه اش جسمیت است و جسمیت هم که منفی است، پس قابل تجزیه و تقسیم نیست.

۲. آنچه قابل تجزیه و تقسیم و تبعیض باشد منفعل است و آنچه که منفعل باشد وجوب وجود ندارد و ممکن الوجود می شود (چون لازمه انفعال معلول واقع شدن است، معلول که واقع شد وجوب وجود نخواهد داشت و ممکن الوجود خواهد بود) ممکن الوجود که شد خُلف است؛ زیرا بحث یکتایی پس از اصل اثبات وجود و فراغت از اثبات حقیقتی قائم بالذات - و به تعبیر متعارف واجب الوجود - است.

از طریق فطرت وقتی اثبات ذات مقدس حضرت حق می شود، با اصل قبول حضرت حق به فطرت، این صفات برای ذات حضرتش از جهتی و برای فطرت از جهتی نیز ثابت است.

بنابراین، با توجه به اینکه فرض بر این است که مسئله اثبات حقیقت قائم بالذات مفروع عنه است، اگر چیزی قابل تقسیم و تبعیض شد، یعنی قابل انفعال است و آنچه منفعل بشود معلول است، معلول که شد قائم بالذات نیست، لذا وجوب وجود ندارد.

ابن میثم این مطلب را با این تعبیر می آورد:

«وَلَا يُقْبَلُ لَهُمَا مُنْفَعِلٌ مِنْ غَيْرِهِ وَ الْمُنْفَعِلُ مِنَ الْغَيْرِ، مُمَكِّنٌ عَلَى مَا مَرَّ».

در ارتباط با همین جمله ابن ابی الحدید یک تنه ای دارد، در شرح ابن ابی الحدید جلد ۶، ص ۳۴۶، خ ۸۴ آمده است:

و اعلم أنَّ التَّوْحِيدَ وَ الْعَدْلَ وَ الْمَبَاحَثَ الشَّرِيفَةَ الْإِلَهِيَّةَ مَا عُرِفَتْ إِلَّا مِنْ كَلَامِ هَذَا الرَّجُلِ وَ أَنَّ كَلَامَ غَيْرِهِ مِنْ أَكْبَارِ الصَّحَابَةِ لَمْ يَتَضَمَّنْ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ أَصْلاً وَ لَا كَانُوا يَتَصَوَّرُونَهُ وَ لَوْ تَصَوَّرُوا لَمَذْكُرُوهُ وَ هَذِهِ الْفَضِيلَةُ عِنْدِي أَعْظَمُ فَضَائِلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهیه جز از کلام این مرد [امیرالمؤمنین علیه السلام] شناخته نشده است و سخن دیگر بزرگان صحابه هرگز چیزی را در این راستا دربر ندارند و تصوورش را نکرده اند؛ اگر به تصوورشان می آمد البته آن را بیان می داشتند.

به نظر من این فضیلت از بزرگ ترین فضائل آن حضرت علیه السلام است.

جلسه چهاردهم

اشاره

از امام امیرالمؤمنین علیه السلام درباره توحید (یکتایی خدا) و عدل سؤال شد، آن حضرت فرمود:

التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ؛ {۴۴} توحید این است که خدا را توهم نکنی و عدل این است که او را متهم نسازی.

گفتیم ذات مقدس حضرت حق یکتاست به این معنا که تجزیه و تقسیم در ذات مقدس ربوبی راه ندارد، و نیز خداوند متعال یکتاست، یعنی شبیه، شریک و نظیر ندارد؛ و چنین خداوند یکتاست، یعنی به توهم نیاید.

اینکه حضرت حق به توهم نیاید، که حضرت فرمود: «أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ» در شرح کمال الدین میثم - که از شروح قوی و کاملاً مطلوب است - در جلد ۵، ص ۴۶۴، کلمه ۴۴۲ ذکر شده است. ایشان می گوید:

ص: ۸۲

«و هاتان الکلمتان علی و جازتھما فی غایه الشرف و علیھما مدار العلم الإلهی و جملہ القول فیھا ههنا أن الوهم لما كان یدرک المعانی الجزئیه المتعلقه بالمحسوس و لابد أن یستعین فی إدراکه و ضبطه بالقوہ المتخیلہ حتی یصوّرہ و یلحّقه بالأمر المحسوسه، و کان الباری تعالیٰ مُنَزَّهاً بمقتضی العقل الصرف عن المحسوسات و ما یتعلّق بها؛ لاجرم لم یجز أن یوجّه الوهم فی تصوّره تعالیٰ و یجری علی ذاته المقدسه أحكامه إذ لا یكون الوهم فی حقّه تبارک و تعالیٰ إلا کاذبہ لاقتضاءها کونه محسوساً أو مُتعلقاً بالمحسوس الذی من شأنه اکثره و التریب، المنافیان الوحده المطلقه، فیکون قد عرّف التّوحد بخاصّ من خواصّه و هی لازم سلبی»؛

این دو کلمه - در عین کوتاهی و اختصار - بسیار بلندند و مدار علم الهی بر آن دو است چکیده سخن درباره کلمه نخست این است: از آنجا که «وهم» معانی جزئی وابسته به محسوسات را درک می کند برای درک و ضبط آنها ناچار است از قوه خیال یاری بخواهد تا اینکه آن معنای جزئی را تصوّر کند و به امور محسوس ملحق سازد، و خدای متعال - به مقتضای حکم عقل محض - از محسوسات و آنچه متعلق به آنهاست مُنَزّه می باشد.

پس جایز نیست در تصوّر کردن خدای متعال «وهم» به کار گرفته شود و احکام آن بر ذات مقدّس حق جاری گردد؛ زیرا شأن وهم کثرت و ترکیب می باشد و با وحدت مطلق در تنافی اند.

پس در این سخن توحید به یکی از خواص آن شناسانده شده است که همان لازم سلبی است.

این تقریر بر وحدت حضرت حق مبتنی است، لیکن می توانیم وحدت حضرت حق را مطرح نکنیم، بلکه همان وجوب وجود - قائم بالذات - کفایت می کند؛ زیرا آنچه به توهم می آید معانی جزئی و چیزهای محسوس است، و آنچه محسوس باشد، محدود است و چون محدود شد معلول است و در نتیجه واجب بالذات و وجوب وجود و قائم بالذات بودن در او معنا ندارد در حالی که مفروغ عنه است که خدا حقیقتی می باشد که قائم بالذات است و وجوب وجود دارد؛ لازمه راه پیدا کردن توهم محسوسیت و محدودیت و ممکن بودن و عدم وجوب وجود است و حال اینکه قائم بالذات بودن خدا مفروغ عنه است، پس خلف لازم می آید.

و در شرح ابن ابی الحدید جلد ۲۰، ص ۲۲۶، کلمه ۴۷۵ در این باره چنین آمده است:

هذان الرکنان هما رُکنا علم الکلام ... و معنی قوله «أن لاتتوهمه» أی لاتتوهمه جسماً أو صورتاً أو فی جهة مخصوصه أو مالئاً لكل الجهات كما ذهب إليه قوم، أو نوراً من الأنوار، أو قوه ساریه فی جمیع العالم كما قاله قوم، أو من جنس الأعراض التي تحل الحال أو تحل المحل و ليس بعرض كما قاله النصارى و غلاه الشیعه، أو تحله المعانی و الأعراض فمتی توهم على شیء من هذا، فقد خولف التوحید و ذلك لأئذ كل جسم أو عرض أو حال فی محل أو محل الحال أو مختص بجهة لا یبد أن یكون منقسماً فی ذاته ... و كل منقسم فلیس بواحد، و قد ثبت إنه واحد؛

این دو کلمه، دو رکن علم کلام است.

معنای این سخن که فرمود: «توحید این است که انسان خدا را توهم نکند» این است که او را جسم یا صورت یا در سمت خاص یا پرکننده همه جهات، توهم نکند (چنان که قومی به آن گرویده اند) یا خدا را نوری از انوار یا نیرویی سریان یافته در همه عالم نپندارد (چنان که گروهی گفته اند) یا او را جنسی از أعراض که در حال یا محل درمی آید و عرض نیست (آن گونه که نصاری و غلات شیعه قائل اند) یا جنسی نپندارد که در معانی و أعراض حلول می کند.

هر کدام از اینها که توهم شود، خلاف توحید (و یکتایی خدا) است.

اگر خدا جسم یا عرض یا حال یا محل یا جهت باشد (هر یک از اینها که باشد) قابل تقسیم است. هر چه قابل تقسیم شد، مرکب و متکثر خواهد بود و در حالی که ثابت شده خدای متعال واحد است.

پس ایشان هم استدلال را متکی بر وحدت کرده است.

ممکن است همین تقریر را به گونه ای بیان کرد که به مفروغ عنه گرفتن وحدت نیازی نباشد و آن اینکه: هر یک از اینهایی که گفته شد (جسم و عرض و حال و محل و جهت داشتن نباید توهم شود؛ زیرا هر یک از اینها چیزی است که قابل تقسیم است. و هرچه قابل تقسیم باشد محدود است و هرچه محدود است معلول می باشد و هرچه که معلول شد قائم بالذات نیست، و فرض این است که بعد از اثبات قائم بالذات و حقیقت واجب الوجود در احدیت (یکتایی حضرت حق) بحث می کنیم.

بی همتا بودن خدا

معنای سوم توحید این بود که ذات مقدس حضرت حق نظیر و شبیه ندارد. در بسیاری از خطب آمده است: «لَا نَظِيرَ لَهُ»، «لَا شِبْهَ لَهُ»، «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ».

درباره اینکه خدا شریک و نظیر ندارد استدلال های متعدد شده، بعضی از استدلال ها تنها در نهج البلاغه آمده است و در دیگر مدارک و حیانی دیده نمی شود. «لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَيْتُكَ رُسُلَهُ»؛ اگر برای پروردگارت شریک وجود می داشت، فرستادگانش نزدت می آمدند. که در نامه ۳۱ آمده است.

یکی دیگر از استدلال ها عباراتی است که در خطبه ۱۵۲/ شهیدی و ۱۵۱/ ابن میثم آمده است. در این خطبه شریفه (که بسیار خطبه عجیبی است هر جمله اش یک بحث اعتقادی دارد و موضعی گیری امام علیه السلام است در مقابل افکارها و مکتب های انحرافی) امام علیه السلام می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُخْدَتِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلَتِهِ، وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ. لَا تَشْبَهُ تِلْمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَابِرُ، لِإِفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَالْمُصْنُوعِ، وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ، وَالرَّبِّ وَالْمَرْبُوبِ. الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٍ، وَالْحَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَهٍ وَ نَصْبٍ، وَالسَّمِيعُ لَا بِأَدَاهٍ، وَالْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلِهِ، وَالشَّاهِدُ لَا بِمَمَاسِهِ، وَالْبَائِنُ لَا بِتَرَاخِي مَسَافِهِ، وَالظَّاهِرُ لَا بِرُؤْيِيهِ، وَالْبَاطِنُ لَا بِطَافِهِ».

بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَيْهَا، وَبَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَالرُّجُوعِ إِلَيْهِ.

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَّهُ.

وَمَنْ قَالَ: «كَيْفَ»، فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: «أَيْنَ»، فَقَدْ حَيَّرَهُ.

عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ، وَقَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورٌ؛

ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده های نو بر آزلی بودن او گواه است، و شباهت داشتن مخلوقات به یک دیگر دلیل است که او همتایی ندارد.

حواس بشری ذات او را درک نمی کند، و پوشش ها او را پنهان نمی سازد؛ زیرا سازنده و ساخته شده، فراگرفته، پروردگار و پرورده، یکسان نیستند.

یگانه است نه از روی عِدَد، آفریننده است نه با حرکت و تحمُّل رنج، شنواست بدون وسیله شنوایی، و بیناست بی آنکه چشم گشاید و بر هم نهد، در همه جا حاضر است نه آنکه با چیزی تماس گیرد، و از همه چیز جداست نه اینکه فاصله ای بین او و موجودات باشد؛ آشکار است نه با مشاهده چشم، پنهان است نه به خاطر کوچکی و ظرافت.

از چیزها به وسیله چیرگی و توانمندی بر آنها جداست، و اشیا از او جدایند به اینکه در برابرش خاضع اند و سویس باز می گردند.

آن که خدا را توصیف کرد محدودش ساخت و آن که محدودش کرد او را به شمارش آورد و آن که او را شمرد ازلیت او را از بین بُرد.

کسی که بگوید: «خدا چگونه است» او را توصیف کرد، و هر که بگوید: «خدا کجاست» آن را در مکان قرار داد.

خدا عالم بود آن گاه که معلومی نبود، ربّ بود زمانی که مربوبی وجود نداشت، قادر و توانا بود هنگامی که مقدوری نبود.

در این خطبه امام علیه السلام می فرماید: «وَبِأَشْتِبَاهِهِمْ عَلَيَّ أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ»؛ به اینکه خداوند متعال خلق را شبیه هم قرار داده است می توان دریافت که خود او شبیه و شریک ندارد.

با توجه به اینکه خلق را شبیه یک دیگر قرار داده است، اثبات می شود که خودش شبیه ندارد؛ زیرا اگر شبیه می داشت می بایست ما به الامتیاز و ما به الاشتراک داشته باشد، و اگر ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشد مرکب می شود، مرکب که شد محتاج می شود (البته مرکب که باشد به جزء خودش نیازمند است، محتاج که شد معلول می گردد. در بحث ترکیب از جهات مختلفی می توان عدم قیام بالذات و عدم وجوب وجود را استفاده کرد) در نتیجه غیر واجب بالذات و غیر قائم بالذات می شود و این خلف است؛ چه اینکه با مفروغ عنه بودن واجب، این مسئله مطرح است.

جناب میثم و همچنین ابن ابی الحدید در شرح «وَبِأَشْتِبَاهِهِمْ عَلَيَّ أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ» بیان می دارند: از اینکه موجودات شبیه یک دیگر هستند استفاده می کنیم که حضرت حق شبیه مخلوقاتش نیست.

ما استفاده فراتر از این جمله کردیم و گفتیم: خدا نه تنها شبیه با مخلوقاتش نیست بلکه اصلاً شبیه ندارد و به اولویت با مخلوقاتش شبیه نمی باشد.

در شرح ابن میثم آمده است:

و تقریرُ هذا الطریق أن نقول إن كانَ تعالی غتیباً عن المؤثر فلا شبیه له فی الحاجه إلیه لکنّ المُقَدَّم حقُّ فالتیالی مثله؛ و قیل أراد اشتباههم فی الجسمیه و الجنس و النوع و الأشکال و المقادیر و الألوان و نحو ذلك، و إذ لیس الدّاخل تحت الجنس لبرائته عن التّریب المُستلزم للإمکان و لا تحت النوع لافْتقاره فی التّخصیص بالعوارض إلی غیره و لا بذی مادّه لاشیتلزامه التّریب أيضاً فلیس بذی شبیه فی شیءٍ مِنَ الأمور المذكوره؛ تقریر این طریق این است که بگوییم: اگر خدای متعال از مؤثر بی نیاز باشد - از نظر حاجت به مؤثر - شبیهی برای او نیست، لیکن مقدم حق است (و غنی بودن خدا مسلم است) پس تالی نیز حق می باشد و شبیهی برای او نیست.

و گفته اند: امام علیه السلام شباهت داشتن موجودات را در جسمیت و جنس و نوع بودن و اشکال و مقادیر و رنگ ها و مانند آن اراده کرده است؛ زیرا خدا تحت جنس در نمی آید چرا که ذات باری تعالی بَری از ترکیب می باشد که لازمه آن ممکن بودن است، و تحت نوع قرار نمی گیرد؛ زیرا نوع در تخصیص به عوارض نیازمند است، و ماده نمی تواند باشد چون مستلزم ترکیب است. پس خدا شبیه هیچ یک از امور مذکور نیست.

این دو تقریر، به یک معنا برگشت می کند و نفی همتا و نظیر برای خدا از جهت نیاز به مؤثر نداشتن و ... است و اینکه خدا شبیه خلق خود نمی باشد، لیکن می توان به طور مطلق گفت: خدا هرگز شبیه ندارد و به طریق اولی شبیه مخلوقات نیست.

در عبارت های ابن ابی الحدید (جلد ۹: ۱۴۸) نیز حدوداً همین معنا به نظر می آید.

جلسه پانزدهم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَ اللّٰعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۵، می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْحَسِرَتِ الْأَوْصِيَاءُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ، وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ، فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغًا إِلَى بُلُغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ! هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ، أَحَقُّ وَأَبْنُ مِمَّا تَرَى الْعُمُيُونَ، لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا، وَ لَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمَثَّلًا؛

ستایش خداوندی را سزاست که اوصاف از بیان حقیقت ذاتش واماند، و عظمت او عقل ها را راند، پس نتوانستند به غایت ملکوتش راهی بیابند؛ او خدای حق و روشن گر است، سزاوارتر و آشکارتر از آنچه دیده ها می نگرند. عقل ها نمی توانند برای او حدی تعیین کنند تا به چیزی شبیه باشد، و پندارها نمی توانند اندازه ای برایش مشخص کنند تا در شکل و صورتی آید.

درباره اینکه حضرت حق شبیه ندارد و به تعبیری شریک و مانندی برای او نیست (که همان توحید در ذات مقصود است) به صورت های مختلف در نهج البلاغه استدلال شده است؛ مانند: «لو كان لربك شريك لآتتك رُسُله» (اگر برای پروردگارت شریک بود، رسولانش نزدت می آمدند) که تدبیر واحد نشانه مدبر واحد است و با دقت در استواری آفرینش موجودات مختلف، پی به یکتائی خالق متعال می بریم و در نتیجه کل هستی یک جا فریاد بر می آورند که برای او شریکی نیست، و در خطبه ۱۵۲ آمده است: «وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلٰی اَنْ لَا شَبَهَ لَهُ» ؛ به اینکه موجودات شبیه هم اند استدلال می شود که برای او شبیهی نیست.

اگر چیزی شبیه داشته باشد، بدیهی است که بایستی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشند. چون شبیه هم هستند ما به الاشتراک دارند و چون غیر هم هستند ما به الامتیاز دارند، پس مرکب می شود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. مرکب که شد، نیازمند به اجزای خود است و در نتیجه معلول است، معلول که شد قائم بالذات نیست. قائم بالذات که نشد، خلف فرض است؛ زیرا بحث توحید پس از فرض اصل حقیقت قائم بالذات و به تعبیر اصطلاحی واجب الوجود، مطرح است.

در خطبه ۱۵۵ آمده است: «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا» ؛ ذات مقدس حضرت حق به وسیله عقول محدود نمی شود (حدی برای حضرت حق از نظر عقول امکان ندارد) و چنانچه حدی بخورد، تشبیه شده است به بقیه موجودات. در نتیجه چون محدود نمی شود پس شبیه نداشته و یگانه ازلی و ابدی است.

در این عبارت نفی شبیه از طریق نفی حد شده است.

حاصل تقریر این است که: هر آنچه برای او اندازه‌ای است مخلوق است، اگر برای حضرت حق هم اندازه‌ای باشد مخلوق خواهد بود، برای خدا اندازه‌ای نیست و حقیقت قائم بالذات است پس حدّی برای او نیست، محدود نمی‌شود و در نتیجه شبیهی از برای او نمی‌باشد.

اندازه داشتن تلازم دارد با معلول بودن؛ زیرا هرچه اندازه‌ای داشته باشد و حدّی از برای او باشد اگر این حدّ ذاتی است بایستی قابل تغییر نباشد. در حالی که هر آنچه حدّ و اندازه دارد قابل تغییر است (در خارج و یا در عقل و وهم) پس حدّ ذاتی اش نمی‌باشد و عرضی است، عرضی که شد احتیاج به علت دارد و معلول می‌شود. مشخص است که خدا حدّی ندارد؛ زیرا حقیقتی قائم بالذات می‌باشد که معلول نیست و این مسئله در بحث توحید مفروغ عنه است.

در خطبه ۱۵۲ «وَأَشْبَاهِهِمْ عَلَيَّ أَنْ لَا شَبَّهَ لَهُ» - بر خلاف آنچه که در بعضی شروح آمده است - منظور این است که حضرت حق شبیه ندارد. البته وقتی که شبیه نداشت طبیعی است که شبیه خلقش نیست. اینجا بیشتر زمینه این است که خلق شبیه او نیست و او شبیه خلق نیست که البته این نتیجه هم نیز گرفته می‌شود که به طور کلی از برای او شبیه و شریکی نیست.

در بعضی از روایات به هر دو جهت توجه داده شده که او شبیه خلق نیست، خلق هم شبیه او نیست؛ در توحید صدوق، باب التوحید و نفی التشبیه (حدیث ۳، ص ۴۲) و اصول کافی جلد ۱، ص ۱۳۵ (کتاب التوحید، باب جوامع التوحید) آمده است:

«حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ أَيَّهَا إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شَبَّهٍ وَإِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شَبَّهٍ»؛ هنگام آفرینش اشیا، همه آنها را محدود ساخت؛ به جهت مابینت اشیا از شباهت با خدا و جدایی خدا از همانندی با آنها.

وقتی یک طرف گفته بشود طرف دوم ثابت می شود، ولی اینجا تصریح به هر دو طرف شده است.

وقتی به این حقیقت رسیدیم که برای حضرت حق شبیه و شریکی و نیست، در نتیجه عدم سنخیت بین خالق و خلق نیز ثابت می شود؛ زیرا اگر سنخیت باشد شباهت است و در این بیانات نفی شباهت شده است. البته سنخیت که گفته می شود به معنای اشتراک در حقیقت است. از همه آنچه که در این خُطَب شریفه آمده است که منطبق و مؤید به روایات و آیات شریفه قرآن است مانند لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ از همه اینها نفی شبیه به معنای سنخیت به خوبی استفاده می شود؛ چون اگر سنخیتی بین خالق و کائنات باشد این خود قوی ترین شباهت است.

در فلسفه به خاطر استدلال هایی که مطرح اند سرانجام کار به سنخیت بین خلق و خالق می رسد که حداقل چهار استدلال برای سنخیت آمده است یکی از آنها قاعده الواحد است؛ گفته می شود: «الواحد لا یضدُّ منه إلا الواحد» اگر چیزی واحد حقیقی شد، یگانه حقیقی بود از او جز واحد صادر نمی شود؛ چرا که میان علّت و معلول بایستی که سنخیت و تشابه باشد، و گرنه «لَصِدْرٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كُلُّ شَيْءٍ»؛ بایستی هر چیزی از هر چیزی صادر بشود (مثلاً از آب حرارت بروز کند و از آتش برودت بروز کند) و روشن است که بین علّت و معلول یک ارتباط خاصی است؛ زیرا هر چیزی از هر چیزی صادر نمی شود.

اگر علّت واحد به معنای حقیقی شد یک معلول هم برای او فرض کردیم که «الف» است، حال اگر معلول دومی به عنوان «ب» فرض کردیم که او هم معلول علّتی است که «الف» معلول اوست؛ چون بایستی بین علّت و معلول رابطه خاصی باشد این علّت با «الف» یک رابطه دارد (که معلول اول فرض شد) و با «ب» هم یک رابطه دیگر دارد که معلول دوم فرض شد. دو معلول که فرض شد، دو علّت و دو تا رابطه هم باید باشد؛ چون فرض ما علّت واحد بود. واحد که شد نمی تواند دو خصوصیت داشته باشد. و گرنه واحد نیست. یا بایستی از واحد بودن علّت دست برداشت و یا بایستی از متعدد بودن معلول دست برداشت. اگر علّت واحد شد به معنای حقیقی، معلول هم باید واحد باشد. پس این قاعده اثبات می کند که بایستی بین علّت و معلول شباهت و رابطه خاصی باشد.

ذات مقدس حضرت حق علت است و کائنات معلول اند، پس بایستی بین حضرت حق و کائنات رابطه ای باشد البته کائنات مختلف با علت واحد نمی شود که رابطه ای داشته باشد، در نتیجه بایستی آنچه که صادر می شود از ذات حضرت حق عقل اول باشد، آن وقت جهات سته ای برایش فرض و اعتبار می شود. و به اعتبار آن جهات سته و مختلف، عقل اول، علت می شود برای عقل دوم و برای فلک اول و به همین کیفیت عقول عشره و افلاک تسعه درست می شود و بعد این کائنات مختلف در ارتباط با آن افلاک تحقق پیدا می کند.

پاسخ

قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» وقتی است که معلول از دل علت بیرون آید و معلول تنزل علت و رشحه ای از آن باشد. در این گونه موارد است که سنخیتی لازم است.

اگر چنانچه علت، علت طبیعی یا مادی باشد، معلول از این علت تنزل می یابد. اما اگر علت، علت ارادی بود (نه مادی) چنین قاعده ای لازم نیست. وقتی که فاعل، فاعل بالاراده بود (نه اینکه فاعلیت او بالفیضات و بالترشح و بالتنزل باشد) این قاعده اصلاً جا ندارد. حضرت حق در ارتباط با این قاعده تخصیصاً خارج است، نه اینکه تخصیصاً.

در هر حال با توجه به آنچه که از این خطبه استفاده می شود، حضرت حق را شبیهی نیست (و مؤید است به آیات شریفه قرآن و روایات دیگر) و مسئله سنخیت بین خالق و خلق نیز منتفی خواهد بود و به ادله سنخیت هم در جای خودش پاسخ داده شده است.

جلسه شانزدهم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه می فرماید:

وَاعْلَمَ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أفعالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ؛ بدان! ای پسر، اگر برای پروردگارت شریک می بود، فرستادگانش نزدت می آمدند و آثار فرمان رویی و سلطنت او را می دیدی، و کارها و صفات او را می شناختی، لیکن او - چنان که خود خویشتن را وصف می کند - یکتا و یگانه است.

این سخن گرچه از وصایای امام علی علیه السلام به امام مجتبی علیه السلام می باشد، ولی مشخص است که خطاب به همگان است و شخصیت حضرت مجتبی علیه السلام از جنبه ولایت و امامت و وصایت و اینکه در شمار یکی از ائمه علیهم السلام می باشند در اینجا مورد خطاب نیست. در ابتدای این وصیت عباراتی آمده که چندان تناسبی با حضرت مجتبی علیه السلام ندارد. «مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ، الْمُتَقَرِّ لِلزَّمَانِ، الْمُيَدْبِرِ الْعُمُرِ، الْمُسْتَسْلِمِ لِلدَّهْرِ، الدَّامِّ لِلدُّنْيَا، السَّاكِنِ مَسَاكِنِ الْمَوْتَى، وَالظَّاعِنِ عَنْهَا غَدًا، إِلَى الْمَوْلُودِ الْمُؤَمَّلِ مَا لَا يُدْرِكُ، السَّالِكِ سَبِيلَ مَنْ قَدْ هَلَكَ ... وَ عَيْدِ الدُّنْيَا، وَ تَاجِرِ الْغُرُورِ، وَ غَرِيمِ الْمَنَآيَا؛ از پدری فانی که به گذشت زمان اعتراف می کند و عمر را پشت سر می نهد در برابر روزگار [و حوادث تلخ و شیرین آن] تسلیم است، دنیا را می نکوهد و در جایگاه گذشتگان برنشسته و در فردایی (نه چندان دور) از آن می کوچد؛ به فرزندی که به آرزوهای دست نیافتنی دل بسته و راه هلاک شوندگان را می پیماید ... بنده دنیاست و بازرگان (کالای) فریبنده و بدهکار مرگ ...»

پیدا است که مخاطب - در اینجا - به عنوان یک انسان معمولی مورد نظر است و جنبه بشری امام مد نظر می باشد نه مقام ولایت آن حضرت.

در این راستا نمونه های دیگری نیز هست؛ از حضرت فاطمه زهرا^ا نقل شده است که ایشان به کنیزشان فرمودند: آن حدیثی که از پدرم می باشد و به صورت خاصی نگه داری اش می کنم بیاور. وی مقداری گشت و گفت پیدایش نمی کنم! فرمودند: این حدیث در نزد من با حسن و حسین علیهما السلام برابری می کند؛ «تَعْدِلُ عِنْدِي الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ».

آن حدیث چنین است:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ، مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ سِيئَةً؛ {۴۵} هر که به خدا و روز واپسین ایمان دارد همسایه اش را آزار نرساند، و هر کس به خدا و روز قیامت ایمان دارد یا سخن خیر (و نیک) بگوید یا ساکت بماند.

در اینجا نیز امام حسن و امام حسین علیهما السلام منهای شخصیتی که در خلقت دارند مقصود است یعنی به عنوان دو فرزند عزیز یک مادر این حدیث دوست داشتنی و ارزشمند است.

باری، فرمودند:

وَ اعْلَمْ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ؛ وَ لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ.

برای اثبات توحید و یکتائی خدای سبحان در مجموعه های روایی بنده ندیدم که این گونه برای یگانگی حضرت حق استدلال شده باشد.

سه استدلال در این عبارت، برای یکتایی حضرت حق بیان شده است:

تقریر استدلال چنین است: اگر خدا را شریکی می بود و خدای دیگری می بود (خدا به معنایی که از خدا مقصود است؛ یعنی حقیقت غنی، سخی، قادر، حکیم، حی) لازم بود که او هم پیامبرانش را بفرستد؛ زیرا آن خدای دیگر هم دارای کمالات همین خداست فرض این است که شبه و نظیر و شریک این خداست، پس چنان که در این إله حکمت ایجاب می کند که انبیا را بفرستد در آن اله دیگر نیز حکمت ایجاب می کند که انبیایی را بفرستد، و از آنجا که پیامبرانی از ناحیه آن خدای دیگر نیامده اند معلوم می شود که خدای دیگری وجود ندارد و شریکی در کار نیست.

ص: ۹۴

اشکال اول

اشاره

اگر گفته شود: ممکن است آن خدا با توجه به اینکه این خدا چنین کاری انجام داده و مقصود تحقق یافته است رسولی نفرستاده است؛ زیرا مسئله حسادت در کار نیست، حکمت در کار است؛ حکمت ایجاب می‌کرد که رسلی فرستاده شود این خدا فرستاد، و آن خدا نیازی نمی‌بیند که این کار را تکرار کند.

پاسخ

اشاره

این فرض باطل است، زیرا:

اولاً:

فرض این است که هر دو خدا در کمالات شبیه و نظیر و شریک هم می‌باشند هر دو حکمت شان اقتضا می‌کند که پیامبرانی را بفرستند، حال چه شد که آن خدا سبقت گرفت و این خدا کار را انجام شده یافت! چه مرجحی بود که آن خدا این کار را کرد؟ ترجیح بلامرجح غلط است، پس این فرض صحیح نیست.

ثانیاً:

اگر این چنین چیزی باشد، پیامبران آمده‌اند و خبر داده‌اند که الله یکی است، در حالی که دو خدا وجود دارد و پیامبران همه دروغ گفته‌اند و آن خدا به این پیامبران به دروغ گفته است که خدا یکی است از این رو لازم است که آن خدا نیز پیامبرانی را بفرستد و دروغ گو بودن این خدا را مشخص سازد و پیامبران دروغ گو را بشناساند.

افزون بر این، حساب خدای دروغ گو مشخص است، چنین خدایی نمی‌تواند «إله» و مورد اعتماد و پرستش باشد.

اشکال دوم

اشاره

اگر کسی بگوید که این خدا با کار خودش مانع شد که خدای دیگر آن کار را بکند!

پاسخ

اگر این سخن گفته شود، یک خدا قوی می‌شود و دیگری ضعیف و آن که ضعیف است نمی‌تواند إله باشد.

اشکال سوم

اشاره

ص: ۹۵

اگر گفته شود بعضی از پیامبران را یک خدا فرستاده و بعضی دیگر را خدای دیگر!

پاسخ

این هم غلط است زیرا در این فرض، هر دو خدا و هر دو گروه از پیامبران دروغ گویند؛ زیرا هر دو گروه می گویند خدا یکی است.

اشکال چهارم

اشاره

اگر کسی بگوید: این استدلال دوری است؛ زیرا برای اثبات یکتایی خدا استدلال به رسالت انبیا شده است. در حالی که رسالت انبیا، متوقف بر اثبات

خداست. اگر اثبات خدا متوقف باشد بر رسالت انبیا دور پیش می آید.

پاسخ

رسالت انبیا بر یکتایی خدا توقف ندارد، بلکه بر اصل اثبات خدا توقف دارد (نه بر یکتایی خدا) اگر خدا ثابت نشده باشد مسئله رسالت معنا ندارد. پس رسالت انبیا متوقف بر اثبات اصل وجود خداست.

بلی اگر چنانچه اصل اثبات وجود خدا را از نفس مسئله رسالت اثبات کنیم دور است؛ زیرا رسالت متوقف بر اثبات وجود خدا و اثبات وجود خدا متوقف بر رسالت، می شود.

در اینجا اثبات وجود خدا از جای دیگر شده و مفروغ عنه است. بحث یکتایی است، رسالت بر یگانگی خدا توقف ندارد.

سؤال: آیا وحدت انبیا در هدف و روش، توقف بر توحید ندارد؟

جواب: توقف بر آن ندارد، بلکه حاکی و کاشف از توحید و یگانگی است.

همه این اشکالات و شبهات نادرست، و این سخن حضرت استدلال استواری است در جهت یکتایی حضرت حق.

