



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مشهور باب اول

تفسیر موضوعی زبان فارسی

تألیف
استاد محترم سید محمد تقی

جلد دوم

مؤسسه امام صادق (ع)

تهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منشور جاوید

نویسنده:

جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

دار القرآن الکریم

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۹	منشور جاوید جلد ۲
۱۹	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۲	پیشگفتار
۲۲	اشاره
۲۲	قرآن و تفکر منطقی در الهیات
۲۳	ریشه اختلاف، اسما و صفات است
۲۵	انسان و الگو پذیری از محسوسات
۲۵	۱. مشتهه
۲۶	۲. معطله
۳۰	معطله در جامه نو
۳۴	حس گرایی مفرط
۳۶	پیامدهای نادرست حس گرایی مفرط
۳۸	راهی میان تعطیل و تشبیه
۳۹	راه های شناسایی ماورای طبیعت
۳۹	اشاره
۴۰	۱. برهان عقلی
۴۱	۲. مطالعه عالم طبیعت
۴۲	۳. شناخت از طریق وحی
۴۲	۴. معرفت از طریق کشف و شهود
۴۶	دعوت مردم بر اساس اصول سه گانه
۴۷	دلایل مخالفان تفکر فلسفی
۵۰	مقدمه چاپ دوم

- سیر تفسیر در میان دانشمندان شیعه از قرن نخست تا عصر حاضر ۵۰
- سه مفسر نامدار در قرن نخست ۵۳
- مفسران شیعه در قرن دوم ۵۴
- مفسران نامدار شیعه در قرن چهارم ۵۶
- تحول در نگارش تفسیر از اواخر قرن چهارم ۵۷
- افول تفسیر پس از حمله مغول (هفتم اسلامی) ۵۹
- شیوه تفسیر در قرن چهاردهم ۶۰
- شیوه جدیدتر در تفسیر قرآن ۶۱
- تفسیر مجموع اسماء و صفات خدا در قرآن ۶۴
۱. تفاوت اسماء و صفات نزد متکلمان ۶۴
- اشاره ۶۴
۱. فرق میان اسم و صفت ۶۴
۲. فرق اسما و صفات نزد اهل معرفت ۶۶
۳. اندیشه اتحاد اسم با مستمی ۶۷
۴. وحدت اسم و مسمی نزد اهل معرفت ۷۰
۲. آیا اسماء خدا توقیفی است؟ ۷۲
- اشاره ۷۲
- محدود بودن اسمای خداوند ۷۲
- دلیل نظریه توقیفی بودن اسماء ۷۴
- دلیل غزالی بر تفصیل ۷۵
- داوری در مسئله ۷۶
- دلیل قرآنی قائلان به توقیف ۷۷
۳. ذات بسیط و اسمای متعدد ۸۳
- اشاره ۸۳
۱. بازگشت صفات ثبوتی به سلبی ۸۴
۲. نیابت ذات از صفات ۸۵

۸۵	۳. مغایرت در مفهوم، عینیت در مصداق
۸۸	محاکات آفت درک صحیح است
۸۹	۴. بازگشت صفات ثبوتی به یک صفت
۹۰	۴. تقسیمات صفات خدا
۹۰	اشاره
۹۰	۱. صفات جمال و جلال خدا
۹۱	بازگشت هر یک به یک صفت
۹۱	نظریه تکثیر در مورد صفات
۹۲	۲. صفات ذاتی و فعلی
۹۳	۳. صفات حقیقی و اضافی
۹۴	۴. صفات تنزیهی و تشبیهی
۹۵	۵. صفات ذاتی و خبری
۹۶	۵. اسمای مختلف الهی
۹۶	اشاره
۹۶	۱. لطف و قهر
۹۸	۲. اسمای عام و خاص
۹۸	۳. مقصود از اسم اعظم چیست؟
۱۰۱	۶. عینیت صفات با ذات
۱۰۴	۷. خدای مرید
۱۰۴	اشاره
۱۰۴	الف. اعتقاد به سود و زیان
۱۰۵	ب. اراده، شوق نفسانی است
۱۰۵	ج. اراده، عزم و جزم نفسانی است
۱۰۶	اراده، رمز اختیار است
۱۰۷	آیا اراده خدا صفت ذات است یا صفت فعل؟
۱۰۷	اشکال نخست: اراده یک امر تدریجی است

- ۱۰۷ اشاره
- ۱۰۸ ۱. اراده در خدا به معنی علم به اصلاح است
- ۱۰۹ ۲. اراده ابتهاج به فعل
- ۱۱۰ ۳. اراده اعمال قدرت است
- ۱۱۱ پاسخی قاطع در مورد اشکال نخست
- ۱۱۴ اشکال دوم: روایات، اراده را صفت فعل می داند
- ۱۱۴ اشاره
- ۱۱۵ تحلیل این روایات
- ۱۱۸ اشکال سوم: اراده قابل نفی و اثبات است
- ۱۲۰ ۸. خدای متکلم
- ۱۲۰ اشاره
- ۱۲۲ ۱. متکلمان عدلیه
- ۱۲۳ ۲. نظریه حکما
- ۱۲۵ نظریه اشاعره یا کلام نفسی
- ۱۲۷ کلام خدا حادث است
- ۱۳۱ ۹. اسمای خدا در قرآن
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۱ نام های خدا در قرآن به ترتیب حروف الفبا
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۲ اسمای خدا در احادیث اهل بیت عصمت و طهارت
- ۱۳۳ اسمای خدا در روایات اهل سنت
- ۱۳۵ اسماء و صفات خدا در قرآن
- ۱۳۵ حرف «الف»
- ۱۳۵ اسم نخست: الله جلّ جلاله
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ ۱. عربی است یا عبری؟

۲. آیا لفظ جلاله مشتق است؟ ۱۳۶
۳. اللّٰهُمَّ به جای الله ۱۳۸
۴. مقصود از اله چیست؟ ۱۳۹
- تقسیمی به نام توحید ربوبی والوهی ۱۴۶
- اشتباهی دیگر ۱۴۷
- اسم دوم: أحد ۱۴۸
- اشاره ۱۴۸
- تکرار أحد در سوره توحید ۱۵۰
- اسم سوم و چهارم: الأوّل والآخر ۱۵۱
- اسم پنجم: الأعلى ۱۵۵
- اسم ششم: الأعلّم ۱۵۷
- اسم هفتم: الأکرم ۱۵۹
- اسم هشتم: أرحم الراحمین ۱۶۰
- اسم نهم: أحکم الحاکمین ۱۶۱
- اسم دهم: أحسن الخالقین ۱۶۲
- اسم یازدهم: أسرع الحاسبین ۱۶۵
- اسم دوازدهم و سیزدهم: اهل التقوی و أهل المغفره ۱۶۵
- اسم چهاردهم: الأبقی ۱۶۶
- اسم پانزدهم: الأقرب ۱۶۷
- تمثیل هایی برای تبیین اقربیت ۱۷۲
- حرف «ب» ۱۷۵
- اسم شانزدهم: البارئ ۱۷۵
- اسم هفدهم و هیجدهم: الباطن والظاهر ۱۷۶
- اسم نوزدهم: البدیع ۱۷۷
- اسم بیستم: البّتر ۱۸۰
- اسم بیست و یکم و بیست و دوم: البصیرو السمع ۱۸۰

- ۱۸۰ اشاره
- ۱۸۱ معنی بصیر و سمیع در خدا
- ۱۸۳ تفسیر صفت سمیع
- ۱۸۳ بینا و شنواست بدون عملیات فیزیکی
- ۱۸۵ روایاتی از پیشوایان معصوم
- ۱۸۶ حرف «ت»
- ۱۸۶ اسم بیست و سوم: التَّوَاب
- ۱۸۸ حرف «ج»
- ۱۸۸ اسم بیست و چهارم: الجَبَّار
- ۱۹۰ اسم بیست و پنجم: الجامع
- ۱۹۲ حرف «ح»
- ۱۹۲ اسم بیست و ششم: الحَسِيب
- ۱۹۳ اسم بیست و هفتم: الحَفِیْظ
- ۱۹۴ اسم بیست و هشتم: الخَفِیْ
- ۱۹۵ اسم بیست و نهم: الحَکِیْم
- ۱۹۵ اشاره
- ۱۹۶ مقصود از حکیم چیست؟
- ۱۹۸ استواری و هدفداری فعل
- ۱۹۹ الف: اتقان و استواری فعل
- ۲۰۰ ب: پیراستگی از عبث
- ۲۰۱ غایت فعل یا فاعل
- ۲۰۱ اشاره
- ۲۰۱ پرسش نخست
- ۲۰۱ اشاره
- ۲۰۱ پاسخ
- ۲۰۲ پرسش دوم

۲۰۲ اشاره

۲۰۲ پاسخ

۲۰۲ پرسش سوم

۲۰۲ اشاره

۲۰۳ پاسخ

۲۰۳ پرسش چهارم

۲۰۳ اشاره

۲۰۳ پاسخ

۲۰۵ پرسش پنجم

۲۰۵ اشاره

۲۰۵ پاسخ

۲۰۶ پرسش ششم

۲۰۶ اشاره

۲۰۶ پاسخ

۲۰۷ پرسش هفتم

۲۰۷ اشاره

۲۰۷ پاسخ

۲۰۷ اسم سی ام: الحَقّ

۲۰۷ اشاره

۲۱۳ مقصود از (بالحق) در آیات چیست؟

۲۱۴ تفسیر حقانیت فعل الهی

۲۱۴ اینک پاسخ:

۲۱۴ الف: واقعیت جز حق چیزی نیست

۲۱۴ ب: آفرینش پیراسته از عبث است

۲۱۷ دلایل اشاعره

۲۱۷ پاسخ

- ۲۱۹ پاسخ
- ۲۲۰ اسم سی و یکم: حلیم
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۲ نمایش اسم حلیم در انسان
- ۲۲۲ اسم سی و دوم: حمید
- ۲۲۲ اشاره
- ۲۲۳ نمایش اسم حمد در بندگان
- ۲۲۴ اسم سی و سوم: حی
- ۲۲۸ حرف «خ»
- ۲۲۸ اسم سی و چهارم: خالق
- ۲۲۸ اشاره
- ۲۲۹ نظریه اشاعره در معنی انحصار خالقیت به خالق
- ۲۳۵ اسم سی و پنجم: خلاق
- ۲۳۵ اسم سی و ششم: خبیر
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۷ نمایش اسم خبیر در انسان
- ۲۳۷ اسم سی و هفتم: خیر
- ۲۳۷ اشاره
- ۲۳۹ اشکال
- ۲۳۹ اشاره
- ۲۳۹ پاسخ
- ۲۴۳ اسم سی و هشتم: خیر الحاکمین
- ۲۴۴ اسم سی و نهم: خیر الراحمین
- ۲۴۵ اسم چهلم: خیر الراقین
- ۲۴۵ اسم چهل و یکم: خیر الغافرین
- ۲۴۶ اسم چهل و دوم: خیر الفاتحین

- اسم چهل و سوم: خير الفاصلين ۲۴۶
- اسم چهل و چهارم: خير الماكرين ۲۴۷
- اسم چهل و پنجم: خير المنزلين ۲۵۱
- اسم چهل و ششم: خير الناصرين ۲۵۲
- اسم چهل و هفتم: خير الوارثين ۲۵۲
- اسم چهل و هشتم: خير حافظاً ۲۵۳
- حرف «ذ» ۲۵۵
- اسم چهل و هشتم: ذو انتقام ۲۵۵
- اسم پنجاهم: ذو الجلال و الإكرام ۲۵۹
- اسم پنجاه و يكم: ذو الرحمه، ذو رحمه ۲۵۹
- اسم پنجاه و دوم: ذى الطول ۲۶۰
- اسم پنجاه و سوم: ذو العرش ۲۶۱
- اسم پنجاه و چهارم: ذو عقاب ۲۶۳
- اسم پنجاه و پنجم: ذو الفضل ۲۶۳
- اسم پنجاه و ششم: ذو القوه ۲۶۴
- اسم پنجاه و هفتم: ذو المعارج ۲۶۴
- اسم پنجاه و هشتم: ذو مغفره ۲۶۵
- حرف «ر» ۲۶۷
- اسم پنجاه و نهم: رب ۲۶۷
- اسم شصتم: رب العرش ۲۷۰
- اشاره ۲۷۰
- نظريه نخست در تفسير عرش ۲۷۳
- نظريه دوم در تفسير عرش ۲۷۵
- نظريه سوم در تفسير عرش ۲۷۶
- نظريه چهارم ۲۷۷
- نظريه پنجم ۲۷۸

- ٢٧٩ اسم شصت ويكم وشصت و دوم: رحمن و رحيم
- ٢٨٢ اسم شصت وسوم: رؤوف
- ٢٨٤ اسم شصت و چهارم: رزاق
- ٢٨٤ اسم شصت و پنجم: رفيع الدرجات
- ٢٨٧ اسم شصت وششم: الرقيب
- ٢٨٩ حرف «س»
- ٢٨٩ اسم شصت و هفتم: سريع الحساب
- ٢٩١ اسم شصت وهشتم: سريع العقاب
- ٢٩٣ اسم شصت و نهم: السلام
- ٢٩٤ حرف «ش»
- ٢٩٤ اسم هفتادم و هفتاد ويكم: شاكر و شكور
- ٢٩٨ اسم هفتاد و دوم: شديد العقاب
- ٢٩٩ اسم هفتاد و سوم: شديد العذاب
- ٢٩٩ اسم هفتاد و چهارم: شديد المحال
- ٣٠٠ اسم هفتاد و پنجم: الشهيد
- ٣٠٣ حرف «ص»
- ٣٠٣ اسم هفتاد و ششم: الصمد
- ٣٠٧ اسم هفتاد وهفتم اسم الظاهر
- ٣٠٨ حرف «ع»
- ٣٠٨ اسم هفتاد وهشتم: عالم الغيب و الشهادة
- ٣١٠ اسم هفتاد و نهم: عالم غيب السماوات و الأرض
- ٣١٠ اسم هشتادم : عالم الغيوب
- ٣١١ اسم هشتاد و يكم: العليم
- ٣١٤ اسم هشتاد و سوم: العزيز
- ٣١٤ اسم هشتاد و چهارم: العفو
- ٣١٩ اسم هشتاد و پنجم: العلي

- حرف «غ» ۳۲۰
- اسم هشتاد و ششم: غافر الذنب ۳۲۰
- اسم هشتاد و هفتم: الغالب ۳۲۲
- اسم هشتاد و هشتم: الغفار ۳۲۳
- اسم هشتاد و نهم: الغنى ۳۲۴
- اسم نودم: الغفور ۳۲۶
- حرف «ف» ۳۲۸
- اسم نود و یکم: الفاطر فاطر ۳۲۸
- اسم نود و دوم: فالق الاصباح ۳۲۹
- اسم نود و سوم: فالق الحبّ و النوى ۳۳۱
- اسم نود و چهارم: الفتح ۳۳۳
- حرف «ق» ۳۳۵
- اسم نود و پنجم: القائم على كلّ نفس ۳۳۵
- اسم نود و ششم: قابل التوب ۳۳۶
- اسم نود و هفتم: القادر ۳۳۷
- اسم نود و هشتم: القدير ۳۳۷
- اشاره ۳۳۷
- قدرت در اصطلاح ۳۳۸
- اسم نود و نهم: القاهر ۳۴۰
- اسم صد و یکم: القدوس ۳۴۳
- اسم صد و دوم: القريب ۳۴۶
- اسم صد و سوم: القوى ۳۴۶
- اسم صد و چهارم: القيوم ۳۴۸
- حرف «ک» ۳۵۱
- اسم صد و پنجم: الكافى ۳۵۱
- اسم صد و ششم: الكبير ۳۵۲

- ٣٥٣ اسم صد و هفتم: الکریم
- ٣٥٥ حرف «ل»
- ٣٥٥ اسم صد و هشتم: اللطيف
- ٣٥٩ حرف «م»
- ٣٥٩ اسم صد و نهم: المؤمن
- ٣٦١ اسم صد و دهم: مالک الملک
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦٢ ١. مُلک
- ٣٦٣ ٢. مِلک (به کسر میم)
- ٣٦٤ ٣. المَلِک
- ٣٦٤ ٤. المالک
- ٣٦٥ ٥. الملیک
- ٣٦٥ ٦. الملکوت
- ٣٦٦ ٧. المَلْک (به فتح میم و سکون لام)
- ٣٦٨ اسم صد و یازدهم: مالک يوم الدين
- ٣٦٩ اسم صد و دوازدهم: المبين
- ٣٧١ اسم صد و سیزدهم: المتعال
- ٣٧٣ اسم صد و چهاردهم: المتکبر
- ٣٧٥ اسم صد و پانزدهم: المتین
- ٣٧٦ اسم صد و شانزدهم: المجیب
- ٣٧٨ اسم صد و هفدهم: المجید
- ٣٧٩ اسم صد و هیجدهم: المحیط
- ٣٨٠ اسم صد و نوزدهم: المحیی
- ٣٨٢ اسم صد و بیستم: المستعان
- ٣٨٣ اسم صد و بیست و یکم: المصوّر
- ٣٨٤ اسم صد و بیست و دوم: المقتدر

- ۳۸۵ اسم صد و بیست و سوم: المَقِیت
- ۳۸۶ اسم صد و بیست و چهارم: الملک
- ۳۸۶ اسم صد و بیست و پنجم: المولی
- ۳۸۹ اسم صد و بیست و ششم: المَهِیْمِن
- ۳۹۰ اسم صد و بیست و هفتم: النصیر
- ۳۹۲ حرف «ن»
- ۳۹۲ اسم صد و بیست و هشتم: النور
- ۳۹۶ حرف «واو»
- ۳۹۶ اسم صد و بیست و نهم: الواحد
- ۳۹۶ اشاره
- ۴۰۰ قرآن و نفی تثلیث
- ۴۰۳ اسم صد و سی ام: الواسع
- ۴۰۴ اسم صد و سی و یکم: الوالی
- ۴۰۴ اسم صد و سی و دوم: الودود
- ۴۰۵ اسم صد و سی و سوم: الوکیل
- ۴۰۸ اسم صد و سی و چهارم: الولی
- ۴۰۹ اسم صد و سی و پنجم: الوهاب
- ۴۱۱ حرف «ه»
- ۴۱۱ اسم صد و سی و ششم: الهادی
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۲ الف. هدایت همگانی فطری
- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۳ هدایت همگانی تبلیغی
- ۴۱۵ ب. هدایت خصوصی
- ۴۱۵ اشاره
- ۴۱۶ الف. ملاک هدایت خصوصی

ب. ملاک ضلالت خصوصی ۴۱۷

آخرین سؤال ۴۱۸

درباره مرکز ۴۲۰

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور: منشور جاوید / نگارش جعفر سبحانی.

مشخصات نشر: قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ۱۴ ج.

شابک: دوره ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۱-۰؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۲ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۳-۷؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج. ۳ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۴-۵؛ ۲۹۰۰۰ ریال: ج. ۴ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۵-۳؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۵ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۶-۱؛ ج. ۶، چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۱-۷؛ ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۲-۴؛ ۲۲۰۰۰ ریال: ج. ۹ ۹۶۴-۳۵۷-۱۶۸-۸؛ ج. ۱۱، چاپ سوم ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۳-۱؛ ج. ۱۲، چاپ سوم: ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۰۴-۸

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم، ۱۳۸۳.

یادداشت: ج. ۲ - ۵ و ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۳).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ دوم: ۱۴۳۰ ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: این کتاب تحت عنوان "منشور جاوید قرآن" در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت نیز منتشر شده است.

یادداشت: ج. ۷ (چاپ دوم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۱۱ و ۱۲ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت: عنوان روی جلد: منشور جاوید: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

یادداشت: بالای عنوان: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۲. تجزیه و تحلیلی از اسماء و صفات خدا در قرآن. ج. ۳. درباره پیامبران "نبوت عامه". ج. ۴. عصمت پیامبران و امامان در قرآن. ج. ۶. پیامبر در قرآن. ج. ۵. ضرورت معاد، پاسخ به شبهات منکران، ارائه نمونه هایی از احیاء و کیفیت معاد. ج. ۷. تجزیه و تحلیل از زندگانی پیامبر اکرم (ص). ج. ۹. منافقان در قرآن و شناخت انسان. ج. ۱۱. تجزیه و

تحلیل از زندگانی پیامبران خدا از حضرت آدم تا حضرت یوسف (ع)

عنوان روی جلد: منشور جاوید: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

عنوان دیگر: نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی.

موضوع: تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: BP۹۸/س ۲ م ۸ ۱۳۰۰ ی ث

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۳۱۷۶۲

ص: ۱

اشاره

نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی

منشور جاوید تجزیه و تحلیلی از اسماء و صفات خدا در قرآن

جلد دوم

نگارش آیه الله جعفر سبحانی

ص : ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

قرآن و تفکر منطقی در الهیات

با نگاه عمیق و دقیق می توان گفت: اکثریت انسان های روی زمین را خداشناسان تشکیل می دهند، انسانهایی که به جهان برتر از جهان ماده معتقد بوده، و آن را سرچشمه هستی و حیات می دانند. در این مورد فقط گروه کمی از انسانها با این عقیده و اندیشه مخالفت ورزیده و وجود را با ماده مساوی می دانند. اگر ما مخالفان را گروه کمی دانستیم، در حالی که در گذشته اردوگاه شرق را ملحدو منکر خدا می خواندند، به خاطر این است که عقیده مادپگری بر این گروه از طریق قدرتهای سیاسی تحمیل شده بود و در حقیقت این دولتها بودند که مادی و ملحد به شمار می رفتند و اگر از این چشم ببوشیم، بر خود مردم روح دینی حاکم بود و به ماورای طبیعت اعتقاد راسخ داشتند. شاهد آن حرکتهای دینی ملموس در این چند سال اخیر می باشد، آن گاه که کمونیزم بین الملل فرو پاشید، و فشار سیاسی بر روی دینداران کاهش یافت، در این شرایط مردم به سوی کلیسا و مسجد هجوم آورده و خواهان آزادیهای بیشتری نیز شدند. ولی انتظار از خداپرستان این بود که در مقابل مخالفان، صف واحدی را تشکیل دهند و در مسائل مربوط به خدا اختلافی نورزند، در حالی که آنان در اساسی ترین مسائل دچار اختلاف فکری شده و به گروههایی تقسیم شدند.

باید دید ریشه اختلاف در میان خداپرستان کجاست، و علت پیدایش دینهای مختلف چیست؟ با یک بررسی اجمالی می توان گفت که اختلاف در تفسیر اسماء و صفات خدا، ریشه این ادیان مختلف و گوناگون می باشد. از باب نمونه در مسئله وحدت و یگانگی خدا، دچار اختلاف شده و به سه گروه تقسیم شده اند: گاهی ذات خدا را متعدد دانسته و توحید در ذات را خدشه دار ساخته اند، و احياناً توحید ذاتی را قبول نموده، در مسئله خالقیت دچار اختلاف شده و برای خیر خالق و برای شر، خالق دیگری اندیشیده و هر دو خالق را، مخلوق خدا دانسته اند و احياناً ثنویت به شکل دیگر بروز کرده و آن این که ممکن را در حد وجود محتاج به خدا دانسته، ولی در مقام فعل، مستقل می اندیشند و به دیگر سخن، وجود ممکن به خدا قائم بوده، ولی در فعل و فعالیت بر خود تکیه می کند. در مقابل این ثنوی ها، خداشناسان واقعی توحید را در هر سه مرحله محترم شمرده، او را یگانه ذات اندیشیده و در مقام فعل، همه جلوه های وجود اعم از به ظاهر خیر یا شر را به او مستند دانسته اند و سرانجام همه ممکنات را در ذات و فعل به او قائم می دانند و می گویند جلوه ممکنات در مقام فعل، درحقیقت جلوه وجود او است. ثنویت به دو معنی اول (تعدد ذات یا تعدد خالق) بیشتر در شرق آسیا ظاهر شده و میان برهمن ها و بودایی ها و هندوها، این نوع عقاید شیوع داشته و دارد. ولی ثنویت به معنی سوم که بهتر است از آن به تفویض نام ببریم، در میان برخی از متکلمان اسلامی ظهور کرده و می گویند معتزله نیز از این اصل پیروی می نموده است. هرچند این حقیقت برای ما ثابت نیست، ولی اگر همه

این سه گروه واقعیت وجود واجب و ممکن را به دقت بررسی می کردند، هر نوع دوگانگی را در ذات و فعل نفی می نمودند. مسیحیت به آینه‌های یعقوبیه و نسطوریه و ملکانیه منشعب شده و در همه این سه آیین، اصل تثلیث پذیرفته شده است و پیروان آنها خدای جهان را از سه عنصر، به نامهای خدای پدر و خدای پسر و خدای روح القدس مرکب دانسته اند و مسئله توحید و تنزیه را تا آن جا خدشه دار ساخته اند که می گویند خدا به صورت مسیح مجسم گشت و از مقام رفیع خود به روی زمین فرود آمده و با صلب و فداکردن خویش، بشر را از آلودگی و گناه که از پدر به ارث برده اند، پاک ساخت. مسلماً چنین تثلیثی در آیین واقعی مسیح نبوده و بعداً به خاطر آمیزش با فلسفه های یگانه، چنین اندیشه ای در شریعت مسیح وارد شده است و شگفت این جا است که قرآن مجید در سوره کوتاهی این نوع ثنویت را نقد کرده و با ذکر مثبتات، جنبه های سلبی و منفی را مطرود دانسته است و این همان سوره توحید است که در آن پیامبر مأمور شد که بگوید: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ). «بگو: او خدای یگانه است، خداوند بی نیاز است، نه زاییده و نه زاییده شده و برای او مثل و همانندی نیست». اختلاف متکلمان اسلامی باز به اختلاف به اسماء و صفات بر می گردد. گروه معتزله و امامیه که از آنان به عدلیه تعبیر می شود، خدا را پیراسته از جسم و جسمانی دانسته و هر نوع جهت و زمان و مکان را از او سلب می نمایند، و بالاتر و برتر از جوهر و عرض می دانند و او را چنین توصیف می کنند او خداوند حکیم است که از او کار قبیح سر نمی زند و ستم نمی کند، بر همه چیز تواناست.

اهل حدیث و گروه حنابلہ به خاطر دوری از بحثهای عقلی، در پرتگاه تجسم و تشبیه قرار گرفته اند و هر نوع قیچی را _ برای حفظ توحید در خالقیت _ به او نسبت می دهند. امروز مکتب سلفی شعار گروهی است که می خواهند از مسائل عقلی و فکری دوری جسته و بحث در معارف را تعطیل نمایند. خلاصه سخن این که: بررسی مسائل کلامی و دقت در ریشه های اختلاف، این مسئله را روشن می سازد که غالباً ریشه اختلافها، مربوط به تبیین اسماء و صفات و افعال خداست و اختلاف در این مسئله، مکتبهای کلامی مختلفی را پدید آورده است.

انسان و الگو پذیری از محسوسات

انسان در چهار چوب ماده و مادیات به سر می برد و مرزهای زمان و مکان او را احاطه کرده، از این جهت می خواهد همه چیز را در قالب محسوسات ببیند، و برای او تصور وجودی که از جسمائیت و جهت و امکان و زمان و کمّو کیف پیراسته است، در ابتدا کار مشکلی است؛ از این جهت برخی از خداپرستان گرفتار تشبیه شده اند و اصل الگو پذیری از محسوسات چیزی است که انسان با آن خو گرفته و در ذهن او نقش بسته است و در سایه استحکام این اصل فرقه هایی پدید آمده که به صورت فشرده به آنان اشاره می کنیم.

۱. مشبّه

انسانهای مأنوس با محسوسات، عقاید خود را درباره خدا بر این اصل بنا نهاده و کاملاً خدا را یک موجود محسوس و مجسم می دانند، و او را به صورت انسانی تصور می نمایند که دارای پوست، گوشت، خون و استخوانی است و اعضای شبیه انسان دارد و در حقیقت خدای آنها خدای انسانوار

گروهی که از هر نوع بحث و بررسی درباره معارف پرهیز نموده و دستگاه تعقل را تعطیل نموده اند، همان گروه معطله می باشند. آنان هرچند از وصف خدا به جسم و جسمانیات ابا میورزند، ولی در مقابل از هر نوع سخنی که حاکی از تنزیه است، نیز خودداری می کنند و وقتی به آیات مربوط به معارف می رسند، می گویند وظیفه ما تلاوت قرآن است و سکوت، و تفسیر قرآن در نظر آنان، همان تلاوت است. تو گویی قرآن فقط برای قرائت و تلاوت فرو فرستاده شده، نه برای تدبّر و تفکر، درحالی که قرآن ما را بر خلاف این سخن دعوت می کند و می گوید: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا). (محمد/۲۴) « آیا در قرآن تدبر نمی کنند یا بر قلبهای آنان قفل زده شده است؟ ». و در آیه دیگر می فرماید: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ). (ص/۲۹) « کتابی است که آن را به سوی تو فرو فرستادیم، مبارک و گرامی است تا در آیات آن بیندیشند و صاحبان خرد متذکر شوند ». شگفت این جاست که گاهی همین افراد گریزان از استدلال، برای عقیده خود چنین استدلال کرده و می گویند: «خدا به ما خرد داده تا او را بندگی کنیم، نه این که ربوبیت او را درک نماییم. آن کس که خرد را برای تفسیر امور مربوط به ربوبیت به کار گیرد، از بندگی باز مانده و به هدف خود نیز نمی رسد». (۲)

ص : ۷

۱- [۱] شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲- [۲] رضا نعلسان، علاقه الاثبات والتفویض، ص ۳۳ به نقل از کتاب الحجّه فی بیان المحجّه.

عبودیت و بندگی در منطق این گروه همان برخاستن و نشستن در حال نماز، و امساک و دهان بستن در ماه رمضان است که همگی مربوط به جوارح است، ولی باید دانست که بندگی دارای دو رکن است، اگر بخشی از آن مربوط به جوارح است، بخش دیگر مربوط به عقل و خرد و قلب و روان است، بازداری خرد از شناسایی معبود در حد امکان، تعطیل کردن بخشی از عبودیت و بندگی است؛ اگر انسان در مسیر بندگی، به قیام و قعود اکتفا کند، اما چیزی از معبود خود نشناسد، بندگی او در حقیقت بسان بندگی جماد و نبات و حیوان است، زیرا آنها هم به سهم خود خدا را بندگی می کنند، و فرمانهای تکوینی او را اطاعت می نمایند، هرچند عبودیت آنها به مرز تعقل نمی رسد. قرآن در برخی از آیات از مظاهر عبودیت جماد سخن گفته و یاد آور شده که برخی از آنها، به خاطر درک عظمت حق منفجر شده و گاهی از خشیت خدا از نقطه ای بلند سقوط می کند چنان که می فرماید: (...وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ). (بقره/۷۴) «از برخی از سنگها، چشمه سارانی فوران می کند، برخی از آنها منفجر و آب از آن می ریزد و برخی از آنها از خشیت (ادراک عظمت حق) سقوط می کند، خدا از آنچه که انجام می دهید، غافل نیست». تعجب این جاست که سنگ عظمت خالق را به اندازه پیمانانه وجود خود درک می کند، ولی بر انسان عاقل و خردمند فقط لازم است که کتاب خدا را تلاوت کند، آن گاه سکوت کند؟! دعوت به روش گذشتگان که از آن به سلفیه نام می برند، چیزی جز تعطیل عقول از تفکر و اندیشه نیست؛ آنان هرچند به تشبیه و تجسیم اعتراف نمی کنند، اما در حقیقت از مشبهه چندان دور نیستند، جز این که گروه دوم

عقیده خود را تشبیه و تجسیم آشکارا بیان می کنند، ولی آنان به ایماء و اشاره اکتفا می نمایند. در این جا سخنی را از مؤسس مذهب سلفی گری یعنی احمد بن تیمیه نقل می کنیم تا روشن شود که چگونه او در تبیین عقیده خود دو دوزه بازی می کند و به اصطلاح به نعل و میخ می زند، هم می خواهد سهمی از تنزیه و هم سهمی از تشبیه داشته باشد. او در تفسیر صفات خبری مانند «ید» و این که خدا آدم را با دست خود آفریده است، چنین می گوید: «برای خدا دو دست مخصوص به خویش است، آن چنان که لایق به جمال و مقام او است. او آدم را با دو دست خودش آفرید، نه به وسیله فرشتگان و نه به وسیله ابلیس، و خدا زمین را به دست خود می گیرد و آسمانها را با دست خود درهم پیچید». این نوع (۱) عبارات در کلمات این گروه فراوان است و اصرار میورزند بین دو چیز ضد جمع کنند، از یک طرف می گویند واقعاً خدا دست و پا و چشم و صورت دارد، نه این که این الفاظ کنایه از یک رشته معانی دیگر است و از طرف دیگر می گویند: دست او و همچنین دیگر اعضا و جوارح او فاقد کیفیت است، یعنی کیفیت دست و پا و صورت ما را ندارد. این نوع سخن گفتن جز گیج کردن مخاطب چیزی نیست، اگر واقعاً خدا واقعیت این الفاظ و صفات را داراست، واقعیت آنها مساوی با کیفیت آنها است. زیرا در لغت عرب این الفاظ بر یک رشته معانی همراه با کیفیت وضع شده است، سلب کیفیت از دست و پا، در حقیقت سلب اصل معناست، جمع کردن میان اثبات این صفات و نفی کیفیت، جمع میان دو امر متضاد است. حق این است که باید گفت: بر این گروه روح تشبیه و تجسیم حکومت می کند، اما از اظهار عقیده خود شرمند اند و ناچارند آن را در قالبهای پیچیده بیان کنند، و اگر این نظر، یک نوع سوء ظن باشد، باید گفت آنان معطله هایی

ص : ۹

واقعی هستند که دستگاه خرد را از هر نوع تأمیل و ادراک درباره شناخت خدا تعطیل کرده و از نردبان معارف، پله ای بالا نرفته اند و خویشتن را با الفاظ دلخوش نموده اند. در این جا سخنی را که از پیشوای مالکیه نقل شده، یادآور می شویم: فرد کنجکاوی بر مالک وارد شد و از معنی (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) سؤال کرد. پرسشگر می دانست که خدا جسم و جسمانی نیست و از طرفی ظاهر آیه از آن حکایت می کرد که خدا دارای عرش و سریر است که بر آن قرار گرفته است، مالک به جای شکافتن معنی آیه و تدبر در آن، سخت عصبانی شد و عرق، پیشانی او را فرا گرفت و با تندی گفت: «استواء در لغت عرب معنی روشنی دارد و خدا نیز واجد آن است. ولی کیفیت آن برای ما معلوم نیست و سؤال از چنین مطالبی بدعت و حرام است و باید به آن ایمان داشت، هرچند حقیقت آن را درک نکرد». (۱) یادآور می شویم اگر «استواء» معنی روشنی دارد و آن قرار گرفتن چیزی بر روی چیزی است، در این صورت واقعیت آن، کیفیت آن است؛ اگر خدا بر سریر خود استقرار دارد، باید کیفیت آن را نیز دارا باشد و این جز تجسیم نتیجه دیگری ندارد. این جاست که باید گفت این گروه در باطن، اهل تجسیم بوده و از اثبات جهت و مکان برای خدا واهمه ای ندارند، ولی از بازگویی این عقیده خودداری می کنند. شگفت از سخن مالک است که می گوید: این نوع پرسش بدعت است، در حالی که پرسشگر هدفی جز فهم آیه نداشت. او جز این نمی خواست که مقصود از آیه را به دست آورد و از مصادیق متدبران در قرآن

ص : ۱۰

۱- [۱] ابن تیمیه، الرسائل الکبری، ص ۳۲-۳۳، شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۵.

کریم باشد. این جا است که باید این گروه را معطله نامید که دستگاه خرد را به تعطیل کشیده اند، هر چند آنان معتزله را معطله می نامند، زیرا معتزله به عقیده سلفی ها با اثبات عینیت ذات با صفات، ذات خدا را از توصیف با صفات علم و قدرت تعطیل نموده است. ولی حق این است که خود این گروه، به این لقب شایسته ترند. تا معتزله که صفات خدا را عین ذات خدا می دانند، زیرا معتزله ذات را از توصیف صفات جمال تعطیل نکرده، بلکه صفت علم و قدرت را برای او به روشن ترین وجه ثابت کرده اند.

معطله در جامه نو

مذهب «تعطیل» به معنایی که یادآور شدیم، اخیراً در میان به ظاهر روشنفکرها در جامه نوی بروز کرده است و آنان مسئله را به شکل دیگر مطرح می کنند. یکی از پرچمداران این گروه، فرید وجدی نویسنده دایره المعارف قرن چهاردهم اسلامی است، وی می گوید: «دشمنان ما (مقصود مادیها است) بر فلسفه حسی و دانشهای طبیعی اعتماد کرده تبلیغ می کنند، ما نیز باید در تبلیغ خود بر همین دو اصل تکیه کنیم و چاره ای جز آن نداریم، زیرا این دو اصل است که انسان را بر چنین مقام بلندی رسانده است» (۱). نویسنده دیگری به نام ابوالحسن ندوی، این حقیقت را به صورت دیگر مطرح می کند و می گوید: «پیامبران انسان را از خدا و صفات و افعال و آغاز این جهان و سرانجام آن، و آنچه که به مردم پس از مرگ می گذرد، آگاه کرده اند و بدون تحمل رنج و زحمت در اختیار او نهاده اند، و بیانات پیامبران ما را از هر نوع بحث و بررسی در این دانشها، که مقدمات و مبادی آن در اختیار ما نیست بی نیاز ساخته اند، زیرا دانشهای ما فوق حس و طبیعت از قلمرو

ص : ۱۱

۱- [۱] فرید وجدی، علی اطلال المذهب المادی، ج ۱، ص ۱۶.

حواس انسان بیرون بوده، و هرگز حواس به آنها راه ندارد و مبادی آنها در اختیار ما نیست، آنها که در الهیات و معارف بدون بصیرت و هدایت به بحث و بررسی پرداخته اند، جز افکاری خام و دانشهای ناقص و اندیشه های ناپایدار و قضاوت‌های عجولانه چیزی به ارمغان نیاورده اند و در نتیجه گمراه شده و گمراه نموده اند» (۱). این دو سخن از دو نویسنده معاصر نوعی بازگشت به تعطیل است، ولی در جامه ای نو و قالبی جدید، در این جا چند نکته را یادآور می شویم: الف. اعتماد بر فلسفه حسی، یعنی در میان ابزار شناخت، فقط تکیه بر حس، یک نوع پیروی از فلسفه مادی است که عقل و خرد و ابزار مربوط به آن را کنار می نهد و جز به حس و ابزار آن، به چیزی اعتماد نمی کند؛ شگفت این جا است که یک نویسنده اسلامی منادی چنین فکر شده، در حالی که مدتها پرچمدار مبارزه با فلسفه مادی بوده است، تکیه بر این اصل، اعلان جنگ با نبوت و وحی و نزول فرشته و دیگر معارف برون از چارچوب حس است که جز با خرد و برهان، قابل درک نمی باشد و واقعاً جای شگفت است؛ فرید وجدی و مقلد سلفی ها ابو الحسن ندوی ندانسته با ریسمان مادیگری بازی می کنند. ب. هرگاه قول «ندوی» را بپذیریم که معارف الهی در ماورای حس و تجربه قرار دارند و مبادی و مقدمات آنها در اختیار ما نیست، در این صورت این سؤال پیش می آید که چرا خدا چنین معارف بلندی را در قرآن مطرح کرده و انسان را به تفکر در آنها دعوت نموده است؟ آیا واقعاً هدف از طرح این معارف، تلاوت و مرور بر آنها است؟ یا در این جا هدف بالاتری وجود دارد که از ذهن امثال ندوی ها به دور مانده است؟ ما در این جا نمونه هایی از چنین

ص : ۱۲

۱- [۱] ندوی، ابو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، ص ۹۷.

معارف که در قرآن وارد شده، مطرح می‌کنیم که همگی در ماورای حس قرار دارند و جز از طریق خرد و برهان، قابل درک نمی‌باشند، مانند: ۱. (...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...) (شوری/۱۱) « برای خدا نظیر و مانندی نیست ». ۲. (...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ...) (بقره/۱۱۵) « هر کجا روی آوری خدا آن جا است ». ۳. (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (حدید/۳). « او است آغاز و پایان، برون و درون و او به همه چیز دانا است ». ۴. (...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ...) (حدید/۴) « او با شماست هر کجا باشید ». ۵. (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (طور/۳۵) « آیا بدون علت پدید آمده اند یا خود خالق خویشند؟ ». ۶. (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (انبیاء/۲۲) « اگر در آسمانها و زمین خدایانی جز خدا بود، هر دو تباه می‌شدند. منزله است خدای صاحب عرش از آنچه که او را توصیف می‌کنند ». ۷. (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (مؤمنون/۹۱) « خدا هرگز فرزندی بر نگزید و با او خدای دیگری نیست (اگر غیر این بود)، هر خدایی به سراغ مخلوق خویش می‌رفت، برخی بر برخی دیگر برتری می‌جستند، پیراسته است خدا از آنچه که او را با آن توصیف می‌کنند ».

این نوع معارف که در این آیات آمده، جز از طریق عقل و تفکر، راهی به درک و تصدیق آنها نیست. قرآن پیوسته جامعه انسانی را به برهان و دلیل دعوت می کند و به مدعیان می گوید: اگر بر صدق گفتار خود دلیلی دارید، بیاورید آیا می شود با چنین بیان، خود برهان و دلیل را نادیده بگیرد، آن جا که می فرماید: (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ) (انبیا/۲۴) «بلکه جز خدا برای خود خدایانی برگرفته اند، این (توحید) سخن من و همراهیان من و سخن کسانی است که قبل از من بودند، بلکه اکثر آنان حق را نمی دانند و از آن روی گردانند». این آیه و نظایر آن گواه بر عنایت قرآن به فهم معارف از طریق دلیل و برهان است هرگاه بنا باشد ما در اصول عقاید بر حس و دانشهای طبیعی اعتماد کنیم، چگونه می توانیم یک رشته عقاید مسلم اسلامی را از این طریق به دست بیاوریم، آیا مبدأ جهان، قدیم و ازلی است یا حادث، یکی است یا بیشتر؟ بسیط است یا مرکب؟ همه صفات کمال را داراست یا نه؟ برای دانش و توان او پایانی هست یا نه؟ اینها یک رشته قضایایی است که یک فرد الهی، یک طرف آن را می پذیرد و به آن ایمان می آورد، در حالی که طریق اثبات آنها منحصر به برهان است. قرآن در برخی از آیات روی فؤاد تکیه می کند و پس از یادآوری نعمتهایی به نام گوش و چشم، از آن سخن می گوید و می فرماید: این نعمتها را به شما داد تا شکرانه آنها را به جای آورید، و شکرانه آنها جز به کار گرفتن هر یک در قلمرو خویش چیزی نیست، چنان که می فرماید: (وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (نحل/۷۸)

«خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، در حالی که چیزی نمی دانستید و برای شما گوشها و چشمها و دلها عطا فرمود تا سپاسگزار باشید.»

حس گرایی مفراط

تحوّل علمی در غرب، که حس و تجربه را اساس دانش معرفی کرد، سبب شد که گروهی از اهل معرفت و کمال که به مسائل و رای طبیعت اعتقاد راسخ دارند، تحت تأثیر این نوع طرز تفکر قرار گیرند و درباره معارف نیز به چنین معرفتهایی اکتفاء کنند، این اندیشه به گونه ای در سخنان مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده (۱) نیز به چشم می خورد. او نیز معتقد است که راه خداشناسی، راه حس و طبیعت است و در این مورد بیانی دارد که اجمال آن را می آوریم، او می گوید: «می خواهیم ببینیم علم چگونه توحید را احیاء نمود. اگر از یک دانشمند پرسید علم چیست، سرانجام خواهد گفت: علم یعنی روابطی که در طبیعت میان علل و معلولهای مشهود، وجود دارد. هر محققی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می شود، و متفکری که در اوضاع اجتماع غور می نماید، هدفی جز این ندارد که اولاً حوادث و قضایای طبیعت را موشکافی کرده، دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشه این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آنها وجود دارد، کشف کند. هیچ دانشمندی نیست که کوچکترین شیئی یا حادثه ای را مستقل و اتّفاقی دانسته، به یک شیئی دیگر یا علتی نسبت ندهد. بنابراین علم صریحاً

ص : ۱۵

۱- [۱] اکنون که قلم به روی این صفحات گردش می کند، چند روزی است که مؤلف این کتاب، جناب آقای مهندس مهدی بازرگان سر در نقاب خاک کشیده و به رحمت حق پیوسته است. وی با سکت قلبی در گذشت و در صفحات زندگی خود نقاط مثبت فراوانی داشت، هرچند با برخی از افکار و نوشته های او نمی توان موافقت کرد. خدا او را ببخشد، وبا معصومان محشور فرماید.

یا تلویحاً متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می باشد. عالم نه تنها معتقد به حقیقت می باشد، و دنیا را پوچ و بی اساس نمی پندارد، بلکه به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است، نیز یقین دارد. علاوه بر این، هیچ محققی نیست که اگر در گوشه آزمایشگاه خود، روی یک حادثه کوچکی قانونی را کشف کند، آن قانون را در هر جای دیگر طبیعت جاری و ساری نداند. وحتى تا آخرین سر حد افلاک و تا قدیمی ترین روزگار نبرد و اعمال نکند. یعنی در واقع حقیقت مکشوف را همه جایی و لایزال شناسد، بنابراین دانشمند عملاً معتقد است که هیچ چیز طبیعت، بی اساس و منشأ نبوده، یک نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا جریان دارد. خداپرست چه می گوید؟ او می گوید دنیا دارای مبدأ و اساس بوده و یک ناظم واحد ازلی قادری به نام خدا، در سراسر آن حکومت می کند، تنها تفاوت در این است که عالم، از نظم صحبت می کند و موحد ناظم را اسم می برد، قرآن هم غیر از این چیزی نمی گوید، بلکه خدا را به عنوان کسی معرفی می نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، روز و شب را در پی یکدیگر می آورد، دانه و درخت را می شکافد، جسم مرده را به وجود زنده تبدیل و زنده را به مرده منقلب می کند، باران به زمین می رساند و در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشرکین به خدایان یا به منبع های مختلف نسبت می دادند، قرآن مربوط و ناشی از یک جا می گیرد» (۱). درباره این سخن، یادآور می شویم که عقیده دانشمندان طبیعی را که در کشف روابط طبیعی کار می کنند، با عقیده موحدان یکی دانستن، کاملاً بر

ص : ۱۶

خلاف صواب است، بلکه در این جا دو سخن است، سخنی است مربوط به کاوشگران در عالم ماده، و سخنی است مربوط به موحدان و خداشناسان، البته این دو سخن دو تا هست، ولی ضد یکدیگر نیستند و هر کدام در قلمرو خود سخن خوبی می گوید، اما اتحاد و وحدتی میان آنها نیست. دانشمندان طبیعی نظم جهان را تشریح می کنند و روابط علی و معلولی در مظاهر طبیعت را روشن می سازند، ولی مسلماً این عقیده به تنهایی برای یک فرد موحد کافی نیست، زیرا مادی گراها نیز به روابط طبیعی و اصل علیت و معلولیت ایمان دارند. اعتقاد به وجود روابط بین اجزای جهان ماده را می توان به دو نحو تفسیر کرد: یکی این که برخاسته از خود ماده باشد، و دیگری این که موجود دانا و توانایی خارج از این جهان، این نظم را به او بخشیده باشد. در این صورت اعتقاد به نظم علی و معلولی، وجه مشترک میان الهی و مادی است و هرگز نمی توان آن را با عقیده یک موحد مساوی دانست. آری این سخن را نمی توان انکار کرد که هرچه روابط حاکم بر جهان ماده بیشتر کشف شود، برهان نظم از نظر صغری، روشن تر می شود، ولی کشف روابط، یکی از مقدمات برهان نظم است و مقدمه دیگر آن را باید از مبادی عقلی گرفت، و آن این که این نظم نمی تواند برخاسته از خود ماده باشد.

پیامدهای نادرست حس گرایی مفرط

گاهی اعتماد به حس و طبیعت و نفی سایر ابزار شناخت، این گونه افراد را به نقطه ای می کشد که در باره ابتدایی ترین و ساده ترین پرسش درباره خداشناسی شانه خالی کرده و اظهار عجز می نمایند، نویسنده کتاب مزبور اشکالی را از مادّیها نقل کرده، آن گاه بر اساس منطق حس خود، به آن پاسخ

گفته است، در حالی که اشکال کاملاً روشن است ولی جواب نارسا است، اینک اشکال: چگونه کسی را که نمی شناسیم و نمی توانیم توصیف کنیم قبول نماییم، به علاوه وقتی به خدا قائل شدیم، باید پی این برویم که او از کجا آمده، و چگونه درست شده است و چون مسئله حل نمی شود و نقطه مجهول یک مرحله عقب تر می رود، بهتر است پای خود را از حدود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم، و از وجود و عدم خدا فعلاً صحبت نکنیم. پاسخی که به این سؤال داده شده است، چنین است: اولاً، هیچ پیغمبری (و بنابر این خود خدا) نخواسته ما خدا را کما هو بشناسیم و وصف کنیم، سهل است منع هم کرده اند. آنچه را که ما بتوانیم وصف یا درک کنیم، ناچار از خود ما است، پس خدا نیست. بنابر این توفیق چنین معرفتی را فعلاً نباید از خود داشته باشیم. ثانیاً، وقتی عقب و جلو رفتن مجهول، تفاوت نمی کند، چرا بر خلاف عادت و معمولی که در همه چیز و همه جا داشته، برای هر فعل، فاعلی و برای هر نظمی، ناظمی را سراغ می دهیم، در مورد فاعل کل و ناظم اصلی این قدر لجاج به خرج دهیم و تکبر و تجاهل نماییم. وقتی به قانون احترام می گذاریم، چرا به قانونگذار بی اعتنا باشیم. (۱) در اینجا دو نکته را یادآور می شویم: ۱. هرگاه پایه معرفت ما نسبت به خدا، در این حد است که حتی نمی توانیم به ابتدایی ترین پرسش درباره او پاسخ بگوییم، یک چنین اعتقادی نمی تواند، اعتقاد پا برجایی باشد، اعتقادی راسخ می شود که به پرسشهایی که

ص : ۱۸

پیرامون آن وجود دارد، به طور روشن پاسخ داده شود. هرگاه پرسش: خدا از کجا آمده و چگونه درست شده؟ بی پاسخ باشد، طبعاً پایه های عقیده را سست و لرزان می سازد، آری مقصود این نیست که اعتقاد به یک شیئی در صورتی امکان دارد که تمام ویژگی های آن برای ما روشن باشد، بلکه مقصود این است اموری که با اصل وجود او سر و کار دارد و می تواند هستی او را انکار کند، باید بی پاسخ نباشد؛ هرگاه مسئله پیدایش خدا حل نشود، قهراً نمی توان به یک خدای ازلی که خود مخلوق نیست، معتقد شد، مگر این که در مقام اعتقاد به همین مقدار اکتفا کنیم و بگوییم موجودی که به این جهان نظم بخشید، ممکن است خود آفریده موجود سومی باشد، و معلوم است که چنین عقیده ای انکار خداست و تعبیر دیگر از اعتقاد به یک عامل امکانی در پیدایش نظام حاکم بر طبیعت است. ۲. پاسخ دومی که ایشان به سؤال می دهد، می گوید: «چرا در جاهای دیگر برای هر فعلی فاعل سراغ می دهیم، ولی در مورد فاعل کل و ناظم اصلی، این قدر لجاجت به خرج می دهیم». کاملاً یک سخن غیر منطقی است، زیرا مادی می گوید: نظم از خود طبیعت برخاسته است و هرگز دستی از خارج این نظم را بر طبیعت نبخشیده است، در این صورت او به سرچشمه نظم انگشت نهاده (طبیعت) و منکر آن نگشته است. این نوع سردرگمی ها مربوط به افراط در حس گرایی و طبیعت شناسی است که بخواهیم همه معرفتها را از طریق شناخت حسی، به دست آوریم.

راهی میان تعطیل و تشبیه

در این جا راه سومی نیز وجود دارد که هم با تشبیه مخالف است و هم با تعطیل، هرگز به خدا و معارف از دیده حس نمی نگرد و دستگاه خرد را از

اندیشه و تعقل باز نمی دارد، او از دو راه مسائل ماورای طبیعت را حل می کند، گاهی از مطالعه عالم آفرینش و اتقان در خلقت بر جمال و کمال خالق آن استدلال کرده و از این طریق روزنه ای به غیب، به روی خود باز می کند، و گاهی دیگر از طریق تدبر و تفکر و تنظیم قیاسهای منطقی که منتهی به مسائل بدیهی و ضروری می شوند، به داوری درمعارف می نشیند و در حقیقت هم از مطالعه عالم طبیعت بهره می گیرد و هم از طریق فکر و اندیشه. قرآن به راه نخست در این دو آیه اشاره می کند: (وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ* وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ). (ذاریات/۲۰-۲۱) «در زمین و در وجود خودتان نشانه هایی برای طالبان یقین است، چرا با دیده بصیرت نمی نگرید؟». در این جا از مطالعه طبیعت و به کار گرفتن حس و آن گاه داوری خرد به نتیجه می رسیم. و در آیات دیگر به راه دوم اشاره می کند، آن جا که مسئله شرک و دوگانگی را از طریق برهان عقلی ابطال می کند، چنان که در آیه ۲۲ سوره انبیاء و ۹۱ مؤمنون گذشت. لازم به یادآوری است که قرآن (ماده) عقل را با تمام صور و مشتقاتش، چهل و هفت بار تکرار کرده، و ماده (فکر) هیجده بار و کلمه (لب) را شانزده بار و تدبر را دوبار به کار گرفته است و همه این واژه ها، نشانه لزوم تفکر و تعقل در مجموع مسائل مربوط به انسان و جهان و آفریدگار آن است.

راه های شناسایی ماورای طبیعت

اشاره

شناسایی ماورای طبیعت آن چنان نیست که برای بشر امکان پذیر نباشد،

ص : ۲۰

بلکه برای شناخت آن راه هایی در اختیار انسان است که به صورت موجز بیان می شود.

۱. برهان عقلی

گاهی می توان با برهان عقلی مسائل زیادی را در صفات خدا به دست آورد، مرحوم محقق طوسی برای صفات سلبی و ثبوتی خدا، از این راه استفاده کرده است^۱؛ او نخست با برهان عقلی روشن، وجوب وجود خدا را ثابت نموده و این که وجود او مربوط به خود او است و از جایی نگرفته است، بر خلاف وجود ممکنات که وجود آنها مربوط به جای دیگر است، آن گاه می گوید: «موجود واجب الوجود دارای چنین ویژگی ها است، یعنی وجوب وجود بر چنین ویژگی ها دلالت عقلی دارند و آن ویژگی ها عبارتند از: سرمدیت، منزه بودن از شریک و مثل و ترکیب، و پیراستگی از امکان و حلول و اتحاد و جهت و محل حوادث بودن، درد و لذت پذیری و رؤیت». او با بیان محکم می گوید: «هرگاه ما وجوب وجود خدا را ثابت کنیم، به دنبال اعتقاد به این اصل می توانیم تمام این صفات سلبی را از آن استنتاج کنیم، بلکه نه تنها می توان صفات سلبی را استنتاج کرد، بلکه می توان صفات ثبوتی را نیز از این اصل نتیجه گرفت». کسانی که با این نوع براهین آشنایی دارند، می توانند به روشنی بر مراد خواجه نصیر الدین طوسی دست یابند. (۱) ما در این جا از تبیین کیفیت استدلال محقق طوسی خودداری می کنیم، شارحان کتاب تجرید این بخش را روشن کرده اند که اثبات یک وصف از اوصاف خدا به نام «وجوب وجود»، می تواند دیگر صفات ثبوتی و سلبی او را به

ص : ۲۱

۱- [۱] ر.ک: کشف المراد، ص ۱۷۸_۱۸۵، ط صیدا.

صورت منطقی ثابت کند. ما این مطلب را به صورت دیگر مطرح می کنیم و آن این که اگر ثابت شود خدا کمال مطلق است و کمالی فوق آن متصور نیست، در این صورت تمام صفات ثبوتی و سلبی او ثابت می شود، زیرا صفات ثبوتی به کمال بر می گردد و علم و قدرت و حیات کمالی است در موجود، و صفات سلبی به سلب نقص بر می گردد. اگر می گوئیم خدا جسم، مرکب، حالّ در یک شیئی و محلّ برای شیئی دیگر نیست، به خاطر این است که همه اینها یک نوع نقص در موجود است. مرحوم علامه طباطبایی از اثبات مالکیت مطلقه برای خدا، دیگر صفات او را نتیجه می گیرد و می گوید: «شکی نیست که حیات، قدرت و علم و بصر و عزت از کمالاتی است که در جهان امکانی وجود دارد، هرگاه خدا را مالک آنها بدانیم، اعتقاد به چنین مالکیت یک رشته صفات ثبوتی و سلبی را در مالک به دنبال دارد». اینها نمونه هایی است برای قیاس منطقی که می تواند یک رشته معارف را ثابت کند، در مقابل کسانی که یک چنین راه را به روی خود مسدود کرده و از آن بهره نمی گیرند.

۲. مطالعه عالم طبیعت

شناخت جهان طبیعت خود در دست یک فرد طالب معارف برگ برنده است، هر جزئی از اجزای جهان با نظام شگفت انگیزی که دارد، حاکی از علم وسیع و قدرت وصف ناپذیر خدا است، متکلمان اسلامی مطالعه جهان طبیعت را یکی از ابزار شناخت جهان ماورای طبیعت می دانند و قرآن مجید در آیات مربوط به معارف، بر این راه تأکید دارد.

۳. شناخت از طریق وحی

یکی از راههای شناخت جهان ماورای طبیعت وحی است، هرگاه ما ثابت کردیم که برخی از افراد بشر ادراک خاصی به نام وحی دارند _ ادراکی خطاناپذیر _ در این صورت محتوای وحی می تواند ما را با جهان دور از حواس آشنا سازد. محتوای وحی بر دو نوع است: گاهی کلام الهی بسان یک معلم بر برهان و دلیل تکیه کرده و مطالب را القاء می کند، در این صورت وحی ابزار شناخت جدیدی نبوده، بلکه راهی برای تفکر عقلانی است و در حقیقت قلمرو عقل را گسترش می دهد. و گاهی به عنوان یک گوینده آگاه تر، از فراسوی ماده گزارشی می دهد، بدون آن که برای آن برهان و دلیلی ارائه دهد، در این موقع می تواند ما را با یک رشته حقایق که راه آن به روی ما بسته بود، آشنا سازد؛ البته بهره گیری از وحی در صورتی است که امکان و واقعیت آن برای ما ثابت شود، و محققان الهی در بخشهای مربوط به نبوت پیرامون آن سخن گفته اند.

۴. معرفت از طریق کشف و شهود

این نوع شناخت از آن گروه خاصی است که بر اثر ریاضت و صفای نفس، حقایقی را با دیده دیگر می بینند یا نفس آنها آئینه روشنی است که حقایق از عالم بالا- به آن منعکس می شود و چیزهایی را می یابند و در یافته های خود شک و تردید نمی کنند، ولی این طریق، سالکان اندکی دارد و یافته های آنها برای خود آن افراد حجت است نه بر دیگران. ما این نوع از ابزار شناخت را به صورت موجز یادآور شدیم و از تشریح آنها خودداری می کنیم، چون هدف بیان اسمای صفات خدا در قرآن است، تا روشن شود که برای شناخت ماورای طبیعت، طرق و راههایی در اختیار بشر

هست و اگر بخواهد از آنها بهره می گیرد. در میان این طرق قرآن بر پیمودن دو راه نخست (برهان عقلی و مطالعه طبیعت) تکیه می کند، هرگاه آیات مربوط به معارف که در آنها به تفکر و تذکر و تعقل دعوت شده و حتی آیاتی که در آنها به خود پیامبر آموزش داده شده که چگونه با مخالف سخن بگویند، در یک جا گرد آید، خواهیم دید فزون از سیصد آیه در این مورد نازل شده است، ما در این جا نمونه هایی از دعوتهای همراه با برهان را از قرآن نقل می کنیم تا روشن شود که معارف الهی در حد امکان، برای بشر قابل درک است. خدا پیامبران را برای هدایت مردم فرستاده، آن گاه که در برابر منکران قرار می گیرند چنین سخن می گویند: (...أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...). (ابراهیم/۱۰) «آیا در وجود خدا که آفریننده آسمانها و زمین است، شک و تردید است؟». دقت در مفاد آیه ما را با دو اصل آشنا می سازد: ۱. خدا یک موجود بدیهی است و نباید در آن تردید کرد. ۲. وجود آسمانها و زمین با این عظمت، حاکی از آفریننده ای است که این نظام را پدید آورده است. خدا به پیامبر آموزش می دهد که عقیده مسیحیان را که مبنی بر الوهیت حضرت مسیح است، چنین نقد کند: (...قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ...).(مائده/۱۷) «بگو چه کسی می تواند خدا را از این که مسیح و مادر او را نابود کند باز دارد». در این آیه بر قدرت مطلقه خدا تکیه شده که چیزی نمی تواند مانع از

اعمال قدرت او شود و حضرت مسیح و مادر او در برابرین قدرت، توان مقاومت ندارند، در این صورت چگونه می توانند اله جهان و شریک خدا باشند. این نه تنها پیامبران و رسولان الهی هستند که مردم را به تفکر دعوت کرده، و معارف را با برهان مطرح می کنند، بلکه دست پرورده های رسولان نیز اندیشه ها را همراه با برهان بیان می کنند، از باب نمونه سخن لقمان را بشنویم که مرد خدا بود و دل نورانی داشت، او برای روشن کردن ضمیر فرزندش و بازداري آن از شرک برای خدا، بر این اصل تکیه می کند که عبادت، خاص خداست و نباید در مقابل غیر خدا پرستش کرد و اگر به جای او غیر او را پرستیم، در این صورت راه ستم را برگزیده ایم، چنان که می فرماید: (وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ). (لقمان/۱۳) «به یاد آر آن گاه که لقمان به فرزندش در حالی که او را پند می داد، چنین گفت: ای فرزند محبوب من به خدا شرک نورز، شرک، ستم بزرگی است». حضرت مسیح مبلغی را برای هدایت مردم و بازداري از شرک اعزام کرد، وقتی او در برابر اصرار مردم بر پرستش تنها، قرار گرفت به جای وعظ و خطابه، از دلیل عقلی بهره گرفتند و حاصل گفتار او این است: آیا صحیح است من پرستش کسی را که مرا آفریده و به سوی او باز خواهم گشت، رها کنم و به عبادت خدایان دیگر پردازم، در حالی که اگر خدایم بخواهد ضرری به من برساند شفاعت آنها مرا سود نمی بخشد، و مرا نجات نمی دهد و من اگر آنها را عبادت کنم در گمراهی آشکاری خواهم بود، این حقیقت در آیات یاد شده در زیر منعکس است: (وَ مَالِيَ لَا أَعْبُدُ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * ءَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ

يُرِدْنَ الرَّحْمَنَ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُونَ * إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ). (یس/۲۲-۲۴) چرا خدایی را که مرا آفریده است نپرستم * آیا (سزاوار است) جز او خدایانی اتخاذ کنم که اگر خدای رحمان بخواهد ضرری به من برساند شفاعت آنان مفید نبوده و مرا نجات نمی دهد * در این حالت من در گمراهی آشکارم. یکی از دست پروردگان موسی بن عمران با این که قبطی بود، اما دل او با نور ایمان روشن گردیده بود، وقتی سران دربار فرعون جلسه ای تشکیل دادند تا درباره موسی تصمیم بگیرند، و به این نتیجه رسیدند که به حیات او خاتمه دهند، او رأی مخالف داد؛ در حالی که فکر می کردند از خود آنان است و رأی خود را به صورت مستدل و مستند مطرح نمود و گفت: (... أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ...). (غافر/۲۸). «آیا مردی را که می گوید خدا پروردگار من است و با دلایل روشن از سوی او برای شما اعزام شده است، می کشید؟». این نه تنها معارف است که قرآن در مورد آنها به برهان و دلیل تکیه می کند، بلکه گاهی در علل تشریح و فلسفه احکام بر داوری های خرد اعتماد نموده و استشهاد می کند، درباره نماز چنین می گوید: (... إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ). (عنکبوت/۴۵) «نماز شما را از بدیها و زشتی ها باز می دارد و مایه یاد خدا است و آن بالاترین چیز است». در باره روزه چنین می فرماید: (... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (بقره/۱۸۳)

«روزه بر شما نوشته شده آن چنان که بر پیشینیان نوشته شده بود، شاید شما پرهیزگار شوید». درباره وضو که یک تکلیف روزانه مسلمانان است، سکوت نکرده و علت منطقی آن را بیان می کند و می فرماید: (...ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ). (مائده/۶) «خدا نمی خواهد زحمت و مشقت را بر شما تحمیل کند، بلکه می خواهد شما را پاکیزه بگرداند و نعمت خویش را در حق شما به پایان برساند، شاید شما سپاسگزار باشید». این آیات و نظایر آنها موضع اسلام را نسبت به تفکر منطقی روشن می سازد و این که این آیین، از آن استقبال کرده و هرگز از آن روی گردان نیست.

دعوت مردم بر اساس اصول سه گانه

قرآن مجید به هنگام دعوت بر یکی از سه اصل تکیه می کند و به پیامبرش دستور می دهد که به هنگام دعوت به راه خدا، از یکی از آنها بهره بگیرد، یا بر منطق و برهان تکیه کند که از آن به حکمت تعبیر می کند و یا از موعظه و نصیحت که در طبقه خاصی مؤثر می افتد، کمک بگیرد (خطابه) و یا از منطق طرف علیه او استفاده کند (جدل) چنان که می فرماید: (أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...). (نحل/۱۲۵) به سوی پروردگار خود با دلیل و برهان و نصیحت نیکو دعوت کن و با آنان به نیکو ترین روش محاجه کن. شگفت این جا است که مخالفان برهان با دلیل عقلی، تفکر عقلی را باطل می کنند و در حقیقت با برهان می خواهند برهان را باطل کنند؛ مثلاً درباره ابطال علم منطق می گویند اگر منطق می توانست اندیشه را از خطا حفظ کند، پس چرا در میان اهل منطق اختلاف است؟

سخن ایشان به صورت یک قیاس استثنایی است و ناخود آگاه با منطق، بر ضد خود منطق برخاسته است و صورت قیاس چنین است، اگر منطق نگهدار فکر از خطا بود، باید عالمان به منطق در اندیشه و گفتار یکسان باشند، و چون یکسان نیستند پس معلوم می شود منطق نگهدار فکر از خطا نیست. البته طرفداران منطق نیز به این اشکال پاسخ می گویند که صحت یک اندیشه و پا برجایی یک استدلال در گرو سلامتی دوجیز است: ۱. ماده فکر صحیح و استوار باشد. ۲. کیفیت و شکل آن مطابق قواعد باشد. منطق فقط می تواند اندیشه را از خطا در شکل و صورت حفظ کند و اما استواری ماده فکر را بر عهده نمی گیرد، زیرا آن بر عهده براهین است. در این جا می توان به شکل دیگر نیز پاسخ گفت: و آن این که منطق دارای چنین قدرت و هنر است، نه این که هر کس منطق دانست دارای چنین هنر می باشد. و به دیگر سخن به کار بردن منطق روی اصول صحیح چنین نتیجه دارد، اما آیا به کار گیرنده، آن را به طور صحیح به کار گرفته یا نه، خارج از رسالت منطق است. در زبان عامیانه می گوئیم شمشیر برنده است، ولی هرگز نمی توان گفت هر شمشیر به دستی آن را درست به کار می برد.

دلایل مخالفان تفکر فلسفی

آنان گاهی بر دلیل دیگر تکیه کرده و می گویند: آنچه ما در معارف و شناخت ماورای طبیعت به آن نیاز داریم، در کتاب و سنت موجود است؛ دیگر چه نیازی به بهره گیری از روشهای منطق و فلسفه یونان است. در این جا باز ملاحظه می فرمایید با منطق می خواهد منطق را ابطال کند،

گذشته از این کسی منکر آن نیست که در کتاب و سنت معارف فزون از حد هست، ولی وجود معارف و براهین در این دو منبع، ما را از تفکر صحیح که با محتوای کتاب و سنت آشنا می سازد، بی نیاز نمی کند. پرورش براهین موجود در این دو مصدر، خود یک نوع تفکر عقلی و منطقی است. سرانجام یاد آور می شویم کسانی که با تفکر منطقی و فلسفی درگیر می شوند، در حقیقت با فطرت خود مبارزه کرده و آن را نادیده گرفته اند. آری گاهی در تاریخ کسانی را می بینیم که سالیان درازی در آغوش منطق و استدلال بزرگ شده اند، ولی به علل خاصی از این روش روی گردان شده و به روش حنابله اقبال کرده اند. تاریخ می گوید: ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴) شاگرد ابو علی جبائی (۳۰۳ هـ) پس از چهل سال زندگی در آغوش منطق، ناگهان انقلاب روحی پیدا کرد و در مسجد جامع بصره بر فراز منبر رفت و گفت: مردم! من از پیروی مکتب معتزله توبه می کنم و به یاران احمد بن حنبل می پیوندم، ولی آن گاه که خواست بر عقیده اهل حدیث درباره رؤیت و مخلوق بودن افعال بشر از طریق عقل استدلال کند، آنان نپذیرفتند و گفتند: به جای برهان باید از آیه و حدیث بهره بگیری. ابن عساکر در کتابی که درباره ابوالحسن اشعری نوشته است، می گوید: «اشعری از بصره وارد بغداد شد و نزد پیشوای حنابله «بربهاری» رفت و گفت: من برمتکلمان معتزلی مانند ابو علی و ابو هاشم ردیه هایی نوشته ام و یهود و نصاری و مجوس را با ادله باطل کرده ام و از این سخنان بسیار گفت، وقتی خاموش شد گفت من از سخنان شما چیزی نفهمیدم، من غیر از آنچه احمد بن حنبل می گوید، چیزی را نمی پذیرم».^(۱)

ص : ۲۹

۱- [۱] ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، پاورقی، ص ۳۹۱.

این مقدمه کوتاه ما را به لزوم و به کارگیری عقل و خرد در تبیین مفاهیم قرآن، بالأخص آنچه که به معارف آن بر می گردد واقف می سازد، اکنون وقت آن رسیده است که به ذی المقدمه بپردازیم و اسما و صفات خدا را با بیان یک رشته مطالب مقدماتی تفسیر نماییم.

قم _ مؤسسه امام صادق (علیه السلام)

جعفر سبحانی

ص : ۳۰

سیر تفسیر در میان دانشمندان شیعه از قرن نخست تا عصر حاضر

تفسیر کتاب های مقدس آسمانی، دانش دیر پاییی است که ریشه در امت های پیشین دارد، و در گذشته، وظیفه گروهی، آموزش دادن کتاب تورات و انجیل، و تفسیر آن دو، بود. پس از طلوع ستاره اسلام و تحدی آورنده آن به وسیله قرآن مجید، دانش تفسیر این کتاب، به وسیله خود پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) پی ریزی شد، و او نخستین مفسر قرآن است که در مواردی، پرده از سیمای واقعی برخی از آیات برداشت، و جلال الدین سیوطی (۸۴۸ - ۹۱۱) روایاتی که از پیامبر پیرامون تفسیر قرآن وارد شده، در کتاب «اتقان» در یک جاگرد آورده است. (۱) قرآن گواهی می دهد که یکی از وظایف پیامبر - علاوه بر قرائت و تلاوت - تبیین و روشن ساختن مفاهیم آیات قرآن است چنان که می فرماید: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [۲]. «قرآن را برای تو فرو فرستادیم تا آن را برای مردم بیان کنی». در این آیه، به جای «لیقرأ» جمله (لِتُبَيِّنَ) به کار رفته و این گواه بر این

ص : ۳۱

۱- [۱] جلال الدین سیوطی: «الاتقان»: ۴ / ۱۷۵ - ۱۷۶ ط مصر، وی در این کتاب روایات نبوی مربوط به تفسیر را به ترتیب سور گرد آورده است. [۲] نحل: ۴۴.

است که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در برابر این کتاب آسمانی گذشته بر تلاوت و روخوانی، وظیفه بیان و تفسیر نیز داشته است. و در آیه دیگر به وظیفه دوم پیامبر اشاره می کند و می فرماید: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (۱). «بر ما است گرد آوری و تلاوت قرآن». و مسلماً این جمع و تلاوت وسیله پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) انجام خواهد گرفت که عمل او مظهر مشیت الهی است. نقل روایات پیامبر درباره تفسیر قرآن، به جلال الدین سیوطی اختصاص ندارد، بلکه مفسران شیعه، در تفسیر آیات آنجا که از رسول خدا پیامی باشد، در ذیل آورده که تا ابهام عارض بر آیه را، بر طرف سازند، و این روایات در تفاسیر «مجمع البیان» طبرسی (۴۷۱ - ۵۴۸) «صافی» فیض (م / ۱۰۹۰)، «برهان» سید هاشم بحرانی (م / ۱۱۰۷) و «نور الثقلین» حویزی به ترتیب سور وارد شده است، اینک نمونه ای را در این جا می آوریم. قرآن در باره زمان بندی عمل عبادی روزه، یا دآور می شود که افراد روزه دار، می توانند بخورند و بیاشامند تا لحظه ای که نخ سفید از نخ سیاه، برای آنان باز شناخته شود، چنان که می فرماید: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) [۲]. یکی از یاران پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به نام «عدی» فرزند حاتم طایی، تصور می کرد که مقصود حقیقی، بازشناسایی این دو نخ در هوای تاریک از یکدیگر است -

ص : ۳۲

۱- [۱] قیامت: ۱۷. [۲] بقره: ۱۸۷.

و لذا _ به پیامبر گفت: من دو نخ سفید و سیاه تهیه کرده ام و به هر دو می نگرم و در تاریکی هیچ کدام را از دیگری تمیز نمی دهم. پیامبر خندید و فرمود مقصود، سفیدی صبح، و سیاهی شب است، یعنی نوار نور صبح، از دل تاریکی شب باز شناخته شود. (۱) مفسر دوم جهان اسلام، شخصیت والایی مانند امیر مؤمنان (علیه السلام) است، جلال الدین سیوطی می نویسد: روایات پیرامون تفسیر قرآن، از سه خلیفه نخست بسیار نادر و از علی بن ابی طالب فراوان است، «ابو الطفیل» می گوید: علی در یکی از سخنرانی های خود گفت: تفسیر کتاب خدا را از من پرسید، به خدا سوگند، آیه ای نیست مگر این که می دانم، در شب نازل گردیده، یا در روز، در صحرا فرود آمده یا در کوه، و در یکی دیگر از سخنان خویش فرمود: به خدا سوگند آیه ای فرود نیامده مگر این که می دانم در چه مورد، و در کجا نازل گردیده، خداوند به من روح کاوشگر، و زبان پرسشگر عطا فرموده است، همه را از پیامبر سؤال می کردم و پاسخ می شنیدم. [۲] مفسر سوم، فرزند برومند امام، حضرت حسن بن علی (علیه السلام) است، گرد آوری روایات آن حضرت پیرامون تفسیر قرآن (هر چند کمی از آنها در اختیار ما است) مقام والای او را تفسیر روشن می سازد، اینک نمونه ای را متذکر می شویم: مردی از خوارج وارد مسجد پیامبر شده و دید، عبدالله بن عباس، و عبدالله بن عمر در گوشه مسجد نشسته اند، به سوی آنها رفت و خواهان تفسیر آیه (وَ شَاهِدْ وَ مَشْهُود) شد، ابن عباس آن را به روز «جمعه» و «عرفه» تفسیر کرد، و ابن عمر آن را به روز جمعه و روز قربان تفسیر نمود، از آنجا که هر دو

ص: ۳۳

۱- [۱] طبرسی: مجمع البیان: ۱ / ۲۸۱، ط صیدا. [۲] جلال الدین سیوطی: اتقان: ۴ / ۲۰۴.

تفسیر، خالی از شاهد و گواه بود پاسخ هر دو، او را قانع نساخت وی پرسش خود را به سوی امام حسن برد و از تفسیر آن سؤال کرد امام فرمود: مقصود از «شاهد» پیامبر و از «مشهود» روز رستاخیز است، به گواه این که قرآن پیامبر را «شاهد» و روز قیامت را «مشهود» خوانده است در باره پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید: (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا) (۱) و در باره قیامت می فرماید: (وَ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ) (۲). پیشوایان دوازده گانه شیعه هر یک در عصر خویش استاد تفسیر، و مفسر واقعی قرآن بودند اگر از این گروه بگذریم نوبت تلامیذ و پیروان مکتب آنان می رسد، و در این قلمرو، شخصیت های بزرگی در دانش تفسیر ظاهر شده اند که به برخی از آنها به ترتیب قرنی که در آن می زیستند اشاره می کنیم:

سه مفسر نامدار در قرن نخست

در قرن نخست، سه مفسر نامدار شیعی در عرصه تفسیر ظاهر شدند که مفسران بعدی معلومات خود را مرهون دانش های تفسیری آنان می دانند. ۱. عبدالله بن عباس (... - ۶۸) در باره او همین بس که او را «ترجمان القرآن» می خواندند، و ابن الندیم در فهرست خود برای او کتابی در تفسیر یاد کرده است (۳) و تفسیر از او به نام «تنویر المقباس» به سال ۱۲۹۰ در چهار جلد در مصر چاپ شده است و راوی آن از ابن عباس، عبدالعزیز جلودی (۴) متوفای

ص: ۳۴

۱- [۱] احزاب: ۴۵.

۲- [۲] هود: ۱۰۳ _ به بحار الأنوار: ۱ / ۱۳ مراجعه فرمایید.

۳- [۳] ابن الندیم: الفهرست، ص ۵۶.

۴- [۴] در رجال نجاشی: ۲ / ۵۶ برای او کتاب های دیگری یاد کرده است که غالباً مربوط به قرآن و قرائت آن است.

سال (۳۳۲) است. ۲. سعید بن جبیر که در سال ۹۵ به دست حاکم خونریزی به نام حجاج جام شهادت نوشید، و جرمی جز ولاء اهل بیت نداشت ابن ندیم می گوید سعید بن جبیر نخستین مؤلف از شیعه در تفسیر قرآن است و اگر ابن عباس را نخست مؤلف بدانیم، باید ابن جبیر را دومین مؤلف از شیعه در تفسیر بشماریم. ۳. عطیه عوفی معروف به «جدلی» از اصحاب امام باقر (علیه السلام) است و استاد ابان بن تغلب متوفای سال ۱۴۱، می باشد.

مفسران شیعه در قرن دوم

شمارش مفسران به طور تفصیل مایه گستردگی در سخن است به طور اجمال می توان گفت از آغاز قرن دوم تا اواخر قرن ششم اسلامی عنایت علمای اسلام و در این میان توجه دانشمندان شیعی به دانش تفسیر رو به فزونی گذارده و شخصیت های بزرگی از محدثان و علمای شیعه، به تفسیر قرآن پرداخته اند که فقط به ذکر اسامی آنها می پردازیم: ۱. ابو محمد اسماعیل سیدی تابعی کوفی (م / ۱۲۷). ۲. جابر بن یزید جعفی (م / ۱۲۸). ۳. زید بن اسلم عدوی نحوی لغوی. ۴. ابان بن تغلب بکری (م / ۱۴۱). ۵. محمد بن السائب الکلبی (م / ۱۴۶). ۶. ابو حمزه ثمالی معروف به ثابت بن ابی صفیه (م / ۱۵۰). ۷. ابو الجارود زیاد منذر الهمدانی از اصحاب امام صادق (علیه السلام).

۸. حسن واقد از اصحاب امام صادق (علیه السلام). ۹. ابو جناده سلولی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). ۱۰. وهیب بن حفص از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). ۱۱. علی بن ابی حمزه بطائنی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام). اسامی مفسران شیعه در قرن سوم در قرن سوم اسلامی می توان از شخصیت های والایی به شرح یاد شده در زیر نام برد: ۱. عبد الرزاق بن همام الیمانی (۱۲۶ - ۲۲۱) از اصحاب امام صادق (علیه السلام) و بخشی از تفسیر او در مکتبات مصر کنونی موجود است. ۲. حسن بن محبوب (۱۵۰ - ۱۲۴). ۳. ابن فضال کبیر: ابو محمد حسن بن علی الفضال کوفی (م / ۲۲۴). ۴. حسن بن سعید اهوازی برادر حسن بن سعید اهوازی صاحب کتاب «ثلاثین» از اصحاب امام رضا (علیه السلام). ۵. محمد بن خالد بن عبدالرحمن کوفی، از اصحاب امام رضا (علیه السلام). ۶. عبدالعزیز بن یحیی جلودی (م / ۳۳۲). ۷. محمد بن عباس بن عیسی غاضری. ۸. علی بن الحسن بن فضال. ۹. احمد بن محمد بن خالد برقی (م / ۲۷۴ یا ۲۸۰).

شیوه تفسیر تا اواخر قرن چهارم در میان شیعه، تحرکی چندان نداشت و همگی بسان گذشتگان به تفسیر روایی پرداخته و احیاناً از تاریخ و از لغت کمک می گرفتند از آنها می توان شخصیت هایی را نام برد مانند: ۱. فرات بن ابراهیم کوفی که در اوایل قرن چهارم در گذشته. ۲. محمد بن اورمه قمی. ۳. علی بن ابراهیم کوفی قمی که در سال ۳۰۷ در قید حیات بوده است. ۴. علی بن بابویه متوفای ۳۲۹. ۵. عیاشی سمرقندی استاد شیعه در شرق اسلامی که خانه او پناهگاه محدثان و محققان بوده است. ۶. نعمانی محمد بن جعفر، که از تلامذ کلینی متوفای ۳۲۹ به شمار می رود. ۷. ابن ولید قمی استاد شیخ صدوق، که در سال ۳۴۳ در گذشته است. ۸. محمد بن احمد ابراهیم صابونی مؤلف تفسیر معانی القرآن. ۹. ابو منصور صرام که شیخ در فهرست خود او را ستوده و او استاد جعفر بن محمد بن قولویه متوفای ۳۶۹ می باشد. و آخرین فرد از این قرن شیخ صدوق ۳۰۶ _ ۳۸۱ به شمار می رود. در این جا اسامی مفسران نامی شیعه تا پایان قرن سوم و اندی از چهارم به پایان می رسد، و فقط حاکم بر تفسیر در این چهار قرن، به جز مختصری از آخر قرن چهارم، همان تفسیر قرآن به روایت و حدیث و شأن نزول و بیان لغت

بوده است. و پس از تفسیر روایی، عنایت بیشتر، تفسیر «غریب» قرآن بوده است و در این قرون شاهد کتاب های فراوانی در غریب قرآن می باشیم. (۱)

تحول در نگارش تفسیر از اواخر قرن چهارم

از اواخر قرن چهارم، در نگارش تفسیر تحولی پدید آمد، که مولود نیاز روز بود و نخستین تفسیر از این مقوله که در دست داریم تفسیر «حقائق التأویل» سید رضی است. ۱. سید رضی (۳۵۹ _ ۴۰۶) نخستین فردی است که این تحول را پدید آورد و بانگاشتن «حقائق التأویل فی متشابه التنزیل» (۲) اندیشمندان شیعه را با تفسیر بس نوی روبرو ساخت، نسابه عمری در کتاب «المجدی» تفسیر او را یاد کرده و می گوید تفسیر از نظر حجم به اندازه تفسیر ابو جعفر طبری است. نگارنده می گوید متأسفانه از این تفسیر فقط یک جلد (جزء پنجم) در دست است از اجزاء دیگر آن، خبری نیست. ۲. شیخ مفید شیخ شیعه (۳۳۶ _ ۴۱۳) با نگارش کتابهایی پیرامون تفسیر، بر این نوآوری تأکید کرد و فهرست کتب تفسیری شیخ مفید را شاگرد وی نجاشی در تفسیر خود آورده است. (۳) ۳. سید مرتضی، با نگارش کتاب «الدرر و الغرر» که بخش عظیمی از این کتاب مربوط به تفاسیر آیات مربوط به معارف است به این شیوه جلاء بیشتری بخشید.

ص : ۳۸

-
- ۱- [۱] و ما در باره مفسران قرن های دوم و سوم و چهارم در مقدمه تفسیر «التبیان» به گونه ای گسترده سخن گفته ایم. برای تفصیل بیشتر و آگاهی از مدارک و مصادر به آن جا مراجعه شود.
 - ۲- [۲] نجاشی : فهرست: ۲ / ۳۲۶، نام تفسیر او به نامه «حقائق التنزیل» نام می برد.
 - ۳- [۳] نجاشی: فهرست: ۲ / ۳۲۷ شماره ترجمه ۱۰۶۸ .

در نیمه قرن پنجم، شاگرد شیخ مفید و مرتضی، شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰) با نگارش کتاب «تبیان» عظیم ترین تفسیر را به جهان اسلام عرضه کرد. در این شیوه از تفسیر، که آغازگر آن سید رضی یا استاد او شیخ مفید بود، در تفسیر قرآن، موضوعاتی از قبیل: لغت و قرائت، حجت قرائت، و شأن نزول و معارف و عقاید و فقه، و تاریخ امثها و غزوه ها وارد تفسیر شد، و این شیوه از تفسیرها توانست به بخش عظیم از نیازهای روز پاسخ دهد. پس از شیخ طوسی، مفسر نامی دیگر از شیعه به نام «طبرسی» (۴۷۱ - ۵۴۸) به تنظیم تفسیر تبیان پرداخت و با افزودن مطالبی، آن را به نام «مجمع البیان» نامید، و این تفسیر به خاطر زیبایی در تنظیم سرآمد تفسیرهای زمان قرار گرفت، و دانشمندان هر دو گروه آن راستوده اند. حتی «ذهبی» مؤلف کتاب «التفسیر و المفسرون» که رابطه خوبی با شیعه ندارد، ناچار شده که به ستایش این تفسیر پردازد. می گوید: «هو یجید فی کل ناحیه من النواحی، الّتی یتکلم عنها، فإذا تکلم عن القراءات، ووجوهها أجاد، وإذا تکلم عن المعانی اللغویه للمفردات أجاد، و إذا تکلم عن أسباب النزول و شرح القصص استوفی فی الأقوال و أفاض...» (۱) او پیرامون هر موضوعی سخن می گوید به نکویی سخن گفته است، اگر در باره قراءات و اقسام آن سخن بگوید به نکویی سخن می گوید، اگر در باره معانی مفردات سخن بگوید نیز به خوبی سخن می گوید، اگر در باره شأن نزول و قصص پیامبران بحث کند، به طور مستقصی افاضه می نماید. جای تأسف است که تفسیر «تبیان» تا این اواخر ۱۳۲۵ هـ. ش به زیور

ص : ۳۹

طبع آراسته نگردیده بود، و تفسیر مجمع البیان با وجود چاپ های متعدد هنوز به صورتی که شایسته مقام آن است، چاپ نشده است. استاد بزرگ ما مرحوم آیت الله حجت (۱۳۰۱ - ۱۳۷۲) نخستین کسی است که آستین همت بالازد و اجزاء متفرق و پراکنده کتاب «تبیان» در ایران و عراق را گرد آورد، و توانست نسخه کاملی از آن در دو جلد به صورت رحلی عرضه کند یعنی پنجاه سال قبل، نسخه کاملی از کتاب تبیان در هیچ یک از کتابخانه های ایران وجود نداشت، و آن مرد بزرگ هر بخشی را از کتابخانه ای عاریت گرفت و دستور استنساخ داد و در حالی که من در سفرم به امریکا در کتابخانه ایالت «نیوجرسی» در بخش کتب شرقی، مجلدی بزرگ، به خط زیبا از کتاب «تبیان» را مشاهده کردم، و پیدا است دلالتان بین المللی کتب، این نفایس را از ایران و یا عراق بیرون برده اند

افول تفسیر پس از حمله مغول (هفتم اسلامی)

شیوه تفسیر به همین روش تا اوایل قرن هفتم ادامه داشت، پس از حمله مغول از شرق ۶۰۳ - ۸۰۷، و حملات متداوم صلیبیان از غرب، آشنایی امت های اسلامی با افکار فاتحان، و علاقه حکام وقت به علوم فلکی و ریاضی و طبیعی، عقربه افکار محققان اسلامی را به مسایل فلسفی و علمی متوجه ساخت و نگارش تفسیر قوس نزولی طی کرد از این جهت، از نیمه قرن هفتم ۶۵۰ تا آغاز قرن دهم ۹۰۰، عنایت به تفسیر کمتر بوده و کتاب های تفسیر در این مدت بسیار انگشت شمار است در حالی که در این مدت، کتاب های مربوط به کلام و حکمت، هیئت و نجوم و ریاضیات و طب، فزون از حد می باشد. پس از روی کار آمدن صفویه در ایران، روح اخباری گری بر مراکز علمی

شیعه سایه افکند بار دیگر، نگارش تفسیر به صورت تفسیر به اثر و حدیث به بازار آمد، و یک نوع عقب نشینی در نگارش تفسیر صورت پذیرفت و تفاسیر: «صافی» فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۰) و تفسیر «برهان» سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷) و تفسیر «نور الثقلین» جویری نمونه های بارز از این نوع نگارش است و این روح همچنان بر حوزه های ایران و عراق حاکم بود تا این که پدیده اخباری گری که با روح اسلام، ناهماهنگ است به وسیله بزرگ مانند محقق بهبهانی (۱۱۱۸ - ۱۲۰۷) بر چیده شد، بار دیگر تفکر به حوزه های شیعی بازگشت.

شیوه تفسیر در قرن چهاردهم

قرن چهاردهم اسلامی برای خود، شیوه دیگری از تفسیر می خواست در این قرن درهای الحاد به کشورهای اسلامی باز شد و یک نوع تردد و شک در اصول و فروع در میان قشری از غرب زدگان پدید آمد. اندیشمندان مصری به خاطر مجاورت با اروپا که کشورشان دروازه غرب به شمار می رود، زودتر از بخش شرق اسلامی با این پدیده آشنا شدند، و به علاج آن پرداختند، بالأخص با هشدارهای سید جمال الدین اسد آبادی که توانست مغزها را تکان دهد و «جامع ازهر» را از خواب گران چند قرن بیدار سازد، از این جهت در آغاز و اواسط این قرن تفاسیری نگارش یافت که کاملاً جنبه دفاعی داشت، بالأخص تفسیر «المنار» تقریر درس شیخ عبده مصری (۱۳۲۳) و تفسیر «محاسن التأویل» جمال الدین دمشقی (۱۲۸۳ - ۱۳۳۳) و تفسیر مصطفی مراغی، (۱) که در همگی، حالت دیده بانی در آنها مشاهده

ص : ۴۱

۱- [۱] تفسیر او به این نام چاپ شده و او از نگارش نخستین جلد آن در سال ۱۳۶۱، و از نگارش آخرین جلد آن در ۱۳۶۵ هجری قمری فارغ گردیده است.

می شود. تا نیمه قرن چهاردهم اسلامی هیچ نوع تحولی در نگارش تفسیر در ایران و عراق به چشم نمی خورد، زیرا عصر اختناق، رضاخانی حال مطالعه و اندیشیدن را از محققان اسلامی گرفته بود، ولی پس از بازگشت نیمه آزادی به ایران، و هجوم افکار غربی، بزرگ مردی از تبار پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) توانست، تحولی در نگارش تفسیر به وجود آورده که الحق باید آن را از الطاف الهی دانست و اساس تفسیر او را تفسیر قرآن به قرآن، و تفکیک مسایل جنبی از تفسیر آیات، تشکیل می دهد این تفسیر به نام «المیزان» در بیست جلد توانست سبک جدیدی در نگارش تفسیر به وجود آورد. و پس از آن تفسیرهای مهم و با ارزشی پا به عرصه ظهور نهادند، و علوم قرآنی، به طور رسمی در حوزه ها مطرح گردید و در این میان می توان، از تفاسیری به نام های «الکاشف» تألیف نویسنده لبنانی محمد جواد مغنیه در ۷ جلد و «الفرقان» نگارش دکتر محمد صادقی، و تفسیر «نمونه» اثر جمعی از فضلا زیر نظر حضرت آقای مکارم، نام برد. شکر الله مساعی الجمیع.

شیوه جدیدتر در تفسیر قرآن

با احترامی که به تمام شیوه های تفسیری و مؤلفان آنها می گذاریم، یا دآور می شویم اساس تمام این شیوه ها را تفسیر ترتیبی تشکیل می دهد، یعنی مفسر آیات قرآن را از سوره «حمد» گرفته و در سوره «الناس» به پایان می رساند در حالی که این شیوه از تفسیر برای گروهی مفید و سازنده است، ولی نمی تواند ما را به نظر قاطع قرآن پیرامون موضوعاتی که آیات آنها در سوره های مختلف آمده است، رهبری کند، از این جهت چاره جز این نیست که شیوه دیگری در تفسیر قرآن را مطرح کنیم و آن این که آیات هر موضوعی را در یک جا گرد آورده آنگاه

به تفسیر آنها به پردازیم. و این همان شیوه ای است که نگارنده دست به ارائه آن زده و در این مورد، تفسیر به زبان عربی به نام «مفاهیم القرآن» در هفت جلد، و «منشور جاوید» به زبان فارسی در دوازده جلد منتشر ساخته است و اساس این نوع از تفسیر علاوه بر تفسیر آیات به وسیله خود آیات، بررسی آیات موضوع در یک جا است. و این خود می تواند با نشاندن آیه ای کنار آیه آفاقی وسیعی از معارف را نشان دهد که در تفسیر ترتیبی امکان پذیر نیست. برای توضیح بیشتر یادآور می شویم: لازمه نزول تدریجی این است که تفسیر قرآن، علاوه بر روش تفسیر سوره به سوره که از قدیم معمول بوده، از روش تفسیر موضوعی نیز برخوردار گردد، و آیات هر موضوعی که در قرآن وارد شده است یک جا مورد بررسی قرار گیرد. مفسری که می خواهد مثلاً نظر قرآن را در باره آسمان ها و زمین به دست آورد، یا پیرامون معاد در قرآن به طور جامع و گسترده بحث کند یا سرگذشت قوم بنی اسرائیل را در قرآن مورد بررسی قرار دهد، و یا در باره افعال انسان، از نظر جبر و اختیار داوری کند، و یا معارف متعلق به افعال خدا را از اراده، هدایت و قضا و قدر از دیدگاه قرآن رسیدگی نماید، باید مجموع آیات مربوط به هر موضوع را دقیقاً گرد آورده، آنگاه نتیجه گیری کند و بدون احاطه کامل بر آیات هر موضوعی تا چه رسد احاطه نسبی، قضاوت صحیح در باره آن صحیح نیست. یکی از علل پیدایش مکتب های مختلف عقیدتی در میان مسلمانان و استدلال هر گروهی بر عقیده خود از قرآن، این است که هر گروهی توجه خود را به یک رشته از آیات معطوف داشته و از رشته دیگری که می تواند انقلابی در مفاد واقعی آیات پدید آورد، غفلت نموده است، پیروان نظریه جبر یگری در افعال بشر، و یا نظریه تفویضی از این روش پیروی نموده اند از این جهت در

تفسیر مقاصد الهی مرتکب اشتباه‌های جبران‌ناپذیری شده‌اند. شاید بتوان گفت مرحوم علامه مجلسی، نخستین کسی است که به این شیوه از تفسیر به طور اجمال توجه داشته است وی در کتاب (بحار الأنوار) در آغاز هر بابی و موضوعی، آیات مربوط به موضوع را گرد آورده و به تفسیر اجمالی آنها پرداخته است و همین گام کوتاه گامی بزرگ در پیشرفت فن تفسیر بود ولی متأسفانه این موضوع پس از او تعقیب نگردید. امید آن که در پرتو عنایات الهی، نگارنده به تفسیر بخش مهمی از موضوعات که در قرآن وارد شده است موفق آید، او برای تسهیل کار، نخست موضوعات عقیدتی را مد نظر قرار داده و همین جلدی که اکنون در اختیار شما قرار می‌گیرد، مربوط به تفسیر مجموع اسماء و صفات خدا در قرآن است. ما در این جا دامن سخن را کوتاه می‌کنیم و از خداوند بزرگ توفیق بهره‌گیری از قرآن مجید را برای همگان مسئلت می‌نماییم.

قم - جعفر سبحانی ۱۵ / ۷ / ۷۳ برابر با ۲۹ ربیع الآخر ۱۴۱۵

ص : ۴۴

۱. تفاوت اسماء و صفات نزد متکلمان

اشاره

اسماء و صفات خدا در کتابهای تفسیر و کلام، برای خود جایگاه خاصی دارد، عنایت علمای پیشین به تفسیر اسماء و صفات خدا، بیش از عنایت متأخرین بوده است. ما در این فصل یک رشته بحث های کلی و مقدماتی را تحت عناوین خاصی مطرح می کنیم و آن گاه به تفسیر اسمای خدا در قرآن می پردازیم.

۱. فرق میان اسم و صفت

آیات قرآن گواهی می دهد که خدا نامهای زیبایی دارد و این مسئله را در آیات مختلف بیان کرده و می فرماید:

ص : ۴۵

(...وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...)(اعراف/۱۸۰) «برای خدا نامهای زیبا است، خدا را با آن نامها بخوانید». و در آیه دیگر می فرماید: (...أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...)(اسراء/۱۱۰) «خدا را با هر نامی از نامهای واقعی او بخوانید (اشکال ندارد) برای اوست اسمای حسنی». در برخی از آیات، لفظ جلاله را مقدم می دارد، آن گاه از اسمای حسنی او سخن می گوید و می فرماید: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ)(طه/۸) «خدا، خدایی که جز او خدا نیست، برای او نامهای زیبا است». در دیگر آیات پس از یادآوری برخی از نامهای نیک او، می گوید: برای اوست اسمای حسنی، چنان که می فرماید: (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ...)(حشر/۲۴) «اوست خدای آفریننده صورتگر برای اوست اسمای حسنی». و در آیه دیگر هر نوع تصرف در اسمای الهی را محکوم کرده و می فرماید: (...وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)(اعراف/۱۸۰) «کسانی را که به تحریف نامهای خدا برمی خیزند، رها کنید که به زودی کیفر کردارشان را خواهند دید». عرب جاهلی در اسمای خدا، به صورتهای مختلف تصرف می کرد، گاهی اسامی بتهای خود را از اسماء خدا می گرفت، مثلاً اسامی لایت و عزّی را از «الله العزیز» گرفته بود و احیاناً خدا را به غیر اسامی واقعی یعنی نامهایی که شایسته مقام ربوبی نبود، می خواند و حتی می توان گفت: نامگذاری خدا به نام پدر، که در میان مسیحیان رایج است، یک نوع الحاد در اسمای خداست. درباره تفاوت اسم و صفت، سخن فراوان است و نقل همگی مایه گستردگی سخن می باشد، ولی آنچه که با این مقام مناسب است، در این جا می آوریم، محققان می گویند: هرگاه ذات الهی بدون صفت معینی، یا همراه با صفت و یا فعل در نظر گرفته شود و در این حالت لفظی بر آن اطلاق گردد، به آن لفظ، اسم

می گویند؛ مانند: لفظ جلاله الله (مثال نمونه اول) و لفظ عالم (مثال دوم) و خالق (مثال سوم). لفظ جلاله بر ذات خدا، بدون در نظر گرفتن صفت و فعلی اطلاق می شود، در حالی که لفظ عالم بر ذات ملحوظ به علم و لفظ خالق بر ذات ملحوظ به فعل، اطلاق می گردد. ولی هرگاه خود علم و رزق را بدون ذات لحاظ کنیم، صفت نامیده می شود؛ نتیجه سخن این که: الله و عالم و رازق را اسم، و علم و رزق را صفت می نامند، شما می توانید این فرق را به عبارت دیگر نیز بیان کنید. اسم می تواند محمول واقع شود، در حالی که صفت فاقد چنین ویژگی است؛ مثلاً می توانیم بگوییم خدا عالم و قادر است، ولی نمی توان گفت: خدا علم و قدرت است. و در حقیقت، صفات به گونه ای مندک و فانی در اسماء است، ولی اسماء مندک و فانی در صفات نیست. این فرق که در میان متکلمان و مفسران فرق معروفی است با ظاهر قرآن نیز تطبیق می کند، زیرا قرآن لفظ جلاله و سایر الفاظ مانند رحمان و رحیم، عالم و قادر را اسمای خدا می داند.

۲. فرق اسما و صفات نزد اهل معرفت

در نزد اهل معرفت، اسما و صفات از قبیل الفاظ و مفاهیم نیست، بلکه حقیقت صفت به کمال وجودی با قطع نظر از ذات بر می گردد، و تعیین ذات با این کمال وجودی، اسم نامیده می شود، در این صورت اسما و صفات از قبیل الفاظ و مفاهیم نیست، بلکه دو نوع واقعیت در مقام ربوبی است، خود کمال وجودی صفت، و ذات متعین با این کمال اسم است. در نتیجه، حقیقت وصف به وجود کمال و حقیقت اسم، تحقق و تعیین ذات به آن کمال

باز می‌گردد؛ بنابراین فرض، لفظ جلاله اسم نیست، بلکه اسمِ اسم است، یعنی ذات متعین با جمال و کمال خود اسم است و نام این اسم، لفظ جلاله است. همچنین الفاظ علم و قدرت وصف نبوده، بلکه آئینه صفات می‌باشند، زیرا صفات حق تعالی آن کمالات وجودی است که با ذات همراه بوده و نام این کمالات همان علم و قدرت است. این دو نوع فرق، هر چند به ظاهر مختلف جلوه می‌کنند، ولی وجه مشترک نیز دارند و در حقیقت هر دو می‌گویند: ذات با تعین اسم، و خود تعین صفت است، چیزی که هست متکلمان و مفسران ذات و تعین را در عالم الفاظ و مفاهیم تصور می‌کنند و لفظی را که حاکی از تعین ذات با صفت است اسم، و لفظی را که حاکی از خود تعین است وصف می‌نامند، در حالی که اهل معرفت مرکز و محور این نوع تصویرها را واقعیت ذات و کمال می‌دانند، ذات واقعی حق، متعین با صفات، اسم تکوینی و خود تعین، صفت تکوینی و الفاظ حاکی از این ذات و تعین، اسم اسم یا آئینه صفات نامیده می‌شوند. و در حقیقت هر دو نظر در یک مسیر حرکت می‌کنند، چیزی که هست محور تصور گاهی عالم الفاظ و مفاهیم است و گاهی واقعیتها، و چون مفسران و متکلمان با توده مردم سخن می‌گویند، اصطلاح نخست را برگزیده اند؛ ولی عارفان و سالکان با گروه خاصی سر و کار دارند که از نردبان معرفت چند پله بالاتر رفته‌اند، اصطلاح دوم را انتخاب کرده‌اند.

۳. اندیشه اتحاد اسم با مسمی

از بحث‌هایی که دامنگیر قدما و متأخران شده است، مسئله وحدت اسم با مسمی و یا تغایر آن دو است. در حالی که این مسئله روشن به گفتگوی گسترده نیاز ندارد، به شرط این که مقصود از اسم و مسمی روشن شود، هر گاه

مقصود از اسم لفظ حاکی از معنی باشد، مسلماً اسم غیر مسمی است؛ زیرا اسم از مقوله الفاظ و مسمی از مقوله واقعیات است؛ مثلاً- اسم زید که نام فرد خاصی است چگونه می تواند عین آن فرد باشد، و به اصطلاح علمی لفظ از مقوله کیف و فرد خارجی از مقوله جوهر است. اسم از «سمه» به معنی علامت گرفته شده و هیچ گاه علامت عین صاحب علامت نیست. آری شیخ اشعری در کتاب «الابانه» اصرار میورزد که اسم خود مسمی است، در حالی که وجه آن را ذکر نمی کند، هر چند پیروان او مانند «ایجی» در مواقف، سید شریف در شرح آن و تفتازانی در شرح مقاصد به توجیه کلام او پرداخته اند که نیازی به نقل آنها نیست. قائلان به اتحاد اسم و مسمی با آیاتی استدلال کرده اند، اینک به توضیح برخی از این آیات که مستمسک اشاعره است، می پردازیم: ۱. (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى). (اعلی/۱) «تنزیه کن نام پروردگارت را که برتر است». مستدل می گوید: آن کس که ما باید او را تنزیه کنیم خداست، در حالی که آیه می گوید به تنزیه نام پروردگارت پرداز، هرگاه اسم و مسمی وحدت نداشتند، چنین دستوری صحیح نبود. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا آیه در صدد تنزیه خدا از نقص و کاستی نیست، هر چند این تنزیه هم برای خود جایگاهی دارد و هدف آیه، تنزیه اسمای خداست، زیرا گروه مشرکان خدا را با نامهایی می خواندند که با مقام او مناسب نبود، و احیاناً نام بتهای خود را اله می نامیدند و گاهی از نام خدا برای بتهای خود اسم می ساختند؛ آیه در صدد تنزیه اسمای خدا از این نوع تصرفها است و دستور می دهد نباید خدا را با نام غیر مناسب خواند، یا نام

خدا را بر دیگری نهاد، یا از اسمای خدا برای بتها اسم ساخت. در این جا پاسخ دیگری می توان گفت: و آن این که مقصود از تسیح اسم، تسیح خود مسمی است، در زبان عرب می گویند درود بر مقام شریف و محفل رفیع و مقصود درود بر صاحب مقام و صاحب محفل است. ۲. خدا مشرکان را نکوهش می کند و می گوید: آنان اسما را می پرستند، چنان که می فرماید: (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاءُكُمْ ...) (یوسف/۴۰) «شما جز یک رشته نامها چیزی را نمی پرستید و شما و پدرانتان آنها را به این اسماء نامیده اند و ما می دانیم که مشرکان خود اصنام را می پرستیدند، نه اسامی آنها را». از این بیان استفاده می شود که اسماء و مسمیات یکی است و لذا پرستش دومی را به اولی نیز نسبت می دهیم. پاسخ این استدلال نیز روشن است، هدف آیه این است: شما که این بتها را خدا می نامید، آنها از خدایی فقط لفظ آن را دارند نه واقعیت را، بنابر این تصور نکنید که شما خدا و یا چیزی را که از خدایی سهمی دارد می پرستید، بلکه در حقیقت شما اسماء و الفاظی را می پرستید، که مصداق ندارند. مثلاً گاهی به غلط کسی را دانشمند و قهرمان می نامند، در این موقع می گویند: او از قهرمانی و دانشمندی فقط لفظ آن را دارا است، نه واقعیت آن را. ۳. می گویند اگر اسم همان لفظ حاکی از معنی باشد، مفاد آن است که خدا در ازل فاقد نام باشد، چون در آن جا لفظ و گوینده ای وجود نداشته است. پاسخ: این استدلال گذشته از این که استدلال با قرآن نیست، هیچ تالی

فاسدی ندارد، چه مانعی دارد بگوییم: در ازل که زمین و آسمانی وجود نداشته و انسان و وضع و لفظ در کار نبوده، خدا دارای چنین اسمی مفلوظ نبوده است. رازی در کتاب لوامع الیینات دلایل دیگری نیز از شیخ خود اشعری و پیروان او نقل کرده که هیچ کدام از آنها قابل ذکر و تبیین نیست و بسیار جای تأسف است که یک چنین مسئله روشن، قرن‌ها اندیشه دانشمندان را به خود مشغول کرده است.

۴. وحدت اسم و مسمی نزد اهل معرفت

اهل معرفت در مسئله وحدت اسم با مسمی، بیان دیگری دارند که ارتباط به گفته اشاعره ندارد. سخن آنان در وحدت لفظ و معنی نیست، بلکه آنان در وادی دیگر سخن می‌گویند که فشرده آن را یادآور می‌شویم: از آنچه که از اهل معرفت درباره تفاوت اسم و صفت نقل کردیم، می‌توان معنی وحدت اسم و مسمی را در این مکتب به خوبی دریافت، زیرا صفت در نظر آنان یک رشته کمالات در ذات است که به صورت مستقل و جدا از ذات تصور می‌شود، مانند واقعیت علم و قدرت در حالی که اسم، ذاتی است که با این کمالات معرفی شده و تعیین می‌یابد. در این صورت اتحاد اسم با مسمی را می‌توان به این صورت تفسیر کرد. ۱. در ذات تعیین یافته با یک رشته صفات، اسم و مسمی یکی است. ۲. الفاظ عالم و قادر عین همان مسمای تعیین یافته است. تفسیر نخست صحیح بوده، زیرا در این چشم انداز جز مسمی چیزی در میان نیست و اسم واقعیت تعیین یافته است و تفسیر دوم کاملاً بی‌اساس می‌باشد، چگونه لفظی که از مقوله جهان ماده است با مسمی که فوق جوهر و

عرض است، می تواند یکی باشد. البته تفسیر نخست کاملاً از نظر متکلمان دور می باشد و نمی توان سخنان آنان را ناظر این مطالب دانست و روشن نیست که چرا این مسئله وارد کلام اسلامی شد و گروهی مدعی آن شده اند. اسماء که جز الفاظی بیش نیست، عین مسمی است و از این که شیخ اشعری کوشیده تا برای این عقیده صورت برهان درست کند، معلوم می شود که در عصر او این مسئله جزء عقاید رسمی اهل سنت به شمار می رفت، و با مراجعه به روایات به دست می آید که مسئله در عصر امام صادق (علیه السلام) مطرح بوده و در آن زمان فرضیه وحدت اسم و مسمی موضوع بحث بوده است، امام (علیه السلام) در یکی از بیانات خود به هشام بن حکم چنین می فرماید: «خدا نود و نه نام دارد، هر گاه نام عین مسمی باشد باید هر اسمی برای خود خدایی باشد. ولی خدا واقعی است که این اسماء ما را به آن واقعیت راهنمایی می کند و همگی غیر آن واقعیت می باشند. بعداً امام برای روشن کردن مسئله یادآور می شود: در زبان عرب «خبز» نام خوردنی و ماء نام نوشیدنی، ثوب نام پوشیدنی و نار نام ماده سوزاننده، آیا می توان گفت که این اسماء عین واقعیت آنهاست». بعد به هشام خطاب کرده می فرماید: «آیا از مقصود من آگاه شدی تا با مخالفان به جدال برخیزی، کسانی که غیر خدا را با خدا همراه کرده اند.» (۱) ما در این بخش به همین اندازه از سخنان معصومان اکتفا می کنیم. و تفصیل آن را می توان از مراجعه به کتب حدیث به دست آورد.

ص : ۵۲

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، باب المعبود، ص ۸۷، حدیث ۲.

اشاره

مقصود از توقیفی بودن اسماء این است که خواندن خدا به هر نامی، به اذن شارع نیاز دارد و اسمی که با آن، خدا را می خوانیم باید در قرآن و سنت وارد شده باشد و در غیر این صورت، حق نام گذاری نداریم. البته مقصود معادلها و اسمای مأذون نیست، زیرا اسمای مأذون در هر زبانی برای خود معادلی دارد، مثلاً معادل الله در زبان فارسی «خدا» و در زبان ترکی «تاری» و در زبان فرنگی «گاد» است. و همچنین است معادل سایر نامهای خدا، بلکه بحث و گفتگو در غیر این نوع از اسماء و صفات است.

محدود بودن اسمای خداوند

از بحثهای دیرینه درباره اسمای خدا، توقیفی بودن و یا نبودن اسمای خداوندی است و محور بحث این است که آیا می توان خدا را با هر نامی خواند، هر چند در کتاب و سنت وارد نشده باشد، یا تسمیه الهی در گرو اذن الهی است که از طریق این دو مصدر معلوم گردد، در این مورد میان علمای کلام اختلاف است که فهرستوار یادآور می شویم: ۱. معتزله و کرامیه، نافی توقیفی بودن اسمای الهی هستند. ۲. اشاعره از توقیفی بودن اسماء طرفداری می کنند. ۳. باقلانی و غزالی، راهی میان نفی و اثبات برگزیده اند.

اینک تفصیل نظریات آنان: الف. معتزله و کرامیه حصار توقیفی بودن اسماء را درهم شکسته و می گویند هرگاه خرد بر وجود کمالی در خدا گواهی دهد، ما می توانیم او را با آن نام بخوانیم، خواه در کتاب و سنت وارد شده باشد یا نه و همچنین است توصیف خدا با فعل. ب. اشاعره طرفدار توقیفی بودن اسمای الهی می باشند و هر نوع تسمیه و توصیف را در گرو اذن شارع می دانند. (۱) ج. ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳) که خود از اشاعره و از سران آنها به شمار می رود، قائل به تفصیلی است که یادآور می شویم، وی می گوید: «هر وصف و فعلی که خدا داراست، می توان خدا را با آن توصیف نمود، اگر چه در آن مورد اذنی از شارع نباشد» ولی مشروط بر این که اطلاق آن لفظ بر خدا موهم معنی نامناسب به ساحت ربوبی نباشد، از این جهت نمی توان خدا را عارف، فقیه، عاقل، طیب نامید. زیرا واژه های عارف و فقیه بر کسی اطلاق می گردد که قبلاً آگاه نباشد و یا عاقل به کسی گفته می شود که از درون به چیز ناشایستی تمایل دارد، ولی عقل مانع از ارتکاب آن است و طیب به کسی می گویند که دانش خود را از آزمونها به دست آورده باشد؛ همه این الفاظ یک نوع بار منفی دارند و از این جهت نمی توان بر خدا اطلاق کرد. (۲) برخی دیگر در این مورد شرط دومی را معتبر دانسته و آن این که مشعر بر عظمت خدا نیز باشد. ۴. غزالی می گوید: «میان اسماء و صفات تفاوت است؛ در اطلاق اسماء به اذن شرع نیازمندیم، ولی در صفات، نیازی به اذن شارع نیست و

ص : ۵۴

-
- ۱- [۱] سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۱۰؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۷۱.
 - ۲- [۲] سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۱۰؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۷۱.

دلیل نظریه توقیفی بودن اسماء

دلیل کسانی که اسمای خدا را توقیفی می دانند، این است که هر گاه واقعیت داشتن یک صفت در خدا مجوز نامگذاری باشد، باید بتوانیم خدا را با نامهای عارف و فقیه و عاقل، فطن و طیب بخوانیم. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا نافیان توقیفی بودن اسماء هر اسمی را تجویز نمی کنند، بلکه به شروطی معترفند که برخی را باقلانی در سخن خود یادآور شد^۱ از این جهت نمی توانیم خدا را خادع، ماکر، مستهزی بخوانیم، در حالی که در قرآن، خدا این افعال را به خود نسبت داده و فرموده است: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...). (نساء/۱۴۲) «منافقان به خدا نیرنگ می زنند، در حالی که او نیز آنها را فریب می دهد». (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَ أَكِيدُ كَيْدًا). (طارق/۱۵-۱۶) «آنها مکر میورزند، و من نیز مکر می کنم». (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...). (بقره/۱۵) «خدا نیز آنان را استهزاء می کند». علت این که خدا را نمی توان با نامهای خادع، ماکر و مستهزی نامید، این است که نسبتهای موجود در آیات یاد شده، نسبت واقعی نیست، بلکه به خاطر حفظ همگونی سخن (مشاکله) از این تعابیر بهره گرفته شده است و در حقیقت مقصود این است که خدا خدعه و مکر آنها را خنثی و بی اثر می سازد،

ص : ۵۵

نه این که واقعاً از در حيله وارد می گردد.

دلیل غزالی بر تفصیل

در گذشته گفتیم غزالی و همچنین رازی میان اسماء و صفات خدا، فرق گذارده و اسمای خدا را توقیفی می دانند، ولی در صفات به چنین محدودیتی معتقد نیستند، آنها برای نظریه خود چنین استدلال می کنند: مسلمانان بر این مسئله اتفاق دارند که ما نمی توانیم پیامبر را به نامی که خدا را با آن نخوانده است، بخوانیم و یا به نامی که خود او بر خود نهاده است بنامیم؛ هر گاه یک چنین مطلب درباره پیامبر و حتی در مورد انسانهای دیگر جایز نباشد، قطعاً درباره خدا به طریق اولی جایز نخواهد بود. پاسخ این استدلال روشن است، زیرا ما نمی توانیم هیچ فردی را به غیر نام واقعی او بخوانیم، زیرا یک چنین نام گذاری تصرف در شئون او است، خواه آن فرد پیامبر باشد یا فردی عادی؛ خدا پیامبر را در قرآن به نامهای: محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) و یا احمد و نظایر آنها خوانده است، ما نمی توانیم برای او اسمی از جانب خود جعل کنیم، ولی هر گاه خدا به پیامبر یک رشته افعالی را نسبت بدهد، در این صورت چه مانعی دارد ما از آن افعال، اسمایی برای او بسازیم و او را با آنها بخوانیم؛ مثلاً خدا در باره پیامبر می فرماید: (يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...). (اعراف/۱۵۷). «پیامبری که آنها را به کارهای نیک فرمان داده و از کارهای زشت باز می دارد، پاکیزه ها را برای آنان حلال و ناپاکی ها را ممنوع می شمرد، بارهای سنگین و غل و زنجیر را از آنان برمی دارد». در این صورت چه مانعی دارد که پیامبر را با اسمایی که از این افعال سرچشمه می گیرد، بخوانیم و بگوییم: «السلام علی الأمر بالمعروف و الناهی

عن المنكر والمُحلّ للطَّيبات والناهي عن الخبائث»: سلام بر پیامبر آمر به معروف و ناهی از منکر، حلال کننده طیبات، حرام کننده خبائث، بردارنده بارهای سنگین و زنجیرها از جامعه بشری. شگفت این جا است که رازی اشکالی به خود متوجه کرده و از آن پاسخ داده است و اصلاً برای اشکال موردی نبوده تا نیاز به پاسخ داشته باشد؛ اشکال این است که اگر اسمای خدا توقیفی باشد، باید ملل عالم نتوانند خدا را با زبان مخصوص خود بخوانند، در حالی که امت اسلامی این را ممنوع نشمرده است. او به جای این که بگوید: این نوع اطلاقها از مورد بحث بیرون است، در پاسخ می گوید: در این مورد اجماع و اتفاق داریم، ولی هر اسمی خارج از دایره اجماع بر اصل حرمت باقی است. انتظار از رازی این بود که چنین اشکالی را اصلاً طرح نکند، زیرا همه ملل عالم ندایی را از درون می شنوند و بر آن ندا نامی از زبان خود برمی گزینند و تاکنون دیده نشده است که پیامبری بیاید و ملل جهان را بر یک اسم از یک زبان دعوت کند.

داوری در مسئله

چیزی که می توان در این جا گفت، این است که هر گاه اسم غیر وارد در کتاب و سنت بار منفی نداشته باشد، نامگذاری خدا با آن اسم بی اشکال خواهد بود و همچنین توصیف او با آن صفت، زیرا هر گاه خدا واقعیت آن اسم را دارا است، چرا اطلاق آن صحیح و صادق نباشد. آری احتیاط این است که افراد غیر وارد خدا را از تسمیه و توصیف به غیر آنچه که در کتاب و سنت وارد شده است خودداری کنند، ولی افراد محقق و

آشنا به مفاهیم الفاظ و بار مثبت و منفی آنها، می‌توانند خدا را با چنین واقعیت‌هایی توصیف کنند، از این جهت در فلسفه و کلام برای خدا کلمه واجب الوجود، عله العلیل، مبدء المبادی، غایه الغایات، زیاد به کار می‌رود؛ افراد ناآگاه به این مسائل فوراً در مقام اشکال برآمده و می‌گویند چنین نامهایی برای خدا در کتاب و سنت نیامده است. هرگاه دلیل شرعی قطعی ما را از تسمیه خدا به غیر آنچه در کتاب و سنت آمده است باز دارد، مسلماً چنین دلیلی متبع است و در غیر این صورت وجهی برای این منع نیست؛ زیرا این نوع اطلاقات یا صادق است یا کاذب، دومی خلف فرض است، اولی با صحت اطلاق و تسمیه و توصیف ملازم می‌باشد.

دلیل قرآنی قائلان به توقیف

قائلان به توقیفی بودن اسمای خدا علاوه بر دلایل گذشته، با آیه یاد شده در زیر استدلال می‌کنند: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي الْأَسْمَاءِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). (اعراف/۱۸۰). «برای خدا است نامهای زیبا، پس او را با آن نامها بخوانید، کسانی را که در نامهای خدا الحاد می‌ورزند رها کنید، به زودی جزای عمل خود را خواهند دید». استدلال با این آیه بر توقیفی بودن اسماء مبتنی بر دو مطلب است: ۱. الف و لام در کلمه (الاسماء) اشاره به خصوص نامهای وارد در کتاب و سنت است. ۲. مقصود از «الحاد» که جمله (یلحدون) بیانگر آن است، این است که این نامها را ترک کرده و او را به نامهای دیگر می‌خوانند.

هیچ یک از این دو مقدمه ثابت نیست، در باره مقدمه نخست یادآور می شویم ظاهر این است که الف و لام مزبور برای استغراق است، مقصود از تقدیم لفظ جلاله الله بر اسماء تفهیم این حقیقت است این تنها خدا است که برای او همه نامهای نیک است و در این ویژگی شریکی ندارد و معنی آیه این است: هر اسم زیبایی که در جهان است، از آن خدا است و در این قسمت شریکی ندارد و اگر گاهی نام عالم و قادر بر دیگری اطلاق می شود، مسلماً به نحوی نیست که درباره خدا به کار می رود زیرا علم و حیات خدا بالذات است، در حالی که علم و حیات دیگران مکتسب از خدا است پس نام عالم و قادر به نحو احسن که به حق می توان گفت عالم و قادر است، از آن خدا است و اگر دیگران سهمی از این دارند، به نحو غیر احسن است و یا به تعبیر دیگر از تجلیات اسمای حسنا می باشد، تو گویی این جمله به منزله این است که خدا در آیات دیگر می فرماید: (أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) (بقره/۱۶۵) (فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) (نساء/۱۳۹) در این صورت معنی آیه این می شود، حقیقت هر اسمی به نحو احسن از آن خدا است و در این قسمت کسی با او شریک نیست، مگر این که خود او دیگران را از آن نصیبی بخشد، نه این که برای خدا فقط نامهای زیبایی وارد در کتاب و سنت است. اما مطلب دوم، یادآور می شویم که الحاد در لغت عرب به معنی تمایل از حد وسط به یکی از دو طرف است. و می توان آن را به چند صورت تصور کرد: ۱. اسمای الهی را با تغییرات جزئی روی اصنام خود بگذارند، چنان که «عُزَّى» را از «عزیز» گرفته و بر بت معروف اطلاق می کردند، مسلماً یک چنین

کاری الحاد و خروج از محور حق است، زیرا از این طریق می خواستند یک نوع مشارکتی میان خدا و بت ترسیم کنند. ۲. خدا را به اسمایی که شایسته مقام ربوبی نیست، نام گذاری کنند؛ زیرا بار منفی دارند مثل این که بگویند خدا خادع و ماکر و کاید است. ۳. برخی از اسمای خدا را بر او اطلاق کرده و از اطلاق برخی دیگر خودداری ورزند؛ چنان که عرب جاهلی از اطلاق لفظ «رحمن» بر خدا خودداری می کرد، و قرآن از چنین عقیده ای حکایت می کند چنان که می فرماید: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا). (فرقان/۶۰) «هنگامی که به آنان گفته شود برای رحمان سجده کنید، می گویند رحمان چیست (و ما رحمان را نمی شناسیم) آیا سجده کنیم به چیزی که ما را به آن امر می کنی، و دوری آنان از دعوت تو افزایش می یابد». اینها سه نوع از انواع الحاد است و هرگز دلیل نداریم که هیچ یک از این سه معنی مقصود نباشد بلکه مقصود نامگذاری با اسماء و الفاظی است که خدا حقیقت آنها را دارا است، ولی در کتاب و سنت وارد نشده است؛ تفسیر الحاد در آیه به معنی اخیر کاملاً بی دلیل است. بنابر این، توصیف خدا به ازلیت و ابدیت و واجب الوجود اشکالی ندارد، بالأخص که قرآن به گونه ای او را صانع خوانده است، چنان که می فرماید: (...صَوَّبَعُ اللَّهُ الْمَدَى أَتَقْنُ كُلَّ شَيْءٍ...). (نمل/۸۸) در این جا نظریه دیگری است که از همه نظریه ها سست تر است و آن این که ما حق داریم فقط خدا را با نود و نه نام که در روایت مشهور نبوی وارد شده، بخوانیم و حق تجاوز از آنها را نداریم. انحصار تسمیه خدا به آنچه که در این روایت آمده و نادیده گرفتن اسمای

او که در قرآن وارد شده نظریه ای مطرود است، ما در آینده این نود و نه نام را از مصادر حدیثی نقل می کنیم، در حالی که در این مصادر، قسمتی از اسمای خدا که در قرآن آمده، وارد نشده است؛ مثلاً خدا در قرآن و در دیگر روایات با اسمای ذیل نامیده شده است که در روایت معروف نود و نه اسمی وارد نگشته است. «الباری، الکافی، الدائم، البصیر، النور، المسین، الصادق، المحیط، القدیم، القریب، الوتر، الفاطر، العلام، الملک، الأکرم، المدبر، الرفیع، ذی الطول، ذی المعارج، ذی الفضل، الخلاق، المولی، النصیر، الغالب، الرب، الناصر، شدید العقاب، قابل التوب، غافر الذنوب، مولج اللیل فی النهار، مولج النهار فی اللیل، مخرج الحی من المیت و مخرج المیت من الحی، السید، الحنان و المنان». زهی دور از انصاف است که این اسامی را که در کتاب و سنت وارد شده، به خاطر عدم ورود آنها در یک روایت معینی، ترک کرده و آن را نوعی الحاد در اسماء بدانیم؛ در حالی که عدم ورود در روایت معروف دلیل بر تحریم نیست، از این جهت از زمانهای دیرینه در کلمات علما و دانشمندان، بر خدا یک رشته اسما و صفاتی اطلاق شده که در آن حدیث نیامده است، مانند: «مرید، متکلم، شیئی، موجود، ذات، ازلی، صانع و واجب»^(۱) تا این جا تحلیلی از توقیفی بودن اسما با توجه به قواعد کلی انجام گرفت و روشن شد که دلیلی بر توقیفی بودن اسما وجود ندارد، ولی از برخی روایات، توقیفی بودن اسما استفاده می شود که نمونه هایی را یادآور می شویم: ۱. محمد بن حکیم می گوید: «ابو الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) به پدرم

ص : ۶۱

۱- [۱] تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۷۲.

نوشت: «أَنَّ اللَّهَ أَعْلَىٰ وَ أَجَلٌ وَ أَعْظَمٌ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كَنَّهُ صِفَتِهِ، فَصِفَ فُوهَ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ كُفِّوْا عَمَّا سَوِيَ ذَلِكُمْ»: یعنی: «خدا بالاتر و برتر و بزرگتر از آن است که به صفات او احاطه شود، پس او را با آنچه که خود را به آن توصیف کرده است وصف کنید و از غیر آن خودداری کنید». ذیل حدیث به ظاهر از هر نوع نامگذاری برای خدا به غیر آنچه که در شریعت آمده است، باز می‌دارد. ۲. حفص برادر مرازم از مفضل نقل می‌کند از ابو الحسن موسی کاظم (علیه السلام) از چیزی از صفات خدا سؤال کردم، فرمود: «از آنچه که در قرآن آمده است، بالاتر نروید». (۱) استدلال با این دو حدیث در گرو صحت سند و تمامیت دلالت آن دو است. ولی سند هیچ یک قابل اعتماد نیست؛ در سند روایت نخست سهل بن زیاد وارد شده که او را تضعیف کرده‌اند. در سند دومی، سندی بن ربیع ضعیف و اخو مرازم مجهول وارد شده است، بنابراین از نظر سند قابل استناد نیستند. اما از نظر دلالت شاید نظر امام به آن نوع نامگذاری‌های عوامانه باشد که با مقیاسهای گذشته تطبیق نمی‌کرد، خدا را با یک رشته اسمایی می‌خواندند که متضمن نقص و تشبیه بود، از این جهت امام می‌فرماید از این نوع تسمیه‌ها خودداری کرده و از آنچه که در قرآن وارد شده است تجاوز نکنید، هرگاه نامگذاری دور از نقص و عیب صورت پذیرد و با موازین به دست آمده از قرآن و سنت و عقل درباره خدا مطابق باشد، مانند توصیف او به وجوب وجود، سخن امام از این نوع نامگذاری منصرف است. چیزی که احتمال قبلی را تأیید

ص : ۶۲

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، باب النهی عن وصفه بغیر ما وصف الله به نفسه.

می کند این است که علمای اهل کتاب که به ظاهر اسلام آورده بودند، برای خدا یک رشته صفاتی ثابت می کردند که نتیجه آن تجسیم و جهت داشتن بود، شاید امام در این دو روایت به خاطر نفی این نوع صفات دستور می دهد که در تسمیه از قرآن تجاوز نکنید.

ص : ۶۳

از مسائلی که در باب اسماء و صفات نظر حکیمان الهی و متکلمان را به خود جلب کرده است، مسئله ناهماهنگی بساطت ذات با تعدد صفات و اسمای او است، از طرفی دلایل عقلی ما را به بساطت ذات خدا رهبری نموده و ثابت کرده است که کثرت به وجود او راه ندارد و از طرف دیگر، براهین عقلی به تعدد اسما و صفات او گواهی داده و برای او کمالات مختلفی را ثابت می کنند. در این صورت چگونه می توان میان این دو مسئله جمع کرد. و به دیگر سخن: ما معتقدیم خدا بر همه چیز قادر، و از همه چیز آگاه، زنده و حکیم و بینا و شنوا است؛ زیرا بدون این صفات، موجود کاملی نخواهد بود؛ در این صورت با داشتن چنین صفات متعدد که هر یک از کمالی حاکی است، چگونه ذات او بسیط است. این جا است که محققان با بیان روشن این ناهماهنگی بدوی را برطرف کرده و به اصطلاح میان این دو اصل، هماهنگی ایجاد کرده اند. البته این مشکل مربوط به صفات ثبوتی است، نه صفات سلبی؛ صفات ثبوتی است که هر وصفی، از کمال ویژه ای حکایت می کند، در حالی که صفات سلبی مانند نفی جسم و عرض بودن، مایه کثرت نیست، زیرا بازگشت آنها به فقدان این نقایص است و سلب دهها نقص از حقیقت واحد مایه کثرت نمی باشد.

این اشکال به دو مورد دیگر نیز راه ندارد، یکی افعال و دیگری اضافات و نسب است زیرا درست است که افعال خدا متعدد است، ولی فعل او پایین تر از ذات است و تعدد فعل و کثرت آن، مایه تکثر در ذات نیست. و امّا نسب و اضافات مانند رازقیت، خالقیت، هرچند مربوط به ذات است، امّا در رتبه ذات نیست، زیرا این نسب از فعل خدا انتزاع می شوند، وقتی بنده ای را می آفریند و به او روزی می دهد، دو وصف خالقیت و رازقیت از مقام فعل او، انتزاع می شوند، جایی که تعدد فعل، مایه کثرت در ذات نباشد، طبعاً نسب و اضافات منتزع از افعال، چنین مشکلی نخواهند داشت. اکنون به بیان نظریه هایی که در صدد هماهنگ ساختن این دو اصل اند، می پردازیم:

۱. بازگشت صفات ثبوتی به سلبی

برخی از متکلمان برای هماهنگ ساختن این دو اصل اعتقادی، ناچار شده اند تمام صفات ثبوتی را به سلبی بازگردانند، و طبعاً کثرت سلب، مایه کثرت در مسلوب نخواهد بود. ابواسحاق نظام (م ۲۳۵) پایه گذار این نظریه می گوید: این که می گوئیم خدا عالم و قادر است، مقصود این است که جاهل و عاجز نیست. ولی این نظریه کاملاً بی پایه است، زیرا معنی عالم بودن خدا این است که او واقعیت این کمالات را داراست، همچنان که درباره غیرخدا نیز چنین است. و به دیگر سخن، نخست او را به علم و قدرت توصیف می کنیم و در درجه بعد، جهل و عجز را از او طرد می نماییم، نه از این که از لحظه نخست، سراغ طرد جهل و عجز می رویم. گذشته از این، خود پاسخ خالی از اشکال نیست زیرا چگونه می توان

گفت خدا جاهل و عاجز نیست، ولی واقعیت علم و قدرت را ندارد؛ در حالی که جاهل و عاجز نبودن در سایه داشتن این دو کمال است و با نفی این دو کمال، نمی توان آن دو نقص را از ذات خدا سلب کرد، مگر این که قبلاً علم و قدرت را برای او ثابت کرده باشیم.

۲. نیابت ذات از صفات

برخی دیگر از متکلمان مسئله نیابت را مطرح کرده و گفته اند: در ذات ربوبی علم و قدرت و حیات نیست، ولی ذات با بساطت خود، جانشین تمام این صفات است و آنچه از وجود این صفات انتظار می رود، خود ذات برآورنده آن می باشد. این نظریه هرچند به متکلمان معتزلی نسبت داده شده، ولی حق این است که برخی از آنها مانند عباد بن سلیمان، این نظریه را برگزیده، در حالی که ابوالهذیل علاف، نظریه ای جز این دارد که به نوعی با نظریه امامیه موافق است. نگارنده در صحت این نسبت ها شک و تردید دارد. زیرا چگونه می توان به متفکری نسبت داد که می گوید خدا فاقد واقعیت این صفات است، ولی آثار آنها را داراست، در حالی که این آثار، آثار این واقعیت ها است. چگونه می شود ذات فاقد کمال علم و قدرت، از همه چیز آگاه بوده و بر همه چیز توانا باشد و شاید مقصود آنان همان نظریه سوم است که هم اکنون مطرح می کنیم، هرچند عبارات امثال عباد از بیان این مطلب کوتاه و نارسا است.

۳. مغایرت در مفهوم، عینیت در مصداق

گروهی از راسخان در معارف الهی دو اصل را به نحو یاد شده در زیر، جمع کرده و می گویند: ذات بسیط می تواند دارای کمالات متنوع باشد، ولی

این نه به این معنا که هر کمالی برخی از ذات او را تشکیل دهد، زیرا در این صورت وحدت به کثرت تبدیل می شود؛ بلکه به این معنی که هر یک از صفات او تشکیل دهنده تمام ذات او می باشند، نه جزئی از ذات او؛ یعنی سراسر وجود او علم است. همچنان که سراسر وجود او قدرت می باشد و همچنین است کمال حیات. اندیشه تعدد و کثرت در صورتی پیش می آید که بخشی از ذات او را علم و بخش دیگر را قدرت، و بخش سوم را حیات تشکیل دهد، ولی فرض این است که هر یک، تشکیل دهنده تمام ذات می باشند. وجود او، سراسر علم، سراسر قدرت و سراسر حیات است. در این صورت ذات در عین وحدت، دارای همه کمالات است، بدون این که تعدد کمال، مایه تعدد و ترکیب ذات باشد. تصور این نظریه (که به صورت اجمال مطرح شد)، برای کسانی که در معارف الهی قدم راسخ دارند، آسان است؛ ولی افراد نا آشنا به این نوع از معارف مانند فخر رازی از کنار آن به سادگی می گذرند و بدون درک واقعیت آن، به نقد آن می پردازند و می گویند معنی قادر غیر از معنی عالم است و حقیقت ذات، حقیقت واحده می باشد و حقیقت واحده نمی تواند عین دو حقیقت مختلف باشد، و هرگز معقول نیست که واحد، عین دو تا باشد. (۱) انتقاد رازی حاکی است که به واقعیت نظریه نرسیده است و مقصود قائل را به دست نیاورده، زیرا در سخن او دو اشکال روشن است که یادآور می شویم: الف. این که می گوید ذات واحد نمی تواند مصداق دو مفهوم مختلف باشد، کاملاً بی پایه است. زیرا موجود امکانی هم معلوم خدا است و هم مقدر و مخلوق او است، و آن چنان نیست که بخشی از موجود امکانی،

ص : ۶۷

معلوم و بخشی مقدور، و بخش سوم مخلوق او باشد بلکه تمام واقعیت او، هم معلوم و هم مقدور و هم مخلوق است، و انطباق این سه مفهوم بر آن که هر یک واقعیت خاصی دارد، موجب تکثر آن نیست و ممکن از آن نظر که مخلوق است، معلوم نیز نیست، و حیثیت مخلوق بودن او، معلوم او نیز می باشد، از این جهت می گویند مفاهیم کثیر را می توان از واحد حقیقی انتزاع کرد، در حالی که مفهوم واحد را نمی توان از کثیر، از آن نظر که کثیر است، انتزاع نمود و دلیل صحت انتزاع کثیر از واحد، همان است که یادآور شدیم. ب. رازی در کلام خود بین تعدد مفهوم و تعدد حقیقت، خلط کرده است؛ در مقام انتقاد می گوید مفهوم قادر غیر از مفهوم عالم است، ولی در مقام نتیجه گیری می گوید چگونه حقیقت واحد می تواند مصداق دو حقیقت مختلف باشد، در حالی که باید بگوید چگونه حقیقت واحد، می تواند مصداق دو مفهوم مختلف باشد و آنچه محال است همان اولی است، نه دومی و مورد صفات مسئله از مقوله دومی می باشد، زیرا صفات خدا هرچند در عالم مفهوم متعدد و مختلف می باشد، امّا در مقام واقعیت یک شیئی بیش نیست، یعنی وجود از نظر کمال به حدی می رسد که سراسر علم و قدرت و حیات و غیره می باشد. درست است که او در طرح اشکال، انسان را مقیاس گرفته، از باب این که این نوع صفات در او هم تغایر مفهومی دارند و هم تغایر مصداقی، ولی دیگر نتوانسته خود را از زندان تشبیه خارج سازد و مسئله را در افق بالاتر مطالعه کند و آن این که همه جا تعدد مفاهیم، دلیل بر تعدد مصداق واقعیت نیست و در مثال یاد شده، گفتیم هر موجود امکانی سراسر آن معلوم خدا و سراسر آن مخلوق خدا و سراسر آن مقدور خدا است. یعنی یک واقعیت عینی با حفظ وحدت مصداق، دارای این مفاهیم سه گانه است، نه این که بخشی از آن

معلوم و بخشی دیگر مقدر است؛ زیرا لازمه آن این است که بخش مقدر، معلوم خدا نبوده و یا بخش معلوم او مقدر او نباشد؛ در حالی که او بر همه چیز دانا و بر همه چیز قادر و توانا است. حکیمان شیعی در راستای تقریب نظریه خود بیاناتی دارند که یادآور می شویم:

محاکات آفت درک صحیح است

آفت درک صحیح در مسائل مربوط به ماورای طبیعت، همگون شمردن آن با جهان حس و ماده است، کسانی که نمی توانند بساطت ذات را با تعدد صفات هماهنگ سازند، برای این است که ذات حق را با ذات انسان یکسان گرفته و با خود می گویند: ذات انسان جدا از علم، قدرت و حیات او است، طبعاً در عالم بالا نیز چنین خواهد بود؛ در حالی که یک چنین مقایسه ای کاملاً بی پایه است، زیرا در جهان بالا ممکن است موجود از نظر کمال در حدی باشد که سراسر وجود او را علم و قدرت و حیات تشکیل دهد، هر چند در عوالم امکانی جریان به این شکل نمی باشد. (۱) و اگر ما علم و قدرت را در زندگی خود از مقوله کیف می دانیم، معنی آن این نیست که علم و قدرت همه جا از مقوله کیف بوده و باید قائم به غیر خود باشند، بلکه مقصود این است که در برخی از مراتب، از این مقوله اند، زیرا از آن جا که این صفات و امثال آنها کمال وجودی به شمار می روند، طبعاً به دنبال وجود، دارای مراتب خواهند بود و در نتیجه، علم و قدرت در مرحله ای کیف و در مرحله ای مانند ذات انسان (علم به ذات) جوهر، و در مرتبه ای دیگر، فوق این دو می باشند و غالباً اختلاف در مفهوم، به اختلاف در مصداق مخلوط شده و تباین در عالم مفهوم را دلیل بر تباین

ص : ۶۹

۴. بازگشت صفات ثبوتی به یک صفت

در این جا نظر دیگری نیز هست و آن این که: می توان تمام صفات سلبی را به سلب یک صفت، و تمام صفات ثبوتی را به ثبوت یک صفت بازگرداند، تمام صفات سلبی در خدا، به سلب «امکان» از او بازگشت می کند؛ اگر امکان را از ساحت خدا سلب نمودیم، طبعاً تمام صفات سلبی در آن مندرج خواهد بود؛ در این صورت خدا نه جوهر است نه عرض، نه حادث است نه حال و... و همچنین تمام صفات ثبوتی از علم و قدرت و حیات به یک وصف برمی گردد و آن وجوب متأكد یا وجوب وجود است. همچنان که تمام صفات اضافی مانند خالقیت، رازقیت و علّیت به یک اضافه برمی گردد و آن «اضافه قیومیت» است، زیرا رزق و خلق و حیات و هدایت، همگی با ذات خدا قائم بوده و از ناحیه او اضافه می شود. از این بیان می توان نتیجه گرفت که جمع میان کمال بساطت و اتصاف به صفات مختلف، امکان پذیر است؛ ولی مشروط بر این که موضع وحدت روشن شود و آن وحدتِ واقعیاتِ این صفات با ذات است، نه وحدت مفاهیم با ذات و در آینده بار دیگر به این بحث باز می گردیم. محور بحث در این جا این است که کثرت اسماء با بساطت ذات منافات ندارد، در حالی که ملاک بحث در مباحث آینده عینیت صفات با ذات است.

صفات خدا برای خود تقسیمهای مختلف و متنوعی دارد که به پنج نوع آن اشاره می‌کنیم: ***

۱. صفات جمال و جلال خدا

یکی از تقسیم‌های رایج در صفات خدا، تقسیم آن به صفات جمال و جلال است؛ مقصود از صفات جمال، صفاتی است که از کمالات موجود در مرحله ذات حکایت می‌کنند، مانند عالم، قادر، حی و مقصود از صفات جلال، صفاتی است که از تنزیه ذات از نقایص گزارش می‌دهد؛ در حقیقت صفات جمال، نشانه کمال و زیبایی است، و صفات جلال نشانه برتر بودن خدا از اتصاف به کاستی است و شاید این دو اصطلاح از آیه مبارکه (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ الْإِكْرَامِ) (رحمن/ ۷۸) گرفته شده است. مشهور این است که: صفات جمال (ثبوتی) خدا، هشت تا است و آنها عبارتند از علم و قدرت و حیات، سمع و بصر، تکلم، غنا و صدق (۱) و صفات

ص : ۷۱

۱- [۱] برخی از این صفات مانند صدق و تکلم صفات فعلند، نه از صفات ثبوتی ذات، ولی چون در میان متکلمین این هشت تا، صفات ثبوتی شمرده می‌شوند، ما نیز متذکر آنها شدیم، غنا نیز مرادف با وجوب وجود است.

سلبی خدا هفت تا است و آنها عبارتند از پیراستگی از جسم و جوهر، عرض، مرئی، متحیز، حال در غیر، و متحد با چیز دیگر بودن، و مفاد سلب این صفات هفتگانه، این است که خدا بالاتر و برتر از آن است که با این صفات، معرفی گردد.

بازگشت هر یک به یک صفت

بنابه نظری می توان همه صفات ثبوتی را به یک وصف ثبوتی و همه صفات سلبی را، به یک وصف سلبی بازگردانید؛ مثلاً درباره اولی می توان گفت هر چیزی که برای وجود مطلق کمال محسوب می شود، خدا همه را دارا است، و اگر می گوئیم خدا دانا و توانا و زنده است، برای این است که واقعیت این اسما برای وجود مطلق، کمال محسوب می شوند و همچنین درباره صفات سلبی می توان گفت، هر چیزی برای وجود نقص و عیب شمرده می شود، وجود خدا از آن منزّه است؛ در این صورت خدا یک وصف ثبوتی به نام کمال مطلق، و یک وصف سلبی، به نام سلب هر نوع نقص، بیش ندارد. حصر در جانب صفات ثبوتی و سلبی، معیار علمی ندارد و اینها مصادیق بارز در جانب صفات ثبوتی و سلبی به شمار می روند و لذا در قرآن اسما و صفات خدا بیش از اینها است که در این دو بخش آمده است.

نظریه تکثیر در مورد صفات

اگر بنا بر تکثیر و شمردن باشد، باید گفت: صفات ثبوت ذاتی از چهار صفت تجاوز نمی کند. یعنی علم و قدرت و حیات و اختیار و دیگر صفات مانند سمع و بصر به علم باز می گردند، و تکلم و صدق از صفات فعل اند و غنا رمز وجوب وجود است که سرچشمه همه این صفات است. همچنین در اصول صفات سلبی می توان گفت که همان «جسم» و

«جسمانی» (عرض) و متحیز نبودن است، و ذکر دیگر صفات سلبی به خاطر انتقاد از عقاید دیگر فرقه‌ها است. مثلاً نفی «حلول و اتحاد» ناظر به عقاید مسیحیان است که خدا را با عیسی متحد می‌دانند و یا به عقیده برخی از صوفیان است که ذات خدا را در وجود قطب و غیره حالاً می‌دانند؛ همچنین نفی «محل» ناظر به رد عقیده کرامیه است که ذات او را محل حوادث می‌انگارند، و یا وصف «نامرئی» ناظر به عقاید اهل حدیث و اشاعره است که او را در روز قیامت مرئی می‌دانند و شگفت این جا است که اشاعره مرئی بودن را از صفات ثبوتی خدا و «عدلیه» نامرئی بودن را از صفات سلبی می‌دانند.

۲. صفات ذاتی و فعلی

از تقسیمات رایج، تقسیم صفات خدا به صفت ذات و صفت فعل است. علم و قدرت و حیات را از صفات ذات، و خلق و رزق و آمرزش را از صفات فعل می‌دانند؛ اگر چه یک چنین تقسیمی، استوار و پا برجا است، اما مهم این است که بتوانیم تعریف جامعی برای این دو یادآور شویم؛ شاید بتوان این دو را چنین تعریف کرد: هرگاه تصور ذات، در اتصاف به وصف کافی باشد و در حمل آن، بر ذات نیازی جز به تصور ذات نباشد، آن را صفت ذات می‌نامند؛ در مقابل هرگاه فرض ذات در اتصاف به وصف، کافی نبوده، بلکه باید فعلی از افعال او را در نظر بگیریم، آن گاه او را با آن صفت تعریف کنیم، در این صورت آن را صفت فعل می‌نامند. مانند خالق و رازق، زیرا توصیف خدا به این دو وصف، نیاز تصور غیر ذات دارد، چون تا مخلوقی را نیافریند و او را روزی ندهد، نمی‌توان او را «خالق» و «رازق» بالفعل دانست. بنابر این هرگاه ذات در چهارچوب فعل او، شایسته اتصاف به وصف باشد، آن را صفت فعل می‌نامند.

در این جا می توان برای صفات ذات و فعل، معیار دیگری ذکر کرد و آن این که هر صفتی که در مقام اجرا یک حالت بیش نداشته باشد، آن را صفت ذات می نامند. مانند علم و قدرت که فقط می توان گفت خدا دانا و توانا است و در هیچ فرضی نمی توان گفت خدا دانا و توانا نیست؛ ولی آن رشته صفاتی که دو حالت دارد، هم می توان آن را در حالی اثبات و در حالی دیگر نفی نمود؛ آن را صفت فعل می نامند؛ مثلاً می توانیم بگوییم خدا زنده کننده مردگان است در قیامت و زنده کننده مردگان نیست قبل از آن، آفریدگار زید است، امروز نه روز دیگر. این تعریف مورد قبول شیخ کلینی در کافی (۱) و مفید در تصحیح الاعتقاد (۲) می باشد و شاید در برخی از روایات اشاره هایی به این ملاک باشد. (۳)

۳. صفات حقیقی و اضافی

صفات ثبوتی خدا را می توان، به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم کرد، زیرا اگر در واقعیت صفت، انتساب به غیر نهفته نباشد، مانند حیات که صفت خود ذات است، به آن صفت حقیقی می گویند و هرگاه در واقعیت آن، انتساب به غیر نهفته باشد، مانند قدرت و علم به غیر، به آن صفات اضافی می گویند. روی این اساس، صفات انتزاعی غیر از صفات اضافی است، صفات انتزاعی چیزی است که ذهن آن را از یک واقعیت انتزاع می کند مانند خالقیت و رازقیت که با توجه به واقعیت فعل خدا، انتزاع می شوند؛ در حالی که صفات

ص : ۷۴

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۱۱.

۲- [۲] مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۸۵.

۳- [۳] صدوق، توحید، باب صفات ذات و صفات افعال، حدیث ۱.

اضافی چیزی است که در مفهوم آن انتساب به غیر نهفته باشد؛ در این تقسیم، صفات اضافی در مقابل صفات حقیقی قرار دارند. بنابر این یک تقسیم ثلاثی وجود دارد: ۱. حقیقی، ۲. اضافی، ۳. انتزاعی. بنابراین وصف حیات، حقیقی، وصف علم، اضافی، وصف خالقیت، انتزاعی است. این اصطلاح برخی از متکلمان است، ولی آنچه که در میان محققان معروف است، به نحو دیگر است و آن تقسیم صفات خدا به صورت ثنائی به حقیقی و اضافی است که در این تقسیم، صفات حقیقی نیز بر دو گونه اند، یا هیچ نوع اضافه ای به غیر از ذات ندارند، مانند حیات و یا در عین حقیقی بودن اضافه به غیر ذات دارند. مانند علم به موجودات و خلق، قسم نخست را حقیقی و نفسی محض و قسم دوم را حقیقی و نفسی ذات اضافه، می گویند. در مقابل آن، آن رشته از صفاتی که جز منشأ انتزاع، هیچ نوع واقعیتی در خارج ندارند، صفات اضافی و انتزاعی نیز می نامند. در این اصطلاح «اضافی» و «انتزاعی» یکی است و تقسیم کاملاً ثنائی است: حقیقی، اضافی، یا حقیقی، انتزاعی.

۴. صفات تنزیهی و تشبیهی

این تقسیم مربوط به اهل معرفت می باشد و حاصل آن این که هر صفتی که خدا با آن معرفی می شود، هرگاه جز در او، در جای دیگر یافت نشود، آن صفت تنزیهی است. مانند قدیم، ازلی، ذاتی، بسیط محض، قدوس (منزه از ماهیت)، اینها یک رشته صفاتی است که موجود امکانی با آنها معرفی نمی شوند، ولی هرگاه نظیر آن در غیر واجب نیز، ولو به صورت نازل تحقق داشته باشد، به آن صفات تشبیهی می گویند، مانند سمیع و بصیر؛ درست است میان سمیع و بصیر بودن واجب و ممکن فاصله زیاد است، ولی در هر

حال، نتیجه میان آن مشترک است. (۱)

۵. صفات ذاتی و خبری

تقسیم صفات به ذاتی و خبری در میان متکلمان اشاعره رواج دارد؛ مقصود از صفات ذاتی صفاتی است که عقل و خرد _ منهای کتاب و سنت _ به آن رهنمون باشد و مقصود از دومی آن رشته صفاتی است که کتاب و سنت از آن خبر داده است، مانند «قَدَم» و «وَجْه» و «یَد» و نزول خدا. صفات خبری در میان متکلمان اهل سنت و اهل حدیث سر و صدای عظیمی به وجود آورده و آنها را به طوایف گوناگونی تقسیم کرده است و ما در فصل مربوط به این تقسیم توضیحات لازم را خواهیم داد.

ص : ۷۶

۱- [۱] سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۲.

عرفا اسماء خدا را به ملاک های مختلف نیز تقسیم کرده اند که به سه تقسیم آن اشاره می کنیم:

۱. لطف و قهر

عرفای اسلامی صفات خدا را _ به حسب مفاد ظاهری آنها _ به صفات لطف و قهر تقسیم کرده اند، زیرا آنچه که از اسم «رحمان» و «رحیم» و «غفور» و «حلیم» به ذهن خطور می کند، با آنچه از «قاهر» و «جبار» و «منتقم» وارد ذهن ما می شود، کاملاً فرق دارد و در ادعیه برای خدا اسمایی به نام «قاصم الجبارین» و «مُبیر الظالمین» وارد شده و هر یک از آنها برای خود مظاهر و مجالی دارد، همچنان که «أرحم الراحمین» برای خود تجلی گاهی می طلبد و نکته قابل توجه این است که بخش مهمی از آیات قرآن، با اسمایی پایان می پذیرد که کاملاً با مضمون آیه، هماهنگ است، مثلاً آن جا که قرآن درباره دزد سخن می گوید و دستور می دهد دست او را ببرند، در پایان آیه از اسم عزیز و حکیم بهره می گیرد / چنان که می فرماید: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). (مائده/۳۸) «دست مرد و زن دزد را ببرید، به خاطر کیفر عملی که انجام داده اند و عبرتی از جانب

خدا، او قدرتمند و دانا است». اصمعی ادیب معروف عصر هارون عباسی، می گوید در بیابان از حفظ، مشغول تلاوت قرآن بودم و به آیه مربوط به کیفر سارقان رسیدم، به جای «عزیز»، «حکیم» لفظ «غفور»، «رحیم» بر زبانم جاری شد، و متوجه اشتباه خود نشدم. در نزدیکی من، زن بیابانی نشسته بود و ناگهان رو به من کرد و گفت آنچه که خواندی قرآن نبود، زیرا اگر او رحیم و غفور بود، به بریدن دست آنان فرمان نمی داد، من فوراً قرآن را باز کردم، دیدم همان طور که او می گوید آخر آیه (عزیز حکیم) است که با مضمون آیه کاملاً مناسبت دارد، نه «غفور رحیم» که با مضمون آیه در جانب خلاف است. از نظر ما این تقسیم - تقسیم صفات خدا به لطف و قهر - یک تقسیم ذوقی است، زیرا تمام اسامی خدا، مظهر لطف و مهر است، از این جهت برخی از اهل دل می گویند «تحت کلّ لطف قهر، و تحت کلّ قهر لطف»: بنابر این آن جا هم که به بریدن دست دزد، فرمان می دهد و آن را مظهر عزت و حکمت می نامد، همان جا هم این عمل لطفی است از جانب خدا نسبت به جامعه و نیز لطفی است در حق سارق که بار دیگر مرتکب این عمل نشود. امیرمؤمنان به الطاف خفی خدا در بیتی اشاره کرده و می گوید: وکم لله من لطف خفی *** یدق خفاه عن فهم الذکی برای خدا چقدر لطف پنهانی است. درک پنهانی آن، از ذهن هوشیار فراتر است. بر گفتار ما که تمام صفات خدا مظهر لطف و مهر است، گفتار خدا: (... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...)

(اعراف/۱۵۵): «رحمت من همه چیز را

فرا گرفته است» گواهی می دهد و در برخی از ادعیه آمده است: «یا من سبقت رحمته غضبه».

۲. اسمای عام و خاص

اسمای خدا از نظر شمول بیشتر و شمول کمتر، به اسم «عام» و «خاص» تقسیم می شوند. مثلاً اسم عالم را در نظر بگیرید، هرگاه آن را به حی قیاس کنیم، اسم اخص است زیرا هر عالم زنده است ولی هر زنده عالم نیست. ولی اگر آن را به سمیع و بصیر بسنجیم، عام خواهد بود، زیرا چنان که گفته شده شنوایی و بینایی بخشی از علم است. این ضابطه در صفات نیز حاکم است. هرگاه رزق را با رحم بسنجیم، صفت خاص خواهد بود زیرا هرگاه آن را با شفا بسنجیم، صفت عام خواهد بود. بنابر این اسمای خدا دارای مراتب است از اسم خاص شروع می شود و پس از طی مراتبی، به اسمی می رسد که عمومی ترین اسم خدا است، و آن لفظ جلاله «الله» است که همه اسما به آن برمی گردند، زیرا لفظ جلاله، بر ذات جامع صفات کمال و جمال وضع شده و قهراً هر اسمی که حاکی از جمال باشد، به آن باز می گردد و ناگفته پیدا است اسم هر چه وسیعتر و معنی گسترده تری داشته باشد، آثار و برکات زیادتری خواهد داشت، از این جهت اسم اعظم، واجد تمام اسمای دیگر است.

۳. مقصود از اسم اعظم چیست؟

در احادیث اسلامی وارد شده که در میان اسمای خدا، اسم اعظمی است و هر کس خدا را به آن اسم بخواند دعای او مستجاب می شود، اکنون سؤال می شود که آیا واقعاً این اسم، از قبیل الفاظ است یا برای آن حقیقت و

واقعیت دیگری است؛ در این مورد علامه طباطبایی بیان گسترده ای دارد که فشرده آن را می آوریم: «در میان مردم مشهور است که خدا اسمی از قبیل الفاظ به نام اسم اعظم دارد که هرگاه به آن اسم خوانده شود، دعا مستجاب می شود؛ ولی به هنگام مراجعه به اسمای لفظی، چنین اسمی را پیدا نکردند. از این جهت گفته اند این اسم با حروف مجهول برای ما ترکیب یافته و اگر ما بر آن دست یابیم، همه چیز را تحت اراده خود می آوریم. البته در برخی از روایات اشاراتی به این نظر هست، چنان که وارد شده است که بسم الله الرحمن الرحيم به اسم اعظم نزدیک تر از سفیدی چشم به سیاهی آن است و نیز آمده است که در آیه الکرسی و اول سوره آل عمران، حروف اسم اعظم پخش شده است و یا در میان حروف سوره حمد موجود است و امام آن حروف را می شناسد و آنها را ترکیب می کند و دعای او مستجاب می شود. و همچنین معروف است که آصف بن برخیا وزیر سلیمان نبی، از اسم اعظم اطلاع داشت و آن را بر زبان آورد و توانست تخت ملکه سبا را در کمتر از یک چشم به هم زدن، نزد سلیمان بیاورد و نیز وارد شده است که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است، خدا هفتاد و دو حرف آن را به پیامبران آموخته، ولی یکی را برای خود برگزیده است. ولی بحثهای علمی این نظر را رد می کند، زیرا در جهان هر پدیده ای برای خود علت ویژه ای دارد و ضعف و قوت معلول بستگی به کیفیت علت از نظر قوه و ضعف دارد؛ هرگاه اسم اعظم از قبیل الفاظ باشد، سرانجام از دو حالت بیرون نیست، اگر تلفظ شود از مقوله کیفیت مسموع و اگر تصور شود از مقوله امور ذهنی خواهد بود، و در هر دو صورت چگونه می توان گفت: کیف مسموع و یا صورت خیالی یک شیء دارای چنین قوه و قدرتی است که در جهان

تحوّلی ایجاد می کند، درحالی که خود اسم اعظم بنابر این فرض، معلول نفس و ذهن انسان است. بنابراین اگر اسمای الهی – اعم از اسم وسیع و عام، یا اسم خاص – تأثیری در آفرینش دارند، به خاطر واقعیت‌های آنها است، نه به خاطر الفاظی که از آنها حکایت می کند و نه به خاطر معانی بی اثری که از آنها در ذهن پدید می آید؛ طبعاً باید گفت مؤثر در هر چیز خدا است. از آن نظر که واقعیت این اسما را دارد، نه لفظ مسموع مؤثر بوده و نه مفاهیم محض. از طرف دیگر خدا نوید می دهد که من دعای دعوت کنندگان را اجابت می کنم و می فرماید: (...أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانُ...) (بقره/۱۸۶)، ولی مقصود آیه هر نوع دعا نیست، ولو دعایی که هنوز از اسباب طبیعی منقطع نشده و توجه کامل به خدا تحقق نیافته است، بلکه ناظر به کسی است که از هر سببی چشم ببوشد و فقط به پروردگار خود توجه کند؛ در این صورت با حقیقت اسمی که با درخواست او کاملاً مناسب است، ارتباط پیدا می کند و واقعیت، اثر خود را می گذارد و دعای او مستجاب می شود و این است معنی خواندن با اسم، هرگاه او با اسمی که ارتباط برقرار کرده، اسم اعظم باشد، همه چیز از او اطاعت می کند و دعای او مستجاب می شود. این که می گویند خدا اسم اعظم را به برخی از پیامبران آموزش داده، مقصود این است که راه انقطاع از غیر خدا و توجه به خدا را به روی آنان باز کرده که در همه جا با واقعیت این اسم، ارتباط برقرار می کنند و دعای آنان مستجاب می شود. بنابر این روایات را باید چنین تفسیر کرد و اسمای لفظی و صور ذهنی را، اسم اسم نامید». (۱)

ص : ۸۱

در گذشته این مسئله را به نوعی مطرح کردیم، آن جا که بساطت ذات را با کثرت اسما هماهنگ نمودیم و یادآور شدیم که این مسئله صورت دیگری دارد و آن مسئله عینیت صفات خدا با ذات او است و در حقیقت دو مسئله، دو رویه از یک سکه است. و لذا در این جا به اختصار برگزار می کنیم. و فقط به ذکر جمله هایی از امیر مؤمنان (علیه السلام) اکتفا میورزیم، آن حضرت در یکی از خطبه های خود می فرماید: ۱. «کمال توحیده، الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، وشهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله» (۱). کمال یگانگی خدا، پیراسته ساختن او از هر نوع شرک و تعدد است، (اخلاص) و کمال چنین اخلاص، در نفی صفات زاید از ذات او است؛ زیرا هرگاه برای خدا، ذات و صفتی باشد، صفت دلالت بر جدایی صفت از موصوف دارد و موصوف دلیل بر مغایرت با صفت است؛ سرانجام چنین توصیف مقارن شمردن صفت با ذات، و نتیجه آن تعدد و نتیجه تعدد، اعتقاد به داشتن جزء است که اعتقادی جاهلانه است.

ص : ۸۲

۲. «ولا- تناله التجزئه والتبعيض»: تجزیه و تبعیض به خدا راه ندارد. (۱) و باید امیر مؤمنان (علیه السلام) را شکافنده این راه و بیانگر این نوع معارف توحیدی دانست. براهین عینیت صفات با ذات در کتابهای کلامی آمده است و ما به دو برهان آن اشاره می‌کنیم: ۱. نتیجه زیادی صفات بر ذات، ترکیب آن، از دو جزء، و ترکیب، نشانه نیاز مرکب به هر یک از اجزاء است و نیاز همراه با امکان است و به طور قطع، ممکن نمی‌تواند واجب باشد. و به تعبیر روشتر خدای مرکب از دو جزء، در وجود خود به هر یک از دو جزء خود نیازمند است، یعنی هیچ یک از آن دو جزء، به تنهایی خدا نیست، بلکه از ترکیب آن دو، خدا تحقق می‌پذیرد. بنابر این خدا در تحقق خود به غیر خود محتاج است. ۲. لازمه زیادت صفات بر ذات، اعتقاد به تعدد قدیم است و با ادله توحید سازگار نیست، اگر مسیحیان در سایه قول به تثلیث، گرفتار قول به قدمای سه گانه شده اند، قائلان به زیادت صفات بر ذات، گرفتار قدمای هشتگانه خواهند بود و سخن گذشته امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌تواند ناظر به هر یک از این دو برهان باشد؛ زیرا امام نتیجه گرفت که لازمه زیادت صفات بر ذات، تجزیه و ترکیب ذات از دو جزء است، و نیز فرمود: «مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ»، و مسلماً تجزیه هم نشانه امکان و هم نشانه تعدد قدما است. کسانی که صفات او را زیاد بر ذات او می‌دانند، با ظهور الفاظ عالم و قادر استدلال می‌کنند؛ زیرا این الفاظ بر کسی گفته می‌شود که دارای ذات

ص : ۸۳

و علم یا قدرت باشد، نه این که ذات او خود علم و قدرت باشد. (۱) البته باید توجه نمود عقیده چیزی است و ظواهر این الفاظ چیز دیگر، شکی نیست که از این الفاظ همان تبادر می کند که آنها می گویند، ولی برهان عقلی ما را به مصداق برتر و بالاتر هدایت می کند و آن این که خدا ذاتی است که صفت او عین خود او است، از نظر ادب عربی این نوع کلمات حاکی از تعدد است، ولی براهین مافوق آن را ثابت می کند. تا این جا بحثهای عمومی درباره اسما و صفات خدا پایان یافت، ولی دو بحث دیگر باقی ماند که با بیان آن می توان به بحثهای مقدماتی خاتمه داد. ۱. آیا اراده و تکلم از صفات ذاتند یا از صفات فعل؟ ۲. صفات خبری را چگونه بر خدا حمل کنیم و بگوییم خدا دارای دست و قدم و وجه است، و این مسئله در گذشته موجب جنجال میان متکلمان و اهل حدیث بوده است؛ نخست در باره اراده سخن می گوئیم.

ص : ۸۴

۱- [۱] ابو الحسن اشعری، اللمع، ص ۳۰ (با تصرف مختصر).

اشاره

در این که خدا، موجود مرید است، سخنی در آن نیست، بلکه سخن در تفسیر و واقعیت آن است به گونه ای که با حفظ مرید بودن، تالی فاسدی بر آن مترتب نشود در تفسیر اراده در خدا چهار قول است که بعداً از نظر شریف می گذرند. اراده و کراهت دو کیفیت نفسانی است که نفس هر دو را بدون واسطه، پذیرا است و در درک هر دو، به هیچ سبب و واسطه ای نیاز ندارد و بسان درد و الم و لذت است که نزد نفس حاضر بوده و در درک آن دو، به واسطه ای نیازمند نمی باشد و به عبارت دیگر: آگاهی انسان از این نوع کیفیات، آگاهی حضوری است نه حصولی. در این که جریان در اراده چنین است سخنی نیست، سخن درباره واقعیت اراده است و متکلمان و حکیمان درباره ماهیت آن سخنان گوناگونی دارند که جرجانی (۱) در شرح خود آنها را آورده و ما به اصول نظریات در مورد اراده اشاره می کنیم.

الف. اعتقاد به سود و زیان

اراده در مکتب اعتزال، اعتقاد به سود و کراهت، اعتقاد به زیان است، زیرا نسبت قدرت و توان انسان به هر یک از دو طرف فعل، یکسان می باشد؛

ص : ۸۵

آنچه که قدرت را به یکی از این دو سو متوجه می سازد، همان عقیده به نفع یا زیان آن است، پس اراده و کراهت همان اعتقاد به سود و زیان می باشد. این نظر خالی از سستی نیست، زیرا یک چنین تفسیری از اراده و کراهت، تفسیر به مبادی آنهاست؛ زیرا اراده در نفس، پس از اعتقاد به سودمند بودن مراد تحقق می یابد، در این صورت، این تفسیر مبین حقیقت اراده نیست، بلکه تفسیر به بعضی مقدمات آن است، همچنین است واقعیت در مورد کراهت.