جلسه هفدهم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِهِ آلِ اللَّهِ؛ وَ اللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه می فرماید:

وَاعْلَمَ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أفعالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَ لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ؛

در این بیان شریف، از سه طریق، نفی شریک برای ذات مقدس حق بیان شده است، گرچه ممکن است در آغاز به نظر برسد که تمام این عبارات در ارتباط با یک استدلال است. ولی با تأمل می توان دریافت که هر قسمتی از آنها استدلال جداگانه ای را بیان می کند. استدلال اول این است که: «وَاعْلَمَ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ».

در بیان همه این استدلال ها می توان گفت: اگر شریکی در کار باشد، و خدایان متعدد فرض شود با توجه به فرض اله (یعنی ذات دربردارنده جمیع صفات کمالیه و نفی همه صفاتی که نقصی در آنها است) لازمه تعدد سه تا مطلب است.

۱. حکیمانه بودن بعثت رسل.

۲. اینکه اله دارنده همه صفات کمال (قدرت، علم، اراده، مشیت و سخاء، غناء و...) می باشد می بایست که آثار قدرت و اقتدار آن خدا را هم در پهنه هستی می دیدی.

۳. و چنانچه تعددی در کار باشد، می بایست که افعال و صفات او را هم می شناختی (یعنی ایجاد شیئی و تغییر و تغیر در اشیا، خلقت اشیا هم به معنای ایجاد، و هم به معنای خلق تقدیر).

افزون بر این باید صفات او هم معلوم بشود؛ زیرا بعضی افعال نشانه خشم اند و بعضی نشانه لطف است.

اما می بینیم که ارسال رُسلی غیر از همان انبیای که اعلان یگانگی اله را کرده اند نیست. و آثار مُلکی هم که مثبت تعدد باشد نیست (آثار مُلک، بر همان اله واحد دلالت دارد) افعال و صفاتی هم که هست، نیز دلالت بر تعدد ندارند؛ و آن گاه که معلولی - که مثبت علت خاصی باشد - در کار نبود، آن علت هم وجود نخواهد داشت.

پس قسمت اول این است که: «و اعْلَمَ يَا بَنِيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأْتَتْكَ رُسُلُهُ» و در قسمت دوم می‌خوانیم: «و لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ» و قسمت سوم چنین است «و لَعَرَفْتَ أَوْعَالَهٖ وَ صِدْقَاتِهِ» و لذا نتیجه این می‌شود که: «و لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ».

در شرح این بیان از آنجا که مطلب روشن می‌باشد بیشتر شرح‌ها توضیحی نداده‌اند و به تعقل و تفکر و تدبّر خود اشخاص بسنده کرده‌اند. ولی در شرح جناب میثم و ابن ابی الحدید، بیانی آمده است که یک مطلب را می‌رساند، گرچه در تقریراتشان تفاوت‌هایی است.

در شرح میثم آمده است که این بیان شریف، بیانی است افناعتی (نه برهانی) و جای ایراد برهانی دارد، ولی خطابی و قانع‌کننده است.

بسیاری از اوقات متکلم نظر دارد در سطحی صحبت کند که طرف قانع شود. به این معنا که خود مدعا درست است، و آنچه هم که بیان می‌شود در حدی مطلب را می‌رساند که فطرت سالم آن را می‌گیرد و وجدان را قانع می‌کند، گرچه از نظر بحثی زمینه‌ای برای «إن قلت» و «قلت» ایراد و اشکال دارد. با توجه به این حرف اشکال‌شان این است که: اگر چه آنچه که هست اثبات یک اله را بیشتر نمی‌کند، و این آثار و صفات و افعال فقط در جهت اثبات اله مفید است، ولی نفی تعدد نمی‌کند؛ زیرا چه اشکالی دارد که دو اله باشد و در ارتباط با آثار مُلک و صفات و افعال، وحدتی داشته باشند که برای ما معلوم و مشخص و مشهود نباشد.

بلی، اگر بخواهید با ادله دیگر تعدد آله را نفی کنید؛ مانند برهان لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا {۴۶} بحث دیگری است.

پس اشکال ایشان این است که: اثبات اله از این عبارات معلوم، اما نفی احتمال دوئیت چرا؟ به چه دلیل نمی توان گفت دو اله یا بیشتر وجود دارد اینکه اثبات اله واحد می شود با توجه به اینکه ممکن است در آثار ملک و بروز صفات و افعال، این دو به توافق رسیده متحد باشند. نفی این اتحاد و عدم امکان این وحدت را اگر به برهان دیگری از قبیل برهان تمنع می خواهید اثبات کنید، مطلب دیگری است، اما از نفس این بیاناتی که اینجا وارد شده بخواهیم مطلب را برسانیم و نفی شریک بکنیم، این بیانات تحمّل این مقصود را نداشته صرفاً بیاناتی «اقناعی و خطابی» است که خیلی از اوقات متکلم در چنین صددی است و در اینجا نیز به این جهت چنین آمده است.

حالا- در این اشکال کمی بیشتر تأمل خواهیم کرد تا ببینیم حرف ایشان می تواند محلی داشته باشد یا اینکه خیر، بیان امام علیه السلام کاملاً استدلال برهانی است و مقصود هیچ گونه بیان خطابی و اقناعی نیست بلکه برهان است آن هم برهانی محکم.

جلسه هیجدهم

اشاره

لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَيْتَكَ رُسُلُهُ، وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَفْعَالَهٗ وَ صِفَاتِهِ، وَ لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ.

در بحث یکتایی حضرت حق بعد از اینکه معانی متعددی برای یکتایی گفته شد. دلایل یکتایی حضرت حق را در فرازهایی از نامه ۳۱ امام علیه السلام مطرح نمودیم و غرض شد که این دلیل تنها در بیان مولی الموحدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام مطرح است. و این بیان ناب و بلند و بی نظیر در نهج البلاغه و در بعضی مجلدات بحار شریف آمده و استدلال به این صورت بود که حضرت فرمودند از چیزهایی که دلیل بر این است که خداوند متعال شریک و شبیه ندارد و یگانه است این است که اگر شریکی می بود او نیز پیامبرانی می فرستاد و آثار ملک و سلطه اش دیده می شد و چنانچه شریکی برای حضرت حق می بود افعال و صفات او را می شناختیم به این ترتیب برای اثبات یکتایی حضرت حق سه استدلال به شرح ذیل بیان شده ارسال نشدن پیامبری از ناحیه شریک، مشاهده نبودن آثار قدرت و سلطه او، مورد شناخت قرار نگرفتن افعال و صفات اله ثانی، یعنی ارسال رُسلی از ناحیه شریک تحقق پیدا نکرده و آثار مُلکی دیده نشد افعال و صفاتی هم از او شناخته نشد. نبود اینها نشانه آن است که شریکی برای حضرت حق نیست و اله دیگری وجود ندارد که اگر وجود می داشت این چنین نبود. و می بایست این سه نشانه از ناحیه او هم تحقق پیدا می کرد. چون تحقق پیدا نکرده نشانه این است که شریک و اله دومی وجود ندارد.

«۱. لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأْتَيْتَكَ رُسُلُهُ، ۲. وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، ۳. وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِهْمَاتِهِ» (و لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ،»

عرض شد یکی از شروحي که نسبتاً و به واقع از بهترين شروح است شرح جناب کمال الدین میثم بحرانی است. شرحی است استدلالی و کاملاً براساس تعقل و مدارک و حیانی، و در مباحث مختلف به نسبت لازم بحث های مختلف عقلانی را هم مطرح نموده است. اینکه می گوئیم براساس تعقل و روش عقلانی، پرواضح است که استفاده از بیانات معصومین علیهم السلام وابسته به تعقل است. و بدون تعقل این بیانات شریفه را نمی توان فهمید. و خاطریم هست گاه برای تبیین دو سطر از بیانات این بزرگواران دو هفته وقت صرف شد ولی حرف اینجاست که تعقل مساوی با فلسفه اصطلاحی نیست. وقتی می گوئیم حتماً براساس تعقل بایستی از مدارک و حیانی استفاده کرد و بدون تعقل امکان ندارد معنایش این نیست که بدون فلسفه نمی توان از وحی استفاده کرد! چرا؟ چون فلسفه مساوی با تعقل نیست. تعقل امری است که جایگاهش در زندگی انسان مشخص و در محور بودن و اساس بودنش جای هیچ حرفی نیست، که همه انواع تکامل براساس تعقل است و اولین سنگ بنای کمال و تکامل و رسیدن به حقایق، عقل است و تعقل. منتهی تمام حرف اینجاست که گاهی اشتباه شده و گفته می شود: تعقل یعنی: آنچه در فلسفه مطرح است! خیر، در فلسفه هم مسائل صحیح عقلانی مطرح و هم مسائل اشتباه جایگاه پیدا کرده است. و به این نکته باید توجه داشت. و از این خلطی که نوعاً می شود غفلت نشود که چنانچه کسی به مطالبی که در کتب فلسفی است ایراد داشته باشد معنایش این نیست که با عقل مشکل دارد. و متأسفانه بعضی از کسانی هم که انسان احتمال نمی دهد این گونه فکر کنند گرفتار این فکر شده اند و آن اینکه اگر کسی با فلسفه مصطلح روی خوشی نداشته باشد یعنی با عقل روی خوش ندارد. خیر، قسمتی از مطالب فلسفی درست است و قسمتی از قواعد آن قوانین بینه عقلانی است که جای خودش محفوظ است. و قسمتی از قواعد و نتایج فلسفی هم درست نیست. پس همواره باید این نکته مورد توجه باشد که به ذهن نیاید فلسفه مساوی است با عقل، و عقل یعنی تفکر فلسفی. در نتیجه اگر کسی به قسمتی از مطالب مصطلح فلسفی و نتایج غلط فلسفی که مغایر معارف و حیانی است ایراد و اشکال دارد این نیست که با عقل مشکل دارد و یا تعقل در نزد چنین کسانی جایگاه کم ارزشی دارد، خیر، مسئله تعقل در جای خودش صددرصد محفوظ است، لکن سخن در این است که قسمتی از اینها تعقل حقیقی نیست و منتهی به نتایجی می گردد که صددرصد با ظواهر و نصوص قطعیه و حیانی مغایر است. البته آن گاه که انسان از تعقل در وحی دور شد گرفتار آرای سخیف بشری می شود و بشر هم جایز الخطاست.

در هر حال این چنین است که در بهره مندی از بیانات معصومین علیهم السلام تعقل قطعی است و هر کس تعقل ذاتی یا کسبی اش قوی تر و از همه زمینه های انحرافات آرای بشری دورتر قرار گرفته باشد بهتر می تواند از این بیانات شریفه استفاده کند. لذا به تعقل اصطلاحی و مطالب فلسفی مصطلح، بسیاری از شخصیت های مهم بی توجه بوده اند و در عین حال بهترین و سالم ترین فهم را از مطالب وحیانی داشته اند. از قبیل جناب سلمان، جناب ابی ذر، جناب مقداد و بسیاری از بزرگان در عصر خودمان این چنین بوده اند. بنده یک وقتی خدمت یکی از شخصیت های فقهی که عموماً در حوزه ها به عنوان فقیه اهل بیت علیهم السلام یاد می شدند یک بحث فلسفی را مطرح کردم، فرمودند: «من هیچی فلسفه نخواندم. آن ابتدای طلبگی یک کسی منظومه ای می گفت و رفقا می رفتند و به من هم گفتند، رفتم و دیدم یک حرف هایی است که معلوم نیست به کجا بند است، رفتم و بعد اصرار کردند که چرا نمی آیی. بنابر استخاره شد جواب استخاره هم این شد که بروم و نرفتم. بعد هم به من گفتند آقای استخاره ای». از آن شخصیت های مهم فقهی با تعقل قوی و در نهایت می شود یک اصولی، یک فقیه، یک فرد واقف بر عقاید صحیح اسلامی، اما با کمال حریت و صفا می فرماید من هیچی فلسفه نخواندم، پس بدون فلسفه هم می توان به کلیه مدارج عرفانی، فقهی و حقایق اسلامی نائل شد گرچه دانستن فلسفه و اصطلاحات ضروری آن مشکلی ندارد از جهتی امتیازی است، اما طریق بی خطای رسیدن به معارف حقه نمی باشد.

برگردیم به مطلب و این قلتی که شارح محترم جناب میثم داشتند، ایشان گفته اند این استدلالی که حضرت امیر علیه السلام فرموده اند، استدلال اقناعی است و استدلال برهانی به معنای اینکه هیچ این قلت ظریف و دقیقی وارد نباشد نیست بلکه خطابی است، که بسیار هم حساب شده است، یعنی بسیاری از اوقات بسیاری از بزرگان مطلب حق را با بیان خطابی بیان می کنند. می خواهند طرف و اشخاص را به حق برسانند و آن غایتی که در نظرشان است تثبیت بکنند و با خطاب هایی که این خطاب ها گرچه از نظر برهانی و بحث های خاص مصطلح برهانی نیست و ممکن است این قلتی وارد باشد اما در عین حال مطلب مطلب روبه راه و مفیدی است. که مخاطب را به مقصود می رساند. مثل بسیاری از خطابه ها که انسان را به یک اطمینان بسیار قوی ای هدایت می کند در عین این که از نظر بحثی ممکن است قابل خدشه هم باشد. لذا جناب میثم با توجه به همین که بسیاری از بزرگان گاهی مطالب مهمه خود را به این صورت بیان می کنند ایشان هم با کمال ارادت به پیشگاه مولی الموحدین به این قسمت از فرمایشات حضرت از همین زاویه نگاه کرده اند.

در هر حال اشکال ایشان این است، ایشان می گویند نسبت به «لَأُتِّكَ رُسُلُهُ» بی خدشه استدلال برهانی است اما در ارتباط با «و لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صَمَاتِهِ» می گویند چه مشکلی دارد آنچه که از آثار قدرت و سلطنت او دیده می شود و آنچه از افعال و صفات باری شناخته شده است، در ارتباط با دو إله باشد؟ چون هر دو حکیم اند و آنچه که مصلحت است انجام می دهند، اگر چنین باشد این اشکالش چیست؟ اگر بگوئید که برای رفع این خدشه از برهان آیه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یا برهان تمناع یا از ادله دیگر استفاده می کنیم، خواهیم گفت این مطلب دیگری است، اما باز اشکال نسبت به جملات مورد بحث باقی است.

پاسخ اشکال:

چنانچه فرض دو إله کردید، پس باید در آثار و صفات و سلطه و قدرت متفاوت باشند.

چه اینکه اگر دو إله یا بیشتر باشند بایستی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشند و در نتیجه مختلف می شوند، مختلف که شدند، بایستی که آثارشان نیز مختلف باشد، و از اینکه آثار موجود در عین اختلاف ظاهری اما با دقت نظر، حکایت از وحدت تدبیر دارند لذا مُثَبِّتِ یک مدبّر حکیم می باشند نه بیشتر. خواهید گفت که درست، ولی این مسئله دیگری شد. و پاسخ اشکال ابن میثم نیست، سؤال این است که از دو جمله دوم و سوم عبارت شریف حضرت چگونه می توان اثبات یکتایی و نفی إله ثانی کرد؟

پاسخش روشن است چون یکی از توالی فاسدش این است که: چنانچه دو إله فرض شود و گفته بشود آنچه که از آثار مُلْک و صفات و افعال دیده و شناخته می شود، اینها در ارتباط با دو إله یا بیشتر می باشد. اشکالش این است که چرا اعلام نکنند که اینها مربوط به دو إله و یا بیشتر از دو إله است؟ این اعلام نکردنشان از سه حال بیرون نیست:

ص: ۱۰۲

یا یکی دیگری را مانع از اعلام می‌شود، که این حاکی از ضعف و عجز است؛ و یا در این امر هر دو اهمال نموده‌اند، که این نیز برگشت به نقص و ضعف دارد؛ و یا دروغ گفته‌اند که بیش از یک إله نیست، بلکه می‌بایست با اظهار سلطه و ابراز افعال و صفات مربوط به خود، خود را به بندگانشان معرفی می‌کردند تا مردم و خلق، خدای شناخته شده را عبودیت کنند، پس با صیرف نظر از برهان تمانع، برهان ترکیب و سایر براهین توحیدی، خود این بیان امام علیه السلام در دو جمله اخیر استدلالی است بر نبود دو إله و بیشتر. چه اینکه اگر خلق از آثار مُلک و بروز افعال و صفات نتوانستند دو إله را بشناسند بر خدایان است که خود اعلام وجود کنند و اگر نکرده‌اند یا ضعف است و عجز، و یا از اهمال و دروغ‌گویی و عدم صداقت آنهاست که همه اینها برگشت به نواقص است و إله باید مُبرّا از نقص باشد.

و دلیل دیگری که آقا حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه برای توحید بیان نموده‌اند از جمله در جهت یگانگی حضرت حق و اثبات توحید به وحدت تدبیر اشاره فرموده‌اند: به اینکه پس از دقت نظر و تفکر ژرف در موجودات کوچک و بزرگ، قوی و ضعیف، به صورت‌ها و اشکال و رنگ‌ها و صفات و خصوصیات متفاوت و ارتباط بس عجیب و حکیمانه تمامی اجزای خلقت به یکدیگر آن هم در اِتقان کامل، حکایت از مُدبّر یکتا و بی‌همتا می‌کند، اگرچه تا این جا به نوعی مطالبی عرض شد اما قابل ذکر است که جای این قلت و ایرادهایی دیگری هم هست که می‌گذاریم برای بعد.

در خطبه ۱۸۵، حضرت، در ارتباط با آثار قدرت پروردگار، مورچه را مطرح نموده.

«فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا، وَبَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا! لَمْ يَشْرِكْهُ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ. وَ لَمْ يُعْنَهُ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ. وَ لَوْ ضَرَبَتْ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لَتَبْلُغَ غَايَاتِهِ، مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّحْلِ، لِذَقِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ، وَ غَامِضِ اخْتِلَافِ كُلِّ حَيٍّ. وَ مَا الْجَلِيلُ وَاللَّطِيفُ، وَ الثَّقِيلُ وَالْخَفِيفُ، وَ الْقَوِيُّ وَالضَّعِيفُ، فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَوَاءً. وَ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَالْهَوَاءُ، وَ الرِّيحُ وَالْمَاءُ»

(پس بزرگ است آن خدایی که مورچه را بر روی دست و پایش برپا داشت، و پیکره وجودش را با استحکام نگاه داشت، در آفرینش آن هیچ قدرتی او را یاری نداد و هیچ آفریننده‌ای او کمک نکرد. اگر اندیشه‌ات را به کار گیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهد گفت که آفریننده مورچه کوچک، همان آفریدگار درخت بزرگ خرماست، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته است، و اختلافات و تفاوت‌های پیچیده‌ای که در خلقت هر پدیده حیاتی نهفته است. همه موجودات سنگین و سبک، بزرگ و کوچک، نیرومند و ضعیف، در اصول حیات و هستی یکسانند و خلقت آسمان‌ها و هوا و بادها و آب یکی است).

توجه به این جهت داده اند که «ما دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّحْلِ» که هرچه دقت در خلقت بشود در بررسی اینها یک هماهنگی و تدبیر واحد بر اساس علم و قدرت مشخص است بگونه‌ای که یک حقیقت بی شبیه و بی شریک مدبر همه اینهاست. باز هم عرض می‌کنم که این جا اشکالات و صحبت‌هایی است که خواهد آمد.

جلسه نوزدهم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَ اللّٰعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

من وصيه للإمام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام :

«... أَلَا- يَنْظُرُونَ إِلَى صَيِّغٍ غَيْرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَ اتَّقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَ فَلَاحَ لَهَ السَّمْعِ وَ الْبَصَرِ، وَ سَوَى لَهُ الْعِظْمَ وَ الْبَشْرَ! انظُرُوا إِلَى النَّمْلِ فِي صَيِّغِ غَرَجَّتِيهَا، وَ لَطَافِهِ هَيْبَتِهَا، لَا تَكَادُ تَنَالُ بِلِحْظِ الْبَصَرِ، وَ لَا بِمَسْتَدْرَكِ الْفِكْرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَى أَرْضِهَا، وَ صَبَّتْ عَلَى رِزْقِهَا، تَنْقُلُ الْحَبَّ إِلَى جِجْرِهَا، وَ تَعْدُو فِي مَسْتَقَرِّهَا. تَجْمَعُ فِي حَرِّهَا لِبُرْدِهَا، وَ فِي وَرْدِهَا لَصُدْرِهَا، مَكْفُولٌ بِرِزْقِهَا، مَرْزُوقٌ بِوَفْقِهَا، لَا يَغْفُلُهَا الْمَنَانُ، وَ لَا يَحْرِمُهَا الدِّيَانُ، وَ لَوْ فِي الصِّفَا الْيَابِسِ، وَ الْحَجَرِ الْجَامِسِ! وَ لَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي أَكْلِهَا، وَ فِي عُلُوِّهَا وَ سَفْلِهَا، وَ مَا فِي الْجُوفِ مِنْ شِرَاسِيفِ بَطْنِهَا، وَ مَا فِي الرَّاسِ مِنْ عَيْنِهَا وَ أُذُنِهَا، لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا، وَ لَقَيْتَ مِنْ وَصْفِهَا تَعْبًا! فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا، وَ بَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا! لَمْ يَشْرِكْ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ. وَ لَمْ يَعْنِهِ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ. وَ لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهِ، مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلِ، لِذَقِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ، وَ غَامِضِ اخْتِلَافِ كُلِّ حَيٍّ. وَ مَا الْجَلِيلُ وَ اللَّطِيفُ، وَ الثَّقِيلُ وَ الْخَفِيفُ، وَ الْقَوِيُّ وَ الضَّعِيفُ، فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَوَاءً. وَ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ، وَ الرِّيَّاحُ وَ الْمَاءُ. فَانظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ، وَ النَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ، وَ الْمَاءِ وَ الْحَجَرِ، وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ، وَ تَفْجُرِ هَذِهِ الْبِحَارِ، وَ كَثْرَةِ هَذِهِ الْجِبَالِ، وَ طَوْلِ هَذِهِ الْقَلَالِ، وَ تَفَرُّقِ هَذِهِ اللَّغَاتِ، وَ الْأَلْسَنِ الْمُخْتَلِفَاتِ. فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمَقْدَرَ، وَ جَحَدَ الْمُدْبِرَ!...» {٤٧}

آیا به مخلوقات کوچک خدا نمی‌نگرند؟ که چگونه آفرینش آن را استحکام بخشید؟ و ترکیب اندام آن را برقرار، و گوش و چشم برای آن پدید آورد، و استخوان و پوست متناسب خلق کرد؟ به مورچه و کوچکی جثه آن بنگرید، که چگونه لطافت خلقت او با چشم و اندیشه انسان درک نمی‌شود، نگاه کنید! چگونه روی زمین راه می‌رود، و برای به دست آوردن روزی خود تلاش می‌کند؟ دانه‌ها را به لانه خود منتقل می‌سازد، و در جایگاه مخصوص نگه می‌دارد، در فصل گرما برای زمستان تلاش کرده، و به هنگام درون رفتن، بیرون آمدن را فراموش نمی‌کند! روزی مورچه تضمین گردیده، و غذاهای متناسب با طبعش آفریده شده است. خداوند منان از او غفلت نمی‌کند، و پروردگار پاداش دهنده، محرومش نمی‌سازد، گرچه در دل سنگی سخت و صاف یا در میان صخره‌ای خشک باشد. اگر در مجاری خوراک و قسمت‌های بالا و پایین دستگاه گوارش و آنچه در درون شکم او از غضروف‌های آویخته به دنده تا شکم، و آنچه در سر اوست از چشم و گوش، اندیشه‌نمایی، از آفرینش مورچه دچار شگفتی شده و از وصف او به زحمت خواهی افتاد، پس بزرگ است خدایی که مورچه را بر روی دست و پایش برپا داشت، و پیکره وجودش را با استحکام نگاه داشت، در آفرینش آن هیچ قدرتی او را یاری نداد و هیچ آفریننده‌ای کمکش نکرد. اگر اندیشه‌ات را بکارگیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که آفریننده مورچه کوچک، همان آفریدگار درخت بزرگ خرماست، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی بکار رفته، و اختلافات و تفاوت‌های پیچیده‌ای که در خلقت هر پدیده حیاتی نهفته است، همه موجودات سنگین و سبک، بزرگ و کوچک، نیرومند و ضعیف، در اصول حیات و هستی یکسانند، و خلقت آسمان و هوا و بادها و آب یکی است. پس اندیشه کن در آفتاب و ماه، و درخت و گیاه، و آب و سنگ، و اختلاف شب و روز، و جوشش دریاها، و فراوانی کوه‌ها، و بلندای قله‌ها، و گوناگونی لغت‌ها، و تفاوت زبان‌ها، که نشانه‌های روشن پروردگارند. پس وای بر آن کس که تقدیرکننده را نپذیرد، و تدبیرکننده را انکار کند ...

در مجموعه بی نظیر نهج البلاغه در ارتباط با یکتایی پروردگار مطالب بسیار و متعددی آمده است، از جمله، دلیل های یگانگی خداوند متعال است. بعد از آنکه معنای یکتایی و یگانگی حضرت حق از بیانات مولی الموحدین بیان شد در این قسمت از بیانات حضرت، استفاده شد که از تشابه موجودات با یک دیگر استدلال فرمودند بر اینکه برای او شبیهی نیست. این مطلب بحث شد و مطلب دیگر در ارتباط با این قسمت، بیان چند استدلال بر یکتایی حضرت حق بود که چنین فرمودند:

«لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأُتِّتَكَ رُسُلُهُ، وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أفعالَهُ وَ صِفَاتِهِ»

این هم صحبت شد. دلیل سومی که بر یکتایی حضرت حق در این بیانات شریفه آمده است، در پایان جلسه قبل به آن اشاره شد و آن اینکه پس از بررسی موجودات مختلف از کوچک و بزرگ، جلیل و لطیف، ثقیل و خفیف، قوی و ضعیف، وحدت تدبیر در آنها مشخص می شود، و از وحدت تدبیر پی به وحدت مدبر می بریم.

تقریر استدلال حضرت در این فراز از خطبه «وَلَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لَتَبَلَّغَ غَايَتَهُ، مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلِ» واضح است، که اگر مجموعه ای مرتبط با یک دیگر و کاملاً هماهنگ باشند و قوانین مختلفی که در آن مجموعه در جریان است همه کمک هم و در جهت تکمیل یک دیگر باشند و هرچه بیشتر مورد بررسی دقیق قرار گیرد، اسرار و حکمت های شگفت انگیز و ارتباطات استوارتر و هماهنگی های بیشتری هویدا خواهد شد و با همه ریزه کاری ها و ظرافت هایی که در تک تک اجزای این مجموعه هستی به کار رفته و موجب اختلاف ظاهری آنها گشته، در عین حال هماهنگی عجیب و بهت انگیزی بین اجزای مختلف هستی که همه را لازم و ملزوم یک دیگر قرار داده، به چشم خورده و فریاد می زند که خالق و فاطر همه یکی است که در این خطبه، حضرت از دو پدیده به ظاهر متفاوت، همچون مورچه و درخت خرما نام برده و به خلقت ملخ نیز اشاره فرموده اند و با دقت، خواهی یافت که پدیدآورنده آن موجود ریز یعنی مورچه همان پدیدآورنده درخت بزرگ خرماست، لذا از هماهنگی بین همه اجزای هستی و تفکر و تدبیر واحدی که در آنها اعمال شده پی به مدبر و خالق یکتای بی شریک می بریم.

پس نظم و هماهنگی اجزای جهان هستی نشان دهنده مدبر واحد است. این تقریر استدلال است که مشخص است. و حضرت در قسمتی از عبارات همین خطبه تصریح به عدم مشارکت و معاونت غیر ذات سبحان در خلقت موجودات می فرماید: «فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا، وَبَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا! لَمْ يَشْرِكْ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ. وَ لَمْ يُعْنَهُ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ» اینها هم ادعایی است نسبت به این مسئله، اما هنوز دلیل ادعا بیان نشده.

آن گاه می فرماید: «وَلَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لَتَبْلُغَ غَايَاتِهِ» هرچه انسان بیشتر بیندیشد و از قدرت تفکرش به خوبی و بیشتر استفاده کند تا به اسرار آفرینش پی برد «مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ» به اینجا می رسد که به خوبی بفهمد خالق مورچه، همان خالق درخت خرماست. مورچه ریز و درخت بزرگ، خالقش یکی است.

حالا دلیل مطلب، تا این جا که مدعا بود. «لِدَقِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ، وَ غَامِضِ اخْتِلَافِ كُلِّ حَيْ» این به عنوان دلیل بیان شده. بخاطر اینکه در هر یک از اینها که می نگرد می بیند در همه این موجودات هم به طور جدا جدا و هم به طور مرتبط به هم، دقت ها و ظرافت های خاصی دیده می شود و همه از استواری و استحکام خاصی برخوردارند و در عین اختلاف ظاهری و جدا بودن هر یک از دیگری اما به خوبی مشخص است که هماهنگ کننده این مجموعه عظیم و عجیب هستی، یک قدرت واحد بیشتر نیست و هرچه بیشتر تفکر شود، اختلاف عمیق تری فهمیده می شود. در انسان که تفکر شود، در حجر که تفکر شود و در سایر اجزای هستی که تفکر شود مشخص می شود که اینها چه قدر با یک دیگر اختلاف دارند و در عین حال چه قدر حکیمانه همه اجزا با هم مربوط و مکمل یک دیگرند، و لذا به این نتیجه می رسیم که نمی شود جز یک مدبر قادر عالم حکیم لطیف، مدبر دیگری در کار باشد این دقت تفصیل در اجزای هستی و این غموض و پیچیدگی عجیبی که سبب اختلاف، در همه این موجودات شده، به خصوص ارتباط تنزیه و تحسین برانگیز آنها وقتی مورد تدبر قرار می گیرد نشان می دهد که یک قدرت در کار است و بعد به این صورت متمیم شده:

«و ما الْجَلِيلُ وَاللَّطِيفُ، وَالثَّقِيلُ وَالْخَفِيفُ، وَالْقَوِيُّ وَالضَّعِيفُ، فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَوَاءً وَكَذَلِكَ السَّمَاءُ وَالْهَوَاءُ، وَالرِّيَّاحُ وَالْمَاءُ» آنها هم این چنین اند.

گرچه این قسمتی را که حالا می‌خواهم متذکر شوم از نهج البلاغه نیست و بنا نداریم که از منابع دیگر حدیثی مطلب را تنظیم نموده و ضمیمه نمائیم چه اینکه هر یک از این بحث‌ها با توجه به بیانات بقیه معصومین علیهم السلام و یا بیانات خود حضرت امیر علیه السلام در غیر نهج البلاغه، از گسترش بسیاری برخوردار است. که جایش این جا نیست اما به جهتی به نظر رسید این عبارت را که در توحید مفضل، حضرت صادق علیه السلام هم مطلب را به این گونه تشریح فرموده اند. متذکر باشیم

«يا مُفَضَّلُ! أول العبر والأدله على الباري - جلَّ قدسُه - تَهَيَّه (تَهَيَّه) هذا العالم و تأليف أجزاءه و نظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك و ميزته بعقلك، وجدته كالبیت المبنى المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده. فالسمااء مرفوعه كالسقف، والأرض ممدودة كاللبساط، و النجوم منضودة كالمصابيح، و الجواهر مخزونه كالذخائر، و كلُّ شئٍ فيها لشأنه مُعَدَّ و الإنسان كالمملوك ذلك البيت و المَحْوَل (معنايش همان مملوك است) جميع ما فيه و ضروب النبات مهياً لماربه، و صنوف الحيوان مصروفة في مصالحه و منافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير و حكمه و نظام و ملائمه.

تا این جا مربوط به بحث ما نیست، اینها نشان دهنده این است که قدرتی و حکمتی در کار است، به وحدت تدبیر و مدبر از این جمله به بعدش می‌رسیم که «ففيها دلالة واضحة على أن العالم» این وضعی که این گونه همه چیز مهیا شده با یک دیگر هماهنگی مثل همین مثلی که حضرت فرموده اند مثل خانه ای که با تمام وسائش در اختیار یک فرد قرار داده می‌شود که هرچه می‌خواهد آماده شده است. زمستانش حساب شده است. تابستانش حساب شده است. فصول مختلفش حساب شده است. میهمان برایش بیاید حساب شده است. خواب و بیدارش حساب شده است. همه جهاتش حساب شده است که نشان دهنده حکمت و توانایی است. «ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير و حكمه و نظام و ملائمه و أن الخالق له واحد» این جا حضرت توجه به این جهت می‌دهند که همین اوضاع، این هماهنگی و به این کیفیت ارتباط استوار نشان دهنده این است که «و أن الخالق له واحد و هو الذي أَلْفَه و نظمه بعضاً إلى بعض جلَّ قدسه و تعالی جده، و كرم وجهه و لا إله غيره، تعالی عما يقول الجاهلون و جلَّ و عظم عما ينتحله الملحدون».