ب. اراده، شوق نفسانی است

گاهی اراده به شوق نفسانی تفسیر می شود، اشتیاقی که برای انسان از اعتقاد به نفع و هماهنگی مراد با برخی قوای نفسانی، دست می دهد. ولی تفسیر اراده به شوق بسیار نیز تفسیر نارسا است، زیرا گاهی اراده در نفس انسان بدون شوق پدید می آید. آن جا که داروی تلخی را از روی ناچاری می خورد، و از طرف دیگر گاهی شوق طبیعی نسبت به مراد رخ می دهد؛ مانند انسان پرهیزگار نسبت به محرّمات، ولی اراده تحقق نمی پذیرد. بنابراین میان اراده و شوق از نسب چهارگانه عموم و خصوص من وجه است.

ج. اراده، عزم و جزم نفسانی است

در نظر گروهی از محققان، اراده یک نوع حالت نفسانی است که میان علم جازم و فعل، تحقق می پذیرد و از آن، گاهی به عزم و قصد و احیاناً به تصمیم تعبیر می کنند، عزم در انسان نه از مقوله شوق است و نه از مقوله علم، بلکه عزم در انسان، نوع حالت قاطعیت نسبت به فعل است، در این صورت حقیقت آن مانند دیگر امور وجدانی قابل درک است، ولی قابل توصیف و تبیین نیست.

فرض کنید قهرمانی می خواهد به قلّه کوهی صعود کند، در این مورد افکار گوناگونی به او روی می آورد و او آنها را یکی پس از دیگری، کنار میزند و صعود به کوه را با خواسته های درونی خود ملایم می یابد، آن گاه پس از تهیه لوازم انجام کار، در خود نوعی تجرّم و قاطعیت می یابد که به دنبالش حرکت آغاز می شود، این حالت همان اراده است که از آن می توان با الفاظ مختلف تعبیر کرد. روی این تحلیل، واقعیت اراده عکس العمل یک رشته تصورات و تصدیقات درونی است و انسان در سایه اراده، از نقص به کمال و از فقدان به وجدان می رسد، و تدریجی و نوظهوری آن در صورتی تجلی بیشتری می کند که مراد نیز امر تدریجی باشد.

اراده، رمز اختیار است

درباره اختیاری و اضطراری بودن خود اراده، بحثهایی انجام گرفته که از قلمرو بحث ما بیرون است، چیزی که لازم است بدانیم این است که فاعل فاقد اراده، فاقد اختیار نیز می باشد. از این جهت می گوئیم مرید بودن رمز مختار بودن است. و به عبارت دیگر: یک فاعل می تواند به صورتهای مختلف کار انجام دهد. ۱. از فعل خود آگاه نباشد. ۲. از فعل خود آگاه باشد، اما فاقد اراده باشد. ۳. از فعل خود آگاه باشد و از روی اراده انجام دهد، ولی عامل خارجی او را بر چنین اراده ای ملزم سازد. مثل این که انسان از طریق تهدید، کاری را صورت دهد.

۴. فاعل نسبت به فعل خود عالم و مرید و راضی بوده و مکره نباشد. در سه فرض نخست فاعل، فاقد اختیار است و فاعل مختار، تنها همان قسم چهارم است. تا این جا واقعیت اراده انسان به گونه ای روشن گردید، اکنون وقت آن است که درباره اراده خدا از نظر این که صفت ذات است یا صفت فعل، به بحث و گفتگو پردازیم.

آیا اراده خدا صفت ذات است یا صفت فعل؟

از بحثهای دیرینه در میان علمای کلام، مسئله اراده خدا است؛ گروهی آن را صفت ذات دانسته و گروهی دیگر صفت فعل و هر کدام برای خود دلیل و برهانی دارند. از آن جا که اراده رمز اختیار است و فاعل فاقد اراده، فاعل مضطر خواهد بود، نمی توان ذات خدا را فاقد اراده تصور کرد و اراده او را فعل او دانست؛ ولی در مقابل این برهان، مشکلاتی در ذاتی بودن صفت اراده هست، تا آنها حل نشود نمی توان آن را صفت ذات دانست؛ اگر گروه عظیمی از دانشمندان آن را وصف فعل می دانند؛ به خاطر مشکلاتی است که در این راه هست، و هر یک از آنها کوه آسا مانع از اندیشیدن صفت ذات بودن اراده است، اینک به بیان دلایل چهارگانه آنان می پردازیم.

اشکال نخست: اراده یک امر تدریجی است

اشاره

اراده به صورت امر تدریجی در وجود مرید پدید می آید، از این جهت نمی توان آن را صفت ذات خدا دانست و تقریر این سخن در بحثهای پیشین گذشت و باید این مشکل را بزرگ ترین مانع در صفت ذات بودن اراده دانست؛ از این جهت کسانی که اراده را صفت ذات می دانند، برای رهایی از این اشکال کوشش کرده اند که آن را به گونه ای دیگر تفسیر کنند که مستلزم حدوث و

تدریج نباشد و اینک پاسخها از این اشکال به طور گذرا مطرح می شوند.

۱. اراده در خدا به معنی علم به اصلح است

تدریجی بودن اراده سبب شده است که قائلان به ذاتی بودن صفت اراده، آن را به صفت علم برگردانیده و بگویند اراده خدا همان علم او به نظام اصلح و اکمل است، صدر المتألهین می گوید: «معنی این که خدا مرید است، این است که او از ذات خود آگاه است و از علم به ذات، علم به نظام خیر، برخیزد و می داند که این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می پذیرد».^(۱) او این سخن را در جاهای مختلف از کتاب اسفار^(۲) آورده، و حکیم سبزواری^(۳) نیز آن را در شرح الاسماء الحسنی پذیرفته است. این نظریه هر چند در میان متأخرین از شهرت به سزایی برخوردار است و حتی مرحوم محقق خراسانی در بحث اتحاد طلب و اراده بر این نظر صححه نهاده است^(۴) ولی یک چنین تفسیری از اراده، در واقع انکار اراده است؛ شکی نیست که خدا به نظام اکمل علم دارد، ولی حقیقت آگاهی غیر از واقعیت اراده است. هرگاه اراده را به علم تفسیر کنیم، درحقیقت آن را انکار کرده ایم، و اگر فاعل مرید را، اکمل از غیر مرید بدانیم، در این تفسیر، خدا به صورت فاعل غیر اکمل جلوه داده شده است؛ از این جهت در روایات ائمه اهل بیت، علم و مشیت دو صفت مختلف به شمار آمده اند، بکیر بن اعین می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم: «علمه و مشیته مختلفان أو متفقتان؟» فقال (علیه السلام): «العلم

ص : ۸۹

۱- [۱] صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۶.

۲- [۲] همان مدرک، ص ۳۳۱.

۳- [۳] حکیم سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۴۲.

۴- [۴] محقق خراسانی، کفایه الأصول، ج ۱، بحث أوامر فصل دوم مبحث اتحاد طلب و اراده.

لیس هو المشیئه، ألا ترى انک تقول سأفعل کذا إن شاء الله ولا يقول سأفعل کذا إن علم الله» (۱) فرزند اعین می گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم: علم و مشیت خدا مختلف است یا متعدد، او در پاسخ فرمود: «علم و اراده دو تا است به گواه این که تو می گویی: این کار را انجام می دهم اگر خدا بخواهد و نمی گویی اگر خدا بداند». گذشته از این بیان، یکسان تصور کردن علم و اراده با واقعیت آنها سازگار نیست، علم نسبت به دو طرف قضیه حالت یکسانی دارد؛ در حالی که اراده به یکی از دو طرف فعل حتمیت می بخشد. و به دیگر سخن علم از مبادی بعیده اراده است، و اراده از مبادی قریبه فعل است، چگونه می توان این دو را یکسان شمرد. آری گاهی علم مبدأ فعل می شود، چنان که در فاعل بالعنايه جریان چنین است؛ مثلاً آن گاه که انسان بر بالای کوهی قرار گیرد و زیر پای خود را به صورت دره بس عمیق بیندیشد، اگر حائلی در مقابل او نباشد، اندیشیدن سقوط همان لحظه، و سقوط در عمق دره در لحظه بعد، اگر در علم این مورد خاص سبب تحقق فعل می گردد، سبب نمی شود که آن را با اراده که آن نیز چنین ویژگی دارد، یکسان بشماریم. زیرا شرکت در نتیجه، موجب وحدت واقعیت دو سبب نمی شود.

۲. اراده ابتهاج به فعل

ذات اقدس خدا مجمع همه کمالات است، و علم به چنین کمالاتی مایه ابتهاج می باشد؛ خدا در مرحله ذات، نسبت به

ص : ۹۰

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الاراده.

ذات خود مبتهج است و از آن جا که ذات سرچشمه فعل است، به فعل خویش نیز مبتهج می باشد؛ چنان که گفته اند: «من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره ولو ازمه»، بنابر این محبت نسبت به فعل، اراده در مقام فعل است و ابتهاج در مقام ذات، اراده در مقام ذات می باشد، در این صورت برای اراده دو مرتبه است، یکی صفت ذات، و دیگری صفت فعل. این (۱) نظریه مانند نظریه پیشین مشکلی را حل نمی کند، زیرا حقیقت اراده غیر از حقیقت ابتهاج و رضا است و تفسیر اراده به آن دو، انکار واقعیت اراده در خدا است. خلاصه با کافی نبودن دو پاسخ یاد شده اشکال بار دیگر جلوه می کند و آن این که: اگر اراده را صفت ذات بدانیم، مشکل تدریج پیش می آید و اگر صفت ذات ندانیم، او را فاعل غیر مرید خواهیم دانست که خود نقص است.

۳. اراده اعمال قدرت است

برخی دیگر در مقابل این اشکال خضوع کرده و آن را پذیرفته اند و اراده را صفت فعل می دانند و آن را به اعمال قدرت تفسیر کرده و می گویند: ما برای اراده خدا چیزی جز اعمال قدرت تصور نمی کنیم، از آن جا که سلطه خدا تمام و کمال است و نقص در آن راه ندارد، خواسته او بدون توقف بر مقدمه ای تحقق می پذیرد. چنان که می فرماید: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). (یس/۸۲) «فرمان او این است هرگاه تحقق چیزی را بخواهد، به او می گوید باش آن نیز موجود می شود». باید توجه نمود چیزی که ما را به صفت ذات بودن اراده سوق می دهد، این است که فاعل مرید کامل تر از فاعل غیر مرید است. در این پاسخ که

ص : ۹۱

۱- [۱] حکیم سبزواری شرح منظومه، ص ۱۸۰، وی می گوید: رضاؤه بالذات، بالفعل رضا و ذا الرضا، اراده لمن قضا

اراده، صفت فعل گرفته شده، به مطلب یاد شده توجه نشده است، زیرا اکنون سؤال می شود آیا اعمال قدرت و سلطه، فعل اختیاری است یا اضطراری؟ صورت دوم نقص و بر خدا محال است، زیرا در چنین صورت فاعل مضطر خواهد بود، طبعاً صورت نخست متعین است، در این جا این سؤال مطرح می شود که ملائک اختیاری بودن اعمال سلطه چیست؟ هرگاه اراده پیشین در ذات است، مشکل تدریجی بودن اراده را چگونه حل کنیم؟ و اگر نیست، اعمال قدرت حالت اضطراری به خود می گیرد. با توجه به این اشکال، می توان پاسخ یاد شده را به نحو دیگر پرورش داد، مشکل تدریجی بودن اراده را در قلمرو ذاتی بودن صفت اراده حل نماید، و شاید هم مقصود گوینده پاسخ سوم همان است که هم اکنون به تحریر آن می پردازیم.

پاسخی قاطع در مورد اشکال نخست

در فلسفه اسلامی ثابت شده است که در اجرای صفات کمال بر خدا، باید از جنبه های نقص وامکانی آن چشم پوشید و لئو مغز صفات را به خدا حمل نمود؛ مثلاً علم در انسان کیف نفسانی است و در توصیف خدا باید از این حیث چشم پوشید و به اصطلاح، علم را از کیف بودن تجرید کرد و به واقعیت آن که همان کشف است، اکتفا نمود. علم در انسان علاوه بر این که کیف نفسانی است، دارای خصوصیت حدوث و امکان است و باید در حمل آن بر خدا از این ویژگی نیز تجرید کرد. بر این اساس باید گفت اراده نیز وصف کمال است و فاعل مرید، برتر از فاعل مضطر است؛ ولی اراده انسانی دارای ویژگی است که جنبه نقص آن به شمار می رود و آن خصوصیت تدریج و حدوث است؛ از این جهت نمی توان اراده را با این اوصاف بر خدا حمل نمود، ولی نقطه کمال اراده این

است که رمز اختیار و نشانه تسلط فاعل بر فعل است؛ زیرا فاعل در سایه آن، فعل را با کمال اختیار و آزادی انجام می دهد و در گزینش خود مقهور نمی باشد؛ در این موقع در توصیف خدا به اراده باید به ویژگی کمال اراده، اکتفا کرد و آن این که خدا را فاعل مختار دانست که در سلطنت خود مقهور غیر نبوده و در اعمال قدرت مجبور نمی باشد، اگر اراده را چنین تفسیر کنیم، خدا کمال اراده را به نحو اتم و اکمل دارا است و از نقایص آن منزّه بوده و کمال آن را دارا می باشد. زیرا کمال اراده در حدوث و خروج از قوه به فعل نیست، بلکه در این است که صاحب آن، مالک کار خود می باشد و زمام فعل را به دست دارد و خدا این کمال را به نحو اکمل دارا می باشد، او فاعل مختار و غیر مقهور است چنان که می فرماید: (... وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ...) (یوسف/۲۱). البته تصور نشود که تفسیر اراده به این نحوه، تفسیر به یک وصف سلبی است و آن این که خدا مغلوب و مکره نیست، و این نظر از نجار نقل شده است (۱)، بلکه اختیار واقعی است در ذات خدا و اگر از آن به وصف سلبی تعبیر می شود به خاطر سهولت در تعبیر است، چنان که از علم به عدم جهل و از قدرت به عدم عجز، تعبیر می کنیم و این تعبیرها واقعیت آنها را تغییر نمی دهد. از این بیان روشن می شود که اراده به معنی اختیار، صفت ذات بوده و حق تعالی آن را در مرتبه ذات واجد است. و اختیار در مقام ذات در مقام اعمال قدرت تجلی می کند، نه این که واقعیت آن منحصر به مقام ظهور است. ممکن است گفته شود اشکالی که به دو تفسیر قبلی تعلق گرفت، به این تفسیر نیز متوجه است؛ زیرا گفته شد که تفسیر اراده به علم به اصلح یا به ابتهاج

ص : ۹۳

نفسانی نفی اراده است. در این جا می توان گفت: تفسیر اراده به اختیار ذاتی غیر از واقعیت اراده است که به معنی تصمیم و جزم به هنگام عمل تفسیر می شود. پاسخ این اشکال روشن است و آن این که این ضابطه منحصر به اراده نیست، بلکه در حمل تمام صفات خدا باید این راه را بپیماییم، یعنی نقایص را حذف کرده و کمال آن را بگیریم؛ مثلاً در باره حیات جریان چنین است، زیرا ما حیات را در نبات، به دفع و جذب و تولید مثل، و در حیوان به حس و حرکت و در انسان علاوه بر این، به تعقل و تفکر تفسیر می کنیم. در حالی که حیات به این معنا قابل حمل بر خدا نیست. بنابر این تفسیر حیات به این نحو در علوم طبیعی مانع از آن نیست که خدا را حی و زنده بنامیم، لکن حیات او یک حیات تصعید یافته است که در تفسیر آن، لب را می گیریم و قشر را رها می کنیم و می گوئیم خدا زنده است، یعنی درّاک و فعّال است و از اجتماع علم و قدرت در ذات، حیات را استنتاج می کنیم؛ زیرا کمال جذب و دفع یا حس و حرکت یا تعقل و تفکر، در فعل همراه با ادراک متحقّق است. و به دیگر سخن: هرگاه نتیجه حیات برای موجودی بدون مبادی آن حاصل شد، می توانیم آن را حی و زنده بخوانیم و به اصطلاح علمای کلام نتیجه را اخذ کرده و مقدمات را رها می کنیم. (۱) همچنان که در حمل حیات بر خدا، حذف مقدمات و اخذ به نتیجه مانع از توصیف خدا به حیات نیست؛ همچنین حذف مقدمات در اراده و اخذ نتیجه که همان اختیار است، مانع از توصیف او به مرید بودن نمی باشد؛ مسلماً چنین تفسیری از اراده ارتباطی به تفسیر اراده به علم یا ابتهاج ندارد، زیرا

ص : ۹۴

در دو تفسیر پیشین (اراده مساوی با علم و ابتهاج) از اراده اثری نیست، در حالی که در این تفسیر خاصیت اراده کاملاً محفوظ است. خلاصه سخن این که چیزی که برای فاعل مایه کمال است، اختیار است و خدا این کمال را بالذات واجد است و برای تحقق آن در ذات نیازی به وجود اراده حادث در ذات نیست. و شما در مقام بیان صفات ذاتی خدا می توانید به جای مرید بگویید مختار است، همچنان که می توانید بگویید مرید است، ولی با حذف نقایص، به نحوی که در صفت حیات و علم بیان گردید. آری در موجودات امکانی، راه استکشاف اختیار در فاعل وجود اراده حادث است. و اراده انسان حاکی از اختیار در مقام ذات او است، ولی راه استکشاف آن در خدا، برهان عقلی است که بیان گردید. تا این جا با نخستین اشکال ذاتی بودن صفت اراده و پاسخهای آن آشنا شدیم. هم اکنون به تحلیل دیگر اشکالات ذاتی بودن صفت اراده می پردازیم.

اشکال دوم: روایات، اراده را صفت فعل می داند

اشاره

پیشوایان معصوم اراده را صفت فعل می دانند و آن را به ایجاد تفسیر می کنند و در ردیف خالقیت و رازقیت قرار می دهند. شیخ مفید می گوید: «اراده خدا، فعل او است و اراده فعل، همان آفرینش گری او می باشد و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر این معنا وارد شده و این مذهب امامیه است، مگر برخی از متأخرین آنان و این فرد در رأی خود از قداما جدا شده است.» (۱) اینک برخی از این روایات را متذکر می شویم:

ص : ۹۵

۱- [۱] شیخ مفید، أوائل المقالات، ص ۱۹.

۱. کلینی به سند صحیح از صفوان بن یحیی نقل می کند که از ابو الحسن (امام هفتم) سؤال کردم که اراده را در خدا و در مخلوق برای من تفسیر کند، فرمود: «اما اراده در مخلوق امر درونی است که پس از آن، فعل متحقق می شود، اما اراده خدا فقط احداث (ایجاد) او است، زیرا در خدا نظر و اندیشیدن آن گاه قصد و تصمیم به یک طرف وجود ندارد، این صفات از خدا منتفی است و همگی از صفات مخلوق (انسان) است، اراده خدا ایجاد او است، او می گوید: «باش» آن هم محقق می شود، بدون این که لفظی در کار باشد و نطقی انجام گیرد و بدون این که بیندیشد و تفکر کند. اراده او فاقد هر کیفیت و چگونگی است، چون برای خدا کیفیت و چگونگی معقول نیست». (۱) ۲. حسن بن عبد الرحمان حمانی از امام کاظم (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: «اشیا به مشیت و اراده خدا صورت می پذیرد، بدون این که سخنی بگویند و یا در درون ترددی باشد». (۲) باز در این مورد روایاتی است که در کافی و احتجاج طبرسی وارد شده اند. (۳)

تحلیل این روایات

این روایات گواه بر نفی ذاتی بودن صفت اراده به نحو مطلق نیست بلکه

ص : ۹۶

۱- [۱] «الإرادة من الخلق الضمير، يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته أحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفيه عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفكر ولا كيف لذلك، كما أنه كيف له» کلینی، کافی، ج ۱، باب اراده، حدیث ۳؛ برقی، محاسن، ص ۲۴۴.

۲- [۲] «إنما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق» همان مدرک، باب النهی عن الجسم والصوره، حدیث ۶.

۳- [۳] ر.ک: کافی، ج ۱، باب الحركة والانتقال، حدیث ۱، و احتجاج، ج ۲، ص ۱۵۶.

این روایات صریحاً یادآور می‌شوند که اراده متصور در باره انسان، در مورد خدا فعل او است و ولی هرگز این روایات در صدد سلب ذاتی بودن اراده به معنای مناسب با ساحت خدا نیست. به عبارت دیگر، امام در صدد سلب اراده امکانی است که صورت روشن آن در انسان است، زیرا اراده انسانی با تردد و تفکر و قصد آغاز می‌شود، آن گاه به صورت پدیده ظاهر می‌گردد. طبعاً چنین اراده ای به ذات خدا راه ندارد، زیرا لازمه تدریجی بودن اراده، حدوث است و ذات او بالاتر از آن است که مرکز حوادث شود. خلاصه در این جا باید میان دو نوع اراده فرق گذارد، اراده موجود در انسان و حیوان که شایسته مقام ربوبی نیست. اراده منزله از این نقایص که می‌تواند برای خدا نیز صفتی از صفات ذات باشد. امام در صدد نفی معنی اول است، نه معنی دوم و اگر امام به نفی معنی اول اکتفا کرده و از معنی دوم که مناسب ذات اقدس او است، سخنی نگفته به خاطر رعایت نوع مردم بوده است و چه بسا شنیدن ذاتی بودن صفت اراده، در ذهن آنان افکار غیر صحیحی را پدید می‌آورد. بنابراین اراده هم می‌تواند صفت ذات باشد و هم صفت فعل، امام قسم دوم را بیان کرده و از بیان قسم نخست به خاطر حال مستمعان، خودداری نموده، البته معنای این جمله این نیست که صفوان بن یحیی دارای چنین قابلیت و شایستگی نبود، بلکه چون مستمع منحصر به او نبود و قهراً گفتار حضرت در میان شیعیان پخش می‌شد، اگر در عبارت امام اشاره ای به ذاتی بودن اراده بود، قهراً همان اراده امکانی به ذهن آنان خطور می‌نمود و مسلماً در ذهن این گونه از افراد سرانجام خوبی نداشت. امیر مؤمنان (علیه السلام) از بحث در قدر نهی می‌کرد و می‌فرمود: «طریق مظلّم

فلا- تسلکوه و بحر عمیق فلا تلجوه، و سرّ الله فلا تکلفوه»^(۱): راه تاریکی است آن را نیمایید، دریای عمیقی است وارد آن نشوید، راز خدا است خود را در فهم آن به زحمت نیندازید. ولی درعین حال خود حضرت در مواقعی درباره قضا و قدر، بحث نموده است.^(۲) خلاصه در اذهان راویان آن زمان، اراده جز از طریق تصور و تردد، تصدیق و آن گاه جزم تفسیر نمی شد، از این جهت امام به ذاتی بودن صفت اراده، اشاره ای نمود و اراده را به فعل و ایجاد تفسیر کرد تا از این نوع تفکر جلوگیری کند. در این جا وجه دیگری برای اصرار بر صفت فعل بودن اراده هست و آن این که اراده در انسان جدا از مراد نیست، و اگر اراده در خدا، صفت ذات معرفی می شد، چه بسا اذهان ساده از آن، قدیم بودن جهان را نتیجه می گرفتند و به خاطر پرهیز از چنین تفکر نادرست اراده در روایات، به ایجاد و احداث تفسیر شده است، و برخی از احادیث می تواند مؤید این وجه باشد. ۱. محمد بن مسلم می گوید امام صادق (علیه السلام) فرمود: «المشيئة محدثة».^(۳) ۲. عاصم بن حمید می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتیم: «لم يزل الله مریداً؟»: آیا خدا پیوسته مرید بود؟ امام پاسخ داد: «انّ المرید لا یكون إلا المراد معه، بل لم یزل عالماً قادراً ثم أراد»^(۴): مرید کسی است که مراد با او باشد، خدا پیوسته دانا و توانا بود، آن گاه اراده کرد.

ص : ۹۸

۱- [۱] نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۲۸۷.

۲- [۲] نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۷۸.

۳- [۳] صدوق، توحید، ص ۳۳۸، ۱۴۶.

۴- [۴] صدوق، توحید، ص ۳۳۸، ۱۴۶.

۳. سلیمان جعفری از امام هشتم (علیه السلام) نقل می کند که به او فرمود: «مشیت و اراده از صفات افعال است آن کس که می اندیشد خدا پیوسته مرید و خواستار بود او موحد نیست». اجمال (۱) سخن این که سؤال کنندگان در این روایات از اراده ای سؤال می کردند که به عزم به فعل تفسیر می شود، و مسلماً چنین تفسیری از اراده جدا از مراد نخواهد بود و اگر امام می فرمود: صفت ذات است، به دنبال آن، قدیم بودن جهان در ذهن آنان وارد می شد که دفع آن به این زودیها امکان پذیر نبود از این جهت برای سوزندان ریشه تمام شبهات می فرماید: اراده خدا ایجاد او است.

اشکال سوم: اراده قابل نفی و اثبات است

سومین اشکال در راه صفت ذاتی شمردن اراده این است که صفت ذاتی چیزی است که پیوسته از نظر نسبت یکنواخت می باشد و نفی و اثبات نمی پذیرد. و هرچه که نفی و اثبات پذیر شد از صفات فعل است، مانند: عطا می کند و عطا نمی کند و اراده نیز مانند عطا نفی پذیر است، چنان که می فرماید: (... یُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...) (بقره/۱۸۵). پاسخ این استدلال روشن است، اراده ای که به آن نفی و اثبات وارد می شود، همان اراده در مقام فعل است به معنی ایجاد، ولی اراده به معنی اختیار که کمال اراده است، نفی و اثبات نمی پذیرد. صدر المتألهین از این اشکال پاسخ دیگری گفته است: و آن این که آنچه که نفی و اثبات می پذیرد، اراده عددیه جزئیه است، و مسلماً چنین اراده صفت فعل می باشد. و اما اصل اراده بسیط حق و این که خدا فاعل مرید

ص : ۹۹

است و کار خود را از روی اضطرار و ایجاب انجام نمی دهد، قابل سلب نبوده و نفی پذیر نمی باشد. منشأ اشکال خلط میان اراده بسیطه که تعدد و تکرر بر نمی دارد و اراده جزئیه است که تعدد و تکرر می پذیرد و نفی و اثبات بر دومی وارد می شود. (۱) اشکال چهارم: صفت ذات بودن، مستلزم قدم عالم است هرگاه اراده را صفت ذات بدانیم، به حکم این که ذات قدیم است و اراده از مراد جدا نمی شود، طبعاً عالم که مراد است قدیم خواهد بود. در پاسخ این اشکال یادآور می شویم که: اولاً این اشکال تنها متوجه کسانی نیست که اراده را به معنی واقعی صفت ذات می گیرند، بلکه کسانی که اراده را به علم به اصلح تفسیر می کنند و علم او نیز صفت ذات است با چنین اشکال روبرو هستند، زیرا فرض این است که علم به اصلح علت تام برای وجود معلوم است و علم قدیم که فاعل تام است، مستلزم قدمت معلوم می باشد. و ثانیاً هرگاه اراده را به اختیار ذاتی و مختار بالذات بودن خدا تفسیر کنیم، اشکال یاد شده متوجه این نظریه نخواهد بود، زیرا اختیار ذاتی مستلزم قدیم بودن فعل نیست. و ثالثاً این اشکال بر نظریه صدر المتألهین نیز وارد نیست، زیرا حقیقت اراده بسیطه و کیفیت اعمال آن برای ما روشن نیست، چه بسا ممکن است نتیجه اراده بسیطه، حدوث عالم باشد، زیرا آن اراده جزئی است که مراد از اراده جدا نمی شود.

ص : ۱۰۰

۱- [۱] صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۲۴.

قرآن از خدا به عنوان متکلم یاد می کند و می فرماید: (...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا). (نساء/۱۶۴) «خدا با موسی سخن گفت». و در آیه دیگر نیز به سخن او با کلیم، متذکر می شود و می گوید: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...). (اعراف/۱۴۳) «آن گاه که موسی به میقات ما آمد، و پروردگار او با وی سخن گفت...». در برخی از آیات به شیوه های سه گانه سخن گفتن با پیامبران تصریح شده است و این شیوه ها عبارتند از: الف. سخن گفتن از طریق وحی که القای سخن در قلب و روح آنان است. ب. از پشت حجاب چنان که خدا با موسی از این طریق سخن گفت و موسی صدا را می شنید، ولی متکلم را نمی دید. ج. فرشته ای را بفرستد و پیام او را در اختیار آنان بگذارد، و هر سه شیوه از سخن گفتن خداوند در آیه زیر آمده است: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

فُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ). (شوری/۵۱) «ممکن نیست که خدا با بشری سخن بگوید، مگر از سه طریق: یا از طریق وحی، یا از پشت پرده، یا فرشته ای را برای او بفرستد، تا به اذن خدا به او وحی کند؛ او است بلند مقام و حکیم». در این آیه به راه نخست با جمله (إِلَّا- وَحِيًّا)، به راه دوم با جمله (مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) و به راه سوم با جمله: (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) اشاره کرده است. برخی از آیات حاکی از آن است که خدا از ورای حجاب با موسی سخن می گفت؛ چنان که می فرماید: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ). (قصص/۳۰) «هنگامی که موسی به نزدیک آن آتش آمد از جانب راست بیابان در سرزمین مبارک، از درخت، این ندا را شنید: ای موسی! من خدای رب العالمینم». و در برخی از آیات به نزول وحی به وسیله فرشته، تصریح شده است که می فرماید: (وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (شعراء/۱۹۲-۱۹۴) «این قرآن از جانب پروردگار جهانیان فرو فرستاده شده، روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورده تا از بیم دهندگان باشی». خلاصه وحی کننده خدا است و پیامبران با یکی از طرق وحی مطلع می شوند؛ اینها از مسلمات قرآن و علمای اسلام است، اختلاف در جای دیگر است و آن این که: آیا تکلم از صفات ذات خدا است یا از صفات فعل او است، در این جا نظریات گوناگونی از سوی متکلمان مطرح است که یادآور می شویم.

متکلمان عدلیه (معتزله و امامیه) کلام خدا را کیف مسموع می دانند که خدا آن را در موجودی می آفریند؛ قاضی عبد الجبار می گوید: «حقیقت کلام، حروف منظم و اصوات پیایی است، همین طوری که خدا منعم است با دادن نعمت به دیگری، رازق است با دادن روزی به دیگران، متکلم است با ایجاد کلام در دیگران، و هرگز شرط فاعل این نیست که فعل قائم به ذات او باشد و در او حلول کند» (۱). سدید الدین شیخ محمود حمصی رازی (۲) در کتاب المنقذ من التقليد می گوید: «کلام خدا از جنس اصوات و حروف است و دلیل آن این است که خدا عرب را به لغت آنان خطاب کرده و رسول خدا هم با لغت آنان سخن گفته و خود جزء آنان بود؛ بنابراین باید کلام وارد در خطاب خدا به همان معنی حمل شود که آنها می فهمیدند، قرآن می فرماید: (وَإِنْ أَخِيذٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَشَيْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ). (توبه/۶) «اگر یک نفر از مشرکان از تو پناه بخواهد به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود». و نیز می فرماید: (... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا). (نساء/۱۶۴) «خدا با موسی سخن گفت، سخن گفتنی». و عرب از کلام جز آنچه که از دو حرف و بیشتر ترکیب یابد اراده نمی کند.

ص: ۱۰۳

۱- [۱] قاضی عبد الجبار، شرح اصول خمسسه، ص ۵۲۸ و شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹۵.

۲- [۲] وی از متکلمان شیعی در قرن ششم اسلامی است و کتاب ارزشمند او به نام المنقذ من التقليد در دو جلد چاپ شده است.

ممکن است گفته شود: اگر واقعاً کلام همان حروف و اصوات است، پس چگونه در محاورات عرفی گفته می شود در ضمیر من کلامی است، یا شاعر می گوید: اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُوَادِ و اِنَّمَا *** جَعَلَ اللِّسَانَ عَلِي الْفُوَادِ دليلاً سخن حقیقی در دل است و فقط زبان دلیلی بر قلب مقرر گشته است. پاسخ این است که این گونه تعابیر مجاز و استعاره است و مقصود این است که در دل تصمیم دارم سخن بگویم، چنان که می گویند: «فی نفسی السفر إلی مکّه»: در دل هوای سفر به مکّه دارم، و معلوم است که سفر به مکّه در دل نیست. اکنون که کلام خدا از جنس حروف و اصوات شد، نباید در حدوث آن شک کرد». (۱) تفسیر کلام به این معنا مورد انکار هیچ یک از فرقه های اسلامی نیست. سخن در این جا است که آیا واقعیت کلام خدا همین است یا غیر از این کلام لفظی که همگی به حدوث آن معتقدیم، کلام دیگری نیز دارد؟

۲. نظریه حکما

حکما می گویند جهان آفرینش سراسر کلام خدا است، درست است روز نخست کلام به آن کیف مسموع گفته می شد، ولی به تدریج روی مناسبتی در اطلاق آن توسعه داده شد، زیرا اگر ما کیف مسموع را کلام می گوئیم به خاطر این است که ما را از راز موجود درون متکلم آگاه می سازد، ولی هرگاه عملی از متکلم صادر شد و عین همین نتیجه را در برداشت، می توان آن را کلام و پیام او نام نهاد.

ص: ۱۰۴

۱- [۱] سدیدالدین حمصی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۵.

تابلو نقاشی یک هنرمند، بنای یک معمار، پیام آن دو به شمار می روند و از کمالات آنان خبر می دهند، از این جهت قرآن خود مسیح را کلمه خدا می نامد و می فرماید: (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ...). (نساء/۱۷۱) «مسیح، عیسی فرزند مریم رسول خدا و کلمه او است». چرا کلمه خدا نباشد در حالی که بازگو کننده قدرت عظیم خدا است که جنینی را در رحم مادر پدید آورد، بدون این که لقاحی صورت گیرد؟ روی این جهت قرآن همه عالم آفرینش را کلمات خدا می داند و می فرماید اگر دریا مرکب شود و هفت دریای دیگر آن را کمک کنند (انس و جن مشغول نوشتن کلمات خدا باشند)، دریاها پایان می پذیرد و سخنان خدا پایان نمی پذیرد، چنان که می فرماید: (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). (لقمان/۲۷) «اگر آنچه که در روی زمین درخت هست، قلم شود و دریا مرکب گردد و هفت دریای دیگر بر آن افزوده شود، کلمات خدا پایان نمی پذیرد، خدا عزیز و حکیم است». آنچه در جهان آفرینش است و به نام موجودات امکانی خوانده می شود، همگی با زبان بی زبانی از کمال و زیبایی، و دانش، و توانایی خالق خود سخن می گویند و کلام او به شمار می روند امیر مؤمنان (علیه السلام) در بعضی از سخنان خود به این قسم از کلام اشاره کرده و می فرماید: «يقول ممن أراد كونه كن فيكون لا بصوت يُقرع، ولا بنداء يُسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله». (۱) «چیزی را که وجود آن را بخواهد به آن فرمان باش می دهد، آن نیز تحقق می پذیرد، اما در این فرمان نه صدایی است که گوشی را بنوازد و نه ندایی است که شنیده شود، کلام خدا فعل خدا

ص: ۱۰۵

است، آن گاه که موجودی را ایجاد کرده به آن تحقق می بخشد». در این دو نظریه (نظریه معتزله و حکما) کلام خدا از صفات فعل شمرده شده، نه از صفت ذات وای کاش دیگر فِرَق اسلامی به همین دو تفسیر اکتفا می کردند و خود را دچار بحثهای کم فایده نمی کردند؟ ولی اشاعره از آن جا که تکلم را صفت ذات می دانند و از طرف دیگر کلام به معنای صوت و ندا نمی تواند صفت ذات باشد، ناچار شده اند برای کلام خدا معنی خاصی اختراع کنند و از این طریق برای او صفت ذاتی به نام کلام ثابت کنند، اکنون به بیان نظریه آنان می پردازیم.

نظریه اشاعره یا کلام نفسی

ابوالحسن اشعری که این نظریه را از عبد الله بن کلاب (متوفای ۲۴۰ق) گرفته است، به نوعی آن را جزء مذهب اهل سنت قرار داده و معتقد شده برای کلام معنی دیگری بوده که قائم به نفس است و آن از مقوله حروف و اصوات نیست، و آن چیزی است که هر گوینده ای آن را در درون خود می یابد. (۱) آمدی می گوید: «معنی این که خدا متکلم است، این است که خدا دارای کلام قدیم که ازلی و نفسانی است، می باشد. و این کلام قائم به ذات خدا است و از مقوله حروف و اصوات نیست و در میان بیانهای گوناگون، بیان فاضل قوشجی روشنتر و گویاتر است. وی در تفسیر کلام نفسی چنین می گوید: کسی که می خواهد امر و نهی کند یا ندا کند و یا از چیزی خبر دهد و یا بپرسد، در درون خود یک رشته معانی احساس می کند که از آنها با کلام لفظی تعبیر می کند، آنچه را که در دل می یابد و با اختلاف زبانها و مکانها عوض نمی شود و متکلم می خواهد از طریق کلام حسی (لفظی) همان، در

ص: ۱۰۶

ذهن مستمع قرار بگیرد همان کلام نفسانی است»^(۱). باید توجه نمود که کلام نفسی نزد اشاعره، وصفی ذاتی است برای خدا، و این وصف غیر از وصف علم (اعم از تصور و تصدیق) و اراده و کراهت می باشد؛ بنابراین باید در مورد تصور، مانند صور ذهنی مفردات و در مورد تصدیق، مانند جمله خبریه قرین با تصدیق و اذعان، مانند زید دانشمند است، و در مورد امر و نهی، مانند بکن یا مکن، چیزی سواى علم و اراده و کراهت وجود داشته باشد تا بتوان آن را کلام نفسی نامید و غیر از وصف علم و اراده و کراهت اندیشید، در حالی که در مقام تحلیل چه در مورد مفردات و قضایا و چه در مورد امر و نهی، جز علم و اراده و کراهت، چیز چهارمی به نام کلام نفسی وجود ندارد. و به دیگر سخن این معانی که در ذهن انسان پیش از سخن گفتن یافت می شود، از دو حالت بیرون نیست، اگر مفردات بوده از مقوله تصور است و اگر مرکب و همراه با حزم بوده، از مقوله تصدیق است و هر دو از شاخه های علم می باشند، در حالی که آنان مدعی اند که کلام نفسی غیر از صفت علم است. و همچنین در مورد اراده و کراهت که به وسیله امر و نهی ابراز می شوند. و ما به هنگام امر و نهی به نفس خود مراجعه کنیم، غیر از اراده و یا کراهت چیز دیگری نمی یابیم که مصداق کلام نفسی باشد. در این جا باید گفت، عضد الدین ایجی با این که خود بیانگر مکتب اشعری است، به حق اعتراف کرده و می گوید: «این بیان و امثال آن چیزی و رای علم و اراده را ثابت نمی کند»^(۲).

ص: ۱۰۷

۱- [۱] قوشجی، شرح تجرید، ص ۴۲۰.

۲- [۲] المواقف، ص ۱۹۴.

اشاعره برای اثبات کلام نفسی دلایلی دارند که ما به طور مبسوط در کتاب الهیات (ص ۱۹۷-۲۰۴) و در بحثهای ملل و نحل (۲۶۰ و ۲۷۱-۲۷۸) پیرامون آنها سخن گفته ایم و نیازی به تکرار آنها نیست.

کلام خدا حادث است

با اعتقاد به این که کلام فعل خدا است، قهراً حدوث آن نیز ثابت خواهد شد؛ ولی چیزی که هست باید از توصیف کلام خدا به مخلوق بودن خودداری کنیم و به جای آن محدث بگوییم. زیرا چه بسا لفظ مخلوق به معنی مصنوع و ساخته بشری تفسیر شود، چنان که خدا از مشرکان نقل می کند که می گفتند: (إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ). (مذثر/۲۵). «قرآن جز کلام بشر نیست». از این جهت وقتی سلیمان بن جعفر از امام هفتم (علیه السلام) سؤال می کند که آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق؟ امام می فرماید: «من هیچ کدام را نمی گویم، من می گویم قرآن کلام خدا است». (۱) امام هشتم (علیه السلام) به هنگام سؤال در باره قرآن می فرماید: «کلام الله لا تتجاوز ولا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا». (۲) «قرآن کلام خدا است، از این تعبیر یا فراتر ننهید و هدایت را در غیر قرآن طلب نکنید تا گمراه نشوید». این دو روایت نشان می دهد که پیشوایان ما از اظهار نظر صریح خودداری می کردند و مصلحت را در این می دیدند که با توصیف قرآن، که کلام خدا است به هر نوع پرسش خاتمه دهند. ولی در مواردی دیگر که جو آماده

ص: ۱۰۸

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۲۲۴، حدیث ۵.

۲- [۲] مدرک قبل، ص ۲۲۳، حدیث ۲.

بیان حقیقت بود، امام آشکارا می فرمود که تنها خالق، خدا است و غیر او مخلوق است و قرآن خالق نیست؛ زیرا نتیجه آن اتحاد منزل و منزل (فرستنده و فرستاده شده) است، طبعاً مخلوق خواهد بود. اینک پیامی را که امام هشتم برای برخی از شیعیان خود در بغداد فرستاده اند، ترجمه می کنیم: «به نام خداوند بخشنده و مهربان، خدا ما و شما را از فتنه حفظ کند، اگر این دعا مستجاب شود چه نعمت بزرگی شامل انسان شده است، و اگر مستجاب نشود نتیجه آن هلاکت و نابودی است؛ ما نزاع در قرآن را نوعی بدعت می دانیم که در آن سؤال کننده و پاسخ دهنده شریکند، سؤال کننده چیزی را می خواهد که اهل آن نیست، و پاسخ دهنده خود را در مورد چیزی که به او واجب نیست به زحمت می افکند، خالق جز خدای عزوجل نیست و غیر او همه مخلوق خدا هستند، قرآن کلام خدا است برای آن از پیش خود اسمی قرار مده که از گمراهان می باشید. خدا ما و شما را از کسانی قرار دهد که از پروردگار خود در پنهان ترسانند و از آخرت بیمناکند» (۱). امام در این روایت هم حقیقت را بیان کرده و آن این که ما سوی الله که قرآن هم از آن است، مخلوق خدا است؛ ولی از طرفی اجازه نمی دهد که بر قرآن نام مخلوق را بنهیم، شاید نکته آن این باشد که چه بسا این کلمه به معنی دیگر گرفته شود و به ساخته فکر بشری تفسیر گردد و شاید هم حنابله به همین جهت که از آن سوء استفاده نشود از توصیف قرآن به مخلوق بودن ابا داشتند، چیزی که هست آنان حتی از توصیف آن به مُخْرِجَات هم خودداری می کردند، برخی از آنان قرآن را به قدیم بودن توصیف می کرد و احیاناً گروهی از این توصیف که بوی شرک می دهد، خودداری می کرد.

ص : ۱۰۹

۱- [۱] صدوق، توحید، باب القرآن ما هو؟ حدیث ۲، و احادیث و ۵ نیز ملاحظه شود.

در هر حال یک چنین نزاع درباره قرآن ریشه سیاسی داشت و طراح این مسئله در میان مسلمانان، کلیساهای شرق بودند که به گونه ای در دربار بنی امیه نفوذ کرده بودند، آنان برای فریب دادن مسلمانان این مسئله را مطرح کردند و با خود گفتند: ما مسیح را کلمه الله و قدیم می نامیم، در این مورد به ما اشکال می شود که قدیم بودن مسیح با توحید خدا منافات دارد. با خود گفتند عین همین شبهه را در میان مسلمانان ایجاد کنیم و آن این که آیا کلام خدا حادث است یا قدیم؟ اگر گفتند حادث است، بگوییم مفاد آن این است که خدا قبل از قرآن متکلم نبوده (نعوذ بالله) لال بوده است، و چون این مطلب نوعی نقص در خدا است، طبعاً شق دوم را انتخاب کرده می گویند، کلام خدا قدیم است، در این موقع می گوییم: مسیح هم کلام خدا و قدیم است. (۱) در این جا بیان دیگری نیز برای طرح این مسئله هست و آن این که چنین مطرح کنند که آیا کلام خدا مخلوق است یا قدیم، اگر بگویید مخلوق است، فوراً از این لفظ مشترک معنی غیر صحیحی اراده کنند و بگویند آیا تو می گویی کلام خدا ساخته بشر است، طبعاً او به خاطر عدم تعمق شق دوم را انتخاب می کند و آن این که کلام خدا قدیم است، و از این طریق راه برای اثبات عقیده ما باز می شود. (۲) نکته ای که در این جا یادآور می شویم، این است که ممکن است برخی از افراد مغرض از این نکته تاریخی ضابطه کلی استفاده کنند و آن این که ریشه کلام اسلامی، همان کلام مسیحی است، به گواه این که مسئله حدوث و قدم قرآن را مسیحیان در میان مسلمانان مطرح کردند. ولی سستی این کلام روشن است، زیرا از یک مورد جزئی نمی توان

ص : ۱۱۰

۱- [۱] ابن ندیم، الفهرست، فن سوم از مقاله پنجم، ص ۲۳۰.

۲- [۲] ابو زهره متوفای ۱۳۹۶، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۳۹۴.

ضابطه کلی استفاده کرد. ریشه های کلام اسلامی به قرآن و خطبه های امام علی (علیه السلام) باز می گردد و در همین جا دامن سخن را کوتاه کرده، به نقل کلامی از مفید بسنده می کنیم. استاد کلام امامیه شیخ مفید (۳۳۶_۴۱۳) می گوید: «کلام خدا حادث است و روایت از آل محمد (علیهم السلام) بر این مسئله وارد شده است و امامیه و معتزله همگی و اکثریت مرجئه و گروهی از اهل حدیث، اکثریت زیدیه و خوارج همین عقیده را دارند، ما می گوییم: قرآن کلام خدا و وحی او محدث است، همان طوری که خدا قرآن را چنین توصیف کرده است و از گفتن کلمه مخلوق خودداری می کنیم و احادیث از صادقین (علیهم السلام) آن را تأیید می کند و اکثریت امامیه نیز آن را برگزیده و این عقیده معتزله بغداد و اکثریت معتزله مرجئه و اصحاب حدیث است» (۱). در این جا سخن ما پیرامون دو صفت از صفات خدا به نامهای اراده و تکلم پایان پذیرفت و اولی را به نحوی که تفسیر کردیم، از صفات ذات دانسته و دومی را از صفات فعل می دانیم. و اما صفات خیری مانند «ید الله» و «وجه الله» به مناسبت هایی خواهد آمد و به تفسیر آنها خواهیم پرداخت.

ص : ۱۱۱

۱- [۱] شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۸_۱۹.

اشاره

هدف از این کتاب، تفسیر اسمای خدا در قرآن است و در قرآن طبق تتبع ما ۱۳۲ نام برای خدا وارد شده که برخی از آنها بسیط و برخی مرکبند، و در روایات شیعه و سنی وارد شده است که برای خدا (۹۹) نام است هرکس آنها را احصا کند، وارد بهشت می شود؛ طبعاً مقصود از احصا آگاهی از معانی آنها و یا در حد امکان مظهر بودن بر آنها می باشد، شاید مقصود این است که آنها را از کتاب و سنت استخراج کند و بعد آنها را با زبان بشمارد. ما در این جا فهرست اسمای خدا را که از قرآن استخراج نموده ایم ارائه نموده، آن گاه اسمای خدا را که در احادیث وارد شده منعکس می کنیم و تنها به تفسیر اسمایی می پردازیم که در قرآن وارد شده است.

نام های خدا در قرآن به ترتیب حروف الفبا

اشاره

«الإله، الأحد، الأوّل، الآخر، الأعلى، الأعلم، الأكرم، أرحم الراحمين، أحكم الحاكمين، أحسن الخالقين، أسرع الحاسبين، أهل التقوى، أهل المغفرة، الأقرب، الأبقى، البارئ، الباطن، البديع، البرّ، البصير، التواب، الجبار، الجامع، الحكيم، الحليم، الحي، الحقّ، الحميد، الحسيب، الحفيظ، الخفي، الخبير، الخالق، الخلاق، الخير، خير الماكرين، خير الرازقين، خير الفاصلين، خير الحاكمين، خير»

الْفَاتِحِينَ، خَيْرَ الْغَافِرِينَ، خَيْرَ الْوَارِثِينَ، خَيْرَ الرَّاحِمِينَ، خَيْرَ الْمَنْزَلِينَ، خَيْرَ الْبَاصِرِينَ، ذُو الْعَرْشِ، ذُو الطُّوْلِ، ذُو الْاِنْتِقَامِ، ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، ذُو الرَّحْمَةِ، ذُو الْقُوَّةِ، ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ، ذُو الْمَعَارِجِ، الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الرَّؤُوفُ، الرَّبُّ، رَبُّ الْعَرْشِ، رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ، الرَّازِقُ، الرَّقِيبُ، السَّمِيعُ، السَّلَامُ، سَرِيعُ الْحِسَابِ، سَرِيعُ الْعِقَابِ، الشَّهِيدُ، الشَّاكِرُ، الشُّكُورُ، شَدِيدُ الْعَذَابِ، شَدِيدُ الْعِقَابِ، شَدِيدُ الْمِحَالِ، الصَّمَدُ، الظَّاهِرُ، الْعَلِيمُ، الْعَزِيزُ، الْعَفْوُ، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ، عَلَامُ الْغُيُوبِ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، الْغَنِيُّ، الْغَفُورُ، الْغَالِبُ، غَافِرُ الذَّنْبِ، الْغَفَّارُ، فَالِقُ الْاَصْبَاحِ، فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى، الْفَاطِرُ، الْفَتَّاحُ، الْقَوِيُّ، الْقُدُّوسُ، الْقَهَّارُ، الْقَاهِرُ، الْقَيُّومُ، الْقَرِيبُ، الْقَادِرُ، الْقَدِيرُ، قَابِلُ التَّوْبِ، الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ، الْكَبِيرُ، الْكَرِيمُ، الْكَافِي، اللَّطِيفُ، الْمَلِكُ، الْمُؤْمِنُ، الْمَهِيمُنُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْمُصَوِّرُ، الْمَجِيدُ، الْمَجِيبُ، الْمُبِينُ، الْمَوْلَى، الْمُحِيطُ، الْمُقْتِدِرُ، الْمُتَعَالِ، الْمُحْيِي، الْمُتَيْنُ، الْمُقْتَدِرُ، الْمُسْتَعَانُ، الْمُبْدِي، الْمَعِيدُ، مَالِكُ الْمَلِكِ، النَّصِيرُ، النَّوْرُ، الْوَهَّابُ، الْوَاحِدُ، الْوَلِيُّ، الْوَالِي، الْوَاسِعُ، الْوَكِيلُ، الْوَدُودُ، الْهَادِي».

اسمای خدا در احادیث اهل بیت عصمت و طهارت

شیخ صدوق با سند خود از امام صادق (علیه السلام) که او از پدرانش تا برسد به امام علی (علیه السلام)، روایت کرده است که پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: برای خدا نود و نه اسم هست، هر کس آنها را احصا کند، وارد بهشت می شود و آنها عبارتند از: «اللَّهُ، الْإِلَهَ، الْوَاحِدَ، الْأَحَدَ، الصَّمَدَ، الْأَوَّلَ، الْآخِرَ، السَّمِيعَ، الْبَصِيرَ، الْقَدِيرَ، الْقَاهِرَ، الْعَلِيُّ، الْأَعْلَى، الْبَاقِي، الْبَدِيعُ، الْبَارِئُ، الْأَكْرَمُ، الظَّاهِرُ، الْبَاطِنُ، الْحَيُّ، الْحَكِيمُ، الْعَلِيمُ، الْحَلِيمُ، الْحَفِيفُ، الْحَقُّ، الْحَسِيبُ، الْحَمِيدُ، الْحَفِيُّ، الرَّبُّ، الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الذَّارِي، الرَّازِقُ، الرَّقِيبُ، الرَّؤُوفُ، الرَّائِي، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمَهِيمُنُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ،

السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنى، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفائق، القديم، الملك، القدوس، القوي، القريب، القيوم، القابض، الباسط، قاضى الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادى، الوفى، الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التواب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافى». (1) ولى در اين روايت براى خدا يك صد نام آمده است و ظاهراً لفظ جلاله (الله) جزء اين اسما نيست، زيرا آن جامع تمام اين اسما است.

اسامى خدا در روايات اهل سنت

محدث معروف ترمذى و غيره از ابن هريره نقل کرده اند كه رسول گرامى (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمود: براى خدا نود و نه اسم هست، هر كس آنها را بشمارد، وارد بهشت مى شود. و خدا فرد است و فرد را دوست دارد. «هو الله الّذى لا إله إلاّ هو الرّحمن، الرّحيم، الملك، القدوس، السّلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصوّر، الغفار، القهار، الوهاب، الرازق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحَكَم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلىّ، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحقّ، الوكيل، القوي،

ص : ۱۱۴

۱- [۱] صدوق، توحيد، ص ۱۹۴، ج ۸.

المتین، الولی، الحمید، المحصی، المبدئ، المعید، الممیت، الحی، القیوم، الواجد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالی، المتعالی، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالک الملک، ذو الجلال والإکرام، المقسط، الجامع، الغنی، المغنی، المانع، الضار، النافع، النور، الهادی، البدیع، الباقي، الوارث، الرشید، المصور» (۱) ما نخست اسمای خدا را که در قرآن وارد شده، یادآور می شویم و اگر خدا توفیق داد، در جای دیگر به تفسیر اسمای که در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده است، می پردازیم؛ شاید به خاطر این عمل حسن عاقبت پیدا کرده، وارد بهشت شویم. این ها یک رشته بحثهای مقدماتی بود که انجام گرفت، اکنون به بحث اصلی که تفسیر این اسما است، می پردازیم و در بحث خود بر دو چیز تکیه می کنیم: ۱. معنی اسم را از نظر لغوی ریشه یابی کرده و بر کتابهای لغت مورد وثوق اعتماد می کنیم. ۲. برخی از اسما را بر برخی دیگر عرضه کرده و از این طریق مفاد آن را به دست می آوریم، و نیز از قرائن موجود در کنار این اسما بهره می گیریم. ۳. در تفسیر اسما از ترتیب الفبایی کمک می گیریم و تفسیر اسمایی را که با الف آغاز شده را بر سایر اسما مقدم می داریم.

ص: ۱۱۵

۱- [۱] صحیح ترمذی، ج ۵، باب الدعوات، ص ۵۳۰، ح ۵۰۷.

حرف «الف»

اسم نخست: الله جل جلاله

اشاره

لفظ جلاله «الله» در قرآن نهصد و هشتاد بار و لفظ «إله» به صورتهای مختلف (إله، إلهاً، الهکم و إلهنا) یک صد و چهل و هشت بار وارد شده است، تحقیق درباره خصوصیات هر دو اسم (الله _ اله) ایجاب می کند که درباره موضوعاتی بحث کنیم.

۱. عربی است یا عبری؟

از ابو زید بلخی نقل شده است که می گفت: لفظ جلاله «عبری» است، عرب آن را از یهود اخذ کرده است به گواه این که یهود می گوید: «الاه» و عرب مد آخر را که در غالب الفاظ عبری هست، حذف کرد گفت: «الاه» مانند «أب» که در عبری به آن «أباه» و روح که در عبری به آن «روحا» و نور که در عبری «نورا» می گویند، و عرب با حذف حرف آخر هر سه لفظ، گفت اب، روح و نور. ولی محققان لغت شناس می گویند: این واژه کاملاً عربی است و عرب این لفظ را چند قرن قبل از بعثت پیامبر به کار می برد، و هر ملتی تا چه رسد ملت عرب برای خدا نامی داشت و بسیار دور از تحقیق است که بگوییم این ملت عریق و ریشه دار که به بیان و خطابه معروف است، برای بازگویی یک عقیده فطری و جهانی لفظی نداشتند، قرآن عقیده جامعه عرب را چنین توصیف

می کند: (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...) (لقمان/۲۵) «اگر از آنان بپرسی که آسمانها و زمین را چه کسی آفریده است، می گویند "الله"». این اندیشه ای نبود که مخصوص عرب عصر رسول خدا باشد، بلکه این عقیده را از نیاکان خود داشتند. و اتفاق یهود و عرب در تعبیر از خدا بر لفظ «الله»، نشانه آن نیست که عرب از یهود گرفته است. خصوصاً که از نظر لغت شناسان، ریشه زبان عرب و عبری یکی است، سپس به عللی به صورت دو زبان درآمده اند.

۲. آیا لفظ جلاله مشتق است؟

ادبا اتفاق نظر دارند که تمام اسمای خدا، مشتق است، ولی درباره لفظ جلاله (الله) اختلاف نظر دارند. خلیل و سیبویه و مبرد آن را مشتق نمی دانند، معتزله و گروهی از ادبا آن را مشتق می دانند، قائلان به اشتقاق در تعیین ریشه آن از نظر لفظ و معنی، دچار اختلاف نظر شده که نقل اقوال و دلایل آنان مایه گستردگی سخن است و ما برخی از آرای آنها را نقل می کنیم. الف. الله مشتق از «اله» به معنی مستحق عبادت است و بسیاری از محدثان و مفسران این معنا را برگزیده اند و در روایات ما نیز وارد شده است، کلینی از هشام بن حکم نقل می کند که از آن حضرت پرسیدم: لفظ الله از چه ریشه ای گرفته شده است؟ فرمود: «الله مشتق از «اله»، و «اله» مألوه می خواهد، و اسم غیر از مسمی است، هر کس اسم را بپرستد نه معنی را کفر ورزیده و در حقیقت خدا را بپرستیده است».^(۱)

ص: ۱۱۷

۱- [۱] کافی، کتاب توحید، باب معبود، ص ۸۷ و صدوق، توحید، باب اسماء الله، حدیث ۱۳.

صدوق می گوید: «اللَّهُ اله به معنی مستحق عبادت است و جز خدا کسی شایسته عبادت نیست»، تا آن جا که می گوید: «اصل الله «الاله» به معنی عبادت بوده است» (۱). ب. مشتق از «وله» به معنی تحیر است. ج. مشتق از «اله» به معنی فرع است، زیرا مردم در شدايد به او پناه می برند. د. مشتق از «اله» به معنی سکون خاطر است، زیرا یاد او مایه آرامش خاطر است. ه. مشتق از «لاه» به معنی احتجاب است، زیرا او بالاتر از خیال و اوهام است (۲). و. مشتق از «وله» به معنی محبت شدید است. ز. مشتق از «لاه» به معنی مرتفع از نظر مکان یا مقام است. ح. مشتق از «اله» به معنی اقامت در مکان است و کنایه از دوام وجود می باشد (۳). آنچه گفته شد یک رشته احتمالاتی است که نمی توان به آنها اعتماد کرد، ولی معروف این است که اصل الله، «الاه» بوده و پس از حذف همزه، الف و لام بر آن وارد شده، و دو لام درهم ادغام گشته و به صورت «الله» درآمده و به ذات باری اختصاص یافته است، چنان که می فرماید: (الأعلم، هل تعلم له سمياً). (مریم/۶۵) «آیا برای او همنامی می دانی؟».

ص : ۱۱۸

۱- [۱] صدوق، توحید، باب اسماء الله، ذیل حدیث ۹، ص ۱۹۵.

۲- [۲] طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۶، ط صیدا.

۳- [۳] رازی، لوامع البینات، ص ۱۰۸.

در هر حال قائلان به اشتقاق «الله» یا منکران آن، هر دو گروه در این که لفظ «الله» علم و اسم خاص برای ذات مقدس است، اتفاق نظر دارند. چیزی که هست اختلاف در این است که آیا در این تسمیه معنی لغوی نیز در نظر گرفته شده است یا نه، قائلان به اشتقاق طرفدار رأی نخست بوده و منکران اشتقاق، نظر دوم را برگزیده اند. فخر رازی مسئله را به گونه ای دیگر مطرح می کند و می گوید: «قائلان به اشتقاق لفظ جلاله را اسم خاص نمی دانند، در حالی که قائلان به عدم اشتقاق آن را اسم خاص می دانند». آن گاه به رد اندیشه اسم خاص نبودن که در نظر او از قول به اشتقاق نشأت گرفته، پرداخته و می گوید: «اگر لفظ الله اسم خاصی نبود، گفتن کلمه «لا إله إلا الله» تصریح به وحدانیت نبود، زیرا در این صورت «الله» مفهوم کلی خواهد بود و از تعدد مصداق ابایی نخواهد داشت». (۱) اشکال این سخن روشن است، زیرا قول به اشتقاق مانع از آن نخواهد بود که لفظ جلاله نام خاص باشد، چیزی که هست بنا بر این نظریه، در نامگذاری مناسبت بین دو معنی، در نظر گرفته شده است، نه در نظریه دیگر و تفصیل این مطلب در بحث چهارم خواهد آمد.

۳. اللهم به جای الله

گاهی عرب به جای لفظ «الله» از لفظ «اللهم» استفاده می کند، و قرآن نیز از آن بهره می گیرد و می فرماید: (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ...). (آل عمران/۲۶) «بگوای خدایی که مالک فرمانروایی است، فرمانروایی را به هر کس بخواهی می دهی». و در جای دیگر از برخی مشرکان چنین حکایت می کند:

ص : ۱۱۹

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابَهُ مِنَ السَّمَاءِ... (انفال/۳۲) «یاد آر زمانی را که مشرکان گفتند خدایا! اگر این سخن حق است، از آسمان بر ما سنگ بباران». سخن در «میم» آخر است؛ خلیل و سیویه آن را عوض از «یاء» ندا می دانند که از آغاز حذف شده است و شاید بنابراین نظر، میم آخر مخفف «أُمُّ» صیغه امر از اُمّ، یومّ، به معنی «قصد» است، و به خاطر اتصال دو لفظ، همزه آن افتاده است، و معنی آن این است که خدایا مرا قصد کن و این نظر در حقیقت توضیح نظر نخست است. فوّاء نیز نظر دیگری دارد که در کتابهای ادبیات مذکور است.

۴. مقصود از اله چیست؟

همان طور که یادآور شدیم، لفظ «اله» و «الله» در قرآن زیاد وارد شده است، سخن در این است که تفاوت این دو چیست؟ اجمال نظر ما این است که بشر در پرتو هدایت فطرت و راهنمایی خرد برای خویش و جهان، آفریدگاری قائل بود و در هر زبان از این آفریدگار به نحوی تعبیر می شد، چیزی که هست هرگاه این بشر موحد بود و تنها به یک خدا معتقد بود، درباره او لفظ جلاله و یا معادل آن در هر زبان، به کار می برد و اگر مشرک بود و به خدایان متعدد معتقد بود، درباره آنها از لفظ «اله» کمک می گرفت. بنابر این، این دو لفظ پیوسته دارای یک معنا بوده؛ چیزی که هست در تفهیم خالق جهان و یا به تعبیر دیگر واجب الوجود لفظ جلاله به کار می برد، ولی در اشاره به دیگر خدایان که در عین مخلوق بودن، سهمی از الوهیت داشتند، از لفظ «اله» بهره گرفت، بنابر این در طول تاریخ عرب لفظ اله معنی عام، و لفظ جلاله (الله) معنی خاص داشته است.

اتِّفَاقاً در برخی از زبانها نیز این معنی به نوعی رعایت می شود، با این تفاوت که در زبان عربی برای تفهیم این دو مطلب از دو لفظ استفاده می شود، ولی مثلاً در زبان انگلیسی از دو نوع کتابت کمک می گیرند. اگر اهل لغت برای «اله» معانی متعدد ذکر کرده و یا در اشتقاق «الله» از «اله» مناسبت‌هایی بیان نموده اند، همگی می تواند مربوط به عصر قبل از نزول قرآن باشد؛ ولی در عصر نزول قرآن همه این مناسبت‌ها به دست فراموشی سپرده شده بود، و هر دو لفظ به نحوی که بیان گردید، معنی واحد داشته اند؛ تنها تفاوت آنها این بود که لفظ «اله» کلی بوده و لفظ الله، جزئی و علم و نام فردی از آن کلی بوده است، آیات قرآن گواهی می دهد که اله به معنی خدا لکن به صورت کلی، در مقابل لفظ الله به معنی خاص است. کسانی که لفظ «اله» را به معنی معبود می گیرند، در حقیقت آن را به لوازم معنی اصلی تفسیر کرده اند. اینک ما در این جا یک رشته شواهد قرآنی می آوریم که به روشنی ثابت می کنند که «اله» به معنی معبود نیست. ۱. (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...). (انبیاء/۲۲) اساس برهان در این آیه این است که اگر در جهان خدایان متعددی بود، تباهی جهان را فرا می گرفت، این برهان در صورتی می تواند صحیح باشد که «آله» جمع «اله» به معنی خدا گرفته شود. خدایی که از شئون او آفرینش و یا تصرف و تدبیر در جهان است، و به عبارت دیگر: آن کسی که امور جهان در دست او است، تعدد چنین الهی مایه تباهی عالم است، ولی هرگاه اله را که مفرد آلهه است به معنی «معبود» بگیریم، برهان کافی نخواهد بود؛ زیرا هیچگاه تعدد معبود مایه تباهی عالم نیست، به گواه این که از زمان نوح به این طرف پیوسته معبودهای متعددی در جهان بود و در جهان تباهی وجود نداشت.

افرادی که «اله» را به معنی معبود می گیرند، در این مورد و نظایر آن ناچار می شوند کلمه «بالحق» را مقدر سازند، و مقصود از معبود به حق، همان خالق و مدبر و متصرف است، مسلماً تعدد آن مایه تباهی جهان می شود. ولی هیچ دلیلی بر تقدیر کلمه نیست، جز این که برهان وارد در آیه را استوار سازیم؛ ولی بنابه نظریه ما که اله به معنی خدا است (البته خدا به مفهوم کلی)، هیچ نیازی بر این تقدیر نیست، زیرا تعدد «اله» یعنی تعدد مدبر جهان و متصرف در آن، و یک چنین تعدد مایه تباهی جهان است. ۲. (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...). (مؤمنون/۹۱) «خدا هرگز فرزندی برنگزیده و با او خدای دیگری نیست، هرگاه چنین بود هر خدایی به تدبیر آفریده خود می پرداخت و برخی بر دیگری برتری پیدا می کرد». هرگاه «اله» در این آیه به معنی معبود تفسیر شود، برهان کافی نخواهد بود؛ به دلیل این که خدا و معبودهای فراوانی در روی زمین وجود داشته و دارند، ولی تالی فاسدی که آیه مبین آن است، بر آن مترتب نشده است؛ برهان در صورتی استوار می باشد که «اله» در آیه، معادل «الله» باشد؛ البته با قطع نظر از جزئی و علم بودن «الله» و مفهوم آیه این باشد. اگر در صفحه هستی خدایانی، علاوه بر الله وجود داشت... و به عبارت دیگر اگر در هستی جز خدا، متصرف و مدبر دیگری بود، پی آمدی را که در آیه بیان شده است به دنبال داشت. ۳. (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا). (اسراء/۴۲) «اگر با خدا، خدایانی دیگری بود، این خدایان به خدای صاحب عرش راه پیدا

می کردند». مسلماً تعدد معبود چنین نتیجه ای را به دنبال ندارد، بلکه این نتیجه معلول تعدد خدای متصرف و مدبر است که در پرتو قدرت به سوی صاحب عرش نفوذ پیدا می کند. ۴. (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا واردون* لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ). (انبیا/۹۸-۹۹) «شما و آنچه را که جز خدا می پرستید هیزم دوزخ است، شما وارد آن جا می شوید و اگر اینها که می پرستید خدا بودند، هرگز وارد دوزخ نمی شدند و همگی در آن جاودانه اند». این برهان در صورتی استوار است که «آلهه» در این آیه، مفهوم کلی «الله» بوده که از خلقت و نیروی تصرف و تدبیر برخوردار باشند، زیرا با داشتن چنین ویژگی ها هرگز وارد دوزخ نمی شدند، ولی از ورود به دوزخ می توان نتیجه گرفت که دارای چنین ویژگی نیستند. البته تصور نشود که ما می گوئیم اله به معنی خالق، مدبر، زنده کننده، میراننده، و یا معادل اینها است، بلکه مقصود این است که اله بر یک معنای بسیطی وضع شده که در زبان فارسی از آن به خدا تعبیر می کنیم، چیزی که هست با آن مفهوم بسیط بر این عناوین اشاره می نماییم و قائلان به تعدد «اله» برای خدایان خود، برخی از این شئون را ثابت می کردند و اگر هم آنها را خالق نمی دانستند، لکن مدبر و متصرف می دانستند. ۵. (...وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ...). (نساء/۱۷۱) «نگویید خدا سه تا است، از این گفتار خودداری کنید که برای شما خوب است، بلکه الله خدای واحد است، منزله است که برای او فرزندی باشد». در این آیه «اله» بر «الله» حمل شده و گفته شده است «الله» همان اله

واحد است، و می خواهد بگوید: «اله» خدای واحد است، نه خدایان متعدد، در این جا مسئله وحدت و تعدد معبود مطرح نیست، بلکه تعدد خدا مطرح است. مسیحیان که تثلیث را جزء لا ینفک آیین خود می دانند، به خدایان سه گانه معتقد بودند و قرآن در انتقاد از این نظر می گوید: «اللّه» اله واحد است، و این انتقاد در صورتی صحیح است که اله به معنی خدا باشد، نه معبود. ۶. (وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ). (انعام/۳) «او است خدا در آسمانها و زمین، پنهان و آشکار شما را می داند و از آنچه که انجام دهید، آگاه است». در این آیه و آیات مانند آن (۱) لفظ جلاله به جای لفظ «اله» به کار رفته و در برخی از آیات برعکس، یعنی اله به جای لفظ جلاله به کار رفته است؛ چنان که می فرماید: (وَ هُوَ الْعَلِيُّ فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ). (زخرف/۸۴) «او است خدا در آسمانها و خدا در زمین و او است حکیم و دانا». در این دو آیه و مشابه آنها، این دو لفظ به صورت مترادف به کار رفته اند؛ چیزی که هست در یکی معنی عَلَمی منظور شده و در دیگری مفهوم کلی، از این نوع استعمال می توان حدس زد که این دو لفظ معنی واحدی را می رسانند، جز این که لفظ جلاله عَلَم است، و اله علم نیست. ۷. قرآن در برخی از آیات لفظ «اله» را جایگزین الفاظی مانند «خالق» و «باری» و «مدبر» می سازد و این گواه بر این است که «اله» به معنی معبود

ص: ۱۲۴

نیست، بلکه از نظر مفاد، همسنگ الفاظ یاد شده است و معبود بودن از لوازم آن می باشد، چنان که می فرماید: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمِداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْتَمْعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمِداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ). (قصص/ ۷۱-۷۲) «بگو چه می اندیشید، اگر خدا بخواهد تاریکی شما را برای شما تا روز قیامت استمرار بخشد، کیست خدایی جز خدا که نور (روز) برای شما بیاورد، چرا نمی شنوید. بگو چه می اندیشید اگر خدا روشنی روز را برای شما تا روز قیامت مستمر سازد، کیست خدایی جز خدا که شب را که در آن استراحت می کنید بیاورد، چرا نمی بینید (چرا متوجه نیستید)». کیفیت استفاده معنی اله در این دو آیه از دو راه امکان پذیر است: الف. در این موارد لفظ اله به جای خالق و مدبر قرار گرفته است، و در حقیقت چنین می گوید: «مَنْ خَالِقٌ، مَنْ مَدْبُرٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ _ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ؟» و این حاکی از آن است که اله در این آیات به معنی معبود نیست، بلکه معنی خاصی دارد که تصرف در جهان از شئون او است. ب. جمله (مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ) استثناء و یا در حکم استثنا است، و به حکم دخول مستثنی در مستثنی منه باید گفت: الله یکی از مصادیق اله است، و تفاوت آن دو به شخصی و کلی بودن است. هرگاه لفظ جلاله به معنی خدا و نام خاص او است، قهراً لفظ «إله» به همین معنا، ولی با ویژگی کلی است، تا بتواند مستثنی و غیره را در خود جای دهد. خلاصه گاهی بشر به حکم فطرت و یا در پرتو تعالیم پیامبران، پی به خدای واقعی می برد که برای او شریک و نظیری نیست، در این صورت از آن به لفظ «الله» تعبیر می کرد، و گاهی در مسیر معرفت دچار گمراهی می شد، خدانماها را خدا نیز می انگاشت، آن و یا آنها را اله و آلهه می نامید و در حقیقت هر دو لفظ به یک معنا ناظرند، جز این که یکی اسم خاص و دیگری

اسم عام است. ۸. از زمان ظهور بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) جمله «لا إله إلا الله» کلمه اخلاص تلقی شده و گوینده آن موحد خالص به شمار می رود، در حالی که اگر «اله» را در این جمله به معنی معبود بگیریم، با حقیقت تطبیق نخواهد کرد، زیرا در جهان غیر از خدا معبودهای بسیاری هست و در نتیجه اخلاص نیز منتفی خواهد شد؛ لذا افرادی که «اله» را به معنی معبود می گیرند، ناچار شده اند لفظ «بحق» را مقدر سازند، و این خود تکلفی است که دلیلی بر آن نیست. *** در این جا دلایل ما به پایان می رسد، ولی کسانی که آن را به معبود تفسیر می کنند، به این آیه استدلال می کنند: (وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُ وَآلِهَتِكُ). (اعراف/۱۲۷) «اشراف قوم فرعون گفتند آیا موسی و قوم او را رها می کنی تا در زمین فساد کنند، و پرستش تو را ترک کنند». پایه استدلال این است که در قرائت شاذ به جای «آلِهَتِكُ» (خدایان تو)، «إِلِهَتِكُ» (عبادت تو) وارد شده است. پاسخ این استدلال روشن است، اولاً قرائت متواتر «آلِهَتِكُ» است، و فرعون در حالی که خود را اله معرفی می کرد، به خدایان ما فوق و برتر نیز معتقد بود، و به تعبیر دیگر اگر خود را رب اعلائی مردم مصر معرفی کرده و می گفت: (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) (نازعات/۲۴)، ولی برای جهان و خود، خدایان دیگری نیز معتقد بود، و چون حضرت کلیم جز خدا، همه خدایان را حذف کرد، برای انسان و جهان جز یک خدا معرفی نمود، اشراف قوم فرعون به او گفتند:

نه تنها موسی تو را حذف می کند، بلکه خدایان را نیز ترک می نماید. ثانیاً: فرض می کنیم قرائت شاذ صحیح است، ولی لفظ «الهِتَك» به معنی عبادت نیست، بلکه به معنی خدایی فرعون است که آیه (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) منعکس کننده آن است، یعنی نتیجه آزادی موسی در دعوت، نادیده گرفتن خدایی تو می باشد. آری برخی از اهل لغت مانند راغب، «اله» را به معنی معبود تفسیر می کنند؛ ولی کلام راغب بر اهل بینش قابل تأویل است، و در غیر این صورت چون با آیات پیشین در تضاد است از این نظر قابل پذیرش نمی باشد.

تقسیمی به نام توحید ربوبی والوهی

در کتابهای وهابیان توحید به دو قسم «توحید ربوبی» و «توحید الوهی» تقسیم شده است، و از واژه نخست، خالقیت، و از دومی، عبادت اراده می شود؛ در حالی که هر دو اصطلاح برخلاف واقع است، زیرا ربوبیت به معنی تدبیر و کارگردانی جهان است نه خالقیت، و قرآن علاوه بر توحید خالقیت بر توحید در تدبیر نیز اصرار میورزد. در باره توحید در خالقیت می فرماید: (هَيْلٌ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ). (فاطر/۳) و در باره توحید در تدبیر می فرماید: (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) (یونس/۳) «پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، آن گاه بر عرش مستولی شد، او مدبر امر جهان است». و نیز «الوهیت» به معنی عبادت نیست و باید در توحید در عبادت همان لفظ «عبادت» را به کار برد، نه لفظ «الوهیت» و دلایل پیشین ثابت کرد که

علاوه بر این که اجتهاد در مقابل نص است، سبب می شود که دیگر الفاظ نیز به صورت مفرد نیز گفته نشود، این مطلب چه اختصاص به لفظ «الله» دارد؟*** در این جا بحث ما پیرامون نخستین اسم از اسمای الهی به پایان رسید، و تفسیر دیگر اسما را به ترتیب حروف تهجی می آوریم.

اسم دوم: أحد

اشاره

لفظ أحد در قرآن به صورت معرفه و نکره، هفتاد و چهار بار وارد شده و فقط دو مورد از آن مربوط به خداست، چنان که می فرماید: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ... وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ). ابن فارس می گوید: اصل احد، «وحد» بوده و زجاج می گوید: از واحد گرفته شده است، از هری می گوید: اصل آن وَحِدٌ، يُوْحِدُ فهو وَحْدٌ مانند حسن، يحسن فهو حسن بوده، آن گاه پس از قلب واو به همزه به صورت احد آمده است. در قرآن لفظ احد و واحد هر دو وارد شده و قرائن نشان می دهند که این دو لفظ در حالی که قدر مشترک دارند، تفاوت هایی نیز دارند و به اصطلاح مترادف نیستند؛ برخی از محققان تفاوت ها را چنین بیان کرده اند: ۱. لفظ واحد در مبدأ عدد به کار می رود، می گویند و احد، اثنان، ثلاثه در حالی که احد چنین نیست. ۲. هرگاه لفظ احد و واحد پس از حرف نفی بیایند، دو معنی مختلف را می رسانند، مفاد اولی نفی جنس، مفاد دومی نفی فرد می باشد، مثلاً اگر بگوییم: لا أحد في الدار یعنی هیچ کس در خانه نیست، ولی اگر بگوییم لا واحد في الدار یعنی یک نفر در خانه نیست و ممکن است دو یا سه نفر در

خانه باشند. ۳. عرب لفظ واحد را در مورد صفت به کار می برد و می گوید: ثوب واحد، ولی هرگز احد به عنوان وصف به کار نمی رود مگر در مورد خدا، مثلاً می گویند الا الله الأحد ولی هرگز نمی گویند رجل أحد، توگویی خدا این لفظ را در جانب اثبات، به خود اختصاص داده است، هرچند در جانب نفی در غیر خدا نیز به کار می رود، چنان که می گویی ما رأیت أحداً. (۱) شایان ذکر است که در جمله (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، سه لفظ از اسمای الهی جمع شده است؛ لفظ نخست ضمیر هو است، افراد نا آشنا به معارف، آن را ضمیر شأن می گیرند، با این که این ضمیر، ضمیر شأن نیست؛ بلکه مانند دیگر ضمائر، مرجعی دارد و آن خداست. توگویی انسان که با چشم باز به صفحه آفرینش می نگرد، جز او کسی را نمی بیند و جز او کسی را که مستحق وجود و موجود باشد، نمی یابد. طبعاً چنین موجودی مرجع «هو» خواهد بود، و ذکر مرجع در این مورد لازم نیست. لفظ دوم الله است که برای گروهی آمده است که جهان هستی را به واجب و ممکن تقسیم می کنند، در این صورت باید برای آن ضمیر پیشین ممیزی ذکر شود و آن لفظ الله است. لفظ سوم برای گروهی است که نوعی کثرت در اله تصور می کنند و تعدد آلهه را جایز می دانند، برای رد اندیشه آنان پس از لفظ جلاله، لفظ احد وارد شده است. (۲) درباره تفسیر ضمیر (قُلْ هُوَ اللَّهُ) می توان وجه دیگری نیز گفت و آن این که لفظ «هو» اشاره به چیزی است که هر انسان به سائقه فطرت به دنبال آن

ص : ۱۳۰

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۶۹.

۲- [۲] رازی، لوامع البينات، ص ۱۱.

است، ولی از آن جا که فطرت در پیدا کردن گمشده خود دچار اشتباه می شود، قرآن بعد از لفظ هوجمله الله احد را آورده است، تا اشتباه او را رفع کند.

تکرار احد در سوره توحید

در سوره توحید لفظ احد دوبار آمده است، یکی در آیه نخست و دیگری در آیه آخر، آیا هر دو ناظر به یک معنا است؟ یا هر یک معنی خاصی دارد؟ در سایه دقت در مجموع سوره می توان گفت: هر یک از آن دو، مفید معنی خاصی است، اولی ناظر به توحید ذاتی به معنای بسیط بودن و جزء نداشتن است، در حالی که دومی ناظر به توحید ذاتی به معنی نفی مثل و نظیر است، و قرینه این تفسیر لفظ کفواً در آیه چهارم است، زیرا تقدیر آیه چنین است «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ أَحَدٌ كُفُوًا لَهُ» یعنی کسی کفو و همتای او نیست، از آن جا که معنی آیه اخیر روشن است و این که می خواهد نفی تعدد کند، قهراً معنی آیه اول (به خاطر پرهیز از تکرار) همان نفی ترکیب خواهد بود. طبق این تفسیر، آیه متضمن بیان هر دو نوع توحید است و در حقیقت هم نافی ترکیب و تجزیه است و هم نافی شریک و نظیر از آن جا که مسیحیان معتقد به تثلیث، برای خدای واحد اجزای سه گانه مانند خدای پدر، و خدای پسر و خدای روح القدس قائل بودند، آیه نخست برای رد این نوع تثلیث است که با بساطت منافات دارد. و این در صورتی است که برای هر یک از اجزا شخصیت مستقل قائل نشوند، ولی اگر برای هر یک از اقانیم ثلاثه شخصیت مستقلی معتقد شوند در این صورت خدا نظیر و مثل پیدا کرده و آیه آخر ناظر به نفی این اندیشه است، تو گویی مسلمانان با خواندن این سوره، اندیشه تثلیث مسیحیت را به هر دو صورت رد کرده و خدا را احد (بسیط) واحد (بی مانند) معرفی می کنند. در برخی از روایات برای این دو نوع توحید ذاتی شاهی وارد شده است،

مردی در جنگ جمل از امیر مؤمنان (علیه السلام) پرسید: «این که می گویند «الله واحد» مقصود چیست؟ امام در پاسخ او چنین فرمود: مقصود این است که برای او در جهان مانند نیست، و نیز خدا احدی المعنی است یعنی وجود او در خرد و اندیشه قسمت نمی پذیرد». (۱) از این بیان روشن می شود که توحید ذاتی به توحید در احدیت و توحید در احدیت تقسیم می شود، مقصود از اولی نفی مثل، و مقصود از دومی نفی ترکیب است. و مقصود از ترکیب در کلام اسلامی، ترکیب ذات و صفت است و در گذشته یاد آور شدیم که یک چنین ترکیب مایه امکان است و امکان با وجوب سازگار نیست.

اسم سوم و چهارم: الأوّل والآخر

لفظ اول در قرآن شصت و چهار بار وارد شده و فقط در یک مورد، درباره خدا به کار رفته است، چنان که لفظ آخر نیز بیست و هشت بار وارد شده و فقط یک بار به عنوان وصف خدا ذکر شده است و هر دو در این آیه به عنوان وصف خدا وارد شده اند: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (حدید/۳) ابن فارس می گوید: «مقصود از اوّل آغاز هر کار، و مقصود از آخر مقابل آن است». (۲) راغب می گوید: «اوّل به چیزی می گویند که دیگری پس از آن می آید». (۳) در آیه یاد شده خدا با صفات متضاد و غیر قابل جمع توصیف شده

ص: ۱۳۲

۱- [۱] صدوق، توحید، باب ۳، حدیث ۳.

۲- [۲] ابن فارس، مقایس، ج ۱، ص ۷۰۰ و ۹۵۶.

۳- [۳] راغب، مفردات، ص ۳۱.

است، در حالی که آیه او را اول می خواند، آخر نیز می نامد، او را ظاهر توصیف می کند، باطن نیز می داند، اگر او اوّل است چگونه می تواند آخر باشد، و اگر ظاهر است چگونه می تواند باطن باشد؟ در حالی که این مفاهیم در غیر خدا قابل جمع نیست مگر به صورت نسبی، ولی خدا واقعیت این مفاهیم را به نحو حقیقی دارا است، نه به صورت مجازی و نه به صورت نسبی و این حقیقت با آگاهی از کیفیت قیام موجودات امکانی با خدای واجب الوجود روشن می شود، برهان عقلی می گوید که نسبت اوّلی به دوم بسان نسبت معنی حرفی به معنی اسمی است، همان گونه که معنی حرفی در تحقق خود نمی تواند از معنی اسمی جدا باشد، همچنین موجود امکانی نیز در تحقق خود به خدای واجب الوجود وابسته است و از او جدا نیست، البته این معیت، معیت حلولی نیست، بلکه معیت قیومی است و این که تمام موجودات امکانی، به وجود او قائم می باشد همچنان که صورتهای ذهنی به نفس قائم است، چنان که می فرماید: (... وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

كُنْتُمْ) (حدید/۴). بنابراین هر گاه خدا بر همه موجودات محیط است، طبیعاً هر موجودی را که اول و نخست فرض کنیم، خدا پیش از او خواهد بود، به حکم این که احاطه دارد و هر چیزی را که آخر فرض کنیم خدا به حکم این که محیط است، آخر خواهد بود و اول و آخر بودن وجود خدا به معنی اول و آخر در مکان و زمان نیست، بلکه همان طور که یادآور شدیم به معنی احاطه بر سلسله وجودات امکانی است که از عقل شروع شده و در هیولی پایان می پذیرد. از این بیان می توان نتیجه گرفت که این دو اسم از شاخه های نام محیط است و لازمه احاطه، اول و آخر بودن است. و گواه بر این که اول و آخر بودن از شئون محیط بودن خداست، این که قرآن در آیه بعد جمله (وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ) را آورده است. گاهی تصور می شود که مقصود از احاطه خدا بر موجودات امکانی، احاطه قدرت او است، ولی این بیان، با بیان ما مخالفتی ندارد، زیرا قدرت او عین ذات اوست و احاطه قدرت، از احاطه ذات جدا نیست، بنابراین، خدا آغاز اشیا و پایان آنهاست او، اول است و آخر، به حکم اینکه او محیط است و اشیا محاط. در این جا می توان برای اول و آخر بودن خدا تفسیر دیگری نیز کرد و آن این که اول و آخر بودن از شئون ازلی و ابدی بودن خداست، از آن جا که او واجب الوجود است و وجود او از ذات او سرچشمه می گیرد و برگرفته از مقام دیگر نیست، قطعاً ازلی و ابدی است و در این صورت برای وجود او نه آغازی خواهد بود و نه پایانی. و به دیگر سخن: از آن جا که او واجب الوجود است عدم به او، نه در سابق و نه در لاحق راه ندارد و چنین واقعیتی نه ابتدایی دارد و نه انتهایی و نه اولی دارد و نه آخر و اگر او را به اول و آخر توصیف می کنیم، مقصود این است که او اولی است بدون آغاز و آخری است بدون پایان. البته این دو بیان با هم تفاوت روشنی دارند، مبدأ برهان در بیان نخست، احاطه خدا بر ممکنات است و در بیان دوم، وجوب وجود و ممتنع العدم بودن اوست، و بیان دوم را صدوق انتخاب کرده می گوید: «انَّهْ الْاَوَّلُ بَغَیْرِ ابْتِدَاءٍ وَ الْاٰخِرُ بَغَیْرِ اَنْتِهَاءٍ». در این جا تفسیر سومی نیز می توان یادآور شد و آن این که خدا از آن نظر که مبدأ المبادی و غایه الغایات است به اول و آخر بودن توصیف می شود، سرچشمه هستی اوست و غرض از خلقت نیز اوست. در خطبه ای از امیر مؤمنان مولای متقیان (علیه السلام) جمله هایی در این مورد

آمده که می تواند ناظر به یکی از بیانهای سه گانه یا بیرون از آنها باشد، و ما متن کلام او را می آوریم، تطبیق و نتیجه گیری را به خوانندگان گرامی واگذار می کنیم. در خطبه هشتاد و پنج از نهج البلاغه می فرماید: «وَأشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ». و در خطبه نود و یکم می فرماید: «الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ». و در خطبه نود و چهارم می فرماید: «الْأَوَّلُ الَّذِي لَا غَايَةَ لَهُ فَيَنْتَهِي، وَلَا آخِرَ لَهُ فَيَنْقُضِي». و در خطبه نود و ششم می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ». و در خطبه صد و یکم می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ، وَالْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ، بِأَوَّلِيَّتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ، وَبِآخِرِيَّتِهِ وَجِبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ». با توجه به این جمله ها روشن می گردد که امیر مؤمنان (علیه السلام) نخستین پرچمدار تبیین معارف قرآن است و هیچ کس از صحابه، حتی به اندازه بسیار اندکی، در این مورد سخن نگفته است. برخی (۱) برای تفسیر این آیه وجوه بیست و چهارگانه ای گفته اند که قسمتی از آنها قابل قبول و برخی قابل پذیرش نیست، ولی این تفاسیر اصطلاحاً تفسیر اشاری است نه تفسیر بیانی، تحمیل این معانی بر آیه احتیاج به دلیل روشنی دارد.

ص : ۱۳۵

لفظ اعلی در قرآن نه بار و در دو مورد به عنوان صفت خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى). (اعلی/۱) «نام خدایت را که برتر است، تنزیه کن». و نیز می فرماید: (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى). (لیل/۱۹-۲۰) «و در نزد پرهیزگاری که زکات مال خویش را می دهد، کسی نعمتی ندارد که پاداش داده شود (و زکات را در مقابل آن پردازد) او زکات را به خاطر خشنودی پروردگار والای خویش می پردازد و به زودی راضی می شود». و در برخی از آیات به عنوان صفت مثل وارد شده است، چنان که می فرماید: (لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). (نحل/۶۰) «برای کسانی که به روز رستاخیز ایمان نمی آورند صفات بد (که به اختیار کسب کرده اند) می باشد، ولی برای خدا صفات برتر است و او عزیز و حکیم است». (۱) در این آیه خلقت آسمان و زمین که بیانگر صفات کمال است، مَثَل

ص : ۱۳۶

۱- [۱] مثل در این آیه و امثال آن به معنای توصیف و بیان چگونگی موجودات است و اگر به مثل، مثل می گویند چون بیانگر حال موردی است که بر آن تطبیق می شود، ولذا آن جا که مشرکان پیامبر را مسحور خواندند و گفتند: (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا) (فرقان/۸) خدا توصیف آنها را با لفظ ضرب المثل می خواند و می فرماید: (أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ) بنگر چگونه تو را توصیف می کنند، بنابراین ضرب المثل در این آیه غیر از ضرب المثل در محاورات ماست.

اعلی توصیف شده و آن را دلیل بر امکان اعاده انسانها گرفته است، زیرا کسی که بر چنین آفرینش تواناست، بر اعاده انسان نیز توانا خواهد بود. سرانجام باید دانست اعلی مأخوذ از «علو» به معنی رفعت و بلندی است، ابن فارس می گوید: «علو» یک معنی بیش ندارد و آن دلیل بر ارتفاع و بلندی است، طبعاً مقصود از اعلی آن گاه که به عنوان صفت ذکر می شود، بلندی از نظر رتبه و درجه وجود است، زیرا مفروض این است که او مبدأ آفرینش و محیط بر آن می باشد، قهراً وجود بی حد او بالاتر و برتر از وجود محدود خواهد بود؛ از این جهت صاحب این اسم باید از هر اسمی که لایق مقام او نیست، تنزیه شود چنان که فرمود: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) یعنی چون ذات او اعلی است، طبعاً باید اسم او نیز از هر نقصی تنزیه شود. و به دیگر سخن: چون وجود او اعلی است، باید اسم و صفت او نیز با او هماهنگ باشد، زیرا اسم از واقعیتی در مسمی حکایت می کند و موجود اعلی نمی تواند اسمی داشته باشد که با کمال او هماهنگ نباشد. از این جهت، هر صفت کمالی که در جهان تصور می شود مانند حیات، قدرت، علم، ملک و جود و کرم خدا سهم برتر و بالاتر را دارد و دیگران سهم کمتر و غیر برتر. صدوق (۱) در تفسیر اعلی دو احتمال داده است، یکی این که به معنی قاهر باشد، و می گوید شاهد آن آیه زیر است: (... لا تَخَفُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى). (طه/۶۸) «ای موسی مترس تو قاهر و غالبی». احتمال دیگر این که مقصود متعالی بودن خدا از داشتن شبیه و نظیر

ص : ۱۳۷

است، چنانکه می فرماید: (... وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ). (یونس/۱۸) ظاهر این است که اعلی به معنی برتر از همه جهات است و یک چنین علو و برتری دو معنی مزبور را به دنبال دارد، هم قاهریت و هم تنزیه از مثل و مانند.

اسم ششم: الأعلم

لفظ اعلم در قرآن بیست و نه بار آمده و در همه موارد به عنوان وصف خدا به کار رفته است. قال سبحانه: (... يَقُولُونَ بِأَفْوَهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ). (آل عمران/۱۶۷) «به زبان چیزی را می گویند که در دل آنان نیست و خدا با آنچه که مکتوم می دارند، آگاهتر است». و نیز می فرماید: (... اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...). (انعام/۱۲۴) «خدا داناتر است که رسالت خود را بر عهده چه کسی بگذارد». در این جا باید توجه نمود که «اعلم» صیغه افعال تفضیل است و مقتضای آن، از نظر لغوی این است که مبدأ (علم) در هر دو طرف باشد، ولی یک طرف نسبت به طرف دیگر برتری داشته باشد، بنابر این باید در تفسیر آیه یاد شده چنین گفت: هم منکران نبوت دارای علمند و هم خدا، ولی علم خدا فزون تر بر علم آنهاست؛ البته این ظاهر آیه است، ولی اگر مجموع آیه را مطالعه کنیم روشن می شود که در این مورد تفاضل وجود ندارد، بلکه هدف اثبات علم برای خدا و نفی علم از مشرکان است، زیرا مشرکان ایمان خود را بر حقانیت پیامبر مشروط به این می کردند که به آنان نیز وحی شود تا از طریق وحی

بدانند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) راست می گوید. و می گفتند در این صورت ما ایمان می آوریم و از آن جا که شرط آنان هیچ وقت تحقق نخواهد پذیرفت، طبعاً ایمان نخواهند آورد و علمی نخواهند داشت، قرآن در این باره می فرماید: خدا داناتر است که رسالت خود را بر عهده چه کسی بگذارد. اینک مجموع آیه را می آوریم: (وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِحَيْثِي نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) و این نوع استعمال چندان بعید نیست و در قرآن «صیغه افعال» در موردی به کار رفته که فقط یک طرف دارای فضیلت بوده، نه دو طرف چنان که لوط در باره دختران خود می فرماید: (... يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ...). (هود/۷۸) «ای قوم اینها دختران من هستند که پاکیزه اند». مسلماً اطهر در این جا فاقد ویژگی تفضیل است، زیرا طرف مقابل فاقد هر نوع طهارت است. و روشنتر از آن این آیه است: (قُلْ أَذَلِكُمْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ...). (فرقان/۱۵) «بگو آیا دوزخ خوب است یا بهشت جاودانی که پرهیزگاران به آن نوید داده شده اند؟» حتی در آیه ای که یوسف (علیه السلام) می گوید: (... رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ...). (یوسف/۳۳) «پروردگارا زندان برای من از عمل حرام محبوبتر است». می توان گفت یک طرف فاقد وصف مفاضله است، زیرا هیچ گاه فحشا برای پیامبران محبوب نمی باشد و این که گاهی می گویند مقصود از حب فحشا خواسته غریزه جنسی بوده، دور از مضمون آیه است.

لفظ «اکرم» به صورت اضافه یا معرّف به الف و لام، دوبار در قرآن وارد شده است که فقط یکی از آنها مربوط به خدا است، چنان که می فرماید: (إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ). (علق/۱-۳) «بخوان به نام پروردگارت که تو را آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد. بخوان به نام پروردگارت که کریم است». و در مورد دیگر می فرماید: (...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ...). (حجرات/۱۳) «گرامی ترین افراد نزد خدا، پرهیزگارترین آنها است». راغب می گوید: واژه «کرم» چیزی است که هم خدا و هم انسان به آن توصیف می شوند، هرگاه وصف خدا قرار گرفت، مقصود از آن احساس و انعام آشکار او است، چنان که می فرماید: (...فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ). (نمل/۴۰) «پروردگار من بی نیاز و کریم است». و هرگاه وصف انسان قرار گرفت، مقصود اخلاق و افعال نیکوی او است که خود را به گونه ای نشان دهد. مثلاً آن گاه می گویند فلانی کریم است که چیزی از او در این زمینه آشکار شود. (۱) روی این اساس، معنی «اکرم» در آیه یاد شده مبالغه در کرم و احسان است، آن هم از دو جهت؛ زیرا او احسان می کند هرچند طرف مستحق نباشد،

ص : ۱۴۰

و از جهتی همه کرم ها و نعمت ها به او منتهی می شود. ممکن است «کرم» به معنی شرف باشد، یا شرافت در ذات یا در خلق و خوی، در زبان عرب می گویند: «رجل کریم و فرس کریم» و عطاء و بخشش و گذشت از گناه گنهکاران، اثر این شرف ذاتی است، در این صورت معنی (وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) یعنی خدایی که از نظر ذات و فعل در نهایت شرف است.

اسم هشتم: أرحم الراحمین

جمله (أرحم الراحمین) در قرآن چهار بار آمده و در همگی به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (...وَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (اعراف/۱۵۱) «ما را در رحمت خود وارد کن، تو رحیم ترین رحم کنندگان هستی». و نیز می فرماید: (...فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (یوسف/۶۴) «خدا بهترین حافظ و رحیم ترین رحم کنندگان است». و نیز می فرماید: (قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (یوسف/۹۲) «یوسف گفت امروز بر شما نگرانی نیست، خدا شماها را می بخشد و او رحیم ترین رحم کنندگان است». و نیز می فرماید: (وَإِیُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (انبیاء/۸۳) «به یاد آر ایوب را آن گاه که خدای خود را ندا کرد و گفت: پروردگارا رنج و آزار بر من روی

آورده، و تو رحیم ترین رحم کنندگانی». ابن فارس می گوید: «رحم» یک معنا بیش ندارد و آن حاکی از رقت و عطوفت است و رَحْم و مرحمت، و رَحْمَت به یک معنا است، و به رابطه خویشاوندی «رحم» می گویند که مایه های عطوفت در آن هست و نیز به رَحِم زن از آن جهت «رَحِم» می گویند که مبدأ فرزند است که خود سبب عطوفت و رقت می باشد. راغب می گوید: رحمت عطوفتی است که احسان و نیکی را به دنبال دارد، ولی گاهی در خود رقت به کار می رود و گاهی در احسان و نیکی، از این جهت هرگاه خدا با آن توصیف شود مقصود نیکی مجرد از رقت قلب و عطوفت روحی است و اگر در مورد بشر به کار رود، مقصود عطوفت و رقت قلب است، از این روی می گویند، رحمت در مورد خدا به معنی بخشش در مورد انسان رقت قلب و عطوفت است. ظاهر گفتار این دو لغت شناس این است که رقت جزء معنی ماده «رحم» است، ولی برهان عقلی سبب می شود که به هنگام توصیف خدا با آن، از آن معنا تجرید شود.

اسم نهم: أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

این جمله در قرآن در دو مورد و در هر دو، وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ). (هود/۴۵) «پروردگارا فرزند من از خاندان من است و وعده تو، وعده حق و راست است و تو بهترین داوران هستی».

و نیز می فرماید: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ). (تین/۸) «آیا خدا بهترین داوران نیست». حُكْم در لغت به معنی منع است چنان که شاعر می گوید: ابْنِي حَنِيفَةَ أَحْكَمُوا اسْفَهَاءَ كَمْ *** اَنْتِي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَعْضِبَ بِأَيِّ فِرْزَنَدَانِ حَنِيفَةَ بِي خِرْدَانِ خُودِ رَا مَنَعُ كُنَيْدِ. از آن ترسم که بر شما خشم گیرم. سپس این لفظ در هر رأی قاطع به کار می رود، زیرا رأی قاطع مانع از تعدی طرفین می شود. و اگر به پند و اندرز حکمت می گویند چون انسان را از کار ناشایست باز می دارد، اگر قرآن خدا را (أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ) می داند و یا حکم را نیز از آن او می داند و می فرماید: (...أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرِعُ الْحَاكِمِينَ). (انعام/۶۲): «داوری برای او است و او سریع ترین حساب کنندگان است» به همین مناسبت است. درست است که حکم به معنی «منع» است، ولی در مورد آیه، لفظ (أَحْكَمُ) متضمن معنی اتقان نیز می باشد و صیغه تفضیل به خاطر همین است و مفاد (أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ) این است که حکم او در اتقان و نفوذ بالا-ترین حکم ها است، و به تعبیر دیگر صیغه تفضیل در این مورد مربوط به کمیت حکم نیست بلکه مربوط به کیفیت آن است.

اسم دهم: أحسن الخالقين

جمله (أحسن الخالقين) در قرآن دو بار و در هر دو بار، به عنوان وصف خدا ذکر شده است، چنان که می فرماید: (...ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (مؤمنون/۱۴)

«آنگاه به او آفرینش دیگر بخشیدیم، برتر است خدا که بهترین آفرینندگان است.» و در آیه دیگر می فرماید: (أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ). (صافات/۱۲۵) «آیا بتی را به نام «بعل» می پرستید و بهترین آفرینندگان را رها می کنید». اگر خدا در دو آیه خود را بهترین آفریننده می خواند، در آیات دیگر آفرینش خود را بهترین آفرینش توصیف می کند و می فرماید: (...الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...). (سجده/۷) «هرچه را که آفرید نیکو آفرید». و در جای دیگر صورتگری انسان را بهترین صورتگری معرفی می کند و می فرماید: (...وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ...) (غافر/۶۴) «شما را صورت پردازی کرد، و صورتهای شما را نیکو ساخت». در این آیات، مهم فهم معنی «خلق» و آفرینش است که این همه زیبا توصیف شده است. خلق در لغت به معنی اندازه گیری است و اگر به خوی انسانی خُلق می گویند، بدین جهت است که گویی آفرینش او بدان کیفیت اندازه گیری شده است و خلاق به معنی نصیب است، زیرا سهم هر کس، معین می گردد. بنابر این «خلق» در قرآن به معنی هر نوع ایجاد نیست، بلکه ایجاد است با اندازه گیری خاص، معادل «صنع» که آن هم آفرینشی است با اندازه خاص چنان که می فرماید: (...صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ). (نمل/۸۸) «آفرینش خدایی که هرچیز را متقن ساخت، و به آنچه انجام می دهید آگاه است».

اکنون که معنی لغوی «خلق» روشن شد، باید دید مقصود از (أحسن الخالقین) چیست؟ ظاهر آیه این است که خدا برای غیر خود، نیز خالقیت اثبات می کند، ولی خود را نیکوترین خالق می داند و به دیگر سخن تعدد خالق را ولو به معنی نازل نفی نمی کند، بلکه خود را «أحسن» و غیر خود را «غیر احسن» می خواند. روی این اساس است که خدا، گاهی خلقت را به یکی از بندگان خود به نام «مسیح» نسبت می دهد و می فرماید: (...وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي...).(مائده/۱۱۰) «به یاد آر آن گاه که از گل، پرنده ای را به اذن من می آفریدی». اکنون سؤال می شود اگر واقعاً خالق مصداق متعدد دارد پس مفاد آیه ای که خالقیت را به خدا منحصر می سازد چیست؟ چنانکه می فرماید: (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ...).(انعام/۱۰۲) «این است پروردگار شما، خدایی جز او نیست، و پروردگار همه چیز است، او را پرستید». در این جا برای رفع اختلاف دو راه وجود دارد: راهی را که راغب و دیگر اشاعره انتخاب کرده اند و آن این که خالقیت در خدا را به گونه ای، و خالقیت در غیر او را به شکل دیگر تفسیر می کنند. خالقیت خدا دو صورت دارد یکی ایجاد بدون ماده و نمونه پیشین، مانند: (بَدِئُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...).(بقره/۱۱۷). دیگری ایجاد چیزی با ماده پیشین مانند: (...خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...).(نساء/۱): «شما را از یک نفس آفرید». خلقت بدون ماده و الگوی سابق مخصوص خداست، ولی خلقت به معنی دوم مشترک میان خدا و غیر خدا است، و آفرینشگری انسان از قبیل دوم است، یعنی از گل شکل مرغی را می سازد. در این جا راه دیگری نیز هست و آن این که خلقت در همه مراتب مشترک

است زیرا، انسان نیز بدون ماده پیشین صوری را در ذهن می سازد، ولی تفاوت در استقلال و عدم استقلال است، خالقیت مستقل مخصوص خدا است، ولی خالقیت وابسته از آن انسان است. و این حقیقت در بسیاری از نسبت‌های مشترک نیز صادق است، خدا بدون استمداد از کسی خالق است، در حالی که غیر او به اذن و با استمداد از او آفرینش گری دارد، از این جهت در مورد حضرت مسیح (علیه السلام)، پس از جمله (تخلق) لفظ (یاذنی) وارد شده است.

اسم یازدهم: أسرع الحاسبین

این لفظ در قرآن یک بار، آن هم در وصف خدا وارد شده، چنان که می فرماید: (أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ). (انعام/۶۲) «حکم و داوری از آن او است و او سریع ترین حساب کنندگان است». چنان که یک بار هم با وصف (أَسْرَعُ مَكْرًا) توصیف شده است، آن جا که می فرماید: (...قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ). (یونس/۲۱) «بگو خدا سریعتر در مکر است (بی اثر کردن نقشه های دشمنان) فرستادگان ما حيله های شما را می نویسند». ما در باره وصف نخست آن جا که وصف (سریع الحساب) مطرح می شود، بحث خواهیم کرد و نیز درباره وصف دوم به هنگام بحث در باره (خیر الماکرین) سخن خواهیم گفت.

اسم دوازدهم و سیزدهم: اهل التقوی و اهل المغفره

این دو صفت در قرآن یک بار آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده اند.

چنان که می فرماید: (وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ). (مدثر/۵۶) «پند نمی گیرند مگر این که خدا بخواهد، او شایسته پرهیز از مخالفت، و شایسته بخشندگی است». و «أهل» در آیه به معنی لایق و شایسته است، از این جهت در زبان عرب به انسان لایق می گویند: «مؤهل» و به شایستگی ها می گویند «مؤهلات». علامه طباطبایی می گوید: جمله (هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ) علت استثناء (وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) در جمله پیشین است، زیرا چون خدا شایسته این است که همه انسانها از مخالفت با او بپرهیزند و او نیز شایسته این است که افراد را ببخشد. یک چنین فردی باید دارای اراده نافذ در ذات و اعمال آنها باشد.

اسم چهاردهم: الأبقی

لفظ (الأبقی) در قرآن هفت بار آمده و به وسیله آن عذاب و رزق خدا و سرای دیگر و آنچه که پیش او است، توصیف شده و فقط در یک آیه به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيُغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السَّحَرِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى). (طه/۷۳) («ساحران به فرعون گفتند) ما به پروردگاران ایمان آوردیم تا از خطاها و سحری که ما را بر آن وادار کردی ببخشد، و خدا خیر و پایدارتر است». در حقیقت جمله (خیر و ابقی) پاسخ به تهدید فرعون است آن جا که گفت:

ص: ۱۴۷

وَأَصِيحِبُّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَ أَبْقَى). (طه/۷۱) «فرعون گفت) شماها را از شاخه های درخت خرما می آویزم (به دار می زنم) تا بدانید کدام یک از نظر کیفر سخت، و پاینده تر است». در حقیقت جمله های: (وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى) (مقابله با جمله های فرعون است که گفت: (أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَ أَبْقَى)، اکنون سخن در متعلق «خیر» و «ابقی» است، ممکن است متعلق هر دو ثواب باشد، ثواب خدا بهتر و پایدارتر است. و ممکن است متعلق خیر، ثواب و متعلق «ابقی» عقاب باشد، یعنی ثواب خدا نیک و عقاب او پایدارتر است. و احتمال سوم این است که هر دو مطلق باشد، یعنی خدا از هر خیری نیک تر و از هر باقی پایدارتر است، و این به خاطر این است که فرعون خود را «ابقی» نامید، درحالی که ساحران پس از ایمان، خدا را شایسته این وصف دانستند.

اسم پانزدهم: الأقرَب

لفظ (الأقرَب) در قرآن یازده بار آمده و در دو مورد خدا با آن توصیف شده است. چنان که می فرماید: (...وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلِ الْوَرِيدِ). (ق/۱۶) «ما به انسان از رگ گردن نزدیک تریم». و در آیه دیگر می فرماید: (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ). (واقعه/۸۵) «ما به محضر از شما نزدیک تریم و لیکن نمی بینید». مفسران اقرب بودن خدا را نسبت به انسان، اقربیت از نظر علم و قدرت

گرفته اند، یعنی علم او محیط بر همه موجودات است. قطعاً به انسان از رگ گردن و به مختصر از اطرافیان او نزدیکتر است، در حالی که با توجه به آیات دیگر باید گفت اقریبیت او به انسان، اقریبیت از نظر ذات و وجود او است؛ لکن نه به نحو مکانی، بلکه به نحو قیومی که اجمال آن را در تفسیر هو الأول والآخر آوردیم، اکنون نیز به گونه ای توضیح می دهیم. در سوره حدید آیه چهارم می فرماید: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ): «با شما است هر کجا باشید». و در سوره مجادله آیه هفتم می فرماید: (... مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). «نجوای سه نفر نیست مگر این که خدا چهارمی آنها، و نجوای پنج نفر نیست مگر این که خدا ششمین آنها است، و نه کمتر از این عدد و نه فزون تر از آن، مگر این که خدا با آنها است هر کجا باشند. و در روز قیامت آنان را از آنچه که انجام داده اند با خبر می سازد، خدا به همه چیز دانا است». و در آیه دیگر خود را خدای موجود در آسمانها و زمین می خواند و می فرماید: (وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ...). (انعام/۳) همچنین آیات دیگری که حاکی از احاطه وجودی و همراهی او با همه چیز است. علمای اسلام در برابر این آیات به دو گروه تقسیم می شوند: ۱. اهل حدیث و در پیشاپیش آنان احمد بن حنبل و پیروان او، این گروه در تفسیر این آیات راه تأویل را در پیش گرفته اند، در حالی که تأویل و تصرف

در ظواهر بر خلاف مسلک آنها است و لذا افراد تأویل گر را «جهمی» و «معتزلی» می نامند، ولی در این جا به خاطر تنگی قافیه این راه را برگزیده اند، و نکته آن این است که آنان خدا را موجودی مستقر در عرش می دانند، و می گویند به حکم (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵)، خدا بر سریر خود و فوق آسمانها مستقر است (۱)؛ وقتی این گروه با چنین آیات حاکی از گستردگی وجود است روبرو می شوند، انگشت تحیر به دندان می گیرند، زیرا از یک نظر «آیه استوا» آنها را بر استقرار خدا در نقطه خاصی دعوت می کند، در حالی که این آیات خدا را وجود محیط بر همه اشیا توصیف می نماید، در این صورت چاره ندیدند، جز این که راه تأویل را برگزینند و بگویند خدا با دانش خود چهارمین نفر آن سه نفر است، و یا با علم خود ششمین نفر آن پنج نفر است، و در حقیقت علم خدا است که چهار نفر را به پنج نفر و پنج نفر را به شش افزایش می دهد. وقتی به آیه (وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ) می رسند، می گویند: «مقصود «إله من في السماوات و إله من في الأرض» است، او خدای آنچه که در آسمانها و زمین است، اگر می گویند جایی خالی از خدا نیست، مقصود علم او است که برای او مکان خاصی نیست». (۲) خلاصه: چون این گروه «استیلا در عرش» به معنی استقرار بر سریر تصور کرده اند، سرانجام با معارف قرآن بازی کرده، وسخن اهل معرفت را نفهمیده و تصور کرده اند که مقصود از احاطه، احاطه مکانی است آن موقع در صدد اعتراض برآمده و می گویند در جهان ماده جاهای آلوده هست که شایسته نیست خدا در آن جاها حضور داشته باشد.

ص : ۱۵۰

۱- [۱] اشعری، الابانه، ص ۱۸.

۲- [۲] ابن حنبل، السنه، ص ۳۴، ۳۶، ۳۳، ط قاهره.

و شکفت از شیخ اشعری است، با این که او چهل سال در دامن معتزله بزرگ شده و از عقاید معتزله پیرامون احاطه قیومی خدا آگاه بود، ولی بسان کسی سخن می گوید که گویی این مسائل را بو نکرده است و لذا همان سخن احمد بن حنبل را تکرار می کند که خدا بالاتر و برتر از آن است که در هر مکانی باشد، در حالی که برخی از مکانها جایگاه مناسب خدا نیست. (۱)

۲. عدلیه معتقدند مراد از سعه وجودی خدا، احاطه قیومی است نه احاطه مکانی و در این مورد چنین توضیح می دهند: نسبت وجود امکانی به واجب، نسبت معنی حرفی به اسمی است، همان طور که معنی حرفی در تحقق و حتی در تصور و دلالت جدا از معنی اسمی نیست؛ همچنین وجود ممکن در مقام تحقق جدا از وجود خدا نیست، و عزلت و بینونت مایه نابودی وجود ممکن می شود، اینک توضیح مطلب: امکان در وجود، غیر از امکان در ماهیت است و به دیگر سخن: هم وجود با امکان توصیف می گردد و هم ماهیت، می گویند وجود ممکن، یا ماهیت ممکن، ولی امکان در وجود معنایی، و امکان در ماهیت معنی دیگری دارد، هر گاه بگوییم: انسان ماهیت ممکنه است، مقصود این است که در درون او اقتضای وجود و عدم نیست و نسبت آن به هر دو، یکسان است؛ در حالی که اگر وجود را به امکان توصیف کنیم، چون موصوف واقعیت خارجی است، دیگر نمی توان گفت نسبت وجود و عدم به آن یکسان است، بلکه مقصود این است که او قائم به غیر و وابسته به او است. روی این بیان، واقعیت وجود ممکن نسبت به واجب روشن می گردد، زیرا وجود امکانی فی نفسه یا مستقل است و یا متعلق به غیر؛ احتمال اول منتفی است چون فرض ما در ممکن است و استقلال نشانه بی نیازی از علت است،

ص : ۱۵۱

بلکه چنین چیزی معلول نخواهد بود؛ در حالی که وجود امکانی معلول واجب است طبعاً احتمال دوم متعین است؛ یعنی در درون ذات، متعلق و وابسته به غیر است و چنین موجودی نمی تواند از علت خود منزّل باشد، زیرا چیزی که واقعیت آن تعلق به غیر است، انزال از علت، نفی واقعیت او است. ممکن است تصور شود که ممکن در حدّ ذات وابسته نیست و وابستگی بر آن عارض می گردد، ولی این اندیشه باطل است، زیرا نتیجه آن تبدیل واجب به ممکن و مستقل به غیر مستقل است. نتیجه این که چنین موجودی که وابستگی جز ذات او است، پیوسته در محضر واجب بوده و جدا از آن نخواهد بود و حضور او مانند حضور مبصرات نزد بیننده نیست، بلکه به نوعی مانند حضور صور ذهنیه در پیشگاه نفس خلاق است و برای چنین موجودی عزلت ممکن نیست، شاید آیه مبارکه ناظر به همین مطلب است: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ). (فاطر/۱۵) یک چنین معیت جز از طریق احاطه وجودی واجب بر ممکن و قیام ممکن با واجب، قابل تفسیر نیست و افراد غیر وارد آن را حلول واجب در ممکن تلقی کرده و همان سخنانی را یادآور می شوند که ابن حنبل و اشعری یادآور شدند، غایب نبودن ممکن از خدا، غیر از نفوذ وجود خدا در ذات او، مانند نفوذ آب در گل است و انسان سالک در راه معرفت باید مسائل متعلق به عالم بالا را از مطالعه نفس و افعال آن به دست آورد نفس انسانی فاعل است، فعل او نمونه ای از فعل خدا است، او صور را در محیط خود پدید می آورد، درحالی که صور عین او نیست، ولی از او نیز جدا نمی باشد، در حالی که نفس برای خود مقام و موقعیتی دارد که صور به آن جا راه ندارد، ولی در عین حال، نفس بر فعل خود احاطه دارد و یک لحظه غفلت مایه ناپودی آن است.

در کلمات پیشوایان معصوم جمله های ارزنده ای وارد شده است که به نقل و ترجمه یکی از آنها اکتفا می کنیم: «انَّ الله تبارک و تعالی لم یزل بلا- زمان ولا مکان و هو الآن کما کان، لا یخلو منه مکان، ولا یشغل به مکان، ولا یحلّ فی مکان، ما یکون من نجوی ثلاثه إلاّ- و هو رابعهم، ولا- خمسہ إلاّ هو سادسهم ولا أدنی من ذلک ولا أكثر إلاّ هو معهم اینما کانوا، لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلاّ هو الکبیر المتعال». خداوند بر(1)تر و بالاتر از توصیف، در حالی که نه زمانی بود و نه مکانی موجود بود و اکنون که زمان و مکان پیدا شده اند، دارای چنین حالت است، هیچ مکانی از او خالی نیست، در حالی که هیچ مکانی با او پر نمی شود و در هیچ مکانی حلول نمی کند، نجوای سه گانه ای نیست، مگر این که خدا چهارمی آن است، و نجوای پنج گانه ای نیست مگر این که خدا ششمی آن است، نجوای کمتر و بیش از آنها نیست، مگر این که خدا با آنها است؛ بین او و آفریده اش حجابی جز خود آفریده نیست. (اکنون که فقط حجاب خود خلق است) پس او بدون حجابی که حاجب باشد محجوب و بدون پرده ای که ساتر باشد مستور است. (مقصود این است در حالی که بین واجب الوجود و ممکن الوجود حد و فاصله ای هست، ولی این فاصله مسبب نمی شود که واجب، جدا از ممکن باشد و به تعبیر روایت واجب محجوب و مستور باشد، و ممکن در ماورای حجاب و پرده قرار گیرد). خدایی بر خدای بزرگ مقام و رفیع نیست.

تمثیل هایی برای تبیین اقریبیت

قرآن برای تبیین این اقریبیت مثال هایی می زند که هر یک به گونه ای

ص : ۱۵۳

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۷۹.

می تواند واقعیت آن را روشن سازد، گاهی می گوید ما به انسان از رگ گردن نزدیک تریم. (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)، از آن جا که این رگ مایه حیات انسان است و با قطع شدن آن انسان به صورت جماد در می آید، خدا نسبت به انسان از این رگ نزدیک تر است. در آیات دیگر اقریبیت خدا را به انسان به گونه دیگر بیان می کند و آن این که خدا از آثار روانی او که در خضای کامل است، آگاه است چنان که می فرماید: (... وَ نَعْلَمُ مَا تُوسِّوِسُ بِهِ نَفْسُهُ...). (ق/۱۶) «وما از وسوسه های نفس او آگاهیم». و در مورد سوم می فرماید: (... وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...). (انفال/۲۴) «خدا میان انسان و قلب او حائل می شود». هدف از این تمثیل ها تبیین مقام قرب الهی و نزدیک ساختن آن معیت عمیق عقلی در لباس مثال است و گرنه مقام ربوبی از نظر اقریبیت بالا-تر از تمثیل ها است که در این آیات بیان شده است. در روایات پیشوایان اسلام، قرب قیومی و احاطه وجودی به نحو روشن بیان شده است. کلینی از امام هفتم (علیه السلام) نقل می کند که در محضر او گفته شد: گروهی می اندیشند که خدا به آسمان اول فرود می آید، امام فرمود: خدا فرود نمی آید و به پایین نیازی ندارد. قریب و بعید در نظر او یکسان است، نه شیئی نزدیکی، از او دور شده و نه دور، نزدیک شده است، یعنی همه موجودات در محضر او حضور یکسان دارند. (۱) مردی به امام هادی (علیه السلام) نوشت: روایت شده است که خدا در مکانی

ص : ۱۵۴

۱- [۱] کلینی، کافی، ج ۱، باب الحركه ، ص ۱۲۵، حدیث ۱.

هست و در مکانی نیست و بر سریر استقرار دارد، امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: «بدان خدایی که در آسمان اول است همان خدایی است که در عرش است (یعنی او جایگاهی ندارد و بر همه محیط است)، جهان از آن او است و همه در برابر علم و قدرت، و فرمانروایی و احاطه وجودی او یکسانند»^(۱).

ص : ۱۵۵

۱- [۱] همان مدرک، ص ۱۲۶، حدیث ۴.

حرف «ب»

اسم شانزدهم: الباری

واژه «باری» در قرآن سه بار آمده، و در هر سه مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...) (حشر/۲۴) «اوست خدای آفریننده و پدید آورنده و صورتگر، برای او است نامهای نیکو». و نیز در خطاب به بنی اسرائیل می فرماید: (...إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتَوْبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ...) (بقره/۵۴) «شما با پرستش گوساله به خویش ستم کردید، به سوی آفریننده خود باز گردید». و نیز می فرماید: (...فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ...) (بقره/۵۴) «خویش را بکشید و این کار برای شما در پیشگاه آفریدگار نیک است». ابن فارس می گوید: «برء» در لغت عرب دو ریشه بیش ندارد، یکی آفرینش و دیگری دوری، می گویند «برء اللّٰه الخلق»، خدا مردم را آفرید. راغب در مفردات می گوید: «باری» از اسمای مخصوص خدا است و «برئ» به معنی خلق کردن است. ابن منظور در لسان العرب تفاوت باری، و خالق را چنین بیان می کند.

۱. بری در موردی به کار می رود که آفرینش کاملاً بی سابقه بوده و الگویی پیشین نداشته باشد، در حالی که خالق معنی گسترده تر از آن دارد چنان که می فرماید: (...أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...). (آل عمران/۴۹) «برای شما از گل شکل مرغی خلق می کنم، ولی نمی توان به جای آن لفظ ابرء به کار برد». ۲. غالباً «باری» در مورد آفرینش حیوانات به کار می رود، و اگر در سوره حشر _ آیه ۲۴ _ خدا با این دو وصف یک جا توصیف شده است (الخالق الباری)، به خاطر تفاوتی است که در مفهوم آنها وجود دارد.

اسم هفدهم و هیجدهم: الباطن والظاهر

لفظ «باطن» در قرآن یک بار آن هم به عنوان وصف خدا آمده، در حالی که ظاهر به صورتهای مختلف ده بار وارد شده و در یک مورد صفت خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (حدید/۳) «ظاهر» از ماده «ظهر» گرفته شده که قسمت روشن چیز را می گویند، و اگر نیمه روز را ظُهر گویند چون روشن ترین نقطه از روز همان وقت نیمه آن است، و از این جا معنی باطن نیز روشن می شود و آن قسمت خفا و پنهانی شیء است. از این جهت به آن نقطه روشن از حیوانات «ظُهر» و نقطه پنهان «بَطْن» گفته می شود، و در قرآن نیز این دو لفظ به همین ملاک به کار رفته اند، آن جا که می فرماید: (وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ...) (انعام/۱۲۰) «گناهان آشکار و پنهان را ترک کنید». بنابراین مقصود از توصیف خدا به «ظاهر» و «باطن»، ظهور و خفای او است؛ اکنون باید دید چگونه خدا با این دو صفت متضاد، همزمان توصیف

می شود. در این جا مفسران وجوه گوناگونی گفته اند و فخر رازی ۲۴ وجه ذکر کرده که همگی از قبیل تفسیر «اشاری» است، نه تفسیر بیانی و مابه بیان سه وجه اکتفا می کنیم: ۱. خدا به وسیله آیات و نشانه های خود آشکار است و همگی بر قدرت و علم نامحدود او گواهی می دهند، ولی در عین حال واقعیت و کنه خدا برای ما پنهان است. ۲. خدا به آشکار و پنهان علم دارد. در معنی نخست ظاهر و باطن صفت خود خدا است، در حالی که در معنی دوم صفت مخلوقات است. ۳. اتصاف خدا به این دو صفت، از شئون احاطه او بر ماسوی است، از آن جا که بر همه چیز محیط است، هر چه را که ظاهر فرض کنیم، خدا اظهر و آشکارتر از آن است و هر چه را که باطن فرض کنیم، چون خدا بر آن احاطه دارد، از آن پنهان تر خواهد بود. (۱) و توضیح این وجه در تفسیر صفات (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) گذشت.

اسم نوزدهم: البدیع

لفظ «بدیع» در قرآن دو بار و در هر دو مورد، وصف خدا است و در تبیین کیفیت آفرینش آسمانها و زمین از آنها بهره گرفته شده است، چنان که می فرماید: (بَدِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). (بقره/۱۱۷)

ص : ۱۵۸

۱- [۱] علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۱۶۵ و صدوق، توحید، ص ۲۰۰ و رازی، مفاتیح الغیب، ج ۸، ص ۸۵.

«پدید آورنده آسمانها و زمین آن گاه که به آفرینش چیزی فرمان دهد جز این نیست که به او می گوید باش، آن نیز تحقق می پذیرد». و نیز می فرماید: (يَدِيْعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَهُ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (انعام/۱۰۱) «پدید آورنده آسمانها و زمین، چگونه برای او فرزندی می باشد در حالی که برای او همسری نیست و همه چیز را آفریده، او به هر چیزی دانا است». ابن فارس می گوید: ابداع انجام کاری است، بدون الگوی پیشین، راغب نیز می گوید: ابداع عبارت از ایجاد مصنوعی است، بدون نمونه پیشین و الگو برداری از دیگران و هر موقع خدا با آن توصیف شود، مقصود ایجاد پیراسته از ابزار و ماده پیشین است. مؤید گفتار هر دو، لفظ آیه (قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ...) (احقاف/۹) است، یعنی بگو من نخستین رسول نیستم که از جانب خدا مبعوث شده ام. بلکه پیش از من رسولانی بوده اند و از این جهت به هر چیزی که به خدا و پیامبر نسبت داده شود ولی در دین وارد نشده باشد «بدعت» می گویند، و شاهد دیگر آن، آیه (... وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...) (حدید/۲۷) است، یعنی مسیحیان از پیش خود رهبانیت را اختراع کرده و به ما نسبت دادند، در حالی که چنین چیزی را به آنان تکلیف نکرده ایم. تا این جا با نام «بدیع» که آفرینشگری بدون ماده و الگوی پیشین است آشنا شدیم، اکنون به توضیح آیه های ۱۱۷ سوره بقره و ۱۰۱ سوره انعام که متن و ترجمه آنها گذشت، می پردازیم. هدف در آنها اقامه برهان بر نداشتن فرزند است و از جهات مختلف در این دو آیه اقامه برهان شده است. آیه سوره انعام را در سه بخش تفسیر می کنیم:

۱. (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، خدا کسی است که آسمان و زمین را بدون الگوی سابق و ماده پیشین آفریده است، و کسی که شیوه او چنین آفرینشگری است، چگونه می توان برای او فرزندى قائل شد، زیرا لازمه داشتن فرزند، تبدیل جزئی از بدن به موجود دیگر است، در حالی که شیوه فعل خدا ابداع و ایجاد بدون ماده پیشین است، نه تغییر صورتی به صورت دیگر. ۲. (أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً)، داشتن فرزند فرع وجود همسر است تا از طریق لقاح بچه دار شوند، خدا همسری ندارد. ۳. (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ)، به حکم توحید در خالقیت ماسوای خدا مخلوق او است، طبعاً مسیح که او را فرزند خدا می انگارند، مخلوق او است، در این صورت چنین موجودی نمی تواند فرزند او باشد. آنچه که بیان شد همگی در سوره انعام وارد شده است، ولی در سوره بقره - آیه ۱۱۷ - برهان دیگری نیز هست و آن این که: هرگاه اراده خدا به تحقق چیزی تعلق گیرد، فوراً انجام می گیرد و در تحقق آن تدریج در کار نیست، در حالی که فرزند نتیجه تبدیل جزئی از بدن به موجودی دیگر به مرور زمان است و این کار، با سنت خدا در آفرینش که بر پایه «کن فیکون» است، سازگار نیست. رازی می گوید: «بدیع به کسی می گویند که بدون ابزار و ماده و دور از زمان، کار صورت می دهد و فرزند داری جدا از این سه عامل نیست» آن گاه می افزاید «اگر بدیع را صفت فعل بگیریم مفاد آن همین است و اگر صفت ذات بگیریم به معنای بی مثل و نظیر می باشد، و گاهی می گویند هذا شیءٌ بدیع، یعنی بی نظیر است و خدا به این اسم از همه موجودات شایسته تر است، زیرا برای او مثلی در ازل نبوده و در ابد نیز نخواهد بود». (۱)

ص : ۱۶۰

واژه «بَرّ» بر وزن ذَرّ (با تشدید) در قرآن پانزده بار آمده، در دوازده مورد در مقابل «بحر» آمده که مقصود از آن سرزمین خشک است، ولی در سه مورد دیگر به عنوان وصف، در مورد خدا و غیره به کار رفته است که عبارتند از: ۱. خدا (إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ). (طور/۲۸) «ما قبلاً اورا می خواندیم و او است احسان کننده و مهربان». ۲. عیسی: (وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً). (مریم/۳۲) «خدا مرا نسبت به مادرم نیکوکار قرار داده و سرکش و بدبخت قرار نداده است». ۳. یحیی: (وَحَنَاناً مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاهَ وَكَانَ تَقِيّاً* وَ بَرّاً بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً). (مریم/۱۳-۱۴) «ما به او شفقت و طهارت نفس عطا کردیم، و او پرهیزگار و نسبت به پدر و مادر نیکوکار بود و گردنکش و گنهکار نبود». از کنار هم قرار دادن این سه آیه می توان معنی جامع آن را به دست آورد که به یک معنی، وصف هر سه موجود باشد، و معنی مناسب در این جا، همان محسن و نیکوکار بودن است.

اسم بیست و یکم و بیست و دوم: البصیر و السميع**اشاره**

«بصیر» در قرآن پنجاه و یک بار وارد و در چهل و سه مورد به عنوان وصف خدا آمده است، و «سمیع» چهل و هفت بار و جز در یک مورد در همه جا صفت خدا قرار گرفته است، و آن مورد استثنا عبارت است از (...فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً). (انسان/۲): «ما انسان را شنوا و بینا قرار دادیم».

بینایی و شنوایی از بزرگترین ابزار شناخت و نافع ترین آنها است و از میان حواس پنجگانه ظاهری، این دو حس انسان را با خارج بیشتر مربوط می سازد و به همین جهت نسبت به دیگر حواس از ارزش بالایی برخوردارند و خدا نیز با این دو صفت توصیف شده و از اطلاق الفاظ دیگر حواس مانند شام (بويا)، ذائق (چشمنده)، لامس (لمس کننده) خودداری شده است، در حالی که ملائک اطلاق آن دو (بصیر و سمیع) در دیگر اسما، حواس موجود است و اگر ملائک سمیع و بصیر بودن خدا حضور مبصرات و مسموعات نزد خدا باشد، همین معنا نیز در بوییدنی ها و چشیدنی ها و ملموسات موجود است، ولی علت این تبعیض این است که بصر و سمع، از شرافت و ارزش بیشتری برخوردارند و تشریح این قسمت در آخر بحث می آید.

معنی بصیر و سمیع در خدا

بصیر در خدا به دو ملائک به کار می رود: ۱. حضور دیدنی ها نزد خدا، این موقعی است که با سمیع همراه باشد، چنان که می فرماید: (...إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا). (نساء/۵۸) «خدا شما را به وسیله آن (دستور به رفتار به عدل) چه نیکو پندتان می دهد، حَقًّا که خدا شنوا و بینا است». ۲. علم به جزئیات و خصوصیات اشیا و این در موقعی است که با حرف (با) همراه باشد، چنان که می فرماید: (...وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِعَذُوبٍ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا). (اسراء/۱۷) «کافی است که خدا نسبت به گناه بندگان خود دانا و بینا است». و باز می فرماید:

(...وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا). (فتح/۲۴) «خدا به آنچه که انجام می دهید بینا است». و نیز می فرماید: (...مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ). (ملک/۱۹) «این پرندگان را در آسمان جز خدای رحمان نگه نمی دارد، او نسبت به همه چیز بینا است». متعلق بینایی در این آیات مختلف است، گاهی «همه چیز» گاهی «بندگان» و در مرحله سوم «اعمال انسان ها» و گاهی «گناهان آنان» می باشد. گروهی از مفسران بصیر را فقط به حضور مبصرات نزد خدا تفسیر کرده اند و این معنا در مورد اشیا قابل رؤیت درست است، ولی گاهی در مواردی به کار رفته که قابل رؤیت نیستند، مانند «ذنوب»، زیرا بسیاری از گناهان قابل رؤیت نیست، طبعاً در این جا باید مقصود از «بصیر» آگاهی از جزئیات باشد و شاهد آن این است: آن گاه که ذنوب را متعلق بصیر قرار می دهد، لفظ خبیر را با آن همراه می سازد، چنان که می فرماید: (بِعَذُوبٍ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا) و شاید هدف آیات این است که خدا نسبت به آنچه که در جهان هستی می گذرد، علم تفصیلی دارد نه علم اجمالی و تمام آنچه که در آشکار و پنهان است از قلمرو علم خدا بیرون نیست. از این بیان روشن می گردد نظریه کسانی که منکر تعلق علم خدا به جزئیات می باشند، به بهانه آن که مستلزم تغییر در ذات است، با ظاهر این آیات سازگار نیست و شاید به خاطر این که لفظ بصیر در لغت عرب متضمن معنی دقت و موشکافی است، قرآن آن را در موارد یاد شده در زیر به کار می برد: ۱. آشنایی به خصوصیات نفس (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ

بَصِيرَه). (قیامت/۱۴) انسان به خصوصیات ذات خود آگاه است. و مقصود از خصوصیات، روحیات نیک و بد، و تمایلات زیبا و زشت است. ۲. رموز پنهان در جهان، چنان که از زبان سامری چنین نقل می کند: (بَصِيرَةٌ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ). (طه/۹۶) «دیدم من آنچه را آنان ندیدند». تا این جا معنی بصیر روشن شد، اکنون به تفسیر لفظ «سمیع» می پردازیم.

تفسیر صفت سمیع

«سمیع» در قرآن به ظاهر در دو معنی به کار رفته است: یکی به معنی حضور مسموعات نزد خدا و این معنا بیشترین سهم را در استعمال دارد، و دیگری به معنی مجیب چنان که می فرماید: (سَمِيعُ الدُّعَاءِ) (آل عمران/۳۸). حق این است که سمیع یک معنا بیش ندارد و آن شنیدن است و خدا در هر حال، دعای بندگان را می شنود، ولی گاهی مقرون به اجابت هست و گاهی نیست، و جمله (سَمِيعُ الدُّعَاءِ)، جامع بین این دو معنا است و اگر فرض کنیم که مقصود از سمیع الدعاء، مجیب الدعاء است، این خصوصیت از لفظ استفاده نمی شود، بلکه از قراین خارجی به دست می آید.

بینا و شنواست بدون عملیات فیزیکی

بر همگان روشن است عمل بینایی در انسان یا یک جاندار، در سایه یک رشته عملیات فیزیکی تحقق می پذیرد؛ بنابراین شنیدن و دیدن در خدا از این طریق امکان پذیر نیست، ناچار باید در این جا به همان قاعده «خَذَ الْغَايَاتِ وَاتَرَكَ الْمَبَادِيَ» چنگ افکند، زیرا هدف از بینایی جز آگاهی از دیدنی ها و همچنین هدف از شنوایی جز آگاهی از امواج صوتی، چیز دیگری نیست،

هرگاه خود این نتیجه، بدون یک رشته ادوات، و ابزار، یا فعالیتهای فیزیکی صورت پذیرد، در چنین صورت حقیقت بینا بودن و شنوا بودن را دارا خواهد بود و آیات قرآن بیش از این ثابت نمی کند که خدا بینا و شنوا است، و اما این که خصوصیات موجودات امکانی را داراست، هرگز بر آن دلالت ندارد. از آن جا که همه عوالم امکانی نزد خدا حاضر است، قهراً مبصرات و مسموعات نیز نزد او حاضر خواهند بود، از این جهت بسیاری از محققین این دو وصف را از شعب علم خدا به جزئیات گرفته اند و واقعیت علم جز حضور معلوم نزد عالم چیز دیگری ندانسته اند، و اگر برخی از متکلمین گفته اند: شنوایی خدا به علم به مسموعات بازگشت می کند، گفتار صحیحی است و مسلماً حضور موجودات نزد خدا بالاتر از حضور موجودات نزد انسان از طریق صور ذهنی است. در اینجا سؤالی مطرح است و آن این که هرگاه واقعیت بصیر و سمیع بودن حضور متعلقات آنها نزد خدا است، پس باید بتوان اسمای دیگری برای خدا تصور کرد، مانند شام(بویا)، ذائق (چشنده) و لامس (لمس کننده) زیرا همه بوییدنی ها و چشیدنی ها و لمس کردنی ها نزد خدا حاضر است. ولی پاسخ این سؤال روشن است و آن این که: شرافت و کرامت این دو حس، قابل قیاس با حواس دوگانه (شنوایی و بینایی) نیست، بیشترین علم انسان به اشیا از طریق شنیدن و دیدن است، از این جهت توصیف خدا به این دو اسم، ملازم با جواز توصیف به نظایر آنها نیست. گذشته از این لازمه توقیفی بودن اسمای خدا(هرچند ما نپذیرفتیم)، اکتفا ورزیدن به اسمایی است که در کتاب و سنت وارد شده است. و در پایان یادآور می شویم فرقه اشاعره «سمیع» و «بصیر» در مورد خدا را به همان معنایی که در انسان به کار می رود تفسیر می کنند، ولی برای پرهیز از

برچسب تجسیم، فوراً کلمه «بدون کیفیت» را به کار می‌برند؛ ولی در مباحث مربوط به عقاید اشاعره در کتاب «بحوث فی الملل و النحل» یادآور شدیم که ضمیمه کردن «بلا کیف» دردی را دوا نمی‌کند و تفصیل این مطلب را از آن کتاب بطلبید.

روایاتی از پیشوایان معصوم

امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید: «خدا بصیر است نه از طریق به کار بردن ادوات حسی، و مشاهد است نه از طریق تماس خارجی». (۱) و نیز می‌فرماید: «می‌شنود نه از راه شکافتن امواج هوا و دستگاه شنوایی». (۲) و باز می‌فرماید: «خدا بصیر است، ولی هرگز به دستگاه بینایی توصیف نمی‌شود». (۳) جامع ترین سخن، کلامی است که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «سمیع بصیر، ای سمیع بلا حجه، و بصیر بلا آله، بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه» یعنی: «خدا شنوا و بینا است، شنوا است بدون دستگاه شنوایی، و بینا است بدون ادوات حسی، بلکه بالذات می‌شنود و می‌بیند». (۴)

ص : ۱۶۶

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵.

۲- [۲] همان مدرک، حکمت ۱۸۶.

۳- [۳] همان مدرک، خطبه ۱۸۲.

۴- [۴] صدوق، توحید، ص ۱۴۴.

حرف «ت»

اسم بیست و سوم: التَّوَاب

واژه تواب در قرآن، یازده بار آمده و در همه موارد به عنوان وصف خدا به کار رفته است، چنان که می فرماید: (فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ). (بقره/۳۷) «آدم کلماتی را از خدا اخذ کرد، و خدا از طریق رحمت به او بازگشت، او توبه پذیر و مهربان است». (۱) ابن فارس می گوید: واژه «توب» حاکی از «رجوع» است؛ می گویند: «تاب من ذنبه» از گناه خود بازگشت، و کلمه «توب» و «توبه» به یک معنی است، چنان که می گویند: «وقابل التوب». حقیقت توبه همان وداع با گذشته است همراه با پشیمانی و ندامت، آن گاه که ندامت سود بخشد. هرگاه فعل «تاب» با حرف «من» یا «الی» استعمال شود، به معنی توبه کردن است؛ چنان که در حدیث وارد شده: «التائب من ذنبه كمن لا ذنب له» و می فرماید: (...تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (نور/۳۱) و هرگاه با حرف «علی» به کار رود، به معنی رجوع با رحمت است که کنایه از توبه پذیری می باشد و در آیه مربوط به توبه آدم، جمله (فتاب علیه) به همین معنی است؛ همچنان که «تواب» در

ص : ۱۶۷

۱- [۱] فاعل تاب ضمیر مستتر است که به خدا بر می گردد و مقصود از ضمیر مجرور یعنی «علیه» خود آدم است.

مورد خدا به معنی توبه پذیری است، چنان که می فرماید: (...ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ).
(بقره/۵۴) «این کار برای شما نزد آفریدگارتان نیک است، او از در مهربانی به سوی شما بازگشته (توبه شما را پذیرفته است)،
او است بسیار توبه پذیر و مهربان».

ص : ۱۶۸

حرف «ج»

اسم بیست و چهارم: الجبار

این لفظ در قرآن در ده مورد وارد شده، فقط در یک جا وصف خدا است، چنان که می فرماید: (...الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (حشر/۲۳) «او است فرمانروای پیراسته، سلامتی و ایمنی بخش، مراقب و نگهبان، غالب و مقتدر، برتر و بزرگوار، منزّه است از آنچه که شرک میورزند». لفظ «جبار» از واژه هایی است که هرگاه وصف خدا قرار گیرد، مفید مدح و ستایش است؛ اگر به انسان نسبت داده شود، مفید ذم می باشد، مثلاً در غیر خدا می فرماید: (...كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا). (غافر/۳۵) «خدا بر قلب هر متکبر گردنکش مهر می زند». و نیز می فرماید: (...وَ عَصُوا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ). (هود/۵۹) «رسولان خدا را نافرمانی کردند و از فرمان هر گردنکش حق ناپذیری پیروی کردند». رازی می گوید: «جبار» به آن موجود بلندی می گویند که خارج از دسترس باشد، ولذا نخل بلند را "نخل جبار" می نامند، و به همین مناسبت قومی که سرکش بوده و متواضع نباشند، جبار می گویند؛ چنان که می فرماید: (إِنَّ فِيهَا

قَوْماً جَبَّارِينَ) و اگر به خدا جبار می گویند به خاطر این است که مرغ اندیشه به کنه او نمی رسد و دانش دانشمندان کوتاه تر از آن است که به جلال و عظمت اودست یابد. (۱) سخن رازی در آغاز نظر، صحیح جلوه می کند، ولی با ضابطه ای که قبلاً یاد آور شدیم سازگار نیست، زیرا گفته شد که صفت واحدی به نام «جبار» در مورد خدا، مایه مدح و در مورد بشر مایه ذم می باشد، و مفاد آن این است که این صفت، با حفظ وحدت معنی، دارای چنین ویژگی است، ولی گفتار رازی در این مورد، بر اساس تعدد معنی استوار است، زیرا وی می گوید: جبار در خدا به معنی وجود والاتر از اندیشه بشر و در انسان به معنی گردنکش است، در این صورت جبار به معنی نخست صفت «تنزیه» می باشد. در این جا احتمال دیگری است و آن این که با حفظ معنی واحد، می توان آن را در مورد خدا، مایه مدح و در مورد بشر مایه نکوهش دانست و آن این که بگوییم: جبار یعنی آن کس که مردم را به خواسته خود وادار می کند و جبار به این معنی در خدا صفت حسن و در انسان موجب نکوهش است. دلیل بر این که مقصود از جبار در آیات همین است، این که در مواردی که وصف انسان قرار می گیرد با لفظ «عصی»، «شقی» و «عنود» همراه می باشد، چنان که از زبان یحیی نقل می کند: (وَ بَرًّا بِوَالِدَيْهِوَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا). (مریم/۱۴) «به پدر و مادر خود نیکوکار بود و هرگز گردنکش و عصیانگر نبود». و از زبان مسیح نقل می کند: (وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا). (مریم/۳۲)

ص : ۱۷۰

«خدا مرا نسبت به مادرم نیکوکار قرار داده و هرگز مرا گردنکش و بدبخت قرار نداده است». و در باره قوم عاد می فرماید: (... وَ عَصُوا رُسُلَهُمْ أَتَّبِعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ). (هود/۵۹) «قوم عاد پیامبران خدا را نافرمانی کردند و از فرمان هر سرکش حق ناپذیر، پیروی کردند». بنابر این به حکم این که «جبار» در این موارد با شقاوت و عصیان و عناد همراه گردیده، می توان گفت که مقصود از جبار انسانی است که مردم را به زور به جنگ و نبرد یا بهرهوری وادار می سازد. در حالی که این جبر حق خدا است و هیچ کس از افراد بشر چنین حقی را دارا نیست. خلاصه این که جباریت به معنی واحد آن، وادار کردن دیگری بر یک عمل، از خدا پسندیده است؛ زیرا دارای چنین حق است، درحالی که از غیر خدا زشت است، چون فاقد آن است؛ نتیجه این می شود که جبار یک معنا بیش ندارد و آن الزام دیگران بر انجام عمل است که کنایه از «اقتدار و نفوذ اراده او در جهان خواهد بود».

اسم بیست و پنجم: الجامع

لفظ «جامع» در قرآن در سه مورد آمده و در دو مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ). (آل عمران/۹) «پروردگارا! تو گرد آورنده مردم در روزی هستی که در آن شک نیست، خدا خلف وعده نمی کند». (...إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا). (نساء/۱۴۰)

«خدا منافقان و کافران را در جهنم گرد می آورد». و در مورد سوم صفت امر (به معنی کار) آمده است، چنان که می فرماید: (...وَ إِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ...)(نور/۶۲) «هرگاه مؤمنان درباره کار عمومی با پیامبر باشند، مجلس را بدون اذن او ترک نمی کنند». و در هر حال مقصود از وصف جامع این است که خدا همه را در روز قیامت جمع می کند و از آن جا چنین روزی، روز سخت است. قبل از جمله (إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ)، از خدا طلب رحمت می شود تا خدا به داد انسان برسد و می فرماید: (رَبَّنَا لَا تَرْغُ قُلُوبَنَا بَعِيدًا إِذْهَبْ يَتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ). (آل عمران/۸) «پروردگارا! قلبهای ما را پس از آن که هدایتمان کردی از حق برمگردان، رحمت خود را برای ما ارزانی دار، حقا که تو بی نهایت بخشنده ای».

حرف «ح»

اسم بیست و ششم: الحسیب

لفظ حسیب در قرآن چهار بار آمده که در سه مورد وصف خدا است، چنان که می فرماید: (... وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيبًا). (نساء/۶) «کافی است خدا حسابرس است». (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا). (نساء/۸۶) «خداوند حسابرس همه چیز است». و نیز می فرماید: (... وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيبًا). (احزاب/۳۹) «از کسی جز خدا نمی ترسند، کافی است که خدا حسابرس است». ابن فارس می گوید: ماده «حسب» چهار معنی دارد: ۱. شمردن، ۲. کفایت، ۳. وساده کوچک (پشتی کوچک، نازبالش)، ۴. لکه های سفید در پوست، و مناسب در سه آیه گذشته و آیه ای که یادآور خواهیم شد معنی نخست است، چنان که می فرماید: (... كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا). (اسراء/۱۴) «کافی است امروز که خود حسابرس خود هستی».

زیرا آیه نخست پس از اجازه تصرف در اموال یتیم وارد شده، آن جا که فرموده است: (...فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا). (نساء/۶) «آن گاه که اموال یتیمان را به خودشان بازگردانیدید، بر آنان گواه بگیرید، کافی است که خدا حسابرس است». آیه دوم درباره پاسخ تحیت وارد شده که آن را به مثل یا بهتر از آن، پاسخ بگوید: (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا). (نساء/۸۶) «هرگاه سلام و درودی به شما گفته شد، آن را به بهتر از آن و یا ماندش پاسخ دهید، خدا حسابرس همه چیز است». گاهی «حسیب» را به معنی حفیظ گرفته اند، ولی آن، لازمه معنی حسیب است، زیرا نتیجه حسابرسی حفظ است.

اسم بیست و هفتم: الحفیظ

«حفیظ» در قرآن یازده بار و در دو مورد به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ). (هود/۵۷) «اگر از من روی گردان شوید، من آنچه را که برای بیان آن، به سوی شما فرستاده شده بودم، ابلاغ کردم و پروردگارم قوم دیگری را جانشین شما می سازد و شما ضرری به او نمی رسانید، پروردگار من حافظ همه چیز است». و نیز می فرماید:

«وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ». (سبأ/۲۱) «ابلیس بر آنان سلطه ای نداشت (مگر از طریق وسوسه) و این به خاطر تمیز دادن کسانی است که به آخرت ایمان داشته، از کسانی که در آن شک و تردید دارند و پروردگار تو از همه چیز آگاه است». و در آیه سوم «حفیظ» به عنوان وصف کتاب وارد شده است، چنان که می فرماید: (قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ). (ق/۴) «ما می دانیم کسانی را که زمین از آنها می کاهد (می میرند)، نزد ما است کتاب نگاهدارنده (نامها و خصوصیات آنان)». ابن فارس می گوید: واژه حفیظ یک معنا دارد و آن زیر نظر گرفتن شیئی و غفلت نکردن از آن است، و نیز می افزاید معنی مناسب آن در دو آیه نخست، همان مفهوم علیم است.

اسم بیست و هشتم: الحَفِيظِي

لفظ «حَفِيظِي» در قرآن دوبار و در یک مورد به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که از زبان ابراهیم آن گاه که آزر را برای ترک بت پرستی دعوت کرد، چنین نقل می کند: (قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْأَلُكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيظًا). (مریم/۴۷) «گفت: سلام بر تو، از پروردگارم برای تو طلب آمرزش خواهم کرد، او نسبت به من مهربان است». و در آیه دیگر درباره غیر خدا به کار رفته است چنان که می فرماید: (...يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيظٌ عَلَيْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ...). (اعراف/۱۸۷)

«از تو وقت قیامت را می پرسند، گویا (به شهادت سؤال) از آن آگاه هستی، بگو علم آخرت نزد خداست». ابن فارس برای «حفی» سه معنی ریشه ای ذکر کرده که عبارتند از: منع و باز داری، فزونی سؤال، پابرهنگی و ولی هیچ کدام از این سه معنا، در آیه نخست مناسبت ندارد و از این جهت راغب حفی را به معنای «بَرّ» و لطیف معنا کرده که ملازم با مهربانی است. و معنی مناسب در آیه یاد شده در زیر همان معنی دوم در کلام ابن فارس است، چنان که می فرماید: (إِنْ يَسْأَلُكُمْوهَا فَيُخَفِّكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يُخْرِجَ أَضْغَانَكُمْ). (محمد/۳۷) «اگر خدا از شما، اموالتان را بخواهد و در آن اصرار ورزد، بخل میورزید(و در نتیجه خدا) کینه های شما را بیرون می آورد».

اسم بیست و نهم: الحکیم

اشاره

لفظ حکیم در قرآن نود و هفت بار آمده و در نود و دو مورد وصف خدا و در موارد دیگر وصف ۱. ذکر، ۲. کتاب، ۳. قرآن، ۴. امر و قرار گرفته است اینک موارد چهارگانه: در وصف «ذکر» می فرماید: (ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ). (آل عمران/۵۸) «این سرگذشتها که برای تو بیان می کنیم، بخشی از آیتها و نشانه های حقانیت تو و بخشی از یادآوری حکیمانه یعنی قرآن حکیم است». و علت این که این سرگذشتها به عنوان نشانه صدق پیامبر معرفی شده است و این است که او بدون این که نزد کسی درس بخواند، همگی را بدون کم

و زیاد به نحوی که شایسته ساحت پیامبر است آورده است، بنابر این از دلایل صدق دعوی نبوت او به شمار می رود. و باز می فرماید: (...تَلَمَّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ). (یونس/۱، لقمان/۲) و نیز می فرماید: (يَسْ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ). (یس/۱-۲) و می فرماید: (فِيهَا يَفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ). (دخان/۴) «در آن شب مبارک هر امر محکم و تغییر ناپذیری مقدر می گردد». حکیم از ماده «حکم» گرفته شده و آن بیش از یک معنی ندارد که عبارت است از منع و بازداری و توضیح آن در تفسیر اسم «أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ» گذشت، ولی نکته جالب این که در قرآن، هر موقع لفظ حکیم آمده با اوصاف دیگری نیز مقرون بوده است که عبارتند از: ۱. العَلِيمُ: (...الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ). (بقره/۳۲) ۲. العَزِيزُ: (العَزِيزُ الْحَكِيمِ). (بقره/۱۲۹) ۳. الخَبِيرُ: (وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ). (انعام/۱۸) ۴. التَّوَابُ: (تَوَابٌ حَكِيمٌ). (نور/۱۰) ۵. عَلِيٌّ: (إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ). (شوری/۵۱) ۶. وَاسِعٌ: (وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا). (نساء/۱۳۰) ۷. حَمِيدٌ: (حَكِيمٌ حَمِيدٌ). (فصلت/۴۲)

مقصود از حکیم چیست؟

در تفسیر این لفظ اقوال گوناگونی بیان شده است که از نظر می گذرانیم: ۱. ازهری می گوید: «حکیم مانند حاکم از صفات خدا است و معانی این دو اسم به هم نزدیکند، خدا از مفهوم این دو آگاه است و بر ما است که

ایمان بیاوریم که هر دو از اسمای خدا است». مسلماً این نظریه پا بر جا نیست، زیرا قرآن برای فکر و اندیشیدن در معانی آیات آن فرود آمده است، نه فقط برای خواندن و تفویض معانی آن به خدا، آری در قرآن یک رشته حقایقی است که فقط خدا از واقعیات آنها خبر دارد و ما باید به آنها ایمان بیاوریم و از آنها به لفظ غیب تعبیر می‌کنند و می‌فرماید: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...)(بقره/۳) ۲. ابن اثیر می‌گوید: حکم و حکیم به معنای حاکم و قاضی است و در حقیقت «فعلیل» به معنی «فاعل» است و ولی این تفسیر در برخی از موارد صحیح نیست، یعنی معنی قاضی و داور در آن موارد مناسب نیست. چنان که می‌فرماید: (...وَمَا النَّصِيْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيْرٌ حَكِيْمٌ). (انفال/۱۰) «یاری جز از جانب خدا نیست، خدا قدرتمند و حکیم است». همین گونه که ملاحظه می‌کنید قضاوت و داوری در این مورد تناسبی ندارد. ۳. حکیم کسی است که اشیا را متقن و استوار می‌آفریند، در این صورت «فعلیل» به معنی «مفعل» است. ۴. حکیم به معنی صاحب حکمت است و مقصد از حکمت برترین علم به بهترین اشیا است و در آیه: (وَالْقُرْآنَ الْحَكِيْمَ) (یس/۲) این معنا مناسب است، زیرا مفاد آن این است که قرآن درباره معارف و قوانین و نصایح و مایه‌های عبرت، سرشار از مطالب حکیمانه است. ۵. حکیم به معنی عالم است، و این نظر را جوهری در صحاح برگزیده و می‌گوید: «الحکیم، العالم، والحُکم العلم، والفقہ» و به آیه (آتَيْنَاهُ

الْحُكْمَ صَبِيًّا) استدلال کرده، می گوید: مقصود این است که در دوران کودکی به او علم آموختیم و در حدیث وارد شده است: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً»: در میان اشعار شاعران، سخن حکیمانه و آموزنده است که انسان را از نادانی نجات می دهد. (۱)

ولی این تفسیر در تمام موارد نمی تواند صحیح باشد، زیرا گاهی علیم و حکیم در آیات با هم آمده اند. چنان که می فرماید: (...إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ). (بقره/۳۲) ۶. صدوق می گوید: حکیم را می توان از «حکم» به معنی علم گرفت، مانند: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) بر هر کس بخواهد علم را می دهد، همچنین می توان آن را از «حکم» به معنی اتقان و استواری گرفت. و مقصود این است که افعال او متقن بوده و مصون از تباهی است. (۲)

استواری و هدفداری فعل

قرآن مجید گاهی ذات خداوند را «حکیم» می خواند و گاهی فعل و کار او را خواه تکوینی باشد، مانند آفرینش فرشتگان و آسمان و زمین، و خواه تشریحی مانند فرمان به عدل و احسان و در این صورت باید گفت: کلمه حکیم در هر موردی به کار رود، رمز علم همراه با قدرت است که او را از کارهای ناستوار و دور از هدف باز می دارد. و به خاطر حکیم بودن، افعال او، خواه تکوینی و خواه تشریحی، از انسجام و هماهنگی و هدفداری برخوردار است. بنابراین هرگاه حکیم صفت ذات قرار گیرد، به معنی علیم است و هرگاه صفت فعل باشد، به معنی استواری و اتقان و یا مصون بودن آن از عبث

ص : ۱۷۹

۱- [۱] ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ماده حکم، ص ۱۴۰.

۲- [۲] صدوق، توحید، ص ۱۰۲.

می باشد. از آن جا که منشأ حکمت در مقام فعل، علم گسترده در مقام ذات است به گونه ای می توان آن را صفت ذات دانست، ولی از آن جا که معنی مستقیم حکمت استواری فعل و پیراستگی از عبث و لغو است، از صفات فعل به شمار می رود. اینک نمونه هایی از آیات در رابطه با حکمت به عنوان صفت فعل خدا.

الف: اتقان و استواری فعل

درباره اتقان و استواری افعال الهی کافی است بر گهایی از قوانین حاکم بر صفحه هستی اعم از زمینی و آسمانی را بخوانیم؛ جهان آفرینش در پرتو یک رشته قوانین حاکم بر آنها آن چنان منظم و هماهنگ و متقن و استوار است که میلیونها سال است که پا برجا و برقرار می باشند، خدا در برخی از آیات آفرینش خود را به اتقان توصیف کرده، می فرماید: (وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّيِّحِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ). (نمل/۸۸) «کوهها را می نگری و آنها را ساکن می انگاری، در حالی که آنها بسان ابرها می گذرند، (این) آفرینش خدایی است که هر چیزی را استوار آفریده است و او به کارهای شما آگاه است». امیر مؤمنان می فرماید: «قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ»^(۱): «یعنی آنچه را که آفرید، اندازه گیری نمود؛ آن را به استواری اندازه گیری کرد». باز می فرماید: «مبتدع الخلائق بعلمه و مُنْشِئِهِم بحكمه، بلا إقتداء و تعليم، ولا إحتذاء لمثالِ صانع حكيم»^(۲) یعنی «خدایی که آفریده ها را با دانش خود پدید

ص : ۱۸۰

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

۲- [۲] همان مدرک، خطبه ۱۹۱.

آورد و با حکمت (یا فرمان) خود آفرید، بدون این که از کار آفریننده حکیمی پیروی کند و یا از او آموزش ببیند و نمونه کار او را سرمشق خود قرار دهد».

ب: پیراستگی از عبث

یادآور شدیم که یکی از شعب حکمت خدا، پیراستگی فعل او از عبث و دوری از کاری است که در شأن او نیست؛ داور در این مسئله عقل و خرد است؛ از آن جا که عقل، حسن و قبح فعل را به طور اجمال درک می کند، او درباره افعال تکوینی و تشریحی خدا می گوید باید که افعال او از عبث و لغو پیراسته و دارای هدف باشد، زیرا کار بدون غایت و هدف، عبث و لغو بوده و مقام ربوبی از آن منزّه است، چنان که می فرماید: (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِينَ). (دخان/۳۸) «ما آسمان و زمین و آنچه میان آنها است را بازیگرانه نیافریدیم». باز می فرماید: (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ). (ص/۲۷) «آسمان و زمین و آنچه میان آنها است را بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است وای بر کافران از آتش دوزخ». در مورد آفرینش جن و انس نیز می فرماید: (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ). (ذاریات/۵۶) «جن و انس را جز برای پرستش نیافریدیم». در باره اسرار آفرینش خورشید و ماه هم می فرماید: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ

السَّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ). (یونس/۵) «او است که خورشید را روشنی بخش و ماه را نورانی آفرید و برای آن منازل را قرار داد تا حساب سالها و شمار (روزها و ماهها) را بدانید و خدا این را جز به حق نیافرید، آیات را برای قومی که می اندیشند بیان می کند». از مجموع آیات استفاده می شود اگر فعل خدا مقرون به اتقان و استحکام است. حتماً مقرون به پیراستگی از لغو و عبث نیز می باشد.

غایت فعل یا فاعل

اشاره

در این جا پرسش هایی مطرح است که به بررسی آن ها می پردازیم:

پرسش نخست

اشاره

فاعلی دست به کار غایت دار می زند که به آن نیازمند باشد و از این طریق نیاز خود را برطرف می سازد و خدا غنی و بی نیاز است. در این صورت چگونه می توان افعال او را همراه با غرض و غایت دانست.

پاسخ

پاسخ این سؤال روشن است و آن این که، غرض بر دو گونه است: گاهی غایت، غایت فعل است و گاهی غایت فاعل، و به دیگر سخن گاهی فاعل برای رفع نیاز، به کار غایت دار دست می زند و گاهی فاعل غنی و بی نیاز است، اما کار او لغو و عبث نیست؛ مثلاً پدیده ای را برای رسیدن به کمال خاصی می آفریند، آن کمال و غرض تکمیل کننده فاعل نیست، ولی هدف فعل است که آن را از هر نوع و عبث و لغو بودن بیرون می برد، بنابراین افعال خدا به یک معنا دور از غرض و به یک معنی همراه با غرض است. اگر مقصود از این که فعل خدا خالی از غرض نیست، این است که فعل او دارای غرضی است که نیاز او را برطرف می کند، طبعاً چنین غرضی در فعل

او نیست و اگر مقصود این است که بر فعل او غرض مترتب می شود که کار او را از عبث و بیهودگی مصون می دارد، البته چنین غرضی در فعل خدا هست. از این بیان روشن می شود که اگر خدا در بسیاری از آیات، فعل خود را به حق توصیف می کند مقصود، همین معنی است، یعنی کار او باطل و بیهوده است.

پرسش دوم

اشاره

درست است که مقصود از غرض، غرض فاعل نیست، بلکه غرضی است که بر خود فعل مترتب می شود، ولی باز جای این سؤال باقی است که آیا غرض فعل که از آن به تکمیل موجود تعبیر می کنیم، نسبت به خدا اولی از خلاف آن است یا نه؟ اگر فرض نخست را بگیریم مشکل استکمال پیش می آید و خدا از طریق ایجاد می خواهد به این اولی برسد و اگر نسبت هر دو به خدا یکسان است، در این صورت نمی تواند غرض باشد، زیرا فرض این است که نسبت فاعل به هر دو یکسان است. (۱)

پاسخ

پاسخ این سؤال واضح است، زیرا ما همان شق نخست را انتخاب می کنیم و معتقدیم فعل هدفدار نسبت به او اولی از فعل بی هدف است، ولی نکته مهم این جا است که هر اولویت مایه استکمال نیست، زیرا معنی اولویت این است که خدا به خاطر داشتن یک رشته کمالات ذاتی او را از ایجاد فعل بی هدف باز می دارد و هرچند نسبت به ایجاد آن نیز قادر است، ولی در عین حال فعل هدفدار مایه استکمال خدا نیست، بلکه جلوه کمال است.

پرسش سوم

اشاره

اگر فعل خدا دارای هدف است _ هرچند هدف مربوط به بندگان می باشد

ص : ۱۸۳

۱- [۱] عضد الدین ایجی، المواقف، ص ۳۳۲.

— در این جا سؤال می شود دخول گنهکاران به دوزخ و جاودانی کافران در آتش چه نفعی به بندگان دارد؟(۱)

پاسخ

در این جا دو پاسخ می توان گفت، یکی این که زشتی فعل بدون هدف از مسائل بدیهی عقل و خرد است و در شمار محکّمات است و مورد یاد شده که به عنوان نقص گفته می شود، شبهه ای است در مقابل محکم و هرگز شایسته نیست به وسیله یک شبهه، از داوری قطعی دست برداریم و اصولاً ما نمی توانیم با این عقل کوچک، مصالح فرد جهان آفرینش را به دست آوریم، ولی درعین حال آن حکم کلی به وسیله جهل ما شکسته نمی شود. دیگری این که ورود گنهکار به آتش و جاودانگی کافر در آن، جلوه دیگری از فعل خود انسان گنهکار است و فعل انسان در هر مرحله ای، جلوه خاصی دارد؛ در جهان ماده صورت مادی و در عالم برزخ به صورت برزخی، در سرای دیگر با لباس اخروی ظاهر می شود، و باید این جلوه ها را نتیجه فعل انسان دانست که در ظرف مناسب خود نمودار می گردند.

پرسش چهارم

اشاره

هدف فعل در کارهای انسان، از خود فعل جدا است، ولی در کارهای الهی غرض خدا از فعل او نیست، بلکه هدف نیز فعلی از افعال او می باشد و این که برخی را غایت برخی قرار دهیم، بهتر از عکس آن نیست، و سرانجام به حکم بطلان تسلسل باید به فعلی برسیم که خدا غایت باشد و برای آن غایتی نباشد، در این صورت یک فعل از افعال او، عبث و بیهوده خواهد بود.

پاسخ

پاسخ این است که جهان آفرینش را از دو راه می توان مطالعه کرد: الف. از طریق مقایسه برخی اجزا به اجزای دیگر، در این جا غایت بودن

ص : ۱۸۴

برخی از افعال خدا نسبت به برخی دیگر، کاملاً روشن است و نمی شود در این جا احتمال عکس داد، مثلاً آفریده شدن شیر در پستان مادر به هنگام تولد نوزاد، گواه روشن است که غایت از آفریدن آن تغذیه کودک است، زیرا برای دستگاه هاضمه کودک، جز شیر چیزی نمی طلبد، در این جا نمی توان گفت نوزاد غایت وجود شیر است. ب. مجموع جهان را به طور یک پارچه مطالعه کنیم، در این صورت مجموع جهان یک غایت بیش ندارد و آن ذات اقدس خدا است، یعنی اجزای عالم آفرینش دست به هم داده انسانهایی کامل را در دامن خود پرورش می دهند، سرانجام از نظر دانش و علم و قدرت مظهر صفات خدا بوده و گوش و چشم و دیگر ابزار شناخت آنها همگی خداگونه می شود و به کمال مناسب خود می رسد. و در هر صورت، نمی توان فعلی را یافت که در آن غایت نباشد. در این جا نکته قابل توجه این است که برخی از فلاسفه، نظریه حکما را با اشاعره یکسان دانسته و می گویند هر دو گروه معتقدند که فعل خدا مجرد از غایت است و شگفت این جا است که این دو گروه که از نظر طرز تفکر در دو طرف مخالفند، یکسان فکر کنند. ولی اشتباه این جا است که نظریه حکما درست تفسیر نشده است و مرحوم صدر المتألهین این نکته را یادآور شده و می گوید: «گروهی از «معطله» فعل خدا را خالی از حکمت و مصلحت قلمداد کرده اند، در حالی که طبیعت فاقد غایت نیست»^(۱) و نیز می گوید: «هرگز حکما غرض و غایت را از افعال خدا به صورت مطلق نفی نکرده اند، بلکه در موردی نفی کرده اند که وجود امکانی یک جا مورد مطالعه قرار گیرد، بدون آن که در آنها برخی را مقدمه برخی و به صورت اوایل و

ص : ۱۸۵

۱- [۱] صدر الدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۲۷۰.