این بیان شریف هم به شیوه ای بسیار گویا و زیبا اصل جریان را تشریح فرموده، به هماهنگی ها و ارتباطات و ائتلافات اجزاء این مجموعه با یک دیگر توجه داده اند، و به این که نفس این امر نشان دهنده یک وحدت تدبیری است و وحدت تدبیر نشان دهنده وحدت مدبّر است.

البته یک اشکالی هم به طور معمول مطرح می شود که نوعاً در بحث توحید در قسمت های مختلف آن یک انقلاط، دو انقلاطی، معمولی و متعارف است که به ذهن ها می رسد.

یک اشکال این است که، با همه این حرف ها که این اتصال تدبیر و ارتباط هماهنگ و وضعیت کاملاً مشخص از این جهت نشان دهنده این است که علمی، قدرتی، شعوری، حکمتی در کار است اما چرا یکی؟ چه می شود که دو باشد و این دو همچنان که بسیاری از عقلا- در بسیاری از کارها چنان با یک دیگر هماهنگی دارند که وقتی کسی به کار نگاه می کند، در این فعل یک هماهنگی و ارتباط تنگاتنگ و وحدتی در تدبیر را می یابد، و می فهمد که وحدتی هست ولو که تدبیر کننده ها مختلف اند اما بالاخره وحدت تدبیرش یک وحدت واحده ای است. یعنی همه در تدبیر هماهنگ شده اند و همه بر یک جریان اتفاق نموده اند.

فرض کنید در یک اجتماعی جریانی رخ داده است و چند نفری هم در این اجتماع این جریان را اداره می کنند و این چند مدبّر چنان در ارتباط با آن جریان از نظر هماهنگ کردن، از نظر تقویت کردن، از نظر مسائل مختلف آن جریان، چنان با یک دیگر دوستانه و با حکمت و بر اساس مصلحت کار می کنند که اگر نسبت به کار آنها کسی حساب کند کار را کار واحد می بیند. می بیند که یک جریان است در عین اینکه تصمیم گیرها متعددند.

اگر این شبهه گفته بشود، که عرض شد مطرح است، پاسخش هم مشخص است و نوعاً در کتب کلامی حدوداً از مسائل اولیه ای است که مطرح می شود، اما با دقت مشخص می شود که این مقایسه، مقایسه صحیحی نیست، قیاس مع الفارق است چه اینکه این عقلانی که صحبت شد اینها در ارتباط با قوانین موجوده و مسائل مختلفه، تابع آن قوانین و مصالح اند و چاره ای ندارند جز اینکه مصلحت اندیشی کنند و یک جریان واحدی را با تدبیر واحد اداره کنند و در حقیقت آنچه که باعث این توافق و تفاهم شده است نیاز و ضعف تک تک آنهاست و هر یک به تنهایی نمی توانسته اند کار را اداره کنند و جز اینکه فسادی به وجود بیاید و همه شان صدمه ببینند نتیجه دیگری نداشته است و اگر فرض تعدد شده، نشان دهنده این است که آنها تابع یک مصالح و قوانینی هستند که در نتیجه برای مصلحت و خیر خودشان هم که شده ناچارند در تدبیر واحدی هماهنگ شوند و در جریان آن قرار بگیرند و این نشانه ضعف آنهاست ولی اگر چنانچه متعددی فرض شد که هر یک از آنها توانائی مطلق، دانائی مطلق، حکمت مطلق و همه کمالات مطلق را دارا باشند، که اگر مطلق نباشند ناقص است. ناقص که شد واجب الوجود و قائم بالذات نمی تواند باشد. پس چون این چنین اند فرض شد که اینها هر یک إله مستقلی هستند و هر یک به فرض، جامع همه این صفات به نحو کمال و مطلق اند.

این جاست که این سؤال پیش می آید، اینها که هر کدام صاحب کمالات مطلق اند چه نیازی به هماهنگی داشته اند؟ چه اینکه هماهنگی حاکی از نیاز و نیازمندی مغایر فرض مذکور است و با کمال مطلق سازگاری ندارد پس باید از فرض مذکور دست برداریم و به یک إله واحد احد بی شریک معتقد باشیم.

بنابراین، این شبهه ای که معمولاً مطرح است این شبهه ی مردودی است و همچنان که در اول این بیانی که از حضرت صادق علیه السلام خواندیم آمده که: این تدبیر واحد کاملاً گویای مسئله ای است که صحبت شد و اولین چیزی که عموم عقلا برخورد کنند می بینند یک هماهنگی عجیب در خلقت هست همچنان که در وجود خویش هر کسی بیندیشد می بیند که چگونه این هماهنگی هست، و کل هستی به این صورت است.

مرحوم علامه مجلسی^۵ ذیل این حدیث می فرماید:

«أقول: أشارَ عليه السلام بذلك إلى أقوى براهين التوحيد و هو أنَّ ائتلاف أجزاء العالم و احتیاج بعضها إلى بعض و انتظام بعضها ببعض يدلُّ علی وحدة مدبرها كما أنَّ الإرتباط أجزاء شخص بعضها ببعض و انتظام بعض أعضائه ببعض، يدلُّ علی وحدة مدبره» ؛

یعنی امام علیه السلام با این بیان به قوی ترین استدلال های توحیدی اشاره فرموده اند و آن عبارت است از پیوند اجزای عالم و نیاز بعضی به بعضی دیگر و نظم گرفتن بعضی اجزا به بعضی دیگر، و آن حکایت از یکتائی تدبیر کننده آنها می کند، همچنان که ارتباط اجزای یک انسان بعضی به بعضی دیگر و مفید و مناسب واقع شدن بعضی اعضا با اعضای دیگر دلالت بر یگانگی مدبر آن می کند.

این جا مرحوم علامه طباطبائی^۵ یک حاشیه ای دارند که به نظر می رسد تذکر به موردی است. ایشان می فرمایند:

اینکه مرحوم علامه مجلسی^۵ فرموده این بیان امام علیه السلام اقوی براهین توحید است، این معلوم نیست. چه اینکه حضرت نفرمودند: «اقوی براهین التوحید»، بلکه امام علیه السلام فرمودند که «أول العبر و الأدله...» یعنی اولین چیزی که برخورد می شود و اولین دلیلی که برخورد می شود. یعنی عموم عقلا- در برخوردشان در این بحث، اولین چیزی که متوجه می شوند این برهان است. اما اینکه اقوی هم باشد، از عبارت حدیث بر نمی آید.

ایشان هم (طباطبائی) در حاشیه ای که دارند چنین می گویند:

«الَّذِي وَصَفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهَذَا الدَّلِيلِ هُوَ أَنَّهُ أَوَّلُ الْأَدْلَةِ. أَيْ أَقْرَبُ الْأَدْلَةِ مَنَّا»

یعنی: این استدلالی که امام علیه السلام فرمودند، اولین و نزدیک ترین دلیل است نسبت به اثبات یگانگی حضرت حق است.

«أما كونه أقوى كما ذكره رحمه الله فلعلَّ هناك ما هو أقوى منه و إن كان أبعد من أفهامنا» اما اینکه اقوی دلیل هم باشد معلوم نیست، و بعد با احتیاط و کلمه «لعل» می گوید: شاید که دلیل قوی تر از آن هم موجود باشد که از فهم ما دور است.

به نظر من حاشیه درست و بجایی است. بلی از حدیث استفاده اقوی نمی شود، حضرت «اول العبر» فرمودند نه «اقوی الادله» و احتمال اینکه این استدلال اقوی هم باشد، نفی نشده، در نتیجه فرمایش مرحوم علامه مجلسی⁵ به جای خودش محفوظ و ممکن است اقوی هم باشد.

بلی اقوی البراهین ممکن است چیز دیگری باشد که به نظر هم می آید بعضی از براهین را بشود گفت اقوی است. از جمله اینکه فرض دو نمودن نسبت به کمال مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق غلط است و در نتیجه باید یک چیز بیشتر نباشد.

نگاهی به دیدگاه توحیدی ابن عربی

اما آنچه که به نظر ابن عربی در یکتائی حضرت حق اقوی آمده، نه اقوی بلکه نظر جزمی و قطعی اوست و هیچ نظر دیگری را نمی پذیرد. آن این است که اصلاً یکتائی یعنی کل هستی یک حقیقت بیش نیست. و هرچه را غیر او فرض کنید خود اوست. او در ذیل آیه شریفه^۶ یا بُنَى لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ {۴۸}

می گوید که: لظلم عظیم، اى لجهل عظیم. {۴۹}

چرا؟ لأنّ المشرك جعل عين الشىء شريكه. يعنى يك كسى كه بت را مى پرستد يا حضرت عيسى را مى پرستد يا فرشته ها، و يا جن ها را مى پرستد، و گفته اين شريك خداست. اين نادانى بزرگى است كه بگويى فلان شىء شريك خدا است، شريك خدا نيست بلكه خود خداست. لأنّ المشرك جعل عين الشىء شريكه. اين خودش خداست، چرا؟ چون اوست كه به صور مختلف درآمده و همه اينها صور اوست، يك حقيقت است كه به صور مختلف درآيد. بنا بر اين، چون يك حقيقت است كه به اين صور مختلف درآمده است همه اين صور، صور اوست و يك حقيقت بيش نيست.

مشرك چه كار كرده؟ مشرك آمده اين بتى را كه ساخته يا حضرت عيسائى كه در نظر گرفته، يا فرشته اى كه در نظر گرفته، يا جن هاى كه در نظر گرفته، هر چه كه در نظر گرفته و گفته او را مى پرستم و او را شريك خدا قرار داده، اين خيلى نفهمى است. چرا؟ چون اين شريك خدا نيست، اين عين خداست. يك صورت خاصى از خداست. آن يكى ديگر هم صورتى ديگر است و آن ديگر هم صورتى ديگر است. چون تطور خود اوست. در مديد الهمم كه يكى از معاريف بر فصوص الحكم شرح زده اند همين مطلب را در همين مورد تصديق مى كنند. بعد در جاي ديگر كتاب، مثال راحت ترى مى زنند مى گويند اگر موم را كسى به صد شكل بسازد و هر شكلى هم صد اسم پيدا كند، مثلاً از موم شير درست كرده، از موم درخت درست كرده، از موم انسان درست كرده، بعد هم مى گويم سر شير، پاى شير، دم شير، يا مثلاً برگ درخت، تنه درخت، شاخه درخت اسم هاى مختلف پيدا مى كند ولى همه مى دانند جز موم چيزى نيست. يك چيز است كه به صور مختلف درآمده. اين را از نسفى نقل مى كنند و تأييد مى كنند كه خوب مثالى است براى اين مطلب و مطلب همين است و از او تقدير هم مى كنند. يك وجود است كه زمين صورتى از اوست. آسمان صورت ديگرى از اوست. افراد، اشيا همه صورتى از او هستند و مجموعه اين صور را الله مى گويند.

از باب اینکه نکند نقل ما به نظر بعضی تند باشد، عین عبارت را از ممد الهمم یادآور می شویم.

«بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد اسم و صد شکل پدید آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد، شکل شیر ساختم در شکل شیر چندین قسم است مانند سر و گوش. اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگری موجود نیست. و این جمله اسامی که پیدا آمده است موم است که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و به اعتبارات آمده است. به هر رنگی که خواهی جامه می پوش که من آن قد رعنا می شناسم. بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت را این چنین می دان و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان و جمله صور را این چنین می دان و الله اسم مجوع است و جامع جمله صور و صفات وجود است. این است معنی لا إله إلا الله...» {۵۰}

جلسه بیستم

اشاره

من خطبه للامام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام :

«... أَوْلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ، وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ، وَ مَنْ قَالَ: «فَيْمٍ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَ مَنْ قَالَ: «عَلَامٍ؟» فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ. كَائِنْ لَّا عَنْ حَدَثٍ، مُوجُودٌ لَّا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ، وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَّا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْآلِهِ، بَصِيرٌ إِذْ لَّا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْفِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَّا سَيِّكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَّا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ...»؛ {۵۱}

ص: ۱۱۵

... سرآغاز دین، خدا شناسی است؛ و کمال شناخت خدا، باور داشتن او؛ و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال توحید (شهادت بر یگانگی خدا) اخلاص؛ و کمال اخلاص، خدا را از صفات (مخلوقات) جدا کردن است؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف، و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را با صفت (مخلوقات) تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده است (همتایی برای او تصور نموده)؛ و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده؛ و با طرح شدن دو خدا، اجزائی برای او تصور نموده؛ و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است. و کسی که خدا را شناسد به سوی او اشاره می‌کند، و هر کس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، و هر که او را محدود کند، او را به شمارش آورده.

و آن کس که بگوید: «خدا در چیزی است» او را به چیز دیگری ضمیمه نموده است؛ و اگر کسی که بگوید: «خدا بر چیزی قرار دارد» {۵۲} به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است؛ خداوند بوده است نه به سبب حدوث، و موجود است نه بعد از عدم، با هر چیزی است نه به صورت همنشینی، و غیر هر چیزی است نه به صورت جدایی از آنها، انجام دهنده (همه کارهاست) بدون حرکت و وسیله، بیناست حتی در آن هنگام که پدیده‌ای وجود نداشت، و یگانه و تنهاست؛ زیرا کسی نبوده تا با او انس گیرد و یا از نبودش وحشت کند.

در ارتباط با مباحث توحیدی به اینجا رسیدیم که در مسئله توحید، مباحثی چون توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید فعلی یا افعالی و توحید عبادی این اصطلاحاتی که به طور معمول در کتب کلامی مصطلح است، مطرح می‌باشد و اصطلاحاتی است که می‌شود گفت کاملاً متّخذ از مدارک و حیانی است. در ارتباط با توحید ذاتی بعد از اینکه توحید به معانی متعددی معنا شد. آن وقت در ارتباط با توحید ذاتی حدوداً به پنج صورت بر اثبات آن استدلال شد.

و به گونه های مختلف و تعابیر متفاوت از بیانات آن حضرت همچون «و باشتباهم أن لا شبه له»، «و من عدّه فقد أبطل أزله» و همچنین «حدّ الأشياء» که در بسیاری از خطب این مضمون آمده است و همچنین «لو كان لرّبك شريك لأتتك رسله» که در ارتباط با این جمله شریفه توضیحات بیشتری داده شد. و نیز از طریق وحدت تدبیر استفاده و یکتائی ثابت شد.

در ارتباط با اثبات یکتائی راه های دیگر و دلیل های دیگری مطرح هست ولی چون بنا داشتیم در موضوعات توحیدی تنها از منبع عظیم و شریف نهج البلاغه استفاده کنیم و همان ها مطرح بشود، تا آنجا که من برخورد داشتم با همان استقراء ناقصی که در این مجموعه داشتم به این مواردی که گفته شد و به این صورت ها بحث توحید ذاتی مطرح است.

در ارتباط با مباحث توحیدی بعد از طرح توحید ذاتی، توحید صفاتی مطرح است. مقصود از این تعبیر یعنی حضرت حق در صفات یکتاست، یگانه است به این معنا که هم صفات منتسب به حضرت حق، صفات ثبوتی ذاتی همچون علم، قدرت، حیات و امثال اینها، صفاتی است مختص ذات او و هم اینها مفاهیم مختلفی هستند در مصداق واحد و آن یک مصداق هم ذات مقدس حضرت حق است. در نتیجه مقصود از توحید صفاتی این است که اینچنین نیست که صفاتی مطرح باشد و ذاتی که موصوف است. مقصود از توحید صفاتی این است که این صفات مختلفی که برای حضرت حق صفات ثبوتی ذاتی گفته می شود اینها مفاهیمی مختلف در مصداقی واحدند و مصداق هم ذات مقدس حضرت حق است.

مشخص است در این بحث مسائل مختلفی مناسب است که مطرح بشود انشاءالله تعالی. با توجه به اینکه در قرآن کریم و در بیانات خود امیرمؤمنان علی علیه السلام فراوان صفاتی به پروردگار نسبت داده شده است این نسبت های قرآنی و حدیثی برای حضرت حق اثبات صفات می کند و در این خطبه امام علیه السلام کمال اخلاص توحیدی را در نفی صفات می دانند. حالا مقصود از این توحید صفاتی با توجه به اینکه گفتیم با این صفت های فراوانی که در بیانات خود حضرت آمده این دو مقوله را چگونه جمع کنیم؟ هم اثبات صفات بشود برای ذات حق متعال و هم نفی صفات بشود از آن ذات، این تضاد را چگونه جمع کنیم؟

در خطب فراوانی، حضرت صفات مختلف را به ذات حق متعال نسبت می دهند، همچون خطبه ۶۵ که در این خطبه کوتاه صفت ظاهر، صفت باطن، صفت واحد، صفت عزیز، صفت قوی، صفت مالک، صفت عالم، صفت قادر، صفت سمیع، صفت بصیر در یک چند خطی آمده:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا، فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا، وَيَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا. كُلُّ مَسْمِيٍّ بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ، وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ، وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ، وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ، وَكُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ، وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَ يَعْجَزُ، وَكُلُّ سَمِيعٍ غَيْرُهُ يَصْمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ، وَ يُصَتِّمُهُ كَبِيرُهَا، وَيَذْهَبُ عَنْهُ مَا بَعْدَ مِنْهَا، وَكُلُّ بَصِيرٍ غَيْرُهُ يَعْصَى عَنْ خَفِيِّ الْأَلْوَانِ وَ لَطِيفِ الْأَجْسَامِ...»

ستایش خداوندی را سزااست که هیچ صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا بتوان گفت: پیش از آنکه آخر باشد اول است و قبل از آنکه باطن باشد ظاهر است. هر واحد و تنهایی جز او، اندک است، هر عزیزی جز او ذلیل، و هر نیرومندی جز او ضعیف و ناتوان است، هر مالکی جز او بنده، و هر عالمی جز او دانش آموز است، هر قدرتمندی جز او، گاهی توانا و زمانی ناتوان است، هر شنونده ای جز خدا در شنیدن صداهای ضعیف کر و برابر صداهای قوی، ناتوان است و آوازه‌های دور را نمی شنود. هر بیننده ای جز خدا، از مشاهده رنگهای ناپیدا و اجسام بسیار کوچک ناتوان است، ...»

و یا در خطبه ۹۶ در یک سطر تماماً بیان صفات است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ، وَ الظَّاهِرِ فَلَا شَيْءَ فَوْقَهُ، وَ الْبَاطِنِ فَلَا شَيْءَ دُونَهُ.»

آن وقت با توجه به اینکه این چنین در خطب و کلمات معصومین علیهم السلام برای ذات حق تثبیت صفات شده، و از طرفی هم در همین خطبه اول نهج البلاغه نفی الصفات خواسته شده:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

اولاً- این سؤال اگر پیش بیاید که بالا-خره کمال اخلاص لله تبارک و تعالی نفی الصفات عنه است، پس این صفات را این گونه ردیف کردن و در این خطب شریفه آوردن و در خود قرآن کریم هم فراوان وارد شده، چه می شود؟

در ارتباط با این سؤال پاسخ هایی داده شده.

وجه اول:

بعضی گفته اند که مقصود از نفی الصفات در جمله «وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» یعنی نفی صفات مخلوقین از حضرت حق شود، و إلا این صفاتی که گفته شد صفاتی که مربوط به ذات مقدس حضرت حق است اینها که ثابت است و مشخص. منظور نفی صفات مخلوقین است. و شاهدی هم برای این از تتمه همین خطبه شریفه آورده اند که فرشته ها صفات مخلوقین را برای حضرت حق جاری نمی کنند و لایجرون عنه صفات المصنوعین و به این گونه بین اثبات صفات و نفی صفات از ذات حق جمع کرده اند که: مقصود نفی، نفی صفات مخلوقین است و إلا- این صفاتی را که در خود قرآن کریم و بیانات آقا حضرت امیر علیه السلام آمده اینها را که نفی نمی کنیم، اینها را برای ذات اثبات می کنیم و صفات مخلوقین را از ذات حق نفی می کنیم. این را بسیاری از متکلمین گفته اند.

این پاسخ با توجه به بعضی از عبارات بعدی خطبه - که نفی صفت می شود به طور مطلق - مناسب نیست و بُعدش مشخص است «و كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصَّفَةِ» این بیانات استدلالی است برای نفی صفات به طور مطلق، نه اینکه نفی صفات مخلوقین، می خواهند بفرمایند اصلاً دو شیء در کار نیست که صفتی باشد و موصوفی، بنابراین، این وجه مطلوب به نظر نمی رسد.

وجه دوم:

وجه دوم که، هرچه بیشتر بر آن اصرار شده که حق مطلب این است و جز این نیست به این معنی است که صفات ثبوتی حی، قادر، عالم و امثال ذلک، اینها ثبوتش برای حضرت حق محفوظ است، لکن این صفات را صفاتی زائد بر ذات نگیرد بلکه این ذات از جهت اینکه همه چیز بر او مکشوف است گفته می شود عالم، و از جهت اینکه همه چیز مقدر اوست گفته می شود قادر، و هکذا بقیه صفات ثبوتی ذاتی، این گونه تصور نکنید که موصوفی است و صفتی، دو حقیقت است، یک حقیقتی است به نام موصوف و حقیقت دیگری است به نام صفت، خیر، این صفات برای ذات ثابت است منتهی همان ذات است به اعتباری عالم گفته می شود و به اعتباری قادر و به اعتباری حی است، دو چیز نیست که بگویند این دو وحدت پیدا کرده اند و یکی شده اند، معقول نیست که دو چیز یک چیز بشوند، بلکه یک حقیقت و ذات محضه ای است که به اعتبارات مختلف اسامی مختلف می گیرد، پس منظور از نفی الصفات یعنی نفی صفات زائد بر ذات. یعنی جز ذات چیز دیگری نیست. به این اعتبارات مختلف است که این صفات مختلف مطرح می شود.

ص: ۱۲۰

این معنایی است که عموماً گفته اند و هر چه هم بیشتر بررسی بشود معنای خوبی است و مستدل تر است نسبت به چیزهای دیگری که گفته شده است و استدلالی هم که حضرت بعد فرمودند این استدلال هم قرینه و شاهد همین مطلب است. چه اینکه بعد چنین فرمودند: «لِشَّهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُؤْصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُؤْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ»

پس این سؤالی که پیش می آید در ارتباط با مطلبی که عرض شد پاسخش این شد و پاسخی است که نوعاً هم فرموده اند. نوع بیاناتی که در این زمینه فرموده اند. مطالبی است کاملاً معقول، مفهوم. و دلیل های این مطلب نیز به گونه های مختلف گفته شده که یکی از آن دلیل ها، مطلبی است که این جا حضرت امیر علیه السلام فرمودند. گاهی هم این گونه تعبیر می شود این صفاتی که هست اگر این گونه که گفته شد، یعنی (مفاهیم مختلف در مصداق واحد، و مصداق هم خود ذات یگانه است) نباشد، بلکه این صفات چیز دیگری غیر از ذات باشد، یعنی علم غیر از ذات باشد، قدرت غیر از ذات و حیات غیر از ذات باشد و هر چه صفت ثبوتی است غیر از ذات باشد، این گیری که در ارتباط با ذات، صفت قرار گرفته است، از دو حال بیرون نیست یا قدیم است و یا حادث، اگر قدیم باشد تعدد قدما یعنی تعدد آلهه لازم می آید و این بطلائش واضح است و قبلاً دلایل اثبات توحید، آن را ابطال نموده است و اگر این صفات حادث باشند باز از دو حال خارج نیست، یا شیئی خارج از ذات این صفات را به ذات داده و یا خود ذات این صفات را در خودش ایجاد نموده، در صورت اول، آن شیء خارج از ذات، که معطی و محدث آن صفات است می شود قدیم و تعدد قدما هم که باطل بود و در صورت دوم که خود این ذات صفات را در خود احداث و ایجاد نموده، باز از دو صورت بیرون نیست، یا این صفات را داشته به خود اعطا نموده که می شود تحصیل حاصل، و اگر نداشته چگونه اعطا کرده؟ چون معطی شیء که نمی شود فاقد آن باشد.

و این قاعده هم توضیحاتی دارد، در مواردی درست، و در مواردی باید تبصره بخورد. در هر حال نتیجه این می شود که فرض صفات زائد بر ذات، فرضی است کاملاً باطل.

پس تا این جا مشخص شد که اینچنین است که «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» نفی صفات نه به این معنا که گفته می شود این ها را نسبت به خداوند متعال نفی کنیم، خیر، اینها صفاتی است که اثبات می شود، منتهی این صفات را نباید زائد بر ذات بگیریم. بلکه این صفات، صفاتی است که به اعتبارات متفاوت برای ذات اعتبار می کنیم. در این بیان حضرت هم، در حقیقت همین استدلال آمده، منتهی با یک نوع تقریر خاص دیگری که فرمودند «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ» حضرت این گونه بیان فرمودند که اگر چنانچه این صفات را ما نفی نکنیم، یعنی این صفات را و ذات را دو چیز بگیریم و صفت و موصوف بگیریم، خیلی روشن است که صفت و موصوف می شوند دو چیز. صفت چیزی است و موصوف چیز آخر و غیر یک دیگرند. وقتی غیر یک دیگر شدند نتیجه اش این می شود که شدند دوتا، دوتا که شدند آن تالی فاسدها و آن اشکالات وارد است. دو تا که شدند ما به الإشتراك و ما به الإمتیاز می خواهند، مرکب می شوند، محتاج می شوند، و در نتیجه نمی توانند که علت قدیم غیرمحتاج، یعنی واجب الوجود قائم بالذات باشند، و مسئله دوئیت پیش می آید و حضرت همین را خواسته اند نفی کنند، به شهادت هر موصوفی که می گوید: غیر از صفت است «و شهادته كُلُّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» بنابراین، اگر کسی وصف کند به چنین وصفی که گفته شد «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ» در حقیقت برای خدا قرینی قرار داده است، او و چیز دیگر. قرین که برای او فرض شد، دو چیز فرض می شود «و مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا» دو تا که شد پس تجزیه شده به دو. «و مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ» که در بحث توحید گفته می شد که یک معنای توحید همین است که تبعیض و تجزیه ای در کار نیست. «و مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ» کسی هم که آن ذات را تجزیه کرد نتیجتاً او را نشناخته، اگر تجزیه بردار باشد قائم بالذات نیست و فرض این است که استدلال های عقلی قائم بالذاتی را اثبات کرده است و وقتی چنین شد محتاج و معلول می شود و نیاز به غیر پیدا می کند.

بنابراین، این گونه شد که توحید صفاتی معنایش مشخص است که چیست و یک استدلال اینچنینی هم که حضرت بیان فرمودند و به صورتی که اول تقریر شد که آن هم در حقیقت همین استدلال است با یک مقدار ضمام توضیحی. و این جا یک نکته ای بعضی از شارحین به آن اشاره کرده اند و آن اینکه، گفتن اینکه این صفات عین ذات است، این مقداری مشکل دارد، حتی این تعبیر را هم نکنید. یعنی لطیف تر از این باید جلو رفت. این مسئله ای است که مرحوم قاضی سعید قمی دارند. ایشان یک شرحی دارند نسبت به توحید صدوق که از بهترین شروح است.

جلسه بیست و یکم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَ اللّٰعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

توحید در صفات

در کتاب های اعتقادی، یکی از اقسام توحید، توحید در صفات می باشد که به صورت های گوناگون در سخنان ائمه علیهم السلام و بیانات بزرگان بازتاب دارد. مقصود این است که خدای متعال در صفات، یگانه است.

در خطبه نخست نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ؛ {۵۳}

کمال (و اوج) توحید خدا این است که انسان برای خدا اخلاص بورزد، و سرآمد اخلاص این است که صفات را از خدا نفی کند؛ چراکه هر صفتی گواه است که آن غیر از موصوف می باشد، و هر موصوفی شهادت می دهد که با صفت خویش مغایرت دارد.

پس هر که خدای سبحان را به صفات توصیف کند، او را قرین آنها ساخته، و هر که او را قرین آنها سازد، دو خدایی را می‌نماید و هر که چنین کند، اجزایی برای خدا قائل است؛ و هر که او را جزء جزء سازد، او را نشناخته است.

می‌دانیم که صفات بسیاری برای حضرت حق مطرح اند؛ صفات ثبوتی ذاتی (مانند عالم، قادر، حی و...) برای خدا ثابت می‌باشد. بنابراین مقصود نفی صفات از خداوند چیست؟

\$\$\$الف) بعضی گفته اند: «مراد نفی صفات مخلوقات از خداست».

این سخن، درست به نظر نمی‌آید؛ به دلیلی که در خود خطبه آمده است: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صَمَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ»؛ هر صفتی شهادت می‌دهد که آن صفت، مغایر با موصوف است.

\$\$\$ب) برخی دیگر که به صفات زائد بر ذات قائل اند می‌گویند: مقصود از عبارت «وَكَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست) نفی صفات زائد بر ذات می‌باشد.

پیدا است که خداوند دارای صفاتی ثبوتی ذاتی (عالم، قادر و...) می‌باشد و این صفات، با ذات مقدس اتحاد دارد، نه اینکه «ذات» و «صفت» دو چیز باشند (به اعتبار اینکه همه چیز برای خدا مکشوف است، به او «عالم» گوییم، و بدان اعتبار که بر همه چیز سیطره دارد، «قادر» می‌نامیم و... اینها مفاهیم مختلفی اند که در مصداق واحدند) پس مقصود از نفی صفات، صفات ذاتی نیست، بلکه نفی صفات زائد بر ذات است.

براساس این نظریه، مطلق صفات، از خدا نفی نمی‌شود و سخن امام علی علیه السلام ناظر به صفات زاید بر ذات است؛ چرا که صفات ذاتی، عین ذات اند و از آن تفکیک ناپذیرند.

\$\$\$ج) بعضی نیز این کلام حضرت را به گونه ای ناظر به صفاتِ سلبی و به تعبیر بهتر ناظر به نفی نواقص و کاستی های در ذات می دانند؛ یعنی کمال اخلاص در توحید این است که نواقص از ذاتِ خدا نفی شود. خدا ذات بسیطی است که از همه نقص ها مُنزه می باشد. اینکه «خدا عالم است» بدین معناست که جاهل نیست، اینکه «خدا قادر است» یعنی عاجز نیست و... .

پس در این تعبیر که «صفاتی است و این صفات عین ذات اند» دوگانگی نهفته است؛ چون اگر این صفات، مابه ازای خارجی ندارد، اطلاق آنها معنا ندارد، و اگر مابه ازای خارجی داشته باشد، ترکیبی از ذات و این صفات لازم می آید و موصوف غیر از صفت خواهد بود.

چگونه مفاهیم مختلفی که به ازای خارجی دارند، وحدت می یابند؟ این سخن، تناقض گویی است. برای اینکه این تناقض پیش نیاید، می گوئیم: ذاتِ حق، بسیط محض است، ترکیبی در آن راه ندارد، و مقصود از نفی در کلام حضرت، نفی امور سلبی است.

مرحوم قاضی سعید قمی در شرح این جمله چنین می نگارد:

فَالْحَقُّ الْمُتَّعِ مَا تُحَقِّقُهُ الْبُرَاهِينُ وَ تُؤَيِّدُهُ أَخْبَارُ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ تُطَابِقُهُ كَلِمَاتُ أَرْبَابِ الْكَشْفِ وَ الْيَقِينِ؛ وَ هُوَ أَنَّ الْوَجُودَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْوَاجِبِ (عَزَّ شَأْنَهُ) وَ الْمُمْكِنَاتِ إِشْتِرَاكاً لَفْظِيّاً وَ إِطْلَاقاً إِسْمِيّاً، وَ أَنَّ الْوَجُودَ الْعَامَّ الْيَدِيهِي مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِجِيهِ، وَ لَا يَصْدُقُ عَلَى الْأَوَّلِ تَعَالَى بِوَجْهِهِ، وَ أَنَّهُ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ وَ لَا جُزْئِيٍّ، وَ لَا وَاحِدٍ وَ لَا كَثِيرٍ، وَ لَيْسَ لَهُ أَفْرَادٌ لَا ذَاتِيَّةً وَ لَا عَرْضِيَّةً بَلْ إِنَّمَا يَتَكَثَّرُ بِتَكَثُّرِ الْمَاهِيَاتِ، وَ أَنَّ قَاطِبَةَ صِفَاتِ اللَّهِ سَيُجَانَهُ رَاجِعَةٌ إِلَى السُّلُوبِ بِمَعْنَى سَيَلْبٍ مُقَابَلَهَا عَنْهُ تَعَالَى، لَا أَنَّ هَاهُنَا ذَاتاً وَ صِفَةً كَمَا يَقُولُهُ الْمُحْجُوبُونَ أَوْ ذَاتاً هِيَ بَعِينَهَا الصِّفَةُ (كما يقوله المحققون) كُلُّ ذَلِكَ بِالْبُرَاهِينِ الْقَطْعِيَّةِ، وَ لَيْسَ هُنَا مَحَلُّ ذِكْرِهَا؛ {۵۴}

حقی که باید پیروی شود همان است که برهان آن را اثبات می‌کند و اخبار امامان راستین علیهم السلام مؤید آن می‌باشد و با کلمات اهل کشف و یقین سازگار است.