ثوانی تصور کنیم، ولی هرگاه جهان آفرینش را از دریچه مقایسه بنگریم، مسلماً قسمتی از افعال خدا غایت قسمت دیگر است و این مسئله با مراجعه به کتابهای مربوط به غایات موجودات و منافع آنها کاملاً روشن می شود.^(۱)

پرسش پنجم

اشاره

در اصطلاح حکما علت غایی به چیزی می گویند که تصور آن، محرک فاعل برای انجام فعل می شود و تا آن را نیندیشد دست به کار نمی زند؛ مثلاً یک درودگر تا هدف از ساختن کرسی را در نظر نگیرد، فاعلیت او بالقوه بوده و به مرحله فعلیت نمی رسد، هرگاه برای فعل خدا نیز غایتی تصویر کنیم، معنی آن این است که ذات حق برای خلاقیت کافی نبوده و باید با در نظر گرفتن آن غایت، هرچند بر فعل او مترتب می شود، دست به خلقت بزند و این با بی نیازی مطلق خدا در مقام ذات و فعل سازگار نیست؛ غنی مطلق کسی است که در هستی و در فعل، به جز ذات خود به چیزی وابسته نباشد.

پاسخ

اساس پاسخ این است که باید میان علت غایی و غرض فرق بگذاریم، آنچه در اشکال آمده است مربوط به علت غایی است و در تعریف آن گفته اند: فاعل را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می آورد و به عبارت دیگر، سبب فاعلیت بالفعل، فاعل می شود. در حالی که مقصود از غرض در فعل خدا این نیست، بلکه مقصود این است که اگر فعل او دو حالت داشته باشد، یکی هدفدار و دیگری بی هدف، طبعاً به خاطر وصف حکمت، فعلی را انتخاب می کند که دارای هدف است، در حالی که فاعلیت او از نظر غایت نسبت به هر دو یکسان می باشد. غالباً افراد ناوارد تصور می کنند که مسئله انتخاب اصلح ملازم با محدود

ص : ۱۸۶

۱- [۱] همان مدرک، ج ۷، ص ۲۸۶.

بودن قدرت خدا است، درحالی که جریان به شکل دیگر است و آن این که فاعل از نظر فاعلیت نسبت به هر دو کامل و تام بوده، ولی کمالات ذاتی خدا سبب می شود که اراده او به اصلح تعلق گیرد نه غیر اصلح، و این اصلی است که همه باید به آن معتقد باشیم، زیرا اشاعره نیز می گویند: خدا در دنیا و آخرت ظلم نمی کند. نه از آن نظر که ظلم قبیح و ناروا است، بلکه چون قرآن از آن خبر داده، بنابر این، رفتار او به حکم شرع عادلانه خواهد بود، در حالی که ظلم و عدل از نظر آنها یکسان است.

پرسش ششم

اشاره

در این جا این سؤال مطرح می شود که بالأخره معلول بلا- علت و تخصیص بلا- جهت ممکن نیست، زیرا فرض این است که فعل عادلانه و ظالمانه در پیشگاه خدا یکسان است و اراده او نسبت به هر دو کافی است، در این صورت چگونه اراده او به خصوص این فرد تعلق گرفت نه به دیگری، درست است اراده خدا علت تامه است، ولی اگر اراده او علت تامه کار عادلانه است، علت تامه کار ظالمانه نیز می باشد. پس چرا به یکی تعلق گرفته و به دیگری تعلق نگرفت، و معنی این ترجیح بلا مرجح چیست؟! اتفاقاً «ترجیح بلا مرجح» معادل با «ترجیح بلا مرجح» است که با معلول بلا علت مساوی می باشد.

پاسخ

علت گزینش یک طرف به خاطر حکیم بودن فاعل است، که گزینش طرف حکمت و دوری از لغویت را تعیین می بخشد؛ هر چند قدرت او نسبت به هر دو طرف یکسان است و به دیگر سخن: وجود حکمت در ذات حق سبب می شود که طرفی را انتخاب کند که با آن هماهنگ باشد، همچنان که

مبدأ عدالت در ذات، ایجاب می کند کاری برگزیند که با آن سازگار باشد.

پرسش هفتم

اشاره

اگر فعل خدا غایت دارد هدف از آفریده هایی مانند لوزتین، پستان مرد، لاله گوش، فضای لا یتناهی، روده کور و... چیست؟

پاسخ

یک چنین اعتراضی از غرور انسان ناشی می شود، زیرا علم بشر به اسرار آفرینش در مراحل ابتدایی است و بر فرض پیشرفت هنوز به مرحله پایانی نرسیده، چه بسا علم در آینده پرده از اسرار این نوع آفریده ها بردارد. گذشته از این علم کنونی اسرار بسیاری از اینها را کشف کرده است، و آشکار می گویند لوزتین در انسان حکم قرنطینه دارند و انسان را از بیماری که در کمین او است، آگاه می سازند و همچنین است دیگر موارد، کسانی که مایل باشند در این مورد به تفصیل مطالعه کنند به مدرک یاد شده در پاورقی مراجعه کنند. (۱)

اسم سی ام: الحق

اشاره

واژه «حق» به صورت معرفه و نکره در قرآن ۲۳۹ بار وارد شده است و در هفت مورد به عنوان وصف خدا به کار رفته است، اینک موارد هفتگانه را یادآور می شویم. ۱. (تُمْ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرِعُ الْحَاسِبِينَ). (انعام/۶۲) «آنگاه به سوی خدا که مولای راستین آنها است، بازگردانده می شوند. آگاه باشید داوری از آن او است و او سریع ترین حسابرس است».

ص : ۱۸۸

۱- [۱] الله خالق الكون، ص ۳۷۰-۳۷۸.

۲. (فَسَدِّكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصَيِّرُونَ). (یونس/۳۲) «این است خدا پروردگار راستین شما، پس چیست بعد از حق جز گمراهی چرا روی می گردانید». ۳. (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (حج/۶) «این به خاطر آن است که خدا حق است و او مردگان را زنده می کند و او بر همه چیز توانا است». ۴. (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). (حج/۶۲) «این به خاطر این است که خدا حق است و آنچه که جز او می خوانند باطل است و خدا بلندمرتبه و بزرگ است». ۵. (يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ). (نور/۲۵) «در چنین روزی، خدا جزای واقعی آنها را خواهد داد و خواهند دانست که خدا همان حق آشکار است». ۶. (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). (لقمان/۳۰) «این به خاطر این است که خدا حق است و آنچه را که جز او می پرستند باطل است و خدا بلند مرتبه و بزرگ است». ۷. (...فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ أَجْمَعِينَ). (ص/۸۲-۸۵)

«ابلیس گفت: به عزت تو سوگند همه انسانها را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلصت را. خدا(۱) فرمود من حق هستم و حق می گویم، دوزخ را از تو و پیروانت پر خواهم کرد». «حق» در برخی از آیات در مقابل باطل به کار رفته است. در این جا این سؤال مطرح می شود که تقابل آن دو از کدام یک از اقسام تقابل است، آیا نسبت حق و باطل به یکدیگر، نسبت تضاد است، یا تضایف، یا از قبیل عدم و ملکه و یا سلب و ایجاب می باشد؟ ولی از آن جا که باطل پوچ محض است، طبعاً نسبت میان آن دو تضاد یا تضایف نخواهد بود، زیرا دو امر تضاد، یا دو متضایف، باید هر دو امر وجودی باشند در حالی که باطل امر عدمی است، در این صورت دو احتمال اخیر باقی می ماند و شاید سومی قریب به واقع باشد. اکنون توضیحی در مفهوم حق و باطل می دهیم: «ابن فارس» می گوید: «حق یک معنی بیش ندارد و معانی دیگر به خوبی به این معنی واحد بر می گردند و به مناسبتهایی از آن مشتق می شوند، معنی واقعی حق همان استواری و استحکام است و باطل نقیض آن است؛ در زبان عرب می گویند: «حَقَّ الشَّيْءُ: وَحَيَبَ يَعْنِي لَازِمٌ وَحْتَمَى كَرَدِيدٌ وَبِهَ جَامِهِ أَي كِهَ پارچه آن درست بافته شود، می گویند: «ثوبٌ مُحَقَّقٌ» و شتری که توانایی بارکشی را داشته باشد، حُقَّهَ نَامِيْدَه مِي شُود. توگویی تار و پود پارچه و یا که شتر محکم و استوار شده است و به روز قیامت «حاقه» می گویند، زیرا وقایع قیامت قطعی و راستین است». (۲) تا این جا با مفهوم «حق» آشنا شدیم، طبعاً مخالف آن که باطل است نیز

ص : ۱۹۰

-
- ۱- [۱] هرگاه تقدیر آیه این باشد «فأنا الحق»، در این صورت اسم یا وصف خدا خواهد بود و طبرسی در مجمع البیان این را به عنوان احتمال نخست نقل کرده است. ر.ک: ج ۴، ص ۴۸۶.
- ۲- [۲] ابن فارس، مقایس اللغه، ج ۲، ص ۱۵-۱۷.

روشن گردید، هر چیزی که در بررسی ثابت نباشد، باطل است. از این جهت خدا خود را حق و دیگر معبودها را باطل می داند. عقیده و اندیشه و گاهی واقعیت خارجی با حق توصیف می شوند، ملاک حقانیت عقیده این است که اندیشه ای ذهنی با آنچه که در خارج است صد در صد مطابق باشد، در این صورت عقیده حق و گزاره ذهنی نیز راستین خواهد بود و در غیر این صورت، بر پیشانی عقیده و گزاره، داغ و مهر باطله خواهد خورد و در آیه یاد شده در زیر، عقیده با حق توصیف شده است: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). (بقره/۲۱۳) «مردم امتی یگانه بودند، خدا پیامبران را نویدبخش و بیم دهنده برانگیخت... و به اراده خود، مؤمنان را به عقیده حق که در آن اختلاف کرده بودند هدایت کرد، خدا آن کس را که بخواهد به راه راست هدایت می کند». اگر حق صفت عقیده قرار می گیرد، گاهی نیز واقعیت خارجی با آن توصیف می شود و ملاک حقانیت خارج، واقعیت داری آن است. تا این جا به گونه ای با دو مفهوم «حق» و «باطل» آشنا شدیم، اکنون برگردیم چگونگی وصف خدا را به حق تحلیل کنیم. در آیات یاد شده مشاهده کردیم که خدا به حق توصیف شده و گاهی این لفظ به عنوان اسم خدا وارد شده است، چرا به خدا حق می گویند؟ زیرا وجود او از این نظر که واجب است و عدم و بطلان به آن در گذشته و حال و آینده راه ندارد و وجود او مشروط به شرطی و مقید به قیدی نیست، (از این نظر) حق مطلق است و بطلان و نیستی به هیچ وجه به آن راه ندارد؛ طبق این تفسیر او تنها مصداق کلمه حق به این معنا است، از این جهت در آیات گذشته لفظ

حق به صورت انحصاری وصف خدا قرار گرفته است، آن جا که فرمود: (بِإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) (حج/۶۲) و تأکید و شیوه تعبیر، بیانگر این حقیقت است که در صفحه وجود جز او حقی نیست. از یک طرف حرف تأکید «ان» و از طرف دیگر ضمیر فصل «هو»، از طرف سوم تعریف «حق» با الف و لام «الحق» (همه این تأکیدات) دست به دست هم داده، می رسانند که او حق علی الاطلاق است و اگر معنی «حق» همین است که وجود او در گرو قید و شرطی نباشد، در این صورت ممکنات، جز باطل چیزی نخواهند بود. هر چند از نظر دیگر می توان برای آنها، حقانیت نسبی ثابت کرد، زیرا سهمی از هستی و ثبات و استواری از خدا کسب کرده اند. بنابر این ممکن را به دونحو می توان مطالعه کرد: ۱. از آن نظر که وجود او از درونش نمی جوشد باطل است و چیزی از خود ندارد. ۲. از آن نظر که وجود از جانب هستی بخش دریافت کرده و تاریکی عدم را با وجود عاریتی روشن کرده است، می توان «حق نسبی» نامید، و می توان این دو معنا را از آیات یاد شده در زیر به دست آورد: (...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...). (قصص/۸۸) «همه چیز جز ذات خدا عاری از حقیقت است». این آیه که همه موجودات، جز ذات خدا را هالک و باطل شمرده است (۱)، می تواند ناظر به معنی اول باشد و آیه دیگری که به غیر او نیز حق اطلاق می کند

ص : ۱۹۲

۱- [۱] گروهی از مفسران (هالک) را به معنی استقبالی گرفته اند و مقصود این است که به وقت رستاخیز، جز ذات خدا، همه موجودات فانی می شوند. بنابر این معنی، آیه شاهد گفتار ما نخواهد بود.

ناظر به معنی دوم باشد، آن جا که می فرماید: (وَ يَحَقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ). (یونس/۸۲) «خدا حق را با افعال (کلمات) خود پایدار می سازد، هر چند گنهکاران نپسندند». هر گاه مقصود از کلمات افعال الهی باشد، در این صورت خدا با فعل خود به ممکنات حقانیت و واقعیت می بخشد و نوعی ثبات و استواری به آنها عطا می کند. بنابر این «ممکنات» از آن نظر که وابسته به حق است، بهره ای از حق دارد، در حالی که اگر از این وابستگی چشم پوشیده شود، باطل و پوچ محض است و شاید این بیان گفتار لیبید را روشن می کند آن جا که می گوید: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ *** و كُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ «آگاه باش هر چیزی جز خدا باطل محض است، و همه نعمتها سرانجام نابود می شوند». از این بیان می توان بلندی و استواری مضمون آیه زیر را درک کرد: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). (لقمان/۳۰) «این که تدبیر جهان در دست او است، برای این است که خدا حق است و آنچه که جز او می خوانند (می پرستند) باطل است و او است بلند مرتبه و بزرگ». این آیه با این اختصار و ایجاز بیانگر معارفی است که به آنها اشاره می شود: ۱. حق مطلق خدا است، هیچ کس جز او و به این وصف و اسم خوانده نمی شود. ۲. بتهایی که عرب جاهلی آنها را می پرستیدند، و آنها را آلهه می خواندند، از الوهیت چیزی جز اسم ندارند، از این جهت باطل محض اند.

ولی این مانع از آن نیست که از آن نظر که بتها جماد و یا نبات هستند، به عنوان پدیده های هستی، سهمی از حق داشته باشند. ۳. در این آیه، خدا با وصف (العلی) توصیف شده است و این وصف ناظر به تنزیه خدا از صفات سلبی است و خدا بالاتر و برتر از آن است که جهل و عجز، زمان و مکان و یا جسم به آن راه یابد، در حالی که بتهای مورد پرستش سراپا نقص و فقدانند. ۴. باز در این آیه خدا با وصف (الکبیر) توصیف شده است و شاید این وصف ناظر به صفات ثبوتی خدا است و حاکی از آن است که وجود او نامتناهی و نامحدود است و طبعاً واجد تمام صفات ثبوتی و کمالی است و گرنه نوعی محدودیت پیدا می کند. ۵. می توان نتیجه گرفت که کلمه حق در آغاز آیه جامع هر دو صفت می باشد.

مقصود از (بالحق) در آیات چیست؟

در برخی از آیات خدا، پاره ای از حوادث را به لفظ (بالحق) توصیف می کند، مانند: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ). (یونس/۵) «او است که خورشید را روشنی بخش و ماه را نورانی آفرید، و برای آن منازل مقرر کرد تا عدد سالها و حساب (امور زندگی) را دریابید، خداوند این نظام را جز به حق نیافرید و نشانه های قدرت را برای دانایان بیان می کند». در این آیه فعل «حق» (آفرینش نظام) توصیف به حق شده است، اکنون

سؤال می شود که مقصود از حقانیت فعل چیست؟

تفسیر حقانیت فعل الهی

اینک پاسخ:

در این آیه و آیات بعدی که از نظر خواهد گذشت، پاره ای از حوادث به حق توصیف شده اند، اکنون باید دید مقصود از حق بودن این حوادث چیست؟ این مطلب را می توان به دو بیان شرح داد:

الف: واقعیت جز حق چیزی نیست

هر چیزی که در صفحه هستی سهمی از وجود و ثبوت و تحقق دارد، جدا از حق نیست؛ چیزی که هست این که هرگاه موجود و قائم به ذات باشد و در تحقق خود در گرو قید و شرطی نباشد، اوحق مطلق بوده، ولی اگر موجود در تحقق خویش در گرو اسباب و علل باشد، از آن نظر که سهمی از هستی دارد، حق خواهد بود و در این مورد میان موجودات امکانی تفاوتی نیست، حتی بتها و معبودهای دروغین از آن نظر که سهمی در وجود دارند، واجد واقعیت می باشند و اگر آنها را باطل می خوانیم به خاطر کمالی است که فاقد آن می باشند، آنها را آلهه می خوانیم در حالی که از الوهیت بهره ای ندارند.

ب: آفرینش پیراسته از عبث است

از آن جا که فعل خدا حکیمانه است و دور از عبث و لغو می باشد، طبعاً چنین فعلی در برابر فعلی که فاقد غرض و غایت است، حق خواهد بود. در این جا بحث گسترده ای میان عدلیه و اشاعره وجود دارد، عدلیه می گویند: فعل حق در صورتی حکیمانه و حق خواهد بود که هدفی را تعقیب کند و با آیاتی بر مدعای خود استدلال می کند؛ در حالی که اشاعره معتقدند که فعل

خدا فاقد هدف و غرض است، اکنون دلایل قرآنی گروه نخست را یادآور می شویم، آن گاه به بررسی دلایل اشاعره می پردازیم. آیات زیادی بر حکیمانه بودن فعل خدا و این که فاقد غرض و هدف نیست گواهی می دهد، آن جا که می فرماید: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ). (مؤمنون/۱۱۵) «آیا گمان کردید که ما شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نمی گردید». آن گاه می فرماید: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ). (مؤمنون/۱۱۶) «بلند مرتبه است خداوند فرمانروای حق که معبودی جز او که پروردگار عرش کریم است، نیست». از این که در آیه دوم، او را به لفظ حق توصیف می کند، گواه بر این است که اندیشه بی هدف بودن فعل خدا با حق بودن او منافات دارد و در آیه دیگر می فرماید: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ). (دخان/۳۸) «ما آسمانها و زمین و آنچه که در میان آنها است را بازیگرانه نیافریدیم». در آیه سوم هم می فرماید: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ). (ص/۲۷) «ما آسمان و زمین و آنچه که در میان آن قرار دارند، باطل نیافریدیم، این گمان کسانی است که کفر ورزیده اند، وای بر کافران از آتش دوزخ». سرانجام در آیه پنجم هدف از خلقت را شناخت خود معرفی می کند و

می فرماید: (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ). (ذاریات ۵۶) «جن و انس را جز برای این که مرا عبادت کنند، نیافریدم». در این جا یادآور می شویم، مقصود از «هدفداری» فعل خدا این است که خدا به هر دو نوع فعل (با هدف و بی هدف) توانا است، ولی حکیم بودنش او را از انجام هر نوع فعل بیهوده باز می دارد و اگر در آیاتی پس از بیان آفرینش یا انجام فعلی، لفظ «بالحق» می آورد، مقصود همین است؛ یعنی فعل او غرضی را تعقیب می کند و کار او پیراسته از عبث و لغو می باشد، مثلاً در آیه ای می فرماید: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ). (ابراهیم/۱۹) «نمی بینید که خدا آسمانها و زمین را به حق آفریده است و اگر بخواهد شماها را می برد و خلق نوینی می آورد». این آیه به روشنی می رساند که میان آفرینش آسمانها و زمین و آفرینش بشر رابطه خاصی است و شاید آن رابطه این است که بشر در زمین، در پرتو این مواهب به معرفت حق نایل آید و او را پرستش کند که خود غرض از آفرینش است. در آیه دیگر می فرماید: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بَشْرًا لِلْمُسْلِمِينَ). (نحل/۱۰۲) «بگو روح القدس از جانب خدا قرآن را به حق فرود آورده است، تا مؤمنان را ثابت قدم گرداند و برای مسلمانان مایه هدایت و بشارت است».

تا این جا نظریه عدلیه از دیدگاه قرآن روشن شد و این کتاب آسمانی این نظریه را صد در صد تأیید می کند^۱ ولی اشاعره با این اصل مخالفت کرده و به جای این که از ظواهر قرآن پیروی کنند، به یک سلسله ادله واهی استناد کرده و هر نوع غرض و غایت را از فعل خدا سلب کرده اند، اینک به بررسی برخی از ادله آنان می پردازیم.

دلایل اشاعره

اشاعره که در همه موارد از ظواهر ابتدایی قرآن پیروی می کنند، ولی در این مسئله با بودن ظواهر بلکه نصوص قرآن سراغ دلایل عقلی رفته و می گویند: فعل خدا از غرض و غایت پیراسته است و در این جا دو دلیل وجود دارد که اولی متعلق به اشاعره، و دومی از آن دیگران است. ۱. هرگاه فعل خدا تابع غرض و غایت باشد، بازگشت آن به این است که ذات او ناقص بوده و از طریق تحصیل غرض به کمال می رسد^۲ زیرا چیزی برای فاعل به عنوان غرض مطرح نمی شود، مگر آن که بود آن از نبودش برای فاعل بهتر باشد، و این همان استکمال فاعل به وسیله غرض و غایت است.^(۱)

پاسخ

در این استدلال غرض فاعل و غایت فعل به یکدیگر اشتباه شده اند، آنچه که مایه استکمال فاعل است، صورت نخست است، نه صورت دوم^۳ کسانی که می گویند فعل الهی از غرض و غایت جدا نیست، مقصودشان همان صورت دوم است، و اینکه خدا بالذات غنی و بی نیاز است، با غرضی که به فاعل باز می گردد، سازگار نیست، نه با غایت فعل، و غایت فعل، کار را از

ص : ۱۹۸

۱- [۱] شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۰۲-۲۰۳.

عبث و لغو بودن خارج می سازد، ولی در عین حال، فاعل به وسیله آن استکمال نمی پذیرد. به عبارت دیگر در این جا دو مسئله مطرح است و میان آن دو منافاتی وجود ندارد، از یک طرف خدا غنی و بی نیاز است و در کمال خود به چیزی نیاز ندارد و همه کمالات را بالذات دارا است، از طرف دیگر مقتضای حکیم بودن او این است که فعل او پیراسته از عبث و لغو باشد، زیرا فرد حکیم گرد عبث و لغو نمی گردد. نتیجه جمع بین این دو اصل مسلم، این است که فعل او غایتی را تعقیب کند و بی غرض و بیهوده نباشد و در عین حال از این غرض بهره ای نبرد و مصالح و مفاسد کار مربوط به دیگری باشد. در این جا برخی از اشاعره نسبت به این پاسخ نظری دارند که بیان می شود و آن این که می گویند: می پذیریم که غرض و غایت در افعال الهی به خود او باز نمی گردد، بلکه دیگری از فعل او بهره می برد، ولی در این جا سؤالی مطرح می شود که آیا بهره مندی دیگران نسبت به خدا از عدم آن اولویت دارد یا نه، صورت دوم باطل است، اگر چنین است، پس چرا آن شق را برگزید که دیگران بهره مند می شوند، در حالی که نسبت هر دو به او یکسان بوده است، بنابراین باید گفت که او از همان انتفاع دیگران، خود بهره مند می شود و گرنه نمی تواند برای او غرض باشد. (۱) پاسخ این سؤال روشن است، زیرا او هر چند یک سوی از فعل را انتخاب می کند نه هر دو سو را ولی این نه به آن معنی است که یک طرف برای او مقدور است، بلکه ذات و شؤون ذات ایجاب می کند که آن سوی فعل را انتخاب می کند که با آن هماهنگ باشد.

ص : ۱۹۹

به دیگر سخن: فعل باید با ذات رابطه مستقیم و هماهنگ داشته باشد، هرگاه ذات کمال مطلق است، طبعاً فعلی را انتخاب می کند که دارای کمال است و آن فعلی است که دارای هدف و غرض باشد و از عبث بودن پیراسته باشد. ۲. علت غایی یکی از اجزای چهارگانه علت تامه است و فلاسفه می گویند: فاعل با در نظر گرفتن غایت از حالت بالقوه به سوی حالت بالفعل بیرون می رود، پس در حقیقت علت غایی، سبب انقلاب فاعل بالقوه به فاعل بالفعل است. یک درودگر توانایی ساختن صندلی را دارد، ولی این توانایی در او ایجاد حرکت نمی کند، مگر این که هدفی را در نظر بگیرد، آن گاه با ابزاری که در اختیار دارد به ساختن آن اقدام کند، اگر فعل خداوند غرض و غایتی مانند غرض فعل انسان داشته باشد، او در فاعلیت، ناقص بوده و این غرض فعلیت بخش فاعل بودن او است.

پاسخ

در این که علت غایی جزء علت تامه است و فاعلیت فاعل وابسته به آن است، مربوط به آن غرضی است که به خود فاعل برگردد. و ناگفته پیدا است غرضی که به فاعل باز می گردد تکمیل کننده فاعلیت او است. ولی اگر غرض به خود فاعل برنگردد و فاعل از نظر فاعلیت تام مطلق باشد، در این صورت غرض و غایت از فعل، محرک و مکمل فاعل نیست، بلکه نسبت فاعل به هر دو یکسان است، ولی از آن جا که فاعل کمال مطلق است، فعلی را برمی گزیند که با ذات او هماهنگ باشد. در این صورت یک چنین غرض نه محرک فاعل است و نه تکمیل کننده، بلکه بیانگر خصوصیات فاعل است.

و به دیگر سخن، ما از خلال مطالعه صفات ذاتی خدا کشف می‌کنیم که او در میان افعال مختلف، فعلی را انتخاب خواهد کرد که دارای کمال بوده و با کمال ذاتی او وفق دهد. اساس استدلال را جز قیاس خدا به بشر چیز دیگری تشکیل نمی‌دهد، اگر غرض در فاعل بالقوه محرک گردید، دلیل بر آن است که در فاعل بالفعل نیز محرک باشد. (۱)

اسم سی و یکم: حلیم

اشاره

وصف «حلیم» از اوصاف مشترکی است که خدا و پیامبرانی مانند «ابراهیم»، «اسماعیل» و «شعیب» با آن توصیف شده‌اند، و این واژه در قرآن به صورت مرفوع و منصوب پانزده بار وارد شده، و یازده مورد آن مربوط به خدا و باقیمانده از آن پیامبران نامبرده است و این وصف در مورد خدا، احیاناً با صفاتی مانند: «غفور»، «غنی» و «علیم» همراه می‌باشد، چنان که می‌فرماید: (...وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا). (احزاب/۵۱) «خدا از آنچه که در دل‌های شما است، آگاه و خدا دانا و حلیم است». ابن فارس می‌گوید: «حلم» در لغت عرب از نظر معنا سه ریشه دارد: ۱. ترک عجله، ۲. سوراخ شدن چیزی، ۳. خواب دیدن. از آن جا که این سه معنا با هم تباین دارند، نمی‌توان آنها را به ریشه واحدی بازگرداند. در حالی که ابن فارس «حلم» را به معنی «ترک عجله» می‌گیرد، راغب آن را به خویشتن داری و بازداشتن نفس از هیجان خشم، تفسیر می‌کند.

ص : ۲۰۱

۱- [۱] در اسم «حکیم» پیرامون این دو اشکال و پنج اشکال دیگر به صورت گسترده بحث و بررسی انجام گرفت.

آنچه که از معانی سه گانه با مقام ربوبی مناسب است، همان معنی اول است و چنان که می فرماید: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا). (فاطر/۴۵) «اگر خدا بخواهد مردم را به کیفر کارهایشان بازخواست کند، جنبیده ای بر روی زمین باقی نمی ماند، ولی آنها را تا زمان معین مهلت می دهد، آن گاه که مدتشان پایان پذیرفت خدا به بندگانش بصیر است». و در آیه دیگر می فرماید: (وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا). (کهف/۵۸) «پروردگار تو آمرزنده مهربان است، اگر می خواست آنها را به خاطر کردارشان بازخواست کند، در عذابشان شتاب می کرد، ولی برای آنان وقت معینی مقرر شده است و در این حالت جز او پناهگاهی نخواهند یافت». بنابراین، گفتار ابن فارس، از گفتار راغب مناسب تر است، زیرا خویشتن داری از خشم در معنی «حلم» نهفته نیست، بلکه این خصوصیت از آن انسان است و در نتیجه این ویژگی مقوم معنای حلم نیست، تا در توصیف خدا با این صفت به تجرید از آن قید نیازمند باشیم، بلکه کافی است که حلم را به معنای پیراستگی از عجله و شتابزدگی بگیریم، و به همین معنی، همه را توصیف کنیم. اتفاقاً دو عالم شیعی که هر دو به تفسیر اسما و صفات الهی پرداخته اند، «حلم» را به گونه ای که یادآور شدیم تفسیر کرده اند. صدوق می گوید: «خدا حلیم است یعنی در مؤاخذه بندگان عجله

نمی کند» (۱). کفعمی می گوید: حلیم به کسی می گویند که دارای حلم و روی گردان از گناهان باشد که بندگانش انجام می دهند، و او (در عین قدرت) در انتقام، سرعت به خرج نمی دهد و هر روی گردانی حلم نیست، بلکه نادیده گرفتن در صورتی حلم است که قادر بر بازخواست باشد. در پایان یادآور می شویم اگر بنا باشد «حلم» را در انسان مطالعه کنیم، غالباً (نه همیشه) توأم با خویشتن داری از هیجان خشم است، ولی آن گاه که بخواهیم خدا را با آن توصیف کنیم، از این قید تجرید می شود و عین این روش در دیگر صفات الهی نیز جاری است. ولی علت این که ما قول ابن فارس را برگزیدیم، این است که خویشتن داری از هیجان غضب، مقوم حلم نیست، چه بسا افرادی هستند که نسبت به کارهای ناشایست با دیده خونسردی می نگرند و از این نظر می توان آنان را «حلیم» خواند، هر چند خشمی در کار نباشد، تا آن را مهار کنند.

نمایش اسم حلیم در انسان

حلم از محاسن اخلاق به شمار رفته و آن کس که در واکنش عجز و شتابزده نباشد، حلیم نامیده می شود، ابراهیم آن گاه که از خدا وارثی خواست و یادآور شد: (رَبِّ هَيْبِ لِي مِّنَ الصَّيِّحِينَ) از خدا چنین پاسخ آمد که (فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) (صافات/ ۱۰۰-۱۰۱): «ما اورا به پسری بردبار بشارت دادیم».

اسم سی و دوم: حمید

اشاره

وصف «حمید» در قرآن هفده بار وارد شده و در همه موارد، وصف خدا

ص: ۲۰۳

قرار گرفته است و با صفات دیگری مانند غنی، مجید، عزیز، حکیم و ولی همراه می باشد، چنان که می فرماید: (غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (بقره/۲۶۷)، (حَمِيدٌ مَجِيدٌ) (هود/۷۳) و (إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ابراهیم/۱)، (مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (فصلت/۴۲)، (الْوَلِيِّ الْحَمِيدِ) (شوری/۲۸). ابن فارس می گوید: «حمد» یک معنی بیش ندارد و آن ستایش در مقابل نکوهش است، عرب می گوید: «حمدت فلاناً أحمده» او را ستودم، «حمد» از نظر علما و محققان ستایش کسی است که روی اختیار، کار نیک انجام دهد، بنابراین این «حمید» به معنی «محمود» می باشد و از نظر مفهوم نسبت به «مدح» اخص می باشد، زیرا «مدح» ستایشی است در برابر هر فعل و یا صفت نیک، خواه اختیاری باشد یا تسخیری، بنابراین هرگاه گوهری به خاطر درخشندگی و زیبایی آن ستوده شود، در آن مورد لفظ مدح به کار می برند، نه حمد؛ زیرا صفات خیره کننده آن جنبه تسخیری دارد نه جنبه اختیاری، ولی در مورد کارهای نیک اختیاری از واژه حمد بهره می گیرند. اگر خدا را حمید می خوانیم یا به معنی محمود است، چنان که قبیل به معنی مقبول می آید، زیرا خدا ستوده شده است هم از جانب خود و هم از جانب بندگان، چنان که می فرماید: (... وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ...). (بقره/۳۰) «ما تو را با ستایش از هر نقص پیراسته می سازیم» و یا به معنی مستحق ستایش.

نمایش اسم حمد در بندگان

بندگان خدا می توانند مظهر و تجلی گاه این اسم باشند، آن گاه که از نظر عقیده و عمل قابل ستایش باشند.

در این بحث کوتاه، تفاوت «حمد» و «مدح» بیان شد. اما تفاوت «حمد» با «شکر» آن گاه که در باره اسم «شاکر» و «شکور» سخن خواهیم گفت، خواهد آمد.

اسم سی و سوم: حی

واژه حی در قرآن ۱۴ بار وارد شده و در ۴ مورد به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: ۱. (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ). (آل عمران/۲) «خدا که جز او خدایی نیست، زنده و پایدار و نگهدارنده است». ۲. (وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا). (طه/۱۱۱) «همه چهره ها در پیشگاه خداوند زنده و پایدار و نگهدارنده، خاضع است و آن کس که بار ستم بر دوش کشید مأیوس و زیانکار گردید». ۳. (وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ...). (فرقان/۵۸) «بر خدای زنده ای که نمی میرد توکل کن و با ستایش، او را تنزیه کن». ۴. (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...). (غافر/۶۵) «او است زنده، خدایی جز او نیست و با اخلاص طاعت و بندگی او را عبادت کنید». اینها آیاتی است که در آنها، خدا به «حی» توصیف شده است؛ آنچه مهم است این است که بدانیم حیات در ممکنات با حیات در خدا دو معنی دارد، یا به یک معنی بر همگان اطلاق می شود؟ این بحث اختصاص به صفت «حیات» ندارد، بلکه در دیگر صفات مانند علم و قدرت و سمع و بصر نیز مطرح است. گروهی از متکلمان خود را از بحث و تحقیق راحت ساخته و می گویند:

ما خدا را حی و زنده می دانیم، ولی مأمور به تحقیق در معنی واقعی آن نیستیم. این گروه عقل و خرد را در باب معارف تعطیل کرده، تنها به ظواهر اکتفا می کنند؛ در حالی که قرآن ما را به تدبر و اندیشیدن در مفاهیم و معارف دعوت می کند، از این جهت تا آن جا که امکان دارد باید درهای معارف به روی بشر باز باشد و خرد با چراغ الهی تاریکی ها را روشن سازد. آنچه می توان در این مورد گفت این است که دانشمندان طبیعی که موضوع بحث آنها موجود مادی است، برای حیات چهار ویژگی بیان کرده اند: ۱. جذب و دفع. ۲. نمو و رشد. ۳. تولد و تناسل. ۴. کنش و واکنش. و گاهی از چهارمی به عمل و عکس العمل تعبیر می کنند. ولی پیدا است این چهار ویژگی بیانگر واقعیت حیات نیست، بلکه بیانگر آثار حیات در بخشی از موجودات طبیعی است. گذشته از این، این گروه به خاطر این که همه موجودات زنده را از نبات تا انسان تحت تعریف واحدی بیاورند، به این چهار ویژگی اکتفا ورزیده تا هر سه صنف تحت این تعریف قرار گیرند. در حالی که در بخشی از موجودات زنده، ویژگی های بارزتر از این چهار اثر وجود دارد. مانند حس و شعور که از ویژگی های حیوان است، و یا تفکر و تعقل که از ویژگی های انسان به شمار می آید، ولی در عین حال حس و شعور و یا تفکر و تعقل، واقعیت حیات نیست، بلکه از آثار آن است و شاید بتوان گفت شناخت واقعی حیات برای انسان ممکن نیست، آنچه که

ممکن است شناسایی ویژگی های حیات است. تا این جا با مفهوم حیات و ویژگی های موجود زنده در قلمرو سه نوع از موجودات آشنا شدیم، ولی اکنون باید دید آنچه که مقوم حیات از نظر ظاهری است، چیست؟ به دیگر سخن: باید بینیم محور حیات با درجات مختلفی که دارد چیست؟ شاید پس از دقت به یک محور ثابت با مظاهر و جلوه های مختلف دست یابیم و آن محور ثابت عبارت است از: فعالیت همراه با احساس، و این محور در تمام انواع یاد شده با درجات گوناگون وجود دارد، مثلاً اگر «نبات» زنده است به خاطر واکنشی است که از خود در مقابل عوامل خارجی نشان می دهد، توگویی در این واکنش، فعل همراه با حس است؛ درست است که علم به طور قطعی احساس را در همه نباتات ثابت نکرده است، اما در بخشی از آنها احساس کاملاً ملموس است. هرگاه سر نخل بریده شود و یا در آب غرق شود، کاملاً می خشکد و ثمر نمی دهد، درختان به هنگام مواجهه با مانع مسیر رشد را تغییر می دهند، بنابراین هیچ بعید نیست تمام نباتات به گونه ای ضعیف از حس بهره ای داشته باشند. در صنف بالاتر به نام حیوان، این فعالیت و حس در درجه بالاتری قرار دارد؛ فعالیت های حیوان همراه با شعور و احساس می باشد و در خود حیوانات نیز حس و شعور دارای مراتب و درجات گوناگون است. در انسان نیز همین محور حاکم است؛ علت حیات او، فعالیت همراه با درک بالاتر و تفکر است. با توجه به این تحلیل می توان گفت محور حیات عبارت از فعالیت همراه با آگاهی است، هر چند این محور علاوه بر داشتن درجات سه گانه در هر مرتبه ای، با یک رشته اعمال طبیعی توأم است که از لوازم حیات نیست، بلکه

از لوازم مرتبه ای از حیات است به نام نبات. هرگاه ما در موجودی، همین محور را به صورت گسترده و فزون از حد بینیم، و موجودی را فرض کنیم که از نظر علم و دانش وسیع و بی نهایت باشد و در مقام فعل، فعالیت آن فزون از حد تصور شود و به اصطلاح دراک و فعال علی الاطلاق باشد، قهراً شایسته وصف حیات خواهد بود و باید او را حیّ علی الاطلاق خواند. چیزی که هست حیات امکانی وابسته به حیات واجب الوجود است که طبعاً برای خود آغاز و پایانی دارد، در حالی که حیات الهی جاودانه است، نه آغازی و نه پایانی برای آن متصور است. امام باقر (علیه السلام) می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانُوا لَا شَيْءَ غَيْرَهُ، نَوْرًا لَا ظِلْمَ فِيهِ وَصَادِقًا لَا كَذِبَ فِيهِ وَعَالَمًا لَا جَهْلَ فِيهِ، وَحَيًّا لَا مَوْتَ فِيهِ وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ وَكَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا».^(۱) یعنی: «خداوند تبارک و تعالی بود و چیزی جز او نبود، نوری است بدون ظلمت، راستگویی است پیراسته از هر نوع دروغ، دانایی است پیراسته از جهل، زنده ای است بدون مرگ و هم اکنون نیز چنین است و پیوسته چنین خواهد بود». امام کاظم (علیه السلام) می فرماید: «كَانَ حَيًّا بَلَا كَيْفَ، وَلَا أَيْنَ، وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ... كَانَ عَزَّوَجَلَّ إِلَهًا حَيًّا بَلَا حَيَاتٍ حَادِثٍ، بَلْ حَيٌّ لِنَفْسِهِ».^(۲) یعنی: «خدا زنده بود بدون چگونگی، بدون مکان، و در چیزی حلول نکرده و بر روی چیزی قرار نگرفته است... خدای عزوجل زنده بود بدون حیات حادث، بلکه او زنده بالذات است». به خاطر جاودانگی حیات و این که مربوط به ذات او است، قرآن می فرماید: (وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ...). (فرقان/۵۸) «بر خدای زنده ای که نمی میرد توکل کن».

ص : ۲۰۸

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۴۱.

۲- [۲] صدوق، توحید، ص ۱۴۱.

حرف «خ»

اسم سی و چهارم: خالق

اشاره

خالق در قرآن مجید ۸ بار وارد شده و در ۷ مورد بر خدا اطلاق شده است، چنان که لفظ «خالق» دو بار آمده و در هر دو مورد وصف خداوند قرار گرفته است. ۱. (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ). (انعام/۱۰۲) «این است خدا، پروردگار شما، خدایی جز او نیست، آفریننده همه چیز». ۲. (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...). (حشر/۲۴) «او است خدای آفریننده به وجود آورنده، صورتگر، دارنده نامهای نیکو». (۱) در این دو آیه خالق از صفات خدا شمرده شده است، چنان که در دو آیه یاد شده در زیر «خالق» از اسمای او به شمار آمده است. (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ). (حجر/۸۶) «حقا که پروردگار تو آفریننده دانا است». (...بَلَىٰ وَهُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ). (یس/۸۱) «آری او آفریننده دانا است». در گذشته آن جا که در باره اسم «أحسن الخالقین» سخن می گفتیم،

ص: ۲۰۹

۱- [۱] آیات دیگری که در آنها لفظ خالق به عنوان وصف خدا وارد شده است به قرار زیرند: رعد/۱۶، حجر/۲۸، ص/۷۱، زمر/۶۲ و غافر/۶۲.

درباره معنی «خلق» سخن گفتیم، آنچه در این جا یادآور می شویم این است که پاره ای از آیات خالقیت را منحصر به خدا دانسته است و می فرماید: (...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ). (رعد/۱۶) «بگو خدا آفریدگار همه چیز است و او است یگانه و غالب». و نیز می فرماید: (...هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ). (فاطر/۳) «بگو آیا آفریننده ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد، جز او خدایی نیست، پس چرا سرگشته اید؟». اگر در آیه نخست، خلقت از آن خدا شمرده شده و در آیه دوم تلویحاً به آن اشاره شده، ولی در برخی از آیات خالقهای دیگری نیز معرفی شده اند، مثلاً به هنگام آفرینش انسان، خدا خود را (...أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (مؤمنون/۱۴): «بهترین آفریدگارها» توصیف می کند. در آیه دیگر آفرینش را به غیر خدا نیز نسبت می دهد و به مسیح (علیه السلام) خطاب کرده و می فرماید: (...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَمْرِي...). (مائده/۱۱۰) «آن گاه که از گل، شکل پرنده ای به اذن من آفرید». آیات گذشته به روشنی دلالت می کنند که خالقیت مخصوص خدا است، ولی در تفسیر این اختصاص دو نظر وجود دارد که به طور مشروح بیان می شوند:

نظریه اشاعره در معنی انحصار خالقیت به خالق

۱. اشاعره و قبل از آنها سلفی ها، مفهوم بدوی این آیات را گرفته، همه

جهان و آثار و افعال موجودات را مخلوق بلا- واسطه خدا می دانند و هر نوع تأثیر را از هر موجودی سلب می کنند و می گویند: او است که هر پدیده را بدون سبب و واسطه ای می آفریند و حتی درباره افعال انسان که مسئولیت آن با خود او است، می گویند: به هنگام اراده انسان، خدا فعل او را ایجاد می کند، بدون آن که اراده و وجود انسان تأثیری در پدیده داشته باشد. در این نظریه، کلیه علل و اسباب طبیعی نادیده گرفته شده است و نظامی به نام «علت و معلول» وجود ندارد، هرچه هست در صفحه هستی، یک علت بیش نیست و آن خدا است و تمام جلوه های هستی نتیجه مستقیم وجود او است و هیچ نوع واسطه ای میان خدا و دیگر پدیده ها وجود ندارد و این نظریه مستند به مفهوم بدوی آیاتی است که خالقیت و تدبیر را مختص خدا می داند. گاهی آنان به این نظریه رنگ فلسفی می دهند و می گویند: هرگاه ما به نظام علی و معلولی معتقد بشویم و بگوییم در میان پدیده های طبیعی تأثیر و تأثر است، چگونه می توانیم این دو آیه یاد شده در زیر را که قیام آسمانها را مربوط به خود خدا می داند تفسیر کنیم، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا...). (فاطر/۴۱) «خدا آسمان ها و زمین را از فرو ریختن نگه می دارد». و باز می فرماید: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ...). (روم/۲۵) «از نشانه های وجود او این است که آسمان و زمین به فرمان او برپا است». آنان می گویند هرگاه برپایی آسمان و زمین در پرتو علل طبیعی اشیا باشد، چگونه می توان او را با اسم «قیوم» هماهنگ دانست، زیرا مفهوم این اسم این است که همه جهان به فرمان او برپا است، در حالی که بنابر نظریه

علت و معلول در درون موجودات قوه و توانی است که در یکدیگر اثر می گذارند و سرانجام انسجام و هماهنگی پدید می آید. هرگاه ما این تصور را صحیح بدانیم، وصف «قیومیت» از بین می رود و با آیه (يُؤَمِّسُكُمُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا) منافات پیدا می کند. زیرا مفاد وجود نظام علی و معلولی، استقلال آنها در بقا و پایداری است، بدون آن که به کمکی نیازمند باشند، در این صورت شبیه کامپیوتر می شود که فقط برای تغذیه معلومات نیازبه فاعل دارد، ولی در بقا و عرضه اطلاعات خودکفا می باشد. (۱) تحلیل این نظریه از دو جهت قابل ملاحظه است: الف. در وحی الهی بر خلاف این نظریه تصریح شده است، زیرا در آیات زیادی آثار و یک رشته فعالیتها به موجوداتی مانند جنود الهی و فرشتگان و بندگان نسبت داده شده است. یعنی قرآن در حالی که خدا را «قیوم» می داند یک رشته پدیده ها را به غیر خدا نسبت می دهد، از باب نمونه، میراندن افراد، و گرفتن جانهای بندگان و فرستادن آنها به سرای دیگر، پدیده ای است که هم به خدا نسبت داده شده و هم به رسولان، یعنی فرشتگان خدا و هم به ملک الموت، در جایی می فرماید: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...). (زمر/۴۲) «خدا جانها را به هنگام مرگشان می گیرد». در آیه دیگر این پدیده را به رسولان خود نسبت می دهد و می فرماید: (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدِكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّا نَهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ). (انعام/۶۱) «آن گاه که مرگ یکی از آنها فرا می رسد، فرستادگان (فرشتگان) ما آن را دریافت کرده و

ص: ۲۱۲

۱- [۱] دکتر محمد سعید رمضان بوطی، السلفیه مرحله زمینی مبارکه لا مذهب اسلامی، ص ۱۷۶.

کوتاهی نخواهند کرد». در آیه سوم آن را به فرشتگان نسبت می‌دهد و می‌گوید: (فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ). (محمد/۲۷) «چگونه خواهند بود آن گاه که فرشتگان روح آنان را بگیرند، در حالی که بر چهره‌ها و پشتشان می‌زنند». در مورد چهارم نیز قبض روح را به ملک الموت نسبت می‌دهد و می‌فرماید: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ). (سجده/۱۱) «بگو شما را فرشته مرگی که برای قبض روح گمارده شده می‌گیرد، آن گاه به سوی ما بازگردانده می‌شوید». در این آیات چهارگانه یک پدیده به چهار فاعل به صورت ظاهر متفاوت نسبت داده شده؛ گاهی به خدا، مرحله دوم به رسولان، و مرحله سوم به فرشتگان، در نوبت چهارم به ملک الموت و به حکم این که در قرآن تناقض وجود ندارد، باید هر چهار نسبت صحیح باشد؛ هر گاه معنی اختصاص خالقیت به خدا به همان معنا باشد که اشاعره می‌گویند، فقط یکی از این نسبتها درست بوده و سه نسبت دیگر نادرست خواهد بود. در حالی که قرآن هر چهار نسبت را درست می‌داند. تصحیح این نسبت‌های چهارگانه ما را وادار می‌کند که در مفاد اختصاص خالقیت به خدا بیندیشیم آن گاه به داوری بنشینیم. ب. از مجموع گفتار پیش استفاده می‌شود که اشاعره تصور می‌کنند که اگر بر روابط علی و معلولی قائل شویم، خدا حکم بنا را پیدا خواهد کرد که پس

از ایجاد، مصنوع از صانع خود بی نیاز می شود و به دیگر سخن: تصور می کنند که اگر به ویژگی هایی در موجودات طبیعی قائل شویم، موقعیت خدا متزلزل شده و غیر از لحظه حدوث به او نیازی نخواهد بود، چنان که در مثال کامپیوتر جریان چنین است. این دستگاه از نظر وجود و حدوث به طراح و سازنده و از نظر بازدهی علمی به تغذیه دهنده نیازمند است؛ آن گاه که از این دو مرحله گذشت به صورت خودکفا در آمده و روی پای خود ایستاده، به پرسشها پاسخ می گوید و فرمانها را انجام می دهد. ولی باید توجه نمود، اعتقاد به نظام علی و معلولی چنین پیامدی را ندارد، زیرا نظام طبیعی در حالی که روابط علی و معلولی بر آن حاکم است، آن چنان نیست که آنی از وجود خدا بی نیاز شود و از فیض مستمر او مستغنی گردد، بلکه این ارتباط دایم است که به ممکنات وجود و تأثیر و اثر می بخشد و اگر یک لحظه ارتباط بریده شود، نه خورشیدی هست و نه روشنایی او، نه ماهی هست و نه نورانیت آن و نه دیگر موجودات امکانی با تجلیات خود. به تعبیر دیگر، نسبت جهان امکانی به واجب الوجود نسبت معنی حرفی به اسمی است که در مراحل سه گانه از آن بی نیاز نیست، هم در مقام تصور و هم در مقام تحقق و هم در مقام دلالت و حکایت، وابسته به او است. از این بیان روشن می شود که گفتار نویسنده آن جا که می گوید: «اعتقاد به علل طبیعی جهان را به صورت یک دستگاه کامپیوتر جلوه می دهد که در مراحل بعدی از سازنده و تغذیه دهنده بی نیاز می شود»، چقدر دور از حقیقت است. ما در نوشته های دیگر به تفصیل در این باره سخن گفته ایم، در این جا به دو مطلب اشاره می کنیم: نخست این که: آیات الهی به تأثیر موجودات به اذن الهی تصریح

می کنند، از این جهت نباید یک چنین عقیده را مخالف قرآن شمرد. ما از میان آیات که حاکی از وجود نظام سببی و مسببی است فقط به یک آیه بسنده می کنیم، آن جا که می فرماید: (... وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ). (بقره/۲۲) «از آسمان آب فرود آورد و به سبب آن میوه هایی را (از زمین و درخت) بیرون آورد تا روزی شما باشد». در این آیه که به عنوان نمونه بیان شد، حرف «با» در کلمه «به» گواه روشن بر تصدیق قرآن، سببیت آب در رویدن گیاهان و درختان و در آمدن میوه ها، است. دوم این که: الهی و مادی هر دو بر روابط موجودات صحه می گذارند، ولی آنچه که این دو مکتب را از هم جدا می سازد، استقلال و عدم استقلال علل و روابط است، الهی می گوید وجود اسباب و مسببات و پیوند علی و معلولی همه و همه تجلی وجود خداست، در حالی که مادی بر اصالت و استقلال همگی معتقد است و اگر بنا است سخن گفته شود، باید این دو نظریه به صورت علمی بررسی شود و گرنه نفی تأثیر و روابط علی و معلولی از موجودات طبیعی هم مخالف قرآن است و هم مخالف تجربه گسترده بشر در طول تاریخ. در برخی از آیات به صورت زیبا هر دو نسبت وارد شده است، آن جا که می فرماید: (... وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...).(انفال/۱۷) «آنگاه که تیر انداختی، تو تیر نینداختی، بلکه خدا تیر انداخت». در این آیه در حالی که افکندن را فعل پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می داند، ولی آن را نفی می کند و به خدا نسبت می دهد. طبعاً مفاد این اثبات و نفی تناقض گویی

نیست، بلکه تبیین واقعیت یک نسبت است و آن این که هر کاری که انسان انجام می دهد، او در انجام آن کار مستقل نیست و فاعل مستقل که وجود و قدرت از او سرچشمه می گیرد خدا است. در پایان نکته ای را یادآور می شویم و آن این که چگونه می شود همه افعال انسان را فعل مابشری خدا دانست، در حالی که برخی از افعال در تحقق خود به اعمال عضو خاصی نیازمند است، خوردن و نوشیدن بدون جهاز خاص ممکن نیست. به دیگر سخن: یک رشته نسبتهایی است که مقوم آن اعضای بدن انسان است و منهای آن اعضا آن نسبتها محقق نمی شود، چگونه می توان این افعال را که زاییده فعالیت یک رشته اعضا است، فعل مستقیم خدا دانست. نتیجه این که: نظام آفرینش با روابط ویژه ای که دارد و با تأثیر و تأثری که بر آنها حاکم است، همگی از نظر حدوث و بقا، قائم به خدا بوده و هر نوع فعل و فعالیت به اذن و فرمان او صورت می گیرد و اعتقاد به نظام علت و معلول نه تنها مخالف توحید نیست، بلکه تأکید کننده آن است. نادیده گرفتن نظام علی و معلولی منتهی به سست جلوه دادن براهین عقلی اثبات وجود خدا می شود.

اسم سی و پنجم: خلاق

از بحثی که پیرامون خالق انجام گرفت، مفاد این اسم نیز روشن می شود، چیزی که هست در این اسم حاکی از کثرت است که در اسم خالق نیست.

اسم سی و ششم: خبیر

اشاره

واژه «خبیر» در قرآن ۴۵ بار وارد شده، و در همه موارد وصف خدا قرار

ص : ۲۱۶

گرفته است و احياناً با اسمایی مانند: «حكيم»، «بصير»، «عليم» و «لطيف» همراه می باشد. چنانکه می فرماید: ۱. (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ). (انعام/۱۸) «او بر بندگانش مسلط و او فرزانه و آگاه است». ۲. (... وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ). (شوری/۲۷) «لکن به اندازه ای که بخواهد، روزی می دهد، زیرا او بر بندگان خود آگاه و بینا است». ۳. (... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ). (حجرات/۱۳) «گرامی ترین شماها نزد خدا پرهیزگارترین شما است، خدا دانا و آگاه است». ۴. (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). (انعام/۱۰۳) «دیده ها او را درک نمی کند، و او دیدگان را درک می کند، او نادیده و دانا است». اکنون باید دید معنی «خبیر» چیست؟ از این که قرآن این اسم را با اسمایی مانند «حكيم»، «بصير»، «عليم» و «لطيف» به کار برده است می توان در سایه وجود ارتباط میان آن دو، معنی آن را به دست آورد و آن این که، مفاد آن، آگاهی و دانایی است. اهل لغت هرچند آن را با علم و دانایی مساوی می گیرند، مثلاً ابن فارس می گوید: «خبیر» دو معنی دارد که یکی از آنها علم و آگاهی است، و اگر به خدا «خبیر» می گوئیم برای این است که از همه چیز آگاه است. مرحوم صدوق نیز آن را به معنی «علم» گرفته است. امّا می توان گفت: خبیر، مطلق دانا نیست، بلکه دانایی است که از عمق موضوع آگاه باشد، و لذا «راغب» نقل می کند که برخی گفته اند: «خبیر از خبرت گرفته شده و آن شناسایی درون موضوع است» و به اصطلاح ما، از

ریزه کاری های موضوع آگاه باشد. بنابر این دانا مساوی با خبیر نیست، بلکه خبیر آگاهی خاصی است که از اسرار درونی موضوع مطلع باشد.

نمایش اسم خبیر در انسان

انسان دانا می تواند به گونه ای مظهر این اسم باشد، اما وقتی انسان که بر اثر فحص و بررسی از رموز موضوع آگاه شود. به طور مسلم خبرویت انسان محدود بوده و قابل قیاس با خبیر بودن خداوند نیست.

اسم سی و هفتم: خبیر

اشاره

واژه خبیر ۱۷۶ بار در قرآن آمده، و به تنهایی (بدون اضافه به لفظی) دوبار وصف خدا قرار گرفته و آمده است: ۱. (وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى). (طه/۷۳) «خدا بهتر و پایدارتر است». ۲. (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ). (نمل/۵۹) «بگو ستایش از آن خدا است، درود بر بندگان برگزیده او، آیا خدا بهتر است یا آنچه را که شریک خدا قرار می دهند». اما در صورتی که واژه «خبیر» به چیزی اضافه شود باز خدا با آن توصیف شده است مثلاً: ۱. خبیر الحاکمین، ۲. خبیر الرازقین، ۳. خبیر الراحمین، ۴. خبیر الغافرین، ۵. خبیر الفاتحین، ۶. خبیر الفاصلین، ۷. خبیر الماکرین، ۸. خبیر المنزلین، ۹. خبیر الناصرین، ۱۰. خبیر الوارثین، ۱۱. خبیر حافظاً.

ص: ۲۱۸

اکنون ما درباره معنای «خیر» بدون مضاف سخن می‌گوییم، در آینده نیز درباره خیر به صورت مضاف سخن خواهیم گفت. ابن فارس می‌گوید: «خیر ضد شر و ضر است». آنجا که می‌فرماید: (وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ...). (آل عمران/۱۸۰) «کسانی که در آنچه که خدا از کرمش به آنها داده است، بخل می‌ورزند گمان نکنید که این کار نسبت به آنها خیر است بلکه نسبت به آنها شر است». در این آیه «خیر» در مقابل «شر» قرار گرفته است و در آیه ذیل «خیر» در مقابل «ضر» به معنی زیان قرار می‌گیرد: (وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (انعام/۱۷) «اگر خدا بخواهد زیانی به تو برساند جز خودش کسی را یارای دفع آن نیست، و اگر بخواهد خیری به تو برساند، پس او بر همه چیز توانا است». باید توجه داشت که «خیر» بر دو قسم است: «خیر مطلق» و «خیر نسبی»، مثلاً هوا برای همه موجودات زنده خیر است، هیچ جاننداری بدون هوا نمی‌تواند زندگی کند (خیر مطلق)، در حالی که لباس پشمی و داشتن مو برای همگان خیر نیست، برای صنفی از موجودات خیر است و برای صنف دیگر شر. (خیر نسبی). قرآن مال دنیا را خیر نامیده و می‌فرماید: (...إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا...). (بقره/۱۸۰) «آنگاه که مرگ یکی از شما فرارسد، اگر مالی را به ارث گذاشته باشد...».

ولی در آیه دیگر تلویحاً آن را «شرّ» دانسته و می فرماید: (أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ). (مؤمنون/۵۵-۵۶) «آیا گمان می کنند که مال و فرزند که به آنها می دهیم در نیکی به آنها شتاب می کنیم، بلکه آنها متوجه نیستند». اکنون باید دید چگونه ثروت و فرزند خیر نسبی است، این دو نسبت از آن کسانی است که مال و فرزند در اختیار او گذاشته شده است، لکن انسان پرهیزگار با ثروت خود از دیگران رفع نیاز می کند، ولی فرد تبهکار از آن سوء استفاده کرده و در طریق گناه و خلاف به کار می برد. و همچنین است «فرزند» پرهیزگاران از آنها در راه خیر کمک می گیرند ولی تبهکاران بر عکس. اما باید اذعان داشت که خیر مطلق که هیچ گونه شری به آن راه نداشته و ندارد خلاق متعال است: (وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى).

اشکال

اشاره

هرگاه وجود خدا خیر مطلق است طبعاً فعل او نیز باید از این وصف، بهره مند باشد، در حالی که در جهان طبیعت زلزله های ویرانگر، سیل های مخرب و درندگان خطرناک وجود دارند و همگی فعل و معلول خدا محسوب می شوند در صورتی که همه اینها به ضرر انسان است. اکنون چگونه می توان این شرور را به خدا نسبت داد و با «خیر مطلق» بودن خدا هماهنگ ساخت؟

پاسخ

پاسخ این سؤال مربوط به وجود شر در عالم طبیعت است که فلاسفه و

متکلمان دینی درباره آن به طور گسترده بحث کرده اند و ما فقط به صورت گذرا به پاسخ آن اشاره کرده و تفصیل آن را به کتاب «الالهیات»^(۱) ارجاع می دهیم. پاسخ اجمالی آن این است که کسانی که برخی از حوادث را شرّ و بد می خوانند، به پدیده ها با دیده محدود می نگرند، در این نگرش، مصالح شخصی و یا مصالح اقوام و بستگان و حداکثر منطقه را در نظر می گیرند، و آنگاه که درباره خیر و شر بودن حوادث داوری می کنند مثلاً آنگاه که طوفانی میوزد و مزرعه سر سبز و خرم را خشک و خزان می سازد، یا سیلی که سرازیر می شود و آبادی را به صورت مخروبه در می آورد و یا زلزله ای رخ می دهد و گروهی را به کام مرگ فرو می برد، همه این حوادث را شرّ می نامند، زیرا محور قضاوت خود و بستگان و حداکثر منطقه است که در آن زندگی می کنند. در حالی که از دیگر مناطق و از دیگر زمانها _ گذشته و آینده _ غفلت ورزیده و آنها را نادیده می گیرند. با این که ممکن است یک رشته حوادث خیر در گذشته که حیات امت در گرو آن بود ملازم با چنین حادثه ناگوار بوده همچنان که ممکن است این حوادث مقدمه خیر فزونی باشد که در آینده انجام خواهد گرفت. و چون ما از گذشته و آینده بی اطلاعیم، حوادث را شرّ و بد می خوانیم، ولی اگر گذشته و آینده مانند حالا در چشم انداز ما قرار می گرفت و از برکات این حوادث در دو زمان آگاه بودیم، این شر را در مقابل آن خیر کثیر چندان مهم نمی شمردیم. البته ما نمی گوییم حتماً این حوادث دربرگیرنده خیراتی در گذشته و آینده بوده و خواهد بود ولی احتمال آن، ما را از داوری قطعی درباره آنها باز می دارد. فرض کنید در یک منطقه مسکونی بولدزری مشغول کار است و خانه ها را یکی پس از دیگری کوبیده و به صورت زمین مسطح درمی آورد، رهگذری که از

ص : ۲۲۱

۱- [۱] الالهیات، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۷.

سرنوشت این منطقه آگاه نیست، این عمل را شر مطلق تلقی می کند، ولی اگر این فرد از سرانجام این عمل آگاه باشد و بداند که این تخریب، مقدمه آماده کردن زمین برای ساختن یک بیمارستان عظیم برای محرومان و مصدومان است، در این صورت از داوری عجولانه خود نادم گشته و آن را «خیر» توصیف می کند. مثل انسانهایی که از یک دیدگاه محدود به حوادث جهان می نگرند مثل خفاشی است که نور خورشید را یک پدیده شر تلقی کرده، دیدگان خود را می بندد، در حالی که میلیاردها موجود زنده از این نور بهره گرفته و به حیات خود ادامه می دهند. پدیده های جهان یک رشته حوادث به هم پیوسته است که از روزگار دیرین آغاز شده و تا آینده ای نامعلوم امتداد دارد، و همه این سلسله، به صورت علت و معلول پیش می روند، بسیار دور از واقع بینی است که حلقه ای از این حلقات را جدا از گذشته و آینده مورد مطالعه قرار دهیم و درباره خیر یا شر بودن آن داوری کنیم. فرض کنید باد تندی میوزد، شاخه های درختان را می شکند، و خانه های ناپایداری را ویران می سازد، ساکنان ساحل، این باد تند را شر تلقی می کنند، در حالی که چه بسا این باد شدید خیرات فراوانی را در برداشته باشد، مانند تلقیح گیاهان، به حرکت آوردن ابرها به سوی مزارع و کشتزارها، از بین بردن هوای آلوده در محیط زندگی انسانها، و فواید دیگری که ممکن است به دنبال داشته باشد. در این جا است که ما از راز گفتار خدا به خوبی آگاه می شویم که درباره دانش انسان می فرماید: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا). (اسراء/۸۵)

«از دانش جز بهره اندکی به شما داده نشده است». و نیز می فرماید: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...).(روم/۷) «ظاهر زندگی دنیا را می دانند...». ما این سخن را با کلامی از فیلسوف الهی صدرالدین شیرازی به پایان می رسانیم. وی می گوید: «خرد انسانها در باره برخی از حیوانات سرگردان گشته، زیرا می بینند که برخی، برخی دیگر را می خورند، و حتی برخی طبیعتاً درنده بوده، و با ابزار و ادوات درندگی مانند چنگک و دندان مجهز گردیده، تا بتواند شکار خود را به چنگ آورد و آن را بدرد، و لذت ببرد، و گرسنگی خود را برطرف سازد گذشته از این، حیوانات اهلی که انسان به خاطر گرسنگی ناچار است برخی را ذبح کند و از آن بهره بگیرد. انسانها در این امور به فکر فرو می روند و چون از علت و غایت و حکمت آنها آگاه نیستند، آرای مختلفی پیدا می کنند، حتی برخی از آنان گفته اند: سلطه برخی از حیوانات بر برخی دیگر، فعل خالق حکیم نیست، بلکه کار موجود شرور و بی رحمی است که بر آفریده های خود ستم روا می دارد و همین فکر سبب آن شده است که برای جهان دو فاعل مستقل به نام فاعل خیر، و فاعل شر بیندیشند. علت این نوع تفکر این است که آنها از یک دیدگاه محدود به موضوع نگریسته اند، در حالی که از اسباب و علل کلی غفلت ورزیده اند، زیرا غرض از افعال الهی نفع گسترده و صلاح عموم آفریده ها است، هرچند در این طریق ضرر و زیانی به برخی برسد، خدا آفتاب و ماه و باران را برای نفع عمومی پدید آورده است، هرچند برخی از این پدیده ها متضرر می شوند، اما چون سرانجام به صلاح عموم تمام می شود این مصائب به خاطر جزئی بودن، مایه نکوهش

نمی شود» (۱). حکیم سبزواری با الهام از این مباحث، حقیقت را با مثالی بیان کرده و گفته است: ما لیس موزوناً لبعض من نغم *** ففی نظام الكلّ، کلّ منتظم نغمه های ناموزون در برخی از گوشها با توجه به مجموع آهنگها کاملاً موزون است». البته این یک پاسخ از اشکال شرور در رابطه با پدیده های به ظاهر شر است، در این باره پاسخهای دیگری هست که باید در فرصت دیگر به بررسی آنها پرداخت. (۲)

اسم سی و هشتم: خیر الحاکمین

این اسم سه بار در قرآن وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا می باشد. ۱. (وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلَتْ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ). (اعراف/ ۸۷) «اگر گروهی از شما به آیینی که برای تبلیغ آن فرستاده شده ایمان آورده، و گروه دیگر ایمان نیاورند، صبر کنید تا خدا میان ما داوری کند و او بهترین داورها

ص : ۲۲۴

۱- [۱] صدر الدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۹۸-۹۹ ترجمه با کمی تصرف.

۲- [۲] در این مورد به کتاب «مدخل مسائل جدید علم کلام» از نگارنده مراجعه بفرمایید.

است». ۲. (وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ). (یونس/۱۰۹) «از آنچه که به تو وحی می شود پیروی کن و صبر کن تا خدا داوری کند، او بهترین داورها است». ۳. از زبان فرزند کبیر یعقوب چنین نقل می کند: (...فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ). (یوسف/۸۰) «در این سرزمین می مانم تا پدرم به من اجازه حرکت دهد، یا خدا به نفع من داوری کند او بهترین داورها است». لفظ (أَحْكُمُ الْحَاكِمِينَ) که صیغه تفضیل است حاکی از وجود داوران دیگری است که خدا بهترین آنها است، و نکته آن این است که در میان دیگر داوران، داوران عادل و جائز و خطاکار و واقع بین وجود دارد، سرانجام چون همگی فاقد احاطه علمی هستند از این جهت خدا بهترین داوران می باشد.

اسم سی و نهم: خیر الراحمین

واژه (خیر الراحمین) دوبار در قرآن آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ). (مؤمنون/۱۰۹) «گروهی از بندگان من می گویند خدایا ما به تو ایمان آوردیم، ما را ببخش و بر ما رحم کن و تو بهترین رحم کننده گانی». ۲. (وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحِمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ). (مؤمنون/۱۱۸) «پروردگارا ببخش و رحم کن تو بهترین رحم کننده گانی». لفظ (خیر الراحمین) از دو کلمه ترکیب یافته و ما درباره واژه «خیر» در گذشته بحث کرده، و در باره واژه دوم در اسم «رحیم» بحث خواهیم کرد، طبعاً مفهوم این اسم مرکب روشن خواهد شد.

اسم چهلم: خیر الرازقین

لفظ (خیر الرازقین) در پنج مورد در سوره های مائده/۱۱۴، حج/۵۸، مؤمنون/۷۲، سبأ/۳۹ و جمعه/۱۱ وارد شده است. مثلاً: (وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ). (حج/۵۸) «آنان که در راه ما هجرت نموده، سپس کشته شده یا مرده اند خدا به آنان روزی پسندیده خواهد داد، حَقًّا که خدا بهترین رزق دهندگان است». اسم (خیر الرازقین) مرکب از دو کلمه است و درباره جزء دوم آن به هنگام رازق بحث خواهیم نمود.

اسم چهل و یکم: خیر الغافرین

(خَيْرُ الْغَافِرِينَ) در قرآن یک بار بکار رفته و آن نیز وصف خداوند است، چنان که می فرماید: (وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِنِّي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَ لِيُنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ). (اعراف/۱۵۵) «موسی هفتاد تن از مردان قومش برای میعاد ما برگزیده (آنگاه که برای درخواست ناشایست) لرزه آنها را فرا گرفت، موسی گفت: پروردگارا! اگر می خواستی آنها و مرا قبلاً هلاک می کردی، آیا به خاطر کردار نادانها، ما را هلاک می کنی؟ این جز آزمایش تو چیزی نیست، هرکس را بخواهی گمراه، و هرکس را بخواهی هدایت می کنی، تو سرپرست مایی، ما را بیامرز و بر ما رحم کن، تو بهترین آمرزندگان». «امروزندگانی».

توضیح مفاد آن به هنگام بحث از اسم «غافر الذنب» خواهد آمد.

اسم چهل و دوم: خیر الفاتحین

این واژه در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است: آنجا که می فرماید: (قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَرِحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ). (اعراف/۸۹) «اگر به آیین شما که خدا ما را از آن نجات داده است بازگردیم به خدا دروغ بسته ایم پس روا نیست (امکان ندارد) ما به آن بازگردیم مگر خدا بخواهد، دانش او بر همه چیز احاطه دارد، و ما بر خدا توکل کرده ایم، پروردگارا! میان ما و قوممان به حق داوری کن تو بهترین داورانی». و به هنگام بحث در اسم «فتاح» مفاد این اسم نیز روشن می شود.

اسم چهل و سوم: خیر الفاصلین

این اسم در قرآن یک بار آمده آن هم در مورد خداوند است چنان که می فرماید: (قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقِصَّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ). (انعام/۵۷) «بگو من دلیل روشنی از پروردگارم دارم، و شما آن را تکذیب کردید چیزی که به آن شتاب دارید (نزول عذاب) نزد من نیست، حکم و فرمان تنها از آن خدا است (حق را بیان می کند) و او بهترین داوران است». ابن فارس می گوید: «فصل» در لغت عرب به معنی جدایی چیزی از چیزی است و به همین جهت حاکم را «فیصل» می گویند، زیرا او به هنگام

حکم، حق را از باطل جدا می سازد، و به بچه شتر آن گاه که از شیر گرفته شود (یا از مادر جدا می گردد) فصیل می گوید، همچنان که به زبان نیز «مفصل» می گویند، چون مطالب به وسیله آن بیان و بازگو می شود. «راغب» نیز در مفردات پس از اشاره به معنی اصلی «فصل» می گوید: روز رستاخیز را «یوم الفصل» می گویند، چون در آن روز حق، از باطل جدا می شود، و میان مردم با داوری، جدایی حاصل می شود، و «فصل خطاب» به آن کلامی می گویند که قاطعانه داوری کند. روی این دو بیان (خیر الفاصلین) به معنی (خیر الحاکمین) است، زیرا خدا در داوری های خود ستم نمی کند، و اگر دیگر داوران به وسیله شاهد و سوگند و یا گرد آوری قراین، قضاوت می کنند، ولی خدا به وسیله علم محیط خود، که پیراسته از جهل است داوری می کند، و خطا، به علم او راه ندارد، در حالی که مدارک دیگر داوران ممکن است خطا برود. بهره ما از این اسم این است که در داوری عادل باشیم، و در قضاوت، قاطعانه حق را از باطل جدا سازیم، چنان که حضرت داوود به نص قرآن مظهر این اسم بوده است: (یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...). (ص/۲۶) «ای داوود ما تو را در زمین جانشین خود قرار دادیم، میان مردم به حق داوری کن و از هوا و هوس پیروی منما، مبادا تو را از راه خدا گمراه سازد».

اسم چهل و چهارم: خیر الماکرین

این اسم در قرآن دوبار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَا مُسْلِمُونَ*... و مَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ). (آل عمران/ ۵۲- ۵۴) «آنگاه که عیسی از بنی اسرائیل احساس کفر کرد گفت: یاور من در راه خدا کیست، حواریون گفتند: ما یاوران خداییم و به او ایمان آوردیم، گواه باش که ما تسلیم خدا هستیم... آنان حیلہ ورزیدند، و خدا هم حیلہ ورزید (حیلہ آنها را خنثی کرد) خدا بهترین مکر کنندگان است». اکنون باید دید مقصود از مکر خدا چیست؟ و مکر کار عاجزان است نه خدای توانا، و مسلماً مقصود از «مکر» خدا بی اثر ساختن حیلہ آنان و یا کیفر دادن به مکر آنها است، و علت این که بی اثر ساختن یا کیفر دادن را، مکر خوانده است به خاطر رعایت صناعت مشاکله (۱) است. این آیه تنها موردی نیست که بر اساس صناعت مشاکله از لفظی استفاده شده که مفاد ظاهری آن با مقام خدا متناسب نیست چنان که در جای دیگر می فرماید: (...وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ* اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ). (بقره/ ۱۴- ۱۵) «زمانی که با سرانشان خلوت می کنند می گویند ما با شما مییم. ما آنان را استهزا می کنیم، خداوند آنان را استهزا می کند، و به آنان در طغیان و تجاوزشان مهلت می دهد. در حالی که آنان حیران و سرگردان می شوند».

ص : ۲۲۹

۱- [۱] مشاکله یکی از محسنات کلام است و آن این است که انسان در ادای مقصود خود از تعبیر طرف، استفاده کند، مثلاً یک نفر به شما می گوید: از ما بخواه تا برای شما غذایی بپزیم، از آنجا که شما به پیراهن نیاز دارید به او می گوید برای من پیراهن بپز، در حالی که پیراهن دوختنی است نه پختنی، امّا چون طرف از پختن سخن گفته است، برای حفظ شکل سؤال از همان تعبیر استفاده می نماید، شاعر عرب در این مورد می گوید: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة*** قلت اطبخوا لي جبه و قميصاً

ناگفته پیداست استهزا شایسته فرد حکیم نیست، خدا و پیامبران او بالاتر از آنند که به این کار دست بزنند، و لذا هنگامی که قوم موسی وی را متهم به استهزا کرد. گفت: این کار از آن جاهلان است و من هرگز از این گروه نیستم، چنان که می فرماید: (...قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ). (بقره/۶۷) آیا ما را به استهزا می گیری، موسی گفت به خدا پناه می برم که از جاهلان باشم. اکنون ببینیم چگونه خدا شرّ و حيله بدخواهان مسیح را نقش بر آب کرد؟ آنچه از تفاسیر استفاده می شود این است که گروهی از بنی اسرائیل تصمیم بر قتل حضرت مسیح گرفتند، ولی خدا نقشه آنها را نقش بر آب ساخت، و عیسی (علیه السلام) را از دست آنها نجات داد و به جای مسیح کسی را کشتند که یهودیان را به جایگاه مسیح هدایت می کرد. مورخان می گویند: حضرت مسیح حواریون خویش را در شبی گرد آورد و آنها را به کار خیر سفارش کرد و فرمود: یکی از شماها پیش از طلوع فجر، به من کفر میورزد، و مرا در مقابل چند درهم می فروشد این سخن را گفت و حواریون پراکنده شدند. در این هنگام یهود که تصمیم بر قتل مسیح داشتند، به تفتیش پرداختند، یهودا گفت به من چه می دهید تا شما را به جایگاه او هدایت کنم، گفتند: سی درهم، او سی درهم را گرفت و جایگاه مسیح را به آنان نشان داد، ناگهان مشیت الهی بر این تعلق گرفت که او به صورت مسیح درآید، از این جهت یهودیان، به گمان این که او مسیح است او را کشتند و به دار آویختند. (۱) ۲. (وَ إِذِ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ). (انفال/۳۰)

ص : ۲۳۰

«به یاد آر زمانی که کافران درباره توحیده ورزیدند، تا تو را زندانی کنند یا بکشند، یا تبعید نمایند، آنان مکر ورزیدند، خدا هم مکر ورزید، و خدا بهترین مکر کنندگان است». آیه ناظر به مشاوره سران قریش برای خاموش کردن دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) است، سرانجام تصمیم گرفتند که نیمه شب به خانه او بریزند، و او را در بسترش به قتل برسانند، ولی خدا پیامبر خود را از نقشه آنان آگاه ساخت، و توطئه آنان نقش بر آب شد، قرآن برای حفظ صناعت مشاکله بی اثر بودن حيله کافران را، مکر می نامد و می فرماید: (وَيَمْكُرُ اللَّهُ) آنگاه خود را با (خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) توصیف می کند، و تفسیر این آیه با آیه پیش یکسان است. در برخی از آیات خدا خویش را با لفظ (أَسْرَعُ مَكْرًا) توصیف کرده فرموده است: (...قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ). (یونس/۲۱) «بگو خدا سریع تر مکر می کند (مکرراً بی اثر می سازد) و رسولان ما نیرنگهای شما را می نویسند». در این جا سؤالی مطرح است که آیا خدا در همه موارد به سرعت کیفر می دهد یا به زودی نقشه آنها را نقش بر آب می سازد، یا این حکم مربوط به موارد معینی است، مثلاً آنجا که قتل پیامبر مایه ناکامی تبلیغ گردد یا ستمگر از نظر ستم به حدی برسد که مهلت دادن در حیات او نقض غرض باشد. و احتمال دارد مقصود سرعت در کیفر در روز قیامت باشد، زیرا روز رستاخیز از نظر ما دور است ولی از نظر خدا نزدیک است، چنان که می فرماید: (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَ نَرَاهُ قَرِيبًا). (معارج/۶-۷) «آنان روز قیامت را دور می بینند و ما نزدیک». در این جا احتمال سومی نیز هست و آن این که: کیفر اعمال بد ما در

درون وجود ما نهفته است، هرچند خود احساس نمی کنیم، زیرا اعمال بد یک وجود دنیوی دارد و یک وجود اخروی، در این صورت تمام کیفیها و رنجها در درون ما موجود است هرچند در عالم دنیا به آن توجه نداریم، و در قیامت آشکار خواهد شد، روی این بیان می توان به مفاد (أَسْرَعُ مَكْرًا) و نیز (أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) دست یافت.

اسم چهل و پنجم: خیر المنزلین

این اسم در قرآن فقط در سوره های یوسف/۵۹ و مؤمنون/۲۹ آمده و فقط در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است آن جا که به نوح می فرماید: (...قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ). (مؤمنون/۲۹) «بگو پروردگارا مرا به منزلگاه فرخنده فرود آور، که تو بهترین فرود آورندگان» (مُنْزَلًا) در این آیه دو احتمال دارد، یکی این که مصدر میمی به معنی انزال باشد در این صورت مبارک وصف انزال خواهد بود یعنی فرود آمدن فرخنده و دیگری این که اسم مکان باشد، یعنی در جایگاه مبارک که در آن آب و درختی باشد که از برکت آنها زندگی ادامه یابد. با توجه به آنچه که اهل لغت مانند ابن فارس در مقایسه و راغب در مفردات گفته اند، «نزول» به فرود آمدن از نقطه بلند را می گویند، مثلاً می گویند «نزل عن دابته» از مرکب خود فرود آمد، و اگر یوسف خود را (خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ) خواند (یوسف/۵۹) برای این است که یوسف برادران خود را در منزلگاه خوبی فرود می آورد. بنابراین خدا به حضرت نوح آموزش می دهد تا از او بخواهد که او را در جایگاه خوبی فرود آورد، زیرا او پیوسته به انسان محبت و کرم میورزد و لازمه مهربانی همان است که جمله (خیر المنزلین) در بردارد.

اسم چهل و ششم: خیر الناصرین

اسم خیر الناصرین در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (بِئَلَى اللَّهِ مَوَلاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ). (آل عمران/۱۵۰) «خدا ولی شماست و او بهترین یاورهاست». تفسیر این اسم به هنگام بحث از اسم «ناصر» خواهد آمد.

اسم چهل و هفتم: خیر الوارثین

این اسم در قرآن یک بار آمده و آن هم در باره خداوند به کار رفته است: (وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَآضَلَخْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ). (انبیاء/۸۹_۹۰) «وقتی زکریا پروردگارش را چنین ندا کرد: پروردگارا! مرا تنها نگذار، که تو بهترین وارثانی، دعای او را اجابت کردیم، و یحیی را به او بخشیدیم، و همسرش را برای او اصلاح کردیم (امکان فرزند آوری به او دادیم) آنها در کارهای خیر پیشگام بودند و با بیم و امید، ما را می خواندند، و در برابر ما فروتن بودند». «ارث» در لغت چیزی است که از طریق بستگی نسبی یا سببی، از فردی به فرد دیگر منتقل شود، و چون وارث به این معنی متعدد است آیه، خدا را (خَيْرُ الْوَارِثِينَ) خواند، و در قرآن لفظ وارث در غیر خدا نیز به کار رفته است چنان که می فرماید: (... وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...).

(بقره/۲۳۳)

«وبر وارث او نیز مانند آن است». ولی مسلماً وراثت خدا برتر از وراثت دیگران است. چیزی که در آیه باید مورد دقت قرار گیرد این است که پس از ندای (رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا) جمله (وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ) به عنوان استدراک وارد شده است. اکنون باید دید هدف از آوردن این جمله چیست، در باره این پرسش می توان گفت جمله نخست حاکی است که زکریا می گوید: خدایا! مرا تنها مگذار، و با دادن فرزند به من وارثی عطا فرما، ناگهان به ذهن زکریا خطور می کند، اگر هدف از درخواست فرزند وارث بودن است خدا که وارث همگان و بهترین وارثها است، دیگر چه نیازی به درخواست وارث است. برای رفع ابهام یادآور می شود که تفاوت میان دو وارث زیاد است، وارث مورد نظر من من وارث موقتی است که او نیز بسان مورث، می میرد و ارث او به دیگران منتقل می گردد. در حالی که وارث بودن خدا پیوسته و دایمی است چنان که می فرماید: (... وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ). (آل عمران/ ۱۸۰) «برای خدا است ارث آسمانها و زمین، خدا از آنچه که انجام می دهید آگاه است». و نیز می فرماید: (وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ...) (حجر/ ۲۳) «و ما زنده می کنیم و می میرانیم و ما وارث همگانیم».