حق این است که «وجود» میان واجب متعال و ممکنات، اشتراک لفظی دارد و اطلاق اسمی [هر دو را وجود نامند] و وجود عام بدیهی، از امور خارجی است که به هیچ وجه بر خدا صدق نمی‌کند. این وجود عام، نه کلی می‌باشد و نه جزئی است، نه یکی می‌باشد و نه چند تا؛ و افراد ذاتی و عرضی ندارد، بلکه به تکرر ماهیات، فزونی می‌یابد.

و حق این است که: همه صفات خدای سبحان به امور سلبی باز می‌گردد به این معنا که [مفهوم] مقابل آن صفات از خدای متعال نفی می‌شود، نه اینکه در آنجا ذاتی باشد و صفتی آن چنان که محجوبان گفته‌اند یا ذات خدای متعال عین صفات او باشد (چنان که محققان قائل‌اند).

همه اینها با برهان‌های قطعی به اثبات می‌رسد و اینجا محل ذکر آنها نیست.

سپس قاضی سعید از اخبار شواهدی را می‌آورد و می‌نویسد:

و من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام ما روى أبوهاشم

جعفری فی خطبه الرضا علیه السلام حیث قال: «فكلُّ ما فی الخلق لا یوجدُ فی خالقه، و كلُّ ما یمكنُ فیهِ یمتنعُ من صانعه». {۵۵}

و من المعلوم أنَّ تلك الصِّفات من الوجود و العلم و الحیاة و القدره، مُمكناتٌ فی الخلق، فیمتنعُ فی الله سبحانه؛ {۵۶}

از اخبار ائمه اطهار علیهم السلام حدیثی است که أبوهاشم جعفری در خطبه امام رضا علیه السلام می‌آورد که فرمود: «هر آنچه در خلق است، در آفریدگار یافت نشود؛ و هر آنچه در خلق امکان دارد (و رواست) از سازنده آن (خدای متعال) بروز نیابد.

پیدا است که صفات «وجود»، «علم»، «حیات»، «قدرت» در خلق از ممکنات اند، پس جریان آنها در خدای سبحان امتناع دارد.

مقصود این است که صفات ثبوتی ذاتی (مانند علم، قدرت و...) در انسان هست، می‌گوییم: «زید عالم است»، «بکر قادر است» و... از سویی با برهان اثبات شده و در حدیث آمده است که هر آنچه در خلق جاری است، در خالق جاری نمی‌شود؛ چرا که خلق ممکن است و خالق واجب، آنچه در ممکن رواست در واجب روا نمی‌باشد.

پس اگر از این صفات، همین معنا را که بر زبان می‌آوریم، می‌فهمیم، این معنا در ممکنات جاری اند و در مقابل ممکن که واجب است جریان نمی‌یابند. و اگر بگویید: «قادر» یعنی «لیس بعاجز» (خدا عاجز نیست)، «عالم» یعنی «لیس بجاهل» (خدا ناآگاه نیست)، مطلوب اثبات می‌گردد؛ چرا که برگشت آنها به معانی سلبی است.

در ادامه، قاضی سعید، اشکالی را مطرح می‌سازد و از آن پاسخ می‌گوید، می‌نگارد:

و لیس لقائل أن يقول: لِمَ لَا يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ أَفْرَادِ تِلْكَ الصِّفَاتِ، مُمَكِّنَاتٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبَاتٌ؟

لَأَنَّ نَقُولَ: فَتَنَقَّلِبُ الْحَقِيقَةَ؛ عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ فِي السَّبَبِ الْمُرَجَّحِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الْعَيْنِيهِ؛ {۵۷}

کسی را نشاید که اشکال کند و بگوید: چرا جایز نباشد که بعضی افراد این صفات، ممکن و بعضی از آنها واجب باشد؟

زیرا گوییم: در این صورت، حقیقت واژگون می‌گردد؛ افزون بر این، سخن در سببِ مُرَجَّحِ {۵۸} است، نیز در این حالت، عینیت [ذات با صفات] تحقق نمی‌یابد.

مقصود از این سخن این است که:

اگر کسی بگوید: این صفات مراتبی دارند، مراتب ضعیف آن در ممکنات جاری است و مراتب شدید و بی‌نهایت آن در واجب. مراتب ضعیف که در ممکنات جاری اند در واجب جاری نمی‌باشد (در واجب فقط مراتب شدید هست) بدین ترتیب با تشکیک مسئله حل می‌شود.

پاسخ

اولاً فرض این است که یک حقیقت وجود دارد، اگر دو حقیقت فرض کنیم که اشتراک لفظی پیش می‌آید و مطلوب ما (قاضی سعید) ثابت می‌شود.

و اگر حقیقت واحد را دارای مراتب مختلف «ممکن» و «واجب» فرض کنیم، در آن صورت، دچار تناقض گویی می‌شویم؛ چرا که مرتبه شدید و اقوا، واجب الوجود است (وجوب وجود دارد) و مرتبه ضعیف ممکن الوجود، و فرض این است که یک ذات و حقیقت بیشتر نداریم؛ یعنی یک حقیقت، هم وجوب وجود دارد، و هم عدم وجوب وجود.

و اگر چنین شود، انقلاب لازم می‌آید؛ یعنی یک مرتبه از حقیقت واحد، وجوب داشته باشد و مرتبه دیگر آن، عدم وجوب و این تناقض است.

ثانیاً: فرض این است که یک حقیقت هست. شما مرتبه ای از آن را واجب می‌دانید و مرتبه دیگر آن را ممکن می‌شمارید، این ترجیح بلامرجح است، که قبیح می‌باشد.

ثالثاً: با فرض مراتب مختلف، عینیت محقق نمی‌شود؛ چرا که مرتبه قوی از مرتبه ضعیف متمایز است. مرتبه ضعیف این صفات اگر به ازای خارجی داشته باشد، چگونه می‌تواند با ذات یکی شود؟! اینکه صفات در عین اختلاف با ذات، با آن یکی شوند، نیازمند دلیل است.

البته اگر کسی بگوید: ما چگونگی ذات را درک نمی‌کنیم و چگونگی عینیت این صفات را با ذات نمی‌فهمیم، سخن دیگری است و از بحث‌های عقلی می‌باشد که در جای خود، حرف درستی است، لیکن این مطلب از محل بحث خارج است.

نتیجه

صفات ثبوتی که در قرآن و روایات برای حضرت حق آمده است، به نفی نواقص برمی‌گردد و مراد از «و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» همین معناست، و گرنه پیامدهای فاسدی پدید می‌آید که پذیرفتن آنها دشوار است.

این مطلب را روایات فراوانی از جمله روایت فتح تأیید می‌کند؛ یعنی وقتی می‌گوییم: «خالق»، «عالم»، «قادر» و... این صفات در اسم، میان خالق و خلق مشترک اند (لفظ یکی است) لیکن مصداق و معنا دو تاست.

جلسه بیست و دوم

دلیل دوم

در توحید صدوق از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

وَاللَّهُ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَكُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ سِوَاهُ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ؛ {۵۹}

خدا، با نام‌های خویش مغایرت دارد (یعنی اتحاد ندارد)؛ و هر چیزی غیر از خدا، که اسم شیء بر او نهاده شود، مخلوق است.

قاضی سعید قمی در شرح الأربعین، در شرح این عبارت می‌نگارد:

استدلال آخر علی أن الإسم و الصفة، غیر المسمی و الموصوف؛ بیان ذلك مطابقاً للخبر:

أنه لَمَّا بُتَّ بِالْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ، فَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ لَفْظُهُ شَيْءٌ وَ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ؛ لِأَنَّ الشَّيْئَةَ غَيْرَ الْوُجُودِ وَ هُمَا مُتَسَاوِيَانِ، فَتَرَكَّبَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مِنَ الشَّيْئَةِ وَ الْوُجُودِ، وَ الْمَرْكَبُ مَصْنُوعٌ.

إِذَا بُتَّ ذَلِكَ، فَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَى الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ أَنَّهَا أَشْيَاءٌ، فَهِيَ مَخْلُوقَةٌ.

فَبِإِذْنِ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ، غَيْرِ الْمُسَمَّى وَ الْمَوْصُوفِ؛ إِذِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَتَانِ، وَ الْمُسَمَّى وَ الْمَوْصُوفُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، بَلْ هُوَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ؛ {۶۰}

این بخش از حدیث، استدلال دیگری است بر اینکه «اسم» و «صفت» [مفهومی] غیر از «مسمی» و «موصوف» می‌باشد. بیان مطلب براساس حدیث مذکور چنین است:

چون با برهان‌های عقلی ثابت شد که خدای متعال شیئی است نه مانند دیگر اشیا و نه شیئی از اشیا [که در خارج وجود دارند] پس هر چه بر آن لفظ «شیء» واقع می‌شود و شیئی از اشیا بر آن صدق می‌کند، آن چیز مخلوق است؛ زیرا «شیء بودن» غیر از «وجود» است، هر دو متساوی اند. آن شیء [که در خارج هست] ترکیبی از «شیئیت» و «وجود» می‌باشد و پیداست که مرکب، مصنوع است.

هنگامی که این مطلب به اثبات رسید [می‌گوییم]: روشن است که بر اسم‌ها و صفت‌ها، اشیاء صدق می‌کند، پس اسم و صفت مخلوق اند.

نتیجه این است که: اسما و صفات [خدای متعال] با مُسَمَّا و موصوف [ذات خدا] مغایرت دارند؛ زیرا «اسم» و «صفت» مخلوق اند، و «مُسَمَّا» و «موصوف» غیر مخلوق می‌باشند، بلکه ذات باری تعالی صانع (آفریدگار) اشیاست.

سخن محققان این بود که صفاتی چون «علم»، «قدرت» و... صفات زاید بر ذات نمی‌باشد، بلکه این صفات با ذات متحدند؛ اینها مفاهیم متعدّدند که مصداق واحد دارند.

قاضی سعید بر این باور است که این سخن دو صورت دارد؛ یکی از آن دو پذیرفتنی است به خلاف دیگری.

الف) بگوییم مقصود از نفی صفات از خدا، این است که این صفات را به معنای سلبی بازگردانیم؛ مقصود از اینکه خدا عالم است یعنی جاهل نیست و مقصود از حی بودن، یعنی میت نمی‌باشد.

و چنانچه بگوییم مراد از «کمال اخلاص در توحید، نفی صفات از خداست» یعنی صفات مقابل کمال را از ذات احدیت نفی کنیم، این سخن درستی است.

ب) این صفات را به معنای سلبی بازگردانیم.

در این صورت، این صفات، اشیائی خواهند بود که بر ممکن و واجب اطلاق می‌شوند و از آنجا که شیء اند، مخلوق اند و در نتیجه نمی‌توان آنها را به خالق اطلاق کرد. بنابراین، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه صفات فراوانی را که در قرآن و روایات بر خدا اطلاق شده است و بزرگان بر زبان آورده‌اند، به همان معنای سلبی برگردانیم.

قاضی سعید پس از بیاناتی سخن ابن عربی را در فتوحات به عنوان شاهد می‌آورد که می‌گوید:

و أما أحديّة الذات في نَفْسِهَا فَلَا تُعْرَفُ لَهَا ماهيّه حتّى يُحْكَمَ عَلَيْهَا، لِأَنَّهَا لَا تُشْبَهُ شَيْئاً مِنَ الْعَالَمِ وَلَا يُشَبَّهُهَا شَيْءٌ، فَلَا يَتَعَرَّضُ الْعَاقِلُ إِلَى الْكَلَامِ فِي ذَاتِهِ إِلَّا- بِخَبَرٍ مِّنْ عِنْدِهِ، وَمَعَ إِتْيَانِ الْخَبَرِ فَإِنَّا نَجْهَلُ نِسْبَةَ ذَلِكَ الْحَكْمِ إِلَيْهِ لِجَهْلِنَا بِهِ، بَلْ نُؤْمِنُ عَلَى مَا قَالَهُ؛ فَإِنَّ الدَّلِيلَ مَا يَقُومُ إِلَّا عَلَى نَفْيِ التَّشْبِيهِ شَرْعاً وَعَقْلاً؛ {۶۱}

برای وحدت ذات خدا به خودی خود ماهیتی شناخته نشده تا بر آن حکم گردد؛ چرا که ذات خدا به هیچ چیز عالم شباهت ندارد و هیچ چیزی هم شبیه او نیست. پس سخن در ذات خدا روا نیست مگر با خبری از نزد خودش، و با وجود خبر، ما نسبت آن حکم را به خدا نمی دانیم؛ زیرا به ذات خدا جاهلیم، بلکه بر مضمون خبر ایمان داریم؛ چرا که دلیل شرعی و عقلی فقط بر نفی تشبیه اقامه شده است.

پس ما به ذات خدا معرفت نداریم، از سویی می دانیم که خدا به هیچ چیزی مانند نیست؛ از این رو هر کس هر چه بگوید، سخن و فهم خود اوست (نه واقعیت) پس چاره ای نیست جز اینکه از هر جهت نفی تشبیه از خدا کنیم و بگوییم: «خدا عالم است، نه چونان علمی که دیگران دارند» و... و این همان نفی نقص می شود، یعنی «عالم لیس بجاهل»؛ عالمی است که جاهل نیست و... .

قاضی سعید، پس از نفی سخن ابن عربی، می نویسد:

وَهَذَا هُوَ شَهَادَةُ الْإِقْرَارِ الَّذِي فِي الْأَخْبَارِ أَنْ لَا تَنْتَجَاوَزُ عَنْهُ؛ {۶۲}

این سخن همان شهادت اقرار است که در اخبار هست و نباید از آن فراتر رویم.

شهادت های ما درباره خدا (مانند: أشهد أن لا إله إلا الله) صرف اقرار است تا او را از نفی وجود و تعطیل بیرون آریم، نه شهادت إحاطه (بر ذات).

@قاضی سعید، در این راستا، به آوردن شواهدی از روایات می پردازد. در توحید صدوق از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود:

كما أنا رأينا علماء الخلق إنما سُموا بالعلم لعلمٍ حادثٍ إذ كانوا قبله جهلًا، و ربّما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا إلى الجهل. و إنما سُمى الله عالمًا لأنه لا يجهل شيئًا.

فقد جمَعَ الخالق و المخلوق اسم العلم و اختلف المعنى... {۶۳}

چنان که ما می بینیم علمای بشری را بدان جهت که علم را به دست آورده اند عالم می نامند؛ چرا که پیش از آن جاهل بودند، و بسا علمشان را از دست بدهند و جاهل شوند.

و همانا خدا «عالم» نامیده می شود چون به چیزی جهل ندارد. پس اسم علم (عالم)، هم بر خالق اطلاق می گردد و هم بر مخلوق، و از نظر معنا آن دو با هم مختلف اند.

به همین ترتیب امام علیه السلام صفت «سمیع»، «بصیر»، «لطیف» و... را می آورد، و در پایان می فرماید:

و هكذا جمیع الأسماء، و إن كنا لم نستجمعها (نُسَمِّها) كُلِّها، فقد يكتفى للاعتبار بما ألقينا إليك؛ {۶۴}

و چنین است همه نام ها، هرچند ما همه آنها را گرد نیاوردیم، همین اندازه که برایت باز گفتم، برای درس آموزی بسنده است [می توان با این ملاک، دیگر موارد را دریابی].

قاضی سعید، بعد از حکایت این حدیث، می گوید:

لَعمرى إنَّ هذا الحديث قد جمَعَ الإشتراك اللفظي، و أنَّ الصفات كُلِّها راجعة إلى السُّلوب؛ كما سمعت هذا البيان الشافِي الذي صدرَ عن معدن الحكمة و الولاية؛ {۶۵}

به جانم سوگند، این حدیث، اشتراک لفظی را گرد آورده است، و همه این صفات به معنای سلبی برمی گردد؛ چنان که این بیان بسنده و کامل را شنیدی، بیانی که از معدن حکمت و ولایت برآمد.

وی سپس حدیث دیگری را می آورد و بعد از آن می گوید:

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّوَايَاتِ، الَّتِي تَكَادُ تَبْلُغُ حَدَّ التَّوَاتُرِ بِالْمَعْنَى؛ {۶۶}

(افزون بر آنچه گفتیم) احادیث دیگری که به حدّ تواتر معنوی می رسد (در اینکه صفات ثبوتیه را به نواقص برگردانده اند).

قاضی سعید، سخنان بزرگان را نیز به عنوان شاهد می آورد، از شیخ صدوق نقل می کند که می گوید:

إِذَا وَصَّيْنَا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِصِفَاتِ الذَّاتِ، فَإِنَّمَا نَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ فِيهَا صِفَةٌ مِنْهَا صِفَةٌ دَهَاهَا؛ فَامْتَنَى قُلْنَا: «إِنَّهُ حَيٌّ» نَفِينَا عَنْهُ صِفَةَ الْحَيَاةِ وَهُوَ الْمَوْتُ وَامْتَنَى قُلْنَا: «إِنَّهُ عَلِيمٌ» نَفِينَا عَنْهُ صِفَةَ الْعِلْمِ، وَهُوَ الْجَهْلُ ... وَلَوْ لَمْ نَفْعَلْ ذَلِكَ أَثْبَتْنَا مَعَهُ أَشْيَاءَ لَمْ تَزَلْ مَعَهُ ...؛ {۶۷}

هنگامی که خدای متعال را به صفات ذاتی توصیف می کنیم، با هر صفت، ضد آن را از خدا نفی می نماییم؛ زمانی که می گوییم «خدا حی (زنده) است» ضد حیات را که مرگ است از خدا نفی می کنیم، و آن گاه که می گوییم «خدا داناست» ضد علم را (که جهل است) از خدا دور می سازیم... .

اگر چنین نکنیم، با خدا آشیائی را ثابت کرده ایم که همواره با اویند... .

پیداست که این سخن، به همان معنای سلبی باز می گردد؛ یعنی با ذکر هر صفت، ضد آن که نقص و عیب است از خدا نفی می شود.

اشکال

در آیات و روایات، صفات فراوانی برای خدای متعال مشاهده می شود، اگر همه این صفات را به معنای سلبی برگردانیم، تعطیل پیش می آید و صفتی برای خدا به اثبات نمی رسد!

پاسخ

پاسخ این اشکال با حدیث زیر، روشن می گردد:

قَالَ السَّائِلُ: فَمَا هُوَ؟

ص: ۱۳۳

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الرَّبُّ وَهُوَ الْمَعْبُودُ وَهُوَ اللَّهُ.

و ليس قولی «الله» اثبات هذه الحروف «الف، لام، هاء» و لکنی ارجع إلى معنی، هُوَ شَيْءٌ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ وَصَانِعُهَا وَقَعَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْحُرُوفُ، وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُسَمَّى بِهِ اللَّهُ وَ الرَّحْمَنَ وَ الرَّحِيمَ وَ الْعَزِيزَ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ وَهُوَ الْمَعْبُودُ (جَلَّ وَعَزَّ).

قَالَ السَّائِلُ: فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُومًا إِلَّا مَخْلُوقًا!

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ، لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفَعًا؛ لِأَنَّا لَمْ نُكَلِّفْ أَنْ نَعْتَقِدَ غَيْرَ مَوْهُومٍ، وَ لَكِنَّا نَقُولُ كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرَكٌ، فَمَا تَجَدُّهُ الْحَوَاسُّ وَ تُمَثِّلُهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ.

و لا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجٍ مِنَ الْجَهْتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا النَّفْيُ؛ إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَ الْعَدَمُ.

وَ الْجَهَّةُ الثَّانِيَةُ التَّشْبِيهُ؛ إِذْ كَانَ التَّشْبِيهُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيْبِ وَ التَّأْلِيفِ.

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعَيْنِ وَ الْإِضْطْرَارُ مِنْهُمْ إِلَيْهِ، أُثْبِتَ أَنََّّهُمْ مَصْنُوعُونَ وَ أَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ وَ لَيْسَ مِثْلَهُمْ... .

قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَ وَجُودَهُ!

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَمْ أَحُدَّهُ، وَ لَكِنْ أُثْبِتُهُ؛ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنَزَلَةٌ...؛ {۶۸}

زندیق پرسید: پس خدا چیست؟!

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا رب است و معبود است و او «الله» می باشد [یعنی از اینکه خدا آفریدگار و مالک همه چیز است و شایسته پرستش می باشد و همه صفات کمال را داراست می توان او را شناخت] اینکه می گویم «الله» مقصودم اثبات [ترکیبی از] «الف و لام و هاء» نیست، به این معنا توجه دارم که او خالق چیزها و آفریننده آنهاست، این حروف بر او واقع شده اند، او همان معنایی است که «الله»، «رحمن»، «رحیم»، «عزیز» (و دیگر نام های نظیر اینها) نامیده شده است، و او همان معبود عزیز و بزرگوار است.

زندیق گفت: آنچه را ما تصوّر کنیم مخلوق است!

امام علیه السلام فرمود: اگر چنان باشد که تو می‌گویی، توحید از میان می‌رود؛ چرا که ما وظیفه نداریم امر ناموهوم [و چیزی را که هرگز در نیابیم] باور کنیم، لیکن می‌گوییم: هر آنچه را به وهم حواس درآید، درک شدنی است پس آنچه را حواس می‌یابد و مجسم می‌سازد، مخلوق است [و موهومی که تهبی از صفات خلق و صورت های وهمی و عقلی است، ذات باری تعالی است].

برای اثبات آفریدگارِ اشیا، ناگزیر باید او را از دو جهت ناپسند خارج سازیم:

۱. خروج از نفی [درک خدای متعال]؛ زیرا نفی [خدا به معنای] ابطال [شریعت] و عدم [تکلیف] است.

۲. خروج از تشبیه [و همانند سازی خدا]؛ چه اینکه تشبیه، صفت مخلوق می‌باشد که ترکیب و تألیف در آن هویدا است.

حال که گریزی از اثبات صانع برای مخلوق نیست و همه آنها نیازمند خالق اند، ثابت می‌کند که آنان مصنوع اند و صانع آنها مغایر با آنهاست و مثل آنها نیست [وگرنه تسلسل پیش می‌آید که امری است باطل]....

زندیق گفت: هنگامی که وجودش را اثبات کنی، او را محدود ساخته‌ای.

امام صادق علیه السلام فرمود: محدودش نساختم، او را اثبات کردم؛ چرا که میان اثبات و نفی، منزلتی [و واسطه‌ای] وجود ندارد [یعنی با نفی تعطیل و تشبیه و اثبات اضطرار خلق به خالق، خدا را اثبات کردم؛ چرا که امر او از دو صورت اثبات و نفی خارج نیست، وقتی نفی را باطل سازیم، اثبات تحقق می‌یابد و در این میان واسطه‌ای وجود ندارد].

علم، قدرت و دیگر صفاتی را که ما می‌فهمیم، همه مخلوق اند و در خالق راه ندارد. این سخن در عبارت «لیس بجاهل» (خدا جاهل نیست) جاری نمی‌باشد؛ زیرا در این جمله تنها نفی جهل وجود دارد، چیزی را اثبات نمی‌کنیم. ما تنها نقص ها و کاستی ها را از ساحت کبرایی خدا می‌زداییم، نه اینکه آنچه را از کمالات که به تصورمان می‌آید برای خدا ثابت انگاریم.

روایتی که سعد بن عبدالله در کتاب فضل الدعاء آورده، در این زمینه شایان توجه است، وی می گوید:

امام رضا علیه السلام فرمود: یکی از اصحاب ورقه ای را خدمت پیامبر آورد، آن حضرت با مشاهده آن دستور داد که همگان در مسجد گرد آیند... در آن نوشته شده بود: ... هر کس دوست دارد [در قیامت] با کیل کامل و وافی [اعمال او] کیل شود و حقوقی را که خدا بر او ارزانی داشته ادا کند، در هر روز بگوید:

والحمد لله كما ينبغي لله، الله أكبر كما ينبغي لله، لا إله إلا الله كما ينبغي لله، سبحان الله كما ينبغي لله، لا حول ولا قوة إلا بالله كما ينبغي لله؛

ستایش خدای را آن گونه که شایسته او است، خدا بزرگ است بزرگی چنان که سزایند خداست، یگانگی و الوهیت ویژه اوست آنچنان که او را سزد، پاک و منزّه است او، بر آن اعتقاد که حول و قوه ای نیست مگر به خدا، آنچنان که سزاوار اوست.

...سپس فرمود: هر که دوست دارد ثنای او از ثنای مجاهدان فراتر رود، در هر روز این دعا را بخواند؛ اگر حاجتی داشته باشد روا می شود، اگر دشمن دار باشد دشمنش به زانو درمی آید، اگر دین یا گرفتاری ای داشته باشد برطرف می گردد.

کلام او آسمان ها را می شکافد تا اینکه در لوح محفوظ به ثبت می رسد. {۶۹}

جلسه بیست و سوم

اشاره

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَ السَّلَامِ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيْبِ اِلٰهِ الْعَالَمِ، اَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلٰى آلِهِ اَللهُ؛ وَ اللّٰغْنِ الدَّائِمِ عَلٰى اَعْدَائِهِمْ اَعْدَاءِ اللّٰهِ، مِنْ الْاَنِّ اِلٰى يَوْمِ لِقَاءِ اللّٰهِ.

سخن علامه مجلسی

صفاتی چون «عالم، قادر، حی و...» برای خدای متعال با بساطت تام لحاظ می شوند، بدان اعتبار که چون همه ماسوا، برای خدا مکشوف، مقدور و... است. این معنای ثبوتی، عینیت دارد، نه اینکه به معانی سلبی باز گردد.

بیان علامه مجلسی در این زمینه چنین است:

وَأَمَّا الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ (فَالْحُكَمَاءُ وَالْإِمَامِيَّةُ) عَلَى أَنَّهَا غَيْرُ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ تَعَالَى، وَ لَيْسَ عَيْبَتُهَا وَ عَرْدَمُ زِيَادَتِهَا بِمَعْنَى نَفْيِ أَضْدَادِهَا عَنْهُ تَعَالَى حَتَّى يَكُونَ عِلْمُهُ سُبْحَانَهُ عِبَارَةً عَنْ نَفْيِ الْجَهْلِ لِيَلْزَمَ التَّعْطِيلُ.

فَقِيلَ: مَعْنَى كَوْنِهِ عَالِمًا قَادِرًا، أَنَّهُ يَتَرْتَّبُ عَلَى مُجَرَّدِ ذَاتِهِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَةِ؛ بِأَنْ يُتَوَبَّ ذَاتُهُ مَنَابَ تِلْكَ الصِّفَاتِ.

وَالْأَكْثَرُ أَنَّهُ تَصَدَّقُ تِلْكَ الصِّفَاتُ عَلَى الذَّاتِ الْأَقْدَسِ؛ فَذَاتُهُ وَجُودٌ وَ عِلْمٌ وَ قُدْرَةٌ وَ حَيَاةٌ وَ سَمْعٌ وَ بَصَرٌ، وَ هُوَ أَيْضًا مَوْجُودٌ عَالِمٌ قَادِرٌ حَتَّى سَمِعٌ بَصِيرٌ...؛ {۷۰}

(حکما و امامیه بر این باورند که) صفات حقیقی خدای متعال صفات زاید بر ذات نمی باشند، و عیبیت داشتن و زاید نبودن این صفات، به معنای نفی أضداد این صفات از خدا نیست تا معنای علم خدا نفی جهل انگاشته شود و تعطیل لازم آید.

گفته اند: این سخن که «خدا عالم و قادر است» یعنی بر مجرد ذات خدا آنچه که بر ذات و صفت بار می شود، مترتب گردد؛ یعنی ذات خدا جانشین این صفات باشد. {۷۱}

اکثر بر این باورند که این صفات بر ذات اقدس صدق می کند؛ ذات خدا وجود و علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، و نیز ذات خدا موجود، عالم، قادر، زنده، شنوا و بیناست... .

بنابراین، روشن است که صفات کمالی «عالم، قادر و...» برای خدا ثابت است و واقعیت دارد و این صفات، عین ذات خداست؛ چراکه در غیر این صورت، دوگانگی پیش می آید و به محدودیت و نیاز بازمی گردد و اینکه خدا قائم به ذات نباشد، هر چند چگونگی این عینیت را ما در نمی یابیم.

سخن قاضی سعید

قاضی سعید بر این باور است که همه صفاتی که بر خدا اطلاق می‌شود به نفی نقص باز می‌گردد؛ چراکه ما نسبت به ذات حق هیچ درکی نداریم، ادله، تنها اثبات می‌کند که خدا هست. ما هر خبری که بدهیم، تعبیرهایی است که خود به کار می‌بریم. به سخن بعضی آن مقام، مقام بی‌اسم و رسم است. و در فهم معانی صفات کمالی حضرت حق هرچه را بر زبان آوریم و بشنویم، سخن ماست؛ نه درک حقیقت، بلکه درک نفی نواقص است و دیگر هیچ.

قاضی سعید بارها این سخن را می‌آورد که مسأله «شهادت، تنها اقرار به وجود است نه احاطه به ذات و صفات» بلکه در راستای نفی تعطیل است نه بیشتر.

سخن اخیر ایشان برگرفته از روایات است، در توحید مفضل از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

فَإِنْ قَالُوا: فَكَيْفَ يُكَلِّفُ الْعَبْدَ الضَّعِيفُ مَعْرِفَتَهُ بِالْعَقْلِ اللَّطِيفِ وَلَا يُحِيطُ بِهِ؟

قِيلَ لَهُمْ: إِنَّمَا كَلَّفَ الْعِبَادَ مِنْ ذَلِكَ مَا فِي طَائِقَتِهِمْ أَنْ يَبْلُغُوهُ وَهُوَ أَنْ يُوقِنُوا بِهِ وَيَقْنُوا عِنْدَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَ لَمْ يُكَلَّفُوا الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ... .

فَإِنْ قَالُوا: أَوْلَيْسَ قَدْ نَصَفَهُ فَنَقُولُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ الْجَوَادُّ الْكَرِيمُ!؟

قِيلَ لَهُمْ: كُلُّ هَذِهِ صِفَاتُ إِقْرَارٍ وَ لَيْسَتْ صِفَاتُ إِحَاطَةٍ؛ {۷۲}

اگر گویند: چگونه بنده ناتوان با عقلی لطیف مأمور به شناخت حضرت حق شده است درحالی که احاطه به معرفت ذات ممکن نیست!؟

گفته می‌شود: تکلیف عباد در این راستا در حدّ توانشان است؛ اینکه به او یقین پیدا کنند و امر و نهی را برتابند. نه اینکه بر احاطه او به وصف و صفت خدا مکلف شده باشند... .

اگر گویند: مگر نه این است که در توصیف او می‌گوییم: او خدای عزیز و حکیم و جواد و کریم است؟!

پاسخ این است که: همه این ویژگی‌ها، صفات اقرار می‌باشد و نه صفاتِ إحاطه.

البته ادامه روایت، چندان مؤید سخن قاضی سعید نیست؛ چراکه در آن آمده است:

فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ حَكِيمٌ وَلَا نَعْلَمُ بِكُنْهِ ذَلِكَ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ قَدِيرٌ وَجَوَادٌ وَسَائِرُ صِفَاتِهِ؛ كَمَا قَدْ نَرَى السَّمَاءَ وَالْأَنْدَرِي مَا جَوْهَرُهَا وَنَرَى الْبَحْرَ وَالْأَنْدَرِي أَيْنَ مُنْتَهَاهَا، بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمِثَالِ بِمَا لَانْهَائِيَةَ لَهُ؛ لِأَنَّ الْأَمْثَالَ كُلَّهَا تَقْصُرُ عَنْهُ، وَ لَكِنَّهَا تَقُودُ الْعَقْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ؛ {۷۳}

می‌دانیم که خدا حکیم است و کنه آن را نمی‌فهمیم (و چنین است «قدیر» و «جواد» و دیگر صفات او) چنان که ما آسمان را می‌نگریم و جوهر آن را درک نمی‌کنیم، دریا را می‌بینیم و از پایان آن بی‌خبریم، بلکه او بی‌نهایتی است که فراتر از این مثال هاست؛ چراکه این مثال‌ها همه در شناخت او قاصرند، لیکن عقل را به معرفت خدا رهنمون می‌شوند.

هنگامی که مأمون خواست امام رضا علیه السلام را به ولایت عهدی بگمارد، بنی‌هاشم را گردآورد و گفت: می‌خواهم علی بن موسی را ولی عهد بعد از خود سازم! بنی‌هاشم حسادت کردند و گفتند: می‌خواهی کسی را جانشین خود سازی که در تدبیر خلافت کاردان نیست؟! پیکی بفرست او را بیاورند تا ناآگاهی او بر تو روشن گردد.

مأمون پیک فرستاد و امام علیه السلام آمد. بنی‌هاشم گفتند: ای ابوالحسن منبر برو و شاخصی را برایمان بازگویی تا براساس آن خدا را بپرستیم.

امام علیه السلام بر منبر بالا رفت، درنگ طولانی کرد و متفکرانه خاموش ماند، سپس راست ایستاد و فرمود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَ أَضَلُّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ، وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ؛
{۷۴}

نخستین مرحله بندگی، شناخت خداست و جوهره شناخت خداوند (یگانه دانستن) اوست و استواری توحید او به این است که او را از صفات منزّه کنی؛ چراکه عقل ها گواه اند بر اینکه هر صفت و موصوفی مخلوق است.