اسم چهل و هشتم: خیر حافظاً

این اسم در قرآن یک بار آمده، آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید:

(فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَّكَتِلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* قَالَ هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَتُّكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ). (یوسف/۶۳-۶۴) «آنگاه که برادران یوسف نزد پدر بازگشتند، گفتند ای پدر از گرفتن پیمانانه (پیمانانه گندم) منع شدیم برادرمان را با ما بفرست تا سهمی بگیریم، ما حافظ و نگهبان او هستیم. یعقوب گفت: آیا درباره او از شما همان طور مطمئن باشم که نسبت به برادرش (یوسف) مطمئن شدم، خدا بهترین حافظ و مهربان ترین مهربانهاست». چون برادران یوسف خود را حافظ خواندند و گفتند: (لحافِظُونَ) پدر نکته بالاتری را فرمود و آن این که بهترین نگهبان خدا است. حافظ در لغت یک معنی بیش ندارد، و آن مراقب و نگهداری است و قرآن آن را به همین معنا در موارد مختلفی به کار برده است. ۱. رعایت حدود قوانین الهی چنان که می فرماید: (... وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ...). (توبه/۱۱۲) «بازدارندگان از زشتی ها، و حافظان حدود الهی». ۲. ضبط و نوشتن چیزی چنان که می فرماید: (وَ إِنَّ عَلَیْكُمْ لَحَافِظِينَ* كِرَامًا كَاتِبِينَ). (انفطار/۱۰-۱۱) «برای شما نگهبانانی گمارده شده اند که نویسندگان بزرگواری هستند». ۳. دفع شرّ و بلا چنان که در گفتار برادران یوسف و حضرت یعقوب به همین معنا است البته مقصود این نیست که حفظ دارای معانی سه گانه است، بلکه حفظ یک معنی بیش ندارد. و اختلافها ناشی از متعلق است، هرگاه آن را به حدود و قوانین الهی نسبت دهیم، مقصود رعایت آن، و اگر به اعمال مکلفین نسبت دهیم. مقصود ضبط آنها است.

حرف «ذ»

اسم چهل و هشتم: ذُو انتقام

این لفظ در قرآن چهار بار آمده و در هر چهار مورد به عنوان وصف خدا به کار رفته است. چنان که می فرماید: (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ). (مائده/۹۵) «هر کس به آن (شکار صید در حال احرام) باز گردد خدا از او انتقام خواهد گرفت. و خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». و نیز می فرماید: (لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ). (آل عمران/۴) «برای آنها عذابی سخت است، و خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». و نیز می فرماید: (فَلَا تَخْسِ بَيْنَ اللَّهِ مُخْلِفٌ وَعْدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ). (ابراهیم/۴۷) «گمان مبر که خدا تخلف کننده از وعده خود به رسولانش می باشد، خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». و در آیه چهارم می فرماید: (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انتِقَامٍ). (زمر/۳۷) «آن کس را که خدا هدایت کند گمراه کننده ای برای او نیست، آیا خدا قدرتمند و انتقام گیر نیست».

مهم این است که بدانیم معنی «انتقام» که از ماده «نَقِم» گرفته شده است، چیست، ابن فارس می گوید: این واژه یک معنی بیش ندارد و آن انکار و عیب گیری است گفته می شود: «نَقِمْتُ عَلَيْهِ»: انکرت علیه، و «نَقِمْتُ» در مورد عذاب نیز به کار می رود، تو گویی نخست انکار می کنی، آنگاه عذاب می نمایم. راغب نیز می گوید: «ثلاثی مجرد از لفظ انتقام (نقم) به معنی انکار است یا به زبان یا از طریق عمل (کیفر) و آیات قرآن گواهی می دهد که «نقم» به معنی انکار است چنان که می فرماید: (...وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ...). (توبه/۷۴) «به آنان ایراد نگرفتند جز این که خدا و رسولش آنها را از فضل خود بی نیاز کرد». و باز می فرماید: (وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ). (بروج/۸) «از آنها ایراد نگرفتند، جز این که به خدای قدرتمند و ستوده ایمان آوردند». و نیز می فرماید: (وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا...). (اعراف/۱۲۶) «ایرادی از ما نمی گیری جز این که ما به دلایل پروردگار خود ایمان آوردیم». این آیات حاکی از آن است که ماده این لفظ به معنای خرده گیری، اشکال و عیب جویی است، و هرگز در ماده این لفظ معنی عقاب و کیفر و یا تشفی نهفته نیست، چیزی که هست انکار گاهی با زبان و گاهی با عمل که همان عقاب و کیفر است انجام می گیرد و در صورت دوم عقاب از لوازم معنی به شمار می رود و ابن فارس در مقایس به این نکته اشاره کرده می گوید: «وَالنِّقْمَةُ مِنَ الْعَذَابِ، وَالْإِنْتِقَامُ مَكَانَهُ أَنْكَرٌ عَلَيْهِ فَعَاقَبَ».

یعنی انسان نخست انکار میورزد، و سپس عقاب می کند، در این صورت به آن انتقام می گویند. همچنین است «تشفی» هرچه در اصطلاح ما انتقام به معنای تشفی به کار می رود ولی این از لوازم معنا است، بلکه انتقام همان انکار عمل است که حیثاً ملازم با کفر است، هرگاه کیفر دهنده بشر باشد، حیثاً همراه با تشفی دل خواهد بود. ولی اگر خدا باشد فقط به معنی کیفر بخشیدن است، زیرا خدا به بندگانش وعده داده است که بدکاران را کیفر و نیکوکاران را به خوبی پاداش دهد. چنان که می فرماید: (...لِيُجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤا بِمَا عَمَلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى). (نجم/۳۱) «تا بدکاران به کیفر اعمال خود برسند، و نیکوکاران به وجه نیکوتر پاداش داده شوند». و شاید علت اینکه وصف عزیز همراه (ذو انتقام) در آیات پیشین آمده است این است که کیفر دادن و مجازات فرع قدرت است. در این جا فخر رازی بیانی دارد که یادآور می شویم می گوید: خدا هر کیفر دادن را انتقام نمی خواند، مگر آنکه در آن یکی از سه شرط باشد: ۱. زشتی کار به حدی برسد که خشم خدا را برانگیزد چنان که می فرماید: (فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ). (زخرف/۵۵) «وقتی ما را به خشم آوردند از آنها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم». ۲. بین کیفر و عمل زمانی فاصله باشد، چنان که می فرماید: (...وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ...). (مائده/۹۵) «هرکس شکار در حال احرام را تکرار کند خدا از او انتقام می گیرد».

بنابراین که مقصود از انتقام الزام به کفاره مجدد است. ۳. کیفر به عنوان تشفی انجام می گیرد. البته این ویژگی مخصوص بندگان است نه خدا. شاید بتوان گفت: انتقام آن نوع کیفر دهی است که منتقم آن قدر مهلت می دهد که فرد بدکار به آخرین درجه از زشتی برسد. امیر مؤمنان (علیه السلام) در اوصاف پرهیزگاران می فرماید: «و ان بُغی علیه صَبْر، حَتَّى یَکُونَ اللهُ هُوَ الَّذِی یَنْتَقِمُ لَهُ» (۱): اگر بر او ستم کنند، بردباری نشان می دهد تا خدا انتقام او را از ظالم بگیرد. در این جا انتقام و کیفر عمل با خود عمل فاصله زمانی دارد. و باز در مورد دیگر می فرماید: «وَلئنْ أَمَهَلَ اللهُ الظَّالِمَ فَلَئِنْ یَفُوتَ أَخْذَهُ، وَ هُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلِیٌّ مَجَازٌ طَرِیْقَهُ» (۲) اگر خدا به ستمگر مهلت دهد هرگز از چنگ او بیرون نمی رود، و او در کمین راه او است. سرانجام باید توجه نمود که عقوبت های الهی بر دو نوع است، بخشی از آنها به عنوان حدود الهی و تعزیرات است که در همین جهان دامنگیر مجرم می شود، دیگری عقوبت های اخروی است که در سرای دیگر با آن روبرو می شود. و در هیچ کدام از این دو، تشفی خاطر، مطرح نیست، غرض از کیفرهای دنیوی حفظ نظام اجتماعی است زیرا اگر ظالم به کیفر خود نرسد هرج و مرج جامعه را فرا می گیرد، امّا عقوبت های اخروی سخن درباره آن گسترده است و در بحث معاد درباره آن گفتگو شده است. ***

ص : ۲۳۹

۱- [۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳، فراز ۲۳.

۲- [۲] نهج البلاغه، خطبه ۹۷.

اسم پنجاهم: ذوالجلال و الإكرام

این اسم در قرآن دو بار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ يَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ). (رحمن/۲۷) «فرخنده است اسم پروردگار بزرگوار و گرامی تو». در این جا نکته ای را یادآور می شویم و آن این که واژه «ذو» از الفاظی است که در حالت رفع با واو «ذو» و در حالت نصب با الف «ذا» و در حالت جر با یاء به کار می رود، اکنون باید دید که چرا در آیه نخست مرفوع (ذو الجلال) و در آیه دیگر (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (رحمن/۷۸) به مجرور (ذی الجلال) آمده است. نکته آن این است که در آیه نخست وصف (وجه) است که مرفوع است، و در آیه دوم وصف (رب) است که مجرور می باشد. این از نظر ادبی روشن است، ولی از این جا می توان به یک مطلب دیگر دست یافت و آن این که وجه در آیه نخست به معنی عضو خاصی (صورت) نیست چنانکه «حشویه و سلفیه» می اندیشند، بلکه به معنی ذات خداوند است، و در حقیقت «وجه» در آیه اول جایگزین «رب» در آیه دوم است، و ما به وسیله آیه دوم ابهام آیه نخست را برطرف می کنیم. و طبعاً اضافه «وجه» به «رب» در آیه نخست اضافه بیانیه خواهد بود.

اسم پنجاه و یکم: ذوالرحمه، ذو رحمة

این وصف در قرآن سه بار وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (وَرَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ). (کهف/۵۸) «پروردگار تو آمرزنده رحیم است». ۲. (وَرَبِّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ...).(انعام/۱۳۳) «پروردگار تو بی نیاز و رحیم است». ۳. (فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ).(انعام/۱۴۷) «اگر تو را تکذیب کردند بگو پروردگار شما صاحب رحمت گسترده است». و با توجه به بحثی که در باره رحمت در اسم «رحیم» خواهیم کرد، مفاد این وصف نیز روشن می شود.

اسم پنجاه و دوم: ذی الطول

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلَاةِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهٌ الْمَصِيرُ). (غافر/۳) «آمرزنده گناه، پذیرنده توبه، سخت کیفر ده، توانگر، خدایی نیست جز او، بازگشت به سوی او است». در این آیه چهار وصف برای خدا ذکر شده است: ۱. (غَافِرِ الذَّنْبِ): اشاره به این است که برخی از گناهان را خداوند از روی تفضُّل ولو توبه ای نباشد می پذیرد. ۲. (قَابِلِ التَّوْبِ): اشاره به این است که توبه گناهانی که بخشودگی آنها در گرو توبه است را می پذیرد. ۳. (شَدِيدِ الْعِقَابِ): اشاره به این است که کیفرهای خدا قابل قیاس با

کیفرهای دنیوی نیست، و بندگان خدا اندیشه همانندی را از ذهن دور سازند. ۴. (ذی الطول): اشاره به این است که کیفر خدا برای رفع نیاز نیست، بلکه برای محقق بخشیدن به عدل الهی است. ابن فارس و راغب «طول» را به فضل (فزونی نعمت) و گاهی به معنی نعمتی که مدتی در دست صاحبش می ماند تفسیر کرده اند، ولی بهتر است معنی آن را از خود قرآن بپرسیم، با توجه به دو آیه یاد شده در زیر روشن می شود که مقصود از آن تمکن مالی است چنان که می فرماید: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...).(نساء/۲۵) «هر کدام از شما که توانایی ازدواج با زنان آزاد با ایمان ندارند، با کنیزان با ایمان که مالک شده اید، ازدواج کنید». در این آیه طول به معنی تمکن مالی است. در آیه دیگر می فرماید: (وَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذُرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ). (توبه/۸۶) «هنگامی که سوره ای نازل شود که به خدا ایمان بیاورید و همراه رسولش به جهاد برخیزید، افراد متمکن و ثروتمند می گویند: بگذار ما در کنار دیگر معذوران از جهاد بمانیم». از این بیان استفاده می شود که اسم (ذی الطول) حاکی از نعمت گسترده خدا است از این جهت در برخی از تفاسیر آن رابه معنی منعم گرفته اند.

اسم پنجاه و سوم: ذو العرش

عرش در قرآن ۲۲ بار وارد شده و در چهار مورد به اضافه لفظ «ذو» یا

«ذی» وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (وَ هُوَ الْغُفُورُ الْوَدُودُ* ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ). (بروج/۱۴-۱۵) «او است آمرزنده، و مهربان، صاحب عرش بزرگ». و در آیه دیگر می فرماید: (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا). (اسراء/۴۲) «اگر با او خدایان دیگری بود سعی می کردند به سوی صاحب عرش راهی پیدا کنند». و نیز می فرماید: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ). (تکویر/۱۹-۲۰) «این گفتار رسول بزرگوار (جبرئیل) قدرتمندی است والا مقام در پیشگاه صاحب عرش». و باز می فرماید: (رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ). (غافر/۱۵) «بالا برنده درجات (بندگان) و صاحب عرش، وحی را به فرمان خود به هر یک از بندگان که بخواهد القاء می کند تا مردم را از روز ملاقات (قیامت) بیم دهد». رفیع در این جا به معنی رافع است و با مراجعه به موارد استعمال این کلمه در قرآن روشن می شود که «رفع» فعل خود خدا است، مثلاً- می فرماید: (...يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ). (مجادله/۱۱) «خداوند مقام مؤمنان را (یک درجه بالا- می برد) ولی افراد دانشمند را درجاتی می بخشد». ما در باره معنی «عرش» به هنگام بحث از اسم (رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) سخن خواهیم گفت.

اسم پنجاه و چهارم: ذو عقاب

این لفظ در قرآن یک بار آمده و آن هم به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (ما يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرٌ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٌ). (فصلت/۴۳) «هرچه درباره تو می گویند، درباره رسولان پیش از تو نیز گفته اند، پروردگار تو صاحب آمرزش و صاحب کیفری دردناک است». باید توجه نمود که عقاب در لغت عرب به معنی کیفر و عذاب نیست، بلکه عقاب به معنی چیزی است که پس از چیزی می آید، مثلاً اگر به فرزندان اعقاب می گویند برای این است که پس از انسان به زندگی ادامه می دهند، و یا اگر کیفر را عقاب می نامند به خاطر این است که پس از ارتکاب گناه، دامنگیر انسان می شود، ولی یادآور می شویم به هر پیامد «عقاب» نمی گویند بلکه پیامد ناگوار عمل عقاب نامیده می شود.

اسم پنجاه و پنجم: ذو الفضل

این لفظ به صورت معرفه و نکره (ذو فضل) یازده بار در قرآن آمده و همه جا وصف خدا قرار گرفته است اینک دو مورد را یادآور می شویم: ۱. (...إِنَّ اللَّهَ لَدُوٌّ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ). (بقره/۲۴۳) «خدا صاحب کرم بر مردم است، ولی بیشتر مردم سپاسگزار نیستند». ۲. (يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ). (آل عمران/۷۴) «رحمت خود را به هر کس بخواهد از آن او قرار می دهد و خدا صاحب کرم بزرگ است». ابن فارس می گوید: فضل در لغت عرب یک معنا بیش ندارد و آن

افزایش است. راغب می گوید: چیزی که عطا کردن آن به دیگری لازم نیست، فضل است، چنان که می فرماید: (...وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ...) (نساء/۳۲)، (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) (جمعه/۴). بنا بر این آنچه که خدا به بنده اش مرحمت می کند، گاهی اجر و گاهی مافوق مزد است، افزایش از مزد همان فضل الهی است، هرچند از نظر دیگر مزد و زاید بر آن همگی کرم و فضل الهی است، و هرگز بندگان خدا بالذات مستحق چیزی نیستند. و اما نمایش این اسم در زندگی انسان روشن است، زیرا هرگاه او علاوه بر مزدکارگر، مبلغی را به او بپردازد در این مورد مظهر اسم (ذو الفضل) قرار می گیرد، بلکه می توان گفت دایره آن وسیع تر است، هرگاه چیزی را به کسی بدون آن کاری را انجام دهد، بپردازد، در این صورت نیز مظهر این اسم خواهد بود.

اسم پنجاه و ششم: ذُو الْقُوَّةِ

این اسم در قرآن در یک مورد آمده، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ). (ذاریات/۵۸) «خدا روزی رسان، قدرتمند، استوار است» به هنگام بحث از اسم «قوی» مفاد (ذو القُوَّة) نیز روشن می شود.

اسم پنجاه و هفتم: ذُو الْمَعَارِجِ

این لفظ در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است چنان که

می فرماید: (سَيَأْتِيكَ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ). (معارج/۱_۴) «سؤال کننده ای از عذاب قطعی که رخ داد کسی نمی تواند آن را دفع کند، خداوندی که صاحب معراج ها است، فرشتگان و روح در روزی که به درازای پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می روند». اهل لغت برای «عروج» معانی متعددی مانند: میل، شمارش و ارتقاء ذکر کرده اند، ولی مسلماً مقصود در این آیه همان سومی است، و آیه دوم که از ارتقاء فرشتگان و روح به سوی مقام ربوبی حکایت می کند، این معنا را تأیید می نماید. و در هر حال مقصود از «ذو المعارج» یکی از دو معنی زیر است: ۱. در آسمانها نقاط خاصی است که فرشتگان و روح در روز قیامت به مقام قرب الهی از آنجا عروج می کنند تا فرمانها را دریافت کنند. ۲. مقاماتی که افراد با ایمان آنها را یکی پس از دیگری می پیمایند. معنی نخست با سیاق آیه انطباق بیشتری دارد، ولی در عین حال معنی دوم نیز خالی از شاهد نیست، چنان که می فرماید: (...لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ). (انفال/۴) «برای آنان نزد پروردگارشان درجات و آمرزش و روزی بسیار و پایدار است».

اسم پنجاه و هشتم: ذو مغفره

این لفظ در قرآن دوبار آمده است و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته

است چنان که می فرماید: (وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْسَيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ). (رعد/۶) «آنان پیش از رحمت، خواستار عذابند با اینکه قبل از آنان بلاهای عبرت انگیز نازل شده و پروردگار تو نسبت به مردم در حال ستمشان، صاحب مغفرت و آمرزش است ولی عذابش نیز سخت است». در جای دیگر نیز می فرماید: (مَا يُقَالُ لِمَكَ إِلَّا مَا قَدَقِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ). (فصلت/۴۳) «چیزی که درباره تو گفته می شود چیزی جز آن نیست که درباره رسولان پیش از تو گفته شده است، پروردگار تو صاحب آمرزش و صاحب کیفر دردناک است». به هنگام بحث از اسم غافر معنی «مغفرت» نیز روشن می گردد و احتمالاً یادآور می شویم که «غفر» در لغت به معنی ستر است و عرب «کلاهخود» را «مُغْفَر» می نامد، زیرا سر را از شر دشمن می پوشاند، تو گویی خدا گناهان انسانها را می پوشاند، از این جهت یکی از اسمای او (ذو مغفره) است.

حرف «ر»

اسم پنجاه و نهم: رَبُّ

یکی از اسمای الهی واژه «رَبُّ» است، هرچند به صورت مفرد استعمال نمی شود و پیوسته به صورت مضاف مانند (رَبُّ العرش)، (رَبُّ العالمین)، (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، (رَبُّ النَّاسِ)، (رَبُّ الْفَلَقِ)، (رَبِّكُمْ)، (رَبَّنَا) و... استعمال می گردد؛ ولی در عین حال شایسته است نخست «رَبُّ» به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرد. ابن فارس می گوید: رَبُّ به معنی مالک، خالق، صاحب، مصلح می باشد. فیروز آبادی می نویسد: رَبُّ به معنی مالک، مستحق، صاحب آمده است. اکنون باید دید لفظ «رَبُّ» برای هر یک از این معانی وضع شده و به اصطلاح از الفاظ مشترک است که معانی متعدد دارد، یا این واژه یک معنی بیش ندارد و بقیه از لوازم موردی این معنا است. نویسندگان معروف هندی آقای مودودی تصور کرده است که این لفظ پنج معنی دارد و به آن معانی چنین اشاره می کند: ۱. تربیت و پرورش، عرب می گوید: رَبُّ الْوَلَدِ رِبَّاهُ: کودک را تربیت کرد. ۲. اصلاح و نگهداری، می گویند: رَبُّ الضَّيْعَةِ: مزرعه را اصلاح کرد.

۳. فرمانروایی و سیاست، می گوید: قد ربّ قومه: بر قومش حکومت کرد. ۴. مالک، چنان که در حدیث آمده است: أربّ غنم أم ربّ إبل: مالک گوسفندید یا شتر؟ ۵. صاحب، ربّ الدّار: چنان که در قرآن می فرماید: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ). (قریش/۳) صاحب این خانه (کعبه) را بپرستید. اینها سخنان اهل لغت است که این نویسنده در کتاب خود که برای توضیح چهار اصطلاح قرآن (الله، رب، عبادت و دین) نوشته، آورده است؛ ولی اگر دقت کنیم «رب» یک معنی بیش ندارد و آن کسی است که اختیار و تصرف در امور مربوط به شیئی را داشته باشد. بنابر این اگر به صاحب مزرعه «ربّ الضیعه» می گویند، چون اصلاح و پرورش آن به او مربوط است، و اگر به فرمانروا «رب» می گویند، چون امور کشور و مردم به او تفویض شده است، و اگر به صاحب خانه و مالک یک چیز «رب» می گویند، برای این که زمام آن شیئی و کیفیت تصرف در آن از شئون او است. از این بیان روشن می شود که مربی و مصلح و رئیس و مالک و صاحب، رویه های مختلف از یک واقعیت اند و هرگز نباید اینها را معانی مختلف شمرد، بلکه معنی «رب» که از ماده «ربب» گرفته شده، نه «ربی» همان کسی است که تدبیر و اراده و تصرف در چیزی از آن او باشد و دقت در آیات قرآن نیز همین معنا را می رساند؛ مثلاً یوسف، عزیز مصر را که در خانه او سکونت داشت، «رب» خوانده و می گوید: (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) (یوسف/۲۳) «او صاحب و اختیاردار من است که از من نگهداری می کند». همچنین یوسف فرمانروای مصر را «رب» خوانده و به یکی از دو نفری که خواب او را تعبیر کرد، چنین گفت: (أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا)

(یوسف/۴۱) «یکی از شما ساقی فرمانروا می شود»، فرمانروا صاحب اختیار و تدبیر کننده کشور بود. قرآن یهود و نصاری را نکوهش می کند که آنها علمای دینی خود را «ارباب» خود برگزیده اند، چنان که می فرماید: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...). (توبه/۳۱) «دانشمندان و راهبان خود را جز خدا ارباب برگزیده اند». و نکته آن این است که زمام تشریح و حلال و حرام را به دست این دو گروه داده بودند که حلال خدا را حرام و حرام آن را حلال می کردند. اگر خدا خود را «رَبِّ الْبَيْتِ» می خواند چون اختیار این خانه از هر جهت مربوط به او است، و کسی در آن حق تصرف ندارد. همچنین خدا خود را (رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (صافات/۵) و رب ستاره ای به نام «شعری» می خواند و می فرماید: (وَإِنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى) (نجم/۴۹) برای این است که خدا مدبر و متصرف در عالم آفرینش از آن جمله ستاره شعری است و شئون این جهان در اختیار او است. از این بیان می توان گفت که «رَبِّ» یک معنی بیش نداشته و سایر معانی رویه های مختلف از یک واقعیت است و در همه موارد آن، معنی واحدی که اختیار داری و سرپرستی است، محفوظ می باشد. وهابیان توحید را به دو قسم تقسیم کرده اند: توحید ربوبی و توحید الوهی، توحید ربوبی را به معنی خالقیت می گیرند، اعتقاد به این که یک خالق بیش در جهان نیست و قسم دوم را به معنی توحید در عبادت می گیرند و این که باید معتقد بود که یک معبود به حق، بیش نیست. ولی در هر دو اصطلاح دچار اشتباه هستند، ربوبیت غیر از خالقیت

است، ربوبیت به معنی توحید در کارگردانی و تدبیر است، ممکن است انسانی بگوید: جهان یک خالق بیش ندارد، ولی خدا تدبیر جهان را به موجودات آسمانی یا ارواح واگذار نموده است و اتفاقاً مسئله در زمان حضرت ابراهیم چنین بود. مردم بابل به یک خالق معتقد بودند، ولی در عین حال برای جهان، ربّ های گوناگون مانند خورشید و ماه و ستاره می اندیشیدند. آری این نکته را باید گفت که از نظر واقعیت، تدبیر در عالم آفرینش جدا از خالقیت نیست و اصلاً تدبیر مجموعه هستی، ملازم با آفرینندگی است؛ ولی بحث ما درباره واقعیت خارجی نیست، بلکه بحث ما یک بحث مفهومی و جداسازی مفهوم «رب» از مفهوم خالق است و علت این که در لغت «رب» غیر از خالق است و کارگردانی غیر از آفرینندگی است این است که بشر در زندگی خود تدبیر را جدا از آفرینندگی می بیند، یک باغبان «رب» هست ولی خالق و آفریدگار نیست، روی همین تصور مشرکان «بابل» برای این دو مفهوم در عالم خارج دو مصداق قائل بودند و خالق جهان را غیر از «رب» جهان می دانستند. از آن جا که ما در نوشته های کلامی خود (۱) در این باره به صورت گسترده سخن گفته ایم، دامن سخن را در این جا کوتاه می کنیم. (۲)

اسم شصتم: ربّ العرش

اشاره

اسم شصتم: ربّ العرش (۳)

درباره «رب» به مقدار لازم سخن گفتیم و این لفظ همان گونه که قبلاً یادآور شدیم، در قرآن به صورت مضاف استعمال شده و در میان صورتهای مختلف آن تنها درباره (ربّ العرش) سخن می گوئیم که از اهمیت بیشتری

ص : ۲۵۱

۱- [۱] به کتاب «الأسماء الثلاثة» مراجعه شود.

۲- [۲] به مفاهیم القرآن، ج ۱، ص ۲۴۴-۳۷۶ رجوع شود.

۳- [۳] هرگاه «ربّ العرش» را اسم مستقلی بشماریم، می توان، ربّ العالمین و غیره را نیز اسم مستقل خواند در این صورت شمارش اسماء تغییر خواهد کرد.

برخوردار است. و اما صورتهای دیگر مانند: (رَبِّ الْعَالَمِينَ)، (رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، (رَبِّ النَّاسِ)، (رَبِّ الْفَلَقِ) و... فعلاً برای ما مطرح نیست، زیرا با توجه به مجموع بحثهای کتاب، معانی آنها روشن است. عرش در قرآن ۲۲ بار وارد شده و واژه «رب» در ۶ مورد به آن اضافه شده است، اینک آنها را یادآور می شویم: ۱. (...عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ). (توبه/۱۲۹) «برخدا توکل کردم و او صاحب تخت بزرگ است». ۲. (...فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ). (انبیا/۲۲) «منزه است خدای صاحب عرش از آنچه که توصیف می کنند». ۳. (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ). (مؤمنون/۸۶) «بگو کیست پروردگار آسمانهای هفتگانه و صاحب تخت بزرگ». ۴. (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ). (مؤمنون/۱۱۶) «برتر است خدای فرمانروای حق، خدایی جز او نیست، او صاحب عرش کریم است». قرآن در آیات دیگر خصوصیات عرش را بیان کرده است، اگر در آیات پیش، آن را به «عظیم» و «کریم» توصیف کرده، در آیات دیگر حاملان آن را هشت نفر معرفی کرده و می فرماید: (وَالْمَلَائِكَةُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ). (حاقة/۱۷) «فرشتگان گرداگرد آسمان می آیند و هشت فرشته عرش پروردگارت را بر بالای آفریده ها حمل می کنند». و در آیه دیگر یادآور می شود که فرشتگان گرداگرد عرش قرار می گیرند:

(وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ...)(زمر/۷۵) «فرشتگان را می بینی که بر گرداگرد عرش حلقه زده اند». اینها آیاتی است که در آنها «رب» به «عرش» اضافه شده است، اکنون لازم است درباره خود «عرش» سخن بگوییم. شکی نیست که عرش در لغت عرب سریر و تخت است و در این مورد نیازی به نقل کلام اهل لغت نداریم و آیات قرآن در این قسمت از صراحت برخوردار است. درباره یوسف می فرماید: (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ...)(یوسف/۱۰۰) «یوسف پدر و مادر خود را به بالای تخت برد». درباره ملکه سبا می گوید: (...وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ).(نمل/۲۳) «از همه چیز برخوردار بود و تخت عظیمی داشت». گاهی عرش در قرآن در مطلق بلندی به کار می رود، چنان که می فرماید: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ...)(انعام/۱۴۱) «او است خدایی که باغهایی برافراشته و غیر برافراشته پدید آورد». و گاهی همین لفظ در مورد سقف به کار رفته است: (...فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا).(حج/۴۵) «سقف آن آبادی فرو ریخته و خانه ها واژگون شده اند». تا این جا با معنی عرش از نظر لغت آشنا شدیم، اکنون باید دید مقصود از عرش که خدا رب و صاحب آن است، چیست؟ در این جا پنج نظریه را مطرح می کنیم:

گروهی از سلفی‌ها و در رأس آنها حنبلی‌ها می‌گویند خدا دارای سریر بزرگی است که روی آن قرار می‌گیرد و به تدبیر جهان می‌پردازد، آنان معتقدند که در تفسیر قرآن از حیثه معنی ظاهری آن نباید بیرون رفت، ولی از آن جا که تفسیر ربّ العرش به این نحو مستلزم تشبیه و تجسیم است، گروه اشاعره برای حفظ موقعیت تنزیه، فوراً به دامن پسوندی به نام «بلا کیف» (بدون چگونگی) دست می‌زنند و می‌گویند: که خدا واقعاً تخت و سریری دارد و روی آن قرار می‌گیرد، اما بدون کیفیت. ابن بطوطه جهانگرد معروف قرن هشتم _ آن گاه که سفرش به شام منتهی شد _ چنین می‌نویسد: «در دمشق فقیه بزرگی به نام «تقی» فرزند «تیمیه» بود که در مسجد سخن می‌گفت، ولی در عقل و خرد او چیزی بود، من روز جمعه برای شنیدن سخنانش پای منبر او حاضر شدم، او در سخنان خود چنین گفت: خدا از جایگاه خود به آسمان دنیا فرود می‌آید مانند فرود آمدن من، آن گاه یک پله از منبر پایین آمد و از این طریق چگونگی نزول خدا را بیان کرد، فقیهی مالکی مذهب بر او خرده گرفت و شاید اشکال او این بود که این حرکت و نزول جسمانی از خصایص موجودات جسمانی است و خدا از جسم و جسمانی بودن پیراسته می‌باشد. در این موقع مردمی که در مسجد بودند، به طرفداری از ابن تیمیه برخاسته، او را با دست و کفش به قدری زدند که عمامه او افتاد». (۱) قانون کلی در تفسیر سخن هر گوینده‌ای این است که در مجموع سخن او (با توجه به قراین متصل و یا منفصل از آن) دقت و تأمل شود، آن گاه مفاد

ص : ۲۵۴

ظهور مجموع کلام، به او نسبت داده شود. نه این که کلمه ای از مجموع سخن او گرفته شود، و جمله او تفسیر گردد. اکنون ما این ضابطه را روشن می سازیم: در مقام ستایش کسی می گوییم، فلانی دست و دل بازی دارد، یا در خانه اش باز است، اگر مقیاس در تفسیر همان ظهور مجموع باشد، باید بگوییم مقصود این است که او یک انسان سخی و بخشنده و یا مهمان نواز است؛ ولی اگر مقیاس دوم باشد، باید بگوییم عضوی از اعضای او باز است و بسته نمی شود، یا در خانه او به علتی بسته نیست، ناگفته پیداست که روش عقلا در تفسیر سخن، همان روش نخستین است. روی این اساس، تفسیر ابن تیمیه در نزول خدا به آسمان اول، تفسیر پا برجایی نیست، او به جای اخذ به ظهور مجموع سخن، ظهور مفرد را گرفته و نزول را به نزول جسمانی تفسیر کرده است، در حالی که با توجه به مجموع آیات قرآنی، مقصود نزول رحمت او است. همچنین است تفسیر عرش در آیات به سریر و تخت، توضیح این که: گاهی لفظ عرش در زبان عرب و معادل آن در زبان فارسی، در سلطه و قدرت و حکم و فرمانروایی به کار می رود. مثلاً می گوییم تخت فلانی واژگون شد، یا بر تخت حکومت نشست؛ در حالی که ممکن است اصلاً تخت و سریری در کار نباشد، همین قدر که زمام امور را به دست گرفت و اراده او در تدبیر مملکت نافذ شد، این نوع تعبیر، تعبیر درستی خواهد بود، شاعر عرب زبان می گوید: إِذَا مَا بَنُو مِرْوَانَ ثَلَّتْ عُرُوشُهُمْ *** و أودتْ کَمَا أودتْ ایاد و حمیر آن گاه که تختهای بنی مروان ویران شد و فرزندان مروان بسان قبیله «ایاد» و «حمیر» نابود گشتند.

ناگفته پیداست که مقصود از «عرش» در این شعر، قدرت و فرمانروایی آنها است، نه این که تخت آنها منهدم شد، چه بسا ممکن است سریر بر جای خود باشد؛ با این حال درست است که بگوییم که سلطه و قدرت آنان منهدم شد. در زبان عرب این جمله معروف است که می گویند: «اظننت ان عرشك لا يزول ولا يُعير» در این جمله «عرش» به تخت تفسیر نمی شود، بلکه آن را کنایه از قدرت می گیرند و می گویند مقصود این است تو می اندیشی که همیشه قدرتمند خواهی بود. بنابراین تفسیر «عرش» به تخت که در حقیقت پیروی از دلالت تصویری است نه تصدیقی کاملاً مردود است. اکنون به دیگر معانی عرش در سخنان متکلمان و مفسران توجه کنیم.

نظریه دوم در تفسیر عرش

عرش همان فلک نهم یا فلک الافلاک در هیأت بطلموس است. زیرا در این هیأت، چهار کره به نامهای کره زمین، کره آب، کره هوا، کره آتش و نه فلک پیش بینی شده است و در هر فلکی، سیاره ای قرار دارد و فلک هشتم مرکز ستاره های ثابت و فلک نهم فلک اطلس و خالی از هر نوع ستاره است، و در فلک نهم جهان طبیعت پایان پذیرد. از نظر مرحوم میرداماد، عرش همان فلک نهم است.^(۱) این نظریه نیازی به نقد ندارد، چون اساس آن که همان هیأت بطلموس بوده فرو ریخته، در این صورت چگونه می توانیم عرش را بر فلک نهم تطبیق کنیم، فلک به آن معنی وجود ندارد تا چه رسد به فلک نهم.

ص : ۲۵۶

۱- [۱] بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۵، نقل از محقق داماد.

عرش در تمام آیات کنایه از استیلا و قدرت خدا بر جهان هستی است و این نوع سخن گفتن از باب تشبیه معقول به محسوس است. زیرا شاهان و فرمانروایان در حالی که وزیران گرداگرد او می نشینند، بر روی تختی قرار می گیرند و فرمان خود را نسبت به امور کشور صادر می کنند؛ خدا برای بیان این حقیقت که بر جهان هستی استیلا دارد و تدبیر جهان از وجود او سرچشمه می گیرد، کلمه «عرش» را به کار برده و خود را (رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) خوانده است و چنان که یادآور شدیم، عرش هر چند در لغت به معنی سریر است، ولی در سلطه و قدرت و فرمانروایی نیز به کار می رود و شواهد آن در نقد وجه اول بیان گردید. این نظریه هر چند از دو نظریه پیشین به واقع نزدیکتر است، گویا خدا می خواهد یک معنی عقلی را در لباس محسوس بیان کند و آن این که تدبیر جهان از آن خدا است و او صاحب تخت است نه غیر او و تدبیر جهان آفرینش به او باز می گردد. ولی چیزی که این تفسیر را دور از واقع جلوه می دهد، توصیفی است که قرآن از عرش دارد؛ زیرا بنا بر این تفسیر، عرش واقعیت خارجی ندارد، بلکه کنایه از قدرت است، در حالی که قرآن عرش را به «عظیم» توصیف کرده، و می فرماید: (وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ)، اگر عرش واقعیتی ندارد، وصف آن به عظیم چندان استوار نیست، مگر این که عظیم را صفت رب بدانیم، نه صفت عرش. در برخی از آیات برای عرش حاملانی یادآور می شود و می فرماید: (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...). (غافر/۷)

«آنان که عرش را حمل می کنند و کسانی که در اطراف آن هستند. خدا را با ستایش خود تسبیح می گویند». در آیه دیگر حاملان عرش را در روز قیامت هشت نفر معرفی کرده، می فرماید: (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ). (حاقه/۱۷) «وعرش پروردگار تو را در روز رستاخیز هشت نفر بر سر خلائق برمی دارند».

نظریه چهارم

عرش مانند استیلا بر آن، واقعیت تکوینی دارد و مقصود مجموع صفحه هستی عرش خدا است، و عالم از مجرد گرفته تا مادی، از ظاهر تا باطن، عرش قدرت خدا می باشد و تدبیر آن مخصوص او است و استیلا او بر هستی نشانه استقلال او در تدبیر است و اگر در جهان مدبر دیگری وجود دارد، همگی مأمور او بوده و در حقیقت نظام اسباب و مسببات و علل و معلولات جنود خدا می باشند، چنان که می فرماید: (...وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ...). (مدثر/۳۱) «سپاه پروردگارت را جز او کسی نمی داند». و نیز می فرماید: (...وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا). (فتح/۴) «برای خدا است سپاهیان آسمان و زمین و خدا دانا و حکیم است». از میان علمای شیعه، شیخ صدوق از کسانی است که عرش را به معنی مجموع خلائق گرفته است که دارای حاملان هشتگانه از فرشتگان است. مفضل بن عمر می گوید: «از امام صادق (علیه السلام) از معنی عرش و کرسی

نظریه پنجم

عرش یکی از حقایق عینی است که سرنوشت همه عالم در آن رقم زده می شود و آن مقامی است که تمامی دستورها از آن جا صادر شده و زمام تمام اوامر و احکام، به آن منتهی می گردد. این حقیقت در فرمانروایان بشری یک مقام جسمانی و مادی است، ولی به حکم این که خدا مثل ندارد، (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (شوری/۱۱) و نیز از صفات جسمانی منزّه است (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (صافات/۱۵۹) باید در عین اعتقاد به چنین مقامی که سرچشمه تدبیر است، آن را از هر نوع وصفی که بوی مادی دهد، پیراست و فقط معتقد بود که عرش الهی همان مقامی است که احکام جاری در نظام هستی از آن جا صادر می شود و در حقیقت یکی از مراتب علم الهی است؛ چیزی که هست آثار مادی و جسمانی ندارد و شاید بر اساس همین تفسیر است که امام صادق (علیه السلام) عرش و کرسی را به علم تفسیر کرده و در تفسیر آیه (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) می فرماید: آسمانها و زمین و آنچه در میان آنها است در کرسی است و عرش خدا، دانش او است. (۲) در این نظریه عرش بعضی از صفحه هستی خواهد بود، نه همه هستی و در هر حال روایات فراوانی از پیشوایان ما وارد شده که عرش دارای واقعیت است، ولی آن چنان نیست که تو گمان می کنی که به شکل تخت باشد، بلکه عرش موجود محدود و مخلوق و تحت تدبیر الهی است. و خدا مالک آن است، نه این که روی آن قرار می گیرد، مانند قرار گرفتن چیزی روی چیز دیگر» (۱).

ص : ۲۵۹

۱- [۱] مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۲۹.

۲- [۲] توحید صدوق، باب ۵۲، حدیث ۲.

لفظ رحمان در قرآن ۵۷ بار و اسم رحیم ۹۵ بار وارد شده و در تمام موارد به عنوان وصف خدا آمده اند. واژه «رحمان» غالباً با «رحیم» و احياناً با «مستعان» همراه می باشد، نمونه نخست: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، و نمونه دومی (... رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ) (انبیاء/۱۱۲) «پروردگارا به حق داوری کن، پروردگار ما بخشاینده و در برابر نسبتهای ناروای شما یاور ما است». و اما اسم رحیم با اسمای دیگری هم وارد شده است: ۱. الرَّحْمَنُ: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ). ۲. التَّوَابُ: (فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمِ) (بقره/۳۷)، «آدم کلماتی را از خدا دریافت کرد و خدا نیز از طریق رحمت به سوی او بازگشت، او است توبه پذیر و رحیم». ۳. الرَّؤُوفُ: (... إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ) (بقره/۱۴۳)، «خدا به مردم مهربان و رحیم است». ۴. الْغَفُورُ: (... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادِلًا- إِنْ تَمَّ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ). (بقره/۱۷۳)، «بر فرد مضطر آن گاه که مفرط و متجاوز نباشد گناهی نیست، خداوند آمرزنده و مهربان است». ۵. الْوَدُودُ: (وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ). (هود/۹۰)، «از خدا طلب آمرزش کنید، به سوی او روی آورید که پروردگار من مهربان و دوستدار

است». ۶. العزیز: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَهَّوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ). (شعراء/۹)، «و پروردگار تو قدرتمند و مهربان است». ۷. الرب: (سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ). (یس/۵۸)، «سلامی که سخن پروردگار است». ۸. البرّ: (إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ). (طور/۲۸)، «ماییش از این او را می خواندیم، او نیکوکار و مهربان است». اگر در معانی صفاتی که در کنار رحیم آمده است، دقت کنیم همگی با مفهوم رحیم ارتباط تنگاتنگ دارند، حتی اسم عزیز که همراه با رحیم آمده است، با توجه به مجموع آیه کاملاً مناسب است؛ زیرا یادآور می شود که خدا در عین قدرت، رحیم است و مهربانی او نشانه ضعف او نیست. هر دو اسم از ماده «رحم» مشتق بوده و ما ریشه هر دو اسم را به هنگام بحث از (ارحم الراحمین)، بیان کردیم. از آیات قرآن استفاده می شود که عرب جاهلی با لفظ «الرّحمن» آشنا نبوده است، لذا هنگامی که پیامبر اکرم آنان را دعوت می کرد که برای رحمان سجده کنند، می گفتند ما «رحمان» را نمی شناسیم چنان که می فرماید: (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا). (فرقان/۶۰) «هنگامی که به آنها گفته می شود برای رحمان سجده کنید، می گویند رحمان کیست، آیا بر آنچه که امر می کنی سجده کنیم، در این حالت از ایمان به حق گریزان بودند». رحمان و رحیم هر دو از ماده واحد گرفته شده اند و در لغت عرب نظایر زیاد دارند مانند: عطش و عطشان، ری و ریّان، فَرَح و فَرَحان، جَزَل و جَزَلان، که دومی از تأکید و گسترش بیشتری برخوردار است و به تعبیر دیگر: در

دومی مبالغه ای هست که در اولی نیست؛ از این جهت مفسران برای تفاوت این دو لفظ وجوهی را یادآور شده اند که منعکس می کنیم: ۱. رحمان به منزله اسم خاص (علم) برای خدا است که به غیر او اطلاق نمی شود. در حالی که رحیم اسم عام است و به دیگری نیز اطلاق می شود. ۲. خداوند رحمان در دنیا و رحیم در آخرت می باشد. ۳. رحمان شامل همه مکلفان و رحیم به مؤمنان اختصاص دارد. ۴. رحمان ناظر به یک رحمت و رحیم ناظر به یک صد رحمت است. (۱) از میان وجوه یاد شده، وجه دوم صحیح تر است و شواهدی از آیات و روایات آن را تأیید می کند، چنان که قرآن کریم اسم رحمان را مطلق آورده و فرموده است: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) ولی اسم رحیم را مخصوص مؤمنان دانسته و فرموده است: (وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا). (احزاب/۴۳) در روایتی امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «رحمان» اسم مخصوص خدا است، ولی با گسترش بیشتر نسبت به همه افراد انسان و «رحیم» اسم عام است بر خدا و غیر خدا اطلاق می شود، ولی با گسترش کمتر، صدوق این حدیث را چنین معنا می کند: «رحمان اسم خدا است که همه بندگان خدا را در بر می گیرد، زیرا نسبت به همه، روزی بخش و منعم است و در این مورد مؤمن و کافر یکسان است، در حالی که رحیم از آن نظر اطلاق می شود که به افراد با ایمان در آخرت با نظر رحمت می نگرد، چنان که می فرماید: (وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا). (احزاب/۴۳) و در نتیجه «رحمان» و «رحیم» مانند

ص : ۲۶۲

«ندمان» و «ندیم» دو اسم اند که از رحمت گرفته شده اند.^(۱) رازی پس از نقل حدیث یاد شده از امام صادق (علیه السلام)، به توضیح آن برخاسته و می گوید: رحمان اسم خاص خداوند است و از نظر اثر همه را در بر می گیرد، نیکوکار و بدکار را شامل می شود و رحیم اسم عام است، زیرا بر غیر خدا نیز اطلاق می شود؛ اما از نظر اثر مخصوص مؤمنان است، آن گاه برای اثبات این مطلب چنین می گوید: «آن گاه که عرب بخواهد درباره چیزی مبالغه کند مانند خشم و سیری و برهنگی، می گوید: «غضبان»، «شبعان»، «عریان»، مثلاً لفظ اخیر را در موردی به کار می برد که برهنه واقعی باشد، ولی هر گاه جامه کهنه ای داشته باشد، درباره آن «عاری» به کار می برد، نه «عریان» و چون لفظ «الرحمان» بر همین وزن است، طبعاً بر مبالغه دلالت می کند. و رحیم بر وزن «فعیل» گاهی به معنی فاعل است، مثل سمیع به معنی سامع، و گاهی به معنی مفعول است مانند: «قتیل» به معنی مقتول، و در هیچ کدام مبالغه منظور نیست، و معروف است که هر گاه از یک کلمه دو لفظ مشتق گردد، آنچه حروف بیشتری دارد بر معنی بیشتری دلالت دارد.^(۲) اما نمایش این دو اسم در انسان این است که هر گاه خدمت بیشتری به مردم کرد، مظهر رحمان و هر گاه نسبت به مؤمنان مهربانی کرد، مظهر رحیم خواهد بود و اگر در برخی از روایات آمده است «تخلقوا بأخلاق الله» شاید مقصود این است که انسان به اندازه توان تجلی گاه اوصاف خدا باشد، مگر موردی که تشبه ممنوع است مانند «مصور».

اسم شصت و سوم: رؤوف

رؤوف در قرآن یازده بار وارد شده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته

ص : ۲۶۳

۱- [۱] توحید، صدوق، ص ۲۰۳.

۲- [۲] رازی، لوامع البینات، ص ۱۵۲-۱۷۲.

است و احياناً با وصف رحيم نيز همراه مي باشد، چنان كه مي فرمايد: (...وَيُحَيِّدُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ). (آل عمران/ ۳۰) «خدا شما را از خودش بيم مي دهد، در حالي كه او به بندگان رؤوف و مهربان است». و باز مي فرمايد: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ). (بقره/ ۱۴۳) «خداوند ايمان شما را تباه نمي كند، زيرا خدا به مردم مهربان و بخشايشگر است». با توجه به مواردی كه مصدر اين كلمه (رأفت) در قرآن آمده است، مي توان گفت كه اين لفظ حاكي از يك نوع رقت قلب است، چنان كه مي فرمايد: (...وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ...). (نور/ ۲) «هرگز در عمل به دين خدا نسبت به زن و مرد بدكار رقت دست ندهد». و در آيه ديگر مي فرمايد: (وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً). (حديد/ ۲۷) «ما در دلهاي كساني كه از مسيح پيروي كردند، رأفت و رحمت قرار داديم». بنابر اين به هنگام اطلاق اسم (رؤوف) بر خدا، بايد از لوازم امكاني و خواص مادي آن تجريد شود؛ يعني خدا در حالي كه رؤوف است، اما پيراسته از رقت قلب و تأثر دروني مي باشد. آخرين نکته اين كه در آيات قرآن اسم «رؤوف» بر رحيم مقدم است و شايد وجه آن اين باشد كه رحيم به كسي مي گويند كه مورد ترحم را از نزديك مشاهده مي كند و فقر او را لمس کرده، در اين حالت ابراز همدردی می کند؛ در حالی كه رؤوف كسي را می گويند كه به ديگران نيكي كند، هرچند از نزديك وضع آنان را مشاهده نكند و در جدول فضائل نفساني دومي برتري دارد، شايد

از این جهت قبل از رحیم قرار گرفته است.

اسم شصت و چهارم: رزاق

«رزاق» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ). (ذاریات/۵۸) «خدا روزی دهنده توانا و نیرومند است». وخیر الرازقین در قرآن پنج بار وارد شده و در همه جا وصف خدا قرار گرفته است. بنابر این خدا هم «رزاق» و هم «خیر الرازقین» است، اکنون به آیاتی که پیرامون رزق وارد شده است، توجه کنیم. قرآن یادآور می شود که روزی همه جنیدگان بر عهده خدا است، چنان که می فرماید: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا). (هود/۶) «هیچ جنیده ای در زمین نیست مگر این که روزی او بر عهده خدا است». و در جای دیگر یادآور می شود که منشأ روزی ها در آسمان است، چنان که می فرماید: (وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ). (ذاریات/۲۲) «روزی و وعده هایی که داده می شوید، در آسمان است». هرگاه مراد از آسمان همین آسمان محسوس و مرئی باشد، مقصود از روزی همان باران است، چنان که می فرماید: (... وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...). (جاثیه/۵)

ص : ۲۶۵

«رزقی (باران) که خدا از آسمان فرو فرستاد و به وسیله آن زمین مرده را زنده کرد». ممکن است بگوییم مقصود از آن اعم از باران و انوار و اشعه حیاتی است که از آسمان به سوی زمین فرود می آید، اکنون بسینیم معنی رزق چیست؟ راغب می گوید: «رزق» عطای الهی است اعم از دنیوی و اخروی و گاهی رزق در نصیب و سهم و احیاناً آنچه که انسان می خورد، به کار می رود. اولی مانند: «أعطى السلطان رزق الجند» یعنی: سلطان جیره سپاهیان را داد». دومی مانند آیه (وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكذِّبُونَ) (واقعہ/۸۲) «بہرہ شما از قرآن تکذیب کردن آن است»، و سومی مانند (...فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ...) (کہف/۱۹) یعنی: «برود یک نفر از شما و از بازار غذایی تهیه کند و بیاورد». همین طور کہ یادآور شدیم، رزق گاهی در روزی اخروی به کار می رود، چنان کہ دربارہ شہدا می فرماید: (...بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل عمران/۱۶۹) «بلکہ نزد پروردگارشان زندہ اند و روزی می خورند». با تجزیہ و تحلیل می توان گفت روزی منحصر بہ خوراک و پوشاک و مسکن نیست، بلکہ ہر نوع عطای الهی کہ انسان در زندگی مادی و معنوی خود بہ آن نیاز دارد، روزی خدا است، روزی بدن و جسم همان غذای مادی است کہ در سایہ آن رشد نمودہ و پا برجا می ماند و روزی قوای حسی، ادراک محسوسات، و روزی قوہ خیال، درک صورتهای برزخی و روزی قوہ واہمہ، درک معانی جزئی و روزی خرد درک مفاہیم کلی است. حتی علوم و معارف حقہ مربوط بہ مبدأ و معاد نوعی روزی است از جانب خدا. (۱) «رزاق» اسم خاص خدا است و اگر نتوانیم این اسم را بر دیگران اطلاق کنیم، ولی می توان «رزق» را بہ بندگان خدا نسبت داد، زیرا برخی از برخی دیگر روزی می خورند و در خود قرآن نیز در این مورد بہ کار رفته است، چنان

ص : ۲۶۶

که می فرماید: (...وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ...) (نساء/۵) «بندگان را خوراک دهید و بپوشانید». سرانجام بهره ما از این اسم این است که از انواع مختلف رزق خدا که در اختیار ما است، به دیگران انفاق کنیم؛ قرآن می فرماید: (وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...). (قصص/۷۷) «بهره ات را از دنیا فراموش مکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده است، نیکی نما».

اسم شصت و پنجم: رفیع الدرجات

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ). (غافر/۱۵) «بالا برنده درجات بندگان، صاحب عرش، وحی را به فرمان خود به هر یک از بندگان که بخواهد القاء می کند تا بندگان را از روز قیامت بیم دهند». اکنون باید دید مقصود از (رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ) چیست؟ در اینجا احتمالاتی است که یادآور می شویم: ۱. رفیع به معنی رافع است و مقصود خدا این است که درجات پیامبران و اولیای الهی را در بهشت بالا می برد. ۲. مقصود بالا برنده آسمانهای هفتگانه است که فرشتگان از آن نقاط عروج می کنند. ۳. کنایه از رفعت شأن و قدرت برتر او است.

۴. هر موجودی را از یک درجه به درجه برتر می برد، خاک را از درجه جمادی به درجه نباتی و همچنین نبات را به درجه حیوان و سرانجام به درجه انسان می رساند.

اسم شصت و ششم: الرقیب

«رَقِيبٌ» در قرآن پنج بار آمده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (...فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (مائده/۱۱۷) «آن گاه که مرا اخذ کردی، تو خود مراقب آنان (بنی اسرائیل) بودی». و باز می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) (نساء/۱) «خدا مراقب شما است». و در آیه دیگر خدا را مراقب همه چیز معرفی کرده، می فرماید: (...وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا) (احزاب/۵۲) «خداوند مراقب همه چیز است». ابن فارس در تعیین معنای ریشه ای این لفظ می گوید: این واژه یک معنای بیش ندارد و تمام معانی صورتهای مختلف این معنا هستند، هر گاه موجودی مشرف بر چیزی باشد و آن را تحت نظر بگیرد، از این جهت به آن نگهبان و «رَقِيبٌ» و به نقطه بلند «مَرَقِبٌ» می گویند؛ در حالی که راغب ریشه آن را «رَقِبَه» به معنی گردن می گیرد و می گوید: «رَقِبَه» نام عضو معروف (گردن) است و اگر به نگهبان «رَقِيبٌ» می گویند حفظ گردن کنایه از حفظ خود انسان است. در هر حال، رَقِيبٌ و شهید به یک معنا است و اگر هم تفاوتی داشته باشند، بسیار ناچیز است؛ از این جهت حضرت مسیح هر دو واژه را به کار برده، می گوید: (...وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دَمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...). (مائده/۱۱۷)

« و من تا وقتی زنده بودم ناظر بر آنان بودم و آن گاه که مرا اخذ کردی تو رقیب آنان بودی». در هر صورت متعلق شهادت و مراقبت اعمال بندگان و مکلفان است، صدوق می گوید: رقیب به معنی حافظ و رقیب قوم، حافظ و نگهبان آنها است.

ص : ۲۶۹

حرف «س»

اسم شصت و هفتم: سریع الحساب

این اسم در قرآن در هشت مورد و به عنوان وصف خدا آمده است. ۱. (أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ). (بقره/۲۰۲) «برای آنان از آنچه که کسب کرده اند نصیب و بهره ای است، خدا حسابرس سریع است». ۲. (...وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ). (آل عمران/۱۹) «هرکس به آیات الهی کفر ورزد، خدا حسابرس سریع است». و همچنین است آیات دیگر. این اسم هرچند بیشتر در مورد رسیدگی به حساب مجرمان به کار رفته اما به آنها اختصاص ندارد، چنان که می فرماید: (أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ). (آل عمران/۱۹۹) «پاداش آنان نزد پروردگارشان است، خداوند سریع الحساب است». این اسم مرکب از دو کلمه است، یکی سریع که در مقابل «بطی» به معنی تند است و دیگری «الحساب» که به معنی شمارش است، چنان که می فرماید: (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) (رحمن/۵) «سیرخورشید و ماه روی حساب است». وهدف از توصیف خدا به این اسم، این است که اراده او در همه جا

بدون توقف نافذ و مؤثر است. چنان که می فرماید: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). (یس/۸۲) «فرمان این است که هر موقع بخواهد به او می گوید باش، آن نیز محقق می شود». در این جا احتمال دیگری هست و آن این است که او در حساب رسی نیازی به مرور زمان ندارد، زیرا نسبت وجود او به گذشته و حال و آینده یکسان است و چیزی او را از چیزی به خود مشغول نمی سازد، در کمترین زمان حساب رسی او انجام می گیرد. امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرماید: «خدا به حساب همه بندگان بسان روزی دادن به آنان یک جا رسیدگی می کند». و شاید یکی از علل سریع الحساب بودن خدا این است که افراد اعمال خود را در جلو دیدگان خود حاضر و مجسم می بینند، عملی از او غایب نبوده و همگان خود را نشان می دهند، از این جهت انکار ممکن نیست تا مایه کندی حساب شود و در این باره آیات فراوانی آمده که به برخی اشاره می کنیم: ۱. (... وَ جَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا). (کهف/۴۹) «آنچه را انجام داده اند در برابر خود حاضر می یابند، پروردگار تو به کسی ستم نمی کند». ۲. (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...). (آل عمران/۳۰) «روزی که هر انسانی هر عملی را از خیر و شر انجام داده است، نزد خود حاضر می یابد». و یکی دیگر از علل سرعت حساب این است که علاوه بر حضور اعمال به صورت اخروی، صحیفه اعمال انسان همه چیز را ضبط می کند چنان که می فرماید: (وَوَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ

هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَيْغِرَهُ وَلَا كَبِيرَهُ إِلَّا أَحْصَاهَا...» (کهف/۴۹) «نامه عمل عرضه می شود و گنهکاران را خواهی دید که از آنچه که در آن است می ترسند، و می گویند وای بر ما این نامه چیست که هیچ عمل کوچک و بزرگی از قلم نینداخته است و آن را به حساب آورده است». با این شهود متعدد، برای بندگان خدا جای شکی باقی نمی ماند و انسان با تمام ذرات وجود خود به صحت حساب و سرعت آن گواهی می دهد. البته حساب مقدمه جزا است خواه به صورت کیفر یا به صورت پاداش ولی در عین حال، حساب غیر نتیجه آن است، از این جهت باید گفت، واقعیت «سریع الحساب»، غیر «سریع العقاب» است تو گویی تفاوت این دو بسان تفاوت مقدمه و ذی المقدمه است هر چند علاوه بر این فرق، سریع الحساب، ممکن است مقدمه پاداش نیز باشد.

اسم شصت و هشتم: سریع العقاب

این اسم در قرآن در دو مورد آمده و در هر مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ). (انعام/۱۶۵) «او است که شما را در زمین جانشین قرار داد، و برخی از شما را بر برخی دیگر، مرتبه بالاتر بخشید، تا شما را با آنچه مقرر کرده است بیازماید، مسلماً پروردگار تو سریع کیفر ده و آمرزنده و مهربان است». ۲. (وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَ أَنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ). (اعراف/۱۶۷)

«هنگامی که پروردگارت اعلام کرد تا روز قیامت کسی را بر آنها می گمارد که به طور مداوم آنها را در عذاب سختی قرار دهد، پروردگار تو سریع کیفر ده و او آمرزنده و مهربان است». با معنی سرعت در گذشته آشنا شدیم و اما «عقاب»: چیزی است که به دنبال چیز دیگر می آید، از این جهت به شب و روز «عقیبان» می گویند، زیرا یکی پس از دیگری می آید و اگر به کیفر، عقوبت می گویند، زیرا پس از جرم ظاهر می شود. (۱) مطابق دو آیه یاد شده، (سریع العقاب) از اوصاف خدا است ولی باید توجه نمود که اوصاف دایمی او نیست، بلکه در موارد خاصی این وصف تجلی می کند، از این جهت در هر دو آیه پس از وصف (سریع العقاب) دو اسم مظهر رحمت یعنی (غفور رحیم) وارد شده است و اگر سریع العقاب اسم دایمی و وصف دایمی او بود جمع میان این دو از نظر بلاغت صحیح نبود. گواه دیگر بر این که این وصف دایمی نیست، دو آیه یاد شده در زیر است: ۱. (وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ لَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَ لِيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ). «آنها با شتاب از تو عذاب می طلبند، اگر موعد مقرر تعیین نشده بود، بر آنها عذاب وارد می شد، و البته عذاب به صورت ناگهانی می آید در حالی که آنان آگاه نیستند». ۲. (يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ). (عنکبوت/ ۵۳-۵۴) «آنها با شتاب از تو عذاب می طلبند، و حال آن که دوزخ بر کافران احاطه دارد». ۳. (وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ

ص : ۲۷۳

فَتَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ). (یونس/۱۱) «اگر خدا نیز مثل مردم که در تحصیل خوبی ها عاجولند در عذابشان تعجیل می کرد، مرگشان فرا رسیده بود، لکن کسانی را که به لقاء ما امید ندارند رها می کنیم تا در طغیان خود سرگردان بمانند». سرانجام باید گفت تجلی گاه سرعت عقاب در مورد افرادی است که مصلحت در تعجیل عقاب آنها است چه بسا در افرادی که از نظر طغیان به حد بالا برسند، عقاب های دنیوی و اخروی دامنگیر آنها می شود.

اسم شصت و نهم: السَّلام

لفظ «سلام» به صورت معرفه هفت بار و به صورت نکره سیو پنج بار در قرآن وارد شده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فراید: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ). (حشر/۲۳) «او است خدایی که جز او خدایی نیست، فرمانروا، منزه، پیراسته از عیب، ایمنی بخش، حاکم و مراقب، قدرتمند، عظیم الشأن، برتر، منزه است خدا از آنچه برای او شریک قرار می دهند». ابن فارس می گوید: «سلام» به معنی صحت و عافیت است، سلامتی این است که انسان از هر درد پیراسته باشد، اگر خدا خود را سلام می خواند مقصود این است که او از هر عیب و نقصی که بندگانش به او نسبت می دهند، منزه است. راغب می گوید: سلامت: پیراستی از عیوب ظاهری و باطنی است، قلب سلیم روح و روانی است که پیراسته از دغل باشد، و نیز یادآور می شود که سلامتی واقعی جز در بهشت در جای دیگر نیست زیرا در آنجا بقایی است

بدون فنا، غنایی است بدون فقر، عزتی است بدون ذلت، تندرستی است بدون بیماری. و در هر حال «سلام» از اسمای الهی است، و مقصود این است که خدا از هر عیب و نقصی که لازمه وجود مخلوق است، پیراسته است. (۱) از آنجا که لفظ «سلام» حاکی از سلامتی است، خدا در سه مورد به یحیی سلام فرستاده می فرماید: (و سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا). (مریم/۱۵) «درود بر او، روزی که به دنیا آمد، و روزی که می میرد و روزی که زنده و مبعوث می شود». اکنون سؤال می شود که چرا از حالات مختلف انسان این سه حالت را مطرح کرد و خواهان سلامتی او در آنها شده است؟ پاسخ آن این است که وحشت زاترین حالات انسان همین سه حالت است. در مرحله نخست خود را در وضعیت جدیدی می بیند، در مرحله دوم با جهان جدیدی آشنا می شود که آن را ندیده بود، در مرحله سوم گروه عظیمی را در محشر می بیند که خود وحشت زاست، خدا یحیی را در هر سه مرحله سلامتی و امنیت بخشیده است. تا این جا روشن شد که «سلام» از اسمای الهی است و مقصود از آن این است که خدا پیراسته از هر عیب و نقصی است که دامنگیر مخلوق می شود، ولی احتمال دارد که سلام از صفات فعل او باشد و مقصود این است که او سلامتی بخش است و موجودات را به صورت زیبا و کامل آفریده و در برخی از آیات چنین می فرماید:

ص : ۲۷۵

(...ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ...).(ملک/۳) «در آفرینش رحمان تفاوتی نمی بینی(هر موجودی را به نحو مطلوب و کامل آفریده است)». و در آیه دیگر می فرماید: (...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). (طه/۵۰) «پروردگار ما هر چیزی را آفرید آنگاه او را هدایت کرد». در این صورت تفاوت سلام و قدوس که در سوره حشر آمده است روشن است و آن این که «قدوس» صفت ذات است و حاکی از پیراستگی ذات از هر عیب و نقص می باشد، در حالی که سلام صفت فعل است و حاکی از آن است که فعل او (آفرینش) از هر نقصی پیراسته است. و اگر ما هر دو را (طبق معنی اوّل) صفت ذات بگیریم باید بگوییم که «قدوس» در دلالت بر تنزیه از معنی گسترده تری برخوردار است. نمایش این اسم در زندگانی این است که انسان پیوسته از خدا بخواهد که به او سلامتی دین و دنیا عطا فرماید و از هر گناه آشکار و پنهان بپرهیزد چنان که می فرماید: (وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ...).(انعام/۱۲۰)

حرف «ش»

اسم هفتادم و هفتاد و یکم: شاکر و شکور

لفظ «شاکر» در قرآن چهار بار آمده و در دو مورد صفت خدا قرار گرفته است: ۱. (...وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ). (بقره/۱۵۸) «هرکس با رغبت کار نیک انجام دهد، خدا شاکر (پاداش دهنده) و دانا است». ۲. (مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا). (نساء/۱۴۷) «هرگاه شما شاکر و مؤمن باشید، چرا خدا شما را عذاب کند، خدا شکر پذیر و دانا است». لفظ «شکور» در قرآن در دوازده مورد آمده و در پاره ای از موارد وصف خدا قرار گرفته و احیاناً با اسم «غفور» و «حلیم» همراه می باشد چنان که می فرماید: (...إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ). (فاطر/۳۴) «پروردگار ما آمرزنده و شکر پذیر است». و نیز می فرماید: (إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ). (تغابن/۱۷) «اگر به خدا وام نیکو دهید، خدا آن را برای شما افزایش می دهد و خدا شکرپذیر و بردبار

است». حقیقت شکر این است که انسان به کار نیکی که در حق وی انجام می شود، ارج نهد یعنی ارزش نعمت را بشناسد و شناخت خود را اظهار کند، در این صورت باید دید مفاد «شکور» و «شاکر» در خدا چیست، خدا که منعم و احسان کننده است و کسی در حق او کار نیکی انجام نمی دهد. و به تعبیر دیگر: (شکر) عکس العملی است نسبت به کار نیکی که در حق شخص انجام می شود در این صورت چگونه می توان خدا را «شاکر» و «شکور» خواند؟ برخی گفته اند: به کار بردن این دو وصف در مورد خدا مجاز و به معنی پاداش دادن به نیکوکاران است. ولی ممکن است این دو لفظ را به همان معنای حقیقی در حق خدا بکار بریم و مجوز آن این است که خدا از باب تفضّل خود را «شاکر» و «شکور» می خواند، همان طور که از بندگان خدا وام می طلبد، در حالی که همه صفحه وجود از آن او است، در این جا علامه طباطبائی (قدس سره) سخنی دارد که این نظر را تأیید می کند، می فرماید: «خداوند نیکوکار و قدیم الإحسان است و همه خیرات از وجود او سرچشمه می گیرد، کسی بر او حقی ندارد تا از او انتظار شکر داشته باشد، ولی در عین حال، خدای بزرگوار اعمال نیک بندگان خود را نوعی احسان در حق خویش تلقی می کند آنگاه پاداش اعمال آنها را شکر می نامد. و روی این اصل می فرماید: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ). (رحمن/۶۰) و در آیه دیگر می فرماید: (إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَ كَانَ سَعِيكُمْ مَشْكُورًا). (انسان/۲۲) «این پاداشی مقرر شما است و از سعی شما تقدیر می شود».

این اسم مرکب در قرآن چهارده بار وارد شده، و در همه موارد، وصف خدا واقع شده است، گاهی مجرد از نام های دیگر وارد شده و احياناً با نام هایی مانند «قوی»، «غفور» و «رحیم» همراه می باشد. چنان که می فرماید: (...وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدٌ الْعِقَابِ). (بقره/۱۹۶) «بدانید خدا کیفرش سخت است». و نیز می فرماید: (...فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدٌ الْعِقَابِ). (انفال/۵۲) «خدا آنان را به کیفر گناهانشان گرفت حقا که خدا توانا و کیفرش سخت است». و در آیه سوم می فرماید: (اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدٌ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ). (مائده/۹۸) «بدانید که خدا کیفرش سخت و او بخشاینده و رحیم است». و در مورد چهارم با دیگر صفاتی مانند: (غافر الذنب) و (قابل التوب) و (ذی الطول) همراه می باشد. (۱) و در هر حال توصیف خدا به (شدید العقاب) از قبیل وصف به حال متعلق است، زیرا شدید در واقع صفت عذاب است، نه خود خدا و در برخی از آیات به طور مستقیم وصف عذاب قرار گرفته چنان که می فرماید: (...سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ). (انعام/۱۲۴) «به خاطر حيله ای که میورزند به زودی گرفتار حقارت نزد خدا، و عذاب شدید

ص : ۲۷۹

اسم هفتاد و سوم: شدید العذاب

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (...أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ). (بقره/۱۶۵) «همه قدرتها از آن خداست و عذاب خدا بسیار سخت است». مفهوم این اسم با مفهوم اسم پیشین (شدید العقاب) یکی است و شاید میان این دو وصف، چنین فرقی باشد که «عقاب مختص کیفرهای دنیوی است در حالی که عذاب اعم از کیفرهای دنیوی و اخروی است».

اسم هفتاد و چهارم: شدید المحال

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است چنان که می فرماید: (...وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ). (رعد/۱۳) «آنان درباره خدا با هم جدل می کنند و عذاب خدا سخت است». هرگاه لفظ «محال» مصدر فعل ثلاثی «مَحَلَّ» باشد به معنی عقاب و کیفر است، و اگر مصدر فعل ثلاثی «حَوْلَ» یا «حَيْلَ» باشد، به گونه ای که حرف میم زاید باشد، در این صورت به معنی حيله خواهد بود، و مسلماً اسناد حيله به خدا همان گونه که در اسم (خير الماكرين) بیان شد، از باب «مشاکله» است یعنی خدا به ظاهر کاری را صورت می دهد که مجرمان فکر می کنند به سود آنها است در حالی که به زیانشان می باشد و حقیقت این حيله در برخی از آیات به عنوان «استدراج» بیان شده است چنان که می فرماید:

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسَبِ تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ). (اعراف/۱۸۲) «آنان که آیات ما را تکذیب کرده اند، به تدریج از راهی که نمی دانند، گرفتارشان می کنیم». و باز می فرماید: (فَدَزَنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسَبِ تَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ). (قلم/۴۴) «تکذیب کننده قرآن را به من واگذار به زودی آنها را از راهی که نمی دانند، گرفتار می کنیم».

اسم هفتاد و پنجم: الشہید

اسم شہید در قرآن به صورت معرفه و نکره سیو پنج بار آمده و در بیست مورد وصف خدا قرار گرفته است، برخی را یادآور می شویم: ۱. (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ). (آل عمران/۹۸) «چرا به آیات الهی کفر میورزید در حالی که خدا به آنچه انجام می دهید گواه است». ۲. (...إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). (حج/۱۷) «خدا روز رستاخیز میان آنان داوری می کند، خدا بر همه چیز گواه است». (۱) اکنون باید دید معنای شہید چیست؟

ص : ۲۸۱

۱- [۱] نساء / ۳۳، ۷۹، ۱۶۶؛ مائده / ۱۱۳، ۱۱۷؛ انعام / ۱۹؛ یونس / ۲۹، ۴۶؛ رعد / ۴۳؛ اسراء / ۹۶؛ عنکبوت / ۵۳؛ احزاب / ۵۵؛ سبأ / ۴۷؛ فصلت / ۵۳؛ احقاف / ۸؛ فتح / ۲۸؛ مجادله / ۶ و بروج / ۹.

ابن فارس می گوید معنای اصلی این لفظ حاکی از حضور و آگاهی است، از این جهت به حاضر در حادثه، «شاهد» می گویند که حاضر در واقعه می باشد. و اجتماع مردم را «مشهد» می نامند. راغب می گوید: شهود و شهادت، حضور با مشاهده است. یا از طریق چشم یا از طریق بصیرت، و گاهی در خود حضور به کار می رود هرچند در آنجا بصر و بصیرتی نباشد، چنان که می فرماید: (عَالِمُ الْغَيْبِ الشَّهَادَةُ) «عرفات و منا» را مشاهده می نامند چون در آنجا فرشتگان و نیکوکاران حاضر می شوند. ولی حق این است که شهادت به معنی حضور است و علم و آگاهی از طریق بصر و بصیرت از لوازم آن است، چنان که می فرماید: (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...). (حج/۲۸) «تا شاهد منافع خود باشند». (...وَالْيَشْهَدُ عَذَابَهُمَا...) (نور/۲) «به هنگام اجرای حد در مورد مرد و زن بدکار گروهی حاضر شوند». و نیز می فرماید: (...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...). (بقره/۱۸۵) «هرکس در ماه رمضان حاضر باشد، روزه بگیرد». در این صورت باید حضور خدا را تفسیر کرد مقصود از حضور خدا این است که چیزی بر او پنهان نمی باشد، زیرا پنهان و آشکار و پنهان تر را نیز می داند، چنان که می فرماید: (...فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى). (طه/۷) «او پنهان و مخفی تر از آن را نیز می داند». میان او و مخلوق حاجب و مانعی نیست. از این بیان روشن می شود که تقسیم اشیا به غیب و شهادت یا پنهان و آشکار یک تفسیر نسبی است (یعنی نسبت به ما است)، و گرنه همه اشیا در نزد خدا حاضر بوده و همه برای او مشهود است از این جهت می فرماید: (إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). و به دیگر سخن: شهادت رابطه ای است میان «شاهد» و «مشهود» اگر

او بر همه چیز «شاهد» است قهراً همه چیز برای او «مشهود» خواهد بود. هرگاه ما علم را به معنی حضور صورت اشیا نزد عالم بدانیم در این صورت شهود فوق علم خواهد بود، زیرا در دومی اشیا با وجود خارجی نزد شاهد حاضر می باشد. هرگاه علم را به علم حصولی تفسیر کنیم، شهود علم حضوری خواهد بود، و از این جهت باید گفت: «شهادت» اقوی از «علم» و «شاهد» بالاتر از «عالم» است ولی اگر علم را اعم از حصولی و حضوری تفسیر کنیم، قهراً شهادت بخشی از علم خواهد بود. «غزالی» درباره فرق میان اسمای سه گانه (علیم، شهید و خبیر) چنین می گوید: «غیب» چیزی است که از دیدگان پنهان است، در حالی که «شهادت» چیزی است که آشکار است، هرگاه آگاهی خدا را بدون مقایسه با یکی از دو عالم «غیب» و «شهادت» بسنجیم، او را «علیم» می نامیم، و هرگاه آگاهی او را نسبت به عالم غیب در نظر آوریم او را «خبیر» می خوانیم، و اگر آگاهی او را نسبت به عالم شهادت در نظر آوریم او را «شهید» می نامیم.

حرف «ص»

اسم هفتاد و ششم: الصمد

لفظ «صمد» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است چنان که می فرماید: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ). (توحید/۱-۴) «بگو خدا یکی است، خدا صمد است، نه زاییده و نه زاییده شده، و همتایی ندارد». اکنون ببینیم معنی «صمد» چیست؟ ابن فارس می گوید: این لفظ دو معنی ریشه ای دارد یکی قصد، دیگری صلابت و استحکام و با توجه به معنی اول می گویند: صمدته صمداً او را قصد کردیم، یا می گویند: فلان صمد «فلانی مرجع جمع مردم است». و اگر قرآن خدا را صمد می خواند، ناظر به همین معنی زیر است که بندگان از طریق دعا و نیایش او را طلب می کنند. شاعر می گوید: علوته بحسام ثم قلت له *** خذها حذيف فانت السيد الصمد «شمشیر را بر فرق او نهادیم آنگاه به او گفتیم، بگیرای حذیف در حالی که تو بزرگوار و مورد توجهی». صدوق می گوید: صمد دو معنی دارد: یکی سید و بزرگوار و دیگری،

مصمود و مورد توجه، ولی معنی دوم از لوازم معنی اول است، کسی که سرور قوم شد، قهراً مورد توجه خدا خواهد بود. از امام باقر (علیه السلام) روایتی نقل شده است که فرمود: «السید المَطَاع الذی لیس فوقه آمر و ناه، صمد» (۱) «سروری است که فرمان او اطاعت شده و بالاتر از او امر و نهی کننده ای نباشد». کلینی از امام باقر (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: «صَیْمَدٌ قَدَّوْسٌ یَعْبُدُهُ کُلُّ شَیْءٍ وَ یُضِیْمَدُ إِلَیْهِ کُلُّ شَیْءٍ، وَ وَسِعَ کُلُّ شَیْءٍ عِلْمًا»: «خدا صمد است و پیراسته از عیب، همه چیز نسبت به او خاضع است و همه چیز او را قصد می کند و علم او همه چیز را فرا گرفته است». آنگاه کلینی می افزاید که معنی «سید صمد» بزرگی است که مردم پیوسته او را قصد می کنند. در شعر برخی از شعرای جاهلیت آمده است: ما کنتُ أحبَّ أنْ نیباً ظاهراً*** لله فی أکناف مکة یُصمَد «دوست نداشتیم که پیامبری در اطراف مکه ظاهر شود و مورد توجه قرار گیرد». ابن زبیر می گوید: ما کان عمرانُ ذا غش ولا حسد*** ولا رهیه إلا سید صمد «عمران هیچ گاه صاحب غش و رشک و ترسناک نبود جز این که او بزرگواری بود که همه او را قصد می کردند». نتیجه این که: خدا آن بزرگواری است که همه خلایق از جن و انس به او روی می آورند و حاجتها را در خانه او پیاده می کنند و در سختی ها به او پناه

ص : ۲۸۵

می برند. (۱) هرگاه خدا پدید آورنده همه هستی هاست، و تمام هستی به وجود او قائم می باشد، قطعاً هر چیزی در ذات و صفت خود، به او نیازمند بوده و ناچار است او را قصد کند و نیاز را به درگاه او پیاده کند چرا چنین نباشد در حالی که به حکم (...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...) (اعراف/۵۴) «آفرینش و تدبیر از آن اوست». و به مضمون (وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ) (نجم/۴۲) «همه چیز به سوی پروردگارت باز می گردد». علت این که لفظ «صمد» در آیه بار (الف و لام) وارد شده این است که دلالت بر حصر کند، زیرا در واقع جز او مسؤول و مقصودی نیست و تمام درخواستها به سوی او منتهی می شود. و هر نوع سببی در این راه جنبه تبعی دارد. در این جا سؤالی مطرح است که چرا در آیه دوم از سوره توحید لفظ جلاله تکرار شده و از ضمیر و یا نظیر آن استفاده نشده است، چنان که می فرماید: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ...) در حالی که می توانست بگوید: «وهو الصمد» یا «اللَّهُ أحد صمد». شاید هدف از تکرار لفظ جلاله این است که هر یک از دو جمله در معرفی خدا کافی است شاید علت اینکه «احد» نکره آمده، در مقابل «صمد» که به صورت معرفه است، این است که مصداق «احد» در حقیقت منحصر به خدا است، و جز او کسی «احد» نیست، در حالی که صمد به معنی مسؤول و مرجع به ظاهر متعدد است و برای نفی تعدد ظاهری لفظ «صمد» با الف و لام وارد شده که بر حصر دلالت کند در حالی که یک چنین ضرورت در «احد» نبوده و «احد» در ظاهر و واقع یکی بیش نیست. و در هر حال اگر «احدیت»

ص : ۲۸۶

صفت ذات او است، صمد از صفات فعل او بشمار می رود. در این جا مفسران و محدثان برای لفظ «صمد» معانی به ظاهر گوناگونی نقل کرده اند که اکثر آنها به یک معنی بر می گردد. اکنون به یک رشته از معانی که در روایات وارد شده و غالباً از لوازم معنای واقعی صمد بشمار می روند، اشاره می کنیم: ۱. در روایتی از امام حسین (علیه السلام) چنین وارد شده: «الصمد الذی قد انتهى سوده، و الصمد الذی لا یأکل ولا یشرب، و الصمد الدائم الذی لم یزل و لا یزال، الصمد الذی لا جوف له، و الصمد الذی لا ینام» (۱). «صمد کسی است که در نهایت سروری و بزرگی باشد و نیز کسی که نمی خورد و نمی آشامد، و نیز کسی که پیوسته بوده و خواهد بود، صمد کسی است که تو خالی نیست و صمد آن است که نمی خوابد». اهل بصره به حضور حسین بن علی (علیهما السلام) نامه نوشتند و از او درخواست کردند «صمد» را تفسیر کند، حضرت در پاسخ آنان نوشت: در تفسیر قرآن و تعیین مراد آن خوض نکنید و در آن به مجادله برنخیزید و بدون دانش صحیح سخن نگوئید، از جدم رسول خدا شنیدم که می گفت: هر کس قرآن را بدون دانش صحیح تفسیر کند، جایگاهی از آتش برای خود فراهم آورده و خدا در قرآن صمد را تفسیر کرده است، و جمله های (لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ) تا آخر تفسیر صمد است. (۲) ۲. محمد حنفیه می گوید: «الصمد القائم بنفسه، الغنی عن غیره» (۳). «صمد کسی است که قائم به ذات و بی نیاز از دیگری باشد».

ص : ۲۸۷

۱- [۱] کتاب توحید صدوق، باب معنی (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، روایات ۳، ۴ و ۵.

۲- [۲] همان مدرک.

۳- [۳] همان مدرک.

۳. از امام زین العابدین (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «الصمد الذی لا شریک له ولا یؤوده حفظ شیء ولا یعزب عنه شیء»^(۱). «صمد کسی است که شریکی ندارد، نگهدار چیزی مایه زحمت او نیست و چیزی از او پنهان نمی باشد». در برخی از کلمات چنین آمده است: «الصمد المتعال عن الكون والفساد»^(۲). «صمد موجودی است که تغییر و تبدیل نپذیرد». ناگفته پیداست برخی از این معانی، معنی مستقیم صمد نبوده و در کتب لغت از این معانی خبری نیست، فقط از میان این معانی می توان دو تفسیر را، تفسیر به معنی واقعی صمد دانست، یکی همان سیادتِ پایان ناپذیر، و دیگری موجودی که نه زاییده و نه زاییده شده است و اگر در برخی از روایات به «مُصَمَّت» و بی جوف تفسیر شده، مقصود همین است.

اسم هفتاد و هفتم اسم الظاهر

«الظاهر»: در باره آن به هنگام تفسیر «الباطن» تحت شماره هیجدهم سخن گفتیم.

ص : ۲۸۸

۱- [۱] کتاب توحید صدوق، باب معنی (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، روایت های ۶ و ۷.

۲- [۲] همان مدرک.

حرف «ع»

اسم هفتاد و هشتم: عالم الغیب و الشهاده

واژه عالم مجرد از اضافه وصف خدا قرار نگرفته، بلکه پیوسته در حال اضافه به چیزی وصف او قرار گرفته است مانند: ۱. (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ). ۲. (عَالِمُ الْغَيْبِ). ۳. (عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). وصف اول در قرآن ده بار (۱) دومی دوبار (۲) و سومی یک بار آمده است. (۳) و همگی از علم گسترده خدا حکایت می کنند. «غیب» در مقابل «شهود» است، و مقصود از آن چیزی است که از حواس ما پنهان باشد، خواه بالذات قابل ادراک با حواس باشد، مانند پدیده هایی که در زمانهای پیش تحقق پیدا کرده و یا الآن متحقق است ولی از قلمرو حس ما بیرون می باشد، و یا بالذات مافوق حواس باشد مانند خدا و صفات او و دیگر عوالم روحی که همگی فراتر از درک حسی می باشند. بنابر این باید آیات یاد شده در زیر را به همین نحو تفسیر کرد، و هدف

ص : ۲۸۹

۱- [۱] انعام/۷۳؛ توبه/۹۴، ۱۰۵؛ رعد/۹؛ مؤمنون/۹۲؛ سجده/۶؛ زمر/۴۶؛ حشر/۲۲؛ جمعه/۸ و تغابن/۱۸.

۲- [۲] سبأ/۳ و جن/۲۶.