قاضی سعید در شرح جمله اخیر امام علیه السلام می نویسد:

هَذَا إِبْطَالٌ لِلْقَوْلِ بِالصِّفَاتِ الْعَيْتِيَّةِ وَ الزَّائِدَةِ؛ أَيْ الْعَقْلُ الصَّرِيحُ الْغَيْرُ الْمَشُوبِ بِالشَّيْبِ وَ الشُّكُوكِ يَحْكُمُ بِمَخْلُوقِيَّةِ الصِّفَةِ وَ الْمَوْصُوفِ، سِوَاءَ كَانَتِ الصِّفَةُ عَيْتِيَّةً أَوْ زَائِدَةً قَائِمَةً بِذَاتِهِ تَعَالَى ...

و أمّا على القولِ بِالْعَيْتِيَّةِ، فَإِنَّهُ مَعَ تَسْلِيمِ اتِّحَادِ حَيْثِيَّةِ الذَّاتِ وَ الصِّفَاتِ، لِاشْكَ مِنْ أَنَّ اعْتِبَارَ كَوْنِ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ، حَيْثِيَّةِ الذَّاتِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى اعْتِبَارِ كَوْنِهَا حَيْثِيَّةِ الصِّفَاتِ، إِعْتِبَارًا وَاقِعِيًّا نَفْسُ أَمْرِي.

لَأَنَّ الذَّاتَ مُتَقَدِّمٌ بِالذَّاتِ عَلَى الصِّفَاتِ، وَ مَنَعَ هَذَا مُكَابِرَةَ صَرِيحِهِ؛ إِذِ الْوَصْفُ مَفْهُومُهُ الشَّيْءُ الْمُحْتَاجُ الْمُتَأَخَّرُ عَنِ الْمَوْصُوفِ، لِامْتِنَاعِ كَوْنِهِ مُتَقَدِّمًا أَوْ مَعًا بَدِيهَةً.

فَإِذَا تَحَقَّقَتِ الْقَبْلِيَّةُ وَ الْبَعْدِيَّةُ الدَّائِمَتَيْنِ، اتَّضَحَتِ الْعِلِّيَّةُ وَ الْمَعْلُولِيَّةُ بَيْنَ الذَّاتِ وَ الصِّفَةِ، وَ إِذْ قَدْ فَرَضْتَ الْعَيْتِيَّةَ، فَالذَّاتُ بِاعْتِبَارِ عِلِّهِ وَ بِاعْتِبَارِ مَعْلُولِ؛ {۷۵}

این سخن، ابطال نظریه وجود صفات عینی و صفات زائد بر ذات، برای خداست؛ یعنی عقل صریح که با شبهه و شک آمیخته و آلوده نیست به مخلوق بودن صفت و موصوف حکم می کند؛ خواه صفت، عین ذات باشد یا زاید بر ذات ...

بنابر قول عینیت صفات با ذات، با فرض پذیرش اتحاد حیثیت ذاتی و صفاتی، تردیدی وجود ندارد که اعتبار حیثیت ذاتی بر اعتبار حیثیت صفاتی در واقع و نفس الامر مقدم است.

زیرا ذات از نظر ذاتی بر صفات مقدم می‌باشد (و این سخنی انکار ناشدنی است) چراکه مفهوم وصف متأخر از موصوف است و امکان ندارد پیش از آن یا همراه با آن باشد.

حال که قبل بودن و بعد بودن ذاتی ثابت شد، رابطه علت و معلولی میان ذات و صفت آشکار می‌گردد. در فرض عینیت (ذات با صفات) ذات به اعتباری علت است و به اعتباری معلول.

قاضی سعید در این سخن، این مطلب را بیان می‌کند که اگر قائل شویم صفات، زائد بر ذات او نیست، بلکه عین ذات می‌باشد و به معنای سلبی هم باز نمی‌گردد، وجود دو حیثیت (ذاتی و صفاتی) را نمی‌توان انکار کرد و با پذیرش آن خواه ناخواه حیثیت ذاتی بر حیثیت صفاتی مقدم می‌باشد؛ چراکه موصوف بر صفت تقدم دارد.

نتیجه این است که قبل و بعدی شکل می‌گیرد، «قبل» علت می‌شود و «بعد» معلول (چون صفت و موصوف اند) و از آنجا که فرض این است که هر دو یک چیزند و اتحاد دارند [یعنی صفت عین ذات است] لازم می‌آید که «ذات» به اعتباری علت و به اعتباری معلول باشد.

پیداست که این سخن باطل است؛ چراکه لازم می‌آید ذات، هم قابل باشد و هم فاعل.

قاضی سعید در ادامه مطلبی روشن تر از این را بیان می‌کند، می‌گوید:

هَذَا كُلُّهُ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اسْتِحْوَاحِ الْعَيْتَةِ وَامْتِنَاعِ اتِّحَادِ الذَّاتِ وَالصِّفَةِ، وَإِلَّا فَذَلِكَ أَفْحَشُ مَا يُقَالُ؛ إِذِ الذَّاتُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمُسْتَعْنَى بِذَاتِهِ، وَالصِّفَةُ هِيَ الْمُحْتَاجُ الْمُفْتَقِرُ إِلَى الْمَوْصُوفِ.

و مِنَ الْبَيِّنِ، امْتِنَاعِ اتِّحَادِهِمَا؛ لِزُومِ كَوْنِ الْمُحْتَاجِ، مُحْتَاجاً إِلَيْهِ وَبِالْعَكْسِ، الْمُسْتَلْزَمِ لِاحْتِيَاجِ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ؛ {۷۶}

همه اینها، با چشم پوشی از محال بودن عینیت (ذات و صفت) و اتحاد ناپذیری ذات و صفت می باشد.

وگرنه مطلب روشن تر از این است؛ چراکه «ذات خدا» به ذات خویش بی نیاز است و دیگر چیزها به او نیازمندند، و «صفت» نیازمند موصوف می باشد.

اتحاد ناپذیری این دو (ذات و صفت) امری آشکار است؛ زیرا لازم می آید که در حقیقت «محتاج»، غیرمحتاج شود و به عکس غیرمحتاج «محتاج» گردد که مستلزم نیاز شیء به خودش می شود.

در این سخن، قاضی سعید بیان می کند که: ما یک حقیقت بی نیاز مطلق داریم که آن «ذات» و موصوف می باشد، از سویی «صفت» را داریم که نیاز مطلق است.

شما می گوئید: «موصوف» و «صفت» با هم یکی و متحدند. این بدان معناست که «محتاج» و «غیرمحتاج» یکی باشند و در نتیجه موصوف که بی نیاز مطلق است به خودش نیازمند گردد. درحالی که بطلان این سخن بدیهی است.

جلسه بیست و چهارم

نظر استاد

به نظر می رسد مقصود از «وكمال الإخلاص نفی الصفات عنه» در بردارنده معنای وجودی و ثبوتی باشد (و به معنای سلبی و نفی نواقص) باز نمی گردد، و مراد از «نفی الصفات» صفات زاید بر «ذات» اند (نه صفات ثبوتی که عین ذات می باشند).

در آیات و روایات، اوصافی فراوان برای خدا ذکر شده است (علیم، قدیر، حی و...) این توجیه که مقصود از آنها معنای سلبی باشد، نیازمند دلیل قطعی است وگرنه حمل آنها بر نفی نقص و کاستی، مناسب به نظر نمی رسد.

در مناظره حضرت رضا علیه السلام آمده است: {۷۷}

وَ اعْلَمَ أَنَّهُ لَا تَكُونُ صِفَةٌ لِعَبْدٍ مَوْصُوفٍ، وَ لَا اسْمٌ لِعَبْدٍ مَعْنَى، وَ لَا حَيْدٌ لِعَبْدٍ مَحْدُودٍ. وَ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَ الْوُجُودِ، وَ لَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحَاطَةِ؛ كَمَا لَا تَدُلُّ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي هِيَ التَّرْبِيعُ وَ التَّثْلِيثُ وَ التَّسْدِيسُ.

ص: ۱۴۲

لأنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ تُدْرِكُ مَعْرِفَتُهُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ، وَلَا تُدْرِكُ بِالتَّحْدِيدِ بِالتُّوَلِّ وَالْعَرْضِ وَالْقَلْبِ وَالْكَثْرَةِ وَاللَّوْنِ وَالْوَزْنَ، وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

و لَيْسَ يَجِلُّ بِاللَّهِ جَلٌّ وَتَقَدَّسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَعْرِفَهُ خَلْقُهُ بِمَعْرِفَتِهِمْ أَنْفُسِهِمْ بِالضَّرُورَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا.

و لَكِنْ يَدُلُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِصِفَاتِهِ، وَ يُدْرِكُ بِأَسْمَائِهِ، وَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِخَلْقِهِ، حَتَّى لَا يَحْتَاجُ فِي ذَلِكَ الطَّالِبِ الْمُتَرَاتِدِ إِلَى رُؤْيَاهُ عَيْنٍ وَ لَا اسْتِمَاعِ أُذُنٍ وَ لَا لَمَسِ كَفٍّ وَ لَا إِحَاطَةَ بِقَلْبٍ؛ {۷۸}

بدان که «صفت» بی موصوف و «اسم» بی معنا [و مسمی] و «حد» بی محدود نمی باشد، و صفت ها نیز بر کمالات موصوف و اسم ها بر وجود مسمی و معنا دلالت دارند اما نه به صورت احاطه بر ذات موصوف و مسمی؛ چنان که مثلاً مربع بودن و مثلث بودن و مسدس بودن، چنین دلالتی دارند.

زیرا شناخت خدای بزرگ با صفات و اسما به دست می آید، نه با تعریف به طول، عرض، کمی، فراوانی، رنگ، وزن، و مانند آن. هیچ یک از این چیزها در ذات خدای متعال راه ندارد تا آفریدگان او را مانند شناخت خود نسبت به یکدیگر (یعنی بر پایه رنگ و شکل و اندازه) بشناسند، به دلیلی که گفتیم [یعنی اسما و صفات، در مورد خداوند متعال دلالت بر «تحدید» (تعیین حدود) ندارد و فقط دلالت بر «کمال» (اتصاف) دارد و دلالت بر وجود و تحقق معانی و واقعیات اسما و صفات در ذات متعال].

آری، راه شناخت خدا شناخت صفات و اسمای اوست (و تأمل در مظاهر این صفات و اسما در خارج که مصداق کمال و تمام آن، وجود معصومین علیهم السلام است، می باشد).

آفرینش آفریدگان بر وجود او دلالت و راهنمایی می کنند و این دلالت تا به آن حد است که طالب معرفت خدا، در این معرفت و شناخت، نیازمند دیدن با چشم، یا شنیدن با گوش، یا بساویدن با دست، یا احاطه کردن با قلب نیست. {۷۹}

بنابراین، پیداست که اسما و صفات بر حضرت حق دلالت می کنند و جنبه وجودی دارند، نه اینکه همه اینها به معنای سلبی برگردد.

حدیث معروفی که در توحید فطری مطرح می شود، نیز در این راستا، شاهدی ارزنده است.

جرجانی مفسر می گوید: برای ما حدیث کرد ابويعقوب يوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سيار (که هر دو از شیعه امامیه اند) از پدرشان از حسن بن علی بن محمد علیهم السلام که آن حضرت درباره { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } فرمود:

اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ، كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ وَتَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِيعِ مَسَاوَاهِ.

يَقُولُ { بِسْمِ اللَّهِ } أَي أَسْتَعِينُ عَلَى أُمُورِي بِاللَّهِ الَّذِي لَا تَحَقُّ الْعِبَادَةُ إِلَّا لَهُ الْمُغِيثُ إِذَا اسْتَعِيثَ وَالْمُجِيبُ إِذَا دُعِيَ.

و هُوَ مَا قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ؟ فَقَدَ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمُجَادِلُونَ وَحَيَّرُونِي!

فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟

قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ: فَهَلْ كَسَرَ بِكَ حَيْثَ لَا سَفِينَةَ تُنَجِّيكَ وَلَا سَبَاحَةَ تُغْنِيكَ؟

قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ: فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَاكَ أَنْ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُخَلِّصَكَ مِنْ وَرَطَاتِكَ؟

فَقَالَ: نَعَمْ.

قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ، وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثَ؛ {۸۰}

ص: ۱۴۴

{ الله } همان ذاتی است که هرکسی به هنگام نیازمندی‌ها و سختی‌ها و هر آفریده‌ای به وقت ناامیدی از مخلوقات و از بین رفتن اسباب مادی، سویش توجه می‌یابد و می‌گوید.

{ بسم الله } یعنی در همه کارهایم از خدا مدد می‌طلبم؛ خدایی که عبادت تنها او را سزد؛ هنگامی که به فریادرسی خوانده شود به فریاد می‌رسد، و اجابت می‌کند آن گاه که خوانده شود.

او همان چیزی است که امام صادق علیه السلام در پاسخ مردی که از آن حضرت پرسید: ای فرزند رسول خدا، مرا راهنمایی کن بر خدا تا بدانم او چیست؟ جدل‌کنندگان با من زیاد مجادله می‌کنند و حیرانم می‌سازند!

امام علیه السلام فرمود: ای بنده خدا، آیا هرگز در کشتی نشسته‌ای؟

گفت: آری.

امام علیه السلام پرسید: آیا شده که کشتی بشکند و کشتی‌ای نباشد که نجات دهد و شناگری نباشد که تو را نجات بخشد؟

گفت: آری.

امام علیه السلام فرمود: آیا در آن حال، دلت به چیزی تعلق گرفته که بر نجات تو از این ورطه تواناست؟

گفت: بله.

امام علیه السلام فرمود: او همان خدایی است که به وقت نبود نجات بخش بر نجات تو توانا و بگناه نبود فریادرس بر فریادرسی تو قادر است.

در این حدیث، گرچه صفات مطرح نمی‌باشد، بحث خود ذات است، لیکن انسان جهت صفات ثبوتی را می‌فهمد، و درمی‌یابد خدا بر نجات دادن او تواناست و... .

بیان علامه مجلسی

مرحوم مجلسی در بحار الأنوار عنوانی را به نام «أبواب الصفات» می‌آورد که باب اول آن چنین است: «نفی التركيب و اختلاف المعانی و الصفات، و أنه ليس محلاً للحوادث و التغييرات، و تأويل الآيات فيها، و الفرق بين صفات الذات و صفات الأفعال»؛ باب اول در نفی ترکیب از خدا، و اختلاف معانی و صفات، و اینکه خدا محل حوادث و تغییرات نمی‌باشد، و تأویل آیات در این زمینه، و فرق میان صفات ذات و صفات افعال.

وی آن گاه روایتی را از عیون أخبار الرضا علیه السلام می آورد، و در ذیل آن می گوید:

إِعْلَمُ أَنَّ أَكْثَرَ أَخْبَارِ هَذَا الْبَابِ تَدُلُّ عَلَى نَفِيِّ زِيَادَةِ الصُّفَاتِ (أَي عَلَى نَفِيِّ صِفَاتٍ مَوْجُودَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ تَعَالَى) وَ أَمَّا كَوْنُهَا عَيْنِ ذَاتِهِ تَعَالَى بِمَعْنَى أَنَّهَا تَصَدَّقُ عَلَيْهَا، أَوْ أَنَّهَا قَائِمَةٌ مَقَامَ الصُّفَاتِ الْحَاصِلَةِ فِي غَيْرِهِ تَعَالَى، أَوْ أَنَّهَا أُمُورٌ إِعْتِبَارِيَّةٌ غَيْرٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ وَاجِبُهُ الثَّبُوتُ لِذَاتِهِ تَعَالَى، فَلَا نَصَّ فِيهَا عَلَى الشَّيْءِ مِنْهَا، وَ إِنْ كَانَ الظَّاهِرُ مِنْ بَعْضِهَا أَحَدَ الْمَعْنِيَيْنِ الْأُولَيْنِ.

و لتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر؛ {۸۱}

بدان که بیشتر اخبار این باب بر نفی صفات زاید بر ذات خدای متعال دلالت می کند.

اما اینکه صفات خدای متعال عین ذات اوست؛ یعنی بر ذات خدا این صفات صدق می کند یا ذات خدا جانشین صفات مخلوقات می باشد، یا امور اعتباری اند که وجود خارجی ندارند و ثبوتشان برای ذات خدا حتمی است، نصی بر هیچ کدام از آنها وجود ندارد؛ هرچند ظاهر بعضی از احادیث یکی از دو معنای اول است.

تحقیق کلام در این زمینه مجال دیگری را می طلبد.

مرحوم مجلسی در این بیان، برای عینیت صفات با ذات، سه معنا را باز می گوید:

۱. معنای عینیت این است که این صفات بر ذات خدا اطلاق می شود.

۲. عینیت بدین معناست که ذات خدا، قائم مقام صفات شده است و دیگر صفاتی در میان نیست (و صفت و ذات در کنار هم وجود ندارند).

۳. معنای یکی شدن صفات با ذات، این است که صفات امور اعتباری اند و مابه ازای خارجی ندارند، گرچه ثبوت آنها برای ذات خدا واجب می باشد و چگونگی آن را ما درک نمی کنیم.

ص: ۱۴۶

سپس می فرماید: روایات در دو معنای اول ظهور دارد.

واریسی سخن علامه طباطبایی

آنجا که مرحوم مجلسی می فرماید:

«فلانص فیها علی شیء منها» (روایات نصی بر هیچ یک از این معانی ندارد) علامه طباطبایی، حاشیه می زند و می نویسد:

و هذا من عجیب الکلام، و دلالة الروایات علی عینیه الصفات للذات مما لا غبار علیها؛ {۸۲}

این، سخن شگفتی است؛ چراکه دلالت روایات بر عینیت صفات با ذات، آشکار می باشد.

اشکال این سخن این است که مرحوم علامه ضمیر «فیها» را در «فلانص فیها» به عینیت باز گردانده و پنداشته است که مرحوم مجلسی در این جمله گفته است که «نصی درباره عینیت صفات با ذات وجود ندارد».

باید گفت: این سخن از علامه جای سبی تعجب است؛ چراکه مرحوم مجلسی خود در آغاز عینیت صفات با ذات را مطرح می سازد، لیکن در اینکه این عینیت چگونه است، سه وجه را می آورد. بنابراین، ضمیر «فیها» به یکی از سه فرض که مجلسی ارائه کرد برمی گردد، نه به عینیت.

یادآوری

اینکه مرحوم علامه مجلسی سه صورت را برای چگونگی عینیت صفات با ذات بیان می کند، از باب فرض و تقریر مسأله است، نه اینکه هر کدام از آنها قائلانی دارد.

جلسه بیست و پنجم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيِّ آلِهِ آلِ اللَّهِ؛ وَ اللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

ابن ولید از صفار از یقطینی از ابونجران روایت می کند که گفت:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرِ الثَّانِي (ع) عَنِ التَّوَجِيدِ، فَقُلْتُ: أَتَوْهْمُ شَيْئًا؟!

فَقَالَ: نَعَمْ، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ.

لَا يَشِبُّهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ؛ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ، إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ؛ {۸۳}

از امام جواد(ع) درباره توحید پرسیدم و گفتم: آیا می توانم خدا را چیزی بیندارم!؟

امام(ع) فرمود: آری، چیزی که به عقل در نمی آید و محدود نمی باشد؛ آنچه را که به وهمت آید، خدا برخلاف آن است.

چیزی به خدا مانند نیست، و قوه خیال آدمی نمی تواند او را درک کند؛ چگونه ممکن است خدا به پندار آید درحالی که او برخلاف چیزی است که به عقل در آید و در ذهن تصور شود.

تنها می توان خدا را چیزی پنداشت که ذاتش درک نمی شود و محدود نمی باشد.

بیان علامه مجلسی

در ذیل این روایت، مرحوم مجلسی می گوید:

إِعْلَمَ أَنَّ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ مَفْهُومَاتٍ عَامَّةٍ شَامِلَةٍ، لَا يَخْرُجُ مِنْهَا شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا ذَهْنًا وَلَا عَيْنًا (كَمَفْهُومِ الشَّيْءِ، وَالْمَوْجُودِ، وَالْمَخْبِرِ عَنْهُ) وَ هَذِهِ مَعَانٍ اِعْتِبَارِيَّةٌ يَعْتَبِرُهَا الْعَقْلُ لِكُلِّ شَيْءٍ.

إِذَا تَقَرَّرَ هَذَا، فَاَعْلَمَ أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ ذَهَبُوا إِلَى مُجَرِّدِ التَّعْطِيلِ، وَ مَنْعُوا مِنَ إِطْلَاقِ الشَّيْءِ وَالْمَوْجُودِ وَ أَشْبَاهِهِمَا عَلَيْهِ؛ مُحْتَجِّجِينَ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ شَيْئًا شَارَكَ الْأَشْيَاءَ فِي مَفْهُومِ الشَّيْءِ وَ كَذَا الْمَوْجُودِ وَ غَيْرِهِ.

وَ ذَهَبَ إِلَى مِثْلِ هَذَا بَعْضُ مُعَاصِرِينَا، فَحَكَمَ بِعَدَمِ اشْتِرَاكِ مَفْهُومِ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ، وَ بِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَعْقُلَ ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ تَعَالَى بَوَاجِهٍ مِنَ الْوَجُوهِ وَ بِكَذَبِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْإِيجَابِيَّةِ عَلَيْهِ تَعَالَى.

وَ يُرَدُّ قَوْلُهُمُ الْأَخْبَارُ السَّالِفَةُ وَ بِنَاءِ غَلْطِهِمْ عَلَى عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَفْهُومِ الْأَمْرِ وَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ، وَ بَيْنَ الْحَمَلِ الذَّاتِيِّ وَ الْحَمَلِ الْعَرْضِيِّ، وَ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ وَ الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ.

فَأَجَابَ (ع) بَأَن ذَاتَهُ تَعَالَى وَ إِن لَّمْ يَكُنْ مَعْقُولًا لِغَيْرِهِ وَ لَا مَحْدُودًا بِحَدِّهِ، إِلَّا أَنَّهُ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ شَيْءٍ، لَكِنْ كُلُّ مَا يُتَصَوَّرُ مِنَ الْأَشْيَاءِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ.

لَأَنَّ كُلَّ مَا يَقَعُ فِي الْأَوْهَامِ وَ الْعُقُولِ، فَصُورُهَا الْإِدْرَاكِيَّةِ، كَيْفِيَّاتُ نَفْسَانِيَّةٍ وَ أَعْرَاضُ قَائِمَةٌ بِالذَّهْنِ؛ وَ مَعَانِيهَا مَهَيَّاتٌ كُلِّيَّةٌ قَابِلَةٌ لِلِاشْتِرَاكِ وَ الْإِنْقِسَامِ، فَهُوَ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ {۸۴}

بدان که بعضی از مفاهیم، مفهوم های عام و جهان شمول اند که هیچ چیزی از گستره آنها نه ذهنی و نه عینی بیرون نمی باشد (مانند مفهوم «شیء»، «وجود»، «مُخْبِرَعنه») اینها معانی اعتباری اند که عقل برای هر چیزی در نظر می گیرد.

گروهی از متکلمان به تعطیل محض معتقدند و اطلاق «شیء» و «موجود» و مانند این دو را بر ذات باری تعالی بر نمی تابند به این دلیل که اگر خدا چیزی باشد، در مفهوم «شیء بودن» با دیگر اشیا اشتراک می یابد؛ و چنین است «موجود» و جز آن. {۸۵}

و بعضی از معاصران ما به مانند این سخن (قائل شدن به تعطیل) گرویده و حکم کرده است که واجب و ممکن در هیچ مفهومی با هم اشتراک ندارند، و ذات و صفات خدا را به هیچ وجهی نمی توان درک کرد، و همه احکام ایجابی بر خدا دروغ است.

قول اینان و بنای غلطشان را اخبار پیشین ردّ می کند؛ اینان میان مفهوم امر و مصداق آن، و بین حمل ذاتی و حمل عرضی، و میان مفهومات اعتباری و حقایق موجود، فرق نگذاشته اند. {۸۶}

امام (ع) پاسخ می دهد که: ذات باری تعالی، گرچه برای غیر خدا معقول نمی باشد و به حدّی محدود نیست جز اینکه مفهوم «شیء» بر او صدق می کند با این توضیح که هر چیزی که به تصوّر آید، خدا بر خلاف آن است.

زیرا هر آنچه در وهم و عقل پدید آید، صورت ادراکی ذهن است که کیفیاتی نفسانی و أعراضی قائم به ذهن اند؛ معانی این صور ادراکی کلی، قابل اشتراک و تقسیم است [درحالی که اشتراک و تقسیم در خدا راه ندارد] پس خدا برخلاف این چیزهاست.

بر این بیان مرحوم مجلسی، علامه طباطبایی، حاشیه ای دارند که شبیه سخنی است که در نهاییه الحکمه گفته اند. به نظر ایشان خلط میان مفهوم و مصداق است؛ اینکه گروهی به اشتراک لفظی (و نه معنوی) گرویده اند، بدان جهت است که سنخیت میان خالق و مخلوق پیش نیاید.

علامه در نهاییه الحکمه می نویسد:

و نظیره فی السخافه ما نُسِبَ إِلَى بَعْضِهِمْ: «أَنَّ مَفْهُومَ الْوُجُودِ مُشْتَرِكٌ لَفْظِيٌّ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ» وَرُدُّ بَأْتِنَا إِمَّا أَنْ نَقْضِيَهُ بِالْوُجُودِ الَّذِي نَحْمِلُهُ عَلَى الْوَاجِبِ مَعْنَى أَوْ لَا؛ وَالثَّانِي يُوجِبُ التَّعْطِيلَ، وَ عَلَى الْأَوَّلِ....

و الْحَقُّ كَمَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ أَنَّ الْقَوْلَ بِالِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ مِنَ الْخَلْطِ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْمِصْدَاقِ، فَحُكْمُ الْمُغَايِرَةِ إِنَّمَا هُوَ لِلْمِصْدَاقِ دُونَ الْمَفْهُومِ؛ {۸۷}

نظیر این مطلب در سخافت، سخنی است که به بعضی نسبت داده شده که: «مفهوم وجود میان واجب و ممکن، مشترک لفظی است».

این سخنی پذیرفتنی نمی باشد؛ چراکه وقتی ما «وجود» را بر واجب حمل می کنیم، آیا معنایی را قصد می نماییم یا نه؟ اگر معنایی را قصد نکنیم تعطیل لازم می آید، و اگر معنایی را قصد کنیم....

چنان که بعضی از محققان یادآور شده اند، حق این است که قائل شدن به اشتراک لفظی، از باب خلط میان مفهوم و مصداق می باشد، مغایرت آن دو در مصداق است نه در مفهوم.

آقای مصباح در ص ۱۷ بر سخن علامه این گونه تعلیق می زند:

فَإِنَّ الشُّوَارِقَ: أَنَّ الْحَقَّ كَمَا صَّرَحَ بِهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ وَهُوَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ أَنَّ اشْتِرَاكَ الْوُجُودِ مَعْنًا بَيْنَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ بَدِيهِيٌّ جِدًّا، وَ لَعَلَّ الدَّاعِيَ إِلَى انْكَارِ الْإِشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِيِّ، هُوَ تَوْهْمٌ اسْتِزَامِيٌّ نَفَى التَّمَايِزَ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْعَيْنِيَّةِ وَ خَاصَهُ نَفَى التَّمَايِزِ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ، وَ مَنْشَأُ هَذَا التَّوْهْمِ هُوَ الْخَلْطُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَ الْمِصْدَاقِ؛ كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ الْأَسْتَاذُ (مَدْظَلَهُ) فِي آخِرِ الْبَحْثِ؛

چنان که بسیاری از محققان تصریح دارند، حق این است که مطلوب در این مسأله بدیهی بودن اشتراک معنوی وجود میان همه موجودات است.

شاید انگیزه انکار اشتراک معنوی، این توهم باشد که لازمه این نگرش عدم تمایز میان حقایق عینی و به ویژه میان خالق و مخلوق است، و منشأ این توهم، خلط میان مفهوم و مصداق می باشد؛ چنان که استاد در آخر بحث، آن را یادآور می شود.

آنچه از این سخنان به دست می آید این است که تمایز میان «خالق» و «مخلوق» قطعی است، و بدان جهت که خلط میان مفهوم و مصداق پیش نیاید، قائل به اشتراک لفظی شده اند.

نقد و بررسی

پیدا است که براساس اصاله الوجود، اشتراک معنوی وجود از «هیولا» (که ضعیف ترین مرتبه وجود است) تا «واجب الوجود» (که شدیدترین مرتبه آن به شمار می رود) ثابت است. و آنچه در اینجا گفته شده که در مصداق اشتراکی ندارند، برخلاف این مبناست؛ چرا که مبنا اشتراک و سنخیت می باشد.

در هر حال، علامه طباطبایی در حاشیه بر سخن علامه مجلسی، آن را تأیید می کند، گرچه شیوه بیان اندکی تحقیرآمیز به نظر می رسد، می گوید:

إِعْلَمَ أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ وَ مَا يُسَاوِقُهُ فِي الْبَيَانِ مِنَ أَخْبَارِ التَّوْحِيدِ، مِنْ غُرَرِ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ عَنِ مَعَادِنِ الْعِلْمِ وَ الْحِكْمَةِ (ع) وَ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ فِي هَذَا الْبَيَانِ وَ مَا يُشَابِهُهُ مِنَ الْبَيَانَاتِ مَتَأَلَّفَهُ مِنْ مُقَدِّمَاتِ كَلَامِيَّةٍ أَوْ فِلَسْفِيَّةٍ عَامِيَّةٍ، غَيْرِ وَافِيَةٍ لِإِضَاحِ تَمَامِ الْمُرَادِ مِنْهَا، وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ أَجْنَبِيَّةً عَنْهَا بِالْكَلِّيَّةِ؛ وَ لِبَيَانِ الْمُرَادِ مِنْهَا مَقَامِ آخِرٍ؛ {۸۸}

بدان که این خبر و احادیثی دیگری که در باب توحید با آن همطرازند از اخبار نابی است که از معادن علم و حکمت تراویده اند. و آنچه را مُصنّف در این بیان و بیاناتِ دیگر مشابه آن آورده، از مقدمات کلامی یا مقدمات فلسفی عام، تألیف شده و برای روشن ساختن همه مقصود بسنده نیست، گرچه به طور کلی از آن اجنبی نمی باشد.

بیان مقصود از آن، مجال دیگری را می طلبد.

در کتاب توحیدالامامیه نیز آمده است که آیات و روایات به ویژه روایاتی که بر بینونتِ صفتی میان خالق و مخلوق دلالت دارند رهنمون اند بر اینکه اطلاق نام های خدای سبحان بر غیر او، از باب اشتراک لفظی است.

اگر اشکال شود که: بر این اساس، تعطیل اذکار و تسیحات و آورد و ادعیه و مناجات لازم می آید؛ زیرا مردم خدا را مخاطب می سازند و با او با الفاظی که درک و فهم می کنند مناجات می ورزند.

پاسخ: این اشکال از آنجاست که اهل فلسفه خدا را جز از طریق معرفت به وجه نمی شناسند... درحالی که خدای متعال خودش را با تعریف حقیقی که همان فعل اوست و چگونگی ندارد به بندگان معرفی کرده است... .

خدا آسما را به عنوان وسیله ای میان خود و خلقش آفریده، تا از این طریق سوبش تصرّح کنند، او را فراخوانند و بپرستند... {۸۹}

جلسه بیست و ششم

سخنی دیگر از قاضی سعید قمی

از ابواسحاق سبّعی، از حارث اعور روایت شده که گفت: امیرالمؤمنین (ع) روزی بعد از نماز عصر خطبه خواند، مردم از صفات زیبایی که آن حضرت برای خدا آورد و به نیکی عظمت خدا را نمایاند در شگفت ماندند .

ص: ۱۵۲

ابواسحاق می گوید به حارث گفتم: آیا آن را به خاطر داری؟ گفت: نوشته ام. سپس از کتاب خود بر ایمان املا کرد که آن حضرت فرمود:

... قَصْرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ؛ {۹۰}

اندیشه خلائق (و تصورات ذهنی آدمیان) کوتاه تر از آنند که بتوانند صفات خدا را دریابند.

قاضی سعید قمی در شرح این عبارت می نویسد:

أشارَ إلى عدم إدراكِ أوهامِ القلوبِ أيّاهِ بابلغِ وجه؛ حيثَ نفى إدراكَ الأوهامِ لبُلُوغِ صِفَتِهِ، فكيفَ مِنَ الوُصولِ إلى جَنابِ كبريائه! فالخائضونَ في صفاته بَأَنّها عَيْنُ الدَّاتِ قائمهٌ بها أو بَأَنفِسِها، كُلُّهم عَادِلُونَ بِاللّهِ وَ مُلَجِدُونَ فِي أَسْمَاءِ { وَمَا قَدَرُوا اللّهُ حَقَّ قَدْرِهِ } {۹۱} و ما عَرَفُوهُ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ. و إِنَّمَا وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ عَزَّ شَأْنُهُ هِيَ بِالنَّسْبِهِ إِلَيْنَا «صفاتُ إقرار» لا «صفاتُ إحاطه» حَتَّى يُمكنَ فِيها النِّزاعُ بِالزِّيادهِ وَالعَيْتِيَه؛ {۹۲}

(این عبارت رسا و گویا) اشاره دارد به اینکه آوهام قلبی (و خطورات ذهنی) از درک خدا عاجزند؛ چرا که آوهام نمی توانند صفات خدا را دریابند، چه رسد به اینکه به مقام کبریایی اش برسند.