۳- [۳] فاطر/۳۸.

همگی تسبیب گستردگی علم او است: ۱. (عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ). (رعد/۹) «آگاه از غیب و شهادت بزرگ و برتر». ۲. (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا- تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ). (سبأ/۳) «کافران گفتند: قیامت برای ما نخواهد آمد، بگو آری سوگند به پروردگام قطعاً خواهد آمد، پروردگاری که آگاه از غیب است، و ذره ای در آسمانها و زمین از او پنهان نیست، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن، همگی در کتاب مبین آمده است». این آیات در صدد حصر علم به «غیب و شهادت» در خدا است، در این جا دو سؤال مطرح است: ۱. چگونه این آیات علم به شهادت را منحصر به خدا دانسته در حالی که غیر خدا از شهادت آگاه است، و هر انسانی چشم و گوش خود را باز کند صدها مشهود را می بیند یا می شنود؟ ۲. چگونه علم به غیب منحصر به خدا است در حالی که طبق آیات و روایات انبیا و اولیا از غیب آگاه بوده و از غیب گزارش می دادند؟ پاسخ هر دو سؤال یک جا بیان می شود و آن اینکه هدف از تأکید بر حصر علم به شهادت و غیب به خدا این است که علم خدا وسیع و گسترده است و احدی جز او دارای چنین علم و دانش نیست، در این صورت «الف و لام» در الفاظ «غیب» و «شهادت» اشاره به مجموع اشیایی است که تحت عنوان «غیب» و «شهادت» قرار دارند، و علم به چنین موضوع بدون استثنا از شئون خدا است، ولی مانع از آن نخواهد بود که برخی به صورت محدود از

غیب و شهادت آگاه باشند، در حالی که دانش او نسبت به این دو فراگیر و نامحدود است. گواه بر این که هدف از حصر در آیات فوق همین است که یادآور شدیم، جمله های (وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ) می باشد. خلاصه علم نامحدود، غیر از علم محدود است آنچه به خدا اختصاص دارد اولی است نه دومی. البته دانش بشری با دانش الهی فرق دیگری نیز دارد و آن این که دانش خدا بسان ذات او واجب، و دانش بشر بسان ذات او ممکن است، دانش الهی از درون او سرچشمه می گیرد، در حالی که دانش بشری از جانب خدا است. در این صورت حتی دانشهای جزئی و محدود بشر با دانش الهی تفاوت دارد.

اسم هفتاد و نهم: عالم غیب السماوات و الأرض

این لفظ در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است. چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ). (فاطر/۳۸) «خدا آگاه از پنهان های آسمانها و زمین است و او به آنچه که در سینه ها است علم دارد». تفسیر این اسم از آنچه در اسم پیشین بیان شد، روشن گردید.

اسم هشتادم : علام الغیوب

این اسم در قرآن چهار بار آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است:

۱. (...تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) (مائده/۱۱۶) «آنچه در ضمیر من است تو می دانی و آنچه در ذات تو است نمی دانم، تو همه اسرار نهران را می دانی». ۲. (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ). (توبه/۷۸) «آیا نمی دانند که خدا اسرار و سخنان در گوش آنان را می داند، خداوند از همه امور پنهان آگاه است».
۳. (...قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ). (مائده/۱۰۹) «رسولان گفتند ما را دانشی نیست تو آگاه از همه امور پنهان هستی». ۴. (...إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ). (سبأ/۴۸) «پروردگارم حق را به دلها القا می کند او است آگاه از همه غیب ها». آیات یاد شده در صدد حصر آگاهی از غیب به خدا است، و نکته آن قبلاً بیان شد.

اسم هشتاد و یکم: العليم

لفظ «علیم» در قرآن ۱۶۲ بار وارد شده و در همه موارد جز چند موردی که یادآور می شویم وصف خدا قرار گرفته است، مواردی که در مورد غیر خدا بکار رفته است به شرح زیر است: ۱. (...إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ). (اعراف/۱۰۹) («فرعون گفت: این (موسی) جادوگر دانایی است». ۲. (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ). (اعراف/۱۱۲)

«مشاوران فرعون گفتند) هر جادوگر دانایی را نزد تو می آورند». ۳. (قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ). (یوسف/۵۵) «گفت مرا سرپرست خزاین این سرزمین قرار بده که نگهدارنده ای دانا هستم». ۴. (... وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ). (یوسف/۷۶) «بالا تر از هر دانایی داناتری است». ۵. (قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ). (حجر/۵۳) «گفتند مترس، ما تو را به پسر دانایی بشارت می دهیم». ۶. (... إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ). (شعراء/۳۴) «فرعون گفت) این جادوگر دانایی است». از این موارد که علیم در مورد غیر خدا به کار رفته می توان حدس زد که این لفظ در مورد مصداق برتر و بارز بکار می رود، یعنی آنجا که متکلم بخواهد علم فردی را به صورت برتری توصیف کند به جای عالم، علیم بکار می برد. و در مواردی که در مورد خدا بکار رفته با یکی از اسمهای: حلیم، واسع، سمیع، شاکر، قدیر، عزیز، خبیر، فتاح و خلاق همراه می باشد. اسم هشتاد و دوم: العظیم لفظ عظیم در قرآن به صورت مرفوع و منصوب ۱۰۷ بار وارد شده و در پنج مورد به شرح زیر وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ). (شوری/۴) «آنچه که در آسمانها و زمین است، ملک او است و او بلند مرتبه و بزرگ است». ۲ و ۳. (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ). (واقعه/۷۴ و آیه ۹۶)

«تنزیه کن نام پروردگار بزرگت را». ۴. (إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ). (حاقه/۳۳) «او به خدای بزرگ ایمان نمی آورد». ۵. (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ). (حاقه/۵۲) «پروردگار بزرگ خود را تنزیه کن». اسم عظیم در آیه اول و چهارم قطعاً وصف خدا است، در حالی که در غیر این دو احتمال دارد، وصف لفظ «اسم» نیز باشد، و به تعبیر دیگر در آیه اول و چهارم عظیم وصف ذات خدا است ولی در غیر این دو، احتمال دارد علاوه بر اینکه وصف ذات خدا است، وصف اسم او نیز باشد، یعنی نام بزرگ خدا. ابن فارس می گوید: ماده این کلمه حاکی از بزرگی و توان بیشتر است، و اگر به استخوان «عظم» می گویند به خاطر قوت و صلابت آن است. راغب می گوید: «عَظُمَ الشَّيْءُ، كَبُرَ عَظْمُهُ»، یعنی استخوانش درشت شد، آنگاه در مورد هر امر بزرگی به کار برده اند، خواه محسوس باشد، خواه معقول، خواه اسم ذات باشد یا اسم معنا. خدا در قرآن اموری را که در ذیل یاد آور می شویم با لفظ «عظیم» توصیف کرده است مانند: عذاب، بلا، اجر، فوز، فضل، یوم، سحر، خزی، عرش، کید، قرآن، کرب، بهتان، طود، حظ، ظلم، ذبح، حنث، نبأ، قسم و خلق. هرگاه خدا را عظیم می خوانند به خاطر این است که خدا از نظر ذات و صفت و فعل، بالاتر و برتر از همه چیز است، و اگر موجود امکانی عظمتی دارد، از خدا گرفته است.

لفظ «عزیز» در قرآن ۱۴۸ بار وارد شده و در هشتاد و نه مورد وصف خدا قرار گرفته است، و احیاناً با صفاتی همراه می باشد، یعنی با: حکیم، ذو انتقام، قوی، حمید، رحیم، علیم، غفور، وهاب، غفار، کریم، مقتدر و جبار. اکنون باید دید معنی اصلی عزیز چیست؟ در این جا اختلاف نظر وجود دارد. ابن فارس می گوید: معنی اصلی آن چیزی است که حکایت از شدت و قوت و غلبه و قهر می کند. خلیل می گوید: معنی اصلی آن کمیابی است می گویند: عَزَّ الشَّيْءُ: نایاب شد. راغب می گوید: عَزَّتْ حالتی است در انسان که مانع از مغلوب شدن می شود، از این جهت به زمین سفت و سخت می گویند: ارض غزاز: ای صلبه: زمین سفت و سخت. با توجه به موارد استعمال این کلمه، به نظر می رسد آنچه که ابن فارس و راغب گفته اند صحیح تر باشد، اینک مواردی را یادآور می شویم: ۱. (...عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ...). (توبه/۱۲۸) «رنجهای شما بر او (پیامبر) سخت است». ۲. (وعزني في الخطاب). (ص/۲۳) «درمذاکره بر من غلبه کرد»، تا در طرف قوه و قدرت نباشد، غلبه معنی ندارد. ۳. (...وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ). (هود/۹۱)

«اگر قبیله تو نبود، تو را سنگسار می کردیم، تو در برابر ما قدرتی نداری». در مواردی این اسم با اسم هایی مانند «حکیم» و «ذو انتقام» و «قوی» همراه می باشد، اقتران این اوصاف دلیل بر این است که عزیز به معنی قدرتمند است چنان که می فرماید: ۴. (... وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ). (آل عمران/۱۲۶) «پیروزی جز از ناحیه خدای غالب و قدرتمند و حکیم است، یعنی اگر هم غلبه می کند از روی حکمت است». ۵. (... وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتقام). (مائده/۹۵): «هر کس به شکار دو مرتبه دست یازد، خدا از او انتقام می گیرد، خدا قدرتمند و انتقام گیرنده است». ۶. (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ). (هود/۶۶) «پروردگار تو، نیرومند و شکست ناپذیر است». از این بیان روشن می شود تفسیری که خلیل از لفظ عزیز کرده و ریشه آن را کمیابی و نایابی دانسته است، با آیات یاد شده مناسب نیست، مثلاً این که می فرماید: (... وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ). (آل عمران/۱۲۶) «پیروزی جز از جانب خدای عزیز و حکیم نیست». معنی متناسب با مضمون آیه این است که عزیز به معنی توانا باشد «به معنی کمیاب و نایاب». همیشه اسمهایی که در فواصل آیات قرار می گیرد با مضمون خود آیه تناسب دارد، اصمعی می گوید: من در بیابان مشغول تلاوت قرآن بودم و آیه مربوط به «سارق و سارقه» را تلاوت می کردم که خدا در آن دستور می دهد دستهای آنان را قطع کنند، تا به کیفر اعمال خود برسند، و من آیه را چنین

تلاوت کردم: (والسارقُ و السارقه فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله وَالله غفورٌ رحيم) (مائده/۳۸) «دست مرد و زن دزد را به کیفر عملی که مرتکب شده اند به عنوان عقوبت الهی قطع کنید که او آمرزنده و مهربان است». صدای تلاوت مرا زن بادیه نشینی شنید و گفت اگر خدا غفور و رحیم بود حکم به بریدن دستهای آنان نمی داد، من فوراً قرآن را باز کردم دیدم اشتباه در تلاوت من است، و در مصحف به جای غفور رحیم (عزیزٌ حکیم) وارد شده است یعنی که آن زن بادیه نشین، مسائل مربوط به بلاغت را با طبع عربی خود، به خوبی درک می کند، زیرا این مورد متناسب با عزیز حکیم است، نه با دو اسم غفور و رحیم. اتفاقاً آیه بعدی که از توبه سارق سخن می گوید به تناسب اسم (غفورٌ رحیم) را آورده و فرموده است: (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ) (مائده/۳۹). صدوق می گوید: عزیز به کسی می گویند که کسی او را عاجز نکند و آنچه را بخواهد انجام دهد. قاهر و غالب باشد و مغلوب نباشد، اگر برادران یوسف به او که فرمانروای مصر بود «عزیز» می گفتند، به خاطر این بود که دارای قوه و قدرت بود.

اسم هشتاد و چهارم: العفو

اسم «عفو» در قرآن پنج بار و به عنوان وصف خدا آمده است. و احیاناً با اسم «غفور» یا «قدیر» همراه می باشد. ۱. (...لِيُنصِرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ). (حج/۶۰) «خدا او را یاری خواهد کرد، خداوند بخشایشگر و آمرزنده است». ۲. (...إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ

غُفُور). (مجادله/۲) «آنان سخنی ناپسند و دروغ می گویند، خدا بخشایشگر و آمرزنده است». ۳. (إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا). (نساء/۱۴۹) «اگر خوبی ها را آشکار یا پنهان کنید، یا از بدی ها درگذرید، خداوند بخشایشگر و توانا است». اکنون باید دید معنی ریشه ای «عفو» چیست؟ ابن فارس می گوید: این واژه دو معنی اصلی دارد که یکی حاکی از رها کردن شیئی، و دیگری دال بر طلب و درخواست چیزی است، و بقیه معانی به یکی از این دو معنا بر می گردد، مثلاً عفو خدا از بندگان به معنی رها کردن آنها است که آنها را تعقیب نکند. خلیل می گوید: کسی را که مستحق کیفر است رها کنی، او را عفو کرده ای. ولی تصور ما این است که «عفو» غیر از ترک است، ترک با حفظ گناه می سازد، در حالی که عفو به معنی محو و ازاله است، می گویند «عفت الدیار» خانه فرسوده و ویران گردید» در این صورت باید عفو الهی را کنایه از آن گرفت که آثار گناه را نیز پاک می کند، و شاید فضل او به مرحله ای می رسد که خود انسان نیز گناه خویشتن را فراموش می کند و احیاناً عفو الهی به مرحله ای می رسد که جای هر سیئه حسنه ای را ثبت می کند چنان که می فرماید: (... فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا). (فرقان/۷۰) «آنان کسانی اند که خدا بدیهایشان را به نیکی ها تبدیل می کند، خداوند آمرزنده و مهربان

است». بنابراین کلمه «عفو» در رساندن بخشایشگری خدا رساتر از غفور است. صدوق می گوید: «عفو» مشتق از «عَفُو» بر وزن فعول است، و عفو انسانی است که چیزی را محو کند، چنان که خدا می فرماید: (عَفَى اللَّهُ عَنْكَ لَمَ أذْنَتَ لَهُمْ) (توبه/۴۳): «خدا اذن تو را به آنان محو کرد». برای معنی دوم (طلب کردن) که ابن فارس از آن یاد کرد، موردی در قرآن پیدا نکردیم جز آیه (...يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ...) (بقره/۲۱۹): از تو می پرسند، چه انفاق کنند؟ (قرآن به جای این که به متن سؤال آنان پاسخ گوید، و جنس انفاق را معین کند به کمیت پرداخته می گوید) مازاد از ما یحتاج را، شاید بتوان گفت عفو در این آیه به گونه ای دلالت بر طلب می کند، یعنی طلب کردن مازاد. و در هر حال بشر باید تجلی گاه صفات حق قرار گیرد و در این جا نیز می تواند تجلی گاه صفت او باشد چنان که می فرماید: (...وَلْيَعْفُوا وَ لِيُصْفَوْا فَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (نور/۲۲) «عفو کنید و بگذرید آیا نمی خواهید خدا شما را ببخشد، خدا بخشنده و مهربان است». فخر رازی نقل می کند: حضرت علی (علیه السلام) غلامی داشت. او را صدا زد، پاسخ نداد، بار دیگر صدا کرد، جواب نداد. بار سوم ندا داد، پاسخ نشنید، برخاست به سوی او، دید استراحت کرده است فرمود صدای مرا شنیدی، گفت آری، گفت: چرا پاسخ نگفتی، و چه مانع از آن شد، گفت: یقین به حلم و اعتماد به عفو تو. علی (علیه السلام) فرمود: تو را به خاطر این اعتقاد در حق من در راه خدا آزاد کردم. (۱)

ص : ۲۹۹

واژه «علی» در قرآن یازده بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته و همراه با صفاتی مانند «کبیر»، «عظیم» و «حکیم» بکار رفته است: ۱. (...وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ). (بقره/۲۵۵) «نگهداری آسمانها و زمین برای او ایجاد دشواری نمی کند، او بلند پایه و بزرگ است». ۲. (وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). (لقمان/۳۰) «آنچه که جز او می خوانید، باطل است و خدا بلند پایه و بزرگ است». ۳. (...أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمُ). (شوری/۵۱) «یا پیام رسانی (فرشته ای) را می فرستد و به اذن پروردگار آنچه را بخواهد به او وحی می کند، و او بلند مرتبه و فرزانه است». ابن فارس می گوید: لفظ «علی» از «علو» گرفته شده و آن یک معنی بیش ندارد که حاکی از بلندی و رفعت است. بنابراین، هدف از توصیف خدا به «علی» برتری آن است، از این که اندیشه بشر به او برسد و یا او را احاطه کند. و به یک معنا می توان گفت: خدا رفیع مطلق است از نظر کمال، و هر کمالی به او باز می گردد. صدوق می گوید: مقصود از توصیف خدا به «علی» برتری او از داشتن نظیر و شریک است.

حرف «غ»

اسم هشتاد و ششم: غافر الذنب

این اسم در قرآن یک بار آمده، و همراه با اسمهای دیگر وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (...تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ). (غافر/۲-۳) «کتاب نازل شده از جانب خدای قدرتمند و دانا، آمرزنده گناه، پذیرنده توبه، سخت عقوبت، صاحب مکنات، خدایی جز او نیست بازگشت به سوی خدا است». «غافر» به صورت جمع همراه با کلمه «خیر» یک بار در قرآن آمده است آن هم وصف خدا قرار گرفته است چنانکه می فرماید: (...فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ) (اعراف/۱۵۵) «ما را ببخش و بر ما رحم کن تو بهترین آمرزندگانی». از ماده «غفر» که به معنی ستر است، سه اسم برای خدا در قرآن مشتق شده است: ۱. غافر: (غافر الذنب...) (غافر/۳): «بخشنده گناه». ۲. غفور: (...رَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ...) (کهف/۵۸): «پروردگار تو بخشنده و صاحب رحمت است». ۳. غفار: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ...) (طه/۸۲): «و من کسی را که توبه کند می آمرزم».

و شکفت این است که برای انسان گنهکار سه اسم معادل اسم غفار، از ماده ظلم یا معادل آن به کار رفته است: ۱. ظالم: (... فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ...) (فاطر/۳۲): «برخی از آنان بر خویش ستمگرند». ۲. ظَلُوم: (...إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (احزاب/۷۲): «او ستم پیشه و نادان است». ۳. ظَلَام: (...يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ...) (زمر/۵۳): «ای بندگان من که در حق خود اسراف کرده اید از رحمت خدا مأیوس نباشید»، و اسراف بر نفس در حقیقت عبارت دیگری از «ظلام» است. با توجه به سه اسمی که خدا و انسان در قرآن دارند می توان چنین گفت: خدا می خواهد برساند که بنده من، تو در اثر گناه سه اسم داری، و من هم از آن جهت که مبدء رحمت و مغفرت هستم سه اسم دارم: اگر تو ظالمی من غافرم. اگر تو ظلومی من غفورم. و اگر تو ظالمی من غفارم. (۱) در گذشته در معنای «غفر» سخن گفتیم و یادآور شدیم که معنی لغوی آن ستر و پوشاندن است. تو گویی خدا گناهان بنده را می پوشاند. و اگر هم به کلاهخود «مَغْفَر» می گویند چون سر را پوشانده و از آسیب حفظ می کند. و تفاوت «غفور» با «عفو» به هنگام بحث از اسم «عفو» بیان گردید.

ص: ۳۰۲

لفظ غالب سه بار در قرآن آمده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است. چنان که می فرماید: (... وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ). (یوسف/۲۱) «این چنین یوسف را متمکن ساختیم تا تعبیر خواب را به او بیاموزیم، خداوند بر کار خویش چیره است ولی اکثر مردم نمی دانند». مقصود از جمله (وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ) چیست؟ در این جمله دو احتمال وجود دارد: یکی این که ضمیر در کلمه «أمره» به یوسف برگردد، دیگری این که به خدا برگردد. بنابر احتمال نخست مقصود این است که خدا در امور مربوط به یوسف توانا است، او را حفظ می کند، روزی می دهد و از قعر چاه به نهایت قدرت می رساند و زعامت یوسف به این شکل جلوه گاه اسم غالب بودن است. و بنابر احتمال دوم مقصود این است که خدا در امور مربوط به خویش توانا است. جهان را می آفریند و آن را تدبیر می کند، و مغلوب کسی نمی شود و آنجا که اراده کند احدی را یارای تمرد و تکبر نیست. در آیه دیگر می فرماید: (... إِنَّ اللَّهَ بِالْعِزِّ وَالْمُجِيبَاتِ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ...). (طلاق/۳) «خدا مشیت و تدبیر خود را به پایان می رساند». سرانجام خدا موجود قاهری است که قدرتی بالاتر از آن نیست، و مشیت او نافذ و پایدار است.

اسم غفار در قرآن به صورت معرفه و نکره پنج بار آمده است چنان که می فرماید: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى) (طه/۸۲) «من آمرزنده کسی هستم که توبه کند و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد». و نیز می فرماید: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا). (نوح/۱۰) «نوح می گوید به قوم خود) گفتم از پروردگارتان طلب آمرزش کنید، او آمرزنده گناهان است». و در سه مورد دیگر این اسم با اسم «عزیز» همراه آمده است چنان که می فرماید: (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ). (ص/۶۶) «پروردگار آسمانها و زمین و آنچه که در میان آنها قرار دارد که توانا و آمرزنده است». و نیز می فرماید: (...كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ) (زمر/۵) «هر یک از این اجرام سماوی تا زمان معینی در حرکتند، آگاه باش که او قدرتمند و بخشنده است». و در جای دیگر می فرماید: (...وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ). (غافر/۴۲) «من شما را به سوی خدای توانا و آمرزنده دعوت می کنم».

شاید علت این که غفار همراه عزیز آمده است این است که بخشاینده‌گی او به خاطر عجز و ناتوانی نیست بلکه او در عین قدرت می بخشد، و این خود کمال است. نمایش این اسم در زندگی بشر این است که در مواردی که مصلحت ایجاب می کند در عین قدرت از تقصیر دیگران درگذریم، و در برخی از روایات آمده است از صفات کمال، عفو و گذشت در عین قدرت است.

اسم هشتاد و نهم: الغنی

اسم غنی در قرآن به صورت مرفوع و منصوب بیست بار آمده و در هیچ‌جده مورد وصف خدا قرار گرفته است و با اسم‌هایی مانند: «حمید»، «حلیم» و «کریم» همراه می باشد. چنان که می فرماید: ۱. (...وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ). (بقره/۲۶۷) «بدانید که خدا بی نیاز و ستوده است». ۲. (قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صِدْقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ). (بقره/۲۶۳) «زبان خوش و گذشت، بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال داشته باشد خداوند بی نیاز و بردبار است». ۳. (...وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ). (نمل/۴۰) «هر کس کفر ورزد (شکر نعمت را به جای نیاورد) پروردگار من بی نیاز و بزرگواری در احسان است». اما معنی لغوی «غنی» ابن فارس می گوید: دو معنی اصلی دارد. یکی از کفایت و بی نیازی، و دیگری از نوعی صدا حاکی است.

راغب می گوید: غنا اقسامی دارد: ۱. بی نیازی مطلق و این مخصوص خدا است چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ). ۲. بی نیازی نسبی چنان که می فرماید: (وَ وَحَيْدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي) (صحی): «تو را فقیر یافت بی نیاز کرد». ولی بهتر است بگوییم «غنا» یک معنا بیش ندارد و این تفاوت ها مربوط به مصداق است، برخی از مصادیق آن به خاطر وجوب وجود بی نیاز مطلق است، ولی غیر آن به خاطر امکان، فقیر مطلق بوده و احیاناً در سایه ارتباط با مبدء و بی نیازی عرضی و نسبی پیدا می کند. این مطلب در همه صفات خدا جاری است، مثلاً خدا جمیل و زیبا است، و آفرینش نیز سهمی از جمال دارد، ولی در این جمال نسبی خود مرهون جمال مطلق است. و به قول شاعر عرب می گوید: أَرَأَيْتَ حَسَنَ الرُّوْضِ فِي آصَالِهِ *** أَرَأَيْتَ بَدْرًا لَتَمَّ عِنْدَ كَمَالِهِ هَذَا، وَ ذَاكَ كُلَّ شَيْءٍ رَائِقٍ *** أَخَذَ التَّجْمَلَ مِنْ فُرُوعِ جَمَالِهِ تَتَلَكَّ الْقُلُوبَ بِأَسْرِهِ *** شَغَفَاوْ شُدَّ عَقُولُنَا بِعِقَالِهِ (۱) مقصود شاعر این است که آن زیبایی های باغ به هنگام عصر، و زیبایی ماه در شب بدر، (زیبایی این دو) و زیبایی همه چیز پرتوی از جمال او است، دلها در عشق به این جمال بی تاب شدند، و خردهای ما بسته به عقال او است.

ص : ۳۰۶

۱- [۱] سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ص ۴۰.

وحافظ شیرازی این مطلب فلسفی و عرفانی را چنین ترسیم کرده است: این همه عکس من و نقش نگارین که نمود *** یک فروع رخ ساقی است که در جام افتاد

اسم نودم: الغفور

غفور به صورت مرفوع و منصوب ۹۱ بار در قرآن آمده و با صفاتی مانند: «رحیم»، «عفو»، «عزیز»، «شکور»، «ودود» و «حلیم» همراه می باشد، چنان که می فرماید: ۱. (ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ). (توبه/۲۷) «خداوند پس از آن توبه هر کس را بخواهد می پذیرد، خداوند آمرزنده و مهربان است». ۲. (...وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُنْصِرَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ). (حج/۶۰) «هر کس به همان اندازه که ستم دیده است مجازات کند آنگاه باز بر او ستم کنند، خدا او را یاری خواهد کرد، خدا بخشایشگر و آمرزنده است». ۳. (...إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ). (فاطر/۲۸) «فقط بندگان دانا از خدا می ترسند، حقا که خدا توانا و آمرزنده است». ۴. (لِيُوفِيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ). (فاطر/۳۰) «خدا پاداش آنها را به تمامی بدهد و از فضل خود بر آن بیفزاید، خدا آمرزنده و شکرپذیر است». ۵. (إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ* وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ). (بروج/۱۳-۱۴) «او است که ایجاد و ابداع می کند (و پس از میراندن) باز می گرداند، او است آمرزنده، و

بسیار مهربان». ۶. (... وَ لئن زَالَتَا إِنِ امْسَاكُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا). (فاطر/۴۱) «اگر (آسمان و زمین) فرو ریزد جز او کسی نمی تواند آنها را نگه دارد، خدا بردبار و آمرزنده است». سرانجام یادآور می شویم که «غفور» بر وزن رسول از الفاظی است که دلالت بر مبالغه دارد، و معنای اصلی آن به هنگام بحث از غافر گذشت.

ص : ۳۰۸

حرف «ف»

اسم نود و یکم: الفاطر فاطر

در قرآن شش بار آمده و در همه موارد به عنوان اسم خدا وارد شده است که برخی را یادآور می شویم: ۱. (قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...). (انعام/۱۴) «بگو آیا جز خدا برای خویش سرپرستی بگیرم خدایی که آفریننده آسمانها و زمین است». ۲. (فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ). (یوسف/۱۰۱) «ای خدای آفریننده آسمانها و زمین تو سرپرست من در دنیا و آخرتی». ۳. (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). (ابراهیم/۱۰) «پیامبران آنان گفتند: آیا در وجود خدا شک است در حالی که آفریننده آسمانها و زمین است». (۱) در این موارد ششگانه «فاطر» به صورت مجرد وارد نشده، بلکه به صورت اضافه «سماوات و ارض» وصف خدا قرار گرفته است. اکنون باید دید معنای لغوی «فاطر» چیست؟ فاطر از «فطر» گرفته شده و معنای آن گشودن و آشکار کردن است، از این جهت خوردن غذا هنگام مغرب را افطار می گویند، زیرا روزه دار در این

ص : ۳۰۹

۱- [۱] موارد دیگری که اسم فاطر آمده است عبارتند از: فاطر / ۱؛ زمر/ ۴۶ و شوری/ ۱۱.

زمان دهان خود را از نظر غذا خوردن، باز می کند. و نیز در دوشیدن گوسفند به کار می رود، می گویند: «فطرتُ الشاة فطراً: حلبتها»: زیرا با دوشیدن چشم پستان باز می شود. از کلام راغب استفاده می شود که معنی واقعی «فطر» دونیم کردن از طرف درازا است، چنان که می فرماید: (...السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَان وَعَدُهُ مَفْعُولاً) (مزمّل/۱۸): «در آن روز آسمان شکافته می شود، و وعده او تحقق می یابد». اکنون سخن در این است که چرا در آفرینش موجودات کلمه «فطر» بکار رفته است، شاید نکته آن این باشد که با خلقت، عدم که نوعی ظلمت است شکافته و هستی از آن بیرون کشیده می شود، و شاید معنی (فاطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) این است که آنها را از تاریکی عدم، به روشنی وجود آورد. علامه طباطبائی می فرماید: بکار بردن «فاطر» در مورد خدا نوعی استعاره است تو گویی عدم را می شکافد و از دل آن آسمانها و زمین را بیرون می کشد. و مقصود این است که خدا آفریننده آسمانها و زمین، بدون الگوی پیشین است، و در این صورت با اسم «بدیع» و «مبدع» یکسان خواهد بود، با این تفاوت در بکار بردن «مبدع» عنایت به این است که آفرینش بدون مثال و الگو بوده است، درحالی که استعمال «فطر» عنایت به این است که از عدم پدید آورده، و نبود را بود کرده است و این که کار خدا مانند: نجار و دیگر سازنده های بشری نیست، که فعل خود را از ترکیب مواد قبلی پدید می آورند. و در هر حال اسم (فاطر السَّمَاوَاتِ) حاکی از استمرار این فعل است، نه اینکه تنها در گذشته انجام داده است.

اسم نود و دوم: فاطر الاصباح

این اسم در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که

می فرماید: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ). (انعام/۹۶) «او شکافنده صبح است، شب را برای آرامش و خورشید و ماه را روی نظم معین مقرر داشت، این است اندازه گیری خدای قدرتمند و دانا». اکنون باید دید معنی «فلق» چیست؟ ابن فارس می گوید: معنی لغوی آن فرجه و جدایی دو شیء است. راغب می گوید: فلُق به معنای جدا کردن چیزی از چیزی است، چنان که می فرماید: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) و (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى...) (انعام/۹۵). «خدا شکافنده دانه و هسته ها است». و باز می فرماید: (أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) (فلق/۱): «پناه می برم به خدای صبح». و در هر حال بدین جهت در مورد صبح کلمه فالق به کار رفته است که روشنایی ظلمت را می شکافد. اکنون برگردیم مفاد صفات وارد در آیه را توضیح دهیم. در آیه درباره خدا سه صفت وارد شده است: ۱. (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ): «شکافنده صبح»، و اصباح به معنی صبح است نه به معنی مصدری. ۲. (وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا): «شب را آرامگاه قرار داد». روح و بدن هر دو در فضای تاریک و در خواب آرامش می یابند. ۳. (وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ حُسْبَانًا): «خورشید و ماه با نظم معینی می گردند»، و طبعاً حرکت و گردش منظم آنها اساس محاسبات مردم می باشد و در آیه دیگر به آن تصریح کرده و می فرماید:

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ...). (یونس/۵) «او است که خورشید را درخشانده و ماه را نورانی قرار داد، و برای آن منزلهایی قرار داد تا از این طریق مردم از شمارش سال و محاسبات خود آگاه شوند». نکته قابل توجه در آیه، این است که در مورد «خورشید» لفظ «ضیاء» و در مورد «ماه» لفظ «نور» بکار رفته است، این دوگانگی در تعریف علتی دارد! محققان می گویند: «ضیاء» بمعنی نور ذاتی است، یعنی چیزی که نور از خود آن بجوشد، در حالیکه «نور» مفهوم اعم از ذاتی و عرضی دارد، و چون خورشید منبع جوشش نور، و نور ماه اکتسابی و عرضی است و از خورشید سرچشمه می گیرد، از این جهت در وصف آن دو، از دو لفظ مختلف بهره گرفته شده است. مؤید این نظر این است که قرآن کریم در آیات دیگر خورشید را «سراج» و ماه را «نور» و یا «منیر» خوانده است. (۱)

اسم نود و سوم: فالق الحبّ و النوی

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ). (انعام/۹۵) «خدا شکافنده دانه و هسته خرما است، زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می آورد، این چنین است خدا چرا از حق سر می پیچید».

ص: ۳۱۲

راغب می گوید: «حب» و «حبه» در گندم و جو و مانند آن به کار می روند چنان که می فرماید: (... كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سَيْبَعٍ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ شَيْئَلَهُ مَائَةٌ حَبَّةٍ) (بقره/۲۶۱). «مانند دانه ای که هفت سنبل رویانده و در هر سنبل یکصد دانه است». «نوی» جمع «نواه» به معنی هسته خرما و مانند آن است. مقصود این است که خدا با شکافتن دانه و هسته موجودات، زنده ای به نام گیاه و درخت پدید می آورد و از این طریق مردم را روزی می دهد. اکنون باید دید مقصود از بیرون آوردن مرده از زنده، و بالعکس خصوصاً در مورد دانه و هسته چیست؟ در این جا می توان دو بیان ارائه کرد: ۱. دانه و هسته از حیات و زندگی فقط استعداد آن را دارند که اگر تحت شرایطی قرار گیرند به صورت گیاه تبدیل می شوند، و هرگز در درون آنها حیات نباتی به صورت بالفعل موجود نیست، و اگر دانه را بجوشانیم دیگر سبز نمی شود زیرا استعداد موجود در آن از بین می رود. ۲. گیاه شناسی امروز می گوید: اجزای زنده ای در درون هسته و دانه هست، چیزی که هست احتیاج به شرایط خاصی دارد تا رشد و نمو کند. بنابر تفسیر دوم مقصود از «مرده» قشر دانه و حبه است که با شکافتن آن زنده بیرون می آید، درحالی که بنابر بیان اول خود هسته و دانه بر اثر داشتن استعداد تبدیل به موجود زنده می شود. و در هر حال از نظر بیان عرفی می گویند: مرده را زنده کرد. خلاصه این آیه مانند آیات دیگر بیانگر سنتهای الهی است، چنان که می فرماید:

تُورِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تُورِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَزُزُّ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ). (آل عمران/۲۷) «شب را در روز، روز را در شب وارد می سازد، زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می آورد و هر کس را بخواهد روزی بی حساب می دهد». در این جا دو احتمال دیگر نیز وجود دارد که یادآور می شویم: ۱. مقصود از مرده گل و خاک است که دانه و هسته در دل آنها پنهان است. ۲. از آنجا که گاهی از انسان مؤمن فرزند کافر، و از انسان کافر، فرزند مؤمن به وجود می آید این نوع توالد را می توان اخراج حی از میت و بالعکس دانست و قرآن ایمان را حیات و نور، و کفر را مرگ و ظلمت می داند چنان که می فرماید: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...). (انعام/۱۲۲) «آیا آن کس که مرده بود و او را زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم که در میان مردم در پرتو آن راه می رود مانند کسی است که در تاریکی ها باشد و از آن بیرون نیاید».

اسم نود و چهارم: الفتح

فتح در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَتْاحُ الْعَلِيمُ). (سبأ/۲۶) «بگو پروردگار ما، ما را گرد می آورد آنگاه میان ما به حق داوری می کند زیرا او داوری کننده دانا است».

معنای لغوی «فتح» که «فتاح» مبالغه آن است گشودن است، ولی در این جا کنایه از حکم و داوری است. بنابراین «فتاح» از اسمای حسنی است و به معنی داور می باشد، به گواه این که بعد از آن کلمه علیم آمده است. گاهی تصور می شود که «فتاح» به معنی «فاتح» و پیروز است در حالی که اگر مقصود این بود، مناسب بود جای علیم با اسم «عزیز» همراه باشد، گواه دیگر بر این که فتاح به معنی داور است آغاز آیه است که می فرماید: (قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا) و از این جا روشن می شود که مقصود از (خیر الفاتحین) همان «خیر الحاکمین» است، زیرا داوری دیگران گاهی بر اساس عدل و گاهی بر اساس جور است، گاهی به واقع می رسند و گاهی خطا می کنند در حالی که داوری خدا از این نقایص پیراسته است. ***

حرف «ق»

اسم نود و پنجم: القائم علی کل نفس

این اسم مرتب در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است، چنان که می فرماید: (أَقَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبَهُمْ قُلْ سَمُّهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بَيَّظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ). (رعد/۳۳) «آیا کسی که بر کار هر انسانی ناظر است (مانند بتها است) برای خدا شریکانی قرار داده اند، بگو آنها را نام ببرید، یا اینکه می خواهید او (خدا) را در زمین به چیزی آگاه کنید که از آن بی خبر است، یا گفتاری ظاهری و نادرست می گوئید بلکه مکر کافران در نظرشان زیبا جلوه کرده و از راه راست باز مانده اند و هر که را خدا گمراه کند راهنمایی ندارد». مفاد آیه این است که موجودی شایسته عبادت است که از همه حالات انسان عبادت کننده آگاه باشد و او جز خدا کسی نیست، این که گروهی برای خدا شریک قرار می دهند در مورد آنها سه فرضیه باطل مطرح است: ۱. نام این شرکا را ببرند تا درباره آنها مطالعه شود که آیا واقعاً واجد صفات خداوندی می باشند تا مورد پرستش قرار گیرند، و اگر آنها لات و عزی را نام ببرند همگی می دانیم که آنها جمادی بیش نیستند و شایستگی عبادت را ندارند. ۲. یا این افراد ناآگاه می خواهند خدا را از شریکانی آگاه سازند که خدا از آنها خبر ندارد، این فرضیه نیز باطل است، زیرا چیزی از دایره علم الهی

بیرون نیست. ۳. آنان گفتاری ظاهری و نادرست می گویند، و آنچه را که خدا نیست، خدا می نامند. و شاید فرض اخیر درست تر باشد زیرا آنان هم می دانستند که بتهای مورد پرستش آنها کاره ای نیستند، و صفات معبود در آنها وجود ندارد، و همچنین از احاطه علم خدا آگاه بودند از این جهت فرض اخیر متعین است و در ذیل آیه می فرماید: «مکر و حيله کافران برای آنها زیبا جلوه کرده و از راه حق بازمانده اند، و هرگز هدایت نخواهند شد». و این جمله می رساند که آنها با الفاظ بازی می کنند، غیر خدا را خدا می نامند و آن را می پرستند. اکنون که معنی آیه روشن شد باید دید مقصود از اسم (قائم علی کل نفس بما کسبت) چیست؟ این جمله کنایه از سلطه گسترده حق است بر هر انسانی، زیرا کسی که بالا سر انسان می ایستد بر کارهای او اشراف و از تمام خصوصیات آگاه است، تو گویی خدا مثل موجودی است که از افق برتر مراقب همه اعمال انسانها است. لفظ «قائم» در قرآن به معنی حافظ و نگهبان استعمال شده است چنان که می فرماید: (... وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا...). (آل عمران/۷۵) «برخی از این اهل کتاب به گونه ای پست هستند که اگر او را برای دیناری امین بشماری (در اختیارش بگذاری) هرگز رد نمی کند، مگر این که بر او مسلط باشی».

اسم نود و ششم: قابل التوب

این اسم در قرآن یک بار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که

ص: ۳۱۷

می فرماید: (غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ). (غافر/۳) «آمرزنده گناه، پذیرنده توبه، سخت کیفر، مقتدر، خدایی جز او نیست، سرانجام به سوی او است». با توجه به این که «توب» و «توبه» دو مصدر فعل «تاب» می باشند و ما در بحث از اسم «تواب» در این باره سخن گفتیم در این جا نیاز به تکرار نیست.

اسم نود و هفتم: القادر

اسم قادر در قرآن هفت بار آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است که دو نمونه را یادآور می شویم: ۱. (قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ). (انعام/۳۷) «بگو خدا توانا است که آیه ای را فرو فرستد، ولی بیشتر شما نمی دانید». ۲. (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ). (طارق/۸) «خدا بر بازگرداندن انسان توانا است». [۱]

اسم نود و هشتم: القدير

اشاره

اسم قدیر در قرآن چهل و پنج بار آمده و در همه موارد وصف خداوند است که برخی را بیان می کنیم: ۱. (...فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

[۱] سایر مواردی که «قادر» آمده است عبارتند از: اسراء/۹۹؛ یس/۸۸؛ احقاف/۳۳ و قیامت/۴.

قَدِيرٌ). (بقره/۲۸۴) «هرکس را بخواهد می بخشد، و هرکس را بخواهد عذاب می کند، خدا بر همه چیز توانا است». این اسم گاهی مجرد از اسمهای دیگر آمده چنان که در سی و سه مورد می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) و گاهی همراه با اسم علیم. مانند: (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ). (نحل/۷۰) و گاهی با «عفو» (فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا). (نساء/۱۴۹) قدرت و علم از مشهورترین صفات خدا، و قادر و عالم، و قدیر و علیم از بارزترین اسم های خدا می باشند بدین جهت مناسب است مقداری درباره قدرت بحث کنیم، نخست معنای لغوی قدرت را توضیح می دهیم. قادر و قدیر به معنی توانا است و قدرت به معنی استطاعت و توانایی است، ولی سخن در همین است که قدرت از «قَدْر» گرفته شده و آن به معنی اندازه است، چگونه از آن لفظ قادر و قدرت گرفته شده که مفاد آن توانا و توانایی است. شاید نکته آن این باشد که انسان توانا آنگاه که بخواهد کاری را انجام دهد، مورد فعل را اندازه گیری می کند، آنگاه که از این نظر فارغ شد، قدرت خود را بکار می بندد. بنابر این اشتقاق قدیر و قادر از «قدر» به معنی اندازه، به تطور در معنی «قدر» نیاز دارد. چنان که می فرماید: (...قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا). (طلاق/۳): «خدا برای هر چیزی اندازه ای معین کرده است».

قدرت در اصطلاح

قدرت در اصطلاح متکلمان دو تعریف دارد: انطباق هر دو در مورد خدا

با مشکل روبرو است. ۱. صحّه الفعل و الترك: امکان انجام فعل و ترك یعنی قادر کسی است که هم انجام کار و ترك آن برای او ممکن است. ۲. الفعل عند المشيئه و الترك عند عدمها: انجام کار به هنگام خواستن و ترك آن به هنگام نخواستن یعنی قادر کسی است که اگر اراده کند انجام می دهد، و اگر اراده نکند انجام نمی دهد، و یا اگر نخواست انجام نمی دهد. ولی هر دو تعریف درباره انسان صادق است و نمی توان قدرت خدا را با آن دو تعریف کرد. زیرا در تعریف نخست کلمه «صحت» به معنی «امکان» بکار رفته است، قهراً قادر کسی است که در آن امکان فعل و ترك باشد، و مقام واجب الوجود پیراسته از صفت امکان است، زیرا این امکان یا امکان ذاتی و ماهوی است که ملازم با ماهیت است، مانند اتصاف ماهیت انسان به امکان، و یا امکان استعدادی است که صفت ماده می باشد، مانند: دانه که امکان گیاه شدن را دارد. و ذات اقدس خداوند منزّه از ماهیت و ماده است. اما تعریف دوم مربوط به فاعل است که با مشیت کار می کند، یعنی خواست و اراده زاید بر ذات، و این در موردی صادق است که ذات فاعل برای ایجاد فعل کافی نباشد، بلکه در سایه اراده مشیت زاید بر ذات توانا می گردد و این درباره خدا متصور نیست. از این جهت نمی توان قدرت خدا و قدرت مخلوق را با یک تعریف بیان کرد. واقعیت قدرت را می توان چنین بیان کرد: هر موقع فاعل را با فعلی بسنجیم یکی از سه حالت را دارد: ۱. فعل ملازم با فاعل است مانند حرارت نسبت به آتش.

۲. ترک فعل ملازم با فاعل است مانند سردی نسبت به آتش. ۳. وجود و عدم فعل نسبت به فاعل یکسان است، یعنی نه مقید به فعل است که فعل حالت ضرورت به خود بگیرد، و نه مقید به ترک است که فعل حالت امتناع به خود بگیرد، بلکه نسبت به هر دو یکسان است. هر گاه فاعلی نسبت به فعل و ترک حالت یکسانی را به خود گرفت به او قادر و توانا می‌گوییم. بنابر این می‌توان هر دو تعریف گذشته را اصلاح کرد، اما تعریف نخست بگوییم مقصود از صحت بیان تساوی دو نسبت است، یعنی فاعل نسبت به یکی از دو طرف فعل و ترک ملزم نیست، بلکه مختار است. و اما درباره تعریف دوم که یادآور شدیم فاعلی که با مشیت کار کند فاعل ناقص است روی مبنای اشاعره است که مشیت را زاید بر ذات می‌دانند. ولی بنابر عینیت مشیت با ذات در این صورت فاعل ناقص نخواهد بود. و در هر حال ملاک قادر با فاعل موجب، در داشتن اختیار و فقدان آن است. قادر انجام دهنده کاری است که با اختیار انجام دهد، در مقابل فاعل مضطر و موجب، و صفت قادر مانند دیگر صفات ذاتی است که در حمل آن بر ذات خدا، باید جنبه های کمال را گرفت و از جنبه های نقص صرف نظر کرد.

اسم نود و نهم: القاهر

اسم قاهر در قرآن دو بار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می‌فرماید: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ). (انعام/۱۸) «او است غالب و بالای (برتر از) بندگانش و او است فرزانه و آگاه».

و باز می فرماید: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُزِيلُ عَلَيْكُمْ حَفْظَهُ). (انعام/۶۱) «او است غالب و برتر از بندگانش، نگهبانانی بر شما گمارد». درباره معنی قاهر در اسم بعدی بحث خواهیم کرد. اسم صدم: القهار لفظ قهار در قرآن در شش مورد آمده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته، و پیوسته با اسم «الواحد» همراه می باشد. چنان که می فرماید: ۱. (...أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ). (یوسف/۳۹) «آیا خدایان پراکنده خوب است یا خدای یگانه غالب». ۲. (...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ). (رعد/۱۶) «بگو خدا آفریدگار همه چیز است و او است یگانه و غالب». ۳. (...وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ). (ابراهیم/۴۸) «آنها در پیشگاه خداوند یکتای قهار آشکار می شوند». (۱) ابن فارس در باره معنی «قهر» که قاهر و قهار از آن گرفته شده است می گوید، این کلمه بر پیروزی و برتری دلالت می کند. و قاهر به معنی غالب است. راغب می گوید: «قهر» به معنی غلبه و ذلیل کردن طرف مقابل است چنان که می فرماید: (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ). (ضحی/۹): «امّا یتیم را ذلیل مکن». ولی ظاهر این است که «ذلت» معنی مستقیم «قهر» نیست، بلکه از لوازم آن می باشد، زیرا لازمه غلبه بر کسی ذلیل و سرکوب کردن او است که ملازم با

ص : ۳۲۲

۱- [۱] سایر آیات عبارتند از: ص/۶۶ زمر/۴ و غافر/۲۶.

ذلت است. صدوق می گوید: قدیر و قاهر دو معنی نزدیک به هم دارند، و آن این که اشیاء در مقابل آن دو سرپیچی نمی کنند، و پذیرای اراده او می شوند. (۱) علامه طباطبایی می گوید: قهر نوعی از غلبه است و آن این که چیزی بر چیزی پیروز گردد و او را به پیروی از اثر خود مجبور سازد، اثری که با طبع او سازگار نیست، مانند غلبه آب بر آتش که آن را خاموش می سازد. اسم «قاهر» همان گونه که بر دیگران صدق می کند بر خدا نیز صدق می کند ولی با این تفاوت که در غیر خدا قاهر و مقهور از نظر وجودی در رتبه واحدی قرار دارند. مثلاً آب و آتش هر دو موجود طبیعی است، در حالی که قاهریت خدا بر جهان یا بر بندگان از این مقوله نیست، قاهریت او معلول برتری و احاطه او است، درست است خدا بر بندگانش غالب است، لکن چون از نظر وجودی برتر است از این جهت در قرآن لفظ قاهر با جمله (فَوْقَ عِبَادِهِ) همراه می باشد، و عنایت دارد که این مطلب را با بکار بردن کلمه (فَوْقَ عِبَادِهِ) بیان کند تا برساند نه تنها خدا قاهر بر بندگان است بلکه در درجه بالا و برتر از آنها قرار دارد. (۲) شگفت این جا است که برخی از حنا بله از جمله (فَوْقَ عِبَادِهِ) استنباط می کنند که خدا در جهتی فوق بندگان قرار گرفته است، در حالی که این جمله برای بیان علت قاهریت است، و ناگفته پیدا است علت قاهریت خدا به خاطر برتری حسی نیست، مثلاً او در افق بالا تر قرار گیرد، بلکه به خاطر برتری وجودی است، و آیه یاد شده نظیر دو آیه یاد شده در زیر است: ۱. (... وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...). (آل عمران/ ۵۵)

ص : ۳۲۳

۱- [۱] صدوق، توحید، ص ۱۹۸.

۲- [۲] المیزان، ج ۷، ص ۳۳-۳۴.

«کسانی را که از تو پیروی کرده اند تا روز قیامت فوق کسانی قرار می دهیم که کفر ورزیده اند». مسلماً فوق در این جا، فوق حسی نیست، بلکه فوق معنوی است. ۲. (...سَيُنْقَلَتُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيٰ نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ). (اعراف/۱۲۷) «فرزندانشان را خواهیم کشت، زنانشان را اسیر خواهیم کرد، و ما برتر از آنان و غالبیم». گاهی گفته می شود: «قهار» مبالغه قاهر است، و علاوه بر این تفاوت جوهری، توصیف خدا به «قهار» به اعتبار ذات است، در حالی که توصیف او به «قاهر» به اعتبار فعل است. (۱) و امّا نمایش این اسم در زندگی ما این است که بر دشمنان خود قاهر و پیروز شویم، و بدترین دشمنها نفس اماره است، آنگاه که بر شهوت و خشم غلبه کردیم بر دشمن خود پیروز شده ایم.

اسم صد و یکم: القدوس

لفظ «قدوس» در قرآن دو بار به عنوان وصف خدا وارد شده است: ۱. (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ). (حشر/۲۳) «او است خدایی که جز او خدا نیست، فرمانروای منزّه و بی عیب، ایمنی بخش، حافظ و نگهبان، قدرتمند، خودمختار، بزرگوار، منزّه است خدا از آنچه برای او شریک قرار می دهند». ۲. (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقَدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ). (جمعه/۱)

ص: ۳۲۴

«تنزیه می کند خدا را آنچه در آسمانها و زمین است، فرمانروای منزّه، قدرتمند و حکیم». اکنون باید دید معنی قدوس چیست؟ با توجه به آیاتی که مشتقاتی از ماده این کلمه در آنها آمده می توان گفت: معنای آن پاکی از آلودگی های ظاهری و باطنی است چنان که می فرماید: (إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى). (نازعات/۱۶) «آنگاه که پروردگارش او را در سرزمین مقدس "طوی" صدا کرد». و نیز می فرماید: (...فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى). (طه/۱۲) «کفشهای خود را بیرون آر، تو در سرزمین مقدس "طوی" هستی». از آنجا که کفش غالباً آلوده است، و طوی یک مکان مقدسی می باشد، دستوری دهد که حضرت موسی (علیه السلام) کفشهایش را در آورد. اکنون که روشن شد این لفظ به معنی طهارت و پاکیزگی است باید متعلق آن را از قراین موجود در کلام به دست آورد، مثلاً: فرشتگان به هنگام آفریدن آدم به خدا چنین خطاب کردند: (...وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ...). (بقره/۳۰) «ما تو را با ستایش تنزیه می کنیم، و تو را پاکیزه می شماریم». از آنجا که متعلق تقدیس ذات خدا است طبعاً مقصود تنزیه خدا از شریک و مثل خواهد بود. از این بیان می توان استفاده کرد که تمام صفات سلبی خداوند شاخه های این وصف عمومی هستند متکلمان صفات سلبی را چنین بیان کرده اند: ۱. یگانه است، نظیر و همتایی ندارد. ۲. جسم نیست و در جهتی قرار نگرفته، برای چیزی محل واقع نشده و

در چیزی حلول نکرده، با چیزی متحد نشده است. ۳. ذات او محل حوادث نیست. ۴. لذت و الم به ذات او راه ندارد. ۵. او دیده نمی شود. ۶. کنه ذات او بر کسی معلوم نیست. ۷. جوهر و عرض نیست. متکلمان برای نفی این گونه صفات، اقامه برهان کرده اند، و همگی مصادیق اسم «قدوس» می باشند. گاهی سؤال می شود که چرا در قرآن پس از اسم «ملک» اسم «قدوس» آمده است: شاید علت آن این باشد که متبادر از «ملک» در اذهان مردم، قدرتمندانی هستند که گهگاهی از طریق ظلم و چپاول به حکومت خود دوام می بخشند، و در برخی از آیات این نوع عمل زشت پادشاهان وارد شده است مثلاً ملکه سبا به وزیران خود می گوید: (...إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَہَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً). (نمل/۳۴) «پادشاهان هر گاه وارد شهری شوند آنجا را ویران کرده و عزیزان را ذلیل می کنند». و در جای دیگر می فرماید: (...وَ كَانَ وَرَائِهِم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا). (کهف/۷۹) «در پیشاپیش آنها فرمانروایی بود، که کشتی ها را ضبط و مصادره می کرد». قرآن با آوردن لفظ «القدوس» پس از اسم «الملک» می رساند که سیره این ملک با دیگر ملک ها کاملاً متفاوت است، این فرمانروا از همه نقصها

و

کاستیها منزله است. این نکته ای است که به نظر ما رسید، ممکن است نکته ای دیگر نیز داشته باشد.

اسم صد و دوم: القریب

لفظ قریب در قرآن ۲۶ بار آمده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ إِذَا سَأَلْتَكَ عِبَادِي عَنِّي فَانِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...). (بقره/۱۸۶) «هرگاه بندگان من از تو درباره من سؤال کنند، بگو: من نزدیکم، درخواست درخواست کننده را پاسخ می گویم، آنگاه که مرا بخواند». ۲. (...فَاسْتَجِبْ لَهُمْ أَن رَّبِّي قَرِيبٌ مَّجِيبٌ). (هود/۶۱) «از او آمرزش بخواهید آنگاه به سوی او بازگردید، پروردگار من نزدیک است و پاسخگو». ۳. (...وَ إِنِ اهْتَدَيْتُمْ فِيمَا يُؤْتِي رَبِّي أَنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ). (سبأ/۵۰) «اگر هدایت شدم به خاطر پیامی است که پروردگار به من می فرستد، او شنوا و نزدیک است». از آنجا که لازمه نزدیک بودن خدا، شنوایی و اجابت است، قرآن اسم «قریب» را همراه با «سمیع» و «مجیب» بکار برده است. و ما در باره قرب خدا به هنگام بحث از اسم «اقرب» سخن گفتیم.

اسم صد و سوم: القوی

لفظ «قوی» در قرآن به صورت معرفه و نکره یازده بار آمده و در هشت مورد صفت خدا قرار گرفته است که به برخی از این موارد اشاره می کنیم:

ص : ۳۲۷

۱. (...إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ). (انفال/۵۲) «خدا نیرومند و سخت کیفر است». ۲. (...إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ). (هود/۶۶) «پروردگار تو نیرومند و قدرتمند است». ۳. (...وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ). (حج/۴۰) «آن کس که خدا را یاری کند، خدا او را یاری می کند، حَقًّا که خدا نیرومند و قدرتمند است». (۱) در این آیات، این اسم گاهی با (شدید العقاب) و گاهی با (عزیز) همراه آمده است، و از اسم همراه می توان به معنای قوی پی برد. «قوی» در لغت در مقابل ضعیف است، راغب می گوید: لفظ «قوه» گاهی در معنی قدرت بکار می رود چنان که می فرماید: (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ): «آنچه را به شما داده ایم به قدرت بگیرید»، و گاهی استعداد و آمادگی در شیئی «قوه» نامیده می شود. ولی با توجه به موارد استعمال «قوه» در قرآن می توان گفت، قوه مرتبه شدید قدرت است، خواه قدرت بدنی باشد، چنان که می فرماید: (قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً). (فصلت/۱۵) یا قوت روحی چنان که می فرماید: (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ). (مریم/۱۲) و یا نیروهای کمک دهنده چنان که لوط آرزو می کند که ای کاش قوه و قدرتی می داشت تا بدکاران را از عمل زشت باز می داشت، چنان که می فرماید: (لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً). (هود/۸۰) و نظیر همین است گفتار وزیران ملکه سبا که خود را چنین توصیف کردند: (...نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ). (نمل/۳۳): «ما دارندگان نیرو جنگجویان با قدرتی هستیم».

ص : ۳۲۸

۱- [۱] راجع به موارد دیگر صفت قوی به سوره های غافر/۲۲؛ شوری/۱۹؛ حدید/۲۵؛ مجادله/۲۱ و احزاب/۲۵ رجوع شود.

در هر حال قوی کسی است که دارای قدرت مطلقه است، و به خاطر همین معنا با دو اسم (عزیز) و (شدید العقاب) همراه می باشد. صدوق می گوید: قوی معنای معروفی دارد و آن این است که کار را بدون زحمت و کمک گیری از کسی انجام می دهد (۱).

اسم صد و چهارم: القیوم

لفظ قیوم در قرآن سه بار وارد شده و در هر سه مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...)(بقره/۲۵۵) «خدا که جز او خدایی نیست زنده و قائم به ذات و قوام بخش موجودات است، نه خواب سبک او را می گیرد و نه خواب سنگین». ۲. (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...)(آل عمران/۲-۳) «خدا که جز او خدایی نیست زنده و قائم به نفس و قوام بخش موجودات است، کتاب را به حق بر تو فرو فرستاد». ۳. (وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا). (طه/۱۱۱) «چهره ها در برابر خدای زنده قائم به نفس و قوام بخش موجودات خضوع می کنند، و آن کس که بار ظلم بر دوش کشیده نومید می گردد». اکنون بینیم معنی «قیوم» چیست؟ راغب می گوید: «قیوم» قائم به ذات و نگهدارنده همه چیز و قوام بخش موجودات است، چنان که در آیه دیگر می فرماید: (...الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ

ص : ۳۲۹

خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه/۵۰) «خدایی که آفرینش شایسته هر موجودی را به او داده آنگاه او را (در مسیر زندگی) هدایت کرده است». و در آیه دیگر نیز به قوام بخش بودن خدا اشاره شده است چنان که می فرماید: (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ... (رعد/۳۳) «آیا آن کس که مراقب اعمال همه انسانها است...». یادآور می شویم که «قائم» در این آیه که تقریباً به معنی مراقب است یکی از شئون قیوم است موجودی که قائم به ذات و قوام بخش دیگران است همه شئون اشیا از ایجاد و تربیت و مراقبت بر عهده او می باشد. صدوق می گوید: «قیوم»، «قیام» بر وزن «فیعول» و «فیعال» از جمله «قمت بالشیء» گرفته شده است. این جمله را موقعی می گویند که انسان متولی نگهداری و اصلاح و اندازه گیری وجود چیزی باشد که سرپرستی آن بر عهده او است. رازی می گوید: «قیوم» به این معنا است که او قائم به ذات است و مقصود نهایی در آن نگهداری و تدبیر و تربیت و مراقبت چیزهایی است که با او قائم می باشند. به کار بردن واژه «قیام» در این معنا به خاطر این است که قیام به معنی ایستادگی است که ملازم با استواری می باشد و مسلماً تدبیر جهان آفرینش بدون استواری امکان پذیر نیست. در آیه دیگر خدا شیوه تدبیر خود را چنین بیان می کند: (شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (آل عمران/۱۸)

«خدا، فرشتگان و دانشمندان گواهی می دهند که خدایی جز او نیست، خدایی که قائم به قسط است و جز او که خدای قدرتمند و حکیم است خدایی نیست». در این آیه به شیوه تدبیر موجودات اشاره شده و آن این که او مواهب خود را به صورت عادلانه میان موجودات تقسیم می کند، و هر چیزی که شایسته وجود او است را به او می بخشد، و در آخر آیه دو اسم «عزیز» و «حکیم» آمده است و این دو، برهان قیام به قسط خدا است، چون قدرتمند و حکیم است قطعاً افعال او عادلانه خواهد بود. در این جا نکته ای را یادآور می شویم و آن این که موجودات امکانی با تمام آثار خود، قائم به خدا بوده و از وجود او جلوه و هستی دارند، ولی این نه به آن معنا است که همه افعال ما، فعل مباشری خدا باشند، بلکه بخشی از پدیده ها فعل مباشری موجودات امکانی است، مثلاً خوردن غذا و هضم آن، در گرو داشتن دهان، و دندان، و گلو و غیره است که پس از فعل و انفعالات خاص هضم شود این نوع افعال بدون این جوارح قابل فرض نیست، قهراً نمی توانند فعل مباشری خدا باشند. ولی در عین حال همه جهان امکانی نسبت به واجب حالت معنی اسمی و حرفی دارد که اگر از معنی اسمی صرف نظر شود هیچ نوع جلوه ای وجود ندارد. نکته دیگر این که: یک رشته از اسمای الهی، اسماء اضافی است مانند خالق، رازق، مبدئ، معید، محیی، ممیت، غفور، رحیم و دود، و مقصود از اسمای اضافی اسم هایی است که از خارج از ذات خدا، نیز حکایت می کند مثلاً خالق علاوه بر این که بر ذات حق دلالت دارد بر غیر او (مخلوق) نیز دلالت می کند و همچنین است دیگر اسم های اضافی، ولی همه آنها تحت اسم واحدی به نام «قیوم» قرار دارند.

حرف «ک»

اسم صد و پنجم: الکافی

اسم کافی در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَ يُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ). (زمر/۳۶) «آیا خدا (در نگهداری) بنده اش کافی نیست، تو را از غیر خدا می ترسانند، هر کس را خدا گمراه کند هیچ راهنمایی برای او نیست». کفایت در زبان عربی معادل با لفظ «بس» در زبان فارسی است و مفاد آن این است که نیاز به چیز دیگر نیست، و آیات قرآن نیز بر این معنی گواهی می دهند، چنان که می فرماید: (... وَ كَفَىٰ بَرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيحًا). (فرقان/۳۱) «بس است که پروردگارت هدایت کننده و یاری دهنده است». و در آیه دیگر می فرماید: (... فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ). (بقره/۱۳۷) «خدا به زودی در دفع شرّ آنان تو را کافی است، او شنونده و دانا است». نمایش این اسم در زندگی بشر این است که نسبت به افراد نیازمند در حدّ امکان کمک کرده و نیاز آنها را رفع کند و از این طریق مظهر اسم «کافی»

اسم صد و ششم: الکبیر

اسم کبیر در قرآن به طور مرفوع و منصوب ۳۶ بار آمده و در ۶ مورد وصف خدا قرار گرفته، و گاهی با اسم «متعال» و احياناً با اسم «العلی» همراه می باشد، چنان که می فرماید: ۱. (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ). (رعد/۹) «آگاه از غیب و شهادت، بزرگ و برتر». ۲. (...وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ). (حج/۶۲) «خدا همان برتر و بزرگ است». (۱) کبیر در مقابل صغیر است و گاهی بخش عمده یک پدیده را «کبر» می نامند چنان که می فرماید: (...وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ...). (نور/۱۱) «آن کس که معظم این پدیده را متصدی بوده است». راغب می گوید: کبیر و صغیر از اسم های متضایف می باشند و به هنگام مقایسه دو چیز با یکدیگر بکار می روند، و کوچکی و بزرگی گاهی در حجم و گاهی در عدد به کار می رود. ولی سپس درباره امور غیر محسوس که از منزلت و رفعت برخوردارند بکار رفته است. از این که لفظ «کبیر» همراه با «متعال» و «علی» وارد شده حاکی از آن است که مقصود از بزرگی مسئله حجم و تعداد نیست، بلکه مقصود بزرگی از نظر منزلت و کمال وجودی است. و به خاطر همین رفعت منزلت است که

ص : ۳۳۳

۱- [۱] آیات دیگر عبارتند از: نساء/۳۴؛ لقمان/۳۰؛ سبأ/۳۲ و غافر/۱۲.

خدا داوری را به خود اختصاص داده و علت آن را «علی» و «کبیر» بودن خود می داند چنان که می فرماید: (وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ). (غافر/۱۲) «اگر به او شرک و رزند ایمان می آورید، حکم از آن خدایی است که برتر و بزرگ است».

اسم صد و هفتم: الکریم

اسم کریم در قرآن ۲۶ بار آمده و در سه مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: ۱. (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ). (مؤمنون/۱۱۶) «پس بلندمرتبه است خدا، فرمانروای حق، خدایی جز او نیست، صاحب عرش و بزرگوار است». ۲. (...وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ). (نمل/۴۰) «اگر کسی کفر ورزد (ضرری به خدا نمی رساند) پروردگار من بی نیاز و بزرگوار است». ۳. (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) (انفطار/۶) «ای انسان چه باعث شد در مورد پروردگار بزرگوارت مغرور شوی». ابن فارس می گوید: کریم حاکی از شرافت در ذات یا در صفات است. گاهی می گویند: مرد کریم، اسب کریم و کرامت در اخلاق این است که از گناه کسی درگذرد، ابن قتیبه می گوید: کریم کسی است که از گناه کسی صرف نظر کند، و اگر خدا را کریم می نامیم به خاطر این است که گناه بندگانش را نادیده می گیرد. راغب می گوید: هرگاه خدا را به اسم کریم توصیف کنیم کنایه از نیکی و

احسان آشکار او است و هرگاه انسان را با آن توصیف کنیم کنایه از خوی و کردار نیک او است. ظاهر این است که کریم یک معنا بیش ندارد و آن شرافت اعم از ذات یا صفات است و اگر در نیکوکاری وجود احسان بکار می رود به خاطر این است که از مظاهر کرامت در فعل است، و همچنین گذشت از دشمن به هنگام قدرت از آثار همین نوع کرامت است. آری گاهی در قرآن کافر به کریم توصیف شده است ولی آن از باب بکار بردن لفظ در معنی ضد آن برای مبالغه در معنی مورد نظر می باشد. چنان که می فرماید: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) (دخان/۴۹): «بچش عذاب را چون که تو همان انسان نیرومند و بزرگواری»، مقصود این است که تو در دنیا خود را نیرومند و شریف می پنداشتی، ولی اینک معلوم شد که تو ذلیل و زبونی.

۵. (اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ). (شوری/۱۹) «خداوند به بندگان خود مهربان است هر کس را بخواهد روزی می دهد، و او توانا و قدرتمند است». ۶. (أَلَا- يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). (ملک/۱۴) «آیا آن کس که آفریده است (به مخلوق خود) علم ندارد، در حالی که او دقیق و آگاه است». ۷. (وَإِذْ كُنَّا مَا يُثَلَّىٰ فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا). (احزاب/۳۴) «آنچه در خانه های خود از آیات خدا و حکمت تلاوت می شود یاد آورید، خداوند دقیق و آگاه است». اینها آیاتی است که در آنها اسم لطیف به عنوان وصف خدا آمده است اکنون باید معنی آن را بدست آوریم. ابن فارس می گوید: این لفظ دو معنی بیش ندارد، یکی حاکی از «رفق» و «مهربانی»، و دیگری حاکی از ریزی و باریکی است. توضیح آنچه که در المنجد آمده این است: هرگاه این لفظ از باب (نَصِيْرَ يَنْصِرُ) گرفته شود؛ با حرف جری مانند ب و لا-م، متعدی و به معنی رأفت و مهربانی خواهد بود، چنانکه می گویند: لَطْفٌ يَلُطِفُ بِفُلَانٍ وَ لِفُلَانٍ رَفَقَ بِهِ. ولی هرگاه از باب (شَرُفٌ يَشْرُفُ) باشد نیازی به مفعول نداشته و به معنای دقت و ظرافت خواهد بود. هدف از توصیف خدا در آیات یاد شده به این اسم یکی از دو مطلب است: یا بیان دقت و ظرافت کنایه از برتری وجود او از اندیشه انسان، و یا محبت و مهربانی است، اینک چهار مورد را یاد آور می شویم:

۱. ذات اقدس الهی «لطیف» و نامحسوس است از این جهت دیده نمی شود و لذا خدا در تعلیل نامرئی بودن خود از کلمه «لطیف» به عنوان علت استفاده کرده می فرماید: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) و در حقیقت، علت جمله نخست وصف «لطیف»، و علت جمله دوم اسم «خبیر» است. ۲. آگاهی از پوشیده و پنهان ها و آیه سوره لقمان ناظر به همین معنا است: (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ... إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ). ۳. لطیف در تدبیر چنان که آیه سوره یوسف ناظر به همین معنا است. چون پس از بیان سرگذشت یوسف که از دل چاه او را به تخت فرمانروایی رساند چنین می فرماید: (إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ) یعنی کارش را آن چنان با دقت و ظرافت صورت می دهد که فراتر از اندیشه و خرد انسان است. ۴. بیان رأفت و مهربانی خدا و لفظ لطیف در آیه شوری ناظر به همین معنا است، چنان که می فرماید: (اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ). با توجه به این که کلمه لطیف یکی از اهداف چهارگانه را در این آیات تعقیب می کند می توان گفت همه این معانی جلوه های یکی از دو معنایی است که ابن فارس بیان کرد. سه مورد نخست را باید از شاخه های لطیف به معنی دقیق گرفت، و در حقیقت لازمه دقیق بودن ذات نامرئی بودن و آگاهی از پنهانها، و تدبیر فراتر از حس و خیال و خرد می باشد. ولی مورد چهارم مربوط به معنی دوم است که همان رفق می باشد. اصولاً معارف و مسایل عقلی فراتر از آن است که الفاظ محدود برای تبیین آن کافی و رسا باشد، از این جهت وحی الهی از استعاره و کنایه کمک

می گیرد و اگر به صورت علمی می گفت خدا مجرد از ماده و فراتر از حس است در عین صحت یک بحث فلسفی می شد، در حالی که وحی به زبان دیگر سخن می گوید، از این جهت برای رساندن تجرد ذات از ماده از لفظ لطیف که در اصطلاح ما معادل با ظریف رفیق است کمک می گیرد و می رساند که او فراتر از دیدگان ماست. همچنین برای بیان آگاهی از پنهان ها بهترین راه این است که لطیف و دقیق بودن ذات را گواه بر نفوذ او در گستره هستی بگیریم، زیرا شیئی دقیق می تواند نافذ باشد از این جهت علمش گسترده و فراگیر است.

حرف «م»

اسم صد و نهم: المؤمن

اسم مؤمن در قرآن ۲۲ بار آمده و در یک بار وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ). (حشر/۲۳) «خدا کسی است که خدایی جز او نیست، (او) فرمانروا، منزه از شرک، پاکیزه از عیب، ایمنی بخش، نگهبان، قدرتمند، خودمختار، بزرگوار، منزه است خدا از آنچه که برای او شریک قرار می دهند». ابن فارس می گوید: ماده این اسم دو معنی نزدیک به هم دارد، یکی امانت در مقابل خیانت، دیگری تصدیق و پذیرش، و قرآن ماده این اسم را در هر دو مورد بکار برده است، چنان که از زبان فرزندان یعقوب نقل می کند که آنها پس از بازگشت از صحرا و آوردن خبر مرگ یوسف، به پدر چنین گفتند: (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا). (یوسف/۱۷): «تو هرگز ما را تصدیق نخواهی کرد». و باز می فرماید: (وَأَمَّنَّهُمْ مِنَ الْخَوْفِ) (قریش/۴) «قریش را از خوف ایمنی بخشید». و در هر حال هدف از توصیف خدا به این اسم، ایمنی بخشی او است، یعنی به بندگان خود امان از عذاب در دنیا را تحت شرایطی داده است، و برخی از آیات بر این معنا دلالت دارد. (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ* لَا يَسْمَعُونَ

حَسِيَسِيَّهَا وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ* لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَقِّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمَكُمْ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ). (انبیاء/۱۰۱-۱۰۳) «آنان که از قبل، مشمول وعده نیکوی ما شده اند آنان از دوزخ دور می باشند، صدای دوزخ را نمی شنوند و آنان در نعمت های مورد میل و علاقه خود جاودانه اند، خوف بزرگ روز قیامت، آنان را اندوهگین نمی سازد فرشتگان به استقبال آنان آمده می گویند، این همان روزی است که به شما وعده داده شده است». و نیز می فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ). (فصلت/۳۰) «آنان که گفتند پروردگار ما خدا است آنگاه استقامت ورزیدند، فرشتگان بر آنان فرود می آیند (و می گویند) مترسید، اندوهگین مباشید، بشارت باد شما را به بهشتی که به آن وعده داده می شد». اما نمایش این اسم در زندگی انسان این است که به عنوان فرد مسلمان، دیگران از شر زبان و دست او در امان باشند، و پیامبر گرامی فرموده است: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلَّمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ» (۱): مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در امان باشند. و در روایت دیگر آمده است آن کس که به خدا و روز رستاخیز ایمان دارد، همسایه خود را از شر خود ایمن سازد. (۲) ولی اگر مؤمن را به معنی پذیرنده بگیریم، نمایش آن در زندگی بشر این است که به خدا و کتب آسمانی و پیامبران الهی ایمان آورد.

ص : ۳۴۱

۱- [۱] کافی ۲/۲۳۴.

۲- [۲] روضه کافی ۸/۱۰۱.

این اسم در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (آل عمران/۲۶) «بگو بار خدایا تویی دارنده ملک، به هر که بخواهی ملک می دهی، و از هر که بخواهی ملک می ستانی، هر کس را بخواهی عزت می دهی، و هر کس را بخواهی ذلت می دهی، همه نیکی ها به دست تو است و تو به هر کاری توانایی». ابن فارس می گوید: این لفظ در هر موردی که بکار رود، حاکی از قوت و صحت است، عرب می گوید: «مَلِكٌ عَجِيْبُهُ» یعنی: «قوی عَجَبه و شَدَه»: خمیر آن را سفت کرد. و از همین جا به چیزی که انسان حیات می کند ملک می گویند چون دست او نسبت به آن توانا و تصرف او صحیح است. در لغت عرب از این ماده الفاظ زیر مشتق شده اند:

۱. مُلْكٌ (به ضم میم)، ۲. مَلِكٌ (به کسر میم)، ۳. مَلِكٌ (به کسر لام)، ۴. مَالِكٌ، ۵. مَلِيكٌ، ۶. مَلَكُوتٌ، ۷. مَلِكٌ (به فتح میم و سکون لام). همه این الفاظ در قرآن آمده جز معنی سوم (ملک به کسر میم) به توضیح این الفاظ می پردازیم: اکنون باید دید معنای ریشه ای لفظ «ملک» چیست؟ همان گونه که ابن فارس گفت: حاکی از قوه و قدرت است، بنابر این، این الفاظ هفتگانه این ماده از همین معنا گرفته شده و در سایه قانون تطور معنی، چیزهایی به آن

۱. مُلْك

ملک (به ضم میم) به معنی سلطه و سیطره است که جدا از قوه و قدرت نیست، متعلق سلطه خواه مردم باشد یا اموال و املاک، چیزی که هست سلطه بر مردم سرچشمه مداخله در امور و شئون آنان است همچنان که سلطه بر مال مایه تصرف در آن از طریق فروختن و بخشیدن است، و جامع هر دو همان تسلط، و تفاوت مربوط به متعلق است و به خاطر اختلاف متعلق، هدف از سلطه متفاوت می باشد. ملک _ به ضم میم _ در قرآن ۲۴ بار آمده که برخی را یادآور می شویم: (وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ...).(بقره/۱۰۲) «گروهی از یهود از آنچه که شیاطین در عصر فرمانروایی سلیمان تلاوت و یا می آموختند پیروی کردند». (...قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا...).(بقره/۲۴۷) «گفتند چگونه ممکن است او نسبت به ما سلطه و سروری داشته باشد». (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْوَالِدِ الَّذِي إِذْ يَأْمُرُ ابْنَهُ بِالْحَنَافِيَّةِ أَنْ أَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...).(بقره/۲۵۸) «آیا ندیدی کسی را که خدا به او فرمانروایی داده بود، با ابراهیم درباره پروردگارش به مجادله برخاست». (...قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...).(انعام/۷۳) «گفتار او حق است و برای او است فرمانروایی روزی که در صور دمیده می شود». (...لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ).(غافر/۱۶) «امروز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خدای یکتا و غالب».

همه این آیات حاکی از آن است که در معنی این کلمه سلطه و توانایی بر تصرف نهفته است.

۲. ملک (به کسر میم)

ملک به معنی مملوک، و مصدر به معنی اسم مفعول رایج است، چنان که گفته می شود: السکه ضرب الأمير ای مضروبه، ضرب در این مورد، به معنی مضروب است یعنی ضرب این سکه توسط امیر انجام گرفته است. ملکیت نوعی رابطه، بین مالک و مملوک است و ملکیت بدون آن مفهومی ندارد چیزی که هست گاهی رابطه مالک با مملوک، تکوینی است، چنان که هر انسانی خود را مالک اعضا و جوارح خود می داند و می گوید: دست من، چشم من، و منشأ این رابطه اعتبار و قرار داد نیست، بلکه آفرینش است چون هر انسانی اختیار دار اعضا و جوارح خود می باشد تا به هر نحوی خواست تصرف کند. هرگاه رابطه مالکیت تکوینی باشد، گذشت زمان جز مرگ چیزی در آن مؤثر نیست، و گاهی رابطه قراردادی است. مثلاً هر انسانی خود را نسبت به شکار خویش اولی دانسته و آن را مال خویش می داند، و عقلاً نیز این رابطه را پذیرفته اند، از این جهت هر نوع تصرف مالک را قانونی می شمارند ولی این رابطه دایمی و پیوسته نیست، بلکه قابل مبادله است، چه بسا آن را بدهد و چیز دیگر بگیرد، و اصلاً آن را ببخشد. ولی رابطه تکوینی یک نوع الگو برای رابطه اعتباری شده است، و اصولاً غالب مفاهیم اعتباری این گونه اند، یعنی یک رابطه تکوینی که از آفرینش سرچشمه می گیرد، سبب می شود درزندگی برای آن مشابه سازی صورت پذیرد، مانند رابطه سر با بدن که رابطه تدبیری است، و سرچشمه آن آفرینش است، همین امر سبب شده که درزندگی نیز بزرگ خانواده یا قوم را رئیس گویند، تو گویی او نسبت به افراد دیگر به منزله سر است.

مَلِكٌ از ملک (به ضم میم) که به معنی سلطه است گرفته شده و به فرد قادر و توانا گفته می شود که می تواند از طریق سیاست و تدبیر، گروهی را اداره کند و در حقیقت او با امر و نهی خود در جامعه تصرف می کند، و در گذشته گفتیم واقعیت ملک با امکان تصرف همراه است و گواه آن آیات ذیل است چنان که می فرماید: (وَ كَانَ وَرَائِهِم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيهَةٍ عَضْبًا). (کهف/۷۹) «در پیش روی آنان فرمانروایی بود که کشتی ها را مصادره می کرد». و نیز می فرماید: (...إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...).(بقره/۲۴۶) «آنگاه که گروهی از بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند فرمانروایی را برگزین تا ما در راه خدا نبرد کنیم». البته مقصود از صاحب سلطه مطلق فرمانرواست خواه فرمانروایی آنان بر اساس عدل و داد استوار باشد یا نه هرچند غالب افرادی که به عنوان مَلِكٌ معرفی می شدند کار و برنامه آنها بر خلاف عدل و داد بوده است چنان که ملکه سبا به این حقیقت اعتراف کرده می گوید: (...إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ).(نمل/۳۴) «فرمانروایان هرگاه وارد آبادی شوند، آنجا را به تباهی کشانده، و عزیزان را ذلیل می سازند و این شیوه آنان بوده است».

لفظ مالک صیغه فاعل و معنی وسیع تری دارد، و آن کس که صاحب

مَلِكٌ یا مُلْكٌ باشد، مالک نامیده می شود. بنابر این خداوند هم مالک مُلْك (سلطه) است و هم مالک مَلِك، (هستی از آن او است) اگر ما می گوئیم خدا هم مالک مَلِك (سلطه) و هم مالک مَلِك است این مانع از آن نیست که انسان نیز مالک باشد، زیرا، مالکیت انسان در طول مالکیت خدا است، فرمانروایی افرادی مانند داوود و سلیمان پرتوی از فرمانروایی خدا است، همچنان که مالکیت انسان نسبت به جوارح و اعضا یا آنچه که از طریق حیازت و کسب و غیره بدست می آورد نموداری از مالکیت مطلق خدا است.

۵. الملک

این لفظ صیغه مبالغه از لفظ «مَلِك» (به کسر لام) است، چنان که می فرماید: (فِي مَقْعِدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ). (قمر/۵۵) «پرهیزگاران در قیامت جایگاه پسندیده نزد فرمانروای مقتدر قرار دارند».

۶. الملکوت

ملکوت از مُلْك (به ضم میم) گرفته شده و صیغه مبالغه آن است، مانند طاغوت و طغیان، و جبروت و جبر، دقت در آیاتی که این لفظ در آنها وارد شده می رساند که مقصود از ملکوت ذات اشیا و وجود آنها نیست، بلکه از آن نظر که آنها به علت و آفریدگار خود انتساب دارند می باشد و این ارتباط فقط بین آنها و خالق آنها است و قابل شرکت نیست، چنان که می فرماید: (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ). (انعام/۷۵) «این چنین به ابراهیم واقعیت ارتباط و وابستگی آسمانها و زمین را به خدا نشان دادیم تا از اصحاب یقین گردید».

و نیز می فرماید: (أَوْ لَعْنَهُمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...).(اعراف/۱۸۵) «آیا در ملکوت (وابستگی) آسمانها و زمین و آنچه خدا آفریده است ننگریسته اند». این گفتار: (ملکوت، مطلق وجود اشیاء نیست، بلکه اشیاء از آن نظر به خالق خود بستگی دارند) به روشنی از تدبر در آیات مربوط به سرگذشت ابراهیم به دست می آید، زیرا وی نخست خدایانی از قبیل ستاره درخشنده و ماه رخشنده، و آفتاب تابان فرض کرد، آنگاه یک یک، ربوبیت آنها را به خاطر افول و غروبشان باطل کرد، پس از ابطال، متوجه رب واقعی شد و گفت: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ).(انعام/۷۹) «من رو به سوی کسی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید، موحد بوده و از مشرکان نیستم».

۷. الْمَلِكُ (به فتح میم و سکون لام)

این لفظ فقط در یک آیه وارد شده است، چنان که می فرماید: (قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا...).(طه/۸۷) «قوم موسی گفتند: ما به دلخواه خود از وعده تو تخلف نکردیم». تا این جا با معانی کلمات هفتگانه به صورت فشرده آشنا شدیم، اکنون قدری درباره «مالک الملک» سخن می گوئیم، یادآور شدیم که ملک به معنی فرمانروایی است و خدا مالک این سلطه است، و منشأ این سلطه جز این نیست که خدا آفریدگار جهان هستی می باشد. طبعاً خدایی که این همه موجودات را از عدم به وجود آورده مالک وجود آنها بوده و شأن هر مالک، تدبیر و تصرف در ملک خویش است.

و به عبارت دیگر: آن کس که می آفریند یک نوع رابطه تکوینی بین خود و مخلوق خود دارد، و همین رابطه، سرچشمه حق سلطه فرمانروایی می باشد. از این جا می توان معنی آیه (مَالِكِ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) را به روشنی فهمید، زیرا خدا که مالک سلطه است این فرمانروایی را به هر کس بخواهد می دهد. و بر اساس این مالکیت است که در آیاتی چنین می فرماید: (... أَنْ أْتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...). (بقره/۲۵۸): «خدا به او فرمانروایی داد». (وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا). (نساء/۵۴): «به آنان فرمانروایی بزرگ دادیم». (كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ... وَأَوْرَثْنَا قَوْمًا آخِرِينَ). (دخان/۲۵_۲۸): «آل فرعون باغها و چشمه های فراوانی از خود به یادگار گذاردند... دیگران را وارث آنها قرار دادیم». سرانجام باید گفت: فرمانروایی اصالتاً از آن خدا است اگر فردی به این مقام گمارده می شود مشمول موهبت خدایی می گردد و باید شکر آن را ادا کند. واقعیت شکر چنین موهبت این است که پرچم عدل در سرزمین او برافراشته شود و درهای علم به روی مردم گشوده شود و مردم در سایه عدل و داد و علم و دانش زندگی سعادت مند پیدا کنند، ولی اگر این موهبت الهی به صورت سلاح برنده ای درآمد که ریشه های عدل و داد را قطع کرد و به ترویج باطل پرداخت در چنین صورتی سرزمین او به مصیبت خانه ای تبدیل شده که پیوسته مردم عزادار و سوگمند می باشند. در پایان یادآور می شویم اگر خدا خود را مالک ملک دانسته می فرماید به هر کس بخواهیم می دهیم و از هر کس بخواهیم می ستانیم، هر کس را بخواهیم عزیز، و هر کس را بخواهیم ذلیل می سازیم نه به این معنا است که خدا بدون

جهت و سبب این کار را انجام می دهد. زیرا فعل عادل و حکیم دور از ظلم و عبث است. چنان که می فرماید: (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ). (ص/۲۷) «ما آسمان و زمین و آنچه در میان آنها قرار دارد باطل و بی هدف نیافریدیم، این گمان کسانی است که کفر ورزیده اند، پس وای بر کافران از دوزخ». بلکه هدف آیه این است که خدا در دادن و گرفتن مجبور نیست، ولی مانع از آن نیست که دادن و گرفتن او در سایه مصالحی باشد که یکی از این دو را ایجاب کند چنان که درباره پیامبران می فرماید: (وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ). (سجده/۲۴) «و از آنان پیشوایانی برگزیدیم تا به فرمان ما هدایت نمایند، آنگاه که استقامت نشان دادند و به آیات ما یقین داشتند».

اسم صدو یازدهم: مالک یوم الدین

این اسم در قرآن کریم یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ). (حمد/۴) «پروردگاری که فرمانروای روز جزا است». عاصم، کسایی، خلف و یعقوب حصرمی لفظ مالک را با الف و دیگر قراء بدون الف قرائت کرده اند، آنگاه در برتری یکی از دو وجه، دلایلی اقامه کرده اند ولی وجوه آنان خالی از مناقشه نیست و از آیات قرآنی برای هر دو وجه می توان شاهد آورد. مثلاً بر قرائت مالک می توان از دو آیه زیر استفاده کرد:

(يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ). (انفطار/۱۹) «روز قیامت روزی است که هیچ کس برای دیگری مالک چیزی نیست، و فرمان به طور کلی در دست خدا است». از این که می گوید فرمان در دست خداست مفاد آن این است که او مالک امر در چنین روز است. و نیز می فرماید: (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ). (غافر/۱۶) «فرمانروایی امروز (قیامت) از آن کیست، بگو از آن خدا است». همچنان که از آیاتی در آنها خدا با لفظ ملک وصف نشده می توان بر صحت قرائت دوم استشهاد کرد. چنان که می فرماید: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ...)(طه/۱۱۴) «بلند مرتبه است خدا، فرمانروای حق». و نیز می فرماید: (الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ). (حشر/۲۳): «فرمانروای منزّه از شریک». و نیز می فرماید: (مَلَائِكَةُ النَّاسِ * إِلَهُ النَّاسِ). (ناس/۲-۳): «فرمانروا و خدای مردم». با توجه به اینکه، هر دو اسم به مفهوم و یا لفظ آمده است، نمی توان یکی از دو قرائت را قاطعانه بر دیگری ترجیح داد، مگر اینکه در روایاتی که هر دو قرائت به پیامبر نسبت می دهد دقت کرد و نتیجه گرفت.

اسم صد و دوازدهم: المبین

لفظ مُبِين در قرآن ۱۰۶ بار وارد شده و فقط یک مورد به عنوان وصف خدا آمده است چنان که می فرماید: (يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ). (نور/۲۵)

«چنین روزی خدا جزایشان را به ایشان می دهد و می داند که خدا حق آشکار است». لفظ «مبین» اسم فاعل از «ابان» به معنی آشکار کرد می باشد، و در قرآن موضوعات فراوانی با این لفظ توصیف و تبیین شده است که تنها به ذکر موضوعات آن می پردازیم مانند: عدو، کتاب، ضلال، بلاغ، سحر، فوز، ثعبان، ساحر، سلطان، قرآن، شهاب، امام، نظیر، خصیم، لسان، خسران، إفک، شیء، نذیر، ظالم، رسول، دخان، افق، اثم و فتح. در تفسیر آیه یاد شده می گوئیم مقصود از لفظ «دین» در آیه، مانند آیه (مالک یوم الدین) جزاء است و مقصود از جمله (يُؤْفِيهِمْ) این است که خدا آنان را به جزاء (کیفر) کاملشان می رساند و چیزی از آن نمی کاهد و اما جمله: (وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) یادآور این است که وجود خدا آن چنان آشکار است که در راه رسیدن به آن مانع و حایلی نیست، ولی بدیهی و آشکار بودن وجود او مانع از آن نیست که گاهی غفلت میان انسان و معلوم فاصله شود، و در حقیقت علم ما به خدا بازگشت به رفع غفلت می کند، در کلمات امیر مؤمنان (علیه السلام) وارد شده است: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» (۱): ای کسی که وجودش راهنمای خودش است، و از تشابه به مخلوقات پیراسته است. حسین بن علی (علیهما السلام) در دعای روز عرفه با خدا چنین راز و نیاز می کند: «كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْ كَوْنٌ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ المَظْهَرُ لَكَ، مَتَى غَبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونَ الآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا» (۲): چگونه می توان با چیزی که در هستی نیازمند تو است بر

ص : ۳۵۱

۱- [۱] دعای صباح، منقول از امام علی (علیه السلام).

۲- [۲] دعای حسین بن علی (علیهما السلام) در روز عرفه.

وجود تو استدلال کرد، آیا ممکن است برای غیر تو ظهور و وضوحی باشد که برای وجود تو نیست تا این که وجود او نشانه وجود تو باشد. اساساً کی پنهان شدی تا نیازمند راهنمایی باشی که بر تو دلالت کند، کی از ما دور شدی تا آثار و آیات تو، ما را به تو برساند، کور است چشمی که تو را رقیب و نگهبان خود نبیند. بنابر این کلمات و بیانات، مقصود از توصیف خدا به اسم «مبین» این است که او در نهایت ظهور و آشکاری است، و نیازی به برهان و استدلال ندارد، و اگر گروهی درباره او اظهار شک و تردید می کنند پرده غفلتی در برابر دیدگان آنان آویخته شده و مانع از مشاهده آن سوی پرده می باشد. گاهی گفته می شود لفظ «مبین» گرفته از «ابانه» به معنی جدا ساختن است، از آنجا که خدا مخلوقات را به صورت انواع و اصناف مختلف و اشخاص گوناگون آفریده است، در حقیقت خدا آنها را از هم جدا ساخته است. (۱) مبین بنابر تفسیر اول صفت ذات، و بنابر تفسیر دوم صفت فعل است که از بینونت گرفته شده است، و معنی اول با مفاد آیه مناسبت بیشتری دارد.

اسم صد و سیزدهم: المتعال

لفظ مُتَعَال در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا وارد شده است چنان که می فرماید: (عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ). (رعد/۹) «دانای پنهان و آشکار بزرگ و برتر». لفظ «متعال» از «علو» به معنی بلندی گرفته شده است، و متعال مشتق از تعالی و آن به معنی مبالغه در «علو» است، چنان که می فرماید: (شُبْحَانَهُ وَ

ص : ۳۵۲

۱- [۱] سید حسین همدانی، شرح اسماء حسنی.

تعالی عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (اسراء/۴۳) جمله (عُلُوًّا كَبِيرًا) جانشین مفعول مطلق است که حذف شده است و تقدیر آیه چنین است: «تعالی عَمَّا يَقُولُونَ تعالیاً» برتر است خدا از آنچه می گویند نوعی برتری، آنگاه به جای مفعول مطلق جمله (عُلُوًّا كَبِيرًا) آمده است. در آیه مورد بحث خدا با سه صفت توصیف شده است: ۱. (عالم الغیب والشهاده). ۲. (الکبیر). ۳. (المتعال). بررسی معانی هر یک از این سه صفت ثابت می کند که خدا بر موجودات تسلط دارد، زیرا لازمه آگاهی از پنهان و آشکارا و بزرگی، و برتری، تسلط بر ما سوی است. ولی احتمال دارد که تعالی به معنی برتر که ملازم با تسلط است نباشد، بلکه مقصود از برتری برتر بودن، از آنچه که مشرکان در باره آن می اندیشند باشد، مثلاً برای او فرزند فرض می کردند و لذا قرآن در نفی این نوع اندیشه ها از ذات اقدس الهی از واژه (تعالی) بهره گرفته می فرماید: (وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ). (انعام/۱۰۰) «برای خدا شریکانی از جن قرار دادند در حالی که جن مخلوق است، همچنین از روی نادانی دختران و پسرانی برای خدا تصور کرده اند، خدا منزّه و برتر از توصیف آنها است». همین گونه که ملاحظه می فرمایید در مقام تنزیه و پیراستن از شریک و داشتن فرزند، که همگی مایه نقص است کلمه «تعالی» بکار برده شده است.

این لفظ در قرآن سه بار آمده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (...السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ). (حشر/۲۳) «خدای منزّه از نقص، ایمنی بخش، مراقب و نگهبان، قدرتمند، عظیم الشان، شایسته تعظیم، منزّه است خدا از آنچه برای او شریک قرار می دهند». متکبر از «کبر» بر وزن «حبر» به معنی عظمت گرفته شده است، و متکبر به کسی گویند که خود را با عظمت و برتر دیده، و دیگران را حقیر و کوچک می داند، و مصداق منحصر به فرد آن خدا است، زیرا او است که به خاطر عظمت واقعی، برتر بینی شایسته او خواهد بود. غزالی می گوید: متکبر کسی است که همه را نسبت به خود کوچک می بیند، عظمت و کبریایی را فقط در وجود خود احساس می کند، به دیگران می نگرد، بسان نگریستن شاهان به زیردستان خود، هرگاه موجودی به حق چنین باشد، تکبر حق بوده و متکبر بودن آن بجا است، ولی این جز در حق خدا صادق نیست. ولی هرگاه «بزرگ اندیشی» اساس صحیحی نداشته باشد، تکبر باطل و مذموم است، از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نقل شده که خدا فرموده است: «عظمت و کبریایی دو لباس مخصوص است، هر کس در یکی از آن دو به نزاع و رقابت برگیرد، به دوزخ می افکنم» تو گویی عظمت مخصوص خدا است، و اظهار آن که همان کبریایی است نیز به او اختصاص دارد. در این جا نکته دیگری نیز هست و آن این که اهل ادب تصور می کنند که باب تَفَعُّل پیوسته در تکلف به کار می رود، در حالی که در مورد تکبر در حقّ

خدا چنین نیست، اگر تکبر دیگران همراه با تکلف است، تکبر الهی لازمه ذات و عظمت او است. از نظر اخلاقی تکبر در مخلوق منشأ سرکشی است، انسان متکبر کردن به حق نمی نهد به قانون شکنی برمی خیزد، قهراً عاصی و گنهکار می شود، و تکبر نخستین صفت ناپسندی بود که پس از آفرینش آدم به وسیله شیطان اظهار شد و منشأ معصیت گردید، چنان که می فرماید: (إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ). (بقره/۳۴) «همه فرشتگان سجده کردند) جز ابلیس که سرپیچی کرد و اظهار عظمت نمود و از کافران گشت». درباره فرعون می فرماید: (وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...). (قصص/۳۹) «او و سپاهیانش به ناحق در زمین اظهار برتری کردند». امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره نکوهش تکبر سخنی دارد که یادآور می شویم: «الحمد لله الذي لبس العز والكبريا و اختارهما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمى و حرماً على غيره، واصطفاهما لجلاله، وجعل اللعنه على من نازعه فيهما من عباده، ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين». (۱) تا آنجا که نافرمانی ابلیس را یادآور شده می فرماید: «اعترضته الحميه فافتخر على آدم بخلقته و تعصب عليه لأصله، فعدو الله امام المتعصيين، و سلف المستكبرين الذي وضع أساس العصيه، و نازع الله رداء الجبريه، و أدرع لباس التعزز، و خلع قناع التذلل، ألا ترون كيف صغره الله بتكبره، و وصفه بترفعه، فجعله في الدنيا مدحوراً و أعد له في الآخرة

ص : ۳۵۵

سعیراً» (۱). «سپاس خدایی را که جامه عزت و عظمت پوشید، و این دو صفت را به خود اختصاص داد. و آنها را بر غیر خود ممنوع و حرام گردانید، و آنها را برای جلال خویش برگزید، و لعنت خود را برای آن گروه از بندگان که در این دو صفت با او منازعه نمایند قرار داد. آنگاه به وسیله آن فرشتگان مقرب درگاه خود را آزمود، تا فرو تنان از آنها را از گردنکشان جدا سازد» سپس نافرمانی ابلیس را یادآور شده می فرماید: «کبر و خودخواهی به او روی آورد و با آفرینش خود بر آدم فخر فروخت، و بر اصل خویش که از آتش آفریده شده تعصب ورزید، پس دشمن خدا شیطان پیشوای متعصبان، و پیشاهنگ گردنکشان است که اساس عصبیت را پی ریزی کرد، و در جامه عظمت و بزرگی با خدا به نزاع برخاست، و لباس عزت و سربلندی را (که شایسته او نبود) برتن کرد، و پوشش ذلت و تواضع را رها کرد، نمی بینی که چگونه خدا او را به خاطر تکبر، کوچک کرد و به خاطر برتری طلبی و بلند پروازی پست نمود و او را در دنیا از رحمت خود راند و در سرای دیگر آتش برافروخته برای او آماده کرد».

اسم صد و پانزدهم: المتین

لفظ «متین» در قرآن سه بار وارد شده و در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (ما أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ ما أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُون * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ). (ذاریات/ ۵۷- ۵۸) «از آنها روزی نمی خواهم، و نمی خواهم مرا اطعام کنند، خدا است روزی دهنده و او

ص : ۳۵۶

است صاحب نیروی استوار». ابن فارس می گوید: «متین» در اصل به معنی صلابت و سختی است در حالی که رازی می گوید: متین به معنای پشت است، و پایداری هر حیوانی به وسیله پشت آن است، و از این جهت نیرو را در لغت عرب «ظهر» گویند، چنان که می فرماید: (وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً). (اسراء/۸۸) «هر چند برخی پشتیبان برخی دیگر شود» و کلام استوار را «متین» نامند. (۱) در هر حال «متین» را از «متانت» به معنی صلابت یا از «متن» به معنی پشت بگیریم، نمی توان خدا را به این معنا توصیف کرد، ناچار باید لازم معنای آن را بگیریم و آن این که خدا موجودی است که هرگز مغلوب دیگری نشده و از آن متأثر نمی شود و شاهد آن جمله (ذو القوه) است که قبل از متین آمده است، و در گذشته یادآور شدیم که قوه با قدرت فرق دارد، قوه مرتبه شدید قوت را می گویند، و گویا آیه دلالت می کند که خدا در نهایت قدرت است که هرگز مغلوب دیگری نمی شود و مجموعاً مساوی با واجب الوجود می شود.

اسم صد و شانزدهم: المجیب

لفظ «مجیب» و «مجبیون» هر یک، یک بار در قرآن آمده و وصف خدا قرار گرفته اند، چنان که می فرماید: (...فَأَسَدٍ تَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ). (هود/۶۱) «از او طلب بخشودگی کنید، سپس توبه کنید پروردگار من نزدیک و اجابت کننده است». و باز می فرماید: (وَ لَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ). (صافات/۷۵) «نوح ما را ندا کرد، چه نیک اجابت کنندگانی هستیم».

ص : ۳۵۷

«مجیب» اسم فاعل از «اجاب» است که از «جوب» گرفته شده است و آن گاهی به معنی دریدن و پاره کردن است و گاهی به معنی بازگشت به کلام، و هر دو با اجابت سازگار است، زیرا فرد مجیب سکوت را می شکند چنان که به سؤال سائل بر می گردد، مسلماً اجابت خدا به وسیله سخن نیست، بلکه با پذیرفتن درخواست بندگان است و از کرم خود نیاز آنها را رفع می کند چنان که می فرماید: (وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...). (بقره/۱۸۶) «هرگاه بندگان من، از من سؤال کنند من به آنان نزدیکم، درخواست، درخواست کنندگان را پاسخ می گویم آنگاه که مرا بخوانند». جمله: (إِذَا دَعَانِ) در تفسیر آیه نقش اساسی دارد، زیرا از یک طرف وعده الهی بر پاسخ گفتن به درخواست، درخواست کنندگان است و از طرف دیگر که قسمتی از دعاهای بندگان اجابت نمی شود. پاسخ آن این است که دعوت کننده به ظاهر خدا را دعوت می کند، از این جهت شرط (إِذَا دَعَانِ) در آن محقق نیست، او به هنگام دعا چه بسا به اسباب و وسایط دل می بندد و از این جهت از خدا درخواست نکرده است علاوه بر این قسمتی از عدم استجابت دعا معلول فقدان شرایط استجابت دعا است زیرا دعا شرایطی دارد که باید رعایت شود، مثلاً دعا بر خلاف سنتهای الهی هرگز مستجاب نمی شود همچنین دعا بر خلاف مصالح عمومی یا دعا بر امر حرام و هکذا.... خلاصه عدم استجابت دعا معلول یکی از دو چیز است، یا حقیقتاً خدا مدعو نیست، و یا شرایط استجابت دعا موجود نمی باشد.

لفظ مجید در قرآن چهار بار آمده و در دو مورد اسم خدا قرار گرفته است، و در دو مورد دیگر قرآن با آن توصیف شده است، چنان که می فرماید: ۱. (رَحِمْتُ اللّٰهَ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ اِنَّهُ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ). (هود/۷۳) «رحمت و برکات خدا بر شما اهل بیت است و او ستوده و بزرگوار است». ۲. (وَ هُوَ الْعَفُوْرُ الْوَدُوْدُ* ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيْدِ). (بروج/۱۴_۱۵) «او است بخشاینده و مهربان صاحب عرش و بزرگوار». ۳. (ق وَ الْقُرْآنَ الْمَجِيْدِ). (ق/۱) «قاف، سوگند به قرآن بزرگوار». ۴. (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيْدٌ* فِی لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ). (بروج/۲۱_۲۲) «بلکه آن قرآن شریف و بزرگواری است که در لوح محفوظ مکتوب است». ابن فارس می گوید: «مجد» عبارت از این است که چیزی به درجه نهایی برسد و عرب آن را در صفات زیبا بکار می برد، مثلاً فردی که از نظر کرم در رده بالایی قرار گیرد به عمل او «مجد» گفته می شود و او را ماجد می خوانند، و چون کرمی بالاتر از کرم خدا نیست، خدا ماجد و مجید است. راغب می گوید: «مجد» گستردگی در کرم و جلال است، و اگر قرآن را مجید می نامند چون بیانگر مکارم دنیوی و اخروی است، و در نتیجه «مجد» مبالغه در «مجد» است و اگر خدا را مجید می نامیم یا به خاطر برتری ذات و صفات او، و یا گسترش کرم و احسان او است. ولی ظاهراً «مجد» به معنای رفعت و عظمت است، و مجید کسی است که دارای یکی از این دو مبدء است، و وسعت در کرم از آثار و مظاهر آن

اسم صد و هیجدهم: المحيط

لفظ «محیط» در قرآن نه بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: ۱. (...إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ). (آل عمران/۱۲۰) «خدا بر آنچه که انجام می دهند احاطه دارد». ۲. (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مُحِيطٌ). (بروج/۱۹_۲۰) «آنان که راه کفر پیش گرفته اند پیوسته در تکذیب هستند و خداوند از پشت بر آنها احاطه دارد». «محیط» از کلمه «حوط» گرفته شده و آن این است که چیزی بر چیزی دور بزند، و اگر دیوار را «حائط» می گویند به خاطر این است که زمین را در برمی گیرد. و هدف از توصیف خدا با این اسم اشاره به سعه وجودی او است، که هرگز تحت حدی قرار نمی گیرد و همه چیز «محاط» او، او بر همه چیز احاطه دارد. همان گونه خدا بر تمام موجودات امکانی احاطه علمی دارد، احاطه وجودی نیز دارد، درباره نحوه دوم از احاطه او می فرماید: (...إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ) (فصلت/۵۴). بنابر این کسانی که وجود خدا را در بالای آسمانها مستقر بر سریری می دانند در تفسیر این آیات راه تأویل را در پیش می گیرند، وشگفت این جا است که با این که رازی از حنابله نیست، ولی از مکتب استادش اشعری متأثر

اسم صد و نوزدهم: المحیی

این اسم در قرآن دوبار آمده و در هر مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (فَإِنظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (روم/۵۰) «به آثار رحمت خدا بنگر چگونه زمین را پس از مردنش زنده می کند، این خدا زنده کننده مردگان است و او بر هر کاری توانا است». و نیز می فرماید: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (فصلت/۳۹) «از آیات خداوند این است که تو زمین را آرام و بی حرکت می بینی، آنگاه که بر آن آب نازل کردیم، به جنبش درآمده و بالا می آید، خدایی که زمین را زنده کرده است، زنده کننده مردگان است، او بر همه چیز توانا است». بنابراین این احیاء از صفات فعل خدا است، به گواه این که او زمین را پس از مردنش، و انسان را پس از مرگش زنده می کند، و در برخی از آیات احیاء بر اماتة عطف شده چنان که می فرماید: (وَ الَّذِي يُمَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي). (شعراء/۸۱) «آن کسی که مرا می میراند سپس زنده می کند». و نیز می فرماید:

ص : ۳۶۱

(... وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ...).(بقره/۲۸) «شما مردگان بودید، پس شما را زنده کرد، سپس می میراند و بار دیگر زنده می کند». البته هر موقع احیاء و اماته گفته شود، مقصود همان زنده کردن و میراندن جسمی و طبیعی است ولی گاهی این دو واژه در حیات و موت معنوی نیز بکار می روند چنان که می فرماید: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ...).(انعام/۱۲۲) «آیا آن کس که مرده (کافر) بود، زنده کردیم (ایمان آورد) یکسان است». (وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ...).(فاطر/۲۲) «زنده ها و مرده ها یکسان نیستند». نتیجه این که احیاء و اماته با تمام اقسامش از جانب خدا است، ولی درعین حال مانع از آن نیست که این دو فیض از طریق اسباب و جنود الهی به بندگان برسد، این که خدا را محیی و ممیت می دانیم به معنی انکار اسباب و علل طبیعی نیست، حتی خود قرآن نیز اماته را به فرشته مرگ نسبت داده می فرماید: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ). (سجده/۱۱) «بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است شما را می گیرد». و باز می فرماید: (...حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ...).(اعراف/۳۷) «وقتی فرستادگان (فرشتگان) به سوی آنان آمدند، جان آنان را می گیرند». و نمایش این اسم در زندگی انسان این است که قلب خود را با یاد خدا زنده کند و غرایز مرز شناس را با لگام زدن به آنها از طغیان باز دارد.

این لفظ در قرآن دو بار آمده و در هر دو مورد وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَ جَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ). (یوسف/۱۸) «شبانگاه برادران یوسف با پیراهن خون آلود یوسف نزد یعقوب آمدند، یعقوب گفت نفس شما کاری را در نظرتان زیبا جلوه داده است، برای من صبر جمیل، بهتر است، و از خدا استعانت می شود بر آنچه شما بیان می کنید». ۲. (قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ). (انبیاء/۱۱۲) «گفت پروردگارم به حق داوری کن، پروردگار ما رحمان و از او استعانت می شود بر آنچه می گوید». «مستعان» اسم مفعول از فعل «استعان» به معنی کمک خواستن است چنان که می فرماید: (وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ...). (بقره/۴۵) «با پایداری و نماز کمک بگیرید». در این که فقط باید از خدا کمک گرفت سخنی نیست و این حقیقت در جمله: (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) نهفته است، مقدم داشتن مفعول (إِيَّاكَ) بر فعل (نَسْتَعِينُ) به خاطر افاده همین حصر است یک فرد موحد تنها خدا را عبادت می کند و تنها از او کمک می طلبد، ولی اعتراف به حصر استعانت به خدا به معنی حذف اسباب و علل طبیعی و وسایط معنوی که خداوند آنها را سبب قرار داده است نیست. به گواه این که همان خدایی که خود را تنها مستعان می خواند در آیه دیگر دستور می دهد از صبر و نماز استعانت بجوییم و «ذی القرنین» این

مرد خدا برای ساختن سد می گوید: (...ما مَكْنَى فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةِ اجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا) (کهف/۹۵): «آنچه پروردگارم را از آن متمکن ساخته است، بهتر است، مرا به نیروی خویش کمک کنید تا میان شما و آنها سد بسازم». گروه نا آگاه، به ظاهر آیات حصر استعانت در خدا استناد کرده هر نوع استعانت از ارواح مقدسه را شرک انگاشته اند، همین گروه وقتی به اسباب طبیعی می رسند، بدون تأمل از آنها کمک می گیرند، در حالی که اگر استعانت منحصر به خدا است، اسباب طبیعی و غیر طبیعی تفاوتی نخواهد داشت، از این جهت یک فرد موحد با حصر استعانت به خدا، از اسباب طبیعی و ارواح مقدسه کمک می گیرد، زیرا کمک کننده واقعی را خدا می داند، و به اینها از دریچه سببیت و وابستگی به خدا می نگرد. نمایش این اسم در زندگی ما این است که اگر درمانده و ناتوانی از ما کمک خواست، از یاری کردن او دریغ نکنیم.

اسم صد ویست و یکم: المصوّر

این لفظ در قرآن یک بار آمده و در همان مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). (حشر/۲۴) «او است خدای آفریننده صورتگر، نامهای بهتر از آن او است، آنچه در آسمانها و زمین است او را تسیح می گویند و او قدرتمند و حکیم است». «مصوّر» به کسی گویند که صورتی را پدید آورد و خدا «مصوّر» است چون هیأت هر مخلوقی به وسیله او وجود می پذیرد، بنابراین هر موجودی که دارای ماده و صورت است مخلوق خدا است و او است که این ماده را به

صورت زیبایی در می آورد، چنان که می فرماید: (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...).(آل عمران/۶) «او است که شما را در رحمهای مادران به هر نحوی بخواهد صورتگری می کند. و مقصود از صورت در این آیه هیأت‌های مختلفی است که «جنین» در رحم مادر به خود می گیرد و سرانجام به صورت انسان می رسد. و نیز می فرماید: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...).(اعراف/۱۱) «شما را آفریدیم، و صورت بخشیدیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید». و در آیه دیگر می فرماید: (...وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَرَزَقْنَاكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...).(غافر/۶۴) «شماها را صورت بخشید و صورت‌های شما را زیبا ساخت و از پاکیزگی‌ها روزی بخشید». اکنون باید دید مقصود از صورت چیست؟ راغب می گوید: صورت چیزی است که در اعیان نقش می بندد و به وسیله آن از دیگر موجودات شناخته می شود آنگاه صورت را به محسوس و معقول تقسیم می کند، آنچه که با چشم دیده می شود مانند صورت انسان و حیوان و درخت، صورت محسوس، و خرد و آنچه در آن نقش می بندد صورت معقول می باشد. تقسیم فوق هرچند صحیح است، ولی تصویر در قرآن ناظر به صورتهای حسی است.

اسم صد و بیست و دوم: المقتدر

«مقتدر» در قرآن به صورت مفرد، سه بار و به صورت جمع یک بار وارد

شده و همه جا وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: ۱. (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَلِمًا فَاَخَذْنَا مِنْهُمُ اخْذًا عَزِيزًا مُّقْتَدِرًا). (قمر/۴۲) «همه آیات ما را تکذیب کردند، ما نیز آنها را گرفتیم، بسان گرفتن عزیز مقتدر». ۲. (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ* فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ). (قمر/۵۴_۵۵) «پرهیزگاران در کنار باغها و جویبارها هستند. در جایگاهی پسندیده، نزد پروردگاری توانا». ۳. (...وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا). (کهف/۴۵) «خدا بر همه چیز قادر و توانا است». ۴. (أَوْ نُرِيكَ الَّذِي وَعَدْنَا لَهُمْ فَأِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ). (زخرف/۴۲) «یا آنچه را که به تو وعده کردیم نشان می دهیم، ما بر انتقام از آنان قادریم». در هر حال مقتدر با قادر مفهوم مشترکی دارند، جز این که مقتدر بر قدرت بیشتری دلالت دارد، و این لازمه باب افتعال است.

اسم صد و بیست و سوم: الْمُقِيت

لفظ «مقییت» یک بار در قرآن آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا). (نساء/۸۵) «هر کس در کار نیکی شفاعت کند او را از آن نصیبی است و هر کس در کار بدی شفاعت نماید او را از آن بهره ای است و خدا نگهبان همه چیز است». صدوق می گوید: «مقییت» به معنی حافظ و رقیب است، و اگر به

روزی «قوت» می گویند زیرا مایه حفظ بدن است. (۱).

اسم صد و بیست و چهارم: الملک

لفظ مَلِک در قرآن یازده بار آمده و در پنج مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ). (طه/۱۱۴) «متعالی و برتر است خدای فرمانروای حق». و ما درباره معنای «مَلِک» به هنگام بحث از «مالک» توضیحات لازم را دادیم.

اسم صد و بیست و پنجم: المولی

لفظ «مولی» در قرآن ۱۸ بار آمده و در ۱۲ بار وصف خدا قرار گرفته است: ۱. (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰی وَ نِعْمَ النَّصِیْر). (انفال/۴۰) «اگر روی برگردانید بدانید خدا مولای شما است، چه نیک مولایی و چه نیک کمک کننده ای». ۲. (...وَاعْتَصِمُوْا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلٰی وَ نِعْمَ النَّصِیْر). (حج/۷۸) «به خدا پناه برید او مولای شما است، چه نیک مولا و چه نیک یاری دهنده ای». ۳. (ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاَنَّ الْکٰفِرِیْنَ لَا مَوْلٰی لَهُمْ). (محمد/۱۱) «بدین جهت است که خدا مولای مؤمنان است و کافران را مولایی نیست».

ص : ۳۶۷

۴. (بَلِ اللّٰهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ). (آل عمران/ ۱۵۰) «بلکه خدا مولای شما است و از بهترین یاری دهندگان است». مهم در این جا تفسیر معنی لغوی «مولی» است، ابن فارس می گوید: «مولی» از «ولی» گرفته شده و آن به معنی قرب و نزدیکی است، می گویند: تَبَاعَدَ بَعِيدٌ وَوَلِيٌّ، دوری جست پس از نزدیکی آنگاه اضافه می کند مولی بر آزاد کننده بنده، دوست، هم سوگند، پسر عمو، یار و یاور و همسایه گفته می شود و جهت اشتراک اینها همان «ولی» به معنی قرب است، و گاهی «مولی» به معنی «اولی» می آید، می گویند: «فلاذن أولى بكذا»: او به این کار شایسته تر است. ولی تتبع در لغت عرب می رساند که مولی یک معنا بیش ندارد و آن عبارت از «أولی» و شایسته تر است، و اگر لفظ مولی در موارد یاد شده به کار می رود اختلاف در متعلق «مولی» است نه معنی آن، مثلاً در کتابهای لغت برای مولی ۲۷ معنا ذکر کرده اند از قبیل: خدا، عمو، پسر عمو، آزاد کننده، آزاد شده، برده، مالک، پیرو، همسایه، هم پیمان و.... دقت در این موارد می رساند که در همه اینها لفظ مولی به یک معنا بیش نیست و آن اولویت است. و اگر خدا را مولی می خوانند برای این است که او از هر کس به ستایش و اطاعت اولی و شایسته تر است. اگر به عمو، مولی می گویند چون او به حمایت برادر زاده اش از دیگران شایسته تر است، زیرا عمو به منزله پدر است. اگر به پسر عمو «مولی» می گویند چون او به کمک کردن پسر عمو خود از دیگران شایسته تر است، زیرا هر دو، دو شاخه از یک درخت اند. اگر به آزاد کننده، مولی می گویند چون او به کمک کردن به آزاد شده خود

از دیگران شایسته تر است. اگر به آزاد شده مولی می گویند چون او به تشکر از آزاد کننده شایسته تر است. اگر به عبد مولی می گویند چون او به اطاعت مولای خود از دیگران شایسته تر است. اگر به مالک مولی می گویند چون به حفظ او از دیگران شایسته تر است. اگر به همسایه مولی می گویند چون به حقوق همسایه از دیگران شایسته تر است. و اگر به هم پیمان مولی می گویند چون به دفاع از او از دیگران شایسته تر است. (۱) بنا بر این مولی، و اولی، و ولی، یک معنا بیش ندارند، و آن اولویت و شایستگی است از این جهت یکی از اسمای خدا «مولی» است، و علت ولایت او این است که بندگان را از عدم به وجود آورده است و به خاطر خلقت نسبت به آنها اولویت دارد. و همچنین رسول او نسبت به مؤمنان اولویت دارد، نه اینکه در اولویت با خدا شریک است، بلکه جانشین خدا در این مورد است، و همین گونه است جانشینان پیامبر چنان که می فرماید: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). (مائده/۵۵) «این است و جز این نیست که ولی شما خدا و رسول او و کسانی که ایمان آورده اند، آنان که نماز می گزارند و در حالی که راکعند زکات می دهند».

ص : ۳۶۹

۱- [۱] علامه امینی، الغدير، ج ۱، ص ۳۶۹.

حاصل سخن این که: اولویت چیزی بر چیزی، در گرو ملائکی است که پدید آورنده این اولویت است، گاهی این ملائک به وسیله خَلْق و آفرینش حاصل می شود، و گاهی ملائک آن خویشاوندی، همسایگی، سابقه خدمت، احسان، و وحدت در عقیده و اندیشه، و به خاطر همین جهت است که قرآن مؤمن را ولی مؤمن دانسته و کافر را ولی او نمی داند، چنان که می فرماید: (وَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ). (توبه/۷۱) «مردان و زنان با ایمان برخی ولی دیگری است» و در جانب سلب ولایت بین مؤمن و کافر می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ...). (مائده/۵۱) «ای افراد با ایمان، یهود و نصاری را ولی خود برنگزینید». از مجموع آیات استفاده می شود که ولایت فردی بر دیگری ملائک می خواهد، این ملائک یا تکوینی است یا تشریحی، در باره خدا، و نیز پدر و مادر نسبت به اولاد جنبه تکوینی دارد، در حالی که در دیگر موارد جنبه تشریحی و قانونی دارد هر چند تشریح نیز به نوعی تابع تکوینی است. مثلاً همسایگی و قرب جوار که مایه اولویت است.

اسم صد و بیست و ششم: الْمُهَيْمِن

لفظ «مهیمن» در قرآن دو بار آمده و در یک مورد وصف خدا و در مورد دیگر وصف قرآن قرار گرفته است، در مورد خدا چنین می فرماید: (...الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ...). (حشر/۲۳) «فرمانروای منزه، ایمنی بخش، مراقب، قدرتمند، مسلط، شایسته تعظیم». و نیز می فرماید: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ

الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ...» (مائده/۴۸) «کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تصدیق کننده کتابهای آسمانی پیشین و حاکم بر آنها است». درباره ریشه «مهیمن» دو نظر است: یکی این که از: آمن، مؤمن گرفته شده، که اسم فاعل آن مؤمن است و هرگاه همزه تبدیل به هاء شود، مهیمن خواهد شد، در این صورت به معنی پدید آورنده امن و امان است. دیگری این که این اسم از فعل «هیمن» اخذ شده که به معنی سیطره و حکومت و مراقبت و شهود است، از آنجا که در آیه لفظ «مؤمن» نیز آمده است طبعاً دومی متعین است، خصوصاً که قرآن نسبت به سایر کتب مهیمن معرفی شده است، و چون قبلاً (مُصَدِّقًا) آمده است، قطعاً معنی دوم مناسب تر است، یعنی قرآن حاکم بر کتب پیشین است. در هر حال خدا هم برتر و غالب بر بندگان است. چنان که قرآن به هنگام اختلاف حاکم بر تمام کتابهای پیشین است چنان که می فرماید: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ). (نمل/۷۶) «این قرآن بیشترین چیزهایی که بنی اسرائیل در آن اختلاف می کنند، بیان می کند». بنابراین این هرگاه در تورات و انجیل مسایلی در معارف و قصص و غیره دیدیم، قرآن بر همه آنها حاکم است، و برای رفع اختلاف باید به قرآن رجوع کرد.

اسم صد و بیست و هفتم: النصیر

لفظ نصیر در قرآن ۲۴ بار وارد شده و در چهار مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید:

۱. (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْرُ). (انفال/۴۰) «بگو اگر روی گردانید بدانید که خدا مولای شما است نیک مولا و نیک یاری دهنده ای است». ۲. (... وَ اَعْتَصَمُوْا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ). (حج/۷۸) «به خدا پناه برید او مولای شما است، نیک مولا و نیک یاری دهنده ای است». ۳. (... وَ كَفٰى بِرَبِّكَ هٰدِيًا وَ نَصِيْرًا). (فرقان/۳۱) «کافی است که پروردگارت راهنما و یاری دهنده است». ۴. (وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِاَعْدَائِكُمْ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَلِيًّا وَ كَفٰى بِاللّٰهِ نَصِيْرًا). (نساء/۴۵) «خدا به دشمنان شما آگاه تر است، کافی است که خدا ولی و یاری دهنده شما است». «نصیر» از ماده «نصر» به معنی عون و کمک گرفته شده است، تفاوتی که با ناصر دارد این است که «نصیر» دلالت بر مبالغه می کند، و یکی از مظاهر این صفت این است که رسولان و مؤمنان را در همین جهان کمک می کند چنان که می فرماید: (اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الْغٰلِبِيْنَ اَمْنُوْا فِى الْحَيٰهِ الدُّنْيَا...). (غافر/۵۱) «ما رسولان و مؤمنان را در زندگی دنیا کمک می کنیم». همچنین است آیات دیگر که از یاری کردن خدا در جنگ ها و نبردها گزارش می دهند، بلکه می توان گفت خدا همه بندگان را کمک می کند، ولی برخی از آنها مؤمن و سپاسگزار و برخی دیگر کافر و نعمت نشناسند.

حرف «ن»

اسم صدویست و هشتم: النور

لفظ «نور» در قرآن ۴۱ بار آمده، و فقط در یک مورد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (نور/۳۵) «خدا نور آسمانها و زمین است، مثل نور او بسان چراغدانی (۱) است که در آن چراغی باشد،

ص : ۳۷۳

۱- [۱] «مشکات» غیر از مصباح است، دومی به معنی چراغ و اولی به معنی «چراغدان» است اکنون باید دید مقصود از «چراغدان» چیست. تمدن صنعتی که تحولی در مسائل زندگی به وجود آورده، مصادیق قسمتی از مفاهیم را از ذهن ما گرفته است. با مراجعه به کتب لغت و تفاسیر روشن می شود که در زمانهای دیرینه (نه چندان دور) در دیوار اتاق مجاور با حیاط طاقچه و یا روزنه ای می ساختند و چراغ را در آن قرار می دادند، و دو طرف آن را شیشه می کردند تا هر دو نقطه (اتاق و حیاط) از آن نور بگیرد. نگارنده به خاطر دارد دورانی که هنوز استفاده از برق همگانی نشده بود در شبهای تابستانی تبریز که پیوسته همراه با باد است، برای صیانت چراغ از طوفان و باد، چراغ را در «جاچراغی» _ شیشه ای بزرگ به شکل مکعب _ قرار می دادند، و اعضای خانواده دور آن گرد می آمدند و من در دوران کودکی آن را در منزل جد مادریم مرحوم میرزا جعفر راثی که از منبریهای تبریز، بود دیده بودم. در لسان العرب می گوید: کَلَّ كَوَّهَ لَيْسَتْ بِنَافِذَةِ مَشْكَاهِ.

آن چراغ در درون شیشه، و آن شیشه بسان ستاره درخشانده، از روغن درخت پر برکت زیتون که نه شرقی است و نه غربی بر افروخته می شود، نزدیک است روغن آن روشنی بخشد، هرچند آتشی به آن نرسد، نوری افزون بر نور دیگر، خدا هر کس را که بخواهد به سوی نور خود هدایت می کند، خداوند برای انسانها مثالهایی می آورد و خدا بر همه چیز آگاه است». ابن فارس می گوید: نور حاکی از روشنی است، و به روشنایی که به چشم می تابد نور می گویند، و آن روشنایی که از اجسامی مانند خورشید و ماه و ستارگان حاصل می شود نیز نور نامیده می شود، خلاصه هر چیزی که راه را روشن سازد نور است. ولی از نظر قرآن نور معنی گسترده تری دارد و آنچه را که راه سعادت را نیز روشن سازد نور نامیده می شود. به خاطر این گسترشی که در معنی نور وجود دارد، قرآن امور معنوی را که راه سعادت را می نمایانند نور می نامد، مانند: پیامبر، قرآن، تورات و ایمان، چنان که می فرماید: ۱. (...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ). (مائده/۱۵) «از سوی خدا به سوی شما نور و کتاب روشنگر آمد». ۲. (...وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا). (نساء/۱۷۴) «به سوی شما نور روشنی بخش نازل نمودیم». ۳. (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ...). (مائده/۴۴) «ما تورات که در آن راهنمایی و روشنایی است نازل کردیم». ۴. (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...). (بقره/۲۵۷) «خدای ولی کسانی است که ایمان آورده اند، آنان را از تاریکی به سوی نور هدایت

می کند». آیه اخیر در صدد بیان شأن خدا است و آن این که افراد مؤمن در پرتو ولایت خدا از کفر خارج شده و به وادی ایمان وارد می شوند. مسلماً نور در محاورات عرب همان نور حسی است، ولی از طریق استعاره و مناسبتی که میان نور حسی و هدایت های الهی هست، هدایت های الهی و اسباب آنها نیز نور نامیده شده است. در آیه گذشته خدا به عنوان «نور» معرفی شده است، و نکته آن این است که «نور» چیزی است که خود ظاهر است و اشیای دیگر را نیز ظاهر می سازد، و وجود خدا نیز همین گونه است، زیرا وجود خدا قائم به ذات و ظاهر به نفس است، و قیام و ظهور سایر موجودات به واسطه او است، و از آنجا که تعریف نور حسی، بر وجود خدا نیز منطبق است، خدا نور نامیده شده است. از آنجا که نور دارای مراتب است، از نور ضعیف گرفته تا متوسط و شدید، وجودی که ظاهر کننده اشیا است، نیز دارای مراتب مختلف است، ولی در عین حال وجود امکانی که خود روشنی بخش است، وابسته به نور واجب بوده و یک لحظه جدایی از منشأ، مایه نابودی آن است. در آیه یاد شده خدا نور آسمانها و زمین معرفی شده است، زیرا پدید آرنده آسمانها و زمین است. در این مورد سخنی را که قبلاً از ابو الشهداء حسین بن علی (علیهما السلام) نقل کردیم به یاد آرید: «أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك»: آیا برای غیر تو ظهور و بروزی هست که برای تو نیست تا این که ظاهر کننده تو باشد؟ از اطلاق لفظ نور بر خدا می توان نتیجه گرفت که وجود خدا آشکار است و هیچ نوع ابهامی به وجود او راه ندارد، او به خودی خود آشکار است، و

ظهور اشیای دیگر در پرتو او صورت می گیرد، و به خاطر همین ظهور تکوینی است که تمام ذرات جهان تسبیح گوی او می باشند چنان که می فرماید: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٌ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صِيَالَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...). (نور/۴۱) «ندیدی که آنچه در آسمانها و زمین است و مرغان پرواز کننده خدا را تسبیح می کنند، و هر یک دعا و تسبیح خود را می داند». هرگاه این موجودات، خدا را تسبیح می گویند، طبعاً او را می شناسند، زیرا تسبیح با جهل و نا آگاهی معنی ندارد، و از آیه دیگر استفاده می شود تمام ذرات جهان هستی ثناگویان درگاه هستی می باشند، هر چند انسان کیفیت آن را نمی داند، چنان که می فرماید: (...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...). (اسراء/۴۴) «چیزی نیست مگر این که با ستایش خود خدا را تنزیه کند، ولی شما تنزیه آنها را نمی فهمید».

حرف «واو»

اسم صد و بیست و نهم: الواحد

اشاره

لفظ واحد در قرآن سی بار آمده و در ۲۱ مورد وصف او قرار گرفته است، برخی را یادآور می شویم: ۱. (وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ). (بقره/۱۶۳) «خدای شما خدای یگانه است خدایی جز او که رحمان و رحیم است نیست». ۲. (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ...). (مائده/۷۳) «آنان گفتند: خدا سومین سه تا است کافر شدند، و جز خدای یکتا خدایی نیست». ۳. (... أَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ خَيْرٌ أَمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ). (یوسف/۳۹) «آیا خدایان پراکنده خوب است یا خدای یگانه غالب». ۴. (... لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ). (نحل/۵۱) «نگویید دو خدا، بلکه آن خدای یگانه است». معنی واحد که معادل آن در زبان فارسی لفظ «یک» است روشن است، ولی باید توجه داشت که هدف از توصیف خدا به واحد نفی نظیر است و مثل است و به تعبیر دیگر مقصود این نیست که خدا یک واحد عددی است، یعنی مانند یک فرد از انسان است، بلکه هدف این است که تعدد ندارد. و به عبارت دیگر آنان که خدا را دو تا یا سه تا می انگارند چون برای او

نظیری می‌پندارند، قرآن با توصیف خدا به واحد این تعدد را نفی می‌کند، چنان که با لفظ احد ترکیب و کثرت در اجزاء را باطل می‌شمارد. توحید خدا مراتبی دارد که به اجمال یادآور می‌شویم: ۱. توحید در ذات: دو معنا دارد: الف. مثل و ماندی ندارد، ب. بسیط است و اجزاء ندارد نه در خارج و نه در ذهن. ۲. توحید در صفات یعنی صفات خدا عین ذات او است نه زاید بر ذات. ۳. توحید در خالقیت: در صفحه هستی آفریدگاری، بالذات جز او نیست. ۴. توحید در ربوبیت: مدبر انسان و جهان خدا است. ۵. توحید در حاکمیت: جز خدا کسی به دیگری حق حکومت ندارد. ۶. توحید در طاعت: یعنی مطاع بالذات جز او کسی نیست. ۷. توحید در تشریح: قانونگذاری مخصوص او است. ۸. توحید در عبادت: تنها او شایسته پرستش است. توصیف خدا در این آیات به وصف وحدت ممکن است ناظر به توحید در ذات باشد، و این که برای او نظیر و ماندی نیست، همچنان که جزء عقلی و خارجی نیست، و در عین حال می‌تواند ناظر به معنی وسیعی باشد و آن این که خالق و مدبری جز او نیست، آنچه که مهم است تبیین توحید ذاتی خدا است، و این که می‌گوییم خدا یکی است مقصود چیست؟ محققان می‌گویند: وحدت بر دو نوع است:

۱. وحدت عددی: و آن این که از یک مفهوم کلی که قابلیت پیدایش افراد کثیر را دارد فقط فردی به وجود آید، مانند مفهوم خورشید که در عالم حسّ ما یک مصداق بیش ندارد هر چند ممکن است در عوالم دور از حس ما خورشیدهای دیگری باشد. و چون از وجود آنها اطلاع نداریم می‌گوییم آفتاب یکی است این وحدت را، وحدت عددی می‌نامند. در توحید عددی ملاک وجود یک مفهوم کلی است که نسبتش به افراد مختلف یکسان است، گرچه یک فرد بیش ندارد. ۲. وحدت حقه: در این وحدت مفهوم کلی مطرح نیست، بلکه تمام توجه به خارج است و آن این که واقعیت یک شیء تعدد بردار نباشد، یعنی اثینیت و تکثر نپذیرد، مثلاً هر گاه وجود مطلق را از هر نوع اضافه به ماهیت قطع نظر کنیم، برای وجود صرف، ثانی و نظیر نیست، زیرا فرض این است که جز وجود، چیز دیگری مطرح نیست و هیچ نوع تمیزی که مایه اثینیت باشد در آن وجود ندارد، در این صورت چنین وجود تعدد پذیر نیست. برای تقریب ذهن یادآور می‌شویم مفهوم شیرینی یا ترشی هر یک از این دو مفهوم، وحدتی دارد، تا به سوی چیزی اضافه نشود نمی‌توان برای آن کثرت و اثینیت تصور کرد، آنگاه تعدد می‌پذیرد که بگوییم شیرینی قند و شیرینی عسل، و هر گاه پای غیر از میان برداشته شود مفهوم شیرینی به وحدت خود باز می‌گردد. هر گاه در واقعیت خارج، وجودی باشد که در آن جز هستی چیزی نباشد و طبعاً از هر نوع حد و مرزی پیراسته گردد مسلماً چنین وجودی کثرت و تعدد بر نمی‌دارد، زیرا ملاک کثرت، نفوذ غیر در شیء است، و فرض این است که جز وجود و هستی چیزی در آن نیست. بنا بر این اگر می‌گوییم خدا واحد است، مقصود از واحد همین است یعنی واقعیتی است که تعدد و اثینیت

نمی پذیرد. در روز جمل که برق شمشیرها خواب را از چشمها ربوده و جانها را به لب آورده بود، مردی برابر امام قرار گرفت و عرض کرد این گفتار را برای من تفسیر کن، که می گوئیم «خدا یکی است» مردم از هر طرف به وی اعتراض کرده و گفتند: حالا جای چنین پرسش است؟ امام (علیه السلام) فرمود: او را رها کنید، آنچه را او می خواهد، همان است که ما آن را از طرف درگیر می خواهیم. امام (علیه السلام) فرمود: این که می گوئیم خدا یکی است چهار احتمال دارد: ۱. خدا یکی است مقصود وحدت ریاضی و عددی باشد. ۲. خدا یکی است، مقصود از آن وحدت نوعی باشد، مانند انسان که یک نوع از حیوان است. خدا را نمی توان با یکی از این دو معنای وحدت توصیف کرد، زیرا چیزی که دومی ندارد در باب اعداد وارد نمی شود، واحد عددی جایی است که از یک مفهوم کلی یک فرد پیدا شود در حالی که امکان فرد دیگر، نیز باشد، در صورتی که خدا واحد است نظیر او محال است. دومی نیز بر خدا اطلاق نمی شود زیرا لازمه آن این است که خدا شبیه افراد دیگر در این واقعیت نوعی باشد، و حال آن که خدا مثل و نظیر ندارد. و اما دو معنایی که قابل حمل بر خدا است عبارتند از: ۳. خدا یکی است یعنی برای او مثل و مانندی نیست. ۴. خدا یکی است یعنی اجزاء ندارد، بلکه «أحدی المعنی» است یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم، قابل تقسیم نیست. (۱) در قرآن مجید اسم «واحد» همراه با اسم «قهار» وارد شده است چنان که می فرماید: (هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) و شاید هدف از کنار هم آمدن این دو اسم

ص : ۳۸۰

بیان برهان «واحد» بودن است، و آن این که هر موجود محدود و متناهی مقهور حدود و قیود حاکم بر آن می باشد. هرگاه خدا از هر نظر قاهر باشد طبعاً حدی بر آن حکم نخواهد کرد. و محدود نبودن ملازم با قاهریت است، و ناگفته پیدا است موجود بی حد و بی مرز، تعدد بردار نیست، زیرا هرگاه دومی فرض شود، این موجود بی مرز، مرز خواهد داشت.

قرآن و نفی تثلیث

یکی از اهداف توصیف خدا به وحدانیت رد اندیشه تثلیث است که جزء عقاید مسیحیان است و حاصل گفتار آنها این است که واقعیت خدا را موجودی تشکیل می دهد که برای خود دارای سه جز یا سه فرد است که در عین تعدد، دارای وحدت می باشند، و خدا یکی از این سه جزء یا سه فرد است. از آنجا که تبیین تثلیث همراه با وحدت حامل تناقض در خود فرضیه است تاکنون هیچ متکلم مسیحی نتوانسته است این فرضیه دربرگیرنده تناقض را به صورت معقول تصویر و تبیین کند، تا چه رسد که بر حقانیت آن دلیل اقامه کند. قرآن مجید از طرق گوناگون اندیشه تثلیث را ابطال کرده است که برخی را یادآور می شویم: گاهی قرآن بر بشر بودن مسیح و مادر او تصریح می کند که مانند سایر پیامبران زندگی مادی داشتند در این صورت مسیحی که می خورد و مانند دیگران زندگی می کرد چگونه می تواند خدا و یا یکی از افراد تثلیث باشد. چنان که می فرماید: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ). (مائده/۷۵) «مسیح فرزند مریم پیامبری بیش نبود که قبل از او نیز پیامبرانی آمده اند، و مادر او صدیقه

است، و هر دو غذا می خوردند». بنابر این زندگی مادی مسیح و مادرش مریم نشانه نفی الوهیت او است. و گاهی قرآن از راه دیگر اندیشه تثلیث را رد می کند و آن این است که چگونه می توان مسیح را به الوهیت توصیف کرد در حالی که خدا اگر بخواهد او و سایر افراد دیگر بشر را از بین می برد چنان که می فرماید: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...). (مائده/۱۷) «بگو آنان که می گویند: خدا همان مسیح فرزند مریم است کافر شده اند، در پاسخ آنها بگو: چه کسی می تواند مانع مشیت الهی گردد اگر بخواهد مسیح فرزند مریم و مادرش و همه اهل زمین را به هلاکت رساند». بنابر این قاهریت خدا و مقهور بودن مسیح گواه بر این است که مسیح فاقد الوهیت است. گاهی قرآن از برهان سوم بهره می گیرد و آن این که برخی از نصاری مسیح را فرزند خدا می دانند، و یاد آور می شود که واقعیت فرزند داری جز این نیست که جزئی از پدر جدا شده و در رحم مادر به تدریج پرورش پیدا کند، تا مثل خود پدر گردد. و اگر خدا دارای فرزند باشد قهراً مادی خواهد بود و باید برای آن حرکت، زمان و مکان و ترکیب فرض کرد، در حالی که خدا بالاتر و برتر از این امور است، چنان که می فرماید: (وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَمْ يَلَمْهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلُّ لَمْهُ قَانِتُونَ* بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). (بقره/۱۱۶-۱۱۷)

«می گویند: خدا برای خود فرزند برگزیده است، منزه است او، بلکه هر چه در آسمانها و زمین است از آن او است، و همه فرمانبردار او می باشند. او آفریننده آسمان و زمین است، هر گاه چیزی را اراده کند می گوید موجود باش، و آن چیز موجود می شود». لفظ «سبحانه» در جمله (...اتَّخَذَ اللَّهُ وَلِداً سُبْحَانَهُ) ممکن است ناظر به همین گفتار پیش باشد، که فرزند داشتن لوازمی دارد که خدا از آن منزّه است، ولی در عین حال دیگر جمله نیز نوعی گواه بر تنزیه خدا از فرزند می باشند: مثلاً جمله: (...لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِتُونَ) ممکن است ناظر به این باشد که تصویر فرزند برای خدا، تصویر ثانی برای او است، و طبعاً او نیز قاهری مانند خدا خواهد بود، در حالی که آنچه که در جهان آفرینش است از آسمانها و زمین همه فرمانبردار او هستند، نه نظیر و همتای او. جمله: (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا...) ممکن است ناظر به این باشد که «فرزندداری» در گرو پرورش جزئی از موجود در مدت چند ماه است، در حالی که ایجاد خدا، ایجاد فوری است نه ایجاد تدریجی، او هر موقع بخواهد و اراده اش تعلق پیدا کند فوراً محقق می شود، البته معنی این سخن این نیست که در جهان فعل تدریجی وجود ندارد، بلکه باید فعل الهی را دو نوع تقسیم کرد: هر گاه فعل مباحثی خدا باشد طبعاً نمی تواند حالت انتظاری داشته باشد و باید به صورت دفعی وجود پیدا کند، و از آنجا که فرزند خواهی مربوط به خود خدا است، با توجه به کمال فاعل تدریج متصور نخواهد بود. ولی اگر فعل، فعل تسبیحی او باشد مسلماً، تدریجی خواهد بود، و در عالم ماده تدریج است به خاطر این است که قابلیت ها به طور تدریج پدید می آیند طبعاً فیض وجود نیز رنگ تدریج به خود می گیرد. خلاصه باید افعال خدا را به دو نوع تقسیم کرد، فعلی که در گرو مقدمه پیشین نیست، جز فاعل (خدا) در آنجا مطرح نمی باشد تدریج در آن متصور

نیست، و فعل در گرو قابلیت های پیشین است و خود قابلیت ها تدریجاً حاصل می شوند، قبض به تبع تدریجی بودن قابلیت ها، تدریجی بوده، هر چند هر فیض نسبت به قابلیت خود دفعی و آنی است. دقت در دو آیه یاد شده ما را به عظمت قرآن و اینکه نازل گردیده از فراسوی طبیعت است متوجه می سازد و هرگز یک انسان دور از تمدن و مسایل علمی بدون استمداد ازوحی نمی توانست در دو آیه کوتاه چنین براهین فلسفی بر نفی تثلیث و اثبات تنزیه خدا بیاورد.

اسم صدوسی ام: الواسع

لفظ واسع در قرآن نه بار آمده و در هشت مورد وصف خدا قرار گرفته است. چنان که می فرماید: ۱. (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ). (بقره/۱۱۵) «مشرق و مغرب از آن خدا است به هر سو که رو کنید همان جا رو به خدا است خدا محیط و دانا است». ۲. (...إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ...). (نجم/۳۲) «آمرزش پروردگار تو وسیع است، او به شما آنگاه که شما را از زمین آفرید آگاه تر است». «واسع» از «وسع» گرفته شده که خلاف «ضیق» و تنگی است، قطعاً مقصود واقعی از «سعه» و «ضیق» با توجه به متعلق روشن می شود، در آیه نخست چون یادآور می شود به هر طرف رو کنید آنجا خدا است طبعاً مقصود از واسع احاطه وجودی خدا است، ولی در آیه دوم مقصود گسترش مغفرت الهی است،

چنان که در آیات دیگر نیز وسعت ناظر به علم و یا فعل الهی است چنان که می فرماید: (...وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا). (طه/۹۸): «دانش او به همه چیز احاطه دارد»، (...قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا). (طلاق/۱۲): «از نظر دانش بر همه چیز احاطه دارد». (...رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...). (اعراف/۱۵۶): «رحمت من همه چیز را فرا گرفته است».

اسم صدوسی ویکم: الوالی

لفظ «والی» در قرآن یک بار و به عنوان وصف خدا آمده است، چنان که می فرماید: (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ). (رعد/۱۱) «هرگاه خدا برای مردمی عذاب یا مصیبت بخواهد برای آن دافعی نیست، و برای آنان جز خدا سرپرستی نیست که عذاب را از آنان دفع کند». لفظ والی از «ولی» گرفته شده که به معنی قرب و نزدیکی است، زیرا نزدیکی انسان به انسان است که یک نوع اولویتی در او پدید می آورد، و مقصود از والی در آیه، متولی و سرپرست انسان است، که به حکم سرپرستی، شر را از او دفع کند، و این تنها خدا است که ولی همه انسانها است و اراده او نافذ و قاطع است.

اسم صد و سی و دوم: الودود

لفظ «ودود» در قرآن دوبار آمده و وصف خدا قرار گرفته است، چنان که می فرماید: (وَاسِيءٌ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ غَفُورٌ رَحِيمٌ). (هود/۹۰) «از پروردگارتان طلب مغفرت کنید پس به سوی او برگردید، پروردگار من مهربان و دوستدار (بندگان خویش) است».

(إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ). (بروج/۱۳-۱۴) «او است که می آفریند و پس از مرگ باز می گرداند، او آمرزنده و دوستدار است». ابن فارس می گوید: «ودود» بر وزن فعول حاکی از محبت است، و می تواند به معنی مفعول (محبوب) باشد زیرا خدا محبوب اولیاء و مؤمنان است، و می تواند به معنی فاعل باشد (دوستدار) مانند غفور که به معنی غافر است و مفاد آن این است که خدا بندگان صالح خود را دوست می دارد. و از این که در کنار رحیم و غفور آمده است مناسب همان معنی دوم است. نمایش این اسم در زندگی بشر روشن است، بشر با اعمال صالح خود می تواند محبوبیتی در میان مردم کسب کند چنان که می فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا). (مریم/۹۶) «آنان که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند، خدا دوستی آنان را در دلها می افکند».

اسم صد و سی و سوم: الوکیل

لفظ وکیل در قرآن ۲۴ بار وارد شده و در چهارده مورد، وصف خدا قرار گرفته است مانند: (...خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ). (انعام/۱۰۲) «آفریننده همه چیز است او را بپرستید که نگهبان همه چیز است». (وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً). (نساء/۱۳۲) «برای خداست آنچه در آسمانها و زمین است و کافی است که او حامی است». (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً). (اسراء/۶۵) «تو را بر بندگان من تسلطی نیست و کافی است که خدا حامی و یاور است».

و آیات دیگر: ابن فارس می گوید: ماده «وکل» حاکی از اعتماد به دیگری در کار است، و اگر به وکیل، وکیل می گویند چون کار به او واگذار می شود. راغب در مفردات می گوید: «توکل» این است که بر غیر خود اعتماد کنی و او را نائب خود قرار دهی. و _ لذا _ می فرماید: (... وَ كَفَى بِاللَّهِ وَ كَيْلًا) یعنی «به او بسنده کن تا کارهای تو را انجام دهد». ولی باید توجه نمود که اگر وکالت‌های عرفی به معنی، نائب گیری و یا اعتماد به دیگری است، ولی وکیل گرفتن خدا، معنی بالاتر از این دارد و آن واگذاری کار به او است به هر صورتی که بخواهد، و به همین جهت می فرماید: (... وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ). (آل عمران/۱۷۳): «ما را کافی است و چه وکیل خوبی است». و به دیگر سخن: در وکالت‌های عادی، موکل، از وکیل می خواهد فلان کار را صورت دهد و در مورد خدا، موکل کار را به او می سپارد به هر نحوی بخواهد و صلاح بداند انجام می دهد. وکیل های عادی، از دیگران کمک می گیرند، چه بسا در اثنای کار از صورت دادن به مورد وکالت ناتوان می شوند بر خلاف وکالت خدا، که به تنهایی، بدون کوچکترین ناتوانی انجام می دهد، چنان که می فرماید: (... وَ كَفَى بِرَبِّكَ وَ كَيْلًا). (اسراء/۶۵) از آنجا که وکیل پیوسته حافظ منافع موکل است، گاهی به مناسبتی در معنی «حفیظ» نیز به کار می رود چنانکه می فرماید: (... اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ). (شوری/۶) «خدا حافظ و نگهبان آنان، تو نگهبان آنها نیستی، و نیز به مناسبتی در معنی مسلط به کار می رود» چنانکه می فرماید: (... مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ

بَوَكِيلٍ). (زمر/۴۱) «هرکس گمراه شود به ضرر خویش گمراه شده تو بر او مسلط نیستی». انگیزه انسان از وکیل گیری دو چیز است: الف. صاحب کار از انجام کار ناتوان است، یا کار مهمتری در دست دارد، از این جهت کار را به دیگری واگذار می کند. ب. وکیل در انجام کار از بصیرت و آگاهی بیشتری برخوردار است. در مورد وکیل گرفتن خدا، هر دو شرط به نحو اتم موجود است، انسان به عجز و ناتوانی خود در زندگی معترف است، و خدا نیز داناتر و تواناتر بر انجام کار است از این جهت مردان عارف کارها را به خدا واگذار می کنند چنان که می فرماید: (وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ...). (فرقان/۵۸) «کار را به خدای زنده که هرگز نمی میرد، واگذار کن». و نیز می فرماید: (...وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...). (طلاق/۳) «هرکس کار را به خدا واگذارد او برای او کافی است». سرانجام باید دانست که واگذاری کار به خدای بزرگ به معنی دست روی دست گذاردن و صورت ندادن کار نیست بلکه بندگان خدا تا آنجا که می توانند، مقدمات کار را انجام می دهند آنگاه کار را به او تفویض نمایند، و به دیگر سخن: آنچه به آنها محول نشده انجام می دهند آنگاه به خدا واگذار می کنند. قرآن در یکی از آیات خود به پیامبر دستور می دهد، که افراد با ایمان را در میدان های نبرد در جایگاههای مخصوصی بگمارد و تا آنجا که وظیفه آنها می باشد انجام دهند، آنگاه کار را به خدا بسپارند چنانکه می فرماید: (وَ إِذْ

غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ). (آل عمران/۱۲۱) «آنگاه با مدادان در میان کسان خود بیرون آمدی، مؤمنان را در جایگاههای خود برای جنگ، قراردادی، خدا شنوا و دانا است». (إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَا وَاللَّهُ وَرِيئُهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ). (آل عمران/۱۲۲) «آنگاه که دو گروه از شما آهنگ سستی در جنگ کردند و خدا یاور آنان است مؤمنان باید بر خدا توکل کنند». کسانی که وکیل گرفتن خداوند، و یا توکل را به معنی کناره گیری از کار تفسیر می کنند، از معنی واقعی توکل غفلت کرده و آن را با اهمال و سستی یکسان گرفته اند. و مفسران در تفسیر آیه (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ) (ذاریات/۵۸) سرگذشت آموزنده ای از یاران پیامبر نقل می کنند علاقمندان مراجعه بفرمایند.

اسم صدوسی و چهارم: الولی

لفظ «ولی» به صورت مجرد، یا مضاف به کلمه دیگر، ۴۴ بار در قرآن وارد شده و در ۳۵ مورد وصف خدا قرار گرفته است گاهی در صدد اثبات ولایت بر خدا است، و احیاناً نیز همراه با نفی ولایت از غیر او است مانند: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا). (نساء/۴۵) «خدا دشمنان شما را بهتر می شناسد، همین بس که او ولی و همین بس که او یار شما است». و نیز می فرماید: (... مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ...). (سجده/۴)

«شما جز خدا ولی و شفیع ندارید». به هنگام بحث از «مولی» در باره معنی «ولی» گفتگو کردیم.

اسم صدوسی و پنجم: الوهاب

لفظ «وهاب» در قرآن ۳ بار وارد شده و در همه موارد وصف خدا قرار گرفته است چنان که می فرماید: (... وَهَبَ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ). (آل عمران/۸) «رحمت خود را بر ما ارزانی دار، زیرا تو بخشاینده ای». (أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ). (ص/۹) «یا گنجینه های رحمت پروردگار توانا و بخشاینده ات نزد آنهاست». (وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ). (ص/۳۵) «برای من سلطنتی عطا کن پس از من کسی شایسته آن نباشد، که بخشاینده ای». راغب می گوید: لفظ «وهاب» از «هبه» گرفته شده و معنی این است که چیزی بدون عوض تملیک دیگری کنی چنان که می فرماید: (وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ...). (انعام/۸۴ و انبیاء/۷۲) «اسحاق را به ابراهیم بخشیدیم». و نیز می فرماید: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ...). (ابراهیم/۳۹) «سپاس خدا را که در بزرگ سالی به من اسماعیل و اسحاق را بخشید». توضیح این که بخشش دو رکن دارد: ۱. چیزی را که می بخشد، خود مالک آن باشد. ۲. آن را بدون عوض ببخشد.

ص : ۳۹۰

بنابر این واهب و بخشاینده واقعی خداست و جز او بخشاینده ای نیست زیرا او مالک جهان و آنچه در او است، و مالکیت دیگری در طول مالکیت او، و به تملیک او صورت می گیرد. او است که واقعاً بدون عوض می بخشد، در حالی که دیگران روی انگیزه ستایش در این جهان یا به امید پاداش در آخرت و یا لاقلاً ارضای عاطفه درونی، می بخشند، چنان که می فرماید: (قُلْ مَا يَعْزُبُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا) (فرقان/۷۷) «بگو پروردگار من برای شما ارزش قائل نیست اگر او را نخوانی، پیامبران او را تکذیب کردید، و نتیجه آن دامنگیر شما خواهد شد». تجلی این اسم در زندگی ما این که به دنیا دل نبندیم، و به شیوه قرآن دستور داده: مال را به دیگران ببخشیم. قرآن شیوه بخشش را چنین بیان کرده است: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا). (فرقان/۶۷) «آنان که اگر انفاق کنند، اسراف نمیورزند و نه خست نشان می دهند بلکه راهی میان این دو را می گیرند».

حرف «ه»

اسم صد و سی و ششم: الهادی

اشاره

اسم «الهادی» در قرآن ده بار آمده و در دو مورد، وصف خدا قرار گرفته است، چنانکه می فرماید: (...وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الْغٰلِیْنَ اٰمَنُوْا اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ). (حج/۵۴) «خدا افراد با ایمان را به راه راست هدایت می کند». و نیز می فرماید: (...وَ كَفٰی بِرَبِّكَ هَادِیًا وَ نَصِیْرًا). (فرقان/۳۱) «کافی است که پروردگارت راهنما و کمک تو است». از برخی از آیات، راهنما بودن خدا به صورت ضمنی نیز استفاده می شود چنانکه می فرماید: (...وَ مَنْ یُّضَلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ). (رعد/۳۳) «آن کس را که خدا گمراه سازد برای او هدایت کننده ای نیست». یکی از اصول مسلم قرآنی، آزادی انسان ها در مسئله هدایت و ضلالت،

و یا ایمان و کفر است و آیه: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...). (کهف/۲۹) «بگو حق از جانب خدا است هر کس می خواهد ایمان بیاورد و هر کس می خواهد کفر ورزد». بیانگر اصل اختیار و آزادی انسان در گرایش به آیین الهی، و یا روی گردانی از آن است. در مقابل این اصل، اصل دیگری است به نام اینکه هدایت و ضلالت افراد در دست خدا است و او هر کس را بخواهد هدایت و هر کس را بخواهد گمراه می سازد چنانکه می فرماید: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). (ابراهیم/۴) «هیچ پیامبری را جز به زبان قوم خویش نفرستادیم تا برای آنان (پیامهای الهی را) بیان کنند، (خدا) هر کس را بخواهد هدایت، و هر کس را بخواهد گمراه می سازد اوست قدرتمند و حکیم». (۱) اکنون سؤال می شود، چگونه این دو اصل متضاد با هم پذیرفته می شوند اگر انسان مختار و آزاد است باید در هدایت و ضلالت نیز آزاد باشد، و اگر ایمان آوردن افراد و کفر ورزیدن آنها در دست خدا است، پس در گرایش به دین و اعراض از آن آزاد نیست. آگاهی از مقصد قرآن در باره هدایت و ضلالت بستگی دارد که مجموع آیات مربوط به موضوع هدایت، یک جا مورد بررسی قرار گیرند، و در غیر این صورت، به مرام واقعی قرآن نخواهیم رسید و همین امر سبب شده است که نگارنده پس از سالهای اشتغال به نگارش تفسیر ترتیبی، به تفسیر موضوعی روی آورده و آن را تعقیب می کند. یادآور می شویم که کلید حل اختلاف، در گرو، آگاهی از انواع هدایتها است که برخی همگانی و در اختیار همه مردم است و برخی دیگر اختصاصی و در دست خدا است، اینک انواع هدایتها:

الف. هدایت همگانی فطری

اشاره

خدا گیاهان و جانداران را آفرید، و در وجود هر یک از این دو نوع قوه و

ص : ۳۹۳

۱- [۱] و این مضمون: هدایت و ضلالت در دست خدا است در سوره نمل / ۹۳ و فاطر / ۸ نیز وارد شده است.

نیروی نهاد که او را به سوی کمالی که برای آن آفریده شده است رهبری نماید، قرآن به این نوع هدایت همگانی که حتی نبات و حیوان را در بر می گیرد در آیاتی اشاره کرده است و می فرماید: ۱. (...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). (طه/۵۰) «خدا آفرینش هر موجودی را به او ارزانی داشته، آنگاه او را هدایت کرد». مقصود از هدایت همگانی که همه موجودات امکانی را در بر می گیرد جز هدایت فطری در انسان، و غریزی در حیوان، و طبیعی در نبات، و جماد نیست و قرآن در آیات مختلفی درباره این نوع هدایت سخن گفته است. (۱) بنابراین هدایت تکوینی و فطری که با قلم قضایی، بر پیشانی هر موجودی نوشته شده، استثناء بردار نبوده و همه را شامل است لذا می بینیم: گیاهان و درختان به صورت خودکار بالا می روند، گل می کنند، میوه می دهند، و به حدّ کمال می رسند و زنبور عسل، و مورچگان و کلیه جانداران با الهام از جهان غیب به زندگی حیوانی خود ادامه می دهند، در حالی که در هیچ مکتب و مرکزی، چیزی نیاموخته و حتی برای زایمان و پرورش اولاد درسی فرا نگرفته اند.

هدایت همگانی تبلیغی

در این میان انسان از یک هدایت همگانی دیگری برخوردار است که دیگر موجودات را چنین شأن و مقامی نیست و آن اینکه خدا او را از طریق عقل و خرد، اعزام پیامبران و آموزگاران الهی، فرستادن کتاب و صحیفه، به راه راست هدایت کرده و بهره گیری از این وسایل را در اختیار همگان قرار داده

ص : ۳۹۴

۱- [۱] درباره همه موجودات سوره اعلیٰ ۱/۳ و در باره زنبور عسل، سوره نحل ۶۸/۶۹، درباره انسان سوره بلد ۸/۱۰ و سوره شمس ۷/۸.

است. و تبعیض و استثنایی قائل نشده است، چنانکه می فرماید: (...وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ). (فاطر/۲۴) «هیچ امت و جمعیتی نیست مگر در میان آنان بیم دهی بوده است». در آیه دیگر می فرماید: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...). (حدید/۲۵) «ما پیامبران خود را با دلایل فرستادیم، و همراه آنان کتاب و ترازو نیز نازل کردیم تا مردم عدالت را بپا دارند». در این آیه، از سه وسیله تبلیغی همگانی سخن به میان آمده است: ۱. اعزام پیامبران همراه با معجزات: (رُسُلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ)، ۲. کتابهای آسمانی: (الْكِتَابِ)، ۳. عقل و خرد، (الْمِيزَانِ)، که در حقیقت وسیله سنجش حق و باطل است. از آنجا که پیامبران یکی از هادیان هستند و در باره پیامبر خاتم می فرماید: (...وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). (شوری/۵۲) «تو به راه راست هدایت می کنی». و در باره قرآن می فرماید: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...). (اسراء/۹) «این قرآن انسان ها را به درست ترین آئین ها هدایت می کند». و در آیات دیگر از مشیت حکیمانه خود گزارش می دهد که هیچ ملتی را، عذاب نمی کند مگر این که با فرستادن پیامبر، حجت را بر آنها تمام می کند، چنانکه می فرماید:

(وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). (اسراء/ ۱۵) «ماهیچ قومی را عذاب نمی کنیم مگر اینکه قبلاً- برای آنها پیامبری می فرستیم». بنابراین، مشیت حکیمانه الهی ایجاب کرده است که ابزار هدایت را در اختیار همگان قرار دهد، آنگاه بگوید: (...فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...) و اگر قرآن، در موردی می گوید: هدایت و ضلالت در دست خدا است، هر کس را بخواهد هدایت و هر کس را بخواهد گمراه می سازد، به این نوع از هدایت، ارتباطی ندارد. مشیت حکیمانه او تعلق گرفته که این قسم از هدایت در اختیار همگان باشد و هر کس خواست از آن بهره بگیرد. آری در برابر این دو هدایت همگانی، هدایت خصوصی است، که در اختیار برخی قرار می گیرد و به تعبیر دیگر: به هر کسی بخواهد می بخشد و به هر کس نخواهد نمی بخشد، البته خواستن و نخواستن خدا نیز بی ملاک نبوده و قطعاً برای خود ضابطه ای دارد که هم اکنون بیان می گردد.

ب. هدایت خصوصی

اشاره

خدای مهربان، گذشته از هدایت های همگانی، هدایت خاصی دارد که از آن گروهی است که از هدایت نخستین بهره گرفته و از این طریق خویشتن را در معرض بهره‌وری از نسیم رحمت قرار دهد، خداوند نسبت به این گروه، از دریچه رحمت نگریسته، و در پوشش الطاف خاص خود در می آورد. گروهی که از هدایت همگانی (هدایت پیامبران، امامان و کتاب آسمانی) بهره مند شده، و با عقیده پاک در طریق اطاعت باشند، ناگهان الطاف خاص الهی شامل حال آنها می شود و از هدایت افزون از گذشته، بهره مند می گردند، بهره گیری از این هدایت در دست خدا است، او هر کس را بخواهد هدایت می کند ولی خواست خدا، نیز بی ملاک نیست، ملاک آن، بهره مندی از

هدایت های قبلی است. اگر برخی از آیات، هدایت و ضلالت را از آن خدا می داند، مقصود این نوع هدایت خصوصی است و مقصود از گمراهی، محرومیت از آن می باشد، و اسباب هدایت خصوصی در اختیار همگان است. در این جا به دو گروه از آیات اشاره می کنیم که هدایت و ضلالت خصوصی را مدلل به اموری نموده است که فعل و ترک آنها در اختیار تمام بندگان است:

الف. ملاک هدایت خصوصی

برای شمول هدایت خصوصی ملاکهایی در آیات وارد شده که همگی به یک منشأ بر می گردد و آن بهره مندی از هدایت نخستین است، چنانکه: ۱. (...إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ). (رعد/۲۷) «خدا هر کس را بخواهد گمراه، و آن کس که به سوی او توجه کند، هدایت می کند». ۲. (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ). (عنکبوت/۶۹) «آنان را که در راه ما کوشش کرده اند به راههای خود هدایت می کنیم و خدا با نیکوکاران است». ۳. (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى). (محمد/۱۷) «آنان که هدایت یافته اند، بر هدایتشان افزودیم». ۴. (...إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى). (کهف/۱۳) «اصحاب کهف) جوان مردانی بودند که به خدا ایمان آورده و بر هدایتشان افزودیم». روی سخن در این آیات با گروه مؤمنان است که اسباب هدایت عمومی

بهره مند شده و به راه راست هدایت شده اند پس از اندی مشمول لطف خاص خدا می شوند، چرا چون از هدایت عمومی بهره کافی گرفته اند. در این آیات هدایت خصوصی، با جمله های (من أناب) و (من ینیب) و (جاهدوا) و (اهدوا) و (آمنوا برتبهم) مدلل گردیده است، یعنی این گروه به خاطر این شایستگی، مشمول لطف خاص الهی می شوند.

ب. ملاک ضلالت خصوصی

در برخی از آیات، ملاک ضلالت خصوصی، نظیر هدایت بیان گردیده و مقصود از ضلالت خصوصی فقدان هدایت خاص و عنایت الهی است و خود این محرومیت نوعی گمراهی به شمار می رود. در برخی از آیات به علت محرومیت تصریح شده و آن ظلم، فسق، کفر و زیغ است یعنی این صفات پیشین مانع از وصول نور هدایت خصوصی می گردد، چنانکه می فرماید: ۱. (... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ). (جمعه/۵) «خدا ستمگران را هدایت نمی کند». ۲. (... وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ). (ابراهیم/۲۷) «خدا ستمگران را گمراه می سازد و آنچه بخواهد انجام می دهد». ۳. (... وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ). (بقره/۲۶) «با این مثل ها جز گروه فاسق گمراه نمی شود». ۴. (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَ لَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا). (نساء/۱۶۸) «آنان که کافر شده و ستم کرده اند خدا آنان را نمی بخشد و به راهی هدایت نمی کند».

۵. (... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ). (صف/۵) «آنگاه که منحرف گردیدند خدا نیز دل‌های آنان را، منحرف ساخت خدا گروه فاسق را هدایت نمی‌کند». مقصود از هدایت نکردن و یا گمراه ساختن خدا، همان محرومیت از هدایت خصوصی، و عنایات خاص الهی است، و علت محرومیت آنان، به خاطر یک رشته موانعی، مانند ظلم، و فسق، کفر و یا انحراف عملی است که از نزول رحمت جلوگیری می‌کند و اگر این موانع نبود، و یا آن را مرتفع می‌کردند، بسان گروه نخست، از لطف الهی محروم نمی‌شدند. با آشنایی با اقسام هدایتها، مشکل جبر خود به خود حل می‌گردد، زیرا آنچه که ملائک جبر است، همان دو هدایت نخست است که خوشبختانه جنبه عمومی دارد، و اما هدایت خصوصی، اگر چه گسترده نیست ولی علت محرومیت، خود انسان است که مقدمات آن را فراهم نمی‌سازد. اگر قرآن می‌فرماید: هرکس را بخواهد گمراه و هرکس را بخواهد هدایت می‌کند، مقصود هدایت سوم است، و خواست الهی بی‌ملاک نیست، و تحصیل آن برای بندگان کار آسان است، این بندگان صالح و ناصالح خدا هستند که مقدمات یکی را فراهم می‌سازند.

آخرین سؤال

آیاتی گواهی می‌دهند که اگر خدا می‌خواست همه مردم بدون استثنا ایمان می‌آوردند، ولی مشیت او بر چنین هدایت همگانی تعلق نگرفته است مانند: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...). (یونس/۹۹)

«اگر خدا می خواست همه مردم روی زمین ایمان می آوردند». اکنون سؤال می شود چرا، خواستار ایمان همگان نشده است. پاسخ: مقصود از این مشیت، اراده نافذ خدا است، که تحقق مراد پس از آن امر قطعی است، و اگر اراده او بر ایمان همه مردم روی زمین تعلق می گرفت، کافری روی زمین پیدا نمی شد ولی در این صورت چنین ایمانی فاقد ارزش بود، ایمانی ارزش دارد که از روی اختیار باشد نه اضطرار، ایمانی که معلول اراده نافذ خدا باشد، بسان اعمال غریزی، حشرات می شود که ناخود آگاه به دنبال آن می روند، و جز آن راه، راه دیگری را نمی توانند انتخاب کنند و در مورد بحث، جز ایمان آوردن پیمودن راه دیگری برای آنان به صورت ممتنع در می آید. خدا را سپاس که بنده ناچیزش را به شرح اسمای حسنائش موفق ساخت هر چند برای اسماء و صفات او مظاهر بی شمار است، امید آن دارد که پرتوی از آن انوار، بر دل تاریک او بتابد، و او را در بارگاه قدسش فرود آورد، و با صحیفه ای روشن و دلی پاک، به منزل دیگر بفرستد. اعتذار و پوزش تعداد اسماء حسنی از ۱۳۶ به ۱۳۵ اسم تغییر پیدا می کند، زیرا اسم «الظاهر» دوبار شماره خورده، یک بار در حرف «ب» و کنار «الباطن»، بار دیگر در محلّ خود حرف «ظ»، بنابراین ارقام اسماء در این کتاب از شماره ۷۷ تا به آخر یک رقم کم می شود. قم.

حوزه علمیه مؤسسه امام صادق (علیه السلام) ۱۸ ربیع الآخر ۱۴۱۷ برابر: با ۱۳/۶/۷۵

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. صرفا 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
نماییم.

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: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

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