کسانی که در شناخت صفات خدا فرو رفته اند می پندارند که صفات خدا عین ذات اوست

یا قائم به ذات خدا می باشد

یا صفات خدا به خودشان پایدارند،

همه از حقیقت دور شده، و در آسمای خدا الحاد ورزیده اند «و حق خدا را آن اندازه که باید، در نیافته اند»، و آن چنان که سزایند است او را نشناخته اند.

صفات را که خدا به آن خویشتن را توصیف کرده، نسبت به ما، تنها «صفات اقرار» است، نه «صفات احاطه» تا نوبت به طرح زیادتى (صفات بر ذات) یا عینیت (صفات با ذات) برسد.

یعنی ما باید اقرار کنیم به وجود خداوند تا جزو مُعْطَلَه نشویم، حال این سخن مطرح است که خواندن خدا به این صفات (چنانچه اثر ثبوتی نداشته باشد) چه فایده ای دارد؟! آیا تنها بیهوده گویی است؟!

قاضی سعید در شرح روایت هیجدهم، از این اشکال پاسخ می دهد:

در کتاب تحف العقول از امام حسین (ع) روایت شده که فرمود:

... وَلَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ، وَلَا يَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبْرُوتِهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْشَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ.

و لا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِهَا، وَ لَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ إِيقَانًا بِالْغَيْبِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ؛ {۹۳}

توصیف گران نمی توانند کُنْهَ عظمت او را بیان کنند، و اوج جبروتش بر هیچ دلی نگذرد؛ چراکه او را همتائی نیست.

و اندیشمندان به عقول خالص شان توان درک او را ندارند، و اهل اندیشه با تفکر او را دریابند مگر اینکه از راه یقین به غیب بتوان آن حقیقت را دریافت؛ زیرا خدا به هیچ یک از ویژگی های مخلوقات توصیف نمی شود.

قاضی سعید در شرح این حدیث می نویسد :

ثُمَّ أَنَّهُ (ع) لَمَّا أَبْطَلَ الْإِكْتِنَاهَ بِصِفَاتِهِ وَ الْإِطْلَاعَ عَلَى كُنْهِ ذَاتِهِ وَ سَدَّ الطَّرِيقَ إِلَى ذَلِكَ بِالْوَجْهِ الْمُمْكِنِ إِلَى تَعْرِفِ الذَّوَاتِ وَ الْحَقَائِقِ، وَ إِذْ لَا وَجْهَ لَهُ سَبْحَانَهُ حَتَّى يُمَكِّنَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ لِخَلْقِهِ، كَانَ لِسَائِلٍ أَنْ يَسْأَلَ: فَمَا الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَتِهِ عَزَّ شَأْنُهُ حَيْثُ أَمَرْنَا بِمَعْرِفَتِهِ وَ كَلَّفْنَا بَعَادَتَهُ مِنْ طَرِيقِ الْعَقْلِ وَ النُّقْلِ وَ قَدْ قَالَ سَبْحَانَهُ { وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } {۹۴} وَ هِيَ الْمَعْرِفَةُ...

ذکر (ع) ما يُرْشِدُ إِلَى سَبِيلِ الْمَعْرِفَةِ بِطَرِيقِ الْحَصْرِ مَعَ نَفْيِ إِحْاطَةِ الْعُقُولِ وَ مَنَعَ الْأَفْكَارِ عَنِ الْوُصُولِ إِلَيْهِ...

فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُحَكَّمَ عَلَيْهِ أَوْ يُحَكَّمُ بِهِ، فَلَا مَجَالَ لِوُضُوعِ الْعُقُولِ وَالْأَفْكَارِ مِنَ الطَّرِيقِ الَّتِي لَهَا فِي مَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ «إِلَّا- بِالْتَّحْقِيقِ أَيْقَانًا بِالْغَيْبِ» أَيْ الْإِلَّا بِالْإِضْطِرَارِ بَأَنَّهُ لَا بَدَّ فِي خُرُوجِ تِلْكَ الْمَاهِيَاتِ الْمُمَكِّنَةِ الْهَالِكَةِ بِذَوَاتِهَا الْبَاطِلَةَ مِنْ حَيْثُ أَنْفُسِهَا مِنْ حَقِّ قِيَوْمِ بِذَاتِهِ مُحَقِّقٌ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ يُخْرِجُهَا مِنَ الْقُوَّةِ الْمَحْضَةِ وَالْعَدَمِ الصَّرِيحِ إِلَى الْفَعْلِيَّةِ وَالْتِمَامِيَّةِ وَالْوُجُودِ وَالشُّهُودِ.

و هذا هو الإيمان بالغيب و الإيقان الذي ليس فيه ريب، و هو المراد في الأخبار ب «الإيمان الإقراري»؛ {٩٥}

از آنجا که امام (ع) رسیدن به کنه صفات و اطلاع بر کنه ذات حق را باطل اعلام نمود، و راه های ممکن برای شناخت ذوات و حقایق اشیا را درباره خدا کارآمد ندانست؛ و بدان جهت که راهی برای شناخت خدا نمی باشد تا از آن طریق انسان به خدا علم یابد، جای این هست که کسی بپرسد: پس راه معرفت خدا چیست؟ چرا که ما را به شناخت خویش فرا می خواند و از طریق عقل و نقل، به عبادت مکلف می سازد و می فرماید: «جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا عبادت کنند» که مقصود همان معرفت است...

امام (ع) از راه حصر، همراه با نفی احاطه عقول و منع افکار از رسیدن به معرفت او، راه شناخت خدا را نمایاند....

پس امکان ندارد خدا «محکوم علیه» یا «محکوم به» واقع شود، پس مجالی برای دست یابی عقول و افکار (با شیوه های معمول شناخت اشیا) به او نیست «إِلَّا بِالْتَّحْقِيقِ أَيْقَانًا بِالْغَيْبِ»؛ یعنی مگر پذیرش این معنا که چاره ای جز جداسازی این ماهیات امکانی که در ذاتشان فنا نهفته است و به خودی خود باطل اند از حضرت حق که قیوم بالذات می باشد و همه حقایق را از قوه محض و عدم صریح به فعلیت و تمامیت و وجود و شهود در می آورد، نمی ماند.

و این، همان ایمان به غیب و یقینی است که شکی در آن راه ندارد؛ و مقصود از «ایمان اقراری» در اخبار، همین است.

مرحوم آیت الله محمد باقر ملکی، پاسخ دیگری در این زمینه ارائه می دهد، می گوید:

همه این آیات و احادیث و... احادیثی که بر جدایی و بینونت صفتی میان خالق و مخلوق دلالت می کنند... دلیل اند بر اینکه به کاربردن اسم های خدا در غیر او، از باب اشتراک لفظی است.

ممکن است بگوئید: اگر اشتراک میان اسما و اوصاف خالق و مخلوق لفظی باشد، تمام اذکار و وردها و تسیحات و ادعیه و مناجات ها بی معنا می شوند؛ زیرا مردم با خدا با آنچه می فهمند و درک می کنند سخن می گویند و مناجات می کنند.

جواب: این اشکال از آنجا پیدا شده که فلاسفه راه معرفت را منحصر در معرفت بالوجه کرده و گفته اند: این الفاظ را مفاهیمی عام و معقول و متصور است که وجه خداوند متعال و کمالات اوست و خدا به واسطه همین مفاهیم عام و معقول، تسبیح و تمجید می شود؛ و وقتی باب القا و اطلاق اسامی بر خدای تعالی با مفاهیم عامشان بسته شود، باب معرفت و ذکر و ورد هم بسته می شود.

ولی آنان غافل اند از اینکه خدای تعالی خودش را به حقیقت بر بندگانش معرفی کرده است، به تعریفی که فعل اوست و فعل او هم چگونگی ندارد.

و القا و اطلاق اسم ها و صفت ها بر خدای تعالی بعد از این تعریف است، و خدا این اسم ها را وسیله میان خود و بندگانش قرار داده تا بندگان به وسیله این اسم ها به او تضرع کرده و او را با آنها بخوانند و عبادتش کنند.

پس اسم های خدای تعالی تعبیر و یادآوری و ارشاد به خدای خارج از حدّ تعطیل و تشبیه است، و چون خدا بعد از تعریف خودش، به خودش، بر بندگانش ظاهر است، پس القا و اطلاق اسم ها بر خدای تعالی، از باب اطلاق بر غایب مجهول نیست.

خدا خودش را بر بندگانش معرّفی می کند، ولی موصوف به معرفت نمی شود و به احاطه خردها و افکار یا با تصوّر مفاهیم عامّ و کلی، معروف و معقول نمی شود، بلکه معرفت و شناخت او فقط به تعریف خود اوست؛ او معرّف خودش است و معرّف و معروف نیست. {۹۶}

مرحوم آیت الله ملکی در ادامه حدیثی از امام صادق (ع) را می آورند، که در آن آمده است:

مردی بر امام صادق (ع) در آمد، امام (ع) پرسید: از چه کسانی هستی؟ گفت: از دوستاناران و موالی شما. امام (ع) فرمود: بنده ای خدا را دوست نمی دارد مگر اینکه ولایت او را گردن نهد و چون چنین کند خدا بهشت را بر او واجب سازد.

سپس امام (ع) پرسید: از کدام دوستاناران مایی؟ آن مرد ساکت ماند، سدیدر گفت: ای فرزند رسول خدا، مُجَبَّان شما چند دسته اند: امام (ع) فرمود: سه طبقه اند: ...

آن مرد گفت: من از آنانم که در آشکار و پنهان دوستان شمایند!

امام (ع) فرمود: این گونه کسان نشانه هایی دارند...

آن گاه امام (ع) علامات آنها را بر می شمارد تا اینکه می فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِالْإِسْمِ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَقْرَبَ بِالطَّنِينِ لِأَنَّ الْإِسْمَ مُحَدَّثٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ جَعَلَ مَعَ اللَّهِ شَرِيكًا وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالِذِّرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الصِّفَةَ وَالْمَوْصُوفَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ لِأَنَّ الصِّفَةَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُضِيفُ الْمَوْصُوفَ إِلَى الصِّفَةِ فَقَدْ صَغَرَ الْكَبِيرَ { وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ } {۹۷}

قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلَ التَّوْحِيدِ؟

قَالَ بَابُ الْبُحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مُؤْجِدٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ؛ {۹۸}

هر کس گمان برد که خدا را با توهمات ذهنی [و دقت های عقلی] می شناسد، مشرک است؛ و هر که خیال کند خدا اسمی بی معناست، به طعن خود [بر خدا] اعتراف کرده است، چرا که اسم حادث است؛ و هر که بر این پندار باشد که اسم و معنا را با هم می پرستد، با خدا شریک قرار داده است [و دوگانه پرست می باشد] و هر کس گمان کند معنای وصفی را عبادت می کند (نه معنای ادراکی را) به [خدای] غایب حواله می دهد؛ و هر که بر این خیال باشد که خدا موصوفِ مُضَافِ به صفت است، امر بس بزرگی را کوچک شمرده است؛ «خدای را آن گونه که شایسته است نشناختند».

گفته شد: پس راه توحید خدا چگونه است؟

آن گاه امام(ع) فرمود: باب بحث [به وسیله آیات و نشانه ها] باز است و می توان راه خروج [از شبهات] را جست؛ آنچه حاضر است، شناخت خودش مقدم بر صفت اوست، و آنچه غایب است، شناخت صفتش مقدم بر شناخت خود اوست .

ادامه بحث به بحث امامت می انجامد. گویا امام(ع) می خواهد این نکته اساسی را بیان کند که توحید و مطالبی این چنین باید به وسیله ما تبیین شود.

جلسه بیست و هفتم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرُ الصَّلَاةِ وَ السَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِهِ وَ اللُّغْنِ الدَّائِمِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءَ اللَّهِ، مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

روایات

اشاره

در مسئله نفی صفات از خدا، روایات چند دسته اند؛ برخی از آنها به نفی صفات زاید بر ذات ناظر است، بعضی در این زمینه ساکت اند، و برخی به نفی ضد (و نواقص) اشاره دارند .

ص: ۱۵۸

روایت اول

از حسین بن خالد روایت شده که گفت: شنیدم امام رضا (ع) می فرمود:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا؛ {۹۹}

خدای متعال، پیوسته دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بیناست.

راوی می گوید ، گفتم: ای فرزند رسول خدا، گروهی قائل اند که خدا همواره با علم، عالم بوده و با قدرت، قادر و با حیات، حی و با قدمت، قدیم و با شنوایی، شنوا و با بینایی، بینا!

امام (ع) فرمود:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ، فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وِلَايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ ... لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَالِمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَاتِهِ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُسْتَبْهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ {۱۰۰}

هرکس این سخن را بگوید و بدان معتقد باشد، با خدا خدایان دیگری را بر گرفته است و در صراط ولایت ما نیست... خدای بزرگ، همواره به ذات خویش، قادر، حی، قدیمی و شنوا و بینا بوده است...

در این حدیث، صفات زاید بر ذات، آشکارا نفی شده است؛ یعنی علم، قدرت و... سوای از ذات خدا نیست، بلکه عین ذات می باشد، و هرکس این صفات را جدای از ذات بدانند، «تعدُّ قدما» (چند خدایی) را پذیرفته است.

روایت دوم

از عثمان بن أحمر روایت شده که گفت، از امام صادق (ع) درباره خدای متعال پرسیدم که: آیا او همواره شنوا و بینا و داناست؟

امام (ع) خشمگین شد، سپس فرمود:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَ لَيْسَ مِنْ وِلَايَتِنَا عَلَى شَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ذَاتُ عَلَمَةٍ سَمِيعَةٌ بَصِيرَةٌ قَادِرَةٌ؛ {۱۰۱}

ص: ۱۵۹

هر که به این سخن قائل باشد و آن را اعتقاد دینی اش بداند، مشرک است و از ولایت ما، هیچ بهره ای ندارد؛ خدای متعال ذاتی است بی نهایت دانا، شنوا، بینا و توانا .

در این روایات، امام(ع) تصریح می کند که این صفات (سمیع، بصیر و...) صفات ذات است و با ذات عیبت دارد. ظهور کلام امام(ع) نفی صفات زائد بر ذات می باشد.

روایت سوم

محمد بن مسلم از امام باقر(ع) روایت می کند که آن حضرت درباره صفت قدیم فرمود:

إِنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلَفَةٍ؛ {۱۰۲}

خدای متعال یگانه فراگیر و یکتا معناست، نه معانی فراوان و گوناگون.

روای می گوید، گفتم: فدایت شوم! گروهی از عراقیان می پندارند که خدای می شوند به غیر آنچه می بیند، و می بیند به غیر آنچه می شنود!

امام(ع) فرمود:

كَذَّبُوا وَ أَلْحَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ؛ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ؛ {۱۰۳}

دروغ بافتند و به الحاد گراییدند و خدا را [به خلق] مانند دانستند، خدای متعال برتر از این نسبت هاست، او شنوا و بیناست؛ با همان [ذات] که می بیند می شنود، و با همان [ذات] که می شنود می بیند .

محمد مسلم می گوید، گفتم: اینان گمان می کنند که خدا بر اساس آنچه خودشان از بینایی درک می کنند، بصیر است!

امام(ع) فرمود:

تَعَالَى اللَّهُ إِنَّمَا يَعْقِلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَ لَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ؛ {۱۰۴}

خدا برتر از این نسبت است، صفات مخلوق به تعقل در آید، و خدا چنین نیست .

این حدیث، افزون بر تأیید مضمون احادیث پیشین، بیان می دارد که معنایی را که ما از صفات می فهمیم و درک می کنیم و به تصوّرمان می آید، ویژگی های مخلوق است و این معانی در خدا راه ندارد، خدا معقول و متصور نمی باشد.

اینکه معرفت خدا چگونه رخ می دهد، به فطرت است یا به وجه یا ... بحث دیگری است و این گونه نیست که ما به هیچ فهم و درکی نسبت به خدا نرسیم.

روایت چهارم

ابن ابی عمیر از هشام بن سالم نقل می کند که گفت بر امام صادق (ع) در آمدم، آن حضرت فرمود: آیا می توانی صفات خدا را بازگویی؟ گفتم: آری. فرمود: بگو. گفتم: اوست شنوای بینا.

امام (ع) فرمود: این ویژگی را مخلوقات نیز دارند؟!

پرسیدم: شما چگونه خدا را توصیف می کنید؟

امام (ع) فرمود:

هُوَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ، وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ، وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ، وَ حَقٌّ لَا بَاطِلَ فِيهِ؛ {۱۰۵}

خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست، حیاتی است بی مرگ، علمی است بی جهل (و نادانی) و حقی است که باطل در آن راه ندارد.

پیداست که «سمیع» و «بصیر» از صفات خداست و بارها در قرآن خدا خود را به این دو ویژگی توصیف کرده است. از این رو، امام (ع) آن را نفی نفرمود، لیکن خواست یادآور شود که در این روش، عرصه برای شبهه پراکنی باز است و می تواند کسی تعدد صفات را مطرح کند و از صفات زاید بر ذات سخن به میان آورد، بر خلاف توصیفی که خود امام (ع) فرمود و جایی برای شبهه باقی نگذاشت.

در اینجا یک بحث عقلی هست و آن اینکه: با توجه تعدد صفات و واقعیت داشتن آنها، عینیت (صفات با ذات) چگونه ممکن است ؟

پاسخ این است که این مسئله به سبب مقایسه میان خالق و مخلوق به ذهن می آید. اگر انسان در یابد که خدا حقیقتی است که احکام مخلوقات در او راه ندارد، پاسخ روشن می گردد.

جلسه بیست و هشتم

سخن استاد شهید مطهری

شهید مطهری (ره) در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم در بحث صفات حضرت حق این چنین پانوشت می زند:

از اینجا بحث صفات خداوند آغاز می شود. بحث در این است که خداوند را با چه صفاتی باید توصیف کنیم؟ چه صفاتی را باید از او سلب کنیم؟ مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره ای از صفات چیست؟ ...

قبل از ورود در بحث لازم است قوه عقل و اندیشه را نقادی و بررسی نمائیم... بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند که عُلُو و شُمُوخ و برتر بودن ذات اقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم، ایجاب می کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه «تنزیه» بپوئیم و گرنه در ورطه خطرناک «تشبیه» خواهیم افتاد.

ذات خدا را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی توان تشبیه کرد... از طرفی دیگر هر صفتی از صفات که ما می شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق؛ زیرا آن را از مخلوق گرفته ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سروکار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می بندد و آن را کمال می پنداریم، کمالی است که از طریق مشاهده آن کمال در یک مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر خالق را نیز متّصف به آن صفت بدانیم، صفت مشترک میان او و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او در آن صفات، شبیه و شریک ساختیم، لهذا در حدیث وارد شده است:

كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ بِأَدَقِّ مَعَانِيهِ، فَهُوَ مَصْنُوعٌ لَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَلَعَلَّ التَّمْلَ الصَّغَارَ يَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ زَبَائِنَتَيْنِ؛ {۱۰۶}

هرچه را شما در توهمات خود به دقیق ترین معانی آن مشخص کنید (و بپندارید که او خداست، او خدا نیست) او ساخته ذهن شماست!

ص: ۱۶۲

شاید مورچه‌های ریز تصورشان این باشد که خداوند مانند خود آنها، دو شاخک دارد!

در این حدیث، با لطافت و ظرافت خاصی ذهن بشر از نظر اینکه خود بشر را همواره الگو قرار می‌دهد و ذات منزّه خداوند را با خود قیاس می‌کند انتقاد شده است.

پس ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم. نمی‌توانیم بگوئیم او علیم است یا قدیر است یا حی است یا مرید است یا سمیع است یا بصیر، و نه می‌توانیم چیز دیگری درباره او بگوئیم. او واقعاً ممکن است برخی صفات را داشته باشد، ولی ما به هیچ وجه به معرفت آن صفات راه نداریم. همین قدر می‌دانیم که آن صفات به فرض که صفاتی در کار باشد صددرصد با صفاتی که ما می‌شناسیم و همه یا غالب آنها را از خود قیاس گرفته ایم، مغایرند. پس ذات پروردگار برای بشر ذاتی است مجهول الصفات از هر جهت.

افرادی که چنین نظری دارند می‌گویند اگر چه در قرآن کریم اسما و صفاتی برای خداوند ذکر شده است از قبیل علیم، قدیر و... ولی ما باید این نام‌ها را از معانی که به ذهن ما می‌آید، مجرد سازیم. معانی این الفاظ در ذهن ما، همان‌هاست که از مخلوقات اقتباس شده و ذات احدیت از آنها منزّه است. معانی واقعی اینها را خدا می‌داند و بس.

برخی دیگر تنزیه و نفی تشبیه را به این پایه نمی‌رسانند. آنها می‌گویند ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم، صفات ثبوتی او را نمی‌توانیم درک کنیم. تشبیه آن گاه واقع می‌شود که برای خالق یک صفت ثبوتی اثبات کنیم؛ زیرا آن صفت ثبوتی خواه ناخواه یک صفت مشترک میان خالق و مخلوق خواهد بود. اما نفی صفت از خالق مانعی ندارد؛ خصوصاً با توجه به این جهت که غیر خداوند موجودی نیست که این نفی‌ها به طور مطلق درباره اش صادق باشد.

علی‌هذا می‌توانیم به خداوند «علیم»، «قدیر»، «حیّ»، «مرید» و امثال اینها اطلاق کنیم و معانی خاصی از الفاظ در نظر بگیریم، ولی باید توجه داشته باشیم که معانی این الفاظ سلبی است نه ایجابی: «علیم» یعنی جاهل نیست و «قدیر» یعنی عاجز نیست و «حیّ» یعنی میت نیست و «مرید» یعنی فاعل بالطبع نیست... .

بنابراین، تمام این صفات، جلالی و تنزیهی است نه جمالی و اثباتی. برخی دیگر نظر سومی دارند. اینها مدّعی هستند که از نظر تنزیه و تشبیه مانعی ندارد که یک صفت مشترک ولو آن صفت، ثبوتی و جلالی باشد، برای خداوند و مخلوق قائل بشویم. صرف اینکه مثلاً خدا را عالم بدانیم و زید را هم عالم (با اینکه علم زید حادث و محدود و آمیخته به جهل و ناشی از غیر است و علم خداوند، قدیم و نامحدود و عاری از جهل و مقتضای ذات پروردگار است) مستلزم تشبیه نیست.

اینها می‌گویند اشکال بحث در بخش صفات حقّ تعالی از جنبه تنزیه و تشبیه نیست... اشکال این است که ما با عقل خود نمی‌توانیم تشخیص دهیم که کدام صفت، صفت کمال است و ذات حقّ متّصف به آن صفت است و کدام صفت، صفت نقص است و ذات حقّ منزّه از آن است؟

از این رو وظیفه ما این است که در این گونه مسائل تابع شرع مقدّس باشیم. هر صفتی که در کتاب خدا و یا گفته پیامبر و اوصیای پیامبر برای خدا اثبات شده، ما نیز اثبات کنیم و هر صفتی که در قرآن و سنّت اثباتاً و یا نفیاً درباره اش بحثی نشده است ما ناچار باید سکوت کنیم.

در میان آیات قرآن آیاتی است که خداوند را از توصیف بشر تنزیه می کند از قبیل:

{ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ } {۱۰۷}

{ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا } {۱۰۸}

به طور کلی همه آیاتی که کلمه «سبحان» و یا «تعالی» در آنجا به کار رفته است همین مفهوم را دارد. از قبیل:

{ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ } {۱۰۹}

در اخبار و احادیث نیز زیاد وارد شده است که جایز نیست که خداوند را توصیف کنیم مگر به آنچه که خود خداوند خودش را توصیف کرده است. در کافی مبحث «توحید» بابی دارد تحت عنوان «باب النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه جل و تعالی» و از همین رو علمای اسلام ادعا کردند که «اسماء الله توقیفی است». {۱۱۰}

نظر اخیر در سخن شهید مطهری این است که صفات خدا، توقیفی است و باید آن را از شرع گرفت. آنها را به معنای سلبی بر نمی گردانیم، بلکه به همان معنای ثبوتی می گیریم. با این تفاوت که در حضرت حق این صفات بالذات و نامحدود است و در ارتباط با مخلوق هم محدود می باشد و هم بالغیر است.

بنابراین، می توان گفت که نفی صفات زاید بر ذات، امری مسلم است و نیز درستی معنای سلبی صفات، تردید ناپذیر می باشد. اما آیا چنان که قاضی سعید می گوید صفاتی در کار نیست از باب خروج تعطیل، صفات را به معنای سلبی برمی گردانیم یا اینکه معنای وجودی ثبوتی دارد و ما آن را با معرفت فطری یا از راه شناخت خدا به وسیله خودش یا معرفت به وجه و... درمی یابیم؟ ادامه بحث، پاسخ این سؤال را روشن می سازد.

جلسه بیست و نهم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَآلِ اللَّهِ؛ وَاللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

سخن علامه طباطبایی (ره)

اشاره

علامه طباطبایی در نهایه الحکمه، فصل نهم، درباره صفات ذاتی خدای متعال، می گوید:

اِخْتَلَفَ كَلِمَاتُ الْبَاحِثِينَ فِي الصِّفَاتِ الذَّاتِيَةِ الْمُنْتَرَعَةِ عَنِ الذَّاتِ الْوَاجِبِ الْمَقْطُوعِ النَّظْرَ عَمَّا عَدَاهَا عَلَى أَقْوَالٍ:

الأوّل: أَنَّهَا عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ وَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا عَيْنُ الْأُخْرَى؛ وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْحُكَمَاءِ.

الثَّانِي: أَنَّهَا مَعَانٍ زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ لِأَنَّهَا لَهَا، فَهِيَ قَدِيمَةٌ بِقَدَمِهَا؛ وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأَشَاعِرِ.

الثَّالِث: أَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ حَادِثَةٌ، عَلَى مَا نُسِبَ إِلَى الْكِرَامِيَةِ.

الرَّابِع: أَنَّ مَعْنَى اتِّصَافِ الذَّاتِ بِهَا كَوْنُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ مِنْهَا فِعْلٌ مَنْ تَلَبَّسَ بِالصِّفَةِ. فَمَعْنَى كَوْنِ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَالِمَةً أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاحِدَ مِنْهَا مُتَقَنَّ مُحْكَمٌ ذُو غَايَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ كَمَا يَفْعَلُ الْعَالَمُ وَمَعْنَى كَوْنِهَا قَادِرَةً أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاحِدَ مِنْهَا كَفَعَلَ الْقَادِرِ، فَالذَّاتُ نَائِبَةٌ مِنْهَا الصِّفَاتِ.

وَرُبَّمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِهِمْ الْمَيْلُ إِلَى قَوْلِ آخَرَ، وَ هُوَ أَنَّ مَعْنَى اثْبَاتِ الصِّفَاتِ نَفْيٌ مَا يُقَابَلُهَا؛ فَمَعْنَى اثْبَاتِ الْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَثَلًا نَفْيُ الْمَوْتِ وَالْجَهْلِ.

وَيَظْهَرُ مِنْ بَعْضِهِمْ أَنَّ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَةَ عَيْنِ الذَّاتِ، لَكِنَّهَا جَمِيعًا بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَالْأَلْفَاظُ مُتَرَادِفَةٌ؛ {۱۱۱}

درباره صفات ذاتی خدا، که از ذات واجب الوجود برگرفته شده اند (با صرف نظر از دیگر صفات) سخن پژوهش گران مختلف است و چند قول در این زمینه هست:

قول اول:

که منسوب به حکماست، این است که این صفات، عین ذات خدای متعال اند و هر کدام از آنها عین دیگری است.

قول دوم:

که منسوب به اشاعره است، این است که این صفات، معانی زائد بر ذات دارند و ملازم با آن اند؛ و همان گونه که ذات باری تعالی قدیم می باشد، این صفات هم قدیم اند.

قول سوم:

که منسوب به کرامیه است، این است که این صفات، زائد بر ذات اند و پس از ذات پدید آمده اند.

قول چهارم:

توصیف ذات به این صفات بدین معناست که فعل صادر از ذات، فعل موصوفی است که این صفت را دارد؛ این سخن که ذات متعال عالم است، یعنی فعل صادر از او مُتَقَنَّ و مُحَكَّم بوده، هدف عقلایی دارد (چونان فعلی است که عالم انجام می دهد) و این سخن که خدا قادر است، یعنی فعل صادر از او، همانند فعلِ شخصِ قادر است.

براساس این قول، ذات [موصوف] جانشین صفات می گردد.

از سخنان بعضی، گرایش به قول دیگری به دست می آید و آن این است که معنای اثبات صفات برای خدا نفی صفات مقابل آنهاست؛ به عنوان مثال: معنای اثبات حیات، علم، قدرت، نفی موت و جهل است.

از سخن بعضی دیگر استفاده می شود که صفات ذاتی خدا عین ذات اویند، همه آنها به یک معنایند [و یک مفهوم را می رسانند] و الفاظشان با هم متراف است. {۱۱۲}

در ادامه، علامه، به جز قول اول، دیگر اقوال را ردّ می کند و در نادرستی قول دوم، می نویسد:

و أمّا قول الثّانی، المّنسوبُ إلى الأشاعره...

فَفيهِ: أنّ هذه الصّفات، إن كانت في وجودها مُستغنيه عن العله قائمه بنفسها، كان هناك واجبات ثمان، هي: الدّات و الصّفات السّبع؛ و براهين وحدانيه الواجب تُبطلُهُ و تُحيلُهُ.

و إن كانت في وجودها مُفتقره إلى عله، فإن كانت علتها هي الدّات، كانت الدّاتُ عله مُتقدّمه عليها فياضه لها و هي فاقده لها، و هو محال.

و إن كانت عَلَّتْهَا غَيْرَ الدَّاتِ، كانت واجِبَةً بِالْغَيْرِ، و يَنْتَهَى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب الْمُتَّصِفِ بها؛ و براهین وحدانیه الواجب بالدَّاتِ تبطله أيضاً.

و أيضاً كان لازم ذلك حاجة الواجب بالدَّاتِ و اتَّصافه بصفات الكمال إلى غيره؛ و الحاجة كيفما كانت تنافی وجوب الوجود بالذات؛ {۱۱۳}

در قول منسوب به اشاعره این خدشه هست که این صفات، اگر در وجودشان بی نیاز از علت و قائم به نفس باشند، واجبات هشت گانه پدید می آید که همان ذات و صفات هفت گانه اند و براهین وحدانیت واجب الوجود، این تعدُّد واجبات را باطل می سازد و محال بودن آنها را ثابت می کند.

و اگر در وجودشان نیازمند علت باشند و ذات واجب علت آنها به شمار رود، ذات علتی می شود مقدّم بر آنها و فیاض بخش آنها و در عین حال خودش فاقد این صفات است، که این امر محال است [چراکه فاقد شیء، مُعْطَى آن نمی شود، ذات، چیزی را که خودش نداشته چگونه می تواند به دیگری عنایت کند].

و اگر این صفات در وجودشان نیازمند علت اند و علت آنها غیر از ذات واجب باشد، وجوب آنها به وجوب دیگری خواهد بود، و این وجوب غیر منتهی می شود به واجب دیگری غیر از واجبی که به این صفات، توصیف شده است؛ براهین وحدانیت ذاتی واجب الوجود، چنین واجبی را باطل می سازد.

و نیز لازمه این سخن آن است که واجب بالذات و توصیف او به صفات کمال، نیازمند غیر خودش باشد؛ پیداست که حاجت (به هرگونه ای که تصوّر شود) با وجوب ذاتی واجب الوجود ناسازگار است.

و در پاسخ قول سوم می نگارد:

و أمّا القول الثالث، المَنسُوبُ إلى الكرامیه...

فَفيهِ أَنَّ لَازِمَهُ إِمكانُها و احتیاجها إلى العِلَّة؛ و عِلَّتُها أَمَّا هِيَ الذَّات، و لَازِمُهُ أَنَّ تَفِيضَ الذَّاتِ لِنَفْسِها ما هِيَ فَاقِدُهُ لهُ، و قد تَحَقَّقَ استحالته.

و إِمَّا غَيرَ الذَّاتِ، و لَازِمُهُ تَحَقُّقُ جِهَتِ إِمكانِیهِ فِیها و إنسِلابِ کَمالاتِ و جودِیهِ عَنها، و قد تَحَقَّقَ استحالته؛ {۱۱۴}

لازمه این قول این است که این صفات زائد و حادث بوده، و محتاج به علت باشند؛ و علت آنها یا ذات آنهاست که لازمه اش این است که ذات آنچه را که ندارد به خود افاضه کند، که استحاله چنین امری ثابت است.

و یا علت این صفات، غیر ذات آنهاست که لازمه آن تحقق جهت امکانی در آنها و سلب کمالات وجودی از آنهاست، که استحاله آن ثابت گشت.

و در ردّ قول چهارم و دیگر اقوال، می گوید:

و أَمَّا القَوْلُ الرَّابِعُ، المَنسُوبُ إلى المَعْتزِلِ و هُوَ نِیابَةُ الذَّاتِ عَنِ الصِّفَاتِ فَفيهِ أَنَّ لَازِمَهُ فِقدانُ الذَّاتِ لِلکَمالِ، و هِيَ فِیاضُهُ لِكُلِّ کَمالِ، و هُوَ مَحال.

و بهذا یَبْطُلُ أیضاً ما قیل: إِنَّ مَعْنیَ الصِّفَاتِ الذَّاتِیهِ الثُّبُوتِیهِ سلبِ مَقابِلاتِها...

و أَمَّا ما قیل مِن کونِ هَذِهِ الصِّفَاتِ عَینِ الذَّاتِ و هِيَ مُترادِفَةٌ بِمَعْنیِ واحِدٍ، فَکأنَّهُ مِنِ اشتِباهِ المَفهُومِ بِالمِصداقِ.

فَالذِّی یُثَبِّتُهُ البُرْهانُ أَنَّ مِصداقَها واحِدٌ، و أَمَّا المَفاهِیمُ فَمُتغایِرَةٌ لا تَتَّحِدُ أصلاً.

عَلی أَنَّ اللُّغَةَ و العَرَفَ یَکذبانِ التَّرادِفَ؛ {۱۱۵}

در قول چهارم، که به معتزله منسوب می باشد (نیابت ذات از صفات) این اشکال هست که لازمه این قول این است که ذات واجب، فاقد کمال گردد (درحالی که ذات خداوند، فیاض بخش همه کمالات می باشد) و این امر نشدنی است.

با این سخن، این قول نیز باطل می شود که بعضی گفته اند معنای صفات ذاتی ثبوتی، سلب صفات مقابل آنهاست... {۱۱۶}

اما این سخن که این صفات، عین ذات اند و الفاظ مترادفی باشند که معنای واحد دارند، گویا از باب اشتباه مفهوم به مصداق است. برهان ثابت می‌کند که مصداق این صفات، یکی است؛ اما مفاهیم آنها با هم متغایرنند و هرگز با هم اتحاد ندارند. افزون بر این، لغت و عرف، ترادف را تکذیب می‌کند.

جلسه سی ام

نظر علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی قول اول را انتخاب می‌کند که بسیاری از محققان نیز به آن قائل اند. براساس این قول، صفات ثبوتی عین ذات اند و در عین حال، عین یک دیگر نیز می‌باشند؛ مفاهیم مختلفی اند که مصداق واحد دارند.

اشکال این است که چگونه امکان دارد که مفاهیم مختلف (علم، قدرت، حیات و...) با هم وحدت حقیقی یابند و مصداقشان واحد باشد؟!

مفهوم واحد از مصداق متباین انتزاع نمی‌گردد، و نیز نمی‌توان مفاهیم متباین را از مصداق واحد انتزاع کرد؛ مفهوم علم، غیر از مفهوم قدرت است و مفهوم قدرت، از مفهوم حیات جداست و هر سه با هم تباین دارند؛ چگونه می‌توان این مفاهیم متباین را از مصداق واحد بیرون کشید؟!

سخن علامه، در این زمینه، چنین است:

و الْحَقُّ هُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ؛ وَ ذَلِكَ لِمَا تَحَقَّقَ أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ عَلَّةٌ تَامَةٌ يَنْتَهِي إِلَيْهِ كُلُّ مَوْجُودٍ مُمَكِّنٍ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ بِوَسَائِطٍ، بِمَعْنَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْوَاجِبِيَّةَ هِيَ الْعِلَّةُ بَعِيْنَهَا؛ وَ تَحَقَّقَ أَيْضًا أَنَّ كُلَّ كَمَالٍ وَجُودِيٍّ فِي الْمَعْلُولِ فَعَلَّتْهُ فِي مَقَامِ عِلِّيَّتِهِ وَاجِدَةٌ لَهُ بِنَحْوِ أَعْلَى وَ أَشْرَفٍ؛ فَلِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ كُلُّ كَمَالٍ وَجُودِيٍّ مَفْرُوضٍ عَلَى أَنَّهُ وَجُودٌ صَرَفٌ لَا يَخَالِطُهُ عَدَمٌ.

وَ تَحَقَّقَ أَنَّ وَجُودَهُ صَرَفٌ بَسِيطٌ وَاحِدٌ بِالْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ، فَلَيْسَ فِي ذَاتِهِ تَعَدُّدٌ جِهَةً وَ لَا تَغَايِرٌ حَيْثِيَّةً؛ فَكُلُّ كَمَالٍ وَجُودِيٍّ مَفْرُوضٌ فِيهِ عَيْنِ ذَاتِهِ، وَ عَيْنِ الْكَمَالِ الْآخِرِ الْمَفْرُوضِ لَهُ.

ص: ۱۷۰

فَالصِّفَاتِ الدَّاتِيَّةِ الَّتِي لِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ كَثِيرَةٌ، مُخْتَلِفَةٌ مَفْهُومًا وَاحِدَةٌ عَيْنًا وَمِصْدَاقًا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَقَوْلُ بَعْضِهِمْ: «إِنَّ عِلَّةَ الْإِبْجَادِ هِيَ إِرَادَةُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ دُونَ ذَاتِهِ الْمُتَعَالِيَةِ» {۱۱۷} كَلَامٌ لَا مُحْصَلَ لَهُ؛ فَإِنَّ الْإِرَادَةَ الْمَذْكُورَةَ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ إِنْ كَانَتْ صِفَةً ذَاتِيَّةً هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، كَانَ إِسْنَادُ الْإِبْجَادِ إِلَيْهَا عَيْنَ إِسْنَادِهِ إِلَى الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ؛ فَإِسْنَادُهُ إِلَيْهَا وَنَفْيُهُ عَيْنِ الذَّاتِ، تَنَاقُضٌ ظَاهِرٌ.

وَإِنْ كَانَتْ صِفَةً فَعَلِيَّةً مُنْتَزِعَةً مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ، كَانَ الْفِعْلُ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهَا، فَكَانَ إِسْنَادُ إِبْجَادِ الْفِعْلِ إِلَيْهَا قَوْلًا بِتَقَدُّمِ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ {۱۱۸}

قَوْلِ حَقِّ (وَدَرْسْت) هِمَانِ قَوْلِ اَوَّلِ اسْتِ؛ چَراکه واجب بالذات، علت تامه همه ممکنات می باشد، هر موجود ممکن، بی واسطه یا با یک یا چند واسطه، به او منتهی می شود (به این معنا که عین حقیقت واجب، خودش علت ممکنات است) و نیز ثابت است که هر کمال وجودی را که معلول داراست، علتش در مقام علت بودن به نحو اعلا و اشرف، واجد آن کمال می باشد؛ پس واجب بالذات، دارای همه کمال وجودی مفروض هست.

افزون بر این، واجب بالذات وجود محض است که عدم را بر نمی تابد، و ثابت شد که وجود او، وجود صرف بسیط یگانه راستین است، در ذات او جهات متعدد و حیثیت های متغایر راه ندارد؛ پس هر کمال وجودی مفروض در او، عین ذات اوست و عین کمال دیگری که برای او مفروض است.

بنابراین، صفات ذاتی واجب بالذات، فراوان اند؛ این صفات از نظر مفهوم، مختلف و از نظر عین و مصداق، واحدند؛ و همین امر مطلوب است.

اینکه بعضی قائل اند: «علت ایجاد، اراده واجب بالذات است نه ذات متعالی اش» سخنی بی نتیجه است؛ چراکه اراده مذکور نزد این قائل اگر صفت ذاتی باشد، صفت ذاتی عین ذات است، اسناد ایجاد به آن، عین اسناد ایجاد به ذات متعال است؛ پس اسناد ایجاد به اراده واجب و نفی آن از ذات، تناقضی آشکار می باشد.

و اگر علت ایجاد، صفت فعلی مُنتَزَعه از مقام فعل باشد، فعل مُقَدَّم بر آن است، پس اسنادِ ایجادِ فعل به آن صفت، پذیرفتنِ تقدُّم معلول بر علت می باشد، که پیداست امری محال است.

توضیح

مرحوم علامه در این سخن، می گوید: ذات حق، علت ماسوای خود است و کمالاتی را که ماسوای خدا دارند (علم، قدرت و...) معلول حضرت حق است، از این رو خود او باید به اولویت این کمالات را دارا باشد؛ چراکه ذات حق مُوجِد این کمالات است، و فاقد شیء نمی تواند مُعطی آن باشد.

از طرفی، باری تعالی، واحد حقیقی است، تعدُّد جهت و تغایرِ حیثیت در او راه ندارد؛ پس همه این کمالات که در ذات هست، با ذات وحدت دارد و زائد بر ذات چیزی نیست. و چنین است که این کمالات از نظر مفهوم مختلف و در مصداق یکی اند.

اشکال

علت تامه، اراده است (نه ذات) اگر اراده و مشیت نباشد، چیزی پدید نمی آید، پس لزومی ندارد که همه کمالات وجودی در علت باشد؛ به تعبیری معلول، وجود نازله ذات نیست، بلکه معلول اراده است.

پاسخ علامه

اگر اراده، صفت ذاتی باشد، که همان ذات می شود؛ چراکه صفات ذاتی عین ذات اند.

و اگر اراده از فعل ذات برگرفته شده و صفت فعل است (نه صفت ذات) متأخر از فعل می باشد، پس چیزی که رتبه اش بعد از فعل است نمی تواند علت فعل باشد.

نقد و بررسی

ذات واجب که صفاتی ثبوتی (علم، قدرت و...) دارد، یکی از صفات ثبوتی اش «اختیار» است.

در اینجا اگر اختیار را در نظر نگیریم و ذات را علت تامه بدانیم و قائل شویم که چون ذات هست، علم و قدرت و... هست، باید قائل شویم که اراده، صفت نیست و مانند ذات ازلی می باشد، که این نظریه پیامدهای فاسدی به همراه دارد.

اما با در نظر گرفتن «اختیار» نفس فعل باری تعالی، اراده اش می شود، از این رو اراده، مؤخر از فعل نمی باشد (که تقدّم معلول بر علّت لازم آید).

بنابراین، خدا اشیا را با مشیت (اراده) می آفریند؛ یعنی اختیار دارد براساس علم و... ایجاد کند؛ چون اختیار، صفت ذات و عین ذات است، ذات باری تعالی سلطه بر فعل و ترک (هر دو) دارد. در مقام مفهوم، علم، قدرت و... با هم مغایرند و در مقام ذات، عین یک دیگر می باشند، حقیقت واحدی است که سلطه بر فعل و ترک دارد.

در اینجا نمی توان گفت که «فعل» ازلی است؛ چراکه این امر محال ذاتی می باشد، و نیز نمی توان گفت که فعل از نظر زمان متأخر است؛ زیرا بحث زمان مطرح نیست، نفس حقیقت امر را بررسی می کنیم.

برخی از فلاسفه، اختیار را به معنای علم و رضایت می گیرند؛ یعنی همین قدر که فاعل به کارش آگاه و راضی باشد، مختار است، هرچند ناگزیر در فاعلیت باشد.

این سخن پذیرفتنی نیست. در اختیار، افزون بر آگاهی و رضایت، باید سلطه بر ترک نیز باشد و گرنه، اختیار معنای درستی ندارد.

نیز باید توجه داشت اینکه می گوئیم «ذات حق با اراده خلق می کند» مسامحه در تعبیر است؛ چراکه در اراده خدا، توجه و قصد و... مطرح نیست، نفس خلق کردن را مشیت و اراده می گوئیم.

چگونگی وحدت صفات در ذات باری تعالی برای ما قابل درک و فهم نمی باشد، تنها از این نظر که تعدّد در ذات ناممکن است، حکم به وحدت می کنیم. اینکه می گوئیم اختیار عین ذات می باشد و ذات واجب، مختار است، نیز چنین است؛ چراکه خاصیت مختار این است که سلطه بر فعل و ترک داشته باشد.

درباره خودمان می‌گوییم: «ما به اختیار مجبوریم» مجبوریم که مختار باشیم و فعلی را انجام دهیم یا ترک کنیم؛ سلطه بر طرفین به دست خود ماست، و معنای اختیار همین است.

یادآوری

صفات ثبوتی ذاتی (علم، قدرت، اراده و...) که در مخلوقات هست، آیا تنزل و ترشح ذات و پرتوی از اوست، یا اینکه ذات مقدس که فاعل مختار است اینها را ایجاد کرده است؟

اگر بگوییم: ذات مقدس این صفات را برای مخلوقات ایجاد کرده است، در واقع آنها مسبوق به عدم اند و به حقیقت ممکن و نیازمند و وابسته اند، و این صفات مخلوقات، کمالی برای خالق به شمار نمی‌روند؛ چراکه حقیقت آنها وابستگی و نیاز است.

و اگر بگوییم: این صفات مخلوقات، رقیقه‌ای از ذات خداوندی اند و تنزل ذات او به حساب می‌آیند، مبنای اصاله الوجود رخ می‌نماید که براساس آن معلول از ذات علت متولد می‌شود، و مسأله «وحدت وجود»، «تطور وجود» مطرح می‌گردد، و قول به تشکیک نمی‌تواند گرهی از آن بگشاید؛ و این مبنا، مبنای درستی نمی‌باشد.

البته روشن است که در علل طبیعی این سخن درست است و سنخیت میان علت و معلول لازم است؛ چراکه مُعطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد.

اشکال به وجود آمدن تعطیل در اینجا روی نمی‌دهد؛ زیرا از راه فطرت، و مسأله عرفان الله بالله (شناخت خدا از طریق خود او) می‌توان به پاسخ درست دست یافت.

سخن استاد مطهری

استاد مطهری در پاسخ این اشکال که: «تنزیه، ایجاب می‌کند که خداوند هیچ صفت مشترک با مخلوقات نداشته باشد» {۱۱۹} می‌گوید:

صحیح است که بشر قادر نیست به کنه ذات و صفات حق پی ببرد... ولی این جهت ایجاب نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق، در این جهت باشد که هر معنی و صفت که درباره مخلوق صدق می‌کند، درباره خالق صدق نکند، و بالعکس.

تفاوت خالق و مخلوق، در وجوب و امکان، و در قدم و حدوثِ ذاتی، و در تناهی و لایتناهی، و در بالذات و بالغير بودن است.

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثالیث و نَدیت کرد، ولی نفی مثالیث مستلزم اثبات ضدّیت نیست.

این گونه تنزیه، که بگوییم هرچه در مخلوق است مغایر و مخالف و مابین است با آنچه در خالق است، اثبات نوعی ضدّیت است میان خالق و مخلوق، و حال آنکه همچنان که خداوند را مثل نیست، ضد هم نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیتِ خالق و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می آورد از آنجا ناشی می شود که مفهوم و مصداق با یک دیگر خلط شده اند؛ یعنی وجودِ خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود.

یعنی اگر می گوییم خداوند موجود است و واحد است، طبق این اصل تنزیهی، باید آن دو لفظ را از معنای خودشان تجرید کنیم و لااقل بگوییم معنای «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست اما نمی توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است؛ و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدّد نیست، ولی نمی توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است؛ زیرا مستلزم تشبیه است.

بدیهی است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حقّ از صفات، و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست. {۱۲۰}

حاصل این سخن این است که ما صفاتِ خدا را می‌توانیم به خلق نسبت دهیم با این تفاوت که در خلق، این صفات محدودند و در خدا نامحدود می‌باشند.

اینجا این سؤال پیش می‌آید که مقصود «تناهی» و «نامتناهی» مقدار و اندازه نیست، که علم و قدرت و... در خالق نامتناهی و در خلق متناهی باشد؛ تفاوت، ماهوی است؛ یعنی حقیقتِ آنچه در مخلوق هست، غیر از حقیقتی می‌باشد که در خالق وجود دارد.

علامه طباطبایی (ره) و نیز مرحوم مطهری، بناشان بر اصالتِ وجود و وحدت وجود است؛ اینکه آنچه در معلول است باید در علت باشد (چراکه معطی کمالات نمی‌تواند فاقد آن باشد) از سویی وحدت هم با ادله دیگر به اثبات می‌رسد و این نتیجه به دست می‌آید که صفات، عین ذات می‌شوند و با هم وحدت پیدا می‌کنند.

ما می‌گوییم: آنچه در مخلوق است، نیاز و وابستگی است، لم یکن فکان می‌باشد؛ اینها برای خالق کمال نیست. وقتی این صفات مخلوق برای خالق کمال است که این صفات، پرتو و ترشح او باشد.

با طرح این سخن، اختلافات مبنایی پیش می‌آید و اشکالات عمده بر آن وارد است.

جلسه سی و یکم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِهِ آلِ اللَّهِ؛ وَ اللَّغْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءَ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

شناخت فطری

معرفتِ فطری، زمانی بیشتر بروز می‌کند که انسان در تنگنایی سخت قرار گیرد. در گرفتاری‌هایی شدید، حالات ویژه‌ای که هنگام دعا به انسان دست می‌دهد، آنجا که دیگر استدلال به آثار و مصنوعات مطرح نیست و تنها تعلق قلب به یک حقیقتی می‌باشد؛ حقیقتی که انسان او را بر همه چیز آگاه می‌داند و توانمند بر هر کاری می‌یابد. در این حالت، اثری از معنای سلبی در میان نیست، گرچه به توصیف خاصی نیز در نمی‌آید؛ همه امیدها به او متوجه می‌شود بی‌آنکه از صفت و موصوف و از معرفت به «وجه» پنداری به ذهن آید.

در باب ۴۱ توحید صدوق، که احادیث معرفتِ خدا به وسیله خدا مطرح می شود و اینکه معرفتِ حقیقی جز از این طریق به دست نمی آید، یکی از بزرگان، در ذیل روایتی این چنین تعلیق می زند:

و جمله الکلام فی معرفته تعالی أنه لا یدرک ذاته ولا صفاته الذاتیه لأنها عینها .

و هذا ما نطق به کثیر من احادیث الكتاب من أنه تعالی لا یوصف ولا یدرک بعقل ولا بوهم، فالمدرك منه بحسب العقل والتصور هو العناوین الصادقه علیه ذاتاً أو صفه كالتشی و الموجود و الإله و العالم و الحی و القادر إلى غیر ذلك من أسمائه تعالی (كما تبین فی مواضع من الكتاب و أمر العباد بأن یدعوه بها).

و بحسب الفطره هو نوره، و ظهوره لكل موجود علی قدر نورانیته و صفاء فطرته .

و هذا ما نطق به الآیات والأخبار من لقائه ورؤيته بالقلب وشهوده (و غیر ذلك من التعبیرات).

ثم إن معرفته كائنه ما كانت من حيث السبب بذاته لا بشی آخر لأنه مبدء الكل فأینما كانت، فیه كانت، سواء كان لها مبدء وسطی أم لا و سواء كان لها شرط أم لا كسائر الأمور.

فما صدّر عنهم (ع) من أنه یعرف بذاته لا یخلقه و أنه دال علی ذاته بذاته و أمثالهما ناظرٌ إلى هذه الحیثیه .

و هنا كلام آخر لا یسعی ذکره.

و أما من حيث الوجود، فمتوقفه علی الخلق؛ إذ حیث لا خلق لا معرفه للخلق به.

و هذا ما شاع فی الآیات والأخبار و ألسنه العلماء والمتكلمین من الاستدلال بالآثار علی مبدء الآثار .

فاحتفظ علی هذه الوجوه، کی لا یشتبه علیک المراد فی الأحادیث المختلفه التي كل منها ناظرٌ إلى كل منها؛ {۱۲۱}

چکیده سخن در شناختِ خدای متعال این است که: ذاتِ حق [بسی فراتر از حد درکِ آدمی است] و صفات ذاتی خدا درک ناشدنی اند؛ چرا که عینِ ذاتِ او می باشند.

این سخن، همان حقیقتی است که بسیاری از احادیث این کتاب بر آن گویاست که خدای متعال، با عقل و وهم توصیف و درک نمی باشد.

آنچه را عقل در می یابد و تصوّر می کند عناوینی است که بر ذات یا صفاتِ باری تعالی صادق اند؛ مانند «شیء»، «موجود»، «إله»، «عالم»، «حی»، «قادر»، و دیگر نام های خدای متعال (چنان که در مواضع مختلف کتاب روشن گشت، خدا از بندگان خواست که او را به آن نام ها فرا خوانند).

به حسب فطرت، خدا نور [توصیف ناپذیر] است و ظهور او برای هر موجودی به اندازه نورانیت و پاکی فطرتش می باشد.

این همان چیزی است که آیات و اخبار باز می گوید؛ اینکه لقا و رؤیتِ خدا با قلب و شهود (و دیگر تعبیرات) رخ می دهد.

باری، شناخت خدا به هر سببی که باشد به وسیله ذاتِ خداست (نه چیز دیگر) زیرا ذاتِ باری تعالی مبدأ همه چیز است؛ هر کجا معرفت به دست آید به وسیله خودِ اوست؛ خواه مبد (وسطی در کار) باشد یا نه، و خواه معرفت شرطی داشته باشد یا چون دیگر امور به شمار رود.

اینکه از ائمه (ع) رسیده که: «خدا با ذات خویش شناخته می شود نه با آفریدگانش، و به ذاتِ خویش بر خود دلالت می کند» (و مانند آن) ناظر به این حیثیت است.

در اینجا کلام دیگری است که مجال پرداختن به آن نیست.

و اما از حیث وجود خدا، معرفتِ او متوقف بر خلقِ اوست؛ چرا که اگر آفریدگانی نبودند، شناختی برای خلق، به او وجود نداشت.

این، همان سخنی است که در آیات و اخبار و گفتار عالمان و متکلمان شایع می باشد که از آثار به مبدأ آثار پی می بریم (شناخت مؤثر با اثر).

این وجوه را به خاطر سپار تا مقصود [ائمه(ع)] در احادیث مختلف بر تو مشتبه نگردد؛ چراکه هر یک از آنها ناظر به یکی از این رویکردهاست.

این سخن، تعلیقه ای استوار و درست به نظر می رسد. تلاش و زحمات همه عالمان شایان تقدیر و سپاس است، لیکن شاید همه مطلب در این سخن ننگنجد. انسان نباید هیچ گاه مقهور شخصیت افراد شود. باید منتظر باشیم که از طریق تعقل در تعالیم و حیانی به کجا می رسیم .

جلسه سی و دوم

شناخت خدا از طریق خدا

اشاره

از راه های اصلی برای شناخت خدا و اسما و صفات او، این است که خدا را از طریق خود خدا بشناسیم و به احادیث مطرح شده در این زمینه رجوع کنیم.

شیخ کلینی در اصول کافی بابی را با این عنوان می آورد: «باب أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» {۱۲۲} (بابی در این باره که خدا جز به وسیله خود او شناخته نمی شود) و نیز شیخ صدوق در کتاب التوحید در باب ۴۱ این گونه عنوان می زند «باب أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» {۱۲۳} (بابی در این باره که خدای بزرگ را جز از راه خود او نتوان شناخت). این عنوان، در کلام دیگر بزرگان که به مباحث توحیدی و اعتقادی پرداخته اند نیز مشاهده می شود، علامه مجلسی در بحار الأنوار بابی را آورده که همین مضمون را دارد. {۱۲۴}

روایت اول

منصور بن حازم می گوید، به امام صادق(ع) گفتم: من با گروهی مناظره کردم و گفتم: خدای بزرگ برتر و باشکوه تر و گرامی تر از آن است که به خلق خویش شناخته گردد، بلکه بندگان به وسیله خدا شناخته می شوند. امام(ع) فرمود: «رَحِمَكَ اللَّهُ» ؛ خدا تو را رحمت کند. {۱۲۵}

ص: ۱۷۹

این حدیث، به گونه ای بیان گر «برهانِ لمّی» (از علت به معلول پی بردن) می باشد که در جای خودش سخن درستی است؛ چرا که خدا معلول نیست تا از راه شناختِ علت، شناسایی شود.

لیکن باید توجه داشت که در این زمینه برداشت نادرست به ذهن نیاید؛ خداوند به انسان عقل داده است که با آن همه چیز را بشناسد. در اینجا، شناخت اشیا به وسیله عقل است (که خدا عنایت کرده) نه به وسیله خودِ خدا.

روایت دوم

از علی بن عقیبه، نقل شده که گفت: از امیرالمؤمنین (ع) سؤال شد: خدایت را چگونه شناختی؟ امام (ع) پاسخ داد: آن گونه که خدا خویش را به من شناساند!

سؤال شد: چگونه خدا خودش را شناساند؟! امام (ع) فرمود:

لَا يُشَبِّهُهُ صُورَةٌ، وَلَا يَحْسُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ؛ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ؛ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ .

سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ؛ {۱۲۶}

هیچ صورتی شبیه او نیست، به حواس درک و لمس نمی گردد، به مردم سنجیده نمی شود؛ در عین دوری اش نزدیک است و در عین نزدیکی اش دور؛ فراتر از همه چیز است و نمی توان گفت چیزی بالاتر از او هست جلوتر از هر چیزی است و نمی توان گفت که او جلوتری دارد (چیزی از او جلوتر است) در اشیا هست نه چنان که چیزی در چیزی داخل است، بیرون از اشیاست نه آن گونه که چیزی خارج از چیزی است.

منزه است خدایی که چنین می باشد و جز او چنین نیست؛ و برای هر چیزی آغازیست، [جز او]. {۱۲۷}

در این حدیث، شناختِ خدا به وسیله خدا مطرح است، لیکن امام (ع) در تبیین این معنا، آنچه را نقص و عجز پدید می‌آورد و به ترکیب می‌انجامد و همچنین ناشایست‌ها را از ذاتِ حق نفی می‌کند، و بیان می‌دارد که صفاتِ خلق در خالق راه ندارد، و هشدار می‌دهد که مبادا درباره ذات باری تعالی صفات مخلوقات به ذهن آید.

روایت سوم

در حدیثی طولانی که از سلمان فارسی نقل شده، از ورود جاثلیق به همراه صد تن از نصاری به مدینه سخن به میان آمده است و اینکه وی چیزهایی را از ابوبکر پرسید و او در جواب در ماند، سپس سوی امیرالمؤمنین (ع) راهنمایی شد و مسائلی را از آن حضرت سؤال کرد، از جمله گفت: برایم بازگویی که خدا را به محمد شناختی یا محمد را به وسیله خدا؟

امیرالمؤمنین (ع) فرمود:

مَا عَرَفْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِمُحَمَّدٍ صَ وَ لَكِنِّي عَرَفْتُ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَأَخِذَتْ فِيهِ الْجِدُودَ مِنْ طُولٍ وَعَرْضٍ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدْلَالٍ وَإِلْهَامٍ مِنْهُ وَإِرَادَةٍ؛ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شَبِيهِ وَلَا كَيْفٍ؛ {۱۲۸}

محمد را به خدا شناختم، نه خدا را به محمد؛ هنگامی که [دیدم] خدا او را آفرید و طول و عرض دروی پدید آورد به رهنمون و الهام و اراده خدا دریافتم که او ساخته و پرداخته شده و مخلوق است؛ چنان که خدا طاعتش را به فرشتگان الهام کرد، و بی تشبیه و چگونگی، خودش را به آنان شناساند.

در این حدیث، وجود پیامبر (ص) از باب اینکه مخلوق می‌باشد مد نظر است؛ یعنی خدا به انسان عقل و درک داده است و به وسیله آن می‌تواند به مخلوق بودن چیزها پی ببرد، و از این طریق خدا را نیز بشناسد.

ص: ۱۸۱

بنابراین، دسته ای از احادیث «عرفان الله بالله» دارای رویکرد تعقل و درنگ در مخلوقات است.

روایت چهارم

عبدالأعلی از امام صادق (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ، فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ، وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ.

فَكَيْفَ يُوَحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ!؟

وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ؛ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ؛ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ؛ {۱۲۹}

هر که گمان کند خدا را به حجاب [و واسطه میان خلق و خالق مانند نور و ظلمت...] یا به صورت [عقلی با هیئت خیالی و وهمی] یا مثال [جسمانی] می شناسد، مشرک است؛ چرا که حجاب و مثال و صورت، غیر خداست؛ درباره خدا تنها می توان گفت که او یکتای مطلق است (واحدی است که به وحدت توصیف شد است) چگونه قائل به توحید [یکتا پرستی] است کسی که می پندارد خدا را به غیر او شناخته است!؟

همانا کسی خدا را [به درستی] می شناسد که او را به خودش [و آن گون که خود خدا خویشتن را معرفی کرده] بشناسد؛ پس هر که خدا را به خود او در نیابد، او را نمی شناسد، چیزی را می شناسد که خدا نیست.

از دلایل شرک در این فرض این است که اگر انسان برای خدا حجاب یا صورت یا ماندی را در نظر آورد و صفتی را زاید بر ذات با او تصور کند، می بایست ازلی بودن آنها را بپذیرد و این، شرک می باشد؛ چرا که تنها خدا ازلی است.

چنین است که امام حسین (ع) می فرماید :

إِلَهِي تَرُدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَزَارِ؛ {۱۳۰}

خدایا، در میان آثار در جستجوی تو برآمدن، موجب دوری از تو می شود.

یادآوری

روشن است که در مقام استدلال و اثبات خدا، به آثار و آیات و مخلوقات، تمسک می‌شود. قرآن خود گویاست به اینکه «در آفرینش آسمان‌ها و زمین و گردش شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی است» {۱۳۱} و این شعر معروف می‌باشد که: «من کلّ شیء له آیه» {۱۳۲} (هر چیزی آیتی برای اقرار به وجود خداست) و گفته‌اند که: «بُضِعَ اللهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ»؛ {۱۳۳} به آفریده‌های خدا برای اثبات وجود خدا استدلال می‌شود. بنابراین، ماسوای خدا، همه آیت‌ها اویند و او را اثبات می‌کنند، لیکن اثبات خدا، از معرفت خدا جداست.

شرح قاضی سعید

قاضی سعید قمی، در شرح این قسمت از حدیث، می‌نگارد:

وَبَقِيَ مِنْ طُرُقِ مَعْرِفَةِ الشَّيْءِ ثَلَاثَةٌ أَنْحَاءٌ أُخْرَى نَفَاهَا الْإِمَامُ (ع) اَيْضًا لِيُثَبِتَ أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ جَلُّ بُرْهَانُهُ.

فالأول من هذه الثلاثة، معرفه الشيء بالحجاب، والمراد به ما يحجب الشيء عن غيره ويمنع اتصال شيء إليه، وهو ههنا عبارة عن صفات الخصيصه به و الأمور التي يمتاز بها عن غيره.

والثاني من هذه الثلاثة، معرفه الشيء بالصورة و هي الكيفيات العارضة للشيء بسبب العروض أيه مقوله كانت إياه.

والثالث منها معرفه الشيء بالمثال، وهو عبارة عما يماثل الشيء في كليه معناه من المعاني سواء كانت أموراً الداخلة في الذات أو الخارجة عنها؛ {۱۳۴}

از راه‌های شناخت شیء [ذات باری تعالی] سه شیوه دیگر باقی ماند که امام (ع) آنها را نفی می‌کند تا ثابت سازد که خدای بزرگ جز به خودش شناخته نمی‌شود.

اول: شناخت خدا به وسیله حجاب

مقصود از حجاب چیزی است که شیء را از غیر خودش باز می‌دارد و مانع اتصال شیء به غیر می‌شود، که در اینجا همان صفات ویژه باری تعالی است و اموری که به وسیله‌ای آن از ما سوای خود ممتاز می‌گردد.

ص: ۱۸۳

دوم: شناختِ خدا به وسیله صورت

مقصود از صورت، کیفیاتی است که به یکی از اسباب عروض، بر شیء عارض می شود.

سوم: شناختِ خدا به وسیله مثال

مثال، عبارت از چیزی است که شیء را با یک معنای کلی مرتبط می سازد؛ خواه آن معنا از امور درونی باشد یا بیرونی.

بنابراین، مقصود از «حجاب» صفات زاید بر ذات است، و مراد از «صورت» صورِ عارض بر ذات می باشد، منظور از «مثال» شبیه و مانند است که از جهتی تمایز دارد.

نتیجه همه اینها این است که با خدا چیز ازلی فرض گردد، درحالی که تنها خدا ازلی است.

بدین ترتیب می توان گفت که در احادیث «اعرفوا الله بالله» گاه مقصود این است که خدا را به صفاتِ سزایند ذات اقدسش بشناسیم، آنچه را لایق مقامِ کبریایی اش هست بر زبان آوریم و دریابیم که خداوند محسوس، ملموس، متصور و معقول نمی باشد و غیب مطلق است که حواس ظاهر و باطن ما در ساحت الهی راه ندارد.

چنین است که در بعضی از روایات می خوانیم که «خدا در عین نزدیکی دور است و در عین دوری نزدیک» و یا «درون چیزهاست نه مانند چیزی در چیزی، و بیرون از اشیا است نه چونان خروج چیزی از چیزی» و...

گاه مقصود از «عرفان الله بالله» شناختِ خداست آن گونه که خودش راهنمایی کرده است؛ اینکه معرفت خدای متعال را از طریق آیات و مخلوقات، می توان به دست آورد؛ چرا که همه موجودات آفریده های اویند.

همچنین مقصود از «شناخت خدا به خدا» گاه همان شناخت فطری است که در هنگام بآساء و ضراء (تنگناهای شدید) رخ می دهد و یا در هنگام دعا حالتِ خاصی به انسان دست می دهد.

جلسه سی و سوم

اشاره

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ خَيْرِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِ، أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَآلِ اللَّهِ؛ وَاللَّعْنُ الدَّائِمُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، مِنْ الْآنَ إِلَى يَوْمِ لِقَاءِ اللَّهِ.

فرا شناخت

یکی از معانی «شناخت خدا به وسیله خود او» این است که شناخت ذات خدای متعال برای بنده، ناممکن است و آدمی هرگز نمی تواند ذات خدا را دریابد و بشناسد؛ ذات باری تعالی بسی فراتر از حد درک و فهم آدمی است.

با وجود این، خدای متعال، خود می تواند خویشان را به بندگان بشناساند. بعضی از روایات «عالمِ ذرّ» ناظر به این معناست.

مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی در کتاب ابواب الهدی در این باره می گوید:

فَاعْلَمْ أَنَّ مَعْرِفَتَهُ تَعَالَى وَ مَعْرِفَهُ كَمَالَتِهِ وَ أَعْمَالِهِ، مُتَمَتِّعَةٌ فِي الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ بِنُورِ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ، فَكَيْفَ بِالتَّعَقُّلاتِ وَ الْمَنَسُوجَاتِ الْخِيَالِيَّةِ وَ التَّوَهُّمِيَّةِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِ!

بَلْ تَنْحَصِرُ مَعْرِفَةُ ذَاتِهِ وَ كَمَالَاتِهِ وَ أَعْمَالِهِ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَ بِتَعْرِيفِهِ جَلِّ شَأْنِهِ تَطَوُّلاً فِي الْعَوَالِمِ السَّابِقَةِ؛ وَ فِي هَذِهِ النِّشَاءِ الدُّنْيَا وَيَهْ أَيْضاً تَصَدِيقاً لِأَنْبِيَائِهِ.

و كذلك رؤيته و لقائه و وصاله و تعريف رافته و رحمته و عظمته و قهره أفعاله في درجات غير متناهية كلها بمشيئته سبحانه.

و بهذه البشارة العظمى بعث حبيبه الخاتم و هو أعظم ما بشر به قال تعالى شأنه:

{ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ } { ۱۳۵ }

فَبَشِّرْ بِمَعْرِفَتِهِ تَعَالَى بِهِ رُؤْيَتِهِ بِحَقِيقَةِ الْإِيمَانِ وَ لِقَائِهِ وَ وصاله و معرفه أفعاله و رؤيته الحقائق و كنهه الممكنات به تعالی، من غير نهایه في درجاتها.

فَيَكُونُ رَبُّ الْعِزَّةِ هُوَ الشَّاهِدُ الْأَكْبَرُ لِجَمِيعِ مَا بَعَثَ بِهِ مُحَمَّدًا كَمَا قَالَ تَعَالَى شَأْنَهُ :

{ قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ }؛ {۱۳۶}

و أما فى العلوم البشرىة

أما الفلاسفة فقد اتفقت كلمتهم على أن معرفة غيره به تعالى بحقيقته المعرفه و كنهه المعرفه، و كذا رؤيه غيره إياه تعالى و وصاله و لقاءه، و كذا معرفه كمالاته و أطوار أفعاله و كنهه مخلوقاته به تعالى بشده غير متناهيه فى درجات غير متناهيه، بديهي الامتناع.

و ذلك لتصريحهم بأن مقام الأحدىة لا إسم له و لا رسم، و هو غيب مطلق، هذا على مذهب الفلاسفة .

و أما عند العرفاء فامتناعها أبده، لعدم الغير هناك فى بات الواقع.

فمعرفة تعالى يكون بالوجه عند الفلاسفة، و بالفناء عند العرفاء؛ و إن مصداق مفهوم الوجود، هو رب العزه... عند الجميع؛ إنا على نحو التشكيك، فيكون تعالى شأنه، مرتبه شده ذلك لمدى الحكماء؛ و إنا على التطور، فكل الوجودات أطوار حقيقه واحده بلا تشكيك فى المصداق لدى العرفاء.

فالحكماء يزعمون أنه لكان امتناع العلم الحصولى و الحضورى به تعالى، يكون معرفته بمفهومه البديهي التصور، و هو معرفته بوجه.

و العرفاء يزعمون الفناء فيه بالتجريد؛ و هذا الزعم منهم مبنى على تجرد النفس، و أنها الحى العاقل بذاتها.

و عند التجريد حيث أنهم يزون الوجود بلا حد و يغفلون عن إيتهم و لا يشعرون بها فيزعمون فنائهم فى الوجود الذى هو الله بزعمهم؛ فلا غير هناك أصلاً، و هو التوحيد الخالص عندهم.

و فى العلوم الإهييه، لا مفهوم لحقيقه الوجود؛ لأن الفهم يكون بحقيقه الوجود، فالمفعوليه خلاف ذاته و هو مملوك لله عزوجل لأن أمره بيد مالكة فى إعطائه و منعه و مراتبه الشديده و الضعيفه، فلو لم يكن له مالكة كذلك لكان اقتضاء ذاته واحداً بالنسبه إلى الجميع، بعد اعتباريه الماهيات؛ فسبحان من بيده زمام الوجود، يعطى و يمنع على حسب مشيئته.

وَ الْعَفْلَةُ فِي مَقَامِ التَّجْرِيدِ عَنِ الْإِثْمِ الْمُظْلَمِ ذَاتًا غَيْرَ مُسْتَلْزِمٍ لِلْفَنَاءِ فِي حَقِيقَةِ نَوْرِ الْوُجُودِ؛ فَأَنَّ الظُّلْمَانِيَّ لَا يَنْقَلِبُ إِلَى النُّورِيِّ.

وَأَمَّا النِّفَاءُ فِي اللَّهِ جَلَّ جَلَّاهُ فَهُوَ كَذِبٌ وَ تَوْهُمٌ مُحْضٌ، نَشَأَ مِنَ الْإِحْتِجَابِ عَنْهُ تَعَالَى؛ لِإِدْبَارِهِمْ عَنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ وَ مُتَابِعَتِهِمْ لِمَقَالِهِ فَلِاسْفِهِ يُونَانَ. {۱۳۷}

بدان که براساس علوم الهی، معرفت خدای متعال و شناخت کمالات و افعال او، به نور علم و عقل، امکان ناپذیر است؛ چه رسد به اینکه انسان بخواهد با خرد اندیشی و بافته های خیالی و وهمی به وجهی از وجوه خدا و کمالات و افعالش را بشناسد! بلکه معرفت ذات و کمالات و افعال خدا منحصر است به ذات باری تعالی، و به تعریف خود او که در عوالم گذشته از باب منت بر بندگان ارائه کرد، و در این عالم دنیا نیز از باب تصدیق پیامبرانش، خود را شناساند. و چنین است رؤیت و لقا و وصال خدا، و تعریف رأفت و رحمت و عظمت و قهرا و افعالش در درجات نامتناهی همه به مشیت خدای سبحان می باشد.

و خدای متعال به این بشارت با عظمت که بزرگ ترین بشارتی است که خدا داده است حبیب خود پیامبر خاتم را مبعوث کرد، و فرمود:

{ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ } {۱۳۸}

بدانید که شما او را ملاقات می کنید! [ای پیامبر ما] مؤمنان را [به این دیدار] مژده ده.

خدای متعال در این آیه، مؤمنان را به معرفت خدا به وسیله خود او، بشارت داده است و اینکه آنان به حقیقت ایمان، خدا را خواهند دید.

و دیدار و وصال خدا، و شناخت افعال او و دریافت حقایق و کنه ممکنات [موجودات] در درجات بی نهایت، به وسیله خود ذات باری تعالی [امکان پذیر] است؛ از این رو پروردگار متعال بزرگ ترین شاهد برای همه چیزهایی است که محمد (ص) را بر آنها برانگیخت؛ چنان که خود فرماید:

{ قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ }؛ {۱۳۹}

بگو: چه چیزی بزرگ‌ترین گواهی است؟ (خودت پاسخ ده و) بگو: خدا میان من و شما شاهد است.

اما معرفت خدا در علوم بشری

\$\$\$فلاسفه بر این سخن متفق اند که شناخت حقیقت و کنه ما سوای خدا، به وسیله خدا، امکان ناپذیر می باشد، و رؤیت خدای متعال و وصال و لقای او، و نیز معرفت کمالات و افعال گوناگون او و کنه مخلوقات خدا با شدت و درجات نامتناهی امری ناشدنی است.

زیرا تصریح دارند به اینکه مقام احدیت، اسم و رسمی ندارد، و ذات باری تعالی غیب مطلق است...

این امتناع شناخت، نزد عرفا بدیهی تر است؛ چرا که به نظر آنان در آنجا (مقام احدیت) در واقع، غیری وجود ندارد.

از این روست که فلاسفه خدا را به وجه می شناسند و عرفا به فنا؛ مصداق مفهوم «وجود» نزد هر دو، ربّ العزّه است یا به نحو تشکیک نزد حکما که خدای متعال مرتبه شدید وجود می باشد، و یا به نحو تطوّر نزد عرفا که وجودات، بی تشکیک در مصداق، طورهای [گوناگون] یک حقیقت اند.

حکما، بدان جهت که علم حصولی و حضوری به ذات باری تعالی را ممتنع می دانند، می پندارند که خدا را می توان با مفهومی که تصوّر آن بدیهی است، شناخت و آن معرفت به وجه است.

عرفا گمان می کنند که فنا در خدا با تجرید امکان پذیر است. این پندار آنان مبتنی بر تجرّد نفس است، و اینکه حیات و عقل، ذاتی نفس می باشد.

هنگام تجرید (رهایی نفس از عالم ماده) از آنجا که عرفا معتقدند «وجود» نامحدود است (و از ائیت خویش غفلت می ورزند بدان توجه ندارند) می پندارند که فنای آنها در «وجود»ی است که آن را خدا می پندارند؛ و در آنجا هرگز غیری نمی توان یافت، (و این فنا)، همان توحید خالص است!

در علوم الهی، برای حقیقتِ «وجود» مفهومی نیست؛ چرا که فهمِ وجود، به حقیقتِ وجود می‌باشد (نه مفهومی آن) ... غفلت در مقام تجرید از خود که ظلمت، ذاتی اوست مستلزم فنا در حقیقتِ نورِ وجود نمی‌باشد؛ چرا که امر ظلمانی [با تجرّد] به نورانی منقلب نمی‌گردد.

و اما فنا در خدا، دروغ و توهم محض است و از حجابی بر می‌خیزد که خدا را از انسان پوشیده می‌دارد؛ چرا که آنان به علوم قرآن پشت کردند و گرفتار پیروی فلاسفه یونان شدند.

چکیده

درباره این سخن امام علی (ع) که فرمود: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کمالِ اخلاص در نفی صفات از خداست) مطالب زیر شایان توجه است:

• بر اساس مدارک و حیانی (قرآن و حدیث) بارها خدای متعال به صفاتی توصیف شده است؛ اینکه ذات باری تعالی «علیم»، «قدیر»، «حیّ»، «قیوم» و... می‌باشد امری روشن است.

• با توجه به ثبوت این صفات، بعضی گفته‌اند: مقصود از نفی صفات، نفی صفاتِ مخلوقات از آفریدگار است.

• برخی دیگر معنای نفی صفات را، صفات زاید بر ذات دانسته‌اند.

• دسته‌ای بر این باورند که در ذات باری تعالی «موصوف» و «صفت» جداگانه مطرح نمی‌باشد (این گونه نیست که ذاتی باشد و صفتی؛ ذاتی باشد و علم و...) بلکه صفات عین ذات‌اند، مفاهیم آنها مختلف و مصداق یکی است.

• گروه دیگر صفات را به معنای سلبی باز می‌گردانند و می‌گویند معنای علم، عدم جهل است و معنای قدرت، عدم عجز می‌باشد و...

• کسانی شناخت به «وجه» (نه شناخت به «کُنه») را مطرح ساخته‌اند و معتقدند که آنچه را ما می‌فهمیم دو ویژگی دارد:

الف) از علم، قدرت و... آنچه را بالغیر است می فهمیم و در می یابیم که اصالت ندارد؛ علم، قدرت و... بالذات را ما درک نمی کنیم.

ب) می فهمیم که این صفات بالغیر، محدودند.

از این رو، درباره صفات واجب متعال، الغای این دو قید را به کار می بریم، می گوییم: خدا عالم است نه آن گونه که انسان عالم است و...

بنابراین، در شناخت به «وجه»، فراتر از معنای سلبی مدنظر است.

* شناخت فطری، نیز یکی از راه های مهم و اساسی است که قرآن و حدیث، به آن توجه دارد.

* درباره چگونگی شناخت خدای متعال، مسئله «شناخت خدا به وسیله خود خدا» نیز مطرح است، که خود دارای سه رویکرد است:

الف) چیزی را که نقص و کاستی است و از صفات مخلوق می باشد، به خالق نسبت داده نشود.

ب) خدا به آدمی ابزاری به نام عقل و فهم داده است که با الهام از جانب خدا، موجودات را به خود خدا می شناسیم.

ج) حالت نورانی ویژه ای که فراتر از همه اینهاست و از آن گاه «به قرب نوافلی» یاد می شود، و تنها راه دست یابی به آن تقاضا و تمنا و التماس و تضرع به درگاه الهی است.

بخشی از این مرحله به همان شناخت فطری بازمی گردد که در گرفتاری های شدید و هنگام قطع امید از هرچیز و همه جا، و نیز در حالت های ویژه ای که در دعاها و ذکر و مناجات با خدا رخ می دهد، برای انسان پیش می آید.

که دیگر در اینجا مسئله استدلال به آیات، اقرار به خدا و... مطرح نمی باشد، بلکه لطفی است که نصیب بنده می شود و عنایت و لطف توصیف ناپذیر الهی او را در برمی گیرد.

@@@

پی نوشت

- {۱} اصول کافی ۱: ۱۱.
- {۲} نهج البلاغه، محمد دشتی، نامه ۳۱.
- {۳} توحید صدوق: ۴۵، حدیث ۴.
- {۴} نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ۶۵.
- {۵} همان، خطبه ۱۹۳.
- {۶} همان، خطبه ۸۳.
- {۷} همان.
- {۸} همان، خطبه ۱.
- {۹} همان، خطبه ۸۳.
- {۱۰} همان، خطبه ۴۹.
- {۱۱} . نیز نگاه کنید به، بحار الأنوار ۳: ۲۷۰ - ۲۷۱ ، حدیث ۸ (در این مأخذ آمده است: و لكل شیء مبدأ) .
- {۱۲} . اصول کافی ۱: ۸۵ ، حدیث ۱ .
- {۱۳} . این تقریر در نهایه الحکمه: ۲۶۸ از حاشیه سبزواری بر اسفار نقل شده، و تقریر دیگری برای این برهان در منظومه سبزواری () و در خود اسفار ۶: ۱۶ آمده است.
- {۱۴} . الإشارات و التنبیها ۳: ۱۸.
- {۱۵} . نگاه کنید به، الأسفار الأربعة ۶: ۱۶.
- {۱۶} . سوره فصلت (۴۱) آیه ۵۳.
- {۱۷} . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۸.
- {۱۸} . الهیات در نهج البلاغه، ویرایش دوم، صفحه ۱۰۵ - ۱۰۶.

{۱۹} اگر گفته شود در ادبیات عرب گاهی «علی» به معنای «لام» به کار می‌رود مانند: { وَ لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ } ، که بعضی گفته‌اند: «علی» در اینجا به معنای «لام تعلیل» می‌باشد، یعنی «لهدایته ایاکم» ، خواهیم گفت: در آیه مورد بحث اگر «علی» به معنای «لام» باشد، قطعاً «لام تعلیل» نیست، بلکه «لام تقویت» است مانند: رَبَّكَ فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ } ، و «علی» به این معنا به کار نرفته است. آری، اگر «شهید» به معنای «مشهود» و «علی» به معنای «فی» و ظرفیت باشد، قابل تطبیق با برهان صدیقین خواهد بود، لکن بر خلاف ظاهر آیه، نیازمند به قرینه و دلیل است و اگر آیات دیگری که این جمله در آنها به کار رفته ملاحظه شود، معلوم می‌گردد که «شهید» به معنای «شاهد و ناظر» و «علی» هم به معنای «استعلا و برتری» است. مثلاً در سوره مائده، آیه ۱۱۷ می‌فرماید: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

ص: ۱۹۱

{۲۰}. ویرایش دوم، کتاب الهیات در نهج البلاغه.

{۲۱}. سوره بقره (۲) آیه ۳۹.

{۲۲}. سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

{۲۳}. سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

{۲۴}. سوره قصص (۲۸) آیه ۸.

{۲۵}. درر الفوائد: ۱: ۲۶۱.

{۲۶}. سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

{۲۷}. خطبه ۱۸۶.

{۲۸}. خطبه ۱۵۲.

{۲۹}. سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

{۳۰}. سوره اخلاص (۱۱۲).

{۳۱}. سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

{۳۲}. توحید صدوق: ۲۹۶، حدیث ۶.

{۳۳}. توحید صدوق: ۲۹۵، حدیث ۵؛ بحار الأنوار: ۳: ۵۰، حدیث ۲۴.

{۳۴}. اصول کافی: ۱: ۱۳۹.

{۳۵}. نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، خطبه ۲۲۸؛ نهج البلاغه، شهیدی، خطبه ۱۸۶؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبه ۲۳۲.

{۳۶}. در نسخه دیگر «القدمیه» آمده است.

{۳۷}. نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، خطبه ۲۲۸.

{۳۸}. سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

{۳۹}. سوره بقره (۲) آیه ۶۴.

{۴۰} . شرح نهج البلاغه، شهیدی، خطبه ۱۸۵، ص ۶۶ .

{۴۱} . همان .

{۴۲} . همان .

{۴۳} . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۶۱ .

{۴۴} . نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰ .

{۴۵} . اصول کافی ۱: ۶ .

{۴۶} . سوره انبیا (۲۱) آیه ۲۲ .

{۴۷} . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵ .

{۴۸} . سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳ .

{۴۹} . «فإنه لا يشرك معه إلا عينه، و هذا غاية الجهل» (شرح فصوص الحکم، قیصری، با تعلیقه آشتیانی، ص ۱۰۹۱؛ و در شرح دو جلدی قیصری، ج ۲، ص ۳۷۸) .

ص: ۱۹۲

{۵۰} . ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۳۹.

{۵۱} . نهج البلاغه، خطبه ۱.

{۵۲} . گرچه می توان این دو جمله را سؤالی هم مطرح نمود.

{۵۳} . نهج البلاغه، خطبه اول؛ احتجاج طبرسی ۱: ۱۹۹؛ بحار الأنوار ۴: ۲۴۷، حدیث ۵ (و جلد ۷۴، ص ۳۰۲).

{۵۴} . شرح الأربعین: ۹۴، ضمن شرح حدیث الثانی.

{۵۵} . توحید صدوق: ۴۰، ضمن حدیث ۲؛ بحار الأنوار ۵۴: ۴۴ و ۲۸۵؛ نیز بنگرید به، امالی مفید: ۲۵۷.

{۵۶} . شرح الأربعین: ۹۴.

{۵۷} . همان.

{۵۸} . مقصود این است که عامل ترجیح (یا دلیل ترجیح) چیست که یک حقیقت در مصداقی سر از وجوب وجود در آورد و در دیگری سر از ممکن؟

{۵۹} . توحید صدوق: ۵۸، حدیث ۱۶؛ بحار الأنوار ۴: ۱۶۰، حدیث ۵.

در اصول کافی (جلد ۱، ص ۱۱۳) عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: اسم الله غیره، و کل شیء وقع علیه اسم شیء، فهو مخلوق ما خلا الله؛ اسم «الله» غیر از [ذات] اوست، هر آنچه نام چیزی بر آن نهاده شود، مخلوق است، به غیر از خدا، گرچه بر او نامی نهاده شود. (این روایت در توحید صدوق: ۱۹۲، حدیث ۶، نیز آمده است؛ نیز بنگرید به، ص ۱۴۲، حدیث ۷).

{۶۰} . شرح الأربعین: ۵۹.

{۶۱} . الفتوحات المکیه ۲: ۲۸۹؛ شرح الأربعین: ۹۹ (با اندکی اختلاف).

{۶۲} . شرح الأربعین: ۹۹.

{۶۳} . توحید صدوق: ۱۸۸؛ اصول کافی ۱: ۱۲۱؛ بحار الأنوار ۴: ۱۷۷، ضمن حدیث ۵.

{۶۴} . همان؛ نیز نگاه کنید به، عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱ : ۱۴۹ ، ضمن حدیث ۵۰ ؛ شرح الأربعین : ۹۷ .

{۶۵} . شرح الأربعین : ۹۷ .

{۶۶} . همان .

{۶۷} . توحید صدوق : ۱۴۸ ؛ بحار الأنوار ۴ : ۷۰ ؛ شرح الأربعین : ۹۸ .

{۶۸} . توحید صدوق : ۲۴۵ ۲۴۶ ؛ نیز بنگرید به، اصول کافی ۱ : ۸۵ ۸۴ ؛ بحار الأنوار ۱۰ : ۱۹۶ ۱۹۷ .

{۶۹} . تهذیب الأحکام ۳ : ۹۸ ؛ الدعای الزیاده تمام المأه؛ الدعوات : ۴۷ ؛ اقبال الأعمال ۱ : ۳۳۷ ؛ نیز بنگرید به، بحار الأنوار ۱۳ : ۳۷۶ (و جلد ۸۴ ، ص ۴ و جلد ۹۲ ، ص ۱۷۳) .

{۷۰} . مرآه العقول ۲ : ۱۰ .

{۷۱} . اگر قائل شویم که ذات خدا به جای این صفات می نشیند، لازم می آید که اطلاق علم و قدرت و... بر خدا حقیقی باشد، و عالم و قادر بودن خدا مجازی؛ و در نتیجه سلب آن از خدا صحیح باشد؛ زیرا [صحت] سلب، علامت مجاز است و لازمه آن است. (نگاه کنید به، پانویس ۱ شرح اصول کافی مازندرانی ۳ : ۲۴۹) .

{۷۲} . توحید مفضل : ۱۷۷ ؛ بحار الأنوار ۳ : ۱۴۷ .

{۷۳} . همان .

{۷۴} . توحید صدوق : ۳۴ ۳۵ ، حدیث ۲ ؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱ : ۱۵۰ ، حدیث ۵۱ ؛ احتجاج طبرسی ۲ : ۳۹۸ ؛ بحار الأنوار ۴ : ۲۲۸ .

{۷۵} . شرح توحید الصدوق ۱ : ۱۱۷ ۱۱۸ .

{۷۶} . همان، ص ۱۱۹ .

{۷۷} . بر این مناظره، شرح زیادی نگارش شده است. قاضی سعید در شرح الأربعین (ص ۲۶۸ به بعد) آن را می آورد و شرح می دهد. مرحوم علامه جعفری نیز شرح شایان توجهی بر آن دارد.

ص : ۱۹۴

{۷۸} . توحید صدوق: ۴۳۷؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۷۴ ۱۷۵؛ تحف العقول: ۴۲۴ ۴۲۵ (با افتادگی و اندکی اختلاف)؛ بحار الأنوار ۱۰: ۳۱۵.

{۷۹} . الحیات ۱: ۳۷۳.

{۸۰} . توحید صدوق: ۲۳۰ ۲۳۱، حدیث ۵؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام: ۲۱ ۲۲؛ بحار الأنوار ۳: ۴۱، حدیث ۱۶.

{۸۱} . بحار الأنوار ۴: ۶۲.

{۸۲} . نگاه کنید به، بحار الأنوار ۴: ۶۲، پانویس ۱.

{۸۳} . توحید صدوق: ۱۰۶، حدیث ۶؛ بحار الأنوار ۳: ۲۶۶، حدیث ۳۲. این حدیث با سند دیگر در «اصول کافی ۱: ۸۲، حدیث ۱» نیز آمده است.

{۸۴} . بحار الأنوار ۳: ۲۶۷.

{۸۵} . چون اگر این مفاهیم عام بر خدا اطلاق شود، به معنای اشتراک معنوی خدا با دیگر اشیاست، که بطلان آن بدیهی است؛ و خدا در حقیقت خود با چیزی اشتراک ندارد.

{۸۶} . یعنی اینها میان مفهوم و مصداق و... خلط کرده اند؛ حمل مفاهیم عام بر خدا «حمل ذاتی» است، و در ماسوای خدا «حمل عرضی» می باشد. اشتراک میان خدا و ماسوای او در «حقیقت» امکان ناپذیر است، نه در مفاهیم اعتباری؛ اشتراک در «حقیقت» ممکن نیست، نه اشتراک در «مفهوم».

{۸۷} . نهاییه الحکمه: ۱۳ ۱۴.

{۸۸} . بحار الأنوار ۳: ۲۶۷، پانویس ۱.

{۸۹} . برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، توحید الإمامیه: ۷۱ ۷۰.

{۹۰} . اصول کافی ۱: ۱۴۱ ۱۴۲، حدیث ۷؛ توحید صدوق: ۳۲ ۳۳، حدیث ۱؛ بحار الأنوار ۴: ۲۶۵ ۲۶۶، ضمن حدیث ۱۴.

{۹۱} . سوره انعام (۶) آیه ۹۱؛ سوره حج (۲۲) آیه ۷۴؛ سوره زمر (۳۹) آیه ۶۷ .

{۹۲} . شرح توحید صدوق ۱: ۹۵ .

{۹۳} . تحف العقول: ۲۴۴ ۲۴۵؛ بحار الأنوار ۴: ۳۰۱، حدیث ۴ .

{۹۴} . سوره ذاریات (۵۱) آیه ۵۶ .

{۹۵} . شرح الأربعین: ۴۰۴ ۴۰۵، ضمن شرح حدیث ۱۸ .

{۹۶} . ترجمه توحید الامامیه: ۸۳ ۸۲ .

{۹۷} . سوره انعام (۶) آیه ۹۱ .

{۹۸} . تحف العقول: ۳۲۷ ۳۲۵؛ بحار الأنوار ۵۶: ۲۷۵ ۲۷۶، حدیث ۳۱ .

{۹۹} . توحید صدوق: ۱۳۹ ۱۴۰، حدیث ۳؛ احتجاج طبرسی ۲: ۴۱۰؛ بحار الأنوار ۴: ۶۲، حدیث ۱ .

{۱۰۰} . همان .

{۱۰۱} . امالی صدوق: ۶۱۰، حدیث ۶؛ بحار الأنوار ۴: ۶۳، حدیث ۲ .

{۱۰۲} . اصول کافی ۱: ۱۰۸، حدیث ۱؛ توحید صدوق: ۱۴۴، حدیث ۹؛ احتجاج طبرسی ۲: ۳۲۲؛ بحار الأنوار ۴: ۶۹؛ حدیث ۱۴ .

{۱۰۳} . همان .

{۱۰۴} . همان .

{۱۰۵} . توحید صدوق: ۱۴۶، حدیث ۱۴؛ بحار الأنوار ۴: ۷۰، حدیث ۴؛ در این مأخذ به جای «کیف تَنْعَتُهُ» (شما چگونه او را وصف می کنید)، «کیف تَنْعَتُهُ» (چگونه او را توصیف کنیم) آمده است .

{۱۰۶} . مشرق الشمسین: ۳۹۸؛ بحار الأنوار ۶۶: ۲۹۳ .

{۱۰۷} . سوره صافات (۳۷) آیه ۱۸۰ .

{۱۰۸} . سوره اسراء (۱۷) آیه ۴۳ .

{۱۰۹} . سوره طه (۲۰) آیه ۱۱۴ .

{۱۱۰} . مجموعه آثار ۶: ۱۰۲۷ ۱۰۳۳ (اصول فلسفه و روشن رئالیسم ۵: ۱۲۴ به بعد) .

{۱۱۱} . نهاییه الحکمه: ۳۴۶ (و در چاپ ۱۳۸۵ ، جلد ۴ ، ص ۱۱۱۳ به بعد).

{۱۱۲} . تفاوت این قول با قول اول این است که در قول اول مصداق همه یکی است، لیکن براساس این قول، مفهوم همه آنها نیز واحد می باشد.

{۱۱۳} . نهاییه الحکمه: ۳۴۸.

{۱۱۴} . نهاییه الحکمه: ۳۴۹.

{۱۱۵} . نهاییه الحکمه: ۳۴۹.

{۱۱۶} . یعنی اگر معنای علم، نفی جهل باشد و معنای قدرت، نفی عجز و... پس خود این صفات (عالیم، قادر و...) چیزی نیستند، و صفات ثبوتی وجود نخواهد داشت، در نتیجه موصوف، این صفات را ندارد.

درحالی که مشاهده می کنیم این صفات در کائنات و در خلق هست، فیاض آن هم ذات واجب تعالی می باشد.

چگونه ذاتی که موصوف به این صفات نباشد، می تواند برای غیر خود، فیاض باشد؟!

{۱۱۷} . از ظاهر کلام اشاعره، این قول استفاده می شود.

{۱۱۸} . نهاییه الحکمه: ۳۴۷ ۳۴۸؛ نهاییه الحکمه (با تعلیق و تصحیح غلامرضا فیاضی) ۴: ۱۱۱۵ ۱۱۱۶.

{۱۱۹} . مجموعه آثار ۶: ۱۰۳۳.

{۱۲۰} . همان، ص ۱۰۳۳ ۱۰۳۵.

{۱۲۱} . توحید صدوق: ۲۸۷، پانوش ۱ (تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسنی تهرانی، چاپ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، محرم ۱۴۱۵ هجری).

{۱۲۲} . اصول کافی ۱: ۸۵.

{۱۲۳} . توحید صدوق: ۲۸۵.

{۱۲۴} . بحار الأنوار ۳: ۲۶۷.

{۱۲۵} . اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۳؛ توحید صدوق: ۲۸۶، حدیث ۱؛ بحار الأنوار ۳: ۲۷۰، حدیث ۳.

{۱۲۶} . اصول کافی ۱: ۸۶ ۸۵، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۲۸۵، حدیث ۲؛ المحاسن ۱: ۲۳۹ ۲۴۰، حدیث ۲۱۷؛ بحار الأنوار ۳: ۲۷۰ ۲۷۱، حدیث ۸.

{۱۲۷} در عبارت اخیر که ترجمه «لکلّ شیئی مُبتدأ» است، چند احتمال مطرح اند

الف) این جمله، مبتدا و خبر باشد؛ یعنی او مبتدا برای وجود هر چیزی است.

ب) عطف بر «هكذا» باشد؛ یعنی مُنزه است کسی که مبدأ همه موجودات ممکن می باشد، وجود هر چیز و کمالات و شایستگی هایش از اوست؛ و چون مبدأ همه موجودات است، واجب الوجود بالذات می باشد، چرا که محال است مبدأ همه موجودات ممکن باشد (نگاه کنید به شرح اصول کافی (مازندرانی) ۳: ۸۷)

ج) این جمله حالیه باشد؛ یعنی چگونه غیر او چنین باشد، در حالی که هر چیزی جز او سر آغازی دارد و مُوَجِّد است، و او پدید آورنده و مُوجِد آن می باشد؛ «مُبدء» مانند چیزی که ابتدا دارد نیست (نگاه کنید به مرآة العقول ۱: ۳۰۰)

{۱۲۸} . توحید صدوق: ۲۸۶، ۲۸۷، حدیث ۴ .

{۱۲۹} . توحید صدوق: ۱۴۳، ضمن حدیث ۷ (و ص ۱۹۲، حدیث ۶)؛ بحار الأنوار ۴: ۱۶۱، ضمن حدیث ۶ .

این روایت در اصول کافی ۱: ۱۱۴ نیز هست با این تفاوت که به جای «واحد مُوَجِّد» آمده است: «واحدٌ مَتَوَجِّدٌ».

{۱۳۰} . إقبال الأعمال : ۳۴۸؛ بحار الأنوار ۹۵: ۲۲۵ .

{۱۳۱} {سوره آل عمران ۰۳} آیه ۱۹۰ .

{۱۳۲} . تفسیر جوامع الجامع ۳: ۴۳۰؛ تفسیر ثعلبی ۳: ۳۲ .

{۱۳۳} {توحید صدوق: ۳۵، ضمن حدیث ۲؛ احتجاج طبرسی ۱: ۲۰۰ (و جلد ۲، ص ۳۹۹)؛ تحف العقول: ۶۱ .

{۱۳۴} . شرح توحید الصدوق ۲: ۴۸۴ .

{۱۳۵} . سوره بقره (۲) آیه ۲۲۳ .

{۱۳۶} . سوره انعام (۶) آیه ۱۹ .

ص: ۱۹۸

{۱۳۷} . ابواب الهدی : ۱۷۳ ۱۷۵ ، الباب الرابع (تحقیق و تعلیق : حسین مفید) مرکز فرهنگی انتشارات منیر، چاپ اول ۱۳۸۷ .

{۱۳۸} . سوره بقره (۲)

آیه ۲۲۳ .

{۱۳۹} سوره انعام (۶) آیه ۱۹ .

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

